



Refereed Biannual Journal Specialized in Waqf and Charitable Activities

Chief Editor
Secretary General

Mohammed Abdullah Al Jalahma

Deputy Chief Editor
Deputy Secretary General for Administration and Support Services

Saqer A. Al Sajari

Managing Editor
Director of Studies and External Relations Department

Kawakeb A. R. AL-Melhem

Editing Advisor

Dr. Tarak Abdullah

Editorial Board

Dr. Issa Z. Shaqra

Dr. Wedad al Aidonni

Dr. Mohammad M. Ramadan

Latifa al Qahtani

The views and opinions expressed in the journal are those of the authors and do not necessarily reflect the views and opinions of the journal or Kuwait Awqaf Public Foundation.

AWQAF journal is listed in EBSCO directory, in three languages.

Abu Hurairah (may Allah be pleased with him) reported, The Messenger of Allah (peace be upon him) said: «When a man dies, his deeds come to an end except for three things: Sadaqah Jariyah (ongoing charity); a knowledge which is beneficial, or a virtuous descendant who prays for him (for the deceased).»

[Narrated by Muslim]



Project of AWQAF journal

AWQAF Project is based on a conviction that Waqf – as a concept and an experience – has a great developmental potential which entitles it to contribute effectively to the Muslim communities and cope with the challenges which confront the Muslim nation. The history of Islamic world countries also reflects on Waqf rich experience in devising a societal involvement which encompasses almost all diverse walks of life and helps primarily in developing solutions for emerging human difficulties. During the decline of the Muslim nation, Waqf provided shelter and support for a significant share of the innovations that Islamic civilization was famed for and assured them to pass from one generation to another.

Nowadays, the Islamic world is witnessing a governmental and popular orientation towards mobilizing its material competencies and investing its genuine perceptions that culture makers' cherish in a spirit of scholarly innovation to arrive at fully comprehensive developmental models deeply rooted into the values of righteousness, virtue and justice.

Based on this conviction, AWQAF Journal embarks upon achieving a mission that would enable Waqf to assume the real and befitting standing in the Arab and Islamic arena of thought. It therefore seeks to emphasize Waqf as a discipline and entice those remotely or greatly interested in Waqf, uphold a scientific trend towards developing Waqf literature and link it to comprehensive social development considerations.

Since Waqf originally relates to voluntary activity, such claims would require that AWQAF Journal attaches its contents to the social work lively activities closely related to private community issues and volunteer engagements, relevant intermingling concerns associated with state-society interaction while allowing balanced participation between the making of community future and NGOs role.

AWQAF Journal Objectives

- Reviving the culture of Waqf through familiarizing the reader with its history, developmental role, jurisprudence, and achievements which Islamic civilization grew into until recent times.
- Intensifying the discussions on the scientific potentials of Waqf in modern societies through emphasis on its modern structures.
- Investing in current Waqf projects and transforming them into an intellectual and culture-based product to be deliberated among specialists. This is hopefully expected to induce interaction among researchers and establish a linkage between theory and practice of the tradition of Waqf.
- Promoting reliance on the civilizational repertoire in terms of social potential resulting from a deeply rooted and inherent tendency towards charitable deeds at the individuals and nation's behavior levels.
- Strengthening ties between the Waqf school of thought, voluntary work and NGOs.
- Linking Waqf to other areas of social activities within an integrated framework to create a well-balanced society.
- Enriching the Arab library on this newly emerging topic, i.e. Waqf and Charitable Activities.

An Invitation to All Researchers and Those Interested

AWQAF Journal naturally would aspire to accommodate all the topics that have a direct or indirect relationship to Waqf such as charitable activities, volunteer work, community and development organizations, and reaches out to researchers and those interested in general to interact with it; in order to meet the challenges that obstruct the march of our societies and peoples.

The journal is pleased to invite writers and researchers to contribute to one of the three languages (Arabic, English and French) to the material related to the objectives of the journal and Waqf horizons in the different sections such as studies, book reviews and academic dissertations abstracts and coverage of seminars and deliberations of the ideas published.

Materials intended for publication in AWQAF Journal should observe by the following:

- The material should not have been published in any journal (electronic or printed)
- The material should abide by the rules of academic research conventions related to documenting the references and sources, together with conducting an academic handling.
- A research should fall in (4000 to 10,000) words, to which a summary of 150 words in both Arabic and a foreign language should be attached. Researches meant for publication shall undergo a secret academic refereeing.
- A researcher should attach the form of Work Originality to his research.
- An article should fall in 3000 - 4000 words.
- The Journal receives book's presentations and here priority is given to modern publications. The revision should fall in 5000 to 1000 words. The presentation should include the main points about the book, for example the author, publisher, year, version, along with laying stress on the presentation, analysis through scientific method, interest in the essence of the book and its chapters, and assessing it in the light of other relevant works.
- The Journal receives coverages of seminars and conferences, provided that a report should mention the organizing body, the subject of the seminar, place and date of the seminar, the major axes, survey of the researches submitted with their main ideas. There should be a stress on the recommendations of the seminar, together with indicating the activities conducted on the sidelines of the seminar(if any).
- Materials sent to the Journal are not returnable if published or not.
- The Journal is authorized to re-publish the material wholly or separately, either in the original language or translated. This is carried out without referring to the researcher for permission. The researcher is entitled to publish his work in a book or any other form after it appears in the Journal on condition that a note concerning its previous publication should be indicated.
- Material appearing in the Journal expresses the attitude of its author and does necessarily reflect the attitude of the Journal.
- Researchers shall receive a financial remuneration for their researches, articles and other relevant works approved for publication according to the applicable rules in this regard, in addition to 20 offprints.
- Failure to comply with the academic ethics made deliberately through literal borrowing of sections and paragraphs from different sources on the Internet or otherwise without indicating this, the internal rules of the Journal will stop their contributions to the Journal in the future.
- The researcher is empowered to deal with his research after it appears in the Journal provided a note should be sent to the Journal to this effect
- The Journal reserves the right to publish the material as per its plan.
- Any material published in AWQAF Journal expresses the opinions of the authors and not necessarily those of journal publisher.
- All correspondence should be sent to:

**AWQAF Editor in Chief,
P.O.BOX 482 Safat, 13005 Kuwait
Tel: (00965) 22065756 Fax: (00965) 22542526
E-mail: awqafjournal@awqaf.org
www.awqafjournal.net**

Contents



Editorial

Women Awqaf: an Approach to Re-Writing the History of Muslim Women	8
---------------------------------------------------------------------------------	---

Articles In English

Is Waqf Part of The Third Sector? Dr. Abderrazak Belabes.....	12
Management of Waqf Property in Malaysia : Problems and Recommendations Dr. Mohammad Ma`sum Billah.....	36

Articles In French

Waqf and Modern Societies: From The Jurisprudential Questions to Social Needs Dr. Tarak Abdullah.....	54
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Articles In Arabic

Medical Waqf : Effects on Community, Development and Investment Prospects Dr. Ismail Ghazi Ahmad Marhaba.....	١٣
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----



Mini Waqf Funds: an Islamic System for a Solidaristic Economy

Dr. Rahim Husain.....٦٤

Contributions of ‘Haeli’ Women to Serving a Society through Manuscript Waqf

Dr. Khaled Husain Mahmoud And Dr. Karima Abdul Rauf Al Dumi.....٩٠

The Role of Yemeni Women in Education in the City of Ta'ez

Dr. Mohammad Abdu Al Surori.....١١٧

Women Awqaf in Morocco between the luster of the Past and the impdiments of the Present

Dr. Majeeda Al Zayani.....١٤٤

Book Review

Timed Waqf: Concept, Domain And Developments

By: Noura Salem Al Balam

Presented By: Dr. Hazem Ali Maher.....١٥٨



EDITORIAL



WOMEN AWQAF: AN APPROACH TO RE-WRITING THE HISTORY OF MUSLIM WOMEN

I

About a century ago, writings about women in the Arab and Islamic worlds centered on the historical perspective which stands as a major witness to their degenerating social role, leaving the stage with its various vital domains to men. It goes without saying that the underdevelopment which hit the Islamic civilization since the 17th century has left its effect on the various social sectors and impinged on the potentials related to the duties of both Muslim woman and men. This crisis embraced the essentials of the civilizational elements and their various institutions. The manifestations of civilizational weakness (or strength) may differ in degree, timing and type, but they do not exempt gender or social category because they apply to civilization as embodied in its individuals and institutions.⁽¹⁾

(1) In this context, it is important to analyze the major and minor categories which shaped the traditional Islamic societies because it aims to identify the major agents, their roles and controlling the general and special social ties.



It is methodically unfair and erroneous to limit the degenerating conditions of Muslim women to the civilizational underdevelopment. Such a comparison deliberately obscured the social roles played by Muslim women in the Islamic civilization. The big amounts of writings revolving round the oppression suffered by women in the Islamic world adds to the systematic process of ignoring the efforts they exerted throughout a long period of the history of the Islamic societies. Moreover, these writings managed to establish ‘**certainties**’ about their stagnation and full detachment from the movement of their societies and attributed this movement organically to men.

The science of history, just like many other social sciences, is subject to several postulates which stand in need of re-consideration. The epistemological bias plays a major role in validating such postulates. Undoubtedly most of the writings about the history of Islamic societies need to be revamped and reviewed, which is an issue of paramount importance and difficulty at the same time. We believe that the issue of Muslim women, historically speaking, stands as one of the most remarkable examples in this chapter. Historical evidence in the area of Awqaf, for example, shows clearly that the social role of the Muslim woman transcends the process of donation to touch on the process of direct planning and assisting in managing a society. Therefore waqf deeds represent a valuable historical material which may change many postulates and call for re-considering the theories not only about the status of Muslim women but extend also to deal with the mobility of the Islamic societies, even in time of their weakness.

Practical research in connection with the social analysis of Awqaf (for example Women’s awqaf) still confronts many methodological challenges, most important of which is limiting it to talking about waqf in terms of relevant information and trends. At the same time, we can rarely elicit the social types which waqf builds. It should be noted here that the project of ***Awqaf Journal*** seeks from the very beginning to develop a scientific research on awqaf, mainly taking into due account benefiting from the present and future generations out of this developmental formula. The **Journal** re-invites researchers and waqf- interested people to embark on specific writing through utilizing the weighty scientific methods.





II

This issue of *Awqaf Journal* includes a rich material revolving round Women's Awqaf, The Economic Role of Waqf in the Area of Micro Projects, in addition to an inquiry into Waqf-Civil Society Relation.

In the first file, the subject of Women and Waqf has been jointly covered by two researchers: **Dr. Khaled Husain Mahmoud and Dr. Karima Abdul Rauf Al Dumi**. They laid emphasis on studying waqf models created in 1325 AH, . i.e. at the turn of the 20th century. It was in Hael city in the Kingdom of Saudi Arabia. This represents a certified document of the roles played by women in serving their societies, a document which undermines that traditional image of women as being passive in the Islamic societies.

The second research has been made by **Dr. Mohammad Abdu Al Surori** in his article "**The Role of the Yemeni Women in Education in the City of Ta'ez**" analyses the relation between women's awqaf and the development of educational services on the one hand and the academic development of women on the other. He came to the conclusion which highlights that positive impact women awqaf had on the society as a whole, and women in particular, and whether this touches on their community partnership or developing their educational potentials. The article by **Dr. Majeeda Al Zayani** deals with' **the Women Awqaf in Morocco between the Luster of the Past and the Impediments of the Present**' in which the writer hails feminine presence in the area of awqaf, while laying stress on the contributions of women to waqf throughout history.

The second file of this issue lays emphasis on the developmental potentials made available through waqf to the economics of the Muslim communities. In this context, the research by **Dr. Rahim Husain** stresses the role of waqf funds in financing micro projects in behalf of the weak sectors. The researcher asserts that this trend consolidates the solidaristic role of the Islamic finance as part of its social responsibility.

Dr. Ismail Ghazi Ahmad Marhaba introduces an example of medical waqf which appeared through the historical experience of the Muslim societies. It represents one of the options sought by all countries for solving a socio-economic issue, and soliciting the funds therefor: Medical care and what awqaf can contribute to it.



Dr. Mohammad Ma'sum Billah deals with the subject of managing waqf properties in Malaysia and the practical and legal problems which face it. He sets forth a host of solutions which link the developmental administrative and legal solutions on the one hand and the realization of the shari'a intents of waqf.

Dr. Abdul Razzaq Balabbas, in another research, set out to find a reply for the question: 'Is waqf part of the civil society?' This is carried out through a historical survey of the methodical dimensions for building Quba'a mosque (held as the first waqf), together with analyzing the historical conditions in which waqf was created at the time of the Prophet (Peace and blessings of Allah be upon him) in order to show that the relation established by the western literature between the awqaf stands in need of meticulous investigation and research.

Dr. Tarak Abdullah, in the French section, conducted a research entitled '**Waqf and Modern Societies: from the jurisprudential questions to Social Needs**'. The research emphasizes the importance of integrating waqf into the developmental plans required by the Islamic societies, citing the stabilization of the jurisprudential rules and regulations of waqf through the agreement among by the majority of jurists. This made the practical applications of waqf more feasible. Moreover, the researcher stresses the methodical approach to waqf so that this could respond to its essence and numerous economic and social dimensions.

Dr. Hazem Ali Maher makes a presentation of the book authored by the researcher **Noura Salem Al Balam** entitled: '**Timed waqf: Concept, Domain and Developments**'.

Awqaf Journal Editorial Staff



Researches



Is the Waqf a Part of the Third Sector?

Dr. Abderrazak Belabes⁽¹⁾

Abstract: Throughout the study of the *Waqf* of *Qubā'* and the European critics of the third sector in the Anglo-Saxon speaking tradition, this paper tests the conceptual framework articulated around the triptych 'market / state / third sector' to show that the institution of the *Waqf* was born way before the constitution of the State and the market in the city of *Yathrib* – future *Madīnah al-Munawarah*; it cannot be considered as a component of the third sector. This requires a new conceptual framework in the light of the history of the social and economic facts of the Muslim world and its civilizational legacy, which should be explored with fresh eyes and renewed energy.

Key-words: *Waqf*, third sector, history of social and economic facts, civilization

JEL Classification : A13, L31, Z12

KAUIEI Classification : E21, E31

(1) Researcher at the Islamic Economics Institute, King Abdulaziz University, Jeddah, Saudi Arabia; e-mail: abelabes@kau.edu.sa



I. Introduction

The *Waqf* is a multidimensional phenomenon that needs to be grasped in diversity and in the unity of its various dimensions, including the juridical aspect, to deepen understanding with the challenges of globalization: unequal distribution of wealth, financialization of economy, weakening of natural ecosystems, reconfiguration of social policies in the context of successive crises and the questioning of the viability of a welfare state.

As part of this worthwhile research program, it is necessary to show the limitations of the *Waqf* approach as a constituent of the third sector, the first sector being the market and the second being the public, according to the Anglo-Saxon reading. Hence the need to develop a conceptual framework based on a more historical than hypothetico-deductive approach, starting from the reality of the Muslim world since the creation of the first *Waqf* by the Prophet (ﷺ). If the European researchers consider that the Anglo-Saxon approach to the third sector cannot be justified in the context of the 'Old Continent', which is more appropriate to the social and solidarity economy approach (Evers and Laville, 2004), why do most researchers in the Muslim world continue to view *Waqf* as a constituent of the third sector without any reservations?

After specifying the data collection protocol and the epistemological posture, the study relies on the *Waqf of Qubā'* to show that the civil initiative in Muslim history predates the establishment of the state and the market in *Madīnah al-Munawarah*. For this reason, the *Waqf* cannot be considered as a constituent of the third sector. The conclusion summarizes the main findings and recommendations for the future.

II. The Data Collection Protocol

In terms of data mining, the study draws on the approach of the historian Akram Dia'a Al-Umari (1994, 1: 11-31) in his book '*al-Sīrah al-Nabawiyah al-Sahīhah*' (Authentic Biography of the Prophet Muhammad (ﷺ)), which is based both on the methodology of the *Muhadithīn* (scholars of the science of *Hadīth*) and the historical research method of critics and interpretation of sources which passes through clarification of the interest of the source, its description, its critics and the estimation of its value in the context of the research work carried out.

In this perspective, the study is based first on primary sources that encompass what was created at the moment of the event, i.e. the creation of the *Waqf* of *Qubā'*, through *Hadīth* (words, acts and approbations of the Prophet (ﷺ)), his *Siyar* (biographies), the historical books based on *Hadīth* and *Athar* (words of the Companions), elaborated by classical authors (Ibn Ishāq, 2004, Ibn Hishām, 2000, al-Balādhurī, 1987, al-Tabarī, 1987, Ibn Kathīr, 2006).

It is also based on secondary sources from contemporary historians, geographers and architects, known for the rigor of their method, having treated the history of *Madīnah al-Munawarah* (Hamidullah, 1982), its management (al-Ali, 2006), its social and economic life (Al-Umari, 1997), the mosque of the Prophet (ﷺ) (Omer, 2005, 2010) and the map of the Prophet's stay in *Qubā'* (Abu Khalil, 2003).

Furthermore, the study is based on the writings of European historians, travelers and writers who examined the Prophet's stay in *Qubā'* (Le Clerc, 1723: 109; Burckhardt, 1835: 108-109; Caussin de Perceval, 1848: 15-16; Kasimirski, 1852: XVII; Lamartine, 1863: 145; Irving, 1865: 136; Sprenger, 1865: 12; Delaporte, 1875: 242; Muir, [1861]1923: 167-169; Huart, 1912: 121). This can only benefit the knowledge base after confrontation of the data investigated with the greatest care. It should be noted that the transcription of the word *Qubā'* differs according to the authors as indicated in Table 1.

Table 1. The different forms of transcriptions of the word *Qubā'* in the European literature from the beginning of the 18th century to the present

No.	Form of transcription
1	Coba
2	Cobba
3	Koba
4	Kobba
5	Ḳobā

No.	Form of transcription
6	Ḳobâ
7	Qoba
8	Quba
9	Quba'
10	Qubā'

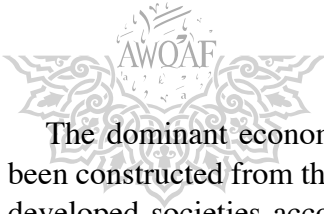
Source : Compilation of the author

III. Epistemological Posture: Rethinking our Way of Approaching *Waqf*

If the European and Anglo-Saxon researchers in the social sciences are faced with the question: “How to understand what has never been part of their culture and society?” (Godelier, 2010: 53), the Muslim scholars are faced with the question: “How to understand what is part of their culture and society without going through the mirror of what is commonly referred to as ‘the West’?” In other words, if European and Anglo-Saxon scholars must strive to break the mirror of the Self (Godelier, 2010: 54), Muslim scholars must also strive to break the distorting mirror of the West usually built with their own cognitive representation selectively. Hence the necessity of a methodology, in the broadest sense of the term, that distinguishes between the existence of the object, its representation and the way of knowing it.

Beyond overcoming the ‘Islam/West’ dichotomy through the confrontation between the Anglo-Saxon and European approaches to the third sector, it is more fundamentally necessary to get away from the problems peculiar to other cultures and other societies which plunge us into endless and unnecessary debates (Corm, 2009), just as it is necessary to get away from the precursor virus (Clark, 1959), i.e. the tendency to search systematically Muslim ancestors to modern notions that are successful without critical examination to illuminate their presuppositions and limitations (Rist, 2007). Economics is a social construction that does not belong to a natural order (Al-Ali, 1986: 8).





The dominant economic theory taught today in most universities has been constructed from the observation of phenomena peculiar to so-called developed societies according to purely material criteria, and cannot be applied to other societies which do not have the same route (Seers, 1963), nor the same priorities in the value framework; hence the need to rebuild the thought on *Waqf* which must not be defined by others or against others. To do this, we must open our eyes to our own history by shedding light on the history of the *Waqf of Qubā'* which has not received the attention it deserves due to misinformation or lack of time. Thus, some authors believe that the seven palm gardens offered by the Prophet (ﷺ) constitute the first *Waqf* in Islam, while others present 'Umar Ibn al-Khattāb as the precursor in this field when he consecrated his land of *Khaybar* to a pious legacy (McChesney, 1990: 7; Al-Hujayli, 2009: 50).

The interest of this study is to appreciate the facts to the right extent, through a civilizational approach that considers the dynamic link between tangible and intangible heritage, and their deep interweaving.

IV. The *Waqf of Qubā'*: The Birth of a New Human Civilization

During his emigration from Mecca to Medina, the Prophet (ﷺ) spent four nights, from Monday 23rd September 622 to Thursday 26th September 622 in *Qubā'* (al-Mubarakpuri, 1996: 174), at a hill about three and a half kilometers away from *Yathrib*, and a preferred area to relax due to the purity of the air. The inhabitants of *Yathrib* provided themselves with its fruits; the hill and its surroundings were covered with vines and groves, dates and lotus, gardens that produced lemons, pomegranates, figs, peaches and beans (Irving, 1865: 135). As the historian Ibn Hishām (1986: 494) observes: “*The Prophet (ﷺ) remained in Qubā' among the tribe of Banu 'Amr Ibn 'Awf from Monday to Thursday after establishing the foundations of the mosque*”.

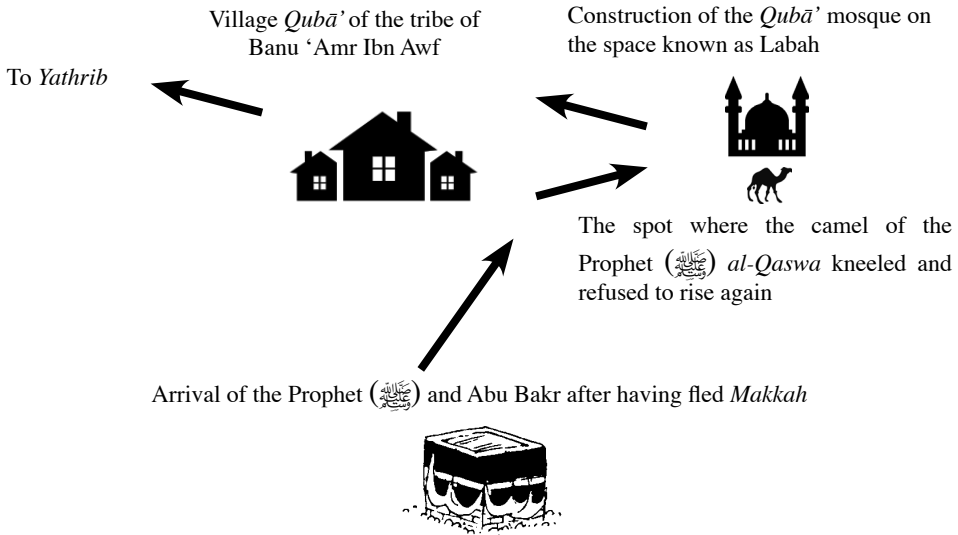
Upon arriving at a place called *Labah* (al-Balādhurī, 1987, 1: 9), the camel of the Prophet (ﷺ) named *al-Qaswa* kneeled and refused to move forward. The mosque of *Qubā'* was built on this spot (Irving, 1865: 136). According to the historian Ibn Kathīr (2006, 2: 192), “*Al-Suhayli affirmed that the Messenger of Allah (ﷺ) had founded it on the first day of his arrival in Qubā'*”. He himself participated in its construction with his older



companions of the Muhājirīn and a group of Ansār (al-Balādhurī, 1987, 1: 8; al-Tabarī, 1987, 2: 8). When the Prophet (ﷺ) finished, he said to them: “*O Ansār, Allah has praised you for purification, how do you purify yourselves? They said: We do our ablutions for prayer, we wash ourselves in case of major impurity, and we wash our intimate parts with water*”; he then said: “*Yes, that is right, so adhere to it.*”⁽¹⁾.

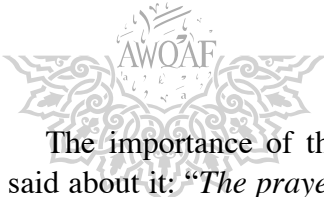
The *Qubā’* mosque is altogether the first place of worship in Islam, the first *Waqf* in Islam, and the first mosque based on *Taqwah* (piety) as indicated in the verse of the *Qur’an* (9:108): ***(A mosque founded from the first day, on piety, is more worthy of thy standing forth for prayer. There are people who love to purify themselves, and Allah loves those who purify themselves)***. The Prophet (ﷺ) left *Qubā’* on Friday morning the 27th of July 622 to *Yathrib* (al-Balādhurī, 1987, 1:12), as shown in Figure 1, which summarizes his journey to *Qubā’*.

Figure 1. Sketch of the itinerary and the stay of the Prophet (ﷺ) in *Qubā’*



Source: Prepared by the author in reference to al-Balādhurī (1987, 1: 8-9) and Shawqi (2003: 233)

(1) Authentic Hadīth; see: al-Albani (118 :1979). *Mishkāt al-Masābīh* (Hadīth No. 369).



The importance of the *Qubā'* mosque is such that the Prophet (ﷺ) said about it: *“The prayer at Qubā' mosque is like a small pilgrimage”*⁽¹⁾. According to the Companion Abdullah ibn 'Umar, the Prophet (ﷺ) went there every Saturday, on foot or on his camel⁽²⁾ to accomplish a prayer of two *Rak'āt*⁽³⁾. The *Qubā'* mosque is also the first architectural manifestation of the Islamic civilization (Omer, 2010: 118).

As soon as he arrived at the city of *Yathrib*, baptized from that day *al-Madinah al-Munawarah* (the enlightened city), the Prophet (ﷺ) devoted himself to the realization of two major projects: the creation of a mosque (Ibn Hishām, 2000: 101; al-Balādhurī, 1987, 1: 12) as illustrated in Photo 1, and the establishment of a market (Ibn Zabālah, 2003: 239-244; Al-Ali, 1967: 1119-1121). This only confirms the importance of the place of worship in social life. The order of succession, in this case the creation of a place of worship and a space for the exchange of goods, is not insignificant. As mentioned by André Miquel (1990: 121), an honorary professor at the Collège de France, *“in our traditional imagination, we have for too long seen the Arabs as desert people. This was true before Islam and the towns born at the intersection of the great caravan routes were in fact the fixed tribes; Makkah, although it also became a religious center, was the perfect example. Islam has greatly changed this state of affairs by making the city the nerve center of the community for a very simple reason: the Friday prayer must gather believers and where can they be gathered, if not in a city? The mosque, moreover, is called Jāmi', i.e. the « gatherer » and Friday is Jum'a, « the day of the gathering »”*

(1) Authentic Hadīth reported by al-Tirmidhi (Hadīth No. 324), Ibn Maja (Hadīth No. 1411); see: al-Albani (719 :1988). *Sahīh al-Jāmi'* (Hadīth No. 3872).

(2) Al-Bukhāri (Hadīth No. 1134) and Muslim (Hadīth No. 1399).

(3) Al-Bukhāri (Hadīth No. 1136) and Muslim (Hadīth No. 1399).



Photo 1. Representation in three dimensions of the Prophet's mosque in Medina



The mosque creates social links; the market makes it possible to exchange useful goods. The economic life of Medina was based mainly on agriculture, the essential foundation of civilization, which clearly reflects an excellent knowledge of the population of its physical, biotic, and socio-cultural environment. Although the region was fertile and prosperous, it did not produce all that was needed. The date⁽¹⁾ crops produced by the palm, the most planted tree in the area, as illustrated in pictures 2 and 3, exceeded the local consumption, but the inhabitants needed wheat, barley, olive oil, tissues and cotton, among the basic necessities (Hamidullah, 1981: 51). Economy is embedded in the social structure, to use a formula of Karl Polanyi (1944), and humans have every interest in cooperating to feed their families and ensure the peaceful coexistence instituted by the *Sahīfah* of Medina, as a kind of constitution (Ibn Hishām, 2000: 107-111, al-Ali, 2003).

(1) Among the dates gathered in the Prophet's era in the sight of authentic Hadīth, there are: al-Ajwah and al-Hashaf (dried dates).

Photo 2. Three-dimensional representation of the Prophet’s mosque (ﷺ) and surrounding areas full of palms

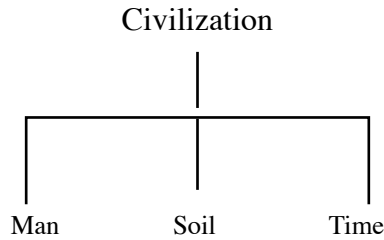


Photo 3. Representation in three dimensions of the harvest of dates in Medina during the time of the Prophet (ﷺ)



The building of the *Qubā’* mosque sheds light on the three basic elements necessary for the construction of a human civilization: the *Insān* (man), the *Turāb* (soil) and the *Waqt* (time) (Bennabi, 2005: 65) as illustrated in Figure 2.

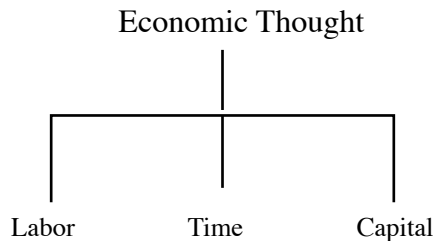
Figure 2. The three essential elements for the building of civilization



Source: Bennabi (2006)

The notion of civilization here reflects the social organization of a human society and its way of life within a given time period, proceeding in order of priority to distinguish the *Dharūrī* (indispensable) from the *Hāji* (necessary) and the *Kamāli* or *Tahsīnī* (which improves). As Ibn Khaldūn (1982: 214) rightly points out in his analysis of the development of human societies: “*the indispensable is older than the necessary or which improves*”. The indispensable is essential for life, necessary for existence, whereas which improves is secondary, even sometimes useless, if it brings nothing new or substantial. This has the merit of showing the limitations of the three factors that characterized economic thought: labor, time, capital (Daniel, 2016) as illustrated in Figure 3.

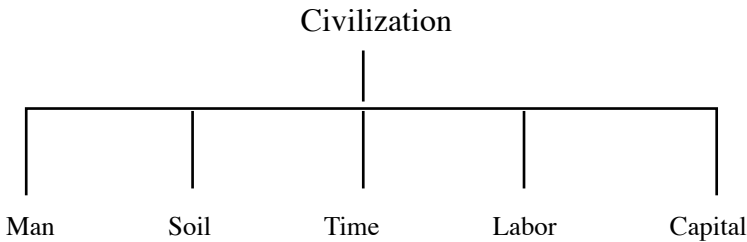
Figure 3. The three factors that have influenced economic thought



Source: Daniel (2016)

The notions of philanthropy and volunteerism that are very popular in Anglo-Saxon literature concerning the third sector are articulated around these three factors: philanthropy refers mainly to the gift of money while volunteering is a gift of work and time. In the era of the “*financialization of daily life*” (Martin, 2002), this led to apprehending the *Waqf* from a purely financial point of view and to consider it ultimately as a constituent of Islamic social finance or the sector of non-banking Islamic financial institutions (Hasan *et al.*, 2013: 27). Thus, by neglecting the history of social and economic facts during the prophetic period, some researchers in Islamic finance have come to empty the *Waqf* of its civilizational base, and restrict its multidimensional scope. Hence the need to reframe the weight of economic factors from a civilizational perspective as illustrated in Figure 4. Capital is not an end in itself, but just a means.

Figure 4. The weight of economic factors from a civilizational perspective



Source: Prepared by the author

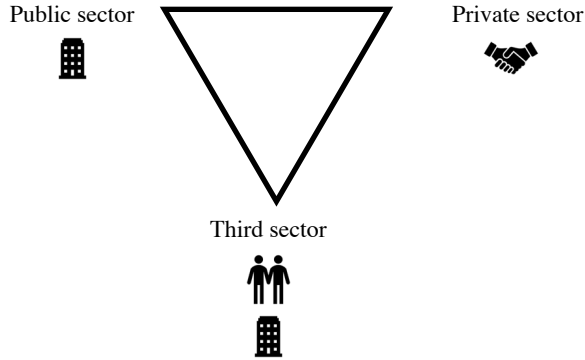
In this perspective, contrary to the opinion of some historians of architecture (Stierlin, 2003, Nuttgens, 2005: 11), what is impressive about ancient mosques is not so much the aesthetic aspect as the durability of their social function as places of worship punctuated by the *Adhān* (calls to prayer), the five daily *Salāwat* (prayers), *Jumua'* (Friday) prayer, *Eid* prayer, and prayer on the dead. The beauty of a building is therefore not the guarantee of its durability. It is the social utility that takes precedence. There is no *Waqf* better than another simply because of the immensity of the assets or income received as remuneration for the services rendered, as suggested by some theoreticians of the *Waqf* bank (al-Yahya, 2016). What is good for one region is not necessarily good for another region.

V. The *Waqf* of *Qubā'* predates the Constitution of the State and the Market in the History of the Islamic World

In parallel to this epistemological posture, the *Waqf* is considered as a segment of the non-profit sector or the third sector (Arshad and Haneef, 2015, Yunanda *et al.*, 2016), a constructed notion by opposition to two well-characterized sectors: the public sector (state regulation) and the private sector (market regulation). The term ‘third-sector’, often associated with other terms such as ‘non-profit sector’, ‘social economy’, ‘solidarity economy’, ‘quarter-sector’, and ‘third-system’ (OECD, 2003: 10), was forged by the American sociologist Amitai Etzioni, in his article “*The third sector and domestic missions*”, as a sector that is distinguished from both the public and private sectors (Etzioni, 1973: 315).

If the name of the third sector defined by the expression “*nor state nor market*” refers to a sector that responds to a demand that neither the public nor the private sector can provide, it appears for some to be an antidote to commodification and bureaucratization (Dekker and Van den Broek, 1998: 15), and for others opens the way for a re-embedding of the economic in the social (Marchand, 1997). However, the third sector is not a homogeneous reality in which all actors embody values of solidarity and support for vulnerable and deprived people. In this sense, the emergence of the third sector appears to be linked to the market’s inability to reduce information asymmetries and the inability of the state to respond to minority demands (Hansmann, 1987), which are not reduced to a question of exclusion and poverty. The market, the State and the third sector are considered as distinct entities placed in separate compartments as illustrated in Figure 5 in the form of an inverted triangle.

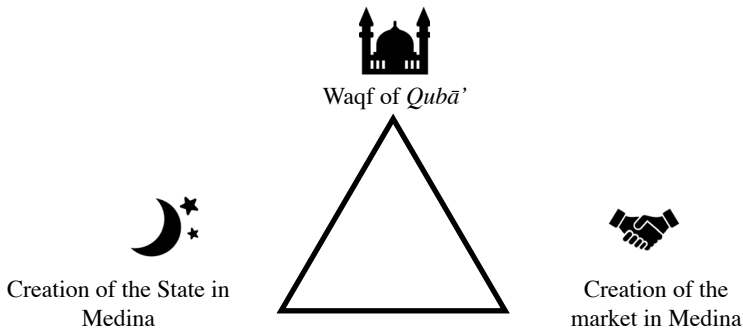
Figure 5. Illustration of the triptych ‘public sector / private sector / third sector’



Source: Prepared by the author

The purpose of studying the biography of the Prophet (ﷺ), under the prism of the history of economic and social facts, is to show that the *Waqf of Qubā’* predates the constitution of the State and the market of *al-Madīnah al-Munawarah* as illustrated in Figure 6, where the triangle returns to its normal non-inverted form. The *Waqf of Qubā’* cannot be considered as a third-sector constituent. Does not the term ‘third’ refer to what is added, to what is foreign to a set of two entities or to what is situated between two opposing entities? In this respect, it is rather the market that must be considered as a third sector.

Figure 6. The institution of the *Waqf* by the Prophet (ﷺ) predates that of the State and the market



Source: Prepared by the author

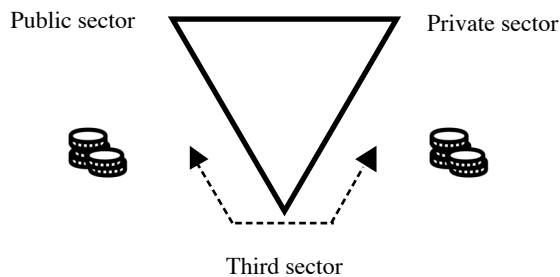
In the European literature on social and solidarity economy, the questioning of the notion of the third sector is linked to three main reasons:

Firstly, it suggests a clear line of demarcation between the territories of the public and the market sphere and those of the social initiative (Evers, 1997).

Secondly, it considers the third sector as a mere tool of the market economy and public power (Eme and Laville, 1999). In other words, it must serve the public sector, the private sector or both, as illustrated in Figure 7.

Thirdly, according to the Anglo-Saxon approach, the third sector is limited to non-profit organizations, whereas the European approach includes mutuals, cooperatives, associations and foundations in reference to a solidarity project which can take many forms.

Figure 7. Power dynamics around the third sector

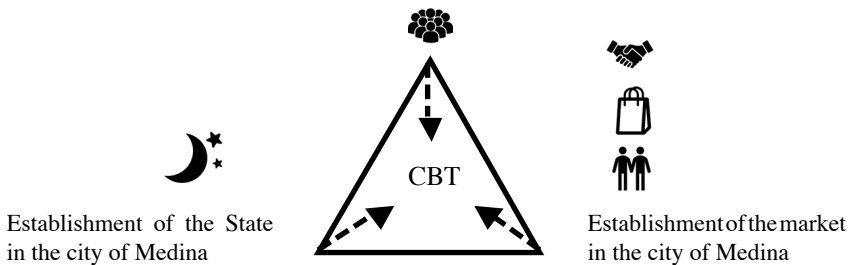


Source: Prepared by the author

The study of the Prophet's biography undermines this split representation of the relations between society, public authorities and the organization of economic life. In the Islamic tradition of the *Hisbah* (market organization), citizens must cooperate in all areas of daily life for the *Bir* (doing good works) and *Taqwah* (refraining from prohibitions) to maximize the benefits and minimize harms (Ibn Taymiya, 1980: 15), in accordance with the verse of the *Qur'an* (5: 2): (**Help each other in the *Bir* and the *Taqwah* and do**

not help each other in sin and transgression). Political power and the market are not ends in themselves. They are only tools to fulfill the divine rights and the human rights in accordance with the *Hadīth Qudsī*: “We have sent *al-Māl* (material goods) to accomplish *Salāt* (prayer) and give *Zakāt* (almsgiving)”. As the lawyer Ibn Qayyim al-Jawziyyah (2009: 314) rightly points out, the use of the *Salāt* in this verse refers to the rights of Allah and the *Zakāt* to the rights of creatures.

Figure 8. Conceptual Model of Cooperation in the *Bir* and *Taqwah* (CBT) for maximizing benefits and minimizing harms



Source: Prepared by the author

VI. Interest of the Conceptual Model ‘CBT’ Beyond *Waqf*

As the historian Abd al-Aziz al-Duri notes (2003: 278-279), there is no explicit text specifying the jurisdiction of *Waqf*; the latter is inserted in a general way in the *Infāq fī sabīl Allah* in accordance with the verses of the Holy *Qur’ān*: (*You will attain the (true) piety only if you make generosity of what you cherish*) (*Qur’ān*, 3: 92), (*And whatever you send forth for yourselves of good, you will find it with Allah*) (*Qur’ān*, 2: 110), and in the *Sadaqah Jāriyah* (continuous almsgiving) and the *Amal Sāleh* (pious act) in accordance with the *Hadīth* of the Prophet (ﷺ): “When the son of Adam dies no further reward is recorded for his actions, with three exceptions: charity whose benefit is continuous, knowledge from which benefit continues to be reaped, and a virtuous child who prays to God for him”⁽¹⁾.

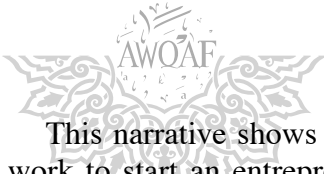
(1) Muslim (Hadīth No. 1631).

In view of the Muslim tradition, *Waqf* fits into the category of *Sadaqah Jāriyah* (continuous almsgiving), the *Infāq fī Sabīl Allah* (expense in the path of Allah), and in general the cooperation for *Bir* and *Taqwah* to maximize benefits and minimize harms. Every act of everyday life, small as it is, may become an *Ibādah* (worship), if it is accomplished with the intention of improving the quality of life of society and humanity as a whole (Saadi, 1994: 129). *Ibādah* is not limited to the strict respect of ritual practices; rather it encompasses all that God loves of words and acts, apparent or hidden.

One day an *Ansārī*, i.e. a companion living in Medina, came to the Prophet (ﷺ) to ask for charity. The Prophet (ﷺ) asked him: “*Don’t you have anything in your house?*” “*Yes, replied the man. “We have only a piece of cloth to clothe ourselves and cover the ground to sit down and a container for drinking”*. The Prophet (ﷺ) asked him to present them to him. When the *Ansārī* came back with his belongings, the Prophet (ﷺ) presented them to the people around him: “*Who will buy them?*” he asked. “*I take them for a dirham*”, said one man. The Prophet (ﷺ) repeated again on two or three occasions: “*Who increases?*” “*I buy them for two dirhams*”, another said. The Prophet (ﷺ) gave him the effects and gave the two dirhams to the *Ansārī*, saying: “*Buy for a dirham of food that you will give to your family, and a pickaxe with the second dirham, then come and see me*”.

When the *Ansārī* came back with the pickaxe, the Prophet (ﷺ) adjusted it so as to cut the wood and said to the man: “*Go pick up some wood, sell it and come back to see me in two weeks*”. The *Ansārī* executed this recommendation and returned after the prescribed time to find the Prophet (ﷺ) With the sale of wood, he obtained a gain of ten dirhams, part of which was devoted to the purchase of cloth and the other to buy food. The Prophet (ﷺ) said to him: “*It is better to ask for charity, which will become a revealing scar on your face on the day of resurrection*”⁽¹⁾.

(1) Hadīth Sahīh li-Ghayrihi (authentic in regard to other narrations), reported by Abu Dawūd (No. 1641), Ibn Mājah (2198), al-Tirmidhī (1218); see: Abu al-Hasan Muhammad Hasan al-Sheikh. *Taraju’ al-Albāni fīma Nasa ‘alayhi tashihan wa tadh’ifan*, Riyad: Maktabat al-Ma’arif, 2003, p. 276-275.



This narrative shows that it is better to support those who are able to work to start an entrepreneurial activity rather than to do them charity. The mobilization of resources for entrepreneurship is not limited to participatory financing as is suggested today by the dominant discourse on Islamic finance.

For his part, the Caliph ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb reported: *“The Messenger of Allah, (ﷺ) ordered us to give charity and at the time I possessed some wealth. I said to myself, “If there is a day I can do better than Abu Bakr, then this is the one.” So I went with half of my wealth to the Messenger of Allah and he said, “What have you left for your family?” I said, “The same amount.” Then Abu Bakr came with everything he had. The Prophet said, “O Abu Bakr, what have you left for your family?” He said, “Allah and His messenger.” I said, “By Allah, I will never do better than Abu Bakr”*⁽¹⁾.

This narrative illustrates cooperation in *Bir* and *Taqwah* when the state revenues are insufficient to meet the needs of society. The head of state can consecrate, in turn, incomes to pious works as evidenced by the seven palm gardens offered by the Prophet (al-Khuzā’ī, 1985: 561-566).

VII. Conclusion

Three major results emerge from this study:

First, in the Muslim tradition, the *Waqf*, through the construction of the *Qubā’* mosque near the Banu ‘Amr Ibn Awf tribe, appeared before the creation of the State and the market in the city of Madīnah. As a result, the *Waqf* cannot be considered as a constituent of the third sector.

Secondly, the building of the mosque of *Qubā’* by the Prophet (ﷺ) and his companions was done with stones, clay, branches and palm leaves, i.e. with materials from the local environment. Hence the limits of the discourse according to which the *Waqf* is a financing instrument and, consequently, a constituent of social Islamic finance and the non-banking Islamic financial sector. This confirms Malek Bennabi’s analysis of the three factors essential to all human civilization: Man, soil and time, compared to mainstream economics based on labor, time and capital.

(1) Hadīth Hasan reported by al-Tirmidhī (3675); see: al-Albāni, *Sahīh Sunan al-Tirmidhī*, Riyad: Maktabat al-Ma’arif, 2000, Volume 3, pp. 507-506.



Finally, if in the Anglo-Saxon tradition the third sector reflects a vacuum abandoned by the private sector and abandoned by the State, in the Muslim tradition all the actors of society are called to Cooperate (C) for the *Bir* (B) and the *Taqwah* (T) in order to maximize benefits and minimize harms. Hence the interest of the conceptual model 'CBT' which deserves to be deepened and enriched.

In view of these three major results, the following is recommended:

First, to conduct an in-depth study on the *Waqf* of *Qubā'* which until now has not received the attention it deserves.

Secondly, to deepen the conceptualization of the *Waqf* to confront different points of view in order to arrive step by step at a trend favorable to a cumulative process.

Finally, to carry out a study on the following problem: Is the *Waqf* a constituent of the social and solidarity economy?



References

Al-Albani, Muhammad Nasir-ud-Dīn (1914-1999) (2000). *Sahīh Sunan al-Tirmidhī*, Riyad: Maktabat al-Ma'arif.

Al-Albani, Muhammad Nasir-ud-Dīn (1979). *Mishkāt al-Masābih*, Beirut : al-Maktab al-Islami.

Al-Albani, Muhammad Nasir-ud-Dīn (1988). *Sahīh al-Jāmi' al-Sagħīr wa Ziyādātihi*, Beirut : al-Maktab al-Islami.

Al-Ali, Saleh (1918-2003) (1986). Mutalabāt al-Bahth al-'Ilmī [The Requirements of Scientific Research], *Majallat al-Majma' al-'Ilmī al-'Iraqī*, September.

Al-Ali, Saleh Ahmed (1967). *Khitat al-Madinah al-Munawarah* [Urban Planning of al-Madinah al-Munawarah], *Majalat Al-Arab*, Vol. 12, September, pp. 1057-1122.

Al-Ali, Saleh Ahmed (2003). *Sahifat al-Rasul (ﷺ) li-Ahl al-Madinah: Dirasah li-Muhtawaha wa Dalalatiha 'ala Tandhimihim* [The Constitution of the Prophet Muhammad (ﷺ) for the people of Medinah: A study of the content and significance of their Organization], *Majalat Majma' Allugha Al 'Arabiya Al-Urduni*, January, pp. 11-23.

Al-Balādhurī, Aḥmad (d, 892) (1987). *Futūh al-Buldān* [The Origin of the Islamic State], Beyreuth: Muassassat al-Ma'arif, Beyreuth: Muassassat al-Ma'arif.

Al-Duri, Abd al-Aziz (1919-2010) (2007). *Mustqabal al-Waqf fi al-'Alam al-Arabi* [The Future of Waqf in the Arab World], in Papers on Arab History and Culture, Volume II, Papers on Economic History, Beyreuth: Dar al-Gharb al-Islami, pp. 278-309.

Al-Hujayli, Muhammad (2009). *Al-Awqāf al-Nabawiyyah wa Awqāf al-Khulafā' al-Rashidīn* [Prophetic Awqāf and the Awqāf of the Orthodox Caliphs], Beirut: Dar al-Kotob al-'Ilmiyah.

Al-Hujayli, Muhammad (2009). *Al-Awqāf al-Nabawiyyah wa Awqāf al-Khulafā' al-Rashidīn* [Prophetic Awqāf and the Awqāf of the Orthodox Caliphs], Beirut: Dar al-Kotob al-'Ilmiyah.



Al-Khuzā'ī, Ali ibn Muhammad (1310-1387) (1985). *Takhrīj al-Dalalāt al-Sam'iyah 'ala mā Kāna fī 'Ahdi Rassul Allāh mina al-Hiraq wa-al-Sanāi' wa al-'Umalāt al-Shari'yah* [Exploration of the Evidences that have come down to us on what was at the time of the Messenger of Allah as Craft and Industrial Trades and Legal Administrations] Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

Al-Mubarakpuri, Safi-ur-Rahman (1996). *Ar-Raheeq al-Makhtūm* [The Sealed Nectar], Riyadh: Maktaba Dar-us-Salam.

Al-Saadi, Abdul Rahman (1889-1956) (1994). *Al-Riyadh al-Nadhira wa al-Hadaiq al-Nairah al-Zahirah fi al-'Aqaid wa al-Funun al-Mutanawi'ah* [The pleasant park, the illuminated and flowered gardens concerning beliefs and the various arts], Beirut: Alam al-Kutub.

Al-Sheikh, abu al-Hasan Muhammad Hasan (2003). *Taraju' al-Albāni fīma Nasa 'alayhi tashihan wa tadh'ifan*, Riyadh: Maktabat al-Ma'arif.

al-Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr (838-923) (1987). *Tarīkh al-Ṭabarī* [The history of al-Ṭabarī], Beirut: Dar al-Kotob al-'Ilmiyah.

Al-Umari, Akram Dhia (1994). *Al-Sīrah al-Nabawiyah al-Sahīhah* [Authentic Biography of the Prophet Muhammad], Al-Madinah al-Munawarah: Maktabat al-'Ulum wa al-Hikam.

Al-Umari, Akram Dhia (1997). *Al-Hayāt al-Iqtisādiyah wa al-Ijtimā'iyah fi 'Asr al-Nubuwwah* [The Economic and Socila Life in the Prophetic Era], Riyadh: Dar Ishbilyah.

Al-Yahya, Fahad (2016). *Al-Bank al-Waqfi* [The Waqf Bank], al-Qasim: Markaz al-Khayr al-Baqi li-al-Awqaf wa al-Wasayah.

Arshad, Mohd Nahar Mohd and Haneef, Mohamed Aslam Mohamed (2015). Repositioning Issues of Waqf as a Third Sector Organisation into The Mainstream Economy, Asia Pacific Awqaf Congress, Organized by Awkaf Australia & Sydney University Law School, Sydney, 15-17 April.

Bennabi, Malek (1905-1973) (2005). *Les conditions de la renaissance* [The conditions of the rebirth], Alger : Editions ANEP.

Burckhardt, Johann Ludwig (1784-1817) (1835). *Voyages en Arabie*, traduits de l'anglais par J.-B.-B. Eyriès, Paris : A. Bertrand.



Caussin de Perceval, Amand-Pierre (1795-1871) (1848). *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, tome 3, Paris : Firmin Didot frère.

Clark, J. T. (1959) The Philosophy of Science and the History of Science, in Marshall Clagett (ed.). *Critical Problems in the History of Science*, Madison: University of Wisconsin Press, pp. 103-140.

Corm, Georges (2009). *L'Europe et le mythe de l'Occident* [Europe and the Myth of the West], Paris: Le Decouverte.

Daniel, Jean-Marc (2016). *Trois controverses de la pensée économique: Travail, capital, temps* [Three Controversies of Economic Thinking: Work, Capital, Time], Paris : Odile Jacob.

Dekker, Paul and Van den Broek, Andries (1998). Civil Society in Comparative Perspective: Involvement in Voluntary Associations in North America and Western Europe, *Voluntas*, vol. 9, n° 1, mars, 11-38.

Delaporte, Pacifique-Henry (1815-1877) (1874). *Vie de Mahomet, d'après le Coran et les historiens arabes*, Paris : E. Leroux.

Eme, Bernard and Laville, Jean-Louis (1999). Pour une approche pluraliste du tiers secteur [For a pluralistic approach of the third sector], *Nouvelles pratiques sociales*, Vol. 11/12, n°1/2, pp. 105-125.

Etzioni, Amitai (1973). The third sector and domestic missions, *Public Administration Review*, Vol. 33, No. 4, July-August, pp. 314-323.

Evers, Adalbert (1997). Le tiers secteur au regard d'une conception pluraliste de la protection sociale [The third sector in view of a pluralistic conception of social protection], in: Mission recherche expérimentation du ministère des Affaires sociales (MIRE). Produire les solidarités: la part des associations. Paris: Fondation de France, pp. 51-62.

Evers, Adalbert and Laville, Jean-Louis (2003). *The Third Sector in Europe (Globalization and Welfare)*, New Hampshire: Edward Elgar Publishing.

Godelier, Maurice (2010). *Au fondement des sociétés humaines* [At the foundation of Human Societies], Paris: Flammarion.

Hamidullah, Muhammad (1908-2002) (1982). *Le village arabe au temps du Prophète de l'Islam (569-632)* [The Arab Village at the Time of the Prophet of Islam (569-632)], *Les communautés rurales, Recueils de la Société Jean Bodin*, XLII, pp. 37-57.

Hansmann, Henry (1987). Economic Theories of Nonprofit Organizations, in Powell, W.W. (Ed.), *The Nonprofit Sector: A Research Handbook*, Yale: Yale University Press, pp. 27-42.

Hasan, Kabir, Kayed, Rasem and Oseni, Umar (2013). *Introduction to Islamic Banking and Finance: Principles and Practice*, London: Pearson.

Huart, Clément (1854-1926) (1912). *Histoire des arabes* [History of the Arabs]. Tome 1, Paris: P. Geuthner.

Ibn Hisham, 'Abd al-Malik (691-743) (2000). *Al-Sirat Ibn Hisham, Biography of the Prophet*, abridged by Abdul Salam M. Harun, Cairo: al-Falam Foundation.

Ibn Ishāq, Muḥammad (704-768) (2004). *The Life of Muhammad*, with the introduction and notes by A. Guillaume Oxford. Oxford University Press.

Ibn Kathir, Ismail (1301-1373) (2006). *The Life of the Prophet Muhammad*, translated by Professor Trevor Le Gassick, Reading: Garnet Publishing Limited.

Ibn Khaldun, Abdul Rahman (1332-1406) (1982). *Al-Muqadimah*, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani – Dar al-Madrassah.

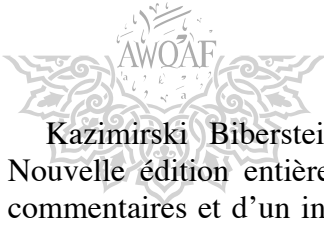
Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shams al-Dīn (2009). *'Uddat al-Sabirīn wa Dakhīrat al-Shakirīn* [The provision of patients and the ammunition of those who are grateful], Makkah: Dar 'Alam al-Kutub.

Ibn Taymiyyah, Taqī ad-Dīn Aḥmad (1263-1328) (1980). *Al-Hisbah fī al-Islām* [The Hisbah in Islam], Riyadh: Manshurat al-Muassassah al-Sa'idiyah.

Ibn Zabālah, Muhammad ibn Hasan (d. 814) (2003). *Akhbār al-Madīnah* [The News about the city of Madīnah], Madinah: Madinah Research and Studies Center.

Irving, Washington (1865). *Vie de Mahomet*, traduit de l'anglais par Henry Georges, Paris : A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie.





Kazimirski Biberstein, Albin de (1808-1887) (1852). *Le Koran*, Nouvelle édition entièrement revue et corrigée ; augmentée de notes, commentaires et d'un index, traduction nouvelle faite sur le texte arabe, Paris: Charpentier.

Lamartine, Alphonse de (1790-1869) (1863). *Œuvres complètes, Histoire de la Turquie*, tome 23, Paris : Chez l' Auteur.

Le Clerc, Jean (1723). *Bibliothèque ancienne et moderne : pour servir de suite aux Bibliothèques universelle et choisie*, Amsterdam : Chez les Frères Wetstein.

Marchand, Alain (1997). Tiers-secteur et Quart-Etat, [Third Sector and Quarter-State], *Futur Antérieur*, n°41-42, pp. 91-112.

Martin, Randy (2002). *Financialization of Daily Life*, Philadelphia: Temple University Press.

McChesney, R.D (1990). *Waqf in Central Asia. Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*, Princeton: Princeton University Press.

Miquel, André (1990). *L'Orient d'une vie* [The Orient of a Life], Paris: Payot.

Muir, Sir William (1819-1905) ([1861] 1923). *The Life of Mohammad from original sources*, Edinburgh: John Grant.

Nuttgens, Patrick (2005). *Histoire de l'architecture* [History of Architecture], Paris : Phaidon.

OECD (2003). *The Non-profit Sector in a Changing Economy*, Paris: Organisation for Economic Co-Operation and Development.

Omer, Spahic (2005). *The Prophet Muhammad (SAW) and urbanization of Madīnah*, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

Omer, Spahic (2010). Some Lessons from Prophet Muhammad (SAW) in Architecture: The Prophet's Mosque in *Madīnah, Intellectual Discourse*, Vol. 18, No. 1, pp. 115-140.

Polanyi, Karl (1886-1964) ([1944]2001). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press.



Rist, Gilbert (2007). *Le développement: Histoire d'une croyance occidentale* [Development: History of a Western Belief], Paris: Presses de Sciences Po.

Shawqi, Abu Khalil (2003). *Atlas of the Qur'ân : places, nations, landmarks: An authentic collection of the Qur'ânîc information with maps, tables and pictures*, Riyad: Darussalam.

Sprenger, Aloys (1813-1893) (1865). *Das leben und die lehre des Mohammad; nach bisher grösstentheils unbenutzten quellen bearb*, Berlin: Nicolai sche Verlagsbuchhandlung (Gustav Parthey).

Stierlin, Henri (2003). *L'Architecture de l'Islam: Au service de la foi et du pouvoir* [The Architecture of Islam: Serving Faith and Power], Paris : Gallimard.

Yunanda, Rochania Ayu, Shafii, Zurina and Tareq, Muhammad Ali (2016). Accountability of Islamic Based Non-Profit Sector: The Case of Waqf Organizations, *Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember, pp. 105-124.

Researches



Management of Waqf Property in Malaysia Problems and Recommendations

Dr. Mohammad Ma'sum Billah⁽¹⁾

Abstract

Waqf (endowment) is one of the most pioneering and leading charitable schemes, which were introduced during the golden era of the Holy Prophet (SAW), and up-to-date it is still playing a vital role in upgrading the socio-economic status of the societies, the under-privileged ones in particular. The contemporary world is witnessing many Waqf (endowment) institutions offering countless activities, products and services for the cause of humanity and religion within the holistic principles of Shari'ah. All those Waqf activities focus mainly on the basic needs and rights of human beings, e.g. food, shelter, health, education, and religious rituals. Nevertheless it had undesirably been observed that vast Waqf properties and their institutions are mismanaged. The management of Waqf properties in many countries (Middle-East, south-Asia, Southeast Asia, Africa and Central Asia) is mainly based on the traditional models without much adoption of modern approaches. In Malaysia, there are huge endowment (Waqf) properties in every state of the country. Despite the fact that they are managed under specific policies

(1) Professor of Finance and Islamic Economics Institute, King Abdul Aziz University, Kingdom of Saudi Arabia, blog: www.drmasumbillah.blogspot.com



and guidelines, yet they are still influenced by traditional mechanisms. The institution of waqf if so managed dynamically by considering the need and niche of the reality, the socio-economic catastrophe may gradually be diminished. Thus, in this paper an attempt is made to identify some unique mechanisms for a result oriented management of Waqf properties (lands), particularly in today's Malaysian status quo.

Keywords: *waqf, shari'ah, property, land, sustainability*

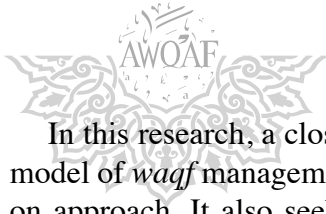
JEL Classification Code: L30, L31, L32

Introduction

As far as Islam is concerned, properties are considered as a gift or blessing from Almighty *Allah (swt)* and therefore they should be utilized in the way prescribed by Him (*swt*) for the good of human beings. Apart from the socio-economic benefits of the Muslim community, the motives and purposes of *Waqf* are to bring good-doers nearer to Almighty *Allah (swt)*. This is realized when one gives away one's most loved properties for the cause of others' benefit. the Almighty *Allah (swt)* will reward whosoever gives away his own wealth as long as this is being used for the original purpose, whether or not for religious or spiritual purposes.⁽¹⁾

The institution of *Waqf* had begun in Malaysia during the early Islamic rule in the country by the *Sultanat* (monarchy) in the various states of the country. It became one of the most influential foundations in the socio-economic development of Muslims. Until the present time, *waqf* had been seen as a tool for the development of the general community through the involvement of the capable Muslim community. Even though it is considered as an '*amal* (good deed), it has now becomes a chapter of life towards humanitarian concern. In order for the *waqf* to be developed further and be able to generate more benefits for the community, it has become the duty of various parties namely, the government, religious authorities, intellectuals and the '*ulama*' (scholars) to think and to create a model with new approach in view of creating a value country and to encourage more wealthy ones to participate in the *waqf* mission whether this be for the economic development or merely as an '*amal* (good deed) or '*ibadah* (worship).

(1) Muda, M., et.al. (n.d.), "Research in Waqf and Baitul Mal in Malaysia: A Review", (u.p)



In this research, a closer look has been made to investigate the present model of *waqf* management and to make possible suggestions with hands-on approach. It also seeks to reflect on how *waqf* contributes towards the economic development of the nation and the community in particular. In Malaysia, as it has been observed, *waqf* had been managed below expectation, thereby causing *waqf* institutions to fail in meeting the actual needs of the society or achieving the true objectives of the *waqf*. The spirit of management, if not regulated by standard *waqf* laws, might have been among the factors for downgrading the quality of *waqf* management.

The creation of *waqf* is an act of charity in which one gives away one's own wealth as an endowment for some charitable purpose, in which case the ownership and the proceeds are appropriated in perpetuity. The holder of the property is the beneficiary of the *waqf*, who holds the beneficial right of ownership over the endowed property.

There are two types of *waqf*, namely: *Al Waqf al-Khairi* or *Waqf Am* (general endowment)⁽¹⁾ while the other is *Al Waqf al-Thurri* or *ALWaqf el Khas* (special endowment)⁽²⁾. Both have their own functions and uses. In Malaysia, creation and management of *waqf* land fall under the jurisdiction of the State Religious Council (*Majlis Agama Islam Negeri*), normally under the *Baitulmal* (Religious Treasury) of the state. Some of the states are granted the absolute power, through law, to be the beneficiaries (*pemegang amanah*) of the whole of *waqf* land of the state, eg *Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan* Kuala Lumpur. As beneficiaries, the Council has the power to manage and develop all *waqf* lands in the State. It also has the right to distribute whatever income or profits from the property according to the principles of the *Shari'ah*. Being the manager or the *mutawally* of the property, the Council has to abide by the *waqif's* conditions as well as the *Shari'ah*. At the same time, the Council is permitted by *Shari'ah* to do whatever they think fit in order to get more benefits from the property.

(1) Section 2 Undang Undang Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Nelayu Kelantan (no.1966 (2, Section 14)2), Undang Undang Agama Islam Adat Resam Melayu Pahang 1982; Section 2 dan 41, Pentadbiran Agama Islam Johor 1978.

(2) Section 15) 2) Undang Undang Majlis Agama Islam dan Adat Istiadat Melayu Kelantan 1966. Section 2 ,(15) 2, Undang undang Agama Islam dan Adat Resam Melayu Pahang (1982), Section 2 Pentadbiran Agama Islam Johor 1978



State (Malaysia)	Specific Waqf (Acres)	General Waqf (Acres)	Total (Acres)
Kelantan	171.54	133.12	304.66
Federal Territories	5.47	22.07	27.54
Terengganu	204.43	43.01	247.44
Sarawak	236.929	-	236.929
Pahang	3985	-	3985
Sabah	4.178	25.42	29.598
Johor	1951	3976	5928
Perlis	218.69	8.75	227.44
Melaka	773.39	69.97	843.34
Kedah	420	423.34	843.34
Negeri Sembilan	1727.35	61.25	1788.60
Selangor	621.10	442.15	1063.25
Perak	4474	647	5122
Pulau Pinang	22.21	67.05	89.26
TOTAL	14,815.787	5919.83	20,735.61

Waqf Lands (Properties) in Malaysia

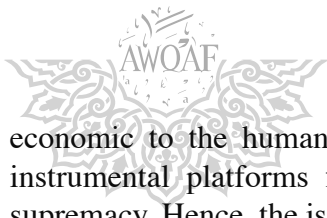
It is important to visualize the data of the total *waqf* lands (properties)⁽¹⁾ in Malaysia before attempting any recommendation towards an effective rational management of these waqf properties.

Concerned Issues and Problems

The institution of *Waqf* (endowment) is not merely a religious entity, but rather an important socio-economic chapter, which has influences on the spiritual, economic, community, political, social and educational concern. *Waqf* covers a wide range of issues ranging from the socio-

(1) Hasan, Z. (n.d.), "An Overview of the Effectiveness of the Administration of Waqf Land in Malaysia" (u.p.) ,FSL, USIM, Malaysia, at P. 2





economic to the human capital; it may also be viewed as one of the instrumental platforms for uplifting the grandeur, dignity and Divine supremacy. Hence, the issue of *Waqf* may not be handled according to the anybody's whims without adhering to standardized policies (*Shari'ah*), rules and acceptable system of management within *Maqasid al-Shari'ah* (*Shari'ah* objectives). Through applying the standard management system and principles, along with modern practical mechanisms, the institution of *Waqf* may provide the basis for the excellence of operations which are likely to achieve the overall efficiency and result-oriented outcome.⁽¹⁾

The appropriateness in the management of *Waqf* with its true Islamic spirit had been hindered due to some historical reasons, which were mainly attributed to the western influence over the Muslim countries; Malaysia is not an exception in this regard. Thus, it is timely to address the effectiveness of *waqf* management system in Malaysia, including the factors influencing proposals for further improvement of the overall performance. Referring to the experience of the practitioners and researchers in the field of *Waqf* in Malaysia, the management of the institution of *waqf* in Malaysia faces numerous challenges. The main problem began with the *State Islamic Religious Council* (MAIN), which acts as the sole trustee of all *Waqf* in the country.⁽²⁾ Once the MAIN is entrusted with *Waqf* property, it should be managed with qualified, knowledgeable and professional staff who are well acquainted with both the Islamic and the country laws for any sound management.

The people involved in managing the *waqf* properties act under the control of Al *Mutawally* (*Nazir or waqf* manger or administrator), are mostly unqualified or losing the qualities of skill and professionalism. Even in some cases, the *waqf* lands are managed by non-Muslims who are not really competent enough to run the venture. It sounds strange about how can an authority charge one who does not have faith in Islam with such a responsibility? Hence, *Waqf* property should be granted to the right *Mutawally* by considering their sound background, abilities, willingness and beliefs as well as utilizing the asset with trust and confidence. Furthermore, in

(1) Chowdhury, M. S. R., et. al. (n.d.), "Problems of Waqf Administration and Proposals for Improvement: A Study in Malaysia" in *Journal of Internet Banking and Commerce* (ISSN: 5357-1204), at P. 2

(2) *ibid*



the management of *waqf* asset the properties in issue are left idle due to some complexity in the management process. The notable factors that lead to the complexity consist of properties dedicated orally without any registration and documentation, and thus, one's accounting practices are not in compliance with the *Shari'ah* intents. Moreover, the problem in the possession of *waqf* property makes sale and purchase restricted, while in leasing and renting of these properties are often devalued. There is an instance where the land is leased to a man for RM 250 who afterwards rented it to another person for over RM 2500.⁽¹⁾ Such a difference between the leased value and the market value of the properties may open the opportunity for the opportunists.

There is also another problem faced during the spontaneous development process of the *Waqf* properties. For example, the *waqf* properties are beyond the control of MAIN that gives rise to subsequent complexity such as defaulting land tax and other kinds of tax-related charges against the *waqf* properties. As a result, the *waqf* land is seized by land office and duly sealed by local authorities like a caveat. Among other problems in the *waqf* management are that the revenues generated by the *waqf* management are insufficient to suffice the operational costs or *waqf* properties have no self-generating or unproductive income, delay in the earning of the compensation in the acquisition of *Waqf* properties and complexity with the irregularity in receiving the benefit of the *Waqf* properties by the *mauquf alaih* (beneficiary).⁽²⁾

There is an inconsistency in the expectation and the existence of the presence of all factors that make the *waqf* system ineffective. It is thus submitted that, due to above mentioned diverse problems, *waqf* management systems are facing various challenges which prevent them from acquiring dynamism, transparency, productivity and innovativeness in the utilization of the *waqf* properties that deserve attention to re-orient the total systems.⁽³⁾ Thus, the following sections provide possible recommendations for improving the management and administrative system of *waqf* properties in Malaysia.

(1) *ibid*

(2) Abdullah M.S. (2010). Malaysia needs transformation of Waqf management, Travelodge PhD Wakaf @ MohamadSallehAbdullah, blog entry, Malaysia needs transformation of Waqf management. Retrieved from: <http://sallehabdullah.blogspot.com/01/2010/artikalmalaysia-perlukantransformasi.html> (accessed 27 February 2011).

(3) Chowdhury, M. S. R., et. al. (id)



Recommendations towards a Furtherance Effective Management of Waqf Properties in Malaysia

The research thus recommends the following possible strategies in view of improvement furtherance of the management system of *waqf* in Malaysia.

Registration

At present, not all *waqf* lands have been registered with the relevant authorities. Most of the State's *Majlis Agama Islam* (Islamic Religious Council) do have the full list *waqf* properties in their respective states. But, there are *waqf* lands/property that cannot be registered because they had been in existence long time ago, especially during the 19th century. This can be attributed to many reasons, such as the case of a "*waqif*" who created *waqf* verbally or if the documents were destroyed or became too old to read. A thorough study of the distribution of all *waqf* properties should be made. After all records of *waqf* properties be updated, it is now suggested that all *waqf* lands/property be registered with the relevant authorities, whether or not they have documents. All those *waqf* lands without documents should be registered as "*Waqf Khayri*" (*waqf am*). It is also suggested that *waqf* lands should be registered, with the relevant data kept at national level and to be controlled by a national body.

Even though *waqf* land occupies an important position in Islamic Real Estate Law, the National Land Code (NLC) does not have any specific provision for it. It is being suggested that a new provision, sec 416A be inserted into the code and this must be accompanied with a provision which requires 'registration with the religious departments of a state', such as *Majlis Agama Islam Negeri* (State Islamic Religious Council). It is to be noted too that the NLC does not seem to have recognized the *Shari'ah* Court as "court", because, section 5 defines "court" as "high court". An amendment to include the *Shari'ah* court in the provision would enable it to implement decisions on judgments pertaining to Muslim properties.



Determination of the Size of the land

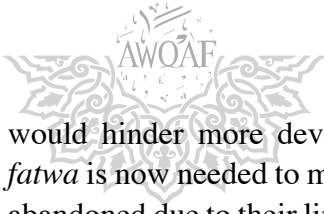
Waqf lands are generally small in size and meant for religious purposes such as mosque, *Surau*, religious schools, houses and shops. Those created during the 19th century were normally suitable during that period and situated at locations suitable for the purposes meant therefor. During the years and considering the rapid developments of land, these *waqf* lands are no longer suitable for the purpose meant therefor. As a result, many of these *waqf* lands have been abandoned and are no longer suited to the original purposes⁽¹⁾. For example a *waqf* land established for a mosque during the 19th century needed about 1 acre of land. But by today's standard lands for a mosque or a school, each would cover large areas in view of considering the rapid population growth and the related diversified activities of these venues. Most of these *waqf* lands or properties are no longer suitable for their original purposes.

It is now suggested that the relevant authorities should find other methods for utilizing these *waqf* properties, e.g. a piece of land is donated as *waqf* to build an extension for the mosque should be utilized as a dwelling for the mosque staff or as a store house for the mosque. Similarly, a *waqf* is created over a piece of land for a school may be used as teachers' quarters or a kindergarten. At the same time, a *waqf* land used as a mosque can be put to useful purposes, for example building houses or shops, whose revenues go to the administration of mosque.

Reformation of Fatwa Governing Waqf

Waqf land for a mosque have been abandoned because due to the existence of a bigger one nearby. This also applies to other *waqf* lands created many years ago for specific uses. *Waqf* land for mosque, *surau* or cemetery could be situated in the middle of a very developed commercial area. Now, as this is not suitable to be developed in behalf of the relevant purpose, the *waqf* land then would become uneconomic, and by themselves

(1) Rahman, M.M., et.al. (2006), "Development of Waqf Land: Issues, Prospect and Strategies", CRES at Pp 5-2



would hinder more development at that particular area⁽¹⁾. A new *waqf fatwa* is now needed to make *waqf* lands meaningful. There are *waqf* lands abandoned due to their limited use and waiting for developments to revive them. For example, a *waqf* land for a mosque may be developed as building comprising a section for the mosque and other sections as commercial facilities. Whatever profits are generated commercially may be used for the maintenance of the mosque.

Acquisition of Waqf Land

Several *waqf* properties have fallen into the hands of those not intended for and are now being used for other means. This happens widely in Penang where about 76% of commercial lands are now being occupied by non-Muslims at very low rentals and this contradicts the wishes of the *waqifs*. The main reason for this is almost historical, whereas in the past there was no special governmental body like the present *Majlis Agama Islam* (Islamic religious council) to take care of these *waqf* properties. At that time the management was left to the individual beneficiaries who would rent or lease these properties to whoever they wished. So, it is up to the discretion of the present beneficiaries to acquire all these *waqf* properties, provided that this process should be carried out after payments of compensations according to the current land laws.

With reference to the case of *Waqf* for the *Masjid Daerah Taiping*, the acquisition of the *waqf* properties from their present tenants had been brought through a court order. *Waqf Masjid Daerah Taiping* was known to own 89 plots of land in Taiping District. Most of the properties were leased to individuals as far back as to 1896 for a term ranging between 66 to 99 years. The tenants had constructed their own buildings, and rentals for each plot ranges between RM1.00 to RM 90.00. Originally the beneficiaries of the *waqf* was the *Waqf Masjid Melayu Taiping*, but was transferred to the '*Majlis Agama Islam dan Adat Melayu Perak*' through a court order. In order to acquire back those *waqf* properties, the authorities had appointed an advocate and solicitor firm of *Tetuan Azmi Tahir & Co* to deal with the present tenants.

(1) Dahlan, N.K. (2014), "Waqf (Endowment) Practice in Malaysian Society", International Journal of Islamic Thought, Vol. 5 at P. 58

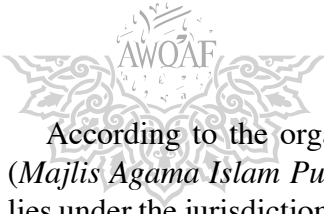


The Land Acquisition Act should be amended to allow abundant or uneconomic *waqf* land to be acquired for other purposes, especially *waqf* land for a mosque and surau as they are no longer suitable for the purpose the land was originally created for⁽¹⁾. At the same time, the *Shari'ah* Court shall be given more powers to hear cases involving Muslim properties and, the *fatwa* of the *Mufti* shall be binding accordingly. Experienced *Shari'ah* judges and intellectuals may be given the opportunity to make decisions involving *waqf* properties. The restructuring of the *Shari'ah* Court shall be encouraged in order to be able to hear more cases involving *waqf*. At the same time, appeals on *waqf* cases could be brought to another higher court “*Mahkamah Shari'ah Rayuan*” (*Shari'ah* Court of Appeal). With such a judicial process, appeals from the *Shari'ah* Court need not be heard by the Civil Court as presently practiced. This is to guarantee the superiority, identity and integrity of the *Shari'ah* Court.

Standardizing the Law and Management

The management of *waqf* property by the *Majlis Agama Islam Negeri* (state Islamic religious council) is facilitated by a sub-division of the organization. For example, *Majlis Agama Islam WPKL*, where the *waqf* management is under the jurisdiction of the *Baitulmal* division of the *Majlis*, is managed by some staff. A good example is the staffing of *Majlis Agama Islam Perak*, where the problem is the lack of suitable and qualified personnel to manage the *waqf* properties in Perak. There was a total of 34 permanent staff in the *waqf* properties and *Zakat* management division of the *Majlis Agama Islam Perak*, where most of the personnel are in the clerical and middle management levels. There were no professional or semi-professional staff such as accountants or town planners. This had resulted in the fact that many *waqf* lands in Perak are still being managed by individual beneficiaries and yet to be incorporated into the management of the State Islamic Council.

(1) Mohamad, N. A., (2012), “Waqf Lands And Challenges From The Legal Perspectives In Malaysia”, IIUM-Toyo Joint Symposium 2012. Sustainable Built Environment: lesson learned from Malaysia and Japan, at P. 7



According to the organizational chart of the Penang Islamic Council (*Majlis Agama Islam Pulau Pinang*), the management of *waqf* properties lies under the jurisdiction of the President of the Council and the Secretary, aided by 6 members of the Council, who are all Islamic religious personnel, all of whom lack the skill in land development. Another section of the Council is the committee for investment and development, which is also chaired by the President and aided by an architect, 2 lawyers, a town planner and an officer from the Penang City Council. This committee is empowered to determine whether any *waqf* property is viable for any kind of development. At least, with the formation of this committee, the planning and development of *waqf* properties in Penang is under some professional decision makers. At the same time, *waqf* managers should be assisted by trained personnel such as town planners, architects, surveyors and engineers, besides being supervised by the '*Ulama (Shari'ah* scholars).

Another major factor is the restriction in the implementation of a common law to be applied by all the states. As has been mentioned earlier, all *waqf* organizations are under the jurisdiction of the state's Islamic Council. At present, the laws applied by individual states could differ from each other. Today, the laws governing *waqf* are being exempted from the *National Land Code*. For example, *Majlis Agama Islam Penang* is the sole beneficiary of all *waqf* property in Penang. The provision was first incorporated into law after the abolition of the "*Ordinan Waqf Orang orang Islam dan Hindu*" in 1966. The state of Perak observed that the management of *waqf* properties fall into the hands of the "*Majlis Agama Islam dan Adat Melayu Perak*" until 1965 when it was transferred to the "*Majlis Agama Islam Perak*". All *waqf* lands should be incorporated into "*waqf property data bank*" for a better planning and management by complying with the national sentiments and general development of the country.

Development of Waqf al-Khayri or Waqf Khas (Special Endowment)

At present, not all *waqf* properties are managed by the various States' Islamic Councils. Properties held by various beneficiaries would result in the management of *waqf* properties being different and not uniform in their priorities. For example, in Penang, especially in George Town, Numerous *waqf* properties are still being held by individual private beneficiaries, in



contradiction to section 9 of the *Pentadbiran Undang Undang Islam 1959*, giving the sole rights to the *Majlis Agama Islam Pulau Pinang* as being the sole beneficiary of all *waqf* properties in Penang. These individual beneficiaries may not have the common priorities as these councils and may be able to develop and manage *waqf* properties.⁽¹⁾

Beneficiaries of *waqf al Khayri* are generally the descendants, next-of-kin or anybody named as beneficiary of the original *waqif*. Many of them are not able to utilize the land as they were originally intended for. For example, a piece of land inside Kuala Lumpur might need a huge sum of investment in order to develop it. The authorities concerned should be prepared to cooperate with the beneficiaries to invest in the development of these *waqf* lands, especially in states like Kuala Lumpur and Penang where development of land is expensive, considering the cost of consultants, general development and construction of infrastructure.

Creation of National Fund for Waqf

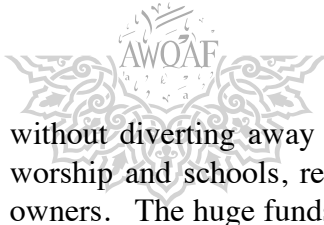
Lack of funds in the various *Majlis Agama Islam* is observed as one of the most frequent reasons for the failure in the development of *waqf* properties. These organizations do not have enough funds to develop lands. Whatever funds they have go solely to maintenance of the *waqf* properties. The income of these organizations are usually generated from rentals of properties, which are sometimes unreasonably low if compared to the funds needed for land development.⁽²⁾

In order to expedite the development of *waqf* properties in the country, the various government economic development-related bodies such as *Permodalan Nasional Berhad*, *Lembaga Tabung Haji* and Bank Islam Malaysia need to strategize further on how their financial services should be tailored towards the implementation of a new approach towards the development of *waqf* properties on a much larger scale. This would not be restricted to the construction of mosques, religious schools or cemeteries, but should extend to developing housing, estates and commercial centers

(1) Salman, S., (2015), "Management and Development of Waqf Properties in Malaysia: A Lesson for Afghanistan", A Thesis submitted to INCEIF.

(2) <http://ww2.awqaf.org.kw/English/AboutMunicipality/EndowmentFunds/Pages/default.aspx>





without diverting away from the main functions of providing places of worship and schools, representing the original purposes as set by the owners. The huge funds that could be financed by these institutions may in some ways help beneficiaries and the *Majlis Agama Islam Negeri*.

It is also suggested that, a special corporation be created at national level to develop *waqf* properties in the various states, may be called as “*National Waqf Development Corporation*”. Its functions ought to be similar to the functions of the *Urban Development Authorities* (UDA) or the *States Development Corporation*. Its initial fund may be injected by the Federal Government, while the income generated therefrom shall be utilized for the future development of other *waqf* lands. The completed projects by these corporations can be surrendered to the state *Majlis Agama Islam* to manage them accordingly for the benefit of the right beneficiaries and the *Ummah*.

Development of *waqf* lands needs huge funds, especially in big cities like in Kuala Lumpur, Penang and Johor Bahru. Thus, it is suggested that, the government may create a national fund for development of *waqf* land and property, so as to help *Majlis Agama Islam Negeri* and individual beneficiaries to develop *waqf* lands. The National Waqf Fund, as mentioned above, could be enriched through the economic cooperation with the economic development bodies mentioned above. National Waqf Fund, as mentioned above, can be created at national level, with an initial fund and infrastructures provided by the Federal Government to be channeled to a corporate body under the Prime Minister Department, Islamic Affairs section. This allocation of funds should be an element to be observed under the annual budget of the government.

Waqf Shares at the National Level

A national *waqf* share scheme (*Saham Waqf Kebangsaan*) may be established by the Federal Government at the federal level. The ultimate aim of the scheme is to pool large sums of money through purchase of shares by the Muslim community throughout the nation. The fund collected from this scheme could be distributed to Islamic humanitarian activities, such as economic development, education, socio-cultural and religious



activities. The scheme will be able to give more opportunities to people who cannot afford to create *waqf* with permanent assets such as lands or buildings.⁽¹⁾ Selangor and Johor had implemented the *waqf* shares at the state level, and is now proposed to be implemented at the national level. The success of Johor in the implementation of *waqf* shares could be seen via the sale of the *waqf* shares up to year 1995 as RM 4,408,134.00 had been collected.

Objectives of the Waqf Shares

1. To encourage and simplify participation in *waqf* activities (by way of monetary contributions with affordable sums by most Muslims in the country).
2. To encourage Muslim society to participate in the institution of *waqf* although they lack permanent assets.
3. To increase fund and capitals to develop *waqf* land and properties.
4. To enable development and management of *waqf* properties towards more progressive approach.
5. To cultivate spiritual cooperation among Muslims towards furthering the development of their socioeconomic activities

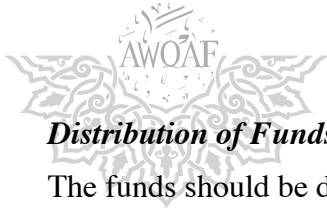
Implementations

1. Any individuals, companies or organizations could purchase *waqf* shares with certain minimum value such as RM 1.00 per share.
2. A certificate will be issued, later to be *waqf* to the National *Waqf* Share Scheme. All *waqf* shares will be in perpetuity.
3. There will be no annual dividend or profits to all *waqf* shares, as the main objective of this scheme is to obtain the blessing of *Allah (swt)*.
4. All transactions shall be through *aqad* (contract).⁽²⁾

(1) Mohsin, M.I.A., (2012), "Waqf-shares: new product to finance old waqf properties" in *Banks and Bank Systems*, Vol. 7, Issue 2, at P. 73

(2) Id. at Pp. 77-73





Distribution of Funds

The funds should be distributed for the following purposes:

- Development of *waqf* properties.⁽¹⁾
- Purchase of potential properties.
- Development of farms, estates and factories.
- Housing and commercial developments.
- Development of house of worships, schools, hospitals, cemeteries etc.
- Financing social developments such as religious education, houses for the orphans and the poor.⁽²⁾

Constitutional Amendments

The issue of *waqf* is not included in the *National Land Code*, as mentioned in Article 9 of the *Federal Constitution*. The *waqf* is not included in the ‘*Senarai 1*’ as being ‘*Senarai Persekutuan*’ but placed in ‘*Senarai 2*’ as ‘*Senarai Negeri*’, which confirms that, *waqf* is a state’s concern. Yet, whatever provision exists is not enough, and had always been suggested with new provisions, dealing especially with the issue of *waqf*. The reasons are:

1. A special chapter of law and policy should be created to make the registration of *waqf* properties faster, cheaper and simple.
2. In case where new provisions on *waqf* be created under Article 76 (1) of the *Federal Constitution*, it will be duly considered and accepted by the State Authorities, and thus there will be uniformity in its implementations.⁽³⁾
3. At present, all state *Majlis Agama Islam* have to abide by Section 30 of the *National Land Code* (NLC) when applying for registration of any

(1) Hassan, A., et. al. (2010), “Management And Development Of The Awqaf Assets” Seventh International Conference – The Tawhidi Epistemology: Zakat and Waqf Economy Malaysia. at P.312

(2) Kahf, M. (1998), “Financing the Development of Awqaf Property”, Presented at the Seminar of the Development of Awqaf, IRTI. at P. 26

(3) Article 1) 76) of the Federal Constitution (Malaysia)



waqf land. Approval for this would usually take a very long time and thus, would result in unnecessary delay, especially when there is the need for development of these concerned *waqf* properties.

4. Land tax for *waqf* properties in the current practices are similar to non-*waqf* land administration as it is in the *National Land Code* (NLC), despite *waqf* lands are meant for mosques, religious schools and other religious or humanitarian activities as may be categorized under land for public purposes. The state authorities in charge of land should exempt all taxes on *waqf* properties as long as they are meant for public purposes. Only *waqf* properties that, are developed for housing and commercial purposes may be taxed accordingly. Amendment to Section 196 (1) of the *National Land Code* is thus suggested.⁽¹⁾

Conclusion

It is thus submitted that, the institution of *waqf* is undoubtedly a holistic vehicle for caring about the socio-economic wellbeing of the underprivileged society through a cooperative care and attention. In Malaysia, the government, corporate and the people manifest a serious concern for the development, management and achieving the true goal of *waqf* through verities of its products, activities and services today namely, land, properties and assets, cash *waqf*, *sukuk al-waqf*, corporate *waqf* and others. Yet, there are some shortcomings that encounter the dynamic management of *waqf* in the property *waqf* due to the influence of traditional mechanisms adopted particularly in the management of *waqf* land, besides being hampered by insufficient skills and the absence of professionalism within the management itself. Hence, it is time for the authorities, operators and experts to join hands towards reforming the *waqf* management standards, particularly those related *waqf* properties so to ensure that the right benefits will reach the beneficiaries within the framework of *Maqasid al-Shari'ah*.

(1) Section 196 (1) of the National Land Code (Malaysia)



References

Ali, A. Y. (2001), *the Holy Quran*.

Abdullah M.S. (2010). Malaysia needs transformation of Waqf management, Travelodge PhD Wakaf @ Mohamad Salleh Abdullah, blog entry, Malaysia needs transformation of Waqf management. Retrieved from: <http://sallehabdullah.blogspot.com/2010/01/artikal-malaysia-perlukantransformasi.html> (accessed 27 February 2011).

Chowdhury, M. S. R., et. al. (n.d.), “Problems of Waqf Administration and Proposals for Improvement: A Study in Malaysia” in *Journal of Internet Banking and Commerce* (ISSN: 1204-5357)

Conference Proceedings (2016), *Islamic Conference on Waqf*, Makkah Chamber of Commerce and Industry (MCCI), Makkah, Saudi Arabia, held on October 18-20.

Dahlan, N.K. (2014), “Waqf (Endowment) Practice in Malaysian Society”, *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 5.

Hassan, A., et. al. (2010), “Management and Development of The Awqaf Assets” *Seventh International Conference – The Tawhidi Epistemology: Zakat and Waqf Economy* Malaysia.

Haji Embong v Tengku Nik Maimunah(1980) 1 MLJ 286

Hasan, Z. (n.d.), “An Overview of the Effectiveness of the Administration of Waqf Land in Malaysia” (u.p.) , FSL, USIM, Malaysia.

<http://ww2.awqaf.org.kw/English/AboutMunicipality/EndowmentFunds/Pages/default.aspx>.

Ibrahim, A. (1410), *Undang-Undang Islam dan Undang-Undang Barat: Satu Perbandingan*, JH Jilid VI Bhg. II p. 213.

Jabatan Audit Negara, *Financial Statement of the Islamic Religious Council of Selangor for Year 2000*.

Kahf, M. (1998), “Financing the Development of Awqaf Property”, Presented at the *Seminar of the Development of Awqaf*, IRTI.



Karim, S. A. (2010), "Contemporary Shari'a Compliance Structuring for the Development and Management of Waqf Assets in Singapore" *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 3-2 (March 2010).

Mohamad, N. A., (2012), "Waqf Lands and Challenges from the Legal Perspectives in Malaysia" *IIUM-Tokyo Joint Symposium 2012. Sustainable Built Environment: lesson learned from Malaysia and Japan*.

Muda, M., *et.al.*, "Research in Waqf and Baitul Mal in Malaysia: A Review", (u.p).

Mohsin, M.I.A., (2012), "Waqf-shares: new product to finance old waqf properties" in *Banks and Bank Systems*, Vol. 7, Issue 2.

Mariman, A. H. et al. (2006), *Perlaksanaan Sistem Teknologi Maklumat Dalam Pengurusan Harta Waqf*, Konvensyen Wakaf Kebangsaan organized by the Department of Awqaf, Zakat and Hajj, Kuala Lumpur, 12-14 September.

Rahman, M.M., *et.al.* (2006), "Development of Waqf Land: Issues, Prospect and Strategies", CRES.

Ramli, A. H and Sulaiman, K. (2006), *Pembangunan Harta Wakaf: Pengalaman Negara-negara Islam*, Konvensyen Wakaf Kebangsaan organized by the Department of Awqaf, Zakat and Hajj, Kuala Lumpur, 12-14 September.

Salman, S., (2015), "Management and Development of Waqf Properties in Malaysia: A Lesson for Afghanistan", A Thesis submitted to INCEIF, Malaysia.

The Administration of Islamic Religious Affairs (State of Penang) Enactment 1993.

The Administration of the Religion of Islam (State of Selangor) Enactment 2003.

The Administration of the Religion of Islam (Federal Territories) Act 1993.

The Enactment of Waqf (State of Selangor) 1999.

The Federal Constitution (Malaysia).

The National Land Code (Malaysia).

The Trustee Act (Malaysia) 1949





Waqf et sociétés modernes : des enjeux légaux aux besoins sociaux⁽¹⁾

Dr.Tarak Abdullah⁽²⁾

Résumé

Depuis les trois dernières décennies, un intérêt manifeste au awqaf s'est exprimé dans le monde arabo-musulman tant par les acteurs publics que privés. Cet article essaye d'analyser les bases théoriques et pratiques de cette tendance. Les politiques exprimées par les différents acteurs seront analysées afin de distinguer les conditions objectives d'une réhabilitation moderne du système des awqaf. L'article expose les stratégies de gestions gouvernementales du waqf au monde arabe en mettant l'accent sur la période postcoloniale. La relation entre fiqh et juridiction sera mise en reliefs afin de délimiter ses faiblesses. L'auteur estime qu'un usage moderne des awqaf ne serait efficace que s'il arrive à revivifier la densité du phénomène waqf dans ce qu'il a de meilleur : sa faculté d'être une composante active dans le processus en évolution de la régulation sociale. Pour réussir ce pari, une recherche multidisciplinaire du système des awqaf doit être prise en considération en tant que partie intégrante des agendas de recherche académiques.

(1) Article présenté au colloque « la terminologie du Waqf » organisée en 2014 par l'Université de Mascara, Algeria.

(2) Associate Professor, College of Humanities and Social Sciences, Zayed University. Tarak. Abdallah@zu.ac.ae



Introduction

La domination d'une vision utilitariste dans les sciences sociales contemporaines, serait la maladie infantile dont souffrent ses sciences avec plus ou moins d'exceptions. A croire Alain Caillé⁽¹⁾ ces disciplines sont affectées par le syndrome utilitariste de telle façon qu'elles se sentent toujours hantées par ce que l'économie politique a pu instaurer comme postulats c'est à dire n'accorder de l'importance qu'aux phénomènes dits rationnels ou marchands, et par conséquent négliger le reste de l'activité humaine même si elle débouche sur une action à valeur sociale. Au sein de ce cadre théorique l'économie politique a réussi à théoriser l'échange comme fondement même d'une théorie générale des rapports sociaux. A lire Adam Smith, David Ricardo, Karl Marx, John M. Keynes, pour ne citer que ceux-là, on a la conviction que l'activité humaine est régie dans sa totalité par un acte rationnel (au sens wébérien du terme) qui vise constamment la maximisation d'un intérêt personnel désocialisé⁽²⁾. Sous cet angle l'échange entre les humains n'est abordable que selon une logique marchande, calculatrice, et utilitariste. Qu'en est-il des autres rapports non-marchand? Rien ou presque ! Et quand ils sont évoqués ils sont si marginalisés qu'ils ne figurent que comme accessoires qu'on pourrait facilement s'en passer.

Il faut attendre Marcel Mauss [1872-1950] pour que l'anthropologie -et par la suite les autres disciplines sociales- reposent le problème de l'échange différemment. Avec sa fameuse étude *Essai sur le don*, Mauss

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

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

affirmait que le mode d'échange dans les sociétés précapitalistes était essentiellement dominé par les formes de don. Il présenta ainsi la fameuse trilogie «donner-recevoir-rendre» comme étant le postulat fondamental du mécanisme régulateur dans ces sociétés. Depuis, les travaux de Mauss ont revêtu une importance de plus en plus manifeste⁽¹⁾, et ont débouché sur un débat autour du thème don et de ses implications sur des phénomènes contemporains considérés comme malaises de société tels que l'exclusion sociale, la désocialisation des rapports entre les individus, le recul du politique, etc. En effet, et comme le souligne Maurice Godelier⁽²⁾, c'est à partir de ces malaises, que s'est constitué le débat sur le don en Occident. Mais même si cet aspect conjoncturel a des conséquences sur la méthodologie qui institue le débat en Occident, elle a permis son élargissement ainsi que sa connexion à un réseau de sujets portant sur des questions aussi fondamentales que la régulation du social, du développement humain, de l'économie solidaire, etc.

Malheureusement, dans ces débats si important, l'expérience socioéconomique musulmane, particulièrement les chaînes de solidarité, importe peu les chercheurs. Nous estimons qu'il y a là un étrange paradoxe. S'agissant de l'un des points forts de l'Islam social, les sous-systèmes de solidarité, puisent leur présence et développement au cœur même de ses fondements idéologiques, à savoir le texte révélé (le Coran), mais aussi et surtout dans ce que les modes sociaux ont forgé comme sous-systèmes devenues partie intégrante de l'histoire économique et sociale de la majorité des régions du monde musulman. Nonobstant, plusieurs économistes et même sociologues, ne voient dans cette histoire que des vestiges d'activités rappelant «le retard économique»⁽³⁾. Les plus optimistes, à l'instar de Maxime Rodinson⁽⁴⁾, cherchaient les similarités entre Islam et mode de production capitaliste pour conclure sur une possibilité de compatibilité qui facilite l'intégration des pays musulmans au monde moderne.

(1) Cf. à Caillé, Alain, Marcel Mauss et le paradigme du don, *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, 2004, p. 176-141.

(2) Maurice Godelier, (1996) *L'énigme du don*, Fayard, Paris, p.7

(3) David Landes tranche en instituant que «On ne peut pas comprendre la performance économique [négative] de ces nations sans la mettre en rapport avec la foi et la culture musulmanes», *The Wealth and Poverty of Nations* (1998).

(4) Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme*, édition du Seuil, Paris, 1966.

Dans cette démarche peu fructueuse à notre sens, le grand absent se sont les chaînes de «don» et plus particulièrement les *awqaf* qui n'ont été considérées que marginalement dans la recherche socioéconomique du monde arabo-musulman.

Waqf et construction sociétale

À partir du neuvième siècle, le *waqf* s'est érigé en tant que mécanisme de solidarité sociale développé et propagé dans la quasi-totalité du monde musulman au point où il devient « l'indicateur social par excellence de la civilisation musulmane »⁽¹⁾. Dans cette direction, l'investigation sur la teneur sociologique de cette institution -tant au niveau du concept que de l'expérience-, est primordiale dans une quête de réponse aux questions qui tournent autour des mécanismes de socialisation des rapports interindividuels, et des conséquences du « système *waqf* » sur l'apparition d'un mode de régulation civile de la société arabo-musulmane.

Dans cette direction, l'histoire socioéconomique fournit des exemples patents sur la créativité de ces sociétés concernant les dispositifs de mobilité sociale. Pour palier aux problématiques de leur vie quotidienne, ces sociétés ont produit, des réponses touchant leurs quotidiens dans des domaines aussi variés que complexes. Ainsi, le système des *awqaf* s'affirme comme un *idéaltyp*e⁽²⁾ au sens wébérien du terme, tant par son champ d'action que par sa teneur sociologique. Il est important de remarquer aussi que cette étendue sociale a devancé l'intérêt des intellectuels.

Pour mieux cerner les contours de la formation historique des *awqaf* et l'apparition d'une tradition et expérience sociale appropriées, il faut commencer par les sources. En effet, l'unité étymologique du texte coranique finit par établir une relation très forte entre l'action de donner et la perception du mode sociétal auquel Allah invite ses créatures à

(1) Bayoumi, Ghanim, *Al-waqf Wa-alsiyasah (Waqf et politique)*, Dar Echourooq, Le Caire, Égypt., 1996, p.28

(2) La construction et l'usage des «idéaltypes» sont au centre de la sociologie de Max Weber qui cherche à «comprendre» les relations entre des faits humains sans se contenter seulement de repérer et de mesurer, par l'observation statistique et extérieure, des rapports de succession ou de simultanéité entre ces faits.(voir notamment : Roger, Lapointe. La conceptualisation sociologique et L>idéaltyp e wébérien, *Revue européenne des sciences sociales*, T. 23, No. 71, Du politique au social : Jean Meynaud toujours vivant (1985), pp. 168-149.)

instaurer. Ils sont nombreux les versets qui incitent le musulman à donner et à dépenser au profit de l'autre au point où l'altérité est devenue un des concepts clef du texte révélé⁽¹⁾. Nous estimons que c'est dans ce sillage idéologique que la perception sociale du *waqf* s'est développée, et que c'est précisément une lecture sociale de ces mêmes textes qui avait permis l'établissement d'une telle expérience.

Ajoutons à ceci la place limitée qu'avait occupée le politique dans la question de la régulation du social arabo-musulman. Certes il y avait des pouvoirs en place mais leur action était proportionnellement minime. Ce point nécessite un éclaircissement plus profond qui sort du cadre de cet article. Notons brièvement que les formes des pouvoirs politiques sultaniens ou émiraux n'ont pas débouché sur un modèle politique viable et durable. Les débats soulevés tout au long de l'histoire musulmane, montrent à quel point la question du politique devenait une problématique chronique pour l'intelligentsia musulmane. Parallèlement, l'idéologie coranique assure une grande liberté à l'action extra-étatique de telle façon que les sociétés musulmanes ont été fondamentalement des sociétés civiles en ce sens où l'essentiel de leur activité sociale, économique, et intellectuelle se faisaient à l'extérieur du territoire de l'état⁽²⁾.

Dès lors, nous sommes en face d'une double réaction : d'un côté, une doctrine qui confère à l'altérité une place axiale dans la régulation du social en la projetant comme l'indice de piété par excellence⁽³⁾; de l'autre, un pouvoir politique qui n'occupait qu'une place modeste et aléatoire dans le fonctionnement de la société. C'est à partir de la pression convergente de ces deux facteurs que le rôle des *awqaf* s'est constitué, et qu'un système complexe de gestion d'affaires publiques et privées, s'est développé. Aidé à ses débuts par une contribution féconde des *fouqahā* en matière juridique, ce système a pu mobiliser une grande partie du

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

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

(3) Le Coran établit une liaison directe entre l'acte de donner à celui qui en besoin (avec un élargissement du concept besoin dépassant la simple nécessité matérielle pour toucher tous ce qu'on se permet à soi-même)

patrimoine national, et mettre au point une dynamique de participation civile dans les affaires de la société. Il n'y a pas un domaine public ou privé auquel les *awqaf* n'ont pas contribué. La variété de ces institutions est tellement grande, qu'il est aisé de démontrer le lien très fort entre les *awqaf* et la floraison d'une société civile dans l'histoire musulmane. Si la fragilité des pouvoirs politiques a facilité ce phénomène, nous estimons que le succès des *awqaf* est dû essentiellement à ce qu'ils faisaient partie d'une conception originale de la question de régulation du social. Dans ce sens, ce n'est pas parce que les pouvoirs politiques étaient faibles que les *awqaf* prenaient une place importante dans l'action collective, mais plutôt parce que cette institution avait entre autres profité du terrain fertile préparé déjà par un ensemble d'idées forces d'essence civile. Ce qui fait qu'en dépit de l'existence de pouvoirs politiques qui se limitaient parfois aux murs des palais, la société musulmane a pu satisfaire la quasi-totalité de ses besoins sociaux et économiques sans grande difficulté, et établir des projets de société où cohabitaient différents modes d'activité avec des degrés différents d'efficacité. Le paradoxe musulman était là : tout en confrontant une crise chronique du politique, la créativité socio-économique du mode sociétal était indéniable et s'est hissée à un niveau civilisationnel sans précédent.

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

Par rapport à toutes les autres formes charitables, par rapport aussi à l'aumône légale (*zakat*) avec ses bénéficiaires bien définis⁽¹⁾, le *waqf* se distingue par trois caractères qui lui sont exclusifs : un cadre juridico-institutionnel, une conception d'économie solidaire, et une action planifiée.

(1) Le verset 80 de la sourate Eттаouba (le repentir) a classé huit catégories bénéficiaires de la Zakāt.



L'institutionnalisation des *awqaf*

Chaque *waqf* crée une institution à part entière. Obligatoirement, il est doté dès sa constitution d'un document de *waqf* (*waqfiya, huja*) qui explicite le projet, ses objectifs, les bénéficiaires, la responsabilité des gérants (*nudhār*), ainsi que toutes autres informations relatives au fonctionnement du *waqf*. Si la *huja* (Pl. *hujaj*) est la référence principale par rapport à la quelle se règle tout différent légal, elle forme aussi l'outil de recherche par excellence par lequel transite l'intellectuel dans l'espace des *awqaf*. A ce niveau, les renseignements que fournissent les *hujaj* ne se limitent pas au fonctionnement du *waqf* mais touche les rapports qu'il entretient avec l'infrastructure sociale. Comment écrire l'histoire sociale des pays musulmans sans un recours -je dirais massif et méthodique- à l'archive des *awqaf* !

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

L'importance de la *huja* tient aussi du fait qu'elle est l'unique document juridiquement valable. Pour les juristes Il s'agissait en fait d'expliciter la philosophie du *waqf* dans des règles simples mais aussi strictes. C'est dans cette direction que les *fouqahā* ont adopté le fameux principe « les conditions du *wāqif* font lieu de texte de loi », qui vise essentiellement la protection de l'institution du *waqf* face aux différents aléas. L'histoire leur a donné raison, et on pourrait dire que c'est grâce à leur ténacité, que le système du *Waqf* a pu continuer de fonctionner durant de très longues périodes dans ce sens où leur travail a fini par imposer deux principes qui résument en fait toute la théorie du *Waqf*, et la dote en



même temps d'une couverture juridique solide, à savoir : l'impossibilité d'abroger l'acte fondateur une fois adopté (même par le wāqif), ainsi que la perpétuité du *waqf*⁽¹⁾.

L'altérité-*waqf* et les prémisses de l'économie solidaire

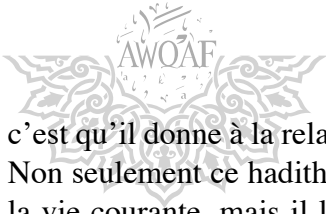
C'est grâce à l'ancrage social de l'institution *Waqf* qu'elle a été capable d'élaborer un auto-dynamisme lui procurant un impact direct sur la vie quotidienne des gens. Cette forte pesanteur sociologique a consolidé certainement le rôle d'intermédiaire social qu'avait joué l'institution du *waqf*. Il s'agit en fait d'un rôle composé. Non seulement les *awqaf* répondaient à des besoins socio-économiques immédiats, mais ils formaient aussi un secteur très caractéristique destiné à redonner à l'économie un aspect plus humain. C'est sans doute l'expérience musulmane la plus grande avancée dans la conception d'une économie solidaire.

Chaque *waqf* est en fait avant tout un don, c'est à dire une concrétisation d'une réciprocité. L'altérité n'est plus un sentiment mais une action d'ici-bas. Le fameux hadith rapporté par le narrateur *Muslim*⁽²⁾, avait bien élaboré les contours de la liaison qu'institue le message coranique entre la piété et l'altérité. Plus explicite encore, dans la version du *hadith* rapporté par un autre narrateur *Ibn Maja*, le prophète (SAS) énumère des exemples précis de cette altérité : «Ce qui subsiste comme bonnes actions après la disparition du croyant, c'est ou bien un savoir qu'il aura dispensé et propagé, ou bien un enfant pieux qu'il aura laissé, ou bien un Coran qu'il aura légué (en le faisant apprendre), ou bien une mosquée qu'il aura édifiée, ou bien une demeure pour les gens de l'errance, ou bien un cours d'eau qu'il aura fait couler, ou bien une aumône pendant son existence quand il est en pleine santé et qui persiste après sa mort»⁽³⁾. Ce qui est important dans ce *hadith*

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

(2) Il s'agit de la version très connue dans la littérature des *awqaf* : «Quand l'être humain meurt, il cessera d'exister pour sa communauté, excepte dans trois cas, la pratique d'une aumône qui continue après lui (*sadaqa Jāriya*), ou bien un savoir profitable, ou encore un enfant pieux qui prie pour lui». Rapporté par Al-Boukhari et Mouslim

(3) On trouvera plusieurs variantes du même hadith.



c'est qu'il donne à la relation entre l'ici-bas et l'au-delà un contenu social. Non seulement ce hadith connecte directement la question de l'entraide à la vie courante, mais il lui donne une longévité qui dépasse la survie du *wāqif* lui-même. Le *waqf* apparaît ainsi comme l'un des rares cas où le croyant pourrait acquérir le fruit de ses bonnes actions après son décès. Cet aspect nous met en face du caractère absolument complexe et inédit de l'Altérité-*waqf*. En effet dans ce cas le don acquiert cette caractéristique d'être doublement valorisée par la création d'une réciprocité *interactive* et *continue* entre le donateur et donataire dans un horizon essentiellement communautaire. C'est cette caractéristique qui différencie le *waqf* des autres formes de charité (essentiellement individuelles) et qui fait que la réciprocité créée n'est ni conditionnée par le temps, ni par l'espace. D'une part, c'est grâce à la perpétuée du *waqf* que cette réciprocité dépasse l'espérance de vie du donateur lui-même pour devenir liée au sort de l'institution. D'autre part, cette réciprocité dépasse la géographie pour s'élargir au-delà des frontières du donateur ; Ce qui explique entre autres la floraison des *awqaf* faites par des donataires provenant des quatre coins du monde musulman. L'exemple type serait les *awqaf* destinés aux divers lieux saints de l'Islam notamment pour la Mecque et la Médine (plus connues sous *awqaf al-haramain*) et *Al-Quds* (Jérusalem) en Palestine. C'est ainsi que le *waqf* jouera son rôle de régulateur social dans un horizon extranational et ainsi s'associer à une économie à l'échelle d'empires sans entraver une quelconque spécificité. Son aspect pratique et humaniste lui a valu une rapide adhésion souhaitée de la part de tous les musulmans.

Les *awqaf* au début du vingtième siècle

Si la faiblesse du système *waqf* avait atteint historiquement son point culminant avec la formation de l'état national dans les pays arabo-musulmans. A ce moment, le sort du *waqf* était scellé et le démembrement partiel ou total du système était consommé. Cependant, il faut rechercher l'origine idéologique de cette attitude anti-*waqf*⁽¹⁾ dans le discours colonial qui s'est propagé avec l'établissement des administrations française,

(1) Cf. à Henia, Abdelhamid, "Pratique habous, mobilité sociale et conjoncture à Tunis à l'époque moderne", in, Le *waqf* dans l'espace Islamique, outil de pouvoir sociopolitique. Institut Français de Damas, Damas, Syrie, 1995, p.98.

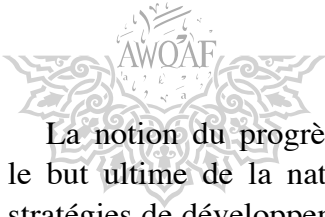


anglaise et italienne dans les différents pays musulmans conquis dans le courant du dix-neuvième siècle. Ce discours ciblait en fait tous ce qui entravait la réalisation du chantier colonial qui nécessitait la présence d'une conception individuelle des rapports sociaux. Toute autre forme de ces rapports (communautaire, solidaire ou collective) devient alors un problème face auquel le colonialisme devrait répondre à travers un recours méthodique à la violence qui prenait des formes diverses : juridiques, économiques, et administratives. L'exemple le plus typique consiste à combiner violence militaire et juridique. En effet l'adoption par l'administration locale coloniale d'une simple loi portant sur la permission d'appropriation mobilière pour les colons, accompagnée d'une pure et simple possession abusive sous couverture militaire, ouvre la voie à une spoliation méthodique des biens privés ou collectifs. Ainsi était le sort des terres *ʿarch* et des biens des *awqaf* (largement fonciers) dans l'application de la stratégie socio-économique adoptée par l'administration coloniale⁽¹⁾. Cette dernière utilisait toutes sortes de subterfuges juridiques et administratifs pour disloquer la structure socio-économique entre autres foncière des pays conquis.

Le projet colonial occidental entrepris dès le seizième siècle, et exécuté à l'échelle planétaire au dix-neuvième, reposait sur quelques affirmations à caractère purement idéologique. A la question pourquoi coloniser vous les peuples ? Le discours colonial répond tout bonnement : parce qu'ils sont attardés, barbares, primitifs, etc⁽²⁾. Le colonialisme se trouve ainsi dotée d'une « mission civilisatrice » pleine de bonté et même de sacrifice qui ne cherche qu'à mettre « ces barbares » au rythme de la civilisation et du progrès ! Bien que fallacieux et utilitariste, ce discours laisse malheureusement ses empreintes sur les plans entrepris durant l'ère postcoloniale.

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

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



La notion du progrès devient pour les futurs dirigeants politiques le but ultime de la nation, et l'orientation unique et obligatoire des stratégies de développement. Reprise du discours colonial sans critique fondamentale, cette notion ramenait la même conception eurocentriste du développement, et utilise les mêmes antagonismes fallacieux développés par l'idéologie coloniale. Le « clonage » du progrès conduisait à l'adoption des mêmes prétextes pour une soi-disant mission civilisatrice. Ainsi recommence l'attaque méthodique et acharnée contre le système traditionnel dans le but dit-on « de hisser la nation au niveau des pays développés » ; et on retrouvera l'écho des mêmes recommandations coloniales sur la manière de désagréger les structures locales dans le cortège théorique de ce que les décennies 60 et 70 ont offert comme recettes « développementalistes ».

Dans ce cadre historique, le rôle principal de l'état-national sera d'assurer la transformation structurelle par le remplacement progressif des éléments du passé, considérés comme une entrave à l'application des plans, par des recettes puisées dans la théorie de développement⁽¹⁾. Les *awqaf* en étaient l'un de ces éléments ! Plus encore on exhibait leur système comme étant l'argument clé dans la démonstration du rôle néfaste des structures collectives, de leur archaïsme, et leur contradiction avec le progrès. C'est ainsi que le déclassement des *awqaf* dans les différents pays musulmans de la vie publique sera le résultat d'une combinaison des conséquences simultanées de deux directions. La première consiste en la planification et l'application d'une affirmation purement idéologique qui se résumait ainsi : le passé (avec ses sous système) ne pourrait qu'entraver le présent, et saper l'avenir. La seconde est reliée à la crise du système des *awqaf*. Sur ce point notons brièvement que les *awqaf* ont subi - à l'instar des autres structures sociales, économiques et cognitives - les conséquences de la crise qui sévissait sur le mode sociétal

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



musulman. La faiblesse de l'administration et son incapacité à protéger le patrimoine du *waqf*⁽¹⁾, l'absence d'un effort intellectuel capable de résoudre les problématiques qui surgissent, les aléas du politique, etc. ; tous ces éléments et d'autres ont fini par affaiblir le système des *awqaf*. L'arrivée de la colonisation et la violence qu'elle a déployée pour spolier son patrimoine, et puis son placement à l'extérieur des schémas de développement par les états nationaux des indépendances, ont tous entériné l'acte de sa marginalisation.

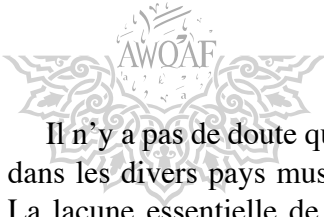
Le démembrement des *awqaf* ne s'est pas réalisé au même degré dans tous les pays musulmans. Cependant, à l'exception de quelques cas où on a simplement promulgué la liquidation des *awqaf* toutes formes confondues⁽²⁾, et qui ont -dans leur majorité- pratiqué une nationalisation du secteur par sa mise sous la tutelle d'un ministère spécialisé. Il est certain que cette action contredit l'un des aspects les plus fondamentaux de ce secteur à savoir son essence civile, et explique son retrait quasi-total des affaires sociales et publiques, et son cantonnement dans la maintenance des lieux de prières.

L'usage moderne des awqaf

On assiste aujourd'hui à l'apparition d'un nombre d'indices indiquant un manifeste regain d'intérêt pour les rôles que les *awqaf* pourraient éventuellement jouer dans les sociétés modernes. Nous estimons que cette tendance serait la conséquence de deux phénomènes inter-liés : D'une part, les résultats décevants de toutes les recettes économiques déployées depuis les indépendances. De l'autre, la nécessité d'une nouvelle définition réaliste de l'état en dehors des carcans de telle ou telle idéologie.

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

(2) L'exemple type reste la Tunisie où les décrets du 31 mai 1965 et du 18 juillet 1957 ont scellé définitivement la dislocation du système waqf, en interdisant toutes ses formes (ahli et khayri). Pour plusieurs autres pays musulmans l'interdiction n'a touché que la forme `ahli (privée) qui a été interdite sous le prétexte qu'elle pourrait être une source d'inégalité entre les membres de la famille.



Il n'y a pas de doute que l'échec des modèles de développement, essayés dans les divers pays musulmans depuis les indépendances, était cuisant⁽¹⁾. La lacune essentielle de ces modèles concernait l'aspect idéologique des postulats sur lesquels ils ont tablé. Les résultats décevants des tentatives de développement ont mis le point sur la fragilité scientifique de la théorie du progrès tel qu'il a été utilisé dans le discours développementaliste. Il était clair que l'incapacité des états à réduire la dépendance alimentaire et technologique, et la tendance à entretenir un déficit extérieur chronique aggravé d'un endettement croissant, ont remis en question les bases du modèle. C'est partir de la pression de la situation économique et la critique des modèles « salutaires », que se dessine à partir de la fin des années 80 une nouvelle tendance caractérisée par un désengagement progressif de l'état des tâches qu'il s'est assigné auparavant. On assiste alors à une redéfinition du rôle que l'état et l'apparition de nouveaux associés dans la régulation du social. C'est ainsi que le thème de la société civile refait surface, et que s'ouvre le débat sur la participation des autres institutions extra étatiques dans la vie sociale. Ce désengagement progressif des domaines socio-économiques s'accompagne d'un dérèglement des plans sociaux de telle sorte qu'un ensemble de besoins –jadis assurés par l'état- n'est plus comblé. Ainsi, les associations caritatives, volontaires et charitables sont le seul recours pour satisfaire les besoins essentiels de nombreuses franges sociales. C'est dans ce cadre conjoncturel qu'on pourrait situer l'actuel regain d'intérêt aux *awqaf*. Avec une très riche expérience historique dans les domaines sociaux, les *awqaf* possèdent un ensemble d'atouts. Ils se distinguent même des autres composantes civiles par une composition intrinsèque qui assure une liaison permanente entre un autofinancement et la satisfaction des besoins puisqu'on ne peut parler de *waqf* qu'à partir du moment où il existe un financement mobilisé -minime soit-il- pour satisfaire un besoin.

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



Néanmoins, ce retour conjoncturel aux *awqaf* risque paradoxalement d'esquiver l'essentiel. Il est incontestable que les *awqaf* ont comblé des besoins immédiats, mais ce n'étaient qu'un des rôles joués par cette institution parmi d'autres. Le plus fondamental était ailleurs, particulièrement dans la participation du *waqf* à la régulation du social. A partir d'un ensemble d'opérations entretenues de valorisation de l'altérité, d'associations aux autres sphères socio-économiques, et d'une présence dans la quotidienneté des individus, les *awqaf* ont pu se loger dans les différentes structures sociétales et ainsi avoir un impact direct sur la mobilité des sociétés. Nous estimons que l'étude de ces rôles aussi complexes que variés devrait être une tâche primordiale pour la recherche en la matière des *awqaf*. Ce qui implique d'une part la nécessité d'une fouille sociologique qui ne se limite pas à la sociologie savante (celle enseignée dans les universités) mais qui s'associe à une méthodologie multidisciplinaire pour déchiffrer un phénomène aussi dense et complexe que le *waqf* afin que son implication sociale réfléchisse fidèlement son potentiel. Nonobstant, cette entreprise ne pourrait déboucher sur des résultats tangibles que si elle prendra départ dans une revivification du *fiqh* tellement indispensable à toute institutionnalisation moderne du *waqf*.

Les *fouqahā* qui devraient avoir cette capacité intellectuelle d'interpréter les phénomènes de société à la lumière des textes révélés (Coran ou Hadith). C'est pourquoi le terme *fiqh* qui signifie littéralement, réflexion, compréhension, intelligence, se matérialise sous forme de *fatwa* ou avis juridique qui serait pratiquement un va et viens entre le texte et le social pour délimiter un champ d'action où interagissent les individus sur la base des intentions et significations, entre autres religieuses, qu'ils attribuent à leurs gestes et comportements respectifs. L'usage moderne du *waqf* ne serait opérant que si le *fiqh* lui-même n'assure le changement nécessaire pour réussir un usage de *waqf* répondant en même temps à des mutations sociales et à l'essence civile du *waqf*.



Repenser le *Fiqh* du *waqf* : de l'individuel au collectif

Le *waqf* serait parmi les thèmes du *fiqh* les moins controversés⁽¹⁾. Cette affirmation repose sur le fait que les statuts légaux du *waqf* sont en règle générale le résultat d'une construction progressive. Rares sont les versets ou les *hadiths* directement liées aux *waqf*. A vrai dire on ne trouve aucun verset où le terme *waqf* est explicitement cité. Ainsi, les *fuqahā* évoquent les versets qui incitent les croyants à dépenser dans « les bonnes œuvres qui persistent »⁽²⁾. Quant aux *Hadith* ils sont relativement plus nombreux. Les deux les plus sollicités, exposés auparavant, sont considérés par les *fuqahā* comme le fondement la légitimité jurisprudentielle du *waqf*.

Le *fiqh* du *waqf* est pour ainsi dire peu compliqué, néanmoins son assise théorique est restée très peu développée. Ceci pourrait expliquer le fait que les *awqaf* n'occupaient dans la jurisprudence musulmane classique qu'une section (*bāb*) reliée au chapitre des donations. Il faut attendre deux siècles pour voir l'apparition des deux premiers manuscrits totalement consacrés aux *awqaf*⁽³⁾. En règle générale l'écriture savante autour du thème *waqf* restera limitée⁽⁴⁾ et éparpillée dans les confins des manuscrits du *fiqh*. Cette tradition intellectuelle se manifesterait aussi dans l'intérêt des sciences humaines au *waqf* au croisement des disciplines plus particulièrement l'histoire⁽⁵⁾, la sociologie, l'anthropologie, et même plus

(1) Voir : Mahmoud Juma Al-Zuraiqi, « le waqf al-ahli entre réforme et élimination », in AWQAF, No 2003 ,6, p.39.

(2) Parmi les versets les plus cités (La Famille De Imrân - Al <Imrân : 92), (La Vache - Al-Baqara : 177) (La Caverne - Al-Kahf : 46)

(3) Hilal Ibn Yehya AlBasri (mieux connu sous Hilal Al-Ray) (mort en 245 H \ 859 CA), suivit par Abi Bakr Ahmed Ibn Amr (mieux connu sous Alkhassaf) (mort en 261H\ 874 CA), écrivaient sous le même titre : kitāb ahkām el-awqāf (livre des statuts légaux des waqf).

(4) Les exemples ne manquent pas. Dans son article « Waqf et gestion des bains publics à Alger durant la période ottomane (XVIe-XIXe siècle) », l'auteur Nabila Cherif-Seffadj note « Nous sommes très peu renseignés par les sources écrites arabes ou occidentales sur les bains d'Alger durant la période ottomane. Pourtant, ces établissements étaient nombreux, une soixantaine selon les témoignages du moine espagnol Diégo De Haëdo[...] » (in, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 120-119, novembre 2007,p.179).

(5) Depuis 1950 Claude Cahen avait constaté cette tendance «On devrait pouvoir s'attendre à ce que du coté des historiens, des travaux [sur le waqf] pour ainsi dire inverses et complémentaires eussent été entrepris ; en fait c'est au contraire une négligence convergente qui peut être constaté», (Claude Cahen, le waqf ancien, Studia Islamica, Maisonneuve & Larose, No. 14 1961), p. 37.

récemment l'économie⁽¹⁾. Dans une tradition jurisprudentielle basée sur l'interprétation des textes, la définition de la *maslaha* (intérêt), serait l'une des notions les moins visibles dans les controverses entre les *fouqhā*. Au sujet du *waqf*, la relation qu'entretient le donateur (*al-wāqif*) avec son don (*al-mawqōuf*) d'une part, et avec le bénéficiaire (*al-mawqōuf alayh*) d'autre part, est cruciale dans ce sens qu'elle constitue une relation d'intérêt par excellence.

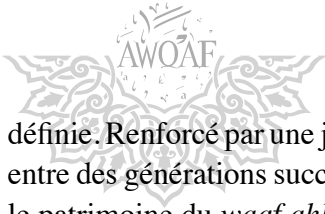
La discussion de la forme d'appropriation du *waqf* par les différentes écoles du *fiqh* (*madhāhib*) est à cet égard révélatrice. Si plusieurs *fouqhā Shafīites* sont pour une appropriation des bénéficiaires⁽²⁾, et que les *Malekites* appuient l'appropriation du *wāqif* de son *waqf*⁽³⁾, une troisième position préconise qu'une fois le *waqf* est déclaré il sera une appropriation divine⁽⁴⁾. Cette dernière variante marquera la majorité des juridictions du *waqf* dans les pays musulmans⁽⁵⁾.

Paradoxalement ce *fiqh* qui appuie l'entité distincte du *waqf* sur le plan juridique, finira par renforcer son caractère individuel et affaiblir sa composante communautaire. Une approche « individualiste » qui aura des conséquences désastreuses tant sur le plan juridique que sur le plan fonctionnel des institutions *waqf*. L'exemple le plus patent est celui du *waqf ahli* ou familial qui visait une gestion du patrimoine plus souple que la dévolution successorale réglementée par les dispositions impératives en la matière. Le *waqf* familial est individuel par essence car il vise une descendance bien

(1) Cf. à Hoexter, Miriam. "Waqf Studies in the Twentieth Century, The state of the Art", in, Journal of the Economic and Social History of the Orient, Volume 41, no 4, Novembre 1998, pp. 495-474.

On trouvera quelques exceptions qui confirment à notre avis la règle. On peut alors citer quelques titres parus durant les cinq dernières années et qui ont été dans leur majorité des publications de thèses.

- (2) Il s'agit précisément de l'appropriation de l'usufruit
- (3) Signalons que la position des *malekites* est conforme aux règles des fondations américaines où le donateur reste juridiquement le réel propriétaire de son don.
- (4) Cette position est soutenue par des *shafīites*, des *hanbalites* et même par des *hanafites* dont les deux fameux disciples d'Abu Hanifa [767-699] lui-même savoir Abu Youssef et Mohammed Ibn AlHassan.
- (5) Cf. à Ayashi Feddad, « Fiqh du Waqf », in, La zakat et le Waqf : Aspect historique, juridique, institutionnel et économique, publication Banque Islamique de développement, IIRT, Djeddah, Arabie Saoudite, 1997, p. 260-235.



définie. Renforcé par une jurisprudence rigide, et une série de division sans fin entre des générations successives, donc un nombre de bénéficiaire ascendant, le patrimoine du *waqf ahli* finira dans la majorité des cas par se déprécier et devenir négligeable aux bénéficiaires et négligée par eux⁽¹⁾.

Chez les *fuqahā* l'approche qui avait consolidé la notion d'intérêt individuel au détriment de l'intérêt social, n'a pas épargné le *waqf khayri* (public), de nature communautaire par excellence. Dans ce cas, l'intérêt est porté plus à l'origine du *waqf* : le *wāqif*, qu'à sa destination : les bénéficiaires, qui ne sont cités qu'à titre général : « le *waqf* est un engagement contractuel volontaire mis en place par des individus (volonté personnelle) pour répondre à des besoins donnés et des objectifs variés »⁽²⁾.

Depuis la fin du dix-neuvième siècle, les tentatives de modernisation des instances publiques au monde musulman, ont fortement tablé sur les juridictions d'inspiration française et anglaise. En 1873 *Kheir-Eddine Ettounsi* [1823-1890] avait doté son projet de réforme des awqaf en Tunisie -province ottomane à l'époque- d'un code légal *majallat al-ahbās* pour palier aux complications qui avaient entravé le fonctionnement du *waqf* tant au niveau administratif que financier. Deux années plus-tard les ottomans dans le cadre des *tanzimāt*, avaient adopté leur première loi des awqaf sous le nom de *majallat al-ahkām al-'adliya*.

Dans ce cadre, la relation entre le fiqh et les nouvelles lois, est tellement étroite qu'il est impossible de penser un usage moderne de *waqf* sans une nouvelle juridiction appropriée. Une révision générale des fondements du fiqh du *waqf* va de paire avec une modernisation juridique qui dépasse la vision individualiste dans laquelle était cantonné le *waqf* pour le prendre en compte comme phénomène social par excellence.

Il est manifeste que l'arsenal traditionnel du fiqh nécessite un travail critique. C'est ce que Mohammed Arkoun appelle « le projet d'une critique de la raison juridique de l'Islam »⁽³⁾. Appliqué au fiqh du *waqf*, nous

(1) Cf. Joseph Chlala, "La suppression du waqf ahli en Egypte", in: Revue Internationale de droit compare, Vol.5 No 4, Octobre-Décembre 1953.pp. 685-682.

(2) Ayashi Feddad, « Fiqh du Waqf » op.cit, p.244.

(3) Mohammed Arkoun, Humanisme et islam: combats et propositions, Librairie Philosophique Vrin, France, 2005, pp. 208-187.



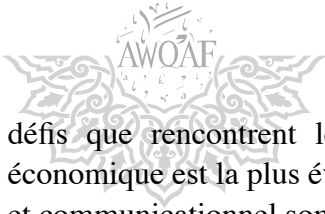
estimons que le point de départ d'un tel projet réside dans une recherche de cet esprit communautaire qui fonde l'acte de chaque constituant. Loin d'être appréhendé comme relation entre individus vues comme des atomes ayant une existence autonome du social, cet acte cherche à faire accéder le plus grand nombre possible de personnes à l'usage d'un bien. Le *wāqif* qui s'associe d'une manière assurée, organisée et durable, assure ainsi une socialisation des relations entre individus par le biais de réseaux à usage collectif. Le médium communicationnel n'est plus l'individu même s'il est le point de départ, mais désigne surtout une institution recherchant un profit d'intérêt général : des écoles, des orphelinats, des hôpitaux, des mosquées, des pauvres, etc.

Repenser le *fiqh* du *waqf* c'est restituer l'essence communautaire et valoriser *almaslaha-al-'amma* (l'intérêt collectif) qu'exprime chaque *waqfiya* ou *huja* (document légal). Le corpus de ces documents et des séquences textuelles rédigés durant plusieurs siècles, serait le terrain par excellence de cette requête. Si plusieurs travaux ont été élaborés⁽¹⁾, des milliers d'actes restent encore inédits. Leur étude permettra de mettre en œuvre la relation étroite entre la pratique légale, et la pensée juridique (*fiqh*) de l'époque, afin d'élucider les concepts théoriques du *fiqh* qui servaient comme base fondamentale aux pratiques notariales et juridiques auxquelles ils confèrent une cohérence analytique.

Pour de nouvelles règles d'échanges entre état et société

Pour emprunter un des concepts clés de Karl Polanyi [1886-1964] on pourrait dire que les rapports qui interviennent autour du phénomène *waqf* sont encadrés et imbriqués (*Embedded*) dans des rapports sociaux selon des modes très diffus et largement variés. La singularité du processus de socialisation du phénomène *waqf* engendre tant au niveau des procédures qu'au niveau institutionnel une suite de mouvements fonctionnels qui seront encadrés dans les relations sociales individuelles et collectives. Il est important à cet égard de pouvoir repenser le *waqf* à la lumière des

(1) Comme le constate Sylvie de Denoix « ces documents [de *waqf*] ont été utilisés de façon partielle, à l'occasion des besoins ». « Pour une exploitation d'ensemble d'un corpus les *waqfs* mamelouks du Caire », in, *Le waqf dans l'espace islamique ; outil de pouvoir sociopolitique*, Organisé et présenté par Randi Deguilhem préface de André Raymond, Damas, 1995, p. 29.



défis que rencontrent les sociétés arabo-musulmanes. Si la situation économique est la plus évidente, les questions sociales d'ordre relationnel et communicationnel sont aussi de plus en plus persistantes.

Dans le monde arabe, l'intérêt actuel pour le *waqf* tient surtout à ses facultés financières. Quand les instances officielles et même civiles, exhortent la capacité du *waqf*, l'accent est clairement mis sur de vastes possibilités de financement pour combattre le chômage, la pauvreté, les disparités régionales, etc. Pourtant toutes les sources s'accordent sur le fait qu'on ne dispose pas de données fiables et précises sur les fonds *waqf*. Même les estimations qui circulent sont diffuses et contradictoires⁽¹⁾.

Nous estimons que l'appréhension du *waqf* comme outil financier tient son origine dans deux sources.

La première est liée à l'omniprésence de l'état sur la scène sociale. Le cas des pays arabes est à cet égard révélateur. Malgré son désengagement annoncé depuis la fin des années 80, l'état cherche toujours par le biais de ses instances à user toutes les sources disponibles pour retrouver son image d'état-providence ! Même en optant pour les « politiques d'ajustement structurels »⁽²⁾ (PAS), l'état a gardé une place prépondérante dans la société que ce soit au niveau de la législation, du contrôle, ou de l'économie. Malgré des changements opérés et les plans économiques adoptés, les deux dernières décennies du vingtième siècle vont accroître une tendance d'affaiblissement généralisée. M. Cadusse dresse les contours d'un bilan décevant de libéralisation économique⁽³⁾. C'est

(1) Dans une interview accordée à un hebdomadaire Saoudien le fils du fondateur du plus grand waqf en Arabie Saoudite (waqf Al-Rajhi) Badr Al-Rajhi estime que la part des fonds awqaf par rapport au capital investi dans l'économie saoudienne est minime. (Al-Bayan Magazine, 2013-8-13) . Selon une autre source ces avoirs sont de l'ordre de 100 milliards USD dont %90 sont en Arabie Saoudite. (<http://www.aawsat.com/details.asp?section=43&article=729797&issueno=#12596.UsUtEvuOczI>)

(2) Sous l'égide des instances économiques internationales telle que le Fond Monétaire Internationale et la Banque Mondiale, le monde arabe, a inauguré ces politiques à partir de 1990 dans l'intention déclarée de rationaliser l'action étatique et donner plus de poids au secteur privé et aux composantes de la société civile dans la régulation des questions économiques et sociales.

(3) L'auteur conclut «le succès [des PAS] n'a pas été au rendez-vous. Les économies arabes libéralisées restent fragiles, sont fortement concurrencées au niveau international et peinent à atteindre les taux de croissance escomptés. Les inégalités sociales se creusent, les taux de chômage sont élevés, les systèmes éducatifs dévalorisés, l'offre publique de soins de santé

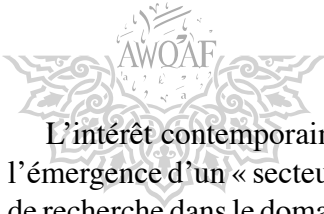


principalement à travers ce contraste que la l'état essaye de consolider sa place comme régulateur dominant.

Dans le cas du *waqf*, les instances de tutelles se sont déployées d'une manière méthodique à contrôler son administration et son usage. Depuis la chute de l'empire ottoman, les structures administratives et juridiques généralement hérité de l'ère coloniale, émergeront au sein de l'idée d'un état principal régulateur du social, et acteur dominant la sphère publique. Dans les pays arabes, les lois promulguées depuis 1946⁽¹⁾, exprimeront cette tendance pour accentuer une marginalisation de tout un secteur et une main mise quasi-totale de l'état sur la sphère publique. Si la gestion publique des awqaf sous la tutelle de l'état moderne, a remplacé la gestion privée, elle n'a pas à-vrai-dire apporté un changement radical dans la conception individuelle du *waqf*⁽²⁾. Les différents Ministères *des awqaf et affaires islamiques* avaient en fait géré les *awqaf* sous forme de subventions accordées à titre individuelle. La seule différence entre ces deux modes de gestion, c'est la capacité juridique accordée aux institutions étatiques modernes d'utiliser le *waqf* au grès des prérogatives gouvernementales. Ainsi les bénéficiaires désignés par les fondateurs pourraient êtres changés par le ministère devenu *de facto* le *nadhir* qui pourrait même changer complètement les conditions fixées par le *wāqif*, pour couvrir les charges d'un service étatique en quête de financement.⁽³⁾

dégradée, les villes et les campagnes connaissent de nouvelles formes de pauvreté et d'exclusion sociale. Les conditions de vie de nombreux citoyens arabes se précarisent, sans compter celle de ceux qui sont soumis aux violences des conflits qui continuent à affecter la région, des réfugiés, etc. Même dans des pays aux socles institutionnels sociaux réputés solides, comme en Tunisie, le « pacte de sécurité » se lézarde». (« Les recherches en sciences sociale et la formulation des politiques sociales dans les pays arabes : les perspectives comparatives », UNESCO Bierut, 2011, LB/2011/SS/PI/60, p.2.

- (1) L>Egypte inaugurerait en 1946 la première loi moderne de waqf au monde arabe post-colonial .
- (2) Voir: Abdelhamid Henia, «La gestion du waqf khayri en Tunisie a l'époque moderne : du monopole privé au monopole public» , in, Randi Deguilhem, Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée; enjeux de société, enjeux de pouvoir, Publication de la Fondation Publique des Awqaf du Koweït, 2004, pp. .
- (3) Voir : Tarek El-Bishri, les transformations de la relation entre le waqf et les institutions de la société civile en Egypte et au Soudan », in, Waqf et Société civile, Centre d'Etude sur l'Union Arabe, Beyrouth, Liban, 2003, pp. 675-673.



L'intérêt contemporain du *waqf* comme outil financier serait aussi liée à l'émergence d'un « secteur financier islamique » qui contrôle l'infrastructure de recherche dans le domaine. Le développement exponentiel de ce secteur⁽¹⁾, exerce une influence sur la recherche. Même si ce n'est que récemment que le thème *waqf* fera son apparition dans la littérature de « l'économie islamique », il sera vite introduit comme catégorie purement financière. Encouragé par sa condition d'immutabilité, les banques islamiques y voient une source d'investissement ou d'épargne stable.

Une analyse récente de la littérature contemporaine au sujet du *waqf* au monde arabe conclut sur la rareté d'une recherche sociologique au sujet du *waqf*.⁽²⁾ L'auteur observe que la tendance générale de cette littérature n'utilise que rarement des outils de l'investigation sociologique⁽³⁾, en contre partie cette recherche est dominée par les thèmes reliés au fiqh traditionnel, à l'investissement et au financement.

Face à l'individualisme croissant, le déclin des liens sociaux, et une présence dans les mécanismes de régulation sociale d'un état affaibli, l'appréhension du *waqf* sous l'angle financier, risque de dissoudre son essence et réduire son contenu social pour renforcer les fonds d'un système bancaire très critiqué⁽⁴⁾.

Il est indéniable que l'expérience historique du *waqf* avait montré la capacité des *awqaf* à drainer des fonds. Néanmoins, c'est surtout les aptitudes de ce sous système dans la redistribution de la richesse et par conséquent les possibilités qu'avaient les couches sociales à participer dans les mobilités sociale⁽⁵⁾.

(1) Le phénomène des banques islamiques (BI) connaîtra un développement fulgurant: apparue au début des années 80, on compte aujourd'hui plus de 300 BI qui couvrent une assiette financière de 1.2 trillion USD. (Voir : Brian B. Kettell, Introduction to Islamic Finance and banking, 2011, Wiley Publisher)

(2) Mohammed Al-Omari, «la recherche contemporaine sur les awqaf : cas du monde arabe», in, Waqf et Mondialisation, KAPF, Kuwait, 2010, pp. 98-56

(3) Ibidem, p. 77

(4) Plusieurs auteurs ont critiqué l'originalité de l'actuelle finance islamique en la rapprochant d'une variante de la finance capitaliste classique. M. Khan est plus explicite. Il considère que la finance islamique dans sa version bancaire est une «trajectoire d'astuces ou de ruses pratiquées par les fuqahā pour contourner les interdictions légales.». (Voir: Muhammad Akram Khan, What Is Wrong with Islamic Economics?: Analyzing the Present State and Future Agenda, Edouard Elgard Publishing Limited, pp. 401-337)

(5) A noter par exemple cette brèche ouverte dans les études du féminisme dans le monde arabe qui fait la liaison entre waqf et le rôle social des femmes généralement vue sous l'angle de stéréotypes. (Voir: Doumani, Beshara. «Endowing family: Waqf, property devolution, and gender in greater Syria, 1800 to 1860.» Comparative studies in society and history 41-3 :(1998) 40.1.)



Repenser le *waqf* aujourd'hui c'est aussi évoquer ses dispositions à contribuer dans des processus de renouvellement et de recomposition des liens sociaux. Entant que sous système social le *waqf* est largement plus riche, diversifiée, et complexe. La valeur de son aspect financier n'est importante qu'à la mesure où elle institue des mécanismes de solidarité sociale au sens large du terme. Si l'individu s'éprouve lui-même comme tel non pas directement mais seulement indirectement en se plaçant aux divers points de vue des autres membres du groupe social ou au point de vue généralisé de tout le groupe social auquel il appartient, le *waqf* possède cette caractéristique de construire des processus sociaux par lequel tout individu pourrait trouver un mode d'insertion sociale. La formation du *waqf* à travers un acte juridique lui procure aussi une valeur sociale. Dans ce sens le respect de cette norme juridique qu'est devenu le *waqf*, le transforme en acte formel et commun que la société considère comme objet de valeur. C'est cette valeur qui a toujours réglé les stratégies des états depuis le sultan mameluk *Al-Nasir Qalwoon* [1285-1341] gouverneur d'Egypte, jusqu'aux états nationaux moderne, le *waqf* fait l'objet de fortes convoitises de la part des gouvernements. Devenu un enjeu de société et de pouvoir, le *waqf* est manifestement plus considéré par les acteurs sociaux dans la réalité qu'il engendre, que dans les instructions exercées par les *fuqahā*.

Quel rôle aujourd'hui pour les awqaf transnationaux?

Le déclin des awqaf –en tant que sous système sociétal- se fera en marge des premiers signes de faiblesse apparus à partir du XVII^e siècle au sein de l'empire ottoman⁽¹⁾. A l'instar des autres sous systèmes sociaux, les awqaf ont subi les conséquences de la crise qui caractérisait le mode sociétal musulman dans sa version ottomane. La déficience de l'administration ottomane et son incapacité à protéger ses immenses territoires avaient touché les réseaux transnationaux de *waqf*. D'une part la politique du démembrement de l'empire ottoman et le partage de ses provinces entre les puissances coloniales notamment française et anglaise, avait pratiquement brisé le fonctionnement des *waqf* transnationaux qui se basaient sur la mobilité du capital et la gestion au-delà des frontières nationales. La structure socio-économique

(1) Cf. . à Faruk, Bilici, « Elargissement des compétences de l'État, diminution de l'action des fondations (waqfs) au XIX^e siècle dans l'Empire Ottoman: l'exemple d'un quartier d'Istanbul. » , in, Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée : enjeux de société, enjeux de pouvoirs ; Fondation publique des Awqaf du Koweït, 2004, p. 254



essentiellement foncière des pays arabo-musulmans sera fortement altérée par les politiques coloniales de spoliation et de restructuration économique. Sans jamais disparaître, les awqaf transnationaux vont lourdement souffrir durant l'époque coloniale, pour tomber dans l'oublie totale avec l'institution de l'état National au monde arabo-musulman.

Si le *waqf* retrouve depuis les trois dernières décennies une nouvelle importance et qu'il s'est transformé du moins dans les débats en concept indispensable pour soutenir des actions de développement durables dans le monde musulman, il est important de le situer dans une perspective internationale pour deux raisons essentielles. D'une part, le discours islamique –au sens général du terme- reste attaché au concept de la *umma* islamique : un espace géostratégique qui comporte plus de 56 états et une population de 1.3 Milliards. D'autre part, les effets de la mondialisation sur le monde arabo-musulman sont indéniables. L'ensemble de ses pays sont depuis quelques décennies le théâtre d'ajustements visant à remodeler leur économie afin de reconsidérer le rôle du secteur privé, et d'assurer l'utilisation la plus efficace des ressources. Pour eux ainsi que pour la majorité des pays de la planète, la mondialisation ne s'est pas seulement accompagnée d'une révolution technologique sans précédent, mais aussi et surtout de l'affirmation du pouvoir transnational des méga corporations économiques. Le « Groupe de Lisbonne » estimait que «la mondialisation implique le commencement de la fin du « national « en tant que *seul* point de départ et d'arrivée stratégique pour les acteurs scientifiques, sociaux et culturels. Il doit partager la gouverne avec d'autres formes d'organisation »⁽¹⁾. Il est incontestable que les changements socioéconomiques associés à l'extension du système capitaliste dans sa phase mondialisée, ont eu un effet certain sur le développement de tout un secteur dédié à la protection des couches les plus affectées par les premières grandes vicissitudes de la mondialisation. S'il est certain que l'activité charitable garde ses racines dans l'héritage de l'humanité toute entière depuis de longs siècles, la société civile est un concept moderne auquel s'est attachée, entre autres, l'expérience caritative contemporaine. Son rôle devient primordial dans la régulation d'un social qui se métamorphose à grande vitesse. Nous croyons que le *waqf* pourrait contribuer à sa manière à mettre en œuvre des

(1) Groupe de Lisbonne, Les limites à la compétitivité. Vers un nouveau contrat mondial, Les Éditions du Boréal, Cap-Saint-Ignace, Canada, 1995, p.63-62.



schémas de dépassement des aspects négatifs de la mondialisation dominée de plus en plus par la sphère économique⁽¹⁾.

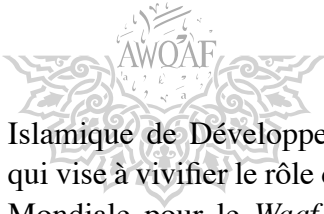
Pour réussir cette tâche, le *waqf* a besoin d'une stratégie qui dépasse le clivage local/international car il ne s'agit pas en fait de choisir entre deux espaces géographiques mais plutôt entre deux conceptions du *waqf*. La première serait réductrice, centrée sur la forme (juridique généralement) et l'espace local. La deuxième est en relation avec la substance du *waqf* sa faculté à unir et à servir. Nous estimons qu'une stratégie contemporaine visant la vivification des awqaf, devrait s'effectuer selon une logique de réseaux transnationaux, les plus adaptés à servir les intérêts des communautés musulmanes dans un contexte mondialisé.

Dans la marge des expériences contemporaines des awqaf, le *waqf* transnational semble être limité. Mises à part, les associations caritatives à l'exemple du Croissant Rouge, les institutions *waqf* à vocation internationale se font très rares. Néanmoins, on pourrait signaler l'expérience koweïtienne encadrée par la *Fondation Publique des Awqaf du Koweït* (FPAK) qui malgré sa nature quasi gouvernementale, avait introduit depuis sa création en 1993 un nouveau mode de gestion des awqaf au niveau du monde musulman et a réussi, depuis sa création, à s'imposer comme l'expérience la plus active en matière de la promotion des awqaf. Néanmoins, en comparaison avec les résultats constatés au niveau local⁽²⁾, l'expérience de la FPAK reste au niveau international sans envergure. La situation politique entre les différents pays musulmans reste un grand handicap pour une collaboration active et sans réserve dans le domaine des awqaf. Les stratégies locales priment jusqu'à date sur toute autre orientation⁽³⁾. Une deuxième tentative lancée en 2002 par la Banque

(1) Plusieurs auteurs mettent l'accent sur la nature sélective de la mondialisation qui bénéficie en premier lieu à l'Amérique du Nord, l'Europe Occidentale et une partie de l'Asie sous la domination du Japon. Ainsi, la globalisation s'imposerait comme idéologie justifiant une nouvelle ère d'hégémonie succédant à l'hégémonie portugaise, espagnole hollandaise, anglaise, française, et enfin américaine. (Voir notamment : Adda, Jacques, La mondialisation de l'économie, tome 1. Genèse, La découverte, collection repère, Paris, 1996)

(2) Cf. Abdallah Tarak, « la Fondation Publique des Awqaf du Koweït : l'expérience et ses perspectives », in, AWQAF, no 2001 ,5, pp 35-5»

(3) La constitution en 1989 du « Conseil exécutif des Ministres des awqaf et des Affaires Islamiques » n'avait pas malheureusement contribué à changer la situation. D'autres tentatives



Islamique de Développement (BID) pour créer une nouvelle institution qui vise à vivifier le rôle du *waqf* à l'échelle internationale. « La Fondation Mondiale pour le *Waqf* » (FMW) -membre du groupe BID- cherche à « dynamiser le *waqf* comme moyen socio-économique de contribution aux programmes de développement durable qui visent à mettre un terme à la souffrance des pauvres et à améliorer les conditions de vie des sociétés et communautés islamiques⁽¹⁾ »

L'analyse de la charte constitutive de la FMW montre qu'elle opère à l'échelle de la *umma* islamique, et que ses fonds *waqf* sont en fait destinés à subvenir aux besoins des pays musulmans ainsi que des minorités musulmanes à travers le monde. La FMW réalise ses objectifs à travers deux politiques. La première consiste à soutenir d'autres organisations œuvrant dans les domaines caritatifs. De ce fait, la FMW n'est en effet qu'un intermédiaire chargé de centraliser des ressources et de les faire fructifier pour les redistribuer à d'autres organismes caritatifs.⁽²⁾ La deuxième politique est relative à la réalisation de projets financés par le mode *waqf* dont la FMW serait le *nadhir* (l'administrateur). Quinze ans après son inauguration, aucun des fonds n'est pratiquement fonctionnel. Le projet de la FMW est tombé en désuétude.

La gestion du monde se fait de plus en plus à travers des entités politiques et économiques unifiée, capables de répondre à la réduction du temps et de l'espace ainsi qu'aux flux de l'information et du capital imposés par un monde sociétal globalisé. Ces *super-régions* usent des réseaux économiques, financiers, et institutionnels pour rendre la mondialisation plus bénéfique et moins désastreuse. L'absence des awqaf transnationaux de la scène internationale est un indice parmi d'autres sur la façon dont les pays musulmans

régionales ont connu le même sort. La « Première rencontre de coordination des institutions waqf dans les pays du Golfe » tenue au Koweït en 2003 n'a pas eu de conséquences visibles.

(1) <http://www.worldwaqf.org/arabic/about.html>

(2) Dans l'histoire musulmane cette forme est mieux connue sous le nom de waqf ennoukoud (waqf monétaire) qui se développa avec la monétisation de la vie économique à partir du XVIe siècle notamment en Empire Ottoman. Actuellement, bien qu'on ne dispose pas de chiffres précis, ce type de waqf est largement médiatisé par les institutions de waqf publiques et civiles qui recourent à la formule du sahm al-waqfi (waqf par actions) pour attirer des éventuels constituants de toutes les couches sociales.



gèrent leur rapport avec la mondialisation⁽¹⁾. Une orientation transnationale des awqaf apparaît plus qu'une alternative : c'est une urgence.

Conclusion

La nécessité de vision sociologique du phénomène des *awqaf* tant au niveau de la méthodologie qu'au niveau des outils s'explique aussi par cette absence remarquée dans l'analyse contemporaine des *awqaf*, entre les actes perpétrés par les individus d'une part, et la mobilité sociale de l'autre. Les travaux de Max Weber⁽²⁾ ont démontré l'urgence d'une telle connexion et ont fini par imposer au niveau de la sociologie contemporaine une méthodologie dont se réclament plusieurs⁽³⁾. Le *waqf* -qui a jadis financé la recherche- a besoin aujourd'hui d'une recherche pertinente capable de cerner ses contours et de contribuer ainsi à sa réelle et durable réhabilitation. Une telle tâche n'est plus aujourd'hui réalisable individuellement. L'institutionnalisation de la recherche est aussi l'autre condition pour réussir une contribution efficace et durable du *waqf* dans l'édification de ce grand chantier que sont nos sociétés. Universités et centres de recherche spécialisés devraient intégrer la thématique *waqf* dans leur agenda. Le monde arabe est confronté plus que jamais par des défis tant au niveau de l'appréhension de sa réalité, qu'au niveau des possibilités de dépassement et des schémas de développement. Bien que lente et peu organisée, nous estimons que depuis quelques années, l'apparition d'un intérêt savant et planifié pour le *waqf* se manifeste dans presque la totalité des pays musulmans. Une littérature relativement importante a vu le jour. Néanmoins, cette activité nécessite un effort intellectuel savant et multidisciplinaire pour relater l'essence même du waqf qui, comme les structures géologiques, est composé de différentes strates qui possèdent des compositions variées et riches en termes d'effets structurels et de fonctionnalité sociale.

(1) Cf. à Georges Tarabichi: From Arab Renaissance to Apostasy - Arab Culture and its Discontents in the Age of Globalization. Saqi Books, London / Beirut 2000

(2) Weber, Max, Economie et société, Éditions Plon, Paris, 1971

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



AWQAF Journal Waqf

In recognition of the Waqf thought and philosophy in establishing the social projects and extending services in the framework of sustainable and self-supported system, KAPF established AWQAF Journal Waqf. Therefore, this periodical publication will not rely on the sales revenue of its issues; rather it seeks to realize the aims and objectives for which it was created. It will endeavour to provide the Journal free of charge to all those who are interested in Waqf as well as researchers, research centers and organizations related to Waqf.

On the other hand, KAPF will continue to develop the financing of AWQAF Journal Waqf through inviting contributions, whether in the form of subscriptions, deductions or any amounts for the account of the journal in an attempt towards supporting the journal and enabling it to assume a share of the society burdens in extending vital developmental services.

Deed Purposes:

- Contributing to upgrading Waqf research effort so that the journal ranks with the prestigious refereed periodical journals.
- Emphasizing the typical dimension of Waqf, together with identifying its characteristics and the role entrusted to it.
- Addressing the related issues in a methodology that links vision to the reality and therefore encourage thought in practical findings.
- Linking the topics of Waqf to its concerns in the entire Islamic world.
- Delivering the largest number of issues of AWQAF Journal maximum audience of researches, universities and research centers free of charge.
- Encouraging efficient experts to consider specializing in Waqf related issues.
- Establishing a network for all those interested in Islamic and particularly Waqf thought, and facilitating communications and interaction among them.

AWQAF Journal Superintendent:

- KAPF is the Superintendent of AWQAF Journal Waqf.
- KAPF strives to develop AWQAF Journal Waqf and invites contributions to participate in it.
- KAPF monitors the periodical journal works and entrusts specialist scientific experts with operating its affairs in line with the strategy to promoting the Waqf sector and as per the standards applicable for refereed journals.