

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

AWQAF

Refereed Biannual Journal Specialized in Waqf and Charitable activities

Chief Editor

Dr. Abdul Muhsin Al Jarallah Al Kharafi

Deputy Chief Editor

Eman Al-Hemaidan

Managing Editor

Kawakib A.R. Al-Mulhem

Editing Advisor

Dr. Tarak Abdallah

Editorial Board

Reham Ahmad Bokhuwa
Dr. Mohammad Ramadan
Dr. Issa Z. Shaqra
Dr. Ibrahim M. Abdel-Baqi

Advisory Board

(alphabetically)
Dr. Abdel Aziz Al-Touijri
Abdel Muhsin Al-Othman
Dr. Fouad A. Al-Omar
Dr. M. Manzoor Alam

AWQAF No. 23 - 12nd Year - Thul Hijah 1433 H, November 2012

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.

Publication Regulations

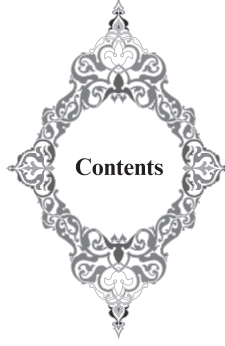
AWQAF journal publishes original Waqf-related researches in Arabic, English and French. It also accepts summaries of approved M.A's and Ph.D's and reports on conferences, symposia, and seminars dealing with the field of Waqf.

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

- ❖ They should not have been published before or meant to be published anywhere else.
- ❖ They should abide by the academic conventions related to the attestation of references, along with the academic processing.
- ❖ An article must be 4000-10,000 words in length, to which a 150-word abstract is attached.
- ❖ Articles should be typed on A4 paper, preferably accompanied by a disc (word software).
- ❖ 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 without checking with the relevant author.
- ❖ Awqaf allocates material remuneration for publishable researches and studies as set forth in the relevant rules and regulations, in addition to 20 offprints to the respective researcher.
- ❖ All submissions should be sent to:

**AWQAF, Editor in Chief,
P.O. Box 482 Safat, 13005 Kuwait,
Tel. 965-1804777 Ext: 3137, Fax. 965-2254-2526
E-mail: awqafjournal@awqaf.org**

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



Editorial	9
------------------------	---

Researches & Studies

Islamic Awaqf in Jerusalem and the international law

Dr. Al-Sayed Mostafa Abul Khair.....	15
--------------------------------------	----

Important sharia waqf procedures to boost scientific waqf and restor its active role in the scientific progress of the Ummah

Dr. Anwar Al-Shaltoni.....	53
----------------------------	----

Islamic Waqf and the academic progress in Yemen from the mid 6th century to the end of the 8th century A.H.

Dr. Taha Husain Awad Hudayel.....	97
-----------------------------------	----

Impaired agricultural Waqf replaced by eductional and Health Waqf

Dr. Ibrahim Al-Obaidi.....	135
----------------------------	-----

News

.....	173
-------	-----

Book Review

Removing illusion off the cash and share Waqf

by: Dr. Osama Al-Ani

Presentation by: Dr. Masoud Sabri..... 183

English Section

Islamic Awqaf in Palestine (General Parameters and Historical Origins)

Ibrahim Abdul Karim 13

French Section

Les biens waqfs des chrétiens: restrictions législatives, applications pratiques

Sabin Saliba..... 27



Waqf and Freedom: Grounding and Activation

A human being is an intelligent creature with several contradicting elements at work within his soul. In his attempt to move nearer to his Creator, he aims to achieve spiritual and materialistic satisfaction in execution of the Quranic verse, “*O Man! Thou art laboring into your God laboriously, and thou shall encounter Him*”. (*Inshiqaq 6*). To be prosperous in this attempt, a human being shall do his best to overcome all the impediments which hamper this attempt. In the Holy Book, we read the verse”, *yet he has not assaulted the steep*”. (*Al Balad 11*)

It goes without saying that Islam has set down several social, educational and psychological mechanisms which help both the individual and the society to achieve the aim underlying his attempts of labor in this present world, i.e., worshipping the Almighty. But what concerns us definitely here are those Qur’anic verses which are connected with setting free an individual and a society from all obstacles which stand in the way of attaining this goal. In this context, we can refer to a set of psycho-educational maxims which help a human being get rid of worldly lusts and unleash his creative abilities within the philosophy of social harnessing based on serving other human beings out of cooperation, good-doing and piety. We can also shed a light on an array of social and economic systems which assisted in liberating the collective will from all bureaucratic and organizational impediments so as to carry them to an innovative civilizational level.

Studying the relations which emerged during the historical experience among Islamic communities on the one hand and their regimes on the other, will help a researcher to clarify on the nature of such institutional mechanisms established by the Islamic civilization which took the form of “liberation tools” directed at the movement of both individuals and societies. We can’t fail to notice that solid relation which emerged between the Islamic economic and social

institutions on the one hand and the waqf on the other. This state of affairs managed to avail the requirements of freedom for individuals and societies at the same time. It is noteworthy here that the waqf institution managed to express this deep relation between such institutions and the issue of freedom which represents a legal aim as maintained by many modern scholars, for example Sheikh Mohammad Abu Zahra, may his soul rest in peace.

Thus we can say that the philosophy of waqf targeted two essential issues: freeing an individual's will first and then freeing the society's will.

An individual's will, as viewed by Islam, is that one which is connected with a human being in terms of his physical construction and role. The power conferred upon an individual to dispose of his properties is observed and stressed in Islam. It gave individuals a set of civil rights which qualify them to act, contract, and assume responsibilities for amassing wealth within a shari'a framework. Consequently, such rights remain valid within the philosophy of responsibility and contracting set down by shari'a rules and regulations, which seek to direct them to the benefit of an individual per se and in his relation with others. It is not strange therefore to see that the financial obligations related to spending are focusing on oneself and kinsmen, then the payment of Zakat when one's wealth reaches quorum (nisab). Islam is not limited to such legal boundaries in cultivating the personality of a human being and enabling him to heighten his relation with his Creator, but also they urge him to move on towards other mechanisms which guide him to ampler faith horizons. Here comes the value of "sadaqa" or free offering which assists in extending help to others and direct part of one's wealth, no matter if small or big, to such purposes. This was the platform for Muslims, men and women, to express this freedom from the power of wealth enjoyed by those individuals. It is known that wealth represents a temptation to a human soul, and man by nature is "violent in his love of wealth". Based on this saying, we can maintain that the introduction of khairy and familial Waqf has reflected a personal departure from the lust for wealth. In his sole discretion, an individual managed to determine to whom he gives his wealth and approved the idea of seeing other social sectors share his wealth voluntarily.

The process of liberating oneself is not limited to individuals because it touches the society as a whole.

Political science theories confirm that the concept of a state, as witnessed by the western experience starting from the 17th century, was connected with maintaining the security of a society and providing the favourable atmosphere for creativity and innovation. Following the world war II, we noticed that

emphasis was laid on the role of a state which undertook the responsibility for achieving welfare and prosperity for the European countries shattered by wars. Such a trend, though it spanned two decades, started to recede and politicians and thinkers requested it to be re-assessed. It has been made clear through experience that a state in a European country, despite its wealth, has failed to establish the concept of a welfare state in which a state plays a prominent role in providing for a society. On parallel lines, experience of many Islamic countries showed that the passive aspects resulting from the state playing this role in the presence of high financial resources are higher than the positive aspects. This experience suffered a great deal due to bureaucracy, squalor, failure of projects, social laziness and cramming governmental agencies with unproductive employees. This image of a government with its multiple functions assisted in curbing a society's capacities, as maintained by the French thinker Pierre Rosanvallon⁽¹⁾.

Here we come to the conclusion that waqf as a civil institution in the Islamic society is closely connected with 'freeing a society' and assisting in getting rid of all impediments that hinder its self-development and the idea of exclusive overdependence on the state, besides marginalizing the potentialities of individuals and civil institutions.

Waqf has played a key role in unleashing the potentialities of individuals and institutions to play various and different social roles, the aim of which was to ease the burden of the state and to enable it face the essential issues related to mapping strategies of the country, defending its borders, developing plans and providing opportunities for individuals, governmental and civil institutions to be active.

Through this trend, it can be said that waqf was an essential part of the community tools which enabled the Islamic peoples to develop their self-potentials and thereby to confirm the principle of 'Endogenous Development'. This principle aims to heighten the role of self factors and achieve a good amount of freedom in the movement towards achieving the comprehensive development. For this specific reason, the Islamic experience in the area of social equilibrium was characterized by stressing the self-factors. Waqf, as an activity targeting the movement of individuals and institutions to approach social issues, is actually a

(1) Pierre Rosanvallon wrote his book ' La Crise de l'Etat-Providence, Paris, Seuil,1981, p183' in 1981 in which he explained the state of affairs in Europe after the World War II and the financial and social problems confronted during the sixties of the 20th century. He came to the conclusion the welfare state is confronting practical and theoretical challenges which make of this experience an unrealistic model.

tool for 'setting free' the Islamic civilization towards innovation and caused its institutions to reach leadership and progress. Science and scientists can validate this fact clearly.

The successful scientific models we encounter now, and specifically in the western universities, are those which left behind them the issues of funding, management and planning and turned to the society with its civil and philanthropic institutions in matters related to funding and supervision. It is not untrue to say that the Islamic experience in the area of science and scientists has been copied by the waqf-based education prevalent nowadays in the USA. The university of Al Azhar, Al Qarawiyyin and Al Zaituna are waqf-based universities which assisted in freeing science and scientists from all obstacles which hindered their progress. Therefore, they set free the whole society through producing elevated educational outcome, besides developing their tools to serve the major issues without counting on a specific agency or waiting for support from outside

Admittedly, we are in dire need for re-shedding a light on the original relation between waqf and freedom to discover the other potentialities of waqf apart from its traditional means of acting solely as a means of funding. Approaching such deep dimensions in the philosophy of waqf is essential, particularly at a time we see the countries of the Arab Spring which need to assimilate this philosophy in their planning for the future.

Issue 23 of Awqaf Journal is interested in highlighting the role of waqf in supporting science.

Anwar Al Shaltoni in his article 'Important Shari'a waqf Procedures to Boost Scientific Waqf and Restore its Active Role in the Scientific Progress of the Ummah' lays emphasis on the shari'a dimension in activating scientific waqf and developing practical tools to carry theoretical interest in waqf in sciences to other domains, for example setting up institutions and serving the actual needs of science in the various domains.

Taha Hadeel is interested in highlighting the scientific role played by waqf in the Republic of Yemen during the period between the 12th and the mid 14th centuries. He surveys the roles played by waqf in the scientific domain and the conclusion exemplified in setting up a multipurpose scientific basis thanks to the efforts of the Yemeni people from the various social classes who established Awqaf in favour of academic issues.

Ibrahim Al Obaidi suggests replacing agricultural Awqaf by medical-educational Awqaf due to the present urgent need for such institutions. His article entitled 'Replacing the Impaired Agricultural waqf by the Medical-

Educational Waqf stands as a practical example of a thorough study by jurists, taking into account that some of them approved to such replacement.

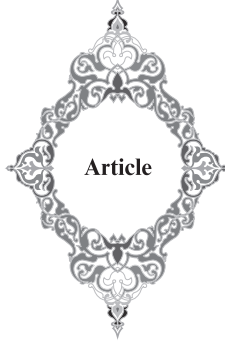
Mostafa Abul Khair in his article 'Legal and Historical Protection of the Awqaf of Jerusalem in Palestine' displays the Zionist attempts to Judaize Jerusalem while referring to the international covenants which require those Awqaf to be protected in Jerusalem.

Ibrahim Abdul Karim in his translated-into-English article deals with the history of awqaf in Palestine and the Zionist attempts to dominate them and usurp part thereof within an integrated strategy for settlement and Judaization

Sabin Saliba in her French article deals with the legal and historical characteristics of the Maronite Christian awqaf in Lebanon during the Ottoman epoch and their development. The researcher also shows the practical uses of such awqaf inside the churches and monasteries.

In issue 23 of Awqaf Journal and beside the traditional coverages and fixed corners, we have also **Masood Sabri** who discusses the book authored by Osama Al A'ani entitled 'Removing the Illusion off the Waqf of a Share and a Bond'.

Editorial Staff



Islamic Awqaf in Palestine (General Parameters and Historical Origins)

Ibrahim Abdul Karim^(*)

The current study focuses on forming an image of the general parameters and historical origins of the Islamic awqaf in Palestine up to 1948, through which the historical context of the subject of awqaf is presented and analyzed as early as the conquest of the country, signaled by delivering a letter to the Dariyyeen (relatives of Temim el Dari) up to the modern era. During the Ottoman era and the prosperity of awqaf in terms of administrative and organizational aspects, the study will handle some necessary details about the lands and types of awqaf during that period, besides indicating the policy advocated in this regard and the last Ottoman waqf formula. Thereafter, awqaf in Palestine will be handled during the British mandate, followed by an evaluation of the awqaf property. In the end, the article will deal with samples of the waqf property which bear the Islamic identity, the civilizational construction and the cultural and spiritual opulence of the Palestinian society.

It is universally acknowledged that waqf is a deep rooted institution in the Islamic societies for its important role in the religious, social and political life. Opinions concerning awqaf, though at variance concerning the nature of awqaf, establishing them and their objectives, are in agreement on conferring a 'divine'

(*) *A researcher and editor in chief Al Ardh Establishment for Palestinian Studies, Damascus, Syria.

nature on them and asserting the benevolent intent underlying their establishment.

When dealing with the Palestinian case, we see that awqaf do not differ in terms of their rules and regulations from those prevalent in the Islamic world. The only difference is the fate of those awqaf following the British mandate and the usurpation of the land of Palestine by the Zionists with the rise of the state of Israel on the Arab and Islamic land of Palestine.

This study is concerned with forming a holistic image of the Islamic awqaf in Palestine in respect of their historical development, volume and types which represent a platform for studying the Zionist encroachments these awqaf are subject to.

Historical Context:

In conducting a study on the awqaf in Palestine, an emphasis should be laid on the connection of Moslems to this land which stems from its holy and blessed nature connected with the *Isra'a and Mi'raj* which constitute an integral part of the Islamic faith. Furthermore, in Palestine there is Jerusalem which was mentioned in the Glorious Quran and the Prophetic Sunnah, all of which indicate that the land, with all its divisions, is an Islamic land, no matter how long the occupation continues.

To substantiate the sanctity of this land, there is the straightforward statement in the first Islamic waqf in Palestine dedicated twice by the Prophet (PBUH) in the city of Al Khalil (Hebron) in favour of Temim Al Dari and his brothers (a tribe from Lekhm); the first time was before the Hijra and the second after the Hijra. This was a miraculous prophetic good tidings from the Prophet which came to ensure the Islamic identity of Palestine before its conquest during the reign of the caliph Omar ibn el Khattab. The first time the Dariyyeen came, they asked the Prophet to give them a land after which the Prophet requested a piece of wood on which he wrote "In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate. This letter includes what the Prophet granted to the Dariyyeen. If Allah gave him the land, he would grant them Beit Ainun, Hebron, Martoum and Bait Ibrahim with all their contents forever. Witnessed by Abbas ibn Abdul Muttaleb, Khuzaima bin Qais and Shurahbil bin Hasna When the Prophet immigrated to Al Medina Al Munawara, the Dariyyoon came to him and requested renewal of the letter after which he wrote, "In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate, "This is a letter from Mohammed, the Messenger of Allah, to Temim Ibn Aws Al Dari: "To him and to his inheritors after him belong Hebron, Beit Ainun with their plains, mountains, water, tillage and animals.

Nobody should contest them this right. He whoever transgresses will receive the curse of Allah, the angels and the peoples all together". Written by Ali. Another form of the previous text is as follows: "In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate. This is what Mohammad, the Messenger of Allah, gave to Temim Al Dari and his brothers: Hebron, Mertoum and Bait Ibrahim and all that belong to them. All were delivered to them and to their posterity. Whoever causes them any harm, may Allah's curse fall upon him". Witnessed by Ateeq Ibn Abi Quhafa, Omar Ibn el Khattab and Othman ibn Affan. Written by Ali Ibn Taleb who bore testimony. During the reign of the first caliph, he wrote to the Dariyyeen," In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate. This is a letter from Abi Bakr el Siddiq, the secretary and caliph of the Prophet, directed to the Dariyyeen, confirming their right to Hebron and Ainun. He whoever obeys Allah should not spoil this a jot". Abu Bakr also wrote to the chief of the army in Bilad el Sham concerning the Dariyyeen as follows," In the Name of Allah, the Merciful, the Compassionate. From Abi Bakr to Obaida Ibn El Jarrah. He who fears Allah and the Last Day should refrain from doing corruption in the villages of Al Dariyyeen. In case their owners desert these places and the Dariyyoon wanted to use the land for cultivation, then let them do this. If their owners returned and claimed the land, then they have the full right to restore them⁽¹⁾.

Historical studies on the awqaf in Palestine show that the majority of the lands in Palestine, as early as the Islamic conquest, were waqf dedicated in favour of the Islamic interests whether they were Khairy or Ahli lands. It is known that the proceeds of the Khairy waqf are earmarked for charitable purposes, for example schools, mosques, hospitals and asylums. The proceeds of the Thurri waqf, on other hand, are directed firstly to the waqif (dedicator) himself or to other persons indicated by name or⁽²⁾ description, no matter if they were relatives or not.

On the administrative and functional levels, the image of the Palestinian awqaf as they are seen today crystallized since the Ayoubi era following the liberation of Palestine from the Crusades at the hands of Salahuddin in 583 AH / 1187 AD. For example, Al Buraq Wall and the neighbouring pavement are part of the waqfia (waqf deed) of Al Maghareba (Moroccans) neighborhood in Jerusalem in favour of the Maghareba residing in that area known by their

(1) See the texts with their different drafting: Mohammad Hameed Allah, Political documents of the Omayyad era and the Caliphate(Beirut, Dar el Nafaes) 1987 Edition 6, PP130-133.

(2) For more details, see Mohammad Asaad el Husaini: Al Manhal el Safi fil waqf wa Ahkamih.(Jerusalem, Abu Arafah Press and Publication)1982,PP 15-75.

name. It is known that some Maghareba volunteered in the army of Noor Eddin the Martyr and fought bravely against the Crusaders. Five years after the Islamic conquest of Jerusalem, King Al Afdhal succeeded his father Salahuddin in ruling Damascus and Jerusalem. In 589 Ah/1193, King Al Afdhal dedicated to the Maghareba the piece of land they used to occupy in Jerusalem adjacent to the south west corner of the Harem wall in the nearest point to the Aqsa mosque. He dedicated it to them for settlement purposes and using its facilities. Furthermore, he established the Afdhalia school and the waqf was re-registered by the order of the Judge in 666 AH/ 1268 AD / 1004 AH / 1596 AD⁽³⁾. The text and copy of the waqf deed appeared in many historical resources in which the boundaries of Al Maghareba neighbourhood are marked. Similarly Sheikh Abu Median Shuaib al Maghrabi (D 594 AH /1198 AD) dedicated two areas of his own property in favour of the Magahreba residing in them for settlement, renting, muqasama and muzara'a. It should be known that the eastern boundary of one of these two areas is Al Buraq Wall. These waqf was re-registered during the lifetime of his grandson in 730 AH /1320 AD⁽⁴⁾.

The text was quite clear in respect of the two previous waqf deeds related to Al Buraq Wall and the adjacent pavement. The area was measured thoroughly and all the waqf conditions were applicable and valid as indicated in the four major components of waqf: waqif (dedicator or settlor) - Mawqoof (asset) - Mawqoof Alaih (beneficiary) - Formula). It was in conformance with specific conditions which provide that a waqf, movable or immovable, cannot be sold unless through a shari'a legal warrant. The nazir of the waqf is requested to maintain and keep the waqf and act against any encroachment on it. In case it needs repair or construction, he should execute this so that the waqf should remain safe to achieve the purpose behind establishing it⁽⁵⁾.

It is worth noting that kings and caliphs vied with one another to establish awqaf in Palestine as early as the rise of Islam till the fall of the Ottoman Empire. Each historical epoch showed an interest in establishing or repairing the awqaf in Palestine. Waqf prosperity and political conditions went in tandem and this reflects the fact that social and architectural movement in Palestine was influenced by the political stability. The records of the Ottoman caliphate on the

(3) Dr. Abdul Hadi Al Tazi: Awqaf el Maghareba in Jerusalem, Aleppo University 19-24/6/981.

(4) Mohammad Asaad al Husaini: Al Manhal Al Safi fil Waqf wa Ahkamih (Jerusalem, Abu Arafa Press and Publication Agency) 1982, P 70.

(5) Ibidem, P 15.

waqf property in Palestine reveal that interest in waqf and the effect this had on the public interests⁽⁶⁾.

Ottoman Era:

Awqaf in Palestine witnessed a remarkable prosperity during the Ottoman era. As a result of the big area of those awqaf, the top authority used to check and assess them every 30 years. The lands of Palestine constitute one of the five forms defined by the Ottoman law issued in 1858 which remained valid for nearly a century. These forms are as follows⁽⁷⁾:

- 1 - Property lands including the yards inside the cities and villages, which surrounded residence places, in addition to the houses, Amiri lands parceled, distributed and registered correctly, al aradhi al Ashria which were distributed and acquire during the Islamic conquests, and al aradhi al Kharajia which remained the property of their original owners who continued to pay the due Kharaj tax.
- 2 - The Amiri lands which belong to Bait-el-Mal (Treasury), usually put under the control of the state in case of conveyance or disposal, in which case special title deeds are issued
- 3 - Deserted lands which were divided to places left for the people such as the public roads or pasture for one village or more.
- 4 - Dead lands are vacant and far from residence places and villages and were under no one's authority to dispose of.
- 5 - Awqaf lands donated by their owners for mosques, charities and other religious purposes since the 16th century during the reign of Sultan Sulaiman al Qanuni (1496-1566). A set of regulations were published in connection with the lands which provided that he whoever utilizes the land and eats of its fruit shall not sell his right through inheritance or gift even to any of his successor. This means that the law was stringent concerning the question of preserving the land because it is the property of the state. Historically speaking, it is known that the greatest portion of the Palestinian lands are awqaf formed during the Ottoman rule in the 16th century during the reign of Sultan Sulaiman al Qanuni. The land in Palestine was governed by a sharia-based law known as the law of Ijaratain.

(6) A paper on the awqaf and the holy places, Nasera, Occupied Palestine 1996, P 16.

(7) Emad Jawaheri: Feudalism in Palestine since the Ottoman regulations, Magazine of Palestinian Studies, Baghdad, Issue 36, Jan 1980, P 104. Mohammad Sulaiman: Land Property during the Ottoman era: Magazine of Samed al Iqtisadi (Beirut, issue 31, August 1981, PP47-55.

It covered the Amiri lands converted by the Sultan Sulaiman into waqf lands, in addition to the lands dedicated by the other sultans who succeeded him. This includes also the lands dedicated by the wealthy people or the farmers after the issuance of Qanun al Tanzimat in 1858 for tax evasion purposes. Waqf properties of all types suffered from encroachments and embezzlement during the 17th and 18th centuries as it was the case in rest of the Ottoman properties. Waqf was then managed by unqualified and corrupt people. To find a remedy for this state of affairs and to keep the lands of awqaf, such assets were put under the direct control of the Sultan himself or his representative. Thus the state became the sole power having the control over the waqf lands, but the rampant corruption made the application of this law almost impossible.

In setting down the 'land law', the Ottoman state meant to achieve many objectives: (1). collection of taxes through imposing a tax on each piece of land, which requires due registration of the land and (2). political objectives connected with the centralization of the Ottoman management at the expense of the authority of the tribal chiefs and their tendency towards breach with Turkey to establish their independent states, which Turkey viewed as a threat to its power. In this sense the strict registration of lands spoiled the whole issue due to the state of corruption then prevalent in the Ottoman power. In many cases the lands were converted into waqf for many reasons, ahead of which are the following⁽⁸⁾:

- Converting lands into waqf bring about tax exemption.
- Ensuring that the land will not be subject to seizure which means that the owner will continue investing it.
- Religious causes which reflect a deep faith when a land is dedicated to such causes.
- Another reason added during the British mandate for converting private lands into waqf was to avoid Jewish encroachments.

Palestinian Awqaf and the last Ottoman Formula:

Developments on the ground urged the Ottoman state to re-consider the status of the waqf lands. Consequently, a new law was issued, as it was in many

(8) Jack Kano: the problem of lands in the dispute between the Jews and the Arabs since the Balfour Declaration. Translated by Mohammad Al Duwairi (Amman, Dar el Jalil for Palestinian Studies and Researches) 1997, PP 11/12.

other countries, to classify the lands in Palestine according to the type of property and the waqf lands within two classifications, as follows⁽⁹⁾:

- 1 - Correct and valid awqaf which were part of the property which were later converted into awqaf in a legal and shari'a way. In this case the corpus (*raqaba*) and all other rights of disposal are related to waqf and subject to its conditions, among which is the principle of irrevocability. The purposes for which properties and movable possessions (roofed buildings generating rents and agricultural lands in production) were converted into awqaf were numerous, as follows:
 - a - The first purpose for this waqf is pursuing the interests of the family and the next generations there of. In case there is no heir, the waqf will be changed to religious or charitable purposes. In case there is no bequest, the asset will be dissolve. The motive behind this type of waqf is the fear of the owners for the loss of property due to their posterity's mismanagement or the state's encroachment which may go as far as to seize the property.
 - b - The second purpose for dedication was a religious one, for example the waqf of mosques, shrine, Islamic educational institutions and libraries. The rents generate from such *takaya* were enough to cover the expenses of managing such facilities as recommended by the settler.
 - C - The third purpose for the waqf was charitable in nature, with the income dedicated to people in general through building mosques, public baths, guest houses, rest houses (caravansaries), and bakeries (for distributing bread to the needy), hospitals, lunatic asylum, orphanages and shelters for elderly people.

In accordance with the applicable laws in the country, any land with a mosque built on it automatically becomes a waqf if prayers were performed inside it. Similarly, a piece of land used as a grave becomes a waqf in case someone is buried there. For this reason the state forbids burial in the *Miri* lands as a procedure for not converting them into a waqf.

This category of the Ahli waqf lands left unfavourable economic impact which continued to accumulate with the passage of time. With the multiplicity of the inheritors and beneficiaries, revenues dispersed and weakened so that their effect was almost insignificant. The result was an

(9) Palestine Encyclopedia, Part I (Damascus) 1984, PP177/178.

outbreak of chronic disputes between the beneficiaries and caused matters to get worse and worse. It was almost impossible to dispose of the waqf property through sale or replacement (*Istibdal*) in case debts are settled. Waqf lands in Palestine were spacious, but the Ottoman government and later the British mandate, did not waver to seize the waqf lands and alienate them to the state's treasury whenever this was possible through finding any loophole which permit the revocability the waqf deeds. Consequently, The lands of the correct and valid awqaf in Palestine diminish to less than 100,000 donums.

- 2 - The second type of awqaf in Palestine is known as the invalid awqaf or the awqaf of *Takhsisat* which form parcelled pieces of land belonging to the Amiri lands dedicated by the Ottoman sultans through a writ issued by the sultan. The right to the corpus (*raqaba*) remained connected with the state's treasury as a Miri land⁽¹⁰⁾, whereas the proceeds only went to a specific channel. This category is divided into three divisions:

First Division: Property which belongs to the state but beneficiaries are from among the farmers living there. Such lands may be converted into waqf through the sultan's or the state's permission. Beneficiaries were allowed to assign the usufruct to other parties through the consent of the waqif. Most lands in Palestine were of this type.

Second Division: This type paid *al A'shar* tax to the treasury and it was leased to the farmers through *Ahkar* with long term lease contracts. These Ahkar were confined to some areas in Jerusalem, Khalil and Nablus.

Third Division: This was similar to the previous one, but it was exempted from paying Al A'shar or any other tax to the treasury.

It should be noticed here that the waqf was not confined to the Islamic society in the relevant countries, but it covered other religions such as Christianity and Judaism. In this case, the waqf was known as the '*Mustathna*' waqf and it is not governed by the Islamic rules and regulations.

The second type of awqaf (the invalid awqaf) are different from the other types of awqaf not only because of their purposes, but because of other reasons.

(10) Miri as it appear in the Ottoman documents has its origin in the word 'Mira' which means the year's harvest and the army's provisions.

There are three main conditions related to the waqf lands which conferred a divine nature on them⁽¹¹⁾, which are as follows:

- 1 - Waqf lands are undisposable; they cannot be sold, bequeathed, mortgaged, or assigned in any way.
- 2 - The lands and property of awqaf were immobilized for ever; a heavy stress was laid on securing an ongoing resource for the targeted religious purposes such as mosques, orphanages and the like.
- 3 - The establishment of awqaf meant an everlasting work so that neither the waqif nor any of his posterity can revoke it.

British Mandate Era:

The aforementioned parameters and other similar ones were present during the Ottoman rule, When Palestine fell under the British mandate, the military administration took charge of the responsibility for managing the Islamic awqaf. As a result, some waqf buildings were knocked down On the other hand, it should be admitted that the Islamic Awqaf Institution assumed a pioneering role in the pre-occupation and post-occupation period. It managed to check the Zionist ambitions so much so that the Zionist researcher Udeid Perry viewed the Awqaf Institution as a state in the full sense of the word. This urged the British High Commissioner to grant the Islamic Board an autonomous status in managing the awqaf. This board continued for 17 years as an autonomous entity until the issuance by the British rule of the mandatory law #28/1936, in addition to another law for commandeering lands. This encouraged the High Commissioner to embark immediately on seizing the lands⁽¹²⁾. With the rise of the Zionist entity in 1948, this law remained in force, in addition to other similar laws and crackdown practices against Palestinian awqaf.

Waqf Property in Palestine:

Estimations vary on the waqf property in Palestine within the 'Green Line'; (Palestine occupied since 1948). Some claim that 10% of the lands of the Arab villages or about 7% of the whole area of Palestine (Negev desert excepted) were Amiri land, with invalid waqf; others, however, said that 10% of the Arab country were waqf lands⁽¹³⁾

(11) Mikhail Bamber:Israeli policy towards Islamic awqaf in Palestine,(Beirut: Palestinian Studies establishment) 1991,PP18-19.

(12) Paper on Awqaf and holy places... Document (Ibidem) P17.

(13) Mikhail Damber.. Israel's Policy, Ibidem, P25.

In the paper about waqf and holy places presented to the Conference of the Arab Masses in Occupied Palestine (Nasera13/12/1996) there was reference to non-Islamic data as follows⁽¹⁴⁾:

- The area of the valid and correct waqf in the cities is 100,000 donums.
- The area of the Miri waqf accounts for 12-28% of the whole agricultural lands amounting to 2.1 million donums
- 90% of the lands of Acre, 33% of the lands of Lod are waqf lands and 70% of the shops of Jaffa belong to the waqf property.
- 15000-25000 donums of the citrus lands belong to the waqf property.
- Among the awqaf, we have the mosque of the Prophet Robin near Natahnia (nearly 23000 donums) and Harem Sayyedna Ali (about 1000 donums) on which the settlement of Herzlia was established.

Jewish references differ on the numbers but Shimoni estimates it at 100,000 donums, whereas Gernovsky estimates it at 700,000 donums⁽¹⁵⁾. Regardless of the variance in numbers, we can say that the waqf system in Palestine developed across the consecutive decades in a way that reflects the social, religious, cultural and economic conditions.. The system was converted into a major institution in charge of a vast area of lands, buildings and other property. This coincided with the growth of this institution on the various domains. Its impact was evident in the multi-purpose places of worship.

Mosques and Places of Worship:

The building of mosques in Palestine, as it in other places, started immediately after the Islamic conquest during the reign of the Caliph Omar Ibn El Khattab. A mosque was erected in each conquered city. That is why the first mosques were built in the cities which were conquered earlier, for example Qisaria, Nablus, Lod, Jaffa, Ajnadain and Bissan. Those mosques were named after the caliph Omar. From among the first mosques we have Masjid Omar in the Jerusalem Harem whose traces had disappeared from the first century AH. It was opposite to the Church of Resurrection, the Masjid Omar in Tur Zeita and Masjid Talsam el Hayat beside the Church of Resurrection, but it no longer exists now.

Early mosques were simple. Early leaders of Islam built the mosques in the centre of the cities, with another building beside it known as 'Dar al Imara. In many cases, churches were converted into mosques when the conquerors

(14) Mikhail Damber.. Israel's Policy, Ibidem, P18.

(15) Jack Kano: The Problem of Lands in Disputation, Ibidem, P13.

succeeded in reaching a settlement on some or half of the churches with the original inhabitants, or to make do with one only. The building of mosques developed with the passage of time and during the Omayyad era, with the mosques acquiring new beauty and grandeur, ahead of which is the Dome of the Rock, the rare Islamic masterwork, the Aqsa Mosque, Masjid Khan Al Mannia (west of the Tiberius Lake) whose traces were discovered in the thirties, Masjid Al Ramla (known as the White Mosque) and Masjid Qisaria, etc. During the next eras, the erection of big mosques did not stop. The style of mosques often bore the characteristics of the age in which they were built.. Many old mosques still exist in Palestine, but most of the mosques which exist now belong to the Ayoubi and Mamluki eras. Sultan Salahuddin and king Sharafuddin bin Ayoub take credit for restoring mosques and bringing them back to Islam.

The erection of mosques in Palestine continued during the Ottoman rule, in addition to other mosques which were built during the British mandate. The Supreme Islamic Board exerted sincere efforts to restore the old mosques, while paying great attention to the Harem of Jerusalem.

Mosques rendered invaluable services in maintaining the Arabic language and Islamic culture in Palestine. They were the center of the social and political life, especially during the early Islamic period and the Mamluki age. Mosques constituted a religious school in which the ruler exercised his powers, kept funds and received tribal chiefs. They were also centers for national and religious celebrations, which illustrate the hostile attitude towards them by the conquerors⁽¹⁶⁾.

Khankas, Rubut and Zawaya:

After the Islamic conquest of Palestine, a great number of the Prophet's companions and their disciples, hermits, worshippers and Moslem saints came to Palestine to go into retreat in the Aqsa Mosque and its surroundings. During the second century AH a great number of the Sophists came to Palestine as individuals, and then formed groups starting from the 6th century, which resulted in the outspread of the Sophists' Zawaya, especially in Jerusalem, Khalil and Nablus. Sophism flourished during that period, especially during the Mamluki rule of Palestine since the 7th century AH, during which more than half of the Zawaya, Khankas and Rubut were established.

It is worth noting here that Khawanik is the plural of Khanka which comes from the Persian language indicating the places for sheltering Sophists. They

(16) Palestine Encyclopedia: General Section, Part 2 (Damascus) 1984, PP88-89.

were known as Takaya during the Ottoman era. Most of the well-known Khawanik, often used as Khawanik and schools, in Palestine were in Jerusalem. Rubut, on the other hand, is the plural of Ribat which means the home of warriors (Mujahedeen), though the Sophists used the term to indicate a Khanka because they were involved in a spiritual jihad. The first military Rubut were established in Syria and Palestine in the second century AH. Later their importance receded, then restored their status with the Crusades. Great numbers of these sites were converted to hostels for visitors and pilgrims, orphanages, and shelters; others were used as centers for religious education and Sophist practices. Regarding the Zawaya, they often belonged to private or non-governmental institutions not connected with Sophism which spread in the cities and villages. They were often occupied by one of the Moslem saints (Awlia'a) and God fearing people, with students often circling him. There was a prayer place, in addition to a library and place for those who wish to go into retreat⁽¹⁷⁾.

Contradictory to their prestigious status in the past, Khawanik, Rubut and Zawaya no longer remained important for the Islamic Awqaf institution in Palestine during the British mandate, as most of them survived as tourist attractions.

Shrines and Sanctuaries:

Shrines and sanctuaries outspread in Palestine due to the fact that these places were frequented by a number of religious or historical figures. You can hardly see a village without a shrine for one of the prophets or goodly people (awlia'a) who can be divided into two sections:

The first division is concerned with recognized prophets, for example Noah, Lot, Ibrahim, Isaac, Jacob, Joseph, Zachariah and others; the second division embraces Islamic goodly people, for example the relatives of the Prophet Mohammad, his companions and followers, Sophist dignitaries, caliphs, ascetic people, mujahedeen and others⁽¹⁸⁾.

The number of such shrines and sanctuaries differ from one source to another. In the survey conducted by Palestine Exploration Fund during the last third of the 19th century, Conder and Kitchener talk about 300 shrines⁽¹⁹⁾. The Palestinian researcher Tawfiq Canaan, known for his early studies on the

(17) Palestine Encyclopedia: General Section, Part 2 (Damascus) 1984, 374-377.

(18) Palestine Encyclopedia: General Section, Part 4 (Damascus) 1984, PP257-258.

(19) C. Conder and Kitchener, The Survey of Western Palestine, Special Papers, Memoirs, London 1881, P258.

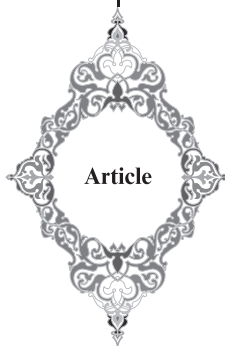
maqamat (shrines and sanctuaries) talks about 348 out of which 235 were visited by him⁽²⁰⁾.

The Sharia Court in Jerusalem keeps scores of documents and waqf deeds on the Islamic lands and rights in Palestine, some of which were published. As an example Sheikh Mohammad Al Asaad Al Husaini, The Shari'a judge of Ramallah, revealed several waqf deeds which belong to the Ayoubi, Mamluki and Ottoman eras, including this waqf deed of Al Maghareba neighbourhood in Jerusalem (666 Ah), Waqf deed of Ain Karem in favour of the Maghareba (720 AH), Waqf deed of Qaitbai School in the Holy Harem (877 AH), the waqf deed of Al Imara/Tekia of Khasky Sultan in Jerusalem (967 AH), Defining the lands of the villages and farms in Al Imara waqf/ al Tekia (967 AH), Waqf deed of Bait Jala in favour of al Imara/ Tekia and the two Holy Mosques in Jerusalem and Khalil, etc.⁽²¹⁾.

These waqf highlights reveal clearly the everlasting Islamic identity of the country and feature the cultural and spiritual characteristics of the Palestinian society. They also indicate that strong connection with awqaf until the disaster of 1948 which brought about the loss of Palestine to the Jews and driving out the Arab Palestinian inhabitants. Ever since the Islamic awqaf have been suffering under the Zionist occupation from transgression and encroachment.

(20) T. Canaan, *Mohammadan. saints and sanctuaries in Palestine*, Ariel Publishing House, Jerusalem, N.D., P6.

(21) Mohammad Asaad Al Imam Al Husaini, *Al Manhal El Safi fil waqf wa Ahkameh*, Ibidem, (Appendix).



Les biens waqfs des chrétiens : restrictions législatives, applications pratiques

Sabine Mohasseb Saliba^(*)

Résumé

Cet article concerne les applications pratiques de l'institution juridique du waqf par les chrétiens en terre d'islam. Il se fonde sur des archives monastiques de la montagne libanaise, qui couvrent les XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, et plus précisément sur des documents relatifs aux monastères maronites. L'auteur présente d'abord les multiples raisons qui ont été à l'origine de l'important développement des waqfs monastiques et ecclésiastiques maronites à cette époque (qui relevaient de la forme charitable (*khayri*) et semi-familiale (*mushtarak*) de l'institution) malgré les interdictions émanant de la législation musulmane, relatives à la fondation de waqf au profit des lieux de culte chrétiens. Il observe ensuite la manière dont les maronites ont utilisé les normes juridiques de l'institution à travers l'étude des documents de *waqfiyya* et de *hujaj waqf*, et ce, afin de déterminer dans quelle mesure ils se rapprochent ou au contraire s'éloignent de la législation musulmane.

L'institution juridique musulmane du waqf, on le sait, a aussi été adoptée par les chrétiens et les juifs vivant en terre d'islam. Selon la législation musulmane toutefois, les *dhimmi*s (qui avaient le statut de « protégés ») étaient soumis à des restrictions concernant les bénéficiaires de leurs fondations : ils pouvaient établir

(*) Chercheure associée au CNRS, LEM, UMR 8584

des waqfs au profit des pauvres de leur communauté ainsi que des waqfs familiaux, mais n'avaient pas le droit d'en établir au profit de leurs lieux de culte et de leur clergé. Cela est clairement énoncé dans l'ouvrage du célèbre juriste hanafite du VIII^e siècle Abou Bakr Ahmad Ibn 'Amrou al-Chaybani (connu sous le nom d'al-Khassaf), le *Kitab ahkam al-awqaf*, qui est resté l'une des principales sources de jurisprudence hanafite en matière de waqf jusqu'au XVIII^e siècle. Et l'interdiction pour les non-musulmans d'établir des waqfs au profit de leurs lieux de culte et de leur clergé est de nouveau énoncée au XIX^e siècle par le grand juriste damascène Muhammad Ibn al Abidin (1784-1836). Ces restrictions appartenaient d'ailleurs à un ensemble de restrictions et de prohibitions touchant les *dhimmis* en général, parmi lesquelles celle, notoire, de construire des lieux de culte⁽¹⁾

Mais ces réglementations (et celles concernant les chrétiens avaient pour but d'empêcher le renforcement économique du clergé et de l'Église) n'étaient pas toujours suivies. Des autorisations spéciales de la part des autorités officielles existaient. La situation variait bien sûr d'un gouverneur à un autre, d'une région à une autre, et aussi selon la proximité par rapport aux centres administratifs urbains. Ainsi, malgré ces interdictions, des monastères et des églises ont été fondés et des biens fonciers waqfs établis à leur profit. Les interdictions pouvaient être contournées par le biais de l'assimilation des moines à des pauvres nécessitant des subsides, et c'est pour cette raison que l'on rencontre parfois dans les sources l'indication «pauvres du monastère»⁽²⁾.

Aussi, les recherches effectuées sur les waqfs chrétiens de l'époque ottomane révèlent l'importance des waqfs établis au profit des églises et des monastères, biens waqfs dont la gestion relevait de la juridiction principale des chefs des communautés chrétiennes (la fonction de *nazir* étant réservée aux évêques). C'est le cas de l'Égypte, où de nombreux biens fonciers ont été établis en waqf au profit de monastères et d'églises coptes; de Beyrouth où un grand nombre de propriétés waqfs relevaient de l'évêché et des églises grecs orthodoxes de la ville; et de la montagne libanaise, où les chrétiens, maronites principalement, ont fondé un

-
- (1) Chaybani (al), A.B. 1904, p. 335-337; Fattal, A., 1995, p. 143; Van Leeuwen, R., 1992, p. 34-36, 129, 145 et 1999, p. 39, 42; Ghazzal, Z., 1993, p. 115-116; Heyberger, B., 1994, p. 39-62.
(2) Abou Nohra, J., 1983; Van Leeuwen, R., 1992, p. 34-36, 129, 145 et 1999, p. 39, 42; Afifi, M., 1994, p. 119-122; Bilici, F., 2004, p. 264; Imber, C., 1997, p. 160; Girgis, M., 2000, p. 23-44; Slim, S., s.d., p. 312-326. Ces interdictions se sont maintenues jusqu'aux réformes de 1839 (Bilici, F., 2004, p. 264).

grand nombre de monastères et d'églises, tout en établissant à leur profit des biens fonciers waqfs⁽³⁾.

Cet article porte justement sur les biens waqfs monastiques et ecclésiastiques des maronites de la Montagne de l'époque ottomane, qui ont connu un développement considérable ; Fondé essentiellement sur des archives monastiques, il se propose d'apporter un nouvel éclairage sur les applications pratiques du waqf au sein de ces monastères.

Des waqfs charitables et semi-familiaux

La pratique de l'institution du waqf par les maronites de la montagne libanaise est attestée dès le XIV^e siècle, à l'époque mamelouke. Il s'agit d'établissements en waqf de biens fonciers ainsi que de livres manuscrits au profit de monastères ou d'églises⁽⁴⁾. Cette pratique se poursuit par la suite, à l'époque ottomane, et même y connut un grand essor à partir du XVII^e siècle : la fondation des nombreux monastères et églises maronites ainsi que l'extension de leurs propriétés foncières en est manifeste. Jusqu'au XIX^e siècle d'ailleurs, les biens fondés en waqf chez les maronites concernaient bien apparemment uniquement des biens monastiques ou ecclésiastiques⁽⁵⁾.

Cette constatation reflète la place centrale qu'occupent les monastères chez les maronites à cette époque, due au rôle important qu'ils jouent dans leur environnement. Car ces lieux de prière étaient aussi de grands centres de production agricole, des lieux d'enseignement et de copie de manuscrits, et si l'on peut dire aussi, des centres de « sécurité sociale » car ils accueillèrent non seulement des religieux et des religieuses, mais aussi des veufs, des célibataires, des donateurs, qui parfois venaient y passer leurs derniers jours. Les moines s'occupaient de leurs obsèques, célébraient des messes pour le salut de leur âme, et assuraient, le cas échéant, une pension à leur femme. Aussi, comme nous allons le voir, nombre d'entre eux étaient des monastères familiaux, c'est-à-dire des

-
- (3) Padel, W, et Steeg, L, 1904, p. 248; Aouad, I., 1938, p. 36-42; Deguilhem, R., 1996, p. 218; Van Leeuwen, R., 1992; Girgis, M., 2002, p. 233-243. Abou Nohra, J., 1983; Afifi, M., 1994, p. 119-122; Davie, M., 1993, p. 234-269; Abou el Rouse Slim, S., 2007; Adada, A., 2009; Blaybel, L., 1924-1925; Karam M., 1972; Baabdati, A., 1999 ; Mohasseb Saliba, S., 2000, 2004, 2006a et 2008.
- (4) Baissari, F. et Khalifé, A., 1973; Baissari, F., 1999 et 2001; Gémayel, N., 1997 et 2004; Jabre Mouawad, R., communication personnelle, avril 2004.
- (5) Harfouche, I., 1902, 1903 et 1904; Hattouni, M., 1997; Khazen, Ch., 1902 ; Aouad, I., 1998, p. 259-263; Karam, M., 1972; Van Leeuwen, R., 1992, 1995, 1996, 1991; Abou Nohra, J., 1983; Baabdati, A., 1999; Blaybel, L., 1925-1925; Mohasseb Saliba, S., 2000 et 2004, 2006a et 2008.

monastères fondés par des particuliers avant d'être par la suite gérés par les fondateurs puis par des membres du clergé issus de leurs familles: ils représentaient donc, de plus, des centres de « sécurité familiale ». C'est enfin dans ces monastères que résidaient les évêques et les patriarches de la communauté maronite⁽⁶⁾.

D'autres facteurs vont de même contribuer à cet essor, et parmi eux, il convient d'évoquer d'abord la tolérance des autorités officielles ottomanes. Une tolérance qui concerne une région montagneuse, plus ou moins isolée, loin des villes, des centres administratifs décisionnels de l'Empire⁽⁷⁾ et qui trouve aussi son origine dans les liens personnels qui devaient exister entre les moines et les gouverneurs locaux de la montagne, plus précisément les émirs des druzes.

Enfin, cette tolérance s'explique dans une large mesure par les intérêts économiques de ces émirs, qui devaient prendre le dessus sur les considérations d'ordre légal. Ces gouverneurs étaient en effet chargés du prélèvement de l'impôt. Ainsi, dans l'objectif d'augmenter leur rentrées fiscales, ils vont beaucoup favoriser l'extension des surfaces cultivées, principalement d'ailleurs de mûriers (étant donné que la terre qui ne produisait pas n'était pas taxée). Et comme les moines étaient aussi des cultivateurs, ces émirs ont beaucoup encouragé la fondation des monastères à travers leurs ventes de terres aux moines, leur établissement en waqf de terres à leur profit, et leur conclusion avec eux de contrats de métayage au terme desquels ces derniers devenaient propriétaires d'une partie du terrain⁽⁸⁾. A cet égard, on a souvent exagéré le rôle de ces gouverneurs comme des grands notables -maronites entre autres- qui dépendaient d'eux, dans la formation du patrimoine foncier des monastères du Liban et en l'occurrence ici des monastères maronites, qui vont devenir les plus nombreux de la montagne, mais les archives monastiques, qui constituent le socle de nos recherches, montrent également l'importance des ventes et des dévolutions en waqfs de terrains au profit des monastères de la part de paysans maronites petits propriétaires, pour plusieurs raisons qui reflètent en réalité l'ancrage de ces monastères dans le tissu rural de la montagne⁽⁹⁾. Enfin, cet essor devait également bénéficier de la réforme catholique de l'Eglise maronite, qui a débuté au XVI^e siècle, puisque cette réforme va être à l'origine d'une impulsion nouvelle en

(6) Van Leeuwen, R., 1992 et 1995; Mohasseb Saliba S., 2006 a et b, et 2008.

(7) Van Leeuwen R., 1995, p. 261.

(8) Mohasseb Saliba, S., 2008, p. 21-32, 249-278 et 2010; Aouad, I,1998, p. 260; Baabdati, A., 1999; Karam M., 1972. Slim 2001, p. 80-81, 214; Van Leeuwen, R., 1992, p. 61-67.

(9) Abou Nohra, J., 1983, p. 444-448; Mohasseb Saliba 2008, p. 204-209; 258-262; Bassile, G., 1982, p. 77, 191-193; Slim, S., 2007.

matière monastique, avec l'apparition au début du XVIII^e siècle des premiers ordres religieux maronites selon un modèle occidental, l'Ordre libanais de Saint-Antoine et l'ordre des moines de Saint Isaïe. C'est ainsi qu'à côté des monastères traditionnels, autonomes les uns par rapport aux autres, et qui, à cette époque, étaient le plus souvent des monastères familiaux, un nouveau type de monastères apparaît sur la scène monastique maronite, celui des monastères réunis en congrégation et regroupés sous l'autorité d'un supérieur général⁽¹⁰⁾.

Ces monastères waqfs relèvent très souvent de la forme charitable de l'institution du waqf : c'est notamment le cas de tous les monastères réunis en congrégations. Quant aux monastères familiaux, qui représentaient la grande majorité des monastères traditionnels de cette époque, ils relevaient de sa forme semi-familiale : fondés et longtemps gérés par des prêtres et des évêques issus des familles fondatrices, abritant des moines et des moniales issus de ces mêmes familles, ces monastères accueillait également des moines et des moniales issus d'autres familles, ainsi que des donateurs, des évêques et des patriarches. Aussi, à côté des nombreux achats de terrains effectués par leurs gérants, d'autres personnages ont contribué par leurs établissements en waqf à accroître leurs biens fonciers⁽¹¹⁾.

Les gérances familiales de ces monastères étaient le plus souvent patrilinéaires, et elles se sont maintenues pendant très longtemps, souvent plus d'un siècle et parfois plus de deux siècles. Le couvent de Mar Abda Herhrayya fut ainsi géré par des curés de la famille Assaf dès sa fondation en 1546 et jusqu'au-delà de l'année 1830⁽¹²⁾. Au monastère de Mar Challita Mouqbès, des curés et des évêques de la famille Mohasseb dirigèrent le couvent consécutivement à partir de sa fondation en 1628 et jusqu'en 1786. Puis, après une période d'interruption entre les années 1786 et 1846, la famille reprit la direction du couvent jusqu'en 1964⁽¹³⁾. L'on sait aussi que la succession des curés et des évêques de la famille Moubarak concernant la gérance du couvent de Mar Sarkis wa Bakhos se maintint généralement au-delà de l'année 1833⁽¹⁴⁾. Chez les Stéfan également, fondateurs du couvent du monastère de Mar Antonios Ayn Warqa, la gérance des curés et des évêques de cette famille s'était maintenue au-delà même de la transformation du couvent en collège séminaire en 1789, transformation qui fut

(10) Sur l'histoire de ces ordres religieux maronites voir Blaybel, L., 1924-1925; Baabdati, A., 1999 (reed. de 1896).

(11) Mohasseb Saliba, S., 2006 a et b, et 2008.

(12) Assaf, Y., 1919.

(13) Harfouche 1902, 1903; Mohasseb Saliba, S., 2000, 2004 et 2008.

(14) Harfouche, I., 1904; Moubarak, S., 1972

accompagnée par le transfert du statut juridique du couvent et de ses biens à la communauté maronite⁽¹⁵⁾. Encore, au couvent de Mar Gergès Alma, édifié en 1718, la direction du couvent fut assurée durant de longues périodes par des religieux de la famille Hobeiche. Le fondateur, cheikh Youssef Hobeiche, qui avait accédé à la prêtrise peu de temps après l'édification du couvent, avait dirigé le couvent pendant 52 ans⁽¹⁶⁾. Et le couvent de Saydet el Bzaz, fondé par le cheikh Ad Khazen avant 1764 fut dirigé par des religieux et des religieuses de la famille Khazen⁽¹⁷⁾.

Des waqfs avec ou sans *waqfiyya*

Selon la doctrine (Fiqh) hanafite, qui était la doctrine officielle de l'Empire ottoman, un fondateur peut établir son waqf par simple déclaration orale, mais dans la pratique, l'établissement d'un waqf familial ou charitable était très souvent accompagné de la rédaction d'un acte (ou d'une charte) de fondation de waqf, le *kitab al-waqf* ou⁽¹⁸⁾.

Les archives monastiques nous révèlent ici que chez les maronites de la montagne libanaise, l'établissement de ce genre de document n'est pas systématique. Ainsi, concernant les monastères familiaux, certains fondateurs ont établi des chartes de fondations, tandis que d'autres ne l'ont pas fait.

Le fondateur du couvent de Mar Abda Herhrayya, le *hajj* Mikhayel Assaf, avait ainsi établi en 1546, un acte constitutif de waqf où il indiquait qu'il fondait en waqf au profit du monastère tout ce qu'il avait fait édifier comme constructions de même que les terrains agricoles environnants, précisant d'une part que les revenus de ces derniers devaient revenir aux moines et moniales de la famille Assaf, et d'autre part, que le travail des moines et des moniales dans l'élevage des vers à soie et le labourage de la terre autour des mûriers ainsi que la transcription des livres, devaient permettre l'achat de terrains pour le couvent. L'acte du *hajj* Mikhayel contient aussi des stipulations quant à l'enterrement des membres laïcs et religieux de la famille ainsi qu'aux messes à célébrer dans ce cas⁽¹⁹⁾.

Une *waqfiyya* non datée accompagne également la fondation du couvent de Saydet al Bzaz. L'acte y renferme les droits des fondateurs et de leurs

(15) Stéfan,, Kh., 1923.

(16) Hobeiche, Kh., 1978; Rizkallah, Ch., 1997, p. 292-300.

(17) Khazen, Ch., 1902, p. 118; Van Leeuwen, R., 1992, p. 135-138.

(18) Hariz, S., 1994, p. 53-57; Deguilhem, R., 1991, p. 67-95.

(19) Assaf Y.,1919.

descendants, pour ce qui est de la célébration des messes ainsi que de leurs droits de patronage⁽²⁰⁾.

En revanche, la fondation du couvent de Mar Challita Mouqbès ne fut accompagnée ni suivie d'aucun acte constitutif de waqf⁽²¹⁾. Pas de waqfiyya non plus accompagnant les fondations respectives des monastères des Mar Antonios Ayn Warqa et de Mar Youssef al Hosn⁽²²⁾. L'absence de waqfiyya concerne par ailleurs la fondation de monastères grecs orthodoxes de la montagne libanaise⁽²³⁾.

L'absence de waqfiyya serait liée au fait qu'il pouvait ne pas exister de charte de fondation ou bien alors elle serait liée aux restrictions législatives imposées aux waqfs des *dhimmis* qui auraient conduit les fondateurs à ne pas vouloir déclarer expressément le waqf. Pour ce qui concerne plus particulièrement le monastère de Mar Challita Mouqbès, le premier monastère maronite fondé dans la région du Kesrouan, il est également plausible que les difficultés rencontrées apparemment lors de la fondation, qui apparaissent d'ailleurs à travers l'orientation méridionale de l'autel, furent aussi à l'origine de cette absence : en effet, lorsque le prêtre Youssef Mohasseb et son fils le prêtre Hanna ont voulu bâtir le monastère, ils avaient consulté le gouverneur sunnite de la région, Ibn Ghabrouche : ce dernier accepta à condition que l'autel de l'église soit dirigé vers la *qibla*, le sud, côté vers lequel les musulmans se tournent au moment de leur prière, et non vers l'est, comme le sont rituellement les autels des églises chrétienne. Et l'église du couvent sera orientée vers le sud⁽²⁴⁾.

Dans les autres cas, au contraire, cette existence traduirait une volonté de se rapprocher de la tradition musulmane. Le *hajj* Mikhayel Assaf avait d'ailleurs inclus dans sa waqfiyya des clauses charitables. Il évoque ainsi « les pauvres de la famille, et l'accueil des vieillards de la famille sans ressources, ainsi que la distribution de pain aux pauvres parmi les voisins et les passants⁽²⁵⁾ ».

Mais ces waqfiyya ne sont entérinées par aucune autorité officielle politique ottomane.

(20) Van Leeuwen, R., 1992, p. 135.

(21) Mohasseb Saliba, S., 2008, p. 178-179.

(22) Stéfan, Kh., 1923; APMB, *malaffat al-awqaf wa'l-madaris al-iklirikiyyat, Malaff waqf 'Ayn Warqa wa-waqf Mar Youssef al Hosn* ; Van Leeuwen, R., 1996, p. 183-199.

(23) Slim, S., 1995, p. 23-26; Slim, S., 2007, p. 77-133.

(24) AFM, manuscrit relatif à l'histoire généalogique de la famille Mohasseb et à la fondation du couvent de Mar Challita Mouqbès en 1628; Mohasseb Saliba, S., 2008, p. 33-39.

(25) Assaf, Y., 1919.

Concernant ces monastères familiaux, nous sommes donc souvent en face d'un droit coutumier, qui a prévalu pendant très longtemps, avant l'établissement du statut juridique waqf de ces monastères et des biens fonciers qui leur sont rattachés. Le statut de ces monastères a été défini au XIX^e siècle, à l'issue d'un concile tenu dans la montagne libanaise en 1818, qui a, entre autres, accordé des droits de gérance aux familles fondatrices de ces couvents. Plusieurs décrets consacrant la nature juridique waqf de ces monastères ont ainsi été émis au lendemain de ce concile⁽²⁶⁾. Ces définitions ont eu lieu tardivement, elles n'ont été établies ni par les familles fondatrices et gérantes, ni par les autorités officielles ottomanes : elles émanaient de la hiérarchie épiscopale maronite et du représentant des autorités romaines, traduisant ainsi la montée en puissance de l'Eglise maronite, à la fois soutenue par l'Eglise romaine et par les gouverneurs locaux de la montagne libanaise (les émirs des druzes)⁽²⁷⁾. En réalité, c'est le règlement d'une autre question, celle des monastères doubles, qui a donné lieu en même temps à la définition de ces statuts juridiques. En effet, ces monastères familiaux étaient aussi des monastères doubles, abritant à la fois des moines et des moniales, un type de monastère qui existait depuis le Moyen Age au moins dans l'Eglise maronite, et que la réforme catholique de cette dernière, qui s'est déroulée dans la dépendance de l'Eglise romaine⁽²⁸⁾, cherchait à supprimer. Ainsi, malgré les multiples interdictions émanant des autorités ecclésiastiques romaines et maronites depuis la fin du XVI^e siècle, ces monastères perdureront pour plusieurs raisons, de sécurité entre autres, et qui traduisent en réalité leur ancrage dans le tissu social et économique de la montagne. Et ce n'est qu'au XIX^e siècle, au lendemain du concile de 1818, que ces monastères seront réformés. Aussi, pour faire accepter cette réforme, des droits de gérance ont été accordés aux familles fondatrices et gérantes de ces monastères, par la hiérarchie épiscopale maronite et les autorités romaines, représentées sur place par le délégué apostolique⁽²⁹⁾.

(26) Mohasseb Saliba, S., 2008, p. 73-154, 175-194. A titre d'exemple, cf. décret définissant le statut juridique du couvent de Mar Challita Mouqbès et de ses terres, 24 octobre 1818 (AFM).

(27) Mohasseb Saliba, S., 2008, p. 97-116.

(28) L'Eglise maronite s'était rattachée à l'Eglise de Rome depuis la fin du XII^e siècle.

(29) La longue durée de vie des monastères maronites doubles ainsi que la question de leur réforme est traitée en détail dans S. Mohasseb Saliba, 2006a et 2008. Apparue depuis les premiers temps du monachisme, l'institution des monastères doubles s'est développée autant en Orient qu'en Occident, mais avait disparu en Occident ainsi que dans l'Empire byzantin à la fin du Moyen Age.

Le waqf à travers les *hujaj waqf*

A la suite de leurs fondations, ces monastères familiaux, à l'instar d'ailleurs de l'ensemble des couvents de la montagne libanaise à cette époque (au cours des XVII^e-XIX^e siècles) ont connu une extension de leurs propriétés foncières⁽³⁰⁾. Aussi, l'absence de *waqfiyya* n'a pas empêché les gérants d'effectuer des achats de terrains au profit de ces monastères comme elle n'a pas non plus empêché des donateurs d'établir en waqf des terrains, toujours au profit de ces monastères : c'est ce que nous apprennent les nombreux actes de waqf et d'achat qui se rapportent à ces couvents, les *hujaj mushtara* et les *hujaj waqf*, qui sont, comme on le sait, des documents conclus après la fondation d'un waqf, et qui ont été établis après la fondation de ces monastères.

Comme les actes de transferts de propriétés dans la Montagne à cette époque, ces *hujaj* ont été conclus en privé, et non auprès des autorités officielles (il n'y a pas de tribunal religieux en montagne), nécessitant simplement la présence de l'acheteur, du vendeur ou du donateur, du scribe, des témoins et parfois de l'estimateur. L'accord par écrit des deux parties contractantes était suffisant : « il y a eu entente et acceptation entre les deux », « de notre plein gré » et « sans contrainte ni obligation », lit-on souvent sur les actes où des formules juridiques consacrent, par ailleurs, l'authenticité de la vente ou de la donation, son caractère définitif et légal⁽³¹⁾.

Ces actes sont rédigés le plus souvent en arabe dialectal, parfois aussi en *karshuni* (arabe écrit en lettres syriaques, le syriaque étant la langue d'origine des maronites) ce qui leur confère d'ailleurs une certaine animation qui les éloigne de leur seule utilité juridique⁽³²⁾.

Certains documents mentionnent le lieu où l'acte a été conclu : au monastère, au domicile du vendeur ou du donateur, chez un évêque. Il se trouve aussi quelques actes conclus par correspondance, par l'intermédiaire de délégués de la part du vendeur ou de l'acheteur (c'est-à-dire du couvent). Ainsi, quelques fondateurs de waqf s'étaient rendu au couvent de Mar Challita afin d'établir leur

(30) Abou Nohra, J., 1983; Abou el Rousse Slim, S., 2007; Bassile, G., 1982; Van Leeuwen, R., 1992, 1995 et 1996; Rizkallah, Ch., 1997; Mohasseb Saliba, S., 2000, 2004 et 2008; Moukarzel, P., 2003-2004.

(31) Abou Nohra, J., 1983; Mohasseb Saliba, S., 2008; AFM, Actes d'acquisitions des terrains relatifs au monastère de Mar Challita Mouqbès; APMB, *Malaffat al-awqaf wa'l-madaris al-iklirikiyyat : Malaff waqf 'Ayn Warqa wa-waqf Mar Youssef al Hosn ; Malaff awqaf al-Khazin, Dayr Saydet Baqlouch*. Voir aussi les actes publiés en annexe dans P. Moukarzel, 2003-2004 ainsi que ceux publiés par L. Blaybel, 1924-1925.

(32) Idem.

waqf, tandis que d'autres ont établi leur waqf chez eux et oralement : leurs waqfs furent alors rapportés par des membres du clergé.

Si, par certaines stipulations, ces actes se rapprochent de la législation et de la pratique musulmane, ils s'en écartent par le biais d'autres.

Remarquons d'abord que les *hujaj waqf* sont parfois aussi indiquées dans nos sources par le terme de *waqfiyya*. Les deux termes de *waqfiyya* et de *hujjat waqf* sont indifféremment utilisés pour indiquer la *hujjat waqf*⁽³³⁾ Or l'on sait que la *hujjat waqf* est un document différent de la *waqfiyya*. Rédigé après la fondation d'un waqf, il modifie certaines conditions régissant le déroulement de la vie économique ou administrative de la fondation et peut ainsi concerner l'acquisition d'une nouvelle propriété au profit de la fondation en question ou représenter un contrat de location d'un waqf⁽³⁴⁾.

Ces appellations dénotent-elles alors une certaine confusion chez les habitants de la montagne entre *waqfiyya* et *hujjat waqf*?

Par ailleurs, certains actes précisent que le *waqif* (fondateur de waqf) est sain de corps et d'esprit, d'autres mentionnent que le waqf est stable et éternel (*thabitan wa-mukhladan*) tandis que d'autres encore contiennent une mise en garde contre ceux qui s'opposeraient au waqf, rejoignant ainsi les actes de waqf établis par les musulmans⁽³⁵⁾.

L'étude détaillée des 46 actes de waqf du couvent de Mar Challita⁽³⁶⁾ nous montre que ces derniers sont généralement établis par une seule personne, ce qui est conforme au fait que le waqf, selon la loi, représente un acte personnel⁽³⁷⁾ Quelques actes furent toutefois établis par plus d'une personne (des frères, un frère et une sœur, un père et son fils, un personnage et ses neveux) ce que l'on rencontre également chez d'autres fondateurs de waqfs chrétiens ou musulmans⁽³⁸⁾

(33) AFM, Actes d'acquisition de terrains; APMB, *Malaffat al-awqaf wa'l-madaris al-iklirikiyya*; Van Leeuwen, R., 1992, p. 137.

(34) Deguilhem, R., 1995, p. 48 et 1991, p. 74-75.

(35) AFM, Actes d'acquisitions de terrains; APMB, *Malaffat al-awqaf wa'l-madaris al-iklirikiyya* malaffat; Actes de waqf publiés dans Blaybel, L., 1924-1925 et dans Moukarzel P., 2003-2004; Yediildiz, B., 1985, p. 2-3. Ayant pour objectif de valider le waqf, cette formule était devenue une norme chez les musulmans aux XVIIIe -XIXe siècles (Deguilhem, R., Communication personnelle, juillet 2004).

(36) Mohasseb Saliba, S., 2008, p. 182-194.

(37) Deguilhem, R., 2003a, p. 99.

(38) Denoix, S., 1995, p. 37; Bilici, F., 2004, p. 265; APMB, *Malaffat al-awqaf wa'l-madaris al-iklirikiyya*, *Malaff waqf Mar Youssef al Hosn*, *Malaff waqf Ayn Warqa*..

Ces mêmes actes nous indiquent aussi qu'il s'agit généralement d'un seul terrain fondé en waqf, rarement de deux. Trois personnages cependant ont dévolu en waqf tous leurs biens au profit du couvent, ce qui n'est pas admis par la loi musulmane hanafite, et ce qui est aussi contraire à la législation maronite qui admet pourtant la mise en waqf jusqu'aux deux tiers des biens⁽³⁹⁾. Il s'agit ici de personnages qui apparemment n'avaient pas eu d'enfants ou de garçons ainsi que d'un fondateur qui avait embrassé la vie monastique au couvent.

Et si dans la plupart des cas, l'établissement en waqf entre immédiatement en fonction, quelques fondateurs et fondatrices mentionnent dans leurs actes que leur waqf entrera en vigueur après leur décès, ce qui n'est pas non plus autorisé par la loi. Leurs actes se rapprochent cependant d'une certaine manière des waqfs familiaux musulmans, où le fondateur, après avoir établi son waqf stipule qu'il bénéficiera lui-même d'abord des revenus de son waqf et ce jusqu'à son décès⁽⁴⁰⁾.

Concernant la mention du bénéficiaire des revenus de ces fondations, c'est le plus souvent le couvent qui est mentionné sur les *hujaj waqf*, ou parfois le saint lui-même (*al qiddis mar shallita*, *al qiddis mar youssef*). Parmi tous les actes de waqf relatifs à ces monastères maronites que j'ai pu observer jusqu'à présent, aucun ne mentionne comme bénéficiaires « les pauvres de tel couvent » afin de se conformer aux restrictions législatives touchant les waqfs des *dhimmâ*. Il faudra bien sûr élargir ce champ de recherches. Ainsi, parmi tous les actes de waqf relatifs au couvent de Mar Challita, aucun n'indique comme bénéficiaire *fuqara' dayr mar Shallita* (les pauvres du couvent de Mar Challita). Nous rencontrons toutefois cette mention sur un seul acte d'achat, daté de l'année 1854, parmi les 111 actes d'achat de terrains relatifs au couvent. Cette mention est donc unique et tardive et ce, contrairement aux documents de l'évêché grec orthodoxe de Beyrouth au XIX^e siècle, qui mentionnent que le terrain acquis l'est « au profit des *fuqara' Roum al-ourthoudoux* » (pauvres Grecs orthodoxes)⁽⁴¹⁾.

Quant à la gestion de ces biens waqfs, celle-ci revient au supérieur du couvent lui-même. Les actes indiquent ici généralement son rang ecclésiastique (prêtre, évêque). L'indication de la fonction d'administrateur ou de procureur (*wakil* ou *mutasallim*, c'est-à-dire procureur, termes équivalents à celui de *mutawalli*) est souvent sous-entendue.

(39) Barnes, J. R., 1986, p. 11; Ghazzal, Z., 1993, p. 115; Deguilhem, R., 2003b, p. 339; Qaraali, A., 1959, p. 123; Aouad, I., 1998, p. 148, 260.

(40) Ghazzal, Z., 1993, p. 115; Barnes, J. R., 1986, p. 11; Peters, R., 2003, p. 65-70.

(41) Davie, M., 1993, p. 234-255, 264-269..

Les supérieurs devaient veiller à faire fructifier les biens fonciers des monastères. Cette mise en valeur des terres revenait aux moines eux-mêmes ainsi qu'aux métayers engagés par les gérants⁽⁴²⁾.

Il convient de noter à ce propos qu'à la différence des waqfs musulmans, l'administrateur de ces waqfs chrétiens est le même pour tous les biens établis en waqf au profit du couvent, tandis que chaque fondation waqf musulmane était administrée en tant qu'unité distincte, par un ou plusieurs *mutawalli*, sous le contrôle d'un⁽⁴³⁾. Le couvent est donc à la fois le bénéficiaire et l'administrateur de ces biens établis en waqf.

Mais les *hujjat waqf* nous renseignent aussi sur la manière dont les maronites eux-mêmes percevaient l'institution, et en particulier sur la confusion qu'ils opéraient entre les deux statuts juridiques de waqf et de *mulk* (de propriété privée), et même sur l'assimilation du waqf au⁽⁴⁴⁾.

Ainsi par exemple, si tous les actes de waqf de terrains établis au profit de Mar Challita renvoient au statut juridique waqf et si la grande majorité des actes d'achats et d'échange indiquent que le terrain est devenu propriété de l'acheteur et (ou) du couvent, un certain nombre d'actes de waqf indiquent, de plus, que le terrain est devenu propriété du couvent : « Le terrain est devenu waqf éternel pour le couvent ainsi que *mulk* parmi les *amlak* du couvent ».

Cette confusion peut provenir d'une absence de connaissance de la législation du waqf, qui stipule que la nue-propriété d'un objet waqf revient à Dieu, ou alors à personne en particulier, ne pouvant donc être le *mulk* de quiconque ni d'aucune institution. Elle peut aussi nous rappeler la persistance, chez les maronites, d'anciennes pratiques juridiques chrétiennes, celles concernant des fondations monastiques de l'Empire byzantin au Moyen Age, qui étaient, selon certains auteurs, des propriétés privées ; elle peut de même nous renvoyer aux canons d'un Concile maronite qui s'est tenu en 1736 qui évoquent « les propriétés des monastères ». Mais plus encore, elle serait liée à l'attitude équivoque des autorités ottomanes elles-mêmes, puisque par exemple le code foncier ottoman de 1858 ne qualifie pas expressément de biens waqfs les terres

(42) Mohasseb Saliba, S., 2008, p. 232-237; voir aussi APMB, *Malaffat al-awqaf wa'l-madaris al-iklirikiyya*; Féghali, A., 1978; Aqiqi, J., 1986; Abou el-Rousse Slim, S., 1978

(43) Deguilhem, R., 2003a, p. 97.

(44) AFM, Actes d'acquisition de terrains APMB, *Malaffat al-awqaf wa'l-madaris al-iklirikiyya*, Van Leuwen, R., 1991, p. 608-610 et 1992, p. 137; Mohasseb Saliba S., 2008, p. 188-194.

rattachées à des monastères, bien que celles-ci étaient sujettes aux mêmes conditions que celles relatives aux biens waqf⁽⁴⁵⁾.

Conclusion

L'histoire des biens waqfs monastiques chez les maronites de la montagne libanaise au cours des XVII^e-XIX^e siècles est une illustration du développement de cette institution parmi les communautés chrétiennes à l'époque ottomane. Un développement qui juridiquement était problématique mais qui, on l'a vu, a été possible pour plusieurs raisons, autant géographique que sociale, économique, politique et religieuse.

Le waqf a contribué au développement des nombreux monastères de la montagne, et partant, a permis l'implantation des maronites dans cette région. Par sa forme semi-familiale, il a contribué au développement des monastères familiaux, leur offrant le cadre juridique adéquat qui leur a permis de perdurer, tout en permettant aux familles fondatrices de les diriger longtemps durant. L'institution a de même protégé les acquisitions foncières de ces monastères, en les mettant à l'abri du partage successoral, comme à l'abri d'éventuelles confiscations de biens par les gouverneurs.

L'adoption du waqf au sein de la communauté maronite à cette époque est également une illustration des applications pratiques de cette institution par une communauté de montagne, loin des centres administratifs urbains. La souplesse caractéristique de ces applications ne peut que nous conduire à réfléchir encore aussi bien sur la manière dont les chrétiens percevaient le waqf, un domaine de recherches qui reste encore à explorer, que sur la manière dont les autorités officielles des empires musulmans successifs regardaient et qualifiaient les biens waqfs des *dhimmis*.

Bibliographie

Archives privées de la famille Mohasseb, chez le docteur Gédéon Mohasseb, Liban (AFM).

Archives du patriarcat maronite, Bkerké, Liban (APMB)

Archives de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, Rome (ASCPF)

Bibliothèque patriarcale maronite Bkerké, Liban (BPM)

(45) Busson de Janssens, G, 1951, p. 6-8; Saleilles, R., 1907, p. 525-549; Hariz, S., 1994, p. 26; Atallah, E., 2002, p. 319.

ABOU el-ROUSSE SLIM, Souad, 1987, *Le métayage et l'impôt au Mont-Liban (XVIIIe et XIXe siècle)*, Beyrouth, Dar el-Machreq.

ABOU EL-ROUSSE SLIM Souad, *The Greek Orthodox Waqf in Lebanon During the Ottoman Period*, Beiruter Texte und Studien (113), Beirut, Orient Institut, Wurzburg, Ergon Verlag, 2007.

ABOU NOHRA, Joseph, 1983, *Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire rurale du Liban*, thèse de doctorat d'Etat, Strasbourg, Université de Strasbourg, 2 vol.

ADADA, Aurore, 2009, *Réseaux socio-culturels et économiques à Beyrouth ottoman (1843-1909) à travers les waqfs*, thèse de doctorat d'histoire, Université de Provence.

ATALLAH, Elias, 2002, *Le Synode Libanais de 1736*, Traduction du texte original arabe, tome II, Antélias, Centre d'Etudes et de Recherches Orientales (CERO), et Paris, Ed. Letouzey et Ané.

AOUAD, Ibrahim, 1938, « Des biens waqfs au Liban. Origine, destination et régime », dans *Mélanges à la mémoire de Paul Huvelin*, Paris, Sirey, p. 33-45.

AOUAD, Ibrahim, 1998 (reproduction de l'édition de 1933). *Le droit privé des Maronites au temps des Émirs Chéhab (1697-1841)*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

AFIFI, Mohammed, 1994, « Les *Waqfs* coptes au XIX^{ème} siècle » dans Faruk Bilici (dir.), *Le waqf dans le monde musulman contemporain (XIXe-XXe siècles)*, Actes de la Table Ronde d'Istanbul, 13-14 novembre 1992, Istanbul, Institut Français d'Etudes Anatoliennes, p. 119-122.

AQIQI, Joseph Jamil, 1986, *al-Sharik wa'l-dayr fi itar al-tatawwur al-iqtisadi wa'l-ijtima'i fi Kisrawan, 1840-1914*, Mémoire de DEA, Beyrouth, Université Libanaise.

ASSAF Y., 1919, *Tarikh moujaz li- 'a'ilat bayt Asaf moundhou nash'atouha fi baldat Majdal 'Aqoura min 'a'mal Jabal Loubnan ila hijratihia ila baldat 'Aramoun Kisrwan*. s.l.

BAABDATI A., 1999 (rééd. de 1896), *Tarikh al-rahbaniyya al-antouniyya al-marouniyya*, Beyrouth, Publications de l'Ordre Antonin Maronite.

BARNES, John Robert, 1986, *An Introduction to Religious Foundations in The Ottoman Empire*, Leiden, éd. Brill.

BLAYBEL L., 1924-1925, *Tarikh al-rahbaniyyat al-loubnaniyyat al-marouniyyat*, Le Caire, deux vols.

BAISSARI F. et KHALIFE A., 1973, *Catalogue raisonné des manuscrits de la bibliothèque de la résidence patriarcale maronite (Bkerké). Première série, Fonds Bkerké*, Beyrouth, République Libanaise, Direction générale des Antiquités.

BAISSARI F., 1999, *Catalogue raisonné des manuscrits de la bibliothèque de la résidence patriarcale maronite (Bkerké), deuxième série, fonds Bkerké*, Beyrouth, Fondation René Moawad.

BAISSARI, Francis, 2001, *Catalogue raisonné des manuscrits de Cannoubine*, Kaslik.

BASSILE, Gergy, 1982, *Dirasat fi tarikh Kisrwan al-sukkani wa'l-ijtima'i min khilal numudhajayn Ghusta wa-Ghazir*, thèse de doctorat, Beyrouth, Université Saint-Joseph.

BILICI, Faruk, 2004, « Elargissement des compétences de l'Etat, diminution de l'action des fondations (waqfs) au XIX^{ème} siècle dans l'Empire ottoman : l'exemple d'un quartier d'Istanbul », dans Randi Deguilhem et Abdelhamid Hénia (dir.), *Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée. Enjeux de société, enjeux de pouvoir*, Koweït, Fondation publique des Awqaf du Koweït, p. 253-284.

BUSSON de JANSSENS, G, 1951, « Les Waqfs dans l'Islam contemporain », *Revue des Etudes Islamiques*, p. 5-72.

CHAYBANI (al-), Abou Bakr Ahmad Ibn 'Amrou (connu sous le nom d'al-Khassaf), 1904, *Kitab ahkam al- awqaf*, Le Caire.

DAVIE, May, 1993, *La millat grecque orthodoxe et la ville de Beyrouth 1800-1940, Structuration interne et rapport à la cité*, thèse de doctorat d'histoire, Paris, Université de Paris IV- La Sorbonne.

DEGUILHEM-SCHOEM, Randi Carolyn, 1986, *History of Waqf and Case Studies from Damascus in Late Ottoman and French Mandatory Times*, thèse de doctorat, New York, New York University.

DEGUILHEM, Randi, 1991, « Waqf documents: a multi-purpose historical source- the case of 19th century Damascus » dans Daniel Panzac (dir.), *Les villes dans l'Empire ottoman: activités et sociétés*, tome I, Paris, Ed. du CNRS, p. 67-95.

DEGUILHEM, Randi, 1996, « La gestion des biens communautaires chrétiens en Syrie au 19^e siècle. Politique ottomane et ingérence française », *REMMM* n°79-80, 1996/1-2, Aix-en-Provence, Edisud, p. 215-224.

DEGUILHEM, Randi, 2003(a), « Waqf, dans l'Empire ottoman jusqu'en 1914 », *Encycopédie de l'Islam*, nouvelle édition, tome XI, p. 95-101.

DEGUILHEM, Randi, 2003(b), « Gender Blindness and Societal Influence in Late Ottoman Damascus: Women as the Creators and Managers of Endowments », *HAWWA (Journal of Women of the Middle East and the Islamic World)*, vol. 1, n°3, p. 329-350.

DEGUILHEM, Randi, 1995, « Approche méthodologique d'un fonds de waqf. Deux registres de áaria du XIXe siècle à Damas », dans Randi Deguilhem (éd.), *Le waqf dans l'espace islamique outil de pouvoir socio-politique*, Damas, IFEAD, p. 45-70.

FATTAL, Antoine, 1995, (rééd. de 1986), *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, Dar al-Machreq.

FEGHALI, Antoinette, 1978, *'Ayn Warqa, qa'y mulkiyya wa-idriyya*, Mémoire, Beyrouth, Université Libanaise.

GEMAYEL N., 1997 et 2004, *An-noussakh al-mawarinat wa-mansoukhathouhoum*, 5 vols, Jounié, Matabi'al-Kraym al-hadithat.

GHAZZAL, Zouhair, 1993, *L'économie politique de Damas durant le XIXème siècle. Structures traditionnelles et capitalisme*, Damas, IFEAD.

GIRGIS, Magdi, 2000, Ç Athar al-Arakhina 'ala awda' al Qibt fi al-qarn al-thamin acharÈ, *Annales Islamologiques* 34, p. 23-44.

GIRGIS, Magdi, 2002, "The Financial Resources of Coptic Priests in Nineteenth Century Egypt" dans Nelly Hanna (éd.), *Money, Land and Trade, An economic History of the Muslim Mediterranean*, London, I.B. Tauris, p. 233-243.

HARFOUCHE I., 1902-1903, « al-Adyar al-qadimat fi Kisrwan. Dayr Mar Challita Mouqbis », *al-Machriq*, p. 183-185, 269-272, 298-303, 549-557, 593-598, 686-697, 892-898, 1038-1042 (1902) et p. 116-123, 448-454, 781-793 (1903).

HARFOUCHE I., 1904, « Dayr Mar Sarkis wa-Bakhos », *al-Machriq*, p. 67-73, 347-357, 753-757.

HARIZ, Salim, 1994, *al-Waqf, dirasat wa-abhath*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise.

HATTOUNI M., 1997 (rééd. de 1884), *Nabdha tarikhiyyat fi al-mouqata'at al-kisrwaniiyyat*, Kaslik, Dar Nazir Abboud.

HEYBERGER, Bernard, 1994, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*. Rome, Ecole Française de Rome.

HOBEICHE Kh., 1978, *Al Houbaych fi al-tarikh*, s.l.

IMBER, Colin, 1997, *Ebu's-Su'ud and The Islamic Legal Tradition*, Stanford, Stanford University Press.

KARAM, Maroun, 1972, *Qissat al-moulkiyyat fi al-rahbaniyyat al-loubnaniyyat*, Beyrouth, Dar al-tibaa't al-loubnaniyyat.

KHAZEN CH., 1902, « Awqaf al-'a'ila al-Khaziniyyat 'ala zatiha », *al-Machriq* n°5, p. 115-122.

MOHASSEB SALIBA S., 2000, « Une famille, un couvent: Deir Mar Challita Mouqbès, 1615-1878 », *Chronos*, n°3, p. 93-137.

MOHASSEB SALIBA S., 2004, « Waqf et gérance familiale au Mont Liban à travers l'histoire du couvent maronite de Mar Challita Mouqbès (XVII^e-XIX^e siècles) », dans R. Deguilhem et A. Hénia (dir.) *Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée : enjeux de société, enjeux de pouvoir*. Koweït, Fondation Publique des Awqaf du Koweït, p. 99-125.

MOHASSEB SALIBA S., 2006a, *Monastères doubles, familles, propriétés et pouvoirs au Mont Liban : l'itinéraire du couvent maronite de Mar Challita Mouqbès (XVII^e-XIX^e siècles)*, thèse de doctorat d'histoire, Université de Provence, Aix-Marseille I, deux vol.

MOHASSEB SALIBA S., 2006b, « Les monastères maronites familiaux des XVII^e-XIX^e siècles », *Tempora, Annales d'histoire et d'archéologie*, Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Saint-Joseph de Beyrouth, p. 245-260.

MOHASSEB SALIBA S., 2008, *Les monastères maronites doubles du Liban. Entre Rome et l'Empire ottoman (XVII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Geuthner et Kaslik, Presses de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, 556 p.

MOHASSEB SALIBA S., 2010, « La copie des manuscrits dans les monastères maronites de

la montagne libanaise (XVII^e-XIX^e siècle) », *Mabillon*, p. 231-253.

MOUBARAK S., 1972a, *Yousouf Moubarak évêque de Sayda Antipatriarche d'Antioche (1645-1713)*, New York (manuscrit non publié).

MOUBARAK S., 1972b, *Joubrayil I Soulayman Moubarak, Evêque Maronite de Sayda. Batha-Ghousta 1650? Reyfoun 1733*, New York, 1972 (manuscrit non publié).

MOUBARAK S., 1972c, *Joubrayel II Moubarak, Evêque maronite de B'albek (1710?-1788) Sa vie et son époque*, 1972 (manuscrit non publié).

MOUKARZEL, Pierre, 2003-2004, *Al waqf al kahyri. Dirasat waqfiyyat wa hujaj dayr sayyidat al Haqla wa tawabiuhu*, Mémoire de DEA, Université Libanaise.

PADEL, W. et STEEG, L., 1904, *La législation foncière ottomane*, Paris, éd. Pédone.

PETERS, R., 2003, « Waqf, selon le droit musulman classique » dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, tome XI, p. 65-70.

RIZKALLAH Ch., 1997, *Al Houbaych fi al-tarikh al-loubnani, 1516-1860*, thèse de doctorat d'histoire, USEK.

SALEILLES, R., 1907, « Les "pie causae" dans le droit de Justinien », *Mélanges Gérardin*, Paris, Librairie de la Société du Recueil J.-B. SIREY et du Journal du Palais, p. 513-551.

SLIM Souad, s.d., « Les waqfs chrétiens de Beyrouth au XIX^e siècle : conformité et convivialité » dans *Les relations entre musulmans et chrétiens dans le Bilad al-Cham à l'époque ottomane aux XVII^e-XIX^e siècles. Apport des archives des tribunaux religieux des villes : Alep, Beyrouth, Damas, Tripoli*, Actes du colloque de mars 2004, Publications de l'université de Balamand, de l'Institut Français de Proche-Orient et de l'Université Saint-Joseph, p. 312-326.

SLIM, Souad, 1995, *Balamand, histoire et patrimoine*, Beyrouth, Ed. Dar an-nahar.

STEFAN Kh., 1923, *Zoubdat al-bayan aw khoulasat tarikh oumm madaris Souriya wa-Loubnan 'Ayn Warqa*, New York, The Syrian-American Press, 1923.

VAN LEEUWEN, Richard, 1991, « Monastic Estates and Agricultural Transformation in Mount Lebanon in the 18th Century » *International Journal of Middle East Studies (IJMES)* n°23, p. 601-617.

VAN LEEUWEN R., 1992, *Notables and clergy in Mount Lebanon: the Khazen Sheiks and the Maronite church 1736-1840*, Amsterdam, University of Amsterdam, Institute for Near Eastern and Islamic Studies.

VAN LEEUWEN R., 1996, "The Control of Space and Communal Leadership Maronite Monasteries in Mount Lebanon", *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes*, REMMM, n°79-80, p. 183-199.

VAN LEEUWEN, Richard, 1999, *Waqfs and Urban Structures, the Case of Ottoman Damascus*, Leyde, Boston, Köln, éd. Brill.

VAN LEEUWEN, Richard, 1995, « The Maronite Waqf of Sayyidat Bkirki in Mount Lebanon During the 18th Century », dans Randi Deguilhem (éd.), *Le waqf dans l'espace islamique, outil de pouvoir socio-politique*, Damas, IFEAD, p. 259-275.