

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 n°79-80, 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 tuhfah 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, 6^eannée, 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, école 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 juriconsultes 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 matrilineaire 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 wassiyata 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 (*sigaa*).

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 réforme 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 contribuables, 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 contribuables.

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 juristes 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 à 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 dû 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 contribuables, 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*, 6^e 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 menée 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 préoccupons ici de savoir si les juristes 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: Maraḡi 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 mêmes 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 nécessaire 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 côté, 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 cadî 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 (*aqibih*) 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 nécessaire le plus proche dans la ligne directe mâle de l'immobilisateur, que ce parent nécessaire 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 faqiratum 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 la *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 ruminantion 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 (*ikhdiyyar*), 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 rassembleur 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 ruminantion 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 waladi*), mes fils (*awlad*) 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 culturelle 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 allés 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 reconnaissent 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 cadî, 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 certaines 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 arabomusulman 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-duru*) conduisant *de facto* aux deux formes prosrites 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 définitif 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'acceptation 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 fit 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 nécessités 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* ("maraboutiques") 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 avons (il s'agit du savant al-Mustafa Wuld Garray de la tribu Ntaba) une troupe de chammelles "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 chammelles 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 (*jjzya*) 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 juriste 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-Madinaa*, 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 juriconsulte 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 juristes 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-kubraa*, 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 à 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 distribuées-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 juriconsultes 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'elles, 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 âge 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 recourent 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 connaissance 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 juriste (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 led 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 longevity 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 have 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 zawiya 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 flourishing 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 constraints put by Israel since the 1967 war. For details see Tazi. *Awqaf al-Maghariba...*, 1981; and Tazi. *Al-Tarikh addiblu-massi...*, 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 coastal 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-Inhita (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-Inhita (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 Moroccan 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 the 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 flourishing 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 Arwika (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 and 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) Tibawi. *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 rivaq system as a community-based tool of resistance against the state's turkization of learning.⁽⁶¹⁾ Thus, since the 10th century the rivaq 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 rivaq'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-Qarawiyyin*...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 *mashayikh* 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 *faqihah*.⁽⁵⁹⁾ In fact, Tazi (1972) notes, by the 10th century the Moroccan system of higher education was so sophisticated that the country witnessed the flourishing 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 flourishing 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-Qarawiyyin'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-Qaraqwiyyin 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 Qirawan, 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 Hafsa.⁽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 Makharyq'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 waterworks. (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 their relations with

(30) I adhere to the distinction Jarbawi, A.B. *Modernism and Secularism in the Arab Middle East*. Unpublished thesis. (University of Cincinnati, 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 committee 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). *Masjid*. *First Encyclopedia of Islam*. (1913-1936). M.TH. Houstma, A.J., Wensinck, 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. (Muhammadia: 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 is 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-Muslim 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'ssabat 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.T.H. Houstma, A.J. Wensineck, H.A.R., Gibb, W., Heffening, W., & Levi-Provencal, E. Vol. VIII. (Leiden: 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 of 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.

❖ English Section

Revealing Al-Waqf as a Systematic Cultural Policy of Governance.

Zakia Belbachmi..... 5

❖ French Section

Fondations inaliénables (awqaf et ahas) dans la société maure: oeuvre de bienfaisance ou manoeuvres de jurisprudence?

Yabia Ould El-Bara 37

❖ Arabic Section

Editorial..... 7

Developing Waqf Resources and Maintaining them (A comparative study).

Ali Mobieddin Al-Qara Dagbi..... 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-Khairiy and its Role in Developing Egyptian Community.

Ali Fathi Abdul Rabeem..... 127

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.



AWQAF

Refereed Biannual Journal Specialized in Waqf and Charitable activities

Chief Editor

Dr. Mhammad Abdelgafar Al-Sherif

Managing Editor

Dr. Ghanim Abdallah Al-Shaheen

Editorial Board

Dr. Issa Z. Shaqra

Khaled M. Al Busharah

Dr. Seham A. Al-Khatrash

Dr. Ibrahim M. Abdel-Baqi

Advisory Editor

Dr. Tarak Abdallah

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