

Waqf et sociétés modernes: Des enjeux légaux aux besoins sociaux

Abdallah Tarak :¹¹⁰
Zayed University

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

Abstract

Over the past three decades, a clear interest in *Awqaf* is expressed in the Arab-Muslim world both by public and private actors. This paper attempts to analyze the theoretical

¹¹⁰Associate Professor, Institute for Islamic World Studies, Zayed University. Tarak.Abdallah@zu.ac.ae

and practical bases of this trend. We will analyze the different policies expressed by the officials to discern the objective conditions for a modern rehabilitation of 'al 'awqaf. The paper discusses the governmental management's strategies of the waqf in the Arab world with a special emphasis on the post-colonial period. To delineate its weaknesses, the relationship between 'al fiqh and the jurisdiction will be made in relief. In this context, the author believes that a modern usage of 'al 'awqaf would only be effective if it happens to revitalize the density of the phenomenon of 'al waqf at its best: its ability to be an active component in the evolving process of the social regulation. To meet this challenge, a multidisciplinary research system of the 'awqaf should be considered as an integral part of the academic research agendas

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 Caillé¹¹¹ 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

¹¹¹Caillé, Alain (1986). Critique de la raison utilitaire. Un manifeste anti-utilitariste. La Découverte, Paris, pp. 27-28.

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 désocialisé¹¹². 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 elles sont si marginalisés qu'elles ne figurent que comme accessoire qu'on pourrait à la limite dépasser.

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

¹¹²Il 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 [1632-1704] 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)

importance de plus en plus manifeste¹¹³, 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 Godelier¹¹⁴, c'est à partir de ces malaises, que s'est constitué le débat sur le don en Occident. Mais même si cet aspect conjoncturel a des conséquences sur la méthodologie qui institue le débat en Occident, elle a permis son élargissement ainsi que sa connexion à un réseau de sujets portant sur des questions aussi fondamentales que la régulation du social, du développement humain, de l'économie solidaire, etc.

Malheureusement, dans ce débat si important, l'expérience 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'activité rappelant «le retard économique»¹¹⁵. Les plus optimistes, à l'instar de

¹¹³ Cf. à Caillé, Alain, Marcel Mauss et le paradigme du don, *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, 2004, p. 141-176.

¹¹⁴ Maurice Godelier, (1996) *L'énigme du don*, Fayard, Paris, p.7

¹¹⁵ 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).

Maxime Rodinson¹¹⁶, 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 sein du monde moderne.

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 pas été considérées que marginalement dans la recherche socioéconomique du monde arabo-musulman.

Waqf et construction sociétale

A 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»¹¹⁷. 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 fournie 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

¹¹⁶ Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme*, édition du Seuil, Paris, 1966.

¹¹⁷ Bayoumi, Ghanim, *Al-waqf Wa-alsiyasah (Waqf et politique)*, Dar Echourooq, le Caire, Égypt., 1996, p.28

awqaf s'affirme comme un *idéaltpe*¹¹⁸ 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 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 révélé¹¹⁹. 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

¹¹⁸La 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'idéaltpe wébérien, Revue européenne des sciences sociales, T. 23, No. 71, Du politique au social: Jean Meynaud toujours vivant (1985), pp. 149-168.)

¹¹⁹Limitons 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)

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'état¹²⁰.

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 excellence¹²¹; 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 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

¹²⁰ Il est évident que l'utilisation du terme *État* reste dans ce contexte péjoratif et ne concerne pas sa forme moderne (*État national*).

¹²¹ Le Coran établit une liaison directe entre l'acte de donner à celui qui en a besoin (avec un élargissement du concept de besoin dépassant la simple nécessité matérielle pour toucher tous ce qu'on se permet à soi-même)

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 définis¹²², le *waqf* se distingue par trois caractères qui lui

¹²²Le verset 80 de la sourate *Ettaouba* (le repentir) a classé huit catégories bénéficiaires de la Zakât.

sont exclusifs: un cadre juridico-institutionnel, une conception d'économie solidaire, et une action planifiée.

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*, *hujaj*) 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 *hujaj* (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 juriconsultes Il s'agissait en fait d'explicitier 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 finit par imposer deux principes qui résument en fait toute la théorie du *Waqf*, et la dote en même temps d'une couverture juridique solide, à savoir : l'impossibilité d'abroger l'acte fondateur une fois adopté (même par le *wāqif*), ainsi que la perpétuité du *waqf*¹²³.

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

¹²³Notons 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) *Muhādharāt fil-waqf*, (lectures sur le *Waqf*), Editions Dar Ethaqafa e-El-arabiya, Egypt.)

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*¹²⁴, 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"¹²⁵. Ce qui est important dans ce *hadith* c'est qu'il donne à la relation entre l'ici-bas et l'au-delà un contenu social. Non seulement ce hadith connecte directement la question de l'entraide à la vie courante, mais il lui donne une longévité qui dépasse la survie du *wāqif* lui-même. Le *waqf* apparaît ainsi comme l'un des rares cas où le croyant pourrait acquérir le fruit de ses bonnes actions après son décès. Cet aspect nous met en face du caractère absolument complexe et inédit de l'Altérité-*waqf*. En effet

¹²⁴ Il s'agit de la version très connue dans la littérature des *awqaf* : "Quand l'être humain meurt, il cessera d'exister pour sa communauté excepté dans trois cas, la pratique d'une aumône qui continue après lui (*sadaqa Jāriya*), ou bien un savoir profitable, ou encore un enfant pieux qui prie pour lui". Rapporté par *Al-Boukhari et Muslim*

¹²⁵ On trouvera plusieurs variantes du même hadith.

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 perpétuité 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*¹²⁶ dans le

¹²⁶Cf. à Henia, Abdelhamid, "Pratique habous, mobilité sociale et conjoncture à Tunis à l'époque moderne", in, *Le waqf dans l'espace*

discours colonial qui s'est propagé avec l'établissement des administrations française, anglaise et italienne dans les différents pays musulmans conquis dans le courant du dix-neuvième siècle. Ce discours ciblait en fait tous ce qui entravait la réalisation du chantier colonial qui nécessitait la présence d'une conception individuelle des rapports sociaux. Toute autre forme de ces rapports (communautaire, solidaire ou collective) devient alors un problème face auquel le colonialisme devrait répondre à travers un recours méthodique à la violence qui prenait des formes diverses : juridiques, économiques, et administratives. L'exemple le plus typique consiste à combiner violence militaire et juridique. En effet l'adoption par l'administration locale coloniale d'une simple loi portant sur la permission d'appropriation mobilière pour les colons, accompagnée d'une pure et simple possession abusive sous couverture militaire, ouvre la voie à une spoliation méthodique des biens privés ou collectifs. Ainsi était le sort des terres *`arch* et des biens des *awqaf* (largement fonciers) dans l'application de la stratégie socio-économique adoptée par l'administration coloniale¹²⁷. Cette dernière utilisait toutes sortes de subterfuges juridiques et administratifs pour disloquer la structure socio-économique entre autre foncière des pays conquis.

Islamique, outil de pouvoir sociopolitique. Institut Français de Damas, Damas, Syrie, 1995, p.98.

¹²⁷ Les terres *`arch* avaient cette particularité d'être une propriété collective. Elles témoignaient du mode d'appropriation dominant de la richesse dans les sociétés musulmanes de l'ère pré-coloniale. (Voir par exemple pour le cas du Maghreb : Maghniya, Lazraq, (1980), Sirâ' `attabqât fil jazâ'ir, dirâsa fil `isti'mâr wattagyir El-`ijtimâ'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.

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, etc¹²⁸. 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.

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».

¹²⁸Le 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)

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 développement¹²⁹. Les *awqaf* en étaient l'un de ces éléments ! Plus encore on exhibait leur système comme étant l'argument clé dans la démonstration du rôle néfaste des structures collectives, de leur archaïsme, et leur contradiction avec le progrès. C'est ainsi que le déclassement des *awqaf* dans les différents pays musulmans de la vie publique sera le résultat d'une combinaison des conséquences simultanées de deux directions. La première consiste en la planification et l'application d'une affirmation purement idéologique qui se résumait ainsi : le passé (avec ses sous système) ne pourrait qu'entraver le présent, et saper l'avenir. La seconde est reliée à la crise du système des *awqaf*. Sur ce point notons brièvement que les *awqaf* ont subi -à l'instar des autres structures sociales, économiques et cognitives - les conséquences de la crise qui sévissait sur le mode sociétal musulman. La faiblesse de l'administration et son incapacité à protéger le patrimoine du *waqf*¹³⁰, 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'arrivé

¹²⁹L'exemple du fameux manifeste de W. Rostow restera indicatif à plusieurs égards. Dans *The Stages of Economic Growth* l'auteur indique les étapes précises et chiffrées du développement. Il connaîtra un vif succès pratique et formera la référence principale des politiques économiques dans plusieurs pays nouvellement indépendant à partir de la fin des années cinquante (Les étapes de la croissance économiques, traduit par M. J. Rouret, éditions du Seuil, Paris, 1963)

¹³⁰Encore 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.

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 confondues¹³¹, 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.

Il n'y a pas de doute que l'échec des modèles de développement, essayés dans les divers pays musulmans

¹³¹L'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.

depuis les indépendances, était cuisant¹³². 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

¹³²Puisqu'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 Fonds Monétaire International, les résultats étaient jusqu'à ici maigres. (Voir: «Arab Economies Face Need to Achieve Higher Sustained Growth», International Monetary Fund, in, IMF Survey, Volume 26, Number 13, July 7, 1997, pp. 209-210.)

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.

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 controversés¹³³. 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 *fouqahā* évoquent les versets qui incitent les croyants à dépenser dans « les bonnes œuvres qui persistent »¹³⁴. Quant aux *Hadith* ils sont relativement plus nombreux. Les deux les plus sollicités, exposés auparavant, sont considérés par les

¹³³Voir : Mahmoud Juma Al-Zuraiqi, « le *waqf* al-ahli entre réforme et élimination », in AWQAF, N° 6, 2003, p.39.

¹³⁴Parmi les versets les plus cités (La Famille De Imrân -Al 'Imrân : 92), (La Vache - Al-Baqara : 177) (La Caverne - Al-Kahf : 46)

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*¹³⁵. En règle générale l'écriture savante autour du thème *waqf* restera limitée¹³⁶ et éparpillée dans les confins des manuscrits du *fiqh*. Cette tradition intellectuelle se manifestera aussi dans l'intérêt des sciences humaines au *waqf* au croisement des disciplines plus particulièrement l'histoire¹³⁷, la sociologie, l'anthropologie, et même plus récemment l'économie¹³⁸. Dans une tradition

¹³⁵ *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*).

¹³⁶ Les exemples ne manquent pas. Dans son article « *Waqf* et gestion des bains publics à Alger durant la période ottomane (XVI^e-XIX^e 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*, 119-120, novembre 2007, p.179).

¹³⁷ Depuis 1950 Claude Cahen avait constaté cette tendance « On devrait pouvoir s'attendre à ce que du côté 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.

¹³⁸ 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. 474-495.

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 *fouqahā*. Au sujet du *waqf*, la relation qu'entretient le donateur (*al-wāqif*) avec son don (*al-mawqūf*) d'une part, et avec le bénéficiaire (*al-mawqūfalayh*) 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 *fouqahā* Shafiïtes sont pour une appropriation des bénéficiaires¹³⁹, et que les *Malekites* appuient l'appropriation du *wāqif* de son *waqf*¹⁴⁰, une troisième position préconise qu'une fois le *waqf* est déclaré il sera une appropriation divine¹⁴¹. Cette dernière variante marquera la majorité des juridictions du *waqf* dans les pays musulmans¹⁴².

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

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.

¹³⁹ Il s'agit précisément de l'appropriation de l'usufruit

¹⁴⁰ Signalons que la position des *malekites* est conforme aux règles des fondations américaines où le donateur reste juridiquement le réel propriétaire de son don.

¹⁴¹ Cette position est soutenue par des shafiïtes, des hanbalites et même par des hanafites dont les deux fameux disciples d'Abu *Hanifa* [699-767] lui-même savoir Abu Youssef et Mohammed Ibn AlHassan.

¹⁴² 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. 235-260.

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 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 eux¹⁴³.

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»¹⁴⁴.

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

¹⁴³ Cf. Joseph Chlala, "La suppression du *waqf ahli* en Egypte", in: Revue Internationale de droit compare, Vol.5 N° 4, Octobre-Décembre 1953.pp. 682-685.

¹⁴⁴ Ayashi Feddad, « Fiqh du *Waqf* » op.cit, p.244.

fonctionnement du *waqf* tant au niveau administratif que financier. Deux années plus-tard les ottomans dans le cadre des *tanzimât* , avaient adopté leur première loi des awqaf sous le nom de *majallat al-ahkâm 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 »¹⁴⁵. Appliqué au *fiqh* du *waqf*, nous 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 medium 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

¹⁴⁵ Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam: combats et propositions*, Librairie Philosophique Vrin, France, 2005, pp. 187-208.

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 élaborés¹⁴⁶, 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 encastrés 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 encastrés dans les relations sociales individuelles et collectives. Il est important à cet égard de pouvoir repenser le *waqf* à la lumière des défis que rencontrent les sociétés arabo-musulmanes. Si la situation économique est la plus évidente, les questions sociales d'ordre

¹⁴⁶Comme 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.

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 contradictoires¹⁴⁷.

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 »¹⁴⁸ (PAS), l'état a gardé une place

¹⁴⁷ 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, 13-8-2013). 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>)

¹⁴⁸ 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 composante de la société civile dans la régulation des questions économiques et sociales.

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 économique¹⁴⁹. C'est 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 1946¹⁵⁰, 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

¹⁴⁹L'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 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.

¹⁵⁰L'Egypte inaugurerait en 1946 la première loi moderne de *waqf*.

remplacé la gestion privée, elle n'a pas à-vrai-dire apporté un changement radical dans la conception individuelle du *waqf*¹⁵¹. 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 fixés par le *wāqif*, pour couvrir les charges d'un service étatique en quête de financement.¹⁵²

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 secteur¹⁵³, 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

¹⁵¹Voir: 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. .

¹⁵²Voir : 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. 673-675.

¹⁵³Le 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)

condition d'immuabilité, 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*.¹⁵⁴ L'auteur observe que la tendance générale de cette littérature n'utilise que rarement des outils de l'investigation sociologique¹⁵⁵, 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 critiqué¹⁵⁶.

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

¹⁵⁴ Mohammed Al-Omari, "la recherche contemporaine sur les *awqaf* : cas du monde arabe", in, *Waqf et Mondialisation*, KAPF, Kuwait, 2010, pp. 56-98

¹⁵⁵ Ibidem, p. 77

¹⁵⁶ 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. 337-401)

sociale¹⁵⁷. 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* 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 mamluk *Al-Nasir Qalwoon* [1285-1341] gouverneur d'Egypte, jusqu'aux états nationaux moderne, le *waqf* fait l'objet de forte 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

¹⁵⁷A 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* 40.1 (1998): 3-41.)

du XVII^e siècle au sein de l'empire ottoman¹⁵⁸. 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 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

¹⁵⁸ 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

arabo-musulman sont indéniables. L'ensemble de ses pays sont depuis quelques décennies le théâtre d'ajustements visant à remodeler leur économies 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 le gouverne avec d'autres formes d'organisation »¹⁵⁹. 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 schémas de dépassement des aspects négatifs de la mondialisation dominée de plus en plus par la sphère économique¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Groupe de Lisbonne, *Les limites à la compétitivité. Vers un nouveau contrat mondial*, Les Éditions du Boréal, Cap-Saint-Ignace, Canada, 1995, p.62-63.

¹⁶⁰ Plusieurs auteurs mettent l'accent sur la nature sélective de la mondialisation qui bénéficie en premier lieu à l'Amérique du Nord,

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 mondialisée.

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 encadrer 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 local¹⁶¹, l'expérience de la FPAK reste au niveau international sans envergure. La situation politique entre les différents pays

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, espagnolehollandaise, anglaise, française, et enfin américaine. (Voir notamment : Adda, Jacques, La mondialisation de l'économie, tome 1. Genèse, La découverte, collection repère, Paris, 1996)

¹⁶¹ Cf. Abdallah Tarak, « la Fondation Publique des Awqaf du Koweït : l'expérience et ses perspectives », in, AWQAF, no 5, 2001, pp 5-35»

musulmans reste un grand handicap pour une collaboration active et sans réserve entre dans le domaine des awqaf. Les stratégies locales priment jusqu'à date sur tout autre orientation¹⁶². Une deuxième tentative lancée en 2002 par la Banque 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 islamiques¹⁶³ »

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 caritatives. 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.¹⁶⁴ La deuxième

¹⁶² 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 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.

¹⁶³ <http://www.worldwaqf.org/arabic/about.html>

¹⁶⁴ Dans l'histoire musulmane cette forme est mieux connue sous le nom de *waqfennoukoud* (*waqf* monétaire) qui se développa avec la monétisation de la vie économique à partir du XVI^e siècle notamment en Empire Ottoman. Actuellement, bien qu'on ne dispose pas de chiffres précis, ce type de *waqf* est

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 unifiées, 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 gèrent leur rapport avec la mondialisation¹⁶⁵. 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 Weber¹⁶⁶ ont démontré l'urgence d'une telle connexion et ont fini par imposer au niveau de la

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.

¹⁶⁵ Cf. à Georges Tarabichi: *From Arab Renaissance to Apostasy - Arab Culture and its Discontents in the Age of Globalization*. Saqi Books, London / Beirut 2000

¹⁶⁶ Weber, Max, *Economie et société*, Éditions Plon, Paris, 1971

sociologie contemporaine une méthodologie dont se réclament plusieurs¹⁶⁷. 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 à l'apparition d'un intérêt savant et planifié pour le *waqf*. Ce n'est pas un hasard si le premier programme de Master *waqf* est déjà lancé à Zayed University (E.A.U) depuis 2010¹⁶⁸ !

¹⁶⁷On 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.

¹⁶⁸Il s'agit du programme " Master of Arts (M.A.) in Endowment (*Waqf*) and philanthropy Studies"

http://www.zu.ac.ae/main/en/graduate_programs/Graduate_Programs_Folder/Masters_Degree_Prog/IIWS_Masters/MA_Endow_Studies.aspx