



AWQAF

Refereed Biannual Journal Specialized in Waqf and Charitable activities

Chief Editor

Dr. Fuad Abdallah Al- Omar

Managing Editor

Dr. Abdallah Tarak

Editorial Board

Dr. Al- Shahin Abdallah Ghanem

Dr. Issa Zaki Shaqra

Mbarek Abdallah Al- Dhirwa

Advisory Board

(alphabetically)

Dr. Abdelaziz Al- Touijri

Dr. Abdelgafar Al- Cherif

Dr. Jamal Eddine Atiya

Dr. Manzoor Alam

AWQAF, an academic refereed journal specialized in waqf and charitable activities, is issued by *Kuwait Awqaf Public Foundation* (KAPF). It is based on the firm conviction that waqf, as a concept and experience, has a high potential which entitles it to play a prominent role in managing the future of Muslim communities and cope with the challenges confronting them. Islamic history reflects the rich experience of the waqf, touching various aspects of life and contributes to solving social problems. waqf managed to maintain those remarkable achievements and guarantee their sustainment over the ages. Nowadays, the Islamic world is witnessing a clear tendency towards mobilizing their potentials and resources to work out an original human developmental vision.

The basic idea of waqf centers round volunteerism, with the civil society as its natural arena. This causes the waqf to get into direct contact with different intellectual areas, such as civil issues, charitable behavior, and open-mindedness.

Objectives of *AWQAF*

- 1- 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.
- 2- Intensifying the discussions on the actual potential of waqf in modern societies through emphasis on its modern instruments.
- 3- 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 researchers and establish a link between theory and practice.
- 4- 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
- 5- Associating the waqf with other social activities within the framework of an integrated trend in order to strengthen the Arab and Muslim civil society.

Through this approach, *AWQAF* obviously seeks to embrace all intellectual topics directly or indirectly related to the waqf, such as volunteerism, civil society debate, NGO's social contribution, and development. It calls researchers and other concerned people to contribute to and react with the journal, in the hope of warding off the challenges facing the *Umma*. *AWQAF* invites original articles, discussion papers, short notes, book reviews and comments, reports on researches getting underway, important developments and events relating to the waqf as subscribed by researchers, scholars, and professionals.

Contents - Sommaire

Contents - Sommaire

* Présentation	5
* Articles	
◊ Shari'a and Juridical Personality of Waqf. Dr Mohamad Sheta Abu Saad	7
◊ Pour une Sociologie des Awqaf; Quelques remarques préliminaires Dr Abdallah Tarak	24

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 the field of Waqf.

Contributions are accepted in Arabic, English or French provided they abide by the following regulations:

- 1- They should not be published before, or meant to be published anywhere else.
- 2- They should abide by the scientific conventions related to the attestation of references, along with the academic processing.
- 3- Papers must be 4000-10000 words in length.
- 4- All submissions must include an abstract.
- 5- Material meant for publication should undergo a confidential refereeing.
- 6- Coverage of seminars and conferences is acceptable.
- 7- Material once sent for publication, whether published or not, is unreturnable.
- 8- *AWQAF* is entitled to re-publish any material separately.
- 9- All responsibility for the opinions expressed and the accuracy of facts rests solely with the author(s).

10-All submissions should be sent to:

**AWQAF, Editor in Chief, P.O. Box 482 Safat, 13005 Kuwait,
Tel: 965-253-2646 – Fax: 965-254-2526.**

**OPINIONS EXPRESSED IN *AWQAF* ARE THOSE OF THE
AUTHORS AND DO NOT NECESSARILY REFLECT THE VIEWS
OF THE JOURNAL OR PUBLISHER.**

Présentation

Avec la publication du premier numéro de AWQAF, la Fondation Publique des Awqafs du Koweït (FPAK) inaugure une étape importante dans la réalisation progressive de la stratégie de promotion du secteur des Awqafs, adoptée en 1997 à Jakarta par le Conseil Exécutif des Ministres des Awqafs et des Affaires Islamiques.

En effet, cette stratégie avait ciblé -entre autres- l'encouragement de la recherche en matière des Awqafs et l'encadrement scientifique des chercheurs en ce domaine, afin de consolider la production d'une littérature moderne du Waqf fondée sur les principes de la schar'i'a, et ayant la capacité de contribuer activement dans les plans du développement des sociétés arabo-musulmanes.

La publication d'une revue spécialisée comble en fait un besoin intellectuel nécessaire au développement des institutions du Waqf : se munir d'un outil de recherche scientifique à la hauteur des problématiques que soulève la stratégie de promotion des Awqafs.

Bien que la FPAK assure la réalisation d'un tel projet, elle a une ferme conviction que cette publication appartient en premier lieu aux chercheurs, aux académiciens, et à tous ceux qui s'intéressent aux Awqafs. C'est à eux qu'incombe la responsabilité de la réussite et du développement de ce projet. A ce même niveau, La FPAK souhaite aussi la collaboration des institutions et des organismes officiels et civils en rapport avec les Awqafs, de tous les parts du monde musulman, dans l'esprit pratique du verset coranique «*entraidez-vous dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété*».

Dr. Fuad Al-Omar

*Secrétaire Général
Fondation Publique des Awqafs du Koweït.*

Shari'a and Juridical Personality of Waqf

Dr Mohamad Sheta Abu Saad*

The concept of a juridical personality was recently introduced under this name in all foreign laws.¹ This article aims to draw up an explanation of the *shari'a* origins of the juridical personality, and to discuss the factors that gave rise to this concept, with a special focus on the waqf system.

The issue of the juridical personality emerged when Islamic scholars found themselves face to face with important concepts, which can only be discussed through consideration within the framework of a juridical, or a *de jure personality*. It was through studying the natural personality² that they came to the concept of a juridical personality.

1- The Major Factors which Raised the Concept of the Juridical Personality in Islamic Jurisprudence

In this connection, Muslims reflected a good attitude at a time when there was no friction between the Islamic thought and the positive

* Professor at the Higher Institute of Judiciary – Riyadh, Saudi Arabia.

¹ See for example in England,

Cheshire and North, Special International Law, edition 2, direction and assistance by

North and Faust, Petroworther, 1987;

Pingeton, R.R., Corporate Laws, Edition 6, Peteroworth 1990;

Winfield and Jolocukes, Loopholes Law, Edition 13, by Rogers W.V, 1988.

In USA, see:

Levi N. Junior, Bankruptcy Abstract, Boston, Toronto, London, Little Brown 1991;

Prosnor and Kiton, In Loopholes, Edition 5, Minnesota, Western Publishing House 1984;

Cons D. R., Bankruptcy Law, part 3, Western Publishing House, 1987.

In France, see:

Carbonier, Jean, Introduction au droit civil, partie 1, Edition 15, P.U.F Themis., 1986

Other sufficient references exist in Belgium, Germany, and Italy, referring to the novelty of the juridical personality system.

² See *Kashf al Asrar 'an Usoul Fakhr al-Islam Al-Bazdawi* 'Allaa al Deen 'Abdul 'Aziz Bin Ahmed Al-Bukhari, died in 730 AH, part 4, p. 237; *Kashaf Istilahat Al Fonoun* (Bibliography of Arts Terminology) by author Mohamed 'Ali Al Farouq Al Tahanwi, edited by Dr. Luṭfi 'Abdul Badie'a, reviewed by Amin Al Khouli, Edition of Ministry of Culture, General Egyptian Establishment, p. 125, A part, L section, Abdul Wahab Khalaf, Fiqh Principles, Edition 7, Kuwait, p.134, Mohamed Abu Zahra, Fiqh principles, Edition1, p.305, Mohamed Ibrahim Hafnawi, *Nazarat fi Usoul el Fiqh*, Edition 1,p.145.

law.³ Thus, Muslims are considered forerunners in raising the idea of the juridical personality, whose mention here, though helpful in understanding the juridical personality from an Islamic perspective, is out of place. We shall approach the three major aspects:

- (a) The time of the devolution of a legacy to an heir.
- (b) The anonymous murderer, and 'Aqela and the concept of juridical personality.
- (c) Capacity, zemma and the concept of juridical personality.

(a) Time of Devolution of Legacy to the Heirs and the Concept of Juridical Personality

Modern scholars have studied this important issue⁴ and found out that there was a disagreement among past Muslim scholars on this idea, which gave rise to the concept of juridical personality.

The Maleki School⁵ opined that a deceased person retains the ownership of a legacy until all his debts are settled after which the inheritance is transferred to the heirs. The Shafi'i⁶ and Hanblai⁷ schools stated that the legacy is transferable to the heirs immediately after death and the debt (whether it takes up the whole or part of the legacy) remains linked to this legacy. The Hanafi⁸ school states that if the amount of debt is greater than the value of the legacy (or takes it up), the legacy remains in the acquisition of the deceased person and non-transferable to the heirs. On the other hand, if the legacy is greater in value than the debt, it is transferable to the heirs upon death, but the debt remains linked to it. We believe that the continuity of the personality of the heir *de jure* or the presence of a juridical personality

³ See, Dr. Mansour Mustafa Mansour, *Nazaryet Al Haq* (Theory of Right), Edition of 1962, p. 206, Dr. 'Abdul Nasser al 'Atar, *Principles of the Law*, al S'adah Printing Press, p. 260, Dr. Hassan Kira, *Introduction to Law*, Edition 1, p. 618, Dr. Ibrahim Ali Saleh, *Criminal Liability of Juridical Persons*, al Ma'aref House, p. 29.

⁴ See Sheikh Ali al Khafif, the Relation of Rights to Legacy, Law and Economy Magazine, twelfth year, p. 153, and following pages.

⁵ Al Modawana al Kubra, part 13, p. 57 and thereafter.

⁶ See al Muhažżab, part 1, p. 327.

⁷ See al Mughni, part 4, p. 487.

⁸ See al Mabsout, part 29, p. 137, and following pages.

for the legacy constitutes the basis of the juridical personality concept. The foregoing ideas indicate the continuance of the personality of the testator after his death until debts are settled in execution of the principle "no legacy until debts are settled".

- Effect of the Principle "No Legacy Until Debts are Settled"

It is universally acknowledged in Islam that a debt survives a legacy and remains inalienable to the heir. Legacy, in this sense, bears the burden of the testator's debt. An heir's personality is independent of the testator's, and creditors, therefore, cannot constrain upon the heir's monies.

Islamic law contrasts with the French law which provides for transferring the legacy to the heirs and, further, entitles debtors to recover their debts from the personal monies of the heir unless the heir rejects the legacy or accepts it under the benefit of inventory (*Sous bénéfice d'inventaire*).

The question to be asked here is this: As a debt pinned on a legacy is transferable to the heir upon the demise of the testator, who shall bear that debt?

The Malekis⁹ assume that the testator's personality does not survive him because a reference to a personality indicates life; and once death occurs, a personality is no longer in existence. Religion, they added, is associated with legacy, not personality. This attitude of the Malekis is twofold:

A legacy may be a juridical personality associated with the debt, whereas some positive laws reject this attitude. The Egyptian law as provided in Article 52 refers to juridical personalities from which a legacy was excluded.

It is said that a testator's žemma becomes independent and attachable to the heir's financial žemma. It means that an heir has two žemmas. This was not made deliberately by the Malekis, because they did not advocate the multi- žemma principle.

⁹See Al Modawana Al Kubra, Ibid., part 13, p. 57 and thereafter.

The Hanafis¹⁰ and the Shafi'i's¹¹ assume that a debt remains pinned on the deceased person even after his death. They assume that a financial patrimony remains in existence after a testator's death on condition that a settlement of debt should be guaranteed. This guarantee is either the dead person's legacy or a guarantor. In case the deceased person leaves neither legacy nor guarantor after his death, it is no use assuming the existence of the testator's personality while a debt is dropped. It could be helpful here to refer to the assumption of the existence of the testator after his death is incompatible with real fact; and it is meant only for legal purposes simply because death causes a personality to come to an end.

The Hanbalis¹² have three attitudes. The first is similar to the Hanafis and Shafi'i's; The second is similar to Malekis; The third is similar to that attitude advocated by the French law which associates a legacy with the heir's personality within the limits of the money left by the deceased person.

Here we believe that the principle of "No legacy unless debts are settled" advocated by Islamic jurisprudence assumes that a testator's personality remains *de jure* until his debts are settled (provided that the legacy is enough for settlement). This opinion leads to three major conclusions:

It is not permitted for an heir to dispose of a legacy unless the whole thereof or the balance after settlement of debts inures to him; otherwise, the said disposition is held null and void or, at least, ineffective in connection with the creditor and the legacy.

Soon after the demise of a testator, all other term rights due to other parties shall forthwith gain maturity.

Any growth likely to occur to the legacy after the testator's death shall be added to the legacy; in which case creditors may have benefit therein.

¹⁰ Al Mabsout, Ibid.

¹¹ Al Mabsout, Ibid.

¹² Al Mughni, Ibid.

In the light of the aforementioned, it is clear that a juridical personality plays a prominent role in the devolution of a legacy and the effects resulting therefrom.

(b) Anonymous Murderer, ‘Aqela and the Concept of the Juridical Personality

In dealing with the unknown murderer and the ‘aqela, Muslim jurists approached the concept of the juridical personality.

- In case of an unknown murderer, Bait El Mal (treasury) shall pay the wergild as a compensation for the victim’s family, because a human being’s life must not go for nothing. This is applicable when the murderer is unknown.¹³ In case the murderer is known, his ‘Aqela should pay the wergild.¹⁴ The majority of jurists are of the opinion that whoever is killed from among Muslims by an unknown agent, his wergild must be paid by Bait El Mal of the Muslims, because it is not allowed for a Muslim’s blood to go for nothing.¹⁵ The responsibility of Bait El Mal gave rise to the independent juridical personality.
- ‘Aqela is the body charged with the payment of the wergild. The Hanafis and Malekis are of the opinion that the ‘Aqela is “Ahl Al Diwan” (state) in case the killer belongs to Ahl Al Diwan, for example, a warrior. Omar Ibn Al-Khattab¹⁶ advocated this attitude. In case a warrior doesn’t belong to Ahl Al Diwan, the Aqela, in this case, is his tribe, relatives and patrons. Ibn Abi Shaiba and others narrated that Omar (May Allah be pleased with him) was the first to associate the payment of a wergild with warriors solely. It was also

¹³ See examples in Sahih Muslim Bi Sharh al Nawawi, part 10, p. 145, Kanz al ummal fi Sonan al Aqwal wal Affa’al, part 7, p. 315, Fateh Al Barri fi Sharh Sahih Al Bukhari, part 12, p. 218.

¹⁴ Sharh Montaha al Iradat, part 3, p. 335.

¹⁵ Hashyet Ibn Abdeen , part 6, p. 645 and thereafter, Al Mughni by Ibn Qudama, part 8, p. 489, Al Um by Imam Al Shaf'i, part 6, p. 86, Hasheyt al Dosuqi ‘la al Sharh al Kabir, part 4, p 259.

¹⁶ Hashyet Ibn ‘Abdin ‘la al Dur al Mukhtar, part 5, p. 453, and thereafter. Tabyin Al Haqaeq by al Zula'i, part 6, p. 177, and thereafter, Nasb al Raya, part 4, p. 398, Bidayet Al Mujtahed, part 2, p. 413, Sharh al Kharshi, part 8, p. 45.

said he was the first to levy gifts¹⁷ and the wergilds.¹⁸ However, some of Maleki jurists and the majority of the Shafi'i's and Hanbalis¹⁹ assume that the 'Aqela stems from the parental line, for example the brothers. In this sense, Ahl Al Diwan are not liable to pay a wergild.²⁰ This concept was made clear through what Al Mughira ibn Shuba narrated when the Prophet (PBUH) requested the payment of the wergild of the murdered woman from the murderer's agnatio. In case such an agnatio does not exist, the wergild is paid by Bait Al Mal in implementation of the saying of the Prophet (PBUH), "I am the inheritor of those without inheritors, pay the wergild on their behalf and inherit them".²¹

The 'Aqela is made to bear the wergild on the basis that it is a juridical person. Islamic shari'a holds a culprit's kinsmen in some way or other liable for the crime. Resorting to 'Aqela is justifiable only because it is held as a juridical person.

(c) Ahliyya (capacity), Žemma (patrimoine) and Juridical Personality

Upon studying Ahliyya (capacity) and žemma (*patrimoine*), Muslim jurists discussed the concept of a juridical person. This is clarified through indicating that a convict should enjoy capacity which is divided into two types:

1. Obligation capacity which indicates the rights and obligations of an individual.

¹⁷ Nasb al Raya, part 4, p. 398.

¹⁸ Ibid., and Mabsout Al Sarkhasi , part 26, p. 84.

¹⁹ Hasheyat Al Dosouqi 'ala al Sharh al Kabir, part 4,p.282, and al Qawanin al Fiqheya (Jurisprudential Laws) by Ibn Jazi'ie, p.374, and Mughni al Muhtaj, part 4,p. 95; Kashaf al Qina', part 6, p.85 and the following pages; al Muhazzab by al Shirazi,part 2, p.212.

²⁰ Nail al Awtar by al Shokani, part 7, p. 67.

²¹ See Sharh al Manar by ibn Malek and Hasheyat al Dahlawi p. 938; see also Dr. 'Abdul Karim Zaidan.(Al Madkhal fi Dersat al Shari'a al Islamia), sixth edition 1996, p. 312, and Abu Zahra, Ibid. p. 307, 'Abdul Wahab Khilaf, Usoul Al Fiqh, edition 8, p. 135, Mohamed Zakaria Al Bardisi, Fiqh principles, edition 1983, p. 135, Kashf Al Asrar by Al Bazdawi, part 4, p. 237.

2. Performance capacity which renders a person's act legally acceptable.

So that the Ahliyya be valid, a person should be a sane adult.²² Thus, insanity and unmindfulness usually impair the liability for one's acts in execution of the Prophetic Tradition, "Liability is lifted in three cases: insanity, underage, and sleep".²³

Obligation capacity is based on the presence of žemma in persons with proven capacity. It is the status that renders a person liable. In principle, žemma and obligation performance are human traits limited to a specific person in existence and are removed upon his death. Nevertheless, this saying can not be taken in an absolute sense because numerous judgements are taken solely on the basis of *de jure* žemma and capacity and cannot be in conformity with the conditions of "actual Žemma and obligation capacity".

Scholars approve of a bequest and waqf in favor of non-existent people. By analogy, we can maintain that this is not permissible because non-existent people are not allowed to exercise the right of property. This, however, is allowable in view of the causes leading to the property realized on one's existence. Thus, a legacy in favour of an embryo in a mother's womb is certain on the death of a testator, whether this embryo is a blood clot or a fetus lump. Initially, those scholars proved that a man's property extends after death if such a property was his during his lifetime -for example, a fisherman's catch of fish which falls into his net after his death and the removal of his capacity.

Scholars also maintain that a property, if taken out of one's acquisition in his lifetime, is returnable to this person on his death, for instance, a waqf. A waqf which sustains damage returns to that person, and if he is dead, it should pass on to his successors. Scholars kept this property in the acquisition of the deceased person though, with his death, capacity no longer exists except to the extent required for his funeral, settlement of his debts and the execution of his will. In principle, žemma comes to an end with death, but a žemma *de jure*

²² Kashf Al Asrar, Ibid., p. 230,

²³ Fath Al Bari Bisharb Sahih Al Bukhari, part 2, Kitab Al talaq, p. 59, Sunan Ibn Majah, part 1, p. 658, Kitab Al talaq.

remains -i.e., a juridical personality associated with the debt after death in case he has any money or guarantor. A group of people have neither actual žemma nor capacity which are related to a specific person. The Holy Quran specifies the channels for spending charities. Such channels are categories not certain individuals in these categories. What is meant for a specific category cannot be taken to reach all individuals of that specific category. The right of each category is secured for the group not for a certain individual. This group has no actual žemma or capacity. One fifth of the booties, wastelands, roads, barrages and rivers are owned by the public not by a particular person. Troves (*al Luqātah*) and legacies which do not have any inheritor are inherited by the Muslim group, not by a particular individual in the group. Bait Al Mal featured several subdivisions, each with a special entity and resources and was invested with the right of borrowing and lending. Therefore, Bait Al Mal has become subject to litigation with verdicts issued for/against it. It was also maintained that spending on a '*al Luqātah*' may be made out of Bait Al Mal (in case it is an animal) provided that the amount is payable by the owner of '*al Luqātah*'

These verdicts and the like were based on the juridical person or the suppositive capacity. If the jurists reject žemma and capacity in connection with non-humans, they can not reject them suppositively. While jurists rejected actual žemma and capacity in connection with non-specified humans, they rejected only the actual žemma and capacity that arise from contracting, not the juridical žemma or capacity. As long as our jurists judge things in view of their rights and obligations, they are in ample agreement with the juridical personality adopted by positive law, whether if this was or will be a specific person or a category composed of human beings or otherwise. In case Islamic jurists differ from some positive laws in conjunction with some of the individuals of the juridical personality, this cannot be taken as rejection thereof. Therefore, a juridical personality in waqf is *ipso jure*.²⁴

Based on the aforementioned, a juridical personality has a žemma for the following reasons:

²⁴ Al Sheikh Mohamed Ahmed Al Sanhoori, *Waqf*, Ibid., clause 555 and thereafter, see in *Kashaf Istilahat Al Funoon* written by Tahanwi, part 2, and *Al Furuq* written by Al Qurafi, 'Alam Al Kutob, no date, part 3, p. 226.

Al Qarafi asserted that a žemma and capacity come naturally without a writ of assignment and they are attributed to jurisprudential discretion.²⁵ All schools of thought are in agreement that a žemma is just a legal attribute.²⁶ Others, like al Qarafi, are straightforward in saying ‘What is intrinsically existent is apt for being imposed by the lawmaker and implemented by the assignee.²⁷ In this way, they are held as legal orders apt to be imposed and implemented.²⁸

The above shows that a juridical person is the result of legal judgement, which means that it applies equally to a natural or an artificial person, simply because a person without a žemma is non-existent. A žemma is held as a guarantee for all rights with no discrimination between a personality, whether natural or artificial.

2- A Study on the Juridical Personality of Waqf

Muslim jurists approached the concept of the juridical personality in waqf as they were at variance on this point. Following is an elaboration of the two contradictory attitudes.

a- Arguments Against a Juridical Personality

Some jurists maintain that waqf has no financial žemma and, thereby, cannot have a juridical personality. Ibn Nujaim, a Hanafi jurist, says in *zakhira*: “If a charity is in need of restoration and people cannot afford it, they are not allowed to raise a loan for that purpose, because this is permissible only in case of a juridical personality which waqf does not have.”²⁹

²⁵ Al Furoq written by Al Qurafi, part 3, p. 235.

²⁶ *Kashaf Al Qina’ ‘ala Matin Al Iqna’* written by Bahooti, Al Nasr Printing Press, Riyadh, part 3, p. 288; Al Bahja *Sharh Al Tuhfa* written by Tasawulli, edition 137, Dar Al Fikr Al ‘Arabi, part 2, p. 164; Al Taqrir wa al Tahbir written by Ibn al Amir al Haj, part 2, p.164; *Kashf al Asrar* written by Bazdawi, part 4, pp. 237-239.

²⁷ E’anet Al Ṭalibeen, part 3, edition 1, p. 16.

²⁸ Hashyet al Hamawi ‘ala Al Ashbah wa al-naza’ir written by Ibn Nujaim, part 2, edition 1, p. 211.

²⁹ Ibn Nujaim, al Baher Al Ra’eq, *sharh Kinz al Daqaeq*, part 5, p. 210, quotations were taken from all subsequent books of Ibn Al Nujaim, particularly references to ibn Abdeen in his encyclopedia {Rad Al Mihtar ‘ala sharh Tanwir Al Absar} in various versions.

This nullifies the juridical personality of the waqf and makes the concept of the waqf contingent upon the concept of žemma,³⁰ i.e., to have rights and be under obligations.³¹ A žemma is known to relate to a person, not to his monies and it embraces financial and non-financial matters. The proponents of this attitude ascribe a žemma exclusively to a living human being, starting partially in fetal phases, then getting completed gradually and ceasing with death, as some Hanbalis and Malekis maintain. To the Shafi'is, a žemma remains valid until the debts of a deceased person are settled, whereas the Hanafis hold it as inactive. With these points in mind, it is clear that the proponents of this attitude believe that as long as a waqf is not a living human being, it cannot have a žemma and, thereby, cannot be said to have a juridical personality.

This concept advocated by some Muslim jurists cannot be taken unfavourably, because, after all, it is based on a personal reasoning which purports that a juridical personality does exist but cannot be applied to Waqf or companies.³² Nevertheless, the freedom of academic thinking does not contrast with this principle. Islam was the first to propagate the means of free academic thinking on minor questions whereon such schools were at variance. Therefore, some jurists rejected the juridical personality in the case of companies, because the proponents of this attitude did not discriminate between the personality

³⁰ Sheikh Ali Al Khafif, Al Sharikat fi al Fiqh al Islami (Companies in Islamic Jurisprudence), edition 1, p. 33; Dr. Ghareeb al Jamal, lil Masarif wa Al A'mal al masriyya fi Al Shari'a al Islamia wa Al Qanun (Banks and Banking Operations in Islamic Shari'a and Law), edition 1, p. 358 ; Dr. Mohamed Yousef Mousa, Al Fiqh Al Islami (Islamic Jurisprudence).

³¹ See Anwar al Shurooq 'la anwa'a Al Forouq, part 2, p. 230, it states that a žemma means an acceptance of a law and a commitment thereto. Others take it as an acceptance without commitment in order for a boy to have a žemma because if we pin a žemma on acceptance and commitment thereto, then a boy does not have a žemma.

³² See the 'Genius of the Islamic Jurisprudence in Originating Theories' which puzzled the West by Dr. Mohamad Sheta Abu Saad, condition # 1980, Alam Al Kutub, p. 3: 510 and to the same author see Al Athar Al Raj'ie Lil Shart (the retrospective effect of the condition), 1984. Cairo University Press, pp. 6-140,. See also Dr. 'Abdul Wadood Yehia, Huwalat Al Dain (Transfer of Debt), Edition 2, Dar Al Nahdha Al Arabia, p. 7: 300; Dr. Abdul Razzaq Hassan Faraj, Al Aqd Al Mawqof (Waqf Contract), edition 1,pp. 8-386; Ibrahim Al Najjar, a thesis in French on the Issue of Options, edition of Henry Solis Bookshop Group, pp. 6-360; See also in particular Mohamad Hassan Al Shalabi : General and Common Persons in the Islamic System and Modern Systems, a Ph. D thesis from the Faculty of Shari'a and Law (unprinted) under # 549, pp. 18-600.

of a company and the personality of the partners, taking into account that companies at that time did not enjoy the same esteem attributed to companies nowadays. In Islamic jurisprudence, known to be highly realistic, the question of the juridical personality was not raised and the jurists did not submit this question to intensive study, though Islamic jurisprudence recognizes this issue as we have seen. Later, Islamic jurists started studying it whereas Western thinkers started this job only in 1816.

Following the example of Ibn Nujaim, Ibn 'Abdeen says that it is not allowed to raise a loan on the waqf unless this is made through the waqif himself. This is not the case with a guardian who is allowed to buy some thing, though it may be unnecessary, for an orphan because a debt is connected with a žemma and an orphan has not a valid žemma, but by virtue of being known, we can determine his needs. Waqf, in this sense, has no žemma. The poor, though having a žemma, can not be held liable due to his being numberless. So the payment of a debt is only requested from the Mutawalli who can not make such a settlement out of the monies assigned to the poor, as *Hilal* mentions. This is an analogy, but in case of necessity as mentioned by Abu Al Laith, and if getting a loan is inevitable, it can be made through a judge's approval if the latter is not far from the Mutawalli, because his welaya is more common in connection with the Muslims' interests. This is believed to apply absolutely to the maintenance of a waqf though the first attitude is weightier. As for spending on waqf, beneficiaries, as it is in a booty, this does not apply, but in the case of Imam, preacher and Muezzin, he can spend as it is specified in *Jam'a Al Fusoolain*.³³

The bottom line is that Waqf has no žemma and consequently has no juridical personality. However, when it is decided that the Mutawalli of waqf may raise a loan for urgent matters, this phrase implicitly means that waqf has a žemma. It is known that the Mutawalli who pays the debts out of the waqf proceeds not out of his own monies, which indicates that waqf has a juridical personality.

The Shafi'i school is more straightforward in stating that waqf constitutes an entity and, thus, enjoys a žemma; and it can raise and

³³ Rad Al Muhtar 'la al Dur Al-Mukhtar Sharh Tanweer Al Absar by Ibn 'Abdeen, edition 1, part 3, p. 580; See also Mejam'a Al Anhur Sharh Mutlaqa Al Abhor, edition 1, part 1, p. 749.

advance a loan. Waqf can be held liable for debts and has a juridical personality, though this is not explicitly stated. This is inferred from the words of Al Ramli. The duty of the nazir, in general, is to maintain the waqf proceeds in the same way a guardian attends to an orphan, in addition to leasing, building and advancing a loan out of the waqf proceeds when necessary, provided that the waqif or the judge approves of this as specified in Al-Rodha and other sources.³⁴

Reflecting on the Hanafi jurisprudence which rejects the juridical personality of waqf on grounds of rejecting the waqf Žemma, it is mentioned in the Indian Fatawa that Hilal said: "if the charity requires renovation and the mutawalli has not enough money to pay for the renovation, he is not allowed to raise a loan. Abu Jaffar, the jurist, said that such an analogy is acceptable but this analogy is decided by necessity, for example if waqf cultivated land is infested with locust and the mutawalli needs money, or if a tax is levied on the land, then the mutawalli is allowed to take a loan. It is advisable that a mutawalli takes a loan with the approval of the judge."³⁵ This quotation indicates publicly that taking a loan is permissible but on the hidden level indicates that waqf has a juridical personality.

b- Arguments in Favor of a Juridical Personality

For establishing the juridical personality of waqf, the following conditions should be met: 1. A group of people or monies dedicated to achieving a certain objective; 2. A statute which defines the objectives of the juridical personality; 3. Members for managing the waqf affairs or the juridical personality; 4. The existence of financial Žemma to receive the monies offered on the establishment thereof and what might inure to it in terms of rights and obligations; 5. Recognition of the juridical person.

The above-mentioned elements apply to the waqf because a waqf is not more than mere amounts of monies, whether these be properties or movables allocated for realizing specific charitable objectives. The

³⁴ Nihayet Al Muhtaj by al Ramly, edition 1, part 4, p. 291; See also letter of Mohamed Hassan Mustafa Al Shalabi, aforementioned p. 586 and Dr. Na'mat 'Abdullatif Manshour, *Athr al Waqf fi Tanmiyat al Mujtama'*, (Impact of Waqf on the Society Development), ibid., pp. 35-38.

³⁵ Al Fatawa al Hindiya (Indian Fatawa), edition 1, part 2, p. 424.

waqf has specific regulations for its supervision and for receiving contributions. There are certain conditions which ensure the due implementation of the waqifs' conditions. The issue of welaya or supervision on the waqf deals with those who manage the waqf system. Recognizing waqf is clear in the Holy Quran and the Prophetic tradition.

Similarly, a waqf has a žemma as detailed by Sheikh Al Sanhoouri and this fact is confirmed in the last part of Al Qadhi Ela Al Qadhai, which stipulates that, "If the waqf welaya or proceeds belong to the judge or ulama (scholars), a judge may decide on the validity of the contested waqf which cannot be taken as a decision on his behalf. On the other hand, if he is entitled to the welaya and the proceeds by virtue of being a judge or one of the ulama, contrary to the case in which the proceeds are restricted to him apart from the judiciary, he may not decide on matters related to waqf."³⁶

The foregoing judgements are approved by all the schools of thought and it can be said that Islamic jurists recognize the de jure personality. Thus, waqf can be considered to have a juridical personality because the matter is connected with žemma. As long as žemma is a juridical attribute, having rights and being under obligations, there is no harm in conferring this attribute upon non-humans because the majority of jurists have virtually approved and used it to reach to certain conclusions.

The juridical personality of waqf is evident from the following:

The majority of ulama say that waqf is considered valid once it is no longer in the property of either the waqif or the beneficiaries. Al Imam Al Shafi'i, however, states that waqf may not be nobody's property, in which case waqf would have a legal status, which is the juridical personality.

The majority of Ulama are in favour of perpetuating the waqf, which clearly indicates the everlasting and imperishable nature of the waqf. That means that the waqf is an entity independent of the žemma of both the waqif and the beneficiaries. Consequently, the nazir may

³⁶ Mohamed Hassan, his previous thesis, p. 590, Dr. Na'mat 'Abdullatif Manshour, Athr al Waqf (The impact of waqf), previous thesis 1997, p. 37.

raise a loan, lease the waqf, rent to its account or to make purchases for the waqf. The incurred debts are borne by the waqf's juridical personality.

If the waqf assets are leased or invested, the proceeds are viewed as a debt payable to the waqf juridical personality by the lessee. Following the death or removal of a nazir after getting a loan in the name of the waqf, such a debt is paid out of the waqf proceeds not out of the nazir's estate. The new Nazir carries out this process as the creditors are not entitled to litigate the removed Nazir if the new Nazir failed to pay the debts.³⁷

The above confirms the attitude of the modern Muslim scholars that the system of waqf entails the presence of a juridical personality. Waqf, since its early establishment in the era of the Prophet (PBUH), used to enjoy the de jure personality known today. Waqf is an inalienable property which cannot be bequeathed, donated or otherwise disposed of in anyway and is strictly dedicated to the purpose specified therefor.³⁸

Al Kamal Ibn Al Hammam confirms the presence of the waqf's juridical personality. He maintains that a nazir may, with the approval of the judge, raise a loan on waqf if necessary. In this case, repayment of the loan is made through the waqf proceeds.³⁹

The last statement strongly confirms the juridical personality of the waqf through citing a basic element of this personality, namely charging the waqf with paying the debts incurred by the consent of the judge. Such a process is attributed only to a person and, as long as a natural person is not there to request settlement therefrom, whether this be a waqif or a nazir, the sole option is to request payment from the juridical person. This principle is confirmed by one of the jurists who authorized the nazir to raise a loan in favour of cultivating a piece of land or sowing seeds in it because a judge is entitled to raise a loan on the waqf, whereas a mutawalli is not invested with this right. In order

³⁷ Tanqih Fatawa al Hamidya, edition 1, part 1, p. 123.

³⁸ Sheikh Ahmed Al Zarqa, Madkhal Ela Nazaryet al Iltizam Al 'ama (Introduction to the general commitment theory), part 3, edition 1, Damascus, pp. 261-264. Also see previous thesis of Mohamed Hassan, p. 588.

³⁹ Fateh Al Qadir, part 5, Ibid., p. 68

to get a loan and pay it back, one must be penniless. In case a mutawalli is well off and has paid out of his own monies, he gets a settlement by the consensus of the jurists because here he is more of an attorney-in-fact.⁴⁰

The irrevocability of a lease on the death of the lessor nazir:

This principle makes it quite clear that a waqf has a juridical personality. Al Tarabulsi interpreted this by arguing that a lease was originally meant for a waqf asset,⁴¹ which means that it is related to the waqf per se. Therefore, a waqf has an independent juridical personality and the mutawalli stands for that juridical personality, i.e., and specifically the waqf.

The Hanafis also have the same attitude towards the juridical personality. To validate their attitude, Sheikh Ali Al Khafif⁴² says that some jurists nowadays believe that the Hanafis do not recognise the juridical personality in respect of governments, businesses and companies. Nevertheless, we find in their works regulations referring to the rights of these institutions due from other parties and claimed by the administrator or the nazir. Similar to an adult discreet boy, they also have financial obligations requested from the administrators of these institutions. Furthermore, A waqf nazir is entitled to sell the harvest of a waqf land and buy whatever it might need in terms of equipment and animals. What he buys will be taken as property of the waqf, not the waqif or the beneficiary. By no means can we consider the waqf property as nobody's property.

To confirm this, Dr. Mohammad Hassan says that the Indian Fatawa subscribe to what Al Sheikh Al Khafif mentions in the research on the waqf Welaya. In case there are perishable palm trees in the waqf land, a mutawalli may buy nurslings out of the waqf proceeds.⁴³ In this case, the waqf party becomes a purchasing party, enjoying all rights and committed to obligations of a seller or buyer. This researcher goes

⁴⁰ This phase is quoted from Al Natifi; see Abou Mosa ibn Abi Baker al Tarabulsi; al Isa'af fi Ahkam al Awqaf (Companion for the provisions of the waqf), manuscript in Dar Al Kutub Al Msriya under No. 979, p. 27/2.

⁴¹ Ibid., p. 28/1, see also al Tanqih (Revamp), edition 1, part 1, p. 165.

⁴² Sheikh Ali al Khafif, al Haq and al Zemma, part 2, p. 78 and following pages.

⁴³ Al Fatawa al Hindiya, Ibid., part 2, p. 413.

on to say that if a nazir rented the waqf assets and the lessee was in arrears with the rent then the lessee is indebted to the waqf not to the nazir or the beneficiaries. And in case a nazir buys anything on credit for the waqf, the debtor is the waqf and the nazir must pay off the debt out of its proceeds. Dismissal of a nazir does not exempt the new nazir from the responsibility for paying such a debt.⁴⁴

- 8- The foregoing was the attitude of the Hanafis who were purported to deny the juridical personality of the waqf. The Shafi'is, often misunderstood in this respect, also have their clear attitude in favour of the juridical personality of the waqf. The Shafi'is declared that a bequest in favour of a mosque is valid, because a mosque has the status of a free person who is entitled to ownership. A bequest is valid for constructing a mosque or a school even if it is made by a non-Muslim. If a non-Muslim makes a bequest in favour of a mosque or if he meant to make it a property in view of the 'free' concept ascribed to a mosque, such a bequest is construed in connection with its construction and caring for its facilities in compliance with the conventions and discretion of the nazir.⁴⁵
- 9- The Malekis maintain that a beneficiary must be virtually⁴⁶ apt for ownership: for example, a specific person or the poor, and *de jure* entitled to such ownership: for example, a barrage or a mosque. In case a beneficiary is a juridical person, and the natural person is not entitled to public ownership, then the owner must be a juridical person.
- 10- Some jurists maintain that the waqf as a juridical personality must be admitted. Sheikh Abdul Jalil Al 'Ashhab, in the part on 'getting a loan on the waqf', says: "Some time ago, I came to know that the waqf has no Žemma, and that a debt is due from the Mutawalli or his successors after his death. He is not entitled to request payment from the new mutawalli who gave the permission, and, therefore pay them out of the waqf monies". This implies that jurists are against claiming payment of a debt from the new mutawalli. Sheikh Al

⁴⁴ Dr. Mohamed Hassan, his previous thesis, p.592.

⁴⁵ See *Nihyet al Muhtaj* by Al Ramli, edition of Mohamed Afandi Mustafa press, Cairo, 1304, part 5, p. 39.

⁴⁶ *Sharh al Zarqani 'la Matn Khalil, Bab Al Waqf* and sources from books of al Malekis who rejected ownership being conferred upon a mosque which actually means rejecting the actual capacity not the juridical capacity. See thesis of Mohamed Hasan, p. 594.

'Ashhab goes on saying that after the diffusion of this concept, it is not necessary to abide by the opinions of some jurists, because non-observance thereof does not necessarily mean acting against shari'a.⁴⁷

11- Mr. Zuhdi Yakan is also in favor of the juridical personality of the waqf. He says, "Waqf has a juridical personality which permits dealing with people directly through an authorized representative. i.e., Al mutawalli. Some jurists maintain that the person in charge of acting for the waqf in the courts of law is the mutawalli, whether this be in connection with the waqf itself or its proceeds. A beneficiary cannot be a litigant (a plaintiff or defendant), even he is the sole beneficiary. But, he may be a litigant in two cases:

- If he is a nazir of the waqf, he may be a litigant in his capacity as a nazir, not as beneficiary.

- If he is permitted by the judge to act as a litigant not as a beneficiary, it means that the waqf has a juridical personality independent of the beneficiaries' personality and litigation for or against the waqf can only be filed by or against the mutawalli. Here it is not necessary to include beneficiaries because a creditor of any of the beneficiaries may revoke the restraint on the beneficiary's share in the hands of the mutawalli - the legal representative of the waqf- not in the hands of the waqf lessee.⁴⁸

12- Dr. Muṣṭafa Kamal Wasfi maintains that in the Islamic system, there are two types of legal personality: the first emerges automatically, for example, a mosque; whereas the other emerges from a contract or a general or special authorization. Texts purport that they enjoy an independent juridical personality to which the right of alienability (gift or bequest) is ascribed. Among these persons, we have establishments, waqf and legal persons. Therefore, an establishment often enjoys a juridical personality, i.e., it can act independently through one of its members or a representative thereof, in addition to a zemma independent of its members.⁴⁹

⁴⁷ Sheikh 'Abdul Jalil Ashoub, Waqf book, edition 1, p. 137.

⁴⁸ Zuhdi Yakan, Aḥkam Al Waqf (Regulations of Waqf), edition 1, p. 47.

⁴⁹ Muṣṭafa Kamal Wasfi, al Islam wal Nizam al 'Idari (Islam and Administrative System), edition 1, part 1, pp. 61-63.

Pour une Sociologie des Awqaf; Quelques remarques préliminaires

Dr. Abdallah Tarak *

Pourquoi une recherche sociologique en matière de waqf est-elle nécessaire? Telle est la question à laquelle essaye de répondre cet article. L'auteur estime que la réhabilitation du système des awqaf n'est efficace que si elle arrive à socialiser la densité du phénomène dans ce qu'il a de meilleur : sa faculté d'être une composante active dans le processus de la régulation sociale. Pour réussir ce pari, une recherche multidisciplinaire du système des awqaf doit être instituée.

Introduction

L'histoire nous a fourni des exemples patents sur la créativité des musulmans en matière sociale. Pour palier aux problématiques de leur vie quotidienne, les sociétés ayant accepté l'Islam comme donne référentielle à leur vie commune, ont produit comme tout autre société, des réponses touchant des domaines aussi variés que complexes. Dans ce cadre, le système des awqaf s'affirme comme un exemple type tant par son champ d'action que par sa teneur sociologique. Nonobstant, la littérature sur les awqaf n'a pas pour ainsi dire été à la mesure de cette expérience gigantesque. Il est aisément de constater que l'écriture contemporaine en la matière se trouve à la marge de ce que s'écrit en histoire sociale des peuples musulmans¹. D'autre part, cette littérature n'exprime pas l'essence même du phénomène et le cantonne malheureusement dans les confins très réduits de l'action individuelle déconnectée de la mobilité sociale.

* Consultant, Fondation Publique des Awqaf du Koweït.

¹ On trouvera quelques exceptions qui confirment à notre avis la règle. Ils sont surtout des titres parus durant les cinq dernières années et qui ont été dans leur majorité des publications de thèses de doctorats. (Voir : Hoexter, Miriam. "Waqf Studies in the Twentieth Century, The state of the Art", in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Volume 41, no 4, November 1998, pp. 474-495).

Parmi les nombreuses raisons qui expliquent cette situation nous privilégiions deux facteurs. De nature endogène, le premier concerne la perpétuation d'une tradition intellectuelle musulmane autour des awqaf et qui a fait que ce sujet n'occupait chez la majorité des *Fouqahā* qu'une section reliée au chapitre des donations. Il faut attendre quelques siècles pour voir un des livres totalement consacrés aux awqaf². Le deuxième élément de réponse est lié à un facteur exogène; Il s'agit des conséquences de la domination d'une vision utilitariste sur les sciences sociales contemporaines. A croire Alain Caillé³ ces disciplines sont affectées par le syndrome utilitariste de telle façon qu'elles se sentent toujours hantées par ce que l'économie politique a pu instaurer comme postulats : n'accorder de l'importance qu'aux phénomènes dits rationnels ou marchands, et par conséquent négliger le reste de l'activité humaine même si elle débouche sur une action à valeur sociale. Au sein de ce cadre théorique l'économie politique a réussi à théoriser l'échange comme fondement même d'une théorie générale des rapports sociaux. A lire Adam Smith, David Ricardo, Karl Marx, John M. Keynes, pour ne citer que ceux-là, on a la conviction que l'activité humaine est régie dans sa totalité par un acte rationnel (au sens wéberien du terme) qui vise constamment la maximisation d'un intérêt personnel désocialisé⁴. Sous cet angle l'échange entre les humains n'est abordable que selon une logique marchande, calculatrice,

² L'exemple le plus célèbre reste sans doute *kitāb 'akhām el-waqf* (le livre des statuts légaux du Waqf) écrit au troisième siècle de l'Hégire (dixième siècle A.J) par Ahmad Ibn Ámr mieux connue sous Alkhassaf.

³ Caillé , Alain (1986). Critique de la raison utilitaire. Un manifeste anti-utilitariste. La Découverte, Paris, pp. 27-28.

⁴ Il est important de remarquer que la théorie économique, s'est constituée dans le sillage des théories du contrat social qui font de l'individu a-social leur point de départ. et corrigée. T. Hobbes [1588-1679] avait ramené les sentiments de l'homme à un seul principe celui de la satisfaction des passions par la recherche de l'intérêt personnel et insiste sur le fait que la compétition « incline à la rivalité, à l'hostilité et à la guerre, parce que le moyen pour un compétiteur d'atteindre ce qu'il désire est de tuer, d'assujettir, d'évincer ». Quant à J. Locke [1632-1704] il n'a pas nier cet état de guerre entre les hommes, mais il l'a affiné en ajoutant un principe adjacent qui fait que les hommes préfèrent remédier à cet état à travers un contrat d'association qui devient le pacte social conclu par les individus en vue du respect mutuel de leurs droits naturels. (Voir notamment : Hobbes, Thomas. 1651. Léviathan : traité de la matière, de la forme et du pouvoir ecclésiastique et civile. Traduit de l'anglais, annoté et comparé avec les textes latins par François Tricaud, Sirey, Paris, 1971)

et utilitariste. Qu'en est-il des autres rapports non-marchands ? rien ou presque ! Et quand ils sont évoqués elles sont si marginales qu'elles ne figurent que comme accessoire qu'on pourrait à la limite dépasser.

Il faut attendre Marcel Mauss [1872-1950] pour que l'anthropologie - et par la suite les autres disciplines sociales- reposent le problème de l'échange différemment. Avec sa fameuse étude *Essai sur le don*, Mauss affirmera que le mode d'échange dans les sociétés précapitalistes était essentiellement dominé par les formes de don. Il présenta ainsi la fameuse trilogie «donner-recevoir-rendre» comme étant le postulat fondamental du mécanisme régulateur dans ces sociétés.

Depuis, les travaux de Marcel Mauss ont revêtu une importance de plus en plus manifeste, et ont débouché sur un débat autour du thème don et de ses implications sur l'accentuation des phénomènes contemporains tels que l'exclusion sociale, la dé-socialisation des rapports entre les individus, le recul du politique, etc. En effet, et comme le souligne Maurice Godelier⁵, c'est à partir de ces malaises, que s'est constitué le débat sur le don en Occident. Mais même si cet aspect conjoncturel a des conséquences sur la méthodologie qui institue le débat en Occident, elle a permis son élargissement ainsi que sa connexion à un réseau de sujets portant sur des questions aussi fondamentales que la régulation du social, du développement humain, de l'économie solidaire, etc.

Malheureusement, dans ce débat si important, l'expérience musulmane importe très peu les chercheurs. Les chaînes de solidarité, qu'elle a affiné tout au long de son histoire, n'y figurent que rarement, et on a l'impression qu'il y a là un étrange paradoxe. S'agissant d'un des points forts de l'islam social, qui non seulement puise le thème de solidarité du cœur même de ses fondements idéologiques, à savoir le texte révélé (le Coran), et les *Hadiths* du prophète (SAS), mais aussi dans ce que ces modes ont forgé comme expérience devenue partie intégrante de l'histoire de ses peuples. Même si cette tâche incombe en premier lieu aux intellectuels musulmans, son absence de la littérature occidentale pose un nombre de questions sur sa validité théorique tant qu'elle réclame toujours son appartenance à l'héritage du savoir humain, et qu'elle s'apparente constamment à une perspective analytique dite universelle.

⁵ Dans L'énigme du don M. Godelier écrit «c'est le contexte d'une société occidentale où se multiplient les exclus d'un système économique » (Maurice Godelier, (1996) L'énigme du don, fayard, Paris, p.7)

Dans ce qui suit, nous nous concentrerons sur un exemple de ces chaînes de solidarité : les awqaf en tant que mécanismes de solidarité sociale développée par la civilisation musulmane et propagée dans ses quatre coins sous diverses formes. Dans cette direction, nous essayerons de privilégier une investigation sur la teneur sociologique de cette institution -tant au niveau du concept que de l'expérience-, nous accordons aussi un intérêt sur le processus de socialisation des mécanismes inventés, les rapports inter-individuels produits, et les conséquences de cette démarche sur l'apparition d'un mode particulier de régulation civile de la société.

1- Waqf et société

L'unité du texte coranique finit par établir une relation très forte entre l'action de donner et la perception du mode sociétal auquel Allah invite ses créatures à instaurer. Il y a de nombreux versets qui incitent le musulman à donner et à dépenser au profit de l'autre au point où l'altérité est devenue un des concepts clefs du texte révélé⁶. Nous estimons que c'est dans ce sillage idéologique que l'institution du waqf s'est développée, et que c'est précisément une lecture sociale de ces mêmes textes qui a permis l'établissement d'une telle institution⁷.

Ajoutons à ceci la place limitée qu'avait occupé le politique dans la question de la régulation du social arabo-musulman. Certes il y avait des pouvoirs en place mais leur action était proportionnellement minime. Ce point nécessite un éclaircissement plus profond qui sort du cadre de cet article. Notons brièvement que les formes des pouvoirs

⁶ Limitons-nous à ces deux exemples: « Vous qui croyez, faites dépense de ce que Dieu vous attribue », (La Génisse, v:254) ; Ainsi que cet autre: "Vous n'atteindrez à la vertu qu'en faisant dépense sur ce que nous aimons".(Al 'Imrān, v:92)

⁷ Malgré sa perspicacité, Randi Deguilhem se trompe sur ce point en considérant que «l'institution du Waqf est un mode de transmission des avoirs qui a évolué en dehors des structures coraniques». (Le waqf dans l'espace Islamique, outil de pouvoir socio-politique., présentation de , Institut Français de Damas, Damas, Syrie, 1995, pp.16) Nous estimons qu'il y a là l'écho de la tendance générale propre à l'orientalisme qui fait assimiler le Coran à un ensemble de recommandations et de dogmes et qui procède à une lecture «par chapitre» du texte révélé. Une telle conception est contredite par le Coran lui-même dans lequel les versets des ahkām (statuts légaux) ne composent qu'une partie infime de l'ensemble du corpus coranique (pratiquement de l'ordre de 5%). Nous estimons qu'une lecture unificatrice du texte coranique est de mise, en ce sens qu'elle fournit les éléments théoriques d'une compréhension globale l'idéologie musulmane.

politiques sultaniennes ou émirales n'ont pas débouché sur un modèle politique viable et convaincant. Les débats soulevés tout au long de l'histoire musulmane, montrent à quel point la question du politique devenait une problématique chronique pour l'intelligentsia musulmane. Parallèlement, l'idéologie coranique assure une grande liberté à l'action extra-étatique de telle façon que les sociétés musulmanes ont été fondamentalement des sociétés civiles en ce sens où l'essentiel de leur activité sociale, économique, et intellectuelle se faisait à l'extérieur du territoire de l'Etat⁸. C'est grâce à cette tradition que la relation entre le politique et l'institution des awqaf avait été jusqu'au début du vingtième siècle en faveur du dernier, et ce n'est qu'à partir de la période coloniale que cette relation avait basculée en faveur de l'Etat comme on le verra plus loin⁹.

Dès lors, nous sommes en face d'une double réaction : d'un côté, une doctrine qui confère à l'altérité une place axiale dans la régulation du social en projetant comme l'indice de piété par excellence; de l'autre, un pouvoir politique qui n'occupait qu'une place minime dans le fonctionnement de la société. C'est à partir de la pression convergente de ces deux facteurs que le rôle des Awqaf s'est constitué, et qu'un système complexe, de gestion d'affaires publiques et privées, s'est développé. Aidé par une contribution féconde des *Fouqahas* en matière juridique, ce système a pu mobiliser une grande partie du patrimoine national, et mettre au point une dynamique de participation civile dans les affaires de la société. Il n'est pas un domaine public ou privé auquel n'a pas été consacré un wqaf. La variété de ces institutions est tellement grande, qu'il est aisément démontré le lien très fort entre les awqaf et la floraison d'une société civile dans l'histoire musulmane. Si la situation relativement fragile des pouvoirs politiques a facilité ce phénomène, nous estimons que le succès des awqaf est dû essentiellement à ce qu'il faisait partie d'une conception coranique originale de la question de régulation du social. Dans ce sens, ce n'est pas parce que les pouvoirs politiques étaient

⁸ Il est évident que l'utilisation du terme *Etat* reste dans ce contexte péjorative et ne concerne pas sa forme moderne (Etat national) .

⁹ Voir le très intéressant chapitre intitulé el-'ittijāhāt el'hukoumiya tujāh el awqāf wa tatawuruhā fi misr (les orientations gouvernementales en matière de Waqf, et leur développement en Egypte) et (In, Ibrahim Bayoumi Ghanem (1998) 'al-awqāf wassiyāssa fi Misr (Awqaf et politique en Egypte), Editions Dar Echourouq, Egypte, pp. 383-499)

faibles que les awqaf prenaient une place importante dans l'action collective, mais plutôt parce que cette institution avait entre autres profité du terrain fertile préparé déjà par un ensemble d'idées forces d'essence civile. Ce qui fait qu'en dépit de l'existence de pouvoirs politiques qui se limitaient parfois aux murs des palais, la société musulmane a pu satisfaire la quasi-totalité de ses besoins sans grande difficulté, et établir des projets de société où cohabitaient différents modes d'activité avec des degrés différents d'efficacité. Le paradoxe musulman était là : tout en confrontant une crise chronique du politique, la créativité socio-économique du mode sociétal était indéniable et s'est hissée à un niveau civilisationnel sans précédent.

L'appartenance des awqaf à la société civile, lui a conféré historiquement une grande souplesse dans la satisfaction des besoins exprimés par des différentes franges de la société. A voir la variété des awqaf, on est étonné des possibilités qu'ils offrent au niveau du vécu des gens. De l'adduction de l'eau aux refuges pour animaux et en passant par les services de l'éducation, de la santé etc., l'étendue de l'institution des awqaf était à l'échelle de la diversité sociale, ethnique, géographique et même religieuse du monde musulman.

Par rapport à toutes les autres actions charitables qui se font entre un individu et un autre (des autres), par rapport aussi à l'aumône légale avec ses bénéficiaires bien définis¹⁰, le waqf frappe par trois caractère qui lui sont exclusives: un cadre juridico-institutionnel, une conception d'économie solidaire, et une capacité continue de renouvellement sans perdre de son originalité .

2- L'institution des Awqaf

Chaque waqf crée une institution à part entière. Obligatoirement, il est doté dès sa constitution d'un document de waqf (*Waqfiya, Huja*) qui explicite le projet, ses objectifs, les bénéficiaires, la responsabilité des gérants (*nudhār*), ainsi que toutes autres informations relatives au fonctionnement du waqf. Si la *Huja* (Pl. *Hujaj*) est la référence principale par rapport à laquelle se règle tout différent légal, elle forme aussi l'outil de recherche par excellence par lequel transite l'intellectuel dans l'espace des awqaf. A ce niveau, les renseignements que fournissent les *Hujaj* ne se limitent pas au

¹⁰ Le verset 60 de la sourate Ettaouba (le repentir) a classé les huit bénéficiaires de la Zakât.

fonctionnement du waqf, mais touchent les rapports que le waqf entretient avec l'infrastructure sociale. On pourrait alors se demander si une grande partie de l'écriture sur l'histoire sociale des pays musulmans, pouvait se faire sans un recours -je dirais massif et méthodique- à l'archive des *awqaf* !

Nous sommes là devant une institution qui fait de sa propre documentation une des conditions de sa constitution. Il s'agit pour le chercheur en la matière -et même dans des sujets connexes- d'une matière première multiforme. Dans cette direction les Hujaj fournissent une masse de donnée impressionnante sur la nature des biens, la stratification sociale des donateurs ou des bénéficiaires, les rapports qu'entretiennent les décideurs politiques avec les awqaf, etc. On pourrait ainsi procéder à différents classements des Hujaj, et relier chaque classement à une approche analytique catégorielle qu'elle soit d'ordre socio-économique, politique ou même architecturale.

L'importance de la *Huja* tient aussi du fait qu'elle est l'unique document juridiquement valable. Pour les jurisconsultes Il s'agissait en fait d'expliciter la philosophie du waqf dans des règles simples mais aussi strictes. C'est dans cette direction que les *fouqahā* ont adopté le fameux principe «les conditions du *wāqif* font lieu de texte de loi»¹¹, qui vise essentiellement la protection de l'institution du *waqf* face aux différents aléas. L'histoire leur a donné raison, et on pourrait dire que c'est grâce à leur ténacité, que le système du waqf a pu continuer de fonctionner durant de très longues périodes dans ce sens où leur travail a finit par imposer deux principes qui résument en fait toute la théorie du waqf, et la dote en même temps d'une couverture juridique solide, à savoir : l'impossibilité d'abroger l'acte fondateur une fois adopté (même par le *wāqif*), ainsi que la perpétuité du waqf¹².

3- L'altérité-Waqf et les prémisses de l'économie solidaire.

C'est grâce à l'ancrage social de l'institution waqf qu'elle a été capable d'élaborer un auto-dynamisme lui procurant un impact direct sur la vie quotidienne des gens. Cette forte pesanteur sociologique a consolidé certainement le rôle d'intermédiaire social qu'avait joué l'institution du

¹¹“Chart el-Wāqif ka nass echāri”

¹²Notons que ces deux conditions connaissent comme tous les principes des exceptions. Il y a la une matière de discussion entre les différentes écoles du Fiqh. (Voir notamment : Abu Zuhra, Mouhammad,(1971) Mouhādharāt fil-waqf, (lectures sur le Waqf), Editions Dar Ethaqafa e-El-arabiya, Egypt.

waqf. Il s'agit en fait d'un rôle composé. Non seulement les awqaf répondaient à des besoins socio-économiques immédiats, mais ils formaient aussi un secteur très caractéristique destiné à redonner à l'économie un aspect plus humain. C'est sans doute l'expérience musulmane qui a réussi la plus grande avancée dans la conception d'une forme d'économie solidaire.

Chaque waqf est en fait avant tout un don c'est-à-dire une concrétisation sociale d'une reciprocité. L'altérité n'est plus un sentiment mais une action d'ici-bas. Le fameux hadith rapporté par Muslim¹³, Abu Daoud, Tirmidhi et Nassa'i, avait bien élaboré les contours de la liaison qu'institue le message coranique entre la piété et l'altérité.

Plus explicite encore, dans la version du Hadith rapporté par Ibn Maja, le prophète (SAS) énumère des exemples précis de cette altérité : "Ce qui subsiste comme bonnes actions après la disparition du croyant, c'est ou bien un savoir qu'il aura dispensé et propagé, ou bien un enfant pieux qu'il aura laissé, ou bien un Coran qu'il aura légué (en le faisant apprendre), ou bien une mosquée qu'il aura édifiée, ou bien une demeure pour les gens de l'errance, ou bien un cours d'eau qu'il aura fait couler, ou bien une aumône pendant son existence quand il est en pleine santé et qui persiste après sa mort"¹⁴. Ce qui est important dans ce hadith c'est qu'il donne à la relation entre l'ici-bas et l'au-delà un contenu social.

Non seulement ce hadith connecte directement la question de l'entraide à la vie courante, mais il lui donne une longévité qui dépasse la survie du wāqif lui-même. Le waqf apparaît ainsi comme l'un des rares cas où le croyant pourrait acquérir le fruit de ses bonnes actions après son décès. Cet aspect nous met en face du caractère absolument complexe et inédit de l'Altérité-Waqf. En effet dans ce cas le don a cette caractéristique d'être doublement valorisé par la création d'une reciprocité *interactive* et *continue* entre le donateur et donataire dans un espace essentiellement communautaire. C'est cette caractéristique qui différencie le waqf des autres formes du don (essentiellement

¹³ Il s'agit de la version très connue dans la littérature des Awqaf : "Quand l'être humain meurt, il cessera d'exister pour sa communauté, excepté dans trois cas, la pratique d'une aumône qui continue après lui (*sadaqa Jāriya*), ou bien un savoir profitable, ou encore un enfant pieux qui prie pour lui".

¹⁴ On trouvera plusieurs autres variantes du même hadith.

individuels) et qui fait que la réciprocité créée n'est ni conditionnée par le temps, ni par l'espace.

D'une part, c'est grâce à la perpétuité du waqf que cette réciprocité dépasse l'espérance de vie du donateur lui-même pour devenir lier au sort de l'institution. D'autre part, cette réciprocité dépasse la géographie pour s'élargir au-delà des frontières du donateur ; Ce qui explique entre autres la floraison des awqaf faites par des donataires provenant des quatre coins du monde musulman. L'exemple type serait les awqaf destinés aux divers lieux saints de l'Islam notamment pour la Mecque et la Médine (plus connues sous *awqaf El-haramain*) et *El-Qods* en Palestine. C'est ainsi le waqf jouera son rôle de régulateur social dans un horizon extra-national et ainsi s'associer à une économie à l'échelle des empires sans entraver une quelconque spécificité locale. Au contraire son aspect humain lui a valu une rapide adhésion souhaitée de la part de toutes les sociétés dans lesquelles il a fait son apparition. Malgré ce potentiel, les awqaf ont connu, comme on l'avait déjà remarqué, une courbe descendante. Il s'agit dans ce qui suit de mettre l'accent sur ce que nous considérons comme les indications les plus significatives dans l'analyse de cette courbe descendante, et ainsi de cerner quelques éléments de réponse sur le déclassement des awaqfs de l'économie et des domaines publics, sur la nature des attaques formulées à l'encontre du système du waqf, et enfin sur la façon de situer l'actuel regain d'intérêt pour le waqf. Et c'est précisément à ce niveau, qu'une investigation sociologique est essentielle afin d'analyser les articulations historiques relatives à la situation concernée, et de contribuer ainsi à répondre aux diverses questions posées.

Il est certain que la faiblesse du système avait atteint historiquement son point culminant avec la formation de l'Etat national dans les pays arabo-musulmans. A ce moment, le sort du waqf était scellé et le démembrement partiel ou total du système était consommé. Cependant il faut rechercher l'origine idéologique de cette attitude anti-waqf¹⁵ dans le discours colonial qui s'est propagé avec l'établissement des administrations française, anglaise et italienne dans les différents pays musulmans conquis dans le courant du dix-neuvième siècle. Ce discours ciblait en fait tous ce qui entravait la réalisation du chantier colonial qui nécessitait la présence d'une conception individuelle des

¹⁵Cf. à Henia, Abdelhamid, "Pratique habous, mobilité sociale et conjoncture à Tunis à l'époque moderne", in, *Le waqf dans l'espace Islamique...*, op.cit, p.98.

rapports sociaux. Toute autre forme de ces rapports (communautaire, solidaire ou collective) devient alors un problème face auquel le colonialisme devrait répondre à travers un recours méthodique à la violence qui prenait des formes diverses : juridiques, économiques, et administratives. L'exemple le plus typique consiste à combiner violence militaire et juridique. En effet l'adoption par l'administration locale coloniale d'une simple loi portant sur la permission d'appropriation mobilière pour les colons, accompagnée d'une pure et simple possession abusive sous couverture militaire, ouvre la voie à une spoliation méthodique des biens privés ou collectifs. Ainsi était le sort des terres 'arch et des biens des awqaf (largement fonciers) dans l'application de la stratégie socio-économique adoptée par l'administration coloniale¹⁶. Cette dernière utilisait toutes sortes de subterfuges juridiques et administratifs pour disloquer la structure socio-économique entre autre foncière des pays conquis.

Le projet colonial occidental entrepris dès le seizième siècle, et exécuté à l'échelle planétaire au dix-neuvième, reposait sur quelques affirmations à caractère purement idéologique. A la question pourquoi coloniser vous les peuples? Le discours colonial répond tout bonnement: parce qu'ils sont attardés, barbares, primitifs, etc¹⁷. Le colonialisme se trouve ainsi dotée d'une «mission civilisatrice» pleine de bonté et même de sacrifice qui ne cherche qu'à mettre «ces barbares» au rythme de la civilisation et du progrès! Bien que fallacieux et utilitariste, ce discours laisse malheureusement ses empreintes sur les plans entrepris durant l'ère post-coloniale.

La notion du progrès devient pour les futurs dirigeants politiques le but ultime de la nation, et l'orientation unique et obligatoire des stratégies de développement. Reprise du discours colonial sans critique fondamentale, cette notion ramenait la même conception eurocentriste

¹⁶ Les terres 'arch avaient cette particularité d'être une propriété collective. Elles témoignaient du mode d'appropriation dominant de la richesse dans les sociétés musulmanes de l'ère pré-coloniale. (Voir par exemple pour le cas du Maghreb : Maghniya, Lazraq, (1980), Sirā' 'attabqāt fil jazā' ir, dirāsa fil 'isti'mār wattagyir El-'ijtimā'i wassiyassi. (Luttes de classes en Algérie, étude du colonialisme et de la transformation socio-économique). Traduit de l'anglais par S. Karm, Edition Institut des recherches Arabes, Beyrouth, Liban.

¹⁷ Pour un exemple typique de ce discours (cas de l'administration coloniale française en Algérie) voir notamment: Lucas (Philippe) & Vatin (Jean, Claude). 1975. L'Algérie des anthropologues. Maspéro, Paris)

du développement, et utilise les mêmes antagonismes fallacieux développés par l'idéologie coloniale. Le «clonage» du progrès conduisait à l'adoption des même prétextes pour une soi-disant mission civilisatrice. Ainsi recommence l'attaque méthodique et acharnée contre le système traditionnel dans le but dit-on «de hisser la nation au niveau des pays développés» ; et on retrouvera l'écho des même recommandations coloniales sur la manière de désagréger les structures locales dans le cortège théorique de ce que les décennies 60 et 70 ont offert comme recettes «développementalistes».

Dans ce cadre historique, le rôle principal de l'État-national sera d'assurer la transformation structurelle par le remplacement progressif des éléments du passé, considérés comme une entrave à l'application des plans, par des recettes puisées dans la théorie de développement¹⁸.

Les awqaf en étaient l'un de ces éléments ! Plus encore on exhibait leur système comme étant l'argument clé dans la démonstration du rôle néfaste des structures collectives, de leur archaïsme, et leur contradiction avec le progrès. C'est ainsi que le déclassement des awqaf dans les différents pays musulmans de la vie publique sera le résultat d'une combinaison des conséquences simultanées de deux directions. La première consiste en la planification et l'application d'une affirmation purement idéologique qui se résumait ainsi : le passé (avec ses sous système) ne pourrait qu'entraver le présent, et saper l'avenir. La seconde est reliée à la crise du système des awqaf. Sur ce point notons brièvement que les awqaf ont subi -à l'instar des autres structures sociales, économiques et cognitives - les conséquences de la crise qui sévissait sur le mode sociétal musulman. La faiblesse de l'administration et son incapacité à protéger le patrimoine du waqf¹⁹, l'absence d'un effort intellectuel capable de résoudre les problématiques qui surgissent, les aléas du politique, etc. ; tous ces éléments et d'autres ont fini par affaiblir le système des awqaf. L'arrivée de la colonisation et la violence qu'elle a déployé pour spolier

¹⁸ L'exemple du fameux manifeste de W. Rostow restera indicatif à plusieurs égards.

Dans *The Stages of Economic Growth* l'auteur indique les étapes précises et chiffrées du développement. Il connaîtra un vif succès pratique et formera la référence principale des politiques économiques dans plusieurs pays nouvellement indépendant à partir de la fin des années cinquante (Les étapes de la croissance économique, traduit par M. J. Rouret, éditions du Seuil, Paris, 1963)

¹⁹ Encore utilisé, l'adage populaire «comme l'habitation du Waqf», est un des exemples qui témoignent d'une situation de crise auquel s'est confronté le système.

son patrimoine, et puis son placement à l'extérieur des schémas de développement par les Etats nationaux des indépendances ont entériné l'acte de sa marginalisation.

4- Les Awqaf aujourd'hui : quel rôle ?

Le démembrement des awqaf ne s'est pas réalisé au même degré dans tous les pays musulmans. Cependant, à l'exception de quelques cas où on a simplement promulguer la liquidations des awaqfs toutes formes confondues²⁰, et qui ont -dans leur majorité- pratiqué une nationalisation du secteur par sa mise sous la tutelle d'un ministère spécialisé. Il est certain que cette action contredit l'un des aspects les plus fondamentaux de ce secteur à savoir son essence civile, et explique son retrait quasi-total des affaires sociales et publiques, et son cantonnement dans la maintenance des lieux de prières. Cependant, on assiste aujourd'hui à l'apparition d'un nombre d'indices indiquant un manifeste regain d'intérêt pour les rôles sociaux que les awqaf pourraient jouer. Nous estimons que cette tendance serait la conséquence de deux phénomènes inter-liés: D'une part les résultats décevants de toutes les recettes déployées depuis les indépendances. De l'autre, la nécessité d'une nouvelle définition réaliste de l'Etat en dehors des carcans de telle ou telle idéologie.

Il n'y a pas de doute que l'échec des modèles de développement, essayés dans les divers pays musulmans depuis les indépendances, était cuisant²¹. La lacune essentielle de ces modèles concernait l'aspect idéologique des postulats sur lesquels ils ont tablé. Les résultats décevants des tentatives de développement ont mis le point sur la

²⁰ L'exemple type reste la Tunisie où les décrets du 31 mai 1957 et du 18 juillet 1957 ont scellé définitivement la dislocation du système waqf, en interdisant toutes ses formes ('ahli et khayri). Pour plusieurs autres pays musulmans l'interdiction n'a touché que la forme 'ahli (privée) qui a été interdite sous le prétexte qu'elle pourrait être une source d'inégalité entre les membres de la famille.

²¹ Puisqu'il était lié à l'expansion du capitalisme, ce phénomène concerne tous les pays du Tiers Monde qui ont utilisé les mêmes recettes et ont fini aux même résultats avec des degrés de copiage plus ou moins réussis. Reste que le cas des pays Arabes est particulier, car avec la diversité de ses ressources tant humaine que naturelles, il n'a même pas pu concrétiser les slogans économiques que brandissaient ses dirigeants depuis quelques décennies. De l'avis même des institutions-sponsors, à l'exemple du Fond Monétaire International, les résultats étaient jusqu'à ici maigres. (voir, «Arab Economies Face Need to Achieve Higher Sustained Growth », International Monetary Fund, in, IMF Survey, Volume 26, Number 13, July 7, 1997, pp. 209-210.)

fragilité scientifique de la théorie du progrès (et de tous ses avatars). Il était clair que l'incapacité des États à réduire la dépendance alimentaire et technologique, et la tendance à entretenir un déficit extérieur chronique aggravé d'un endettement croissant, ont remis en question les bases du modèle. C'est partir de la pression de la situation économique et la critique des modèles «salutaires», que se dessine à partir de la fin des années 80 une nouvelle tendance caractérisée par un désengagement progressif de l'Etat des tâches qu'il s'est assigné auparavant. On assiste alors à une redéfinition du rôle que l'Etat et l'apparition de nouveaux associés dans la régulation du social. C'est ainsi que le thème de la société civile refait surface, et que s'ouvre le débat sur la participation des autres institutions extra-étatiques dans la vie sociale.

Le désengagement progressif de l'Etat des domaines socio-économiques s'accompagne d'un dérèglement des plans sociaux de telle sorte qu'un ensemble de besoins –jadis assurés par l'Etat- n'est plus comblé. A défaut de l'Etat, les associations caritatives, volontaires et charitables sont le seul recours pour satisfaire les besoins essentiels de nombreuses franges sociales. C'est dans ce cadre conjoncturel qu'on pourrait situer l'actuel regain d'intérêt aux awqaf.

Avec une très riche expérience historique dans ces domaines et d'autres les awqaf possèdent un ensemble d'atouts. Ils se distinguent même des autres composantes civiles par une composition intrinsèque qui assure une liaison permanente entre un autofinancement et la satisfaction des besoins sociaux puisqu'on ne peut parler de waqf qu'à partir du moment où il existe un financement -minime soit-il- mobilisé pour satisfaire un besoin.

Néanmoins, ce retour conjoncturel aux awqaf risque d'esquiver l'essentiel. Il est incontestable que les awqaf ont comblé des besoins immédiats (type restaurant du cœur), mais ce n'était qu'un des rôles joués par cette institution parmi d'autres. Le plus fondamental était ailleurs, c'est-à-dire dans la participation du waqf à la régulation du social.

A partir d'un ensemble d'opérations entretenues de valorisation de l'altérité, d'associations aux autres sphères socio-économiques, et d'une présence dans la quotidienneté des individus, les awqaf ont pu se loger dans les différentes structures et ainsi avoir un impact direct sur la mobilité des sociétés. Nous estimons que l'étude de ces rôles aussi complexes que variés devrait être une tache primordiale pour la recherche en la matière des awqaf. Ce qui implique l'importance et la

nécessité d'une sociologie des awqaf qui ne se limite pas à la sociologie savante (celle enseignée dans les universités) mais qui s'associe à une méthodologie multi-disciplinaire pour déchiffrer un phénomène aussi dense et complexe que le waqf afin que son implication sociale réfléchisse fidèlement son potentiel.

Conclusion :

La nécessité de vision sociologique du phénomène des awqaf tant au niveau de la méthodologie qu'au niveau des outils s'explique aussi par cette absence remarquée de l'analyse contemporaine des awqaf, entre les actes perpétrés par les individus d'une part, et la mobilité sociale de l'autre. Les travaux de Max Weber²² ont démontré l'urgence d'une telle connexion et ont fini par imposer au niveau de la sociologie contemporaine une méthodologie dont se réclament plusieurs²³. Le waqf -qui a jadis financer la recherche- a besoin aujourd'hui d'une recherche pertinente capable de cerner ses contours et de contribuer ainsi à sa réelle et durable réhabilitation. Une telle tache n'est plus aujourd'hui réalisable individuellement. L'institutionnalisation de la recherche est aussi l'autre condition pour réussir une contribution efficace et durable du waqf dans l'édification de ce grand chantier que sont nos sociétés.

²²Weber, Max, *Economie et société*, Éditions Plon, Paris, 1971.

²³On pourra distinguer au niveau de la sociologie contemporaine un courant se réclamant ouvertement de Weber -Weberien dit-on- (Voir notamment : Freund, Julien, Préface de Horschorn, Monique, (1988) *Max Weber et la sociologie française*, Éditions l'Harmattan, Paris, p.15.)