بسم الله الرحمن الرحيم

أوقاف

مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بشؤون الوقف والعمل الخيري

رئيس التحرير

أ. د. محمد عبدالغفار الشريف

مدير التحرير

د. غانم عبدالله الشاهين

مستشار التحرير

د. طارق عبدالله

هيئة التحرير

أ. خالد محمد البشارة

د. عيسى زكي شقرة

د. سهام عبدالعزيز الخترش

د. إبراهيم محمود عبدالباقي

الهيئة الاستشارية

«مرتبة هجائياً»

د. جمال الدين عطية

د. عبدالعزيز التويجري

أ. عبدالمحسن العثمان

د. فؤاد عبدالله العمر

د. منظور عالم

سكرتير التحرير

مشعل عبدالعزيز البكر

أوقاف - العدد ٧ - السنة الرابعة - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

مشروع أوقاف

تنطلق **أوقاف** من قناعة مفادها أن للوقف - مفهوما وتجربة - إمكانيات تنموية عالية تؤهله للمساهمة الفعالة في إدارة حاضر المجتمعات الإسلامية ومجابهة التحديات التي تواجهها. ويعكس تاريخ بلدان العالم الإسلامي ثراء تجربة الوقف في تأسيس خبرة اجتماعية شملت كل مستويات الحياة تقريبا وساعدت بشكل أساسي في حل مشكلات الناس، و أن يحتضن - في فترات ضعف الأمة وانحدارها - جزءا كبيرا من الإبداعات التي ميزت الحضارة الإسلامية مما ضمن استمرارها وانتقالها عبر الزمن. كما يشهد العالم الإسلامي اليوم توجها رسميا وشعبيا نحو ترشيد قدراته المادية واستثمار ما تختزنه بُناةُ الثقافة من تصورات أصيلة، وبروح اجتهادية للوصول إلى نماذج تنموية شاملة تستلهم قيم الخير والحق والعدالة.

وفق هذه القناعة وهذه الأساسيات تتحرك مجلة **أوقاف** في اتجاه أن يتبوأ الوقف مكانته الحقيقية في الساحة الفكرية العربية والإسلامية من خلال التركيز عليه كاختصاص، ولم شتات المهتمين به من بعيد أو من 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 **أوقاف** بمشاغل العمل الاجتماعي ذات العلاقة المباشرة مع القضايا الأهلية والعمل التطوعي، وكل ما يتشابك معها من الإشكاليات التي تتلاقى على خلفية التفاعل بين المجتمع والدولة، والمشاركة المتوازنة في صناعة مستقبل المجموعة، ودور المنظمات الأهلية في هذا.

أهداف أوقاف

- إحياء ثقافة الوقف من خلال التعريف بدوره التنموي وبتاريخه وفقهه ومنجزاته التي شهدتها الحضارة الإسلامية حتى تاريخها القريب.
- تكثيف النقاش حول الإمكانيات العملية للوقف في المجتمعات المعاصرة من خلال التركيز على صيغه الحديثة.
- استثمار المشاريع الوقفية الحالية وتحويلها إلى منتج ثقافي فكري يتم عرضه علميا بين المختصين مما يسمح بإحداث ديناميكية بين الباحثين ويحقق الربط المنشود بين الفكر والتطبيق العملي لسنّة الوقف.
- تعزيز الاعتماد على ما تختزنه الحضارة الإسلامية من إمكانيات 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 إحدى موضوعاتها الناشئة، الوقف والعمل الخيري.

المحتويـــات

❖ **القسم العربي**

الافتتاحية ٧

❖ **البحوث**

تنمية موارد الوقف والحفاظ عليها (دراسة فقهية مقارنة).
علي محيي الدين القره داغي ١٣

مستقبل المؤسسات الوقفية: في نطاق الثابت والمتغير لنظام الوقف الإسلامي.
جمعة محمود الزريقي ٦١

بعض التطبيقات المعاصرة للوقف في الجامعات: جامعة اليرموك نموذجاً.
محمد موفق الأرناؤوط ٨٣

الجوامع والمدارس والزوايا والخزانات التي ازدهرت بمال الوقف في المغرب.
محمد الحجوي ٩٣

دور المؤسسات المالية الإسلامية في النهوض بمؤسسة الوقف في العصر الحديث.
محمد بوجلال ١٠٩

❖ **المقالات**

أهمية الوقف في الإسلام.
مشعل عبدالعزيز البكر ١٢١

❖ **عرض رسالة جامعية**

العوامل البنائية المؤثرة في دور الوقف الخيري في تنمية المجتمع المصري.
علي فتحي عبدالرحيم علي ١٢٧

❖ **القسم الإنجليزي**

الوقف كنموذج لسياسة ثقافية في إدارة المجتمعات.
زكية بلهاشم 5

❖ **القسم الفرنسي**

المؤسسات الوقفية (الأحباس) في المجتمع الموريتاني: أعمال خيرية أم مناورات فقهية؟
يحيى ولد البرا 37

دعوة لكل الباحثين والمهتمين

تتسع **أوقاف** وبشكل طبيعي إلى احتضان كل المواضيع التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالوقف، كالعمل الخيري، والعمل التطوعي، والمنظمات الأهلية، والتنموية، وهي تدعو الباحثين والمهتمين عموما للتفاعل معها قصد رفع جزء من التحديات التي تواجه مجتمعاتنا وشعوبنا.

و يسر المجلة دعوة كل الكتاب والباحثين للمساهمة، وبإحدى اللغات الثلاث العربية والإنجليزية والفرنسية، في المواد ذات العلاقة بأهداف المجلة وآفاق العمل الوقفي في مختلف الأبواب، والدراسات، ومراجعات الكتب، وملخصات الرسائل الجامعية، وتغطية الندوات ومناقشة الأفكار المنشورة.

ويشترط في المادة المرسلة التزامها بالقواعد التالية:

- ألا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في مجلة أخرى.
- أن تلتزم بقواعد البحث العلمي والأعراف الأكاديمية الخاصة بتوثيق المصادر والمراجع مع تحقق المعالجة العلمية.
- أن يتراوح طول المقال أو البحث أو الدراسة ما بين ٤,٠٠٠ كلمة إلى ١٠,٠٠٠ كلمة، وأن يتضمن ملخصا في حدود ١٥٠ كلمة.
- أن يكون البحث مطبوعا أو مكتوبا بخط واضح على صفحات مقاس A4، ويفضل إرسال نسخة إضافية على قرص مدمج (برنامج Word).
- تخضع المادة المرسلة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.
- ترحب المجلة بمراجعة الكتب وتغطية الندوات والمؤتمرات.
- لا تعاد المواد المرسلة إلى المجلة ولا تسترد، سواء نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب من غير الحاجة إلى استئذان صاحبها.
- تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.
- تتم جميع المراسلات باسم:

مجلة أوقاف، رئيس التحرير، صندوق بريد ٤٨٢ الصفاة، ١٣٠٠٥، دولة الكويت

هاتف: ٢٦٤٦-٢٥٣-٩٦٥/فاكس: ٢٥٢٦-٢٥٤-٩٦٥

البريد الإلكتروني: awqafjournal@awqaf.org

serd@awqaf.org

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

أودع هذا العدد بمركز معلومات الأمانة العامة للأوقاف
تحت رقم ١٣٣/٠٦/٠٩/٢٠٠٤م

الافتتاحية

تعتبر مسألة تنمية موارد الوقف إحدى أهم المسائل المعاصرة التي يتحمس إليها جميع العاملين في القطاع الوقفي والمهتمين به. ومن الطبيعي أن تطرح هذه المسالة على بساط البحث والدرس والنقاش سواء في الكتب التي تنشر حول الموضوع أو من خلال الندوات التي تقام بين الفينة والأخرى. في نفس الوقت تقوم بعض المؤسسات الإسلامية بتشجيع الاعتماد على الصيغ الوقفية في سياق طرحها لمشاريع تنموية تؤكد من خلالها على مسائل التمويل الذاتي للمشروعات والدور الاقتصادي الذي يمكن أن يلعبه الوقف في وقتنا الحاضر.

وإن أبرزت هذه الاجتهادات الفكرية والنماذج التطبيقية حركية إيجابية تجاه إعادة الوقف إلى ممارسة دوره الحضاري، فإنها تطرح كذلك تساؤلات حول نوعية ودقة هذا الجهد العلمي المرتبط بالدور التنموي للوقف. ويمكننا في هذا الإطار التركيز على مسألتين:

❖ تتعلق الأولى بعدم وضوح الرؤية العامة للدور الاقتصادي والتنموي للوقف اللهم إلا ما يساق من العموميات. ونظن بأن لهذه المسألة علاقة وثيقة بالتفعيل الحاصل لمباحث وتخصصات علمية ترتبط بالوقف من حيث الأهداف والوسائل مثل الاقتصاد الإسلامي، واقتصاد القطاع الثالث (المؤسسات الأهلية) والاقتصاد الاجتماعي، ومدى النجاح المتحقق لعقد جملة من العلاقات النظرية بين هذه التخصصات من جهة، ومبحث الوقف من جهة ثانية.

فكتاب الاقتصاد الإسلامي على سبيل المثال لم يدرجوا الوقف بشكل جدي في تصوراتهم للنظام الاقتصادي الإسلامي حيث لا يجد المتتبع لهذا الاختصاص دورا خاصا بالوقف مثلما هو حاصل بالنسبة لمبحث الزكاة مثلا. ولعل المتخصصين في الاقتصاد الإسلامي قد واصلوا ذلك التقليد الذي أسسه علم الاقتصاد الحديث في عدم رؤية قيمة

الظواهر الاجتماعية التي تقع خارج دائرة النفعية الضيقة وفضاء السوق (مثل أشكال التطوع). وحتى ظهور المدارس الاقتصادية النقدية الغربية[1] لم يحدث عند الاقتصاديين الإسلاميين تغيرا جذريا في مسألة النظر إلى التطوع كأحد الصور الاقتصادية البديلة للاقتصاد النفعي.

وقد تكون المساهمات العلمية الأكثر جدية، قد تمت في مجال البحث عن علاقة المؤسسات الأهلية بالوقف في العالم العربي والإسلامي حيث شهد هذا المحور اهتماما خاصا من قبل بعض الكتاب[2] مما يعطي الباحثين في مجال الوقف مادة علمية يمكن البناء عليها لسد النقص الحاصل في المسائل المرتبطة بمساهمة الوقف في التنمية المجتمعية.

❖ وترتبط المسألة الثانية بضعف العلاقة بين الجوانب النظرية من ناحية والجوانب العملية من ناحية ثانية. حيث يلاحظ في التجربة الوقفية المعاصرة خلوها على سبيل المثال من حصر الأموال الموقوفة ومعرفة الأعيان الوقفية بشكل دقيق، ونسبة هذه الأعيان في الاقتصاد القومي، وتوزيعها القطاعي، الخ. لقد ولدت ندرة الأرقام في المجال الوقفي عزوف الكتاب عن البحث الدقيق والمتعمق في الدور الاقتصادي للوقف وبالتالي تحليل إمكانياته التنموية بعيدا عن التعميم وترديد المسلمات من قبيل أن للوقف دورا تنمويا متميزا، وأن له مساهمة مباشرة في الاقتصاد الوطني.

في المقابل سوف نجد أن المقاربة العلمية التي تتم في الغرب لموضوع لصيق بالوقف مثل العمل التطوعي، تتحقق بخطوات سريعة عبر استعمال البيانات الدقيقة وبنوك المعلومات الخاصة بنشاط هذا القطاع في البحوث الميدانية التي تنفذها المراكز والمؤسسات

(١) خاصة تلك التي ارتبطت بحقول مثل الأنثروبولوجيا والاجتماع وإلى حد ما بعض الأصوات الاقتصادية النقدية التي تشكلت تحت مسميات عديدة مثل الاقتصاد الاجتماعي والاقتصاد البديل، الخ.

(٢) على سبيل المثال شهد هذا المحور اهتماما مميزا ضمن المشاريع الفكرية التي ترعاها الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت، سواء عن طريق الإصدارات العلمية، أو الندوات، أو مواضيع المسابقة الدولية لأبحاث الوقف.

البحثية المتخصصة. فعلى سبيل المثال توصلت الدراسات التي ينفذها "مركز دراسات المجتمع المدني" التابع لجامعة جون هوبكينز الأمريكية *(Johns Hopkins University)* إلى إعطاء تصور واضح للدور الاقتصادي للقطاع التطوعي وتحديد دقيق للقوة التي أصبح يتميز بها في اثنين وعشرين بلدا (العالم الغربي بالتحديد) من حيث مساهمته في دعم اقتصادها وتنويع مصادر الحصول على الاحتياجات الاجتماعية، وقد خلصت هذه الأبحاث إلى جملة من النتائج رسمت من خلالها صورة دقيقة لحالة القطاع التطوعي وكشفت عن نقاط قوته وضعفه، وساهمت بالتالي في تطوير استراتيجية النهوض به ودعم فعاليته المجتمعية(٣).

نتصور أن للاعتبارات التاريخية دورا كبيرا في تفسير هذه التوجهات حيث لا يزال موضوع الوقف يتحمل جزءا من الإرث التاريخي لتقهقر دور المؤسسات الأهلية في العالم العربي خلال القرن الماضي و ولا شك في أن إدارة القطاع الوقفي بجناحيها الرسمي والأهلي بحاجة اليوم لمقاربة علمية لواقع الوقف ولن يتسنى ذلك إلا من خلال توفير معلومات دقيقة وبيانات محدثة عن أعيان الوقف ونشاطاته وكل ما يمكن أن يساعد الباحثين على التعمق في موضوعه.

ولن نجانب الحقيقة إذا قلنا بأن أحد الأهداف الرئيسية لمجلة أوقاف هو تثبيت هذا التوجه من خلال شحذ همم الباحثين ودعوتهم للمساهمة في هذا الجهد العلمي الرصين وعقد الصلة بينهم وبين المؤسسات الوقفية للوصول إلى رؤية شفافة للنشاط الوقفي بهدف تحسين أدائه وتحقيق أمثل لمختلف أدواره الحضارية.

---

(٣) أوردت هذه البحوث جملة من البيانات الاقتصادية الهامة التي تساعد ولا شك على التخطيط السليم لمستقبل القطاع الوقفي. فنجد مثلا أن القطاع التطوعي يوفر على سبيل المثال ١٢,٦٪ من الوظائف الثابتة في هولندا، و١١,٥٪ في أيرلندا و١٠,٥٪ في بلجيكيا. كما تتجاوز ميزانية مؤسسات هذا القطاع في ٢٣ بلدا أحد عشر تريليون دولار أي ما يعادل ميزانية أكبر ثامن دولة في العالم. (أنظر:

Global Civil Society: Dimensions of the Nonprofit Sector, Lester M. Salamon, Helmut K. Anheier, Regina List, Stefan Toepler, S. Wojciech Sokolowski, and Associates (Baltimore: Center for Civil Society Studies, 1999)

يتضمن هذا العدد السابع بحثا لعلي القره داغي "تنمية موارد الوقف والحفاظ عليها" كجزء من المسائل التي تطرقنا إليها آنفا، فقد ركز الكاتب اهتمامه على أربعة عناصر تدخل في تنمية موارد الأوقاف وهي: تنمية القائمين على إدارة الأوقاف (الموارد البشرية)، المحافظة على أموال الوقف، المسائل المتعلقة باستبدال عين الوقف، وأخيرا استثمار موارد الوقف. كما يكتب في نفس المحور محمد بوجلال حول دور المؤسسات المالية في النهوض بمؤسسة الوقف خاصة في مجال الاهتمام باستثمار الأصول الوقفية حسب مواصفات فنية وعلمية دقيقة.

ويناقش جمعة محمود الزريقي مسألة تطوير نظام الوقف من خلال طرح الفكرة القائلة بأن مستقبل المؤسسات الوقفية يتأثر بطريقة التعامل مع ما يميز نظام الوقف (ثوابته) حتى يستمر التعامل مع الوقف كموضوع مستقل. ويرى الكاتب بأن هذا الأمر لا يتناقض مع تطوير نظام الوقف وفق المتغيرات والمصلحة العامة لكن بشرط عدم الخروج بالوقف عن أحكامه الشرعية والثوابت التي بني عليها خلال مسيرته الطويلة.

وفي إطار المساهمة في تصحيح مسار التعليم في بلداننا الإسلامية، يقدم محمد موفق الأرناؤوط نماذج من تجربة جامعة اليرموك الأردنية في مجال التطبيقات المعاصرة للوقف في الجامعات من خلال مساهمة الوقف في إنشاء الكراسي العلمية ("كرسي سمير شما للمسكوكات الإسلامية" و"كرسي الشيخ صالح كامل للاقتصاد الإسلامي")، وأهمية هذا التوجه في تقديم تعليم جامعي نوعي، يقطع مع "شركات التعليم الخاص "الهادفة للربح السريع بقطع النظر عن جودة التعليم الذي تقدمه للطلبة.

كما يساهم في هذا العدد محمد الحجوي ببحث حول المؤسسات العلمية التي ازدهرت بمال الوقف مثل الجامعات والكتاتيب والزوايا والمكتبات حيث استعرض أبرز

الأمثلة بداية من جامعة القرويين ومرورا بإنشاء الكراسي العلمية، ووصولا إلى تزويد الخزانات (المكتبات) بالكتب والمخطوطات النادرة.

أما القسم الفرنسي فيتضمن بحثا ليحيى ولد البرا حول المدلول الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للفتاوي المتعلقة بالأوقاف، وأهميتها في تفسير حركية المجتمع الموريتاني في القرن الماضي سواء في مستوى الأفراد أو على نطاق المكونات الأكثر تعقيدا مثل القبيلة. وقد استعرض الكاتب الأدوار المتعددة التي يلعبها الوقف (وتطبيقاته العملية ممثلة في الفتاوي) في ظل وجود مدرسة فقهية واحدة (المالكية) ومجتمع تسوده العلاقات القبلية ويعتمد على نمط اقتصادي جماعي وزراعي بالأساس.

والله الموفق

أسرة التحرير

تنمية موارد الوقف والحفاظ عليها
(دراسة فقهية مقارنة)

د. علي محيي الدين القره داغي(*)

مقدمة:

إن الدارس للحضارة الإسلامية يقف معجباً كل الإعجاب بدور الأوقاف في المساهمة في صناعة الحضارة الإسلامية والنهضة الشاملة للأمة، وأن من يقرأ تاريخ الوقف ليجد أنه شمل مختلف جوانب الحياة من الجامعات والمستشفيات إلى الأوقاف الخاصة بالحيوانات (مثل خيول الجهاد) التي لم تعد صالحة للاستعمال فحينئذ تُحال إلى المعاش وتصرف لها أعلافها وما تحتاج إليه من هذه الأوقاف... إلى الأوقاف على الأواني التي تتكسر بأيدي الخادمات حتى لا تعاقب فيجدن بدائل عنها في مؤسسات الوقف.

لذلك فإعادة دور الوقف تعني إعادة دور كبير للجانب الطوعي المؤسس لخدمة الحضارة والتقدم ولخدمة تنمية المجتمع وتطويره.

ومن هنا كان بحثي هذا مساهمة متواضعة في مجال تنمية موارد الوقف والحفاظ عليها، حيث تطرقت إلى تنمية القائمين على الوقف، والحفاظ على أمواله، وأحكام الاستبدال، ثم الاستثمار وطرقه القديمة، ووسائله المعاصرة، ثم تطرقت إلى دور الشخصية الاعتبارية للوقف (التي سبق بها الفقه الإسلامي) في تطوير الوقف.

وقد رجعت من خلال البحث إلى كتبنا الفقهية وآراء سلفنا الصالح فوجدت فيها كل ما يشفي الغليل، والمرونة الكافية في التعامل مع الوقف مما يسهل للقائمين على الوقف أن يقوموا بتطوير الوقف وأمواله وأدواره إن أرادوا.

والله نسأل أن يوفقنا لتحقيق ما نصبو إليه، ويجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم إنه مولاي فنعم المولى ونعم النصير.

(*) أستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول بكلية الشريعة والقانون، جامعة قطر، والخبير بالمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، وجدة، وعضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

التعريف بتنمية الموارد والحفاظ عليها:

نحاول أن نوجز القول في تعريف العنوان في اللغة والاصطلاح:

فلفظ (التنمية) لغة: مصدر نمّى ينمّي تنميةً بتشديد الميم، فيقال نمّى الشيء أي جعله نامياً والحديث أي أذاعه على وجه النميمة، ونمّى النار أي أشبع وقودها.

وأصله من (نما الشيء ينمو نماءً ونمواً) أي زاد وكثر، فيقال: نما الزرع أو المال أو الولد: ازداد، ومن نمى - بفتح الميم - وينمي - بكسر الميم أي الناقص اليائي - فيقال: نمى الحديث نماءً ونُمياً أي شاع، ونمى الحيوان أي سمن، والصيد أي غاب عن الصائد، ونما الشيء رفعه وأعلى شأنه، فيقال: فلان ينميه حَسَبُه أي يرفع شأنه، ونمى المال زاده وكثّره[1].

ومن هنا فالتنمية هي الزيادة الذاتية، والنماء الحاصل للشيء، وليست الكثرة والإضافة، ولكن ابن منظور ذكر من معانيها الكثرة فقال: (نمى: أي زاد وكثر)[2]، فعلى ضوء ذلك تدخل الزيادة الخارجية المضافة إلى المال في التنمية.

ولم يرد لفظ (التنمية) في القرآن الكريم، ولكن جاءت مشتقاتها في السنة النبوية المشرفة، منها قوله - صلى الله عليه وسلم - (حسن الخلق نماء وسوء الخلق شؤم)[3].

والوقف: لغة هو الحبس، واصطلاحاً: هو حبس العين والتصدق بمنفعتها. والموارد الوقفية هي كل الأموال الخاصة بالوقف.

إذن فالمقصود بتنمية الموارد الفقهية هي: بذل كل الجهود بكل الوسائل المتاحة لزيادة موارد الوقف وتكثيرها عن طريق الاستثمار ونحوه.

إذن فهذه التنمية تقتضي الحفاظ على أموال الوقف وموارده من خلال إضافة موارد جديدة، ونمائها وزيادتها عن طريق الاستثمار والاستغلال، وبما أن ذلك لا يتحقق إلا عن طريق تنمية الموارد البشرية. إذن فيقتضي أن نتحدث عن هذه الأمور الأربعة بشيء من الإيجاز[4].

---

(١) المعجم الوسيط، ط قطر (٩٥٦/٢)، ولسان العرب، ط دار المعارف (٤٥٥١/٦)، والقاموس المحيط مادة «نمى».

(٢) لسان العرب (٤٥٥١/٦).

(٣) رواه أحمد في مسنده (٥٠٢/٣).

(٤) وهناك تفاصيل تراجع في: فتح القدير مع العناية على الهداية، ط مصطفى الحلبي بمصر (١٩٠/٦)، وحاشية ابن عابدين (٥١٩/٦)، وشرح الخرشي (٧٨/٧)، ونهاية المحتاج (٣٥٨/٥)، والإقناع (٢/٣)، والمغني (٦٣١/٥).

أولاً - تنمية القائمين على الوقف:

لا يمكن أن تتحقق تنمية الموارد الوقفية إلا إذا سبقتها أو صاحبتها تنمية الموارد البشرية وبالأخص تنمية القائمين، ونحن في هذا البحث لا نخوض في تفاصيل هذه المسألة وإنما نوجز القول في أهم متطلبات تنمية الموارد البشرية وهي:

١ – اختيار العناصر الفعالة المتقية المتعاونة المتماسكة القادرة على التطوير، والجامعة بين الإخلاص والاختصاص ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾[١]، وهذا يتعلق بعمليات الاختيار وإدارة الترقيات والتنقلات.

٢ – الحفاظ على صحة القائمين على الوقف بكل الوسائل المتاحة، إذ الدراسات العلمية أثبتت أن المرض يمكن أن يخفض الإنتاجية إلى الثلث[٢]، وأن الخدمات الصحية والاجتماعية لها دور كبير في الإنتاجية وتطويرها، لذلك فعلى المؤسسات الوقفية العناية بصحة موظفيها والعاملين فيها، وتهيئة التأمين الصحي وبرنامج الصيانة البشرية، وما يرتبط به من تحسين بيئة وظروف العمل وتقديم الخدمات الاجتماعية والصحية وخدمات الأمن والسلامة[٣].

٣ – تحقيق اليسر المادي للعاملين في الوقف، أو بعبارة الفقه الإسلامي: الكفاية، والغنى، كما عبّر عنه الخليفة الراشد علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – حيث قال: (...أباح الله لهم – أي للمتقين – الدنيا ما كفاهم به، وأغناهم...)[٤]، فالغرض من التنمية الاقتصادية هو تحقيق الكفاية والغنى لأفراد المجتمع، وهي نفسها لا تحقق بصورتها الشاملة الكاملة إلا بأفراد قادرين على ذلك.

٤ – التخطيط الدقيق بحيث تكون جميع أعمال القائمين تسير حسب اللوائح والخطط والبرامج.

---

(١) سورة القصص/ الآية (٢٦).

(٢) مقدمة د. محمد عزيز علي، د. والتر إبلكان: مقدمة في التنمية الاقتصادية، ط جامعة قار يونس ١٩٨٣ (ص١٠).

(٣) سليمان بن علي العلي: تنمية الموارد البشرية والمالية، ط مؤسسة أمانة(ص٤٥).

(٤) نهج البلاغة، ط دار المعرفة، بيروت، مع شرح الشيخ محمد عبده (٣/٢٦-٢٨)، ويراجع د. يوسف إبراهيم: «استراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الإسلام»، ط الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية بالقاهرة ١٤٢١هـ (ص١٥٥).

٥ - الارتقاء بالقائمين على الوقف والعاملين فيه ارتقاءً شاملاً للجوانب الروحية والنفسية والفكرية والعلمية وذلك من خلال التعويد على التطوير الذاتي بالقراءة، والاستماع، والمشاهدة، ومن خلال الدورات التدريبية في المجالات التي تحقق الهدف المنشود، والدراسات المتخصصة في مجالات الإدارة وعلم النفس، والاجتماع، والتنمية ونظم المعلومات ونحوها، ومن خلال الزيارات للمؤسسات المشابهة داخل البلاد وخارجها.

٦ - العناية القصوى وتقييم الأداء على موازين دقيقة ومعايير منضبطة وبالتالي تطبيق قاعدة الثواب والعقاب، وكذلك العناية بتقييم النظم المطبقة في المؤسسة، فعلى المؤسسات الوقفية إن أرادت التنمية الشاملة أن تولي عنايتها القصوى بهؤلاء العاملين من شتّى الجوانب المذكورة. وبالأنظمة والبرامج واللوائح، وإعادة النظر فيها للارتقاء بها على سبيل الدوام هذا ما أردنا هنا التنويه دون الخوض في تفاصيل الموضوع.

العلاقة بين الوقف والتنمية:

وأما الوقف نفسه فكان - ولا يزال - له دور عظيم اقتصادياً واجتماعياً وعلمياً في التنمية بل الوقف نفسه تنمية بشرية، وتنمية اجتماعية وتنمية اقتصادية حتى يمكن القول بسهولة إن حضارتنا الإسلامية هي حضارة الوقف، وقد كان له دوره في توفير الحد الأدنى من الطيبات العامة للفقراء من خلال الأوقاف الخاصة بالفقراء لإطعامهم، وكسوتهم، بل وتعليمهم، وتقليل الفروق بينهم وبين الأغنياء، وزيادة مساحة القاعدة الوسطية بين الفقراء والأغنياء، إضافة إلى الأوقاف الخاصة بالمستشفيات (بيمارستان) ونحوها، لذلك يمكن تلخيص هذه الأدوار فيما يأتي:

١ - توفير الأمن الغذائي، وتحقيق الحاجيات الأساسية، بل حتى بعض المحسِّنات للفقراء:

فقد ساعد الوقف على مرّ العصور على توفير الحاجيات الأساسية، بل حتى بعض المحسنات للفقراء والمحتاجين من خلال الوقف الخيري الخاص بهم، ومن خلال التكايا والخانقاهات التي كانت تقدم لمن يسكنها من الفقراء ما يحتاجونه من الملبس والمأكل والمشرب والمنام، ومن المعلوم بداهة أن الفقر والعوز والحاجة من أهم معوقات التنمية، والنهضة الشاملة المنشودة.

٢ – توزيع الثروة وتقليل الفجوة بين طبقات المجتمع:

للوقف دور مهم في هذا المجال حيث يقدم الأغنياء بعض أموالهم للوقف على هؤلاء المحتاجين والمستحقين، وبالتالي ينتقص في الظاهر جزء من أموالهم، ويضم إلى أموال المحتاجين بما يرفع مستوى معيشتهم ومن هنا فإن الوقف (مع بقية الوسائل الأخرى للتوزيع) يؤدي إلى توسيع القاعدة الوسطية وتقليل الفجوة بين طبقات المجتمع، ويخفف من غلوائها.

٣ – توفير التعليم المجاني للفقراء من خلال المدارس والجامعات التي وقفها المسلمون، ووقفوا لها أموالاً ضخمة للإنفاق عليها، وبذلك يتوافر التعليم المجاني للفقراء والمحتاجين ولأبنائهم وبناتهم، وهذا بلا شك يؤدي إلى التنمية البشرية الحقيقية، ويكفي للاستدلال على ذلك تلك الجامعات التي بناها الوقف مثل جامعات الأزهر، والزيتونة، والمدارس النظامية، وغيرها التي لا تزال آثارها باقية إلى اليوم.

وللتعليم دور في تنمية الإنسان نفسه، وفي تنمية الموارد، إذ به ترتقي الأمة سلّم الحضارة والتقدم والرفاهية، وأما الجهل والأمية فمن أخطر الأمراض والمعوقات على الإطلاق.

٤ – توفير الأمن الصحي للفقراء والمحتاجين من خلال المستشفيات (بيمارستان) التي بناها الواقفون والتي تفتخر بها حضارتنا إلى اليوم بعظمتها وخدماتها وأنظمتها، وللصحة دور كبير حتى في تنمية الموارد، إذ الأمراض تكلف المجتمع مبالغ كبيرة إضافة إلى تأثر الإنتاج بها تأثراً كبيراً.

٥ – رعاية الأيتام وكفالتهم وتربيتهم من خلال الوقف الخاص بهم، أو الوقف العام للفقراء والمحتاجين، حيث ساعد ذلك على الحفاظ على ثروة كبيرة للأمة لا يستهان بها تحولت إلى طاقات نافعة ومنتجة بدل أن تتبعثر فتتعثر، بل تتحول إلى طاقات هدم وفساد.

٦ – توفير عدد من الوظائف من خلال النظار والموظفين والمشرفين ونحوهم في المؤسسات الوقفية والمساجد ونحوها، وهو عدد كبير لا يستهان به، يتخصصون في تلك المجالات ويتطورون.

٧ – المساهمة في تطوير العمل الخيري في المجتمع الإسلامي من خلال العمل المؤسسي للجمعيات والمؤسسات الوقفية، وزيادة عدد قنوات العون وزيادة فاعليته[١].

(١) د. معبد الجارحي: ورقته المقدمة المنشورة ضمن أبحاث ندوة الوقف الخيري المنعقدة في أبوظبي (ص١٢٠).

٨ - **المساهمة في عملية التنمية الاقتصادية**، وزيادة عوامل الإنتاج كماً ونوعاً، واستيعاب التقنية الحديثة، وزيادة الموارد من خلال الاستثمار[١].

ثانياً - الحفاظ على أموال الوقف:

وذلك يقتضي البحث عن كيفية الحفاظ على أموال الوقف المختلفة من أراض، ومبان، ومنشآت، وحدائق وبساتين، ومن منقولات كالحيوانات والنقود ونحوها.

فالحفاظ على العقارات وما في حكمها من منشآت يتم بالصيانة والرعاية وعدم الإهمال وبعبارة موجزة وجود جهاز دقيق للصيانة الدورية والرعاية الشاملة، وإذا كان الوقف أشجاراً فتحتاج إلى رعاية خاصة من قبل المتخصصين في الزراعة وأمراضها من خلال الرش ونحوه.

وأما الحفاظ على المنقولات الحية كالحيوانات فإنها تكون بالرعاية الشاملة، وترتيب مستلزماتها، وأما النقود فيكون الحفاظ عليها بوضعها في مكان أمين وبتحويلها إلى عملات مستقرة ولو نسبياً بل في استثمارات مؤتمنة حتى يمكن الحفاظ على قيمتها بعيداً عن التضخم وتقلبات أسعار العملات، أو إقراضها للمؤتمنين حسب شرط الواقف، وأما الحفاظ على الحُليّ المخصص للوقف فيتمُّ عن طريق وضعه في مكان أمين، وعدم تسليمه إلا إلى المؤتمنين عند الإعارة.

والخلاصة أن الحفاظ على أموال الوقف واجب يقتضيه الأمانة وعدم التفريط في حقوق االآخرين وهو واجب أساسي على الدولة الإسلامية بأن تضع الأنظمة والأجهزة لحماية أوقاف المسلمين، والحفاظ عليها، وهو واجب كذلك على ناظر الوقف ومتوليه، بل على المسلمين جميعاً كلٍّ حسب إمكانه وصلاحياته.

وقد نص الفقهاء على إعطاء الأولوية من ريع الوقف لإصلاحه وتعميره وترميمه وصيانته بما يحافظ على قدرته على الانتفاع به، حيث يوجه الريع الناتج من الوقف إلى إصلاحه أولاً ثم إلى المستحقين، حتى إن الفقهاء قد نصوا على أنه إذا شرط الواقف أن يصرف الريع إلى المستحقين دون النظر إلى التعمير فإن هذا الشرط باطل، قال المرغيناني: (والواجب أن يبتدأ من ارتياع الوقف بعمارته، شرط ذلك الواقف، أو لم يشترط، لأن قصد الواقف صرف الغلة مؤبداً، ولا تبقى دائمة إلا بالعمارة فيثبت شرط العمارة اقتضاء)، وقال ابن الهمام: (ولهذا ذكر محمد - رحمه الله - في الأصل في شيء

(١) المرجع السابق (١٢٢-١٢٣).

من رسم الصكوك فاشترط أن يرفع الوالي من غلته كل عام ما يحتاج إليه لأداء العشر، والخراج، والبذر، وأرزاق الولاة عليها، والعمالة، وأجور الحراس والحصادين والدراسين، لأن حصول منفعتها في كل وقت لا يتحقق إلا بدفع هذه المؤن من رأس الغلة، قال شمس الأئمة: (وذلك وإن كان يستحق بلا شرط عندنا لكن لا يؤمن جهل بعض القضاة فيذهب رأيه إلى قسمة جميع الغلة، فإذا شرط في صكه يقع الأمن بالشرط) ثم قال: (ولا تؤخر العمارة إذا احتيج إليها)[١].

فالواجب هو إبقاء الوقف على حالته السليمة التي تستطيع أن تؤدي دورها المنشود وغرضه الذي أوقفه الواقف لأجله، وذلك بصيانته وعمارته والحفاظ عليه بكل الوسائل المتاحة، بل ينبغي لإدارة الوقف (أو الناظر) أن تحفظ دائماً بجزء من الريع للصيانة الدائمة والحفاظ على أموال الوقف.

ثالثاً - استبدال عين الوقف:

المقصود بالاستبدال هنا تغيير العين الموقوفة بالبيع أو نحوه إلى شيء آخر، والاستبدال على ثلاثة وجوه:

الأول: أن يشترطه الواقف لنفسه فقط أو لغيره فقط، أو لهما معاً، فحينئذ يكون الاستبدال جائزاً لمن شرط له على الصحيح.

الثاني: أن لا يشترطه وإنما يسكت عنه.

والثالث: أن يشترط عدم الاستبدال[٢] ففي هذين الوجهين يأتي التفصيل والخلاف، ولكنه من المتفق عليه أن الأصل العام والقاعدة الكلية في الشريعة هو عدم الاستبدال إلا لمسوغ مشروع، ولذلك اختلف الفقهاء في جواز استبدال عين الوقف – من غير المسجد – أو بيعها في حالات نذكر هنا أهمها:

١ – **حالة الهدم والخراب بحيث تتعذر عمارة الوقف:** قال المرغيناني: (وما انهدم من بناء الوقف وآلته صرفه الحاكم في عمارة الوقف إن احتاج إليه، وإن استغنى عنه أمسكه حتى يحتاج إلى عمارته يصرفه فيهما، لأنه لا بدّ من العمارة ليبقى على التأبيد فيحصل مقصود الواقف... وإن تعذرت إعادة عينه إلى موضعه بيع وصرف ثمنه إلى المرّمة صرفاً للبدل إلى مصرف المبدل) بل ادعى ابن الهمام أن

(١) الهداية مع فتح القدير (٦/٢٢١ – ٢٢٢).
(٢) حاشية ابن عابدين (٣/٣٨٧).

خروج الوقف عن الانتفاع به ينبغي أن لا يختلف فيه[١]، أي في المذهب الحنفي، أما إذا انهدمت الدار - مثلاً - ولم يكن إعادتها فتباع ويشترى بثمنها مثلها، أو قسط منه ما عدا المسجد[٢]، وذهب أحمد إلى أن الدار الموقوفة إذا خربت يباع نقضها ويصرف ثمنها إلى وقف آخر[٣].

٢ - **حالة عدم الانتفاع والاستغناء:** قال ابن الهمام: (ومن زيادات أبي بكر بن حامد: أجمع العلماء على جواز بيع بناء الوقف وحصيره إذا استغنوا عنه) وقال أيضاً: (وينبغي للحاكم إذا رفعه إليه ولا منفعة في الوقف أن يأذن في بيعها إذا رآه أنظر لأهل الوقف)[٤] وهذا رأي جمهور الفقهاء حيث قالوا: ويباع كل ما لا ينتفع به فيما حبس فيه من غير المسجد على تفصيل فيه ومن غير العقار عند مالك حيث لا يباع وإن خرب[٥].

٣ - **حالة الهجر:** وذلك بأن يترك أهل القرية، أو المنطقة وقفهم فيهجر، فعند الحنفية - في غير المسجد - يعود إلى الواقف، وعند الجمهور يظل وقفاً، وعند أحمد يباع نقضه ويصرف إلى مسجد آخر، إن كان مسجداً أو إلى جهة مماثلة[٦].

٤ - **حالة رجاء منفعة أكبر:** ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنه يجوز بيع الوقف إذا رأى الموقوف عليه، أو الناظر للوقف أن غيره أكثر نفعاً وريعاً، فقد جاء في فتح القدير (وروي عن محمد: إذا ضعفت الأرض عن الاستغلال ويجد القيم بثمنها أخرى أكثر ريعاً كان له أن يبيعها ويشتري بثمنها ما هو أكثر ريعاً)[٧]، ولكن بعض علماء الحنفية رجحوا عدم الجواز، لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة أخرى، لأنه لا موجب لتجويزه إذا لم يكن هناك شرط، أو ضرورة، ولا ضرورة في هذا، إذ لا تجب الزيادة فيه بل تبقيه كما كان[٨].

---

(١) الهداية مع فتح القدير (٦/٢٤٤ - ٢٢٨).
(٢) الغاية القصوى (٢/٦٤٩).
(٣) المغني لابن قدامة (٥/٦٣١).
(٤) فتح القدير (٦/٢٢١).
(٥) يراجع حاشية الدسوقي (٤/٩٠-٩١)، وروضة الطالبين (٥/٣٥٧)، ويراجع: د. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي (٨/٢١٩).
(٦) فتح القدير (٦/٢٣٧)، والمغني لابن قدامة (٥/٦٣١).
(٧) فتح القدير (٦/٢٢١).
(٨) فتح القدير (٦/٢٢٨).

وهذا هو رأي جمهور الفقهاء من المالكية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣]، وذلك لأن الأصل هو تحريم بيع الموقوف، وإنما أبيح لضرورة أو حاجة تنزل منزلة الضرورة، صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع تحقق الانتفاع وإن قلّ، وبذلك يجمع بين الخيرين وهو أولى من التضحية بأحدهما لحساب الآخر، لكن قال الحنابلة: إذا بلغ الوقف في قلة النفع إلى حد لا يعدّ نفعاً فيكون وجود ذلك كالعدم فيجوز بيعه وشراء مثيل له يكون أكثر نفعاً[٤]. وهذا الرأي له وجاهته ووفاقه مع مقاصد الوقف في الشرع.

٥ – **حالة الإتلاف:** لو أتلف الموقوف عليه وعوض فيشتري ببدله مثله ويقوم مقامه[٥]، وذهب المالكية إلى أن مَنْ هدم وقفاً تعدياً فعليه إعادته إلى ما كان عليه ولا تؤخذ قيمته حتى ولو كان المهدوم بالياً، لأن الهادم ظالم بتعديه والظالم أحق بالحمل عليه، أما إذا كان خطأ فعليه قيمته هذا ما رآه الخليل وغيره، في حين ذهب الدردير وآخرون إلى أن عليه القيمة مطلقاً كسائر المتلفات، وحينئذٍ تجعل تلك القيمة في عقار مثله يجعل وقفاً عوضاً عن المهدوم، وتكون القيمة معتبرة باعتبار البناء قديماً لا مهدوماً[٦].

٦ – **حالة حاجة الوقف إلى التعمير أو الإنفاق وليس له مورد:** إذا احتاج الوقف إلى التعمير وليس له مورد لذلك فإن جمهور الفقهاء ذهبوا إلى جواز بيع جزء من الوقف ليعمّر به بقية الوقف لأنه بدون ذلك يتعطل الوقف كله، وما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب، وأما الوقف العام[٧] إن كان حيواناً – مثل الفرس للجهاد – يحتاج إلى نفقه فإن هذه النفقة إن لم يرتبها الواقف فعلى بيت المال، فإن عدم، أو لم يمكن الوصول إليه بيع وعوض ببدله سلاح ونحوه مما لا يحتاج إلى نفقة لأنه أقرب لغرض الواقف، كما يباع عندما يصاب الفرس بداء الكلب[٨].

---

(١) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٩٤/٤).
(٢) الغاية القصوى (٦٤٩/٢)، والمغني لابن قدامة (٦٣٦/٥).
(٣) المغني لابن قدامة (٦٣٤/٥).
(٤) المغني لابن قدامة (٦٣٤/٥).
(٥) فتح القدير (٢٢٨/٦)، ويراجع الشرح الكبير، وحاشية الدسوقي (٩٢/٤).
(٦) مختصر خليل مع الشرح الكبير وحاشية الدسوقي (٩٢/٤).
(٧) أي إذا كان الوقف لجهة عامة، أما الوقف على معين فتكون نفقته على الموقوف عليه، انظر حاشية الدسوقي (٩٠/٤).
(٨) فتح القدير (٢٨٨/٦)، وحاشية ابن عابدين (٣٧٦/٣)، وحاشية الدسوقي (٩٠/٤)، وروضة الطالبين (٥/ ٣٥٦-٣٥٧)، والمغني (٦٣٢/٥).

٧ - الخوف من الغلبة عليه: ذهب جماعة من الفقهاء منهم طائفة من مشايخ الحنفية إلى أنه (إذا خاف المتولي على الوقف من وارث، أو سلطان يغلب عليه قال في النوازل يبيعها ويتصدق بثمنها قال: وكذا كل قيّم خاف شيئاً من ذلك) لكنه قال ابن الهمام: (فالفتوى على خلافه، لأن الوقف بعدما صح بشرائطه لا يحتمل البيع، وهذا هو الصحيح)[١]. والراجح أن على الناظر البحث عن أي وسيلة تحمي الوقف حتى ولو كانت عن طريق البيع الصوري.

٨ - **بيع أشجار الوقف حفاظاً على زيادة الثمرة:** جاء في الفتاوى الهندية: (أما بيع أشجار الوقف فينظر إن كانت لا تنتقص ثمرة الكرم بظلها لا يجوز بيعها، وإن كانت تنتقص ثمرة الكرم بظلها ينظر إن كانت ثمرة الشجر تزيد على ثمرة الكرم ليس له أن يبيعها ويقطعها، وإن كانت تنتقص عن ثمرة الكرم فله أن يبيعها، وإن كانت أشجاراً غير مثمرة وتنتقص ثمرة الكرم بظلها فله أن يبيعها ويقطعها، وإن كانت أشجار الدلب والحلان ونحوه مما إذا قطع ينبث ثانياً وثالثاً جاز قطعها وبيعها)[٢]، وهذا يدل على أن العبرة بما هو الأصلح للوقف.

٩ - **حالة الاشتراط:** وذلك بأن يشترط الواقف عند الوقف أن يكون له أو للقيّم حق الاستبدال بوقف آخر إذا شاء ذلك وكذلك لو اشترط أن يبيعها ويشتري بثمنها أرضاً أخرى، وهذا مذهب أبي يوسف وهلال والخصاف من الحنفية حيث يصح الوقف والشرط معاً، وذهب محمد إلى أن الوقف صحيح والشرط باطل، قال ابن الهمام: (وليس له بعد استبداله مرة أن يستبدل ثانياً لانتهاء الشرط بمرة إلا أن يذكر عبارة تفيد له ذلك دائماً، وكذا ليس للقيّم الاستبدال إلا أن ينص له بذلك... وفي فتاوى قاضيخان: (قول هلال، وأبي يوسف هو الصحيح، لأن هذا شرط لا يبطل الوقف، لأن الوقف الانتقال من أرض إلى أرض... وإذا كان حاصله إثبات وقف آخر لم يكن شرطاً فاسداً هو اشتراط عدم حكمه وهو التأبيد بل هو تأبيد معنى)[٣]، بل إن قاضيخان ذكر الإجماع على ذلك فقال: (وأجمعوا على أن الوقف إذا شرط الاستبدال لنفسه يصح الشرط والوقف ويملك الاستبدال، أما بلا شرط أشار في السير إلى أنه لا يملكه إلا بإذن القاضي)[٤].

---

(١) فتح القدير (٢٢١/٦)، والفتاوى الهندية (٤١٧/٢).
(٢) الفتاوى الهندية (٤١٧/٢).
(٣) فتح القدير (٢٢٨/٦)، ويراجع الفتاوى الهندية (٣٩٩/٢).
(٤) فتح القدير (٢٢٨/٦).

وبمثل قول محمد قال جماعة من الفقهاء منهم الظاهرية، لأنه شرط ليس في كتاب الله فيكون باطلاً في نظرهم[١]، وبمثل قول أبي يوسف قال المالكية حيث أجازوا اشتراط بيع الوقف إن احتاج إليه الواقف ويعمل بشرطه[٢].

استبدال المسجد:

يختص المسجد بعدة أحكام لا تتوافر في غيره، فمثلاً عند أبي حنيفة لا يلزم الوقف في غير المسجد إلا بحكم الحاكم، أو الإيصاء به، أما المسجد فيلزم بمجرد وقفه حيث لا يبقى له حق الرجوع عنه، لذلك شدد الفقهاء في استبداله، ونذكر هنا بعض نصوصهم، قال المرغيناني الحنفي: (ولو خرب ما حول المسجد واستغنى عنه يبقى مسجداً عند أبي يوسف.. وعند محمد يعود إلى ملك الباني، أو إلى وراثه بعد موته، لأنه عينه لقربة وقد انقطعت فصار كحصير المسجد وحشيشه إذا استغنى عنه، إلا أبا يوسف يقول في الحصير والحشيش أنه ينقل إلى مسجد آخر)[٣].

وقد اتفق المالكية والشافعية مع رأي أبي يوسف في أن المسجد يظل مسجداً[٤] فلا يجوز بيعه لظاهر النصوص الدالة على عدم جواز بيع الموقوف مثل قول عمر: (فلا يباع أصلها ولا يوهب)[٥] لأن ما لا يجوز بيعه مع بقاء منافعه لا يجوز بيعه مع تعطلها، ولكن يجوز نقل آلته وأنقاضه إلى مسجد آخر.

وأما الحنابلة فيرون عدم التفرقة بين المسجد وغيره حيث يباع ويشترى بثمنه مكان آخر ليكون مسجداً بدله، ولأهمية رأيهم ووجود تفاصيل فيه أنقل ما جاء في المغني: (إن الوقف إذا خرب وتعطلت منافعه كدار انهدمت، أو أرض خربت وعادت مواتاً ولم تمكن عمارتها، أو مسجد انتقل أهل القرية عنه وصار في موقع لا يصلى فيه، أو ضاق بأهله ولم يمكن توسيعه في موضعه، أو تشعب جميعه فلم يمكن عمارته، ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه، جاز بيع بعضه لتعمّر به بقيته، وإن لم يمكن الانتفاع بشيء منه بيع جميعه)، وأضاف الحنابلة إلى ما سبق حالة الخوف من اللصوص في رواية صالح عن أحمد، وكذلك إذا كان موضعه قذراً يمنع من الصلاة فيه[٦].

---

(١) المحلى (١٠/١٨٨).
(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/٨٩).
(٣) العناية مع فتح القدير (٦/٢٣٦ – ٢٣٧).
(٤) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٤/٩١)، والغاية القصوى (٢/٦٤٩)، والروضة (٥/٣٥٧).
(٥) انظر الحديث في صحيح البخاري مع الفتح (٥/٣٩٩)، ومسلم (٣/١٢٥٥).
(٦) المغني لابن قدامة (٥/٦٣٢).

وقد حقق شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب أحمد في هذه المسألة[1] تحقيقاً طيباً نذكره لأهميته بإيجاز مع التعليق عليه إن احتاج إلى ذلك حيث ذكر أن مذهب أحمد في غير المسجد أنه يجوز بيعه للحاجة، وأما المسجد فيجوز بيعه أيضاً للحاجة في أشهر الروايتين عنه، وفي الأخرى: لا تباع عرصته، بل تنقل آلتها إلى موضع آخر.

فالمسجد الموجود ببلدة أو محلة إذا تعذر انتفاع أهلها بيع وبني بثمنه مسجد آخر في موضع آخر كما في زيت المسجد وحصره إذا استغنى عنها المسجد صُرِفَ إلى مسجد آخر، بل يجوز عند أحمد صرفها في فقراء الجيران، واحتج على ذلك بأن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - كان يقسم كسوة الكعبة بين المسلمين، لأن المسلمين هم المستحقون لمنفعة المساجد، واحتج أيضاً لصرفها في نظير ذلك: بأن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - جمع مالاً لمكاتب، ففضلت فضلة عن قدر كتابته فصرفها في مكاتب أخرى، بأن المعطين أعطوا المال للكتابة، فلما استغنى المعين صرفها في النظير.

والمقصود أن أحمد بن حنبل - رحمه الله - اختلف قوله في بيع المسجد عند عدم بيع الانتفاع به، ولم يختلف قوله في بيع غيره عند الحاجة، قال في رواية ابنه عبدالله: إذا خرب المسجد يباع، وينفق ثمنه على مسجد آخر، وإذا كان الوقف داراً فخربت وبطل الانتفاع بها بيعت وصرف ثمنها إلى شراء دار ويجعل مكانها وقفاً[2].

وأما إبدال المسجد بغيره للمصلحة مع إمكان الانتفاع بالأول ففيه قولان في مذهب أحمد، واختلف أصحابه في ذلك، لكن الجواز أظهر في نصوصه، وأدلته، منها ما ورد أنه لما قدم عبدالله بن مسعود - رضي الله عنه - على بيت المال كان سعد بن مالك قد بنى القصر، واتخذ مسجداً عند أصحاب التمر، قال فنقب بيت المال، فأخذ الذي نقبه، فكتب إلى عمر بذلك، فكتب عمر: (أن لا تقطع الرجل، وانقل المسجد، واجعل بيت المال قبلته، فإنه لن يزال في المسجد مصلي، فنقله عبدالله فخطّ له هذه الخطة) قال صالح: قال أبي: يقال إن بيت المال نقب من مسجد الكوفة فحول عبدالله بن مسعود المسجد، فوضع التمَّارين اليوم في موضع المسجد العتيق، وصار سوق التمَّارين في موضعه[3].

قال صالح وسألت أبي عن رجل بنى مسجداً، ثم أراد تحويله إلى موضع آخر، قال إن كان الذي بنى مسجداً يريد أن يحوله خوفاً من اللصوص، أو يكون في موضع قذر فلا

(١) مجموع الفتاوى (٣١/٢١٢...).
(٢) مجموع الفتاوى (٣١/٢١٤).
(٣) المرجع السابق (٣١/٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧).

بأس أن يحوله، وسئل أبو عبدالله: هل يحول المسجد؟ قال: إذا كان ضيقاً لا يسع أهله فلا بأس أن يجعل إلى موضع أوسع منه.

وقال عبدالله سألت أبي عن مسجد خرب: ترى أن تباع أرضه، وينفق على مسجد آخر أحدثوه؟ قال: (إذا لم يكن له جيران ولم يكن أحد يعمره فلا أرى به بأساً أن يباع وينفق على الآخر.

وقال القاضي أبو يعلى: وقال في رواية أبي داود في مسجد أراد أهله أن يرفعوه من الأرض، ويجعل تحته سقاية وحوانيت، وامتنع بعضهم عن ذلك؟ قال: ينظر إلى قول أكثرهم، ولا بأس به، قال أبو يعلى: فظاهر هذا أنه أجاز أن يحمل هذا على أن الحاجة دعت إلى ذلك لمصلحة تعود إلى المسجد[١].

ثم ذكر أن بعض أصحاب المذهب حاول التكلف في حمل رواية أحمد هذه حالة الابتداء قبل بناء المسجد، فقال: (وهذا تكلف ظاهر لمخالفة نصّه، فإنه نصّ صريح في المسجد المبني، وليس في ابتداء بناء المسجد، لأن الأخير لا نزاع فيه)[٢].

ثم رد ابن تيمية على من قال بعدم جواز النقل والإبدال إلا عند تعذر الانتفاع بأنه ليس لهم على ذلك حجة شرعية، ولا مذهبية، بل دلت الأدلة الشرعية وأقوال صاحب المذهب على خلاف ذلك، وقد قال أحمد: (إذا كان المسجد يضيق بأهله فلا بأس أن يحول إلى موضع أوسع منه، وضيقه بأهله لم يعطل نفعه، بل نفعه باق كما كان، ولكن الناس زادوا، وقد أمكن أن يبنى لهم مسجد آخر، وليس من شرط المسجد أن يسع جميع الناس، ومع هذا جوز تحويله إلى موضع آخر، لأن اجتماع الناس في مسجد واحد أفضل من تفريقهم في مسجدين، لأن الجمع كلما كان أكثر كان أفضل، لقول النبي – صلى الله عليه وسلم –: (صلاة الرجل مع الرجل أزكى من صلاته وحده، وصلاته مع رجلين أزكى من صلاته مع الرجل، وما كان أكثر فهو أحبّ إلى الله تعالى)[٣].

وقد أمر عمر – رضي الله عنه – بنقل مسجد الكوفة إلى مكان آخر، وصار الأول سوق التمارين للمصلحة الراجحة، لا لأجل تعطل منفعة تلك المساجد، فإنه لم يتعطل نفعها، بل ما زال باقياً، وقد فعل عمر ذلك بمشهد الصحابة ولم يرد إلينا أنه اعترض عليه أحد، بل نفذه الصحابي الجليل عبدالله بن مسعود – رضي الله عنه – فكان ذلك إجماعاً،

(١) المصدر السابق (٢١٧/٣١).
(٢) المصدر السابق (٢١٩/٣١).
(٣) رواه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة مع عون المعبود (٢٦٠/٢)، وأحمد في مسنده (١٤٥/٥).

لأن الصحابة – رضي الله عنهم – ما كانوا يسكتون لو كان ذلك غير جائز، والتأريخ شاهد على اعتراضاتهم على كل ما كان منكراً حتى ولو في نظر بعضهم، فقد اعترضت المرأة على عمر حينما أراد تحديد المهر، واعترضوا على عثمان لأنه كان يتم الصلاة في الحج.

واحتج ابن تيمية أيضاً بما روى أبو حفص في المناسك عن عائشة – رضي الله عنها – أنه قيل لها: يا أم المؤمنين! إن كسوة الكعبة قد يداول عليها؟ فقالت: تباع، ويجعل ثمنها في سبيل الخير، فأمرت عائشة ببيع كسوة الكعبة مع أنها وقف، وصرف ثمنها في سبيل الخير، لأن ذلك أصلح للمسلمين[1].

وقد انتهى شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن بيع الوقف والتعويض بثمنه يجوز إذا كان ذلك أصلح وأنفع دون الحاجة إلى تقيد الجواز بالضرورة، أو تعطل الانتفاع بالكلية، فالمسوغ للبيع والتعويض هو نقص المنفعة وذلك يتحقق بكون العوض أصلح وأنفع، أو للحاجة التي يقصد بها هنا تكميل الانتفاع، فإن المنفعة الناقصة يحصل معها عوز يدعوها إلى كمالها، فهذه هي الحاجة من مثل هذا مثلما أجيز لبس الحرير المحرم على الرجال لأجل الحكة[2] (الحساسية).

وقد استدل كذلك بما فعله عمر وعثمان من تغيير بناء مسجد النبي – صلى الله عليه وسلم –، ووجه الاستدلال بذلك أن اللبن والجذوع التي كانت وقفاً أبدلها الخلفاء الراشدون بغيرها، وهذا من أعظم ما يشتهر من القضايا ولم ينكره منكر، ولا فرق بين إبدال البناء ببناء، وإبدال العرصة بعرصة، إذا اقتضت المصلحة ذلك، لهذا أبدل عمر مسجد الكوفة بمسجد آخر، أبدل نفس العرصة، وصارت العرصة الأولى سوقاً للتمّارين بعد أن كانت مسجداً، وهذا أبلغ ما يكون في إبدال الوقف للمصلحة[3].

ويدل على ذلك أيضاً ما ثبت أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – جوَّز إبدال المنذور بخير منه فقد روى أحمد وأبو داود والدرامي، وابن الجارود، وأبو يعلى، والبيهقي بسند صحيح عن جابر بن عبدالله – رضي الله عنه –: (أن رجلاً قام يوم الفتح، فقال: يارسول الله إني نذرت لله إن فتح الله عليك مكة أن أصلي في بيت المقدس ركعتين، قال: صل ههنا، ثم أعاد عليه، فقال: صلّ ههنا، ثم أعاد عليه، فقال: شأنك إذن)[4].

(١) مجموع الفتاوى (٢٢٢/٣١ – ٢٢٣).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٢٥/٣١ – ٢٢٦).
(٣) مجموع الفتاوى (٢٤٤/٣١).
(٤) سنن أبي داود، الحديث (٣٣٠٤)، الدارمي (١٨٤/٢)، والبيهقي (٨٢/١٠)، وابن الجارود الحديث (٩٤٥)، وقد صحح الحديث ابن دقيق العيد، والألباني في الإرواء الحديث (٢٥٩٧).

وهناك أحاديث وآثار أخرى تدل على ذلك منها ما رواه مسلم في صحيحه بسنده عن ابن عباس – رضي الله عنهما –: (أن امرأة شكت شكوى، فقالت: لو شفاني الله فلأخرجنَّ فلأصلينَّ في بيت المقدس، فبرأت، ثم تجهزت تريد الخروج فجاءت ميمونة تسلم عليها، وأخبرتها بذلك، فقالت: اجلسي، فكلي ما صنعت، وصلّي في مسجد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فإني سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول: (صلاة فيه أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا مسجد الكعبة)[١].

قال ابن تيمية: وهذا هو مذهب عامة العلماء... ومعلوم أن النذر يوجب عليه ما نذره لله تعالى من الطاعة، ومع ذلك فإن الشارع بين أن البدل الأفضل يقوم مقام هذا، وكذلك الأمر بالنسبة للحيوانات التي تجب فيها الزكاة حيث تجزئ سنٌّ أعلى من الواجب في مذهب عامة أهل العلم، فثبت أن إبدال الواجب بخير منه جائز، بل يستحب فيما وجب بإيجاب الشرع، وبإيجاب العبد[٢]، والخلاصة أن الإبدال للحاجة، أو المصلحة راجحة، وبما هو خير من الأصل جائز تضافرت عليه الأدلة المعتبرة.

وقد استدل الحنابلة على ذلك بالآثار والمعقول:

أما الآثار فمنها (أن عمر – رضي الله عنه – كتب إلى سعد لما بلغه أنه قد نقب بيت المال الذي بالكوفة: انقل المسجد الذي بالتمّارين واجعل بيت المال في قبلة المسجد، فإنه لا يزال في المسجد مصلى)[٣]، قال ابن قدامة: (وكان هذا بمشهد من الصحابة ولم يظهر خلافه فكان إجماعاً)[٤].

ومنها ما رواه البيهقي والخلال عن علي بن أبي عبدالله المديني عن أبيه عن علقمة عن أمه قالت: (دخل شيبة بن عثمان الحجي على عائشة – رضي الله عنها – فقال: يا أم المؤمنين إن ثياب الكعبة تجتمع علينا فتكثر فنعمد إلى آبار فنحفرها، فنعمقها، ثم تدفن ثياب الكعبة فيها كيلا يلبسها الجنب والحائض، فقالت له عائشة – رضي الله عنها –: ما أحسنت ولبئس ما صنعت، إن ثياب الكعبة إذا نزعت لم يضرها إن لبسها الجنب والحائض، ولكن بعها واجعل ثمنها في المساكين وفي سبيل الله، قالت فكان شيبة بعد ذلك يرسل بها إلى اليمن فتباع هناك، ثم يجعل ثمنها في المساكين وفي سبيل الله وابن السبيل)[٥].

---

(١) صحيح مسلم (١٠١٢/٢)، وأحمد في مسنده (١٦/٢، ٦٨، ٦٩، ١٠٢) و(٥/٤).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٤٦/٣١ – ٢٤٩).
(٣) المغني لابن قدامة (٦٣٢/٥ – ٦٣٣).
(٤) المرجع السابق.
(٥) السنن الكبرى (١٥٩/٥).

واستدلوا كذلك بأن مصلحة الواقف تقتضي أن تبقى آثار الوقف بأية صورة ممكنة، حيث إن ذلك أحسن وأفضل من أن يترك الوقف مهملاً دون الاستفادة منه، ولذلك قال ابن عقيل: (الوقف مؤبد فإذا لم يمكن تأبيده على وجه يخصصه استبقاء الغرض وهو الانتفاع على الدوام في عين أخرى، وإيصال الإبدال جرى مجرى الأعيان، وجمودنا على العين مع تعطلها تضييع للغرض، ويقرب هذا من الهدي إذا عطب في السفر فإنه يذبح في الحال وإن كان يختص بموضع، فلما تعذر تحصيل الغرض بالكلية استوفى منه ما أمكن وترك مراعاة المحل الخاص عند تعذره، لأن مراعاته مع تعذره تقضي إلى فوات الانتفاع بالكلية وهكذا الوقف المطعل المنافع)[1].

والراجح هو قول الحنابلة في المساجد وغيرها، لأن الوقف وإن كان فيه الأجر والثواب لكنه معقول المعنى، وليس من العبادات المحضة التي لا يبحث فيها عن العلل والمقاصد، فمقاصد الشارع، وكذلك مقاصد الواقف واضحة في أن يستمر الثواب والأجر إلى ما شاء الله، ولذلك سمي بالصدقة الجارية، ولذلك يجب الحفاظ على العين وعدم استبدالها ما دامت العين الموقوفة تحقق الغرض المنشود والقصد المطلوب، وهو الانتفاع بها بالشكل المطلوب، فإذا لم تعد قادرة على تحقيق ذلك الغرض بأن كان مسجداً للصلاة فترك منطقته أهلها، أو كان فرساً للجهاد فكبرت فحينئذ فنحن أمام أحد الأمرين:

إما أن نترك ذلك بحيث لم يعد المسجد ينتفع به، وينتهي الفرس إلى الموت، وحينئذٍ انقطع أجر الواقف.

وأما أن نتدارك الموقف فنبيع المسجد ونشتري به مكاناً آخر ليتحول إلى مسجد، وإن كان أصغر من الأول، ونبيع الفرس ونشتري بثمنها فرساً أخرى أو حتى جزء منها أو أسلحة للجهاد، فلا شك أن الاختيار الثاني هو الأفضل، لأنه يؤدي إلى الانتفاع من السابق، بل يؤدي إلى استمرارية الوقف وتأبيده من حيث الغرض والقصد والنتيجة، ولذلك قال أبو بكر الخلال في ترجيح القول بجواز البيع (لإجماعهم على جواز بيع الفرس الحبيس يعني الموقوفة على الغزو إذا كبرت فلم تصلح للغزو، وأمكن الانتفاع بها في شيء آخر مثل أن تدور في الرحا، أو تكون الرغبة في نتاجها، أو حصاناً يتخذ للطراق فإنه يجوز بيعها ويشترى بثمنها ما يصلح للغزو)[2].

(١) المغني (٦٣٣/٥).
(٢) المغني لابن قدامة (٦٣٢/٥).

وقال ابن قدامة: (لأن المقصود استبقاء منفعة الوقف الممكن استبقاؤها وصيانتها من الضياع، ولا سبيل إلى ذلك إلا بهذه الطرق)[١].

حالة عدم الانتفاع بالمسجد:

هناك حالات لا ينتفع فيها بالمسجد مثل مسجد بني، ثم انهدم من خشبه أو قصبه أو شيء من نقضه فإنه لا يباع، وإنما يعان به مسجد آخر، هكذا نص عليه أحمد وهكذا الحكم عندما يفضل من حصر المسجد وزينته ولا يحتاج إليه فيجوز أن يجعل في مسجد آخر أو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم، وكذلك إن فضل من قصبه أو شيء من نقضه، قال المروزي: (سألت أبا عبدالله عن بواري المسجد إذا فضل منه الشيء، أو الخشبة، قال: يتصدق به، وأرى أنه قد احتج بكسوة البيت إذا انخرقت تصدق بها، وقال في موضع آخر قد كان شيبة يتصدق بخلقان الكعبة)[٢]، ولكن إذا لم تتحقق المنفعة بهذا التحويل فيجوز البيع وصرف ثمنه في خدمة المساجد.

عدم بيع العقار الموقوف عند مالك:

لا يجوز بيع العقار المحبوس عند مالك وإن خرب ونقص، ولو بيع بعقار آخر صالح إلا لتوسيع مسجد جامع، أو الطريق، أو المقبرة، حيث قال في المدونة: (ولا يباع العقار الحبس ولو خرب، وبقاء أحباس السلف دائرة دليل على منع ذلك)، قال الدسوقي: (ورد المصنف بالمبالغة بقوله «وإن خرب» على رواية أبي الفرج عن مالك: إن رأى الإمام بيع ذلك لمصلحة جاز ويجعل ثمنه في مثله وهو مذهب أبي حنيفة أيضاً)[٣]، بل هو مذهب الحنابلة كما سبق.

وقد علق الدردير على ذلك: (وهذا في الوقف الصحيح، وأما الباطل كالمساجد والتكايا التي بناها الملوك والأمراء بقرافة مصر، ونبشوا مقابر المسلمين، وضيقوا عليهم فهذه يجب هدمها قطعاً ونقضها... وتباع لمصالح المسلمين أو يبنى بها مساجد في محل جائز، أو قنطرة لنفع العامة، ولا تكون لوارثهم إن علم، إذ هم لا يملكون منها شيئاً، وأين لهم ملكها وهم السمّاعون للكذب الأكالون للسحت يكون الواحد منهم عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء وهو كَلٌّ على مولاه، فإذا استولى بظلمه على المسلمين سلبهم أموالهم وصرفها

(١) المرجع السابق.
(٢) المغني لابن قدامة (٦٣٢/٥).
(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٩١/٤).

فيما يغضب الله ورسوله... وأما أوقافهم بوسط البلد فهي نافذة لأنها من مصالح المسلمين)[١].

ثمن الوقف:

في حالة جواز بيع الوقف أو جزء منه «حسب الحالات السابقة» فما الذي يجب أن يتجه إليه ثمن الوقف؟ للإجابة عن ذلك نقول إن فيه تفصيلاً يتلخص فيما يأتي:

١ - إذا بيع جزء من الوقف فإنه يصرف على تعمير الباقي أولاً، وإذا زاد عن ذلك فيوزع على مستحقيه، وإذا كان مسجداً فيصرف عليه وعلى مصالحه.

٢ - إذا بيع الوقف كله للأسباب السابقة فإن ثمنه لا بدّ أن يوجه إلى مثل له حسب الإمكان، فإن كان مسجداً يبنى به مسجد آخر في مكان مناسب، وإن كان داراً أو عمارة، أو نحو ذلك يبنى به ما هو مثله في الغرض حتى يؤدي دوره للمستحقين، وإن كان فرساً للجهاد يشترى بثمنها فرس أخرى للجهاد، أو أي شيء من وسائل الجهاد، وهكذا[٢].

هذا إذا وفّى ثمن الوقف بشراء وقف آخر مثله، فإذا لم يف بذلك يوجه الثمن للمساهمة في شراء وقف آخر مثله، نصّ عليه أحمد، لأن المقصود استبقاء منفعة الوقف الممكن استبقاؤها وصيانتها من الضياع، ولا سبيل إلى ذلك إلا بهذا الطريق[٣].

٣ - إذا كان الموقوف شجرة جفّت، أو قلعتها الريح، يباع ما بقي، ويصرف الثمن إلى الموقوف عليه في وجه عند الشافعية، أو يشترى به شجرة أو شقص من جنسها أو فسيل يغرس ليكون وقفاً في الوجه الثاني عندهم[٤].

٤ - إذا كان الوقف حصر المسجد، أو أخشابه، أو أستار الكعبة ولم يبق فيها منفعة ولا جمال تباع ويصرف ثمنها في مصالح المسجد عند جماعة من الفقهاء، قال النووي: (والقياس أن يشترى بثمن الحصر حصير... قال الإمام: وإذا جوّزنا البيع فالأصح صرف الثمن إلى جهة الوقف)[٥]، ثم قال الرافعي: (جميع ما ذكرناه في حصر

(١) الشرح الكبير على مختصر خليل مع الدسوقي (٩١/٤).
(٢) يراجع المغني لابن قدامة (٦٣٣/٥)، والروضة (٣٥٦/٥-٣٥٧)، والشرح الكبير مع الدسوقي (٩٠/٤).
(٣) يراجع لتفصيل هذه الأحكام: فتح القدير مع شرح العناية (٢٣٦/٦)، والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٩١/٤)، والروضة (٣٥٦/٥-٣٥٧)، والمغني (٦٣٣/٥).
(٤) الروضة (٣٥٦/٥).
(٥) الروضة (٣٥٧/٥).

المسجد ونظائرها هو فيما إذا كانت موقوفة على المسجد، أما ما اشتراه الناظر للمسجد، أو وهبه له واهب وقبله الناظر فيجوز بيعه عند الحاجة بلا خلاف.... قال النووي: هذا إذا اشتراه الناظر ولم يقفه، أما إذا وقفه فإنه يصير وقفاً وتجري عليه أحكام الوقف)[١].

ومع هذا الترتيب فإن الشيء الذي يدور معه الوقف هي المصلحة الراجحة وما يحقق مقاصد الشرع ثم الواقف.

شروط الاستبدال:

يشترط في الاستبدال ما يلي:

١ – أن لا يكون في الاستبدال غبن فاحش لجهة الوقف وذلك لأن الغبن الفاحش يؤثر في عقد الوقف فيجعله باطلاً عند البعض، وغير لازم عند جماعة من الفقهاء قال ابن عابدين: (إن بيع الوصي مال اليتيم بغين فاحش باطل، وقيل فاسد، ورجح... وعلى هذا قيم الوقف)[٢]، وجاء في الفتاوى الهندية: (وإن باعه أي الوقف بما لا يتغابن الناس فيه فالبيع باطل كذا في المحيط)[٣].

٢ – أن لا يكون في الاستبدال تغرير وغش، وإلّا فيكون بيع الموقوف وشراؤه باطلين، أو فاسدين أو غير لازمين على اختلاف بين الفقهاء[٤].

٣ – أن لا يكون في الاستبدال تهمة، أي بأن لا يكون هناك قرائن تدل على وجود محاباة، أو تحقيق مصالح للقيّم، أو لأقاربه.

٤ – أن لا يتم الاستبدال بدين مؤجل، لاحتمال ضياعه بسبب المماطلة، أو عدم القدرة على الأداء[٥]، أما إذا وجدت مصلحة في الاستبدال بالدين على ملئ غير مماطل فلا مانع منه.

---

(١) الروضة (٣٥٨/٥).

(٢) يراجع حاشية ابن عابدين (٥٩/٥)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١٤٠/٣)، وشرح ابن مياده الفاسي على تحفة الأحكام (٣٨/٢-٤٠)، ويراجع لمزيد من التفصيل في إحكام الغبن: مبدأ الرضا والعقود، دراسة مقارنة، ط دار البشائر الإسلامية، بيروت (٧٤٢/٢).

(٣) الفتاوى الهندية (٤٠٠/٢).

(٤) يراجع مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة (٦٠٠/١-٧٠٤).

(٥) الفتاوى الهندية (٤٠٠/٢)، ويراجع خلاصة أحكام الوقف في الفقه الإسلامي للشيخ علي حسب الله، ط دار البيان العربي ١٩٥٦ بالقاهرة (٣٢-٣٣)، ود. خليفة بابكر الحسن: «استثمار موارد الأوقاف»، بحث ضمن بحوث الدورة الثانية عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي (ص١٨).

٥ - أن يكون الاستبدال إما بنقد يشترى به وقف آخر، أو بعقار ليحل محله، حفاظاً على الوقف[١] حتى لا يسهل أكلها.

٦ - أن يتم البيع عن طريق قاضي الجنة حسب تعبير الحنفية[٢]، أي القاضي العادل، لئلا يؤدي إلى التساهل في أوقاف المسلمين إلا في بعض حالات يجوز للقيّم العادل أن يقوم هو ببيع الموقوف مثل أن يرغب إنسان في العين الموقوفة - غير المسجد - ببدل أكثر غلة وأحسن مكاناً فيجوز على قول أبي يوسف وعليه الفتوى[٣].

الخلاصة:

فقد ظهر مما سبق أن الفقهاء مختلفون في جواز الاستبدال والإبدال[٤] وأن أوسع المذاهب في هذه المسألة الحنابلة فالحنفية، وأن أضيقها المالكية، فالشافعية، فقد أجاز الحنابلة والحنفية الاستبدال في عدة حالات، في حين أن المالكية لم يجيزوا بيع العقار الموقوف مطلقاً إلا لتوسعة الجامع، أو الطريق، أو المقبرة، وهم والشافعية لم يجيزوا بيع المسجد مطلقاً، لكن الحنفية يختلفون من حيث المنهجية عن الحنابلة فهم وإن وسعوا في دائرة جواز الاستبدال لكم مذهبهم في غير المسجد أن الحق في البيع للواقع نفسه حيث له الرجوع، أو للقاضي، كما أن الوقف عندهم غير لازم إلا في المسجد بعد إفرازه والصلاة فيه فأبو حنيفة يرى أن ملك الواقف لا يزول عن الوقف إلا أن يحكم به الحاكم أو يعلقه بموته، ومحمد يرى أنه لا يزول حتى يجعل للوقف ولياً ويسلمه إليه، وأبو يوسف مع الجمهور في اللزوم بالقول فقط، لكن الحنابلة يقولون بلزوم الوقف ومع ذلك وسعوا دائرة الاستبدال وهو الأرجح كما سبق. وفي حالة البيع يختلف الأمر عند الحنابلة الذين يقولون بصرف الثمن في الإتيان بمثل الوقف، أو لجهة الاستحقاق، في حين أن الحنفية - ما عدا أبا يوسف - يعطون الحق للواقف في البيع إذا شرطه لنفسه بل إن محمداً يرى رجوع

(١) الفتاوى الهندية (٢/٤٠٠).
(٢) الإسعاف (٢٢)، والفتاوى الهندية (٢/٤٠١).
(٣) المصادر السابقة، ويراجع الفقه الإسلامي وأدلته (٨/٢٢٢).
(٤) جرى الموقفون المتأخرون على ضبط شروط الواقفين على تنميتها بالشروط العشرة وهي: الإعطاء والحرمان، والإدخال والإخراج، والزيادة والنقصان، والتبديل والتغيير، والإبدال والاستبدال، والمقصود بالإبدال هو المقايضة بين العين الموقوفة وعين أخرى، والاستبدال هو بيع العين الموقوفة بنقود وشراء عين أخرى بتلك النقود، يراجع الشيخ الصديق الضرير: فقه الوقف في الإسلام (ص١٣)، ود. خليفة بابكر الحسن، بحث ضمن بحوث الدورة الثانية عشر لمجمع الفقه الإسلامي الدولي (ص١٦)، ويراجع د. وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته (٨/٢١٩).

المسجد بعد خرابه إلى الواقف ويخرج عن الوقف – كما سبق –، والذي يظهر لنا رجحانه هو رأي الحنابلة مع التوسع في دائرة الصرف حسب المصلحة الراجحة.

رابعاً - تنمية موارد الوقف عن طريق الاستثمار:

التعريف بالاستثمار في اللغة والاصطلاح:

الاستثمار في اللغة:

الاستثمار لغة: مصدر استثمر يستثمر وهو للطلب بمعنى طلب الاستثمار، وأصله من الثمر وهو له عدة معان منها ما يحمله الشجر وما ينتجه، ومنها الولد حيث قال: الولد ثمرة القلب، ومنها أنواع المال.

ويقال: ثَمر – بفتح الميم – الشجر ثموراً أي أظهر ثمره، وثمر الشيء أي نضج وكمل، ويقال: ثمر ماله أي كثر، وأثمر الشجر أي بلغ أوان الإثمار، وأثمر الشيء أي أتى نتيجته، وأثمر ماله – بضم اللام – أي كثر، وأثمر القوم: أطعمهم الثمر، ويقال: استثمر المال وثمّره – بتشديد الميم – أي استخدمه في الإنتاج، وأما الثمرة فهي واحدة الثمر فإذا أضيفت إلى الشجر فيقصد بها حمل الشجر، وإلى الشيء فيراد بها فائدته، وإلى القلب فيراد بها مودته وجمع الثمرة: ثَمَر – بفتح الثاء والميم – وثُمر – بضمهما – ثمار وأثمار[1].

وقد وردت كلمة: أثمر، وثمرة، وثمرات، أربعاً وعشرين مرة في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَيَنۡعِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمۡ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾[2]، أي انظروا إلى ثمار تلك الأشجار والنباتات، ونضجها للوصول إلى الإيمان الكامل بالله تعالى حيث يحمل ذلك عجائب قدرته، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٖ مَّعۡرُوشَٰتٖ وَغَيۡرَ مَعۡرُوشَٰتٖ وَٱلنَّخۡلَ وَٱلزَّرۡعَ مُخۡتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهٗا وَغَيۡرَ مُتَشَٰبِهٖۚ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾[3]، حيث امتن الله تعالى علينا بالثمار وأمرنا أن نأكل من ثمار هذه الأشجار والنباتات عندما تثمر وتنتج، وأن نعطي

(١) يراجع لسان العرب، ط دار المعارف، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط مادة: «ثمر».
(٢) سورة الأنعام/ الآية (٩٩).
(٣) سورة الأنعام/ الآية (١٤١).

حقها (وهو الزكاة) عند حصادها للمستحقين، كما أمرنا بأن لا نسرف في الباقي وهذا يدل على أن حق الملكية ليس حقاً مطلقاً، بل مقيد بضوابط الشرع. وفي هذه الآية وآيات أخرى أسند الله تعالى الإثمار إلى الشجر والنبات نفسيهما مما يدل على أهمية العناية بالسنن والأسباب الظاهرة التي لها تأثير على النمو والثمر والنضج مع أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى ولذلك أكد هذه الحقيقة في آيات أخرى فقال: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنٗا وَٱرۡزُقۡ أَهۡلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾[2].

ويلاحظ أن القرآن الكريم أطلق (في الغالب) الثمر أو الثمرة، أو الثمرات على ما تنتجه الأشجار والنباتات مثل قوله تعالى: ﴿وَنَقۡصٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِۗ﴾[3]، ولم يطلق على ما تنتجه التجارة من أرباح إلا إذا عَمَّمْنا المراد بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ نُمَكِّن لَّهُمۡ حَرَمًا ءَامِنٗا يُجۡبَىٰٓ إِلَيۡهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[4].

وقد وردت هذه الكلمة أيضاً في السنة كثيراً وهي لا تعدو معانيها عن ثمار الأشجار والنباتات، منها قوله - صلى الله عليه وسلم - (نهى عن بيع الثمر حتى يزهو)[5]، وقوله - صلى الله عليه وسلم - (اللهم ارزقنا من ثمرات الأرض)[6]، وغير ذلك.

الاستثمار في الاصطلاح:

ورد لفظ «التثمير» في عرف الفقهاء عندما تحدثوا عن السفيه والرشيد فقالوا: الرشيد هو القادر على تثمير أمواله وإصلاحه، والسفيه هو غير ذلك، قال الإمام مالك: (الرشد: تثمير المال، وإصلاحه فقط)[7]، وأرادوا بالتثمير ما نعني بالاستثمار اليوم[8]. وأما لفظ الاستثمار فلم يرد في كتب اللغة بمعناه الاقتصادي، ولذلك في معجم الوسيط:

(١) سورة البقرة/ الآية (٢٢).
(٢) سورة البقرة/ الآية (١٢٦).
(٣) سورة البقرة/ الآية (١٥٥).
(٤) سورة القصص/ الآية (٥٧).
(٥) متفق عليه، انظر صحيح البخاري مع الفتح، كتاب البيوع (٣٩٨/٤)، ومسلم، كتاب المساقاة (١١٩٠/٣).
(٦) مسند أحمد (٣٤٢/٣).
(٧) بداية المجتهد، ط الحلبي (٢٨١/٢).
(٨) مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر الشريف ١٩٨٥، د. علي محيي الدين القره داغي (٣٣١/١-٣٥٣).

الاستثمار: استخدام الأموال في الإنتاج إما مباشرة بشراء الآلات، وإما بطريقة غير مباشرة كشراء الأسهم والسندات ثم وضع رمز (مج) الذي يدل على أن هذا المعنى هو من وضع مجمع اللغة[١].

حكم الاستثمار:

الذي يظهر من النصوص الشرعية ومقاصدها العامة أن الاستثمار مباح ومشروع بأصله على مستوى الفرد بل نستطيع القول بأنه ترد عليه الأحكام التكليفية من حيث عوارضه ووسائله لكنه – من حيث المبدأ – واجب كفائي على الأمة في مجموعهم، أي أنه لا يجوز للأمة أن تترك الاستثمار.

ذلك لأن النصوص الشرعية متضافرة في أهمية المال في حياة الفرد والأمة، وتقديم المال على النفس في جميع الآيات التي ذكر فيها الجهاد والأموال والأنفس إلا في آية واحدة في سورة التوبة، الآية الحادية عشرة بعد المائة، حيث قدمت الأنفس، لأنها تتحدث عن الشراء، وامتنان الله تعالى بالمال، والمساواة بين المجاهدين، والساعين في سبيل الرزق كما في آخر سورة المزمل، وتسمية العامل والتاجر بالمجاهد في سبيل الله في أحاديث كثيرة... كل ذلك يدل بوضوح على وجوب العناية بالمال وتثميره وتقويته حتى تكون الأمة قادرة على الجهاد والبناء والمعرفة والتقدم والتطور والنهضة والحضارة، حيث إن ذلك لا يتحقق إلا بالمال كما يقول تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾[٢].

فقد سمى الله تعالى المال بأنه قيام للمجتمع الإسلامي، وهذا يعني أن المجتمع لا يقوم إلا به ولا يتحرك ولا ينهض إلا به، كما أن قوله تعالى: ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾ ولم يقل (منها) يدل بوضوح على وجوب الاستثمار حتى تكون نفقة هؤلاء المحجور عليهم (من الأطفال والمجانين) في الأرباح المتحققة من الاستثمار وليست من رأس المال نفسه.

يقول الإمام الرازي: (اعلم أنه تعالى أمر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الأموال)، قال تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۝٢٦ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ

(١) المعجم الوسيط (١/١٠٠) مادة «ثمر».
(٢) سورة النساء/ الآية (٥).
(٣) سورة الإسراء/ الآية (٢٦-٢٧).

ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟﴾[2]، وقد رغب الله تعالى في حفظ المال في آية المداينة حيث أمر بالكتابة والإشهاد والرهن، والعقل يؤيد ذلك، لأن الإنسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة، ولا يكون فارغ البال إلا بواسطة المال، ثم قال: وإنما قال (فيها) ولم يقل (منها) لئلا يكون ذلك أمراً بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقاً، بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكاناً لرزقهم بأن يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح، لا من أصول الأموال...)[3].

ومن الأدلة المعتبرة على ذلك أن وجوب الزكاة في الأموال يدفع أصحابها إلى التجارة، لأنهم إن لم يتاجروا فيها تأكلها الصدقة والنفقة، وهذا ما يؤيده الفكر الاقتصادي الحديث حيث يفرض أنواعاً من الضرائب لدفع أصحاب الأموال إلى عدم اكتنازها، بل قد وردت أحاديث تصل بمجموعها إلى درجة الصحيح أو الحسن الذي ينهض به حجة على وجوب التجارة في أموال الصغار (اليتامى وغيرهم) والمحجور عليهم (السفهاء والمجانين وناقصي الأهلية) فقد روى الشافعي بإسناده عن يوسف بن ماهك أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال: (ابتغوا في مال اليتيم – أو في أموال اليتامى – لا تذهبها – لا تستهلكها – الصدقة) وقد قال البيهقي والنووي: (إسناده صحيح، ولكن مرسل معضد بعموم النصوص الأخرى وبما صحّ عن الصحابة من إيجاب الزكاة في مال اليتيم)[4].

قال البيهقي: (وهذا – أي حديث ابن ماهك – مرسل إلا أن الشافعي – رحمه الله – أكده بالاستبدال بالخبر الأول – وهو عموم الحديث الصحيح في إيجاب الزكاة مطلقاً – وبما روى عن الصحابة في ذلك)[5]. وقال النووي: (ورواه البيهقي عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – موقوفاً عليه بلفظ: (وابتغوا في أموال اليتامى لا تأكلها الصدقة) وقال إسناده صحيح، ورواه أيضاً علي بن مطرف)[6].

---

(١) سورة الإسراء/ الآية (٢٩).
(٢) سورة الفرقان/ الآية (٦٧).
(٣) التفسير الكبير ط دار إحياء التراث العربي، بيروت (١٨٦/٩).
(٤) السنن الكبرى للبيهقي، ط الهند (١٠٧/٤)، والمجموع للنووي، ط شركة كبار العلماء (٣٢٩/٥).
(٥) السنن الكبرى (١٠٧/٤)، حيث ذكر عدداً من الأحاديث والآثار في هذا المعنى.
(٦) المجموع للنووي (٣٢٩/٥)، والسنن الكبرى (١٠٧/٤).

وروى الطبراني في الأوسط عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – (اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد نقلاً عن شيخه الحافظ العراقي: (إن إسناده صحيح)[١].

يقول الشيخ القرضاوي: (إن الأحاديث والآثار قد نبهت الأوصياء على وجوب تثمير أموال اليتامى حتى لا تلتهمها الزكاة...) فواجب على القائمين بأمر اليتامى أن ينموا أموالهم كما يجب عليهم أن يخرجوا الزكاة عنها، نعم إن في هذين الحديثين (أي حديث عمرو بن شعيب المرفوع وحديث يوسف بن ماهك) ضعفاً من جهة السند، أو الاتصال ولكن يقويهما عدة أمور، وذكر منها: (أنه يوافق منهج الإسلام العام في اقتصاده القائم على إيجاب التثمير وتحريم الكنز)[٢].

وكذلك يدل على تثمير الأموال قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾[٣]، حيث إن الأموال لا تتداول إلا عن طريق توزيع الصدقات، والاستثمار الذي يؤدي إلى أن يستفيد منها الجميع من العمال والصنّاع والتجّار ونحوهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[٤]، ومن القوة بلا شك قوة المال بل هي مقدمة في معظم الآيات على النفس، فإذا كانت قوة البدن والسلاح مطلوبة فإن قوة المال أشدُّ طلباً ووجوباً.

ثم إن من مقاصد هذه الشريعة الحفاظ على الأموال، وذلك لا يتحقق إلا عن طريق استثمارها وتنميتها، كما أن من مقاصدها تعمير الكون على ضوء منهج الله تعالى ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[٥]، فقال المفسرون: (معناه أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن وغرس أشجار)[٦]، وكذلك من مقاصدها الاستخلاف الذي يقتضي القيام بشؤون الأرض وتدبيرها والإفادة منها وتعميرها وكل ذلك لا يتحقق على وجهها الأكمل إلا عن طريق الاستثمار.

---

(١) مجمع الزوائد (٦٧/٣).
(٢) فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي، ط وهبة بالقاهرة (١٠٧/١).
(٣) سورة الحشر/ الآية (٧).
(٤) سورة الأنفال/ الآية (٦٠).
(٥) سورة هود/ الآية (٦١).
(٦) تفسير الماوردي المسمى: النكت والعيون، ط أوقاف الكويت (٢١٨/٢).

الخلاصة:

أن الاستثمار للأموال بوجهها العام واجب كفائي على الأمة بأن تقوم بعمليات الاستثمار حتى تتكون وفرة الأموال وتشتغل الأيادي ويتحقق حد الكفاية للجميع إن لم يتحقق الغنى، ومن القواعد الفقهية في هذا المجال هو أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ويثور التساؤل حول وجوب الاستثمار على الفرد إذا كان له فائض مالي، فالذي يقتضيه المنهج الإسلامي في أن المال مال الله تعالى وأن ملكية الإنسان له ليست مطلقة عن قيد... أنه يجب عليه أن يستثمر أمواله بالطرق المشروعة سواء كان بنفسه، أو عن طريق المضاربة والمشاركة ونحوهما، وأنه لا ينبغي له أن يترك أمواله الصالحة للاستثمار فيعطلها عن أداء دورها في التدوير وزيادة دورانها الاقتصادي الذي يعود بالنفع العام على المجتمع.

كما أن قوة المجتمع والأمة بقوة أفرادها ولا سيما على ضوء منهج الاقتصاد الإسلامي الذي يعترف بالملكية الفردية، وأن ملكية الدولة محدودة، ومن هنا فتقع على الأفراد مسؤولية كبرى في زيادة الأموال وتقويتها عن طريق الاستثمار، يقول الشيخ محمود شلتوت: (إذا كان من قضايا العقل والدين أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكانت عزة الجماعة الإسلامية أول ما يوجه الإسلام على أهله، وكانت متوقفة على العمد الثلاثة: الزراعة والصناعة والتجارة، كانت هذه العمد واجبة وكان تنسيقها على الوجه الذي يحقق خير الأمة واجباً...)[1].

الوقف والاستثمار:

الوقف نفسه استثمار، لأن الاستثمار - كما سبق - يراد به إضافة أرباح إلى رأس المال لتكون المصاريف من الربح فقط، فيبقى رأس المال محفوظاً بل مضافاً إليه الربح الباقي ليؤدي إلى كفاية الإنسان وغناه.

وكذلك الوقف حيث هو خاص بالأموال التي يمكن الانتفاع بها مع بقاء أصلها، ولذلك فالأشياء التي لا يمكن الانتفاع بها إلا باستهلاكها - مثل الطعام - لا يجوز وقفها[2].

فعلى ضوء ذلك فإن الوقف في حقيقته استثمار من حيث إن صاحبه يريد أن يقف ماله في سبيل أن يحصد ناتجه يوم القيامة، ومن حيث الحفاظ على الأصل، ويكون

(١) نقلاً عن د. رفعت العوضي: منهج الادخار والاستثمار، ط الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية (ص٧٣).
(٢) فتح القدير (٦/٢١٦).

الاستهلاك للناتج والثمرة والربح والريع، فالأعيان الموقوفة إما تنتج منها الثمار كما هو الحال في وقف الأشجار والبساتين المثمرة، أو تنتج منها منفعة وأجرة كما هو الحال بالنسبة للأعيان المستأجرة، أو ينتج منها ربح وريع كما هو الحال بالنسبة لوقف النقود.

وقد جاء في فتح القدير عند تعليقه على ورود كتاب الوقف بعد الشركة: (مناسبته بالشركة أن كلاً منهما يراد لاستبقاء الأصل مع الانتفاع بالزيادة عليه)[١].

استثمار موارد الوقف وطرقه:

لا شك أن استثمار أموال الوقف يؤدي إلى الحفاظ على أموال الوقف حتى لا تأكلها النفقات والمصاريف، ويساهم في تحقيق أهداف الوقف الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية، والتنموية، فما أكثر مصائب هذه الأمة في هذا العصر، وما أكثر حاجياتها إلى الأموال لتحسين أحوالها الاجتماعية المتخلفة من خلال استثمار الأموال عن طريق التسويق والتصنيع والإنتاج.

إضافة إلى ذلك فإن الوقف الذي يراد له الاستمرار، ومن مقاصده التأبيد لا يمكن أن يتحقق ذلك إلا من خلال الاستثمارات الناجحة، وإلا فالمصاريف والنفقات والصيانة قد تقضي على أصل الوقف إن لم تعالج عن طريق الاستثمار المجدي النافع، لذلك ينبغي أن تهتم إدارة الوقف (أو الناظر) بهذا الجانب اهتماماً كبيراً وتخصص جزء جيداً من ريع الوقف للاستثمار إضافة إلى استثمار بقية أموالها السائلة.

ونحن في هذا البحث نذكر أهم الطرق القديمة للاستثمار مع الطرق المعاصرة بقدر الإمكان وهي:

الطريقة الأولى - الإجارة:

وقد ذكر الفقهاء عدة أنواع من الإجارة في باب الوقف:

١ - الإجارة:

وهي كانت أهمها وأكثرها شيوعاً، بل كاد الفقهاء أن يربطوا بينها وبين جواز بعض أنواع الوقف، فقد علل الفقهاء الذين منعوا وقف الدراهم والدنانير بأنه لا يجوز إجارتهما، ولا يمكن الانتفاع بهما إلا بالإتلاف، وعلل الذين أجازوا وقفهما بأنه يجوز

(١) فتاح القدير، ١٩٧٠ (١٩٩/٦).

إجارتهما، قال ابن قدامة: (وما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه كالدنانير والدراهم... لا يصح وقفه في قول عامة الفقهاء وأهل العلم... وقيل: في الدراهم والدنانير يصح وقفه على قول من أجاز إجارته، وأما الحليّ فيصح وقفه للبس والعارية...)[1].

ولذلك لما أفتى محمد بن عبدالله الأنصاري (صاحب زفر) بجوز وقف الدراهم والدنانير والمكيل والموزون استغرب الفقهاء فسألوه: ماذا يفعل بوقف هذه الأشياء والوقف تحبيس الأصل والانتفاع بالمنفعة، فأين منفعتها؟ فقال: تدفعون الدراهم والدنانير للمضاربة ثم تتصدقون بربحهما، وتتصدقون بالربح[2]، وذكر بعض الفقهاء أن منفعة الدراهم والدنانير في الوقف هي أن تقرض للفقراء، ثم تقضى منهم، ثم تدفع لآخرين[3].

وإجارة الموقوف والانتفاع بإجارته محل اتفاق بين الفقهاء، ولكنهم اختلفوا في بعض التفاصيل من حيث مدة الإجارة وأجر المثل.

أ - مدة الإجارة:

يرى الحنفية أن تكون مدة الإجارة من الوقف لا تزيد عن سنة في الدار، وثلاث سنوات في الأرض الزراعية وأن الفتوى عندهم على إبطال الإجارة الطويلة من حيث الزمن وذلك لإمكان أن يتضرر الوقف بطول الزمن، بل قد يؤدي إلى إبطال الوقف، إلا إذا كانت المصلحة تقتضي ذلك لحاجة عمارة الوقف بتعجيل أجرته سنين مقبلة وحينئذٍ يجب أن تكون في عقود مترادفة متكررة كل سنة، جاء في الفتاوى الهندية: (إذا أجر الواقف أكثر من سنة لا يجوز، وإن لم يشترط فالمختار أن يقضي بالجواز في الضياع في ثلاث سنين إلا إذا كانت المصلحة في عدم الجواز، وفي غير الضياع يقضي بعدم الجواز إذا زاد على السنة الواحدة إلا إذا كانت المصلحة في الجواز، وهذا شيء يختلف باختلاف المواضع والزمان كذا في السراجية وهو المختار للفتوى)[4].

هذا إذا لم يكن الواقف قد اشترط مدة محددة فإن كان قد اشترط أن لا يؤجرها المتولي أكثر من سنة فيجب الالتزام بهذا الشرط ولا يجوز مخالفته إلا بحكم القاضي،

(١) المغني لابن قدامة (٥/٦٤٠-٦٤١).
(٢) الإسعاف في أحكام الأوقاف للطرابلسي (ص٢٢)، ويراجع الفتاوى الهندية (٣/٣٦٢).
(٣) الفتاوى الهندية (٣/٣٦٢).
(٤) الفتاوى الهندية (٢/٤١٩).

لكن قاضيخان أفتى بجواز مخالفة هذا الشرط إذا كانت أنفع للفقراء والمستحقين، ولا يحتاج إلى المرافعة إلى القاضي[١].

ويتفق المالكية مع الحنفية في وجوب النظر إلى ما هو الأصلح للوقف من حيث المدة لكنهم وسعوا دائرة مدة الإجارة، وفرقوا بين ما إذا كان الوقف على معينين، وناظر الوقف من الموقوف عليهم، والموقوف داراً والمستأجر ليس ممن ترجع إليه الدار فلا يجوز لهذا الناظر أن يؤجر الدار لأكثر من سنة، وإن كانت أرضاً زراعية فلا يجوز له أن يؤجرها لأكثر من ثلاث سنوات، وعلة ذلك أن الإجارة تنفسخ بموته، وأجاز جماعة من فقهائهم تأجير العقار الموقوف فترة طويلة إذا لم يكن على معينين[٢].

ب - المدة الطويلة مقابل الإصلاح:

أما إذا كان الوقف خرباً وتعذرت، أو تعسرت إعادته من غلته، أو من كرائه فقد أفتى جماعة من علماء المالكية منهم القاضي ابن باديس والناظر اللقاني، والأجهوري وأتباعه بتأجيره مدة طويلة لمن يعمره بالبناء، ويكون البناء ملكاً للباني ويدفع نظير الأرض حكراً (مبلغاً) يدفع للمستحقين، ويسمى هذا التصرف خلواً[٣]، وجاء في شرح الخرشي أن القاضي ابن باديس قد أفتى بكرائها السنين الكثيرة، كيف تيسر، واشترط إصلاحها من كرائها[٤]، قال العدوي: أي أكثر من أربعين عاماً[٥]، وجاء قريب من هذه الأحكام في المذهب الحنفي[٦].

ولم يتطرق الشافعية والحنابلة – حسب علمي – إلى مسألة طول المدة في إجارة الوقف، لأنهم تركوا ذلك لأحكام الإجارة.

ج - أجر المثل في الإجارة:

اشترط جماعة من الفقهاء – منهم الحنفية والمالكية والشافعية – أن يكون تأجير الموقوف بما لا يقل عن أجر المثل، فلا يجوز تأجيره بغبن فاحش، وأما الغبن اليسير «وهو ما يتغابن الناس فيه، أو لا يعدونه غبناً»، فلا يؤثر فإذا أجر بأقل من أجر المثل، فللقيّم

(١) الفتاوى الهندية (٤١٩/٢).
(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٩٦/٤)، وشرح الرسالة لابن ناجي (٢٠٦/٢).
(٣) الشرح الصغير (١٢٧/٤).
(٤) شرح الخرشي (٧٨/٧-١٠٠).
(٥) فتح العلي المالك (٢٤١/٢).
(٦) الفتاوى الهندية (٤٢٠/٢-٤٢١).

على الوقف الفسخ، ولو زاد الأجرة بعد العقد إلى أجر المثل يجدد العقد بالأجرة الزائدة، قال ابن عابدين: (والظاهر أن قبول المستأجر الزيادة يكفي عن تجديد العقد، وأن المستأجر الأول أولى من غيره إذا قبل الزيادة)[١].

جاء في الفتاوى الهندية: (ولا تجوز إجارة الوقف إلا بأجر المثل كذا في محيط السرخسي، ولكن العبرة في ذلك ببداية العقد فقد نصوا على أنه لو استأجر رجل أرض وقف ثلاث سنين بأجرة المثل، فلما دخلت السنة الثانية كثرت الرغبات وازدادت أجرة الأرض فليس للمتولي أن ينتقص الإجارة لنقصان أجر المثل)[٢].

وقد اختار متأخرو الحنفية أنه لو قام المتولي بتأجير الوقف بأقل من أجر المثل فسكنها المستأجر كان عليه أجر المثل بالغاً ما بلغ وعلى ضوء ذلك يعدل العقد وإن لم يرض به المستأجر[٣].

ويظهر من ذلك أن العقد الذي تمّ بأقل من أجر المثل إما هو باطل، أو غير لازم بحيث يفسخه القاضي أو القيّم، أو يعدله إلى أجر المثل، أو يبطل.

وقد استفتى الشيخ عليش المالكي في أرض موقوفة طرح الناس فيها أتربة وأقذاراً حتى صارت تلًّا لا ينتفع به في الحال، فأجرها نائب القاضي تسعة وتسعين سنة لمن ينقل منها ما فيها من التربة والأقذار ويبنيها خاناً، كل سنة بأربعة أرطال زيت لا غير، وأزال المكتري ما فيها وأصلحها فحصلت الرغبة فيها بزائد عن تلك الأجرة، فهل تفسخ الإجارة ويصير النفع للوقف؟ فأجاب: (نعم يفسخ إن وجد حين عقد الإجارة من يستأجرها بزائد عما ذكر، أما إن لم يوجد حين العقد من يستأجرها بزائد عما ذكر فلا تفسخ)[٤].

ونصّ الشافعية على عدم صحة الوقف إذا أجره الناظر بأقل من أجرة المثل لكنه إذا أجر الناظر فزادت الأجرة في المدة، أو ظهر طالب بالزيادة عليها لم ينفسخ العقد على الأصح، قال النووي: (لأن العقد جرى بالغبطة في وقته فأشبه ما لو باع الولي مال الطفل ثم ارتفعت القيمة بالأسواق أو ظهر طالب بالزيادة، والثاني – أي الرأي الثاني للشافعية – ينفسخ العقد، لأنه بان وقوعه بخلاف الغبطة في المستقبل، والثالث: إن كانت الإجارة سنة

(١) حاشية ابن عابدين (٣٩١/٣)، والفتاوى الهندية (٤١٩/٢)، وفتح العلي المالك (٢٣٩/٢)، وشرح الخرشي (٩٨/٧)، ومغني المحتاج (٣٩٥/٢)، والفقه الإسلامي وأدلته (٢٣٦/٨)، والروضة (٣٥٢/٥).

(٢) الفتاوى الهندية (٤١٩/٢).

(٣) المصدر السابق (٤٢٠/٢).

(٤) فتح العلي المالك (٢٣٩/٢).

فما دونها لم يتأثر العقد، وإن كانت أكثر فالزيادة مردودة وبه قطع أبو الفرج الزازي في الأمالي)[١].

وذهب الحنابلة إلى صحة عقد الإجارة مع كون الأجرة أقل من أجر المثل ولكن الناظر يضمن النقص أي يضمن الفارق بين أجر المثل، والأجر المتفق عليه في العقد قياساً على الوكيل، لأن الإجارة عقد لازم لا يفسخ بذلك[٢].

والذي يظهر لنا رجحانه هو رأي الجمهور حيث فيه الحماية الكافية لمصالح الوقف، ولخصوصيته، وأن كون القيّم يتحمل الفرق قد يؤدي إلى زهد الناس عن التولية لأن ذلك يضرّ به وقد لا يكون متعمداً فيه، ولذلك فاعتبار العقد مفسوخاً حتى يتم جبر النقص فيه من قبل المستأجر هو أعدل الأمور والله أعلم.

د - عدم لزوم عقد الإجارة في حالتي زيادة المدة، وعدم أجر المثل:

مع أن عقد الإجارة عقد لازم عند جميع الفقهاء[٣] ولكنه في باب الوقف يعتبر غير لازم في حالة ما إذا كانت مدة الإجارة طويلة أو كانت الأجرة أقل من أجر المثل، وهذه خصوصية أخرى للوقف فبخصوص الإجارة الطويلة نص الفقهاء وبالأخص الحنفية والمالكية أن القيّم أو القاضي – حسب تفصيل – يستطيع فسخ الإجارة، إن كانت المصلحة في ذلك، أو يعدل العقد إلى إجارة قصيرة أو إلى عقود إجارات مترادفة، أو يبطل العقد، فقد ذكر ابن عابدين أن أبا جعفر يقول بإبطال الإجارة الطويلة ولو بعقود، لكن ابن عابدين خصصه بعدم الحاجة[٤]، وعند الشافعية على الأصح لا يصح العقد إذا كان الأجر أقل من أجر المثل – كما سبق –[٥].

هـ - المزايدة والزيادة في إجارة الوقف:

إذا أجر الوقف بمبلغ، ثم جاء آخر فزاد عليه بعد تمام العقد، فهل يجوز فسخ العقد السابق والاعتماد على الزيادة؟

---

(١) روضة الطالبين (٣٥٢/٥)، ومغني المحتاج (٣٩٥/٢).
(٢) كشاف القناع (٢٩٧/٤).
(٣) يراجع: تحفة الفقهاء (٥١٤/٢)، بداية المجتهد (٣٧٢/٢)، روضة الطالبين (١٧٣/٥)، الكافي لابن قدامة (٣٠٠/٢).
(٤) حاشية ابن عابدين (٤٠٢/٤)، ويراجع فتح العلي المالك (٢٣٩/٢).
(٥) روضة الطالبين (٣٥٢/٥)، ومغني المحتاج (٣٥٥/٢).

للإجابة عن ذلك نقول: إن فيه تفصيلاً على ضوء ما يأتي:

أ - أجّره أولاً بمبلغ أقل من أجر المثل ثم جاء آخر فعلى القول بالفسخ يفسخ العقد، ثم يعطى لمن يزيد، وعلى القول بصحة العقد مع عدم لزومه يخيّر المستأجر الأول بين الفسخ، أو الزيادة إلى ما يدفعه الآخر، فإن قبل بها فهو أولى ما دام الآخر لم يزد عليه فإن زاد عليه الأجر فحينئذٍ يتزايدان، ويكون العقار لمن يدفع أكثر ويكون عقد الإجارة منحلاً.

ب - أجّره أولاً بأجر المثل ثم جاء آخر فزاد لم تفسخ الأولى كما هو الحال فيما لو كان تأجير الوقف لثلاث سنوات، وتغير أجر المثل في السنة الثانية - مثلاً - بحيث ازداد لم يفسخ العقد[1].

وقد ذكر في شرح الرسالة أن ابن عبدالسلام ذهب إلى أن عقد إجارة الوقف إن لم يكن فيه غبن بل كان فيه غبطة فلا يفسخ بالمزايدة، وإن كان فيه غبن تقبل الزيادة فيه، ثم ذكر أن أهل تونس استمروا سنين كثيرة على أن يكري ربع الحبس على قبول الزيادة فيه، ويجعلونه منحلاً من جهة المكري ومنعقداً من جهة المكتري وهو قول منصوص عليه في المذهب[2].

٢ - الإجارة بأُجرتين:

ابتكر الفقهاء هذه الطريقة لعلاج مشكلة حدثت للعقارات الموقوفة في استنبول عام ١٠٢٠هـ عندما نشبت حرائق كبيرة التهمت معظم العقارات الوقفية أو شوّهت مناظرها، ولم يكن لدى إدارة النظارة الوقفية أموال لتعمير تلك العقارات فاقترح العلماء أن يتم عقد الإجارة تحت إشراف القاضي الشرعي على العقار المتدهور بأجرتين: أجرة كبيرة معجلة تقارب قيمته فيتسلمها الناظر ويعمر به العقار الموقوف، وأجرة سنوية مؤجلة ضئيلة يتجدد العقل كل سنة، ومن الطبيعي أن هذا العقد طويل الأجل يلاحظ فيه أن المستأجر يسترد كل مبالغه من خلال الزمن الطويل[3].

(١) الفتاوى الهندية (٤١٩/٢)، وشرح الخرشي (٩٨/٧-٩٩)، والروضة (٣٥٢/٥).

(٢) شرح الرسالة لابن ناجي (٢٠٦/٢).

(٣) الشيخ الصديق أبو الحسن، بحثه: «مقتطفات من أحكام الوقف»، منشور في ندوة الوقف الخيري لهيئة أبوظبي الخيرية عام ١٩٩٥ (ص٩٤)، والشيخ كمال جعيط، بحثه عن: «استثمار موارد الأحباس»، المقدم إلى الدورة الثانية عشرة (ص٤٧).

فهذه الصيغة التمويلية تعالج مشكلة عدم جواز بيع العقار فتحقق نفس الغرض المنشود من البيع من خلال الأجرة الكبيرة المعجلة، كما أنها تحقق منافع للمستأجر في البقاء فترة طويلة في العقار المؤجر سواء كان منزلاً أو دكاناً أو حانوتاً، أو نحو ذلك، كما أن وجود الأجرة يحمي العقار الموقوف من ادعاء المستأجر أنه قد تملكه بالشراء مثلاً، كما أن ما بني على هذه الأرض الموقوفة يظل ملكاً للوقف دون المستأجر.

٣ - الحكر، أو حق القرار:

الحِكر – بكسر الحاء وسكون الكاف – العقار المحبوس، وجمعه أحكار، وبفتحهما: كل ما احتكر[١].

وفي اصطلاح الفقهاء يطلق على ثلاثة معان:

١ – العقار المحتكر نفسه، فيقال: هذا حكر فلان.

٢ – الإجارة الطويلة على العقار.

٣ – الأجرة المقررة على عقار محبوس في الإجارة الطويلة ونحوها[٢]، قال الشيخ عليش: (من استولى على الخلو يكون عليه لجهة الوقف يسمى عندنا بمصر حكراً لئلا يذهب الوقف باطلاً)[٣].

والحكر باب الوقف وسيلة اهتدى إليها الفقهاء لعلاج مشكلة تتعلق بالأراضي والعقارات الموقوفة التي لا تستطيع إدارة الوقف (أو الناظر) أن تقوم بالبناء عليها، أو زراعتها، أو أنها مبنية لكن ريعها قليل إذا قسنا بحالة هدم بنيانها، ثم البناء عليها، ففي هذه الحالة أجاز الفقهاء الحكر، وحق القرار وهو عقد يتم بمقتضاه إجارة أرض للمحتكر لمدة طويلة، وإعطاؤه حق القرار فيها ليبني، أو يغرس مع إعطائه حق الاستمرار فيها ما دام يدفع أجرة المثل بالنسبة للأرض التي تسلمها دون ملاحظة البناء والغرس[٤].

---

(١) المعجم الوسيط، ولسان العرب، وتاج العروس: مادة «حكر».

(٢) يراجع في موضوع الحكر: الفتاوى الهندية (٤٢٠/٢)، وحاشية ابن عابدين (٣٩٨/٣)، وفتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك، ط مصطفى الحلبي (٢٤٣/٢)، والشرح الصغير (١٢٧/٤)، وشرح الخرشي (٧٨/٧، ١٠٠)، وتحفة المحتاج (١٧٢/٦)، والفتاوى الكبرى لابن حجر الهيثمي (١٤٤/٣)، ومطالب أولي النهى (٣١٦/٤)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٢٤/٣١)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٥٣/١٨).

(٣) فتح العلي المالك (٢٤٣/٢).

(٤) د. خليفة بابكر الحسن، بحثه عن: «استثمار موارد الأوقاف» المقدم إلى الدورة الثانية عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي (ص٢١).

وهذا النوع قريب من الإجارة بأجرتين التي ذكرناها من حيث طول المدة، ومن حيث تسلم نوعين من الأجرة: أجرة كبيرة معجلة قريبة من قيمة الأرض، وأجرة ضئيلة سنوية أو شهرية، لكنه مختلف عنها من حيث إن البناء والغراس في الحكر ملك للمحتكر (المستأجر) لأنه أنشأهما بماله الخاص وفي الإجارة بأجرتين ملك للوقف، لأن إدارة الواقف (أو الناظر) قد صرفت الأجرة الكبيرة المقدمة في التعمير، والبناء أو الغراس.

ويسميه بعض الفقهاء بالاحتكار، والاستحكار، والإحكار، قال ابن عابدين: (الاحتكار إجارة يقصد بها منع الغير، واستبقاء الانتفاع بالأرض)[١]، وفي الفتاوى الخيرية: (الاستحكار عقد إجارة يقصد به استبقاء الأرض للبناء، أو الغرس أو لأحدهما، ويكون في الدار والحانوت أيضاً)[٢].

ويسميه المالكية خلواً في حين أن الخلو عند الحنفية وغيرهم ممن قالوا به أعمّ من الحكر، لأنه يكون في كل إجارة اكتتب المستأجر من خلال أعماله وتجارته وشهرته، أو أهمية الموقع حقاً خاصاً به، وقد صدر قرار من مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الرابعة عام ١٤٠٨هـ أجاز فيه بدل الخلو بشروط وضوابط[٣].

مدى شمولية الحكر للوقف وغيره:

وقد ارتبط اسم الحكر بالوقف سواء كان وقفاً عاماً وهو الشائع، أو خاصاً، ولكنه مع ذلك قد يكون الحكر في العقارات المملوكة ملكية خاصة حيث جاء في تنقيح الفتاوى الحامدية أن: (الاحتكار هو الأرض المقررة للاحتكار وهي أعم من أن تكون ملكاً أو وقفاً)[٤] ولكن حديثنا هنا حول الحكر في الأوقاف فقط.

حكم الحكر في الأوقاف:

اختلف الفقهاء في حكر الوقف على ثلاثة مذاهب:

أ - ذهب جمهور الفقهاء[٥] إلى أنه جائز حتى ولو اشترط الواقف منعه إذا توافرت الشروط الآتية:

---

(١) منحة الخالق على البحر الرائق، ط المطبعة العلمية بالقاهرة (٥/٢٢٠).

(٢) الفتاوى الخيرية (١/١٩٧).

(٣) يراجع بحثنا: «الحقوق المعنوية» المنشور في أبحاث وأعمال الندوة السابقة لقضايا الزكاة المعاصرة في الفترة ٢٢-١٤١٧/١/٢٤هـ (ص٥٣٧-٥٦٤).

(٤) تنقيح الفتاوى الحامدية (١/١٧٦).

(٥) حاشية ابن عابدين (٣٠/٣٩٨)، والفتاوى الهندية (٢/٤٢٢)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/ ٩٦)، وتحفة المحتاج (٦/١٧٢)، ومطالب أولي النهى (٤/٣١٦)، وأعلام الموقعين (٣/٣٠٤).

١ – أن يكون الوقف قد تخرّب وتعطّل الانتفاع به.

٢ – أن لا يكون لدى إدارة الوقف (أو الناظر) أموال يعمّر بها.

٣ – أن لا يوجد من يقرض الوقف المقدار المحتاج إليه.

واشترط الحنفية أيضاً أن لا يمكن استبدال الوقف بعقار ذي ريع[١]، إذا توافرت هذه الشروط جاز الحكر في الوقف.

ب – ذهب جماعة من الفقهاء منهم الحنابلة، وجمهور الشافعية، إلى أنه جائز مطلقاً[٢].

ج – ذهب بعض الشافعية – منهم الأذرعي والزركشي – إلى أنه غير جائز مطلقاً[٣].

والذي نراه راجحاً هو الرأي الأول، لأنه قيّد الحكر بتحقيق مصالح الوقف، وأن لا يوجد سبيل أفضل من الحكر، وحينئذٍ فالحكر بلا شك أفضل من أن يبقى الوقف خرباً أو معطلاً.

مدة الحكر:

من المعلوم أن عقد الحكر يتضمن مدة محددة للحكر وإن كانت طويلة، ولكن جرى العرف – كما يقول العدوي – بمصر أن الأحكار مستمرة للأبد، وإن عُيّن فيها وقت الإجارة مدة لكنهم لا يقصدون خصوص تلك المدة، والعرف عندنا – أي في مصر – كالشرط فمن احتكر أرضاً مدة ومضت فله أن يبقى وليس للمتولي أمر الوقف إخراجه[٤].

وقد ذكر الحنفية أيضاً أنه يثبت للمحتكر حق القرار إذا وضع بناءه في الأرض ويستمر ما دام أس بنائه قائماً فيها، فلا يكلف برفع بنائه، ولا بقلع غراسه ما دام يدفع أجرة المثل المقررة على ساحة الأرض المحتكرة[٥].

ولكن الفقهاء لم يغفلوا من أمرين:

الأمر الأول: أنه يجوز اشتراط إخراج المحتكر بعد المدة المتفق عليها؛ لأن المشروط المتفق عليه مقدم على العرف السائد.

---

(١) حاشية ابن عابدين (٣٩٨/٣).

(٢) مطالب أولي النهى (٣١٦/٤)، والفتاوى لابن حجر الهيثمي (١٤٤/٣).

(٣) تحفة المحتاج (١٧٢/٦)، والفتاوى الهندية لابن حجر الهيثمي (١٤٤/٣).

(٤) العدوي على الخرشي (٧٩/٧).

(٥) حاشية ابن عابدين (٢٠/٥).

الأمر الثاني: أن لا يترتب على بقاء المحتكر بأجرة المثل ضرر على الوقف، فإن كان فيه ضرر بأن يخاف منه الاستيلاء على الوقف، أو أن يكون فيه تعسف بالوقف في استعمال هذا الحق فإنه يجوز أن يرفع الأمر إلى القاضي فيفسخه[١].

التحكير بغبن فاحش: ما ذكرناه في أجر المثل فيما يخص الإجارة ينطبق على التحكير بغبن فاحش تماماً.

انتهاء الحكر: إذا خرب البناء الذي بناه المحتكر في أرض الوقف وزال عنها بالكلية ينقضي حق المحتكر في القرار فيها إذا انتهت مدة الإجارة، وكذلك الحكم إذا فنيت الأشجار التي غرسها في الأرض الزراعية الموقوفة[٢].

٤ - المرصد:

وهو الاتفاق بين إدارة الوقف (أو الناظر) وبين المستأجر أن يقوم بإصلاح الأرض وعمارتها وتكون نفقاتها ديناً مرصداً على الوقف يأخذه المستأجر من الناتج، ثم يعطى للوقف بعد ذلك الأجرة المتفق عليها[٣].

وهذا إنما يكون عندما تكون الأرض خربة لا توجد غلة لإصلاحها، ولا يرغب أحد في استئجارها مدة طويلة يؤخذ منه أجرة معجلة لإصلاحها، وحينئذٍ لا تبقى إلا هذه الطريقة التي تأتي في آخر المراتب من الطرق الممكنة لإجارة الوقف، ومما يجدر الإشارة إليه أن عقلية فقهائنا الكرام استطاعت أن تشتق من الإجارة كل هذه الصور، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن الفقه لا ينبغي أن يتوقف بل لا بدّ أن يستجيب لحل كل المشاكل.

٥ - الإجارة الطويلة مع وعد المستأجر بتمليك ما يبنى للوقف:

ومن الصيغ الجديدة ما يسمى بالإجارة المنتهية بالتمليك، ولها صور كثيرة، والذي يصلح في باب الوقف هو أن تؤجر إدارة الوقف (أو الناظر) الأرض الموقوفة لمستثمر (فرداً أو شركة) مع السماح بالبناء عليها من المباني والمحلات والعمارات حسب الاتفاق ويستغلها فترة من الزمن، ثم يعود كل ما بناه المستثمر بعد انتهاء الزمن المتفق عليه إلى الوقف عن

(١) المصادر السابقة.
(٢) تنقيح الفتاوى الحامدية (١٣١/٢)، وفتح العلي المالك (٢٥٢/٢)، والموسوعة الفقهية (٦٤/١٨).
(٣) حاشية ابن عابدين (٤٠٢/٤)، وبداية المجتهد (٢٣٦/٢)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٢٤/٣١).

طريق أن يتضمن العقد تعهداً بالهبة، أو يتضمن أحد بنوده هبة معلقة، أو وعداً بالبيع ثم يتم البيع في الأخير بعقد جديد[١].

ويمكن أن تنص الاتفاقية السابقة على أن تعطى للوقف أجرة ولو كانت متواضعة حتى يستفيد منها في إدارة أموره، ولا مانع حينئذٍ أن تمدد الفترة لقاء ذلك.

الطريقة الثانية - المزارعة:

وهي أن تتفق إدارة الوقف (أو الناظر مع طرف آخر ليقوم بغرس الأرض الموقوفة، أو زرعها على أن يكون الناتج بينهما حسب الاتفاق إما بالنصف، أو نحوه[٢].

الطريقة الثالثة - المساقاة:

وهي خاصة بالبساتين، والأرض التي فيها الأشجار المثمرة حيث تتفق إدارة الوقف (أو الناظر) مع طرف آخر ليقوم برعايتها وسقيها على أن يكون الثمر بينهما حسب الاتفاق[٣]. ولا تختلف المزارعة أو المساقاة في باب الوقف عنهما في غيره.

الطريقة الرابعة - المضاربة (القراض):

وهي المشاركة بين المال والخبرة والعمل، بأن يقدم ربّ المال إلى الآخر ليستثمره استثماراً مطلقاً أو مقيداً (حسب الاتفاق) على أن يكون الربح بالنسبة بينهما حسب الاتفاق والمضاربة إنما تتحقق في باب الوقف في ثلاث حالات:

١ – **الحالة الأولى:** إذا كان الوقف عبارة عن النقود عند من أجاز ذلك منهم المالكية[٤]، وبعض الحنفية[٥]، والإمام أحمد في رواية اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية[٦]. وحينئذٍ تستثمر هذه النقود عن طريق المضاربة الشرعية.

---

(١) يراجع بحثنا: «الإجارة المنتهية بالتمليك» المنشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي (العدد ١٢).

(٢) يراجع: المبسوط للسرخسي (١٧/٢٣)، وفتح القدير مع العناية على الهداية (٤٦٢/٩)، وحاشية ابن عابدين (٢٧٤/٦)، والشرح الكبير مع الدسوقي (٣٧٣/٣)، والخرشي (٦٣/٦)، ومغني المحتاج (٢/ ٣٢٤)، والمغني لابن قدامة (٤١٦/٥).

(٣) يراجع: حاشية ابن عابدين (١٧٤/٥)، وبداية المجتهد (٢٤٢/٢)، ونهاية المحتاج (٢٤٤/٥)، وشرح منتهى الإرادات (٣٤٣/٢).

(٤) حاشية العدوي على الخرشي (٨٠/٧).

(٥) حاشية ابن عابدين (٣٦٣/٤)، ودرر الحكام (١٣٢/٢).

(٦) مجموع الفتاوى (٢٣٤/٣١).

٢ - **الحالة الثانية:** إذا كانت لدى إدارة الوقف، (أو الناظر) نقود فاضت عن المصاريف والمستحقات، أو أنها تدخل ضمن الحصة التي تستثمر لأجل إدامة الوقف فهذه أيضاً يمكن أن تدخل في المضاربة الشرعية.

٣ - **الحالة الثالثة:** بعض الأدوات أو الحيوانات الموقوفة حيث يجوز عند الحنابلة أن تكون المضاربة بإعطاء آلة العمل من ربّ المال وتشغيلها من قبل المضارب، ويكون الناتج بين الطرفين، كمن يقدم إلى الأجير فرساً، أو سيارة، ويكون الناتج بينهما[١].

الطريقة الخامسة - المشاركة:

أ - المشاركة العادية من خلال أن تتفق إدارة الوقف (أو الناظر) بجزء من أموالها الخاصة للاستثمار مع شريك ناجح في مشروع مشترك سواء أكان صناعياً، أم زراعياً، أم تجارياً، وسواء كانت الشركة شركة مفاوضة أو عنان. ويمكن كذلك المشاركة عن طريق شركة الملك بأن تشارك إدارة الوقف (أو النظر) مع طرف آخر في شراء عمارة، أو مصنع، أو سيارة، أو سفينة، أو طائرة أو نحو ذلك.

ب - المشاركة المتناقصة لصالح الوقف بأن تطرح إدارة الوقف مشروعاً ناجحاً (مصنعاً، أو عقارات أو نحو ذلك) على أحد البنوك الإسلامية، أو المستثمرين، حيث يتم بينهما المشاركة العادية كل بحسب ما قدمه، ثم يخرج البنك، أو المستثمر تدريجياً من خلال بيع أسهمه أو حصصه في الزمن المتفق عليه بالمبالغ المتفق عليها، وقد يكون الخروج في الأخير بحيث يتم بيع نصيبه إلى إدارة الوقف مرة واحدة، ولا مانع أن تكون إدارة الوقف هي التي تبيع حصته بنفس الطرق المقررة في المشاركة المتناقصة.

ويمكن لإدارة الوقف أن تتقدم بمجرد أراضيها التجارية المرغوب فيها، ويدخل الآخر بتمويل المباني عليها، ثم يشترك الطرفان كل بحسب ما دفعه، أو قيم له وحينئذ يكون الريع بينهما حسب النسب المتفق عليها، ثم خلال الزمن المتفق عليه تقوم الجهة الممولة (الشريك) ببيع حصصها إلى إدارة الوقف أقساطاً أو دفعة واحدة.

وفي هذه الصورة لا يجوز أن ننهي المشاركة بتمليك الشريك جزء من أراضي الوقف

(١) شرح منتهى الإرادات (٢/٢١٩).

إلا حسب شروط الاستبدال، وحينئذ لا بد أن ننهي الشراكة إذا أريد لها الانتهاء لصالح الوقف. وللمشاركة المتناقصة عدة صور[١].

ج – المشاركة في الشركات المساهمة عن طريق تأسيسها، أو شراء أسهمها.

د – المشاركة في الصناديق الاستثمارية المشروعة بجميع أنواعها سواء أكانت خاصة بنشاط واحد، أو مجموعة من الأنشطة كصناديق الأسهم ونحوها.

الطريقة السادسة - الاستصناع:

الاستصناع من العقود التي أجازها جمهور الفقهاء وإن كانوا مختلفين في إلحاقه بالسلم وحينئذ إخضاعه لشروطه الصعبة من ضرورة تسليم الثمن في مجلس العقد عند الجمهور، أو خلال ثلاثة أيام عند مالك، ولكن الذي يهمنا هنا هو الاستصناع الذي أجازه جماعة من الفقهاء منهم الحنفية[٢].

والذي أقره مجمع الفقه الإسلامي في دورته السابعة حيث نص قراره (رقم ٧/٣/٦٦) على: (أن عقد الاستصناع – هو عقد وارد على العمل والعين في الذمة – ملزم للطرفين إذا توافرت فيه الأركان والشروط).

وعقد الاستصناع يمكن لإدارة الوقف أن تستفيد منه لبناء مشروعات ضخمة ونافعة حيث تستطيع أن تتفق مع البنوك الإسلامية (أو المستثمرين) على تمويل المشاريع العقارية على أرض الوقف أو غيرها، والمصانع ونحوها عن طريق الاستصناع، وتقسيط ثمن المستصنع على عدة سنوات، إذ إن من مميزات عقد الاستصناع أنه لا يشترط فيه تعجيل الثمن، بل يجوز تأجيله، وتقسيطه مما أعطى مرونة كبيرة لا توجد في عقد السلم.

وغالباً ما يتم الاستصناع في البنوك الإسلامية عن طريق الاستصناع الموازي حيث لا تبني هي ولا تستصنع، وإنما تتفق مع المقاولين لتنفيذ المشروع بنفس المواصفات التي تم الاتفاق عليها بينها وبين إدارة الوقف.

---

(١) يراجع: بحوث وقرارات مؤتمر المصرف الإسلامي الأول الذي عقد بدبي في الفترة ٢٣-١٣٩٩/٦/٢٥هـ، حيث وافق على ثلاث صور.

(٢) يراجع: بحثنا المفصل حول الاستصناع في مجلة المجمع الفقهي الدولي، العدد السابع، المجلد الثاني (ص٣٢٣).

الطريقة السابعة - المرابحات:

يمكن لإدارة الوقف أن تستثمر أموالها عن طريق المرابحات لشراء ما تحتاج إليه عن طريق المرابحة العادية، والمرابحة للأمر بالشراء كما تجريها البنوك الإسلامية، وهي التي تتم بالخطوات التالية:

١ - وعد بالشراء من إدارة الوقف.

٢ - شراء البنك المبيع وتسلمه وحيازته.

٣ - ثم بيعه إدارة الوقف بربح متفق عليه مثل ١٠٪ يضم إلى أصل الثمن، ويؤجل، أو يقسط على أشهر أو نحوها مع أخذ كافة الضمانات التي تحمي البنك.

ويمكن لإدارة الوقف أن تقوم هي بالمرابحة بالطريقة السابقة، فتكون هي التي تستثمر أموالها بهذه الطريقة بنسبة مضمونة. وهناك طريقة أخرى مضمونة مع أنها جائزة شرعاً وهي أن تتفق إدارة الوقف مع بنك، أو مستثمر، أو شركة على أن يدير لها أموالها عن طريق المرابحة بنسبة ١٠٪ مثلاً، وحينئذ إذا خالف هذا الشرط فهو ضامن لمخالفته للشرط، وليس لأجل ضمان رأس المال.

الطريقة الثامنة - سندات المقارضة وسندات الاستثمار:

بما أن السندات التقليدية حرام صدر بحرمتها قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة (قرار رقم ٦/١١/٦٢) اتجه الاجتهاد الفردي والجماعي لبديل إسلامي له من خلال إجازة المجمع نفسه في قراره رقم (٥ د ع/٨٨/٠٨) سندات المقارضة وسندات الاستثمار بشروط وضوابط محددة ذكرها القرار نفسه معتمداً على مجموعة من البحوث القيمة والدراسات الجادة[١].

فإدارة الوقف تستطيع أن تساهم في هذه السندات المشروعة، بالاكتتاب فيها، أو شرائها، أو أن تقوم هي بإصدارها، ولا غرو في ذلك فإن وزارة الأوقاف الأردنية هي التي طرحت هذه الصيغة وصاغتها حتى صدر بها قانون سندات المقارضة رقم ١٠ لعام ١٩٨١[٢].

(١) انظر: العدد الرابع من مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الجزء الثالث (١٨٠٩-٢١٥٩).

(٢) بحث د. عبدالسلام العبادي في الجزء الثالث من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي الدولي (ص١٩٦٣).

وفي هذه الحالة تكون إدارة الوقف هي المضارب، وحملة الصكوك هم أرباب المال، ويكون الربح بينهما بالنسبة حسب الاتفاق، وإدارة الوقف لا تضمن إلا عند التعدي، أو التقصير – كما هو مقرر فقهياً – ومن هنا تأتي مشكلة عملية في مسألة عدم ضمان السندات، ولذلك عالجها قرار المجمع من خلال أمرين:

أحدهما: جواز ضمان طرف ثالث مثل الدولة تضمن هذه الصكوك تشجيعاً منها على تجميع رؤوس الأموال، وتثميرها، وتهيئة عدد من الوظائف، وتحريك رؤوس الأموال وإدارتها.

ثانيهما: عدم ممانعة المجمع من النص في نشرة الإصدار على اقتطاع نسبة معينة من عائدات المشروع ووضعها في صندوق احتياطي خاص لمواجهة مخاطر خسارة رأس المال فيما لو تحققت، إضافة إلى ضرورة توخي أقصى درجات الحذر من الاستثمارات بحيث لا تقدم الإدارة إلا على الاستثمارات شبه المضمونة مثل الاستثمارات في العقارات المؤخرة في بلاد مستقرة، ومثل الاتفاق مع الآخرين أصحاب الخبرات الواسعة لإدارة الأموال ودراسة الجدوى الاقتصادية ونحوها.

الطريقة التاسعة - صكوك (سندات مشروعة) أخرى:

لا تنحصر مشروعية الصكوك على صكوك المقارضة التي صدر بها قرار من مجمع الفقه الإسلامي، بل يمكن ترتيب صكوك (سندات مشروعة) أخرى مثل صكوك الإجارة التشغيلية أو التمويلية، وصكوك المشاركة الدائمة، أو المتناقصة، وكذلك صكوك أخرى كما فصلنا ذلك في بحثنا[١].

الشروط العامة لاستثمار أموال الوقف:

بما أن الاستثمار من طبيعته الربح والخسارة، وأن معظم الاستثمارات التي تقوم بها الدولة، أو المؤسسات الحكومية إن لم تكن فاشلة فليست على المستوى المطلوب، ولا على مستوى الاستثمارات الخاصة، وبما أن أموال الوقف أموال خيرية عامة لها خصوصية رأيناها معتبرة لدى فقهائنا الكرام حيث لم يجيزوا التصرف فيها بالغبن، وبأقل من أجر المثل لذلك كله يشترط في استثمار أموال الوقف ما يأتي:

(١) التطبيقات العملية لإقامة السوق الإسلامية، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته الثامنة، العدد الثامن، المجلد الأول (ص٣٧٩)، ومنه بحوث أخرى أيضاً.

١ - الأخذ بالحذر والأحوط والبحث عن كل الضمانات الشرعية المتاحة، وقد ذكرنا أن مجمع الفقه الدولي أجاز ضمان الطرف الثالث لسندات الاستثمار، ومن هنا فعلى إدارة الوقف (أو الناظر) البحث عن مثل هذا الضمان بقدر الإمكان، وإن لم تجد فعليها مفاتحة الحكومة بذلك.

٢ - الاعتماد على الطرق الفنية والوسائل الحديثة ودراسات الجدوى، ورعاية أهل الإخلاص والاختصاص والخبرة فيمن يعهد إليهم الاستثمار.

٣ - التخطيط والمتابعة والرقابة الداخلية على الاستثمارات.

٤ - ومراعاة فقه الأولويات وفقه مراتب المخاطر في الاستثمارات، وفقه التعامل مع البنوك والشركات الاستثمارية، بحيث لا تتعامل إدارة الوقف إلا مع البنوك الإسلامية والشركات اللاتي يتوافر فيها الأمن والأمان والضمان بقدر الإمكان. ومن هذا المنطلق عليها أن تتجه إلى الاستثمارات التي لا تزال أكثر أماناً وأقل خطراً وهي الاستثمارات العقارية.

الشخصية الاعتبارية للوقف، وأثرها على تطويره:

الشخصية الاعتبارية يراد بها أن تكون للشركة، أو المؤسسة شخصية قانونية مستقلة عن ذمم أصحابها، أو شركائها يكون لها وحدها حقوقها والتزاماتها الخاصة بها وتكون مسؤوليتها محدودة بأموالها فقط[١].

وهذه الشخصية الاعتبارية لم يصل إليها القانون إلا في القرون الأخيرة في حين سبقه فقهنا الإسلامي الوضعي في الاعتراف بالشخصية الاعتبارية للوقف، حيث نظر الفقه الإسلامي إلى من يدير الوقف نظرة خاصة فرّق فيها بين شخصيته الطبيعية، وشخصيته الاعتبارية كناظر للوقف، أو مدير له، وترتب على ذلك أن الوقف ينظر إليه كمؤسسة مستقلة عن أشخاصها الواقفين والناظرين، لها ذمة مالية تترتب عليها الحقوق والالتزامات فقد قرر جماعة من الفقهاء منهم الشافعية[٢] والحنابلة[٣] جواز انتقال الملك إلى جهة الوقف مثل

(١) يراجع لمزيد من التفصيل: د. السنهوري: الوسيط (٢٨٨/٥)، ود. أبو زيد رضوان: الشركات التجارية (ص١١٠)، ود. صالح المرزوقي: الشركات المساهمة في النظام السعودي، ط جامعة أم القرى (ص٩١).

(٢) الروضة للنووي (٣٤٢/٥).

(٣) المغني لابن قدامة (٦٠١/٥).

الجهات العامة كالفقراء والعلماء، والمدارس والمساجد، كما ذكر فقهاء الحنفية والشافعية[١] أنه يجوز للقيّم على الوقف أن يستدين على الوقف للمصلحة بإذن القاضي، ثم يسترده من غلته، فهذا دليل على أن الوقف له نوع من الذمة المالية التي يستدان عليها، ثم يسترد منها حين إدراك الغلة، قال ابن نجيم: (أجر القيّم، ثم عزل، ونصب قيّم آخر، فقيل: أخذ الأجر للمعزول، والأصح أنه للمنصوب، لأن المعزول أجره للوقف لا لنفسه)[٢] فهذا يدل على أن الوقف من حيث هو يقبل الإجارة، حيث اعتبرت الإجارة له، وهناك نصوص كثيرة تدل على إثبات معظم آثار الشخصية الاعتبارية في القانون الحديث للوقف[٣].

ولا أريد الخوض في تفاصيل ذلك، وإنما الذي أريد أن أقوله هو أن هذا التكيف الفقهي للوقف جعله مؤسسة مستقلة تطورت في القرون الأولى وقدمت خدمات جليلة لهذه الأمة وحضارتها، واستطاعت أن تحافظ على عدد كبير من القضايا الأساسية للحفاظ على متطلبات الأمة وتطويرها مثل المدارس، والجامعات والمستشفيات، وبعض المؤسسات والميراث الخاصة بالأعمال التطوعية والخيرية.

فهذا التكييف الفقهي أضفى على العمل الوقفي والخيري طابعاً مؤسسياً تميز عن الطابع الشخصي بعدة مميزات من أهمها أن المؤسسات أكثر دواماً من الشخص الطبيعي، وأن عملها أكثر قابلية للتأطير (بمعنى أن عملها يوضع في إطار منظم يتضمن حصراً للموارد المتاحة، وكيفية تعبئتها، والأهداف المبتغاة والوسائل المستخدمة للوصول إلى الأهداف) كما أنها أكثر قابلية وتعرضاً للمحاسبة والتقويم والتقييم من خارجها، بالإضافة إلى أنه يمكن تصميمها بحيث تحتوي على نظام فعال للرقابة الداخلية، كل ذلك يعود بالتطوير على المؤسسة الوقفية[٤].

ولذلك كانت معظم المؤسسات الوقفية تحت إشراف الدولة الإسلامية، وبالأخص تحت إشراف القضاء، وبالأخص في فترات ازدهار لهذا الجانب إلا مع ضعف الأمة الإسلامية في مختلف مجالاتها.

---

(١) فتاوى قاضيخان بهامش الفتاوى الهندية (٢٩٨/٣)، والدرر المختار مع حاشية ابن عابدين (٤٣٩/٤)، والأشباه والنظار لابن نجيم (ص١٩٤)، وتحفة المحتاج (٢٨٩/٦).

(٢) البحر الرائق (٢٥٩/٥).

(٣) يراجع: مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة، ط دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٨٥ (٣٥٣/١...).

(٤) د. معيد الجارحي: ورقته المنشورة ضمن أبحاث ندوة الوقف الخيري لهيئة أبوظبي الخيرية (ص١٢٠).

ويدل على هذه الأهمية للوقف تركيز أعداء الإسلام (وبالأخص المستعمرون) على تحطيم المؤسسات الوقفية وتعيبها وتشويش صورتها وصورة القائمين عليها، ثم اختيار سيئ السمعة والإدارة لإدارتها، ولا أظن أن هذا يحتاج إلى دليل. وقصدي من ذلك أن الوقف لو ترك دون قصد تخريبه ليتطور تطوراً كبيراً وقام بخدمات جليلة أكثر مما قدمه على مر التاريخ الإسلامي.

لذلك يجب علينا حينما نتحدث عن الوقف أن نوجه كل طاقتنا وإمكانياتنا لتطوير هذه المؤسسة في كل المجالات، وقد استفاد الغرب من فكرة الوقف كمؤسسة في شتى مجالات الحياة وبالأخص في مجالات التعليم والأبحاث فمعظم المراكز العلمية، والكليات والجامعات لها أوقافها الخاصة للاستمرارية مع كل هذا الدعم الهائل من حكوماتها.

الذمة الواحدة للوقف، أم ذمم مستقلة:

لا شك أن الوقف إما أن يكون لصالح شخص وذريته، أو نحو ذلك مما يسمى في الفقه الإسلامي بالوقف الأهلي، أو الذري، فهذا له طابعه الخاص وتكون إدارته في إطار الشخص الموقوف عليه، أو ذريته فيما بعد حسب تفصيل لا يهم موضوع البحث.

وأما أن يكون الوقف على جهة خيرية مثل الوقف على المساجد، أو المدارس، أو الفقراء أو المساكين، أو الأرامل، أو اليتامى أو لمدرسة خاصة، أو لمؤسسة علمية خاصة بدراسة علم معين، أو ابتكار معين.

وهذا النوع الثاني هو الذي نتحدث عنه، حيث يرد سؤال: هل هذه الجهات لو اجتمعت كلها أو بعضها تحت إشراف مؤسسة يكون لكل واحدة منها ذمة مستقلة، وتعمل على أساس شخصيتها المستقلة، فلا يجوز التداخل بين حقوقها والتزاماتها وبين حقوق والتزامات جهة أخرى أم أنها ينظر إلى كل هذه الجهات كذمة واحدة، وحينئذ يحمل بعضها عن بعض؟

للجواب عن ذلك نقول: إن الأصل والمبدأ العام والقاعدة الأساسية هي الحفاظ على خصوصية كل وقف وكل جهة وإن كانت تحت إشراف إدارة واحدة، وذلك لضرورة مراعاة أن يكون ريع الوقف لنفس الجهة التي وقف عليها الواقف، قال البهوتي: (ويتعين مصرف الوقف إلى الجهة المعينة)[1]. وكذلك الأمر في حالة الالتزامات، والتعمير والبناء وذلك من خلال ترتيب هذه الجهات كصناديق خاصة لها ذمتها المالية المستقلة بقدر الإمكان.

(١) شرح منتهى الإرادات (٤٠٦/٢).

هذا هو الأصل ما دام ذلك ممكناً ولم يكن هناك ما يعارضه وتدل عليه الأدلة المعتبرة على ضرورة الحفاظ على الوفاء بالعقود والشروط إلا الشروط التي تكون مخالفة للكتاب والسنة، أو لا تحقق الغرض المنشود من الوقف، قال القرافي: (ويجب اتباع شروط الوقف...، لأنه ماله، ولم يأذن في صرفه إلا على وجه مخصوص، والأصل في الأموال العصمة...)[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (والمقصود إجراء الوقف على الشروط التي يقصدها الواقف، ولهذا قال الفقهاء: إن نصوصه كنصوص الشارع يعني في الفهم والدلالة فيفهم مقصود ذلك من وجوه متعددة كما يفهم مقصود الشارع)[٢].

ومع هذا الأصل العام فإن الذي يظهر راجحاً هو جواز التصرف في جميع الأموال المرصودة لجهة واحدة، كالمساجد مثلاً حيث لا بد أن ينظر إلى جميع موقوفات المساجد الواقعة تحت إدارة الوقف كذمة واحدة حسب المصلحة الراجحة، ولكن مع تقديم مصالح الموقوف عليه من وقفه الخاص به على غيره، وإذا فضل، أو اقتضت المصلحة غير ذلك صرف منه إلى بقية الموقوف عليه من نفس الجهة وهكذا الأمر في الوقف على جهة الفقراء، أو المدارس، أو نحوها.

ولكن يرد سؤال آخر وهو: هل يمكن أن ينظر إلى جهات الخير كلها كأنها جهة واحدة يصرف من ريعها على الجميع حسب أولوية المصالح؟

فقد أفتى فقهاء المالكية بذلك حيث جاء في نوازل العلمي: (الأحباس كلها – إذا كانت لله – بعضها من بعض، وذلك مقتضى فتوى أبي محمد العبدوسي)، كما نقل فتاوى بهذا الشأن للبرزلي وابن ماجشون وغيرهما[٣]، وجاء فيهما أيضاً: (قال أصبغ، وابن ماجشون: إن ما يقصد به وجه الله يجوز أن ينتفع ببعضه من بعض، وروى أصبغ عن أبي القاسم مثل ذلك في مقبرة قد عفت فيبني قوم عليها مسجداً: لم أرَ به بأساً، قال: وكذلك ما كان لله فلا بأس أن يستعان ببعضه على بعض، وقد رأى بعض المتأخرين: أن هذا القول أرجح في النظر، لأن استنفاد الزائد في سبيل الخير أنفع للمحبس، وأنمى لأجره...)[٤].

(١) الذخيرة، ط دار الغرب الإسلامي (٣٢٦/٦).
(٢) مجموع الفتاوى (٩٨/٣١).
(٣) نوازل العلمي (٣١٣/٢-٣١٤).
(٤) المصدر السابق (٣٤٤/٢-٣٤٥).

وقال أبو محمد العبدوسي في الجواب عن جمع أحباس فاس: (يجوز جمعها، وجعلها نقطة واحدة وشيئاً واحداً لا تعدد فيه، وأن تجمع مستفادات ذلك كله، ويقام منه ضروري كل مسجد من تلك المستفادات المجتمعة...)[1].

وأفتى بعض علماء الحنابلة بجواز عمارة وقف من ريع وقف آخر على جهته، قال ابن مفلح: (ويصرف ثمنه - أي الموقوف في حالة بيعه - في مثله) كذا في المحرر، والوجيز، والفروع، وزاد: (أو بعض مثله، قاله أحمد لأنه أقرب إلى غرض الواقف) ثم قال: (وظاهر الخرقي **أنه لا يتعين المثل**، واقتصر عليه في المغني، والشرح، إذ القصد النفع، لكن يتعين صرف المنفعة في المصلحة التي كانت الأَولى أن تصرف إليها، لأن تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه لا يجوز، وكذلك الفرس إذا لم يصلح للغزو بيع واشترى بثمنه ما يصلح للجهاد، وعنه رواية أخرى: يصرفه على الدواب الحبس، وما فضل من حصره وزيته جاز صرفه إلى مسجد آخر، والصدقة به على فقراء المسلمين... واختاره الشيخ تقي الدين، وقال أيضاً: وفي سائر المصالح، وبناء مساكن لمستحق ريعه القائم بمصلحته...)[2].

فهذه الفتاوى لعلماء المذهبين تجيز النظر إلى جميع الجهات نظرة واحدة قائمة على ذمة واحدة حسب المصالح المعتبرة، والذي يظهر رجحانه هو أن يكون ذلك في دائرة الاستثناء ويبقى الأصل العام في رعاية كل وقف بذاته إلا لمصلحة راجحة، وهذا ما رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية من أن يربط التصرف في أموال الوقف بالمصالح الراجحة أكثر من غيرها حيث قال - بعد جواز تغيير الوقف وبيعه -: (فَتُتبع مصلحة الوقف، ويدار مع المصلحة حيث كانت، وقد ثبت عن الخلفاء الراشدين - كعمر وعثمان - أنهما غيّرا صورة الوقف للمصلحة، بل فعل عمر ما هو أبلغ من ذلك حيث حول مسجد الكوفة القديم فصار سوق التمارين وبنى لهم مسجداً آخر في مكان آخر والله أعلم)[3].

الخلاصة:

تنمية موارد الوقف يعنى بها: بذل كل الجهود الممكنة بجميع الوسائل المتاحة لزيادة موارد الوقف وتكثيرها عن طريق الاستثمار ونحوه فالوقف في حقيقته تنمية للإنسان، وعمارة للأرض وحضارة للأمة.

---

(١) المصدر السابق (٢/٣٤٤-٣٤٥).
(٢) المبدع في شرح المقنع، ط قطر (٥/٣٥٥-٣٥٧) بتصرف غير مخل.
(٣) مجموع الفتاوى (٣١/٣٦١).

فهذه التنمية تقتضي الحديث عن أربعة أشياء هي في حقيقتها مكوناتها وهي:

أولاً: تنمية القائمين على الوقف من خلال الارتقاء بهم ارتقاءً شاملاً للجوانب الروحية والنفسية والفكرية والإدارية والتخطيطية حتى يكونوا قادرين على التخطيط الدقيق لتنمية الأوقاف (إن خير من استأجرت القوي الأمين).

ثانياً: الحفاظ على أموال الوقف حيث نص الفقهاء على أن إعطاء الأولوية من ريع الوقف لإصلاحه وترميمه وصيانته وعمارته، والحفاظ على كل نوع من أنواع الوقف بما يناسبه.

ثالثاً: استبدال عين الوقف في حالات الهدم والخراب، أو عدم الانتفاع، أو الهجر، أو رجاء منفعة أكبر، أو الإتلاف أو الحاجة إلى التعمير مع عدم وجود مورد له، أو الخوف من الغلبة عليه، أو نحو ذلك، مع بيان أحكام استبدال المسجد.

وقد انتهى البحث إلى أن الأصل في الوقف هو عدم الاستبدال ولكنه إذا اقتضته مصلحة راجحة فهو جائز كما دلت على ذلك الأدلة المعتبرة.

وقد تطرق البحث إلى ثمن الوقف عند بيعه إلى أي شيء يجب أن يصرف فيه، فذكر أربع حالات له مع بيان شروط الاستبدال الستة والتغيير.

رابعاً: تنمية موارد الوقف عن طريق الاستثمار، حيث تطرق البحث إلى تعريفه، وحكمه الشرعي بالنسبة للفرد، والأمة حيث انتهى إلى أنه واجب كفائي على الأمة للأدلة المعتبرة.

ثم تطرق البحث إلى بيان العلاقة بين الوقف والاستثمار، ثم ذكر أهم طرق استثمار الوقف قديماً وحديثاً وهي:

الطريقة الأولى: الإجارة التي تعتبر أهم الأدوات الاستثمارية للوقف قديماً حتى ربط بينها وبين الوقف، ثم تطرق إلى بعض خصوصية لإجارة الوقف من حيث المدة، وأجر المثل وعدم لزوم الإجارة في حالتي زيادة المدة، وعدم أجر المثل، ومن هذه الخصوصية أيضاً المزايدة في إجارة الوقف، والإجارة بأجرتين، والحكر أو حق القرار، وحكمه ومدته وانتهاؤه على تفصيل بين الفقهاء، ومنها المرصد.

الطريقة الثانية: المزارعة، والثالثة: المساقاة، والرابعة: المضاربة، والخامسة: المشاركة العادية والمشاركة المنتهية بالتمليك بصوره المعاصرة، والسادسة: الاستصناع، والسابعة: المرابحات، والثامنة: إصدار سندات المقارضة وصكوك الاستثمار الخاصة بالإجارة، أو بغيرها، ثم انتهى البحث إلى بيان الشروط العامة لاستثمار أموال الوقف.

وختم البحث الموضوع ببيان أثر الشخصية الاعتبارية للوقف على تطويره وتنميته، وهل لأنواع الوقف كلها عند توافرها ذمة واحدة، أو ذمم مستقلة خاصة بكل نوع؟ أجاب عنها البحث بوضوح. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

مستقبل المؤسسات الوقفية:
في نطاق الثابت والمتغير لنظام الوقف الإسلامي

د. جمعة محمود الزريقي(*)

توطئة

يهدف هذا البحث إلى إظهار الأصول التي يقوم عليها نظام الوقف الإسلامي من خلال مسيرته التاريخية فقهاً وتطبيقاً، وهذه الأصول أو الأسس هي التي تميزه عن غيره من التصرفات المشابهة التي يقوم بها الإنسان في حياته، وهي التي تعتبر من الثوابت المستقرة لنظام الوقف، وهذه الثوابت لا يمكن تجاوزها أو إغفالها عند دراسة المؤسسات الوقفية وأنظمتها المختلفة، أو محاولة تطويرها، حيث لا يمكن بحث مستقبل تلك المؤسسات في نطاق تطوير أساليب الوقف، وتوسيع مجالاته حتى تقترب من المؤسسات المدنية الحديثة الاقتصادية والاجتماعية، أو بما يجعل الوقف في مستوى مواز لها، دون أن نقوم بتحديد الأصول الثابتة التي قام عليها نظام الوقف الإسلامي.

وهذه الثوابت هي التي تمكننا من البحث في مستقبل المؤسسات الوقفية، واقتراح أساليب تطويرها وتوسيع مجالاتها، سواء من حيث البناء المؤسسي، أو من حيث المجالات الحيوية التي يقوم الوقف بخدمتها، أو الأهداف الخيرية التي وجد الوقف من أجلها، وبدون الالتزام بهذه الأصول والتقيد بها، لا يمكن القول بأننا نقوم بتطوير المؤسسات الوقفية، وإنما نعمل على تكوين مؤسسات قد تكون قريبة من مجال الوقف، أو تتوافر فيها بعض الأصول التي يقوم عليها الوقف، أو تشترك معه في بعض السمات، إلا أنه ليس من المناسب إطلاق اسم الوقف عليها، لعدم وجود أصوله فيها.

يمكن استخلاص هذه الأصول، أو الأسس التي قام عليها نظام الوقف الإسلامي من خلال الأحكام الشرعية، والقواعد الفقهية التي تسري على نظام الوقف، وأخصها الكتاب والسنة وآثار الصحابة رضوان الله عليهم، وكذلك التطبيقات الوقفية التي قام بها

(*) مستشار بمحكمة استئناف طرابلس وأستاذ متعاون مع الجامعات الليبية.

المسلمون في العالم الإسلامي، والمجالات العديدة التي ساهم فيها الوقف من خلال رسالته الخيرية.

ويستمد الوقف حكمه الشرعي، كما هو معروف من كتاب الله وسنة رسوله الكريم، وإجماع الصحابة والمسلمين عليه منذ بداية الإسلام، وكتب الفقه غنية بإبراز تلك النصوص الشرعية والأحكام الفقهية والتطبيقات العملية، ويكفي في هذا المجال أن نذكر أن الوقف يستند إلى نصوص عامة وردت في كتاب الله تعالى، كلها تحث على فعل الخير والبر، والإنفاق في سبيل الله، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾[1] فالوقف من الأعمال الخيرية التي يقدمها المسلم ابتغاء مرضاة الله، ويجد ثوابها يوم القيامة، وقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[3] جاء بتفسير المراغي في معنى الآية (ونكتب ما أسلفوا من عمل، وتركوا من أثر حسن بعدهم، كعلم علموه، أو حبس في سبيل الله وقفوه، أو مستشفى لنفع الأمة أنشأوه، أو أثر سيء كغرس الأحقاد والأضغان... والمراد من كتابة ذلك مجازاتهم عليه، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر)[4].

أما في السنة النبوية الشريفة، فقد وردت أحاديث كثيرة تدل على مشروعية الوقف ومجالاته، والحث عليه، والترغيب فيه، والجزاء لمن يقوم به، ولعل من أقوى الأحاديث شهرة ودلالة، هو حديث سيدنا عمر رضي الله عنه الذي رواه الإمامان البخاري ومسلم عن ابن عمر أنه قال: (أصاب عمر أرضاً بخيبر، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها، فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضاً بخيبر، لم أصب مالاً قط هو أنفس عندي منه، فما تأمرني به؟ قال: «إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها» قال: فتصدق بها عمر، أنه لا يباع أصلها، ولا يبتاع، ولا يورث، ولا يوهب، قال: فتصدق عمر في الفقراء، وفي القربى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقاً غير متمول فيه) وهذا الحديث رواه أيضاً ابن ماجه

(١) المزمل ٢٠.
(٢) آل عمران ٩٢.
(٣) يس ١٢.
(٤) تفسير الشيخ المراغي الجزء ٢٨ ص ١٤٨، ط ٢ - مصر ١٩٥٣م.

والنسائي والترمذي وأبو داود[١] فهذه الكتب الصحاح تدل على أن الحديث صحيح، وأنه يؤكد مشروعية الوقف.

يستفاد من هذا الحديث الجامع أن صدقة الوقف تقوم على أصول خمسة: الأول: أن يكون الواقف (المتصدق) شخصاً طبيعياً، الثاني: أن يكون مالكاً للمال الموقوف (المتصدق به) وأهلاً للتصرف فيه، الثالث: أن يتم بناء الصدقة على مبدأ تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة، الرابع: أن يكون للصدقة (الوقف) نظام خاص بها (حقيقة أو حكماً)، الخامس: أن يكون قصد المتصدق (الواقف) جوانب الخير والبر والإحسان، وفيما يلي بيان هذه الأصول تفصيلاً:

الأول - أن يكون الواقف (المتصدق شخصاً طبيعياً):

لا جدال في أن الأوقاف التي وجدت في العهود السابقة، أي منذ بداية الدولة الإسلامية، قد تمت في أشخاص طبيعيين، أي من أفراد بالغين راشدين مالكين للمال الموقوف، ومثال ذلك ما قام به سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كما جاء في الحديث السابق، وكذلك بقية الصحابة رضوان الله عليهم، منهم: عثمان بن عفان، وعلي ابن أبي طالب، وطلحة، والزبير، وزيد بن ثابت، وعبدالله بن عمر، وعمرو بن العاص[٢]، إلا أن أول وقف في الإسلام – حسبما تقول الروايات التاريخية – هو الوقف الذي قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم لصدقة مخيريق الذي أوصى بها إليه[٣] فهل قام بها رسول الله صلى الله عليه وسلم بصفته رئيس الدولة الإسلامية حتى يقال إن الشخص الاعتباري (الدولة) يجوز له أن يقوم بالوقف؟ أم أن تصرفه عليه السلام كان بصفة

(١) رواه الإمام البخاري في كتاب الوصايا من صحيحه بعدة روايات، ص ١٩٦ جزء ٣، طبعة دار الفكر، د – ت، كما رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، تحت باب الوقف، حديث رقم ١٦٣٢، ص ١٢٥٥ الجزء الثالث، ط، دار الحديث القاهرة / تحقيق الأستاذ فؤاد عبد الباقي،، ط أولى – ١٤١٢ – ١٩٩١، كما رواه أصحاب السنن:ابن ماجه، ص ٨٠١ المجلد الثاني، تحقيق الأستاذ فؤاد عبد الباقي، د – ت، والنسائي ص ٢٣٠ المجلد الثالث، دار الكتب العلمية، بيروت، د – ت، والترمذي، ص ٤١٧ الجزء الثاني، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣ – ١٩٨٨، أبو داود، ص ١١٦ الجزء الثالث، ط، دار الريان للتراث، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

(٢) المقدمات الممهدات، لابن رشد الجد، ص ٢/٤١٨، ط دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨ – ١٩٨٨ – بيروت، القوانين الفقهية، لابن جزي، ص ٢٧٢، طبعة الأمنية، الرباط ١٣٨٢ – ١٩٦٢.

(٣) التراتيب الإدارية، للشيخ عبد الحي الكتاني، الجزء الأول ص ٤٠١، دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان، د – ت.

شخصية؟، ورد في الإصابة أن مخيريق أسلم وقاتل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أثبتته الجراحة، فلما حضره الموت قال: أموالي إلى محمد يضعها حيث شاء[1].

من هنا كان تصرفه صلى الله عليه وسلم، بوقف أموال مخيريق، بصفته وكيلاً مفوضاً عن المالك، وعوضاً عن قيامه بإنفاقها صدقة عليه، جعلها وقفاً لتكون صدقة جارية على الدوام، وفي ذلك منفعة أكبر للمتصدق بالثواب المستمر، وفي حديث آخر يستفاد منه أن الواقف يجب أن يكون شخصاً طبيعياً، وهو مالك المال المتبرع به، ما رواه الإمام البخاري حول وقف أبي طلحة رضي الله عنه، والوقف حديقة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخلها، ويستظل فيها، ويشرب من مائها، فلما نزل قوله تعالى ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[2]، جاء أبو طلحة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وطلب منه أن يضعها حيث شاء، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (بخ يا أبا طلحة، ذلك مال رابح، قبلناه منك ورددناه عليك، فاجعله في الأقربين) فتصدق بها أبو طلحة على ذوي رحمه[3] فهذا دليل قوي على أن الوقف ينبغي أن يتم من الواقف، والذي يجب أن يكون شخصاً طبيعياً، ومالكاً للمال، فلو قبله رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قام بوقفه، لقلنا بجواز أن تقوم الدولة بالوقف، وقياساً على ذلك أن تقوم به الأشخاص الاعتبارية (بيت المال مثلاً في ذلك الزمان)، ولأن الوقف قربة إلى الله فتفتقر إلى نية، وهذه لا تكون إلا من الشخص الطبيعي.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: هل تملك الجهات الاعتبارية، كالشركات والمؤسسات والمصارف التي يشترك في ملكيتها مجموعة من الناس القيام بالوقف؟ بمعنى هل يجوز لها أن تخصص جزءاً من أموالها ليكون وقفاً في سبيل الله؟ للإجابة بنعم يجب توافر شرطين؛ الأول: أن يكون التبرع (أو الوقف) ضمن أغراض إنشائها، الثاني: أن يكون قرار إنشاء الوقف قد تم بإجماع الشركاء، لأن الوقف يجب أن يتم من مالك المال نفسه، فهو تحبيس للأصل وتسبيل للمنفعة، وقرارات هذه المؤسسات (سواء في مجالس إدارتها أو جمعياتها العمومية) إنما تتخذ بالأغلبية، وفي ذلك عدم تحقق رضى صاحب المال،

(١) الإصابة في تمييز الصحابة، للإمام أحمد بن حجر العسقلاني، الجزء السادس ص ٦٧، دراسة وتحقيق وتعليق مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط أولى: ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

(٢) آل عمران - ٩٢.

(٣) صحيح الإمام البخاري، كتاب الوصايا، ص ١٤٢ الجزء الثالث.

وافتقار النية الواجبة في القربة، ومن ثم لا يكون التبرع وقفاً، ولكنه قد يدخل ضمن الأعمال الخيرية من صدقات ومساعدات، لعدم مراعاة ذلك الأصل.

أما إذا تم الوقف بإرادة جميع الأعضاء المساهمين، أو المكونين للشخص الاعتباري، أي الذين يملكون المال، وكان هؤلاء الأعضاء طبيعيين ليس من بينهم شخص اعتباري مساهم في تلك المؤسسة، فيعتبر وقفاً صحيحاً، لأنه تم من ملاك المال، فإذا قاموا بتخصيص جزء من مال المؤسسة لتكون وقفاً، أو جعل المؤسسة نفسها وقفاً، فذلك أمر جائز، لمراعاة ذلك الأصل، وهو أن يكون الواقف شخصاً طبيعياً.

كما أن الوقف في حد ذاته، وبمجرد تكوينه، تصبح له شخصية اعتبارية، وهذه الشخصية يكونها الواقف، وهو شخص طبيعي يتمتع بالشخصية القانونية[١]، والأفراد عادة هم الذين يكونون الأشخاص الاعتباريين وفقاً للتشريعات القائمة في كل بلد، والشخصية الاعتبارية يمنحها المشرع (الدولة) لمجموعات الأموال أو الأشخاص، وهؤلاء لا يجوز لهم منح هذه الشخصية الاعتبارية لغيرهم، إلا إذا منحهم المشرع هذا الحق، كتكوين الشركات الصغيرة من قبل الشركات القابضة، وحتى لو أعطاهم المشرع هذه الصلاحية، فإن قراراتهم بإنشاء الوقف إنما تتخذ بالأغلبية، مما لا يتحقق معه موافقة كل الملاك على وقف مالهم، ومنع التصرف فيه وتسبيل غلته.

الثاني: أن يكون الواقف مالكاً للمال المتصدق به وأهلاً للتصرف فيه:

انتهينا فيما سبق إلى ضرورة أن يكون الواقف شخصاً طبيعياً، ولما كان الوقف تبرعاً بمال أو منفعة، فيجب أن يكون الواقف مالكاً لذلك المال المتبرع به، أو المنفعة المراد وقفها، ورغم وجود اختلاف بين الفقهاء في وقف المنافع، بين من يجيز وقفها ومن يمنع ذلك[٢] ومع ذلك لا ينكر أن المنافع لها قيمة مالية، وكل شيء له قيمة مالية يعتبر مالاً، وما دام المال متقوماً في حق المسلم فيجوز له التصدق به، ومن ثم لا يجوز لغير مالك المال القيام بالوقف، إلا إذا كان نائباً عن المالك ومفوضاً في ذلك، فلا تكفي النيابة العامة أو الوكالة العامة، فلا بد من النص الصريح بألفاظ لا تحتمل الاختلاف في التأويل، بأن الموكل أو المنيب قصد تكليف النائب أو الموكل بالوقف، أو بألفاظ يفهم منها قصد الوقف، كالصدقة

(١) يراجع كتاب الطبيعة القانونية لشخصية الوقف المعنوية، تأليف د: جمعة محمود الزريقي، نشر كلية الدعوة الإسلامية – طرابلس – ليبيا، ط أولى – ٢٠٠١ ف.

(٢) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للإمام محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب، ص ٢٠ / ٦، ط، دار الرشاد الحديثة – الدار البيضاء ط ٣ – ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

الدائمة، أو المستمرة، أو إلى الأبد، أو ما شابه ذلك من الكلمات المتعارف عليها في هذا المقام، بما يدل على أن إرادة الواقف قد اتجهت إلى القيام بهذا التصرف، وإلا لا يكون الوقف صحيحاً، لأن الوقف تبرع وإسقاط للحق، ومن ثم يجب أن يكون سند الإنابة به صحيحاً وواضحاً. وشرط ملكية الواقف للمال الموقوف لصحة الوقف، أظهر في الأوقاف منها في التصرفات الأخرى، ذلك أن ملكية المالك للمال المراد وقفه شرط أساسي لإنشاء الوقف، لأنه تبرع - كما سلف - أما في بعض التصرفات الأخرى التي تتم على ريع الوقف أو مصارف الصدقات، فيمكن التساهل فيها، مراعاة للقصد العام، كالناظر على الوقف عندما يقوم بتوزيع الريع على الفقراء والمساكين وفقاً لشروط الواقف، فيكون له الاجتهاد في كيفية التوزيع، رغم أنه غير مالك للمال، بل هو وكيل عن الواقف، وقد جرت الفتوى بإجازة تصرفات الناظر في هذه الحالة، لأن الأمر موكول إلى اجتهاده[1].

وهذا الشرط - ملكية الواقف للمال - هو الذي جعل الفقهاء يختلفون في وقف السلاطين والحكام قديماً، وهو قيامهم بتحبيس أرض مملوكة لدولة للمصلحة عامة، كمدرسة أو مستشفى، أو غيرها من المصالح، فالتصرف هنا يكون جائزاً بحكم الولاية العامة للحاكم، ولكنه لا يسمى وقفاً، بل أرصاداً، لأنه ليس وقفاً في الحقيقة[2] والسبب في ذلك أن الحاكم لا يملك المال الذي أوقفه ملكية خاصة، وإنما تصرف فيه بحكم الولاية العامة التي تعطيه حق إنشاء المرافق العامة، وإذا أطلق عليه وقفاً، فالفقهاء سموه أرصاداً، لأن من شروط الوقف ملكية المال للواقف، وكذلك إذا أقطع الحاكم عقاراً، وأعطى منفعته لشخص، واحتفظ لبيت المال بملكية الرقبة، فإن بعض الفقهاء لا يجيز وقف الإقطاع في هذه الحالة[3] وقد يعود سبب المنع في هذه الحالة لعدم اكتمال عناصر الملكية في يد الوقف، فوقف حق المنفعة مؤبداً يعطل حق مالك الرقبة، فلم يعد بإمكانه أن يجمع عناصر الملكية في يده مرة أخرى، أو لأن مالك الرقبة هنا هو بيت المال ووقف حق المنفعة يحرمه من الاستفادة بملكية الرقبة التي تظل معطلة بدوام الوقف.

وفرق الإمام القرافي بين وقف الملوك والسلاطين الذي يتم وفقاً للأوضاع الشرعية، وبين الوقف الذي يفتقر إلى ذلك، فقال بجواز النوع الأول، ونسب الرأي لابن رشد من

(١) الفقه الإسلامي وأدلته، للأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي، ص ٢٣٣ / ٨، دار الفكر، ط أولى، ١٤٠٤ - ١٩٨٤.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته، المصدر السابق، ص ١٦٧ / ٨.

(٣) الإسعاف في أحكام الأوقاف، للشيخ برهان الدين إبراهيم بن موسى الطرابلسي الحنفي، ص ٢٤، ط - دار الرائد العربي، بيروت لبنان - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

المالكية وللشافعية، قال في كتاب الفروق (إن للإمام أن يوقف وقفاً على جهة من الجهات، فإذا وقع على وجه الصحة والأوضاع الشرعية لمصالح المسلمين، فإنها تنفذ، ولا يجوز لأحد أن يتناول منها شيئاً إلا إذا قام بشرط الواقف، ولا يجوز للإمام أن يطلق ذلك الوقف بعد ذلك.... فإن وقفوا – أي الملوك والخلفاء – على أولادهم، أو جهات أقاربهم لهواهم، وحرصهم على حوز الدنيا، واتباعاً لغير الأوضاع الشرعية، لم ينفذ هذا الوقف، حرم على من وقف عليه تناوله، وللإمام انتزاعه، وصرفه على حسب ما تقتضيه مصالح المسلمين)[١].

ويعود الخلاف إلى تكييف وضع يد هؤلاء الحكام على مال المسلمين، هل هم ملاك المال، أو أنهم وكلاء عن المسلمين في إدارته؟ فإن اعتقدوا أنهم وكلاء عن المسلمين، وأن المال يعود إليهم، فتصرفوا فيه على وجه يعود بالنفع على المسلمين، ودون أن ينسبوا ذلك الوقف إليهم، فتجوز تلك التصرفات، ويصح الوقف، لأنه يدور في منفعة المسلمين وخدمتهم، أما إذا قاموا بوقف مال المسلمين، ونسبوا ذلك لأنفسهم دون أن يكون ذلك المال خالصاً لهم، فلا يصح ذلك الوقف، ونقل ابن الشاط أنه ورد في حاشية ابن عابدين الحنفي عن الدرر (أن أوقاف الملوك والأمراء، إن علم ملكهم لها بالشراء الصحيح، صح وقفهم لها، وروعي فيه شرط الواقف، وإن لم يعلم شراؤهم لها ولا عدمه، فالظاهر أنه لا يحكم بصحة وقفها، لأنه لا يلزم من وقفهم لها ملكهم لها، بل يحكم بأن ذلك السلطان الذي وقفها أخرجها من بيت المال وعينها لمستحقيها من العلماء والطلبة ونحوهم، عوناً لهم وصولهم إلى بعض حقوقهم من بيت المال، فهي أرصاد لا وقف حقيقة[٢].

لا يكفي أن يكون الواقف شخصاً طبيعياً، وأن يكون مالكاً للمال المراد وقفه، بل يجب أيضاً أن ينوي التبرع بهذه الكيفية، أي بحبس أصل المال المتبرع به، وتسبيل غلته، وأن يكون هذا التحبيس مؤبداً على رأي من يقول بذلك، أو مؤقتاً عند من يجيزه، وبالتعبير القانوني الحديث أن تتجه إرادة الواقف إلى إحداث هذا الأثر، ويشترط في ذلك أن تكون إرادته سليمة خالية من كل ضغط أو إكراه أو إجبار، وخالية من العيوب كالغلط والتدليس وغيرها، بمعنى آخر، يجب أن يعلم الواقف قبل الإقدام على الوقف أن المال المراد وقفه لله

(١) كتاب أنوار البروق في أنواء الفروق، للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، (ت ٦٨٤هـ) المعروف بكتاب الفروق، ص ٦ / ٣، عالم الكتب – بيروت – د – ت.

(٢) تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية – للشيخ محمد بن حسين المكي المالكي، مطبوع على هامش كتاب الفروق للقرافي، المصدر السابق – ص ٩ / ٣.

تعالى لم يعد له حق التصرف فيه، وأنه لا يباع، ولا يشترى، ولا يورث، ولا يجرى عليه أي تصرف من التصرفات الناقلة للملكية، اللهم إلا وفقاً للشروط التي يضعها الواقف في حجة وقفه.

إذا تحققنا من ملكية المال للواقف، وسلامة إرادته باتجاهها إلى إحداث الأثر القانوني للوقف، فهل يجب أن ننظر إلى الباعث على ذلك، بمعنى هل يجب أن يكون الباعث مشروعاً حتى يمكن اعتبار الوقف صحيحاً؟ إن سلامة النية المطلوبة في الصدقات تتطلب ذلك، فإذا قصد الواقف من وقفه الهروب من أصحاب الديون، أو عدم تنفيذ الالتزامات المترتبة عليه لصالح الغير، فيقوم باتخاذ الوقف وسيلة لعدم سداد الديون أو تنفيذ الالتزامات، فلا يعتبر الوقف صحيحاً في هذه الحالة، لأن الباعث على الوقف لم يكن مشروعاً، فهو لم يقصد الوقف في سبيل الله تعالى، وهو الظاهر، إنما قصد به شيئاً آخر.

ولهذا منع الفقهاء من أحاط الدين بماله أن يقوم بالتبرع من ماله، لأن في ذلك إضراراً بأصحاب الديون، والوقف من التبرعات بدون عوض، فهو أخص بالمنع من غيره، وهل يمنع من ذلك قبل الحجر عليه أو بعد ذلك، هناك خلاف بين الفقهاء، فعند الجمهور لا يتم المنع إلا بعد الحجر عليه من القضاء، بينما في المذهب المالكي (فإن تصرفات المفلس قبل إعلان تفليسه وحجره، وبعد إحاطة الديون به، يقبل منها ما كان بعوض كالبيع إن قبض ثمنه، ويرد منها ما لم يكن بعوض، كالهبة والصدقة والوقف، وأما بعد الحجر عليه فلا تنفذ وإن كانت بعوض)[1] ومعنى ذلك أن قيام من أحاط الدين بماله بالوقف، لا يكون جائزاً في الحالتين، فقط يرد التصرف حتى قبل الحجر عليه، لأن ماله أصبح من حق أصحاب الديون[2].

ويقترب من المفلس الذي أحاط الدين بماله، من هو مستغرق الذمة بالمال الحرام، فهو وإن كان يبدو في الظاهر أنه غني لا ديون عليه، إلا أن ذمته مستغرقة بالديون في حقيقة الأمر، لأن الأموال التي بيده هي لأصحاب التباعات، أي لأصحابها الذين أخذها منهم دون موجب شرعي، وعلى رأي بعض الفقهاء فإنه في حكم المفلس، لأن ذمته

(١) ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب المالكية، للشيخ محمد بن محمد بن عامر، المادة ٧٧٣، ص ٢٦٥، ط - ٣، بنغازي - ليبيا، ١٩٩٦ ف.

(٢) أحكام الإفلاس واستغراق الذمة بالمال الحرام في الفقه الإسلامي، د: جمعة محمود الزريقي، ص ٢٠، نشر مركز دراسات العالم الإسلامي - مالطا - ط أولى - ١٩٩٩م.

مستغرقة بالمال الحرام وهو حق لأصحابه، ومن ثم يكون ديناً عليه، وبالتالي فلا يجوز له هبة ذلك المال أو التصرف فيه بدون عوض، كالوقف مثلاً[١].

يضاف إلى مستغرق الذمة بالمال الحرام من ورث ذلك المال عنه، فهل يجوز له أن يقوم بوقف ذلك المال الموروث في سبيل الله؟ يتوقف الجواب على حكم ميراث أموال مستغرق الذمة، هل يطيب للوارث أم لا؟ يذكر أحد الفقهاء أنه لا يطيب المال الحرام للوارث، هذا هو الصحيح الذي عليه الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وقد روي عن ابن شهاب والحسن البصري أن الميراث يطيب للوارث، وليس ذلك بصحيح، وحجتهما في ذلك أن المال الحرام الذي قام الموروث بجمعه حال حياته، أو تحصل عليه بطريق غير مشروع، إنما آل إلى الوارث عن طريق الميراث الذي فرضه الله تعالى، ومن ثم يكون حلالاً له، وإثم تحصيل ذلك المال بغصب أو سرقة أو غلول، أو ما شابه ذلك من سلب ونهب، إنما إثم الظلم على جالبه، سواء علم الوارث بذلك، أو جهل الطرق التي جلب بها مورثه تلك الأموال[٢].

غير أن الإمام الداودي لم يرض بهذا الرأي، لما سئل عن قول ابن شهاب والحسن البصري، قال: (ما أرى أن يثبت هذا عنهما، ولو ثبت لكان ظاهر القرآن يرد على هذا القول، لأن الله سبحانه يقول: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾[٣] ولا خلاف أن كل من صار إليه مال غيره بغير وجه سائغ، إما بغصب أو عداء، أو ربا، أو وجه لا يجوز له أخذه به، أنه دين عليه، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾[٤] وقد قال في الربا: ﴿وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ﴾[٥] فما كان ديناً على من هو بيده، لم يكن وارثه أحق به من أهل الدين، لأن الدين أوجب من الميراث بالكتاب والسنة والإجماع، فلا تجعل لفظة رمى بها قائلها، ولم يتدبرها أصلاً تنقل الأملاك عن أهلها....)[٦].

---

(١) التقسيم والتبيين في حكم أموال المستغرقين، للشيخ أبي زكريا يحيى بن محمد بن الوليد الشبلي، من فقهاء القرن الثامن الهجري، ص ٣١٤ – ٣١٥، تحقيق: جمعة محمود الزريقي، نشر المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسسكو، الرباط – ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

(٢) المصدر السابق – نفس الصفحة.

(٣) النساء – ٢٢.

(٤) البقرة – ١٨٨.

(٥) البقرة – ٢٧٩.

(٦) كتاب الأموال، للإمام أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي (ت ٤٠٢ هـ) ص ١٦٢، تقديم وتحقيق رضا محمد شحادة، نشر مركز إحياء التراث المغربي – الرباط.

خلاصة ما تقدم: أن يكون الواقف مالكاً للمال المراد وقفه ملكية صحيحة، وأن تكون إرادته سليمة، ويكون الباعث على الوقف التقرب إلى الله، ونيل ثوابه، وهذه الشروط من الأصول الثابتة التي يجب أن تبنى عليها الأوقاف.

الثالث: أن يتم بناء الصدقة على مبدأ تحبيس الأصل وتسبيل الغلة:

يختلف الوقف عن الصدقات الأخرى بأنه صدقة جارية، وأشرت في البداية إلى قول الإمام المراغي إلى أن الوقف يدخل ضمن المراد بالآثار في قوله تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَـٰرَهُمْ﴾[1] وأغلب العلماء يرون أن الوقف هو المقصود بالصدقة الجارية في الحديث الشريف الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له)[2] وهذا الحديث رواه أيضاً الإمام أبو داود في مسنده، والإمام الترمذي في الجامع الصحيح، وكذلك الإمام أحمد في مسنده[3].

وعلى ذلك فإن استمرار الصدقة تستدعي دوام الوقف، ودوام الوقف يستلزم دوام المال الموقوف وبقاؤه حتى يحقق الغرض من الوقف، وهو الصدقة الجارية، ومن هنا كانت أغلب الأوقاف تتم في العقارات التي تمتاز بالدوام والاستقرار، ومع ذلك لا يمنع من وقف المنقول والاستفادة منه في الصدقة، حتى ولو كان عمره قصيراً، حيث يتم الانتفاع به فترة من الزمن تطول أو تقصر حسب نوعية المنقول وصلاحيته، ومن هنا وقع الخلاف في وقف النقود والطعام لأن منفعة تلك الأشياء في استهلاكها، وطبقاً لذلك يرى بعض الفقهاء عدم صلاحيتها للوقف، وإنما يجوز التصدق بها مراعاة لشرط الواقف، ومن العلماء من أفتى بجواز وقف النقود والطعام إذا تحقق دوام الصدقة فيها، كأن ترصد النقود للسلف لفقراء المسلمين على أن ترد بدون فوائد، أو يخصص الطعام (الحبوب مثلاً) للسلف لصغار الفلاحين لزراعتها مع رد المثل بعد جني المحصول، فإذا تحقق فرض الدوام فيها جاز وقفها.

إن شرط دوام الوقف لتحقيق الصدقة الجارية، هو الذي جعل جمهور الفقهاء يقولون بوجوب أن يكون الوقف نهائياً سرمدياً، أي مؤبداً على الدوام، فلا يكون مؤقتاً،

---

(١) يس - ١٢.

(٢) صحيح الإمام مسلم - المصدر السابق، حديث رقم: ١٦٣١، ص١٢٥٥ /٣.

(٣) سنن أبي داود، المصدر السابق - ص ١١٦ / ٣. سنن الترمذي، المصدر السابق، ص ٤١٨ / ٢. والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف، أ، ى، ونسنك وآخرين، ص ٣٩١ / ٣، طبع ليدن.

وخالفهم في ذلك المالكية الذين يقولون بجواز توقيت الوقف، وهذا الرأي يستند إلى أن الوقف في جملته هو صدقة، والصدقات كما تجوز بإنفاق الغلات مؤبداً تجوز مؤقتاً، ولا دليل يبيح تلك ويمنع هذه، فالتفرقة بين النوعين تحكم لا يبرره نص، ولا يستمد قوته من كتاب أو سنة، وإن أصل الصدقات ثابت بالكتاب، والإنفاق في وجوه البر المختلفة أمر مقرر في السنة، وطرق الإنفاق في أوجه البر متعددة النواحي.

إن هذا الدليل الذي ساقه الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله، هو الذي جعله يؤيد رأي المالكية في القول بجواز توقيت الوقف لما في ذلك من فوائد تعود على المسلمين في هذا المجال[١]، والقول بجواز توقيت الوقف – رغم اعتراض البعض عليه وعدم اعتباره من الأوقاف – مؤيد من كبار الباحثين في مجال الوقف، يقول الأستاذ الدكتور منذر قحف (إن الانتفاع لا يشترط فيه الديمومة والتأبيد، فالانتفاع يحصل بما هو مؤقت أيضاً، ويشهد لذلك وقف المنقولات، وقد رأينا أن المذاهب جميعاً أجمعت على جواز أنواع منها، كالخيل والسلاح والكتب والحصر، والمنقولات مؤقتة بطبيعتها، كما يشهد لمبدأ الانتفاع المؤقت أيضاً أن المالكية يرون جواز التوقيت في الوقت، فقد أدركوا أنه يمكن أن يحصل انتفاع مع التوقيت، وأن الديمومة ليست شرطاً في الانتفاع ولا في الثواب)[٢].

وسبب قول المالكية بهذا الرأي، هو نظرتهم لأثر الوقف على ملكية الواقف، يقول ابن شاش: (وتأثيره – أي الوقف – إبطال تخصيص المالك بالمنفعة، ونقلها إلى الموقوف عليه، وسلب أهلية التصرف في الرقبة بالإتلاف والنقل إلى الغير، وأما ملك العين المحبوسة، فهو باق للمحبس، أعني رقبة الموقوف)[٣] والمعنى هنا أن أثر التصرف (الوقف) يختلف في عناصر الملكية، (المنفعة والرقبة)، فالمنفعة أصبحت للموقوف عليه، أما ملكية الرقبة فما زالت للواقف، ولكنه ليس أهلاً للتصرف فيها بسبب عدم اختصاص المالك بالمنفعة، لأنه قام بإسقاط حقه فيها نهائياً عن ملكه.

(١) محاضرات في الوقف، للشيخ الإمام محمد أبي زهرة، ص ٦٧، نشر دار الفكر العربي، ط ٢ – القاهرة ١٩٧١.

(٢) الوقف الإسلامي – تطوره، إدارته، تنميته – للأستاذ الدكتور منذر قحف، ص ١٥٢، دار الفكر – الطبعة الأولى – المحرم ١٤٢١ هـ أبريل ٢٠٠٠ ف.

(٣) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تأليف جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس، (ت٦١٦ هـ) ص ٤٩ / ٣، تحقيق د. محمد «أبو الأجفان» وآخرين، دار الغرب الإسلامي، ط – أولى – ١٤١٥ – ١٩٩٥.

ويضيف الإمام القرافي تحليلاً آخر يعتمد على قصد الواقف بدلاً من أثر الوقف، فهو يرى أن التصرفات تنقسم إلى: نقل الحقوق وإسقاط الحقوق، فالأول كالبيع والهبة والوصية، فإن ملكية المبيع، أو الموهوب أو الموصى به، تنتقل للمشتري أو الموهوب له أو الموصى له، أما الثاني (الإسقاط) كالطلاق والعتق، فهو مختلف، فإذا ثبت الملك في عين، فالأصل استصحابه بحسب الإمكان، وإذا اقتضى سبب نقل الملك أو إسقاطه، وأمكن قصر ذلك على أدنى الرتب فلا نرقيه إلى أعلاها، والوقف ها هنا يقتضي الإسقاط، فاقتصر على المرتبة الدنيا، وهي المنافع دون الرقبة[1]. والمعنى الذي يريده القرافي أن الوقف تبرع، والمالك حر التصرف في ملكه، إن شاء التصرف في عناصر الملكية بكاملها، فله ذلك، وإن أراد التبرع بعنصر منها فقط، فتصرفه جائز، خلافاً للتصرفات التي تحتاج إلى توافق إرادتين كالبيع مثلاً.

فالمشهور في مذهب الإمام أن الملك للواقف[2] والمقصود بذلك ملكية الرقبة على النحو الموضح سابقاً، وكان مرجع ذلك صلاحية التصرف للمالك في ملكه، ولما كان الأمر كذلك يجوز له أن يجعل الوقف مؤقتاً عوضاً عن التأبيد، فهو في حالة التأبيد ما زال مالكاً للرقبة غير أنه لا يجوز له التصرف فيها، ولا تنتقل إلى الغير بالتصرف أو بالميراث، أما في حالة التوقيت، فالحكم واحد، ولكن خلال مدة الوقف فقط، وعند انتهائها يعود إليه ملكاً خالصاً، إلا إذا رغب بعد ذلك أن يجعله مؤبداً، وذلك كله مرجعه إرادة الواقف.

من ذلك يتضح أن العبرة في الوقت ليس الدوام من عدمه، وإنما الأصل الثابت في الوقت هو تحبيس الأصل، وتسبيل الغلة خلال مدة الوقف، والذين انتقدوا الوقف المؤقت فاتهم البحث في هذا الأصل الذي تقوم عليه سنة الأوقاف، وحيث التزم الواقف بهذا الأصل، فهو وقف حتى لو كان مؤقتاً لمدة معينة، وتكون صدقته جارية، وهذا المقصود بدوام الصدقة عند الفقهاء، أما إذا لم يلتزم الواقف بذلك، فهو صدقة عادية، فعلى سبيل المثال: إذا قال شخص: مزرعتي هذه وقف على هذا المستشفى لمدة شهر، دون أن يقترن مع لفظه أو كتاب وقفه ما يفيد تحبيس الأصل والتصدق بالغلة، فتكون الغلة هنا صدقة عادية له ثوابها دون شك، غير أنها لا تكون وقفاً، أما إذا ذكر الواقف أنه خلال هذه المدة يحبس الأصل ويتصدق بالغلة، فإن تصرفه هذا جرى على أقل الوقف، والله أعلم.

(١) الذخيرة – للإمام أحمد بن إدريس القرافي، (ت ٦٨٤ هـ) الجزء السادس، ص ٣٢٨، تحقيق الأستاذ سعيد أعراب، نشر دار الغرب الإسلامي، ط – أولى ١٩٩٤.

(٢) مختصر الشيخ خليل بن إسحاق المالكي، ص ٢٥٣، دار الفكر – ١٤٠١ – ١٩٨١.

الرابع: أن يكون للصدقة نظام خاص بها (حقيقة أو حكماً):

سبقت الإشارة إلى أن كل وقف يقوم به الإنسان تكون له الشخصية الاعتبارية، وبذلك تنفصل شخصية الواقف عن شخصية الوقف، مع وجود علاقة بينه وبين وقفه[١] فالواقف شخص طبيعي، بينما الوقف أصبح شخصاً اعتبارياً في حكم المؤسسة القائمة بذاتها، ومن المعلوم أن بعض التشريعات الصادرة في الدول العربية قد اعترفت للوقف بالشخصية الاعتبارية[٢] وهذه الشخصية أمر افتراضي، ويقوم جوهره في فقه القانون على عنصرين: أولهما وجود جماعة من الأشخاص، أو مجموعة من الأموال لتيسير تحقيق بعض المصالح المشتركة، أما العنصر الثاني، فهو اعتراف الدولة.

ويشترط في العنصر الأول؛ وجود مجموعة من الأشخاص أو مجموعة من الأموال تتآلف للقيام بغرض معين، ويجب أن يكون هناك تنظيم لجماعات الأشخاص يضمن حسن سير العمل فيها لتحقيق أغراضها، مثلما هو الحال في الشركات والجمعيات، أما مجموعات الأموال، كالأوقاف أو المؤسسات الخاصة، فتتم بإرادة منشئ الشخص المعنوي، وهو الواقف أو المؤسس، كما يجب أن يكون للجماعة غرض واضح، وأن يكون هذا الغرض مشروعاً وإلا كان باطلاً، غير أنه قد يكون غرضاً مالياً لتحقيق الربح وتنمية الأموال، كما في الشركات، وقد يكون خيرياً محضاً مثل الأوقاف، أو أن يكون علمياً أو اجتماعياً، كما في الجمعيات العلمية والثقافية والرياضية.

أما اعتراف الدولة بالشخصية الاعتبارية، فيكون بطريقتين؛ الأولى: طريقة الاعتراف العام حيث يضع المشرع شروطاً عامة إذا توافرت في جماعة من الأشخاص، أو مجموعة من الأموال، اكتسبت هذه الجماعة أو تلك المجموعة الشخصية الاعتبارية بقوة

---

(١) لمعرفة المزيد حول علاقة الواقف مع وقفه، يراجع كتاب الطبيعة القانونية لشخصية الوقف المعنوية، الفصل الخامس، ص ١١٣ – ١٢٢ – المصدر السابق.

(٢) نص القانون المدني الليبي في المادة ٥٢ على وجود الشخصية الاعتبارية للوقف، وكذلك المشرع المصري، كما قضت محكمة النقض السورية أن الوقف سواء كان خيريا أو ذريا يعتبر شخصا اعتباريا، كما اعتبر المشرع الجزائري الوقف متمتعا بالشخصية الاعتبارية وفقا لنص المادة ٥ من القانون رقم ٩١ – ١٠ الصادر بتاريخ ١٩٩١/٤/٢٧، أما المشرع المغربي فيفهم من نص المادة ٣٨٧ من قانون الالتزامات والعقود وجود الشخصية الاعتبارية للحبس، يراجع كتاب الطبيعة القانونية – المصدر السابق، ص ١٢٧، كما نص قانون المعاملات المدنية لدولة الإمارات العربية المتحدة في المادة ٩٢ فقرة (د) على تمتع الأوقاف بالشخصية الاعتبارية.

القانون، والثانية: الاعتراف الخاص، وهو منح الترخيص اللازم، أو الإذن بإنشاء الشخص الاعتباري[١].

وطبقاً لما قرره فقهاء القانون، وأخذت به بعض التشريعات الوضعية، فإن الشخص الاعتباري يتمتع بجميع الحقوق إلا ما كان منها ملازماً لصفة الإنسان الطبيعية، فيكون للشخص الاعتباري ذمة مالية مستقلة، وأهلية في الحدود الذي يعينها سند إنشائه، أو التي يقررها القانون، ويكون له حق التقاضي، كما يكون له موطن مستقل، ونائب يعبر عن إرادته، وإذا حاولنا البحث عن هذه الخصائص في نظام الوقف الإسلامي من خلال كتب الفقه والنوازل، فسنجدها قائمة، فيما عدا فكرة الموطن أو الجنسية، فهي لم تكن محل بحث لوجود الأوقاف في البلدان الإسلامية، وهي واحدة أخذاً بمفهوم دار الإسلام.

وإن كان بعض الأساتذة من كبار الباحثين في مجال الوقف يرى أن فقه الوقف في الماضي وصل إلى مستوى قريب جداً من ذلك، حيث أقر بوضوح الذمة المالية المستقلة للوقف، وحق الناظر بالمقاضاة باسم الوقف، وعدم تحمل الوقف لنتائج بعض أعمال الناظر غير المأذون بها[٢] إلا أن المزيد من البحث والتقصي في كتب الفقه، والسوابق القضائية الإسلامية، أسفر عن وجود كافة العناصر المكونة للشخصية الاعتبارية في الوقف الإسلامي[٣] وأخص هذه العناصر، إلى جانب ما ذكره الباحث المشار إليه، النظام الأساسي لكل وقف على حدة، وهو ما نعتقد أنه من المبادئ الأساسية، أو الأصول التي انبنى عليها نظام الوقف، وهو ما يميز الوقف عن غيره من الصدقات والتبرعات الأخرى، وفيما يلي بيان المقصود بالنظام الأساسي للوقف:

يتكون النظام الأساسي لكل وقف يقوم به الإنسان من مصدرين؛ الأول: الشروط التي يضعها الواقف (المتصدق) لتنظيم وقفه، والثاني: الأحكام الشرعية المكملة لشروط الواقف، فالوقف قربة لله تعالى، وهو تصرف إرادي يتم باختيار الإنسان، وبالتالي تكون له صلاحية تقرير الكيفية التي يتم بها صرف منافع الوقف، ويضع من الشروط التي يراها محققة للغرض الذي ابتغاه من وقفه، لأن حقوق المستحقين في الوقف تتعلق بالمنفعة لا

(١) ينظر في مفهوم الشخصية الاعتبارية: أساسيات القانون الوضعي الليبي، د: الكوني اعبودة، ص ١٨٦، نشر المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية – طرابلس، ١٩٩٧ / والنظرية العامة للقانون والحق في القانون الليبي، د: محمد إبراهيم الدسوقي، ص ٣١٠، مطبوعات جامعة بنغازي – ليبيا / وأساسيات القانون والحق، د: عبد القادر شهاب، ص ٢٣٩، الطبعة الأولى – طرابلس.

(٢) الوقف الإسلامي – للأستاذ الدكتور منذر قحف – المصدر السابق – ص ١١٩.

(٣) لمعرفة المزيد حول الشخصية الاعتبارية للوقف، ينظر كتاب الطبيعة القانونية لشخصية الوقف المعنوية، المصدر السابق.

بالعين الموقونة، ومن ثم تكون المنفعة قابلة للتقييد بالزمان والمكان وطرق الانتفاع، ولذلك كان نظام المصارف في الوقف، ونظام توزيعه تعينها إرادة الواقف، فيقوم بتحديد ذلك في كتاب وقفه الذي تحرر فيه إرادة الواقف بالكامل من خلال شروطه التي يمليها، والذي يطلق عليه الفقهاء دستور الوقف[١] أي بمعنى قانونه الأساسي.

وإرادة الواقف في وضعه لشروط الوقف محترمة من قبل الشارع، إلا أنها مقيدة بأحكام الشريعة، فلا يصح أن يكون مصرف الوقف منهياً عنه، أو يضع من الشروط ما يخالف تلك الأحكام، وذلك تطبيقاً للقاعدة الشرعية الواردة في الحديث الشريف، وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم (المسلمون على شروطهم إلا شرطا حرم حلالاً أو أحل حراماً)[٢] فالشروط التي يضعها الواقف في حجة وقفه يتم التقيد بها، ومن هنا جاء قول الفقهاء (شرط الواقف كنص الشارع) إلا أن هذا القول لا يسري على إطلاقه، وإنما وفقاً للضابط الشرعي المنصوص عليه في الحديث السابق، وللفقهاء تفصيل في الشروط التي ترد في المعاملات أو العبادات مبسوطة في كتب الفقه.

فهذه الشروط هي التي تنظم الوقف، وعادة ما يذكر فيها الواقف الأموال الموقوفة وتحديدها بدقة، وهي التي تشكل وعاء الوقف وذمته المالية، ويضع شروط إدارة هذا المال أو نظارته، ومصارفته، أي أوجه الخير التي جعل الوقف من أجلها، ومن يستحق ذلك من الموقوف عليهم، إلى آخر ذلك من الشروط التي تشكل في مجموعها النظام الأساسي لكل وقف مهما كان كبيراً أو صغيراً، وعندما يضع الواقف كل الشروط المتعلقة بوقفه، يكون نظامه الأساسي حقيقة.

أما الجزء الآخر من النظام الأساسي، فهو الأحكام الشرعية المقررة على هذا النوع من الصدقات، فقد يسكت الواقف عن شرط من الشروط، أو يغفل عن ذكرها، كعدم بيان مصرف الريع، أو عدم تعيين ناظر للوقف، أو بيان المستحقين للوقف، أو عدم بيان واجبات الناظر بعد أن قام بتعيينه، أو ما شابه ذلك من أمور، في هذه الحالة نعود للأحكام الشرعية الخاصة بالأوقاف، فهي المكملة للنظام الأساسي لكل وقف، ويتم تطبيق المذهب المعمول به في المكان الذي يؤسس فيه ذلك الوقف، وفقهاء الإسلام تكفلوا بيان تلك الأحكام التي تطبق على الأوقاف في جميع الأحوال، أي عندما يغفل الواقف عن شيء في كتاب وقفه، أو عندما تتغير الظروف أو تنتهي المصارف التي حددها لوقفه، سواء أثناء

(١) محاضرات في الوقف، المصدر السابق، ص ١٣٠.

(٢) أخرجه الإمام الترمذي في الجامع الصحيح، حديث رقم ١٣٦٣، ص ٣٠٤ / ٢.

حياته، أو بعد وفاة الواقف، أو الأوقاف القديمة التي لم يعد يعرف من وقفها، كل ذلك عالجه الفقه بما يضمن تحقيق غرض الواقف من استمرار الصدقة بالمحافظة على مبدأ تحبيس أصلها وتسبيل غلتها، ومثال ذلك الأحكام الخاصة بإدارة الوقف وشروط الناظر وما إلى ذلك، وفي هذه الحالة يكون النظام الأساسي للوقف مشتق من الأحكام المكملة، فالنظام هنا وجدناه حكماً لا حقيقة.

يضاف إلى ذلك أن نظام الوقف الإسلامي يعطي للقضاء دورا مهما في الإشراف على الأوقاف ومراقبة سيرها،والحفاظ عليها، والنظر في التصرفات التي تتم عليها، وتنفيذ شروط الواقفين، ومراقبة نظار الوقف، وبصورة عامة كل ما يتعلق بالوقف منذ إنشائه وقيامه صحيحا إلى متابعته في أداء دوره، أو انتهائه في بعض الأحوال، كل ذلك يتم بموجب الولاية العامة التي يتمتع بها القاضي على الأوقاف، فمن المقرر فقها أن الولاية على الوقف تكون للناظر، وهي ولاية خاصة بكل وقف على حدة، وهي أقوى من الولاية العامة، وقد نصت على هذا المبدأ المادة ٥٩ من مجلة الأحكام العدلية، ومعمول به في فقه النوازل[١].

الخامس: أن يكون غرض المتصدق جوانب الخير والبر والإحسان

لا يختلف الفقهاء في أن الوقف صدقة من الصدقات، وأن الغرض منها هو الحصول على الثواب الذي وعد به الخالق سبحانه وتعالى في أكثر من آية في كتاب الله، قال تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[٢] إلا أن صفة الصدقة يشترك فيها الوقف مع غيره من التصرفات المشابهة، فالزكاة صدقة لقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[٣] وزكاة الفطر أيضا صدقة، روى الترمذي في الجامع

(١) شرح مجلة الأحكام العدلية، للأستاذ سليم رستم باز، ص ٤٣، دار إحياء التراث – لبنان – والنوازل الجديدة الكبرى المسماة بالمعيار الجديد، لأبي عيسى المهدي الوزاني، ص الجزء الثامن ص ٤٥١، تصحيح الأستاذ عمر بن عباد، نشر وزارة الأوقاف بالمغرب، ١٤١٩ – ١٩٩٨.

(٢) البقرة – ٢٦١.

(٣) التوبة – ٦٠.

الصحيح «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مناديا في فجاج مكة: ألا إن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم ذكر أو أنثى حر أو عبد صغير أو كبير، مدان من قمح أو سواه، صاع من طعام»[١].

إلا أن الزكاة بنوعيها، هي فرض على كل مسلم، فهي واجبة الأداء، وعند الامتناع عن الأداء يجوز لولي الأمر إجباره على ذلك، بينما صدقة الوقف تكون تطوعا، أي برغبة الإنسان، ولا يستطيع أحد أن يجبره عليها، وهذا فرق أول، والفرق الثاني: أن الزكاة فرض على المسلمين فقط، بينما الوقف يجوز أن يتم من غير المسلم في ديار الإسلام، بشرط ألا يكون على معصية أو قربة إسلامية، كالوقف على الفقراء والمساكين من المسلمين أو غير المسلمين[٢] والفرق الثالث: أن الزكاة بنوعيها قد بين الشارع مصارفها، فلا يجوز إنفاقها إلا في تلك الأوجه المحددة، بينما تجوز صدقة الوقف في جميع أوجه الخير والبر والإحسان، وهو أصل جامع يدخل فيه جميع الطوائف والجهات التي حددها الشارع للمستحقين للزكاة.

وهذا الأصل هو ما يميز الوقف عن غيره من الصدقات، وهذه من حكمة الشارع الحكيم إذ لم يحصر الوقف في مجال معين، وإنما وضع له نطاقا واسعا ليشمل كافة جوانب الخير والبر والإحسان، وهي متعددة في جميع نواحي الحياة، ومختلفة بحسب الزمان والمكان، فما يحتاجه المسلمون اليوم قد لا يحتاجونه غدا، وما كان من الأوقاف قديما يؤدي دوره في السابق، فقد لا يغطي حاجات الناس في الوقت الحاضر، فالأصل جامع، ولكن نطاقه متغير، يتسع لأغراض عديدة، آنية ومستقبلية، ومرجع ذلك كله دوام هذه الشريعة التي تصلح لكل زمان ومكان.

وبهذا الأصل الجامع لم يتقيد المسلمون بالأغراض التي كان الوقف يقوم بها مع بداية الدولة الإسلامية، أي في الآثار التي وردت عن السلف الصالح، بل توسعوا في أوقافهم لتشمل أغراضا أخرى، ففي وثيقة سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه نجد أنه قد أسس وقفه على عدة أغراض، وهي: الفقراء، وذوو القربى، وفي الرقاب، وفي سبيل الله، وابن السبيل، والضيف، ولمتولي الوقف أن يأكل منها بالمعروف (أجرة الناظر) وفي سنن أبي داود أن سيدنا عمر رضي الله عنه أضاف: السائل والمحروم، عندما كتب وثيقة وقفه،

(١) أخرجه الإمام الترمذي في الجامع الصحيح، حديث رقم ٦٦٩، ص ٩٢ / ٢.

(٢) المعرفة المزيد من أحكام وقف غير المسلمين في ديار الإسلام، يراجع أحكام أهل الذمة، للإمام ابن قيم الجوزية، ص ٢٩٩ – ٣٠٤ – الجزء الأول، تحقيق الأستاذ الدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط أولى ١٣٨١ – ١٩٦١.

وأسند نظارته لابنته حفصة رضي الله عنها[1]. ذلك فيما يتعلق بالوقف الخيري، وإن كان يضم ذوي القربى مما يعتبر معه وقف سيدنا عمر رضي الله عنه وقفا مشتركا، أي يجمع بين الوقف الخيري والوقف الأهلي، أما ما يتعلق بالوقف الأهلي، فقد روى الإمام الدارمي في سننه، أن الزبير رضي الله عنه، جعل دوره صدقة على بنيه، لا تباع، ولا تورث، وأن للمردودة من بناته أن تسكن، غير مضرة، ولا مضار بها، فإن هي استغنت بزوج فلا حق لها[2] ولكن رواية الإمام البخاري جاءت على النحو التالي: وتصدق الزبير بدوره، وقال: للمردودة من بناته أن تسكن غير مضرة ولا مضر بها، فإن هي استغنت بزوج فلا حق لها[3] ففي هذه الرواية لم ترد عبارة (تصدق بها على بنيه) كما في رواية الإمام الدارمي، ولكن سياق الكلام يدل على أن الوقف كان على البنين دون البنات، فليس لهن استحقاق إلا في أحوال خاصة بهن. لم ينحصر دور الوقف في الأغراض التي وردت في الآثار السابقة المروية عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما تنوعت أغراض الواقفين وتوسعت لتشمل مجلات عديدة ساهمت في الحضارة الإسلامية، فما نشاهده اليوم من آثار إسلامية متنوعة ومختلفة في جميع أنحاء العالم إنما يعود الفضل في جله إلى الأوقاف الإسلامية، كما ساهم الوقف في وجود مؤسسات مدنية، يقوم فيها المسلم بدوره في المجتمع الإسلامي خير قيام، وكل ذلك كان رغبة في الأجر والثواب، وتحت أصل جامع هو مجال الخير والبر والإحسان، وهو دور إنساني حيوي يدل على سماحة الدين الإسلامي وعظمته.

ويمكن أن نشير باختصار شديد إلى الأدوار التي قام بها الوقف، ففي مجال المساهمة في تشييد أركان الدين الإسلامي والحفاظ عليه ودعم مؤسساته، قام الوقف بإنشاء العديد من المساجد والجوامع لغرض تأدية الصلوات وإحياء المواسم الدينية، كما يعمل على إصلاحها وترميمها وتزويدها بكل الاحتياجات، يلي ذلك الزوايا والتكايا المخصصة للعبادة والذكر وأداء الوظائف الصوفية، وجعل الواقفون أموالا كثيرة وقفا على المساجد الكبرى التي تشد إليها الرحال، وهي مكة المكرمة، والمدينة المنورة، والقدس الشريف، وحفر الآبار وجعل الاستراحات في طرق الحجيج.

إلى جانب ذلك ساهم الوقف في الرعاية الاجتماعية على مر الأجيال، وهي مساعدة الفقراء والمساكين وغيرهم من المحتاجين، وأبناء السبيل والضعفاء، في المأكل والملبس

(١) أخرجه الإمام أبو داود في سننه، حديث رقم ٢٨٧٩، ص ١١٧ / ٣.
(٢) سسن الإمام الدارمي، كتاب الوصايا، المصدر السابق، حديث رقم ٣٢٩٥ ص ٢٨٩ /٢.
(٣) صحيح الإمام البخاري، كتاب الوصايا، المصدر السابق، ص ١٩٧ - ١٩٨، الجزء الثالث - المجلد الثاني.

والسكن، وكل ما يحتاجه الإنسان، ويعتبر هذا الغرض من أهم الجوانب الخيرية التي يؤسس عليها الوقف، بل إن أغلب الواقفين ينصون في حججهم الوقفية على مساعدة الفقراء والمساكين حتى ولو كان وقفهم لأغراض أخرى، ونظرا لهذا الجانب الإنساني نص الفقهاء على أن كل وقف لم يذكر فيه الواقف مصرف غلته يؤول إلى الفقراء والمساكين[١].

كما قام الوقف بإنشاء المستشفيات لعلاج المرضى، ودور العجزة والأيتام لإيوائهم، وتقديم الخدمات لهم، ومساعدة المساجين والرعاية الصحية لهم، وتزويج الفقيرات وأصحاب العاهات، وختان أبناء الفقراء، والتصدق على الفقراء بالملابس والطعام في المناسبات الدينية، كشهر رمضان، وموسم عاشوراء، والأعياد الدينية والمناسبات المشابهة لها، كمواعيد زيارة الأضرحة مثلا.

أما في المجال العلمي فقد كانت مساهمة الوقف كبيرة جدا، وتمثلت في إنشاء المدارس والرباطات العلمية لتدريس العلوم بمختلف أنواعها، والكتاتيب لحفظ كتاب الله تعالى، وتزويد هذه المرافق بكل ما تحتاج إليه من كتب وأدوات وحصر ومياه وغيرها، وتعيين مدرسين وقيمين وأئمة ومؤذنين وخدم حيث تقام صلاة الجماعة فيها، أما تحبيس الكتب العلمية على هذه المؤسسات والمساجد والمكتبات العامة، فالوقف يعود له الفضل الأول في هذا المجال، لولاه لضاعت كثير من كتب التراث والمخطوطات التي تبين بجلاء دور العلماء المسلمين في الحضارة الإنسانية.

إلى جانب ذلك كله أدى الوقف دوره في مجالات أخرى تحمل فيها المسلم مسئوليته في الدفاع عن وطنه والمساهمة في ذلك، فمنذ بداية الدولة الإسلامية ظهر وقف السلاح والخيل وغيرها من المنقولات التي تساعد في الحرب، وإنشاء القلاع والحصون والأسوار التي تحمي المدن، وبناء الاستحكامات عليه، وتزويدها بالسلاح، والوقف على هذه الأماكن بعقارات لها ريع حتى يتم إصلاحها وترميمها والحفاظ عليها، وإنشاء وقفيات لصالح المرابطين بهذه القلاع، ولصالح الأسرى حتى يتم افتكاكهم بالفداء أو بالمبادلة، ورعاية أسرهم.

كل هذه المجلات ساهم فيها الوقف قديما، وبعضها ما زال يقوم به الوقف كإنشاء المساجد والمدارس، ووقف الكتب، والصدقة على الفقراء والمساكين، ومساهمته كانت فعالة ومفيدة، ولها دور في نهضة المسلمين قديما، ورغم تنوع تلك الأغراض واختلاف جوانبها، إلا أنها تدخل ضمن الأصل الجامع للهدف من الوقف، وهو فعل الخير والبر والإحسان، وهو ما يميزه عن غيره من الصدقات.

(١) الذخيرة، للإمام القرافي، المصدر السابق، ص ٣٢٦/ ٦.

الخاتمـــة

بعد هذه القراءة الجديدة لنظام الوقف الإسلامي، وسبر أغواره في محاولة استخلاص المبادئ التي يقوم عليها، أو الأسس التي تساهم في تكوينه، والتي تميزه عن غيره، فنظام الوقف نحاول جادين التمسك به، وإعادته لسابق عهده في المجتمعات الإسلامية، ونبذل جهدنا في تطويره ليواكب مسيرة الحياة المعاصرة، ويغطي حاجة المسلمين في الوقت الحاضر وفي المستقبل.

وفي نطاق هذا المسعى الحميد، وما لاحظته من خلال بعض البحوث والدراسات من وجود بعض الأفكار المطروحة للبحث، حول إنشاء أوقاف جديدة، وبأشكال قانونية متعددة، ودخولها مجالات حيوية، وبأنماط متطورة قد تجاري المؤسسات الخيرية الحديثة المقتبسة من الأنظمة الغربية، هذا إذا لم تكن قد دخلت هذه الآراء حيز التطبيق فعلا، دون أن يكون لدينا ضوابط أساسية مستخلصة من الأحكام الشرعية، ومن تراثنا الفقهي، تساعدنا في تطوير المؤسسات الوقفية، وتحديث أساليب العمل بها، وولوجها مجالات أخرى متقدمة، لتؤدي رسالتها الإنسانية المجيدة، ففي نطاق ذلك كله وقع هذا البحث.

فإذا لم تكن لدينا هذه الضوابط الثابتة، والتي يجب علينا أن نسير على هداها في هذا المجال، فقد نضل الطريق، ونخرج بالوقف إلى مسار آخر قد لا يتفق مع رسالته الحقيقية، أو يجعلنا نقوم بإنشاء مؤسسات جديدة لا تمت إلى الوقف بصلة، لأنها لا توافق الأسس التي انبنى عليها نظام الوقف الإسلامي، وربما تدخل في مجالات العمل الخيري، إلا أنها لا تكون وقفا لمخالفتها للأسس التي قام عليها الوقف.

توصل هذا البحث إلى أن الضوابط القارة لنظام الوقف الإسلامي، إنما تقوم على أصول خمسة، وهذه الأصول أو الأسس يجب أن تكون متوافرة في كل وقف مهما كان صغيرا أو كبيرا، وإذا تخلف أصل منها فلا يشكل التصرف وقفا بالمعنى الشرعي للوقف، وإنما قد يكون صدقة عادية، أو أعمالا خيرية أخرى، وفيما يلي بيان هذه الأصول التي يجب أن يبنى عليها الوقف حسبما أسفر عن البحث:

الأول: أن يكون الواقف (المتصدق) شخصا طبيعيا، فالوقف تبرع وإسقاط للحقوق، ولا يتم ذلك إلا من شخص يتمتع بأهلية كاملة وإرادة سليمة ونية صادقة، وهذه غالبا لا تتوفر إلا في الشخص الطبيعي، أما الشخص الاعتباري الذي يديره مجلس إدارة أو جمعية عمومية، تتخذ قراراتها بأغلبية الأصوات، فلا يجوز له أن يؤسس وقفا من أمواله، اللهم إلا إذا وافق جميع الأعضاء المالكين لرأسماله على إنشاء الوقف.

الثاني: أن يكون الواقف مالكا للمال المتصدق به (المراد وقفه) وأهلا للتصرف فيه، وهذا الأصل أو الضابط قد يكون مطلوبا في جميع التصرفات، وعلى الأخص في التبرعات والصدقات جميعا، إلا أنه في الوقف يعتبر من الثوابت، فلا يمكن تجاوزه.

الثالث: أو يؤسس الوقف على مبدأ تحبيس الأصل وتسبيل المنافع، فليس من الضروري أن تكون الصدقة دائمة، فصدقة الوقف إذا تحقق فيها تحبيس الأصل عن التصرفات وجعل المنفعة أو الغلة في سبيل الله، فهي تجري على سنة الأوقاف، أما إذا تخلف فيها ذلك فهي صدقة عادية وليست وقفا.

الرابع: أن يتم وضع نظام يطبق على الصدقة، يبين فيه مقدارها ونوعها وحدودها، والشروط اللازمة لإدارتها، وتحديد المستحقين لها ببيان مصارفها، والشروط المطلوبة فيهم، وعند وضع هذا النظام الأساسي للوقف يكون حقيقة، أما عند الإغفال عنه من الواقف فيتم التماس نظام الصدقة من الأحكام الشرعية، فيكون عندئذ نظاما حكما.

الخامس: أن يقصد بالصدقة جوانب الخير والبر والإحسان، وهو أصل جامع يجوز أن يشمل كل النواحي التي تحتاجها البشرية في كل وقت، ويدخل تحته جميع الأصناف المستحقين للمساعدة والإعانة، سواء الذين هم مستحقو الزكاة أو غيرهم، ويتسع ذلك ليشمل المسلمين وغير المسلمين. وأخيرا، أرجو من الله سبحانه وتعالى أن أكون قد وفقت في هذه المحاولة العلمية، وليس القصد منها إفشال الهمم، أو وضع العراقيل أمام كل من يحاول تطوير المؤسسات الوقفية، وإنما وضع ضوابط يتم الاهتداء بها حتى لا نخرج بالوقف عن أحكامه الشرعية والثوابت التي بني عليها الوقف خلال مسيرته الطويلة، والله الموفق لما فيه الخير.

بعض التطبيقات المعاصرة للوقف في الجامعات؛
جامعة اليرموك نموذجاً

د. محمد موفق الأرناؤوط(*)

شهدت العقود الثلاثة الأخيرة عقد العديد من الندوات المتخصصة حول الوقف التي حاولت أن تعيد للوقف اعتباره في المجتمع، سواء على مستوى الوعي بالدور الذي كان له عبر التاريخ أو على مستوى البحث عن صيغ أو تطبيقات جديدة معاصرة في مجالات الخدمات التي تحتاجها شرائح واسعة في المجتمع (الصحة والتعليم والثقافة)، مما أثمر بالفعل عن إسهامات جديدة تبشر بالمزيد(١).

ومن هذه المجالات التي يراد للوقف أن يعود إليها من جديد التعليم، وخاصة الجامعي، والبحث العلمي والنشر إلخ.

وفيما يتعلق بالتعليم في العالم الإسلامي فقد كان للوقف الدور الأكبر حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، إلى حد أنه لم يكن في الإمكان تصور التعليم خارج مؤسسة الوقف، حين بدأت الدولة العثمانية التي كانت لا تزال تحكم معظم العالم الإسلامي في الإصلاحات (التنظيمات) التي أطلقت التعليم الحكومي الجديد (مع إلحاقه بنظارة /وزارة جديدة) بالموازاة مع استمرار التعليم التقليدي المرتبط بالوقف(٢).

ومع انهيار الدولة العثمانية في ١٩١٨م وبروز تركيا الجمهورية (بعد إلغاء السلطنة في ١٩٢٢م والخلافة في ١٩٢٤م) لم يمنع التحديث الكمالي المتسارع الذي أراد لتركيا أن تنفصل عن ميراثها العثماني أن يبقى المجتمع التركي متواصلاً مع تراثه العثماني فيما يتعلق بالوقف(٣). وهكذا يمكن القول إن التجربة التركية (ما بعد العثمانية) في مجال الوقف كانت

(*) مدير معهد بيت الحكمة، جامعة آل البيت - الأردن.

(١) للمزيد حول ذلك انظر كتابنا: دور الوقف في المجتمعات الإسلامية، دمشق (دار الفكر) ٢٠٠٠، ص ٨٣-٨٦.

(٢) أكمل الدين إحسان أوغلي (إشراف وتقديم) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، استنبول (مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية) ١٩٩٩م، مجلد ٢، ص٥٥٤-٥٥٩.

(٣) للمزيد عن هذه التجربة انظر دراستنا: "الوقف في الدولة العثمانية - قراءة معاصرة "، مجلة أوقاف" عدد ٣، الكويت رمضان ١٤٢٣هـ/نوفمبر ٢٠٠٢م، ص ٤٧-٥٥.

أفضل من مثيلاتها فيما يتعلق بالسبق في تحديث وتعصير مشاركة الوقف في المجالات الاجتماعية التي أصبحت ملحة في العالم الإسلامي المعاصر (التعليم والصحة والثقافة).

وفي هذا الإطار لا بد من التوقف عند تجربة الوقف في مجال التعليم العالي / الجامعي والبحث العلمي والنشر، التي ليست معروفة كما يجب في بقية العالم الإسلامي. وهكذا فقد أسهم الوقف في تأسيس جامعات كبيرة مثل جامعة قوج باستنبول وجامعة بيلكنت في أنقرة، كما أسهم في تأسيس مؤسسات للبحث العلمي (وقف دراسات العلوم الإسلامية) ومشاريع نشر موسوعية (وقف الديانة التركي) وغيرها(٤).

وفيما يتعلق ببقية العالم الإسلامي يجدر التوقف عند مصر بالذات لما لها من دلالة بالنسبة لموضوعنا، مشاركة الوقف في التعليم العالي/ الجامعي.

ففي مصر كان للوقف تقاليده أيضاً فيما يتعلق بالتعليم حتى أواخر الحكم العثماني(٥) حين قام محمد علي باشا بعد وصوله إلى السلطة بإجراء إصلاحاته المختلفة التي شملت التعليم. والمهم هنا أن محمد علي مع البعثات العلمية التي أرسلها إلى أوربا والمدارس العسكرية والمدنية التي افتتحها قد أرسى البداية لربط التعليم الجديد بالدولة الحديثة التي أراد تأسيسها والتي جعلت التعليم من مهامها حتى إنها كونت له في ١٨٣٦ "لجنة شورى المدارس" التي تحولت إلى "ديوان المدارس" في ١٨٣٧ ورصدت له ميزانية خاصة(٦).

ومع هذا "السبق"، الذي لم يلغ دور الوقف في التعليم التقليدي، جاءت التجربة العثمانية لتستمر به أكثر ولتصل به إلى تأسيس جامعة في العاصمة (دار الفنون) ومعاهد/ كليات في المراكز العربية (دمشق وبغداد وبيروت إلخ) في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين(٧). ولكن في ذلك الوقت (١٨٨٢) كانت مصر قد سقطت

(٤) د. علي أوزاك، "إدارة الأوقاف الإسلامية في المجتمع المعاصر في تركيا" في أهمية الأوقاف الإسلامية في عالم اليوم، بحوث ومناقشات الندوة التي عقدت في لندن – المملكة المتحدة ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، عمان (المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية) ١٩٩٧م، ص٣٤٤.

(٥) انظر بشكل خاص دراسات د. محمد محمد أمين وخاصة: "الأوقاف ونظام التعليم في العصور الوسطى الإسلامية – دراسة تطبيقية على نظام التعليم في مصر في عهد سلاطين المماليك "في مؤسسة الأوقاف في العالم العربي الإسلامي، بغداد (معهد البحوث والدراسات العربية) ١٩٨٣م، ص١٤٩-١٩٩، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، القاهرة (دار النهضة العربية/ ١٩٨٠م، ص ٢٣٢-٢٧٥.

(٦) للمزيد حول تطور نظام التعليم في مصر انظر الكتاب المرجعي: أحمد عزت عبد الكريم، تاريخ التعليم في عصر محمد علي، القاهرة ١٩٣٨م.

(٧) للمزيد حول هذا التطور الحديث في التعليم في نهاية الدولة العثمانية انظر: فاضل بيات، دراسات في تاريخ العرب في العهد العثماني – رؤية جديدة في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية، بيروت (دار المدار الإسلامي) ٢٠٠٣م، ص ٣٧١-٣٧٢.

تحت الاحتلال الإنكليزي الذي أصبح يعمل على الحد من انتشار التعليم ويعارض التعليم العالي الجامعي[٨].

وفي هذا الإطار فقد جاء الحماس لفكرة تأسيس أول جامعة مصرية في ١٩٠٦م ضمن المعارضة المتزايدة لسياسة الاحتلال الإنكليزي. ومن هنا فقد كان من الطبيعي أن يتم التعويل في تحقيق هذه الفكرة على المبادرات الأهلية، التي كانت تعتمد على الوقف بطبيعة الحال. وهكذا فقد كان من الملاحظ أن جمعية المكتتبين قد اجتمعت في ٢٠/٥/ ١٩٠٨م في "ديوان عموم الأوقاف"، حيث أطلق على الجامعة المقترحة اسم "الجامعة المصرية"، وأن "ديوان عموم الأوقاف" قرر صرف مساعدة سنوية (خمسة آلاف جنيه) تفوق بشكل واضح مساعدة الحكومة (٢٠٠٠ جنيه).

والمهم هنا أن هذه البادرة فسحت المجال لاحقاً لمشاركة جديدة للوقف، حيث إن الأميرة فاطمة وقفت في ١٩١٣م ما مقداره ٦٧٤ فداناً من الأطيان الزراعية ليصرف ريعها على الجامعة، إضافة إلى ستة أفدنة ببولاق أوقفتها لبناء الجامعة في موقعها الحالي، وتتابعت الوقفيات إلى أن تم ضم الجامعة إلى وزارة المعارف في ١٩٢٥م (بعد إعلان الاستقلال) لتصبح بذلك جامعة أميرية/ حكومية[٩].

وقد شهد ذلك الوقت في المشرق بروز الكيانات الجديدة (العراق وسوريا ولبنان إلخ) التي أخذت بمفهوم الدولة الحديثة التي تتولى فيما تتولى التعليم العام والصحة إلخ. ومع الانقلابات/ الثورات في النصف الثاني للقرن العشرين ظهر نمط الدول الشعبوية / الشمولية التي عززت من سيطرتها على كل المجتمع مما انعكس على جمود أو تراجع واضح في دور الوقف بعد أن كان يعبر عن حيوية المجتمع في مواجهة الدولة[١٠].

ولكن بعد أن وصلت أنظمة الحكم في هذه الدول إلى طريق مسدود يحتم عليها التراجع عن احتكار كل شيء (من التفكير إلى التعبير خارج نطاق الدولة القائمة) بعد أن أصبح تحمّل كل شيء (بما في ذلك التعليم) عبئا عليها، عاد الوقف ليجد نفسه مدعوا للعب دوره من جديد في الظروف الجديدة. فالتعليم العالي في هذه الدول لم يعد متاحاً

(٨) جرجس سلامة، أثر الاحتلال البريطاني في التعليم القومي في مصر ١٨٨٢م-١٩٢٢م، القاهرة ١٩٦٦م، ص٤١٥-٤٢٥.

(٩) د. إبراهيم البيومي غانم، الأوقاف والسياسة في مصر، القاهرة دار الشروق ١٩٨٨م، ص ٢٦٣-٢٦٤

(١٠) يمثل كتاب د. غانم السابق الذكر دراسة قيمة تطبيقية على حالة مصر قبل وبعد ١٩٥٢م، حيث يبين ويحلّل أسباب "الانحسار الشديد" للوقف بعد ١٩٥٢م و "محاصرة دوره الاجتماعي وتسييسه لصالح الدولة". انظر ص ١٠٣-١٠٥ والفصل الخامس الأخير من الكتاب.

للجميع سواء بسبب المقاعد المحدودة في بعض الدول (مصر وسوريا إلخ) أو بسبب الرسوم الجامعية المتزايدة سواء في الجامعات الحكومية وخاصة في الجامعات الخاصة (الأردن إلخ). ومن ناحية أخرى فقد تزامن ذلك مع تزايد الوعي بإعادة الاعتبار للوقف في المجتمعات الإسلامية التي أصبحت تعاني من بعض الاختناقات التي لم تعد الدولة لوحدها قادرة على حلها. ومن هنا فقد أخذت الدعوات تتزايد إلى تفعيل دور الوقف بصيغ وأشكال حديثة ومعاصرة تلبي الحاجات الملحة في المجتمعات الإسلامية.

وفي هذا الإطار فقد شملت هذه الدعوات/ المبادرات تفعيل دور الوقف في التعليم العالي/الجامعي تحديداً، حيث نجد هناك دعوات لإقامة "جامعات وقفية" يتولاها الوقف من بابها إلى محرابها[١١]. كما نجد هناك مبادرات إلى مشاركة ما للوقف في جامعات قائمة تهدف إلى تطوير برنامج ما أو توسيع قسم ما في الجامعة. ويبدو لنا أن الأوان لم يحن بعد لتأسيس جامعات وقفية، لأن الموجة الحالية تندفع نحو تأسيس جامعات خاصة ربحية تستفيد من الظروف الحالية التي يمر بها العالم العربي/ الإسلامي لتأخذ الثروة من المجتمع إلى الأفراد (أصحاب الجامعات الخاصة التي تسجل باعتبارها شركات) وليس العكس (إعادة الثروة من الأفراد الأغنياء إلى المجتمع).

وهكذا يمكن أن نذكر هنا تجربة جامعة آل البيت الأردنية التي تأسست في ١٩٩٣م على أن يكون الوقف المصدر الرئيس لتمويلها، وهي التي خصّته بمادة مستقلة في قسم التاريخ للمساهمة في إعادة الاعتبار له في المجتمع، ولكن بعد مرور عدة سنوات لم تأت بنتيجة أصبحت الجامعة حكومية بموجب القانون الخاص بها الذي صدر في ١٩٩٧م، في الوقت الذي كان يتأسس فيه المزيد من الجامعات الخاصة الربحية في الأردن[١٢].

وهكذا في انتظار وضع أفضل في المجتمع يسمح بتأسيس جامعات وقفية أو تقوم أساساً على الوقف في تمويلها يبقى علينا أن نشيد بالبادرات التي تقوم على المشاركة في الجامعات القائمة ولو أنها متواضعة حتى الآن، ولا تزال غير مكتملة وغير متبلورة بما فيها الكفاية. وإذا أخذنا جامعة اليرموك الأردنية كنموذج (التي كان لي شرف العمل فيها

(١١) انظر على سبيل المثال: د. عبد الستار إبراهيم الهيتى، "جامعة وقفية إسلامية"، مجلة "أوقاف" عدد ٢، الكويت ربيع الأول ١٤٢٣هـ/ مايو ٢٠٠٢ ص

(١٢) خلال تلك الفترة ١٩٩٣-٢٠٠٣ تأسست في الأردن حوالي عشر جامعات خاصة ربحية مما يعبر عن "المزاج" السائد في المجتمع في الوقت الذي يندر فيه وجود بادرات في الاتجاه المعاكس.

خلال ١٩٨٩م-١٩٩٣م) لوجدنا بادرتين رائدتين في هذا المجال: كرسي سمير شما للمسكوكات الإسلامية، وكرسي صالح كامل للاقتصاد الإسلامي.

١- كرسي سمير شما للمسكوكات الإسلامية

أسس هذا الكرسي بموجب وقفية اتفاقية خاصة بين رجل الأعمال والباحث المعروف في مجال المسكوكات الإسلامية المرحوم سمير شما (توفي ٢٠٠٢م) وجامعة اليرموك في ١٩٨٥م[١٣]. وبموجب هذه الوقفية/ الاتفاقية فقد تأسس في كلية الآداب "كرسي سمير شما للمسكوكات الإسلامية" بهدف تشجيع البحث العلمي في هذا المجال. وفي هذا الإطار فقد تم تعيين أستاذ متخصّص على حساب الكرسي لتدريس مادة "المسكوكات الإسلامية" في قسم التاريخ (د. خلف الطراونة) وتكوين نواة مكتبة متخصصة في المسكوكات وإرسال بعض الطلبة للتخصص في الخارج، كما تم في ١٩٨٩م إصدار أول مجلة علمية محكمة في المشرق "اليرموك للمسكوكات" التي تنشر الأبحاث المتخصصة في اللغتين العربية والإنكليزية (صدر مؤخراً المجلد الثاني عشر لعام ٢٠٠٠م والمجلد الثالث عشر لعام ٢٠٠١م قيد الطبع).

وقد طرأ تطور ملحوظ على هذا الكرسي في ١٩٩٤م حين نقل من قسم التاريخ بكلية الآداب إلى معهد الآثار والانثربولوجيا، الذي يقدم عدة برامج أكاديمية على مستوى البكالوريوس والماجستير ويقوم بإجراء الأبحاث الميدانية، حيث أصبح نواة لبرنامج جديد في الماجستير في المسكوكات الإسلامية. كما تم في ١٩٩٦م بموجب تبرع خاصات المرحوم شما إنجاز مبنى خاص يضم "متحف المسكوكات الإسلامية" في جوار المعهد، ويتميز اليوم بمجموعة القيمة من المسكوكات الإسلامية المتنوعة[١٤].

وبشكل عام يمكن القول إن هذه الوقفية تعد من النماذج الناجحة المعاصرة للوقف في التعليم الجامعي والبحث العلمي، إذ إنها حققت الهدف منها (وحتى إنها تجاوزته) بتوسيع دائرة الاهتمام بالمسكوكات الإسلامية وتشجيع البحث والنشر العلمي وتكوين نواة

(١٣) اشتهر الكرسي بهذا الاسم في المخاطبات والمطبوعات على الرغم من أن الاسم الرسمي له في الاتفاقية الموقعة مع الجامعة (انظر الملحق) يرد باسم "كرسي سمير شما لتاريخ المسكوكات والحضارة الإسلامية".

(١٤) مجلة "اليرموك للمسكوكات"، المجلد الثاني، اربد، ١٤١٥هـ/١٩٩٦م، من مقدمة رئيس التحرير، ص١١.

Yarmouk University - Institute of Archaclogy and Abthropology, Prospectus 2000, Irbid 2000, P. 42.

من المتخصصين في هذا المجال مما سمح في النهاية بتأسيس برنامج ماجستير في المسكوكات الإسلامية هو الوحيد من نوعه في بلاد الشام.

٢- كرسي الشيخ صالح كامل للاقتصاد الإسلامي:

أنشيء هذا الكرسي بموجب وقفية/ اتفاقية خاصة بين رجل الأعمال المعروف الشيخ صالح كامل وجامعة اليرموك في عام ١٩٩٠م. وبموجب هذه الوقفية/الاتفاقية الخاصة فقد تأسس "كرسي الشيخ صالح كامل للاقتصاد الإسلامي" في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في الجامعة بهدف توسيع دائرة الاهتمام وتنشيط البحث العلمي في مجال الاقتصاد الإسلامي وذلك بتعيين أستاذ متخصص لتدريس المادة على حساب الكرسي.

ويبدو أن تنفيذ هذه البادرة الوقفية قد تأخر لأمر ما في البداية إلى أن تولى رئاسة الجامعة د. علي محافظة الذي قام بتفعيل هذه الوقفية /الاتفاقية الخاصة حين بادر إلى تعيين أستاذ متخصّص لشغل هذا الكرسي (د. أحمد العوران) وتدريس مادة "الاقتصاد الإسلامي" في مطلع العام الدراسي ١٩٩٢م-١٩٩٣م، وذلك بالاستناد إلى ما ورد في كتاب موجه من د. محافظة إلى الشيخ صالح كامل في ١٩٩٣/٤/١٢م يتضمن المطالبة بصرف المخصّصات عن السنوات الثلاثة دفعة واحدة[١٥].

ولكن هذه البداية سرعان ما تعثرت وتوقفت إذ لم يتم تعيين أستاذ آخر بديلاً عن د. العوران في العام الدراسي اللاحق ١٩٩٣م/١٩٩٤م وبقي الوضع مجمداً حوالي ثمان سنوات إلى أن تولى عمادة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية د. عبد الناصر أبو البصل الذي عرف عنه اهتمامه بالوقف، مما أدى إلى إحياء هذا الكرسي وتطوير آفاق جديدة له لم تكن في الحسبان. فبعد توليه عمادة الكلية في العام الدراسي ٢٠٠٠م-٢٠٠١م بادر إلى التنسيب بتعيين أستاذ متخصص لشغل هذا الكرسي (د. عبد الهادي النجار) وقام بالاستفادة من مخصصات السنوات السابقة في تكوين مكتبة متخصصة "مكتبة صالح كامل للاقتصاد الإسلامي" وتأثيث شقة في الجامعة لاستضافة الأساتذة الزائرين، وذلك بعد أن تم التوسع في تدريس "الاقتصاد الإسلامي" حيث أصبح قسماً مستقلاً في الكلية يمنح الدرجات العلمية الثلاثة (البكالوريوس والماجستير والدكتوراه).

(١٥) ملف كرسي الشيخ صالح كامل للاقتصاد الإسلامي. وأتوجه بالشكر هنا للدكتور عبد الناصر «أبو البصل» عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية الذي سمح لي بالاطلاع على الملف.

ويبدو أن طموح د. «أبو البصل» يصل الآن إلى توسيع مبنى الكلية، الذي أصبح يضيق بالتوسع في الأقسام الموجودة (خمسة أقسام تمنح درجات البكالوريوس والماجستير والدكتوراه) وذلك بالعمل على تعظيم هذه البادرة الوقفية للشيخ صالح كامل.

ويلاحظ هنا أنه حتى على مستوى الجامعة الواحدة (اليرموك) فإن كل بادرة/ وقفية حظيت بمسار مختلف، من حيث الانقطاع والاستمرار، ولكنها في النهاية أثبتت جدواها وساهمت بالفعل في توسيع دائرة الاهتمام والتخصص في مجالات جديدة (المسكوكات الإسلامية والاقتصاد الإسلامي) وفي تطوير برامج أكاديمية جديدة. وهذا قد يؤكد مرة أخرى الحاجة إلى التعريف بمثل هذه البادرات الوقفية التي تعبر عن صيغ جديدة معاصرة غير مسبوقة للوقف، والاستفادة من جوانب النجاح والتعثر فيها لتطوير بادرات وقفية أخرى في الجامعات القائمة التي هي في حاجة إلى مثل هذه المشاركة للتوسع في برامج أكاديمية جديدة لا تستطيع لوحدها أن تتحمل كلفتها.

ملحــق

تعليمات كرسي سمير شما
لتاريخ المسكوكات والحضارة الإسلامية
صادرة بمقتضى المادة (٢٠) فقرة (ي) من قانون
جامعة اليرموك رقم (٢٥) لسنة ١٩٨٥ م

المادة ١: تسمى هذه التعليمات (تعليمات كرسي سمير شما لتاريخ المسكوكات والحضارة الإسلامية) ويعمل بها اعتباراً من ١٩٨٧/٢/١م.

المادة ٢: يكون للكلمات التالية حيثما وردت في هذه التعليمات المعاني المخصصة لها أدناه ما لم تدل القرينة على خلاف ذلك.

الجامعة: جامعة اليرموك.

الرئيس: رئيس الجامعة.

الكرسي: كرسي سمير شما لتاريخ المسكوكات والحضارة الإسلامية.

المجلس: مجلس الكرسي.

الوقفية: هي قيمة المبالغ الثابتة المخصصة للكرسي.

المادة ٣: يسمى هذا الكرسي ((كرسي سمير شما لتاريخ المسكوكات والحضارة الإسلامية)) وينشأ في معهد الآثار والأنثروبولوجيا في الجامعة.

المادة ٤: يشكل مجلس الكرسي على النحو التالي:

١ - الرئيس أو من ينيبه. رئيساً.

٢ - مدير معهد الآثار والأنثروبولوجيا. أعضاء

٣ - عميد كلية الآداب.

٤ - شاغل الكرسي.

٥ - رئيس قسم التاريخ.

٦ - عضو يسميه صاحب الوقفية، ويتم تعيينه بقرار من الرئيس مدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد.

٧ - عضو هيئة تدريسية يتم تعيينه بقرار من الرئيس مدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد.

٨ – عضو من ذوي العلاقة من خارج الجامعة ينسبه المجلس، ويتم تعيينه بقرار من الرئيس مدة ثلاثة سنوات قابلة للتجديد.

المادة ٥: يتولى المجلس المهمات التالية:

١ – وضع السياسة العامة للكرسي في مجالات التدريس والبحوث والبعثات والإشراف عليها، وتنفيذها وفق أنظمة الجامعة وتعليماتها.

٢ – الإشراف على الوقفية وتنميتها وضبط نفقاتها.

٣ – التنسيب بتعيين أعضاء هيئة تحرير السلسلة.

٤ – التنسيب بتعيين شاغل الكرسي وأعضائه.

٥ – وضع الإجراءات الخاصة بالسلسلة والمكتبة.

٦ – التنسيب بإيفاد بعض الطلبة المتميزين للدراسات العليا في مجال المسكوكات والحضارة الإسلامية وفق أنظمة وتعليمات الجامعة بهذا الشأن.

٧ – أية أمور أخرى ذات علاقة بالكرسي.

المادة ٦:

أ – تتكون الوقفية من المبلغ أو المبالغ التي يودعها السيد سمير شما في حساب خاص بالجامعة.

ب – لا يجوز إطلاقاً صرف أي مبلغ من قيمة الوقفية.

ت – لا يجوز الإنفاق من ريع هذه الوقفية إلا لتحقيق أغراضها التي حددتها هذه التعليمات.

المادة ٧: يشغل هذا الكرسي عضو هيئة تدريس برتبة أستاذ يتم تعيينه بعقد وبقرار من اللجنة بناء على تنسيب من المجلس.

المادة ٨: يودع صاحب الوقفية مجموعة المسكوكات الإسلامية ومجموعة الكتب المتخصصة في مكتبة خاصة في معهد الآثار والأنثروبولوجيا.

المادة ٩: تنشأ مجلة متخصصة في المسكوكات تسمى (مجلة اليرموك للمسكوكات) وهي مجلة علمية محكمة يصدرها معهد الآثار والأنثروبولوجيا بجامعة اليرموك) ويتم تمويلها من ريع الوقفية، وتشرف عليها هيئة تحرير يتم تعيينها بقرار من الرئيس بناء على تنسيب المجلس.

المادة ١٠: تتولى هيئة تحرير السلسلة القيام بالمهمات التالية:

١ - إعداد المجلة والإشراف على إصدارها وضبط نفقاتها من ريع الوقفية.

٢ - الإشراف على تمييز البحوث المقدمة للنشر في السلسلة.

٣ - الإشراف على توزيع السلسلة.

٤ - أية أمور أخرى ذات علاقة بالسلسلة.

المادة ١١: يتم الصرف من ريع هذا الكرسي بقرار من الرئيس بناء على تنسيب من المجلس، ويعتمد التوقيع على الشيكات البنكية وأوامر الصرف من الرئيس ومدير المالية واللوازم.

المادة ١٢: الرئيس ورئيس المجلس مسؤولان عن تنفيذ أحكام هذه التعليمات.

الجوامع والمدارس والزوايا والخزانات التي ازدهرت بمال الوقف في المغرب

د. محمد الحجوي(*)

مقدمة:

يعد المغرب من الدول العربية الإسلامية التي شهدت قديماً نهضة علمية وفكرية، حافظت على العقيدة والثقافة الإسلامية، واللغة العربية، كما أسهمت في تطوير العلوم الدقيقة. وهذا البحث يتناول بالتفصيل الإنجازات الثقافية والعمرانية التي تحققت بواسطة مال الوقف في الجوامع والمدارس والخزانات والزوايا.

قامت الدولة المغربية المسلمة على يد المولى إدريس الأكبر مستقلة عن الخلافة العباسية في المشرق(١). ومنذ هذه المرحلة المبكرة من تاريخ المغرب السياسي كان الملوك والأمراء ورجال الفكر والعلم، وأهل الصلاح والتقوى يرسون دعائم الإسلام بشريعته السمحاء، وقوانينه الإلهية التي تنشر العدل والفضيلة والمثل العليا والمساواة والتكافل بين جميع طبقات المجتمع الإسلامي. لقد انطلق هؤلاء الرجال في تفكيرهم وعملهم وسعيهم من الشريعة السمحاء، فطبقوا عدل الله في الأرض، وحرروا الإنسان من العبودية ليكون في المكان الذي يليق به باعتباره خليفة الله في الأرض، وبنوا وشيدوا وأصلحوا؛ فعرف المغرب بفضل شريعة الهدى والتوحيد وحدة وعزة ومنعة ورخاء وازدهاراً فكرياً وعلمياً ظلت معالمه طيلة قرون عديدة مشعة وهاجة، وخيوطه مبسوطة لماعة تنير دروباً مظلمة لأمم وشعوب، البعيدة والقريبة على حد سواء.

(*) كلية الآداب، القنيطرة، المملكة المغربية.

(١) فر المولى إدريس بن عبدالله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، من الشرق بعد معركة فخ الشهيرة، وأسس في المغرب الأقصى أول دولة مستقلة عن الخلافة العباسية في بغداد، وقد حاول هارون الرشيد القضاء على نواة هذه الدولة بإرساله الشماخ الذي قتل المولى إدريس، إلا أن المغاربة انتظروا بلوغ ابنه المولى إدريس الثاني ثم بايعوه، وبذلك استمرت الدولة الإدريسية في المغرب مستقلة عن الخلافة في الشرق.

وأصبح المغرب بهذا التوهج حلقة وصل بين المشرق مهد الرسالات والأنوار، والأندلس التي علت فيها كلمة التوحيد، وإفريقيا التي كانت غارقة في الظلام والجهل، فسعدت بنعمة الإسلام وهدايته ونوره الوهاج.

وقد قام المغرب بهذا الدور الريادي لموقعه الجغرافي المتميز، ولما كان يعرف من استقرار وأمن يجعلان العلماء القادمين من المشرق أو الأندلس يتخذونه مقاماً، فيجدون الترحاب من الملوك ومن خاصة الناس وعامتهم، كما يجدون الفضاء العلمي والفكري في مساجده وجامعاته ومدارسه وزواياه، يتيح لهم التفرغ للبحث والتأليف والمناظرة والمجادلة، بل إن المغرب أصبح في المرحلة التي عرفت فيها الأندلس أحداثها الجسام بتوالي الخطوب والكوارث إثر سقوط مدنها وثغورها وحصونها مركزاً لتجمع الفلاسفة والمفكرين والأدباء والعلماء مثل ابن باجة وحازم القرطاجني ولسان الدين بن الخطيب، والشريف الإدريسي الجغرافي الشهير، وغيرهم من الأعلام الذين طاب لهم المقام في عواصم المغرب العلمية، فأبدعوا وألفوا.

والوقف الخيري في المغرب كان – وما زال – ظاهرة دينية وفكرية واجتماعية وخلقية وإنسانية، انعكس أثرها على الدين والعلم والمجتمع والبناء، فتثبتت العقيدة الصحيحة وازدهر الفكر والعلم والتأليف، ونما الاقتصاد والعمران، واستقرت أحوال الناس بتحقيق الأمن والرخاء وطيب العيش في المدن والقرى. والمغاربة مثل كل المسلمين الذين رأوا الإسلام ديناً منقذاً من الضلال، وهادياً إلى الخير والصلاح، أقبلوا على وقف عقاراتهم وممتلكاتهم لاعتقادهم الجازم بأن الوقف الخيري أصل من أصول العبادات، لأن الإسلام يجعل التقوى مقروناً بالإحسان، فالصلاة والصيام والزكاة والحج هي في جوهرها طاعة وعبادة ودعوة للإحسان والخير اللذين يقربان العبد من خالقه. قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ﴾[٢]، ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[٣]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾[٤].

وقال الرسول عليه السلام: (اتقوا النار ولو بشق تمرة).

(٢) سورة الليل، الآيتان: ٥ – ٦.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٦٠.
(٤) سورة النحل، الآية: ٩٠.

من هنا نرى السبب في إقبال خاصة الناس وعامتهم على تحبيس ممتلكاتهم في سبيل اللهو والرعاية التي أولاها ملوك المغرب وفقهاؤه لمال الوقف من حيث التنظيم والتقييد والحفاظ والتوجيه لما فيه مصلحة المجتمع، لأنهم اعتبروا مال الوقف خاصاً بجميع المسلمين ينفق في أمور الدين، وفيما يرسي دعائم المجتمع الإسلامي فكرياً واقتصادياً واجتماعياً وعمرانياً.

والوجوه التي كان ينفق فيها مال الوقف كثيرة ومتعددة، لكنها تنحصر في البر والإحسان لعامة الفقراء والمحتاجين، وللحفاظ على العقيدة بتعليم كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، وبنشر الفكر السليم، والتعليم النافع في جميع ربوع المملكة، والإسهام في البناء والإعمار، وصيانة أرض الإسلام بتدعيم المجاهدين بالمال والعتاد حينما تتعرض البلاد لخطر الغزاة المعتدين. وقد كان لملوك المغرب مواقف جليلة في الدفاع عن الأندلس حتى في مرحلة الضعف العسكري في المغرب. قال المقري: «ولم يزل ملوك بني مرين يعينون أهل الأندلس بالمال والرجال، وتركوا منهم حصة معتبرة من أقارب السلطان بالأندلس غزاة، فكانت لهم وقائع في العدوّ مذكورة، ومواقف مشكورة، وكان عند ابن أحمر منهم جماعة بغرناطة، وعليهم رئيس من بيت بني مرين يسمونه شيخ الغزاة»(٥).

وسنحصر هذا المبحث فيما أنجز من مشروعات الخير بواسطة أموال الوقف وبخاصة تأسيس الجوامع والمدارس والخزانات، والإنفاق على شيوخ العلم والطلبة، لتستمر تلك المؤسسات في أداء واجبها الديني والتوجيهي والتعليمي والحضاري. وينبغي الإشارة إلى أن هذه المؤسسات الدينية والتعليمية كان ينفق عليها من مال الوقف بدءاً من مرحلة البناء والتأسيس إلى مراحل التجهيز والصيانة، وأداء أجور العلماء ومنح الطلبة، وشراء الكتب مهما غلا ثمنها، وعز طلبها.

وقد عرفت الجوامع والمدارس نهضة فكرية وعلمية وثقافية ارتقت بالفكر والحضارة الإسلامية في المغرب إلى الأوج والكمال في عصور كان يخيم فيها الجهل والظلام والركود الفكري في أوروبا. وإن الوقوف على طبيعة هذه النهضة الفكرية والعلمية وفيما أفادت به الإنسانية لجدير أن يجعل ذوي الهمم والعزائم يتطلعون إلى تحقيق الكمال المنشود في جميع الميادين وبخاصة في هذا العصر الذي تسعى فيه كل أمة إلى إثبات وجودها بالعلم والفكر، علماً منها أنه لم يعد للأمم المتخلفة والجاهلة مكان بين الأمم والشعوب.

(٥) النفخ: ٣٨٥/٤.

أولاً - الجوامع:

إن الجوامع التي أسست للعبادة، ولتلقين علوم القرآن والحديث واللغة العربية في مجموع ربوع المغرب بأموال الوقف تعد بعشرات الآلاف[٦]. لكن ما يهمنا في موضوع هذا البحث الجوامع التي تحولت إلى جامعات علمية بمفهوم الجامعة كما نعرفها في عصرنا الحديث، تعنى بتلقين العلوم الدينية واللغوية والعقلية، وتحرص على تكوين الطلبة تكويناً عالياً في هذه المعارف لتخريج الأطر التي تعتمد عليها الدولة في مجالات القضاء والتعليم والإدارة. وأول هذه الجوامع وأقدمها «جامع القرويين» الذي تحول إلى جامعة قامت بدور رائد في نشر المعرفة في المغرب والمشرق والأندلس وإفريقيا، وظل إشعاعها ممتداً من منتصف القرن الثالث الهجري إلى عصرنا الحاضر.

تأسيس الجامع:

أسست هذا الجامع المبارك بالمكان المعروف بعدوة القرويين بفاس[٧] المرأة الفاضلة الصالحة فاطمة بنت محمد بن عبدالله الفهري القيرواني سنة ٢٤٥ هـ، وفي السنة نفسها بنت أختها مريم مسجداً بعدوة الأندلس. لقد بنت الأختان هذين الجامعين من المال الذي ورثتاه عن أبيهما، تقرباً واحتساباً عند الله، فأظهرتا بعملهما هذا الموقف النبيل والإنساني للمرأة المسلمة المؤمنة الصالحة التي تسعى مثل أخيها الرجل في نشر تعاليم الإسلام وتثبيت عقيدته الصحيحة، وفي البناء والإعمار اللذين تصلح بهما أحوال المجتمع، ويتحقق وعد الله في كون أمة الإسلام هي خير أمة أخرجت للناس.

وكان للمولى يحيى بن محمد بن إدريس الثاني بن إدريس الأول المتوفى سنة ٢٤٩هـ دور كبير في الإشراف على البناء بالطريقة التي تجعل منه صرحاً مغربياً إسلامياً، يمثل العمارة الإسلامية في أصالتها وإبداعها وتفردها. وسرعان ما أصبح هذا الصرح الديني يجمع بين العبادة الذي أسس من أجلها، وبين التعليم والتكوين العلمي ليصبح دار فقه

(٦) أسس أول مسجد في المدينة المنورة على أساس العبادة والتعليم، لأن القراءة والتعلم في الإسلام مبدأ أساسي للمسلم لمعرفة دينه؛ ولأن يعبد الله عن علم خير من أن يعبده عن جهل، ولهذا ظلت المساجد في بقاع العالم الإسلامي تقوم بهذا الدور الديني والتعليمي.

(٧) مدينة فاس هي أقدم عاصمة إدارية وعلمية في المغرب، بناها المولى إدريس الثاني في شهر ربيع الثاني سنة ١٩٢هـ، وقيل: إنه دعا الله سبحانه وتعالى أن تكون دار علم وفقه، فقال رحمه الله: «اللهم اجعلها دار علم وفقه، يتلى بها كتابك، وتقام بها سنتك وحدودك، واجعل أهلها متمسكين بالكتاب والسنة ما أبقيتها».
انظر: حي زهرة الآس في بناء مدينة فاس: ٧٦، وجذوة الاقتباس: ٣٦.

وعلم، ينشر المعرفة والفكر والثقافة ويحافظ على علوم القرآن والحديث واللغة وتراث الفكر الإسلامي، بل أصبح المغرب بفضل هذه الجامعة القلعة المحافظة على العقيدة في صفائها واعتدالها على مذهب عقيدة الإمام الأشعري التي تخلو من الغلو والتجسيم، وفقه إمام دار الهجرة مالك، وتصوف الجنيد. وأصبح كذلك ملتقى العلماء من داخل المغرب وخارجه وبخاصة المشارقة والأندلسيين. وكان العلماء يفتخرون بتكوينهم في هذه الجامعة العريقة، وبلقاء علمائها وفقهائها، وبذلك كانت على مدى قرون عديدة المؤسسة العلمية والفكرية التي تمد المغرب والمشرق والأندلس وإفريقيا بخيرة العلماء والقضاة ورجال الإدارة والسياسة والفكر، بل بالمجاهدين الشرفاء الأحرار الذين حموا الثغور الإسلامية، وحافظوا على وحدة البلاد، وردوا كل فكر هدام، وعقيدة فاسدة، ومذهب يسعى لتفريق الجماعة.

العلوم التي كانت تدرس في جامعة القرويين:

العلوم التي كانت تدرس في هذه الجامعة هي العلوم الدينية واللغوية والأدبية والعقلية.

العلوم الدينية كانت تنحصر في التفسير والحديث والقراءات والفقه، والعلوم اللغوية والأدبية تتمثل في النحو والعروض والبلاغة، ودراسة دواوين الشعراء وبخاصة الفحول. أما العلوم العقلية فهي المنطق والفلسفة والهندسة والطب والرياضيات. هذا بالإضافة إلى دراسة السيرة وتاريخ الفكر الإسلامي[٨].

وهذه العلوم المتنوعة تظهر حرص الجامعة على تكوين الطالب تكويناً يؤهله ليكون مبرزاً في العلوم المعروفة آنذاك، لأن المناصب التي يتقلدها الطالب بعد التخرج دينية كانت أو إدارية أو سياسية تقتضي تعميق المعرفة في هذه العلوم. وقد استمر هذا التكوين العميق في الجامعة حتى القرن التاسع عشر؛ ذكر أحد الطلبة الجزائريين في مخطوطة سماها «كتاب الأكياس في جواب الأسئلة عن كيفية التدريس بفاس»[٩]، الدروس التي كان يتلقاها الطلبة في القرويين، والفترة الزمنية التي كانت تلقى فيها، وهي:

أ – تفسير القرآن والحديث: وكانا يلقنان بعد صلاة الفجر.

(٨) جامع القرويين: ٣٧٨/٢.

(٩) انظر مبحث: «جوانب من نظام التعليم بالقرويين خلال النصف الثاني من القرن ١٩» د. أحمد الأزمي، دعوة الحقو عدد ٣٦٦، أبريل/ ٢٠٠٢م.

ب - الفقه والقضاء: يلقنان بعد طلوع الصبح.

ج - النحو والبلاغة: ويقدمان بعد صلاة الظهر.

د - النصوص الأدبية ودواوين الشعر والطب والهندسة: تلقن بعد صلاة المغرب في المدارس الموجودة في فاس، وكانت تابعة لجامعة القرويين.

لكن الجامعة ستعرف في بداية القرن العشرين دعوات إلى الإصلاح والتجديد والتطور، وبخاصة في مرحلة الحماية التي عرف فيها المغرب احتكاكاً مباشراً مع الغرب حيث رأى بوادر الإصلاح الشمولي في تعليمه وإدارته وحياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وكان من الدعاة إلى إصلاح الجامعة في هذه المرحلة الفقيه محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الذي دعا إلى إصلاح شامل في الجامعة يتيح للطلبة بعد التخرج الإسهام في تطوير البلاد إدارياً واقتصادياً واجتماعياً وعلمياً مثل ما يفعل الغرب؛ كما دعا إلى فتح المجال لتعليم الفتاة لتشارك بجانب أخيها الرجل في الحياة العملية والإدارية. لكن هذه الدعوة عرفت معارضة قوية من طرف المحافظين المتشددين، ولم يكتب لها أن ترى النور، وتتحقق بطريقة عملية حتى مرحلة تحرير المغرب من قيود الاستعمار والحجر، حيث كان الوطنيون الأحرار أمثال علال الفاسي، ومحمد المختار السوسي، ومحمد بن العربي العلوي حريصين على تحقيق هذه الرغبة، والخروج بالمغرب من مرحلة الجمود والتخلف والجهل والتبعية، لا سيما أنهم وجدوا دعماً قوياً من الملك محمد الخامس، رحمه الله. قال علال الفاسي: «ولذلك فإن أول ما يجب عمله لصالح أمتنا هو الأخذ بيد أفرادها حتى يتعلموا التفكير أي حتى يكشفوا عن عقولهم تلك الحجب الكثيفة التي أضفتها عليهم أجيالنا المظلمة، ويتحرروا من كل صنم عبدوه أو يمكن أن يعبدوه»[١٠].

لقد قامت «جامعة القرويين» بهذا الدور الحضاري والتعليمي بفضل مال الوقف الخيري، والرعاية التي نالتها من ملوك المغرب في مختلف العصور.

أما العقارات التي كانت محبّسة على هذه المؤسسة فكانت تنفق على الأساتذة والطلبة والقائمين على صيانة الجامعة، وتجهيزها وإنارتها والمحافظة على ممتلكاتها. والعقارات كانت متنوعة من أراض فلاحية مسقية وغير مسقية، ومغروسة بأشجار الزيتون والفواكه، ومنازل للسكن، وفنادق، وحوانيت وأفران حتى قيل: «إن معظم أملاك مدينة فاس وضواحيها كان موقوفاً على الجامعة.

(١٠) النقد الذاتي: ٥٤.

وأما رعاية ملوك المغرب لهذه الجامعة فقد تجلت في كل العصور. ذكر الدكتور عبدالوهاب التازي أن الدولة المرابطية حينما استتب لها الأمر على مجموع مناطق المغرب سنة ٤٦٣هـ حرصت على تثبيت أمرين هامين، الأول: بناء عاصمة تكون قريبة من الصحراء منطلق دعوتهم، فاختاروا المكان الذي أطلق عليه اسم مدينة مراكش. والثاني: العناية بـ «جامع القرويين» باعتباره أهم جامع في المملكة لتكوين الأطر التعليمية والقضائية والإدارية، فوجهوا عنايتهم لإصلاحها، ومراقبة الممتلكات المحبّسة عليها»[١١].

وفي العصر المريني أولى ملوك هذه الدولة عناية خاصة بالقرويين، بالإضافة إلى اهتمامهم ببناء المدارس. أما بالنسبة لجامع القرويين فقد أثروا أملاكه، وضبطوا سجلاته وهي ما عرفت بـ «الحوالات الحبسية»، وهي سجلات رسمية تدون فيها ممتلكات الأوقاف، وأسماء أصحابها، والجهة التي تصرف فيها؛ وكان العدول يوثقونها، ويصادق عليها القاضي مما يعطيها الصفة القانونية. وهذه السجلات تظهر جهود الدولة المرينية وعنايتها بمال الوقف باعتباره أساس التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية لدولتهم، والعمدة في تكوين أتباع وأنصار؛ فكانت لذلك عنايتهم الفائقة ببناء المؤسسات التعليمية والخزانات، وإغداق المال على العلماء والطلبة بشكل لم يسبق له مثيل في العصور السابقة.

أما في عصر العلويين فإن القرويين عرفت تطوراً كبيراً على المستوى التنظيمي والتعليمي والإداري، وبخاصة في جانب تدقيق سجلات الممتلكات الموقوفة عليها، واستثمارها في مشروعات تعود بالنفع على الأمة؛ فهذا المولى الرشيد وقف بنفسه في مدينة فاس على تحديد الأملاك المحبّسة على القرويين، وأمر بحصرها في سجلات موثقة. وهذا ما فعله المولى إسماعيل أيضاً الذي عرفت البلاد في عهده أمناً واستقراراً وازدهاراً اقتصادياً وعمرانياً، وعد السلطان سيدي محمد بن عبدالله العلوي رائداً في إصلاح التعليم بجامع القرويين؛ فقد أصدر مرسوماً سنة ١٧٧٨م حدد فيه المناهج والعلوم التي تدرس، وهي التفسير والحديث والفقه واللغة والنحو والأسطرلاب وعلم الحساب؛ وهذان العلمان الأخيران لم يكن المدرسون يستفيدون من ريع الأوقاف بتدريسهما مثل مدرسي المواد الأخرى؛ فنص عليهما سيدي محمد بن عبدالله في مرسومه، لما فيهما من المنفعة العظيمة، والفائدة الكبيرة لأوقات الصلاة والميراث.

أما في عهد المحرر المجاهد محمد الخامس، وابنه الحسن الثاني باني المغرب الحديث، رحمهما الله، فقد خطت هذه الجامعة خطوات متميزة في مناهجها التربوية

(١١) جامع القرويين: ١٣٢/١.

والتعليمية، وفي تحديث إدارتها لتكون نموذجاً مثالياً للجامعات الحديثة دون التخلي عن دورها الديني والتوجيهي والإصلاحي الذي قامت به على مدى عصور عديدة من تاريخ المغرب الفكري والحضاري والعلمي.

وهناك دعوات في عصرنا الحديث تنادي بجعل هذه الجامعة العريقة مثل جامعة الأزهر الشريف تضم كليات عديدة في تخصصات الشريعة الإسلامية واللغة العربية واللغات الأجنبية، والتقنيات الحديثة، والطب والهندسة؛ وهي مطالب تعيدها إلى القيام بدورها القديم لكن بشكل يلائم التطور الذي تعرفه الجامعات الحديثة في نظمها التربوية والتعليمية[١٢].

ثانياً - الجامع الكبير بتارودانت:

يعد هذا الجامع أهم معلمة دينية وفكرية في جنوب المغرب. أنشئ ليكون مكاناً للعبادة، ومركزاً للتعليم، وتكوين الطلبة في العلوم الدينية والأدبية والعقلية.

ولهذا السبب بنيت بجانبه مساكن خاصة بالعلماء والطلبة، كما كان يتوفر على خزانة غنية بالكتب الدينية واللغوية والأدبية والصوفية حيث ظل سلاطين الدولة السعدية والعلوية يزودونها بنفائس الكتب. ومما زاد في إشعاع هذا الجامع العلمي أنه ألحقت به مدرسة كان لها دور كبير في تخريج كبار العلماء في القراءات والعلوم الدينية واللغوية، أسهموا في ازدهار الحركة الفكرية والعلمية في المغرب.

ومما يظهر مكانة هذه المدرسة في تكوين العلماء ورجال السياسة والقضاء والإدارة أن السلطان أحمد المنصور الذهبي الذي ازدهر المغرب في عهده[١٣] تخرج من هذه المدرسة. ويكفي الجامع الكبير فخراً في العلم أن يذكر من أعلامه الذين درسوا فيه مثل ابن جلال التلمساني (ت ٩٨١هـ)، وأبي عبدالله التلمساني (ت ١٠٠١هـ)، والقاضي سعيد ابن علي بن سعيد الهوزالي الذي عرف الطلبة في عهده رخاء وسعة في الإنفاق من مال الوقف الخيري.

---

(١٢) تارودانت: حاضرة بلاد سوس في جنوب المغرب وكانت مهد الدعوة، ومنطلق الفتوحات في عهد الدولة السعدية، كما كانت مركزاً من مراكز العلم والفقه يؤمها الطلبة من سائر الآفاق.

(١٣) أحمد المنصور الذهبي، أشهر ملوك الدولة السعدية، خاض مع أخيه عبدالملك سنة ٩٨٦هـ معركة الملوك الثلاثة ضد البرتغال التي تحالفت مع المتوكل، وقد انهزمت البرتغال في هذه المعركة، وقتل ملكهم سباستيان والمتوكل، كما وافت المنية المتولي عبد الملك في المعركة، وتولى أحمد المنصور بعد أخيه، وكان عهده عهد رخاء وازدهار، توفي سنة ١٠١٢هـ.

أما العلوم التي كانت تدرس في الجامع والمدرسة التابعة له فهي التفسير والتجويد وعلوم الحديث والحساب والفلك واللغة والنحو والصرف والبلاغة والتصوف والمنطق والجدل والمناظرة(١٤).

ثالثاً - جامعة ابن يوسف:

توجد هذه الجامعة في مراكش عاصمة المغرب على عهد المرابطين والموحدين؛ وقد أسسها المرابطون لتكون عاصمة قريبة من الصحراء مقر سكناهم ومنطلق دعوتهم. وأصبحت في عهد الموحدين مدينة العلم والفكر وحلقات الدرس مثل فاس، وقد هاجر إليها العلماء والأطباء والمهندسون من الأندلس، وقصدها آخرون من المشرق. ومن أعلامها الذين اشتهروا وذاع صيتهم في التاريخ والأدب والفكر عبدالواحد المراكشي صاحب كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب»، وأحمد بن البناء العددي المراكشي أبو العباس، رياضي وأديب وناقد، عاش في العصر المريني، وهو مؤلف كتاب «الروض المريع في صناعة البديع»، وهو مؤلف نقدي وبلاغي يظهر مدى تطور الحركة النقدية في المغرب في القرن الثامن الهجري، وإبراهيم الصفار المراكشي الذي ضمه – لمكانة علمه، وغزارة معارفه – السلطان أبو عنان المريني إلى مجلسه العلمي بفاس.

أما باني الجامعة فهو علي بن يوسف بن تاشفين المرابطي سنة ٥١٤هـ، لتكون مركزاً للعلم في جنوب المغرب متميزاً مثل المراكز الأخرى، ولتكوين العلماء والفقهاء والقضاة والأطباء والصيادلة والمهندسين ورجال الأدب والفكر، وهم النخبة الفكرية التي كانت الدولة في حاجة إليها. والباحثون القدامى والمحدثون يجمعون على أن علي بن يوسف المرابطي أسس هذه الجامعة لتكوين الأطباء والصيادلة والمعماريين والرياضيين والمهندسين ليجاري الحركة العلمية في الأندلس، ولتخريج الأطر الفنية التي تحتاجها الدولة.

وبذلك أصبحت في زمن يسير قبلة العلماء والمفكرين والفلاسفة، وذاع صيتها في المغرب والأندلس والمشرق، ونافست مدينة فاس، العاصمة العلمية، بكثرة العلماء، وتنوع حلقات الدرس، وازدهار حركة التأليف في العلوم الفلسفية والأدبية والعقلية. وهذا النهج يظهر التطور الذي حصل في مناهج التعليم.

وقد استمرت تقوم بهذا الدور بواسطة رعاية ملوك المغرب، وبما كان ينفق بسخاء على الأساتذة والطلبة وخزانة الكتب من مال الوقف إلى أن أصبحت في المرحلة الراهنة

(١٤) انظر كتاب: الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين، د. محمد حجي.

كلية للغة العربية لجامعة القرويين، تسهم بجانب كليات عديدة في إثراء الفكر، والحفاظ على سلامة اللغة العربية.

رابعاً - المدارس:

كانت المدارس بجانب الجوامع تقوم بدورها الديني والتعليمي والتثقيفي بواسطة ما كان ينفق عليها من مال الوقف بدءاً من التأسيس إلى التهجير والصيانة وأداء أجور الأساتذة ومنح الطلبة. وقد كثرت المدارس في عهد بني مرين خاصة. إن ملوك هذه الدولة كانوا، إلى جانب عنايتهم بالقرويين وجامعة ابن يوسف وبقية الجوامع الأخرى، يبنون المدارس وسكنى الطلبة (الأحياء الجامعية) على طراز مغربي إسلامي أصيل في هندستها وزخرفتها. وقد ازدانت بنقوش بديعة وآيات بينات كتبت بخط مغربي. وقد بلغت في جمالها المعماري مبلغاً يدل على أصالة العمارة المغربية في جودة الذوق والدقة في الصنعة. ولكي تستمر هذه المدارس في أداء دورها الديني والتعليمي أنفقوا عليها أموالاً باهظة من مال الوقف الذي نما وكثر في عهدهم، كما زودوها بالخزانات المليئة بالمصاحف والكتب القيمة والنادرة. وبلغ حرصهم في المحافظة عليها أنهم كانوا ينقشون الموقوفات على رخام كان يبنى في جدرانها حفاظاً على استمرار إنفاقه عليها. ولهذا عرفت الحركة الفكرية والأدبية والعمرانية في عهدهم ازدهاراً أصبح مضرب المثل. وقد قامت هذه المدارس بنفس الدور الذي كانت تقوم به الجوامع من تدريس للعلوم الجينية والأدبية والعقلية، وتكوين الأطر التي تعتمد عليها الدولة في القضاء والإدارة والتعليم. ومن المدارس التي اشتهرت في عهدهم، وكان لها أثرها الكبير في الحركة العلمية والفكرية، مدرسة الصفارين التي بناها يعقوب بن عبدالحق المريني سنة ٦٧٠هـ، ومدرسة الصهريج التي بناها أبو الحسن علي بن سعيد المريني سنة ٧٢١هـ، ومدرسة السبعيين التي كان الطلبة يدرسون فيها القرآن بالروايات السبع، ومدرسة العطارين التي بناها أبو سعيد المريني سنة ٧٢٣هـ، والمدرسة المصباحية التي بناها أبو الحسن المريني سنة ٧٤٥هـ، والمدرسة البوعنانية التي بناها أبو عنان المريني سنة ٧٥٦هـ.

وهناك مدارس أخرى بناها ملوك المغرب قبل هذه المدارس أو بعدها مثل مدرسة الصابرين التي بناها يوسف بن تاشفين سنة ٤٦٢هـ، ومدرسة الشراطين التي بناها المولى الرشيد العلوي سنة ١٠٨١هـ، ومدرسة «إلغ» التي تأسست (في جنوب المغرب) وأخرجت خيرة العلماء والمجاهدين.

وكانت هذه المدارس تستقبل الطلبة بعد حفظهم للقرآن الكريم في الكتاتيب دون أن يشترط تحديد السن، وهذا ما جعل إقبال الطلبة عليها من البوادي والحواضر.

خامساً - الزوايا:

الزوايا والرباطات لم تؤسس لتكون جامعاً دينياً أو مدرسة علمية متخصصة في العلوم الدينية والعقلية، وفروع المعرفة الأخرى، ومع ذلك قامت بنفس دور الجوامع والمدارس الديني والتعليمي حيث كانت تقام بها العبادة وتلقن لأتباعها العلوم والمعارف، وطرق التصوف على مذهب شيخ الزاوية؛ كما كان لهذه الزوايا دور كبير في الجهاد والحفاظ على أرض الإسلام من هجمة الصليبيين. وكانت أموال الوقف، وهبات المحسنين تمدها بالقدرة على الاستمرار والصمود، لأن الأمة كانت ترى في رجالها مزايا العلم والزهد والدفاع عن الثغور من الغزاة المعتدين. وأشهر الزوايا التي قامت بهذا الدور الزاوية الناصرية: وكان مقرها تامكروت، جنوب المغرب أسسها محمد بن ناصر المتوفى سنة ١٠٨٥هـ، وكان فقيهاً عالماً، وقد اشتهر بالطريقة الصوفية على مذهب الشاذلي.

الزاوية الدلائية: مقرها جبال الأطلس المتوسط، ومؤسسها الشيخ أبو بكر الدلائي كان عالماً متصوفاً ورعاً زاهداً مجاهداً، وقد اجتمع حوله عدد كبير من العلماء ورجال الفكر وأهل الصلاح[١٥].

الزاوية التجانية: أسسها سيدي أحمد التجاني في مدينة فاس، وقد امتد تأثيرها في إفريقيا، وما زال لها أتباع حتى عصرنا هذا.

سادساً - الكراسي العلمية:

الكراسي العلمية ظاهرة تربوية تعليمية تميزت بها الجوامع والمدارس في المغرب، وكان التنافس قوياً بين العلماء في التفرد بكرسي علمي أو بمجموعة من الكراسي لا سيما الكراسي الخاصة بالتعليم العالي التي كان يحضرها الطلبة والعلماء والمختصون[١٦]؛ ولا يتم للعالم ذلك إلا إذا كان مرجعاً وحجة في مادته. وقد اشتهرت كراسي عديدة بأسماء أصحابها، ومن أبرز العلماء الذين كانت لهم كراسي علمية مشهورة: الونشريشي أبو الربيع سليمان الفاسي (ت ٧٠٥هـ)، والفقيه المتكلم أبو عبدالله محمد بن أحمد المعافري التلمساني (ت ٧٧١هـ)، وعبدالعزيز الورياغلي (ت ٨٨٠هـ)، وابن غازي المراكشي أبو محمد (ت ٩١٩هـ)، والخطيب أبو محمد عبدالله بن علي بن أحمد العاصمي (ت ٩٥٨هـ).

---

(١٥) انظر كتاب «الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي» د. محمد حجي.

(١٦) كانت بجانب الكراسي العلمية كراسي أخرى خاصة بالتعليم العام، وكان يحضرها عامة الناس، لأن دروسها مبسطة.

وممن كانت لهم كراسي علمية عديدة لسعة معارفهم الفقيه أبو العباس أحمد بن علي المنجور (ت ٩٩٥هـ)، كانت له كراسي التفسير والتوحيد والحديث والفقه، وأبو العباس أحمد بن علي الزموري (ت ١٠٠١هـ) كان له كرسيا التفسير والسيرة.

وكانت أجور هؤلاء العلماء وغيرهم ممن اعتلوا الكراسي العلمية تؤدى من مال الوقف[١٧].

وكانت هناك ظاهرة علمية أخرى في الجوامع والمدارس انتعشت ونمت بفضل مال الوقف، وهي ظاهرة المجالس العلمية حيث كان العالم يلقي دروسه وهو جالس على الأرض بدلاً من الكرسي. والظاهرتان معاً أي الكراسي والمجالس العلمية ما زالتا قائمتين في المساجد في عصرنا الحاضر.

سابعاً - الخزانات:

كانت الجوامع والمدارس التي ازدهر فيها التعليم والفكر تضم خزانات ومكتبات مليئة بالمصاحف وكتب التفسير والحديث واللغة والعلوم الدقيقة؛ وكانت هذه الكتب مما حبّسها السلاطين والعلماء والفقهاء، وكان ملوك المغرب يحرصون على تنظيمها والحفاظ عليها، وتزويدها بكل ما تحتاجه من الكتب النادرة والنفيسة، إما عن طريق الاقتناء أو التبادل أو الإهداء. ومن الملوك من كان يكتب المصحف الكريم بماء الذهب بيده[١٨].

وأشهر الخزانات التي ضمت مخطوطات نفيسة، وحفظت للمغرب تراثه الثقافي والفكري والعلمي:

خزانة القرويين:

تعد هذه الخزانة من أهم الخزانات في المغرب لما كانت - وما تزال - تتوفر عليه من مخطوطات نادرة، حبسها الملوك والأمراء والعلماء عليها لتوفر المادة العلمية للأساتذة والطلبة والباحثين وعامة المسلمين. أسسها السلطان أبو عنان المريني سنة ٧٥٠هـ[١٩]. وفي نص وثيقة تأسيسها وقع التنصيص على وجوب وقف كتبها على علماء المسلمين حتى يرث الله الأرض ومن عليها، جاء فيها: «جعل ذلك - نصره الله - وقفاً مؤبداً لجميع

(١٧) انظر جامع القرويين ٢/٣٧٨.

(١٨) المرجع السابق ٢/١٥٠.

(١٩) انظر بحث «خزانة القرويين بين الماضي والحاضر» د. علي الغزوي، دعوة الحق، عدد ٣٦٣، يناير/ ٢٠٠٢م.

المسلمين حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين، حضاً منه – أيده الله – على طلب العلم وإظهاره وارتقائه واشتهاره، وتسهيلاً لمن أراد القراءة والنسخ منها، والمطالعة والمقابلة، وليس لأحد أن يخرجها من أعلى المودع التي هي فيه، ولا يغفل المحافظة عليها والتنويه.

أراد بذلك وجه الله العظيم، وثوابه الجسيم. ضاعف الله بذلك حسناته، ورقى في الجنات درجاته، وأطال ملكه، ونظم بالصالحات سلكه.

وذلك في جمادى الأولى عام خمسين وسبعمائة هجرية. أوصله الله بالبركات الزكية.

مكتبة ابن يوسف بمراكش:

أسس هذه المكتبة الملك عبدالله السعدي سنة ٩٦٥هـ، وحَبَّسَ عليها كتباً كثيرة، كما ظل العلماء يزودونها بالمخطوطات النادرة في مختلف فروع المعرفة.

مكتبة جامع الحرة بمراكش:

أسست هذه المكتبة المرأة الصالحة الفاضلة مسعودة الوزكيتية أم السلطان أحمد المنصور السعدي سنة ٩٩٥هـ، ووقفت عليها كتباً في العلوم الدينية والأدبية والفكرية. والمرأة المغربية المسلمة كانت رائدة منذ القديم في مجال العلم والفكر بتأسيس معاهده، وبوقف الأموال عليها، وبمشاركة العلماء في الدرس والتأليف والمناظرات.

مكتبة دار العدة بفجيج:

أسسها العالم عبدالجبار بن أحمد العزوزي الفجيجي، وحبَّس عليها تآليف عديدة، ومخطوطات نادرة ما زالت مرجعاً للباحثين والدارسين في عصرنا الحاضر.

وكانت مكتبات وخزانات أخرى في حواضر العلم مثل سبتة ومكناس والرباط تسهم في هذا الدور الثقافي، وقد عرفت عناية كبيرة بعد الاستقلال من طرف ملوك الدولة العلوية بالتحديث والصيانة وتوفير الأدوات والوسائل التي تحافظ على مخطوطاتها.

إن استعراض مسيرة المغرب في بناء المؤسسات التي حافظت على صفاء العقيدة، وأسهمت في ازدهار الحركة الفكرية والثقافية بفضل مال الوقف الخيري ليظهر الجهود الطيبة والمثمرة التي قام بها أسلافنا في الحفاظ على الدين واللغة والتاريخ، وفي تنمية الجانب الثقافي والمعماري خاصة. أما الجوانب الأخرى ولا سيما الاقتصادية والاجتماعية فقد كان مال الوقف المقيد بعدم البيع والهبة والإرث يتيح لهم التصرف فيه بحسب المنافع

التي يتسفيد منها عامة المسلمين، ولذلك كان العلماء يصدرون فتاوى فقهية لتحويل مال الوقف لملاءمة ظروف المجتمع، وحسن التصرف في توزيعه؛ فهذا الشيخ أبو مروان عبدالملك بن حيون المتوفى سنة ٥٩٩هـ يوصي بتخصيص الثلثين من العقار المحبس على الأسرى، والثلث الباقي على المساكين، وحينما ترتفع الأسعار يحول ثلثا الأسرى للمساكين ليستعينوا به على الغلاء، وجعلها رهن نظارة أوقاف القرويين[٢٠].

وبعد هذا ألا يحق للعالم الإسلامي أن يتدبر مثل هذه النتائج الطيبة التي حققت ما حققته، وأنجزت ما أنجزته من مشروعات الخير والنماء ليحاول بناء مجتمعاته وفق مضامين الشريعة السمحاء التي لم تغفل جانباً واحداً يمكن للمسلمين الاستفادة منه؟

إن الإسلام لم يكن آخر الأديان بالصدفة، وإنما هي عناية الله التي لا ندرك أسرارها وأبعادها في اختياره للبشرية ديناً يحقق لهم التوازن الديني والنفسي والاجتماعي والاقتصادي، ويسعدهم في الدنيا والآخرة.

ولعل مشروعية الوقف يتجلى فيها هذا التوازن متكاملاً، حيث يشعر المؤمن بعد قرب لقائه الله سبحانه وتعالى بطمأنينة الذي أدى رسالته في الحياة الدنيا عبادة وتقوى وبناء وإعماراً وإصلاحاً، وأن ما حبّس من ماله في سبيل الله هو تتميم لهذه الرسالة الدينية والدنيوية عند الأجيال القادمة.

المصادر والمراجع

١ - الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى، الناصري تحقيق جعفر الناصري؛ ومحمد الناصري - مطبعة دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب.

٢ - الأنيس المطرب لابن أبي زرع. تحقيق محمد الهاشمي الفيلالي، المطبعة الوطنية، ١٩٣٦م.

٣ - جامع القرويين - الدكتور عبدالهادي التازي، دار الكتاب اللبناني، ط١.

٤ - جذوة الاقتباس في من حل من الأعلام مدينة فاس. أحمد القاضي المكناسي. دار المنصور، ١٩٧٣م.

٥ - جني زهرة الآس في بناء مدينة فاس. أبو الحسن علي الجزنائي. المطبعة الملكية، ١٩٦٧م.

(٢٠) الأنيس المطرب: ٤٧.

٦ – الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي. الدكتور محمد حجي، المطبعة الوطنية، ١٩٦٤م.

٧ – مجلة «دعوة الحق» عدد ٣٦٦/٣٦٣، ٢٠٠٢م.

٨ – المعجب في تلخيص أخبار المغرب. عبدالواحد المراكشي، تصحيح محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، ط٧، ١٩٧٨م.

– المغرب في عهد الدولة السعدية. الدكتور عبدالكريم كريم، ج١٩٧٧م،

١٠ – نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق الدكتور إحسان عباس. دار صادر، ١٩٦٨م.

١١ – النقد الذاتي. علال الفاسي، ط١، دار الكشاف، بيروت.

دور المؤسسات المالية الإسلامية في النهوض بمؤسسة الوقف في العصر الحديث

د. محمود بوجلال(*)

مقدمة

لا شك أن الأوقاف الإسلامية لعبت دوراً كبيراً عبر التاريخ الإسلامي الطويل في تعزيز التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع المسلم، ولعل السبب في ذلك أن الوقف يمثل أفضل صورة للعمل الخيري، باعتباره صدقة جارية، أصلها ثابت وأجرها دائم، إلا أن دوام الانتفاع بثمرة الوقف مرهون بقدرة الناظر على إدارة العين الموقوفة إدارة فعالة.

وإذا ما أردنا للوقف أن يسترجع مكانته في البناء المؤسسي للمجتمع المسلم، فإن حسن الإدارة يمثل لب التحدي الذي يواجه المسلمين اليوم، فلا يكفي أن ندعو الناس إلى البذل والعطاء إذا لم نوفر للأموال الموقوفة الإطار المؤسسي المناسب الذي يسهر على تنميتها وتوجيهها الوجهة الصحيحة.

وبالنظر إلى التطور العلمي الذي عرفته البشرية في العصر الحديث فإن مؤسسة النظارة تبقى شرطاً أساسياً في نجاح المساعي لإعادة الاعتبار للوقف، لأن «ما ارتبط بالمؤسسة دام وازدهر، وما انفصل عنها انقطع وزال»(١). ولا نرى حرجاً في شريعة أن يكون الناظر مؤسسة وليس فرداً، بل هو من الضرورات في هذا العصر، عصر المؤسسات وما يميزها من آليات ونظم رقابية وتحفيزية تساعد المسيرين على إدارة الموارد المتاحة إدارة عقلانية.

(*) أستاذ جامعي، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة فرحات عباس - سطيف، الجزائر.

(١) د. محمد بوجلال: «إحياء سنة الوقف في الدول والمجتمعات الإسلامية: المبررات وشروط النجاح» بحث مقدم في الملتقى الدولي حول الأوقاف والتنمية الاقتصادية، كوالا لمبور، ماليزيا ٢-٤ مارس ١٩٩٨.

من جهة أخرى فإن اقتحام الوقف للمجال الاستثماري يستدعي توفر إدارة متخصصة تحسن التدبير، وتحافظ على الأصول الموقوفة سواء العينية منها أو النقدية.

وفي هذا الإطار نتساءل: هل من دور يمكن للمؤسسات المالية الإسلامية القيام به من أجل إعادة الاعتبار للوقف وتفعيل دوره الاقتصادي والاجتماعي؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال والذي يمثل محور بحثنا هذا، هنالك جملة من المسائل المنهجية التي لا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهلها وتتعلق أساساً بالتطور الكبير الذي عرفته النظم المؤسساتية في الاقتصاديات المعاصرة والتي تشكل في مجموعها الوعاء التنظيمي لمختلف القطاعات الاقتصادية كما سيتبين من خلال هذا البحث.

ولذلك سنعالج بمشيئة الله هذه المسألة بشيء من التفصيل قبل أن نخرج بتصور جديد للقطاع الوقفي في القرن الواحد والعشرين والذي على ضوئه سنحاول أن نستكشف الدور المنتظر للمؤسسات المالية الإسلامية في المساهمة في النهوض بالوقف وتفعيل دوره الاقتصادي والاجتماعي في الدول والمجتمعات الإسلامية في عصر نحن أحوج ما نكون إليه لمثل هذه المؤسسة المرموقة التي حفظت الدين واحتضنت دور العلم والمعرفة وسدت رمق الفقير كما سدت الثغور دفاعاً عن الأمة ومعتقداتها.

I - مكونات القطاع المؤسساتي في الدول الحديثة (Composantes du secteur institutionnel):

يشكل القطاع المؤسساتي للدول الحديثة من مجموعة من الوحدات المؤسساتية (Unités institutionnnelles) والتي تعرف أيضاً بالأعوان الاقتصاديين (Agents économiques) وإذا استثنينا التعامل مع العالم الخارجي، فإنه يمكن تجميع هذه الوحدات في ستة قطاعات مؤسساتية هي:

١ - الشركات الإنتاجية التي تقوم بإنتاج سلع وخدمات (غير مالية) بغرض تحقيق الربح، وتشمل الشركات العامة والشركات الخاصة.

٢ - مؤسسات الاقتراض أو المؤسسات المالية التي تقوم بدور الوساطة المالية بتعبئتها للمدخرات وتقديم التمويل للمؤسسات الإنتاجية، وهذه المؤسسات تشمل البنوك بجميع أنواعها وغيرها من المؤسسات المالية غير النقدية. وتشمل بالطبع البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية التي تهدف إلى تحقيق الربح.

٣ – شركات التأمين التي تقوم بتأمين الأشخاص والممتلكات ضد قائمة محددة من الأخطار في حالة حدوثها، وذلك نظير أقساط محددة يدفعها العميل على وجه الخيار عموماً والإلزام أحياناً.

٤ – الإدارة العامة المتمثلة أساساً في مؤسسات الدولة والإدارات المحلية التي تقدم خدمات مجانية مثل التعليم والصحة والأمن وخدمات الحالة المدنية، والجباية، إلخ....

٥ – التنظيمات الخاصة التي لا تهدف إلى تحقيق الربح مثل النقابات العمالية والجمعيات المدنية، إلخ....

٦ – الأسر (Ménages Hiouseholds): وتشمل جميع الوحدات الاستهلاكية المتمثلة أساساً في أصغر خلية في المجتمع وهي الأسرة. وفي بعض الدول مثل فرنسا، فإن الأسرة تشمل حتى المؤسسات الفردية مثل صغار التجار والحرفيين لأنهم بالأساس يقومون باستهلاك جملة من السلع حتى وإن كانت لأغراض إنتاجية محدودة.

وتتفرع عن التقسيم السابق وحدات مؤسساتية ذات سلوك اقتصادي متشابه، أو بعبارة أخرى فإن القطاع المؤسساتي يتشكل من مجموعة من الوحدات المؤسساتية التي تقوم بالوظائف الأساسية التالية:

- إنتاج سلع وخدمات (غير مالية).
- إنتاج خدمات لا يقصد من ورائها تحقيق الربح.
- الاستهلاك، خدمات التمويل والتأمين.
- إعادة توزيع الدخل.

II – التقسيم القطاعي للاقتصاد الحديث:

وبالنظر إلى تداخل النشاط الاقتصادي وتعقيداته المتزايدة فإن الاقتصاديين دأبوا على تقسيم الاقتصادات الحديثة إلى ثلاثة قطاعات رئيسية وهي:

١ – القطاع العام بشقيه الربحي وغير الربحي.

٢ – القطاع الخاص وهو قطاع ربحي بالأساس.

٣ - القطاع الثالث وهو القطاع الخيري الذي يختلف عن القطاعين السابقين لأنه لا يهدف نظرياً إلى تحقيق الربح كما أنه يقوم على سبيل التطوع من قبل المتبرعين وذوي الإحسان والصلاح من أفراد المجتمع.

إن الملفت للنظر أن القطاع الثالث (الذي هو محل اهتمامنا في هذا البحث) الذي لم يكن يحظى باهتمام الاقتصاديين أصبح يشكل رقماً هاماً في المعادلة الاقتصادية في الكثير من الدول الصناعية. ففي دولة مثل الولايات المتحدة الأمريكية فإن الإحصائيات[١] الخاصة ببداية التسعينات من القرن العشرين تشير إلى أن القطاع الثالث كان يمثل:

- ٦,٨٪ من الناتج المحلي الإجمالي بمداخيل تقدر بـ ٣١٥,٩ مليار دولار.
- يشغل أكثر من ٩,٣ مليون شخص بصفة دائمة أي ما يعادل ٦,٧٪ من مجموع العمالة الأمريكية.
- أنفق على الأجور مبلغ ١٢٢,٢٠ مليار دولار أو ما يعادل ٥,٢٪ من مجموع الأجور الأمريكية.
- النسبة الكبيرة من هذه العوائد المحصلة في هذا القطاع أنفقت على الصحة، التعليم، الثقافة والفن وبعض المشاريع الاجتماعية والمدنية.

III - أهمية القطاع الثالث في الاقتصاديات المعاصرة:

من المتوقع أن يزداد دور القطاع الثالث حتى في الاقتصاديات المتقدمة، (ناهيك عن الاقتصاديات الضعيفة التي تعيش حالة الانحطاط على جميع المستويات) ولعل تصريح رئيس الوزراء الأسبق Eduaed Balladur عندما سئل عن المشردين الذين ماتوا من شدة البرد في شوارع باريس سنة ١٩٩٣، قال بالحرف الواحد، معبراً عن عجز الدولة في التكفل بكل المشاكل الاجتماعية: «إن التضامن الطبيعي بين الناس يجب أن يغلب على تدخل الدولة»[٢].

ولتأكيد الدور الكبير المنتظر من القطاع الثالث، فإن الكاتب الأمريكي Jeremy Rifkin لايرى حلاً للاختلالات التي أفرزها ولا يزال النظام الليبرالي المهيمن على معظم

(١) انظر D.R Young & Steinberg, Economics for nonprofit Managers, The foundation center, U.S.A. 1995.

(٢) تصريح الوزير الأول الفرنسي Eduard Balladur في القناة الفرنسية الأولى في برنامج ٧/٧ يوم ١٧/ ١٠/١٩٩٣.

دول العالم إلا بتشجيع التضامن بين الناس وإعادة الاعتبار للقطاع الثالث بما يضمن التكفل بضحايا البطالة والمهمشين من المجتمع، لأنه لا الدولة ولا القطاع الخاص قادرين على تقديم الحلول للإفرازات الخطيرة الناشئة عن المحاولات المستميتة من أجل لبرلة العالم على النمط الأمريكي الذي فشل بالتكفل بما لا يقل عن ٣٥ مليوناً من مواطنيه الذين يعيشون دون حد الفقر حسب تصنيف المنظمات العالمية[١].

وبالنظر إلى التصنيف الاقتصادي الحديث فإن الوقف يدخل لا محالة ضمن القطاع الثالث لأنه في أصله عمل خيري في صور صدقة جارية يسعى صاحبها إلى حبس الأصل وتسبيل الثمرة. ولذلك فإنه من الأهمية بمكان الاهتمام بالقطاع الوقفي كمؤسسة تخدم المجتمع المسلم وتخفف الأعباء عن الدولة بالتكفل بفئات عريضة، وتساهم في إعادة توزيع الدخل بما يخدم أهداف العدالة الاجتماعية التي ينشدها المجتمع المسلم.

وعند محاولة استكشاف دور المؤسسات المالية في القيام بدور الناظر في الوقف، تعترضنا مشكلة أساسية تتمثل في تحديد أي نوع من الأصول الوقفية نريد لهذه المؤسسات المالية بإدارته ورعايته، لذلك وجب أن نضع تصوراً جديداً للقطاع الوقفي (ونحن ندخل القرن الواحد والعشرين) لأن الأصول الوقفية تتميز بعدم التجانس مما يستدعي الاستفادة من نظرية تقسيم العمل التي مكنت البشرية من تحقيق وفورات هامة في الجهد والوقت وزادت من فاعلية المؤسسات العامة أو الخاصة على حد سواء.

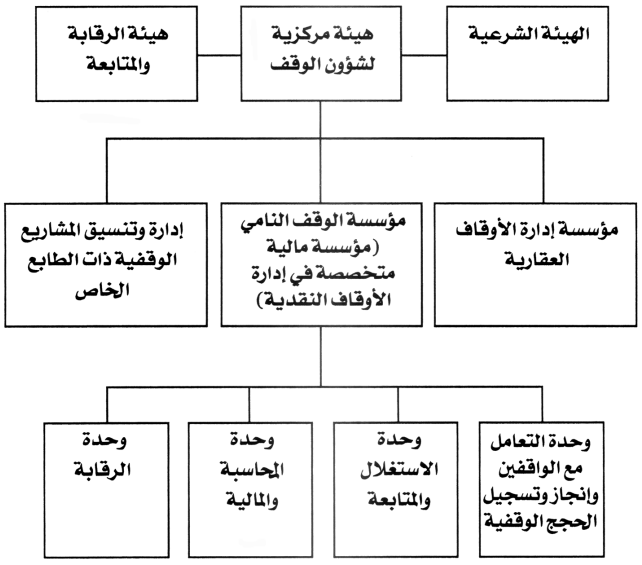
IV – تصور جديد للقطاع الوقفي في القرن الواحد والعشرين:

إذا أمعنا النظر في المجالات التي يمكن للوقف اقتحامها، فإنها بلا شك متنوعة ومتعددة بحيث يصعب إدارتها إدارة عقلانية من قبل هيئة وقف واحدة إلا إذا اتبعت هذه الأخيرة مبدأ تقسيم العمل وما يتبعه من تخصص في إنجاز الوظائف والأعمال. فإذا كان الاقتصادي الإنجليزي الشهير آدم سميث Adam Smith قد تنبه إلى أهمية تقسيم العمل منذ القرن الثامن عشر الميلادي، فإن تشابك وتعقد النشاط الاقتصادي في عصرنا هذا زاد من أهمية هذا المبدأ بحيث أصبح يتعذر على القائمين على شؤون الوقف من متولين أو نظار أو حتى موكلين الإلمام بأساليب تنمية وتطور الأصول الوقفية على اختلافها وتنوعها. ولذلك سبق أن اقترحنا[٢] تصوراً لتنظيم قطاع الأوقاف بما يحقق مقاصد

(١) jeremy Rifkin, The Post-trade Society Or The End Of Work, Best Seller, U.S.A, 1996.

(٢) Mohamed Boujellal, The Need For the 21St Century, Paper Presented At The international Cionference On islamic Economics in The 21St Century, Kuala Lumpur Malaysia, 9-12 August 1999.

الشريعة في المحافظة على الأموال وتنميتها خدمة للمجتمع المسلم وإنقاذاً لشروط الواقفين، وفي هذا الاقتراح يأخذ القطاع الوقفي الشكل التالي:



رسم يبين تنظيم القطاع الوقفي في ثوبه الجديد

يتبين من خلال هذا الرسم أن عدم تجانس الأصول الموقوفة يقتضي بالضرورة إنشاء ثلاث مؤسسات (أو إدارات) مختلفة كل واحدة منها في مجال محدد تطبيقاً لمبدأ تقسيم العمل المشار إليه سابقاً. وتشرف على هذه المؤسسات الوقفية المتخصصة هيئة مركزية مستقلة تقوم بالرقابة والتنسيق بين هذه المؤسسات وتكون مدعمة بهيئة شرعية تبدي رأيها في المسائل التي تعرض أمامها خاصة فيما يتعلق بمجالات استثمار الأموال الوقفية.

١ - مؤسسة الأوقاف العقارية:

تختص هذه المؤسسة في إدارة الأوقاف العقارية إدارة عقلانية تأخذ بما توصل إليه العلم الحديث في مجال إدارة العقارات Real Estate Asset Management التي أصبحت تمثل تخصصاً قائماً بذاته، وكمثال على ذلك فإن مكتب الاستثمار التابع للأمانة العامة للوقف بالكويت قد دخل في شراكة مع شركة ألمانية متخصصة في إدارة

العقارات التجارية والسكنية مما أكسب هذا الأخير خبرة جيدة في هذا المجال. فإذا كان الأمر كذلك، فإنه يصعب أن نطلب من المؤسسات المالية الإسلامية المتخصصة في إدارة الأصول النقدية القيام بدور الناظر لأصول عقارية، ففي هذا إخلال بمبدأ التخصص وتقسيم العمل، كما أننا بهذا العمل نحمل هذه الأخيرة ما لا تطيق، وهذا أمر غير مرغوب في شريعتنا. ولذلك، فإنه من غير المستحسن في نظرنا أن يسند دور الناظر على الأوقاف العقارية للمؤسسات المالية الإسلامية اللهم إلا إذا كان في مقدورها إنشاء مؤسسات تختص بإدارة العقارات، ولا ندري إذا كان ذلك ممكناً من الناحية القانونية. فالمؤسسات المالية الإسلامية لها مجالها الخاص، ولا نعتقد أن من مهامها إدارة الأصول العقارية حتى وإن كانت وقفية. كما أن مثل هذا الإجراء يخلق نوعاً من التداخل بين القطاع الربحي الذي تنتمي إليه المؤسسات المالية الإسلامية، والقطاع الثالث الذي تنتمي إليه الأوقاف العقارية. المهم أن هنالك جملة من الصعوبات التنظيمية والقانونية والوظيفية تجعل من الصعب أن تسند النظارة على الأوقاف العقارية إلى المؤسسات المالية الإسلامية.

٢ - مؤسسة الوقف النامي:

نرى أنه من المفيد أن ننبه – ولو بإسهاب – إلى خصوصية مؤسسة الوقف النامي[١] التي تتمثل أساساً في نقدنة Monétisation الأصول الوقفية بغية استثمارها في مشاريع مربحة وتحقيق عوائد إضافية تساعد على تعزيز التراكم في المصب Accumulation en aval بعد التراكم في المنبع Accumulation en amont الذي يحدث عند تعبئة الموارد الوقفية ابتداء. ولرفع الحرج حول شرعية توجيه الأموال الوقفية النقدية إلى الاستثمار والقيام بما تستلزمه هذه العملية من اقتطاعات محاسبية مثل حصص الاستهلاكات والمؤونات لمواجهة الخسائر المحتمل حدوثها، وكذا حجز جزء من الأرباح لتعزيز المركز المالي لمؤسسة الوقف المالي، فإننا اقترحنا صيغة موحدة للحجة الوقفية، وأخرى للوصية بالوقف (النامي)[٢] حتى تتمكن المؤسسة بصفتها ناظراً متخصصاً في التوظيفات المالية من استثمار الأموال بنوع من الحرية

(١) د. محمد بو جلال «نحو صياغة مؤسسية للدور التنموي للوقف: الوقف النامي» مجلة دراسات اقتصادية إسلامية – المجلد الخامس، العدد الأول، ربيع ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، المملكة العربية السعودية.

(٢) انظر الملحق الوارد في بحثنا المشار إليه أعلاه. =

في حدود ما يسمح به الشرع، على أن تنشأ «مضاربة وقفية» بين جمهور الواقفين ومؤسسة الوقف النامي حيث يمثل الطرف الأول (جمهور الواقفين) رب المال بينما يمثل الطرف الثاني (مؤسسة الوقف النامي) المضارب. وتكون مكافأة المضارب نسبة معلومة من الأرباح المحققة. وما يبقى يوزع بين الاقتطاعات المشار إليها أعلاه، والمنصوص عليها في الحجة الوقفية وأوجه البر العامة أو الخاصة حسب رغبة الواقف.

٣ - المشاريع الوقفية ذات الطابع الخاص:

إن التطور العلمي والتكنولوجي أفرز بعض المنتجات ذات طابع خاص بحيث يُنفق عليها ابتداء، وعند إنجاز المشروع يستمر هذا الأخير في تقديم خدماته للمجتمع دون تكاليف إضافية. ومثال ذلك مشروع Islam On Line على الإنترنت أو مشروع قاعدة البيانات الفقهية الذي أنجزته الأمانة العامة للأوقاف بالكويت بالتعاون مع شركة «العالمية» للكمبيوتر، والبنك الإسلامي للتنمية. ويتمثل هذا المشروع في تجنيد فريق من الباحثين والمحققين يفوق الأربعين شخصاً في كل من مصر والكويت، تحت إشراف الدكتور عيسى زكي، وقد استطاع هذا الفريق أن يدخل أمهات المراجع الفقهية من جميع المذاهب الإسلامية في قرص كمبيوتر من نوع CD ROM ضم أمهات المراجع الفقهية، إضافة إلى الفتاوى المعاصرة الصادرة عن المجامع الفقهية المعتمدة، وبذلك استطاع هذا المشروع أن يوفر جهداً كبيراً للباحثين في العلوم الشرعية وغيرهم من المهتمين، فهو بحق مكتبة متنقلة سهلة الاستعمال، نفعها كبير وتكلفتها قليلة. إن الإنفاق على مثل هذه المشاريع يعتبر بحق صدقة جارية؛ لأن ثمرتها مستمرة ونفعها دائم. ولذلك اقترحنا أن تمثل هذه المشاريع ذات الطابع الخاص بإدارة مستقلة في التنظيم الجديد للقطاع الوقفي لمواكبة التطور التكنولوجي والاستفادة منه في المجالات التي تخدم الإسلام والمسلمين.

V - الدور المرتقب للمؤسسات المالية الإسلامية في مجال الوقف:

بالرجوع إلى التقسيم القطاعي للاقتصادات الحديثة، نلاحظ أن المؤسسات المالية تنتمي إلى القطاع الربحي (الخاص عموماً والحكومي استثناءً) بينما يصنف النشاط

- ولذلك يمكن لمؤسسة الوقف النامي أن تأخذ شكل المؤسسة القابضة وهو في اعتقادنا أفضل نموذج لتوظيف الأرصدة النقدية بحيث تقوم بشراء أسهم الشركات التي لا تقوم بأنشطة مخالفة للشرع الحنيف. ولتفادي الخسائر يفضل انتهاج سياسة تنويع المحفظة الاستثمارية للتقليل من عنصر المخاطرة الملازم لأي نشاط استثماري.

الوقفي ضمن القطاع الثالث وهو القطاع الخيري الذي لا يهدف إلى تحقيق الربح بالأساس. ولذلك تعترضنا مشكلة التوفيق بين القطاعين إذا ما أردنا للمؤسسات المالية الإسلامية أن تقوم بدور الناظر في الوقف.

وبالنظر إلى تنوع الأصول الوقفية، فإن ذلك من شأنه أن يزيد من تعقيد المشكلة بحيث يصعب أن نحمل المؤسسات المالية الإسلامية إدارة أصول ضمن تخصصها، ولذلك يجب أن نكون جذرين في إسناد وظيفة الناظر لهذه المؤسسات. وهذا لا يعني بأي شكل من الأشكال أننا نمانع من مساهمة المؤسسات المالية الإسلامية في النهوض بالوقف بعد الركود والإهمال الذي انتابه كنتيجة حتمية لممارسات الاستعمار الغربي للديار الإسلامية محاربته العلنية والخفية للأوقاف الإسلامية[١]، إضافة إلى ما تعرضت له هذه الأخيرة في ظل الحكومات اللائكية التي حكمت البلاد الإسلامية بعد موجة التحرر من مصادرة أو تأميم، بحيث اختلفت الأساليب والهدف الواحد وهو دور الوقف ومنعه من أداء رسالته النبيلة في دعم التعليم والتكفل بطلاب العلم وشيوخه وإقامة المرافق الاجتماعية وزرع روح المحبة بين الناس والتنافس على فعل الخيرات....

وإذا ما أردنا للمؤسسات المالية الإسلامية أن تقوم بدور مفيد في النهوض بالوقف وتفعيل دوره الاجتماعي والاقتصادي، فإننا نرى أن يتم ذلك في حدود اختصاص هذه الأخيرة وما تتوفر عليه من خبرة في مجال التوظيفات المالية غيرها من الأنشطة الاستثمارية ذات العلاقة، ثم إنه من الأهمية بمكان أن تقوم المؤسسات المالية الإسلامية بما هو منتظر من مؤسسة الوقف النامي طالما أن هذه الأخيرة لم تر النور بعد. بل إن المؤسسات المالية الإسلامية سيكون لها فضل السبق إذا ما أقدمت على تأسيس صناديق وقفية استثمارية تكون نواة المؤسسة مالية وقفية على النحو الذي أوضحناه في بحثنا المشار إليه سلفاً.

وإنما يجب الحذر الشديد من خلط الأدوار، مثلما حدث للبنوك الإسلامية عند نشأتها حيث أسندت لبعضها مهمة تجميع الزكاة وصرفها في مصارفها الشرعية، فلم ترق إلى المستوى المطلوب إلا بعد إنشاء مؤسسة الزكاة كهيئة حكومية مستقلة قانونياً وتنظيمياً، مثلما حدث في الكويت حيث تم تأسيس بيت الزكاة سنة ١٩٨٢ بعد أن كان بيت

(١) انظر د. عبدالملك أحمد السيد «الدور الاجتماعي للوقف» بحث مقدم للندوة العلمية حول إدارة وتثمير ممتلكات الأوقاف، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٤، ص٢٩٣ وما بعدها.

التمويل الكويتي البنك الإسلامي الوحيد بالبلد آنذاك - يرعى شؤون الزكاة جباية وصرفاً.

ومن أجل وضوح الصورة وتحرياً للدقة العملية وللتنظير السليم في حدود ما يسمح به الشرع الحنيف، فإننا نعتقد أن هنالك دوراً مهماً ينتظر المؤسسات المالية الإسلامية والمتمثل في إدارة الأصول الوقفية النقدية باستعمال أساليب التوظيف المجدية والتي تتمتع فيها هذه الأخيرة بخبرة واسعة تربو على العقدين من الزمن، إلا أن هذا الدور سيبقى مؤقتاً إلى حين قيام مؤسسات مالية وقفية مستقلة مهمتها تعبئة الموارد الوقفية في شكل نقدي وتوظيفها في مجالات الاستثمار المربحة على غرار ما تقوم به المؤسسات المالية الإسلامية. ولذلك فإن المطلوب من المؤسسات المالية الإسلامية أن تقوم بدور المحفز أو المساعد (le Catalyseur) لقيام مؤسسات مالية وقفية على النحو الذي أوضحناه في بحثنا المتعلق بالوقف النامي. فإن هي استطاعت أن تقوم بهذا الدور، فذلك إنجاز كبير سيحسب لها وستذكره الأجيال ويذكره التاريخ لها. وإن أخفقت - لا سمح الله - فمن حقنا أن نتساءل هل تقدر على تحقيق أمر على وجه التأبيد إن هي عجزت عن تحقيقه مرحلياً؟

الخاتمة

لقد حاولنا في بحثنا هذا أن نسلط الضوء على موضوع في غاية الأهمية، يمس الأمة الإسلامية في كيانها الاقتصادي ووجدانها الاجتماعي، فالوقف الذي أفل نجمه في العصر الحديث بعد أن لعب دوراً هاماً في حياة الأمة عبر العصور، يجب أن يسترجع مكانته المرموقة في البناء المؤسسي للمجتمع المسلم في عصرنا الحاضر، ولن يتم ذلك إلا بتضافر جهود المخلصين من رسميين وأكاديميين ورجال في الميدان[1].

ولقد جاء هذا البحث في هذا السياق حيث عالج موضوع مدى إمكانية قيام المؤسسات المالية الإسلامية بدور الناظر في الوقف. وبعد تأمل طويل وإمعان في الجوانب النظرية للموضوع، خلنا أن المؤسسات المالية الإسلامية وبحكم اختصاصها، يمكن أن تلعب دور المحفز لقيام مؤسسات مالية وقفية تنهل من خبرة البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية القائمة، وتستلهم منها أساليب التوظيفات المالية المجدية، على أن يكون هذا الدور مؤقتاً

(١) انظر على سبيل المثال الدعوة العاجلة التي وجهها رئيس البنك الإسلامي للتنمية الدكتور أحمد محمد علي للجهات الرسمية والأكاديمية للاهتمام بمؤسسة الوقف، يومية الشرق الأوسط ١٩٩٦/٩/٢، «الأوقاف الإسلامية: مؤسسة إسلامية يجب مشاركة الجميع في تحديثها».

لأنه، ومن الناحية المنهجية والعلمية والتنظيمية، لا يمكن خلط الأدوار وتحميل المؤسسات المالية الإسلامية دوراً لا ينسجم مع وجهتها الأساسية المتمثلة في تحقيق الربح، أي بعبارة أخرى هي ليست مؤسسة خيرية، في حين أن المؤسسة الوقفية تصنف ضمن القطاع الثالث على النحو الذي أوضحناه في ثنايا هذا البحث.

ولكن إلى حين ظهور مؤسسات مالية وقفية مستقلة[١]، هنالك دور مهم ينتظر المؤسسات المالية الإسلامية والمتمثل في القيام بدور الناظر للأصول الوقفية النقدية أساساً، والعقارية استثناء إذا كان في مقدورها إدارة هذا النوع من الأصول.

(١) انظر بحثنا حول «الوقف النامي» المشار إليه سلفاً للوقوف على البعد المؤسسي لمؤسسة الوقف النامي والتي تمثل النموذج المرتقب للمؤسسة المالية الوقفية.

المراجع

١ - محمد بوجلال «نحو صياغة مؤسسية للدور التنموي للوقف: الوقف النامي» مجلة دراسات اقتصادية إسلامية - المجلد الخامس، العدد الأول، رجب ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، المملكة العربية السعودية.

٢ - محمد بوجلال «إحياء سنة الوقف في الدول والمجتمعات الإسلامية: المبررات وشروط النجاح» بحث مقدم في الملتقى الدولي حول الأوقاف والتنمية الاقتصادية، كوالالمبور، ماليزيا، ٢-٤ مارس ١٩٩٨م.

3 - Mohamed Boujellal, The nee in the 21 century paper presented at the international conference on Islamic Economics in the 21 century, kuala Lumbour, Malaysia, 9-12 August 1999.

4 - Mohamed Boujellal, - Structures organisationnelles des fondations de biens - wakf fructifications des biens - waqf la Zakat et le Waqf 17 October 1998.

٥ - الإمام محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، دار الفكر العربي، ١٩٧٢.

٦ - إدارة وتثمير ممتلكات الأوقاف، وقائع الحلقة الدراسية التي عقدت بجدة من ٢٤/ ١٩٨٣/١٢ إلى ١٩٨٤/١/٥، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٩٨٩.

٧ - د. فداد العياشي ومهدي محمود، الاتجاهات الحديثة في تطور الاستثمار الوقفي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٧.

٨ - منذر قحف، صور مستجدة في الوقف، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٧.

٩ - نحو دور تنموي للوقف، وقائع الندوة العلمية التي أقيمت بدولة الكويت، ١-٣/٥/ ١٩٩٣، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

أهميـة الوقـف في الإسلام

مشعل عبد العزيز البكر(*)

بسم الله والحمد لله والصّلاة والسّلام على رسول الله اللّهم لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت السميع العليم، وبعد،،،

فإنني بصدد إيضاح أهمية الوقف في الشريعة الإسلامية ابتداء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام لغاية العصر الحاضر.

فقد كان مفهوم الوقف معروفاً عند الأمم السابقة قبل ظهور الإسلام حتى عند اليهود وإن لم يسمّ بهذا الاسم.

وأول ما عرف عند العرب من الوقف قبل ظهور الإسلام كان هو الكعبة المشرفة وهي البيت العتيق الذي بناه سيدنا إبراهيم وابنه إسماعيل-عليهما السلام؛ ليكون مثابة للناس وأمنا، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ...﴾ (١)، ثم إنه أصبح للعرب مصلى عاماً على اختلاف قبائلهم يجتمعون إليه كل عام لكنهم جعلوه معبداً ومقراً لأصنامهم بعد أن عرف العرب عبادة الأصنام ليقربهم إلى الله زلفى بزعمهم(٢).

في حين تعرف عند اليهود في المغرب العربي وفي أوروبا في العصر الحاضر باسم الحزاقا أو الحسكة، والحزاقا: تعني عند اليهود مضموناً يشمل عدداً كبيراً من المفاهيم، من بينها على الخصوص ذلك المفهوم الذي يعني نوعاً من الاكتساب والتمتع والاحتفاظ بالملك وحالات (الحسكة) جد معقدة، وللقانون الذي يحكمها خصوصياته التي ينفرد بها(٣).

(*) باحث دراسات إسلامية - الكويت.

(١) سورة البقرة آية رقم (١٢٧).

(٢) انظر ندوة: مكانة الوقف وأثره على الدعوة والتنمية،، عقدت في مكة المكرمة في الفترة من ١٨- ١٩ شوال ١٤٢٠ هـ، وزارة الأوقاف و الشئون الإسلامية والدعوة والإرشاد، بحث: الوقف ومشروعيته وأهميته الحضارية، د. أحمد الدريويش،ص٢٨.

(٣) انظر: الوقف في الفكر الإسلامي للأستاذ محمد بن عبد العزيز بن عبد الله، وزارة الأوقاف الإسلامية ١٩٩٦م، الجزء الثاني-الحسكة عند اليهود ص١٨٦.

أما في ديننا الإسلامي في بداية عهد النبي صلى الله عليه وسلم عندما قدم إلى المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "من يشتري بئر رومة فيجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة" [١] فبادر ذو النورين عثمان ابن عفان رضي الله عنه بشراء نصف البئر من اليهودي الذي يملكه، فقال عثمان لليهودي اختر إما أن تأخذها يوماً وآخذ أنا يوماً وإما أن ننصب لك دلواً وأنصب أنا دلواً، فاختار اليهودي يوماً ويوماً؛ فكان الناس يستقون منها في يوم عثمان لليومين بغير مقابل- فقال اليهودي: أفسدت علي بئري فاشتر باقيها، فاشترى عثمان باقيها وجعلها وقفاً للمسلمين يستقون فيها بغير شيء[٢]، وهنا تتضح لنا أهمية مشروعية الوقف وحاجة الناس إليه، وذلك أنه قد لا يستطيع البعض من المسلمين أن يشتري الماء من اليهودي من شدة الفقر، لاسيما أن بئر رومة في المدينة المنورة هو الماء العذب الوحيد في ذلك الحين.

مثال آخر: عندما ضاق المسجد بأهله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من يشتري بقعة آل فلان فيزيدها في المسجد بخير منها في الجنة فاشتراها عثمان بن عفان رضي الله عنه وأرضاه من صلب ماله ليجعلها وقفاً للمسجد[٣]. وهنا تتضح الرؤية أكثر لأهمية الوقف في الإسلام إذا تمعّنا النظر بالمساجد الأثرية في المدينة المنورة والتي هي باقية إلى عصرنا الحاضر؛ فندرك بأن المسلمين في صدر الإسلام كانوا يدركون أن الوقف له أهمية خاصة في قيام الدولة الإسلامية فإن الدولة لا تقوم إلّا بمساندة المال، كما حثنا سبحانه وتعالى على عمل الخير فقال: ﴿وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾﴾[٤].

وهذا يجعلنا نذكر بعض المساجد الأثرية في المدينة المنورة للعلم بأهمية الوقف عليها في القرون الإسلامية الأولى كـ (المسجد النبوي الشريف، ومسجد قباء[٥]، ومسجد بني

(١) أخرجه الترمذي في سننه: أبواب المناقب، مناقب عثمان، رقم ٣٧٨٧، والنسائي في سننه: كتاب الأحباس، باب وقف المساجد، و أحمد في مسند عثمان بن عفان ١٥٧/٥٥٥.

(٢) انظر: موسوعة فقه عثمان بن عفان / للدكتور محمد رواس قلعة جي، مطبعة دار النفائس " طبعة بدون تاريخ "، مادة وقف.

(٣) رواه النسائي في كتاب الأحباس رقم الحديث ٣٦٠ باب وقف المساجد.

(٤) سورة الكهف آيه ٤٦.

(٥) لهذا المسجد أهمية تاريخية في الإسلام ويرجع ذلك لعدة أسباب منها: أنه أول مسجد أسسه رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة عندما وصل النبي صلى الله عليه وسلم إليها مهاجراً وصلى فيه بأصحابه جماعة ومجاهداً.وأنه أسس على التقوى، وأنه مذكور في القرآن الكريم، وأن الصلاة فيه كعمرة، وأنه نقطة بداية التاريخ الهجري.

حرام، ومسجد بني دينار، ومسجد بني طفرة، ومسجد الجمعة، ومسجد الراية، ومسجد السبق، ومسجد السجدة، وكثير من المساجد الأثرية الوقفية وهي باقية إلى عهدنا الحاضر وإلى أن يشاء الله[١].

وقد تنوعت أغراض الوقف وتعددت ابتداء من القرن الثاني الهجري لتشمل الحياة الاجتماعية[٢]، والعلمية والدينية، فقد انطلق الوقف من مجرد الاهتمام بما عرف في تاريخ الوقف بالوقف الذري ليكون وقفاً عاماً شاملاً ينتفع به جميع طبقات المجتمع الإسلامي[٣].

ومما لا شك فيه أن ديننا الإسلامي دين إنساني بالدرجة الأولى وعالمي وشامل، وهذا العموم والشمول لا بد من أن يتماشى مع متطلبات المرء بما يحقق له إنسانيته وعزته في داري الدنيا والآخرة، لذا جاءت أحكام الإسلام متفقة مع حاجته السليمة وما يحقق مصلحة العبد سواء في أمور دينه أو في مصالحه الدنيوية، فجعل سبحانه وتعالى عدم الإنفاق في سبيل الله سبباً لهلاك الأمة الإسلامية فقال تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ..﴾[٤]، ويعد الوقف في عداد الأعمال الصالحة التي شرعها الله تعالى، وأقر بها من الطاعات والقربات التي دعا إليها ورغب فيها عباده المؤمنين.

والوقف هو إنفاق للمال في حال الحياة.. وبلا شك إن إنفاق المال في حال الحياة والصحة أفضل، وخاصة إذا كان من العمل النافع الذي فيه الخير والنماء الذي ينفع العباد والبلاد ويعود ريع هذا العمل على عامة المسلمين، ففي الحديث الشريف: "أن رجلاً قال: يا رسول الله، أي الصدقة أفضل؟ قال: أن تَصدق وأنت صحيح حريص تأمل الغنى وتخشى الفقر، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت: لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان"[٥] فشرع الوقف ليكون ريعه صدقة جارية يتقرب بها المسلمون إلى الله زلفى، حيث

(١) للاطلاع والاستزادة انظر: كتاب المساجد الأثرية في المدينة المنورة لمحمد إلياس عبد الغني.

(٢) للمزيد من التفصيل مراجعة كتاب "إسهام الوقف في العمل الأهلي والتنمية الاجتماعية"، للدكتور فؤاد العمر، سلسلة الدراسات الفائزة في مسابقة الكويت الدولية لأبحاث الوقف لسنة ١٩٩٩ م، الأمانة العامة للأوقاف - دولة الكويت ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، ص ٢٥-٣٢.

(٣) انظر: ندوة: مكانة الوقف وأثره في الدعوة والتنمية، بحث: الوقف مكانته وأهميته الحضارية، د. فواز ابن علي الدهاس، ص٨.

(٤) سورة البقرة آيه ١٩٥.

(٥) رواه البخاري في كتاب الوصايا رقم ٢٥٩٧.

إن له دوراً رئيساً وأثراً بارزاً في رعاية المؤسسات الخيرية والاجتماعية فتبرز أهميته الإنسانية في توفير الرعاية الاجتماعية للفئتين الضعيفة والفقيرة سواء بالعناية باليتيم والضعيف أو المسافر أو بطالب العلم، أو بالدعوة إلى الله أو بالجهاد في سبيل الله، إلى غير ذلك من أعمال الخير، وذلك لأن من أولويات الإسلام واهتماماته إنقاذ البشرية من الفقر ومرارة الجوع. فالفقر هو الداء المهلك الذي خامر الإنسانية منذ طبعها الله على القدرة والعجز؛ فالشريعة الإسلامية جعلت بين الغني والفقير سبباً: وهو البر، وبين القوي والضعيف نسباً: هو الرحمة[١].

فلو التزم المرء بما عليه من الزكاة من مال وثمر وماشية..الخ وأكملها بما يسر الله له من الصدقة الجارية، لما وجدنا في البيت عائلاً، ولا في الطريق سائلاً، ولا في السجن مجرماً، ولا في المجتمع جاهلاً، قال الله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ..﴾[٢] وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴿٢٧﴾﴾[٣] فهذه حكمة الله سبحانه وتعالى بجعل الناس طبقات في مستواهم المعيشي.

وبهذا نذكربعضاً من كلام أئمة أهل العلم في أهمية الوقف: قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: من يرد الوقف يرد السنة التي أجازها النبي صلى الله عليه وسلم وفعلها أصحابه[٤]. وقد قيل للإمام مالك رحمه الله إن شريحاً كان لا يرى الحبس، فقال الإمام مالك: تكلم شريح ببلاده، ولم يرد المدينة، فيرى آثار الأكابر من أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين، وهذه صدقات النبي "صلى الله عليه وسلم" سبعة حوائط، وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلا فيما أحاط به خبرا[٥].

---

(١) انظر: ندوة: مكانة الوقف وأثره في الدعوة والتنمية، بحث: الوقف مشروعيته وأهميته الحضارية، د. أحمد بن يوسف الدريويش، ص٣٣.

(٢) سورة الزخرف آية (٣٢).

(٣) سورة الشورى آية (٢٧).

(٤) انظر: ندوة: مكانة الوقف وأثره في الدعوة والتنمية، بحث: الوقف مشروعيته وأهميته الحضارية، د. أحمد الدريويش، ص٩.

(٥) انظر: الوقف في الفكر الإسلامي، الجزء الأول، للأستاذ محمد بن عبد العزيز بن عبدالله - رأي مالك في الوقف ص١١٢.

وعلى ما كان من أهمية للوقف الإسلامي فقد اهتم به جُل علماء الإسلام قديماً وحديثاً فعقدت الندوات بشأنه والمباحثات ولا تزال مستمرة إلى أن يشاء الله، وهذه الندوات تعبّر عن الاهتمام بشأن الوقف فقد أوصت إحداهاعلى أهمية الوقف في المجتمع الإسلامي وضرورة المحافظة عليه لارتباطه الوثيق بالمصالح العليا للأمة[١].

والله ولي التوفيق،،،

(١) انظر: سلسلة ندوات الحوار بين المسلمين – أهمية الأوقاف الإسلامية في عالم اليوم، بحوث ومناقشات الندوة التي عقدت بلندن بالمملكة المتحدة ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦م، التوصيات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت)، مطبعة جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان ـ الأردن، ص٤١٠.

العوامل البنائية المؤثرة في دور الوقف الخيري في تنمية المجتمع المصري

رسالة ماجستير، دراسة سوسيولوجية، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة المنيا، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م(*)

علي فتحي عبدالرحيم علي(**)

الوقف - في الشريعة الإسلامية - هو «عبارة عن مال يخرجه صاحبه عن ملكه، ويجعله على حكم ملك الله تعالى، ويخصص عوائده للإنفاق على وجه أو أكثر من وجوه البر والخير والمنافع العمومية».

ويعتبر نظام الوقف أحد الأنظمة الفرعية المنبثقة عن الإطار الديني، وهو يعكس مدى العناية التي أولتها الأديان والشرائع السماوية بالمجتمع، فالأديان جميعاً ترسم الأسس والقواعد التي تسعى إلى سعادة البشرية ورفاهيتها، كما ترسم الحلول المناسبة لمشكلات المجتمع، وترسم كذلك منهج الإصلاح والتقدم.

ونظام الوقف كنظام اجتماعي فرعي شأنه شأن كل الأنظمة الاجتماعية المستمدة من تراثنا الثقافي الإسلامي نشأ وتطور خلال ازدهار ثقافتنا الإسلامية ثم اعتراه بعض الخلل نتيجة محاولة تطويعه لسياق يعاكس جوهر رسالته، وذلك بهدف الانتفاع الوجاهي أو بفعل التأثر بعناصر ثقافية مستعارة دخيلة على ثقافتنا الإسلامية لم تكن تتوافق مع موروثنا الثقافي العريق. في ظل هذه الملابسات تم تغييب نظام الوقف مع بقية مكونات منظومة القيم والمبادئ الإسلامية التي يحث الإسلام عليها ليعلي من قيمة المشاركة في الشأن العام.

(*) هذه الدراسة حصلت على دعم مالي وعلمي من الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت ضمن برنامج تطوير الدراسات الوقفية، وقد تمت مناقشتها يوم ٢٠٠٣/١٢/١٦ وحصل الباحث على تقدير «ممتاز».

(**) باحث، جمهورية مصر العربية.

وفي سياق هذا التغييب شهدت الأوقاف الإسلامية الخيرية في الفترة الأخيرة (منذ نصف قرن من الزمن تقريباً) عزوفاً وإعراضاً فقلَّ الإقبال على عمل أوقاف خيرية جديدة، فمنذ عام ١٩٥٢ حتى ٢٠٠٣/٦/١٠ (وقت انتهاء الباحث من تجميع المادة العلمية لدراسته) بلغ عدد الأوقاف المسجلة حوالي (٣٩٠) حالة وقف خيري جديد، وهي نسبة ضئيلة للغاية إذا ما قورنت بما كان يوقف في الفترة السابقة على ١٩٥٢.

ولعل تباطأ موجة الوقف الخيري الإسلامي بجانب ما تعرضت له الأملاك الوقفية الموجودة بالفعل من إهمال وانتهاك يجعلنا لا نجد لنظام الوقف حضوراً ملموساً على ساحة الأنشطة التطوعية (على اعتبار أن الوقف صادر بناءً على إرادة أهلية تطوعية حرة من الشخص الواقف دون جبر أو إكراه) الداعمة لمجالات تنمية المجتمع رغم ما لديه من قدرات وإمكانيات، وما له من أهمية تتزايد يوماً بعد يوم في ضوء تزايد الطلب على الخدمات من جهة، وانسحاب الدولة - وربما تخليها - غير المنظم عن الاضطلاع بدورها في مجال دعم الإنتاج والرفاهية الاجتماعية تحت ثقل سياسات ترشيد الإنفاق العام الذي فرضته سياسات التثبيت والتكيف الهيكلي من جهة أخرى لتتكشف بذلك العديد من الشرائح الاجتماعية والتي كانت الحكومات - وإلى عهد قريب - تقوم بتوفير احتياجاتها الأساسية.

وانطلاقاً من نظرة الدراسة الراهنة إلى الوقف الإسلامي الخيري على أنه ليس سلوكاً فردياً يعبر عن نزعة شخصية تدفع بصاحبها إلى أن يتنازل طواعية عن بعض أو كل ممتلكاته وموارده في حياته أو بعد مماته من أجل خدمة مشروع للغير يكون الوقف عملية اجتماعية تحكمها عوامل وظروف تدفع هؤلاء الأشخاص إلى هذا القرار وذلك الفعل.

وعلى هذا فإن الأطروحة الأساسية التي تنطلق منها هذه الدراسة هي: «**أن نظام الوقف كنظام فرعي من أنظمة النسق الاجتماعي الإسلامي يتداخل مع غيره من النظم الأخرى كالنظام الاقتصادي والنظام التشريعي والنظام الإداري، ومن ثم توجد (حسب منظور نظرية الأنساق) علاقة تأثر وتأثير بين هذا النظام وبقية الأنظمة المحيطة به**».

وتبعاً لأطروحة الدراسة الراهنة ونظرتها إلى الوقف الإسلامي الخيري فإن تباطؤ موجة الوقف الخيري في النصف الثاني من القرن العشرين، وفقدان الوقف لكثير من وظائفه وانحسار فاعليته مقارنة بما كان عليه في الفترات الماضية. هذا التراجع والانحسار مرجعه - حسب وجهة نظر الدراسة الراهنة - إلى مجموعة من الأسباب أو العوامل التي

تضافرت معها وأظهرت صورة الوقف الخيري بالشكل الضعيف الوهين الذي ظهر به في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو ما تسعى الدراسة إلى التحقق منه.

وعلى هذا يمكن صياغة الهدف الرئيسي لهذه الدراسة في تساؤل مؤداه: ما هي العوامل أو الأسباب الكامنة وراء انحسار موجة الوقف الخيري في النصف الثاني من القرن العشرين وتراجع دوره عن المشاركة في تنمية المجتمع؟

أهمية الدراسة الراهنة:

يمكن إيجاز أهم النقاط التي تكسب هذه الدراسة أهمية كالتالي:

١ – تتناول هذه الدراسة موضوع الوقف الإسلامي الخيري صاحب التراث العريق والأثر الحضاري الفعال والإسهام المتشعب في مختلف مجالات التكافل الاجتماعي، والدور البارز في توثيق قوى النسيج الاجتماعي في المجتمع.

كما تحاول هذه الدراسة تحليل علاقة الوقف بقضية تنمية المجتمع، والتي لا تزال تحتاج إلى المزيد من البحوث والدراسات الهادفة إلى البحث عن الموارد المتاحة واستنهاضها بما ينعكس إيجابياً على المجتمع ويسهم في تقدمه ونهضته.

٢ – تتمشى هذه الدراسة مع موجة الاهتمام الداعية لإحياء سنة الوقف والنهوض به، في ظل مجموعة من المستجدات التي تتطلب إحياءه لكي يتبوأ موقعه المتميز، ومن أهم هذه المستجدات:

أ – تقلص الدور الاقتصادي الاجتماعي للدولة في ظل التوجهات المعاصرة القوية نحو الاعتماد الأساسي على القطاع الخاص في إدارة وتسيير الاقتصاد القومي، وفي قيام الأفراد من خلال المؤسسات الأهلية أو المدنية بالدور الاجتماعي أو جله.

ب – محدودية القدرات المالية للدولة مقارنة بالمتطلبات التمويلية للاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية، وفي هذا السياق فإن الوقف يمثل صيغة وأسلوباً تمويلياً جيداً يستطيع سد الكثير من الحاجات ويسهم في تحقيق التوازن المنشود.

ج – سيادة حالة من التخلف في بلدان العالم العربي الإسلامي حيث ينتشر الفقر والأمية ويتدنى مستوى المعيشة، وفي هذا السياق يعد الوقف مدخلاً حقيقياً للمساهمة في الحد من الفقر والمساعدة في انتشار التعليم وتحسين مستوى المعية.

٣ - تتمشى هذه الدراسة مع موجة الإحياء الديني في إطار الصحوة الإسلامية المعاصرة، والتي يعد الاهتمام بالوقف الإسلامي أحد أركانها المهمة.

٤ - أغلب الدراسات التي تعرضت للوقف الإسلامي دراسات فقهية وتاريخية مع الاكتفاء بالإشارة - عند اللزوم - إلى بعض الإشارات العامة والأمثلة التاريخية مع عدم وجود دراسة - في حدود علم الباحث - تتناول الوقف من الناحية السوسيولوجية محاولة تفسير التغير الذي طرأ عليه كظاهرة اجتماعية إسلامية.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة على منهجين رئيسيين هما:

١ - **المنهج التاريخي:** وهو المنهج الذي اعتمدت عليه في إجراء الدراسة السوسيوتاريخية للوقف الإسلامي الخيري في المجتمع المصري، وفيه استخدم الباحث المادة التاريخية للوصول إلى عدد من الاستنتاجات الاجتماعية والاقتصادية حول نظام الوقف الإسلامي الخيري في المجتمع المصري.

٢ - **منهج تحليل المضمون:** وهو المنهج الذي اعتمدت عليه الدراسة في تحليل مضمون عدد من ملفات التولية المحفوظة بأرشيف وزارة الأوقاف المصرية، وتحليل هذه الملفات هدفه رصد التغييرات والتبديلات التي طرأت على الوقفية سواء بالسلب أو الإيجاب، وأثر هذه التغييرات على أداء الوقفية للدور المنوط بها والذي حدده الواقف في حجة وقفه وقت إنشائه.

مصادر الدراسة:

لقد اعتمدت الدراسة في تجميع مادتها العلمية على أربعة مصادر هي:

١ - حجج إنشاء الأوقاف وما يلحق بها من مستندات ووثائق خاصة توضح بعض التغييرات التي طرأت على الوقف.

٢ - مضابط مجلسي الشيوخ والنواب التي تناولت موضوع الوقف في العهد الملكي (١٩٢٠-١٩٥٢).

٣ - سجلات وزارة الأوقاف: وهي سجلات محفوظة بقسم الحجج والسجلات بديوان وزارة الأوقاف بباب اللوق بالقاهرة، ويوجد منها (١٨ نوعاً).

٤ - ملفات التولية: وهي ملفات محفوظة بأرشيف وزارة الأوقاف بباب اللوق بالقاهرة يسمى «أرشيف التولية»، وقد بلغ عددها حتى ٢٠٠٣/٦/١٠ نحو (٣٧٦١٩ ملفاً)

وكل ملف منها مخصص لحفظ جميع المستندات والمكاتبات الرسمية الخاصة بإدارة إحدى الوقفيات منذ نشأتها ومروراً بالتغييرات التي طرأت على نظارة هذه الوقفية، وأيضاً يوجد ببعض هذه الملفات بيان بمصارف ريع الوقف طبقاً لما ورد في حجة الوقف، وأحياناً يتضمن الملف صورة ضوئية من حجة الوقف.

أقسام الدراسة:

تحتوي الدراسة على مدخل للدراسة وسبعة فصول وخاتمة وقائمة مراجع، وذلك على النحو التالي:

- **مدخل الدراسة:** ويتضمن مقدمة عامة عن الدراسة، وأسباب اختيار مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها والمنهج الذي استخدمته الدراسة ومصادرها.
- **الفصل الأول:** وجاء بعنوان «**الوقف الإسلامي**»، ويتعرض هذا الفصل لمفهوم الوقف وأنواعه وأدلة مشروعيته من القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس، كما تعرض الفصل لأهداف الوقف وحكمة مشروعيته ومدة الوقف واستبداله وشروط الواقف والشروط العشرة (والتي أطلق عليها الباحث في دراسته «صلاحيات الواقف في التصرف في وقفه»).
- **الفصل الثاني:** وجاء بعنوان «**الوقف الإسلامي الخيري في الدراسات السابقة: رؤية تحليلية نقدية**» ويعرض هذا الفصل لأهم الدراسات السابقة التي أجريت من قبل الدراسة الراهنة وكان الوقف الإسلامي موضوعاً لها، وذلك وفق تقسيم هذه الدراسات إلى ثلاثة اتجاهات هي (الاتجاه الفقهي القانوني – الاتجاه التاريخي الوثائقي – الاتجاه التنموي) ويعقب كل اتجاه تعقيب، كما يعقب الاتجاهات الثلاثة تعقيب عام على الدراسات السابقة التي تعرض لها الفصل جملة.
- **الفصل الثالث:** وجاء بعنوان «**التطور التاريخي للوقف الإسلامي في المجتمع المصري: الدراسة السوسيوتاريخية**»، ويعرض هذا الفصل للوقف عند الأمم القديمة، وأيضاً الوقف في العصر الإسلامي منذ الفتح العربي الإسلامي لمصر سنة ٢١هـ/ ٦٤١م وحتى الوقت الحاضر، وبعد ذلك يعرض الفصل لأهم معالم التكوين التاريخي للأوقاف اجتماعياً واقتصادياً.
- **الفصل الرابع:** بعنوان «التطبيق التاريخي لدور الوقف الخيري في تنمية المجتمع المصري». ويعرض هذا الفصل لتعريف تنمية المجتمع ومبادئها والتوافق مع خصائص الوقف الخيري ومبادئه، كما يعرض الفصل لدور الوقف الخيري في الرعاية الصحية

ودوره في الرعاية الاجتماعية. وأيضاً دوره في نشر التعليم والثقافة وكذلك دوره في التنمية الاقتصادية والاستثمار. ويختتم الفصل بتعقيب عام على دور الوقف الخيري في تنمية المجتمع.

- **الفصل الخامس:** بعنوان «**التدخل التشريعي في الوقف الخيري وأثره على دوره في تنمية المجتمع**»، ويعرض هذا الفصل بالتحليل السوسيولوجي لأهم القوانين والتشريعات التي صدرت في النصف الثاني من القرن العشرين وأثر هذه القوانين على الوقف الخيري وضعف الإقبال عليه وتراجع دوره في تنمية المجتمع.
- **الفصل السادس:** بعنوان «**التدخل الإداري الحكومي في الوقف الخيري وأثره على دوره في تنمية المجتمع**»، ويعرض هذا الفصل للتطورات الإدارية التي لحقت بقطاع الأوقاف وحولته من الإدارة الذاتية التي تعمل وفق مبدأ التسيير الذاتي إلى الاندماج الكامل في الإدارة الحكومية وذلك بعد سنة ١٩٥٢، وأثر هذا الاندماج على دور الوقف الخيري في تنمية المجتمع، وأيضاً يتناول هذا الفصل تحليلاً لعدد من ملفات التولية وذلك بهدف رصد التغييرات التي طرأت على الوقف الخيري، وأثر هذه التغييرات على دوره في تنمية المجتمع.
- **الفصل السابع:** بعنوان «**التطورات الاقتصادية وانعكاسها على دور الوقف الخيري في تنمية المجتمع**»، ويعرض هذا الفصل لأهم التطورات الاقتصادية التي لحقت بالمجتمع المصري (خاصة تغير شكل الملكية في النصف الثاني من القرن العشرين)، وأثر هذه التطورات على تراجع الإقبال على عمل أوقاف خيرية جديدة وبالتالي انحسار دوره في تنمية المجتمع.

كما يرسم هذا الفصل خريطة للملامح العامة لأوقاف النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك وفق مجموعة من المعالم وأهمها (تأسيس الأوقاف - الخلفية الاجتماعية للواقفين - نوعية الأعيان الموقوفة - الجهات الموقوف عليها - إدارة الوقف والنظارة عليه).

كانت هذه فكرة موجزة وسريعة عما جاء في الدراسة التي نعرض لها وما حاولت الوصول إليه وطريقة تحقيقه، وهناك مجموعة من الاستخلاصات الهامة التي توصلت إليها هذه الدراسة والتي لا تعتبر - على حد قول الدراسة - نتائج علمية حاسمة، وإنما هي نقاط لها شواهدها التاريخية والميدانية التي تستحق الاهتمام، ويمكن إيجاز هذه الاستخلاصات في النقاط التالية:

أولاً – استخلاصات خاصة بنظام الوقف الإسلامي:

١ – أن نظام الوقف يعتبر نظاماً فرعياً من أنظمة النسق الاجتماعي الإسلامي، وأن الأصل الإسلامي الذي يعتمد عليه هو فكرة الإحسان العام والتي لها أصولها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

٢ – أن تشريع الإسلام لنظام الوقف يعكس العناية الفائقة والرعاية والاهتمام الذي أولته الشريعة الإسلامية للمجتمع، والتي تهدف من ورائها إلى تكوين مجتمع فاضل وإنسانية متكاملة وإيجاد الحلول المناسبة لكافة مشاكل المجتمع وأمراضه ورسمت كذلك منهج الإصلاح والتقدم.

٣ – أن فقهاء الشريعة الإسلامية قد عنوا عناية فائقة بفقه الوقف وتأصيل أحكامه ومسائله الفرعية، ووضعوا الضوابط الفقهية التي من شأنها تحقيق المصلحة العامة لكافة أطراف الوقف، وأيضاً عنوا بكل ما يدعم استمرارية الوقف الخيري في تمويل الأنشطة التنموية.

ثانياً – استخلاصات خاصة بدور الوقف الخيري في تنمية المجتمع:

لقد ساهم الوقف الإسلامي الخيري – خلال فترة ازدهاره – مساهمة فعالة في دعم كافة مجالات تنمية المجتمع، ويبدو ذلك واضحاً في النقاط التالية:

- ساهم الوقف الخيري في تنمية العملية التعليمية بإنشاء المدارس المتعددة، وإنشاء المكتبات الثابتة والمتنقلة وتزويدها بالكتب.
- كان الوقف الخيري المصدر الرئيسي والحيوي لتوفير الدعم المالي لبناء المصحات والمستشفيات للعناية بصحة الإنسان وتعليم الطب وترجمة المراجع الطبية، وأيضاً تطوير فن الصيدلة.
- امتد دعم الوقف الخيري إلى المساهمة في دعم وتوفير الخدمات التي يطلق عليها في العصر الحديث «خدمات المرافق العامة والبنية الأساسية»، وكذا فعل ذلك في ميدان الرعاية الاجتماعية للأيتام والعجزة والأرامل وغيرهم ممن يطلق عليهم في أدبيات علم الاجتماع «ذوي الاحتياجات الخاصة».

ثالثاً – استخلاصات خاصة بانحسار موجة الوقف الإسلامي الخيري في المجتمع المصري في النصف الثاني من القرن العشرين:

١ – قَلَّ الإقبال على عمل أوقاف خيرية جديدة فمنذ سنة ١٩٥٢ حتى ٢٠٠٣/٦/١٠ لم يسجل سوى عدد (٣٩٠) حالة جديدة أي بنسبة (٧,٦) حالة وقف جديدة كل سنة.

٢ - أن هناك بعض المجالات التي تراجع الوقف عنها بدرجة ملحوظة مثل الوقف على المؤسسات التعليمية والصحية ومؤسسات الرعاية الاجتماعية، فقلما نجد وقفاً خيرياً جديداً على هذه المجالات رغم أنها كانت تجتذب إليها الأوقاف من كافة الفئات، وفي كل الفترات التاريخية السابقة على النصف الثاني من القرن العشرين.

رابعاً - استخلاصات خاصة بالعوامل البنائية المؤثرة في دور الوقف الخيري في تنمية المجتمع:

١ - لقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين محاولات لتدخل الدولة في الوقف من الناحية التشريعية فأصدرت مجموعة من القوانين والتشريعات التي تضع في مجملها الضوابط أمام الواقفين، ويمكن إيجاز مضمون هذه القوانين وأثرها في الإقبال على الإيقاف في النقاط التالية:

- إلغاء الوقف الأهلي بالقانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢ والذي كان طريقاً للوقف الخيري.
- الصلاحيات التي تقررت لوزارة الأوقاف على الأوقاف الخيرية بمقتضى القانون رقم ٢٤٧ لسنة ١٩٥٣ وتعديلاته، والذي بمقتضاه تم وضع جميع الأوقاف الخيرية تحت إدارة وزارة الأوقاف لتتولى إدارتها رغم أن القاعدة الفقهية تقول «شرط الواقف كنص الشارع».
- استولت الدولة على الأوقاف الخيرية ومنحتها (بدون وجه حق) للهيئة العامة للإصلاح الزراعي والمجالس المحلية والتي أهدرت جزء لا يستهان به من الأوقاف الخيرية، الأمر الذي انعكس سلباً على صورة الوقف فظهر في صورة عقارات قديمة مهدمة وأراضي بور غير صالحة للزراعة مما أعجز الوقف عن القيام بمهمته الأساسية في خدمة الدعوة الإسلامية والقيام بمشروعات تنموية كما كان في الفترات التاريخية الماضية.

٢ - في النصف الثاني من القرن العشرين استخدمت الدولة آلية التشريع لرسم الشكل الإداري لوزارة الأوقاف كأحد وزارات الدولة، وأخذت في التدخل الإداري الحكومي (غير المنظم وغير المخطط له) في شئون الأوقاف، والذي نتج عنه بعض السلبيات التي أثرت على الأوقاف الخيرية وأضعفت من ثقة الخيرين في طريق إدارة الوقف الخيري ووصول عوائده إلى مستحقيه، وقد تجلت هذه السلبيات في ما يلي:

- ارتكاب المجالس المحلية العديد من المخالفات أثناء توليها إدارة العقارات والأراضي الموقوفة، والتي ساهمت – أي المخالفات – في طمس معالم هذه الأوقاف.
- قيام المجالس المحلية باستغلال بعض أراضي الأوقاف للبناء عليها دون سداد ثمنها لوزارة الأوقاف.
- ظهور نمط الفساد الإداري والذي استخدم فيه بعض موظفي وزارة الأوقاف صلاحيات وظائفهم للحصول على مكاسب شخصية على حساب الممتلكات الوقفية التي يتولون إدارتها وتسيير أمورها.

٣ – لقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين العديد من التغييرات التي أثرت على حركة إنشاء الأوقاف بل وعلى نظام الوقف نفسه، وأهم هذه التغييرات تلك التي طرأت على نمط الملكية (خاصة ملكية الأراضي الزراعية).

٤ – أن استقراء التطور التاريخي للممارسة الوقفية في النصف الثاني من القرن العشرين يكشف النقاب عن حقيقة مؤداها: أن المشاركة في إنشاء الأوقاف قد انخفض منذ البدايات الأولى للنصف الثاني من القرن العشرين، ولكنها لم تنقطع فلا يزال هناك بعض الوقفيات الجديدة، ولا تزال فكرة عمل الخير والامتثال للأوامر الإلهية، لا تزال كل هذه الأمور تترجم في صورة الوقف الخيري على بعض مواطن الحاجات وتلبية العديد من المتطلبات الأساسية للمحتاجين، ولكن هذا الإقبال على الوقف (والذي يتخذ خطاً بطيئاً) يحتاج إلى نوع من التحفيز والدعوة إليه والإعلام عنه.

اقتراحات الدراسة:

١ – ضرورة إعادة النظر في البنية التشريعية القانونية لنظام الوقف الإسلامي الخيري، وذلك بهدف إلغاء القوانين المقيدة لحرية المبادرات بالوقف والتي أدت إلى الاستيلاء على الأوقاف الخيرية ومؤسساتها وجمعياتها الخيرية.

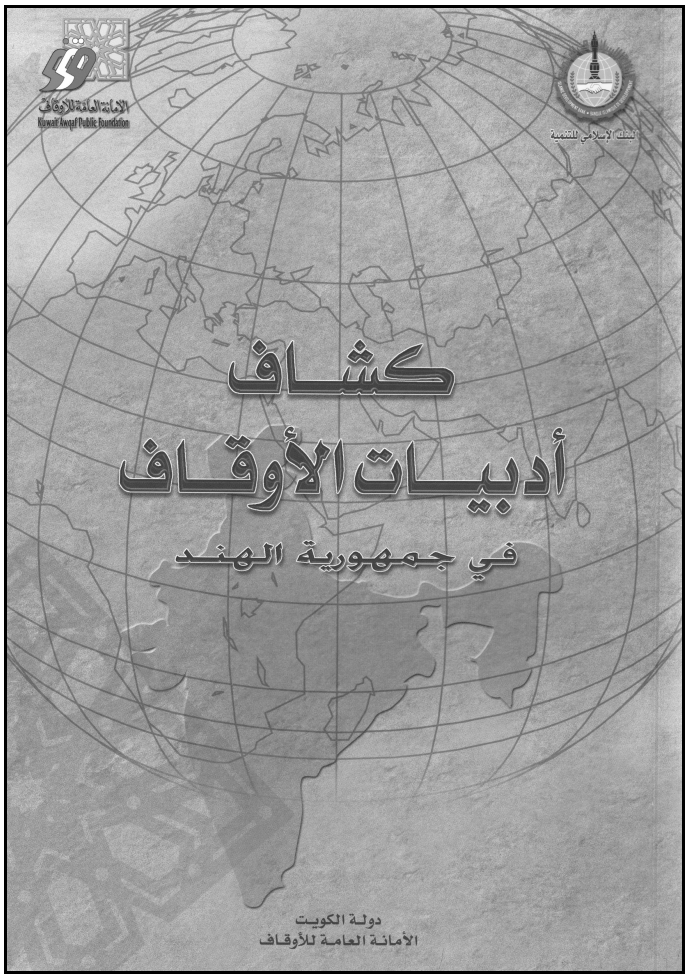
٢ – تفعيل الرقابة الإدارية والمالية للمؤسسة الوقفية.

٣ – تسهيل الإجراءات الإدارية وتبسيط النظم واللوائح بحيث تكون واضحة ومفهومة ويمكن تطبيقها بصورة محددة.

٤ – تدريب الموظفين على اكتشاف ظواهر الفساد الإداري وحسن التعامل معها وتشجيعهم على إبلاغها للمسئولين مع تقديرهم من خلال المكافآت المعنوية والمادية.

ومقترحات أخرى ورد ذكرها في هذه الدراسة ويرى الباحث أنها تعمل على تفعيل الدور التنموي للوقف الخيري وإعادة الثقة إليه، وأن المناخ متاح لتطبيقها في ظل السعي نحو إيجاد بديل عن الدولة لسد الثغرة التي نتجت عن انسحابها من أداء الدور المنوط بها في مجال دعم الإنتاج والرفاهية الاجتماعية تحت ثقل سياسات ترشيد الإنفاق العام الذي فرضته سياسات التثبيت والتكيف الهيكلي.

إصدارات



كشاف أدبيات الأوقاف في جمهورية الهند

الأمانة العامة للأوقاف، ٢٠٠٤، الطبعة الأولى، (١٣٢٤ صحفة)

يصدر ضمن سلسلة كشافات أدبيات الأوقاف التي تصدرها الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية، جدة، المملكة العربية السعودية.

- لمزيد من المعلومات يرجى الاتصال بـ:

الأمانة العامة للأوقاف، إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية، ص.ب. ٤٨٢، الصفاة ١٣٠٠٥، دولة الكويت، البريد الإلكتروني serd@awqaf.org

تلفون: ٨٠٤٧٧٧

فاكس: ٢٥٣٢٦٧٠

تحت رعاية كريمة من سمو ولي العهد

الشيخ سعد العبدالله السالم الصباح

تنظم الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت

مسابقة الكويت الدولية لأبحاث الوقف

الدورة الخامسة (1425-1426هـ / 2004-2005م)

تعتبر هذه المسابقة أحد المشروعات التنفيذية التي تقوم بها دولة الكويت في إطار الدور المنوط بها كدولة منسقة لجهود الدول الإسلامية في مجال العمل الوقفي بموجب قرار مؤتمر وزراء الأوقاف للدول الإسلامية الذي انعقد في أكتوبر سنة ١٩٩٧م في العاصمة الأندونيسية - جاكرتا.

• مواضيع المسابقة: تجرى المسابقة في هذه الدورة في موضوعين وللمشارك أن يختار أحدهما:

الموضوع الأول:
مؤسسات العمل الخيري في العالم الغربي واستفادة الوقف منها (دراسة حالة)

حقق العمل الخيري في الدول الغربية قفزات نوعية في فترة زمنية قصيرة نسبياً، وأصبح يمثل أحد أركان الحراك الاجتماعي لهذه الدول، وتتميز هذه التجربة بالتجديد النظري والعملي المستمر للأبعاد القانونية والإدارية والتنظيمية للمؤسسات ذات الطبيعة الخيرية. ونظراً للاهتمام المتزايد بمؤسسات الوقف في العالم الإسلامي وفي إطار تطوير هذه المؤسسات واستفادتها من التجربة الغربية، يطرح السؤال حول إمكانية الاستفادة من تجربة المبرات (Foundations) والمؤسسات الخيرية (Trusts) العاملة في الغرب على خلفية فهم آلياتها، وعناصر قوتها، وما يمكن للتجربة الوقفية الإسلامية المعاصرة أن تستفيد منها على سبيل الإثراء والتلاقح.

عناصر استرشادية:
(يختار الباحث إحدى مؤسسات العمل الخيري الغربية في مختلف المجالات: الاجتماعية والعلمية والصحية... إلخ)

- خصائص نشأة المؤسسة الخيرية الغربية: تاريخياً، وسياسياً، واجتماعياً، واقتصادياً.. إلخ.
- الخصائص الهيكلية: القانونية، الإدارية، التمويلية... إلخ.
- الخصائص الوظيفية: دور المؤسسة الخيرية الغربية في الحراك الاجتماعي.
- أوجه التميز والإبداع في المؤسسة الخيرية الغربية.
- رؤية تحليلية لصور استفادة التجربة الوقفية الإسلامية من التجربة الغربية في ميدان العمل الخيري التطوعي.

الموضوع الثاني:
استثمار الأموال الموقوفة: الشروط الاقتصادية ومستلزمات التنمية

تبين التجربة المعاصرة بأن التوجه الاستثماري للأوقاف يرتبط في أغلب الأحوال بأربعة عناصر: أولها شرط الواقف، وثانيها الأحكام الشرعية الخاصة بالعقود الإسلامية عموماً، وثالثها ما تطرحه الأسواق المالية والعقارية اليوم من صيغ وتقنيات، ورابعها الإسقاطات التنموية للاستثمار الوقفي، والتساؤل المطروح: كيف نصل إلى توليفة متوازنة لهذه العناصر الأربعة باتجاه رؤية استثمارية تعكس الأهداف الاستراتيجية للمؤسسات الوقفية في العالم الإسلامي.

عناصر استرشادية:
١ - أهم دروس التجربة التاريخية لاستثمار أموال الأوقاف.
٢ - علاقة شرط الواقف بالتوجهات الاستثمارية.
- آراء الفقهاء حول التعامل مع شرط الواقف.
- المنهجية التي انتهجها الفقهاء لفك التشابك بين وجوب احترام شرط الواقف من ناحية وتنمية الأصول الوقفية من ناحية ثانية (مسألة الاستبدال، استحداث بعض العقود... إلخ).

٣ - استثمار الأموال الوقفية وضرورات التنمية:
- العلاقة بين مفهوم التنمية الشاملة (تنمية الوقف وتنمية المجتمع) من ناحية، وترجيح الخيارات الاستثمارية من ناحية ثانية.
- عوائد المشاريع الوقفية بين تعظيم الربح وتعظيم المنفعة الاجتماعية: (المفهوم، النظارة المؤسسية وتوسيع دائرة الاهتمام بالعوائد الاجتماعية، المخرجات التنموية للاستثمار الوقفي).

٤ - ضوابط الاستثمار الوقفي: الضوابط الشرعية، الضوابط الموضوعية: (الفرص المتاحة، دراسات الجدوى) الضوابط الاجتماعية.. إلخ.
٥ - معالم رؤية متعددة الأبعاد لسياسة استثمارية تحقق التوازن بين المعايير المالية والتنموية لاستثمار الأموال الوقفية.

• شروط المسابقة:

١ - يحق للباحثين الأفراد أو المجموعات أو المؤسسات العلمية المشاركة في المسابقة.
٢ - تقدم البحوث باللغة العربية، ويجوز تقديمها بلغة أجنبية بشرط أن يكون البحث مصحوباً بترجمة كاملة إلى العربية.
٣ - ألا يقل البحث عن ١٢٠ صفحة ولا يتجاوز ١٦٠ صفحة.
٤ - الالتزام بشروط البحث العلمي مع مراعاة المنهج النقدي ومناقشة وجهات النظر المختلفة حول موضوع البحث مع التوثيق العلمي للآراء وفقاً للقواعد المتعارف عليها.
٥ - المعايير الأساسية لتحكيم البحوث هي: سلامة المنهج وتسلسل الأفكار ووضوح العرض والقدرة على ربط النتائج بالمقدمات وسلامة لغة البحث.
٦ - ألا يكون البحث قد سبق أن حصل على جائزة أخرى أو على شهادة علمية، ويحق للأمانة العامة للأوقاف سحب قيمة الجائزة إذا اكتشفت أن البحث الفائز قد نشر سابقاً أو قدم إلى جهة أخرى لغرض آخر أو مستلاً من رسالة علمية.
٧ - لا يحق لمن فاز في إحدى دورات المسابقة أن يشارك في الدورة التي تليها.
٨ - يرفق مع البحث السيرة الذاتية لصاحبه.
٩ - تقدم أصول الأبحاث في موعد أقصاه ٢٠٠٥/٨/٣١م ولن تقبل البحوث التي ترد بعد هذا التاريخ.
١٠ - للأمانة حق الاستفادة من البحوث المقدمة إليها بالصورة التي تراها.
١١ - يحق للأمانة حجب أي من الجوائز إذا لم ترق البحوث المقدمة إلى المستوى المطلوب، وهي غير ملزمة برد البحوث التي تصلها سواء كانت فائزة أو غير فائزة.
١٢ - البحوث التي تخالف الشروط السابقة لا تدخل تحكيم المسابقة.

• جوائز المسابقة: كل موضوع تقسم جوائز المسابقة إلى ثلاث جوائز على النحو التالي:

الجائزة الأولى: ١٥ ألف دولار أمريكي. **الجائزة الثانية: ١٠ آلاف دولار أمريكي.** **الجائزة الثالثة: ٥ آلاف دولار أمريكي.**

إجراءات التقدم للمسابقة:

١ - تقدم البحوث مطبوعة على الكمبيوتر أو مكتوبة بخط واضح على ورق قياس A4.
٢ - تكتب بيانات المتسابق كاملة بحيث تشمل: الاسم، المهنة أو الوظيفة، عنوان المراسلة، رقم الهاتف والفاكس والبريد الإلكتروني إن وجد.
٣ - ترسل البحوث للأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت على العنوان التالي: ص.ب ٤٦٦١٤ الشويخ/ ب الرمز البريدي ٧٠٤٥٧ دولة الكويت
٤ - لمزيد من المعلومات حول المسابقة يرجى الاتصال على: هاتف: ٨٠٤٧٧٧ داخلي ٣١٠١ - ٣١٤١ - ٣١٤٢ (داخل الكويت) ٢٥٣٢٧٢٥ - ٠٠٩٦٥ داخلي ٣١٠١ - ٣١٤١ - ٣١٤٢ (خارج الكويت) - فاكس: ٢٥٤٢٥٢٦ - ٠٠٩٦٥

موقع الأمانة: www.awqaf.org

الكلمة

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

■ رئيس التحرير: زكي الميلاد ■ مدير التحرير: محمد محفوظ

ترحب مجلة «الكلمة» باسهامات الكتاب والباحثين في مجالات الفكر الإسلامي والمعارف الإسلامية والعلوم الإنسانية والاجتماعية. مع الاهتمام بقضايا المشكلات الثقافية، ومستقبليات المشروع الثقافي ـ الحضاري الإسلامي المعاصر.

الاشتراك السنوي

■ لبنان والدول العربية 40 دولاراً. ■ الدول الإسلامية وأوروبا وأمريكا وسائر الدول 50 دولاراً. ■ المؤسسات الرسمية والخاصة 100 دولاراً.

تحول الاشتراكات على: البنك العربي ـ بيروت ـ رأس بيروت ـ الحمراء باسم رئيس التحرير على رقم الحساب 1-324748/810

المراسلات

■ لبنان ـ ص.ب ١١٣/٥٧٨٩
الحمراء ـ بيروت ٢٠٧٠ ١١٠٣
■ الكويت ـ ص.ب ٩٤١ ـ دسمان ١٥٤٦٠
■ موقع المجلة على الإنترنيت: http:\\www.Kalema.net
■ البريد الإلكتروني: Email@Kalema.net

■ LEBANON - P.O.Box : 113/5789
Hamra - Beirut 2070 1103
■ KUWIT - P.O. Box: 941 - Dasman 15460

الأمانة العامّة للأوقاف

دعم طلبة الدراسات العليا في مجال الوقف

تعلن الأمانة العامة للأوقاف عن فتح باب الترشيح لعشر منح دراسية من خلال مشروع دعم طلبة الدراسات العليا، تقدم من خلاله دعماً مالياً جزئيا لطلبة الماجستير والدكتوراه في مجال الوقف.

شروط الحصول على الدعم:

١ - أن لا يكون الطالب حاصلاً على منحة دراسية أو إجازة دراسية بأجر.

٢ - أن يتناول الباحث في رسالته موضوع الوقف أو ما يتعلق به.

٣ - أن يرفق الطالب ملف الترشيح بالمستندات التالية: (موجز عن السيرة العلمية الذاتية - صورة معتمدة عن آخر مؤهل جامعي حصل عليه الطالب أو ما يعادله - شهادة صادرة عن إحدى الجامعات تفيد تسجيل الطالب بها للحصول على درجة الماجستير أو الدكتوراه وقبول موضوع الرسالة - نسخة من خطة معتمدة من جانب المشرف على الرسالة).

٤ - الحد الأقصى لفترة الدعم المادي الذي تقدمه الأمانة العامة للأوقاف يبلغ سنتين ميلاديتين لطلبة الماجستير، وثلاث سنوات ميلادية لطلبة الدكتوراه، ويجوز تمديد فترة الدعم لسنة إضافية واحدة في بعض الحالات الاستثنائية.

٥ - تسليم طلبات الترشيح.

فعلى الراغبين في الترشيح لهذا المشروع تقديم ملفاتهم مباشرة إلى إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية قسم الدراسات - الطابق الثاني، أو إرسالها عن طريق البريد:

مشروع دعم طلبة الدراسات العليا - ص.ب: ٦٤٦١٤ الشويخ/ ب

الرمز البريدي: ٧٠٤٥٧ دولة الكويت

لمزيد من المعلومات الاتصال على:

هاتف: ٨٠٤٧٧٧ - داخلي: ٣١٤٢ - ٣١٤٦ - ٣١٤٧ (داخل الكويت)

٠٠٩٦٥٢٥٣٢٧٤٢ - داخلي ٣١٤٢ - ٣١٤٦ - ٣١٤٧ (خارج الكويت) - فاكس: ٠٠٩٦٥٢٥٤٢٥٢٦

البريد الإلكتروني: serd@awqaf.org

وقفية أوقاف

وفاءً لفكر الوقف وفلسفته في تأسيس المشاريع والخدمات الاجتماعية من خلال نظام مستديم ومتموّل ذاتيا، أنشأت الأمانة العامة للأوقاف "وقفية مجلة أوقاف". وبالتالي فإن الدورية لن تعتمد على تسعير أعدادها بل سوف تحاول تحقيق الأهداف والغايات التي جاءت من أجلها، والوصول بكل السبل المتاحة إلى المهتمين والباحثين ومراكز البحوث والمؤسسات ذات الصلة بالوقف، مجانا.

في المقابل تعمل الأمانة العامة للأوقاف على تطوير تمويل "وقفية مجلة أوقاف" من خلال الدعوة للتبرع لصالح أوقاف سواء كان بالاشتراك أو الاقتطاع أو بأي مبلغ يُصرف للمجلة، وذلك في اتجاه تأصيلها وتقديم الإمكانات التي من شأنها أن تساعد الباحثين على طرق موضوع الوقف كاختصاص والمساهمة في النهوض بقطاع له من الإمكانات والمميزات ما يؤهله للمشاركة في تحمل جزء من أعباء المجتمع وتقديم مساهمات تنموية في غاية الأهمية.

أغراض الوقفية

- أن تساهم الدورية في ارتقاء البحث في موضوع الأوقاف إلى مستوى علمي يليق بدورية محكّمة.
- أن تركز محاور الدورية على البعد النموذجي للوقف و تحديد ملامح نظامه والدور المناط به.
- أن تتناول الدورية المواضيع بمنهجية تعتمد الربط بين الرؤية والواقع وتهدف بالتالي تشجيع التفكير في النماذج العملية.
- أن ترتبط مواضيعها باهتمامات الوقف في كل أرجاء العالم الإسلامي.
- أن تصل هذه الدورية إلى أكبر عدد ممكن من الباحثين والمهتمين والجامعات ومراكز البحث مجانا.
- أن تشجع الكفاءات العلمية على الاختصاص في موضوع الأوقاف.
- أن تؤسس لشبكة علاقات مع كل المهتمين بالفكر الإسلامي والوقفي بشكل خاص وتسهل التعارف فيما بينهم.

ناظر وقفية مجلة أوقاف

- الأمانة العامة للأوقاف هي ناظر هذه الوقفية.
- تعمل الأمانة على تطوير الوقفية ودعوة المتبرعين للمساهمة فيها.
- تعمل الأمانة على مراقبة أعمال الدورية وتعهد للكفاءات العلمية المختصة بتسيير أشغالها وفقا لاستراتيجية النهوض بالقطاع الوقفي، ولما هو معمول به في مجال الدوريات العلمية المحكّمة.

AWQAF DEED

In recognition of the waqf thought and philosophy in establishing the projects and extending social services in the framework of sustainable and self-supported system, KAPF established AWQAF Journal deed. Therefore, this journal will not depend on pricing its issues, rather it seeks to realize the aims and objectives for which it was created. It seeks to provide the journal free of charge to all waqf-related researchers, concerned people and research centers.

On the other hand, KAPF is on the lookout for financing AWAQF through soliciting contributions, whether in the form of subscriptions, an issue price or otherwise in an attempt towards authenticating the journal and enabling it to approach waqf as a specialty. This is meant to qualify waqf to take part in social development by bearing part of its responsibilities in extending vital developmental services.

Deed purposes:

The purposes can be put down as follows:

- Contributing to upgrading waqf researches so that the journal might rank with the prestigious refereed journals.
- Laying emphasis on the typical dimension of waqf, together with identifying its characteristics and the role entrusted to it.
- Advocating methodology in approaching issues based on the link between present and future, and therefore boosting thought in practical models.
- Linking its subjects to the waqf concerns in the entire Islamic world.
- Providing the greatest number of researchers, universities and research centers with this journal free of charge.
- Encouraging efficient people to specialize in waqf-related issues.
- Establishing a network for all people interested in Islamic thought, particularly waqf thought, and facilitating communication and interaction between them.

AWQAF Nazir

- KAPF is the Nazir of AWAQF DEED
- KAPF is keen to develop AWAQF and solicit contributors thereto.
- KAPF is keen to provide all facilities for publishing the journal, attending to the staff in charge of carrying out this mission in conformance with the strategy of promoting the waqf sector advocated by academic refereed journals.

33 - Milliot, Louis

- Introduction à l'étude du droit musulman, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1953.

34 - Octave Pesle

- Les fondements du droit musulman, Casablanca, Imprimeries réunies de la "Vigie Marocaine" et du "Petit Marocain", (non-datée).

35 - Ould Bah Mohamed El-Mokhtar

- La littérature juridique et l'évolution du Malikisme en Mauritanie. Publ. de l'Univ. de Tunis, 1981.

36 - Sahnun

- al-Mudawwana al-kubra, Beyrouth, Dar al-Fikr, 1981, vol. II.

37 - Wuld al-Amin al-chingiti, Ahmad (m. 1331/1913)

- al-Wasit fi tarajim udaba chinqit, Le Caire, Maktabat al-anji, 1961.

23 - al-Nawawi

- Charh bulug al-maram, Le Caire, Dar al-Risala, 1981.

24 - al-Zarqani (Abd al-Baqi)

- Charh mukhtasar al-Chaykh Khalil (Commentaire sur l'abrégé de Khalil, Beyrouth, Dar al-Fikr, (non datée).

25 - Bonte Pierre

- "Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes? Les Awlad Qaylan, tribu de l'Adrar mauritanien" L'Homme 102, avril-juin 1987, XXVII (2), pp. 54-79.

26 - Denoix Sylvie et autres

- Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes. Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée nº79-80, Edisud, 1997.

27 - Hamet Ismaël

- *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise, Nacer Eddine*, Texte arabe, Traduction et notice, Paris, Ernest Leroux, Editeur, 1911.

28 - Ibn Abd al-Barr, Yusuf

- al-Kafi fi fiqh 'alim al-madina, Beyrouth, Dar al-fikr, 1980, vol. II.

29 - Ibn Asim al-Garnati

- al-Asmiyya ou tuhfat al-hukkam fi nukat al-uqud wa l-ahkam (le présent fait aux juges touchant les points délicats des contrats et des jugements). édité, traduit et annoté par Léon BERCHER, Alger, Institut d'Etudes Orientales, 1958.

30 - Ibn Manzur (Muhammad Ibn Makram)

- Lisan al-Arab al-muhit. (Dictionnaire de la langue arabe), édité par Yusuf Khayat, Beyrouth, Dar Lisan al-Arab, 3 vol.

31 - Ibn Ruchd (Muhammad Ibn Ahmad)

- al-Muqaddimat al-mumahhidat li bayan ma qtadathu rusum al-mudawwana min al-ahkam al-chariyyat wa al-tahsilat, annotation Saad Ahmad Urab, Beyrouth, Dar al-garb al-islami, 1988.

32 - Michaux-Bellaire et Paul Aubin

- "Le régime immobilier au Maroc", in Revue du monde musulman, 6ºannée, février-mars, vol. XVIII, 1912.

13 - Ould Cheikh Abdel Wedoud

- *Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XI^e- XIX^e siècle). Essai sur quelques aspects du tribalisme*, Paris, Paris V-René Descartes, thèse de sociologie, 1985, vol. III.

14 - Ould Daddah Muhammad al-Amin

- Muhammad Wuld Muhammad Salim: sa vie et son oeuvre, Nouakchott, Institut supérieur des études et des recherches islamiques, mémoire de maîtrise, 1984-1985, (en arabe).

III. Ouvrages imprimés

15 - Ahmad Baba Miské

- Wasî, tableau de la Mauritanie au début du XX^e siècle, Paris, Librairie C. Klincksiek, 1970.

16 - al-Bannani (Muhammad Ibn al-Husayan)

- al-Fath al-rabbani fi ma dahala 'anhu al-Zarqani, Beyrouth, Dar al-Fikr, 1978.

17 - al-Bukhari (Muhammad Ibn Ismaïl)

- al-Jami al-Sahih, Istanbul, al-Maktaba al-islamiyya, (non datée).

18 - al-Chaykh Khalil Ibn Ishaq

- al-Mukhtasar, Beyrouth, Dar al-Fikr, 1981.

19 - al-Dardir (Ahmad Ibn Muhammad)

- al-Charh al-kabir ala mukhtasar Khalil, Beyrouth, Dar al-Fikr, (non datée), vol. III.

20 - al-Dasuqi (Muhammad Ibn Arafa)

- Hachiyya ala al-charh al-kabir d'al-Dardir, Beyrouth, Dar al-fikr, (non datée).

21 - al-Hattab (Muhammad Ibn Abd al-Rahman)

- Mawahib al-jalil li Mukhtasar Khalil (commentaire sur Khalil), Beyrouth, Dar al-Fikr, 1978.

22 - al-Maqari

- Qawaid al-fiqh, annotation d'Ahmad Ibn Abd Alla Ibn Hamid, La Mecque, Jamiat Um al-Qura, (non datée).

Bibliographie

I. Manuscrits

1 - al-Mukhtar Wuld Alumma (m. 1307/1889)
- Recueil de *fatawa*.

2 - Kachif al-Karb Wuld Baybiyya (m. 1327/1909)
- Recueil de *fatawa*.
- epître portant sur la licéité du démembrement définitif du habous

3 - Mahand Baba Wuld Abayd (m. 1277/1860)
- Recueil de *fatawa*.

4 - Maylud Wuld Mukhtar Khay (m. XIII/XIX ème)
- al-Isaba fi manaqib al-Chaykh Mahand Baba.

5 - Muhammad Abd al-Rahman Wuld al-Salik (m. 1398/1978).
- *al-Qawl al-wajiz fi tasil milk al-Alawiyyin li Habbaya wa Rkiz*.

6 - Muhammad Fal Wuld Muhammadin (m. 1334/1915)
- Recueil de *fatawa*

7 - Muhammaddu Wuld al-Bara (m. 1361/1942)
- Recueil de *fatawa*.

8 - Muhammadin Fal Wuld Muttali (m. 1287/1870)
- Recueil de *fatawa*.

9 - Muhammad Wuld al-Mukhtar dit al-Gasri (m. 1236/1820)
- Recueil de *fatawa*

10 - Sidi Abdu Allah Wuld al-Haj Ibrahim (m. 1233/1818)
- Recueil de *fatawa*.

11 - Yihzih Wuld Abd al-Wadud (m. 1358/1939)
- Recueil de *fatawa*.

II. Thèses, mémoires et articles

12 - Ould al-Tijani Muhamdi
- Vie et oeuvre de Hurma Wuld Abd al-Jalil, Nouakchott, ecole normale supérieure, mémoire de maîtrise, 1984-1985, (en arabe).

faqih cherche à gagner le pari scientifique pour son prestige personnel ou celui de sa tribu.

Les divergences de points de vue des jurisconsultes correspondent à l'état d'évolution de leur pensée et expriment la disposition de certains textes juridiques à une diversité d'interprétation en harmonie avec les différents contextes des *fatawa*. Un chercheur avertit pourrait lire en filigrane dans ces textes juridiques toute une histoire sociale; car, les allusions qui transparaissent au sujet du milieu social sont des plus abondantes. Nous pensons donc que la richesse informative de ces documents laissés en friche doit être plus attentivement considérée.

Notons enfin que le habous dans la pratique judiciaire locale est surtout un mécanisme de fusion qui, avec d'autres mécanismes, opère en vue de l'unité et de la cohésion de la tribu. Sa pratique et sa gestion ont accentué le cheminement de la société maure vers son état actuel d'arabité où prédomine l'hégémonie de l'agnatisme "arabe", malgré l'existence antérieurement, d'un système de parenté à inflexion matrilinéaire ou tout au moins cognatique.

Conclusion

Bien que le thème du habous présenté ici dans ses différentes variations, ait été, jadis, amplement analysé par les docteurs malékites, il prend chez les fuqaha maures une nette coloration locale consécutive à leur recours fréquent à la coutume et à la politique judiciaire (*siyyasa chariyya*). Tout comme il a suscité un grand débat entre, d'une part, les fuqaha défenseurs d'un malékisme rigide et, d'autre part, les fuqaha plutôt favorables à une relecture plus souple du malékisme, prenant en considération les spécificités de la société et du milieu et la pression des réalités nouvelles. Ces polémiques, nourries par des prises de positions divergentes, voire totalement opposées, ont incontestablement enrichi le fiqh malékite notamment par rapport au thème du habous, en le plaçant dans des contextes originaux nécessitant des solutions nouvelles.

Ainsi se présente le habous sous sa forme communautaire, connue chez les Maures comme une forme exceptionnelle. On voit mieux ce que pouvait recouvrir cette institution, puisque ce genre de habous pouvait être temporaire, constitué au profit d'un fils, ou un moyen licite pour contourner les règles contraignantes de l'héritage musulman. Sachant que la Loi musulmane prévoit qu'un fondateur n'a pas le droit de céder plus d'un tiers de ses biens en habous, pour ne pas léser ses héritiers conformément au hadith rapporté par al-Bukhari: *La wassiyyata fi ma zada ala al-thuluthi* ("pas de legs par testament au-dessus du tiers des biens").

La jurisprudence maure fait visiblement preuve de beaucoup de souplesse et de capacité d'adaptation. Il va de soi qu'en étudiant cette jurisprudence, on se trouve devant un édifice fondé sur des niveaux d'élaboration juridique qui s'échelonnent de la norme édictée par Dieu, aux jugements qu'imposent les considérations concrètes du milieu en passant par la norme positive édictée par la coutume. Cette jurisprudence réaliste continue à se forger dans un climat de vive compétition où chaque

premier acquéreur. Il ne s'agit là que d'une simple faculté. L'indivision de la propriété est donc une condition essentielle du droit de *chufaa*. Les docteurs enseignent que les éléments (*arkan*) de la *chufaa*, sont au nombre de cinq: 1) celui à qui la chose est reprise; 2) l'acte de reprise; 3) la chose reprise; 4) la contre-valeur de la reprise; 5) la formule (*siga*).

friche et qui restent durablement dans un état d'indivision, empêchant leur mise en valeur.

En fait, le besoin d'une organisation de la propriété ne se faisait pas sentir dans une société anarchique vivant en groupement de tribus nomades. D'ailleurs chez les Maures, la terre était généralement considérée comme une propriété tribale collective. Malgré que tout le reste de leur territoire demeure une propriété inviolable, seuls, en effet, les endroits utiles de l'espace territorial de la tribu (points d'eau, terrains de culture) faisaient parfois l'objet d'une appropriation directe(120).

C'est seulement après la mise en valeur du fleuve Sénégal que le besoin d'une réorganisation de la propriété devenait pressant. La nécessité d'une reforme agraire bien fondée et acceptée par toutes les parties devient impérative tout comme se pose de façon urgente une réglementation immobilière plus ou moins moderne.

En ce qui concerne la troisième question, il semble que l'immobilisation des terres cultivables par un constituant au profit de ses fils ou de ses contribules, a joué, dans la société maure d'antan, un rôle important sur le plan social et économique. Ce genre de habous est, en effet, la meilleure façon de préserver les richesses, de les fixer à l'intérieur de la tribu ou de la famille et de faire une économie forcée au profit de la descendance, des parents et des contribules.

En constituant en habous les terres cultivables, les familles ou les groupes légalisent à leur profit exclusif l'appropriation de ces terres qui très probablement n'avaient à leur yeux, jusque-là, qu'une valeur symbolique. Seule l'assemblée de droit (jamaa) en qualité de représentant du souverain et par conséquent du trésor public (bayt al-mal) peut en disposer à sa guise et les gérer au mieux de ses intérêts: les mettre en valeur ou les concéder à ceux qui en ont les moyens. Tous les membres de la famille ou du groupe peuvent exercer sur les différentes parcelles de ces terres le droit de chufaa(121) (retrait d'indivision), ce qui rend les acquisitions pour les étrangers très difficiles voir impossibles.

(120) Ibid., p. 161.

(121) Le retrait d'indivision (*chufaa*) est, selon Ibn Arafa, le droit de tout copropriétaire de reprendre la chose vendue par son copropriétaire en remboursant le prix au =

Cette situation de confusion fait que les premières origines de la propriété sont difficiles à établir. C'est pourquoi certains jurisconsultes maures estiment qu'on ne peut tirer argument du caractère unwa du territoire mauritanien pour contester l'intégralité des droits de propriété advenus depuis le temps de la première instauration d'une hégémonie musulmane, étant donné que les espaces reculés, vides et sans maître (*falat*) ne sont pas concernés par la conquête. Et, comme de surcroît, on ignore quelles étaient les parties du territoire occupées à l'époque d'Abu Bakr Ibn Umar, on ne peut bâtir sur cette occupation aucun statut légal, et donc en tirer quelque conséquence que ce soit pour légitimer ou contester les droits revendiqués durant la période contemporaine sur telle ou telle partie de l'espace mauritanien(118).

Dans ce cas, on ne peut que s'en remettre a la deuxième option du droit malékite: soit la nue-propriété de la terre. En effet, pour les fuqaha malékites, si les renseignements manquent sur une terre et si l'on ne sait pas si elle est terre de capitulation ou de conquête ou si ses propriétaires anciens ont du se convertir à l'islam pour la conserver, elle appartiendra à celui entre les mains duquel on la trouve, même si l'on ignore de quelle manière elle est devenue sa propriété(119).

Pour ce qui est des conséquences des deux formes d'immobilisations sur la dynamique de l'appropriation de la terre, il va sans dire, qu'avec l'avènement de l'Etat-Nation et le processus de modernisation et de mise en valeur de ce secteur important dans la vie économique du pays, l'immobilisation des terres, tout comme son corollaire la propriété collective, posent un grand nombre de problèmes. Les règles de transfert de la propriété foncière héritées du passé, qui excluent, par leurs contraintes de sélection tout autre propriétaire potentiel à part les descendants de la lignée ou les contribules, intensifient les effets de cette situation. C'est ce qui explique l'abondance des bonnes terres laissées en

(118) Abdel Wedoud Ould Cheikh et Yahya Ould al-Bara, "Il faut qu'une terre soit ouverte ou fermée. Du statut des biens fonciers collectifs dans la société maure", in - Biens communs, patrimoines collectifs..., op. cit., p. 164.

(119) Muhammad Abd al-Rahman Wuld al-Salik dans al-Qawl al-wajiz fi tasil milk al-Alawiyyin li Habbaya wa Rkiz (manuscrit).

familiales du pays qui renferment pourtant une quantité importante de documents manuscrits. Il écrit:

"Je porte témoignage que la vallon de Tinyikhlif est un habous perpétué au profit de la descendance mâle d'Ahmadu Wuld Muhammadin Wuld al-Amin et que la part de son frère al-Mukhtar est elle aussi habous en faveur de sa descendance mâle. De même le vallon de Buhfayra, à l'ouest des (cimetières) du saint Abd Allahi Wuld Achfaga Awbak, est un habous destiné à la descendance mâle d'Ahmadu Wuld Muhammadin Wuld al-Amin Wuld al-Falli Wuld Muttayliyya Wuld Sidi al-Falli. L'espace qui entoure le puisard de Tinyikhlif est également un habous destiné à la descendance mâle d'Ahmadu et à celle de son frère. Dans ces habous, le niveau générationnel supérieur évince le niveau générationnel inférieur mais uniquement dans la lignée directe. Dans le cas où les niveaux générationnels sont égaux il n'y a point d'éviction. Dans ce habous le riche et le pauvre sont sur le même pied d'égalité"(116).

Bien que cette dernière forme d'immobilisation n'apparaît que rarement dans les écrits, elle demeure néanmoins une pratique jusqu'à présent étendue et continue. Quant à la première forme, elle se raréfie d'avantage dans les écrits et ne s'exprime pas dans la réalité sociale de façon claire et concrète à l'image de la deuxième. Le peu de précision que présente ce genre d'immobilisation dû à la conquête a d'ailleurs occasionné un grand débat entre les théologiens concernant l'authenticité de son existence à travers l'histoire du pays et la validité des récits qui le relatent.

Pour mieux comprendre cet état de fait, il serait nécessaire de savoir qu'à travers l'histoire du pays maure, les cycles de sécheresses, de famines, et d'épidémies, ainsi que les grandes invasions de l'extérieur ont, fortement, modifié, à plusieurs reprises, le régime de la propriété territoriale. De même les guerres intestines, intertribales et intercommunautaires ont bouleversé, à leur tour, le pays tout entier depuis fort longtemps, astreignant des peuples et des tribus à s'enfuir de leurs territoires, pour que d'autres les y remplacent(117).

(116) Extrait de son recueil de fatawa (manuscrit).
(117) Michaux-Bellaire et Paul Aubin, "Le régime immobilier au Maroc", in Revue du monde musulman, 6º année, février-mars, vol. XVIII, 1912, p. 35.

rares fatawa, dont celle attribuée au jurisconsulte chadili, Muhammadin Fal Wuld Muttali et dans laquelle il écrit:

''J'ai questionné notre maître le saint vénéré qui sert d'exemple à suivre, Muhammadin Fal Wuld Muttali, que Dieu lui accorde miséricorde et ne nous prive pas de sa *baraka*, sur le statut légal des terres de notre contrée. Il m'a répondu: ''Ce sont des terres qui ont été conquises par les armes par Abu Bakr Ibn Umar qui en a chassé les Noirs (Sudan) dont les derniers furent les Idawfal dont voici les habitations allant de l'Akchar jusque ici (Aftut al-Sahli). Il est de notoriété que toute terre prise par la force des armes (djihad) est immobilisée comme l'a bien mentionné al-Chaykh Khalil et autres''[112].

En plus de cette fatwa de Muhammadin Fal Wuld Muttali, nous en avons retrouvé une autre d'al-Chaykh Muhammad Ahmad Wuld al-Rabbani[113] (m. 1335/1916), formulée en vers qui dit:

> ''A nous appartient Abu Bakr al-Imam et son armée Leurs conquêtes furent plus éclatantes que le soleil Ils ont conquis par la force les terres protégées des Noirs N'épargnant aucune demeure et aucun habitant''[114].

Concernant la deuxième forme d'immobilisation, c'est-à-dire celle qui est constituée par une personne en faveur de ses parents ou d'une autre destination, les exemples en fatawa et jugements se font rares malgré l'ampleur de cette pratique dans tout le pays et tout au long de son histoire connue. Le texte suivant, rédigé par Muhammaddu Wuld al-Bara[115] (m. 1361/1942) est, curieusement, le seul que nous avons pu obtenir, malgré la recherche d'envergure que nous avons mené dans les bibliothèques

(112) Extrait d'une longue fatwa (manuscrit en notre possession).

(113) Grand faqih et célèbre poète de la tribu des Tandga (de Boutilimitt). On lui doit un volumineux recueil de poèmes.

(114) Extrait d'un long poème consacré aux mérites de sa tribu les Tandga. (Traduction faite par Abdel Wedoud Ould Cheikh).

(115) Erudit et historien de la tribu des Awlad Dayman (Tachumcha de l'Igidi), auteur de plusieurs ouvrages qui portent sur les divers thèmes du savoir arabo-musulman de son temps, dont un ouvrage sur le fiqh malékite, un recueil de poèmes et un autre recueil de fatawa.

qui est consécutive à l'"ouverture" de la terre (*fath*), c'est-à-dire à sa conquête par la force des armes et son annexion à l'espace contrôlé par l'Etat musulman. Selon Ibn Ruchd, la terre *unwiyya* désigne toute propriété territoriale saisie de force et sans aucune forme de compromis par les musulmans dans une guerre de djihad contre les infidèles. Les anciens occupants de ces territoires en sont dépossédés automatiquement mais peuvent y demeurer moyennant un tribut de capitation, comme ils peuvent en être chassés définitivement ou contraints de s'enfuir afin d'échapper à la capitulation ou à la capture(111). Les terres appropriées par cette voie restent dans un état d'indivision pour que les générations futures de musulmans en bénéficient. Car, dans le droit malékite, tout territoire conquis dans une guerre de djihad, qu'il soit ou non abandonné par ses habitants infidèles, devient *de facto* terre habous et appartient à la communauté musulmane toute entière.

Une autre forme d'immobilisation, en usage dans l'ensemble des sociétés musulmanes, consiste en une séquestration de la terre par un constituant (propriétaire) afin que ses fils ou qu'un tiers en bénéficient. Ce genre de constitution doit, nécessairement, être formulée en termes bien précis et qui signifient l'immobilisation.

Nous nous préoccuperons ici de savoir si les jurisconsultes maures ont effectivement accordé, assez d'intérêt à ces deux formes de habous? Quelles sont les conséquences de ces deux formes d'immobilisation sur la dynamique de l'appropriation de la terre en général? A quelle stratégie obéissent-elles?

Pour ce qui est du premier cas, il convient de souligner que notre corpus ne renferme pas une quantité significative de fatawa portant sur l'immobilisation de la terre dans les deux formes sus-mentionnées. Par contre, on relève souvent des échos de cette pratique dans la tradition orale qui reste jusqu'à présent la plus importante source disponible en cette matière. Durant toute notre recherche nous n'avons pu obtenir comme exemple illustrant le cas d'immobilisation par la conquête que de

(111) Muhammad Abd al-Rahman Wuld al-Salik, *al-Qawl al-wajiz fi tasil milk al-Alawiyyin li Habbaya wa Rkiz*, manuscrit, p. 18.

détérioration des biens immobilisés) et difficile à résoudre à partir des moyens de l'époque. Dans une optique tribaliste soucieuse d'apporter le plus d'avantages possible à l'ensemble du groupe, il devient parfois inévitable de se servir du habous en fonction d'opportunités dictées par les circonstances et les aléas.

Même si nous acceptons que le bien immobilisé soit un immobilier, il serait plus rentable d'accéder à sa vente en donnant la préférence au moindre mal comme le stipule la maxime juridique (de deux maux il faut choisir le moindre). Ceci est d'autant plus justifié lorsque l'on sait qu'en l'absence d'archivage, qu'avec la succession des générations, l'écoulement des siècles et l'effacement des traces, le habous, s'il échappe à ces facteurs d'érosion (ce qui n'est pas toujours le cas) perd de son inviolabilité. Il devient un bien vacant, un afw, comme disent les fuqaha, dont le premier qui s'en empare est considéré comme juridiquement propriétaire(110). En effet, en droit musulman la mainmise sur les biens vacants est l'un des fondements de la propriété.

Concernant la deuxième position celle qui refuse toute vente du habous, les raisons religieuses sont assez claires pour être élucidées. Le habous représente un patrimoine commun à partir duquel se nouent les affinités entre les membres de la famille, du groupe ou de la tribu et où se coalisent leurs intérêts. Sa vente ou sa dénaturation équivalent, selon les critères en vigueur, au fait de porter préjudice à la communauté en provoquant sa division et son éparpillement. Pour éviter d'éveiller les convoitises de différents partenaires parmi le groupe et de réveiller, en son sein, les forces centrifuges et séparatistes sous-jacentes, cette option de séquestration reste un garde-fou nécessaire.

2.5. L'immobilisation de la terre: conséquence d'une conquête ou consécration d'un usage

L'examen aussi rapide soit-il du chapitre de l'immobilisation des terres en droit musulman permet, d'emblée, d'en distinguer deux formes différentes dans leur nature et dans leurs fins. Une forme dite unwiyya

(110) Cette sentence s'appuie sur le hadith du Prophète: "Quiconque prend une chose que personne n'a prise avant lui en devient le propriétaire".

châtiment dans l'autre monde mais d'un *taazir*, c'est-à-dire d'une peine prononcée par le juge et laissée à l'appréciation de ce dernier(107).

Pour cette raison, la majorité des fuqaha du pays ont retenu l'interdiction de la vente du habous. Leurs consultations et réponses juridiques sont d'ailleurs assez explicites à cet égard. Parmi les rares exceptions à cette option, une grande autorité scientifique et religieuse, Sidi Abdu Allah Wuld al-Haj Ibrahim(108) (m. 1233/1818), considère légal de vendre des biens immobilisés quand la nécessité l'exige, surtout dans le cas où ces biens deviennent improductifs ou encombrants.

Il remarque, en guise de réponse à la question de savoir si la vente du habous est autorisée ou non:

"Comme l'avait bien cité al-Wancharisi dans son *Miyar*, l'opinion notoire (*qawl machur*), en usage dans le rite malékite, est la proscription ferme de la vente du habous ou de toute autre chose achetée de son produit, que cette vente concerne le habous dans sa totalité ou en partie. Cependant, Ibn Ruchd a autorisé la vente du habous du cas où il devient, dans l'immédiat, non productif"(109).

On se contentera de retenir ici que l'option de la vente du habous, dans ses dimensions économiques et socio-politiques, n'était en réalité qu'une façon de légitimer une situation de fait assez complexe (ruine ou

(107) Ibn Abd al-Barr, *al-Kafi fi fiqhi ahli al-madina, op. cit.,* vol. II, p. 69.

(108) Savant talentueux de la tribu des Idawali (Tagant), soufi chadili et conseiller très écouté de l'émir du Tagant, Amhammad Wuld Muhammad Chayn (1794-1822), de la tribu des Idawich. Il naquit en 1152/1733 et étudia pendant quarante ans auprès d'al-Mukhtar Wuld Buna al-Jakani (m. 1220/1805) et bien d'autres. Il effectua un séjour d'études au Maroc entre Fès et Marrakech où il reçut l'enseignement du grand juriste al-Bannani (m. 1194/1780), et où il eut l'occasion de lier amitié avec Sidi Muhammad Ibn Abd Allah roi du Maroc; il participa d'ailleurs aux expéditions que ce souverain mena contre les Portugais. A son retour, il fonda une grande école où il dispensa des cours de haut niveau dans les différents domaines du savoir arabo-musulman et fut qualifié par certains savants de réformateur de son époque (*mujaddidu asrihi*). On lui doit une somme d'ouvrages qui furent très bien accueillis par les érudits maures dont: Maraqi al-suud fi usul al-fiqh, Tard al-dawwal wa l-humal an al-kuru fi hiyyad al-amal et un recueil de fatawa.

(109) Extrait de son recueil de fatawa*, op. cit*.

peu d'intérêt sur le plan sociologique et historique. Apparemment, le sujet n'a jamais suscité un débat d'envergure entre les fuqaha du pays, ce qui a considérablement réduit l'aspect jurisprudentiel innovateur dans la manière de l'aborder. Cependant, on trouve de rares exemples épars qui traitent de façon claire de quelques cas d'espèce, historiquement vécus et, par conséquent, originels et de riche contenu.

Pour expliquer cette pauvreté informative manifeste à propos du thème de la vente du habous en particulier, il faut se demander si ce dernier n'a jamais fait l'objet d'une expertise jurisprudentielle locale, ou bien s'il en a fait l'objet. Or les textes qui l'illustre ont disparu comme d'ailleurs une bonne partie du patrimoine maure écrit; toutefois la question ne doit pas être exclue. En effet, au cours des trois derniers siècles, à l'exception de rares cas, la contribution des fuqaha à ce thème ne consista qu'à reproduire et à calquer les même réponses chaque fois qu'on leur posait des questions à ce sujet.

Nonobstant ce constat, nous sommes sûrs que la vente du habous devait figurer parmi les grandes préoccupations jurisprudentielles des fuqaha maures. Premièrement, parce que l'état nomade des populations n'offre pas en général un cadre adéquat pour la constitution de biens durables (immobilier). Ce sont souvent les animaux et quelquefois les palmeraies qui sont constitués en habous et qui nécessitent, par crainte de leur perte, l'intervention par la vente. Deuxièmement, parce que la vente du habous va directement à l'encontre des visées religieuses et socio-politiques recherchées par sa constitution (perpétuité de l'aumône, cohésion tribale, etc.) et que toute dénaturation détourne le habous de son objectif de bienfaisance et affecte le rôle de facteur d'intégration qu'il joue au sein de la tribu.

Les fuqaha, en tant que gardiens de la religion et garants de l'intérêt collectif de la communauté, sont donc sensés consentir l'effort législatif nécessaire à préserver le caractère sacré de ces deux institutions. Cet effort législatif se justifie, d'autant plus qu'en droit musulman la vente du habous est toujours entachée de nullité absolue, à moins qu'elle n'ait été formellement autorisée par le constituant. Lorsque le vendeur sait que la chose vendue est habous, il est coupable et passible non seulement d'un

Mahand Baba Wuld Abayd, allant dans le même sens, se focalise lui aussi sur le paramètre parental:

"Le habous immobilisé au profit d'une personne, revient après son décès au plus proche pauvre parent mâle de sa lignée directe. Si celui-ci décède, le habous reviendra encore au plus proche pauvre des parents mâles. Car, le habous revient toujours suivant la parenté, de proches en proches, initialement et finalement. Le classement des parents bénéficiaires dans ce cas est exactement comme le classement des parents dans le cas de l'héritage (al-irth) et du lien de clientèle légal (al-wala). Le retour du habous dont la lignée s'est éteinte, suit strictement le plus proche du constituant dans le rang. Parce que la nue-propriété reste exclusivement pour le fondateur et ne peut retourner qu'au parent vivant le plus proche. al-Chaykh Khalil écrit dans son abrégé: "Puis ses parents de lignée masculine et de proche en proche"[106].

Les points que nous venons d'évoquer dans ce passage, soulignent de façon éloquente les soubassements socio-politiques de la question du retour du habous dont les bénéficiaires sont éteints. Malgré leur divergence manifeste, les différents avis des parties antagonistes qui ont animé le débat sur cette question, ont tous tourné autour du même principe: la parenté. Il nous semble donc aisé de replacer toute la littérature concernant ce thème dans ce cadre sociologique afin de mieux appréhender la relation entre l'islam et la parenté et entre la parenté et la société. Les données juridiques examinées ici ont, avantageusement, confirmé notre démarche: celle-ci insiste sur le fait que le habous, comme d'autres thèmes du droit musulman, a toujours été dans cette société un bien dont bénéficient la famille, le groupe ou la tribu et un moyen par lequel ces derniers se forment, s'élargissent et se consolident.

2.4. La vente du habous: du rigorisme juridique (*azima*) à la politique judiciaire (*siyyasa chariyya*)

Dans les recueils de fatawa disponibles, les textes juridiques des fuqaha maures qui parlent de la vente du habous sont nombreux et variés. Certes, leurs recoupements et leurs répétitions en font une rumination de

(106) Extrait de son petit recueil de fatawa,*op. cit*.

l'extinction de ces enfants, le dit habous est revenu au plus pauvre dans la lignée de parenté mâle directe de Khaylid, qui est en même temps le plus proche des enfants du défunt bénéficiaire. Après la mort de ce dernier, Hurma Wuld Abd al-Jalil, Ahmad Wuld al-Aqil et Habib Allah Wuld al-Qadi s'accordent sur une fatwa qui fait que le dit habous reste perpétué dans la descendance de ce dernier bénéficiaire. Ils affirment, d'ailleurs, que, selon la Loi islamique, le "habous retournant", est, lui aussi, comme le habous constitué pour la première fois, perpétué (*al-marjau muaqqabun*). Cependant, Mahand Baba Wuld Abayd et Hamdi Wuld al-Mukhtar Wuld al-Talib Ajwad pensaient que le "habous retournant" doit revenir, après la mort du deuxième bénéficiaire, aux parents les plus nécessiteux et les plus proches du constituant. Ils ont, au surplus, formulé des fatwa allant dans ce sens''[104].

De son côté, Muhammadin Fal Wuld Muttali, en examinant un deuxième cas se rapportant à la même problématique, suit une logique semblable à la précédente. Dans une fatwa qu'il a émis concernant un habous constitué à l'origine au profit de deux personnes dont l'une est décédée sans qu'elle laisse une descendance, tandis que l'autre mourut en laissant des enfants, il met en exergue le rôle de la parenté dans le devenir de ce genre de habous. La lignée de parenté mâle directe du constituant ayant demandé la restitution de la part du bénéficiaire éteint, s'est heurtée au refus absolu des successeurs du bénéficiaire ayant laissé un descendant, de restituer le dit bien. Après l'avis et le consentement de Mahand Baba Wuld Abayd, Wuld Muttali affirme que:

''Pour la part du habous''retournant'' (*raji al-hubus*), dont la lignée du co-bénéficiaire s'est éteinte elle revient obligatoirement à la seconde lignée ayant laissé une descendance. Le cas du habous dont une partie revient aux parents du constituant, à cause de l'extinction de l'une des lignées co-bénéficiaires, alors que l'autre partie du habous reste aux mains de la lignée subsistante du second co-bénéficiaire, ne fut jamais posé. Pour cette raison, les fuqaha questionnés sur un cas semblable doivent, nécessairement, adopter cette fatwa''[105].

(104) Muhamdi Wuld al-Tijani, *Vie et oeuvre de Hurma Wuld Abd al-Jalil.,* Nouakchott, mémoire de maîtrise, Ecole normale supérieure, 1984, p. 45.

(105) Extrait de son recueil de fatawa*, op. cit*.

de la question: est-ce que le habous retournant après l'extinction des premiers bénéficiaires, et dont le deuxième bénéficiaire (le plus pauvre dans la lignée de parenté mâle directe du bénéficiaire initial) est mort, doit rester perpétué dans sa descendance tant qu'elle existe, ou doit-il être transféré vers le parent le plus nécessiteux et le plus proche du premier bénéficiaire? Il écrit:

"Parmi les questions que Mahand Baba a clarifié, après que la majorité des fuqaha maures aient été, à ce propos, induits en erreur, la question portant sur le devenir du habous dont la lignée s'est éteinte. Mahand Baba pense que ce genre de habous n'est pas perpétué, et que les fils des filles et les neveux n'en bénéficient pas. Excepté son maître al-Mukhtar Wuld al-Talib Ajwad, tous ses contemporains étaient en désaccord avec lui sur ce point de vue"[(99)].

Un autre exemple de ces débats, qui compte d'ailleurs parmi les plus illustres, est le cas du habous de Khaylid[(100)]. Il opposa d'un coté, Hurma Wuld Abd al-Jalil, Ahmad Wuld Muhammad al-Aqil[(101)] (m. 1244/1828) et Habib Allah Wuld al-Qadi[(102)](m. 1243/1827) et de l'autre, Mahand Baba Wuld Abayd et Hamdi Wuld al-Mukhtar Wuld al-Talib Ajwad[(103)] (m. XII^{e}/ XIX^{e} siècle).

Pour situer ce débat dans son contexte historique, il convient d'exposer les propos rapportés par l'auteur de la biographie de Hurma Wuld Abd al-Jalil:

"Un nommé Khaylid a immobilisé un habous "perpétuel" (*muaqqab*) au profit d'un homme qui, du vivant de l'immobilisateur, a joui de l'usufruit de ce habous, et qu'il a légué à ses enfants à sa mort. Après

(99) Extrait de son épître *al-Isaba fi manaqib al-Chaykh Mahand Baba*, manuscrit, p. 21.

(100) Le nommé Khaylid, nous semble être un homme des Awlad Dayman.

(101) Eminent érudit, théologien et grammairien de la tribu des Awlad Dayman (Trarza), fraction des Idabhum. Il fut le cadi de l'émir Amar Wuld al-Mukhtar (m. 1245/1829) et la référence religieuse la plus sollicitée dans le sud ouest mauritanien. On lui doit un volumineux recueil de fatawa et plusieurs ouvrages dans le domaine du dogme et de la logique aristotélicienne.

(102) Grand jurisconsulte de la tribu des Ijayjba de la région du Brakna. Il est le maître de la célèbre mahazra "al-Khazra". On lui doit un recueil de fatawa.

(103) Jurisconsulte de la tribu Awlad Dayman (fraction d'Ahl al-Talib Ajwad). Il a rédigé un recueil de fatawa.

appuyé par Dyayja al-Kumlayli[96] (m. 1270/1854). C'était à propos d'un habous dont le bénéficiaire était mort ne laissant qu'une fille. Lorsque celle-ci disparut à son tour, elle laissait deux enfants et un frère utérin. Hurma soutenait que la descendance du bénéficiaire du habous n'était pas éteinte et que, par conséquent, le habous devait demeurer entre les mains des héritiers de la femme disparue; tandis que Mahand Baba Wuld Abayd et Baba Wuld Ahmad Bayba affirmaient que la descendance mâle en ligne directe étant éteinte, le habous devait revenir aux plus proches agnats de son auteur.

Ahmad Wuld al-Amin al-Chingiti[97] (m. 1331/1913), dans son ouvrage al-Wasit, signale l'ampleur de la controverse que cette question a pu provoquer entre les érudits maures:

"La controverse s'est accentuée entre Baba Wuld Ahmad Bayba et Hurmat Allahi (Hurma Wuld Abd al-Jalil) à propos de celui, à qui de droit, revient le habous (*yarjiu ilayhi al-hubusu*) quand la lignée du bénéficiaire s'est éteinte (*inqaradat*). Chacun d'entre eux entraîne pour son point de vue un groupe de fuqaha du pays. Mahand Baba Wuld Abayd al-Daymani figurait parmi ceux qui ont rejoint le point de vue de Baba Wuld Ahmad Bayba. Tandis que Dyayja al-Kumlayli s'est mis du côté de Hurmatu Allahi"[98].

Toujours dans le cadre de cette controverse, Maylud Wuld al-Mukhtar Khay évoque la position de son maître Mahand Baba à propos

(96) Savant et polémiste talentueux de la tribu des Ikumlaylin (Trarza) qui fonda une célèbre école de droit et de philologie. Il a eu plusieurs polémiques avec ses contemporains autour notamment de la Tijaniyya et du habous. On lui doit une somme d'ouvrages dont les plus importants sont: une pièce versifiée portant sur les reproches qu'on peut faire à l'encontre des adeptes de la voie Tijaniyya et un poème en guise de réponse aux fuqaha qui accusent le groupe de Bani Hassan ("Guerriers") d'impiété (*al-rad ala mukaffiri bani Hassan*).

(97) Erudit maure de la tribu des Idawali, né dans la région du Trarza vers l'an 1280/1864. Il fit ses études dans la mahazra (école nomade) du célèbre érudit Yihzih Wuld Abd al-Wadud. Après avoir accompli le pèlerinage à La Mecque, il s'installa en Egypte où il décéda. Wuld al-Amin est l'auteur du premier livre imprimé écrit par un Mauritanien. Cet ouvrage intitulé *al-Wasit fi tarajim udaba Chinqit* (Le guide exposant les biographies des hommes de lettres de Chingiti) porte sur l'histoire, l'ethnographie et la littérature de la Mauritanie précoloniale.

(98) *al-Wasit fi tarajim udaba Chinqit*, op. cit., p. 82.

Enfin (après que l'on a retourné l'immobilisation, nous venons de le dire), si les bénéficiaires sus-indiqués sont en nombre insuffisant pour consommer et employer le produit du habous, on y adjoint les filles avant toutes les autres parentes (par exemple, avant les soeurs, avant les tantes maternelles, etc.[91].

Ce rappel juridique, permet de constater que la norme juridique reste inviolable: le habous ne peut en aucun cas être restitué à son constituant, selon la plupart des opinions juridiques[92]. Ibn Abd al-Barr (m. 463/1070) dans son fameux ouvrage sur le fiqh malékite, insiste fortement sur l'inviolabilité de cette norme:

"Celui qui immobilise un habous au profit de son fils (*waladihi*) et du fils de son fils (*waladi waladihi*) ou au profit de sa progéniture (*aqibihi*) sans spécification d'un autre bénéficiaire en cas d'extinction des lignées de ces derniers, ce habous demeure perpétué et revient au parent direct qui fut le plus proche du constituant au jour de l'immobilisation, et ne peut, en aucun cas, être ni vendu ni donné, ni restitué au constituant"[93].

Nous comprenons mieux encore l'importance de ce cas de figure dans le développement du habous au sein d'une société nomade fortement "tribalisée", où l'état sanitaire reste précaire, l'espérance de vie courte et où les personnes et les groupes peuvent disparaître d'un jour à l'autre.

Cet exemple de habous revenant (raji') après l'extinction de la lignée du bénéficiaire (*inqirad*), a donc suscité de larges débats entre les fuqaha maures au cours des trois derniers siècles.

L'un de ces débats opposait Mahand Baba et Baba Wuld Ahmad Bayba[94] (m. 1276/1859) à Hurma Wuld Abd al-Jalil[95] (m. 1243/1827),

(91) Ibid., p. 93.
(92) al-Hattab, *Mawahib al-jalil, op. cit.,* vol. V, p. 125.
(93) *al-Kafi fi fiqhi ahli al-madina, op. cit.,* vol. II, p. 69.
(94) Erudit et poète de la tribu des Idawali (Trarza). Il naquit en 1207/1793 et fit ses études auprès de grandes figures intellectuelles de sa tribu. Il se distingua par sa profonde connaissance du droit malékite et par son talent de polémiste. On lui doit un recueil de fatawa.
(95) Illustre érudit de la tribu des Idawali du Trarza. Fondateur d'une célèbre école de droit musulman et de sciences de la langue arabe. Il a rédigé un recueil de poèmes ainsi qu'un recueil de fatawa.

Cette spécification que nous venons de souligner, circonscrit le retour du habous uniquement aux individus désignés par le constituant. Mais du moment que le produit de telle immobilisation (à perpétuité) ne peut plus avoir de destination telle qu'elle a été fixée et spécialisée, on le retourne; c'est-à-dire qu'on l'applique et l'attribue au nécessiteux le plus proche dans la ligne directe mâle de l'immobilisateur, que ce parent nécessiteux soit mâle ou de sexe féminin, et quand bien même encore, dans le titre primitif d'immobilisation, il serait stipulé que parmi les bénéficiaires premiers les mâles auraient une part double de celle des femmes(86).

Dans cette attribution secondaire, faite après l'extinction des premiers destinataires, on admet la femme proche parente, qu'elle soit riche ou pauvre (car, en raison de sa nature, la femme est toujours pauvre(87), *al-nisa faqiratun bi l-tab*), si, étant supposée homme, elle se trouve dans la ligne de parenté mâle directe. C'est-à-dire si on peut compter cette femme dans le *asab* (ligne de parenté mâle directe). Telle est le cas de la mère ou de la tante paternelle ou de la soeur ou de la fille du frère ou de la fille de l'oncle paternel, et même de la fille de l'affranchi(88), car, étant considérée comme individu mâle cette dernière compte parmi les *asab*. Mais la femme n'est admise au partage, dans le cas où il existe un autre proche parent direct, que si elle est plus proche que lui en parenté (*aqadu minhu*), non si elle est au même degré que lui(89).

Si, au jour où il faut procéder au retour (c'est-à-dire attribuer et retourner le produit de l'immobilisation au parent paternel le plus pauvre et le plus proche dans la ligne mâle directe), il n'existe plus aucun de ces parents ou si aucun d'eux n'est pauvre, l'immobilisation revient au profit des indigents et des malheureux(90).

(86) al-Dardir (Ahmad Ibn Muhammad), *al-Charh al-kabir ala mukhtasar Khalil*, Beyrouth, Dar al-Fikr, (non datée), vol. IV, pp. 78-80.
(87) al-Chaykh Khalil, *al-Mukhtasar*, op. cit., p. 251.
(88) al-Zarqani (Abd al-Baqi), *Charh mukhtasar al-Chaykh Khalil*, Beyrouth, Dar al-Fikr, (non datée), vol. IV, p. 125.
(89) *Ibid.*
(90) al-Dasuqi (Muhammad Ibn Arafa), *Hachiyya ala al-charh al-kabir d'al-Dardir*, Beyrouth., Dar al-Fikr, (non datée), vol. IV, pp. 86-87.

La question qui se pose aux fuqaha est d'adapter ces termes à la réalité linguistique du pays tout en prenant en considération les intentions des immobilisateurs. Ils prennent parti tantôt pour l'intention du fondateur contre les termes de la fondation, tantôt pour le contraire. Et comme les habitants immobilisent souvent en utilisant des termes dont ils ignorent la signification, les fuqaha ont donc du mal à interpréter la spécification des bénéficiaires, surtout si l'immobilisateur cherche à en exclure des bénéficiaires ou à en inclure d'autres, manoeuvre qui contribue, et avec acuité, à la multiplication de ce genre de cas d'espèce (*nawazil*).

Cette volonté de restreindre l'acception de ces termes à la descendance uniquement mâle est facilement interprétable quand on se réfère à l'histoire. La tendance affichée des érudits maures à construire et à reconstruire le passé de leur société à partir d'un angle bien défini, en l'occurrence le premier âge de l'islam à Médine, peut éclairer cet état de fait. Il s'ajoute à cela un engouement pour la généalogie noble, c'est-à-dire qui marque l'ancienneté dans la conversion à l'islam, en plus d'une demande permanente d'origines arabes; qui fait qu'un certain agnatisme est valorisé, que les populations de ce pays s'efforcent depuis un certain temps d'atteindre. L'islam et le malékisme en particulier ont non seulement arabisé le cadre linguistique de cette population mais aussi, et surtout, son cadre culturel et social.

2.3. A qui de droit revient le habous dont la lignée des bénéficiaires s'est éteinte (*raji al-hubus*)?

La question du habous "retournant" (*raji al-hubus*) souligne un autre aspect des enjeux, celui de l'omniprésence des considérations parentales dans la constitution et la gestion du habous en pays maure. Les fuqaha consacrent de longs commentaires à cette espèce de habous cherchant, en vain, à lui trouver une solution juridique définitive. On peut attribuer l'importance qu'ils y confèrent à la fréquence objective des occurrences. Mais avant de traiter de cette question, il est intéressant de souligner que le "retour" du habous (*ruju al-hubus*), ne peut avoir lieu que si l'immobilisation est en faveur d'individus désignés par le constituant. Par contre, si le constituant n'a pas fait de désignation spéciale de telles ou telles personnes, comme s'il avait seulement écrit "en faveur des pauvres", il n'y a alors jamais d'extinction de destination.

(*habous non défini*). Sans doute s'agit-il ici des filles susceptibles de se marier avec un prétendant quelconque, surtout celles des tribus "donneuses de femmes"[82], ce qui peut entraîner par le biais de l'héritage légal, au cas où elles bénéficieraient d'une part du habous, le passage des biens à des tribus autres que celle de la femme. Surtout si la tribu n'adopte pas une stratégie d'affiliation ouverte où la politique matrimoniale assimile les nouveaux venus, (qui sont souvent d'origines et de rattachements généalogiques très divers), et les intègre dans la filiation unilinéaire de la tribu[83].

C'est peut être pour endiguer le risque de cette fuite de richesses en dehors de la tribu que les fuqaha ont privé délibérément le fils des filles (*hafid*) du habous, se fondant sur un argument de nature linguistique; il s'inspire d'une définition du mot *banun* (fils) figurant dans le vers d'un poète arabe antéislamique qui dit: "Nos vrais fils sont ceux descendants de nos fils, tandis que les descendants de nos filles appartiennent à une descendance étrangère à la nôtre" (*banuna banu abnaina, wa banatuna, banuhunna abnau al-rijali al-abaidi*)[84].

Nous remarquons en ce qui concerne la troisième interrogation, que l'interprétation des cinq termes pré-cités est allée, elle aussi, en faveur des enfants de sexe masculin. Les constituants des habous soucieux parfois de maintenir leurs biens au sein des leurs, évitent souvent les termes imprécis et cherchent à en utiliser d'autres qui ne prêtent pas à confusion. Cependant, en hassaniyya[85], parmi ces cinq termes débattus, seuls trois d'entre eux sont en usage. Il s'agit de awlad, aqib et duriyya. Les mots aqib et durriyya désignent la descendance mâle ou de sexe féminin; tandis que le mot walad désigne uniquement la descendance mâle.

(82) Nous empruntons cette expression à Pierre Bonte in "Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes? Les Awlad Qaylan, tribu de l'Adrar mauritanien", *L'Homme,* 102, avril-juin 1987, XXVII (2), pp. 54-79.

(83) Pour plus de détails sur cette question voir Bonte, ibid., pp. 55-56.

(84) al-Hattab, *Mawahib al-jalil, op. cit.,* vol. V, p. 254.

(85) Dialecte arabe caractérisé par la chute de nombreuses voyelles brèves. Son vocabulaire est constitué d'un fonds arabe d'origine classique, auquel s'ajoutent des mots empruntés aux parlers berbères, principalement le zénaga, et aux langues africaines (pulaar, soninké et wolof).

sur la coutume (*al-fadu al-waqifi mabnaha al-urfu*)[80]. Cependant, le copiage et la rumination des points de vue des jurisconsultes malékites anciens nous semble contraires à cette observation. Il est donc tout à fait pertinent de se demander pourquoi les fuqaha maures ont repris et réhabilité les débats de leurs prédécesseurs à ce sujet?

Il va sans dire, toutefois, que le recours de ces *fuqaha* aux avis des jurisconsultes malékites et la reproduction de leurs débats et polémiques, ne sont pas une entreprise vaine ni vide de sens. Au contraire, ils entrent dans un cadre de raisonnement et d'interprétation (*ijtihad*) bien tracé. Car, en optant pour l'exercice du libre choix entre les différentes opinions juridiques et en usant du principe de la préférence juridique (*ikhtiyyar*), les fuqaha retiennent celles qui s'adaptent le mieux aux contingences de la réalité vécue.

En réponse à la première interrogation sur la perpétuité du habous non défini il nous semble que les fuqaha s'inscrivent presque unanimement dans une logique socio-politique précise. Outre le principe juridique qui stipule que le terme *hubus* indique exclusivement la perpétuité et que son utilisation dans le sens du temporel n'est qu'une métaphore[81], les biens constitués en habous, même par des termes imprécis, doivent être systématiquement immobilisés pour servir autant que faire se peut à l'ensemble du groupe et à mieux préserver les richesses contre les abus et les caprices des gens irresponsables ou des malfaiteurs. Toute constitution de habous est jugée comme un succès et une manifestation en faveur du courant centripète et rassemblateur de la tribu. Elle est, de même, considérée comme un gage pour son raffermissement et sa prospérité. Dans cet ordre d'idées, il faut donc interpréter tout terme équivoque ou non précis dans le sens de l'immobilisation.

S'agissant de la deuxième interrogation, il va encore de soi que l'enjeu socio-politique est assez clair. La question du transfert des biens habousés vers les fils des filles demeure la plus controversée et la plus débattue parmi les nombreuses questions que posent ce genre d'immobilisation

(80) al-Dardir, *al-Charh al-kabir, op. cit.,* vol. IV. p. 86.

(81) al-Bannani (Sayyidi al-Chaykh Muhammad), *Hachiyya ala charh al-Zarqani ala mukhtasar Khalil,* Beyrouth, Dar al-Fikr, 1978, vol. IV. p. 74.

progéniture) ont la même valeur que le mot waladi (mes fils). Quand au mot durriyyati (ma descendance), il englobe les enfants des filles et s'applique à eux.

D'ailleurs le grand jurisconsulte malékite de Cordoue, Ibn Ruchd (m. 520/1126), avait déjà souligné que les termes al-nasl (postérité), al-walad (fils), al-banun (enfants) al-durriyya (descendance) et al-aqib (progéniture) ont la même signification(77). Mais il en résulte tout de même que si le fondateur utilise ces termes dans sa formule d'immobilisation, il exclut ainsi les enfants de ses filles(78); car ils ne rentrent pas dans la signification de ces termes. Mais, au contraire, lorsque le constituant emploie le terme durriyyati (ma descendance), cette expression, qui a un sens beaucoup plus large que les précédentes, englobera les enfants des filles du fondateur(79).

Après cette présentation sommaire des points de vue des fuqaha maures à propos de la formule non définie du habous, il importe d'accéder à la deuxième étape; c'est-à-dire à l'interprétation de ces faits et actes, qui sont investis d'un sens par les acteurs eux-mêmes et qui s'inscrivent dans un cadre historique bien déterminé; ceci afin de mieux cerner les visées et les fins sous-jacentes qui ont occasionné cette littérature.

En fait, l'histoire culturelle maure nous informe que les problématiques du habous qui ont fait l'objet de vastes polémiques sont, plus particulièrement, celles où les termes du constituant sont imprécis. S'agit-il, dans ce genre de termes, d'une perpétuité du habous ou d'une temporalité? D'un habous dont bénéficient les fils des filles (hafid, pl. ahfad) ou dont ils sont catégoriquement évincés? Du vocable *waladi*, *nasli*, *aqibi*, *durriyyati* ou *baniya*?

Ces trois interrogations étayent la position selon laquelle le habous est un sujet sur lequel il y a vacuité de droit et auquel s'applique la norme de la nécessité (*darura*), de la coutume (*urf*) et de l'intérêt communautaire (*maslaha*). Sans doute une règle du droit malékite a-t-elle bien déjà souligné que les termes du constituant du habous sont censés être fondés

(77) Ibid.
(78) Ibn Ruchd, *al-Muqaddimat al-mumahhidat, op. cit.,* vol. III, p. 56.
(79) *Ibid.*

L'effort mené par ces fuqaha pour différencier entre les signifiés de ces cinq termes, bien qu'il apparaisse comme une rumination des opinions des anciens juristes(73), nous révèle, cependant, l'existence d'une problématique sociale historiquement vécue et qui a nécessité une révision complète des significations de ces termes et une recherche minutieuse sur leur polysémie.

Ainsi lorsque le fondateur désigne comme bénéficiaires son aqib et le aqib de son aqib, en d'autres termes sa progéniture et la progéniture de sa progéniture, faut-il entendre par là tous les descendants sans distinction ou seulement les descendants par les mâles?

En effet, pour l'islam la vraie parenté est la parenté par les mâles(74). Il semble donc que par ''progéniture de la progéniture'', il faille entendre uniquement les descendants par les mâles, quel que soit d'ailleurs leur sexe. C'est ce que dit al-Chaykh Khalil Ibn Ishaq (m. 776/1374): ''L'enfant de la fille est exclu par les expressions suivantes: ma postérité (*nasli*), ma progéniture (*aqibi*), mon fils (*waladi*), l'enfant de mon fils (*wald waldi*), mes fils (*awladi*) et les fils de mes fils (*awlad awladi*), mes enfants (*baniyya*) et les enfants de mes enfants (*bani baniyya*)''(75). Un autre docteur malékite pense que du moment que le mot ''enfant'' est employé d'une manière générale, les descendants par les mâles sont seuls dévolutaires; on observe la même règle pour les mots descendance, fils et progéniture(76). Toutefois, s'il y avait manifestation formelle de volonté de la part du constituant d'admettre les enfants des filles, il devrait y être déféré.

En effet, lorsque le fondateur emploie, sans spécifier le mot *waladi* (mes fils), seuls sont compris dans l'acte d'immobilisation les enfants de la lignée mâle, et non les enfants des filles, sauf lorsqu'il s'agit d'une fille que le constituant a nommément mentionnée dans l'acte. On en déduit que les expressions *baniyya* (mes enfants), *nasli* (ma descendance) et *aqibi* (ma

(73) al-Hattab a rédigé un ouvrage qu'il a exclusivement consacré à l'analyse de ces cinq termes. Il a également souligné que l'héritage de ce genre de habous constitue l'une des plus grandes problématiques connues dans l'école malékite.
(74) Louis Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*. op. cit., p. 553.
(75) *al-Mukhtasar*, Beyrouth, Dar al-Fikr, 1981, p. 253.
(76) Ibn Abd al-Barr, *al-Kafi fi fiqhi ahli al-madina*, Beyrouth, Dar al-fikr, 1980, vol. II, p. 70.

d'enfants, le habous reviendra au plus proche des agnats du constituant. Si les habous de la tribu ne sont pas, dans l'usage, perpétués, ils reviennent aux pauvres des agnats les plus proches du constituant''[68].

Dans une pièce rimée où il a formulé la fatwa de son maître, Muhammadin Fal Wuld Muttali[69] (m. 1287/1870), Yihzih Wuld Abd al-Wadud[70] (m. 1358/1939) adopte le point de vue qui privilégie l'option juridique selon laquelle le habous indéfini est perpétué par l'usage: les fils des filles du constituant n'y entrent pas:

''Si dans les termes de fondation, la formule du habous est indéfinie (*mutlaq*)

Dans l'usage de notre pays, elle doit être considérée comme perpétuée.

Mais, il faut en exclure les fils des filles du constituant.

Ainsi, on aura emprunté la voie de l'illustre saint Wuld Muttali''[71].

Allant plus loin encore, ces mêmes fuqaha se sont attachés à élucider les significations des cinq termes pré-cités dans l'usage local, car, comme le dit la maxime juridique: ''Les intentions des gens ne peuvent être comprises qu'à travers la manière dont ils les expriment et la langue dans laquelle ils les formulent'' (*maqasidu al-nasi inna ma tufhamu bi al-fazihim wa urfi kalamihim*)[72].

(68) Extrait de son recueil de fatawa.

(69) Grande figure intellectuelle et illustre savant de la tribu des Tandga (Trarza), Muhammadin Fal Wuld Muttali, né en 1205/1790, est un saint de grande notoriété dans la mystique confrérique et particulièrement la Chadiliyya dont il fut un maître éminent vénéré par la plupart de ses contemporains. Son voisinage était un refuge pour les opprimés et tout ceux qui craignaient l'injustice et la tyrannie. Outre son activité intellectuelle, dont bénéficièrent beaucoup de disciples, cette situation le prédisposa à jouer un rôle d'avant-garde dans la vie politique et cultuelle de son temps. On lui doit plusieurs ouvrages de théologie, de philologie et de mystique dont Kitab fath al-haq (Livre de l'ouverture sur la vérité) ainsi que trois recueils de fatawa.

(70) Célèbre grammairien et théologien de la tribu des Tagunanit (Trarza). Fondateur d'une mahazra (école de droit musulman) de grande envergure qui a rayonné sur tout le pays maure et qui a formé plusieurs générations d'étudiants. Il a rédigé un recueil de fatawa.

(71) Muhammad al-Amin Wuld Daddah, *Muhammad Wuld Muhammad Salim: sa vie et son oeuvre,* Nouakchott, mémoire de maîtrise, ISERI, 1984-1985, p. 12.

(72) al-Maqari, *Qawaid al-fiqh*, annotation d'Ahmad Ibn Abd Alla Ibn Hamid, La Mecque, Jamiat Um al-Qura, vol. II, p 12.

précise pas la perpétuité et dont les fils des filles sont d'office évincés par la formule de l'immobilisation, mais de façon implicite.

Cette question qui était largement débattue par les fuqaha maures, le méritait à plus d'un titre. D'une part, elle fut l'objet d'une longue controverse entre les anciens jurisconsultes malékites à cause même de la nature équivoque de la formule du habous non-défini. D'autre part, ces jurisconsultes pensaient que la restriction sémantique du mot fils aux seuls fils des fils, était née d'un vide juridique qu'il fallait combler par l'application du droit coutumier et de l'intérêt communautaire. Ces deux procédés, faisant partie intégrante des sources fondamentales de l'élaboration du droit malékite, laissent la porte grande ouverte aux interprétations et adaptations multiples.

En outre, ces mêmes fuqaha butaient sur la délimitation de quelques autres extensions de la formule du "habous non défini". Plus particulièrement, ils s'efforçaient de préciser la signification juridique des termes walad (fils), durriyya (descendance), aqib (progéniture), banun (enfants) et nasl (postérité) qui s'emboîtent, s'entrecoupent et se chevauchent dans le même champ lexico-sémantique de la langue arabe. Ayant senti des nuances distinctes entre ces cinq termes, souvent avancés par les lexicographes comme synonymes, les fuqaha, qui les ont minutieusement discutés, se sont trouvés dans l'obligation d'en tenir compte dans leur littérature juridique.

Nous allons, dans les deux fatawa qui suivent, exposer brièvement les points essentiels évoqués autour de la question du habous non-défini, afin de comprendre l'origine du désaccord des fuqaha et de le situer dans son cadre social et politique.

S'agissant de la formule non-définie du habous, Mahand Baba Wuld Abayd met l'accent sur le rôle décisif de la coutume (*urf al-bald*) dans sa spécification:

"A la question de savoir à qui de droit revient un "habous non-défini" (c'est-à-dire un habous dont le fondateur n'a pas explicité la perpétuité) après la mort du bénéficiaire, Mahand Baba répond: il faut se référer aux autres cas de habous dans la tribu, si ces habous sont, par usage, perpétués, il revient donc aux fils du bénéficiaire. Dans le cas où le bénéficiaire n'a pas

asabiyya); cette option de démembrement s'inscrit, nous semble-t-il, dans une démarche politique et sociale conséquente.

Celle-ci se déploie dans le cadre d'une stratégie de prévention et de précaution visant à endiguer les éléments de discorde et de désagrégation de la tribu. Certes, le mécontentement et la réticence qu'affichent certains parmi les bénéficiaires du habous (fortement dégoûtés par l'abstention des autres co-bénéficiaires à bien veiller sur ce patrimoine et à le faire fructifier ou par leur négligence à l'entretenir et à le garder soigneusement), génèrent souvent de fâcheux aboutissements pour le devenir du groupe, tels l'entredéchirement, l'antagonisme et même la rupture du lien tribal (*tafasukh*).

Au cas où le habous ne remplit plus son rôle de coalition d'intérêts du groupe, de son union et de son rassemblement, mais au contraire s'il l'expose à la rivalité, à la dispute et à la concurrence, il sera plus utile de procéder à son partage afin d'éviter de telles conséquences. Toute réticence, de part ou d'autre, sera jugée blâmable, car, comme l'affirment les maximes juridiques: ''tout acte qui aboutit à l'illicite est formellement interdit'' (*ma yuwaddi ila al-harami haramun*), et ''de deux maux il faut choisir le moindre''(*yajibu rtikabu akhaffi al-dararayn*)(67).

Ces remarques donnent une première idée de l'importance respective attachée par les juristes, donc vraisemblablement par leur propre société, à certains problèmes de la vie collective et au traitement spécifique qu'ils leur paraissent appeler. Elles nous informent donc, au-delà de leur signification sociale, sur la situation avantageuse des fuqaha au sein de la société que leur procure cette attitude de présence/absence qui paraît avoir caractérisé leur gestion des affaires publiques et leur manière de participer à la vie politique sans, jamais, se séculariser et tout en gardant leurs distances.

2.2. Le habous non-défini (*hubus mutlaq*): tenants et aboutissants

Par l'expression ''habous non défini'' (*al-hubus al-mutlaq*), les fuqaha malékites entendent le bien immobilisé dont la formule du constituant ne

(67) Ces deux maximes juridiques, très chères aux juristes malékites, sont l'expression du principe juridique fondateur du malékisme: il faut absolument endiguer les voies vers l'illicite. Voir pour ces deux maximes: al-Maqari dans ses *Qawaid*, op. cit., vol. I, p. 122, et p. 12.

Par contre, al-Mukhtar Wuld Alumma va plus loin et adopte la théorie la plus rigide du malékisme classique à propos de la réglementation des habous. Pour lui, le démembrement définitif du habous, comme disait Muhammad Wuld al-Mukhtar dit al-Gasri(65) (m. 1236/1820), est formellement illicite même s'il s'agit d'animaux dont les bénéficiaires sont des nomades. Quant au partage de son usufruit, il doit respecter les règles juridiques des échanges des produits usuraires. Une exception est cependant admise dans le cas où ce partage s'effectue sous la responsabilité des gérants des habous. Dans sa fatwa al-Mukhtar Wuld Alumma écrit:

''Cette forme de répartition du habous (démembrement définitif) est formellement interdite. D'ailleurs certains parmi les théologiens sont allé jusqu'à dire que les docteurs musulmans sont unanimes sur la prohibition de cet acte. Mais Muhammadin Fal Wuld Muttali pense que la prohibition du démembrement définitif est dû à sa ressemblance à la vente qui est textuellement interdite''(66).

Au terme de ce bref parcours de la question du démembrement définitif du habous, il est intéressant d'analyser les significations sociales et politiques latentes qui se profilent derrière l'engouement des fuqaha maures et leur propension à dénaturer cette fondation de bienfaisance.

Si le démembrement définitif du habous passe pour être une procédure contraire à l'esprit de l'immobilisation qui est de garder intact cette institution conformément aux visées du constituant et aux exigences de la loi musulmane; et s'il va, de surcroît, à l'encontre de l'analyse que nous adoptons et qui consiste à impliquer au maximum les membres du groupe ou de la tribu dans la gestion et l'administration de ces biens communs (dans le but de garder leur cohésion et de maintenir leur esprit de corps ou

(65) al-Gasri, Muhammad Wuld al-Mukhtar de la tribu maraboutique des Idaylba (Walata, Néma) est l'un des plus illustres jurisconsultes de son siècle. Il est l'auteur de la plus grande compilation de fatawa des fuqaha maures de la zone est et nord de la Mauritanie actuelle. Cette compilation conçue en quatre volumes manuscrits est d'une importance incontestable et fait référence partout dans le pays.

(66) Extrait de son recueil de fatawa (manuscrit).

Si la pratique du démembrement définitif du habous est donc jugée par la plupart des fuqaha comme un choix valable et salutaire dont les raisons économiques, politiques pour ne pas dire religieuses, sont pertinentes, quelques autres, pourtant, l'ont toujours regardé avec beaucoup de suspicion et de réticence. Certains d'entre eux sont même allés jusqu'à mettre en doute son caractère licite en le classant dans le registre des innovations blâmables (bidaa).

A ce propos, les deux fatwa qui suivent sont plus qu'instructives. Car si la première, celle de Mahand Baba Wuld Abayd(62) (m. 1277/1860), traduit l'indécision de son auteur à propos de la légalité d'une telle pratique, la deuxième, celle d'al-Mukhtar Wuld Alumma(63) (m. 1307/1889), tranche sans hésitation dans le sens de l'interdiction.

Ainsi, pour Mahand Baba Wuld Abayd:

''Le démembrement définitif du habous constitué d'animaux présente certes des intérêts indéniables dont, notamment, le fait d'éviter le partage du lait avant la traite, la préservation des biens, etc. Cependant, Ibn Salmun note que ce démembrement définitif est interdit à l'unanimité des docteurs du rite malékite. Quant à moi (Mahand Baba), je ne la prescrirai pas, vu son interdiction par Ibn Salmun, mais aussi je ne l'empêcherai pas, considérant les intérêts évidents qu'on en tire, surtout quand il s'agit d'un habous constitué d'animaux''(64).

(62) Grand jurisconsulte, grammairien et logicien de la tribu des Awlad Dayman né en 1185/1771 dans la région de l'Igidi (Trarza) où il fit ses études auprès d'éminents érudits de sa tribu. Parmi ses contemporains, d'aucuns lui reconnaissaient la qualité d'un *mujtahid* relatif (c'est-à-dire dans le cadre du rite malékite). Il est l'auteur d'une importante littérature embrassant les différents domaines du savoir arabo-musulman dont son célèbre commentaire sur l'abrégé de Khalil intitulé *Muyassar al-Jalil ala Mukhtasar Khalil* (Le favorisé du Tout Grand commentant l'abrégé de Khalil) et trois recueils de fatawa, en fiqh. En dépit de sa formation jurisprudentielle -et partant conservatrice- et de sa qualité de cadi, fonction qu'il exerça pour l'Emir du Trarza, Muhammad Lihbib, Mahand Baba fut connu pour ses positions réformistes. C'est dans cet esprit qu'il essaya d'appliquer la Loi divine et préconisa l'intronisation d'un imam dans ce pays où règne l'anarchie.

(63) Célèbre jurisconsulte et maître de la voie Chadiliyya, de la tribu Idawday (Tachumcha), Il a rédigé plusieurs ouvrages dont un recueil de fatawa.

(64) Extrait de son recueil de fatawa (manuscrit).

fréquence de la dispersion des bédouins à la recherche des points d'eau et de pâturages.

3 - Ce que le non-démembrement définitif entraîne de pratique illicite comme le partage du lait avant la traite.

4 - Parce que la commune propriété génère la négligence de certains co-bénéficiaires vis-à-vis de l'entretien ou de la mise en valeur des biens habous, chacun comptant sur l'effort de l'autre, ce qui peut entraîner la perte totale de ces biens.

5 - Considérant la fatwa de Yahya Ibn Muhammad al-Hattab figurant dans son ouvrage portant sur le habous et qui stipule que:"Dans les Nawadir (les cas singuliers), il a été rapporté dans l'introduction de *Jami al-qawl fi qismi al-hubus min kitab al-hubus* ("Somme des opinions portant sur le partage du habous, du chapitre de l'immobilisation en legs pieux"), qu'Ibn al-Majichun a dit dans le *Kitab al-hubus* (Chapitre du habous):"Si les bénéficiaires du habous sont au même niveau générationnel, et si la formule utilisée par le constituant du habous concernant les bénéficiaires est du type "puis" (mes fils puis leurs fils, par opposition à la formule mes fils et leurs fils), dans ce cas le premier niveau des bénéficiaires a le droit d'appliquer le démembrement définitif et il en est de même pour les descendants des degrés inférieurs". Ces considérations nous ont poussé à appliquer le choix du démembrement définitif dont la licéité ne fait pas pourtant l'unanimité des théologiens"[59].

Quand à Muhammad Mawlud Wuld Ahmad Fal[60] (m. 1323/1905), il ne voit lui non plus aucun inconvénient dans le démembrement du habous constitué par des animaux. On constate qu'il s'est déterminé en fonction de l'efficacité de la solution proposée, et que pour faire valoir la thèse du partage, il n'a pas hésité à s'appuyer sur les autorités juridiques de son pays, même si certaine d'entre elles appartiennent à sa propre génération[61].

(59) Extrait de son recueil de fatawa (manuscrit en notre possession).
(60) Grand érudit de la tribu des Idayqub (Inchiri). Il est l'auteur d'une somme d'ouvrages de droit musulman et de mysticisme, dont le plus célèbre est le *Kafaf*.
(61) Ould Bah, *La littérature juridique*, *op. cit.*, p. 79.

telles les choses qui n'existent pas (ou pas encore) de façon indépendante: ainsi de la farine dans du blé ou le lait dans la mamelle.

Le démembrement définitif du habous fut donc la tradition de la majorité des habitants de cette contrée (*Trab al-Bizan*); tradition qui, apparemment, s'est enracinée au fil des temps à causes des avantages remarquables qu'elle procure. On rapporte que l'illustre érudit Atfaga Njubnan Wuld Muhammadin Wuld Ahmad Jahja(56) (m. XII^{e}/XVIII^{e} siècle) a, de son temps, émis une fatwa dans ce sens, prenant en considération la primauté des intérêts politiques et sociaux (qui consistent en l'unité et la concorde du groupe) sur les autres avantages économiques et caritatifs que comporte le habous en soi(57).

Dans cet ordre d'idées, Muhammad Fal Wuld Muhammadin(58) (m. 1334:/1915) cite plusieurs arguments juridiques qui ont permis à sa propre famille de procéder au démembrement définitif d'un habous que leur grand père avait constitué:

''Nous nous sommes partagé par voie de démembrement définitif, un "habous perpétué", composé de bovins que notre grand père Ahmad Wuld al-Aqil avait constitué. Malgré l'interdiction formelle par les théologiens de cette pratique, elle nous a paru cependant inévitable, vu des considérations suivantes:

1 - Suppression de l'éventualité injuste mais légale où certains bénéficiaires se verraient totalement évincés.

2 - Difficulté, voire impossibilité, de regroupement des co-bénéficiaires permettant de jouir des produits des animaux habous, dû à la

(56) Erudit de la tribu des Awlad Atfaga Hayballa (Trarza), Il a rédigé plusieurs ouvrages dont le plus important est son commentaire sur le Tashil d'Ibn Malik (en grammaire arabe). Il fut le maître de quelques grandes figures intellectuelles du pays tels que Umar Wuld Muhammad, connu sous le nom de Atfaga al-Khattat (m. 1196/1781), et al-Mukhtar Wuld Buna (m. 1220/1805).

(57) Cette information a été recueillie auprès de Muhammadi Wuld Ahmad Bazayd (historien et homme de lettres de la tribu des Awlad Atfaga Hayballa).

(58) Erudit et poète de la fraction Idabhum des Awlad Dayman (Trarza). Il a rédigé plusieurs ouvrages qui touchent aux différents domaines du savoir arabo-musulman de son temps. Citons: *Ummahat al-rasul* (La chaîne des mères du Prophète), *Hawadith sinin al-hijra al-achr* (Les événements des dix premières années de l'hégire) en plus d'un recueil de fatawa.

bien immobilisé en vue de sa pérennité. Tout comme la formulation du habous implique *de facto* sa bonne gestion.

2 - La bonne gestion des habous, selon l'opinion d'un grand nombre de fuqaha, peut motiver sa vente dans certains cas, à plus forte raison son démembrement définitif.

3 - La pratique du démembrement définitif du habous est d'une telle notoriété dans ce pays qu'elle a pris, du point de vue religieux, la force d'une opinion juridique dominante.

4 - L'abondance des fatawa et des jugements fondés sur l'usage du démembrement définitif confirment le caractère licite de ce genre de partage(52).

5 - Certains co-bénéficiaires s'attachent à faire fructifier les biens habous, tandis que d'autres négligent leur entretien et ne fournissent aucun effort pour leur mise en valeur, comptant sur le non-démembrement du habous et laissant aux autres copropriétaires le soin de l'entretenir. Cette éventualité rend le démembrement définitif du habous d'une utilité évidente.

6 - Le non-démembrement définitif peut conduire à une forme d'acte usuraire (riba)(53), parce qu'il comporte parfois le partage du lait avant la traite (*qasm al-laban fi al-dur*u) conduisant *de facto* aux deux formes proscrites de pratiques usuraires: *riba al-fadl*(54)et *riba al-nasia*(55). Chez les jurisconsultes malékites, il est interdit de vendre les choses pour lesquelles il n'y a pas encore de propriété distinctive,

(52) Nous avons résumé ces six points de l'épître de Kachif portant sur le statut légal du démembrement définit du habous, (manuscrit en notre possession, p. 4).

(53) Le *riba* est un cas spécial d'enrichissement injustifié ou comme le Coran l'exprime de "jouissance de la propriété d'autrui sans raison valable" (*aklu amwali al-nasi bi l-batili*), ce qui est interdit dans les sourates: II/188, IV/29-161, IX/34. Le *riba* est habituellement traduit en français par "usure". En fait, la notion d'usure, même en son sens large (toute espèce d'intérêt que produit l'argent) est beaucoup plus étroite que celle de riba. L'usure est contenue dans le riba comme l'espèce est contenue dans le genre.

(54) Usure par l'accroissement du principal dans la vente faite de la main à la main, d'argent (métal) contre argent et d'or contre or, avec supplément ajouté à l'un ou l'autre des deux côtés.

(55) Usure par une majoration des intérêts d'une dette impayée à l'échéance ou par l'accroissement du principal de la dette.

En effet, si le principe juridique est l'inaliénabilité du bien immobilisé, conformément à l'opinion notoire (*qawl machhur*) dans le rite malékite, vu le caractère de rétention de cette fondation et son affectation uniquement pour la jouissance de son usufruit, il semble que la plupart des fuqaha maures aient opté pour le démembrement définitif(49) eu égard à un certain nombre de circonstances précises.

C'est ce qui ressort du contenu d'une longue épître que Kachif Wuld Baybiyya(50) (m. 1327/1909) a rédigée à ce sujet, et dans laquelle il confirme que la plupart des érudits de son temps ainsi que ceux des deux siècles qui l'ont précédé, ont tranché en faveur du démembrement définitif du habous:

''En pays nomade, cette mesure s'impose pour deux raisons essentielles: d'abord l'interdiction formelle de se partager le lait avant de traire les animaux; d'autre part, la répartition du lait suppose que les bénéficiaires demeurent toujours ensemble, ce qui chez les nomades ne manque pas de porter préjudice à l'une des parties en cause; or, plusieurs juristes autorisent le démembrement des habous en raison de ce genre de préjudice: telle est l'opinion d'al-Lakhmi, cité par al-Sijilmasi dans le commentaire d'al-Zaqqaq. Cette opinion est confirmée par Sidi Abd Alla Wuld al-Haj Ibrahim, Muhammadin Fal Wuld Muttali, al-Mukhtar Wuld Buna et Mahand Baba Wuld Abayd(51)''.

Kachif nous apprend que ces fuqaha justifiaient cette option par une somme d'arguments qui tirent leur légitimité de la théologie, de la coutume tout comme de la réalité spécifique du pays.

Nous en énumérons ici les plus importants:

1 - Le démembrement définitif du habous est en conformité avec l'esprit de la loi qui le régit, car l'intention du constituant est de préserver le

(49) Wuld Muttali a bien souligné, dans une fatwa portant sur ce sujet, la presque unanimité des fuqaha maures sur la nécessité du démembrement définitif du habous.

(50) Erudit de la tribu Tandga (région de l'Aftut al-Sahli). On lui doit quelques ouvrages de droit musulman dont un recueil des fatawa.

(51) Extrait de son épître sur le habous (manuscrit en notre possession).

Nous nous attarderons sur ses questions controversées car elles sont porteuses d'informations sur les traits essentiels de cette société et les caractéristiques qui y prédominent.

2.1. Le démembrement définitif des habous (qismat al-batt): prohibition juridique et nécessité jurisprudentielle

La question du démembrement définitif des habous (qismat al-batt), compte parmi les grands débats de la jurisprudence maure. Elle a fait couler beaucoup d'encre et préoccupé l'ensemble des fuqaha. Non seulement en raison de la vaste littérature écrite qu'elle a occasionnée (fatawa, sentences, épîtres, poésie, correspondances, ouvrages, etc.) à travers tout le pays et parmi toutes les générations de lettrés pendant les trois derniers siècles, mais aussi et surtout à cause de l'importance des enjeux socio-économiques et politiques qu'elle masque.

Notons tout d'abord que les jurisconsultes malékites sont tous unanimes à propos de la décision juridique prohibant toute sorte de dénaturation des biens immobilisés, car le démembrement définitif du habous est, en effet, assimilé à la vente. Dans cet ordre d'idées Ibn Asim (m. 829/1426) écrit:

"Il ne saurait y avoir de partage définitif du bien constitué habous. Mais le dévolutaire a le droit de demander un partage de jouissance. Le partage définitif est, en effet, assimilé à la vente. Quant au partage de jouissance, la règle exprimée ici et selon laquelle il est admis dans tous les cas, ne s'applique en réalité que si le habous ne porte pas sur des arbres fruitiers"(48).

Cependant l'opportunité du démembrement définitif du habous consiste à donner à chacun des co-bénéficiaires la part qui lui revient, afin qu'il puisse en jouir à son aise, la faire fructifier de son propre effort et/ou de subir à lui seul la contrepartie de sa négligence pour sa perte partielle ou totale.

(48) Ibn Asim al-Garnati,*Tuhfat al-hukkam fi nukat al-uqud wa l-ahkam, op. cit*., p. 174.

ceux qui ne sentent pas réellement le poids d'une responsabilité contraignante ou la menace des aléas d'un milieu naturel inhospitalier. Le habous représente donc le moyen le plus approprié pour endiguer les abus de générosité de quelques uns et qui sont d'ailleurs dictés par le système de valeur dominant(47). Le maure, bien qu'il vive dans un milieu hostile caractérisé par la rareté, accorde souvent une grande importance à la générosité car il la considère comme le principal trait distinctif de la noblesse.

Ces trois raisons nous éclairent donc sur les visées, les fins et les motifs religieux et socio-politiques qui étaient à l'origine de la diversité et de l'abondance des fatawa portant sur le habous en pays maure. Elles nous permettent de comprendre pourquoi les avis des fuqaha à propos de ce chapitre de droit musulman sont marqués de particularismes locaux.

Les fuqaha du pays se sont beaucoup intéressés à ce sujet en lui donnant une importance particulière tant sur le plan de la législation, de l'archivage ou de l'enregistrement foncier que sur la plan du renouvellement de ses documents à chaque changement du pouvoir politique ou législatif. Ils ont notamment débattu les questions se rapportant aux points suivants:

- Le démembrement définitif du habous si la nécessité l'impose.
- L'association des fils aux pères dans la jouissance du habous *muaqqab* c'est-à-dire constitué au profit des descendants du fondateur à l'infini.
- La précision du habous non déterminé mutlaq est-il perpétué muaqqab ou non? Concerne-il les fils des filles? A qui revient-il de droit quand la lignée du bénéficiaire est éteinte (*raji' al-hubus*)?
- La délimitation de l'acception des termes comme: les fils (walad), la progéniture (*aqib*), la descendance (*durriya*) etc. et la juridiction de la jouissance des bénéficiaires de cette fondation à égalité.

(47) Le système de valeur maure, connu au moins depuis les trois derniers siècles, est semblable à celui des Arabes anciens. Voir Ahmad Baba Miské dans son ouvrage présentant al-Wasit intitulé "Wasî, tableau de la Mauritanie au début du XXe siècle, Paris, Librairie C. Klincksiek, 1970.

l'unité du groupe, à souder son esprit de corps et à veiller à sa cohésion et à sa concorde afin de conjurer toute menace de dislocation ou d'affaiblissement. Les revenus qu'on en tirait assuraient une part notable de ce que nous appelons aujourd'hui services sociaux (assistance, protections de toute sorte). C'est ainsi que le habous a permis de réduire les inégalités et injustices sociales, de prendre en charge les malades et les invalides, de lutter, relativement, contre la famine et la pauvreté et d'alléger la misère et les privations parmi les pauvres et des nécessiteux, créant ainsi un élan de solidarité sociale auparavant inexistant. Par l'immobilisation donc des biens concédés en habous, la tribu met en place une stratégie de défense et d'auto-gestion socialement efficace et religieusement louable.

3. Raisons économiques

Du point de vue économique, le habous est un moyen approprié d'accumuler les biens, de les affecter et de les transférer et de les redistribuer au sein des sociétés musulmanes. En plus de son rôle dans la répartition et la circulation des richesses, le habous représente une forme d'épargne forcée consistant à bénéficier de l'usufruit d'un bien sans le détruire ou le dénaturer, conformément au principe juridique définissant les modalités de son utilisation: "Immobilisez la terre et mobilisez le fruit" (*habbis al-arda wa sabbil al-thamrata*)(46).

Le habous exprime, en outre, la volonté de contourner les abus des gouvernants. Il traduit ce comportement souple et vigilant visant à se mettre à l'abri des confiscations trop fréquentes des princes et des oppresseurs qui agissent généralement de façon arbitraire et dont les caprices et les passions avaient force de loi, et qui disposaient presque sans contrôle des biens et de la force de travail de leurs sujets. Quelques personnes constituaient donc des biens en habous, ce qui leur permettait, non seulement d'établir des fondations pieuses mais, aussi et surtout, de profiter de la protection statutaire qu'offre l'institution inaliénable qu'est le habous.

De plus, le habous s'avère être un moyen dissuasif pour combattre la prodigalité et le gaspillage constatés souvent chez les jeunes gens ou chez

(46) al-Bukhari, *al-Jami al-sahih, op. cit.,* vol. III, p. 185.

Le corpus de fatawa relatif à ces formes d'immobilisation est révélateur du grand intérêt qu'elles suscitèrent tant par son volume que par le nombre de fuqaha qui animaient, par leurs avis juridiques, le débat. Incontestablement, le habous est le plus grand thème juridique de controverse qu'ait connu le pays durant les trois derniers siècles. Nous avons pu collecter un corpus de quatre cents douze fatwa rédigées par les fuqaha de part tout le pays maure et portant toutes sur des questions litigieuses formulées selon les différentes conceptions de ce que représente cette institution.

Les nombreux conflits et querelles se rapportant à cette institution de bienfaisance, nous renseignent aussi sur l'importance des enjeux qu'ils suscitèrent. Ils nous informent, de surcroît, sur les multiples raisons à l'origine de la fréquence et du développement du habous chez les Maures et que nous pouvons résumer sous les trois ensembles suivants:

1. Raisons liées à l'encouragement du savoir

Bien qu'il soit un devoir religieux consistant en une aumône perpétuelle(44)(sadaqa jariyya) afin de rechercher la faveur de Dieu, le habous a joué un rôle de premier plan dans l'histoire culturelle des sociétés musulmanes en général et de la société maure en particulier. En effet, les biens habous représentaient la plus importante source de revenu pour assurer le développement et la pérennité de l'activité scientifique, culturelle et religieuse, surtout en l'absence d'un pouvoir politique, même embryonnaire, qui aurait veillé sur ce domaine de la vie publique. Ces revenus procuraient les fonds nécessaires pour la construction des mosquées et des écoles, pour la prise en charge des étudiants et des enseignants; ainsi que les fonds indispensables à la polycopie des ouvrages et des documents scientifiques(45).

2. Raisons sociales et politiques

Le habous agit aussi comme un régulateur social qui oeuvre, à travers la redistribution des richesses entre les membres de la tribu, à consolider

(44) al-Hattab, *Mawahib al-jalil, op. cit.,* vol. V, p. 145.
(45) Wuld al-Amin, *al-Wasit fi tarajim udaba Chinqit*, Le Caire, Maktabat al-Khanji, 1961, p. 402.

formes différentes à travers le pays et même dans la sous-région. La large diffusion de cette pratique, en plus de son important apport matériel, ont fait d'elle un pilier majeur de l'économie de ces populations; c'est pourquoi elle fît l'objet d'une abondante littérature jurisprudentielle.

Bien que les données concernant les types de gestion des habous chez les Maures, l'organisation qui leur est appliquée, les moyens de leur contrôle et la nature de leurs responsables (*nazir al-hubus*) dans les siècles précédents, auraient nécessitées leur archivage, elles n'ont pourtant jamais fait l'objet d'écrit ou d'étude particulière. Néanmoins, une lecture rapide des fatawa et jugements nous permet déjà de situer cette fondation pieuse dans le cadre des services publics de la tribu gérés par l'assemblée qui "lie et qui délie"[43] (jamaat al-hall wa l aqd). En devenant une partie intégrante de la loi foncière maure, d'ailleurs assez populaire chez les habitants, cette fondation a suivi, à travers ses différentes pratiques, une évolution qui n'est pas toujours en parfait accord avec les règles canoniques du droit islamique.

Largement diffusé dans le pays et impliquant des enjeux économiques et politiques évidents, le habous comme on pouvait s'y attendre a soulevé une multitude de problèmes. Leur solution exigeait de la part des fuqaha maures moins de rigorisme vis-à-vis des textes consacrés et plus de souplesse; une attitude qui leur permettait de naviguer avec plus ou moins d'aisance entre la tradition (aada) et la libre opinion (raay). C'est dans cet esprit qu'ils ont traité plusieurs cas litigieux et complexes; leurs réponses faisaient donc transparaître l'arrière-plan idéologique de leurs positions.

Au-delà de son but pieux, et en dépit de sa juridiction, plus ou moins, normalisée, la gestion du habous a pris dans ce pays, au fil des siècles, des formes diverses et singulières dictées par des considérations d'ordre parental et politique. Ces formes, apparemment bien adéquates, s'éloignent visiblement parfois des prescriptions juridiques standards, tout en restant, selon la majorité des fuqaha, dans le bon sens de la prévoyance et de la justice.

(43) Cette expression désigne dans le vocabulaire juridique musulman un comité qui représente la communauté musulmane ou la tribu et à qui revient la décision dans les affaires d'ordre public.

par les armées almoravides de l'imam Abu Bakr Ibn Umar al-Lamtuni (m. 480/1087). Ce même auteur démontre également dans sa longue pièce rimée *al-Dilfiniyya*(39) (Celle du dauphin) que les biens du groupe social maure des tributaires (*atbaa*) font légalement, partie de cette institution.

En fait, la question de l'aumône légale (*zakat*) des animaux détenus par les tributaires fut à l'origine d'une grande querelle jurisprudentielle entre les fuqaha maures. Cette question revêt aux yeux d'al-Chaykh Muhammad Almami une importance toute particulière, car elle touche sa propre tribu que son rang social lui impose de défendre(40). Il a été amené à cautionner et à justifier l'usage, connu dans sa tribu, les Ahl Barikalla(41), qui consiste à dégager ces animaux de l'obligation de la *zakat* étant donné que leur propriété est commune et qu'on ne connaît pas au juste la part de chacun des co-bénéficiaires. Mais, ce faisant, il a suscité une vive réaction de la part de Muhammad Wuld Muhammad Salim(42) (m. 1302/1884) étant donné que ces biens sont dans le pire des cas assimilés aux biens de mainmorte (dont la zakat est tout à fait obligatoire).

Malgré leur mode de vie dominé par le nomadisme, les Maures ont perpétué l'institution du habous et l'ont largement répandue sous des

(39) Le terme dauphin réfère à la mer avec ses richesses et sa profondeur. Il s'agit donc là d'une métonymie (la partie désignant le tout). al-Chaykh Muhammad Almami a donné ce titre à son ouvrage pour en révéler la richesse.

(40) Voir Ould Bah, M. El-Mokhtar, La littérature juridique et l'évolution du Malikisme en Mauritanie, Tunis, Publ. de l'Univ. de Tunis, 1981, p. 85.

(41) Grande composante des Tachumcha du nord de la Mauritanie. Son influence dépasse largement les limites dévolues habituellement aux tribus maraboutiques. Non seulement elle possède de très nombreux anciens esclaves (Hratine) comme d'autres grandes tribus zwaya ("maraboutiqures") mais peu de guerriers ont autant de vassaux (tributaires) à travers tout le Sahel et les émirats voisins jusqu'au Hodh. Cette tribu a foré la plupart des puits du Sahil, notamment du Tiris. Sans porter les armes, elle s'appuie sur plusieurs tribus guerrières qui vivent en étroite symbiose avec elle et dont certaines lui sont apparentées.

(42) Jurisconsulte et mufti de la tribu Ahl Muhammad Salim des Midlich. Fondateur d'une grande et célèbre école de droit malékite dans le nord mauritanien et dont l'influence s'étendait sur toutes les régions du Nord. On lui doit plusieurs ouvrages dont: une exégèse du Coran en sept volumes intitulée *al-Rayyan fi tafsir al-quran* (L'exégèse parfaite du Coran), un commentaire sur l'abrégé d'al-Chaykh Khalil intitulé *Lawami al-durar fi hatki astar al-Mukhtasar* en sept volumes lui aussi et un commentaire sur le recueil authentique d'al-Bukhari intitulé *al-Nahr al-jari ala sahih al-Bukhari*.

plus anciens connus dans cette société concernent, en particulier, les livres, les animaux, les palmeraies et les terres cultivables.

Muhammad al-Yadali Wuld al-Mukhtar(36) (m.1166/1752) dans son ouvrage *Amr al-wali Nasir al-Din* (Histoire du saint Nasir al-Din) signale l'existence du habous dans la société maure bien avant la célèbre guerre de Churbubba (XVII^{e} siècle). Dans l'énumération qu'il fait des révélations miraculeuses de cet imam, il écrit:

''La deuxième (révélation): nous avions (il s'agit du savant al-Mustafa Wuld Garray de la tribu Ntaba) une troupe de chamelles "habousée", chaque fois que j'égorgeai un chamelon, je contraignais sa mère à allaiter un chamelon étranger, et j'en ressentais au coeur quelque chose. Je l'interrogeai un jour à ce sujet sans préciser et en lui disant seulement: "ce que je fais est-il convenable?" "C'est convenable", me répondit-il. "De quoi s'agit-il", lui dis-je alors? "De vos chamelles habousées". J'ai compris qu'il en avait eu connaissance par révélation''(37).

De même, al-Chaykh Muhammad Almami Wuld al-Bukhari(38) (m. 1282/1865) dans son fameux ouvrage *Juman al-badiyya*, (La perle du livre du désert), souligne l'ancienneté de la pratique du habous dans sa société et l'assimile au tribut de capitation (*jizya*) levé sur les populations autochtones

(36) Muhammad Wuld al-Mukhtar Wuld Mahham Saïd al-Yadali, savant pluridisciplinaire et poète soufi de la tribu des Idawday (Tachumcha). Il naquit en 1096/1685 dans l'Igidi (Trarza) et fit ses études dans les écoles théologiques de sa tribu. On lui doit plusieurs ouvrages touchant à l'ensemble du savoir arabo-musulman de son époque dont: *al-Dahab al- ibriz fi tafsir kitab Allah al-aziz* (exégèse), *Faraid al- fawayid* (théologie dogmatique), *Khatimat al-tasawuf* (mystique), *Chiyam al-zawaya* et *Amr al-wali Nasir al-Din* (hagiographie).

(37) Ismaël Hamet, *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise, Nacer Eddine*, texte arabe, traduction et notice, Paris, Ernest Leroux, 1911, p. 184.

(38) al-Chaykh Muhammad Almami Wuld al Bukhari savant et poète soufi de la tribu des Ahl Barikalla (Tachumcha de Tiris), qui naquit en 1206/1391. Il a rédigé plusieurs ouvrages dans les différents domaines du savoir arabo-musulman de son temps, citons en particulier: *Kitab al-badiyya* (Le livre du désert), *Juman al-badiyya* (La perle du livre du désert), *al-Dilfiniyya* (Celle du dauphin) et un recueil de fatawa. Dans les rangs des savants traditionnels maures, al-Chaykh Muhammad Almami occupe une place particulière; sa renommée ne tient pas spécialement à ses grandes qualités de poète et de juriste, mais plutôt à certaines de ses affirmations -aujourd'hui devenues banales- et qui ont fait sensation à son époque.

ficiaires qui sont nommément cités, et qui ne sont pas définis par des qualificatifs généraux. Ainsi, quand le donateur proclame que sa maison est affectée comme habous au profit des fils d'un tel (waladihi), de sa descendance (durriyatihi), de sa progéniture (aqibihi), de ses enfants (banihi) ou de sa postérité (naslihi). Le aqib est donc ici le qualificatif en vigueur.

2.2. - Habous perpétué non suivi (gayr muaqqab); la destination de ce genre de habous ne peut être rompue, car il est orienté vers des personnes non nominativement citées mais définies par des qualificatifs généraux. Par exemple, si quelqu'un affecte ses biens comme habous au profit des pauvres ou des étudiants. Le aqib n'entre pas ici en jeu mais c'est un autre qualificatif général qui le remplace(35).

Après cet aperçu juridique que nous jugeons nécessaire pour avoir une idée globale de l'institution du habous dans le droit musulman malékite et ayant ainsi exposé ses caractères généraux et ses dispositions légales, nous examinerons, successivement l'impact du habous sur la vie sociale des Maures, ses répercussions matérielles et politiques, ses représentations et sa reproduction dans la réalité ainsi que les grands débats qu'il a soulevés.

2. Le habous dans la société maure: raisons, objectifs et particularismes

Les fatawa et les documents historiques maures les plus anciens font état de l'existence du habous chez les habitants de ce pays depuis au moins quatre siècles; période sur laquelle on possède une documentation assez ample. Au-delà de ce seuil chronologique commencent les siècles d'obscurité où les historiens se taisent et où font défaut les documents.

Dès le XVI^{e} siècle, le habous s'est donc introduit de façon remarquable dans l'usage des populations en tant qu'acte de bonne oeuvre religieuse et en tant qu'institution sociale de bienfaisance, dont les revenus permettaient de couvrir différents besoins de la communauté et de faire fonctionner plusieurs services sociaux. Les actes d'immobilisation

(35) Ibn Ruchd, *al-Muqaddimat al-mumahhidat, op. cit.,* vol. III, p. 55.

Cette distinction entre les deux termes est sensible chez certains théologiens qui parlent de hubus khayri (pour exprimer waqf quand il s'agit d'une fondation inaliénable où les revenus de biens rapportant de l'argent sont définitivement dévolus au profit d'institutions pieuses ou charitables) et de hubus ahli (pour exprimer hubus quand c'est au profit d'une personne, membre de la famille du fondateur).

On rapporte qu'au temps du prophète Muhammad, les premières constitutions des biens étaient appelées waqf, et pas encore hubus, mais relevaient toujours du même champ sémantique, à savoir la notion de rétention et d'immobilisation. C'étaient le plus souvent, des dons pour le djihad. Cahen (1961-62, 56) note une parenté entre le habous et la propriété collective des tribus, croyant même que l'existence de celle-ci a pu influencer la création de celui-là. Il pense la même chose du hima et du harim (lieux sacrés, souvent gardés par quelques grandes familles qui parfois y avaient fait faire des aménagements) qui pouvaient préparer les esprits à la dissociation de la propriété et de l'usufruit, du fonds et du revenu. Il rappelle qu'au Hidjaz le habous primitif est généralement appelée sadaqa muharrama ("aumône réservée")[34].

Considéré en aval, le habous prend deux formes pour les fuqaha malékites:

1 - Habous déterminé (muayyan); c'est celui qui vise une personne bien identifiée, par exemple: cette maison est "habousée" au profit de telle personne. Après la mort de la personne bénéficiaire, le habous retourne automatiquement à son donateur. On appelle souvent ce genre de habous umra ("donation viagère").

2 - Habous perpétué (muabbad); c'est le habous qui n'est pas limité dans le temps et qui ne retourne jamais au donateur. Si la lignée des bénéficiaires s'éteint, il revient immédiatement aux pauvres parmi les agnats les plus proches du bénéficiaire. On y distingue deux formes:

   2.1. - Habous perpétué suivi (muaqqab); c'est le habous dont la destination est inchangeable, car il s'oriente vers des béné-

(34) Sylvie Denoix, "Formes juridiques, enjeux sociaux et stratégies foncières", *op. cit.*, p. 12.

s'avarier, tandis-que la valeur des pièces d'or ou d'argent est exposée elle aussi à des fluctuations aléatoires.

Malgré leurs divergences, la pratique maure concilie les deux points de vue. Le mizwid al-hubus(31) (grenier du habous) en est d'ailleurs l'exemple parfait. Car, il permet d'immobiliser ces biens périssables tout en assurant leur continuité par la compensation de ce que l'on en consomme afin que la chose immobilisée soit toujours renouvelée.

1.2. Le hubus et le waqf: concordance ou discordance sémantique

Les théologiens musulmans désignent l'immobilisation des biens au profit des personnes ou d'institutions charitables par le mot hubus ou waqf, dont la racine verbale habasa et waqafa signifie: ''arrêter, mettre en arrêt, mettre hors de portée et garantir de tout acte discrétionnaire; enfin immobiliser''(32).

Dans leurs ouvrages, les fuqaha malékites n'ont pas abordé directement la différence sémantique entre les deux termes hubus et waqf. Au contraire, ils ont maintenu la confusion en les interchangeant dans leur usage comme pour créer une impression de synonymie. En revanche, on peut entrevoir à travers leurs différents emplois une distinction sémantique appropriée.

En effet, le hubus concerne les avantages dont bénéficie un individu, alors que le waqf concerne plutôt les avantages dont bénéficie un groupe de personnes ou, si on peut dire, une "personnalité morale'' comme les pauvres ou les étudiants. Cependant, le jurisconsulte malékite de Bagdad, al-Qadi Abd al-Wahhab (m.422/1030) pense que le mot waqf est plus explicite pour désigner la perpétuité de l'immobilisation que le mot hubus(33).

(31) Il s'agit d'une pratique jadis répandue chez les Maures qui consiste à immobiliser une quantité bien déterminée des céréales (mil, blé, etc.) comme habous au profit des nécessiteux. Ceux-ci s'en servent selon leurs besoins et les constituants compensent continuellement la part consommée.

(32) Ibn Manzur (Muhammad Ibn Makram), *Lisan al-Arab al-muhit*. (Dictionnaire de la langue arabe), Edité par Yusuf Khayat, Beyrouth, Dar Lisan al-Arab, vol. I. p. 354.

(33) *al-Mauna 'ala madhab alim al-Madina*a, Beyrouth, Dar al-Fikr, 1999, vol. III. p. 1595.

communautaire[25] (maslaha) et de la notion de nécessité[26] (al-darura), d'une part, et à partir d'interprétations plus libres du droit classique prenant pour base juridique les quelques exemples de l'époque du Prophète, d'autre part[27].

Quant à l'élargissement de ce droit sur les espèces (ayn), il a fallu recourir à des notions juridiques telles: l'approbation ou la préférence (istihsan)[28] et l'option de l'intérêt communautaire (istislah)[29] afin de trouver des arguments de légitimation à une pratique largement répandue dès le premier siècle de l'hégire[30].

Au sujet de l'immobilisation de quelques biens meubles (manqul), tels que le blé ou des pièces d'or ou d'argent ayant telle valeur et frappées à tel lieu, les avis des juristes sont partagés. Certains d'entre eux pensent qu'ils peuvent être constitués en habous, contre l'avis de la majorité qui pense que ces produits ne peuvent être soumis à l'immobilisation; car le blé peut

(25) La maslaha, selon les spécialistes des fondements du droit musulman, est une qualification légale qui est basée sur le principe de la recherche des avantages et de l'écartement des actes délictueux.

(26) La nécessité (darura) signifie le cas où le musulman n'a plus le choix d'observer strictement les règles du droit. Voir pour plus de détails Octave Pesle, *Les fondements du droit musulman*, Casablanca, Imprimeries réunies de la "Vigie Marocaine" et du "Petit Marocain", (non-datée).

(27) *Ibid.*

(28) al-Istihsan du verbe astahsana qui signifie trouver une chose bonne. C'est un principe juridique selon lequel, dans certains cas non réglementés par le Coran, la tradition prophétique ou l'accord unanime, on peut, en raison de considérations d'équité, ne pas tenir compte du strict raisonnement analogique. Dans ce genre d'opportunisme social, le jurisconsulte éclairé (mujtahid) assigne à un cas juridique posé une qualification légale qui est différente de celle donnée à ses semblables. Cette qualification est censée être basée sur un argument plus probant qui justifie cette exception.

(29) al-Istislah de la racine verbale aslaha qui signifie corriger ou rectifier. Littéralement ce terme veut dire recherche de la maslaha (cause du bien, utilité ou intérêt communautaire). Dans le fiqh, al-istislah est l'un des principes constitutifs du droit musulman adopté par l'imam Malik et qui consiste à prendre en compte la maslaha comme critère important dans l'élaboration des règles juridiques. Dans cette optique, les fuqaha peuvent déroger au strict raisonnement analogique lorsque celui-ci s'oppose à l'intérêt communautaire.

(30) Sylvie Denoix, "Formes juridiques, enjeux sociaux et stratégies foncières", *op. cit.*, p. 12.

Pour ce qui est des conditions de procédure des habous, les théologiens en énumèrent deux essentielles:

1 - Le dessaisissement du constituant. Les jurisconsultes de l'école malékite se sont montrés catégoriques sur cette question. Ils ont décidé que la constitution de habous ne pourrait être valable et considérée comme parfaite, que lorsque le constituant s'en serait dessaisi, avant son décès ou avant d'être frappé d'une incapacité générale de disposer (hajr).

2 - Le respect par le constituant des conditions nécessaires pour qu'on puisse disposer librement de ses biens "habousés". Pour pouvoir constituer un habous, l'immobilisateur doit être: musulman(21), de condition libre, majeur, en pleine possession de ses moyens physiques et mentaux et jouissant de son droit de propriété. Il ne doit être ni aliéné mentalement ni un prodigue avéré ni dans un état de maladie désespéré ou voulant délibérément désavantager ses héritiers(22).

Pour ce qui est des formes et des modalités, la constitution du habous ne paraît pas soumise, dans le droit malékite, à des formes particulières. Il n'y a pas de termes consacrés; mais, il est indispensable que les formules langagières qui sont employées, traduisent sans équivoque l'intention du constituant(23).

Concernant la nature des biens immobilisables, le habous des biens immobiliers (gayr al-manqul) a pu assez rapidement acquérir un caractère consensuel auprès de l'ensemble des écoles juridiques de l'islam. Les fuqaha maures, comme d'ailleurs tous les malékites, considèrent que les biens mobiliers tels que les animaux, les livres peuvent également être constitués en habous et ils ont donc développé ces types d'immobilisation par le biais de la coutume locale(24) (urf al-balad), de l'intérêt

(21) En effet, dans le droit malékite, toute immobilisation de biens faite par un non-musulman est considérée valable tant qu'elle n'est pas affectée à une institution religieuse tels: mosquée, camp de guerre sainte (ribat), etc.

(22) al-Dardir (Ahmad Ibn Muhammad), al-Charh al-kabir ala mukhtasar Khalil, Beyrouth, Dar al-Fikr, (non datée), vol. IV, pp. 75-97.

(23) Ibid., vol. III, p. 56.

(24) D'ailleurs, il n'est pas besoin que la coutume soit généralisée à une vaste région pour en tenir compte, il suffit qu'elle existe dans une ville ou une localité.

3 - une circonstance qui implique le sens du habous; tel le cas d'un individu qui, ayant bâti une mosquée, l'abandonne complètement à l'usage des fidèles, sans désignation nominative du bénéficiaire.

4 - notoriété publique au cas où le bien en question n'est revendiqué par personne et acquiert toutes les conditions de validité des habous(16).

L'immobilisation annoncée même sous conditions d'éventualité, devient engageante au cas où ces conditions se réalisent. Les termes dans lesquels est conçue la définition de l'immobilisation écartent le sens du don de la chose en nature, et excluent le sens de prêt, de cession d'une jouissance viagère proprement dite(17).

1.1. Conditions relatives aux biens, constituants et formes du habous

Le bien destiné à un habous doit satisfaire à certaines conditions de validité: il doit être une possession (*milk*) et cette possession doit consister en un bien (*ayn*) matériellement reconnaissable et identifiable, pouvant produire une richesse et ayant une utilité pour l'homme(18). Il doit être également irrévocable: le bien constitué en habous ne peut être transformé ni dans sa nature ni dans son usage pendant toute la durée de son existence(19).

Cependant, il faut signaler que les biens ont des durées de vie variables. Si le foncier et, éventuellement, le bâti peuvent avoir une durée de vie relativement importante, ce n'est pas le cas des biens meubles. Là encore se pose le problème de la distinction entre les biens périssables, comme des matières comestibles qui impliquent une diminution progressive de l'objet lui-même avec son utilisation, et les objets durables. Par conséquent, ce sont surtout les biens de longue durée qui ont, pour des raisons évidentes, préoccupé essentiellement les fuqaha(20).

(16) Ibn Ruchd, *al-Muqaddimat al-mumahhidat, op. cit*., vol. III, p. 56.
(17) Sahnun, *al-Mudawwana al-kubra*a, Beyrouth, Dar al-Fikr, 1981, vol. II, p. 52.
(18) Faruk Bilici, "Formes des waqfs monétaires à l'époque ottomane: droit hanéfite et pratique", in Biens communs, patrimoines collectifs... *op. cit.,* p. 75.
(19) al-Bannani (Muhammad Ibn al-Husayn), *al-Fath al-rabbani fi ma dahala 'anhu al-Zarqani*., Beyrouth, Dar al-Fikr, 1978, vol. IV, p. 63.
(20) Ibn Ruchd, al-Muqaddimat al-mumahhidat, *op. cit.,* vol. III, p. 58.

D'après les jurisconsultes malékites le legs pieux ou habous est défini comme acte qui consiste a donner l'usufruit ou l'usage d'une chose pour la durée de temps qu'elle peut exister, laquelle chose doit être la propriété privative, entière, de l'immobilisant(14). Ibn Arafa (m. 803/1400) célèbre jurisconsulte malékite et auteur du fameux livre "Les Définitions'' (al-Taarifat) le limite à la donation de l'usufruit d'une chose pour la durée de l'existence de cette chose, laquelle doit demeurer dans la propriété du donateur, fût-ce virtuellement(15).

On appelle donc habous toute fondation faite par une personne au profit d'un service d'utilité publique: entretien d'une route, d'un pont, d'une mosquée, d'une école, d'une zawiyya, d'un cimetière, assainissements des lieux publics et rémunération du personnel attaché à ces services. Les biens de mainmorte consistent généralement en terrains de culture, immeubles d'habitation, palmeraies, animaux, ou parfois en biens meubles tels que tapis ou livres.

Ces biens sont immobilisés (d'où leur nom en arabe waqf ou hubus) ils ne doivent être ni vendus, ni cédés, ni avoir d'autres destinations que celles proclamées par les fondateurs. Leurs produits seuls sont affectés aux oeuvres auxquelles ils ont été destinés. La gestion en est généralement confiée au trésor public (Bayt al-mal) ou au cadi qui en est le représentant.

L'acte de l'immobilisation s'établit et devient juridiquement engageant, par:

1 - des expressions verbales telles: ''Je mets en hubus ou en waqf'', ''J'immobilise telle ou telle chose''.

2 - une graphie du terme *hubus* par l'immobilisant ou sous son ordre, par exemple sur un livre donné à une école connue ou sur un bâtiment.

(14) al-Hattab (Muhammad Ibn Abd al-Rahman), *Mawahib al-jalil li Mukhtasar Khalil* (commentaire sur l'abrégé de Khalil), Beyrouth, Dar al-Fikr, 1978, vol. V, p. 128.

(15) Ibn Asim al-Garnati, *al-Asmiyya ou tuhfat al-hukkam fi nukat al-uqud wa l-ahkam* (le présent fait aux juges touchant les points délicats des contrats et des jugements), édité, traduit et annoté par Léon Bercher, Alger, Institut d'Etudes Orientales, 1958, p. 173.

nouvelles contrées conquises dont la diversité des modes de vie devint une source de nouveaux apports fort enrichissants.

Suivant la tradition prophétique, les fuqaha malékites?sont unanimes sur le point de vue considérant l'immobilisation des biens comme un acte encouragé (*muraggabun fihi*)[9]. Ils ont alors interprété par "legs pieux" l'expression *sadaqa jariyya* (aumône perpétuelle) citée dans le hadith:

"Parmi toutes les bonnes oeuvres, sources de récompense divine, seules trois se perpétuent après la mort d'un individu: un savoir qu'il a diffusé parmi les hommes, une descendance qui prie pour sa délivrance et une aumône perpétuelle qu'il a constituée de son vivant"[10].

C'est d'ailleurs le prophète Muhammad, qui donna le premier exemple de habous, lorsqu'il ordonna à Umar Ibn al-Khattab (m. 23/643) de transformer en legs pieux les palmeraies de Khaybar nouvellement conquises. Il déclare dans un hadith rapporté par al-Bukhari (m. 256/869):

"Immobilise-les de façon à ce qu'elles ne puissent être ni vendues, ni données, ni transmises en héritage et distribues-en les revenus aux pauvres"[11].

Pour les fuqaha malékites, le caractère légal initial du habous est la permission (al-idin); c'est-à-dire le choix laissé par une référence légale entre le fait d'accomplir ou de ne pas accomplir quelque chose. Ils en trouvent le fondement juridique dans la tradition "Sunna" du prophète Muhammad, qui aurait personnellement immobilisé sept vergers[12]. En outre, les trois califes orthodoxes: Umar, Uthman et Ali et d'autres compagnons du Prophète auraient également immobilisé des jardins et des maisons[13].

(9) La qualification légale *muraggabun fihi* (acte souhaitable) est, selon les jurisconsultes malékites, le niveau le plus élevé de l'acte recommandable (mandub).
(10) al-Nawawi, *Charh bulug al-maram,* Le Caire, Dar al-Risala, 1981, vol. II, p. 89.
(11) al-Jami al-Sahih, al-Maktaba al-islamiyya, Istanbul (non datée). vol. III, p. 185.
(12) Ibn Ruchd (Muhammad Ibn Ahmad), *al-Muqaddimat al-mumahhidat li bayan ma qtadathu rusum al-mudawwana min al-ahkam al-chariyyat wa al-tahsilat*, annotation Saad Ahmad Urab, Beyrouth, Dar al-Garb al-islami, 1988, vol. III, p. 56.
(13) Ibid., vol. III, p. 67.

Ces interrogations soulignent les problématiques majeures et originales de cette jurisprudence, et partant, nous aident à appréhender la complexité de la vie sociale des Maures et nous permettent d'apprécier, avec plus de précision, l'influence de l'islam malékite dans l'évolution de l'histoire sociale de cette contrée. Elles nous font en plus comprendre, à travers l'étude du habous, comment se constitue, fonctionne et se reproduit en s'élargissant la tribu maure et quels types de relations elle entretient avec les autres institutions socio-politiques en place?

1. Le habous: nature, historique et statut légal

Le habous eut un grand succès dans la société musulmane dès sa première apparition au VII^{e} siècle en tant qu'institution religieuse de bienfaisance. Le habous fut introduit, chez les Arabes au premier siècle de l'hégire. Dès cette date il fut institué, largement débattu et mis en forme par les docteurs de Médine[(6)], puis par les fuqaha fondateurs et épigones des écoles juridiques sunnites (*al-madahib al-fiqhiyya al-sunniyya*). Pour ce faire, ces derniers se sont essentiellement basés sur deux des quatre grandes sources fondamentales de la juridiction musulmane: l'accord unanime *(ijmaa)*[(7)] et le raisonnement ou la déduction analogique (*qiyyas*)[(8)].

Par sa nature juridique et avec l'expansion musulmane, cette institution dût composer avec les pratiques juridiques locales des

(6) Il s'agit plus particulièrement des sept juristes de Médine, qui sont: Urwa Ibn al-Zubayr (m. 93/712), Said Ibn al-Musayyib (m. 94/713), Abu Bakr Ibn Abd al-Rahman (m. 94/713), Ubayd Allah Ibn Abd Allah Ibn Utba (m. 98/716), Kharija Ibn Zayd Ibn Thabit (m. 99/717), Sulayman Ibn Yasar (m. 107/725) et Qasim Ibn Muhammad Ibn Abi Bakr (m. 107/725).

(7) al-Ijma est l'accord unanime des docteurs de la loi musulmane (mujtahidun) après la mort du Prophète sur une question juridique ou religieuse qui se pose dans une époque donnée. C'est pour cela qu'il est, selon les spécialistes des fondements du droit musulman (usuliyun), la quatrième source fondamentale du droit musulman aux côtés du Coran, de la tradition prophétique (Sunna) et du raisonnement analogique (qiyyas).

(8) La quatrième source fondamentale du droit musulman est le qiyyas (raisonnement analogique). Il consiste à donner la même qualification légale (hukm) prescrite pour un cas, à un autre cas, dont la qualification légale n'est pas énoncée dans le Coran ni dans la Sunna, à cause de leur association dans la raison d'être ou cause (illa).

qui véhicule les valeurs de l'agnatisme arabe, notamment celles relatives à la transmission des biens, à la conception de la généalogie et au choix identitaire. Le deuxième facteur est constitué de deux éléments distincts mais quelque peu compatibles: à savoir le nomadisme et l'anarchie, dans la mesure où ils concernent tous deux le nomade hostile par nature à l'ordre et à la fixité dans l'espace.

Il serait tout aussi intéressant de voir comment les fuqaha maures ont géré la pratique du habous qui nécessite la stricte conformité aux textes législatifs, l'archivage des documents, l'inventaire des biens et le recensement des individus, etc. Bref, qui nécessite un minimum de sédentarité et de distribution des tâches au sein d'une société caractérisée par le déplacement des nomades dans de grands espaces incontrôlables où n'apparaissent que des formes de pouvoir faibles et sporadiques(5).

Sur le contenu du corpus choisi, nous nous sommes posé un certain nombre de questions auxquelles nous essayerons d'apporter des éléments de réponse à partir de l'analyse des fatawa. Ces questions touchent les thèmes les plus révélateurs de cette jurisprudence locale et font ressortir l'influence tacite des caractéristiques de la société maure sur cette littérature.

- Comment le habous dans la société maure est-il perçu par les fuqaha? Quel est son rôle économique et politique dans la vie des populations? Quelle est la nature des biens susceptibles d'être constitués en habous?
- Pourquoi les fatawa de notre corpus, dans leur façon d'aborder le habous, n'ont-elles traité que des thèmes touchant plus ou moins aux aspects d'ordre parental et tribal? Cela est-il dû à la nature du sujet en soi ou à l'influence du contexte historique sur les auteurs de ces fatawa?
- Comment le habous se manifeste-il dans la réalité sociale maure? Pourquoi toutes ces polémiques et controverses à son sujet?

(5) Pour plus de détails sur cette question voir: Ould Cheikh Abdel Wedoud, *Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XIe-XIXe siècle)*. Essai sur quelques aspects du tribalisme, thèse de sociologie, Paris, Paris-V-René Descartes, 1985, vol. III. pp. 984-985.

assez longtemps, préoccupé les fuqaha maures et qui ont suscité de longs et instructifs débats afin de dégager les visées, les fins et les raisons sociales et politiques à l'origine des fatawa portant sur cette pratique.

Outre l'intérêt porté aux fatawa en tant qu telles, nous escomptons, sur un autre plan, pouvoir mettre en évidence la spécificité de la société maure et les principes qui la sous-tendent. Notamment la question des rapports entre la parenté et l'islam, entre les exigences religieuses et les contingences sociales, question significative dans ce chapitre du droit musulman en particulier, et qui représente un exemple instructif, surtout dans la manière dont les fuqaha maures l'ont conçu et traité.

De premier abord, le habous se présente comme une oeuvre de dévotion, religieusement recommandée. De surcroît, il joue, au niveau des sociétés nomades et segmentaires, un rôle considérable dans la formation, l'élargissement et le raffermissement de la tribu; il consolide sa cohésion en maintenant les richesses en son sein et en développant l'esprit d'entraide et d'assistance solidaire entre ses membres.

Pour une meilleure compréhension des questions du habous, puisqu'elles apparaissent dans le milieu maure d'antan, il convient d'évoquer tout d'abord deux facteurs essentiels qui ont déterminé le contexte culturel et socio-politique dans lequel évoluent les fuqaha et qui n'ont cessé d'influencer leur production intellectuelle toute entière.

Le premier consiste en l'adoption par l'ensemble des populations du rite juridique malékite(4) comme seule référence, religieusement, autorisée et fondée. Il est intéressant de souligner ici le rôle "arabisateur" de ce rite

Charia selon les principes posés par la loi divine, et formulés par les jurisconsultes qualifiés, à qui a été reconnu le droit de fixer l'interprétation à donner des textes sacrés. Le terme *fiqh* s'applique à l'exercice indépendant de l'intelligence, à la décision sur des points de droit par le jugement personnel en l'absence ou dans l'ignorance d'une règle traditionnelle portant sur le cas en question.

(4) Il s'agit d'une école de droit musulman fondée par al-Imam Malik Ibn Anas (m. 179/795) dans le cadre du courant sunnite (orthodoxe). Cette école, à l'esprit démocratique, s'est propagée de Médine où elle est née, en Afrique du nord puis en Afrique centrale et occidentale. Elle prédominait également dans l'Espagne musulmane du Moyen ôge où elle avait très tôt remplacé l'école d'al-Awzaai (m. 157/773), et en outre dans une partie des populations de la côte orientale de l'Arabie.

Fondations inaliénables (*awqaf* et *ahbas*) dans la société maure Oeuvre de bienfaisance ou manoeuvres de jurisprudence

Yahya Ould el-Bara*

Introduction

Le habous ou immobilisation des biens par un constituant en faveur d'un membre de sa famille ou de personnes indigentes ou en faveur de fondations religieuses ou en cas d'utilité publique, est un sujet qui a beaucoup préoccupé les théologiens musulmans à travers l'histoire tout comme les chercheurs contemporains. Parmi ces théologiens, les *fuqaha*(1) maures lui ont consacré une littérature jurisprudentielle riche et originale composée d'une impressionnante somme de *fatawa*(2) d'un grand intérêt historique et sociopolitique. Bien que ces *fatawa* se recoupent souvent et s'entrecroisent, elles s'éclairent mutuellement et brassent tous les aspects du habous qui a suscité, comme on le verra, un intérêt particulier.

Dans le présent article nous nous contenterons d'aborder, de façon détaillée, les principaux thèmes du fiqh(3) portant sur le habous qui ont,

(*) *Université de Nouakchott, Mauritanie*

(1) Le mot fuqaha (sing. faqih) signifie la connaisseur par excellence. Dans le fiqh c'est tout érudit versé dans le savoir religieux et considéré par les théologiens comme habilité à composer des sentences et des *fatawa*. L'érudit qu'il faut suivre, est celui qui a appréhendé l'abrégé d'al-Chaykh Khalil et qui a bien étudié ses commentaires. Il est censé aussi avoir consulté d'autres ouvrages du fiqh de son école juridique (*madhab*).

(2) Le mot fatawa (sing. fatwa) est dérivé du verbe fata qui signifie "faire apparaître, éclairer quelqu'un sur quelque chose ou répondre à quelqu'un par une décision péremptoire sur une question de droit". Dans le fiqh la fatwa désigne la réponse ou l'opinion d'un jurisconsulte (faqih) sur un cas ou sur une question de droit qui lui sont soumis par un juge ou un particulier.

(3) Dans la terminologie juridique, le *fiqh*, désigne: 1) la connaissance des règles légales élaborées par les juristes qualifiés (*al-mujtahidun*), 2) le résultat des déductions tirées des sources du droit, 3) l'ensemble des solutions déduites de la =

d) Al-waqf as a vulgarization tool that enables Muslim people access, and participation in political and cultural governance in terms of class, ethnicity and gender through the various waqf network institutions both at the national and international levels.

e) Al-waqf as a diplomatic foreign policy that manages the relations between Muslims and non-Muslims.

f) Al-waqf as an empowerment tool for the civil society with an informal system of socio-political mobilization against political and scientific tyranny/hegemony at the domestic and international levels.

In brief, I described al-waqf as a native systemic policy of governance that permeates the whole fabric of the Arab-Muslim society. Likewise, I showed al-waqf as a strategic network and mode of collective action both for self-renewal, and for resistance against tyranny and assaults from inside and outside forces. Finally, I showed the ways al-waqf's formalization let to its visibility, and facilitated its weakening as an overall cultural policy. Equally, I illustrated how formalization led to the disempowerment of the civil society in socio-political governance, and to the corollary of state control and ascendancy of foreign powers.

II - L'ingérence de l'Etat dans les waqf

- Khaled KCHIR: Les waqfs dans la société mamlûke : réflexions à partir de quelques cas
- Rachida CHIH: Le waqf en milieu rural : approche pour une histoire sociale des campagnes égyptiennes à l'époque ottomane (16e-18e siècles)
- Faruk BILICI: Élargissement des compétences de l'État, diminution de l'action des fondations (waqfs) au XIXe siècle dans l'Empire ottoman : l'exemple d'un quartier d'Istanbul
- Abdelhamid HENIA: La gestion des waqf khayri en Tunisie à l'époque moderne: du monopole privé au monopole public
- Odile MOREAU: Le statut des waqfs de moueddebs à Tunis pendant le Protectorat
- Franz KOGELMANN: Some Aspects of the Development of the Islamic Pious Endowments in Morocco, Algeria and Egypt in the 20th Century.
- Randi DEGUILHEM: On the Nature of Waqf. Pious Foundations in Contemporary Syria: A Break in the Tradition.

collective mobilization. In fact, it is precisely al-waqf's informal collective structure and socio-political network that rendered it almost immune to internal repression or/and external assaults. After all al-waqf's institutional sources are "everywhere" in the civil society, and within its socio-political and cultural network. Thus, attacks on one visible segment of al-waqf will not destroy its overall network. The latter will continue to re-emerge through some invisible venues of collective action and social ties.

Conclusion

In this article I provided an overview of al-waqf as a systematic cultural policy of governance with far reaching implications at the national, regional and international levels.

I examined al-waqf as a socio-political agency focused on education and the maintenance of an idiosyncratic pattern of development, science, and social change. On the one hand, I described the ways al-waqf's formal/informal fluidity at the structural and procedural levels were at the core of this unique pattern both in cultural and socio-political governance. On the other hand, I discussed the ways this formal/informal fluidity secured the perpetuity of the Arab-Muslims' scientific leadership, cultural and socio-political diversity as evident in the Arab-led cultural centers of Cairo, Fes, Marrakech, al-Andalus, and Africa.

More specifically, I identified al-waqf as decentralized model of governance with multi-layered roles in the functioning of a systemic network, and an underlying structure particular to the Arab-Muslim society. Illustrating with al-waqf from the 7th to century the high Middle Ages, I showed the multi-layered roles of al-waqf as follows:

a) al-waqf was a cultural policy that monitored the balance in the power-relations between the state and the community.

b) al-waqf as a management policy in the majority/minorities relationship through the Arabization of education, and through fostering al-tawhid philosophy both in political and scientific processes.

c) al-waqf as tool of empowerment that sustains the majority's socio-political and cultural leadership through Arabization of education, and the establishment al-riwaq system in the Mashriq and the Maghrib alike.

comparative studies with the existing data in the Maghribi literature and really expanded our knowledge on al-waqf education in Medieval times.

To summarize, the study al-waqf as a systemic cultural policy reveals that al-waqf is an idiosyncratic institution founded on al-tawhid philosophy in governance at the macro-micro levels of the Arab-Muslim society. It also showed that al-waqf is a social policy based on al-waqf law and its populist decentralized model of governance. With this two-fold focus, al-waqf strategically relies on education as a social agency in order to perpetuate its cultural model of governance over time. Thanks to al-waqf's combined formal/informal structure and network, the Arab-Muslim society not only maintained its cultural integrity for centuries, but it also sustained its scientific status and leadership as a world civilization.

Thus, the genius of al-waqf institution and its incredible longetivity lies precisely in its tawhidic philosophy, and its unique formal/informal set-up. The latter have not only consistently determined the course of political and cultural governance over time in the Maghrib and the Mashriq alike, but they has also lay at the centre of power relations between the internal and external forces at work in the global cultural governance of the region that endures to date.

Understanding the applications of al-tawhid and its mechanisms of operation through the formal/informal interlap, therefore, is essential. It puts into perspective al-waqf as a systemic umbrella of governance and a socio-political apparatus in the monitoring of power-relations at the internal and external levels of the Arab-Muslim society. These are: a) The political level between the state and foreign powers, and between the state and the community (civil society), b) The social level and its different spheres of action during the process of social change (ethnicity, class, and gender), c) The epistemological level (language, scientific methodology and practice in knowledge production).

At all three levels (political, social, and epistemological) al-waqf proved, overall, to be a remarkably functional policy of cultural governance, though in varying degrees of effectiveness and efficiency. The effectiveness of al-waqf was mainly due to its inherent adaptiveness and its informal decentralized network created by dynamic socio-cultural ties. Equally, the efficiency of al-waqf lay in fluid informal structure of

To begin with, Berkey argues that despite the remarkable growth in the number of the madrasah "the institution never established a monopoly on the inculcation of the Islamic sciences. Lessons continued to be given to informal circles, in mosques and in private homes". Moreover, he explains, even the waqf institutions that made specific provisions for endowed courses in the madrasah "were nevertheless public fora, and many came and went who were not formally enrolled".(95) In fact, Berkey contends the continuing fluidity between the formal and informal realms was central in the socialization of Egyptians, and in the integration of a wide spectrum of people in terms of class and gender. Equally, Berkey contends, the vast network of learning was a counter-hegemonic means of al-waqf to elitism with two specific objectives: to sustain the inclusive participation of the community in an integrated whole, and to combat the intellectual hegemony of the 'ulama.(96)

However, Berkey overlooks altogether the role of the fluidity between the formal and informal realms of education in the simultaneous development of religious and scientific fields of knowledge. Instead, Berkey focuses exclusively on hadith, tafsir, and fiqh and classifies these fields as the components of "Islamic knowledge". Such a classification, however, reflects a modernist theory inapplicable to Islamic education and its tawhidic organization and production of knowledge. On the one hand the modernist theory suggests the absence of "scientific knowledge" from the global corpus of "Islamic knowledge" during the 13-17th century Cairo, without any substantiation from data. On the other hand, it implies that al-waqf education is exclusively religious. Yet, as the preceding literature amply substantiated not only did al-waqf provide an Islamic education composed of religious and scientific fields of knowledge, but it also showed how al-waqf's riwaqs fostered scientific cross-fertilization between the Maghrib and the Mashriq during the 13-and 16th centuries. Had Berkey used a tawhidic perspective on education and the production of knowledge in Cairo during the 13th-17th period, he would have probably reached different conclusions about al-waqf's education in the Mashriq during this period. Equally, his findings would have allowed

(95) Berkey. The Transmission..., 1992:169.
(96) Ibid.,:217-218.

subsidies allowed the establishment of whole Maghribi quarters in Alexandria, Damascus, and al-Qusds.(93) In short, Tazi documents the persisting role of al-waqf as a tool of power in the socio-political advancement of Muslims both nationally, regionally, and internationally. Equally, he underscores the continuing reliance of the state on al-waqf in the diplomatic relations with non-Muslims during the high Middle Ages.

The review of the Maghribi literature strongly shows that the ideological competition between two world civilizations (Islamic and Christian) in the high Middle Ages was at the root of conflicts between the Arab-Muslim society and the West (Europe). Equally, it situates Orientalism in the Maghrib during the high Middle Ages as the earliest indication of European colonial interests and cultural imperialism. This challenges the standard view that colonial Western interest in the region dates back only to the 19th century's military invasion of the Mashriq (Napoleon's military occupation of Egypt). Equally, this rewrites the history of colonialism in the Arab-Muslim world by tracing the earliest physical occupation of the Arab-Muslim lands to the Middle Ages.(94) Finally, the Maghribi literature shows the reinforcement of al-waqf as a diplomatic foreign policy, and a tool of negotiation in cultural exchange and political negotiations with non-Muslims.

In a different vein, Berkey discusses how al-waqf continued to play a pivotal role in the socio-political and cultural governance of al-Mashriq (Egypt) under the foreign rule of the Mamalik during the high Middle Ages. First, Berkey discusses how in the 13th century Mashriq re-emerged as the new cultural centre with the leadership of Egypt under The Mamalik military elite rule. Second, he shows the way Egypt managed to keep a tremendous socio-political and cultural diversity thanks to the informality of higher education, and to al-waqf's flexibility of learning dispensed within al-Madrasah throughout the 13th-17th centuries.

(93) Tazi. Tawdif al-waqf..., 1995:70-71.

(94) This literature corrects the atomistic portrayal of history (i.e. Hourani, 1983) which emphasizes on the Mashriq and overlooks the Maghrib in the history of the Arab-Islamic world.

specific events or movements in the history of the Maghrib in the Middle Ages. To illustrate, he notes the central place of al-waqf in Morocco's diplomatic relations with Europe. On the one hand he discusses the role of 'ulama of the Maliki Madhhab of Morocco in conceiving various kinds of waqfiyyat on the basis of the general concept of the Ummah's maslaha (interest, common good).(88) This way, he explains waqfiyyat became essential documents in all transactions concerning foreign policy.

On the other hand, Tazi shows how in the 13th-16th centuries some 'ulama elaborated specific waqfiyyat and their revenues as ransoms to pay for the liberation of Muslim Maghribis detained by Christian pirates who were either liberated and/or exchanged with Christian of slaves captured by Muslim pirates.(89) Similarly, Tazi underscores the political significance of other kinds of waqfiyyat in linking the Maghribi communities with various Muslim communities during this period. He describes how some waqfiyyats were created to pay taxes of a particular geographical region during the 16th century Ottoman period.(90) Also, he highlights the importance of al-waqf in the sustenance of Maghribis' real estate, and religious places outside Morocco such as the masajids, madaris, and zawiyas in al-Quds (Jerusalem), al-Azhar, (Cairo), and al-Haramayn, (Mecca).(91)

Third, Tazi demonstrates how some waqfiyyat served the well being of the masses as well as the elite from the Magribi society. He reports that some of al-waqf subsidies often benefited disadvantaged Maghribi people, particularly, in the months of Rajab, Sha'ban and Ramadan all over the world. Similarly, other waqf subsidies served the intellectual flourishment and scientific productions of Maghribi Muslims such as students and scholars living in Jerusalem(92), or in Cairo, and usually covered the stipends of their living quarter and food. In fact, he argues al-waqf

(88) Ibid.,:62-63.
(89) Ibid.,:59-60.
(90) Ibid.,: 66-67.
(91) Ibid.,:69-70.
(92) This continues to date despite the constrainsts put by Israel since the 1967 war. For details see Tazi. Awqaf al-Maghariba..., 1981; and Tazi. Al-Tarikh addiblumassi..., 1986.

occupation of Moroccan territories at the end of the 15th century. He elaborates:

> This started as an extension to "the recuperation" movement by the Spanish and the Portuguese who managed to occupy some costal Moroccan cities. After that, this movement took form as a colonial expansion between the European nations themselves; which benefited Morocco in that it made its occupation contingent upon agreements between the competing nations.(85)

In contrast, Tazi attributes the fall of the Arab-Islamic civilization to the European scientific competition and cultural colonialism. First, Tazi contends, the international scientific leadership of the Arab-Muslims remained even after the fall of al-Andalus. This leadership he argues was sustained in various ways: continuing foreign missions from Europe to Morocco either through Oriental studies, Arabic language teaching, and/or through scholars/prisoners in Europe. Tazi puts into perspective the continuing cultural competition between Europe and the Arab-Muslim society during 15th and 17th centuries as follows:

> The proximity of Morocco to Europe as well its hosting of a great number of foreign missions to Morocco sustained oriental studies...In addition scholars who fell prisoners were also an important factor...Ibn wazzan surnamed "Leon l'Africain" assisted the students of Bologne in Italy to know Arabic and the Islamic tradition of Africa.... Likewise, the University of Louvin in Belgium sent Nicolas kliner to Fes to improve his knowledge, and strengthen his information in order to come back as a strong teacher of Arabic.(86)

Second, Tazi argues, it was during the 13th-17th centuries conflicted relations with Europe that the 'ulama reviewed al-waqf as a foreign policy, making this institution a major instrument in the Mashriq and the Maghrib alike.(87) Relying on the surviving waqfiyyat in Morocco and the chronicles of Ibn Batuta, Tazi highlights how al-waqf was an indicator of

(85) Ibid.,: 8-9.
(86) Tazi. Jami'..., 1973:449.
(87) Tazi. Tawdhif al-waqf....,1995:62.

> Sidi al-Mukhtar al-Qatni (1224) who was lecturing in the area of women while her husband was lecturing in the area for men.(81)

Tazi skilfully illustrates the way al-waqf institution was a democratic political vehicle that enabled the community to enhance equal opportunity and bridge several gaps: elite/class, urban/rural, and men/women in higher education in the madrasah.(82) At the same time, Tazi aptly shows how al-waqf functioned as a powerful political tool for the community both in the sustenance of Arabization in higher learning at the national level, and in the maintenance of the Arabs' leadership in scientific production at the national, regional and International levels during the Middle Ages.(83)

2. Al-Waqf during 'Asr al-Inhitat (15th-17th Centuries)

Al-Jabiri views the clash between the Islamic and Western civilizations to be at the root of change and the beginning of 'Asr al-Inhitat (the era of decline). He argues that this clash transformed the political relationship between the Arab-Islamic polity and Europe from a relation of competition to one of open hostility by the middle of the 15th century. First, al-Jabiri traces this hostility to the fall of al-Andalus in 1492.(84) The latter, he observes, drastically changed the international balance of political power for the Arab-Muslim society from a position of strength into that of weakness. Second, he notes, the fall of al-Andalus brought along the political ascendancy of Europe and its subsequent ideological incursions in the Arab-Islamic world. Third, al-Jabiri argues, the ideological "incursions" by Europe extended to a gradual physical

(81) Tazi. Jami'...,1976:727. This rectifies the wide assertion by Berkey (1992) and many others that the madrasah education was a purely urban phenomenon.

(82) This however did not mean the absence of hierarchy in power-relations in the madrasah nor the absence of patriarchal abuses in terms of class and gender. Both these aspects are treated in a forthcoming article on "gender and class in al-waqf Medieval education in the Arab-Muslim society".

(83) This rectifies (Makdisi, 1981; Hourani, 1983) and others who claim that the demise of the Arab-Islamic civilization occurred in the 13th century. Equally, this data shows women as an integral component in the scientific community of the university, and of mainstream culture during the Middle Ages.

(84) Al-Jabiri. Tatawor...., 1984:8.

> mad ben Abderrahmane (Mohammad IV) to the Mashriq were concerned with the developments of the printing houses there. In fact, part of the correspondences between the Moroccan king and Ismail basha was a request for assistance in the printing business. As a result of these correspondences, the first printing machine was imported by Fes from the Mashrek, with the necessary equipment, and an expert of a Turkish origin. The impact of the printing house spread the intellectual life all over the country, namely in Muhammadia (Taroudant) as manifested in the contracts on this matter between al-Taib al-Roudani and Muhammad al-Qabani of Egypt to work in Taroudant in 1281.(76)

Next, Tazi notes, this technological self-reliance led not only to the dissemination of Moroccan publications in Saudi Arabia, Cairo, and Constantine, but it also extended to Morocco's prominence in international cultural production in the Middle Ages as reflected in the publication "Euclid's... an author who remained rare even in Europe during the Renaissance".(77) In fact, Tazi contends, in the 13th century Morocco was the only country with "guilds of masters"(78)as recorded by the Dahir issued by Abi-Yussef Ya'coub in 684 H following the Moroccans' victory in al-Andalus".(79) From then onwards, "white" became the distinguishing symbol of the class of the Moroccan 'ulama.(80)

Likewise, Tazi notes, during the 13th century Moroccan women were so prolific as mujtahidat that they were equal to men's mobility in pursuing their career goals as reflected in their teaching both in the city and the countryside as well as in Africa. In his words:

> From the cities to the countryside and into the farthest desert areas of Morocco, into Africa especially in Shanguit, and Tambuktu. Women were equally teaching with men like the "wife of Shaykh

(76) Ibid.,:729.
(77) Ibid.,:730.
(78) Tazi rectifies Makdisi's (1981) assertion that in medieval Arab-Islamic society there was "no university, that is to say no guild of masters, no one but the individual juri-consult granted a licence" (:271).
(79) Tazi. Jami'..., 1973:438.
(80) Ibid.,:438.

Arabization of learning in the Mashriq, but also for the maintenance of diversity and cross school studies (madhahib) as evident in the teaching of the Maliki Madhab in the Moroccan riwaq at al-Azhar university in the 5th/11th and 6th century/12th centuries.(72) To substantiate, he reports that al-Qarawiyyin stayed in relation with the Mashriq during the 10 th 11th and 12th centuries as manifested in Abu Muhammad al-Sharqi al-Ishaqi (1151 H) who noticed the striking decrease in the quality of education in al-Azhar. He also notes that during the 11 th century "Aberrahmane Ben Souda (1187) taught in the Morrocan riwaq the Maliki fiqh".(73)

Third Tazi highlights the role of the riwaq system in maintaining Morocco's intellectual prominence at the international level. Quoting Sylvester II (Pope Sylvester), one of the famous Western scholars educated in al-Qarawiyyin, he aptly showed that during the Berber Age of Islam al-waqf sustained the Arabization of learning in higher education as evident in the use of Arabic as the medium of instruction, and the language of science both in Morocco and in al-Andalus: "for Jews, Christians and Muslims up to the year 553 H".(74) By the 12th century, Tazi contends, Morocco's intellectual zenith was clear. Even the flourishing European universities of Bologne, Italy (1158), the Sorbonne, France (1200) and Oxford, England, could not equal the advancement of learning of al-Qarawiyyin or match its international reputation.(75)

Further, Tazi explains how the zenith of Morocco was sustained from the 13th century onwards. To begin with, he observes, the technological progress of the country during he 13th century was major factor in this progress as manifested in the flourishing factories of al-Karid (paper) and printing companies:

> Fes was famous during the days of the Murabittin and the Muwahhidin, as it disposed of 400 factories of al-Karid, three centuries before France....The messengers of the Sultan Moham-

(72) Tazi. Jami...,1976:730.
(73) Ibid.,: 730-731.
(74) Tazi, Jami'..., 1972:115.
(75) Ibid.,:114.

Muslim majority's leadership and the corollary ascendancy of foreign minorities(69) in the socio-political and cultural governance of the region. This set the tone for the subsequent centuries.

II. Al-Waqf in the sustenance of the Arab-Islamic Civilization during the Middle Ages

1. Al-Waqf at the Internal and External Levels

The Middle Ages inaugural tedded endless political sectarian conflicts in the region. According to Tazi the early manifestation of these conflicts appeared with the political ascendancy of the Berber Dynasty in Morocco and the Murabittin's change of the capital from Fes to Marrakech. Not only did the state officials during the Murabittin's rule name their leader Amir instead of Calif by Decree in 466H, but they also ordered the Imam of the Jami' to teach in Berber".(70) However, Tazi observes, with the victory of the Zallaqa Battle (479) led by Yussif Bin Tashfine under the Muwahhidin the situation changed altogether. Morocco gained its intellectual autonomy from the Mashriq, and emerged as a regional centre of political and intellectual power.

Soon after, Tazi reports, education witnessed an unprecedented flourishment and expansion in terms of class and gender through the informal riwaq system of al-waqf. First, Tazi underscores the key role of the riwaq system in the vulgarization of learning to various segments of the population and the expansion of access to formal education at the national level. To illustrate, he cites the proliferation of the women's Arwiqa (pl.riwaq) across the universities of Morocco.(71) Second, Tazi discusses the critical role of the riwaq system at the regional level. He notes that the riwaq was not only critical for the sustenance of

(69) For more details on the Arab-Muslim majority's gradual loss of its political and cultural leadership in history, see Belhachmi Z. (1999). There, the author traces the Arabs' loss to the Saljuq period in chap.1. She also discusses in this chapter the ways this trend was sustained over time respectively, by the Mamalik, the Turks, the French, and the English. Similarly, the author shows the continuity of this trend in contemporary Arab-Muslim society in chap.3.

(70) Tazi. Jami'...,1972: 119-120.

(71) Tazi. Jami'...,1973:319.

mutations led to a tremendous intellectual diversity in and between the Mashriq and the Maghrib. (2) It challenges the prevalent notion of "separate" and even "rivalling schools" between the Mashriq and the Maghrib, and highlights a wide cross-fertilization between the two regions. (3) It rectifies the standard view of Baghdad as the sole site of a learned community specialised in Islamic jurisprudence. (4) It shows the fluctuation in political and intellectual influence between regional cultural centers of the Arab-Muslim society (Fes, Baghdad, and Cairo).

At the micro-level of the Arab-Muslim culture, the literature highlights al-waqf as a "buffer" agency between the state and the civil society that ensures egalitarian socio-political and cultural governance of people both at the structural an procedural levels. At the structural level al-waqf was network whereby the formal and informal realms are spaces of power-relations for the state and various political constituencies in the community. This network not only guaranteed equal competition for legitimacy and authority, but it also ensured equal empowerment in monitoring each other's involvement in governance in view of the prophet's paradigmatic decentralized model. At the procedural level al-waqf was a strategic space for the regulation of power between the 'ulama and other segments of the population in the management and participation of the Arab-Islamic education. Equally, it was a site for the sustenance of tawhidic philosophy and organization of knowledge (religious/scientific interlap), and its dissemination at all levels the delivery system of education.

Finally, the scholarly literature allows specific conclusions with regards to changes that al-waqf that have far reaching socio-political and cultural ramifications that endure to date. First, the formalization of al-waqf was never accepted by the civil society. It remained a contested terrain at the root of serious political and cultural conflicts between the state and the community in the Mashriq and the Maghrib alike. Second, the formalization of al-waqf meant state centralization and its gradual take over both in cultural governance and in educational management. Third, al-waqf's formalization meant the corollary disempowerment of the civil society and the undermining of its informal network of political participation, mobilization structure and communication channels. Fourth, al-waqf's formalization meant the gradual loss of the Arab-

Second, Tibawi observes, the community's advocacy for informality of education was so powerful that it brought the radical change of al-Azhar doctrinal orientation from a Shi'a centre into a Sunni one through the riwaq system.(65) Nonetheless, Tibawi notes, the formalization of education led to two important changes: the joint waqf-state administration of education(66) and the bureaucratization of the 'ulama. For example al-Ghazali was the first professor designated in Nizzamiyat Baghdad when he was barely 33 years old"(67).

The scholarly literature identifies the idiosyncratic characteristics of al-waqf infrastructure and the policy and philosophy of the Arab-Islamic tradition of socio-political and cultural governance. By the same token, it highlights Nizam al-Mulk as a Turkisk acculturation process engaged in the manipulation and distortion of the "authentic" Islamic tradition in political and scientific practice established by the Arab-Muslims.(68) Such an analysis considerably changes our understanding of the nature of social change, and of scientific productions in the Arab-Muslim culture during the Middle Ages. It also traces the struggle of the Arab-Muslim people for the maintenance of their distinctive style of governance, and their resistance movements against foreign powers to the 10th century.

The preceding literature allows significant conclusions about cultural governance in the Arab-Muslim culture both at the macro and micro levels. At the macro level the literature shows that: (1) Contrary to common belief, the political mutations during the 8th-10th centuries did not lead to orthodoxy, or conformity. Quite the opposite. These

(65) Tibawi. Al-Azhar..., 1983b:93. The riwaq system is the equivalent of today's university department system.

(66) Since this period the waqf-state trend has become a generalized policy and practice in the management of education and continues to mark the socio-political and cultural history of the Arab-Muslim community. For details on the waqf-state administration of education during the modern period (18th and 19th centuries) see chap.1 of Belhachmi's work (1999). For the contemporary period (20th century) see chapter 3 of Belhachmi (1999).

(67) Tiabwi. Al-Azhar...1983b: 81.

(68) This assessment is corroborated by a woman's feminist interpretation of Nizam al-Mulk; namely Spellberg, D. Nizam al-Mulk's manipulation of Tradition: Aicha and the role of women in the Islamic government. Muslim World, 1988. 67, No.2: 111-17.

(Turkish) and its change of al-waqf model of governance in the 10th century.

3. The Change of Al-Waqf into a Tool of Resistance

The first change of al-waqf's model of governance under the Saljuq was a wide formalization of education across the Arab-Islamic region, leading to two important consequences. First, this change induced the institutionalization of a duality in educational management as evident in the state-imposed sectarian education across the Arab-Islamic society, including Morocco. Second, this change prompted the politization of the riwaq system as a community-based tool of resistance against the state's turkization of learning.(61) Thus, since the 10th century the riwaq system changed into a socio-political device "par excellence" for the community's mobilization and its promotion of Arabization against the state in the Maghrib and the Mashriq alike. Such a mobilization was evident in the Moroccan riwaq's vigorous contribution to the scientific life of al-Azhar in 365.H.(62)

Similar developments occurred in the Mashriq. Under the Saljuq, Tibawi points out, education was formalized; engendering a marked institutionalized duality. First, he traces the dual policy in education in the Mashriq to the institutional shift in education during the 4th century from the individual private spending of al-waqf into the state spending "from Bait al-Mal"(63) Nonetheless, Tibawi argues, the change in educational administration was by no means a change in the institutionalization of learning. In fact, he notes, the state imposed shift failed to overshadow al-waqf's informality and the Arabization of higher learning. Under the Saljuq both al-Azhar madrasah of Egypt; and al-Nizammiyya school of Baghdad, Iraq "continued to teach the Qur'an, tafsir, 'ilm al-kalam, Shari'a and Arabic studies (Lugha)".(64)

(61) Tazi. Jami'..., 1972:114.
(62) Idem.,:114.
(63) Tiabwi. Madha Jara..., 1983.a,:92. Literally, "bait al mal" means "house of money", or "the money store". The equivalent of this institution in today's terms would be the ministry of finance.
(64) Idem.,: 92.

of the instructional materials of higher learning in Morocco.(55) In the informal realm, the diversity was brought by the riwaq system(56) promoted by the community under the waqf law with the purpose of securing a steady access and vulgarization of formal education to several segments of the population.(57)

To illustrate further, Tazi describes the interlap between the formal and the informal in shaping the multiple venues of knowledge available to women in the 2nd/8th century:

> The houses of the 'ulama and the fuqaha, including girls and women, remained centres of learning...in addition to King's houses....In Fes in particular were many schools for girls known as "Dar al-Faqiha". In every quarter of the city and every corner were numbers of these houses usually managed by women who learned and had a close relation with majalis al-Qarawiyyi-n...Although these women pursued their studies in houses specific for them, there was in al-Qarawiyyin places for women to listen and enjoy directly the greatest mashayyikh equally with other students...This phenomenon was common to other eras of Fes since its establishment to date.(58)

Moreover, Tazi asserts, in the 9th century Moroccan women were appointed for professorship positions in the madrasah and held titles as faqihas.(59) In fact, Tazi (1972) notes, by the 10th century the Moroccan system of higher education was so sophisticated that the country witnessed the flourishment of university chairs simultaneously in Fes, and Baghdad(60) However, Tazi observes, the nascent regional centre of Morocco was unable to withstand the political ascendancy of the Saljuq

(55) Tazi. Jami'...., 1972: 127.
(56) The riwaq system is by today's standards equivalent to a departmental system whereby quarters of learning and research units are set up within institutions of higher education. For further details, consult Pederson (1987), and Tazi (1972,1973, 1976).
(57) Tazi, Jami'....1972:440.
(58) Ibid.,: 443-44.
(59) Tazi. Jami...,1973:443.
(60) Ibid.,: 121-122.

madhahibs that constitute Islamic schools of thought of Sunni Islam were still in the making, Tazi contends, the Arab-Muslim society was simultaneously involved in the assimilation the secular knowledge imported from Hellenic thought. This not only shaped the Islamic schools of thought, but also sustained a vast network of educational institutions(51) throughout the 9th and 10th centuries. Subsequently, the 8th, 9th, and 10th centuries showed a double socio-cultural movement in Arab-Islamic intellectual history: an adjustment phase to the innovations incorporated in Islamic thought; yet a gestation phase that paved the way for the phenomenal cultural renaissance that followed in the 4th century.(52)

For Tazi, therefore, what was critical to the evolution the Arab-Muslim society, its accommodation of social change, and its scientific progress over time was the compliance with the prophet's decentralized model of political and cultural governance, and its enforcement with al-waqf law by the ruling powers. First, al-waqf's decentralized model of governance secured a balance in the power structure between the state and the civil society. Second, al-waqf's unique formal/informal structural organization sustained the simultaneous evolution of the religious and civil orders of the Arab-Islamic society throughout the 8th, 9th, and 10th centuries.(53)

In fact, Morocco played a leading role in sustaining this decentralized model of political and cultural governance as evident in the fluidity between and the formal and informal realms of education. In the formal realm, Tazi reports, this fluidity reflected during the first era of al-Qarawiyyin university (245/859) in the inter-alia knowledge within the curriculum(54), namely 'ulum diniyya (religious sciences), 'ulum 'arabiyya (literary sciences), and 'ulum bahta (exact sciences) as the three branches

(51) This is corroborated by Sarton (1927), Sayili (1941), Tibawi, 1961; Goldziher; Pederson (1987); Hitti (1965) and many others.

(52) Tazi. Jami'..., 1972: 120.

(53) Ibid.,:121.

(54) Tazi's work on education in the madrasah in the 8th century rectifies Makdissi's (1981) assertion that the Madrasah was merely a college focused on religious education, and shows the flourishment of both scientific and religious fields of knowledge.

Andalus, in the Eastern part of Fes, Morocco in 808 H; and from Qirawan, Tunisia in the Western part of the city in 809 H.(45) Among the emigrants of Qirawan, was a highly educated, rich woman: Fatima al-Fihriyya al-Qirawani(46) who settled with her family in Morocco and founded the first Jami'/University in the world: Jami' al-Qarawiyyin (245) in Fes.(47)

Tazi explains that despite al-Qarawiyin's chronological fourth rank as a center of learning, in the history of Islam(48), it soon became a prominent educational institution because in the Mashriq "most of these masajids did not dispense teaching in a continuing way. Thus, al-Qaraqwiyin was from the outset "specifically designed to become "dar fiqh wa-'Ulum".(49) Before long, Tazi observes, Morocco witnessed the development of cross-madhahib studies banned from the Mashriq's educational system(50), leading to the emergence of Morocco as a new leading cultural centre.

In addition to this volatile political period, Tazi points out, the Arab-Muslim society experienced a profound and significant social and cultural mutation that spanned the 9th and 10th centuries. While the four

(45) Tazi, Jami' al-Qarawiyyin, 1972: 46.

(46) Fatima al-Fihriyya's founding of an educational institution was a common practice by the 2nd century because under Islamic law women could own and dispose of property as they please.

(47) This fact is also cited in AMIDEAST. Basic facts on education in the Middle East. North Africa, Middle East/North Africa Workshop. (Middle East House, Washington, D.C., 1966). Tazi's work confirms earlier research in classic Arabic literature on the jami'-madrasah as a university such as al-Suyuti, al-Subki, and al-Maqrissi. Likewise, Pederson (1987) cites these Arabic sources as evidence of the proliferation of the madrasah in Khurassan long before Nizam al-Mulk in the 10th century. Also Tazi rectifies Makdisi's assertions.

(48) Tazi,'A. Jami' al-Qarawiyyin, 1972:113. Here the author classifies the masjid of Madina as the first center of learning, followed by jami' Basra and Kufa in Iraq, and Jami' al-Zaytouna in Quirawan, Tunisia in 116, Jami' al-Qarwiyyin in 245, and jami' al-Azhar in 309.

(49) Ibid.,: 113-114.

(50) Ibid.,: 118-119. This data rectifies Hourani, A. Arabic Thought in the liberal age 1798-1939. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Here, Hourani asserts that the Islamic Ummah, split upon fundamental conflicts on doctrine and policy in the 8th century, and established orthodox Islam at the expense of other forms of Islam: 3-4.

2. The Evolution of al-Waqf as a Systemic Cultural policy

Tibawi reports that the prophet's masjid (mosque) in Madina was "a centre for the nation's religion and politics, but soon became a centre of teaching. From then onwards, every masjid in the history of Islam took the same characteristic throughout history"[41] Also, Bin 'Abdallah notes that 'Umar was the first to follow the prophet's example by transforming every masjid into a jami' (university) in all conquered lands.[42] Last but not least, Shalabi (1973) observes, the prophet's used al-waqf as a foreign policy[43] during The Battle of Badr when he negotiated with the detainers of Muslim prisoners of Makka that they provide teaching and writing to illiterate Muslims in exchange for their liberation.[44] Overall, therefore, the prophet and the Companions practised al-waqf as an overall cultural policy both in the internal and external relations of the Islamic Ummah.

This pattern of development continued in the subsequent centuries despite the Ummah's split on questions of policy and doctrine (the disputes between al-Khawarij, Shi'a and Sunni groups) during the 8th century. Tazi argues that at the root of the Ummah's split was the lasting issue of decentralization of power between the state and the community in the political and cultural organization of the Ummah, and its maintenance in compliance with the prophet's populist style of governance. In his view this led to two important consequences. First, it brought a cultural recession and a volatile political climate that precluded the evolution of the jami'/Madrasah. Second, it prompted an immediate and vast emigration and immigration of people, who fled the Mashriq and al-Andalus (Muslim Spain) in search for safer havens for their political and academic freedom. Thus, a large settlement of immigrants from al-

(41) Tibawi. Madha Jara....,1983a,:91.

(42) Bin 'Abdallah. Al-waqf..., 1996a: 435.

(43) This is confirmed by Ibn Khaldun (1970) on Medieval Islam. In addition Tazi (1968, 1981, 1995) not only shows the role of al-waqf as a foreign policy in the international history of Islam, and its socio-political role of empowerment in the promotion of the Muslims' interests outside Muslim lands during various periods of history, but he also demonstrates persuasively the continuity of al-waqf in Morocco's diplomatic policy with both Muslim and non-Muslim nations in the 20th century.

(44) Bin 'Abdallah. al-waqf...., 1996a: 35.

the management of all his assets to his daughter Hafsah.(37) In short, Bin 'Abdallah captures the gender-equal nature of al-waqf both in the establishment of the Islamic infrastructure, and in the power-relations within the family and the community of the first Ummah.

Third, Bin 'Abdallah highlights the role of al-waqf as a tool of empowerment at the disposal of individuals and the community for the advancement of the Islamic way of life both at the internal and external levels. The whole purpose of waqf institutions throughout history, he points out, has been the maintenance of "a populist effort in governance participation, and the sustenance of the Islamic message at the internal level as well as its expansion at the external level"(38) At the internal level, he explains, al-waqf constituted the main financial source for education and functioned as a regulator of the balance of power among social groups involved in the economic, socio-political and cultural governance of the community.(39) As to the external level, al-waqf functioned mainly as a diplomatic foreign policy for the socio-political relations between Muslims and peoples of other faiths. To substantiate, he cites the surviving waqf manuscript in the handwriting of 'Ali Ibn Abi Talib dictated by the Prophet to the Christians of "Ayla".(40)

Clearly, al-waqf, as established by the prophet and the Companions was an idiosyncratic overall policy of cultural governance. The latter was marked by two simultaneous trends: 1) A decentralization of power between the state and the community, thus a tool of cooperation between the governor and the governed. 2) An informal organization that lacks differentiation between the political, religious, and educational institutions. Soon, however, the internal evolution of the Ummah and its external territorial expansion during the 8th century led to a gradual differentiation between these institutions.

(37) Ibid.,: 294.
(38) Bin 'Abdallah. Al-waqf...,1996b: 11.
(39) Ibid,: 217.
(40) Ibid,: 345.

religious institutions that benefit the public for perpetuity. Bin 'Abdallah captures the private/public interlap in the function of this institution when he defined al-waqf as an: "independent legal institution with specific goals that concern a network of social, economic, political, and cultural relations in society"(31). Equally, he explains, al-waqf is one of "the greatest social laws at the core of the urbanization of the Islamic lands, and of the moral order of their peoples"(32) Accordingly, Bin 'Abdallah highlights the significance of the communal and individual practices of al-waqf both in the spiritual and material organization of the Islamic way of life, and in its perpetuation over time. First, he observes, al-waqf began as a tandhim ahli (a community organization) in the history of Muslims for it is primarily aimed at building "an ideal civil society independent of the state"(33). To illustrate, Bin 'Abdallah reports that the prophet Muhammad was inspired by the teachings of the Qur'an "Wa Ta'awanu 'ala al-Bir wa al-Taqwa" when he instituted Makhyaryq's lands as a waqf ahli to benefit Bani al-Nadhir.(34) Further, he traces the first waqf Ahli document to 'Umar Ibn al-Khattab when he established dawawin al-waqf for the public management of the Ummah's finances.(35)

Second, Bin 'Abdallah notes, the individual practice of al-waqf resides in being a means for individual Muslims to participate in the management of the Islamic way of life and its sustenance both in the family and in the community. To substantiate, he traces two kinds of waqf during the prophet's time: (1) Waqf khayri (an individual endowment for public purpose such as mosques, madrassahs, hospitals, bridges, and water-works. (2). Waqf ahli or Dhurri (a family endowment for children or other persons). He reports that the prophet's first waqf khayri occurred when he endowed his own tent at the mosque of Madina to function as a bimaristan (hospital) during the Khandaq Day, and he appointed a woman called Rafida for its management.(36) Likewise, Bin 'Abdallah traces the first document of waqf ahli or dhurri to 'Umar, who delegated

(31) See Bin'Abdallah. Al-Waqf..., 1996a,:11.
(32) Ibid.,: 17.
(33) Ibid.,: 34.
(34) Ibid.,: 118-119
(35) Ibid.,: 210
(36) Ibid.,:146

minorities and the West. On the one hand, I describe the continuing vital role of al-waqf even during the high Middle Ages (15th-17th centuries) when the Arab-Islamic civilization engaged in the three-century long process of decline known as 'Asr al-Inhitat. The emphasis here is on al-waqf as a tool of adaptation to political change and its continuing operation as negotiation vehicle in cultural exchange. On the one hand, I highlight the civil society's transformation of al-waqf from a tool of cooperation into a tool of co-optation and resistance to the state. Here, I discuss the place of al-waqf as an agent for communal socio-political mobilization and its collective action for cultural renewal. Equally, I show the central place of al-waqf as a movement of Arabization through the informal network of al-waqf's higher education both at the internal and external levels. Finally, I describe al-waqf as a tool for cultural exchange and negotiations between Muslims and Non-Muslims. In brief, I show al-waqf as a tool for cultural renewal and integrity in times of peace, and as vehicle of survival, and resistance in times of crisis and war.

I. Al-waqf in the foundation of the Arab-Islamic Civilization (7th/10th centuries)

The Arab-Islamic Ummah (community) was founded by the prophet Muhammad in the seventh century C.E., on the basis of an holistic and comprehensive political and social system that provides Muslim people of Arabia with a balance in their spiritual and material lives. For the sustenance of this balance over time, the prophet established al-waqf institution and initiated a distinct pattern of development for the socio-political and cultural organization of Arabia based on 'Uruba/Islam (Arabic as the language of education and communication, and Islam as the symbol of national unity). How this pattern of development was maintained in the social-history of the Arab-Islamic society depended largely on the balance of power between the state and the civil society, and on the strength or weakness of the state in its enforcement of al-waqf law both in political and cultural governance.

1. Al-Waqf: Definition, Origin, and Significance.

Essentially, al-waqf is a charitable trust endowed by an individual of his/her private property for the establishment of religious and non-

development within these societies, or for that matter the place of al-waqf in social change, and cultural exchange with other societies.

This article is divided in two parts. In part 1 I describe the role of al-waqf in the establishment and sustenance of the Islamic pattern of development both at the internal and external levels. I highlight al-waqf both as a network and as a process in the evolution of the Arab-Islamic culture into a world civilization.(30) On the one hand, I portray al-waqf as an overall cultural policy of governance based on the principle of al-Tawhid and how that principle was organic to al-waqf institution as well as it was catalyst in the socio-political and cultural management of the Arab-Islamic society over time. On the other hand, I describe the consistent role of Morocco and Egypt in utilizing al-waqf for the sustenance of 'Uruba/Islam in the socio-political and cultural organization of their respective people. Finally, I discuss the ways al-waqf functioned as a tool of socio-political and cultural empowerment that enabled the Arab-Muslims to maintain their leadership at the national, regional (Mashriq/Maghrib), and the international levels (Europe) until the 15th century.

In part 2 I show how Egypt and Morocco continued to rely on al-waqf to sustain the Arab-Muslims' cultural leadership at the regional level (the Mashriq and the Maghrib alike), and to monitor theirs relations with

(30) I adhere to the distinction Jarbawi,A.B. Modernism and Secularism in the Arab Middle East. Unpublished thesis. (University of Cincinati, 1981). Jarbawi makes a distinction between culture and civilization. According to him, civilization means a core culture expanding beyond its environment to incorporate other cultures. Through this process the core culture is transformed into a civilization, a super-culture, by adapting new elements from the cultures it encounters. Thus, the core culture is able to expand because it has acquired a coherent, well integrated 'developmental ideology with universal goals" (:12-13). In contrast, Jarbawi argues a culture cannot be considered a civilization no matter its level of sophistication, unless it becomes a core culture with expansive powers and a strong developmental ideology. In light of that definition, "the developmental ideology of Islam" as a world civilization and its related universal goals were centred around the principle of al-Tawhid. It is this principle that enabled the Arabs to establish an idiosyncratic pattern of development based on 'Uruba/Islam that sustained the independent evolution of the Arab-Islamic society both at the internal and external levels that endured for centuries. Also this pattern enabled the Arab-Muslim majority to maintain its cultural leadership over other ethnic minorities over time.

worldview[28] of human development, and of science as promoted by al-waqf and as articulated from within the principle of al-Tawhid[29] particular to the Arab-Islamic philosophy and culture, (b) To illustrate how al-waqf applied this principle not only to sustain the material and spiritual development of the Arab-Muslim society, but also to monitor the evolution of its socio-political and scientific structures over time. Without an adequate understanding of how the principle of al-Tawhid operates in the organization of the Islamic order at the internal and external levels, I contend, it is impossible to grasp the nature and pattern of development of Muslim societies, or the place of al-waqf in the scientific and cultural

(28) The Islamic worldview (Weltanschauung) of human development and of science, ('ilm) is embedded in Islamic metaphysics, which conceives reason and revelation as two organic aspects of the same reality. The Islamic metaphysics contains a unique cosmology (structure of the space-time relation in the universe) based on the principle of al-Tawhid (unity and balance between the spiritual and temporal orders in the organization of the universe). From this perspective the prophet originally created a new moral, socio-political, and cultural order based on the 'Uruba/Islam unity (unity between the Islamic doctrine and the Arabic language and culture). Kettani, M.'A. Science and Technology in Islam: The Underlying Value-System. In Ziauddin Sardar. The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West (Manchester University Press, 1984), 66-90 explains the socio-political and scientific ramifications of 'Uruba/Islam unity established by the prophet for the development of the Arab-Islamic society and Islam as a world civilization. Islam, he points out, meant the development and the renewal of the Arab society according to the Islamic message delivered by prophet. 'Uruba, meant using the Arabic language as a universal language of communication between all people of the world, both in the transmission of the Islamic Message, and in the scientific development of the Islamic Ummah (:67-68). Thus, Ketani concludes the Arab-Muslim 'ulama elaborated a tradition of scientific practice for all Muslim scholars to follow.

(29) The principle of al-Tawhid is based on 'Uruba/Islam as defined above. Accordingly, al-Tawhid principle has 3 main functions in the Arab-Islamic order: (1) maintaining the religious and the secular in the philosophical domain (metaphysical/ontological), (2) in the socio-political organization of society (3) and in the scientific practice of society. For further details on each aspect of al-Tawhid and the way/s al-Tawhid principle has underlined the socio-historical and scientific development of the Arab-Muslim society from its inception to date, see Kettani, M.'A. (1984); 'Amara, M. (1981); and Ziade, M. Ma'alim 'ala Tariq tahdith al-fikr al-'Arabi (Milestones in the road of modernization within the Arab thought) (Kuwait: Sharikat Dar al-Salasil li Attiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi',1987).

by many Arab-Muslims as a native tool for the cooperation between the state and the civil society.[25]

Clearly the available literature on al-waqf is still highly reductionist. On the one hand, it is short of the notion of worldview and of systemic frameworks about the place of al-waqf in the formation, establishment, and the evolution of the Islamic infrastructure and science in the Arab-Muslim. On the other hand, it conceals the diverse ways al-waqf shapes the internal/contextual socio-cultural history of the Arab-Muslim society, and its external relations with non-Muslims. This article is an attempt to fill in these two gaps by capturing the complexity of al-waqf institution from the 7th to the high Middle Ages (15-17th centuries).

Drawing on the Arabic sources[26] and some comparative data[27] that document the intellectual history of both the Mashriq and the Maghrib from inter-disciplinary approaches, this article provides an overview of al-waqf as a catalyst institution in the establishment of an idiosyncratic pattern of development, and a paradigmatic model for social change for other Muslims to follow. Equally, this article identifies al-waqf as a socio-political, cultural institution primarily focused on education, as an agency for cultural renewal, cultural integration, and cultural exchange.

The purpose of this article is to offer a systemic portrayal of al-waqf institution as an overall cultural policy of Muslims at the internal and external levels. The aim is twofold: (a) To describe the Islamic

(25) For details on the reactivation of al-waqf as a native tool for cooperation between the state and the civil society in Morocco, see Bin 'Abdallah (1996a,b). Also, for a feminist interpretation of the vital role of al-waqf in the modern and contemporary histories of Morocco see Belhachmi, Z (1999). Likewise, Kuwait is presently launching a "2nd Annual Kuwait International Contest for waqf researches with the purpose of promoting al-waqf system, and "embracing the various aspects of waqf within the context of a methodological vision coupled with a contemporary practical dimension." MESA Newsletter 2. Vol. 22. No. 2. May 2000 (p.26).

(26) I am referring to the sources in note 20.

(27) I am referring to the English-written sources by Goldziher, (1955) Pederson (1987); Tibawi (1961); Sarton, G. (1927); Sayili, A.M. (1941) cited earlier. Also, see Hitti, P. History of the Arabs (London: McMillan, 1965). These scholars relied on comparative data about the early history of Islam and its scientific institutions and reached conclusive findings.

discover these sources in their portrayal of al-waqf institution. However, these re-discoveries are chiefly in the field of law and are primarily focused on the Middle Ages.(21) Such compartmentalized disciplinary approaches and periodizations lead to historical inaccuracies, and biased "scientific truths" like the common notion that al-waqf is an institution of pre-modern times(22). The implicit or explicit aim is to promote the idea of al-waqf as an "obsolete "religious institution of the past" with no relevance to peoples' daily lives. Similarly, it suggests that al-waqf has no scientific contributions or relevance to the Arab-Muslim society's modern history (18th and 19 th centuries) or to contemporary history (20th century).(23) This is striking, considering that al-waqf is vital not only to the contemporary Arab-Muslim society's socio-political and cultural life, but it is also a key agency in the Muslims' relations in Muslim and non-Muslim lands alike.(24) In fact, al-waqf is being re-discovered and restored

(21) The credit goes to Wael Hallaq's English written literature for making the connection between law and society in the early 1980s. See one of his latest work (Hallaq, 1995).

(22) Another study on al-waqf as a pre-modern institution is Miriam Hoexter, Endowments, Rulers and Community: Waqf al-Haramayn in Ottoman Algiers, Studies in Islamic Law and society (Leiden: E.J.Brill, 1998).

(23) For details on the relevance of al-waqf in the modern history (18th and 19th century) and the contemporary history of the Arab-Muslim society (20th century), see respectively chap.1, and chap.3 of Belhachmi, Z (1999). Also, for a detailed discussion on the continuity of al-waqf as a foreign policy in the diplomatic relations of Morocco with non-Islamic lands in the 20th century, see Tazi (1981; 1986, and 1995).

(24) In Muslim lands, al-waqf is a tool of socio-political empowerment to all people to participate in the maintenance the holy lands of al-Quds (Palestine), al-Azhar, Cairo, and in al-Haramayn (Saudi Arabia). Equally, al-waqf sustains the welfare of the poor inside and outside national borders among the Islamic nations.

In non-Muslim lands, al-waqf is a tool of empowerment to sustain the Muslims' real-estates, and their welfare in the world community. For example, Morocco still uses al-waqf as a foreign policy to maintain the real-estate properties of Moroccan Muslims in Jerusalem, just as it allows Israel to maintain its laws in maintaining Jewish holy sites in Morocco. Equally, Morocco is an active member of "al-Quds committee" established during the tenth congress of the Ministers of External Affairs in Rabat, Morocco in 1979. This committe plays a pivotal in the Muslims' legal claims on real estate in Jerusalem taken by the Israeli in 1967.

For details on al-waqf as a comprehensive Islamic cultural policy of governance both at the internal and external levels see: the seminal works of Tazi (1972, 1973, 1976, 1981, 1986, 1995); Shalabi (1973) and Bin 'Abdallah (1996a,b) cited in note 20.

Western cultural imperialism. Above all, the literature is actively engaged in the essentialization and ideologization of Islam[19], and the application of both to the observation and interpretation of Islamic institutions.

The ideologization of Islam is often accompanied by the literature's muting process of the historical facts contained in al-waqf manuscripts[20] and encapsulated in the wide-body of the Arabic scholarship on al-waqf. Only very recently have the English-speaking scholars begun to re-

(19) The reference here is to: a) The enduring powerful and influence of the 19th century and 20th century Orientalist Western sources on Islamic studies in academia denounced by Said. See Said, E. Orientalism (New York: Vintage Books, 1979); Said Edward, Culture and Imperialism (New York: Vintage Books, 1994). b) The 20th century modernist studies denounced by Belhachmi (1999). She discusses how such studies are just as adversial to the Arab-Muslim society with their binary frameworks of analysis, and their related modernist justification theories.

(20) Here I am referring to two sets of sources: A) The English-written scholarship that relied and studied the classical Arabic sources and their work on the early eras of Islam. These are: Pederson, J. (1987). Masdjid. First Encyclopedia of Islam. (1913-1936). M.TH. Houstma, A.J., Wensinsck,E., Levi-Provencal,H.A.R. Gibb, and W.Heffening. (Ed.). Vol.V.Pt.I. (Leiden: E.J.Brill), 315-376. Goldziher, I Article "Education". Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics. (New York: Charles Scribener's Sons, 1955). Vol.V., 198-207. Shalabi, (1973). Tibawi, A.L. Origins and Characters of the madrasah. (BSOAS, 1962). XXV.25,225-38; Tibawi.A.L. Madha Jara li'Tarbiyya al-Islamiyya?. (What happened to the Islamic education). In Tibawi, A.L. Dirasat 'Arabiyya wa Islamiyya. (Dimasq: Dar al-Fikr, 1983a). 86-90. Tibawi, A.L. (1983b). Al-Azhar fi Tarikh attarbiyya al-Islamiyya. (Al-Azhar in the history of Islamic education). (Ibid: 91-95).
B) The voluminous manuscripts and classical Arabic sources that were studied by the Arabic scholarship. These are: a) Ibn Khaldun Al-Muqaddimah. (2 vols). (Beirut: Dar al-Hayat, 1970). Also, trans. Rosenthal, Franz. An Introduction to history. (2nd ed). (Princeton: Princeton University Press, 1969). b) Tazi (1972; 1973 and 1976); Tazi, 'A. Awqaf al-Magharibah fi al-Quds: Wathiqa tarikhiyyah Siyyassiyya wa Qanuniyyah. (Muhammadia: Mataba'at Fedalla, 1981); Tazi, 'A. Al-Tarikh addiblumassi lil-Maghrib. (The history of Morocco's diplomacy). (Muhammadia: Matba'at Fadala, 1986); Tazi, 'A. Tawdhif al-waqf li khidmat assiyyassa al-jariyya fi al-Maghrib. (al-waqf in the service of foreign policy in Morocco) In Al-waqf fi al-'Alam Islami. Adat Sulta Ijtima'iyya wa siyyasiyya Taqdim Rabdi Diguilem was muqaddima min Andre Raymond. (Dimashq: Al-Ma'had al-Faransi Li'dirasat al-'Arabiyyah, 1995): 56-85. c) Shalabi, A. (1973). d) Bin 'Abdallah, M.B. Al-Waqf fi al-fikr al-Islami [Al-waqf in Islamic thought] Vol. 1. (Muhammadia: Matba'at Fadallah, 1992a); Bin 'Abdallah, M.B. Al-waqf fi al-fikr al-Islami (Al-waqf in Islamic thought) Vol. 2. (Muhamadia: Matba'at Fadallah, 1992b).

literature is problematic methodologically because it often omits/or superficially uses significant data existing in the Maghribi scholarship[15], leading to partial data and inconclusive findings. Fourth, the literature is problematic epistemologically because it seldom acknowledges the Arab-Islamic scientific tradition[16], and/or integrates its prolific scholarship in its own theories and analyses of al-waqf.

Instead, the literature usually dictates its modernist rationales and theories[17] to the study of the Arab-Muslim society and its institutions. From the outset, therefore, the literature establishes a hierarchical structure of analysis, and of evaluation of the Islamic tradition vis-a-vis the Christian tradition. Simultaneously, it imposes its comparative frameworks and modes of analysis that have limited contributions to Islamic studies and to the social sciences. In the process, however, the independent Islamic philosophy of science and its scientific paradigm[18] is obscured, and the real dynamics of the subject under study are lost. In short, the contemporary literature on al-waqf reflects the persistence of

(15) For instance Makdisi (1981) and Berkey (1992) neglect the Maghribi literature altogether in their portrayal of al-waqf. Yet al-Maghrib was essential in the structural and procedural evolution of al-waqf's education in the Maghrib and the Mashriq alike.

(16) For a brilliant critique of the lack of recognition of the Arab-Islamic tradition in the Western scholarship on medieval Islamic legal theory, see Hallaq, W. Law and Legal theory in Classical and Medieval Islam. (London: Variorum, 1995). In the same vein, I argue, the lack of recognition of the Arab-Islamic tradition in the contemporary scholarship is responsible for the limitations of contemporary Western scholarship on Islamic studies.

(17) An example of modernist rationales that impose a hierarchical structure of analysis and evaluation in contained in George Makdisi. (1981) For a critique of how modernist theories and their scientism is adversial to the region see Belhachmi, Z. Al-Sa'dawi's and Mernissi's Feminist Knowledge With/in the history, Education and Science of the Arab-Islamic Culture. (Unpublished Ph.D thesis, Universite de Montreal, 1999).

(18) For a study of the history, and philosophy of science in the world community, and the independent Islamic scientific paradigm, see a) Sarton, George. An Introduction to the history of science. (5 vols.) (Baltimore: William and Wilkins. 1927). b) Sayili, A.M. The Institutions of Science in the Moslem World. Unpublished Ph.D. thesis. (Harvard University 1941). c) Sardar, Z. The touch of Midas: Science, values, and environment in Islam and the West. Manchester: Manchester University Press. 1984).

Arabic language to establish a distinct Islamic sociology[9] and to maintain an Islamic national identity[10]. Last but not least, the prophet and the early 'ulama used the Arabic language as a strategic device to sustain the cultural integrity of the Arab-Muslim society and the cultural integration[11] of people of various cultures and origins into its expanding international Islamic Ummah. In short, the new moral/cultural order of Arab-Muslim Ummah involved a dual process: that of the "islamization" and the "arabization" of an expanding multicultural Islamic Ummah over time.[12]

Second, the literature is problematic theoretically because it invariably adopts atomistic approaches[13] to the history of the region instead of grounding this history in the Islamic view of modernism.[14] Third, the

(9) For details on Islamic sociology in English see Levy, R. An Introduction to the Sociology of Islam. (London: No mention of publication house, 1933); Levy, R. The Social Structure of Islam. Cambridge: Cambridge University Press, 1969; Stowasser, B. Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations. (New York: Oxford University Press, 1994).

(10) For details on Islam as national identity see for example 'Amara, M. Al-Islam wa al-wahda al-qawmiyya (Islam and national unity) 2nd printing. (Beirut: Al-Mu'assassa al-'Arabiyyah li-al-Dirasat wa al-Nashr, 1979); 'Amara, M. Al-Islam, al-'Uruba, wa al-'Ilmaniyya (Islam, Arabization and Secularism) (Beirut: Dar al-Wahda, 1981).

(11) See Shalabi, A. Tarikh atarbiyya al-Islamiyya (The history of Islamic education). 4th printing. (Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1973); Szylowicz, J.S. Education and Modernization in the Middle East. (Ithaca: Cornell University Press, 1973) who focused on education to cogently explain the interlinkages between cultural integrity and integration in the history of the Arab-Muslim society over time.

(12) For details on the dual process of arabization and islamization of other culture see Shalabi (1973) and Szylowicz (1973)

(13) By atomistic history I mean: a) the artificial division of the Arab-Muslim society into al-Mashriq and al-Maghrib regions. b) The arbitrary classification of the history of the Arab-Muslim society's according to the Western view of modernism, namely into a pre-modern period (until the 17th century) and a modern period from then onward. c) The modernist categorization of the 'ulama as a "religious group" and representation as a monolithic entity with unchanging role in the Arab-Muslim society over time and place.

(14) By atomistic history I mean: a) the artificial division of the Arab-Muslim society into al-Mashriq and al-Maghrib regions. b) The arbitrary classification of the history of the Arab-Muslim society's according to the Western view of modernism, namely into a pre-modern period (until the 17th century) and a modern period from then onward. c) The modernist categorization of the 'ulama as a "religious group" and representation as a monolithic entity with unchanging role in the Arab-Mulism society over time and place.

organic link of the Arabic language with Islam and the ways both shaped the new moral and cultural order of the Arab-Muslim society. After all, the Islamic message was revealed to the prophet in Arabic. Moreover, the prophet and the early generations of 'ulama[8] have historically relied on the

(8) Contemporary historians continue to portray the 'ulama in a highly reductionist way. On the one hand scholars mistakenly identify the 'ulama as a monolithic group of a traditional educated elite across time and place. On the other hand, they disseminate the view the 'ulama as having a high education and wide knowledge of Islamic theology. Such reductionist definitions lead to both taxonomic error, and polemical distortions. Taxonomic error, resides in implying that the Muslim jurists are equivalent to "ministers", "preachers" or "clergymen" (i.e. Makdisi, 1981; Berkey, 1992). Although the 'ulama are by and large associated with religious authority, their difference in training, roles and socio-cultural environments rules out this false equation. Polemical distortion resides in definitions that lead to negative connotations about the 'ulama. For example, implying that the 'ulama's training is "obsolete" and antiquated; thus, an obstacle to "modern" life-styles and the Muslims' societies' accommodation of social change. Clearly, the above definitions of the 'ulama stem from dichotomous view of tradition and modernity. Above all, these definitions contribute little to the meaning and place of the 'ulama in the systemic evolution of the Arab-Islamic society. In order to avoid both taxonomic error, and polemical distortions the work of 'Amara, A. Al-Islam, al-'Uruba, wa al-'Ilmaniyya. (Islam, Arabization and Secularism) (Beirut: Dar al-Wahda, 1981) is invaluable. From the outset, he identifies the 'ulama as guardians of the Islamic worldview and its idiosyncratic pattern of development both in the socio-political and cultural organization Muslim societies. Accordingly, 'Amara identifies role of the 'ulama as promoters of al-Wasitiyya (middle position) contained in al-Tawhid principle (see below) both in socio-political and cultural theories: 12. Thus, 'Amara highlights the historical role of the 'ulama role as catalysts in integrating both science and religion in the evolution of the Arab-Islamic culture. In fact, in his work 'Amara, M. Ma'alim al-Manhaj al-Islami (Milestones in Islamic methodology) (Herdon: VA. IIIT, 1992), the author points out, the way the principle of al-Tawhid has underlined the 'ulama's Ijtihad as evident in their consistent focus on tajdid and Islah, renewal/renovation as the two axes of development throughout the history of the Arab-Islamic society. Equally, see Tazi, 'A. Jami' al-Qarawiyyin. (The Mosque of al-Qarawiyyin). Vol.I. (Beirut: dar al-Kitab al-Lubnani, 1972); Tazi, 'A. Jami' al-Qarawiyyin. Vol.II. (Beirut: dar al-Kitab al-Lubnani, 1973); Tazi, 'A. Jami' al-Qarawiyyin. Vol.III. (Beirut: dar al-Kitab al-Lubnani, 1976) portrays the diversity in the training of the 'ulama as elites, their resilience, and their adaptive role and function the socio-political and cultural life of the Arab-Islamic society over time and place. This scholarly literature is important for taxonomic precision. Also, it is invaluable for its pollrayal of the ulma as a polyvalent educated elite ranging from educators. jun-consults. theologians. scientists, politicians, and social scientists.

defines and examines al-waqf as a purely religious institution[3]. On the other hand, it analyses al-waqf in legalistic[4] and/or ideological terms[5]. Overall, the literature separates Islam[6] from the Arab history, society, and culture:

> Culture includes all aspects of knowledge ma'rifa', science, and deeds, Arabic culture in all what is produced by the Arab mind, namely science,'ilm', literature, adab, religion, din, art, fan, architecture, mi'mar, commerce,tijara, industry, sina'a, and agriculture, zira'a, systems and institutions and documents, nuzum, mua'ssassat wa dawawin, and all that the Arab nation created in customs and traditions both written and visual.[7]

The separation of Islam from Arab history and society is problematic on several counts. First, it is problematic ethically because it occults the

(3) For example Heffening, W. Wakf. First Encyclopedia of Islam. (1913-1936). (Ed). M.TH. Houstma, A.J. Wensineck, H.A.R., Gibb, W., Heffening,W., & Levi-Provencal, E. Vol. VIII. (Leinden: E.J.Brill.1987), 1195-1103. Although, Heffening explains the variety of waqf deeds (dhuri and ahli), he omits the organic role of al-waqf in the establishment of a new moral order as well as the place of the Arabic language in forging a new cultural order with an independent national Islamic identity for the Arabs: 1097. Similarly, Heffening overlooks altogether the integrative role of al-waqf in the economic, socio-political and cultural aspects of the early Muslim's life both at the internal and external levels.

(4) For instance Makdisi, George The Rise Of Colleges: Institutions Of learning In Islam And In The West (Edinburg University Press, 1981) views al-waqf primarily as an Islamic law dedicated exclusively for the advancement of religious education, and the promotion of religious "institutional learning": 38-78.

(5) For example, both Makdidi and (1981) Berkey, J. The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social history of Islamic Education (Princeton University Press, 1992) overstate that the waqf-madrasah was primarily an assertive device of militant Sunni Islam and its ideology. The first attempted to prove that the madrasah promoted religious traditionalism against the rationalism of the Mu'tazila. The second asserted that the madrasah represented a self-conscious Sunni traditionalism in the wake of the Crusades (:8). Both authors assert that al-waqf is monolithic in philosophy and practice, thus a source of divisiveness between Muslims. These assertions reify the history of al-waqf as a network and a process and its key role in maintaining diversity in unity.

(6) The reference here is to Sunni Islam.

(7) Tibawi.A.L. Madha Jara li'Tarbiyya al-Islamiyya? (What Happened to the Islamic education) In Tibawi, A.L. Dirasat 'Arabiyya wa Islamiyya (Dimasq: Dar al-Fikr, 1983), 86-90.

Revealing al-Waqf as a Systemic Cultural Policy of Governance

Zakia BELHACHMI*

Introduction

Many written works(1) have been produced on al-waqf institution. Yet, their number has not been commensurate with the insights they have brought on the origin, nature, role, and development of al-waqf in history. This is particularly true regarding the literature on al-waqf in the history the Arab-Muslim(2) society. On the one hand the literature typically

* Université de Montréal, CANADA. e-mail: SISIS@hotmail.com

(1) I am referring to the English written Encyclopedia of Islam, and the French Encyclopedie. A critique of such works has barely begun. For a cogent critique of the French Encyclopedie, see Rebecca Joubin, "Islam and the Arabs Through the Eyes of the ENCYCLOPEDIE: The 'Other' As a Case of French Cultural Self-Criticism, International Journal of Middle East Studies, 32 (May 2000): 197-217.

(2) I use the terminology "Arab-Muslim" to identify my target-group. First, it refers to the Muslim people of Arab ethnic background who represent "the heartland" of Islam: the Middle East and North Africa. Second, it refers to a dominant ethnic majority as well as a dominant political entity in the Islamic Middle East and North Africa. For taxonomic precision, therefore, the "Arab-Muslim" terminology refers to the geographic region of the world where Islam is the religion of the state (except for Lebanon), and Arabic is the language of the nation, education, and of communication with the world community. Equally, the terminology " Arab-Muslim" world underlines the political, and scientific unity of this group, intellectually, and geographically. The political unity is incarnated in the 21 Arab nations members of the League of Arab-States (Lebanon, Syria, Jordan, Palestine, Iraq, Kuwait, Saudi Arabia, Qatar, Bahrein, 'Uman, Yemen, Egypt, Sudan, Lybia, Tunisia, Algeria, Morocco, Mauritania, Sumal, Jibuti). The scientific unity is reflected in the intellectual productions sponsored by ALECSO as the instance for cultural communication between the nation states members of the League of Arab States and between the members of the United Nations. However, while the "Arab-Muslim" terminology designates the socio-political and cultural specificity of the Arab-Muslim society, and its distinct socio-pedagogical modalities in education and scientific practice, it does not imply that this region is monolithic, or that its peoples' scientific productions are uniform. Rather, this terminology implies a dynamic socio-political and scientific diversity and evolution within cultural unity.

Publication Regulations

AWQAF journal publishes original Waqf-related researches in Arabic, English and French. It also accepts summaries of approved M.A's and Ph.D's reports on conferences, symposia, and seminars dealing with in the field of Waqf.

Contributions are accepted in Arabic, English or French, provided they abide by the following regulations:

- They should not be published before, or meant to be published anywhere else.
- They should abide by the scientific conventions related to the attestation of references, along with the academic processing.
- Articles should be written in good handwriting on A4 papers, preferably accompanied by a disk (Word software).
- Articles must be 4000-10000 words in length.
- All submissions must include an abstract of about 150 words.
- Material meant for publication should undergo a confidential refereeing.
- Coverage of seminars and conferences is acceptable.
- Material once sent for publication, whether published or not, is unreturnable.
- AWQAF is entitled to re-publish any material separately.
- All responsibility for the opinions expressed and the accuracy of facts rests solely with the author(s).
- All submissions should be sent to:

AWQAF, Editor in Chief,
P.O. Box 482 Safat, 13005 Kuwait,
Tel. 253-2646 Fax. 965-254-2676
E-mail: awqafjournal@awqaf.org
serd@awqaf.org

OPINIONS EXPRESSED IN AWQAF
ARE THOSE OF THE AUTHORS AND DO NOT NECESSARILY REFLECT
THE VIEWS OF THE JOURNAL OR PUBLISHER.

Contents - Sommaire

❖ **English Section**

Revealing Al-Waqf as a Systematic Cultural Policy of Governance.

Zakia Belhachmi 5

❖ **French Section**

Fondations inaliénables (awqaf et ahbas) dans la société maure: oeuvre de bienfaisance ou manoeuvres de jurisprudence?

Yahia Ould El-Bara 37

❖ **Arabic Section**

Editorial 7

Developing Waqf Resources and Maintaining them (A comparative study).

Ali Mohieddin Al-Qara Daghi 13

Prospects of Waqf Institutions in the light of the Constants and Variables of Islamic Waqf system.

Dr. Juma'a M. Al-Zuraiki 61

Some Modern Applications of Waqf at the Universities. Al-Yarmuk University as an example.

M. Mowaffaq Al-Arna'out 83

Mosques, Schools, Zawaya and Khazanat which Prospered through Waqf Monies in Morocco.

Mohammad Al-Hajawi 93

Role of Islamic Financial Institutions in upgrading modern Waqf.

Mohammad Boujellal 109

The Importance of Waqf in Islam.

Meshal Abdul Aziz Al-Bakr 121

❖ **Summaries of Thesis**

Structural Factors Affecting Al-Waqf Al-Khairy and its Role in Developing Egyptian Community.

Ali Fathi Abdul Raheem 127

Contents - Sommaire

Awqaf 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 Umma. Waqf also reflects the history of Islamic world through its rich experience which embraces the various types of life and helps finding solutions for emerging problems. During the decline of the Umma, Waqf maintained a major part of the heritage of the Islamic civilization and caused it to continue and pass from one generation to another. Nowadays, the Islamic world is witnessing a governmental and popular orientation towards mobilizing its materialistic capacity and investing its genuine cultural components in a spirit of innovative thinking leading to comprehensive developmental models conducive to the values of justice and right.

Based on this conviction, ***Awqaf*** comes up with a keen interest to give waqf the actual prestige in terms of thinking at the Arab and Islamic levels. It centers on waqf as a specialty and attracts waqf interested people from all domains and adopts a scientific approach in dealing with waqf and relating it to comprehensive community development. Waqf is originally known to be a voluntary activity which requires ***Awqaf*** journal to approach the social domains directly related to community life, along with other relevant social and economic behaviors. This might bring about a controversy resulting from the society-state interaction and a balanced participation aiming to reach a decision touching the future of the community life and the role of NGO's.

Objectives of Awqaf:

- Reviving the culture of waqf through familiarizing the reader with its history, developmental role, jurisprudence, and achievements which Islamic civilization had witnessed up to date.
- Intensifying the discussions on the actual potential of waqf in modern societies through emphasis on its modern instruments.
- Investing the current waqf projects and transforming them into an intellectual product in order to be exposed to specialists. This is hopefully expected to induce dynamism among researches and establish a link between theory and practice.
- Promoting reliance on the repertoire of Islamic civilization in terms of civil potential resulting from a deep and inherent tendency towards charitable deeds at the individual's and nation's levels.
- Strengthening ties between the waqf on the one hand, and voluntary work and NGO's on the other.
- Linking waqf to the areas of other social activities within an integrated framework to create a well-balanced society.
- Enriching the Arab library with articles and books on this newly approached topic, i.e. waqf and charitable activities.

بسم الله الرحمن الرحيم

AWQAF

Refereed Biannual Journal Specialized in Waqf and Charitable activities

Chief Editor

Dr. Mhammad Abdelgafar Al-Sherif

Managing Editor

Dr. Ghanim Abdallah Al-Shaheen

Advisory Editor

Dr. Tarak Abdallah

Editorial Board

Dr. Issa Z. Shaqra
Khaled M. Al Busharah
Dr. Seham A. Al-Khatrash
Dr. Ibrahim M. Abdel-Baqi

Advisory Board

(alphabetically)

Dr. Jamal Eddine Atiya
Dr. Abdelaziz Al-Touijri
Mr. Abdel Muhsin Al-Othman
Dr. Fouad Abdullah Al-Omar
Dr. Manzoor Alam

Administrative Secretary

Mishal Abdelaziz Al-Baker

AWQAF **No. 7 - Fourth Year - 1425 AH, 2004**