

Anna Marotta

Thèse de doctorat

**Sharia courts et l'application de la loi islamique en Europe:
une analyse de droit comparé et géopolitique**

Faculté de Sciences Politiques de l'Université 'Luigi Vanvitelli'

Directeur: Pr. Gian Maria Picinelli

Centre de Recherches et d'Analyses Géopolitique (CRAG)

Directrice: Pr. Barbara Loyer

Soutenance: 29 septembre 2017 à Paris

Synthèse en langue française¹

¹ Par commodité, le mot charia est systématiquement orthographié à l'anglaise: sharia

PREMIÈRE PARTIE
L'ISLAM NOUVELLE RÉALITÉ EN EUROPE
DE LA *SHARI'A* AUX *SHARIA COURTS*

CHAPITRE 1

LA SHARI'A à l'épreuve de l'Europe: représentations et encadrement juridique au Royaume Uni

Déterminer ce qu'est la *shari'a* ne va pas de soi car il existe beaucoup de définitions qui opposent des spécialistes du droit et un contexte médiatique ramenant à la sharia de nombreux événements du monde musulman, notamment le terrorisme, ce qui alourdit la charge émotionnelle portée par un mot mal défini. Le rapport entre l'Europe et l'islam se discute sur la base d'argumentations souvent très fragiles et plus polémiques que juridiques. Un courant de juristes théorise pourtant sur la nécessité d'avancer vers un "pluralisme juridique" permettant la coexistence de systèmes juridiques et juridictionnels et prenant origine dans l'acceptation de mécanismes alternatifs de résolution des conflits ADR – Alternative Dispute Resolution, par exemple, dans le cas qui nous occupe, d'application de règles islamique pour résoudre des conflits.

Les systèmes de common law anglo saxons sont plus perméables à ces innovations que ceux de droit civil et c'est pourquoi la Grande Bretagne est le meilleur contexte pour étudier ces alternatives car l'institutionnalisation des mécanismes d'ADR religieuses pour la communauté musulmane britannique y est exceptionnelle au regard de la réalité juridique occidentale. L'application d'un droit personnel post colonial ne faisait pas polémique dans les années 70, c'est le processus l'homogénéisation du droit international privé au sein de l'UE qui fait passer le RU d'un système de droit personnel pour les sujets de l'empire (sur le territoire du RU le droit de la famille s'appliquait selon l'origine des personnes, sans limite de temps de cette appartenance) à un système aux standards européen dans lequel l'acquisition de la nationalité d'un État vous fait entrer automatiquement dans le droit commun de cet État quelque soit votre origine familiale.

En ce qui concerne les personnes et la famille, le Droit International Public est toujours un droit qui doit être rendu à titre personnel mais le critère par lequel il est rendu n'est pas la religion, c'est la nationalité ou le domicile. Lorsque la loi de l'état d'origine renvoie à son tour à des droits confessionnels ou contient des normes religieuses, et que la limite de l'ordre public ne peut en interdire l'application, elle est prise en compte. Seul l'opposition de la règle en question aux principes fondamentaux qui sous-tendent l'ordre juridique interne du juge peut justifier la limitation de l'application d'une règle, pas le fait que la règle en question soit de nature religieuse. Dans le cas anglais, avant 1995 la référence au droit d'un pays du Commonwealth, sur la base de la nationalité

ou du domicile de l'un ou l'autre des parties d'un processus, a permis par exemple d'appliquer les règles en matière de répudiation.

Au Royaume Uni la réforme du Droit international public en 1995, l'évolution des politiques publiques et le débat sur le multiculturalisme tendent à exclure depuis les années 1990 l'acceptation automatique par les tribunaux du droit confessionnel d'un pays du Commonwealth. C'est alors que s'ouvrent les polémiques sur les tribunaux de la Sharia comme outil de résolution extra-judiciaire des litiges familiaux.

On étudiera ici, d'une part, la sharia comme représentation géopolitique, c'est à dire l'idée que son application favorise un contrôle des territoires. D'autre part on montrera la diversité des réalités du droit dans le monde musulman qui devrait amener à utiliser avec beaucoup de prudence le terme de "sharia" pour parler de l'application de règles de droit issues des traditions musulmanes d'arbitrage et de médiation qui sont souvent très éloignés des enjeux géopolitiques débattus. Dans les années 2000 l'application de règles différenciés de droit privé musulman apparaît aux yeux d'une partie de l'opinion publique comme une menace dans un contexte géopolitique mondial où des groupes islamistes développent une rhétorique et une stratégie conquérante dans le but d'apparaître effectivement menaçants.

Le premier chapitre de la thèse se centre sur l'analyse des contenus et des formes que prend la *shari'a* au Royaume Uni et débute sur une réponse à la question : qu'est ce que la *shari'a* ? On étudie d'abord les représentations de la *shari'a*, puis on étudie l'étymologie du mot. Dans un second chapitre de la première partie la thèse présente les principales règles, notamment dans le domaine de droit de la famille, qui est le coeur de l'analyse. Le chapitre trois fait une présentation de formes d'application de la *shari'a* dans divers États occidentaux puis au Royaume Uni.

1. La *shari'a* dans le jeu des représentations

*«If a Muslim goes from one State to another, he is bound by the same religion law. Thus there is a strong allegiance to an entity which is regard, because of its divine nature, as having a higher status than the state».*² C'est ce qu'écrit le juge britannique David Pearl dans l'introduction de son discours sur la *shari'a*. La loi islamique s'applique aux personnes, elle suit le musulman où qu'il soit, et devrait théoriquement être supérieure aux lois de l'État dans lequel il se trouve. Mais en Europe, en 2003, la valeur de la *shari'a* a été définie au plan juridique en 2003 par la cour européenne des Droits de l'Homme comme contradictoire avec la Convention des droits de l'Homme.

² D. S. Pearl, *Islamic family Law and its Reception by the Courts in England*, Islamic Legal Studies Program Harvard Law School, Occasional Publications, May 2000.

«It is difficult to declare one's respect for democracy and human rights while at the same time supporting a regime based on Shari'a which clearly diverges from Convention values, particularly with regard to its criminal law and criminal procedure, its rules on the legal statutes of women and the way it intervenes in all spheres of private and public life in accordance with religious precepts».³

Cette décision traduit une perception diffuse de la sharia en Europe, au delà des sphères juridiques, qui s'amplifie avec les polémiques sur l'Islam au sujet du voile féminin, de la construction de mosquée, des rites *halal*. L'absence de définition commune et claire de ce que l'on nomme Sharia complique encore les débats: « *the more narrow aspect of Islamic Law attracts just as much controversy, as non-Muslims attempts to determine exactly what shari'a entails* ».⁴

Au Royaume Uni le conflit entre les représentations antagonistes de la loi sacrée musulmane apparaît avec force suite au discours de l'archevêque de Canterbury, Rowan Williams, le 7 février 2008 devant la Royal Court of Justice et dans lequel il jugeait inévitable les accommodements entre la loi anglaise et la loi islamique.⁵ En septembre 2008 est constitué le *Muslim Arbitration Tribunal*, En 2011 la tension monte avec la revendication par des extrémistes islamistes de *sharia-controlled zones* à Londres, la proposition de loi de la baronne Cox: *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill* et en 2013 la diffusion d'un reportage télé négatif sur les tribunaux islamique *Secrets Of Britain's Sharia Councils*. En mai 2013 un soldat britannique est tué à Londres par un fondamentaliste islamiste, en 2014 le *UK Boards of Sharia Councils* est créé, alimentant plus encore les polémiques.

Des intellectuels musulmans écrivent pour défendre le droit musulman dans l'histoire tout en rappelant

«It is accepted that European Muslims are subject to the laws of their newly acquired homeland. A number of mechanisms exist in Islamic jurisprudence to inform and facilitate such interaction and residence, including the concepts of duress (ikrah), necessity (darura), and public welfare (maslaha). Under the strict principles of Islamic Law that agreements must be honoured [...], Muslims are required to fulfil their obligations to the State that has offered them protection. They are subject to all legal regulations of the host country as long as they are living in its territory. »⁶

³ N. Bratza, *The Refah case at the European Court of Human Rights*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., p. 40.

⁴ L. Fulton, *Islamic Law: Europe's Shari'a Debate*, <http://www.euro-islam.info/key-issues/islamic-law/>

⁵ R. Williams, *Civil and Religious Law in England: a religious perspective*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., pp. 20-33.

⁶ S. Sardar Ali, *From Muslim migrants to Muslim citizens*, in R. Griffith-Jones (ed.), cit., p. 171.

Le *dar al-islàm* s'oppose donc au *dar al-harb* territoire où les musulmans sont minoritaires: «*Muslims temporarily residing in a foreign country are recommended very strongly...to behave in an exemplary and law abiding manner*». ⁷ Mais un troisième espace apparaît, neutre, le *dar al-sulh*, zone de coexistence pacifique entre musulmans et non musulmans. ⁸ Dans ce dernier les musulmans pourraient respecter leurs règles religieuses dans le cadre de la loi étatique en accord à une loi religieuse nommée *siyasa shari'iyya*, qui légitime, dans les Etats musulmans, l'autorité politique sur le processus législatif et son produit, *qanun*. ⁹

L'ex archevêque de Canterbury défendait dans son intervention la nécessité de démentir les mythes liés à la *shari'a*: «*And what most people think they know of sharia is that it is repressive towards women and wedded to archaic and brutal physical punishments* ». ¹⁰ Lord Nicholas Phillips allait dans le même sens:

«*It has become clear to me that there is a widespread misunderstanding in this country as to the nature of sharia law. [...] Part of the misconception about sharia law is the belief that sharia is only about mandating sanctions such as flogging, stoning, the cutting off of hands or death for those who fail to comply with the law. And the view that of many of sharia law is coloured by violent extremists who invoke it, perversely, to justify terrorist atrocities such as suicide bombing, which I understand to be in conflict with Islamic Principle.*» ¹¹

Le mouvement d'opposition à la *shari'a* estime au contraire que la loi islamique est discriminatoire pour les femmes et les enfants et incompatible avec la loi britannique. Au delà de la Baronne Cox, il rassemble divers mouvements : l'association *One Law for All* à l'origine de la campagne «*No Sharia Law Campaign*» qui définit la *shari'a* comme «*A threat to One Law for All & Equal Rights*», ¹² La *National Secular Society*, le groupe *Sharia Watch*, ¹³ l'ex leader du parti *Christian Peoples Alliance* Alan Craig, ¹⁴ le *British National Party* (BNP) et l' *United Kingdom Independence Party* (UKIP), l'*English Defence League*.

Dans cette polémique, la thèse expliquera les positions des juristes et experts réunis autour de la recherche d'un système *Plurilegal*. De cette communauté *Plurilegal* émerge une vision de la

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 174.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ R. Williams, *Civil and Religious Law in England: a religious perspective*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., p. 20.

¹¹ Nicholas Phillips, *Equal Before the Law*, cit., p. 288.

¹² <http://onelawforall.org.uk/new-report-sharia-law-in-britain-a-threat-to-one-law-for-all-and-equal-rights/>

¹³ <http://www.shariawatch.org.uk/>

¹⁴ R. Grillo, *Muslim families, Politics and the Law: A legal Industry in Multicultural Britain*, Cultural Diversity and Law, Ashgate, 2015, p. 163.

shari'a qui n'est certainement pas à l'abri de la critique, mettant en lumière des questions telles que la combinaison des droits collectifs / droits individuels, et se concentrant sur les droits du groupe et des membres considérée comme les plus faibles de la communauté musulmane, les femmes et enfants. Elle défend une perspective générale qui n'exclut pas *a priori* la compatibilité de la loi de l'Islam avec le système britannique, à certaines conditions. Cette communauté académique est un pont entre deux visions opposées et appelle à une application des normes islamiques conditionnée par leur évolution.

À l'inverse, le discours sur les *sharia zones* en 2011, par des extrémistes (*Muslim Against the Crusades, Islam4UK*), et l'affichage des pancartes jaunes «*You are entering a sharia controlled zones. Islamic rules enforced*»¹⁵ dans le quartier de Tower Hamlets, fameux pour ce genre de provocations, a envenimé les débats. Une vidéo tournée par le groupe *Muslim London Patrols*, en janvier 2013 revendique «*We are the Muslim Patrol. We are in north London, we are in south London, in east London and west London. We command good and forbid evil. Islam is here in London. [Prime Minister] David Cameron, Mr. Police Officer, whether you like it or not, we will command good and forbid evil. You will never get us. You can go to hell! This is not a Christian country. To hell with Christianity. Isa [Jesus] was a messenger of Allah. Muslim Patrol will never die. Allah is great! Allah is great! We are coming!*»¹⁶ La thèse décrit les tensions autour de ce quartier de Londres.

2. Comprendre la *shari'a*: reconstruction historique et théories rivales

En théorie, pour les musulmans, la Sharia est la loi de Dieu, il n'y en a qu'une. Les multiples modalités d'application du droit musulman sont des interprétations de cette loi. L'usage permanent du terme globalisant Sharia pour nommer toute décision en relation avec les traditions juridiques musulmanes peut devenir une entrave à l'analyse de points de vue différenciés entre musulmans et au rapprochement des points de vue sur la question de l'intégration des normes religieuses de conduite dans des systèmes juridique laïques .

¹⁵ S Kern, European 'No-Go' Zones: Fact or Fiction? Part 2: Britain, <https://www.gatestoneinstitute.org/5177/no-go-zones-britain>

¹⁶ S. Kern, *Muslim Gangs Enforce Sharia Law in London*, 25 January 2013, <https://www.gatestoneinstitute.org/3555/sharia-law-london>

Sharia «*is surrounded with confusion between theory and practice, between theological and legal meanings, between internal and external perspectives, and between past and present manifestations*». ¹⁷

La *shari'a* n'est pas un code ¹⁸ mais le résultat des interprétations variées de la parole de Dieu par des savants aux visions divergentes, des écoles juridiques, des courants interprétatifs.

La thèse retrace l'évolution du terme.

2.1. *Histoire de la loi sacrée de l'islam entre shari'a et fiqh*

2.2. *Aux origines du droit musulman: les racines de la jurisprudence*

2.3. *Les écoles juridiques islamiques entre doctrine sunnite et chiite: les quatre écoles juridiques sunnites, hanafite, malékite, shafite, hanbalite. Les écoles de jurisprudence chiïtes.*

2.4. *Les branches de la jurisprudence qui soutiennent la shari'a.*

3. *L'islam et la famille: un Droit entre conservation et évolution*

Dans la culture et la pensée islamique la famille a une importance centrale. Mais il n'y a pas une discipline unitaire du mariage islamique qui a connu de nombreuses modifications dans le temps et dans l'espace. En déterminer les caractéristiques revient à choisir le dénominateur commun minimum, c'est à dire à analyser la conception classique du mariage dans l'islam. C'est un contrat de droit civil. Il constitue un devoir moral pour tout musulman qui a les moyens matériels de se marier pour avoir une descendance islamique ou pour avoir une vie saine. L'union libre est interdite. Selon le dit coranique n'importe qui peut faire être titulaire du mariage, même le nouveau né ¹⁹ Le mariage musulman est un contrat portant sur la légalité de la jouissance physique de la femme par l'homme en échange d'une attribution patrimoniale, le *mahr* ou *sadaq*, par celui-ci. C'est pourquoi on l'assimile souvent à un contrat d'achat- vente (thèse de Michel Morand, juriste français), mais en réalité le terme *nikah*, indiquant une union sexuelle et parce que son objet est d'éviter l'union illicite, en fait un contrat non assimilable à aucun autre. La thèse fait le récit de l'évolution du mariage musulman depuis l'Arabie préislamique. L'islam introduit la prohibition du concubinage (sauf entre le patron et l'esclave) et du mariage précoce. Théoriquement, mais pas toujours dans les faits, le mariage à court terme et le mariage échangiste (*shighar*): deux hommes

¹⁷ J. Michiel Otto, *Introduction: Investigating the Role of Sharia in National law*, in J. Michiel Otto (ed.), *Sharia Incorporated: a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden University Press, 2010, p. 23.

¹⁸ M.A. Baderin, *An analysis of the relationship between shari'a and secular democracy and the compatibility of Islamic Law with the European Convention on Human Rights*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., p.

¹⁹ R. Aluffi Beck-Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 84.

s'échangent deux femmes, par exemple des soeurs. Ou bien pour compenser la dot, on donne en mariage la fille ou une parente dont on est tuteur pour recevoir la fille ou la parente d'un autre homme.

Le mariage à court terme est encore en usage dans des territoires non musulman, plus précisément dans la communauté chiite du Royaume Uni.

Actuellement l'influence occidentale pousse les législateurs musulmans à abandonner nombre de vieilles règles mais certains éléments structurent encore le mariage musulman.

3.1. *Les éléments caractéristiques du mariage dans l'islàm*

Les sujets du contrat, l'objet, la volonté des sujets, la forme

Le sujet est souvent le *walì al-nikàh*, le tuteur matrimonial, qui a la tutelle sur le sujet considéré comme faible par excellence: la femme. Ce pouvoir du père ou du frère consanguin; Une telle forme de pouvoir, aujourd'hui formellement disparue du monde islamique, étaient théoriquement exercée sur tous les frères impubères, garçons ou filles. Entre l'école malékite et shafite la figure du wali diverge un peu : les premiers considère que la femme est sujet du mariage avec le wali et l'homme épousé, les seconds qu'elle est seulement l'objet du mariage. Les Hanafites admettent un mariage d'une femme sujet sans wali.

L'objet du contrat a aussi évolué : comme dans le mohar hébraïque l'objet était la femme. Quand elle a pris le statut de sujet, l'objet est passé à être deux prestations: le paiement par l'homme d'une somme d'argent, le mahr, en échange de la jouissance physique de la femme. Les juristes des diverses école se divisent sur le montant minimum et maximum de la dot. Le mahr doit être sérieux, réel. La dot appartient à la femme, à moins qu'elle ne soit sous tutelle. D'autres situation influent sur le droit à la dot de la femme : la mort d'un des conjoints, l'apostasie ou l'adultère qui annule le mariage ou réduise le montant de la dot. La dot est un instrument aux mains des femmes pour gérer sa position au sein du ménage. L'accord des deux époux est nécessaire pour valider le mariage mais c'est le *walì* qui exprime le consentement de la femme. Les juristes musulmans écrivent : "la femme, bien qu'elle ne soit pas sujette à la contrainte, ne peut légalement conclure directement le mariage" sauf s'il n'y aucune personne de la famille qui puisse jouer le rôle du *walì*.²⁰ Le contrat n'est qu'un préliminaire au mariage qui n'est valable qu'après le consommation.²¹ Le consentement doit être libre de toute condition, les modalités d'expression du consentement doivent être simple et incluent même le silence qui vaut accord. Certaines écoles juridiques imposent la présence de témoins pour garantir la publicité de l'acte.

²⁰ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 186.

²¹ G. M. Piccinelli (a cura di), *Il modello islamico*, cit., pp. 48-49.

3.2. Les empêchements temporaires ou définitif au mariage: les causes de nullité.²²

Les empêchement perpétuels sont liés à la parentèle, à l'allaitement de l'époux par la femme qui créé une parentele (on discute de la quantité de lait nécessaire pour faire surgir l'interdiction et. le mari de la nourrice est concerné par cet empêchement)²³ et à l'affinité.

Quand à l'interdiction perpétuelle pour affinité, les mariages sont interdits avec les femmes des ascendants et descendants et avec les acendants et descendants de l'épouse elle-même. Le mariage est interdit entre un homme et une femme dont les acendants ou descendants ont eu des relations sexuelles illicites ou une simple intimité, ainsi que le mariage entre un homme et ascendants et descendants d'une femme avec qui l'homme a eu ce type de rapports.²⁴ Les femmes ne sont pas obligées de se voiler face aux hommes avec qui il leur est interdit de se marier.²⁵

Les empêchements temporaires sont: à partir de la troisième répudiation (pas le droit de reprendre la même femme si on l'a répudiée deux fois, (Cor. II, 229-230)) pendant la période de retrait légal (*idda*) qui rend la femme de nouveau licite. Selon Kholi Hasa, juge à l'Islamic Sharia Council de Londres,

«If a couple are divorced by one or two talaqs, they may re-marry with a fresh marriage contract. The consent of both parties is vital. If they are divorced by three talaqs, they may not re-marry as the problems between them are clearly serious. However, the Quran made an exception for a couple who had been divorced many years previously, had parted and had embarked on new relationships. Many years later when both were single again due to divorce or widowhood, they met again and decided to re-marry, feeling that the passage of time had made them more mature and wise. The Quran expressly gave permission for such a couple to re-marry. Aware that the rule could be abused by some people wishing to speed matters by paying someone to marry the woman and then divorce her, the Prophet Muhammad declared in no uncertain terms: " May Allah damn

²² R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 191.

²³ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 194.

²⁴ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., pp. 192-193.

²⁵ Ivi, pp. 194-195.

*the man who makes hulla and the one for whom hulla is made." (Ibn Majah). Halala is therefore cursed and forbidden in Islam».*²⁶

L'islam interdit à l'homme d'épouser une femme mariée²⁷ mais il peut avoir quatre femmes en même temps s'il peut les entretenir à égalité.²⁸

Seule une femme musulmane ou convertie à l'islam peut épouser un musulman. Un homme musulman est obligé d'épouser une musulmane, sinon il est coupable d'apostasie et risque la confiscation de ses biens, une action contre son héritage, ou parfois la mort.²⁹

3.3. Le mariage invalide: nullité, annulation, irrégularité

La nullité peut être absolue ou relative, c'est-à-dire qu'on peut revenir en arrière³⁰ pour des vices concernant le consentement, la violence, l'erreur sur la qualité du conjoint, un vice de forme dans le contrat.³¹ L'éventualité d'une erreur sur la qualité morale du conjoint suffit à faire dissoudre un mariage. Si l'erreur concerne la qualité physique du conjoint (impuissance, maladie mentale, maladie) c'est un vice rhédibitoire, ce qui peut permettre d'assimiler le mariage à un contrat de vente.³²

En droit musulman le mariage peut donc être parfait, imparfait, irrégulier (*fasid*), ou nul (*batil*).

3.4. La dissolution du mariage dans l'islam

Deux groupes de règles³³: le premier contient les remèdes pour faire face aux vices et imperfections du mariage valide. Le deuxième contient les instruments pour obtenir la dissolution du mariage valide.³⁴

La dissolution du mariage a une incidence sur la relation maritale, pas sur l'acte légal, c'est pourquoi seuls les époux peuvent en être les protagonistes, et non les tiers comme dans le cas des

²⁶ K. Hasan, *Donald Trump, Caroline Cox and Machteld Zee: the Unholy Trinity*, written statement in response to the launch of Machteld Zee book "*Choosing Sharia? Multiculturalism, Islamic Fundamentalism & Sharia Councils*", Eleven International Publishing, 2015.

²⁷ «E [Vi sono vietate] tra tutte le donne, quelle maritate, a meno che non siano vostre schiave» (Cor. IV, 24).

²⁸ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 196.

²⁹ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 201.

³⁰ Ivi, pp. 57-58.

³¹ G. M. Piccinelli (a cura di), *Il modello islamico*, cit., p. 48

³² Ivi, pp. 50-51.

³³ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 212 e ss.

³⁴ *Ibidem*.

contrats viciés ou imparfaits. On distingue les causes naturelles et causes volontaires. La cause naturelle est la mort du conjoint. La femme est tenue de respecter des règles strictes avant de demander la dissolution^{35 36}. Si le mariage est consommé la femme garde la dot, s'il ne l'est pas, elle garde la moitié³⁷. Les causes volontaires de dissolution sont la répudiation (*talàq*). Du point de vue des juristes musulmans, la répudiation est moralement répréhensible et ne doit être liée qu'à la nécessité. Il est autorisé trois fois et après la troisième fois l'homme peut à nouveau épouser la femme sous certaines conditions.

Les juristes musulmans distinguent trois types de répudiation : formule formelle, qui contient le mot *talàq* et n'admettent pas de contradiction. Formule équivalente qui fait apparaître la volonté de répudier mais sans utiliser le mot *talàq* ni aucun équivalent et qui permet l'expression de la contradiction; formule figurée, qui ne suggère pas l'intention de répudier et l'homme doit prouver sa volonté de dissoudre le mariage.³⁸ La répudiation doit être simple, double ou triple, ce dernier étant le plus fréquent : la formule du *talàq* est répétée trois fois pour obtenir la dissolution immédiate du mariage. Dans les définitions données par les juristes musulmans la triple répudiation constitue une "innovation répréhensible" (*bid'a*) ; il lui oppose la répudiation conforme à la *sunna*, simple et prononcée entre les menstrues durant lesquelles la femme n'a pas eu de rapports sexuels.³⁹ Le pouvoir de répudier peut être délégué par le mari à d'autres sujet, y compris la femme, et l'on parle alors de clause d'auto répudiation (*tawfid*) avec un "option" entre simple ou triple.⁴⁰ Dans les définitions classiques, la répudiation peut être soumise à terme ou condition. De plus, il n'est pas nécessaire que la déclaration de répudiation soit notifiée à la femme. Cependant, la femme divorcée reçoit une consolation dite *mut'a*⁴¹.

Les causes de dissolution sont elles mêmes divisées en causes unilatérales, causes bilatérales.^{42 43} Lorsqu'elles sont bilatérales on se rapproche du divorce⁴⁴. Dans la convention de dissolution *mubara'ah*, les conjoints se déclarent libres, renoncent à leurs obligations et droits matrimoniaux respectifs, à condition que le mariage n'ait pas été consommé. Une autre modalité de

³⁵ «Le donne divorziate osservino un ritiro della durata di tre cicli » (Cor. II, 228).

³⁶ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p.75.

³⁷ G. M. Piccinelli (a cura di), *Il modello islamico*, cit., p. 52.

³⁸ Ivi, pp. 96-97.

³⁹ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 222.

⁴⁰ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 105.

⁴¹ «Non ci sarà colpa se divorzierete dalle spose che non avete ancora toccato e alle quali non avete stabilito la dote. Fate loro comunque, il ricco secondo le sue possibilità e il povero secondo le sue possibilità, un dono di cui possano essere liete, secondo la buona consuetudine. Questo è un dovere per chi vuol fare il bene» (Cor. II, 236).

⁴² G. M. Piccinelli (a cura di), *Il modello islamico*, cit., pp. 51-56.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 83.

dissoluzione bilaterale est le consentement mutuel avec ou sans paiement par la femme d'une somme pour se libérer du lien conjugal.⁴⁵

Le divorce peut être prononcé à la demande de l'épouse en cas de viol des clauses du contrat par le mari, ou s'il s'abstient d'avoir des rapports sexuels.⁴⁶ Le *siqàq*, ou divorce par dissension, est une sorte d'arbitrage dans le quel les familles des conjoints nomment un arbitre pour analyser les raisons de la dispute.⁴⁷ Le divorce en absence est prévu mais l'absence ne conduit jamais à une présomption de mort, mais à une présomption de vie. Le divorce peut attendre que la mort du mari soit déclarée⁴⁸

L'apostasie de l'homme est une cause légale de dissolution du mariage mais il faut distinguer deux situations à ce sujet. Si la femme est chrétienne ou juive l'apostasie ne provoque pas la dissolution automatique.

Le *li'an* est une procédure publique de dénonciation de l'adultère (fornication) de l'homme contre la femme pour ne pas reconnaître la paternité d'un fils ou de dissoudre le mariage.⁴⁹ Si la femme ne répond pas elle est considérée comme adultère; si elle répond, les deux charges s'annulent et le mariage est dissous sans possibilité de remariage des deux ex conjoints entre eux.

Le *zihâr* est une procédure coranique par laquelle le mari prononce une formule dans laquelle il assimile la femme au dos (*zahr*, le dos) d'une femme interdite (mère, soeur..) avec un effet analogue à la répudiation.⁵⁰ Il est révocable et le mari doit expier s'il n'est pas suivi de répudiation.⁵¹ S'il ne le fait pas la femme peut aller demander la dissolution devant le juge.⁵²

L'*ilâ'* est une formule par laquelle le mari jure de s'abstenir de rapports sexuels avec la femme pendant au moins quatre mois avant de choisir entre l'expiation ou la répudiation.⁵³

3.5. *Les rapports familiaux dans le droit islamique: rapports entre les conjoints et rapports entre les parents et les enfants*

⁴⁵ G. M. Piccinelli (a cura di), *Il modello islamico*, cit., p. 55.

⁴⁶ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., pp. 238-242.

⁴⁷ «Se temete la separazione di una coppia, convocate un arbitro della famiglia di lui e uno della famiglia di lei. Se [i coniugi] vogliono riconciliarsi, Allah ristabilirà l'intesa tra loro. Allah è saggio e ben informato.» (Cor. IV, 35).

⁴⁸ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 77.

⁴⁹ «Quanto a coloro che accusano le loro spose senza aver altri testimoni che se stessi, la loro testimonianza sia una quadruplicata attestazione in [Nome] di Allah testimoniante la loro veridicità, - e con la quinta [attestazione invocata], la maledizione di Allah su se stesso se è tra i mentitori - E sia risparmiata [la punizione alla moglie] se ella attesta quattro volte in nome di Allah che egli è tra i mentitori, - e la quinta [attestazione invocando] l'ira di Allah su se stessa se egli è tra i veritieri.» (Cor. XXIV, 6-9).

⁵⁰ «Allah non ha posto due cuori nel petto di nessun uomo, né ha fatto vostre madri le spose che paragonate alla schiena delle vostre madri, e neppure ha fatto vostri i figli adottivi. Tutte queste non sono altro che parole delle vostre bocche; invece Allah dice la verità, è Lui che guida sulla [retta] via.» (Cor, XXXIII, 4)

⁵¹ G. M. Piccinelli (a cura di), *Il modello islamico*, cit., p. 54.

⁵² G. M. Piccinelli (a cura di), *Il modello islamico*, cit., p. 54.

⁵³ «Per coloro che giurano di astenersi dalle loro donne, è fissato il termine di quattro mesi. Se recedono, Allah è perdonatore, misericordioso. - Ma se poi decidono il divorzio, in verità Allah ascolta e conosce.» (Cor. II, 226-227).

Le mari doit cohabiter avec la femmes et répartir ses nuits entre ses femmes sauf s'il prend une nouvelle femme : il lui doit sept nuits consécutives.⁵⁴

Le mari n'a pas le droit de battre sa femme même si le Coran parle du droit de "corriger": (*ta'dib*) les femmes insoumises.⁵⁵

Le mari ne peut pas empêcher sa femme de faire ou de recevoir des visites mais il peut lui imposer d'en demander la permission à moins que les invités soient de la famille. Le mari qui juge que la famille a une mauvaise influence sur son épouse peut demander au juge le droit de limite ses visites.⁵⁶

La femme doit obéir au mari, et être disponible pour satisfaire ses désirs sexuels. Elle a le droit de refuser d'accomplir un acte interdit par la loi islamique.

Le retard dans le paiement de la dot ou une clause du contrat de mariage peut éliminer l'obligation de cohabitation

Au devoir de fidélité absolue de la femme, une partie des juristes musulmans ajoutent l'obligation pour la femme de se couvrir d'un voile face aux étrangers.

Si l'homme en est incapable, ou si la condition sociale de la femme le requiert, la femme doit subvenir aux besoins de la famille.

Le contrat est de séparation des biens du fait du caractère polygame du mariage islamique.⁵⁷ Le mari a l'obligation d'entretenir l'épouse (*nafaqa*) en contrepartie de la soumission de la femme à l'autorité de l'homme. En cas de polygamie, chaque femme doit avoir un logement séparé. La règle prévoit deux vêtements par an, et les accessoires d'hygiène et de beauté. Le personnel de maison peut faire partie du lot.

La femme ne peut conclure des opérations économiques sans l'autorisation du mari-

Le frère hérite une part double de celle de ses soeurs. La veuve hérite du quart de l'héritage ou d'un huitième s'il y a des enfants ou des petits enfants.⁵⁸

Le père est le tuteur légal des enfants, il peut prendre toutes les décisions les concernant. Pour avoir la garde en cas de divorce la mère doit prouver sa capacité à l'élever

4. La *shari'a* dans les démocraties occidentales modernes

⁵⁴ Per notte si intende un lasso di tempo di 24 ore. Tuttavia, al marito è dato accordarsi per una suddivisione del tempo diversa da quella prevista, e ciò sia a titolo oneroso sia a titolo gratuito. Sul punto v. V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 111.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit, pp. 113-114.

⁵⁷ G. M. Piccinelli (a cura di), *Il modello islamico*, cit., p. 50

⁵⁸ M. Reiss, *The materialization of Legal Pluralism in Britain: Why Shari'a Councils Should be Non-Binding*, in «Arizona Journal of International and Comparative Law», 2009, Vol. 26, p. 739.

Les questions sur la compatibilité de la *shari'a* avec ce que l'on appelle les *western standards of human rights*»⁵⁹ fonde la résistance des démocraties occidentales modernes à accepter l'intégration et la diffusion de normes islamiques dans leurs propres systèmes juridiques et sociaux notamment sur le droit de la famille.

La situation de la Thrace orientale est «*perhaps the only example of implementation of shari'a in Europe*». ⁶⁰ Selon Mathias Rohe, «*the more the Christian heritage of Europe is perceived to be legally (not only culturally) dominant by the public or in politics and administrations, the more likely deviations from the existing laws are*». ⁶¹ De même, «*there is a widespread reluctance in European societies as a whole to accept religiously founded norms in secular states apart from those rooted in Christianity*». ⁶²

Pour le juriste hollandais M. S. Berger, la question «*what do western muslims mean by shari'a?* » ⁶³ entraîne trois réponses. ⁶⁴

1. Une abstraction vertueuse;
2. Une loi nationale étrangère;
3. Des pratiques et des désirs des musulmans occidentaux

La thèse en ajoute une quatrième: la *shari'a* est un droit confessionnel .

Dominic McGoldrick, définit la «*shari'a law*» «*as an abstract philosophical concept [...] To believing Muslims, it is something deeper and higher, infused with moral and metaphysical purpose. At its core, shari'a represents the idea that all human beings and all human governments are subject to justice under the law*». ⁶⁵

La *shari'a* comme loi nationale étrangère relèverait du droit international privé. Elle ne serait en ce cas pas appliquée entièrement, mais la loi positive d'un Etat peut insérer des règles pour certains secteurs dans une structure codifiée. Pour analyser le contenu de la *shari'a* comme des pratiques et des désirs des musulmans occidentaux, l'auteur distingue plusieurs milieux dans lesquels les musulmans d'occident veulent vivre selon les règles musulmanes. Celui qui concerne la prière, le régime alimentaire, les fêtes, et la sépulture; les règles de droit de la famille, notamment celles

⁵⁹ L. Fulton, *Islamic Law: Europe's Shari'a Debate*, <http://euro-islam.info/key-issues/islamic-law/>

⁶⁰ A. Ziaka, *Greece: Debate and Challenges*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., p. 125.

⁶¹ Ivi, p. 668.

⁶² M. Rohe, *Sharia in Europe*, cit., p. 663.

⁶³ M. S. Berger, *Introduction: Applying Shari'a in the West*, cit., pp. 8-9.

⁶⁴ Ivi, pp. 9-11.

⁶⁵ D. McGoldrick, *The compatibility of an Islamic/shari'a law system or shari'a rules with the European Convention on Human Rights*, in R. Griffith Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., p. 43.

relatives au mariage et au divorce, les règles de la finance islamique, et les règles en matière de relations sociales, de genre, et avec les non musulmans.

La *shari'a* entendue comme un droit confessionnel renvoie au complexe des règles de la confession religieuse et d'un sujet collectif, un groupe religieux doté d'autonomie institutionnelle face aux autres groupes.

Au Royaume Uni, les musulmans se voient reconnaître la possibilité d'avoir leur mariage enregistré selon les règles du *Marriage Acts*. Le droit international privé représente le principal canal d'application des règles islamiques.. L'Italie, la France, l'Allemagne, l'Espagne, mais aussi la Hollande, laissent entrer les règles islamiques du droit de la famille comme droit étrangers à travers ce secteur du droit interne. Sur la base du principe de la *lex patriae* héritée de l'époque des *guest workers*, quand on pensait que les immigrants retourneraient dans leurs pays d'origine ce qui justifiait le maintien de leur diversité juridique.⁶⁶ «*Tout en ayant instauré un certain degré de pluralisme dans le but de préserver les identités culturelles, la Grande-Bretagne a fait le choix d'adopter un système de droit de la famille laïque et universel*»⁶⁷

Une première différence entre les pays de la tradition légale occidentale est faite par le britannique Prakash Shah :

*«However, looking through a Western legal prism, we can see that Islamic law is present in the West in a variety of ways. At the 'highest' level, it is incorporated in official legal systems in perhaps unexpected ways. It is more apparent in those Western jurisdictions, like France or Germany, that have a civil law background and a reputedly more hostile approach to multiculturalism. Islamic law is least institutionalised in the countries of the 'Angloshere' that have a more well developed model of toleration and multiculturalism. However, in this latter set of countries we see more 'action' in terms of the development of unofficial Muslim apparently dedicated to solving marital problems and usually set up to facilitate Islami divorces».*⁶⁸

Il faut partir d'une donnée pour analyser ces différences dans le détail: *«today, there is no legal system that claims unlimited sovereignty over a specific territory»*.⁶⁹ Le lien entre diversité religieuse et pluralité juridique dans l'Europe multiculturelle est illustré par Werner Menski lorsqu'il soutient la nécessité de revoir la loi : *«As an internally plural field, marked out by interconnected corners of a kite-like structure, law today needs to relearn constructive management*

⁶⁶ A. Büchler, *Islamic Family Law in Europe?*, cit., p. 199.

⁶⁷ P. Fournier, *Dossier 27: The reception of Muslim Family laws in western liberal states*, December 2005, <<http://www.wluml.org/node/504>>.

⁶⁸ P. Shah, *Shari'a in the West*, cit., p. 16.

⁶⁹ M. Rohe, *Islamic Law in German Courts*, 2003, in «Hawwa», 2003, Vol. 1, p. 46-59.

of its own pluralistic connectivity».⁷⁰ Une telle exigence est encore plus nette quand il s'agit des normes de la famille qui provoquent des tensions entre l'héritage chrétien des Etats européens et la coexistence contemporaine de groupes divers et la coexistence entre des groupes culturels divers au nom des droits de l'humain.

4.1. La tradition européenne de droit civil et l'espace des règles islamiques

L'Allemagne est un pays réticent à assimiler une culture différente de celle que donne le droit du sang.⁷¹ Avec une population musulmane de 5.8 millions fin 2015 qui devrait passer à 20 millions en 2020⁷² surtout d'origine turque, mais aussi balkanique (Albanie, Kosovo) et moyen orientale (Iran, Irak, Liban, Palestine Afghanistan, Syrie)⁷³ L'Allemagne a adopté une politique d'intégration : « *project of normalizing Muslim immigrants*», et l'on dit que «*the impression is created that non-Muslims have already absorbed all basic values*».⁷⁴

En Allemagne, « *Islamic Law is indeed generally applicable in Germany on two levels* ».⁷⁵ Selon le droit international privé ou « *a further area of -indirect- application opens up within the framework of the so called 'optional' civil law (public law and especially penal law are, of course, not optional)* ».⁷⁶ Une approche utilisée dans les affaires commerciales, les contrats de mariage, « *within the scope of private autonomy, the parties concerned are free to create legal relations within the limits of public policy and to agree the ways and results of non-judicial dispute resolution. In matters of family law, relatives will often be consulted first. In the event of failure, informal or existing formal dispute resolution bodies might be involved as well as state courts. Certain decisions, such as officially recognised divorces, are restricted to state courts in the EU. Others might be open to ADR mechanisms.*»⁷⁷

On a des cas en Allemagne de résolution des controverses pénales par des juges islamiques⁷⁸ sous la supervision de l'État⁷⁹ La jurisprudence des cours allemande font souvent référence à la *shari'a*; cela a provoqué de nombreuses polémiques, notamment avec la publication du livre Thilo

⁷⁰ W. Menski, *Plurality-Conscious Rebalancing of Family Law Regulation in Europe*, in P. Shah with Marie-Claire Foblets and Mathias Rohe (edited by), cit., p. 44.

⁷¹ P. Fournier, *Dossier 27: The reception of Muslim Family laws in western liberal states*, December 2005, <<http://www.wluml.org/node/504>>.

⁷² S. Kern, Germany: "20 Million Muslims by 2020", The Gatestone Institute, November 1 2015, International Policy Council, <https://www.gatestoneinstitute.org/6793/germany-20-million-muslims>

⁷³ R. Spielhaus, Germany, cit., p. 112.

⁷⁴ Ivi, pp. 131-132.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ M. Rohe, *Alternative Dispute Resolution in Europe under the Auspices of Religious Norms*, RELIGARE Working Paper No. 6/January 2011, <<http://www.religareproject.eu>>.

⁷⁸ Ivi, p. 38-39.

⁷⁹ Ibidem.

Sarrazin, *Germany Does Away with Itself* i sur le rapport entre immigration musulmane et système allemande.⁸⁰

En France comme en Allemagne, les normes islamiques de la famille se font une place par le biais du droit international privé (on est jugé selon la nationalité). «*En raison des dispositions du droit international privé et d'accords bilatéraux, la France applique les lois du pays d'origine du résident étranger dans les matières relevant du droit de la famille, et plus particulièrement s'agissant des litiges portant sur le « statut et la capacité des personnes » à la condition que cela ne contrevienne pas à l'ordre public français ni aux conventions internationales dont la France est signataire*». ⁸¹

J. Selby écrit : «*Secularism more broadly and French secularism more specifically are not ahistorical analytical categories, but widely debated and shifting terms*». ⁸² «*in the French case laïcité has been persistently associated with a radical separation of religion and state*». ⁸³⁸⁴ «*all french muslims are impacted by the country's conceptualization of secularity, which some theorists have claimed privileges a "Christian secularism" or what French historian Jean Baubérot (2003) terms catholaïcité*». ⁸⁵

Les musulmans sont entre 5 et 18% de la population. La thèse fait l'historique de la présence musulmane⁸⁶ et des débats autour de la reconnaissance du culte musulman, création du *Conseil Français du Culte Musulman* en 2003. En France on sait qu'il y a des tribunaux informels dans les mosquées. ⁸⁷ La question de la visibilité de l' *islâm* dans l'espace public fait polémique notamment sur la question du *hijab*, qui aboutit à des lois notamment en 2011 qui interdit le voile intégral dans l'espace public. ⁸⁸ Les tribunaux français doivent trouver l'équilibre entre le principe de *laïcité* et le droit à la liberté religieuse individuelle. La thèse donne l'exemple de recours ayant été jusqu'à la Cour européenne des droits de l'homme qui a conclu le premier juillet 2014 que la loi française de

⁸⁰ S. KERN, *Islamic Sharia Law Proliferates in Germany*, September 8, 2011, <http://gatestoneinstitute.org/2397/islamicsharia-law-germany>.

⁸¹ P. Fournier, *Dossier 27: The reception of Muslim Family laws in western liberal states*, December 2005, <<http://www.wluml.org/node/504>>. Tra gli accordi bilaterali si consideri in particolare la Convenzione franco-marocchina del 10 Agosto 1981 relativa allo statuto delle persone e della famiglia e alla cooperazione giudiziaria.

⁸² Jennifer A. Selby (2011) French secularism as a 'guarantor' of women's rights? Muslim women and gender politics in a Parisian banlieue, *Culture and Religion*, 12:4, 442.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ J. A. Selby, *France*, cit., p.31.

⁸⁶ Ivi, pp. 24-26.

⁸⁷ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law*, Palgrave Macmillan, London, 2012, p. 97.

⁸⁸ J. A. Selby, *France*, cit. p. 33.

viola pas la convention européenne des droits de l'Homme. Mais que le législateur avait fait un usage disproportionné de sa marge d'appréciation⁸⁹

La France a eu une approche libérale sur la répudiation pendant les années 1980 puis une deuxième phase où l'on passe des *répudiations importées* aux *répudiation répudiée*.⁹⁰ A ce stade, l'utilisation des concepts d'ordre public de la procédure et de la nourriture comme critère pour justifier le refus de reconnaissance, est suivie par la réaffirmation par les juges du principe d'égalité en termes de la nécessité de l'ordre public international; finalement le principe de l'égalité des époux est réaffirmé à la lumière d'une condition de proximité donnée par nationalité ou de domicile français en France

La circulaire du 25 avril 2000 relative au «*renouvellement des cartes de résident obtenues par des ressortissants étrangers polygames avant l'entrée en vigueur de la loi du 24 août 1993*» bloque l'immigration des étrangers polygames et oblige la *décohabitation* de toutes les femmes en plus de la première vivant sur le territoire.⁹¹

Aux Pays bas 907.000 musulmans en 2010. On prévoit qu'en 2015 les musulmans seront 7,6% de la population, la majorité citoyens hollandais⁹², la moitié des "allochtones" sont musulmans et les polémiques sont vives surtout depuis l'assassinat de Theo van Gogh en novembre 2004. On distingue plusieurs niveaux d'application de la *shari'a*: Normes spécifiques, intervention des autorités diplomatiques et ordres informels, ces derniers laissant toute latitude pour l'application de la sharia..⁹³ Le système hollandais favorise plutôt la liberté religieuse, l'autonomie des parties, les normes ouvertes.. La loi prévoit des «*open norms in several family law provisions, so that specific circumstances of each case, changing circumstances and other developments may be taken into account*»,⁹⁴ par exemple l'intérêt supérieur du mineur. Tant que la loi de l'État n'est pas violée il n'y a pas de limitation à la consultation des autorités religieuses

«The research findings show that counselling and conflict resolution based on sharia do have a role in the Netherlands, but that they generally come to the fore as attempts to agree upon the best solution under the given circumstances. [...] For nearly all respondents, sharia in the Netherlands is

⁸⁹ A. Valentino, *La sentenza sul caso S. A. S. c. Francia della Corte Europea dei diritti dell'uomo: principio di laicità e divieto assoluto di coprirsi il volto in pubblico*, Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Osservatorio Costituzionale, Ottobre 2014, file:///C:/Users/Vaio/Downloads/Valentino%2010.2014_.pdf, p. 2.

⁹⁰ Questa fase comincia con il noto *arrêt Rohbi* (1983) e viene favorita dalla Convenzione franco-marocchina del 1981, frutto della riforma dell'articolo 310 del Codice Civile francese operata dalla legge dell'11 Luglio 1975. M.C. Najm, *Le sort des répudiations musulmanes dans l'ordre juridique français. Droit et idéologie(s)*, in «Droit et cultures», Revue internationale interdisciplinaire, 2010, pp. 209-229, <<http://droitcultures.revues.org/2070>>. Si veda anche G. De la Pradelle, *L'Islam et le Droit Islamique en France*, 10 Juin 1992, p. 69.

⁹¹ C. Campiglio, *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana*, in «Rivista di diritto internazionale privato e processuale», Gennaio-Marzo 2008, Anno XLIV, n. 1, pp.46-47. V. anche nota 16, p. 47.

⁹² M. S. Berger, *The Netherlands*, in J. Cesari, *The Oxford Handbook*, cit., p. 159.

⁹³ S. Rutten, *Applying Shari'a to Family Law Issues in the Netherlands*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., p. 97.

⁹⁴ Ivi, p. 100.

*dissimilar to sharia in, for instance, Pakistan or Morocco. Our respondents pointed out that they live in a Western democracy and must, whether they agree to them or not, obey the laws of the state. Each Muslim must find a modus vivendi for him or herself in following Islamic rules in a non-Islamic country. [...] We have found no indications of the existence of a 'sharia court of law' (sharia-rechtbank) in the Netherlands. [...] Insofar as a comparison with a legal form can be made, mediation probably comes closest. [...] We hence believe that such events cannot be considered sharia-based conflict resolution, but rather should be seen as conflict settlement. ».*⁹⁵

La question du mariage polygame aux Pays-Bas a été portée devant la Commission européenne des droits de l'homme en 1992, quand a été présentée une demande de permis de séjour par le fils de la première épouse d'un Marocain résidant habituellement dans le pays avec une femme marocaine qui était devenue sa deuxième femme aux Pays-Bas. Les autorités néerlandaises avaient refusé la permission car le droit au regroupement familial est limité à une femme et ses enfants. La Cour de Strasbourg a été saisie pour violation de l'art. 8 de la CEDH qui protège le droit à la vie familiale. La Commission, tout en notant une ingérence dans la vie des candidats, a soutenu la décision vertu de l'article 8 de la CEDH.⁹⁶

À l'exception de quelques imams compétents, il n'y a guère de savants islamiques ou d'institutions aux Pays-Bas avec une connaissance suffisante de la théologie arabe et islamique pour servir de sources d'autorité au sein de la communauté musulmane. Cela conduit à l'utilisation de plus en plus fréquente du Web, en particulier chez les jeunes, à la recherche des réponses aux problèmes de la vie quotidienne, ce qui alimente le phénomène de fatwas en ligne.

Le gouvernement hollandais se fonde sur trois principes dans ses relations avec les religions:⁹⁷

1) *«First, the Dutch approach is based on the idea that principles such as state neutrality, equal treatment of religions and separation of church and state should be interpreted in a non-secularist way [...] Justice requires the state to act in an even-handed manner with regard to all citizens, regardless of the philosophy of life these citizens adhere to»*

2) *«Second, the Dutch approach is based on the idea that organised religions and other ideology-based associations are constitutive of a robust and independent civil society. In the Dutch tradition, it is not legitimate for the state to dominate the public sphere, and unlike in French Republican thought, the public sphere is not seen as a neutral sphere that is created by the state. It*

⁹⁵ F. Vermeulen, *Challenges of Religious Accommodation in Familylaw, Labour-law and Legal Regulation of Public Space and Public Funding: Dutch Socio-Legal Research Report*, RELIGARE- , Religious Diversity and Secular Models in Europe Innovative Approaches to Law and Policy, p. 20, www.religareproject.eu

⁹⁶ C. Campiglio, *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana*, cit., p. 47.

43-76.

⁹⁷ F. Vermeulen, *Challenges of Religious Accommodation in Family-Law, Labour-Law and Legal Regulation of Public Space and Public Funding- Dutch Socio-Legal Research Report*, Religare, 2013, p. 6.

is acknowledged that religion inherently has public dimensions, meaning that visible expression of religion is legitimate and that organised religions can play a role in media, education, health care and recreational activities».

3) *«Third, the Dutch model is supportive of religious freedom, both in the sense of negative and positive freedom and in the sense of individual and associational freedom».*

Aux Pays-Bas aussi le conflit lié à l'islam trouve son expression prédominante dans le débat sur le voile islamique. En raison de tentatives d'introduire une interdiction du voile intégral, en 2007 et 2008, suivi par le projet de loi du ministre de l'Intérieur en 2012 d'interdire le voile intégral et d'autres symboles religieux, le débat reste ouvert. Les musulmans et les non-musulmans vivent dans des quartiers différents (le ministère de l'intérieur agit sur 40 quartiers dits problématiques), une répartition géographique qui reflète l'étrangeté de l'élément islamique dans l'Etat néerlandais.

La forte présence de l'église catholique en Italie donne au pays une grammaire religieuse pour comprendre les exigences religieuses posées par les musulmans. L'usage de la sharia est permis par le biais de la protection accordée aux confessions religieuses ou du droit international privé. En matière familiale, il est appliqué la loi du pays dont les parties ont la nationalité. Mais le concept de la politique publique, ainsi que des dispositions obligatoires, interviennent pour limiter l'espace accordé aux règles islamiques de la famille lorsque l'application de ces principes doit être contraire aux lois italiennes. La forte présence de la religion catholique est aussi la source d'une résistance anti islam.

Comme dans les autres pays européens, les conflits concernent le mariage, sa connotation polygame et la répudiation. Ces problèmes concernent non seulement les tribunaux, mais aussi les officiers de l'état civil ; ils concernent aussi la transcription des mariages célébrés à l'étranger. Le ministère de l'Intérieur (circulaire. 46 11 Septembre 2007) en exigea que les officiers d'état civil aux publications de mariage ne tiennent pas compte des conditions des pays étrangers par rapport à la religion.

Ces derniers temps, les tribunaux italiens ont été appelés sur la règle d'adoption dite kafala, utilisé pour la protection des enfants abandonnés dans les pays islamiques, forme de « protection sociale » dans laquelle un sujet, Kafil, assume la responsabilité d'assurer l'entretien, l'éducation et la protection d'un mineur, le makful, sans que soit établie entre eux une relation juridique de type parent-enfant.

En 2013 la Cour de cassation a accepté la kafala pour accepter l'installation d'un enfant sur le territoire italien: *«Non può essere rifiutato il nulla osta all'ingresso nel territorio nazionale, per ricongiungimento familiare, richiesto nell'interesse di minore cittadino extracomunitario affidato a*

cittadino italiano residente in Italia con provvedimento di kafalah pronunciato dal giudice straniero nel caso in cui il minore stesso sia a carico o conviva nel paese di provenienza con il cittadino italiano ovvero gravi motivi di salute impongano che debba essere da questi personalmente assistito».⁹⁸ La décision fait jurisprudence.⁹⁹

La question de la kafala islamique a également touché l'Espagne. En Septembre 2012, le ministre de la Justice du Maroc, Mustafa Ramid, interdit de confier des enfants marocains aux familles étrangères qui ne sont pas résidentes au Maroc, en raison de l'impossibilité de vérifier le respect des règles la kafalah une fois l'enfant parti. Un grand nombre de familles espagnole étaient concernées. Le ministre espagnol de la justice Alberto Ruiz-Gallardón (Parti populaire) a annoncé alors des changements à la législation nationale en matière d'adoption établissant ainsi un mécanisme de contrôle « qui permettra aux autorités religieuses marocaines de surveiller les enfants jusqu'à ce qu'ils atteignent l'âge de 18 ans pour vous assurer qu'ils ne sont pas convertis au christianisme ». Outre cette ingérence de la loi religieuse de l'islam dans le code civil espagnol, il existe d'autres formes d'application de la Sharia dans le pays. Depuis 1992 (gouvernement socialiste de Felipe Gonzalez) la possibilité d'appliquer aux musulmans les règles islamiques concernant la résiliation du contrat de mariage sont admises. De même, le divorce islamique peut trouver sa place en Espagne. L'article 107 du Code civil régissant le droit au divorce a été modifié : 1. La nullité du mariage et ses effets seront déterminés conformément à la loi applicable au moment de sa célébration. 2. La séparation y le divorce legal seront régis par les normes de l'UE ou espagnoles de droit international privé. Il a été créé pour permettre aux femmes vivant en Espagne pour obtenir un divorce, même si la loi du pays d'origine empêche

4.2. L'islàm perçu comme menace: le cas grec et les dérive extrémiste du nord de l'Europe

Au Kosovo et en Albanie le régime communiste avait découragé la population de pratiquer la religion. Cependant, une fois les régimes communistes disparus les deux régimes dans la crainte que l'identité islamique ne soit un obstacle au soutien occidental et au processus d'intégration en Europe ont tenu un discours nationaliste rejetant le passé ottoman et mettant l'accent sur le partage du christianisme fixant des valeurs antithétiques aux principes énoncés dans l'islam notamment la référence au principe de la laïcité, invoqué pour protéger les politiques qui favorisent d'autres communautés religieuses. Les problèmes que les musulmans se trouvent avoir à traiter dans les deux Etats ne sont pas différents de ceux impliquant des musulmans en Occident. La construction de mosquées et la possibilité pour les femmes musulmanes de porter le voile, en particulier pour les

⁹⁸ Corte di Cassazione-Sezioni Unite 16 Settembre 2013 no 21108, *Rivista di diritto internazionale*, 271-279 (2014).

⁹⁹ Corte di Cassazione 2 Febbraio 2015 no 1843, *Nuova giurisprudenza civile commentata*, I, 707-717 (2015).

étudiantes dans les écoles publiques sont parmi les principaux sujets du débat. D'un point de vue juridique plus strictement, conformément à une tradition islamique bien conservée dans les différentes communautés musulmanes de la diaspora, en Albanie en matière de droit de la famille qui coïncide avec les conflits conjugaux, plusieurs imams agissent comme médiateurs à la demande des femmes. Mais cette médiation n'est pas reconnue par les tribunaux et est dépourvue d'effet juridique en vertu du droit national. Les chefs religieux musulmans semblent éviter la situation de conflit avec le droit interne. Ils encouragent la célébration civile du mariage avant le religieux afin que les femmes soient protégées en cas de divorce.

La Grèce est le seul pays qui reconnaît la sharia en Thrace. Le juge islamique, le qadi, applique la loi islamique dans des tribunaux islamiques. Plus précisément, *«the faith, worship, customs, traditions, and education of Muslims of Greece citizenship are protected by the Greek Constitution and by special Greek legislation in accordance with the treaty of Losanne. This regulation of the relation between Greece and its Muslim citizens of Western Thrace is largely based on the ancient Ottoman system of millet»*.¹⁰⁰ La population musulmane du pays se trouve principalement en Thrace occidentale, et, depuis 1881, elle a bénéficié de certains privilèges dans le domaine religieux et dans le domaine du statut personnel, par l'application de la loi islamique, en particulier l'école hanafite. En revanche, les immigrants musulmans qui n'ont pas la nationalité grecque se voient appliquer le droit international privé. Les musulmans grecs font face à toutes les questions qui se posent en Europe telles que la construction de mosquées, le manque de lieux de sépulture islamiques, et le problème plus général de la formation des Imams..

Certains pays européens indiquent la manière dont les communautés musulmanes locales ont décidé de résoudre les problèmes liés à la configuration du mariage musulman halal ou haram. En Belgique, de nombreux imams ne procèdent à la célébration du mariage islamique que lorsque le mariage civil était déjà enregistré. En Suisse l'Union de l'organisation islamique à Zurich a assuré qu'il ne garantira pas la prévalence de la loi islamique sur le droit interne. Mais ils font face à des résistances intégristes : au Danemark des imams encouragent au contraire à ne pas se marier civilement avant le mariage islamique. Un groupe islamiste a lancé une campagne visant à transformer une partie de Copenhague et d'autres villes danoises dans des zones de la Sharia où patrouille quotidiennement une police religieuse. Le cas danois souligne également la dimension sociologique de rapports au droit de la famille. Une recherche mettant l'accent le lien entre la sexualité et le mariage, a montré que très souvent les familles islamiques mettent en scène des *team*

¹⁰⁰ A. Ziaka, *Debate and Challenges*, in M.S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., p. 129.

performances relatives à la célébration de la nikâh (acte sexuel marital) pour maintenir les apparences islamiques et simuler ainsi un contrôle parental sur les nouvelles générations.¹⁰¹

En Belgique, un groupe a mis en place à Anvers Sharia4Belgium un tribunal islamique pour juger les affaires impliquant des musulmans.

4.5. Shari'a e common law

La thèse poursuit sur la description des situations aux Etats Unis et en Australie et au Canada

6. Le cas britannique: la *shari'a* au Royaume Uni et l'application des normes islamiques par les tribunaux anglais

Avec environ trois millions de musulmans, divisés selon des lignes ethniques et idéologiques, le Royaume-Uni est confronté à des défis constants. Établi pour la grande majorité des musulmans du sous-continent indien. La diversité ethnique et la culture continuent de jouer un rôle relativement important dans le comportement des musulmans britanniques, mais la perception qu'ils font partie d'une communauté universelle qui ne reconnaît pas toujours les différences provoque des tensions « *between belief in the unity of the Muslim umma and the conflicting ties that distinguish these communities* ». ¹⁰²

Le discours sur l'identité des musulmans au Royaume-Uni est construit à partir d'une image négative du phénomène islamique, comme cela est le cas en Europe et dans l'Ouest. De l'affaire Rushdie aux attentats dans le métro de Londres a contribué à la création d'une « identité de « non-appartenance » dans une « culture de la résistance » à l'identité britannique. Cela a conduit certains à remettre en question la possibilité réelle pour les musulmans d'être des citoyens britanniques. L'appartenance ethnique a été progressivement remplacée par un fond religieux qui a donné aux musulmans un sentiment de stabilité et de puissance ancrée dans une continuité historique millénaire au sein d'une société étrangère dans laquelle ils revendiquent leurs droits.

La thèse fait l'historique de la présence musulmane au Royaume Uni depuis le XVIII e siècle .

Actuellement les sunnites sont majoritaires, le groupe dominant est le Deobandi mais sont également influents des chiites et des traditions minoritaires comme Ithna Ashari, la variété du monde Ismaélien, la communauté controversée Ahmadiyya ainsi que « *a range of contemplative,*

¹⁰¹ A. Liversage, *Secrets and Lies: When Ethnic Minority Youth have a Nikah*, in P. Shah with M-C. Foblets and M. Rohe (eds), *Family Religion and Law*, cit., pp. 165-178.

¹⁰² Ivi, p. 4.

*'mystical' Sufi orders [...] and, more recently, the nation of islam, who believe themselves to be Muslim but are considered by many Muslim communities as outside the fold».*¹⁰³

Au début des années soixante, la manifestation de l'appartenance religieuse n'a pas été la principale préoccupation des musulmans.. Un renversement de cette tendance a eu lieu dans les années soixante-dix, lorsque la guerre des Six Jours et la mort du dirigeant égyptien Nasser déclenché dans les musulmans européens et révèle les liens des musulmans à leurs pays d'origine ainsi que la volonté de ces pays de s'appuyer sur leurs nationaux en Europe pour atteindre leurs objectifs.

La résistance à cette affirmation apparaît dans les années 1980. En 1984, il y eut l'affaire Honeyford du nom du directeur d'une école à Bradford, Ray Honeyford, qui critiqua le multiculturalisme et la coexistence avec les musulmans dans un article pour un droit de journal britannique, Salisbury Review. La réaction du côté des musulmans fut mesurée, contrairement à celles provoquées par l'affaire Rushdie, en 1989. La communauté musulmane britannique a demandé d'interdire la publication du livre parce qu'il a été considéré comme une insulte à l'image du prophète Mahomet, demandant d'étendre la loi sur le blasphème et la reconnaissance du statut personnel islamique. Avec la création du Muslim Council of Britain, *«Parliament has made efforts through legislation that accomodate religious practice including law regarding the ritual slaughter of animals of animals [...] laws protecting religious dress in schools and a law seeking to avoid the problem of the limping marriage».*¹⁰⁴ Les tribunaux ont aussi joué un rôle important pour combler le *«formal gap between shari'a fora, and shari'a principles in general, on the one hand, and English law, on the other»*¹⁰⁵ et favoriser l'interaction. Par exemple la reconnaissance des accords que les conjoints font avant et après le mariage ou la tendance des tribunaux à reconnaître les mariages non enregistrés par le recours au principe de la présomption du mariage.¹⁰⁶

Au-delà de l'invocation des règles islamiques et des mesures étatiques en place pour leur reconnaissance, il existe au Royaume-Uni un ensemble de pratiques juridiques non officielles «une nouvelle forme hybride de droit » (*«a new hybrid form of law»*¹⁰⁷). C'est un droit musulman anglais qui est entré dans le vocabulaire du législateur britannique et des tribunaux dans le respect de la loi islamique et du droit britannique Dans le domaine du droit de la famille, en fait, ce système hybride de lois correspond au développement historique de la loi islamique pour qui les conflits familiaux sont résolus au sein de la communauté sans la participation des représentants de l'Etat. Pour compliquer encore l'image, l'existence d'un espace transnational des relations familiales qui place

¹⁰³ H. Ansari, *Muslims in Britain*, cit., p.6.

¹⁰⁴ L. Blackstone, *Courting islam*, cit., p. 207.

¹⁰⁵ P. Shah, *In Pursuit of the Pagans: Muslim Law in the English Context*, Religare Working Paper No. 9 March 2012, p. 8, www.religareproject.eu

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ D. S. Pearl, *Islamic Family Law*, cit., p. 4.

les acteurs juridiques occidentaux face aux nouveaux défis où la diversité religieuse fait « affaires familiales transfrontalières. » En effet, la tendance des « familles musulmanes multi-sites » est de « naviguer dans l'archipel mondial contemporain de sources de règles en matière de famille » afin de se retrouver « au carrefour de plusieurs normes. » Cela reflète les stratégies développées par la diaspora musulmane afin de vivre conformément aux limites de l'ordre public et de ses croyances religieuses soutenues par le soutien des systèmes juridiques occidentaux sous une forme d'accommodements mutuels acceptant que les migrations passées fassent aussi circuler les règles juridiques.

Dans le cas britannique certains spécialistes voient émerger une *British Muslim Family Law*, complète : «*emerging legal field that depends on the development of a legal market drawing on English Law and Sharia Law [...] a collection of hybrid legal practices that are informed by and in turn modify existing norms of English family law, legal culture, personal religious identity, community custom sans also norms of islamic law*». ¹⁰⁸

Cette réponse aux besoins qui se posent dans un espace donné et le temps en ce qui concerne les parties qui cherchent à se conformer aux règles et procédures juridiques britanniques, tout en maintenant leur identité islamique, est présenté comme un modèle pour la création de nouveaux espaces de citoyenneté, et s'oppose à ceux qui considèrent la loi islamique incompatible avec le droit anglais sur le sujet de la famille. Sur ce point, le Royaume-Uni, régi par la Loi sur le mariage de 1949 adopte un système familial laïque et universel qui autorise le mariage à partir de 16 ans

En ce qui concerne les formalités préliminaires, le droit anglais distingue un système anglican et un civil. La première est pertinente lorsque les parties décident de suivre le rituel de l'Eglise d'Angleterre; le second est prévu pour la célébration des mariages avec d'autres rites.

La thèse fait le point sur les procédures préliminaires au mariage et en quoi celles du mariage islamique sont compatibles.

Par exemple, dans le cas *El Gamal v Al Maktoum* en 2011, le juge Bodey a conclu qu'un mariage islamique non enregistré n'entraîne pas sa nullité de mariage d'amour et que, par conséquent la demande de sa femme pour obtenir une déclaration de nullité ne pouvait être acceptée. La perméabilité propre du système britannique permet aux juges d'utiliser le principe de la « présomption de mariage », résultant d'une « longue cohabitation et de la réputation » ¹⁰⁹

¹⁰⁸ L. Pilgram, *British-Muslim Family Law and Citizenship*, *Citizenship Studies*, 16:5-6, 796-782, 2012, p. 770.

¹⁰⁹ Ivi, p. 130.

En 2014, à la demande du gouvernement, la Commission du droit a publié un document intitulé « Se marier: un document de cadrage », dans lequel est exposée la nécessité d'une réforme du droit du mariage anglais, considéré comme « ancien et complexe, et quelques points trop restrictifs » pour une société où coexistent différentes cultures.

Parmi les questions liées au mariage islamique, le principe cardinal est qu'aucun mariage polygame ne peut être contracté en droit anglais. Un mariage de ce genre est nul. Le rejet de la polygamie n'a pas empêché les tribunaux d'en reconnaître certains effets. Une femme citoyenne britannique d'un contrat de mariage polygame à l'étranger en tant que seconde épouse aura droit à un soutien économique (aide matrimoniale) s'il y a déclaration de nullité du mariage.

Au Royaume uni, selon le *Matrimonial Causes Act 1973 (s. 1)* et le *Family Law Act 1986 s. 44(1)*: «*there is only one way to divorce: 'through a decree granted by a court of civil jurisdiction on the ground that the marriage has irretrievably broken'.*¹¹⁰ L'absence de consentement mutuel est possible après cinq ans de séparation. Deux tribunaux jugent le divorce : le tribunal des affaires familiales pour les enfants, le tribunal civil pour le biens à partager. On peut obtenir une sentence de divorce par mail, sans se présenter au juge s'il n'y a pas d'enfants et pas de contestation.

La diversité des normes islamiques sur le divorce oblige à statuer en droit anglais. Le *Domicile and Matrimonial Proceedings Act 1973* établit que un *talaq* prononcé hors du Royaume Uni n'est pas un divorce valide.¹¹¹ Mais les musulmans naviguent entre les différents ordres juridiques pour obtenir un divorce religieux, ils ont recours au marché des « services islamiques » offerts par le réseau d'institutions islamiques ADR ou optent pour un divorce transnational dans un Etat islamique.

Le premier cas de répudiation porté à l'attention des tribunaux britanniques a été le cas *Hammersmith* en 1917. Sur la base des motifs d'ordre public, il a été refusé un *talaq* signé à Londres en présence de deux témoins par un résident musulman en Inde contre la femme britannique. Une décision similaire a été prise dans le cas *Maher versus Maher* et *Soegito versus Soegito*, alors que la mise en œuvre de la répudiation des procédures formelles dans des cas tels *Yousef versus Yousef* et *Riyami versus Riyami* a favorisé sa reconnaissance.

La distinction entre *talaq* nue (ou *talaq* classique) et procédure *talaq* a conduit les tribunaux britanniques. La première catégorie contient la plupart des formes de répudiation couvertes par la loi islamique, alors la procédure *talaq* désigne uniquement les formes de procédure, dont le plus connu qui est le c. d. Ordonnance *talaq* pakistanaise de 1960¹¹².

¹¹⁰ B. M. Khir, *The Right of Women to No-Fault Divorce in Islam and Its Application by British Muslims*, Islam and Christian-Muslim Relations, 2006, 17.3, 295-306, p. 303.

¹¹¹ F. Sona, *Defending the Family Treasure Test*, cit., p. 132.

¹¹² L. Carrol, *Muslim Women and 'Islamic Divorce' in England*, cit., pp. 97-115.

Quand un partenaire, généralement la femme, a obtenu un divorce devant les tribunaux anglais, mais que la pression sociale de au sein de la communauté empêche son remariage parce que le divorce n'a pas été accompagnée d'une dissolution islamique, généralement sous la forme de talaq ". Mais le nombre de cas spéciaux augmentant, la loi ordinaire ne permettant plus d'y faire face, la dix-huitième Convention de La Haye (1970), établit la reconnaissance des Divorces et de la loi de séparation légale des systèmes juridiques étrangers dans le but de construire une méthode de la reconnaissance des divorces obtenus à l'étranger « au moyen d'une procédure judiciaire ou autre » : liaison représentée par au moins une partie de la nationalité, domicile et résidence, à condition que ces divorces ne soient pas en contradiction avec l'ordre public. Cela n'a pas modifié les règles de *common law*.

L'histoire *Qureishi v Qureishi* représente un tournant pour la reconnaissance de la répudiation islamique, parce que dans ce procès, la Cour d'appel a reconnu comme une forme valide de la résolution de mariage la répudiation islamique prononcé dans les îles britanniques en vertu de la loi sur la famille musulmane (Ordonnance de 1961) à un musulman qui était domicilié au Pakistan. La décision a suscité l'opposition parlementaire et a été suivi par l'adoption en 1973 de la Domiciliation de la loi sur la procédure Matrimoniale. Elle a mis fin à la dépendance de la femmes de la maison du mari, en changeant les règles de common law, de façon qu'aucun divorce ou annulation obtenu dans les îles britanniques ne puisse être efficace au Royaume-Uni et interdit la reconnaissance des divorces obtenus « au moyen d'une procédure judiciaire ou autre. » La Matrimonial Causes Act a étendu la compétence des tribunaux anglais leur permettant de recevoir des demandes de divorce si l'un des époux a résidé au Royaume-Uni pour une période de douze mois précédant la demande de divorce, quel que soit le domicile des parties. L'année suivante a été approuvée la loi permettant d'accorder des mesures de contenu économique aux parties d'un divorce obtenu à l'étranger et reconnu par la loi anglaise..

La *Family law Act 1986*, reconnaît les divorces extérieurs, annulation ou séparation obtenus «*by means of proceedings, judicial or otherwise*» à condition que l'une des partis ne soient pas britannique; et les divorces extérieurs, annulation ou séparation obtenus «*otherwise than by means of proceedings*»¹¹³ si les deux résident à l'étranger. Les tribunaux britanniques ont tendant à s'aligner sur les procédures formelles de l'étranger (refusent les *bare talaq*, divorce sans procédure)

Dans le cas *Chaudhary v Chaudhary*¹¹⁴ la court d'appel statue que pour être reconnu un divorce doit être obtenu avec des procédures qui vont au delà de la formalisation de l'acte.¹¹⁵

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Chaudhary v Chaudhary* [1984] 3 All ER 1017; [1985] 2 WLR 350; [1985] FLR 476.

¹¹⁵ D. Gordon, *Foreign Divorces*, cit., p. 94.

Les divorces transnationaux compliquent le panorama. Dans le cas *Fatima v Secretary of State*.¹¹⁶ Une pakistanaise promise en mariage à un musulman pakistanais résident à Londres se vit refuser l'entrée au Royaume Uni en vertu du fait que le futur époux avait divorcé par la poste ce qui n'était pas valide. L'expression *other prescribed religious usages* de la *Divorce (Religious marriage) Act 2002*, a du être clarifiée par la cour d'appel dans l'affaire du divorce de Mr Kandeel et Mrs Hands. Le mariage religieux et civil avait eu lieu en 1991, la femme demande un divorce non définitif en 2009 (*nisi decree*) et l'homme refusait toute décision de justice précédant le mariage religieux (juif) au nom de la convention européenne des droits de l'Homme. La femme a finalement obtenu gain de cause.

En 2000 (cas *Sulaiman v Jaffai*) un juge de Londres a déclaré invalide la triple répudiation prononcée par le mari au Royaume Uni avant de la faire enregistrer en Arabie Saoudite.

Le *Children Act* de 1989 prévoit de prendre en considération l'orientation religieuse des mineurs impliqués.

De ce qui a été montré, l'application indirecte de la loi islamique dans les tribunaux britanniques est déterminée par leur volonté de se conformer aux systèmes juridiques étrangers, dans les limites fixées par le droit interne pour tenter d'atténuer les effets négatifs des institutions spéciales et protéger les parties les plus faibles impliquées dans les procédures judiciaires. L'Assemblée législative du Royaume-Uni a cherché à résoudre les problèmes pour la coexistence de différentes cultures, en particulier par rapport aux phénomènes tels que les mariages forcés, le mariage de commodité, les mariages fictifs. Le débat aujourd'hui dans le pays est axé sur ce système de justice parallèle où une application directe des règles islamiques est produite dans le cadre juridique et en même temps, paradoxalement, à l'ombre de la loi. Ce thème qui sera abordé dans le deuxième chapitre

¹¹⁶ R. v Secretary of state for Home Department, ex parte Ghulam Fatima [1985] QB 190.

CHAPITRE II

LES *SHARI'A COURTS* BRITANNIQUE: REPRÉSENTATIONS EMERGENTES ET PROFILS JURIDIQUES

Le chapitre est consacré à l'analyse des institutions islamique de résolution alternative des disputes que l'on appelle *sharia courts*. Elle est faite à partir de la reconstruction des raisons historiques qui ont favorisé l'instauration et l'évolution dans la société britannique d'une perspective islamique. L'analyse est conduite à la lumière du cadre juridique interne. La thèse décrit les mécanisme de résolution alternative, les controverses au sein de la pensée islamique avant de développer le rôle des procédures ADR au Royaume uni.

Le chapitre s'ouvre avec un survol géopolitique des représentations au sujet de l'ADR dans le discours juridique, les médias politiques, dans les milieux académiques.

1. Perspectives sur les Cours religieuses islamiques

Dans un reportage de 30 minutes l'émission Panorama de la BBC One « Les secrets des conseils de la Sharia britannique », diffusé le 8 et le 22 avril 2013, encore en ligne sur You tube,¹¹⁷ la journaliste Jane Corbin décrit une situation très négative : elle donne des chiffres (invérifiables) : 50 jugements par mois, 90% d'entre eux concernant des femmes dans "au moins 85 tribunaux". Sur la base de témoignage de femmes victimes des décisions de ces cours, et des juristes de droit anglais on y dit que "ces tribunaux contrôlent la vie de nombreuses femmes musulmanes en Grande Bretagne aujourd'hui". A Leeds, "un nombre significatif" de femmes qui appellent l'association contre les violences domestiques se plaignent des sharia courts. La baronne Cox dit avoir "beaucoup de preuves" d'injustices. Le film dénonce l'opacité du système, cite des cas de sharia courts ayant contredit les décisions des tribunaux anglais au détriment des femmes et de leurs enfants. Une séquence en caméra cachée montre comment le juge y déconseille les femmes de faire appel à la police en cas de violence ou leur préconise de retourner vivre auprès de l'homme violent pour préserver le mariage. Cette séquence est ensuite commentée très négativement par un procureur général de la Couronne, lui-même musulman. On y apprend que le divorce coûte aux femmes 400 livres alors qu'il peut être gratuit pour les hommes mais que "de plus en plus de femmes" sont obligés d'en passer par là parce qu'elles ne savent pas qu'il faut se marier civilement pour avoir le droit de divorcer devant un tribunal britannique. Il se termine sur des phrases des femmes interviewées demandant la régulation de leur fonctionnement sans remettre en cause la sharia elle même. Les tribunaux religieux, conclue le reportage, "condamnent des femmes à une vie misérable."

Le lendemain, au Parlement, le député Kris Hopkins demande une enquête¹¹⁸ qui sera finalement lancée en Mars 2015, par Theresa May sur l'application de la Sharia au Royaume-Uni dans le cadre d'un plan d'action pour lutter contre l'extrémisme.

La méfiance envers les tribunaux de la Sharia est favorisée par le manque de données fiables à leur sujet, et cette opacité est aussi la raison même des controverses à leur sujet.

Dans le débat public, ceux qui sont exprimés en faveur des tribunaux de la Sharia semblent être moins nombreux que ceux qui y sont favorables. La communauté musulmane britannique et les

¹¹⁷ Consulté en avril 2017 : <https://www.youtube.com/watch?v=4gZCFdHkd4A>

¹¹⁸ <http://www.publications.parliament.uk/pa/cm201213/cmhansrd/cm130423/halltext/130423h0002.htm>

tribunaux de la Sharia ont tendance à ne pas prendre part à la controverse pour ne pas l'amplifier mais aussi parce que c'est une communauté fermée qui cherche rarement le soutien extérieur. De plus, les arguments présentés par les tribunaux et sympathisants sur la nécessité et la légitimité et le caractère positif de certains services sont souvent faibles par rapport à ceux qui dénoncent les violations des droits de l'Homme, défendent l'universalité de certains principes qui n'admettent aucune sorte d'exceptions et l'obligation d'un État profane à assurer la prééminence du droit positif sur toute autre loi.

En général, la perception qui se dégage est celle d'organismes se hissant au rang des tribunaux parallèles, contournant les règles internes et violant les droits reconnus par la loi britannique.

En présentant son projet de loi, *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*, la Baronne Cox déclarait :

*«I am deeply concerned about the treatment of Muslim women by Sharia Courts [...]. There is considerable evidence that many women are suffering in many ways (such as domestic violence or unequal access to divorce) due to discriminatory practices in our country today and we cannot continue to condone this situation».*¹¹⁹

Tehmina Kazi, leader de *British Muslim for Secular Democracy*, allait dans le même sens : *«I don't necessarily want to see them banned, completely, [...] What I would like to see is greater regulation ».*¹²⁰ Pour Keith Porteous Wood, directeur exécutif de la *National Secular Society*, *«Laws should not impinge on religious freedom, nor should courts judge on theological matters ».* *« Under this new Bill the Arbitration Act would not be able to determine [...] agreements that are discriminatory against women».*¹²¹

L'association *One Law For All*, en 2008 disait déjà que les *«Sharia Councils and Muslim Arbitration Tribunals are discriminatory and unfair. However, the solution to the miscarriages of justice is [...] an end to the use and implementation of Sharia law and religious-based tribunals»* *aggiungendo che «they are leading to gross injustices among women who are often unaware of their rights under Britain's legal system».*¹²²

Selon Anne- Marie Waters, leader du groupe *Sharia Watch*, les *Sharia Councils «are breaching the Human Rights Act»*¹²³, ils *« put women at a grave disadvantage and treat children as the property of their fathers».*¹²⁴

¹¹⁹ *NSS backs Bill that would curb sharia courts in Britain*, 10 Giugno 2011, <http://www.secularism.org.uk/nss-backs-bill-that-would-curb-s.html>

¹²⁰ Intervista dell'autore con Tehmina Kazi, *British Muslim for Secular Democracy*, 7/2015.

¹²¹ *NSS backs Bill that would curb sharia courts in Britain*, 10 Giugno 2011, <http://www.secularism.org.uk/nss-backs-bill-that-would-curb-s.html>

¹²² 16 Dicembre 2008, <http://onelawforall.org.uk/call-for-end-to-sharia-courts-after-report-shows-widespread-injustice/>

¹²³ Intervista dell'autore con Anne-Marie Waters, 7/2015

Les chrétiens sont moins hostiles : Andrea Minichiello Williams de *Christian Concern* si: «*It is disappointing that so many sharia tribunals are permitted to operate in Britain even though the practice of sharia conflicts with fundamental principles of UK law, such as equality for all before the law*». ¹²⁵ Sur le site de Barnabas Fund on lit: «*These courts represent the latest twist in the story of how Islamists are seeking to increasingly align UK law with shari'a, through pushing test cases through the courts to gain special concessions for Islamic practices, arguing for new parliamentary laws such as those criminalising any criticism of Islam, [...] and now claiming that shari'a courts have legally binding powers*». ¹²⁶ Nick Griffin du *British National Party* : «*Sharia tribunals have no place in our country. It is really important that we don't go down the slippery slope of compromising with those whose values are at odds with our own. I worry that women will be pressured into using these tribunals and face unfair treatment*» ¹²⁷. Le parti *UK Independence Party*, de Nigel Farage, est sur la même ligne. ¹²⁸

Pour sa part, Aina Khan, avocat d'une campagne pour l'enregistrement des mariages musulmans, tout en partageant la préoccupation de la baronne Cox pour la discrimination subie par une partie de la communauté musulmane en raison de certaines formes d'application de la loi islamique, souligne l'importance de ces institutions islamiques ADR, en mesure d'accorder une protection à toute une série de droits accordés aux femmes dans l'islam où le droit anglais ne dispose pas des instruments pour les garantir. Au lieu de considérer la chari'a intrinsèquement discriminatoire, Aina Khan insiste sur la nécessité d'enseigner aux femmes musulmanes les « droits de droit de la Sharia » qui peuvent être appliquées en utilisant la loi anglaise.

Dans les milieux académiques plus sensible à la diversité des valeurs culturelles et au concept de pluri légalité de nombreux experts comme de jeunes chercheurs, dans les discussions sur les réseaux et les publications, reconnaissent l'importance des accommodements aux exigences juridiques religieuses musulmanes. Ils reconnaissent l'existence de problèmes avec certaines institutions, telles que les pression exercée sur les membres les plus faibles de la communauté et des épisodes de discrimination à leur égard, mais ils montrent également la prise de conscience d'un phénomène généralisé et croissant de manipulation de ces thématiques par les médias.

¹²⁴ *NSS backs Bill that would curb sharia courts in Britain*, 10 Giugno 2011, <http://www.secularism.org.uk/nss-backs-bill-that-would-curb-s.html><http://www.christian.org.uk/news/secret-workings-of-uk-sharia-courts-exposed/>

¹²⁵ *Increasing Use of Sharia Courts in UK*, 17 Gennaio 2012, *Christian Concern*, <http://www.christianconcern.com/our-concerns/islam/increasing-use-of-sharia-courts-in-uk>

¹²⁶ *Editorial: allowing shari'a courts is the thin end of the wedge of persecution. We need your help!*, 21 April 2016, *Barnabas Fund*, <https://barnabasfund.org/news/Editorial-allowing-sharia-courts-is-the-thin-end-of-the-wedge-of-persecution-We-need-your-help>

¹²⁷ <https://www.bnp.org.uk/news/national/tackling-sharia>

¹²⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=k4Z9ogZTnkM>

«More generally, the use of evidence, quantitative and qualitative, in public debate on Islam is frequently troubling. Accurate data are unavailable, speculative figures recycled in the media and in Parliament (often accompanied by 'tip of the iceberg'). The work of international scholars is largely ignored in favour of media reports, poorly conducted in-house studies and un-examined testimonies».¹²⁹ Mais on souligne la variété des situations internes au système parallèle islamique et le problème de leur opacité : «Sharia councils differ in outlook, with some rivalry between them, and there may be internal differences of approach on religious ground and/or between generations»¹³⁰: «They are neither unified nor represent a single school of thought but instead are made up of various different bodies representing the different schools of thought in Islam»¹³¹ «The process of dispute resolution therefore is produced through various discursive practices and can only be understood in relation to the locus of power in which they are embedded as community regulatory frameworks».¹³² Samia Bano analyse que ces institutions sont le produit de réseaux internationaux opérant dans un espace à la fois national et global, une structure qui «challenge the cognisance of state law with respect to resolving marital disputes and intervening in the process of divorce» mais dans la quelle les femmes musulmanes «may choose to utilise this space –to obtain a Muslim divorce- but they also challenge the norms and the values underpin these bodies».¹³³

Samia Bano refute la dichotomie entre «law» et «unofficial law» car «the space(s) inhabited by these bodies is neither distinct from local communities nor in totality separated from state law instead, it is a space that intersects with contested sites of local communal power and state law and this way is a unique formation of a British diaspora».¹³⁴

Maleiha Malik dit que les débats sur les Sharia Councils, «fails to reflect a more complex issue: Muslim women are often willing and active users of these forums, and they are seeking the reform rather than abolishment of this form of Muslim family justice».¹³⁵ Selon elle, les «'law-like' institutions that are a feature of some minority communities»¹³⁶ doivent être considérés comme des «minority legal orders»,¹³⁷ car, «actually, what is interesting about sharia norms is precisely that

¹²⁹ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law: A Legal Industry in Multicultural Britain*, Cultural Diversity and Law, Ashgate, Sussex, 2015, p. 21.

¹³⁰ Ivi, p. 19.

¹³¹ S. Bano, *Islamic Family Arbitration, Justice and Human Rights in Britain*, Law, Social Justice & Global Development, 2007, Vo. 1., http://www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2007_1/bano

¹³² *Ibidem*.

¹³³ S. Bano, *Islamic Family Arbitration, Justice and Human Rights in Britain*, Law, Social Justice & Global Development, 2007, Vo. 1., http://www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2007_1/bano

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ M. Malik, *Muslim Legal Norms and the Integration of European Muslims*, European University Institute Working Paper, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Muslim-Minorities in Europe, Florence, 2009/29, p. 18.

¹³⁶ M. Malik, *Minorities and Law: Past and Present*, Current Legal Problems, 2014, p. 1.

¹³⁷ *Ibidem*.

*they are de-territorialised and challenge the very foundations of all our concepts of jurisdiction, law and the unitary authority of the nation state».*¹³⁸

Gianfranco Lizza, dans son analyse des rapports entre religion et État, préconise une déterritorialisation des valeurs religieuses pour prendre en compte les individus qui « arrivent dans des vieux Etats, des nations consolidées, en amenant avec eux tout leur passé ».¹³⁹ Il juge que l'islam est l'exemple emblématique d'un système politique, social, culturel et juridique délocalisé. Anche da Prakash Shah, modérateur du groupe de discussion (*e-mail discussion group*), reconnaît la contribution positive des institutions islamique ADR dans la mesure où elles sont en mesure de répondre aux besoins juridiques et religieux de la communauté musulmane et de combler les lacunes du système interne. Prakash Shah, a souligné que « dans les conseils de la Sharia, les musulmans peuvent trouver un cadre musulman de règlement des différends qui est très pratique pour la religion de la culture et, à la différence du système juridique laïque qui semble chronophage, peu amical et incapable de prendre en compte les facteurs culturels et religieux ». «*In shari'a councils, Muslims may find a Muslim framework of dispute resolution that is culture-and religion-friendly, unlike the secular legal system which seems time-consuming, unfriendly and unable to take into account cultural and religious factors*».¹⁴⁰ Il encourage les tribunaux britanniques à garder ouvertes les options juridiques pour les musulmans et «*to encourage and guide Muslims to behave honourably*».¹⁴¹ D'après Prakash Shah, du moment que l'activité des tribunaux civiles en matière de divorce se réduit à une série de documents dans la procédure spéciale, en vertu de la consensualité du divorce, l'activité des sharia councils pourrait être considéré non différente à cet égard. En fait, le centre de la procédure de divorce dans les sharia councils est la recherche du 'consensus'.

La délivrance de certificat de divorce est en vérité la partie centrale du travail des *sharia councils*. C'est une des raisons fondamentales, ou même principale, de leur constitution et de leur fonctionnement actuel, en tout cas pour les cas étudiés ici.

2. Dans l'enchevêtrement des définitions: les «*sharia courts*»

Pour embrasser la question des « tribunaux islamiques » du point de vue de cette thèse, nous devons d'abord établir ce qu'on entend par cette expression. Il n'y a ni une définition dictée de la révélation divine, ni définition laïque universellement acceptée dans la communauté scientifique et dans la société.

¹³⁸ Maleiha Malik, Plurilegal, 9 Dicembre 2015.

¹³⁹ G. Lizza, Religione e Stato, in G. Lizza (a cura di), *Geopolitica delle Prossime Sfide*, Utet Università, 2011, p. 112.

¹⁴⁰ P. Shah, *Judging Muslims*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge University Press, 2013, p. 153.

¹⁴¹ Ivi, p. 156.

Tout d'abord, la transparence requise par la loi britannique pour l'existence de certaines institutions est une question qui fait écho dans les médias au gouvernement. La confusion repose sur l'ambiguïté des institutions susmentionnées, sur leur propre travail. Les médiatiques Sharia Court, illégitimes et patriarcales qui opèrent contre la loi en discriminant les femmes et en favorisant indirectement la violence domestique, cèdent la place aux techniciens de *Sharia Councils* et *Muslim Arbitration Tribunals* que l'on nomme parfois en Grande Bretagne des *Muslim Tribunals*, *Islamic Councils* ou *islamic Boards*. Il y a une différence entre les organes de médiation religieux, les conseils islamiques, et les tribunaux d'arbitrage musulmans, les chiffres qui acquièrent d'autres confessions au sein des différentes tendances islamiques, comme les CABS ismaéliens. C'est un élément qui empêche également d'identifier le nombre exact des institutions islamiques ADR et de produire une littérature géographique conséquente.

Il est presque impossible de déterminer combien il y a d'institutions ADR, un imam peut être juge, toutes les mosquées peuvent être des tribunaux d'autant que les divisions entre sunnisme et chiisme les différentes écoles juridiques, les différences culturelles, jouent un rôle déterminant.

Le gouvernement en 2008 avait arrêté une position sur le sujet : le sous secrétaire au ministère de la justice, Bridget Prentice, dans une réponse parlementaire écrite déclarait

*«We do not accommodate any other religious legal system in this country's laws. [...]. Any member of a religious community has the option to use religious courts and to abide by their decisions but these decisions are subject to national law and cannot be enforced through the national courts save in certain limited circumstances when the religious court act as arbitrator within the meaning of the Arbitration Act 1996. Arbitration does not apply to family law and the only decisions which can be enforced are those relating to civil disputes. Religious courts are always subservient to the established family courts of England and Wales».*¹⁴²

Il utilise donc le terme «*religious courts*» mais ne clarifie rien pour autant car chez les experts en droit le conflit sur l'usage de *councils* et *courts* a été résolu en utilisant le mot *councils* pour nommer ces institutions qui délivrent surtout des certificats de divorce islamique. Les institutions islamique d'alternative dispute resolution ADR, n'ont pas la même fonction que ces cours.

Ce travail analyse les institutions islamiques ADR. «*each term can be translated into 'religious scholar' and the variation in usage depends upon what the scholars felt comfortable with and, also their general reluctance to associate the councils as on par with official courts*». ¹⁴³Pertanto, continua Samia Bano, «*the term 'religious judge' was not used by any of the religious scholars as it*

¹⁴² E. Butler-Sloss and M. Hill, *Family law: Current Conflict and their Resolution*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., pp. 110-111.

¹⁴³ S. Bano, *Islamic Family Arbitration, Justice and Human Rights in Britain*, cit., p. 14.

*was deemed likely to confuse clients as to the legality of their verdicts under English law [...] but served to uphold the 'moral authority' of the Muslim Community».*¹⁴⁴

Pour légitimer les institutions islamiques d'Alternative Dispute Resolution, et qu'on puisse leur attribuer le nom e *court*. Il faut que le personnel y soit composé de savants religieux reconnus, que leurs décisions soit visibles, que l'organisation interne soit claire, qu'elles aient un statut public selon les modèles prévus par la loi pour l'exercice des fonctions ADR;

Le pouvoir conféré au tribunal arbitral de rendre des décisions que l'autorité judiciaire ordinaire peut rendre contraignantes supposent que la volonté mutuelle des parties déroge au monopole de la justice de l'État et la délégation, sous certaines conditions et dans certaines limites, de la fonction judiciaire à d'autres organismes que les tribunaux nationaux. Cela est particulièrement vrai pour les formes de règlement des différends qui produisent des décisions juridiquement contraignantes, comme dans le cas de la sentence arbitrale. Cela permet aux tribunaux d'arbitrage musulmans (*Muslim Arbitration Tribunals*) d'être configurés en termes de compétences. La résolution des différends sur le mode de la conciliation et non de l'arbitrage relève plutôt de la « justice non judiciaire ». Néanmoins, même dans le cas de la médiation, le résultat de l'activité du médiateur peut prendre la forme d'une ordonnance de consentement (*consent order*) passible d'exécution. Le gouvernement a clarifié ce point en 2008 quand il a déclaré:

*«If, in a family dispute dealing with money or children, the parties to a judgement in a shari'a council wish to have this recognised by English authorities, they are at liberty to draft a consent order embodying the terms of the agreement and submit it to an English court».*¹⁴⁵

On pourrait alors dire que les activités des tribunaux de la Sharia ne devraient être configurés comme un exercice juridictionnel (toujours volontaire et non obligatoire) que dans les cas où elle vise à produire des décisions exécutoires. Et si cela s'applique aux tribunaux d'arbitrage, c'est encore plus vrai pour les conseils, qui délivrent essentiellement des certificats de divorce islamique. Mais en offrant ce type de service les *sharia courts* semblent fonctionner comme les tribunaux nationaux comme en témoigne Prakash Shah.

Selon les déclarations faites par le gouvernement en 2008, les tribunaux islamiques mentionnés ci-dessus ne constituent en aucun cas un système judiciaire religieux qui fonctionne parallèlement aux juridictions internes. Kholā Hasan, juge adjoint au Conseil de la Sharia islamique (Islamic Sharia Council) a parlé de la tendance des médias à utiliser l'expression «*para legal system*»: «*the impression being given constantly, the same word is being used, para legal system. That word is used a lot in discussion. There was a new report on and they used that word, para*

¹⁴⁴ Ivi, pp. 14-15.

¹⁴⁵ E. Butler-Sloss-Mark Hill, *Family Law*, cit., p. 110.

*legal system. And I find it very worrying because that's false, it's not a para legal system. If you really repeat a lie for enough time, people believe it, because of media is constantly using that word, people think that that's what we're doing».*¹⁴⁶

Une autorité doctrinale islamique considère que l'ADR donnerait lieu à une forme de pluralisme juridique officieux (et non étatique) composé de la permission que le système juridique donne à certaines communautés de conserver leurs pratiques culturelles, juridiques et judiciaire. Cependant, lorsque l'on considère l'attitude que les tribunaux britanniques ont mis au point en ce qui concerne certaines institutions islamiques (au moins les plus célèbres) au cours des dernières années on est bien au-delà d'une simple concession par le droit interne l'utilisation des tribunaux islamiques par les tribunaux anglais pour la résolution des cas qui ont une composante islamique est en effet fréquente. Kholā Hasan, à la question sur le rôle et l'évolution des tribunaux britanniques, a déclaré: « *Both, for a very long time. Very Recently, we were given us respect as an institution, because a couple who were getting divorce in an English court, and she said that I'm worried that after we have the English divorce, he will not give me an Islamic divorce, and If I don't have an Islamic divorce, my family will not accept it. I need an Islamic divorce. So, the judge withheld the divorce, and said to him "Go to the sharia council, and give her an Islamic divorce, then, when I see a certificate divorce, I will give you a civil divorce"»*

Le classement du processus d'institutionnalisation des ADR islamique se distancie de la représentation apocalyptique du phénomène *sharia courts* qui met l'accent sur l'incompatibilité inhérente de la Sharia avec la loi britannique et les droits de l'Homme. Des organismes officiels, semi-officiels, informels, ont quelques caractéristiques communes sur la base desquelles ils se réunissent dans un ensemble auquel est donné le nom des tribunaux de la Sharia, *sharia courts*. Ceux-ci, d'une part, sont placés dans le cadre juridique britannique sous la forme requise par le droit interne, correspondant aux organismes de bienfaisance et au modèle du Tribunal d'arbitrage et, d'autre part, ont une légitimité islamique. Cette dernière, transplantée dans le contexte du Royaume-Uni, reste fidèle aux préceptes de l'islam, mais réinventée et s'adapte.

3. La résolution alternative des controverses à travers le modèle islamique et le système britannique

3.1.L'islām et la résolution des disputes

¹⁴⁶ Intervista dell'autore, 18 Luglio 2014.

«*Shari'ah has developed various mechanisms of dispute resolution in matters of family law.*», écrit Samia Bano.¹⁴⁷ «*One of the major distinctions between Islamic court-based and reconciliation-based dispute resolution mechanisms relates to their methodology and process of reasoning.*»¹⁴⁸. La résolution des disputes sur le modèle de la conciliation se fonde sur les principales sources du droit islamique. La thèse présente le texte coranique et les points de vue des différentes écoles juridiques sur ce point.

3.2. *Alternative Dispute Resolution des origines à la configuration actuelle*

Analyse de l'histoire et du mécanisme ADR depuis son apparition aux USA à la fin des années 1960. Système plus agile qui désengorge les tribunaux à tel point qu'on va vers le On line Dispute Resolution (ODR). Il se développe en Europe pour faciliter la résolution des controverses dans un espace plurinationnel. L'UE encourage le développement des procédures extrajudiciaires de règlement des différends en matière civile et commerciale et sensibilise le public européen aux techniques de l'ADR comme moyens non judiciaires de règlement des différends menée par un tiers neutre, à l'exclusion d'arbitrage proprement dite. Cela vise aussi à améliorer l'accès à la justice, inscrit à l'article 6 de la Convention européenne pour la protection des droits de l'homme et des libertés fondamentales et par la Cour européenne de justice comme principe général du droit communautaire, puis par l'article 47 de la Charte des droits fondamentaux « Union européenne. L'accès à la justice est une obligation que les États membres répondent par la fourniture d'une procédure judiciaire rapide, peu onéreuse, et conforme aux besoins des parties.

3.3. *Les ADR et la common law britannique*

Le terme ADR se généralise depuis les années 1980. Histoire de son développement surtout à partir de 1996 avec le vote de l'*Arbitration Act* et de 1999 la réforme du système de justice civile : *Civil Procedure Rules* (CPR), qui remplace le *Rules of the Supreme Court* (RSC) et le *County Court Rules* (CCR).¹⁴⁹ Les ADR avaient une rôle central dans le nouveau système qui établissait que «*court proceedings should be issued as a last resort, that all cases should be settled as soon as possible, and that ADR should be tried before and after the issue of court proceedings in order to achieve early settlement.*»¹⁵⁰ «*[T]he court will encourage the use of ADR at case*

¹⁴⁷ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law*, Palgrave Macmillan, 2012, p. 101.

¹⁴⁸ *Ibidem.*

¹⁴⁹ H. Genn, What is Civil Justice For? Reform, ADR, and Access to Justice, *Yale Journal of Law & the Humanities*, Vol. 24: Iss.1, Art. 18, 2012, 399, : <http://digitalcommons.law.yale.edu/yjlh/vol24/iss1/18>

¹⁵⁰ *Ibidem.*

*management conferences and pre-trial reviews, and will take into account whether the parties have unreasonably refused to try ADR or behaved unreasonably in the course of ADR».*¹⁵¹

Les ADR extra judiciaires prennent aussi toujours plus d'importance en Grande Bretagne, surtout parmi les minorités ethniques et religieuses qui ont beaucoup recours à la médiation et à l'arbitrage. Parmi les méthodes alternatives de résolution figurent aussi la *conciliation*, l'*adjudication*, la *negotiation*.

La thèse fait le point sur l'histoire de ces modes de résolution en Grande Bretagne

4. L'institutionnalisation britannique de l'ADR en conformité avec le droit islamique

On a assisté dans les années 70 un mouvement en Europe dans le sens des accommodements du droit à la diversité, contredit aujourd'hui par la réaffirmation des valeurs universelles ou des valeurs nationalistes d'extrême droite.

Le pluralisme juridique constitue une réponse à cette vision qui considère que la loi positive doit être la seule forme de droit existant et permis. «Le Pluralisme juridique » écrit Samia Bano, « s'éloigne de l'étude du droit sur la base de règles juridiques abstraites pour comprendre le sens et l'existence du droit dans le contexte d'application".¹⁵²

Le débat sur le pluralisme juridique repose sur la dichotomie entre un pluralisme juridique « fort » et « faible » présenté par John Griffiths dans la seconde moitié des années quatre-vingt. Il affirme que le pluralisme « faible » aussi appelé « pluralisme juridique » est un système qui prévoit des règles pour les différents secteurs de la population dans lequel les différents organes de droit sont contrôlés et administrés par un système juridique global. Le pluralisme « fort » ou « réel » est défini comme un pluralisme juridique scientifique social « *social scientific legal pluralism* » quand « dans un domaine social plus d'un ordre juridique est observable. (*in a social field more than one legal order is observable*)¹⁵³ Une autre forme de pluralisme juridique est décrit par Ian Edge qui définit un «*unofficial or non-state legal pluralism*», qui «*seeks to maintain that the rules which a particular religious or ethnic community follows, even though not given any state recognition, produces legal norms which the State should acknowledge. [...]; legal pluralism, therefore, is seen simply as a statement about social reality in that people may be subject to or may follow more than one rule*

¹⁵¹ LORD WOOLF, HER MAJESTY'S STATIONARY OFFICE, ACCESS TO JUSTICE: FINAL REPORT TO THE LORD CHANCELLOR ON THE CIVIL JUSTICE SYSTEM IN ENGLAND AND WALES (July 1996).

¹⁵² S. Bano, *Islamic Family Arbitration*, cit., p. 7.

¹⁵³ *Ibidem*.

*system. Only one of those systems is generally given state recognition; the other or others are acknowledged for a mixture of religious and cultural reasons. Religious communities such as Jews or Muslims abide by practices which they can accept as obligatory but which are not enforced by the State. There may even be parallel or equivalent adjudicatory mechanisms which the particular community may choose to call 'courts'».*¹⁵⁴ Ce pluralisme juridique implique l'inclusion dans le concept de Droit de normes non seulement juridiques mais aussi sociales. Samia Bano, reprend le concept de *semi-autonomous social field* élaboré par Moore : «*one that 'can generate rules and customs and symbols internally, but that...is also vulnerable to rules and decisions and other forces emanating from the larger world by which it is surrounded'»*¹⁵⁵. Elle adopte cette notion pour «*conceptualise multiple forms of ordering that may be perceived as 'legal' but do not rely upon state law to determine their power or authority»*.¹⁵⁶

On observe donc l'existence d'une interaction complexe dans le domaine de la résolution des différends au sein de la communauté musulmane britannique, où, à côté de la loi officielle de l'Etat, on trouve des formes de mécanisme de médiation communautaire de droit officieux et civil connu sous le nom du Tribunal d'arbitrage musulman . Ils opèrent hors du système contradictoire (*adversarial*) en matière familiale, mais ils essaient de régler les différends en accord avec la loi et la pratique judiciaire nationale.

5. Distinctions et fusions: la composition des *sharia courts*

L'ensemble des tribunaux de la Sharia, du point de vue de cette thèse, englobe les institutions liées aux trois catégories des Sharia Councils, Muslim Arbitration Tribunals et Cabs (conseils islamiques, tribunaux d'arbitrage musulmans et Cabs ismaéliens),

Le choix de l'un ou de l'autre par un requérant dans le but de régler les différends islamique dépend d'un certain nombre de facteurs, tels que l'ethnicité, les tendances religieuses, le quartier, ou même la notoriété. Ceci est bien expliqué par le directeur de l'Institute of Ismaili Studies à Londres, Mohamed Keshavjee, qui, au cours d'un entretien personnel dit

: « *I would say that people would tend to go more to their own mosques and their own biraderis, their own elders, their own people, who will be able to understand their culture and help them to resolve the problems »*.¹⁵⁷ « *For example, people from India and Pakistan and Bangladesh may have different types of social problems that influence their disputes as compared to somebody*

¹⁵⁴ Ivi., p. 139.

¹⁵⁵ S.Bano, *Islamic Family Arbitration*, cit., p. 8.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Intervista personale dell'autore, 9 maggio 2014.

from Morocco, Algeria or Libia ». Dans le choix du tribunal, « *the ethnic factor will be important because your dispute is lodged in your own cultural background* ».

5.1. Sharia Councils

« *During the 1980, community-based institutions for resolving disputes among Muslims gave rise to several broadly-based sharia councils, particularly in London and the Birmingham area*». ¹⁵⁸ Les *Sharia Councils* apparaissent dans ces années, d'abord à Londres et dans la zone industrielle de Birmingham. ¹⁵⁹ Un rapport du ministère de la Justice précise:

«*There is no single and authoritative definition of the term 'Shariah Council'. In the UK, the main function of organisations to which this term can be applied is the provision of advice and help to Muslim women seeking a religious divorce. These bodies also provide advice in matters of law including issues of inheritance, probate and wills, islamic commercial law contracts and issuing fatwas*». ¹⁶⁰

Moulana Shahid Raza, secrétaire exécutif de *Muslim Law Sharia Council*:

«*All the shariah councils are indipendent, they are working in their own way, according to their own rules and regulations. So in that particular respect they are different from each other. Some of the sharia councils are heavily dominated with the ideology of male domination. Some of them. [...] Occasionally we are reported incidence that give us the impression that some of the shariah councils still want to handle these issues like they are not in this country, like they are in India or Pakistan or Egypt or across the Arabia*» «*In Britain, the emergence of Shari'ah Councils can be traced to a diverse set of social, political and religious developments in civil society*». ¹⁶¹

Quatre conditions, selon Yilmaz, ont permis la formation des *sharia councils* du RU:

1. La tradition islamique de résoudre les questions familiales par voie extra judiciaire
2. L'absence de légitimité des lois laïques occidentales;
3. La notion d'honneur et de pudeur qui empêche la résolution publique des disputes familiales
4. L'échec de l'Etat à reconnaître des ordres juridiques pluriels

Ils sont nombreux liés à une mosquée : «*Many Sharia councils are closely affiliated to mosques and this reflects developments in Islamic religious practice in Britain*» ¹⁶².

¹⁵⁸ J. R. Bowen, *How Could English Courts Recognize Shariah?*, University of St. Thomas Law Journal, Vol. 7:3, 2010, p. 418.

¹⁵⁹ R. E. Maret, *Mind the Gap: The Equality Bill and Sharia Arbitration in the United Kingdom*, cit., p. 259.

¹⁶⁰ S. Bano, *An exploratory Study of Sharia Councils in England with respect to Family Law*, p. 1.

¹⁶¹ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 83.

¹⁶² S. Bano, *Muslim Dispute Resolution in Britain: Towards a New Framework of Family Law Governance?*, in M. Maclean and J. Eekelaar (eds), *Managing Family Justice in Diverse Societies*, Oñati International Series in Law and Society, Hart Publishing, Oxford and Portland Oregon, 2013, p. 67.

Samia Bano écrit: «*Prior to the establishment of Shari'ah Councils, imams provided all spiritual and religious guidance to Muslims based in their local mosques and this included settling marital disputes and issuing divorce certificates*». ¹⁶³ Mais leurs membres, même s'ils sont imam, «*were keen to distinguish themselves from performing the traditional duties of imams [...] but they point to 'the mutual relationship between the imam and the Muslim scholar in resolving marital disputes*». ¹⁶⁴

Les *sharia councils* ont des fonctions de «*mediation, reconciliation, issuing divorce certificates to Muslim clients and producing expert reports on matters of Muslim family law and other matters*», ¹⁶⁵ et la majeure partie de leur travail est la délivrance des certificats de divorce islamique. La procédure est en cinq étapes: «*The first involves contact made by the applicant to a specific council. The second involves the council establishing the grounds upon which divorce might be permitted as stipulated in the certificate application form. The third stage forms the basis of the problem-solving process –the investigation stage- where the grounds for divorce cited in the application form are investigated by council members. The fourth stage involves reconciliation and mediation between parties, reconciliation often being the outcome sought by council members. The final stage involves the issuing of divorce certificate for Muslim women by the council panel*». ¹⁶⁶

Ils sont administrés par des *panel de religious scholars*, imam ou non ¹⁶⁷, la plupart masculin. Les femmes sont en général en charge de la partie “conseils aux femmes musulmanes” Dans deux conseils au moins, les femmes ont un rôle plus important ; l'une d'entre elle est devenue membre du panel d'évaluation des affaires.

Comme il n'y a pas de règles claires et qu'ils sont nés pour faire face à l'obligation des musulmans pieux de vivre selon la Sharia meme en territoire non musulman où se mêlent ethnies et écoles religieuses, les *sharia councils* «*must therefore be understood in the context in which they emerge and in relation to the dynamics of power within communities that result in conflicting cultural and religious norms*». ¹⁶⁸

5.1.1. Islamic Sharia Council

Institué en 1982, l'*Islamic Sharia Council* est le plus ancien des *sharia council* d'Europe. Situé à l'est de Londres, dans le quartier de Leyton, dans une zone résidentielle tranquille et

¹⁶³ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 91.

¹⁶⁴ Ivi, p. 92.

¹⁶⁵ S. Sardar Ali, *From Muslim Migrants to Muslim Citizens*, cit., p. 171.

¹⁶⁶ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 104.

¹⁶⁷ S. Bano, *An exploratory Study of Sharia Councils*, cit., p.1.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

multiculturelle.¹⁶⁹ Il résulte d'une rencontre entre des représentants de dix des principaux centres islamiques, est lié à l'*Islamic Cultural Centre* de la mosquée de Regent's Park à Londres,¹⁷⁰ c'est une institution charitable pour

- «*Fostering and encouraging the practice of the Muslim faith according to the Quran and the Sunnah.*
- *Providing Advice and assistance in the operation of Muslim family life.*
- *Establishing a bench of scholars to operate as the Islamic Shari'a Council and to make decisions on matters of Muslim family law referred to it.*
- *Promoting an enlightened practice of the Islamic faith by Muslims living in the UK».*¹⁷¹

Dans son conseil, on trouve le Dr Suhaib Hasan, d'origine indienne, ayant étudié au Pakistan et à Médine, et relié au wahabbisme. Le Dr. Mohammed Abu Sayeed, *chairman e trustee*; l'universitaire (studioso) Abul Sarooq, Khola Hasan, jeune étudiant et *assistant judge*. Une autre équipe offre des services hors de Londres.

L'ISC représente la plupart des écoles de pensée sunnites; sur la base des statistiques et données émergentes des personnels interrogés par Khola Hasan, il traite chaque année entre 500 et 700 cas ayant trait à des questions familiales,¹⁷² venant du Royaume Uni, d'Europe et de pays non européens.

«*What kind of social, political and legal context made possible the foundation of shari'ah councils?» «The context. Social. Large numbers of muslim minorities arrived in Britain, I talk about England, in the 1960s, 1950s-1960s, very very large numbers from Indian Subcontinent, and in the 70s from Africa, [...] so that was the geo-reason, that was the geographic reason. So, large numbers were coming, they were minority, [...]. they didn't have really any rights, as a religious minority. That was the first thing. Second was really social, the reason why the sharia councils started was social rather than political, that there was a need for the community to have some sort of internal help, religious advice, religious help . And one of the biggest reason was that women who wanted the divorce but were abandoned. So, the husband runs away. And so she will then have to go back to her country of origin to get divorced, and that was hard, very very hard».*¹⁷³

¹⁶⁹ J. Billaud, *Ethics and Affects in British Sharia Councils: "A Simple Way of Getting to Paradise"*, in p. 162.

¹⁷⁰ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 134.

¹⁷¹ <http://www.islamic-sharia.org/aboutus/>

¹⁷² <http://www.islamic-sharia.org/statistics/> e intervista.

¹⁷³ Intervista dell'autore con Khola Hasan, 18 Luglio 2014.

*«ISC adopts two key stages in the process of issuing a Muslim Divorce certificate. First, it provides reconciliation and mediation sessions in the hope of reconciling the parties and should this fail then the council panel convenes to decide if a divorce certificate is to be issued».*¹⁷⁴

Les certificats de divorce de l'ISC sont reconnus dans les pays musulmans. Les entretiens de Kholā Hasan font apparaître que rien de similaire n'existe en Europe. Compte tenu de la centralité de la communauté musulmane britannique et dans le débat général, l'ISC gère un très grand espace médiatique : une section du site est consacrée à la définition de la violence conjugale, la préparation des contacts spéciaux, et l'incitation à la non-violence à laquelle on ajoute un espace dédié aux témoignages et commentaires.

5.1.2. *The Muslim Law Sharia Council*

La naissance du *Muslim Law Sharia Council* est liée à la figure de Zaki Badawi. Chercheur (studioso) et imam d'origine égyptienne (études à Al-Azhar), grand voyageur dans le monde musulman. De l'University of London, fondateur du Muslim College, où il enseignait aux aspirants imams, directeur du Islamic Cultural Centre et imam à la mosquée de Regent's Park. Il crée une *sharia court* suite à la demande d'une femme ne parvenant pas à faire reconnaître son divorce, qui est devenue en 1985 le *Muslim Law Sharia Council* après une conférence où participèrent plus de 250 imam, chercheurs musulmans, représentants de mosquées et d'organisations islamiques.¹⁷⁵

C'est une institution charitable: *«pays its shared secretary through voluntary donations»*¹⁷⁶ et composé de *«twenty-one Ulema, Imams, Muslim Scholars, and Barristers on the Council representing various schools of Fiqh in Great Britain»*¹⁷⁷. Son président est le Professeur Gamal Man'aa Solaiman, formé à Al Azhar, *Chief Imam* de l'*Islamic Cultural Centre* (Mosquée de Regent Park) pendant 20 ans, *Head Imam* à la mosquée d'Ottawa au Canada, à l'Université d'Aligarh in India et à l'Université de Punjab, Lahore, au Pakistan. Le secrétaire exécutif est le Dr. Moulana Muhammad Shahid Raza, formé en Inde (Universités d'Agra et Meerut), a fréquenté le séminaire Jamia Naeemia dans l'Uttar Pradesh avant d'arriver à Londres en 1978 ; imam à Leicester. Le responsable des publications est le Dr. Mamadou Seydou Bocoum, chapelain à Her Majesty's Prison Ford Sussex. Grand connaisseur de la langue arabe, docteur en études islamiques, très engagé dans le dialogue inter-religieux.

«There were, in my opinion, two main reasons for the establishment of this shari'ah council in 1985. At that time there were no similar organisations existing in this country. And Muslim

¹⁷⁴ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 134.

¹⁷⁵ http://www.shariahouncil.org/?page_id=23

¹⁷⁶ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 130.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

women who required islamic divorce they were in real problem at that time because they were free to go to the civil courts for their civil divorces, but as the civil divorce may not essentially be recognized equal to an islamic divorce..so after receiving the civil divorce they were uncertain and they were not able to move forward, because as muslims it was an obligation upon them to obtain an islamic divorce also, like jews. And there were cases at that time in 1985 where some muslim women who obtained a civil divorce and they were not able to obtain an islamic divorce from their husbands. So they were hanging in this situation for many many years. . So, that was one of the reasons [...] The second reason was that the existing legal system of the country has no remedy for such cases. A muslim women who marries in this country according to shari'a law she does not register her marriage with the Civil Registrar. If the marriage fails, she cannot go to the court. [...]. In the eyes of the english law you are not a married person, so you cannot apply for the divorce. That was the legal situation wich also encouraged muslim scholars to establish a shari'ah council so that muslim women may be offered some help and assistance in this particular respect».¹⁷⁸

Le MLSC «operates from the premises of the Muslim College in Ealing and is affiliated to the Muslim Council of Great Britain»¹⁷⁹. «The MLSC is not affiliated to any sectarian, national or international institution».¹⁸⁰ Il aurait résolu des milliers de cas du Royaume Uni, d'Europe et même du Moyen Orient. Il fait appel au besoin au cabinet d'avocats Azmi Rana Solicitors. «Our purpose is to provide Muslims living in this part of the world with a native Islamic solution to their problems»¹⁸¹ «We must be emotionally and geographically here in this country».¹⁸² «We are not dealing with our women who live in villages, we are dealing with our girls who are broad up and educated in this country, who are professionals, who are doctors, engineers, lawyers, teachers».¹⁸³

L'école de jurisprudence hannafite y est dominante mais le MLSC n'adopte pas une ligne ethnique ou sectaire, ses chercheurs viennent de différents pays. «Zaki Badawi always applied both, Sharia principles as well as the fiqh. He would go back to the maqasid-al-sharia – the spirit behind the law – which is not dissimilar to the equitable principles that underpin English law. The principles themselves, as understood in Islamic legal discourse, point back to the original intent of the law rather than to the mechanistic application of the rules of a particular madhab».¹⁸⁴

¹⁷⁸ Intervista personale dell'autore, 8 maggio 2014.

¹⁷⁹ S. Bano, *Muslim Women and Sharia Councils*, cit., p. 130.

¹⁸⁰ M.M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 93.

¹⁸¹ Ivi, p. 93.

¹⁸² Intervista dell'autore, 8 Maggio 2014.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ Ivi, p. 84.

À la question : «*To what extent this council is able to balance the need to go beyond written rules for justice and peace through the maqasid-al-shari'a and the need to take into account the written rules and their different interpretations due to the existence of Shi'a and Sunni Islam and the four school of jurisprudence in sunni islam?*» Moulana Raza répondait:

«*Very interesting question. And in that respect the shari'ah councils in these country they have created a new precedence in the history of muslims, because in muslim countries we don't have such examples. Here, In this sharia'ah council, hanafis, shafis, malikis, sunnis, shia's they are all present. I remember in the beginning it was very uneasy [...] For each and every issue, the scholars were having hours and hours of debate defending their own madhab, their only school of law. And hardly there were one or two of these scholars who were able to facilitate the discussion in a positive manner, but I have seen that happening through my own eyes after one year. [...] Now After one year they were become friends, they were trying to achieve a consensus for the benefit of a muslim woman suffering in a marriage. [...] So that should be paramount, that should be in their heads, that they are not sitting here as a hanafi or as a shafi. They are sitting in the shari'a council panel as a scholar offering some help to a muslim woman who is suffering in a marriage. [...] The initial approach was that I am a hanafi, I am here to defend my madhab, but the second approach was that I am a scholar and my responsibility is to offer some help to a muslim woman who is a victim. So that's how situation gradually has changed. If an applicant says in her application that I am a hanafi, i want a reply according to hanafi madhab, we will do that. If an applicant says, that I am a shafi, and I want the answer according to the madhab of imam Shafi, we will do that, but if the applicant approaches the shari'a council with an intention that I am in trouble and I need help, I am in a problem, I need a solution, whether it comes from Abu Hanifa or Imam Shafi or Imam Maliki, it doesn't matter, whether it comes from sunni school or shia school, it doesn't matter, but I need the solution of my problem. So we are here to offer some assistance and some solution to a problem, that is our priority now. So this is how we have resolved this complex issue, wich is historically all the time with us. But now the shari'ah council has evolved its fonctions [...]. Our main problem is how to resolve an issue. So this is how we are working*».¹⁸⁵

Les langues utilisées sont l'arabe, l'ourdou, et le punjabi, et la délibération se fait en anglais.¹⁸⁶

«*As for as the role of Muslim Arbitration Council is concerned, it could help a section of the muslim community, but it is not the solution of everybody, because in an arbitration council both*

¹⁸⁵ Intervista personale, 8 Maggio 2014.

¹⁸⁶ M.M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., pp. 96-97.

the parties need to cooperate. Arbitration cannot come if the parties involved are not prepared to cooperate. [...] Our role is different. Whether the husband cooperates or does not cooperate, the sharia council will exercise his power to resolve the dispute. [...] But In many cases, In fact, in our experience in the majority of the cases the husbands are not prepared to cooperate, they say I will never divorce, I will punish this woman for the life, I will move forward, but she will not be able to marry for the rest of her life, I will teach her a lesson . That is the attitude of the majority of the husbands of cases being referred to the sharia council. So in this situation arbitration council can only help a very small fraction of our suffering women, they cannot help and they cannot offer any support to the majority of the victims, of our women who want to divorce against the vicious of their husbands».¹⁸⁷

«Our work and our fonction is very very limited and very very focused. That a woman who is a muslim, the law of the country allows her to practice a religion, she wants some sort of ruling in the light of her beliefs to be given by the shari'a council, and the sharia council gives that ruling in her favor or against her».¹⁸⁸

5.1.3. Birmingham Sharia Council

Créé en 1996, *«it grew out of a women's crisis center run by Dr Wageha Syeda, a Muslim Woman and community paediatrician»*.¹⁸⁹ Il offre des services de médiation et de réconciliation et est composé de 5 savants religieux dont ¹⁹⁰ Amra Bone, juge femme, ce qui en fait la *sharia court* la plus libérale aux yeux du public britannique ou occidental. Amra Bone, membre du BSC depuis 2005, a un doctorat en Islamic Studies de l'Université de Birmingham et travaille au Muslim College de Cambridge après être passée par les universités de Bristol, Warwick et Birmingham.

On y trouve aussi Saeeda Wageha, major d'un Master 's degree en Islamic Studies de Birmingham.¹⁹¹ D'après elle, *«each month we have around eleven..ten..eleven cases, sometimes we have two meetings which means we have double the number and so two meetings we'll have obviously ten for one and ten for one other, twenty cases..»*.¹⁹² Le BSC dit ne représenter au école de pensée particulière et fonder ses décisions *«upon rulings derived from the four main schools of Sunni thought together with other sources from the Sunni tradition, as well as minority*

¹⁸⁷ Intervista con l'autore, 8 Maggio 2014.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ R. Griffith-Jones, *The 'unavoidable' adoption of shari'a law –the generation of a media storm*, in R. Griffith-Jones (ed), *Islam and English Law*, cit., p. 18.

¹⁹⁰ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 123.

¹⁹¹ J. Billaud, *Ethics and Affects in British Sharia Councils*, cit., p. 161.

¹⁹² Intervista personale dell'autore, 16 Luglio 2015.

interpretations». ¹⁹³ La plus grande part de son travail est d'analyser les demandes de divorce déposées par des femmes et le BSC préconise d'associer une démarche de divorce civil au divorce religieux. Amra Bone : «*One of the duties of muslim community is to help people around them, muslims and non muslims, anybody. If there is a need, we have to try to help*». ¹⁹⁴

5.1.4. *In&Out: sharia courts en marge de la catégorie*

Le *Sharee Council Dewsbury*, le *Wuzara Ulama Council* le *Sharia Council Midlands*, sont constitué en *sharia councils* mais sont en marge des *sharia courts*. Il a été impossible d'y avoir accès, il n'y pas d'information ouverte à leur sujet à part celle qui entre dans les polémiques médiatiques

Le *Sharee Council Dewsbury*, dans la ville de Dewsbury est une division de *l'Islamic Research Institute of GB*, association charitable enregistrée. Il naît et se développe sur la même ligne que les *sharia councils* mais se déclare indépendant : «*The Sharee Council is not linked in any way to Wuzara, nor does it have any connection to Wuzara*». ¹⁹⁵

Sur son site web on peut lire : «*The Scholars have recommended the establishment of Sharee Councils presided by Islamically qualified Qadhis to consider the fate of unhappy marriages in which the couple can't agree an Islamic divorce, and to declare them annulled if necessary after careful consideration in the light of Islamic Shariah*». ¹⁹⁶ Il se présente comme créé en 1994 sous le nom de *Council for Sharia Research*. ¹⁹⁷ Ses services sont payants. Le site fait apparaître une procédure de divorce institutionnalisée (formulaire, notification, délais)

Le *Wuzara Ulama Council*, également dans la ville de Dewsbury donne encore moins d'information. Sur son site web, on ne trouve que le nom de Mohammed Ejaz, sans information à son sujet. Les services sont payants.

Le *Sharia Council Midlands* «*has been set up to resolve domestic issues and social dilemmas that affect all British citizens today. Matters referred to the Council are resolved by religious scholars & Mufti's (Islamic Jurists) who will deliver their verdicts simply and concisely according to the Quran & Sunnah*». ¹⁹⁸

5.1.5. *Le réseau ismailita de résolution des controverses*

¹⁹³ R. Sandberg, G. Douglas, N. Doe, S. Gilliat-Ray and A. Khan, *Britain's Religious Tribunals: 'Joint Governance' in Practice*, Oxford Journal of Legal Studies, Vo. 33, No. 2, 2013, p. 271.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ <http://www.shareecouncil.org/>

¹⁹⁶ <http://www.shareecouncil.org/>

¹⁹⁷ <http://www.shareecouncil.org/index.php/about-us>

¹⁹⁸ <http://www.shariahouncil-midlands.co.uk/>

Le *National Arbitration and Conciliation Board* est équivalent du *sharia council*, et comparable dans le cadre de ce travail aux *sharia courts*. Il s'insère dans les réseaux ismaéliens «*constitutionally established institution of the Conciliation and Arbitration Boards (CABs), which act as the primary legal bodies of the community [...] designed to balance diverse local and contextual factors with the tradition and doctrine of the singular Imamat authority*».¹⁹⁹

Mohamed Keshavjee, Directeur du centre d'Etudes ismaélien de Londres, avocat, expert en ADR et *islâm*, auteur d'une étude sur le *Muslim Law Sharia Council*, écrit : «*Well, you see, shari'ah councils are those that you see designated as shari'ah councils, but there are 3 million muslims in Britain and many of them have done shari'ah councils, they have their own structures. So, instead of going to an official shari'ah council, they will deal with issues within their own community structures, they may not call them shari'ah councils, but each community or many communities would have the facility of resolving disputes within their own communities to the structures of their communities. So I just give you an example, you have the Ismaili Muslim Communities, they don't have shari'ah councils, but they have conciliation and arbitration boards, known as CABs. And those institutions deal with issues of dispute within the community. Then you have other shia communities, like the Ithnaatiouries, the Boras, they don't have shari'ah councils, but they have structures within the community that deal with dispute resolution. Then you have sunni communities, some of them go to shari'ah councils, some may not, so I think that in the whole Britain there is not one model, though the principle of dispute resolution within the community exist as a principle across all the communities. There is not one monolithic model but there are different models. I think it would be correct to say that there are many informal structures and informal approaches*».

Le modèle des *Cabs* ismaéliens est ancien et reconnu. M. Keshavjee est l'auteur d'un «*training programme in mediation*» pour le centre d'études ismaélien de Londres :

«*Under the global Ismaili Constitution, provision is made for a National Conciliation and Arbitration Board (NCAB) [...] Depending on the different levels of social governance and the nature of the community's dispersal, there are in some countries regional CABs, as in Canada, or local CABs, as in India and Pakistan. These Boards are absolutely independent and disputants submit to their jurisdiction on a totally voluntary basis. At the international level, there is an International Conciliation and Arbitration Board (ICAB), made up of a lawyer Chairperson and six other members. The present panel is made up of lawyers and non lawyers from Canada, the United Kingdom, Kenya, Pakistan, India, Syria and the USA. The International CAB assists in the*

¹⁹⁹ A. A. Jamal, Religious Authority and Constitutional Order: A case study of the Conciliation and Arbitration Boards (CABs) of the Shia Imami Ismaili Community, *Journal of Law, Religion & State* 2 (2013) p. 236.

*conciliation process between parties in differences or disputes arising from commercial, business and other civil liability matters, domestic and family matters, including those relating to matrimony, children of a marriage, matrimonial property, testate and intestate succession. The International CAB hears disputes that are international in scope but also acts as an appeal Board for appeals from decisions of any National Conciliation and Arbitration Board worldwide».*²⁰⁰

En 2000, avec l'Institut londonien d'études ismaéliennes la *School of Oriental and African Studies* (SOAS) de la *London University*, le *National Family Mediation* (NFM) et le *Centre for Dispute Resolution* (CEDR) – ont inauguré un programme de formation de 40 personnes venues de 16 pays. Ces programmes « *are a combination of state-of-the-art mediation techniques with the Ismaili community's own cultural values, norms and traditions, based on the ethics of Islam which transcend both space and time* ». ²⁰¹ « *The CABs respect the privacy of the parties, but at the same time, they construct a matrix to see whether the concerns of all parties that contribute to the solution of a problem have been taken into consideration* ». ²⁰²

Au Royaume Uni, le *National Conciliation and Arbitration Board* suit 200 à 300 affaires par an sur des questions de divorces, séparations, et conflits du travail.

5.2. *Les tribunaux arbitraux: le Muslim Arbitration Tribunal et le Fiqh Council of Britain*

En 2007, Shaykh Faiz al-Aqtab Siddiqi instituait à Nuneaton, au *Hijaz College Islamic University*, le *Muslim Arbitration Tribunal* : « *Part of a Sufi network in the UK inspired by the late pir or Sufi saint, Shaykh Allama Muhamma Abdul Wahab Siddiqi* ». ²⁰³ compétent en matière civile et commerciale. L'accord arbitral « *would then be enforceable in the courts in the same way and subject to the same defences and challenges as an ordinary arbitral award*». ²⁰⁴ En règle générale les tribunaux anglais font exécuter les accords arbitraux sans juger sur le fond.

«*The enforcement of any arbitration award by an English court is subject to challenge as to substantive jurisdiction where it is claimed that the arbitral tribunal acted outside its powers, and as to substantive irregularity, which would include failure to comply with the general rule of procedure that the tribunal should act fairly and impartially giving each party a reasonable opportunity to put their case*». ²⁰⁵

Le fondateur du MAT, Shaykh Faiz al-Siddiqi, est un avocat reconnu comme maître (*pir*) et successeur spirituel de son père, Muhammad Abdul Wahhab dont la tombe et dont le sanctuaire

²⁰⁰ M. M. Keshavjee, *The Ismaili Alternative Dispute Resolution Training Programmes and the Potential for New Directions in Mediation*, The Institute of Ismaili Studies, 2007, p. 5.

²⁰¹ Ivi, p.6.

²⁰² Ivi, p.7.

²⁰³ R. Griffith-Jones, *The 'unavoidable' adoption of shari'a law*, cit., p. 18.

²⁰⁴ I. Edge, *Developments Towards Legal Pluralism?*, cit., p. 121.

²⁰⁵ I. Edge, *Developments Towards Legal Pluralism?*, cit., p. 122.

(*mazar*) sont situés dans le College, couvrant une superficie de près d'une centaine d'acres, entourés de verdure et bien séparés du reste de la ville. Les frères et Zair Noor Siddiqi Siddiqi jouent également un rôle clé dans le MAT. *«The spiritual line focused on the shrine is a branch of the Naqshbandiya order (tariqa) that for generations lived in the village of Gosuhr near Lahore and that traces its spiritual lineage through Shaykh Ahmad Sirhindi»*.²⁰⁶

À l'arrivée au Royaume-Uni de Muhammad Abdul Wahhab Siddiqi, il a fondé une mosquée à Coventry. Sa vision modérée de l'islam, *Ahl al-Sunna wal-Jamaah*, se construit sur un chemin éducatif qui, au sein *Hijaz College* *«offers GSEs and A-level in sciences and humanities alongside of a religious studies curriculum. It also offers a three-year BA in Islamic Law and Theology, and a four-year LLB course in Law, which prepares students for careers for Barristers or Solicitors»*.²⁰⁷

Shaykh Siddiqi établit le MAT avec une longue expérience de médiation dans les conflits familiaux, l'introduction délibérée d'un modèle différent des conseils de la Sharia qui, à son tour s'éloignent d'un modèle qui juge en fonction du système juridique britannique. Interviewé le 13 mai 2014, dans son bureau au Collège Hedjaz, Shaykh Siddiqi a expliqué les raisons qui ont fait la mise en place de MAT possible et nécessaire:

«So, the social aspect is that we have now 3 generations of people being born here, muslims being born here [...] they are british citizens so they need british services, right? which are for muslims in Britain. The British Muslims need those services. So That's the social context through which it arose. The political context is non-existent, because it is apolitical, this whole organisation is apolitical, we do not engage in any politics, we do not believe in any politics, and we do not like politics. [...] So that's the social and political. [...] legally we were able to take comfort from the Arbitration Act, and this was welcome by the judiciary and by the academia and that's how we find a very comfortable and smooth journey for the last seven years».

Établi sur la base des besoins locaux, le MAT et ses antennes locales dans différentes villes au Royaume-Uni fournit des services pour:

- Divorce islamique et de médiation des différends familiaux
- Création d'actes du patrimoine et de dernière volonté islamiques
- Résolution des différends relatifs aux mosquées
- Arbitrage commercial civile
- Mariages forcés

Sur ce dernier point, le MAT a lancé une initiative visant à criminaliser les mariages forcés par la création en 2008 d'un rapport intitulé Libération du mariage forcé dans lequel sont identifiées un

²⁰⁶ J. R. Bowen, *Sanctity and Shariah: Two Islamic Modes of Resolving Disputes in Today's England*, p. 1

²⁰⁷ Ivi, p. 2.

certain nombre de mesures visant à protéger les citoyens britanniques victimes de mariages forcés avec des citoyens étrangers.²⁰⁸

Les différences entre musulmans, écoles juridiques et ethniques, sont relativisées: « *Alternate Dispute Resolution organisation which deals with Islamic Sacred Law within the context of the English Legal System* ». ²⁰⁹ L'ADR offre « *a viable alternative for the Muslim community seeking to resolve disputes in accordance with Islamic Sacred Law* »²¹⁰ et n'annule pas les différences entre les écoles de pensées de l'islam: « *Those differences are celebrated [...] so we use the four madhabs, in fact even the fifth, the jafaris madhab is used. Predominantly it's the hanafi madhab because the predominance is the hanafi people. If somebody decides they want something else, then we can offer that to them, out of problem* ». ²¹¹

Le système serait également utilisé par des non musulmans: « *15 to 20% of the people who come to us are non-muslims. In fact it's increasing now to may be 22 to 25% of the people that come to us are non-muslims* ». ²¹² Et le MAT collabore d'après ses dires avec le système juridique et policier britannique, notamment pour les cas de violence domestique : « *MAT is unable to deal with criminal offences as we do not have jurisdiction to try such matters in the UK. However where there are criminal charges such as assault within the context of domestic violence, the parties can ask MAT to assist in reaching reconciliation which is observed and approved by MAT as an independent organisation. The terms of such a reconciliation can then be passed by MAT on to the Crown Prosecution Service (CPS) through the local Police Domestic Violence Liaison Officers with a view to reconsidering the criminal charges. Note that the final decision to prosecute always remains with the Crown Prosecution Service* ». ²¹³

Le *Fiqh Council of Britain* est composé de savants (*scholars*) ou de « *qualified ulema that have graduated and studied both the Islamic and western traditions* ». « *All the scholars hold a degree and formal authorisation (Ijazah) in the traditional Islamic sciences, covering Islamic jurisprudence, Hadith, Tafsir, Usul al-Fiqh, Arabic syntax and morphology etc. taught across the Muslim world in Islamic institutes such as Al-Azhar University* ». ²¹⁴

Le FCB « *endeavours to offer its services including faith based family mediation and arbitration within the broad principles of the 1996 Arbitration Act, to help provide a choice for those who wish to resolve a family dispute according to the precepts of their faith as responsible*

²⁰⁸ <http://www.matribunal.com/forced-marriages.php>

²⁰⁹ <http://www.matribunal.com/history.php>

²¹⁰ <http://www.matribunal.com/>

²¹¹ Interview de l'auteur, 13 Maggio 2014.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ <http://www.matribunal.com/family-dispute-cases.php>

²¹⁴ http://www.fiqhcouncilbirmingham.com/page/index/our_scholars

*law abiding citizens. This form of alternative dispute resolution has been provided by the FCB over a number of years»²¹⁵ Il se déclare en conformité avec la loi britannique, se compromet dans le travail interreligieux, et collabore avec des groupes de défense des droit des femmes contre les *forced marriages* ou *abused marriages**

Son directeur est Shaikh Mawlana Hafiz Fazl ar-Rahim Ashrafi, Vice Présidente de la *Jamia Ashrafia* et membre du *Government of Punjab Interfaith Harmony Committee*, secondée par le *Mufti Muhammad Taqi Usmani* (juge de la *Shariah Appellate Bench* della *Supreme Court of Pakistan* et membre permanente de l'*International Islamic Fiqh Academy*.²¹⁶

6. Émergence des *sharia courts* et naissance du *UK Board of Sharia Councils*

Les tribunaux de la Sharia posent des problèmes de divers types. La transparence de certaines institutions, les relations avec les femmes et leurs droits, les valeurs et les principes à la lumière desquels ils opèrent, le contrôle social de ces tribunaux, la difficulté de mesurer la distance, si la distance existe réellement, entre la conformité formelle déclarée à la loi du Royaume-Uni et la part d'ombre des pratiques. La création en 2014 du Conseil britannique des conseils de la Sharia et une tentative d'apaiser le débat et d'y voir plus clair

«The Islamic Cultural Centre under the directorship of Dr Ahmad Al Dubayan held a meeting inviting all the shariah councils within the United Kingdom on the launch of a newly formed organisation named the 'UK Board of Sharia Councils'.

This new organisation is intended to act as a representative and supervisory body of individual Sharia Councils who will look to the UK Board of Sharia Councils for advice and expertise in matters of Sharia law.

The meeting was well attended and had a strong positive outcome. Dr Dubayan said "it was very important that the Sharia Council's spoke with unification on all matters relating to Sharia Issues within the United Kingdom."»

Des représentants de quinze *sharia councils* ont participé à la première réunion.

«The UK Board of Shari'ah Councils is moving very slow. We are very passionate about it, we really want to see it happen, it is a good thing, it is a good thing in so many ways, it is something good for all the shari'ah councils, if they have some sort of unity or a platform where they can exchange their view, they can interact, they can learn from each other, it is good, it is in the interest of the shari'ah councils and, at the same time, it is also very useful for our claims, because all the shari'ah councils have their own application forms. So, if under the Uk Board of

²¹⁵ <http://www.fiqhcouncilbirmingham.com/page/index/about>

²¹⁶ http://www.fiqhcouncilbirmingham.com/page/index/our_scholars

Shari'ah Councils ten shari'ah councils can agree to have one single form of application form, so it become easier for the claims also. I have suggested in one of the meetings of the Uk Board of Shariah Councils that we should establish a board, a court of appeal also. All the courts in the word they have a court of appeal, but here we have shari'ah councils without any court of appeal who can recognize. It look something autocritique. So, I am going to press for this again and again that if ten shari'ah councils have come together they can have a court of appeal where all the decisions can go if a claim needs a revision. That approach should be there. We should be more transparent. But it is a fact that this initiative is moving very slow. Very disappointing. I was expecting them to move forward at, because we need this. We need this not for the sake of media or for the sake of those who criticize us, it is something good for the sake of all the shari'ah councils and for all those who contact shari'ah councils, approach shari'ah councils».²¹⁷

Khola Hasan déclarait quant à lui: *«I think it is going to be practical. I think it's going slow [...] it was lodged 7-8 months ago, the meeting. So, it is going to be, I think it could be practical».*²¹⁸ Keshavjee soutient que :

*«It is going to be a little bit difficult for a simple reason. [...] May be they accept that one board, but how do you bring 3 million people coming from the eight schools of law, from fifty/sixty countries of the world, if not more, all together in the one board, then who will rule the board? Or the board will be under the british Governement ? Or will the board be set up by the muslim themeselves ? Who will constitute the board? And what will be the board's remit ? Would they be a regulatory framework organisation board, [...] would they be like a professional board, like the Law Society, or the medical council? So I think the idea seems sensible, but operationalizing an idea of that nature, considering and dealing with informal justice, with 3 million muslims from so many different schools of law and so many countries would be a challenge».*²¹⁹

Le UK Board of Sharia Council est encore en phase de définition. On se demande si ce sera une réponse à la pression croissante sur les *sharia courts*.

La question qui sera abordée dans le prochain chapitre à travers l'examen des interactions entre les deux systèmes de juridictions est de savoir si les décisions de certains organismes conduisent à une application des normes islamiques ignorant le contexte libéral britannique, et s'ils appliquent la Sharia d'une façon plus traditionaliste que dans les États musulmans, en sens inverse du processus de modernisation qui a lieu dans les pays islamiques.

²¹⁷ Intervista dell'autore 8 Maggio 2014.

²¹⁸ Intervista dell'autore 18 Luglio 2014.

²¹⁹ Intervista dell'autore 9 maggio 2014.

Deuxième partie

Des interactions juridictionnelles aux antagonismes géopolitiques

Chapitre 1

SHARI'A et ENGLISH LAW

Les interactions entre *SHARIA COURTS et LAW COURTS*

Dans un système juridique dans lequel, selon un principe de laïcité, la loi est égale pour tous, les religieux et sans religion, la demande d'une partie de la population de la loi islamique, à travers des institutions telles que les tribunaux constitués, soulève des questions sur les relations entre les différentes entités judiciaires. L'objet de ce chapitre est d'examiner les interactions entre les deux systèmes de tribunaux, d'entrer dans le fond des deux modèles de résolution des différends. Cinq cas ont été portés devant les tribunaux britanniques. Grâce à la reconstruction de ces affaires, le chapitre a pour but de contribuer à l'analyse des similitudes et des différences entre le modèle islamique et le système juridique britannique. On verra des formes de coopération croissante dans le but de protéger l'identité culturelle des personnes concernées. On analysera ensuite la jurisprudence islamique en matière familiale dans des pays musulmans pour vérifier la validité de l'hypothèse de départ, selon laquelle l'application des règles au sein des tribunaux de la Sharia islamique au Royaume est plus conservatrice que ce qui se fait dans les pays musulmans.

Enfin, l'analyse compare les différents *sharia courts* sur les relations avec les juridictions anglaises, la position par rapport aux valeurs de la société britannique, les choix dans le domaine des besoins islamiques, les collaborations avec les pays d'origine des musulmans.

1. *Courts of law v Sharia Courts: le cas Al Midani e les règle en matière d'hérité*

La thèse décrit précisément l'affaire Al Midani dans laquelle le juge a dû se prononcer sur un accord d'arbitrage entre les enfants d'un citoyen de l'Arabie Saoudite ayant laissé un important héritage. Le partage avait été fait sur la foi de deux documents rédigés quelques jours avant. Le litige concernant l'accord avait été renvoyé devant l'Islamic Sharia Council, mais deux des héritiers refusèrent de reconnaître sa compétence. La Queen's Bench Commercial Court devait déclarer si la décision de l'Islamic Sharia Council constituait une sentence arbitrale. Selon sa sentence, l'Islamic Sharia Council n'est pas un tribunal arbitral selon le droit britannique ni même selon la loi islamique, et sa décision ne pouvait donc être admise comme une sentence arbitrale. Les héritiers n'étaient donc pas liés par sa décision. Le juge n'a pas reconnu la décision de la sharia court.

2. Courts domestiques et procédure islamique dans les *property-related disputes* et dans les controverses commerciales

2.1. *Bhatti v Bhatti et les controverses dans la communauté Ahmadiyya*

L'affaire *Bhatti c. Bhatti* illustre le processus de résolution d'une querelle à l'intérieur de la communauté Ahmadiyya et le résultat positif de l'interaction entre le système de justice et les tribunaux anglais. Le mécanisme opère à travers un réseau transnational qui relie le Pakistan et le Royaume-Uni, et permet la reconnaissance de la décision d'un organe de justice islamique (non étatique) par un tribunal britannique. Dans cette affaire l'exécuteur testamentaire de Kabir Bhatti demandait au juge anglais un jugement sommaire sur la demande du défunt se déclarant propriétaire de certains biens détenus au Royaume-Uni par le défendeur, son fils Sabir Bhatti. En 2008 Kabir Bhatti avait eu recours au Conseil Qadha, une partie du système de justice interne à la communauté Ahmadiyya. Kabir Bhatti a demandé une sanction contre la vente par le fils de ces cinq titres de propriété ainsi que des montants détenus dans différents comptes. En 2004 Sabir avait en effet signé un accord d'arbitrage qui établissait qu'il respecterait la décision du Qadha Board selon laquelle il devait céder les titres de toutes les propriétés. Mais il avait fait appel de cette décision et demandé la vente de quatre autres propriétés devant l'organe suprême de justice de la communauté Ahmadiyya de Rabwah, au Pakistan. La décision d'appel fut favorable à Kabir Bhatti. Le juge anglais reconnut la valeur de la décision du Qadha Board en tant que sentence arbitrale.

2.2. *Arbitrage légitime ou discrimination religieuse? La communauté ismaélite et le cas Jivraj v Hashwani*

L'affaire concerne un litige commercial sur lequel le juge britannique devait décider de la légitimité d'un arbitre choisi à l'intérieur de la communauté ismaélite pour résoudre une controverse concernant la fin d'une *joint venture*. L'accord établissait que des controverses éventuelles devaient être résolues par trois arbitres choisis à l'intérieur de la communauté islamite. Le juge devait établir s'il était si l'accord était nul selon le *Employment Equality (Religion or Belief) Regulations 2003* à cause de la discrimination religieuse qui liait l'offre de certains services personnels à une confession religieuse. Le juge de premier degré déclarait que l'arbitre n'était pas un employé. La cour d'appel décida au contraire que la restriction religieuse aux membres de la communauté ismaélite était une discrimination religieuse. La Cour Suprême valida la première sentence selon laquelle les arbitres ne sont pas des employés parce qu'ils n'ont pas de rôle subordonné qui caractérise le rapport de travail de l'employé.

2.3. *Khan v. Khan: la famille comme juge islamique*

Dans cette affaire, la cour devait juger une réunion de famille organisée dans le but de résoudre une controverse commerciale entre deux frères. L'objet était une série de négociations préliminaires à la base de l'accord signé à l'occasion de la réunion. Depuis leur arrivée au Royaume-Uni les deux frères avaient créé deux *partnerships*, pour lesquels il avait acheté de nombreuses propriétés. Le plan de refinancement des affaires avait été cause de désaccords et provoqué la dissolution de la société et à la division des propriétés. Les soeurs ayant organisé une réunion de famille pour résoudre la question, un des frères fit recours à la court civile. Celle-ci décida, en première instance, que l'accord ne concernait que certaines propriétés. Une décision confirmée par le juge supérieur. Par cette décision, le juge soulignait l'exigence de donner de l'importance aux traditions culturelles des parties puisqu'il reconnaissait que l'accord familial était partiellement valide.

3. *Sharia Courts v Sharia Courts: justice civile et courts islamiques dans le cas Uddin v Choudhury*

Dans l'affaire Uddin, le juge devait décider du retour de cadeaux de la dot liés à la dissolution d'un mariage islamique non enregistré conformément à la loi anglaise, un mariage décidé par les familles des conjoints, qui venaient du Bangladesh et dont la dissolution avait été décidé par l'Islamic Sharia Council. Le juge anglais fit appel à un expert de droit islamique, le fondateur du *Muslim Arbitration Tribunal*, et déclarait que les cadeaux ne devaient pas être rendus puisque c'étaient des cadeaux, et que la dot devait être payée selon les dispositions du contrat car le mariage n'avait pas été consommé du fait de l'homme. Il déclara le mariage valide et validement dissous par l'Islamic Sharia Council et attribua donc des effets au contrat et à ses dispositions. La décision fut confirmée en appel.

4. Du cas *Uddin* à une nouvelle forme de justice ?

Dans le cas *Uddin* la décision des juges est un acte de reconnaissance des normes islamiques. La compétence judiciaire anglaise sur la question a conclu qu'il n'y avait rien d'un point de vue strictement juridique, interdisant de faire respecter un contrat en ce qui concerne le paiement de la dot. Le droit des contrats anglais prévoit que les intentions probables des parties à un contrat doivent être prises en compte notamment si les parties l'ont rédigé en termes ayant force exécutoire. Dans l'analyse des intentions probables des parties trois ensembles de règles ont été utilisés. L'analyse des sources: celles de la jurisprudence islamique qui dans les cas de divorce initié par les

femmes exigent à la femme de renoncer à toute réclamation sur la dot; les règles de procédure de l'ISC qui font dépendre le paiement de la *Mahr* de la femme d'une dissolution judiciaire, et les règles de la famille en vigueur au Bangladesh où le mariage implique l'échange de cadeaux et de paiement de la *Mahr*. De plus en plus souvent au Bangladesh il est d'usage pour la famille du mari de demander une dot à la mariée, comprenant des meubles pour la maison où elle va vivre, et des bijoux pour la cérémonie du mariage.

Souvent, le mari ou sa famille utilisent ces bijoux pour les mariages suivants de sorte que, contrairement à la dot, ils ne peuvent pas être considérés comme la propriété de la mariée. Les dispositions sur les dons dépendent alors de la façon dont le mariage se déroule. S'il est durable, les enfants peuvent recevoir les dons. Sinon, la règle non écrite qui veut que la femme retrouve les bijoux qu'elle a achetés et qu'elle rend ceux qu'elle a reçus en cadeau de son mari. Cela est encore plus vrai si le mariage n'est pas consommé. Chaque partie doit retrouver ses biens d'origine. Mais les juges dans l'affaire Uddin, par opposition à certaines pratiques, ont estimé que les dons ne devaient pas retourner sauf stipulation contraire dans le contrat de mariage.

En reconnaissant la validité du divorce islamique la court civile soulève des interrogations sur les effets de sa sentence : *«it is not completely evident that an english civil court can decide what counts as a 'valid Islamic divorce' or what the parties are supposed to do with the mahr or gifts of jewelry based on shariah»*. Car il, comme nous l'avons déjà eu l'occasion de souligner lors de l'analyse du concept de la Sharia, il n'y a pas de code qui pourrait être défini comme tel mais seulement des interprétations différentes des textes et des traditions attribuées au Prophète.

5. Comparaison des *Sharia courts*: recherche sur la pluralité

Quand Sheikh Siddiqi a créé le Muslim Arbitration Tribunal (MAT) il voulait offrir une des services au musulmans du Royaume Uni et en l'inscrivant dans la philosophie de l'*Arbitration Act* de 1996, il créait un instrument pour rapprocher les normes et les processus islamique de la législation britannique. Mais *«the Mat project is opposed by the various shari'a councils for theological reasons – MAT is simply not sufficiently independent of the non-Islamic state»*.²²⁰

En 2014, sur la question de la différence entre le MAT et les *sharia councils*, Siddiqi déclarait: *«We are a totally different species. Sharia councils are run by individual scholars from the back of their home, or on top of the shop, and they are without any rules, they don't have any transparency, they don't have any consistency[...]. We are a formally run arbitration tribunal, we*

²²⁰ J. S. Nielsen, *United Kingdom : An Early Discussion on Islamic Family Law in the English Jurisdiction*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Leiden University Press, Leiden, 2013, p. 93.

have set of rules, we have transparency, we have consistency, we have over 45 judges, and, you know, so we are a totally different species. So sharia councils they are very good. Actually, the only thing that they do is to help women get kholas basically. So they're not sharia councils, they're khola councils, most of them. That's 95% of their work. 5% of their work is advisory, which is great. And we don't want to necessarily replace that».

La différence des fonctions est confirmée par le secrétaire exécutif du Muslim Law Sharia Council Maulana Shahid Raza dans une entrevue²²¹:

«As far as the role of Muslim Arbitration Council is concerned, it could help a section of the Muslim community, but it is not the solution of everybody, because in an arbitration council both the parties need to cooperate. Arbitration cannot come if the parties involved are not prepared to cooperate. Here vast majority of the cases the sharia council is dealing with are cases where the woman is seeking a divorce and the husband is not cooperating. So if such a woman goes to the arbitration council, they won't be able to offer any assistance to this woman. She wants the divorce, the husband says I don't care. Our role is different. Whether the husband cooperates or does not cooperate, the sharia council will exercise his power to resolve the dispute».

Sur la relation entre les Sharia Court et les cours anglaises, Amra Bone du Birmingham Sharia Council explique que, de son point de vue, les premières ne sont pas des cours parallèles, mais des institutions qui remplissent un vide juridique²²²:

« It's not true, it's not a parallel court because we're not doing anything that goes against the law of the land, we are working with the law because there are people who, particularly many many women, who have no access to the civil court, because their marriage is not recognized. If the marriage is not recognized, you cannot dissolve the marriage through the courts. So what do they do? [...] We are trying to fulfil a gap within our system ».

Maulana Raza va dans le même sens d'une lacune du Droit britannique:

« We are not a parallel court, we don't want to be, we want to fully integrate into the british society or the european society, but we are working because we are required by the muslim women, by the muslim community. If this requirement is fulfilled by the mainstream courts, we will finish our job, we will rape up. The day the laws are accordingly emended all the shari'ah councils would become unnecessary. They will not be required ».

« As for as our role is concerned, we are happy to play this role as long as it is required in the country, but we also feel that it is a bourdain upon the shoulder of the community. This role should be taken up by the mainstream legal system. We've been campaigning for long that there

²²¹ 8 maggio 2014.

²²² 13 luglio 2015.

should be a provision within the mainstream law for muslim women to obtain their islamic divorces at the same time they obtain their civil divorces, but the politicians are still not prepared for that, the government is not offering any assistance to the muslim women, and the muslim women are compleining that we are the citizens of the country, we are paying taxes, we are born here, we are broad appeared, we are educated here, we are a part of the civil society, why we need two marriges and two divorces ?»

Il donne un exemple:

« There was a woman who came to us from Black Burn, from the consituency of Mr Jack Strow, who was the Law Minister at one time, ans she was campleining to me that my next-door neighbourhood is a christian white family and my friend she is also a girl, we both went to the same primary school, we both went to the same secondary school, we both are born in this country, we are both british citizen by birth, but why she needs only one marriage and why, unfortunately, if the marriage fails, she only needs one divorce ? But I have lived my all life as a next-door neighbor to my friend, but if I am going to marry I will need two marriages, one islamic marriage and one civil marriage, and if my marriage fails, I would need two divorces, an islamic divorce and a civil divorce, so she can see this as a discrimination ».

Et il conclut: *« So our campaign is that the government should introduce some emendament to the legislation, so that this particular need of muslims is incorporated within the mainstream law so that we don't need shari'a councils, we don't need separate institutions ».*

Le fait que les cours civiles tiennent compte des pratiques juridiques musulmanes est mis en valeur par Khola Hasan en 2014²²³: *« They often call us as expert witnesses».* À la question *« Do they ask for your help as an institution or single experts? »* elle répond: *« Both, for a very long time. Very Recently, we were given us respect as an institution (...) because a couple who were getting divorce in an English court, and she said 'I'm worried that after we have the English divorce, he will not give me an Islamic divorce, and If I don't have an Islamic divorce, my family will not accept it. I need an Islamic divorce'. So, the judge withheld the divorce, and said to him 'Go to the sharia council, and give her an Islamic divorce, then, when I see a certificate divorce, I will give you a civil divorce ».*

Khola Hasan: *« We are very visible, we are very busy, we have a very formalized procedure, which is quite open and transparent, but we still say we are a council and not a court, because a court immediately gives you the impression of a court of law and all the debate about parallel legal system and we really don't want people to get the impression that we are working a state within a*

²²³ 18 Luglio 2014.

state because that really frightens people. So that's why I insist that we are a council and not a court ».

Les décisions des sharia courts ne sont pas publiées, on ne peut avoir accès à la jurisprudence.

Khola Hasan : *«We are keeping records for 5-6 years. And this is very very personal. We find out here things about people's private life that their own families don't know»* mais de nombreux musulmans les jugent néanmoins légitimes, il y a peu de recours: Siddiqi: *«both parties, especially with our judgements, both parties go away satisfied with the judgement that is given. Therefore in the seven years we never had any judgements been either executed by force or been appealed. So, that's a very good record»*,

Le recours aux tribunaux islamiques ne traduit pas une défiance vis-à-vis des Sharia Courts mais une volonté de traiter différents problèmes de manière différenciée. Les deux systèmes seraient complémentaires

Maulana Raza:

« In my opinion it is purely the will of the claimant[...]. There are people who want their problems to be resolved only according to shari'a law. So they will not refer their cases to the civil courts, and there are people who voluntarily desire their cases to be resolved by the civil courts. So they will go to the civil courts. There are people who want the civil part of their problem to be resolved by the civil courts and the religious parts of their problem to be resolved by the shari'ah council. So they will be approaching both institutions. So It is purely the decision of individual, how the person wants this particular matter to be resolved. [...] But we will not be forcing anybody to come to the shari'ah council or we will not be trouing somebody to wors the court. It's up to them ».

Mme Amra Bone:

« I don't think the sharia councils have taken away the jurisdiction from the civil courts. In fact we don't deal with custody issues, we don't even take away the civil divorce from the civil courts, because that must go through the civil courts. If their marriage is recognized, they must. In fact when they come to our sharia council, we tell them that your religious divorce is fine, but you also have to have civil divorce. What we tell them that you can't be married in civil law and divorced in religious law, that is against the islamic principles. Because islamic principle is to be consistent and to be clear, absolutely clear, about what the situation is And you can't have marriage in one and divorce in the other. It's not right ».

« Actually there may be people who choose not to go to the civil courts and or choose not to have a civil marriage, but we encourage them still to go to the civil, because it is automatically the

law of the land that protects the people, because only the law of the land can enforce decisions, so you know, particularly for women, they can be more vulnerable, and children, so they should, they in fact must, because islamic teaching is that marriage is one of the main aspect, marriage protects women and children and with the sharia council without having any backing of the law, we cannot give them the same protection, this is why it's crucial from the islamic perspective that they have two. so it's not taking any jurisdiction away at all from the civil courts, it's actually complementing the service ».

La fonction des Sharia Courts réside aussi dans le fait que leurs décisions sont respectées dans le monde musulman.

Selon Mohamed Keshavjee, juriste et expert sur les Alternative Dispute Résolution, ceux-ci présentent même l'intérêt d'être de plus en plus reconnus non seulement dans les pays musulmans mais partout dans le monde, car le principe de l'ADR se développe.

« Let me put it in a different way. ADR dispositions are not legal dispositions, they are just informal justice arrangements. And ADR progressively is becoming recognized as a form of dispute resolution globally, not only by Muslim Countries, but globally. So ADR is now beginning to gain more attraction as a dispute resolution mechanism because the civil justice system globally is under a great challenge because of resources are coming to an end, legal aid is being cutted in Britain, [...]. So this is a global phenomenon. Muslim countries all probably recognize ADR, not only shari'ah council ADR, muslim countries all recognize ADR in their own countries as well [...] So ADR is globally beginning to be recognized as an alternative process to the law. To me, it was side by side with the law. ADR doesn't supplant the law, it works in parallel tracks. [...] So within the context of ADR playing a greater role, in each of the countries of the world and also globally as a phenomenon, the sharia councils will have a role to play with diasporic muslims. I am not sure the role will be much bigger than the role will be of any other ADR institution. The only difference will be that sharia'h councils will be faith-based, like the Jewish Beit Din or the catholic canonic courts, they will be using the principles of faith, the ethics of the religion in the resolution of problems ».²²⁴

Les Sharia courts veulent travailler avec les tribunaux nationaux. La loi islamique appliquée en Grande Bretagne est souvent plus traditionaliste que dans pays musulmans, pour diverses raisons, l'une d'entre elle pouvant être qu'il y a moins de corruption en Grande Bretagne ce qui rend le système moins souple mais, paradoxalement, aussi plus légitime à certains égards.

²²⁴ Intervista personale dell'autore 9 Maggio 2014.

6. Du *fiqh* aux normes islamiques modernes: le droit de la famille dan les Etats musulmans

Après avoir analysé les règles de *fiqh* dans le domaine de la famille, il est utile de savoir si et comment ces règles ont été transposées dans les systèmes juridiques des Etats islamiques modernes. Presque partout, la conception classique des institutions de droit de la famille n'a pas été totalement abandonnée. Néanmoins, le rôle de la famille diffère au sein des Etats islamiques. La diversité des systèmes de droit de la famille des Etats musulmans modernes est expliqué par la reprise des interprétations différentes sur ce point, qui, comme nous l'avons vu, reflètent les débats doctrinaire internes à l'Islam, l'enseignement des facultés de droit et l'influence des personnalités.

La thèse offre un panorama des différences entre pays musulmans .

6.1. L'Asie et l'islam

6.1.1. *Le cas du Liban*

6.1.2. *L'Arabie saoudite: wahhabisme contre localisme et diffusion globale*

6.1.3. *L'Iran et ses transformations*

6.1.4. *La variété en Afghanistan*

6.1.5. *Le Sous-continent indien: du pluralisme indien au réformisme pakistanais*

6.1.6. *Sud-est asiatique: le rôle des traditions en Indonésie et en Malaisie*

6.2. L'Afrique et les règles islamiques entre traditionalisme et innovation

6.2.1. *La nouvelle famille marocaine*

6.2.2. *L'expérience du Soudan et du Mali*

6.3. *L'expérience turque*

7. La famille dans les cours musulmanes

En ce qui concerne la jurisprudence sur la famille en provenance des tribunaux musulmans des Etats islamiques, conformément à la législation analysée ci-dessus, elle n'est pas uniforme dans tous les pays qui sont inspirés par la tradition et de la pensée islamique. L'analyse de casuistique qui vient de certains de ces pays confirme la diversité des approches, répartis entre le respect d'une tradition et ouverture dictée par l'évolution des besoins nouveaux et de la société.

La thèse fait une analyse de la jurisprudence selon les pays

7.1. Les sharia courts libanaises

7.2. L'Inde entre courts étatiques et justice islamique alternative

7.3. L'ordre pakistanais et la nouvelle jurisprudence

7.4. Les règles islamiques en Afrique

7.4.1. Le divorce pour les juges égyptiens

7.4.2. Le Maroc et le rôle de l'ijtihad dans les décisions judiciaires

7.5 La Turquie est les stratégies judiciaires

Synthèse :

Le Liban adopte une loi non reformée dans le domaine de la famille. C'est la tradition qui a un rôle important et les demandes d'un code civil unitaire ne sont pas écoutées. Il existe une pluralité de règles prenant leurs sources dans des droits différents. La pluralité des statuts personnels et des tribunaux dans ce domaine témoigne du rôle central de la religion. Les cours, qui peuvent être sunnites ou shiites, sont formés par des juges qui ont une formation religieuse et s'opposent aux avocats experts de droit civil. Pour les sunnites, la loi est celle des règles du Suprême Islamic Sharia Council et par l'école hanafite en termes subsidiaires à la loi ottomane de 1917.

Le Coran et la Sunna sont les principales sources de droit en Arabie Saoudite. La *Shari'a* est la loi du royaume aux côtés des prescriptions adoptées par le gouvernement en accord avec la même loi. C'est une loi non codifiée et qui se fonde sur l'école hanbalite, en vertu d'une alliance entre la *leadership* politique et le fondateur du wahhabisme qui s'inspirait à la doctrine du juriste Ibn Ab al-Wahab. Par conséquent,

L'Iran connaît plusieurs phases : une phase avant la Révolution de 1979, quand une série de réformes dans le domaine de la famille, théoriquement en faveur des femmes; la phase de la révolution qui introduit des règles considérées islamiques mais qui empiraient la condition des femmes et aussi le problème du divorce. Toutefois les femmes sont plus instruites et commencent à occuper des postes importants. La présidence de Khatami améliore la condition des femmes, puis

elle est aggravée par Ahmadinejad, ce qui provoqua un renouveau des mouvements pour les droits des femmes.

L'Afghanistan connaît une tradition de pluralisme juridique entre les règles islamiques, le droit de l'Etat et les coutumes locales. Le code civil date de 1977 et contient des règles soit de l'école hanafite soit de l'école malikite. Ce code ne semble pas répondre aux changements de la société. Il existe aussi un code de statut personnel des shiites afghans. Celui-ci est appliqué par des tribunaux spécifiques. Les règles de l'école jafarite sont appliquées comme alternative.

Dans le sous-continent indien :

Il existe un pluralisme juridique dans le domaine de la famille en Inde, où les règles juridiques sont appliquées par des tribunaux civils et des tribunaux spécialisés de la famille pour les plus grandes villes. Les juges sont nommés par le gouvernement et sont instruits selon le droit occidental, même si les juges des tribunaux supérieurs peuvent avoir une connaissance de la loi islamique. Les principaux actes législatifs sont le *Muslim Personal Shariat Application Act*, le *Dissolution and Muslim Mariagges Act 1939* et le *Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act 1986*. Les juridictions supérieures ont tendance à prendre conscience des droits des femmes même s'il y a une certaine réticence à intervenir sur une série de questions et à renvoyer les problèmes au législateur. En revanche au bas de la hiérarchie juridictionnelle les juges sont plus susceptibles d'intervenir d'une façon pragmatique, comme par exemple en mettant à disposition à des femmes les services de l'Etat plutôt que d'aller contre les règles islamiques. En Inde, le justice islamique alternative est très répandue.

En ce qui concerne le Pakistan, le système du droit de la famille se construit sur la *Muslim Family Law Ordinance* de 1961 qui reste intacte. Celle-ci a introduit une série de règles qui ont amélioré la condition des femmes en matière de mariage et de divorce, surtout en ce qui concerne la répudiation, en établissant de nombreux critères qui limitent l'action arbitraire de l'homme. Les juges montrent une attitude qui change selon le domaine d'intervention, c'est-à-dire conservatrice en ce qui concerne les fils, et plus ouverte par rapport au mariage et au divorce, dans le but d'assurer le respect pour le droits des femmes.

Sud-est asiatique :

La Malaisie n'a pas une loi de la famille unique pour tous les Etats, mais une série de lignes directrices qui se fondent sur le principe de la *siyasa shariayya* et qui forment la base des règles de

la famille dans plusieurs parties du pays. L'Indonésie a au contraire adopté le *Marriage Act* qui récupère la tradition islamique classique.

L'islam en Afrique:

Le Maroc a adopté en 2004 un nouveau code de la famille différent du modèle ancien et patriarcal des relations dans la famille, en établissant des principes tels que l'égalité des conjoints dans le mariage, et donc la même responsabilité. Toutefois, ce code ne rompt pas le lien avec la tradition islamique. La tendance des juges est d'utiliser l'instrument de l'*ijtihad* pour adapter les règles islamiques aux besoins des parties en litiges, surtout dans l'optique de la tutelle des droits des femmes.

En Egypte, face à la crise de l'institution du mariage, à cause du grand nombre des divorces, l'Etat est intervenu plusieurs fois dans le domaine de la famille au cours du XXe siècle. La *Shari'a* est la source principale de la législation. Les tribunaux doivent se référer aux lois adoptées par l'Etat en l'absence desquelles les règles de l'école hanafite sont appliquées. La Cour de cassation a établi les règles que les tribunaux doivent suivre en matière de divorce pour dommage, tandis que la Cour Suprême Constitutionnelle distingue entre les principes absolues et les principes relatifs en ce qui concerne la polygamie et le divorce *khul*.

Au Soudan il y a une tradition islamique d'école hanafite collectée dans le *Muslim Personal law Act* de 1991, tandis qu'au Mali l'influence saoudite dans le domaine de la famille se fait sentir dans le *Marriage and Family law Act* qui fait polémique, même si un rôle important est joué par les coutumes liés à la famille tant dans les zones urbaines que rurales.

Le cas turc

La Turquie joint les règles de la loi musulmane non officielle et celles de la loi laïque de l'Etat turc fondées sur un code civil approuvé en 2001. Les tribunaux insistent sur la protection des droits démocratiques qui viennent de l'Occident, en accord à la volonté du pays de faire partie de l'Union Européenne. Toutefois, ils ne négligent pas le rôle de la tradition islamique et sa légitimité pour les parties, et reconnaît des décisions ayant leur origine dans la sphère informelle.

CHAPITRE III

AU CENTRE DU DÉBAT: LES *SHARIA COURTS* ENTRE POLÉMIQUES ET TENTATIVES DE MÉDIATION

Comme analysé dans les chapitres précédents, l'institutionnalisation du phénomène ADR islamique est due à des tensions profondes au Royaume-Uni. Et ces tensions donnent lieu à des discussions approfondies et fortement polarisées. Quelques institutions islamiques défendent les raisons de leur existence et leur travail, soutenu par un petit nombre de partisans, au contraire, une multitude d'acteurs les condamne publiquement : la balance penche en faveur de la coalition anti-Sharia. Néanmoins des acteurs interviennent entre les pôles idéologiques, par exemple la communauté

scientifique qui étudie le phénomène de l'ADR islamique, tout en condamnant ce qu'il produit en termes de violation des droits de l'homme, affirme que les possibilités de certains services comblent vide juridique.

Le quatrième et dernier chapitre se concentre précisément sur l'analyse du conflit qui tourne autour des institutions islamiques de médiation et d'arbitrage existant au Royaume-Uni. Il faut cependant noter que, dans l'affrontement entre les différentes visions du phénomène, l'usage de l'expression « tribunaux de la Sharia » révèle une intention stratégique de ceux qui souhaitent que les tribunaux de la Sharia disparaissent et que ne subsistent que les institutions islamiques Alternative Dispute Resolution permettant aux musulmans d'utiliser les mécanismes étatiques déjà existants de médiation et d'arbitrage. Le terme tribunaux de la Sharia est utilisé par leurs opposants pour indiquer une usurpation de l'autorité judiciaire délégué par l'Etat aux tribunaux dans le but de soumettre la composante musulmane de la société britannique à la loi islamique contre le droit interne et les principes sur lesquels il repose. La même expression a en général une valeur négative dans les médias.

Dans le chapitre, nous examinons les arguments pour et contre par la reconstruction chronologique des principaux événements autour desquels ils sont nés et se développent, et à la lumière des caractéristiques des personnalités qui les portent. L'étude des conflits liés à l'application des normes islamiques par les institutions islamiques ADR, donne lieu à l'analyse de l'application des règles islamiques, qui se traduit parfois par des formes de contrôle social dans certaines zones du pays, nommées zones interdites, *no-go zones*.

1. Pour, contre, au milieu : quels acteurs?

1.1. La parole des supporters

1.1.1. L'archevêque Rowan Williams : la Shari'a law "inévitable"

Rowan Douglas Williams né en 1950 dans une famille de langue gaélique ²²⁵ est au centre d'une ample polémique pour avoir déclaré en 2008 qu'une forme d'accommodement entre loi anglaise et loi islamique était inévitable. Rowan Williams a étudié la théologie au Christ's College à Cambridge, obtient son doctorat en 1975 au Wadham College d'Oxford avec une thèse sur le théologien russe Vladimir Lossky, théologien orthodoxe dont l'œuvre a favorisé le renouveau

²²⁵ <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/pages/about-rowan-williams.html>

théologique et le dialogue entre l'Orthodoxie et l'Occident. En 1984 il est ordonné doyen et aumônier du prestigieux Clare College de Cambridge qui se présente sur son site comme une université mixte et progressiste : *Clare College (founded 1326), although the second oldest College in the University, is one of the more progressive and informal. It spans the River Cam, running between the Old Schools (the administrative centre of the University) and the University Library. We take pride in having a balanced mix of students from a wide range of backgrounds.* ²²⁶

En 1986 il revient à Oxford et devient membre (*fellow*) de la British Academy en 1990.

Le 27 février 2003 il devient le 104^o archevêque de Canterbury c'est à dire chef de l'église d'Angleterre et *primus inter pares* de la Communauté anglicane (c'est la première fois qu'un non anglais, gallois, est élevé à ce rang).

Il est connu comme théologien, poète primé et traducteur de poésie, érudit et enseignant (docteur Honoris Causa de plusieurs universités) Il est intervenu dans différents domaines d'études, et a participé à divers comités théologiques, œcuméniques et de l'éducation. Il s'est fait entendre sur les questions morales, éthiques et sociales, sur les questions culturelles et le dialogue interreligieux.²²⁷ Il parle et lit 10 langues.

Il a soutenu la proposition de pouvoir nommer des archevêques femmes, a cherché à sensibiliser sa communauté sur le sort des chrétiens du Moyen Orient et écrit pour soutenir les droits des homosexuels, s'attirant les critiques de les hautes sphères de l'Eglise anglicane. Libéral et même radical sur certains points, il peut être conservateur sur d'autre comme l'avortement.²²⁸ Rowan Williams soutient que l'église d'Angleterre devrait perdre son statut privilégié et être l'égal de l'Eglise catholique. Il s'est exprimé contre la guerre en Irak, en Afghanistan, et à la politique du gouvernement sur l'asile. Avant 2008 il a été au centre d'une polémique pour avoir soutenu la Gorsedd of Bars, une organisation présumée païenne promouvant la langue galloise. Il est marié à Jane Williams, professeur de théologie, avec qui il a deux enfants. Il s'est retiré en décembre 2012.

1.1.2. Lord Nicholas Phillips et l'égalité face à la loi

Nicholas Addison Phillips, né en 1938, a fait l'objet de critiques pour avoir soutenu, au nom de l'égalité face à la loi, les déclaration de l'ex archevêque Rowan Williams sur les relations entre le droit britannique et les normes du droit islamique.

²²⁶ <http://www.magd.cam.ac.uk/dr-rowan-williams/>

²²⁷ http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php?action=search&tag_id=6&tag_id=6&tag_id=6&tag_id=6&tag_id=6&sort=date&order=desc&page=1.

²²⁸ http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/people/rowanwilliams_1.shtml

Premier président de la Court suprême du Royaume Uni, et *Lord Chief Justice of England and Wales*.²²⁹ Il s'est retiré en 2012 Lord Nicholas Phillips et devient président de la Qatar International Court, une court instituée pour résoudre les conflits civils et commerciaux internationaux. Il est aussi juge à la court d'appel de Hong Kong.

1.1.3. La représentation musulmane du Muslim Council of Britain

Institué en 1997 suite à l'Affaire Rushdie,²³⁰ suite à une consultation des institutions musulmanes, le Muslim Council of Britain est une ONG avec 500 affiliés (mosquée, organisation charitables, écoles islamiques du RU). Son objet est l'insertion des musulmans en tant que tels dans le système britannique et leur défense.

1.2. Le front des opposants

1.2.1. Le mouvement religieux de la baronne Caroline Cox

Caroline Anne Mc Neill Love née en 1937, sociologue, directrice du *think tank* de droite *Conservative Philosophy Group* de 1983 à 1985. En 1982, le gouvernement conservateur l'élève au rang de *life peer* comme la Baronne Cox of Queensbury. Co-fondatrice en 1987 du *Committee for a free Britain*, expulsée du parti conservateur pour ses positions anti UE. Partisane de la réaffirmation de la religion dans l'enseignement, elle est favorable aux écoles confessionnelles, y compris islamiques.²³¹ Partisane du sionisme chrétien. Dans les années 2000 la Baronne Caroline Cox est celle qui est le plus intervenue au Parlement sur la *Shari'a*, «*more than any other member*»²³². Elle a invité Geert Wilders à projeter le film *Fitna* aux parlementaires (refusé).

1.2.2. Pour une société laïque: la National Secular Society

La National Secular Society créée en 1886. Son opposition à l'application de la loi islamique fait partie d'une action plus ample en faveur de la société dans laquelle «*all citizens, regardless of religious belief, or lack of religious belief, can live together fairly and cohesively*».²³³ Elle est un des principaux soutiens de la Baronne Caroline Cox et de sa campagne contre la *Shari'a* et les tribunaux islamiques.

²²⁹ <http://www.brickcourt.co.uk/people/profile/lord-phillips>

²³⁰ V. Latour, *La communauté musulmane: une émergence tardive mais une installation durable dans le paysage politique et institutionnel britannique*, Hérodote, n°137. La Découverte, 2 trimestre, 2010, pp. 44-46.

²³¹ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 138.

²³² Ivi, p. 139.

²³³ *Ibidem*.

1.2.3. Une seule loi pour tous: *One Law for All*

One law For All a fait campagne sur le thème « *No sharia law Campaign* », et c'est une des voix les plus actives contre la *shari'a* au RU grâce à sa porte parole l'écrivaine et activiste d'origine iranienne Maryam Namazie, également membre du *Council of Ex-Muslims of Britain*.

Maryam Namazie est partie d'Iran en 1980, elle a vécu en Inde et au Royaume Uni, puis s'est installée aux Etats Unis où elle termine ses études avant d'aller au Soudan. Là elle travaille avec des réfugiés Ethiopiens jusqu'à l'avènement du régime islamiste qui l'oblige à partir. Rentrée aux États Unis, elle collabore avec diverses organisations de défense des droits Humains, plus particulièrement pour celle des réfugiés iraniens, pour lesquels elle se rend en Turquie. Revenue aux USA elle est nommée directrice exécutive de *l'International Federation of Iranian Refugees*, présente dans une vingtaine de pays. Elle se mobilise aussi en faveur de la laïcité. Elle dénonce les violations des droits humains, notamment des droits des femmes, au nom de la religion islamique non seulement dans la société islamique mais aussi et surtout dans les sociétés occidentales. Elle adhère à la campagne contre les *sharia court* au Canada. Maryam Namazie est aussi porte parole de *Fithna- Movement for Women's Liberation* et membre de la *National Secular Society*.

One Law For All est créé en décembre 2008 : « *The campaign calls on the UK government to recognise that Sharia law is arbitrary and discriminatory and for an end to Sharia courts and all religious tribunals on the basis that they work against and not for equality and human rights. The campaign also calls for the law to be amended so that all religious tribunals are banned from operating within and outside of the legal system* ». ²³⁴ Elle condamne la droite extrémiste qui « *despises multiculturalism yet benefits from its idea of difference to scapegoat the 'other' and promote its own form of white identity politics* » ²³⁵ et la gauche pro islamiste qui « *uses multiculturalism to side with the oppressor by viewing the 'Muslim community' and 'Muslim world' as homogeneous entities thereby ignoring and silencing dissenters* ». ²³⁶ « *Our fight is not just a fight against Sharia; it is first and foremost a fight against Islamism and the religious-Right as well as countering racism and for equality, universal and citizenship rights, international solidarity, and secularism* ». ²³⁷

1.2.4. La voix laïque et féminine de la minorité: *le Southall Black Sisters*

²³⁴ <http://onelawforall.org.uk/launch-of-one-law-for-all-campaign-against-sharia-law-in-britain/>

²³⁵ <http://onelawforall.org.uk/siding-with-the-oppressor-the-pro-islamist-left/>. Vedi il report « *Enemies Not Allies: The Far-Right* », <http://onelawforall.org.uk/new-report-enemies-not-allies-the-far-right/>. Questa conta figure come il British national Party e l'English Defence League.

²³⁶ <http://onelawforall.org.uk/siding-with-the-oppressor-the-pro-islamist-left/>

²³⁷ <http://onelawforall.org.uk/walking-a-tightrope-between-the-pro-islamist-left-and-the-far-right/>

Les Southall Black Sisters représentent principalement, mais pas seulement, les femmes d'origine sud-asiatique.

Elles défendent les droits des femmes en revendiquant la diminution du rôle de la religion dans l'espace public. Elles ont remporté le prix *Secularist of the Year* en 2010. La directrice est Pragna Patel, aussi directrice de l'organisation *Women Against Fundamentalism*, et activement mobilisée contre la *shari'a* et les tribunaux qui s'y réfèrent en se définissant comme «*the most wide-ranging of the anti-Shari'a organizations*». ²³⁸ Elle soutient le projet de loi de la Baronne Cox.

1.2.5. L'opposition des musulmans : *British Muslims for Secular Democracy*

Fondée en 2006, *British Muslims for Secular Democracy*, rassemble des musulmans de diverses ethnies et classes sociales :

« *We want to challenge perceptions, ideas and current thinking about British Muslims as a collectivity and the issues that affect the wider society. bmsd is not a theological group but one that advocates civic engagement and good citizenship. We are not concerned with judging or being judged on the basis of religious practice* ». ²³⁹

Elle s'exprime contre le système *shari'a court*, au point que son ex directeur Tehnmina Kazi a été conseiller de Caroline Cox pour la rédaction de son projet de loi.

1.2.6. Ex Musulmans contre la *shari'a*

Créé en 2007, composé de non croyants, athées, et ex musulmans, le *Council of ex-Muslims of Britain* a des affiliés dans le monde entier ²⁴⁰ pour lutter contre l'ingérence croissante de la religion dans la sphère publique en Europe et pour «*insist that no one be pigeonholed as Muslims with culturally relative rights nor deemed to be represented by regressive Islamic organisations and 'Muslim community leaders'*». ²⁴¹ Il lutte pour le droit à l'apostasie. En 2008 le Council of ex-Muslims s'est uni à la campagne de One Law for All (OLFA) contre la *shari'a*, les deux organisations partagent des bureaux, mais prend ses distances avec les mouvements d'extrême droite comme Sharia Watch né dans OLFA sur l'initiative d'une de ses membres, Anne-Marie Waters.

1.2.7. *Sharia Watch: la voix extrémiste du non à l'islam*

²³⁸ R. Grillo, *Muslim families, Politics and the Law*, p. 179.

²³⁹ <http://bmsd.org.uk/index.php/about-us/>

²⁴⁰ <http://ex-muslim.org.uk/affiliates/>

²⁴¹ <http://ex-muslim.org.uk/manifesto/>

«*Sharia Watch UK is not concerned with the personal and private elements of sharia, which all people have a right to practice provided they do not break the law. [...] Sharia Watch UK is particularly concerned with the elements of sharia law which are discriminatory and violent towards women and girls, and which endanger and threaten the democratic principle of freedom of speech. We are also deeply concerned about the attitude towards non-Muslims, Jews and others that is enshrined in sharia law and expressed through notions of Islamic supremacism*».²⁴²

Anne-Marie Waters, en fondant Sharia Watch, soutenue par la Baronne Cox, a rompu avec One Law For All, après en avoir été la porte parole pendant quatre ans au côté de Maryam Namazie. Anne-Marie Waters a aussi abandonné le Labour pour rejoindre le parti de l'indépendance. Des personnalités liées à l'English Defence League, font partie de Sharia Watch.²⁴³

1.2.8. *English Defence League et la défense à outrance de la tradition*

Mouvement créé en 2009, l'EDL s'oppose à « l'islamisation globale » au nom de la démocratie et des droits humains en défense de la culture et de l'identité anglaise²⁴⁴ sans être proches de Caroline Cox. Il organise surtout des manifestations voyantes contre les musulmans et les mosquées.

1.2.9. *L'extrême droite politique: United Kingdom Independence Party & British National Party*

Les deux partis anti immigration et anti multiculturalisme se distinguent par leur vivier politique : l'UKIP plus populaire et populiste que le BNP

1.3. *Au milieu: chercheurs de Plurilegal*

2. 7 Février 2008: aux origines du conflit

En 2006 avait éclaté une polémique sur le présumée découverte d'un tribunal somalien (ghar) clandestin. Un programme de la BBC à ce sujet avait aussi mis en lumière le *Muslim Arbitration Tribunal* et lancé les discours sur les sharia councils.²⁴⁵ En 2008 Rowan Williams, alors Archevêque de Canterbury, fit son discours «*Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*» qui reprenait des idées déjà diffusées en 2007 au Building Bridges Seminar de

²⁴² <http://www.shariawatch.org.uk/?q=content/about>

²⁴³ <http://onelawforall.org.uk/anne-marie-waters-is-leaving-post-of-spokesperson/>

²⁴⁴ *Ibidem.*

²⁴⁵ R. Grillo, cit., pp22-24.

Singapore et en janvier 2008, dans un discours intitulé «*Religious Hatred and Religious Offence*» prononcé lors de l'hommage en mémoire de James Callaghan.

En février 2008 Rowan Williams annonce un conférence *Islam in English Law* qui doit se tenir dans Great Hall de la Royal Court of Justice à cause du grand nombre d'auditeurs inscrits. C'est le début des polémiques sur la nature des tribunaux, leur rôle dans le système, leur fonction, les procédures, les cas jugés, leur compatibilité avec les principes et valeurs qui fondent la loi britannique.

2.1. Loi civile et loi religieuse dans la vision de Rowan Williams

« *It would be a pity if the immense advances in the recognition of human rights led, because of a misconception about legal universality, to a situation where a person was defined primarily as the possessor of a set of abstract liberties and the law's function was accordingly seen as nothing but the securing of those liberties irrespective of the custom and conscience of those groups which concretely compose a plural and modern society* ». ²⁴⁶

« *It might be possible to think in terms of what she calls 'transformative accomodation': a scheme in which individuals retain the liberty to choose the jurisdiction under which they will seek to resolve certain carefully specific matters, so that the 'power-holders' are forced to compete for the loyalty of their shared constituents'. This may include aspects of marital law, the regulation of financial transactions and authorised structures of mediation and conflict resolution* ». ²⁴⁷

Dans son modèle Rowan Williams, chacune des entités juridiques peuvent être modifiées par la rencontre avec l'autre, de manière à éviter la stérilité des monopoles qui sont mutuellement exclusifs. Cela introduit « dans notre réflexion sur la loi un concours pour la loyauté inévitable si l'objectif est une société où les porteurs de certaines croyances ne sont pas toujours obligés de choisir entre la loyauté envers leur culture et leur loyauté envers l'Etat.

Il parle de «*multiple affiliation*» : «*Societies that are in fact ethnically, culturally and religiously diverse are societies in which identity is formed, as we have noted, by different modes and contexts of belonging, 'multiple affiliations'*». ²⁴⁸ Une société plurielle qui ne tiendrait pas compte des appartenances multiples des individus court le danger selon l'archevêque de voir se marginaliser et se privatiser certaines affiliations individuelles au point de produire un modèle ghettoisés de la vie sociale, dans laquelle certains intérêts arguments sont considérés et tolérés comme des affaires

²⁴⁶ R. Williams, *Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 32.

²⁴⁷ R. Williams, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 32.

²⁴⁸ R. Williams, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 29.

privées et ne sont pas garantie de légitimité en public. Selon lui, la loi de l'Etat ne doit pas permettre cela car:

« *The role of 'secular law' is not the dissolution of these things in the name of universalism but the monitoring of such affiliations to prevent the creation of mutually isolated communities in which human liberties are seen in incompatible ways and individual persons are subjected to restraints or injustices for which there is no public redress* ». ²⁴⁹ Il suggérait de déconstruire le contraste frappant entre l'islam et la loi britannique et les mythes connexes entourant à la fois la shari'a et Lumières, par une remise en cause de la nature du Droit.

2.2. La tempête médiatique entre misunderstandings et manipulations

De l'analyse de la réaction au discours de Rowan Williams il ressort clairement l'altération de son contenu par les médias. La réplique du journaliste Christopher Landau dans une émission de la BBC le même jour est emblématique de cette tendance à la déformation par les médias. Ce matin du 7 Février 2008, Christopher Landau demande à l'archevêque:

« *To begin with you've given the vision of, -if as a nation Britain wants to achieve social cohesion, that challenge is how to accommodate those of religious faith in relation to the law; and your words are that the application of shari'a in certain circumstances - if we want to achieve this cohesion and take seriously people's religion-seems unavoidable? »*

Et Rowan Williams répond:

« *It seems unavoidable and indeed as a matter of fact certain provisions of Sharia are already recognised in our society and under our law. So it's not as if we're bringing in an alien and rival system. We already have in this country a number of situations in which the law - the internal law of religious communities - is recognised by the law of the land as justifying conscientious objections in certain circumstances. So I think we need to look at this with a clear eye and not imagine either that we know exactly what we mean by Sharia and just associate it with what we read about Saudi Arabia, or whatever ».*

R. Griffith Jones a mis en évidence la différence entre le contenu de l'interview et ceux des comptes rendus à travers l'analyse de l'introduction au programme par Martha Kearney:

« *The lecture may have been intended as a scholarly contribution to the relationship between English law and Islam but the Archbishop of Canterbury's statement that shari'a law 'seems unavoidable' in parts of Britain is highly controversial. His lecture comes just a month after an*

²⁴⁹ Ivi, p. 30.

Anglican Bishop (Michael Nazir-Ali) warned that there were no-areas in parts (He did not name any such areas")²⁵⁰ of Britain. The Archbishop of Canterbury this morning gave an exclusive interview to our reporter Christopher Landau. He asked him whether the adoption of shari'a law really was necessary for community cohesion ». ²⁵¹

Robin Griffith-Jones relève que : « *The Archbishop had not mentioned shari'a in parts of Britain: Landau had not asked if 'the adoption of shari'a law was really necessary'. The Archbishop was going to suggest in his lecture that supplementary jurisdiction and the consequent competition for loyalty seem unavoidable. In the interview Landau paraphrased the Archbishop's suggestion, a paraphrase picked up by the Archbishop; Landau's lead-in was; in editing, rewritten for the broadcast. The Archbishop was now heard answering a question that he had not been asked* ». ²⁵²

Ralph Grillo observe que « *in the media 'unavoidable' often become 'inevitable' and in consequence, as Shortt observes, 'sharia' and 'inevitable' were the only [words] heard by many listeners* ». ²⁵³

Le lendemain du discours *The Sun* titrait: *What a burkha!* Stephen Green, directeur de l'organisation *Christian Voice* écrit: « *This is a Christian country with Christian laws. If Muslims want to live under sharia law then they are free to emigrate to a country where sharia law is already in operation* ». ²⁵⁴ Lord George Carey, Archevêque de Canterbury avant Rowan Williams, dit que « *his acceptance of some Muslim laws within British law would be disastrous for the nation* ». ²⁵⁵ L'évêque de Gloucester, Michael Perham, essayait de rétablir la vérité : « *The archbishop did not advocate the adoption of sharia law. What he did plead was for an understanding of it* ». ²⁵⁶ Trevor Phillips, alors président de la commission *Equality and Human Rights*, insistait sur les effets négatifs que cela pouvait avoir sur l'intégration, et sur le risque de révolte anti islamique : « *Rising this idea in this way will give fuel to anti-Muslim extremism and dismay everyone working towards a more integrate society* ». ²⁵⁷ La Baronne Sayeeda Warsi, *Shadow Minister* pour la cohésion

²⁵⁰ http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/7223788.stm

²⁵¹ R. Griffith-Jones, *The "unavoidable" adoption of shari'a law – the generation of a media storm*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge University Press, 2013, p. 12.

²⁵² Ivi, p. 13.

²⁵³ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 26.

²⁵⁴ J. Petre, A. Porter, Adopt sharia law in Britain, says the Archbishop of Canterbury Dr Rowan Williams, 8 February 2008, <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1578017/Adopt-sharia-law-in-Britain-says-the-Archbishop-of-Canterbury-Dr-Rowan-Williams.html>

²⁵⁵ R. Butt-L. Radnofsky, Gordon Brown backs archbishop in sharia law row, 11 February 2008, <https://www.theguardian.com/world/2008/feb/11/religion.islam>

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ J PETRE & A. PORTER, "Adopt Sharia Law in Britain", *Archbishop's Call Provokes Political and Religious Backlash*, Daily Telegraph (London), Feb. 8, 2008.

communautaire et l'action sociale s'y opposa en affirmant: « *The Archbishop's comments are unhelpful and may add to the confusion that already exists in our communities* »²⁵⁸

Le home *Home Secretary* Jacqui Smith déclarait lui aussi: « *I think there is one law in this country and it's the democratically determined law* ». ²⁵⁹

The Guardian écrivait le lendemain: « *The Archbishop of Canterbury tonight prompted criticism from across the political spectrum after he backed the introduction of sharia law in Britain and argued that adopting some of its aspects seemed "unavoidable". Rowan Williams, the most senior figure in the Church of England, said that giving Islamic law official status in the UK would help achieve social cohesion because some Muslims did not relate to the British legal system* ». ²⁶⁰

Bernard Jackson, expert en Droit hébraïque retint au contraire du discours le désir de construire une coalition religieuse guidée par l'Église d'Angleterre en faveur d'exemption de la loi de l'État pour motifs religieux. ²⁶¹

Le vicaire de Putney, Giles Fraser, souligna que les plus virulents opposants au discours étaient depuis son installation des opposants à l'archevêque: « *The people putting the knife in do so at every opportunity. They've been calling for him to go since his installation in 2003. He has been badly treated, especially by the tabloids* ». ²⁶²

Le premier ministre Gordon Brown apporta son soutien à l'archevêque: « *The prime minister believes the Archbishop of Canterbury is a man of great integrity and dedication to public and community service and he understands the difficulty he is facing at the moment* » meme si il « *is very clear that British laws must be based on British values and that religious law, while respecting other cultures, should be subservient to British criminal and civil law* ». ²⁶³

Une semaine après le discours, le théologue Ronald Knox affirmait que la position prévalente « *was one of heavy disagreement with a number of things which the [speaker] had not said* »²⁶⁴ et Theo Hobsonn dans l'hebdomadaire catholique romain *The Tablet* écrivait « *the anger that Williams has unleashed is not just down to Islamophobia. It is also a lament for the liberal Anglican culture that has been slowly collapsing for a decade or two, and has all but been lost* ». ²⁶⁵

²⁵⁸ *Ibidem.*

²⁵⁹ *Ibidem.*

²⁶⁰ Archbishop backs sharia law for British Muslims, <https://www.theguardian.com/uk/2008/feb/07/religion.world>

²⁶¹ R. Griffith-Jones, *The 'unavoidable' adoption of shari'a law*, cit., p. 19.

²⁶² R. Butt-L. Radnofsky, Gordon Brown backs archbishop in sharia law row, 11 February 2008, <https://www.theguardian.com/world/2008/feb/11/religion.islam>

²⁶³ R. Butt-L. Radnofsky, Gordon Brown backs archbishop in sharia law row, 11 February 2008, <https://www.theguardian.com/world/2008/feb/11/religion.islam>

²⁶⁴ Ivi, p. 14.

²⁶⁵ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law: A Legal Industry in Multicultural Britain*, Cultural Diversity and Law, Ashgate, 2015, p. 25.

La vision exprimée par Theo Hobson à propos de Rowan Williams, qui se voyait comme un défenseur des espaces de sous-cultures qui résistent à la logique de la laïcité, concorde avec la perspective communautaire attribué à l'archevêque par son biographe Rupert Shortt, qui localise dans les interventions précédentes Rowan Williams la clé pour comprendre le contenu du discours controversé 2008.²⁶⁶

Au Synode général Rowan Williams a confirmé que le sens de son discours n'était pas d'encourager la création de juridictions parallèles, et de créer un espace favorable à l'application des règles qui sont contraires aux droits et libertés fondamentales, mais d'envisager la possibilité d'accorder aux individus le choix de résoudre certains différends et de régler leurs transactions en utilisant des mécanismes internes à la communauté, comme les instruments financiers conformes aux exigences de la Sharia. Quelques années plus tard, au cours de la conversation avec Maulana Shahid Raza au Conseil de la Sharia musulmane, il a soutenu plus ou moins le même point de vue : « *if shari'ah products are available through High Street Banks, whether we like it, whether we don't like it, it is a different method, but the banks are allowed to offer a shari'ah complaint product to their customers. So the shari'a councils are equally, trying to offer a shari'ah product to the customers* ». ²⁶⁷

Le 3 Juillet 2008, à *East London Muslim Center*, Nicolas Phillips, alors *Lord Chief*, a tenu un discours sur l'égalité devant la loi pour exprimer son soutien à la proposition de l'archevêque.²⁶⁸ Lord Phillips se demandait si droit anglais étaient tous également et décrivait les étapes ayant conduit la loi anglaise à être la loi de la liberté, laïque fondée sur les valeurs de tolérance, d'ouverture, d'égalité et de respect de l'Etat de droit (principe de loi), formulée par des personnes qui ont le pouvoir de faire des lois et appliquées par les tribunaux avec impartialité et d'indépendance. Du point de vue de Lord Phillips l'archevêque avait seulement porté à l'attention du public la possibilité que certaines personnes choisissent de mener leur vie selon les principes musulmans sans que cela soit en conflit avec les droits garantis par la loi, ce qui suggère à cet égard un modèle spécifique des relations juridiques et judiciaires entre le modèle islamique et le système de common law britannique à appliquer dans des zones bien identifiées. Et sur le point, il a précisé que ce n'était pas quelque chose de nouveau: « *It was not very radical to advocate embracing shari'a law in the context of family disputes, for example, and our system already goes a long way towards accommodating the Archbishop's suggestion* ». ²⁶⁹ Phillips rappelait que la loi anglaise permet d'établir un contrat régi par une loi autre que la loi britannique dans les conditions et les limites

²⁶⁶ *Ibidem.*

²⁶⁷ Interview personnelle dell'autore, 8 Maggio 2014.

²⁶⁸ N. Phillips, *Equal Before the Law*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., pp. 286-293.

²⁶⁹ Ivi, p. 287.

fixées par les normes nationales ; les parties sont libres de soumettre un différend à la médiation d'un tiers de leur choix ou de convenir que le différend sera réglé par un arbitre ou des arbitres qu'ils choisissent. Et il soulignait qu'il n'y avait pas d'obstacle à l'utilisation des principes de la loi islamique pour la médiation ou l'arbitrage. Il renvoyait à la finance islamique et au fait que la loi anglaise donne de l'espace aux institutions et produits financiers conformes à la Sharia : « *There are islamic banks authorised by the Financial Services Authority to carry on business in the UK. A number of sukuk issues have been listed on the London Stock Exchange. In May 2008 Europe's first Islamic insurance company or takaful provider was authorised by the Financial Services Authority* ». ²⁷⁰ Il illustre la différence en terme de réponse du système en ce qui concerne les normes islamiques de la famille et ceux de la finance par une déclaration, en 2008, de Kitty Ussher, ancien ministre de l'Economie : « *We want to make sure that no-one has their choice of financial services limited by their religion, and to help that Muslims have the same access to financial service as anyone else in Britain* » ²⁷¹

Lord Nicholas Phillips mettait l'accent sur l'égalité de tous les êtres humains, comprise comme l'égalité devant Dieu et la relation fondamentale des individus devant la loi. Il ne demandait pas que la loi islamique soit un système parallèle de droit appliquées par les tribunaux religieux, comme le laissaient entendre les médias, mais se joignait à l'archevêque pour que les exigences de la communauté religieuse islamique soient reçues dans le système juridique interne dans des limites claires.

Les membres interviewés des *sharia courts* réagirent diversement au discours de l'archevêque.

Khola Hasan de l'*Islamic Sharia Council*, s'en félicitait. Shaykh Siddiqi du *Muslim Arbitration Tribunal*, déclarait : « *Lord Phillips he embraced our initiative, Archbishop of Canterbury, both of them made big speeches to accept our initiative* ».

2009 a été l'année de la publication d'une étude par Civitas, Institut pour l'étude de la société civile, dans laquelle le rôle de la shari'a a été abordée au Royaume-Uni à la lumière de son contenu et ses diverses formes d'application et de la menace islamique pour la société et la culture britannique. Mais ce qui ressort le plus fortement de cette étude est le souci de quantifier phénomène des tribunaux de la Sharia à partir d'une étude de terrain empirique:

« *An indeterminate number of sharia courts or tribunals have emerged and are currently working in the UK. Their decisions are legally binding and can be enforced by county courts and*

²⁷⁰ N. Phillips, *Equal Before the Law*, cit., p. 287.

²⁷¹ *Ibidem.*

*high courts provided both parties in a case have agreed to be ruled by sharia law. Most reports cite five courts as working in this way, based in London, Birmingham, Bradford, Coventry, and Manchester. However, our investigations indicate that a considerably larger number—85 at least—are operating, mainly out of mosques dotted around the country. There are, to begin with, 13 tribunals operating within a network administered by the Islamic Sharia Council (ISC) based in Leyton. (This network also has two tribunals working abroad.) Second, there are three non-ISC courts run by the Association of Muslim Lawyers (AML). Thirdly, there are three further councils belonging neither to the ISC nor the AML. Finally, there are the dozens of informal tribunals run out of mosques or online (like the Darul Iftaa in Leicester) ».*²⁷²

Ces chiffres ont été dénoncés par les Conseils islamiques (ne sont pas prises en compte les différences entre les organismes qui ne sont pas tous des tribunaux), et les chercheurs universitaires ont eux aussi publié des études qui témoignent d'un nombre nettement plus faible. Mais ce chiffre de 85 tribunaux de la Sharia a été diffusé partout en première ligne. Depuis le Daily Mail ("La Grande-Bretagne dispose de 85 tribunaux de la Sharia: la propagation étonnante de la Justice islamique derrière des portes closes ") The Telegraph ("Tribunaux» au moins 85 sharia opérant en Grande-Bretagne, selon un rapport Civitas"), de The Guardian (« Des dizaines des tribunaux de la Sharia donnent des conseils illégaux »), le Daily express (La Grande-Bretagne « a au moins 85 Sharia Courts »).

1. Arbitrage et Médiation: la bataille de la Baronne Caroline Cox

Ralph Grillo écrit:

*« As her biographer confirms, until the 2000s, Baroness Cox's principal engagement with Islam, and the 'colonialism of the jihad', related mainly to what was happening elsewhere, notably in the conflict between the Muslim North and Christian South of the Sudan, and in Nigeria. Nonetheless, perhaps because of her personal experience in Indonesia, Sudan and the Caucasus, she become increasingly concerned about the global threat of Islamism in Europe and 'the creeping implementation of Sharia law' ».*²⁷³

3. 1. Cox's Bill: le contenu

Le projet de loi propose des modifications d'un certain nombre de lois - loi sur l'égalité 2010; Loi sur l'arbitrage 1996; Loi sur la loi de la famille 1996; Ordre de la justice pénale et publique 1994;

²⁷² D. MacEoin, *Sharia law or 'One Law for All'?*, Civitas: Institute for the Study of Civil Society, London, 2009, p. 69.

²⁷³ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 139.

Les tribunaux et les services juridiques 1990. L'objectif déclaré est d'imposer des contraintes supplémentaires par rapport à l'offre de médiation et d'arbitrage en vertu des règles sur l'égalité et d'établir de nouvelles normes sur la protection des victimes de violence conjugale.²⁷⁴ Pour l'essentiel, cependant, le projet de loi de la baronne Cox cherche à limiter le travail des tribunaux de la Sharia considérés comme agissant contre la loi interne en qualifiant la discrimination contre les femmes. La discrimination fondée sur le sexe est définie :

*« a) treating the evidence of a man as worth more than the evidence of a woman, or vice versa, b) proceeding on the assumption that the division of an estate between male and female children on intestacy must be unequal, or c) proceeding on the assumption that a woman has fewer property rights than a man, or vice versa ».*²⁷⁵

La première partie du projet de loi souligne le devoir des autorités publiques d'agir pour minimiser les inégalités et pour intervenir là où il n'y pas de protection juridique, dans le cas de mariages exclusivement religieux.

La deuxième partie concerne les amendements proposés à pour l'Arbitration Act de 1996 avec un paragraphe qui vise à faire apparaître les conditions dans lesquelles l'arbitrage est discriminant entre les sexes. Il vise aussi (paragraphe 80 A) à interdire l'arbitrage dans les affaires de droit pénal et de droit familial: *« any matter which is within the jurisdiction of the criminal or family courts cannot be the subject of arbitration proceedings ».*²⁷⁶

Dans la troisième partie, *« Court orders based on negotiated agreements »*, sont les amendements proposés à la *Family Law Act* de 1996 : *« A court may issue a declaration setting aside any order based on a mediation settlement agreement or other negotiated agreement if it considers on evidence that one party's consent was not genuine ».*²⁷⁷ Et la cour devra s'assurer que *« a) all parties were informed of their legal rights, including alternatives to mediation or any other negotiation process used; b) any party was manipulated or put under duress, including through psychological coercion, to induce participation in the mediation or negotiation process ».*²⁷⁸

La quatrième partie prévoit des amendements de la *Criminal Justice and Public Order Act* de 1994 afin de protéger les victimes en cas d'intimidation dans les affaires d'abus domestique²⁷⁹

Le cinquième partie concerne les amendements au *Courts and Legal Services Act* de 1990 : *« a person is guilty of an offence if that person a) falsely purports to be exercising a judicial function*

²⁷⁴ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_1.htm

²⁷⁵ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_2.htm#pt1-11g1

²⁷⁶ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_2.htm#pt2-11g4

²⁷⁷ *Ibidem.*

²⁷⁸ *Ibidem.*

²⁷⁹ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_2.htm#pt4-11g6

or to be able to make legally binding rulings, or b) otherwise falsely purports to adjudicate on any matter which that person knows or ought to know is within the jurisdiction of the criminal or family courts».²⁸⁰ Et « a person guilty of an offence under this section is liable a) on conviction on indictment, to imprisonment for a term not exceeding 5 years, or a fine, or both, or b) on summary conviction, to imprisonment for a term not exceeding 6 months, or a fine not exceeding the statutory maximum, or both ».²⁸¹

La procédure du vote du projet de loi est toujours en cours.

3.2. Une loi qui unit contre les sharia courts

The Guardian est pour: « *Bill limiting sharia law is motivated by 'concern for Muslim women': Lady Cox, the proposer, says aim is to prevent discrimination against Muslim women and 'jurisdiction creep' in Islamic tribunals* ».²⁸²: « *By appearing to condone this inherent discrimination system which is causing real suffering to women, he has failed to recognise that suffering. He is appearing to forward the acceptability and validity of Sharia law in this country* ».²⁸³

Keith Porteous Wood, National Secular Society est pour: « *Laws should not impinge on religious freedoms, nor should courts judge on theological matters. By the same token, democratically determined and human rights compliant law must take precedence over the law of any religion* ».²⁸⁴

Le Council of Britain est contre: « *Bills of this kind don't help anybody. They don't appear to understand that we live in a free country where people can make free choices. Yet again, it appears to be a total misunderstanding of the concept that underpins these arbitration councils. Sharia councils operate under consent. If there is a woman who suffers as a result of a decision by one of these councils a woman is free to go to the British courts* ».²⁸⁵

Anne-Marie Waters, fondatrice de Sharia Watch est pour: « *We welcome any Bill that can halt the advancement of sharia courts and religious tribunals in Britain and promote equal rights* ».²⁸⁶

²⁸⁰ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_2.htm#pt5-11g7

²⁸¹ *Ibidem.*

²⁸² K. McVeigh –A. Hill, Bill limiting sharia law is motivated by 'concern for Muslim women', 8 June 2011, <https://www.theguardian.com/law/2011/jun/08/sharia-bill-lords-muslim-women>

²⁸³ *Ibidem.*

²⁸⁴ <http://maryamnamazie.blogspot.it/2011/06/one-law-for-all-and-national-secular.html>

²⁸⁵ K. McVeigh –A. Hill, Bill limiting sharia law is motivated by 'concern for Muslim women', 8 June 2011, <https://www.theguardian.com/law/2011/jun/08/sharia-bill-lords-muslim-women>

²⁸⁶ <http://maryamnamazie.blogspot.it/2011/06/one-law-for-all-and-national-secular.html>

Cassandra Balchin, à l'époque porte parole de Muslim Living Under Muslim Laws, est pour.²⁸⁷

Le Sunday Telegraph fait apparaître les avis contradictoires. Dans un article: *Sharia: A Law Unto Itself?* : « *In an attempt to counter the proliferation of these courts, a Bill has been tabled in the House of Lords by Baroness Cox calling for Sharia courts to be outlawed where they conflict with the British legal system* ». ²⁸⁸

The Independent dresse un portrait flatteur de la Baronne Cox « *In an age of political compromise, Baroness Cox's fierce independence stands out* », qui aborde « *exactly the sort of topic mainstream politicians will not touch*»; « *Cox – freed from party politics when she had the Tory whip withdrawn seven years ago for signing a pro-Ukip letter – relishes an unpopular cause* ». ²⁸⁹

Avant la seconde lecture du projet, en mai 2012, est publié le *booklet Equal and Free: Evidence in Support of Baroness Cox's Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*, par l'avocate Charlotte Rachel Proudman, avec une préface de la Baronne Cox. ²⁹⁰

« *Commissioned to gain a greater understanding on a grassroots level of the way in which Sharia law is applied in the UK and the purpose and aims of the country's Sharia bodies* », ²⁹¹ La première partie analyse des expériences de femmes avec les *sharia councils* du RU; la deuxième partie contient les diverses déclarations des entités publiques sur le fonctionnement des *sharia councils*; La troisième partie rassemble les déclarations d'avocats britanniques et l'analyse des *sharia councils* et du système des cours religieuses hébraïques (Beth Din) au RU; la quatrième partie met en évidence le conflit entre les contenus de la loi islamique et les droits des enfants; la cinquième partie fait un panorama des pratiques sur les normes du droit musulman; la sixième partie est l'analyse du potentiel impact du projet de loi *Arbitration and Mediation Services (Equality)*

3.3. Le débat des Lords

Dans sa présentation à la chambre des Lords, la baronne Cox présenta le projet en ces termes: « *The Bill seeks to address two interrelated issues: the suffering of women oppressed by religiously sanctioned gender discrimination in this country; and a rapidly developing alternative quasi-legal system which undermines the fundamental principle of one law for all*». « *The Bill is strongly supported by many Muslims and by Muslim women's organisations* ».

²⁸⁷ Ivi, pp. 210-213.

²⁸⁸ J. Wynne-Jones, *Sharia : A Law Unto Itself?*, 7 August 2011, <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/8686504/Sharia-a-law-unto-itself.html>

²⁸⁹ Jerome Taylor, *Baroness Cox: 'If We Ignore Wrongs, We Condone Them,'* Indep. (London) , June 20, 2011, <http://www.independent.co.uk/news/people/profiles/baroness-cox-if-we-ignore-wrongs-we-condone-them-2299937.html>.

²⁹⁰ <http://www.secularism.org.uk/uploads/equal-and-free-16.pdf>

²⁹¹ Ivi, p. 11.

« I immediately reassure your Lordships that I am not anti-Muslim. The problems I will highlight often arise because many women believe that Sharia courts are real courts and do not know that they have other rights under English law or they are pressured by their family or community not to seek those rights outside their community. Let me make clear what the Bill does not do. The Bill does not interfere in the internal theological affairs of religious groups. If people wish to submit voluntarily to the rulings of any body, religious or otherwise, even if that means surrendering their rights under English law, they are free to do so. The Bill does not force them to give up religious law or abnegate conscience in favour of the law of the land. The Bill also recognises existing legally sanctioned forums for arbitration, including Muslim arbitration tribunals or MATs and various forms of mediation available in religious or secular contexts. The Bill will not affect the continuation of these provisions or their growth and development in accordance with the law of the land. I accept the need to amend the Bill to reflect recent developments in relation to family law arbitration. I intend to remove the references to family law in the new criminal offence created by the Bill. Family law arbitration will therefore continue to be permitted. However, the non-discrimination provisions of the Bill will apply. Therefore, this will not be an obstacle to mainstream family law arbitration, but will reinforce the need to address sex discrimination in religious arbitration ».

Lord Eden, conservateur, répond dans le même sens: « There are practices enforced in this country which deprive women of fair, let alone equal, treatment. Sharia courts actively discriminate against women, especially in matters affecting family relationships. Their rulings in such cases are directly contrary to the laws of this land ».

La Baronne Donaghy, travailliste, exprime son soutien: « As long as some women live in fear and are trapped in their situation, we should act », mais elle précise : « I do not believe that this is confined to Sharia law or the Muslim religion. These parallel laws that discriminate against women exist, sometimes, in other religions. It is important to emphasise that this is not an attack on one particular religion or, indeed, on any right to worship ».

Lord Carlile, du parti Libéral Démocrate, favorable, précisait cependant : « The abolition of legal aid in many spheres, particularly its reduction in relation to family law, places women and their children in a very difficult position ». « I wish to be clear that what I say is not directed at any particular religion. I also recognise that some tribunals based on religious organisations provide very valuable assistance to those faced with litigation or potential litigation, particularly in the commercial sphere ». « If anyone can save money by resolving disputes by other means, that is to be encouraged. However, there is evidence that mediation through Sharia courts is not mediation in any real sense at all. We in your Lordships' House, and indeed in the other place, should surely be

reluctant to support any form of mediation or arbitration that grants to people who do not have fully informed consent rights any less than they would be able to obtain through the ordinary courts of the land ». Il exprime sa préoccupation du fait que le fonctionnement du MAT peut aboutir à la reconnaissance dans le système de droit britannique des décisions du tribunal d'arbitrage musulman contraires à la loi britannique: *“within the law of England and Wales, even though they contradict the law of England and Wales»* et sa se dit *«concerned, too, about the use of the word “sacred”, or anything like that word, in relation to the judgment of relationships between citizens* ».

La Baronne O'Loan, *crossbench peer* : *« I am very pleased to rise today in support of the Bill of the noble Baroness, Lady Cox. This is a profoundly important Bill. [...] »*.

Lord Evêque de Manchester (Nigel Mc Culloch) est favorable avec des limites: *« In my capacity as the chairman of the Council of Christians and Jews, I would like to register a concern about what I again take to be the unintended side effects of some of the Bill's proposals. [...] as currently drafted, the Bill appears to present anomalies which could create problems for those who are well aware of their rights, are independently advised and want to approach their faith tribunals for adjudication in a matter which they believe to be covered by the rules of their faith »*.

Lord Singh, *crossbencher*, juge la portée du texte très limitée : *« I do not like to see the law of my country sidestepped, overridden, ignored or, even worse, subverted, and I am therefore extremely grateful, as I am sure we all are, for the initiative taken by the noble Baroness, but the Bill is not enough because what we have got to seek to do in this country is to ensure that the rule of law, which means the protection of the law, is available for everyone. The Bill, whenever enacted, is not going to reach out into every community »*.

La Baronne Turner, travailliste, soutient la loi, ainsi que la Baronne Lady Flather: *« My Lords, I support the Bill and at the same time express my appreciation for the work of the noble Baroness, Lady Cox. She has undertaken a great deal of research in support of the Bill. I have learnt a great deal from her and am grateful for it. I want to emphasise, as many others have done, that the Bill is not an attack on religious faith. [...] The Bill seeks to protect vulnerable people, mostly women, who may find themselves in a situation in which UK law would protect them but who nevertheless are not aware of the legal situation which provides such assistance or are prevented from accessing such a system because of community pressure [...] During the discussion this afternoon I have received a message saying that the noble Baroness, Lady Flather [...] I know that she would want me to say that she fully supports the Bill, which is in line with the campaign that she has been engaged upon all her life in support of vulnerable women, particularly those who are often not of a European background. She heartily hopes, as I, too, hope, that there will be support for the Bill from the House »*.

Lord Williamson, non inscrit, est d'accord avec la proposition de loi: « *the Bill is a step towards the respect of equality for all under a single law of the land. For society as a whole, this is a very important point. In addition, and perhaps for me personally even more importantly, it may lead to some progress in reducing pressure, intimidation and discrimination against women, which should not be tolerated in Britain today. I thank my courageous colleague, the noble Baroness, Lady Cox, for bringing the Bill forward* ».

Lord Kalms, conservateur, est favorable: « *My Lords, the substance of the Bill is straightforward, and it should be acceptable to all Members of this House. It is this: that the law of the land is, and must remain, paramount; no law should ever override or sit above the law of this land; and, while amendments can and will be made to our laws, the fundamental bedrock principles on which our legal system is based not only cannot but must not be open for negotiation. Among our absolutely non-negotiable principles must be the principle of equality before the law. This hard-fought-for concept of one law for all remains among the greatest achievements not only of our country but of humankind. Any court not abiding 100% by the law of the land has no more status than a kangaroo court* ».

Lord Swinfen, conservateur, plaide pour un contrôle: « *The rulings of Sharia courts, Jewish courts, Hindu courts or Sikh courts should be confirmed by a judge in the Royal Courts of Justice, probably in chambers, to see that they are compliant with the law of the land and that the rulings are being fair to all, no matter what their religion and what part of the country they come from* ».

La Baronne Deech, *crossbencher*, est favorable: « *In this Bill, the fundamental principles of British equality and respect for the rule of law, which imply one law for all, are fleshed out and serve as the parameters. Religious courts of all persuasions have to be subservient to the family law of this country* ».

Lord Elton, conservateur, est favorable et voudrait aller plus loin: « *we shall be able to discover how much further, in what direction and how much more cautiously we have to proceed* »,

Baroness Uddin, indépendante, plaide pour une concertation avec les musulmans: « *It is wrong that this should be flying under the flag of religious persons, or certain groups and their interests. Despite the number of protestations today that this is not rooted in hostility to any one religion, the perception outside this House is that this is another assault on Muslims. The way forward, therefore, is for the Government to look at this, in partnership with the communities affected and in particular with women's organisations* ».

Baroness Thornton, travailliste, insiste sur l'existence des instruments législatifs pour affronter les problèmes: « *We are tackling a very serious problem. It may be that equalities and other legislation need to be strengthened. [...] Ultimately, if action needs to be taken, there is no question*

that we will support it, but it needs to be at the end of that process. I accept that. The proposals in the Bill are very important. We on these Benches will dedicate ourselves to finding legislative or other solutions to the discrimination that has been outlined. We support the Second Reading and look forward to working with the noble Baroness and the Government to find solutions to these problems ».

Lord Gardiner, conservateur, se fait le porte parole des réserves du gouvernement en rappelant que la législation existante répond déjà aux questions posées.: *« Increased awareness requires changes to society, not changes to the law. This means that it is not just a job for the Government. Communities and community organisations must also give a lead in communicating so that the rights of all our citizens are understood and protected. The Government are committed to working with communities and faith groups to take this forward. Practical co-operation between faith groups is crucial to the integrated society we want to build. It is about people from different backgrounds working together for a common good and tackling shared social problems ».*

1.4. Islamic Sharia Council aux Lords: « Réponse au projet de loi Arbitration & Mediation de la Baronne Cox »

En réponse au débat de la chambre des Lords, Mme Khola Hasan rédige pour l'Islamic Sharia Council un petit livre d'une trentaine de pages *Response to Baroness Cox's Arbitration & Mediation Bill*, construit sur une prémisse: l'orientalisme européen et ses traditions faite d'insultes à l'islam sont taxées de médiévales et discriminatoire, expression d'une mentalité impériale qui a justifié l'esclavage des personnes de couleur en les considérant inférieures à la race blanche.

« The debate in the House of Lords was characterised by a deep dislike of Islamic law and Muslim Customs. It was also characterised by a superb ignorance of the reality of Muslim lives in Britain today. During the discussion, sweeping stereotypical statements were given with manufactured statistics, to give the impression that detailed research had taken place across Britain and that official figures had been compiled »

Il critique le chiffre énoncé par la Baronne Cox sur le pourcentage de femmes subissant une forme de contrainte, même avant le mariage : *« However, there is evidence that even before Muslim women enter into marriage some 60% of them experience some degree of coercion before marriage » ont « the same degree of authenticity as sightings of the Loch Ness monster ».*

Sur le risque d'avoir un système juridique parallèle Kholā Hasan réplique: « *The work of the Islamic Sharia Council is not to run a parallel legal system, but to facilitate mediation, marital counselling and religious divorces. It has never considered itself above civil law* ».

Il identifie le fondement en droit anglais des activités menées par l'ISC

« *Section 1 of the Family Law Act of 1996 wanted mandatory mediation in marriage breakdown. The report of The Family Justice Review in 2011 wished for disputants to move away from the courts. It envisaged some exposure to mediation or other forms of Alternative Dispute Resolution*»,

Elle met l'accent sur les analogies entre les Droits britannique et islamique, ce dernier étant présenté comme un précurseur pour l'offre de certains services: « *This has also been a requirement of Islamic Law through the centuries, and the work of the Islamic Sharia Council is to offer mediation services in a culturally-sensitive environment* ».

Sur le fait que dans les « *so-called sharia court s* » les femmes perdraient systématiquement la garde des enfants quand ils atteignent 7 ans (« *Children over the age of seven automatically pass into the care of a man following a divorce decision by a Sharia court* »), elle répond que ces décisions sont « *determined after a careful consideration and in the best interests of the child* » et demande que soit respectée la loi des pays de résidence des musulmans. Dans le cas où la loi britannique interdit la médiation sur la garde des enfants alors que *l'Islamic Sharia Council* l'exige, les couples musulmans qui divorcent ont besoin d'une décision de la Cour civile sur le point.

Sur l'amendement au sujet de la disposition qui affecte la valeur du témoignage des femmes dans l'islam par rapport à l'homme, et leur statut de deuxième classe, elle en explique l'origine par une reconstitution historique des conditions de l'Arabie au VIII^e siècle lorsque les femmes n'avaient pas le droit de traiter des questions financières et ne pouvaient donc agir en tant que témoins dans les affaires judiciaires, les transactions, les contrats et les dettes civiles. C'est pourquoi, bien que le Coran requière deux témoignages féminins contre un témoignage masculin, « *it is clear that one woman is the actual witness and her testimony will carry full weight. The second woman is only a guarantor for the accuracy of the testimony of the main witness. The evidence of a woman is therefore equal to that of a man* ». Il assure que la « *justice is the central factor in the Islamic court and consideration is given to the area of expertise of both men and women. In many cases dealing with family affairs, midwifery and children's issues, the testimony of a woman on her own will be accepted* ».

La réponse à l'amendement sur la question de l'héritage est en deux points:

- « *The law has no business telling individuals how to dispose of their property* »

- « *Islamic law contains one of the most comprehensive and detailed schemes of inheritance in the world* ».

La disposition sur la double part d'héritage du frère par rapport à la soeur est justifiée par la responsabilité financière qui dans la culture musulmane repose sur l'homme. Le chercheur Masood Baderin est cité: « *there are some instances where the female gets the same share as the the male* » ; « *there are also instances where the female could receive double the share of the male* » ; « *the female will also receive the entire estate if she inherits alone* » (la loi islamique sur la question est illustrée au paragraphe 1 du chapitre 1 de la partie 2).

Sur l'amendement contre la polygamie Kholā Hasan est ironique : « *this is a strange addiction as it gives precisely the same advice that The ISC gives on a regular basis. Muslims are fully aware that the Nikah-only marriages have no official status and in a divorce the wife will not be able to receive matrimonial relief. They are also aware that polygamy is illegal in Britain* ». Elle souligne l'impossibilité d'interdire des mariages religieux polygames, et critique l'intromission du système dans la vie privée des personnes: « *we do not wish to turn Britain into Orwell's nightmaris hell where Big Brother watches the bedrooms of his citizens and punishes their misdemeanours. If this is the kind of society we want, then perhaps the Lords should also discuss the issue of adultery in wider English society* ».

Elle conteste l'argument sur l'opacité des *sharia councils* qui n'enregistrent pas les sentences rendues: « *An ancient historical tradition of reading, writing and keeping written records*», depuis les XVII^e et XVIII^e siècle en Syrie, Égypte et Palestine, où « *the Islamic Sharia Council keeps electronic records of cases for at least five years. These are confidential and so not available for the entertainment of their Lordships. But this does not mean that the records do not exist* ». Par ailleurs, les institutions d'*Alternative Dispute Resolution* ne sont pas obligées de publier de registres.

Sur le fait que les femmes seraient obligées d'avoir recours aux institutions islamiques pour régler les disputes de façon extrajudiciaires Kholā Hasan explique les raisons qui poussent "beaucoup" de femmes à rechercher l'aide des *sharia councils* : les mariages exclusivement religieux, la préférence accordée à la résolution des disputes familiales par une figure religieuse sensible aux besoins religieux et culturels. « *Our esteemed Lords must be careful not to discuss Muslim women as if they are stupid and ignorant. They are intelligent beings who are perfectly capable of accessing services they require [...] To suggest that muslim women are incapable of dealing with their domestic problem is patronising, and patronising, is indeed the tone of the entire debate in the House of Lords* ».

Sur la violence: « *Domestic Violence is just as much a crime under Islamic law as it is under English law. Muslims need not to be patronised as if they are uncivilised and need the superior intellect of other to inform them that domestic abuse is unacceptable. Domestic abuse has no connection with religion whatsoever. Sadly, it is a cultural phenomenon that transcends all religions, cultures, social classes and ethnicities* ». « *The Islamic Sharia Council is not a policing body nor does it deal with criminal actions. When a woman approaches the Council for a divorce following domestic abuse, she is advised immediately to contact the police if she has not done so already. She is never advised to return to her abusive husband, and her application for divorce is unsuccessful. In some cases, the husband will wish to speak with his wife to attempt some form of reconciliation. If there are no restraining orders and only if the wife is happy to do so, we will arrange a joint interview. If the wife is not happy to sit in the same room as the husband, we arrange a telephone conference call so that she can join in the session from a safe location. We have never knowingly put the safety of any of our clients at risk* ».

Il n'y a pas d'études statistiques sur les violences domestiques à cette échelle.²⁹²

La mise en ligne le 23 Avril 2013 du documentaire de l'émission *Panorama* de la BBC réaviva la polémique sur les violations de la loi britannique par les institutions islamiques.

2. Panorama: «*Secrets of Britain's Sharia Councils*»

Le documentaire de Jane Corbin a été décrit dans la première partie. Le site de la BBC l'annonçait en ces termes : « *Are Sharia Council failing vulnerable women? BBC Panorama has uncovered fresh evidence of how some Sharia councils in Britain may be putting Muslim women "at risk" by pressuring them to stay in abusive marriages*». ²⁹³ Le documentaire était diffusé à 20h 30.

4.1. Panorama Programme *alla House of Lords*

Le lendemain Kris Hopkins parlementaire conservateur fit quatre questions au gouvernement devant la chambre des Lords.²⁹⁴

« *First, I should like to hear from the Government that we have only one law in this country. Secondly, I want to hear that sharia councils must comply with UK law. That includes compliance with all equality and anti-discrimination laws and family law. Thirdly, I should like to understand*

²⁹²

<https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/crimeandjustice/bulletins/domesticabuseinenglandandwales/yearendingmarch2016#statisticians-quote>

²⁹³ J. Corbin, *Are Sharia Council failing vulnerable women?*, 7 Aprile 2013, <http://www.bbc.com/news/uk-22044724>

²⁹⁴ <http://www.publications.parliament.uk/pa/cm201213/cmhansrd/cm130423/halltext/130423h0002.htm>

how the Government will ensure compliance and what penalties will be applied to a council or court if it breaks the law. Fourthly, I should like to know what consideration the Government have given to ensuring that all sharia marriages are legally underpinned by a compulsory civil marriage ».

« In last night's programme, it was evident that women were not being treated equally. In the so-called arbitration process, even a simple issue of cost was clearly discriminatory. [...] Women are encouraged not to report to the police. A woman was given a divorce only after she agreed to hand over her children to the husband. The council or court was only ever made up of men or a man. I understand that the act of determining child access or contact cannot be undertaken in law by a sharia council or court ».

« I believe that, sadly, the word "sharia" has more negative connotations than positive images in our country. Only by exploring why will we begin to address those concerns. Unlike the far right, I do not believe that Islam is evil. We should not underestimate the level of distrust and sometimes fear that exists. It is our responsibility to challenge the wrongdoing and allay those fears. I look forward to the Minister's response ».

Ms Helen Grant, sous secrétaire d'état à la justice répondit:

« I recognise that there is some confusion about what the exact position is on this issue. Therefore I start by stressing plainly and clearly that sharia law has no jurisdiction under the law of England and Wales and the courts do not recognise it. There is no parallel court system in this country, and we have no intention of changing the position in any part of England and Wales. There are a number of sharia councils in England and Wales that help Muslim communities resolve civil and family disputes by making recommendations by which they hope that the parties will abide, but I make it absolutely clear that they are not part of the court system in this country and have no means of enforcing their decisions. If any of their decisions or recommendations are illegal or contrary to public policy—including equality policies such as the Equality Act 2010—or national law, national law will prevail all the time, every time. That is no different from any other council or tribunal, whether or not based on sharia law ».

Elle rappelait la tradition de tolérance britannique aux « *extra-legal bodies* » pour résoudre des disputes civiles et soulignait que leurs décisions ne sont pas légalement contraignantes: *« because sharia councils do not have any legal means of enforcing their decisions, they can only make recommendations that they hope the parties will follow. There is no appeal mechanism. If a party decides to challenge a decision in a civil court, any decision would be made in accordance with English law ».*

Lord Hopkins rappelait les mesures gouvernementales pour prévenir ou donner une réponse publique à la violence domestique et rappeler leurs droits aux femmes.

Il rappelait la position du gouvernement sur le projet de loi de la baronne Cox : « *After careful and considered deliberation, however, it was evident that the provisions already existed in current legislation and so were unnecessary. Instead, we believe the issue is more about raising awareness of the existing position under English law (...). We do not recognise any criminal law decision made by an alternative court in this country. The Government have no intention of changing that position (..)* » « *There can be no question of there being a parallel court system in this country. I hope that that clarification of the Government's position reassures my hon. Friend and other hon. Members who are present* ».

4.2.L'Islamic Sharia Council contre Panorama

La «*response regarding Panorama*²⁹⁵ » fut publiée sur le site web de l'ISC.

« *It seems that Panorama had a pre-determined agenda and stereotype of how shariah councils operate, and they ensured that a round peg was forced to fit the square hole of this agenda* » così che «*veracity and justice were the first victims of Panorama's diatribe against the Islamic Shariah Council* ».

Jane Corbin a été accusée de ne pas fournir des preuves matérielles pour soutenir les allégations formulées au sujet du travail des ISC sur le fait que les victimes de violence conjugale étaient dissuadées d'aller à la police. Des images en caméra cachée filmée par une journaliste déguisée ne pouvaient être considérées comme une preuve. Ils ont ensuite expliqué les raisons qui ont conduit dans le reportage le Dr Hasan et sa femme à donner ce conseil à la journaliste déguisée en plaignante :

- Elle avait présenté le fait qu'elle voulait rester avec son mari, ce qui est la raison pour laquelle même avait demandé des conseils
- Elle n'avait aucune preuve de blessures
- Elle était venue librement depuis chez elle et avait déclaré n'avoir aucune difficulté à sortir
- Son témoignage était vague sur la violence;
- La justice islamique écoute les deux parties

²⁹⁵ <http://www.islamic-sharia.org/panorama/>

«The ISC takes a harsh stance on domestic violence. Women who cite domestic abuse in their applications for divorce are advised strongly to report it to the police. In January and February of 2013, the ISC decided 33 cases of judicial divorce in which domestic abuse was a factor. In not a single case were the women advised to return to their husbands, or to tolerate the abuse, or to avoid the police. Divorce was granted in all these cases». Il est impossible de démontrer ou d’infirmier ces dires car les attendus et les résolutions ne sont pas rendues publiques.

Sur la garde des enfants le conseil réplique:

«Children have a right to spend time with both their parents, and should not be victimised because their parents are in dispute. Even prisoners have rights to see their children. We always insist that couples refer custody issues to civil courts. The normal outcome of civil court deliberations is that mothers get custody of their children, and some mothers use this to ensure their children do not see their fathers. Were it not so, Fathers 4 Justice would not be a prominent campaign organisation in Britain today. The ISC cannot legally ensure that both parents have access to their children, but we do ask mothers to sign a moral undertaking that they will allow their ex-husbands to see their children. The procedure for doing so is left to the civil courts».

Maulana Shahid Raza secrétaire exécutif du Muslim Law Sharia Council,²⁹⁶ répliqua également au documentaire en insistant sur les apports positifs de ces institutions :

« Muslim communities have come a long way in establishing many reputable and professional voluntary institutions in Great Britain. We only have to look at how many mosques now cater for the needs of the British Muslim youth, elderly and in particular women compared to say 10 years ago. This work has entailed reaching out to young people, giving support, good counsel and acting as role models in becoming good British Muslim citizens. At the same time giving opportunities to Muslim sisters, access to resources within our mosques and community activities. The Muslim community has opened its doors to people of other faiths and to those who have no faith. This has not been an easy task over the years however we continue to struggle and work extremely hard to create a peaceful and harmonious society in which we face the challenge of balancing Islamic education in a secular based society ».

De ce point de vue, les service des Sharia Councils font partie des *« Social Services, legally aided solicitors or other government funded bodies »* et *«Shariah Councils in fact save considerable amount of government funds from an already over-stretched benefits budget»*. Il acceptait la critique sur certains points soulevés dans le documentaire et réclamait du temps pour

²⁹⁶ <http://blog.islamic-sharia.org/wp-content/uploads/2013/05/Press-Release-re-Panorama-Programme-2013-04-22-Imam-Raza.pdf>

leur adaptation à la société anglaise : « *They ought not be judged and compared to the Law courts of England and Wales which have taken centuries to develop* ».

Il suggérait trois façons de progresser :

«*Firstly, it is time for the Muslim community to have a thorough discussion about implementing safeguards for vulnerable women.*

Secondly, Shariah Councils must be clearer about their roles and must not, for example, impose reconciliation on an individual who is determined to terminate their marriage.

Finally, Muslim organisations should come together to draw up a set of basic standards charter, which Shariah Councils would be actively encouraged to sign up. It is envisaged that as the British Muslim community develops, it will expect a high quality of service and assurances from institutions offering advice and mediation. This would not only eradicate any confusion on quality standards but would also assist Muslims in making significant life changing decisions by being fully informed about the body that is making it for him/her».

Le MLSC appelait de ses vœux un organisme *self-regulatory* pour tous les *Sharia Councils* l'ISC, le Birmingham Sharia Council et une douzaine d'autres *sharia councils*, ce qui fut fait avec la création en 2014 du *UK Board of Sharia Councils* (Cf chapitre 2).

4.3. Les révélations de Panorama entre instrumentalisation, déni et intermédiation

La thèse développe la polémique qui s'ensuit.

4.4. Le radicalisme de l'Islamic Sharia Council

La réaction ISC a également été provoquée par un article paru dans *The Sun* sur une série de « révélations ». Dans un sondage auprès des membres du Conseil de la Sharia islamique et des vidéos de déclarations en ligne de ses membres historiques avec des points de vues extrêmes sur la figure des femmes, la violence exercée contre ces dernières. Des déclarations contre les non musulmans appelés « infidèles » étaient aussi incriminés. Ces déclarations avaient été faites pour une partie d'entre elles au lendemain des attaques contre *Charlie Hebdo*

Un documentaire de John Ware du 12 janvier 2015 suggérait qu'une bataille pour un islam britannique avait lieu en termes entre ceux qui promeuvent un islam selon les valeurs britanniques et des extrémistes violents..²⁹⁷

Sur *Islam 21c.com*²⁹⁸ Haitham al-Haddad membre de l'IMC cité dans le documentaire parlait de *misrepresentation*:

²⁹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=CClaoWc8zOg>

«The programme purposefully quoted me out of context. A clear example is shown with the clip suggesting I asserted that democracy is ‘filthy’. In the whole video I was actually encouraging people to participate in the 2011 elections and I was responding to some Muslims who believe that we should not participate in Western democracy because it is ‘filthy’. I was illustrating the attitude of some who may disapprove of political participation—many of whom are of course not even Muslim ».²⁹⁹

« Another deliberate misrepresentation was in another video clip of me referring to ‘this equality’ as ‘evil’. Again, the programme did so in order to give the impression that what I meant by ‘equality’ is the common political and philosophical usage of the term, referring to equality ‘in status, rights, or opportunities’. [...] I was in fact obviously referring to a growing childish, irrational and frankly misogynistic literal interpretation of ‘equality’ which demands women act exactly like men ».³⁰⁰

Al-Haddad dénonçait une machination :

« This is false. We were in conversations with Panorama but I suspect the programme makers wanted to cynically capitalise on the events in Paris and they released the programme sooner than scheduled before we could agree a suitable time and terms. The programme sought to demonise me by showing imagery of crimes committed by ISIS, such as beheadings and the events in Paris, in-between clips of myself ».³⁰¹

« It is important to stress that just like not everyone will agree completely on their interpretations of ‘British values’, likewise those Muslims subscribing to mainstream, orthodox Islamic values will also disagree with others on their interpretations of ‘British values’. It is important to stress that the differences between Muslim beliefs and some western values, need not be a reason for violence. I strongly believe in peaceful social cohesion. This requires mutual respect, decency and compassion for all. This means allowing a space for genuine, honest debate, not an intellectual dictatorship that criminalises a Muslim for simply having different opinions—essentially being Muslim. This is indeed the best solution to resolve conflict and the problem of terrorism ».³⁰²

5. L’affaire Law Society

²⁹⁸ <https://www.islam21c.com/>

²⁹⁹ <https://www.islam21c.com/politics/sh-haitham-responds-to-this-weeks-bbc-panorama/>

³⁰⁰ *Ibidem.*

³⁰¹ *Ibidem.*

³⁰² *Ibidem.*

En mars 2014, la Law Society, organisme professionnel des avocats d'Angleterre et du Pays de Galles, publiait une *practice notice* pour rédiger les dispositions testamentaires en conformité avec les normes islamiques.³⁰³ « *Clients in England and Wales can legally choose to bequeath their assets according to sharia rules, providing the will is signed in accordance with the requirements set out in the Wills Act 1837* ». ³⁰⁴ Le siège du Barreau offrait une formation en matière islamique sur l'expression des dernières volontés, l'héritage, la famille et les enfants et le droit des affaires.

La réaction fut équivalente à celle qu'avait reçue l'Archevêque Williams avec des protestations devant le siège de la Law Society au centre de Londres et une ample campagne rassemblant des juristes et des organisations laïques One Law for All, Southall Black Sisters, Iranian and Kurdish Women's Rights Organisation, Nari Diganta, Centre for Secular Space et National Secular Society. Cette dernière avec la Lawyers' Secular Society demanda le retrait du document.³⁰⁵ Charlie Klendjian, secrétaire de la Lawyers' Secular Society déclarait :

*«By issuing this practice note the Law Society is legitimising and normalising – or at the very least being seen to legitimise and normalise – the distribution of assets in accordance with the discriminatory provisions of sharia law. This is a worrying precedent to set».*³⁰⁶

Le secrétaire de Justice, Chris Grayling: *«The Law Society will need to satisfy themselves that nothing in the course of guidance undermines the principle that Sharia law is not part of the law of England and Wales».*³⁰⁷

Le conservateur Robert Buckland, membre de la commission Justice aux Communes: *« The Law Society has a wider duty to uphold our legal system. They are validating a set of values that are not part of our law ».*³⁰⁸

Le Président de la Law Society, Nicholas Fluck : *«We live in a diverse multi-faith, multi-cultural society. The Law Society responded to requests from its members for guidance on how to help clients asking for wills that distribute their assets in accordance with sharia practice. Our practice note focuses on how to do that, where it is allowed under English law».*³⁰⁹

³⁰³ A. Molloy, Islamic law to be enshrined in British law as solicitors get guidelines on 'Sharia compliant' wills: The Law Society has issued guidelines to solicitors on drawing up "Sharia compliant" wills, 23 March 2014, <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/islamic-law-to-be-enshrined-in-british-law-as-solicitors-get-guidelines-on-sharia-compliant-wills-9210682.html>

³⁰⁴ O. Bowcott, Law Society withdraws guidance on sharia wills, 24 November 2014, <https://www.theguardian.com/law/2014/nov/24/law-society-withdraws-guidance-sharia-wills>

³⁰⁵ <http://www.secularism.org.uk/news/2014/11/the-law-society-withdraws-their-sharia-guidance-and-apologises>

³⁰⁶ M. Cross, Society defends sharia wills practice note, 24 March 2014, <https://www.lawgazette.co.uk/practice/society-defends-sharia-wills-practice-note/5040519.article>

³⁰⁷ C. Hope, Law Society risks 'undermining' rule of law by promoting sharia, Chris Grayling warns, 10 May 2014, <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/10820783/Law-Society-risks-undermining-rule-of-law-by-promoting-sharia-Chris-Grayling-warns.html>

³⁰⁸ Ibidem.

³⁰⁹ M. Cross, cit., <https://www.lawgazette.co.uk/practice/society-defends-sharia-wills-practice-note/5040519.article>

Andrew Caplen, successeur du précédent à la présidence: «*Our practice note was intended to support members to better serve their clients as far as is allowed by the law of England and Wales. We reviewed the note in the light of criticism. We have withdrawn the note and we are sorry*». ³¹⁰

La notice fut retirée

6. Stratégies de contre-extrémisme: proposition pour une *sharia courts review*

Le 23 mars 2015, la Ministre de l'intérieur Theresa May annonçait une stratégie contre l'extrémisme dans laquelle figurait une analyse des *sharia councils* :

« *There are some areas where – like in the application of Shari'a law – we know enough to know we have a problem, but we do not yet know the full extent of the problem. For example, there is evidence of women being 'divorced' under Shari'a law and left in penury, wives who are forced to return to abusive relationships because Shari'a councils say a husband has a right to 'chastise', and Shari'a councils giving the testimony of a woman only half the weight of the testimony of a man. We will therefore commission an independent figure to complete an investigation into the application of Shari'a law in England and Wales* ».

Néanmoins, les chercheurs du groupe Plurilegal se demandaient qui pourrait bien être assez “indépendant” pour écrire ce rapport, comment il serait fait, si la Baronne Cox était derrière.

Amra Bone déclarait: «*We're quite happy for them to come and visit us and see what we do. We're not doing anything wrong. We're just trying to help people who will otherwise have no help. They will be left, and particularly women, they will be left in conditions that can be quite abusive*».

311

En mai 2015, David Cameron confirmait la nécessité d'un tel rapport ³¹² parcequ'il fallait affronter non seulement l'extrémisme violent mais tous les extrémismes³¹³

A quoi répondait le dr. Shuja Shafi du *Muslim Council of Britain* :

«*British Muslims have stood up and been counted in their opposition to terrorism. That is why we welcome effective and evidence-based initiatives to counter terrorism. The threat of*

³¹⁰ O. Bowcott, Law Society withdraws guidance on sharia wills, 24 November 2014, <https://www.theguardian.com/law/2014/nov/24/law-society-withdraws-guidance-sharia-wills>

³¹¹ 13 Luglio 2015.

³¹² L. Dearden, David Cameron extremism speech: Read the transcript in full, 20 July 2015, <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/david-cameron-extremism-speech-read-the-transcript-in-full-10401948.html>

³¹³ D. Murray, The government's new counter-extremism strategy is careful and rigorous — albeit with one major flaw, 19 October 2015, <http://blogs.spectator.co.uk/2015/10/the-governments-new-counter-extremism-strategy-is-advanced-careful-and-rigorous-albeit-with-two-major-flaws/>

*terrorism is real and serious. Facing this challenge requires engagement with all sections of society particularly the diversity of British Muslim communities in an open and frank dialogue».*³¹⁴

Le dr. Shafi pointait le risque de radicalisation « *alienating the very people needed to confront Al-Qaeda or Daesh-related terrorism: British Muslim communities* » en alimentant les « *perceptions that all aspects of Muslim life must undergo a 'compliance' test to prove our loyalty to this country* ». Il jugeait que « *these measures could be seen more as a means to address the anxieties a minority of people may have against Muslims and their religious life, rather than the scourge of terrorism itself* ».

Des voix d'opposition aux *sharia courts* se firent alors entendre dans les milieux de la recherche scientifique.

7. L'opposition au Sharia court au sein de la recherche académique

Lorsqu'en Décembre 2015, les résultats d'une recherche des Pays bas sur les institutions islamiques connues pour la médiation et l'arbitrage au Royaume-Uni furent publiée dans la presse anglaise, probablement personne n'imaginait que cela aurait un tel impact sur la société britannique. L'étude signée par une juriste ayant fait ses études à l'université de Leiden, Machteld Zee s'intitulait: *Le choix de la Sharia? Le multiculturalisme, l'intégrisme islamique et les conseils britanniques de la Sharia* ». Certaines révélations semblaient arriver au bon moment pour les acteurs luttant contre les systèmes alternatifs de la justice islamique. En revanche, ils ont provoqué une forte opposition venant d'une des deux institutions concernées.

Le travail est divisé en quatre parties sur l'ISC, le BSC le MAT, et l'avenir des *sharia councils*.

Sur la base de 15 heures d'entretiens sur des cas des sharia concils (95%) et des MAT (5%), grâce à l'intercession d'un chercheur avec qui la Baronne Cox l'avait mis en contact, Zee refuse à ces organismes le qualificatif de structures alternatives de résolution des conflits. Elle identifie leur activité comme la simple analyse des demandes de divorce d'un côté, le plus souvent à la demande des femmes, à laquelle ils répondent avec une approche discriminatoire en termes de genre, sans condamner les cas de violence domestique en préparant les femmes pour le paiement d'importantes sommes d'argent, rendent des décisions de garde injustes et les procédures sont extrêmement longues. L'étude considère ces organismes incompatibles avec les droits de l'Homme.

Dans son analyse, Zee oppose l'approche libérale et le travail positif accompli par le Birmingham Sharia Council au fondamentalisme de l'Islamic Sharia Council qui est accusé de « captivité

³¹⁴ <http://www.mcb.org.uk/one-nation-counter-extremism-strategy-risks-fight-against-terrorism-191015/>

conjugale » et d'avoir tendance à agir contre la loi en décourageant le divorce civils sous prétexte que les non musulmans ne pourraient juger les questions islamiques.

Zee établit 5 options pour les relations de l'Etat avec les *Sharia councils*:

- 1) « *full accommodation* »;
- 2) « *partial independent accommodation* »;
- 3) « *partial dependent accommodation* »;
- 4) « *no accommodation, no intervention* »;
- 5) « *state intervention* ».

Elle propose que le Royaume Uni se situe entre la quatrième et la cinquième option parce que « *it must be recognized that there are, in fact, two separate legal systems now functioning, one of which currently operates in the shadow of the law* ». ³¹⁵

La nouveauté de l'étude résidait dans son origine universitaire ce qui introduisait la polémique au sein des milieux scientifiques. L'ISC attaqua alors en justice le journal qui en avait repris les conclusions.

7.1. The Independent *attaqué en justice par l'ISC*

Mme Khola Hasan écrit :³¹⁶

« *It is incredibly interesting to note that Baroness Cox played a huge part in the making of the infamous Panorama Programme when she was attempting to get her anti Sharia Councils Bill through Parliament in 2014. The Bill failed miserably, mainly because the Jewish lobby “ (rappelons que les tribunaux rabiniques fonctionnent en Grande Bretagne comme des tribunaux d'arbitrage et délivrent des certificats de divorce. Il y a une plus grande tolérance à leur égard et le Divorce Act de 2003 pourrait permettre la reconnaissance de ces tribunaux. Ils ne suscitent pas de débats analogues) Baroness Cox cleverly responded by removing all references to the Beth Din in 2015 and attempted a second stab at the Bill. After the success of Panorama in defaming the ISC, her party political broadcast this time is in the Independent newspaper. The shoddy and manipulative journalism revealed by the article under discussion does little for fair or accurate journalism* ».

L'ISC plaidait par exemple que la recherche remontait à 2013 et qu'il y avait eu des changements importants pour assurer la conformité à la législation britannique. Khola Hasan a aussi expliqué que

³¹⁵ M. Zee, Five Options for the Relationship between the State and Sharia Councils: Untangling the Debate on Sharia Councils and Women's Rights in the United Kingdom, *Journal of Religion & Society*, Vol. 16, 2014, p. 14.

³¹⁶

le nombre d'affaire que la chercheuse aurait pu suivre s'élevait au maximum à huit cas, compte tenu des temps de travail de l'ISC. Parmi les motifs de la plainte il y avait aussi l'utilisation d'une photo vieille de dix ans pour donner l'impression que l'ISC était un établissement uniquement masculin, ignorant volontairement le fait que la journaliste avait également travaillé avec trois femmes, en vertu des changements dans la structure au fil des ans.

Khola Hasan demandait des compensations pour « *a potential loss to earnings, a sense of fear of increased Islamophobia toward staff in the office, and public defamation* ».

Elle s'opposait à l'expression « *parallel legal systems* »: « *The reader is led to believe that the ISC considers itself to be a court of law and that it holds court. [...] The ISC is a Council, and not a Court. We make it abundantly clear on our website and to clients that we are dealing only with the religious marriage, the Nikah* ».

« *The issue of domestic violence is taken very seriously by the Council. We do not permit DV, we do not justify it, we do not take it lightly, and we certainly do not ignore it. It is very rare that a client who is the victim of marital violence will not have contacted the police in the first instance. When we see such cases, we insist that they speak with the police. If they wish to speak with police officers in the safety of the office building, we arrange for that as well* ».

7.2. Daily Mail et Islamic Sharia Council: a la recherche de la vérité

7.3. The Unholy Trinity: l'inarrestable battaglia dell'Islamic Sharia Council

En janvier 2016,³¹⁷ Donald Trump, Caroline Cox et Machteld Zee étaient baptisés *The Unholy Trinity*, et qualifiés d'islamophobes.

7.4. Plurilegal et le rapport avec les outsiders : l'accadémie comme acteur intermédiaire

Quand, le 5 Décembre 2015, le Professeur Ralph Grillo mit sur le courriel de Plurilegal l'article de *The Independent* relatif à l'étude de Machteld Zee, en demandant à ses collègues des informations à son sujet, certains d'entre eux signalèrent immédiatement ses ressemblances avec des thèses de la Baronne Cox et de Maryam Namazie, disant qu'il allait dans le sens de la stratégie anti extrémisme de Theresa May quant aux *sharia councils*. La recherche de Machteld Zee fut située dans le courant académique et politique hollandais contraire au multiculturalisme, à la Sharia et au modèle

³¹⁷ <http://www.islamic-sharia.org/the-unholy-trinity/>

britannique. Il ressortait surtout des débats le ressentiment des chercheurs contre le gouvernement qui ne s'appuyait pas du tout sur la recherche scientifique.

En 2016 furent diffusés les résultats d'une nouvelle étude sur le sujet, condamnant les actions de certains organismes, qui provoquèrent de nouvelles discussions entre les membres de ce cercle académique. Dans cette étude réalisée par Elham Manea, professeur à l'Institut des sciences politiques de l'Université de Zurich, l'analyse de ce qu'on appelle les tribunaux de la Sharia s'insère dans la critique de la théorie de la pensée occidentale post-coloniale et post-moderniste qui, sous la qualification essentialiste Pradigm,

*« insist on treating people as 'homogeneous groups', essentialising their cultures and religions, calling for special laws and treatment for groups within a society, underestimating the human right consequences of their academic discourse, and discarding the voices of people from these very 'cultures' as not 'not authentic enough' ».*³¹⁸

L'analyse réalisée en quatre ans sur les Conseils de la Sharia au Royaume-Uni ont fait émerger, plutôt confirmer pour certains, certaines données: les tribunaux de la Sharia cautionnent la violence physique sur les femmes et le mariage précoce, nient qu'elles peuvent avoir été agressées sexuellement par leur mari, et appliquent une loi islamique qui n'est pas affectée par les réformes faites dans les pays islamiques. L'auteur a néanmoins été invité à rejoindre le cercle des membres appartenant au groupe Plurilegal où il a reçu un accueil chaleureux et nourri une discussion générale qui a vu s'opposer des visions antithétiques des institutions islamiques ADR.

« What I found interesting is that new reforms in Islamic laws adopted in some Islamic countries or spearheaded by respected Muslim scholars are rejected in these councils [...] you will find a spectrum of views on a religious issue in these councils but the reference is often from a most rigid interpretation of Islam ».

Sur le liens entre *sharia councils* et extrémisme il répondait :

« What I suggested regarding extremism [...] is a link between Shari'a councils and Islamism in its diverse forms: modern fundamentalist movements such as Salafi, Ahl Al Hadith and Deobandi movements and/or political Islam such as Jamaat-e-Islami and Muslim Brotherhood..etc. The two are linked through membership, ideology and co-optation. The key is that many members of the shari'a courts belong to the various movements promoting societal/fundamentalist and political ».

Sur la volonté de s'intégrer dans le système juridique anglais, il notait que *« Some of the sheiks i interviewed expressed a desire to have Sharia law acknowledged - but most of the others are satisfied to conduct their work without interference »;*

³¹⁸ E. Manea, *Women and Shari'a Law: the Impact of Legal Pluralism in the UK*, I. B. Tauris, 2016, p. 2.

Sur le Muslim Council of Britain : «*I believe the one that is persistent in demanding group rights has been the Muslim Council of Britain, which has strong affiliation with political Islam* ».

Enfin il refuse d'attribuer le qualificatif de *conservative* à ces mouvements : « *I would not call the movements [...] conservative. We are talking about modern religious fundamentalist movements (created in the 18th century) and political Islamism (early 20th century), whose aim is not to preserve religious tradition rather to reinvent and change it* ».

Ainsi les universitaires sont généralement ouverts à l'idée d'intermédiation entre des intérêts contraires mais cela n'empêche pas des rivalités politiques au sein de ce milieu sous couvert de discussions au sujet des méthodes d'analyse du réel qui seraient plus ou moins scientifiques. Dans les faits, la plupart des universitaires se situent au centre du conflit et proposent des solutions, mais leurs recherches n'en sont pas moins devenues un outil pour les acteurs du conflit social autour des tribunaux islamiques, ce qui permet aussi aux chercheurs de diffuser leurs résultats.

8. Double enquête sur les *sharia courts*

Lorsque le conservateur Sir Gerald Howarth a proposé la Baronne Caroline Cox pour diriger le rapport relatif aux tribunaux de la Sharia, il n'imaginait pas que finalement celui-ci serait conduit par une musulmane professeure de droit islamique de l'Université d'Edimbourg, Mona Siddiqui, aidée par des experts du droit de la famille, et avec l'avis de deux imams, sunnite et chiite.³¹⁹ Mona Siddiqui est experte en jurisprudence islamique, éthique et relation entre musulmans et chrétiens.³²⁰

Les autres membres de la commission sont l'avocate spécialiste de droit de la famille Anne-Marie Hutchinson; L'avocat de droit de la famille Sam Momtaz, le juge à la retraite Sir Mark Hedley, expert en droit de la famille et consultant sur des questions de religion et de théologie, l'imam Sayed Ali Abbas Razawi, secrétaire adjoint du centre religieux d'études chiites, Majlis Ulama-e-Shia, e Qari Muhammad Asim, imam à la mosquée Masjid di Leeds, éditeur de Imams Online.

Dans une lettre ouverte des organisations de défense des droits des femmes et des militants ont exprimé leur opposition à l'enquête et cinq principaux sujets de préoccupation: 1) le mandat de l'enquête, qui suggère que sa fonction serait d'améliorer le fonctionnement des systèmes discriminatoires dans leur intention comme dans leurs effets; 2) la commission d'enquête, considérée comme plus enclines à des discussions théologiques pour répondre aux besoins des victimes que d'enquêter sur les différents dommages causés par certaines institutions en particulier aux femmes; 3) Les honoraires des conseillers professionnels, qui devraient être aussi des partisans des droits des femmes, des experts en droit britannique, des connaisseurs des conventions relatives

³¹⁹ <https://www.gov.uk/government/news/independent-review-into-sharia-law-launched>

³²⁰ <http://www.ed.ac.uk/profile/mona-siddiqui>

aux droits de l'homme. Les «*Theologians and religious scholars simply do not have the requisite skills or knowledge of existing legal practice and constitutional issues*», et les «*Imams/ Scholars cannot investigate themselves*»; 4) les questions à l'attention de l'enquête, pour vérifier si les violations des droits de l'homme sont seulement tolérés, ou encouragées par les institutions. 5) les mesures en vue de sauvegarder le but et l'impartialité : absence totale de représentation des voix des victimes et des organisations concernées dans la défense de ces droits. En outre il était reproché à l'un des imams conseiller, Ali Sayed Abbas Razawi, d'avoir pris des positions contradictoires avec la loi britannique comme la condamnation de l'homosexualité, des vêtements occidentaux comme un symbole de corruption et le soutien à la peine de mort dans les Etats musulmans.

Mona Siddiqui répliquait : «*If people are using this [sharia] for arbitration or mediation, and find that helps ... then that's fine. But if people are saying a woman has to stay with her husband or she loses custody of her children, then that goes against UK law and absolutely that is wrong*».³²¹ «*I've already received a number of requests and everyone is welcome. I wouldn't waste my time doing this if I just wanted to whitewash or ignore the concerns of Muslim women*». Interrogée sur l'absence de femmes musulmanes dans le panel et sur le rôle de l'imam, elle répondit que les femmes elles-mêmes étaient réticentes et que «*the imams are advising us because they have the ear of the community but that doesn't mean what they say will be taken necessarily as right or wrong* ».

Un mois après, en juin 2016, la Home Affairs Committee lançait une seconde enquête de récolte de témoignages oraux et écrits pour vérifier le *modus operandi* des *sharia councils*, leur travail de résolution des disputes familiales et conjugales, les relations à la loi britannique afin d'avoir une analyse de la gamme de services rendus par ces institutions

Shaista Gohir, dirigeante de l'organisation Réseau des femmes musulmanes au Royaume-Uni, dans une lettre ouverte au gouvernement et au Home Affairs Select Committee, signée par plus de 100 femmes musulmanes de diverses professions et de 34 pays et villes, attire l'attention sur la nouvelle tendance à traiter les femmes comme des enfants et à les utiliser comme un ballon de football politique. Elle invitait à donner la priorité aux voix des femmes musulmanes qui devaient être à l'avant-garde dans le choix des solutions les mieux adaptées à leurs besoins. La plupart d'entre elles, malgré des expériences traumatiques, ne semblaient pas réclamer la fermeture des institutions en question, mais demandaient que leurs normes soient rapprochée des standards et que le gouvernement crée les conditions afin que les femmes soient moins dépendantes de certains

³²¹H. Summers, Sharia courts review branded a 'whitewash' over appointment 'bias' concerns, 9 July 2016, <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/sharia-courts-review-branded-a-whitewash-over-appointment-bias-concerns-a7128706.html>

organismes pour obtenir un divorce. À ce moment un autre problème réapparu sur la scène britannique, celui des zones interdites, les sharia zones

9. *No-go zones au Royaume Uni: dalle sharia courts alle sharia zones?*

Des enclaves musulmanes potentiels foyers de l'islamisme radical sont maintenant systématiquement documentées par les médias comme des réalités existant dans les villes de différents pays européens. Ce qui est généralement défini dans les médias comme des zones interdites correspondent aux zones où les études montrent une forte concentration de populations musulmanes par des années d'immigration et par l'écllosion de nouvelles générations. Ce processus de ségrégation a été accentué par ce qu'on appelle « le phénomène du drapeau blanc », à savoir l'abandon par les Blancs natifs britanniques de certains quartiers concomittante de l'arrivée d'un nombre croissant de musulmans. Très souvent, ces zones deviennent l'expression d'une communauté ethnico-religieuses particulières, des groupes de parenté, ou même d'un certain courant islamique qui vit selon certaines règles. Ainsi, des zones soi-disant sous autogestion islamique et autosurveillance ont été reconnues à plusieurs reprises dans le discours public³²²

En 2008, l'avertissement de Michael Nazir-Ali sur le danger d'aires britanniques gouvernées par la loi islamique était entendu par le Shadow Home Secretary David Davies, qui parlait du désir des musulmans d'une vie en « *voluntary apartheid* »,.³²³ Trevor Phillips soutenait que certaines zones devenaient « *literal black holes into which nobody goes without fear and trepidation and from which nobody ever escapes undamaged* ». ³²⁴ En janvier 2014, Tom Winsor, inspecteur en chef des forces de police, déclarait « *There are some communities born under other skies who will not involve the police at all. I am reluctant to name the communities in question, but there are communities from other cultures who would prefer to police themselves* » ³²⁵.

9.1. *Caractéristiques de la distribution des Musulmans au Royaume Uni*

Les musulmans vivant au Royaume-Uni ont pour la plupart des racines dans les Indes britanniques, Pakistan et Bangladesh inclus. La plupart des Pakistanais viennent du district de Mirpur dans l'État de l'Azad Cachemire, de certaines parties de la ville de Peshawar, de quelques villages et villes du nord du Punjab, en particulier du Gujarat et de la Jhelum, et du district d'Attock. La plupart des musulmans du Bangladesh viennent du district de Sylhet. Selon John Bowen: « *Although British*

³²² <https://www.gatestoneinstitute.org/5177/no-go-zones-britain>

³²³ <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1574694/Bishop-warns-of-no-go-zones-for-non-Muslims.html>

³²⁴ <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1574694/Bishop-warns-of-no-go-zones-for-non-Muslims.html>

³²⁵ <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3352406/Scotland-Yard-mocks-Trump-s-claims-London-police-terrified-Muslim-areas-officers-claim-tycoon-RIGHT.html>

Muslims come from many different countries and live throughout Britain, many live close to those of similar background». ³²⁶» Cela produit un modèle de concentration des Pakistanais dans le Nord, précisément dans le Yorkshire occidental, les villes du Lancashire comme Bradford et Leeds, ou dans les Midlands de l'Ouest : Birmingham et autour, Glasgow, Bristol, Luton et nord est du Grand Londres. tandis que les Bangladais sont à East London A Birmingham, les Pakistanais sont plus nombreux dans les quartiers de Sparkbrook e Small health. Les musulmans qui proviennent de Jhelum sont concentrés dans Waltham Forest, Ceux de Attock a Bradford et Birmingham, où dominant les Pakistanais originaires du Mirpur. Les bangladeshi sont concentrés à l'Est de Londres, plus précisément dans le quartiers de Tower Hamlets, dans le *ward* de Spitalfields, où ils représentent le tiers des habitants.

Le cas de Tower Hamlets

Tower Hamlets est considéré comme l'un des lieux les plus problématiques du pays. Il est caractérisé par un taux élevé de pauvreté et le chômage, souvent au centre de controverses où s'affrontent une tradition islamique et une culture d'extrême droite. Une série de vidéos ont été postés par des groupes musulmans qui patrouillent dans différentes zones du quartier en exigeant la conformité de la population à la loi islamique. Cela provoque des initiatives violentes de groupes d'extrême droite (partie 1, chapitre 1). En outre, comme mentionné ci-dessus (partie 1, chapitre 1), le quartiers de Tower Hamlets a été récemment au centre de polémiques à cause de l'invalidation de son maire musulman Luftur Rahman, pour corruption et pratiques illégales, et avant cela pour des menaces de mort proférées dans la rue par des prédicateurs extrémistes islamiques à des femmes refusant de porter le voile, pour des attaques fréquentes contre les homosexuels. Le quartier fut un thème de la campagne lancée en 2011 par l'extrémiste Anjem Choudary du groupe Islam4UK leader du groupe qui disait vouloir transformer les zones de Londres en *sharia-controlled zones* ³²⁷. A la découverte de l'arrondissement de Tower Hamlets, le quartier de Whitechapel apparaît comme une réalité unique aux yeux du visiteur. A la frontière avec la ville, Whitechapel est connu pour la présence de la mosquée East London. De la station de métro et dans les limites marquées par la Queen Mary, d'une part, et de la gare Adgate Est de l'autre, l'impression que l'on obtient est d'être dans un microcosme musulman. Les hommes et les femmes musulmanes, une écrasante majorité vêtus de vêtements traditionnels, se déplacent entre le marché islamique et de nombreux centres et boutiques islamiques, près de la mosquée imposante, en laissant un espace de réalité peu différente.

³²⁶ J. R. Bowen, *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari'a Councils*, Princeton University Press, 2016, p. 12. Méthodologie de cette recherche: terrain et analyse bibliographique

³²⁷ Terrain en Juillet 2015 à Mile End, Shadwell, Whitechapel, Stepney Green, Spitalfields, fino al confine con la City ad East Adgate.

Cependant, les mêmes limites, au-delà duquel identifiés l'environnement semble tourner, confirmer ce que John Bowen affirme qu'au Tower Hamlets dit: «*even Tower Hamlets has a cosmopolitan feel: the City is nearby, Brick Lane attracts tourists, and Mile-End has high-ranking Queen Mary University*». ³²⁸

Dans le quartier il y a un air de coexistence pacifique et d'indifférence forcée, un laissez vivre calme qui ne montre aucun signe d'ouverture aux non-musulmans, et qui révèle une communauté musulmane locale très fermée. Il existe un traditionalisme qui est exprimé aussi dans la tendance des filles à porter le voile à partir de sept ou huit ans, mais aussi avant

La personne que j'ai interrogée dans la rue parle d'une génération de jeunes hommes « que l'on voit surtout la nuit, en jeans et chemise, en train de papoter à côté de voitures de luxe (BMW et Mercedes) ». L'interaction homme-femme est inexistante en public, et la zone semble être dominée par les centres islamiques, des associations et des entreprises islamiques. « Une fois par semaine, les voitures de police passent dans le quartier » et « le sentiment est que la vie quotidienne est principalement régie par la loi officielle et diverses coutumes d'origine religieuses / culturelles, ce qui ne signifie pas automatiquement qu'il n'y a pas de respect de la loi officielle ».

Si telle est la situation dans l'arrondissement de Tower Hamlets, la question des *no-go zones* islamiques a récemment refait surface sur la scène britannique, lorsque la presse a parlé d'un bloc entier de prison HM Gartree dans le Leicestershire transformé par les musulmans détenus dans des *no-go zones*, une zone où les prisonniers non-musulmans craignent d'être forcés de se convertir.

10. Sharia courts e conflit de valeurs : une réflexion de géo-droit

Les premières pages de cette étude ont posé une question spécifique. La question était de savoir si l'application de la loi islamique par les tribunaux de la Sharia déterminait une augmentation ou une diminution des conflits entre les valeurs qui incarnent des modèles juridiques. La réponse ici est proposée ne vise pas à être absolue, ou libre d'erreur. Mais l'analyse conduit dans une certaine direction. La reconstruction des événements entre mai 2014 et Juillet 2015) et des données montre que les tribunaux de la Sharia sont créés pour combler une lacune dans le système juridique britannique, pour répondre aux besoins des musulmans de la diaspora. Ils visent aussi, dans une tentative de récupérer une tradition de résoudre les conflits au nom de l'islam, à donner vie à un nouveau modèle musulman. Ceci est construit non seulement sur les besoins de la communauté musulmane locale, conformément aux préceptes de la Sharia, mais selon les conditions et dans les

³²⁸ J. R. Bowen, *On British Islam*, cit., p. 16.

limites fixées par le droit interne. Cependant le modèle juridique hybride entre la loi britannique et les pratique juridiques islamiques a mis en branle à un moment donné un processus inverse, à savoir la reprise d'un modèle idéologique des règles islamiques accompagnées par la tendance à mettre en place des structures similaires en termes d'autorité morale sur les musulmans aux tribunaux opérant dans les pays musulmans. Il ne semble en effet pas possible de discerner entre les objectifs énoncés pour créer un système juridique et les tribunaux parallèles aux tribunaux de droit britannique..

Pour les Sharia Courts la volonté de travailler dans un modèle islamique idéologique a été résolu en agissant souvent contre ou au-delà du droit interne. Il n'y a pas un moment précis où le processus de négation de certaines valeurs a commencé mais on voit le mouvement d'opposition s'organiser à partir des années 2000. Des deux côtés du conflit les positions idéologique irréconcilables se renforcent.

Par conséquent, pour répondre à la question de l'argumentation, d'abord l'application des normes islamiques sous la forme d'institutionnalisation de l'ADR islamique s'est approché des valeurs en jeu, en faisant redécouvrir les points de rencontre et promouvant les ouvertures mutuelles et des changements, aujourd'hui cette forme d'application de la loi islamique ne fait qu'accroître la distance entre les valeurs et devient une cause de conflit. On pourrait dire que l'on assiste au renforcement de l'extrême droite dans le conflit.

«*Look at what they say when you're not around!*», dit Anne-Marie Waters. «*Rubbish!*» répond Mme Khola Hasan à propos des medias. Mais si ce n'est pas toujours vrai que l'on est face à une construction médiatique, croire *a priori* qu'il y a dans les activités de la Sharia tribunaux un conflit avec les valeurs internes (britanniques), ne va pas certainement pas dans le sens de la recherche de solutions pour le meilleur fonctionnement d'un modèle doté d'un grand potentiel. Cette recherche soutient la position de ceux qui reconnaissent l'utilité de certains services, ainsi que la reconnaissance de la valeur du travail effectué par les membres des institutions islamiques.

Néanmoins, l'analyse ne nie pas que, dans cette réalité il y a des voix dissidentes ou qu'il existe des situations intolérables pour la protection des intérêts des parties impliquées dans un litige. Par conséquent, penser à une collaboration plus complète, systématique et automatisée avec les tribunaux de la justice britannique, pourrait être une solution sur la route de l'amélioration du modèle des femmes musulmanes demandent elles mêmes

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA CAMPANIA
"LUIGI VANVITELLI"



UNIVERSITÉ PARIS 8
VINCENNES-SAINT-DENIS



DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE "JEAN
MONNET"

INSTITUT FRANÇAIS DE GEOPOLITIQUE

TESI DI DOTTORATO IN

DIRITTO COMPARATO E PROCESSI DI INTEGRAZIONE – 28° CICLO (S.S.D. IUS/02)

GÉOGRAPHIE SPÉCIALITÉ GÉOPOLITIQUE

SHARIA COURTS E

L'APPLICAZIONE DELLA LEGGE ISLAMICA IN EUROPA: UN'ANALISI DI DIRITTO COMPARATO E GEOPOLITICA

COORDINATORE:

Prof. Domenico Amirante

TUTOR:

Prof. Gian Maria Piccinelli

CANDIDATA: ANNA MAROTTA

Anna Marotta

TUTOR:

Prof.ssa Barbara Loyer

RINGRAZIAMENTI

Con questo lavoro si conclude una ricca e proficua esperienza scientifica condotta nell'ambito di una cotutela di due corsi di dottorato di ricerca: il percorso, avviato in Italia presso l'Università della Campania "Luigi Vanvitelli" nel corso di "Diritto comparato e processi di integrazione", si è arricchito strada facendo grazie alla collaborazione instaurata con il corso di "Géographie – Spécialité Géopolitique" presso l'Università di Paris 8 in Francia.

Tante persone hanno contribuito alla realizzazione di questa ricerca, in misura e forme differenti. Dai rappresentanti delle *sharia courts*, che hanno acconsentito ai colloqui, agli altri protagonisti che hanno accettato di essere intervistati; dagli esperti, accademici e non, che hanno messo a disposizione il loro sapere, fino ai colleghi, i cui interessi hanno incrociato il mio lavoro presso il Dipartimento di Scienze Politiche "Jean Monnet", nelle aule dell'*Institut Français de Géopolitique* e nel corso dei soggiorni all'estero. A tutti loro va il mio grazie, per il valore che ogni singolo incontro ha apportato alla mia tesi.

Alcuni contributi sono stati più significativi di altri, e meritano di essere singolarmente menzionati.

Al Professore Gian Maria Piccinelli, direttore di tesi, va il mio ringraziamento per aver creduto in me, dandomi l'opportunità di fare ciò che amo, e per avermi guidato con premura, comprensione, e pazienza.

Grazie alla Professoressa Barbara Loyer, direttrice di tesi, per avermi insegnato a osservare la realtà da una prospettiva nuova, a integrare la base giuridica della mia formazione con un'attenta e profonda analisi degli antagonismi politici che si muovono sul territorio.

Un ringraziamento va anche a Prakash Shah, per aver fatto sì che la mia analisi potesse giovare di tutte le informazioni richieste e dei contatti con alcuni dei maggiori esperti del fenomeno.

Un grazie a Guilhem Marotte, la cui pronta collaborazione è stata più che preziosa per la realizzazione delle carte.

Infine, e soprattutto, ringrazio la mia famiglia per avermi sempre sostenuto durante questo percorso.

INDICE

INTRODUZIONE

1. La <i>shari'a</i> come nuovo protagonista della scena britannica	1
2. <i>Introducing Muslims in Britain</i>	6
Figura 1 <i>La reproduction au Royaume-Uni des écoles juridiques islamiques sur base régionale</i>	11
Figura 2 <i>La reproduction au Royaume-Uni des écoles juridiques islamiques sur base nationale</i>	11
Commentaire	12
3. <i>Sharia courts</i> e conflitti: panoramica delle questioni giuridiche e delle problematiche geopolitiche nel Regno Unito	12
3.1. <i>Un problema giuridico</i>	14
3.2. <i>Un conflitto geopolitico e i suoi attori</i>	17
Figura 3: <i>Les opposants et les soutiens des sharia courts</i>	22
4. Struttura della tesi	22
5. Scelta del tema, della metodologia e sviluppo della problematica	24
6. Limiti della ricerca e ulteriori spunti di riflessione	40
Figura 4 <i>Une vue d'ensemble</i>	42

PARTE PRIMA

L'ISLAM QUALE NUOVA REALTÀ EUROPEA: DALLA SHARI'A ALLE SHARIA COURTS

CAPITOLO I

LA SHARI'A ALLA PROVA DELL'EUROPA: REPRÉSENTATIONS E INQUADRAMENTO GIURIDICO NEL REGNO UNITO

1. La <i>shari'a</i> nel gioco delle rappresentazioni	47
Estratto da <i>Plurilegal Survey</i>	53
Immagine 1 « <i>Sharia-controlled zones</i> »	54
2. Comprendere la <i>shari'a</i> : ricostruzione storica e teorie a confronto	56
2.1. <i>Uno sguardo alla storia della sacra legge dell'islàm</i>	58
2.2. <i>Il diritto islamico tra shari'a e fiqh</i>	59
2.3. <i>Alle origini del diritto musulmano: le radici della giurisprudenza</i>	62
2.4. <i>Le scuole giuridiche islamiche tra dottrina sunnita e dottrina sciita</i>	67
2.5. <i>I rami della giurisprudenza quale sostanza della shari'a</i>	73
2.5.1. <i>Le 'ibàdàt</i>	73
2.5.2. <i>Le mu'àmàlat</i>	76
3. <i>L'islàm</i> e la famiglia: un diritto tra conservazione ed evoluzione	78
3.1. <i>Gli elementi caratterizzanti del matrimonio nell'islàm</i>	81
3.2. <i>Gli impedimenti al matrimonio tra temporaneità e definitività</i>	83
3.3. <i>Il matrimonio invalido: nullità, annullabilità e irregolarità</i>	86
3.4. <i>Lo scioglimento del matrimonio nell'islàm</i>	88
3.5. <i>I rapporti familiari nel diritto islamico: rapporti tra coniugi e rapporti tra genitori e figli</i>	93
4. La <i>shari'a</i> nelle moderne democrazie occidentali	97

4.1. <i>La tradizione europea di civil law e lo spazio delle regole giuridiche islamiche</i>	101
4.2. <i>L'islàm come minaccia nel sud-est europeo, caso greco e derive estremiste nel nord Europa</i>	113
5. Shari'a e common law	116
5.1. <i>Uno sguardo al di là dell'Europa</i>	116
5.2. <i>L'applicazione delle regole islamiche nelle corti inglesi</i>	120
5.2.1. <i>Caratteristiche della presenza islamica nel Regno Unito</i>	120
5.2.2. <i>British Family law e case law</i>	125
Figura 5 <i>Les formes de la territorialisation de la shari'a au Royaume-Uni</i>	135

CAPITOLO II

LE SHARI'A COURTS BRITANNICHE: RAPPRESENTAZIONI EMERGENTI E PROFILI GURIDICI

1. Corti religiose islamiche: una prospettiva plurale	138
<i>La face cachée des sharia councils selon Panorama</i>	139
2. Nel groviglio delle definizioni: le « <i>sharia courts</i> »	146
3. La risoluzione alternativa delle controversie tra il modello islamico e il sistema britannico	151
3.1. <i>L'islàm e la risoluzione delle dispute</i>	151
3.2. <i>Alternative Dispute Resolution dalle origini alla configurazione attuale</i>	154
3.3. <i>Le ADR e il common law britannico</i>	157
3.4. <i>L'istituzionalizzazione britannica delle ADR in conformità al dettato islamico</i>	161
4. Distinzioni e accorpamenti: la composizione <i>delle sharia courts</i>	164
4.1. <i>Sharia Councils</i>	164
4.1.1. <i>Islamic Sharia Council</i>	169
4.1.2. <i>The Muslim Law Sharia Council</i>	174
4.1.3. <i>Birmingham Sharia Council</i>	179
4.1.4. <i>In&Out: sharia courts agli estremi della categoria</i>	182
4.1.5. <i>Il network ismailita di risoluzione delle controversie</i>	187
4.2. <i>I tribunali arbitrali: il Muslim Arbitration Tribunal</i>	189
4.2.1. <i>Fiqh Council of Birmingham nel limbo</i>	193
5. <i>L'emergenza delle sharia courts e la nascita del UK Board of Sharia Councils</i>	194

PARTE SECONDA

DALLE INTERAZIONI GIURISDIZIONALI AGLI ANTAGONISMI GEOPOLITICI

CAPITOLO I

SHARI'A E ENGLISH LAW: LE INTERAZIONI TRA SHARIA COURTS E LAW COURTS

1. <i>Courts of law v Sharia Courts: il caso Al Midani e le regole in materia di eredità</i>	201
1.1. <i>Arbitrage religieux et status public: Islamic Sharia Council dans l'affaire Al Midani</i>	206

2. Corti domestiche e procedure islamiche nelle <i>property-related disputes</i> e nelle controversie commerciali	207
2.1. Bhatti v Bhatti e le controversie transnazionali nella comunità Ahmadiyya	207
2.1.1 <i>Communauté Ahmadiyya et règlement des litiges: la reconnaissance du juge anglais</i>	209
2.2. Arbitrato legittimo o discriminazione religiosa? La comunità ismailita e il caso Jivraj v Hashwani	209
2.2.1. <i>Jivraj v Hashwani et les valeurs de la communauté ismaélienne</i>	213
2.3. Khan v. Khan: la famiglia come giudice islamico	214
2.3.1. <i>Khan v Khan et le rôle des traditions culturelles aux yeux des juges britanniques</i>	219
3. <i>Sharia Courts v Sharia Courts: giustizia civile e corti islamiche nel caso Uddin v Choudhury</i>	220
3.1. <i>The Uddin case: un nouveau approche à la justice islamique</i>	224
4. <i>Sharia courts a confronto: investigando la pluralità</i>	224
4.1. <i>Sharia courts à la preuve de la confrontation</i>	233
5. Dal <i>fiqh</i> alle leggi di famiglia negli Stati musulmani	233
5.1. <i>Asia e islàm</i>	234
5.1.1 <i>Il caso libanese</i>	234
5.1.2. <i>L'Arabia saudita: wahabbismo tra localismo e diffusione globale</i>	236
5.1.3. <i>L'Iran e le sue trasformazioni</i>	237
5.1.4. <i>Afghanistan e varietà</i>	239
5.1.5. <i>Sub-continente indiano: dal pluralismo indiano al riformismo pakistano</i>	240
5.1.6. <i>Sud-est asiatico: il ruolo della tradizione in Indonesia e in Malesia</i>	244
5.2. <i>Africa e regole islamiche tra tradizionalismo e innovazione</i>	245
5.2.1. <i>La nuova famiglia marocchina</i>	245
5.2.2. <i>L'Egitto: un percorso in contraddizione</i>	247
5.2.3. <i>L'esperienza del Sudan e del Mali</i>	248
5.3. <i>L'esperimento turco</i>	250
6. La famiglia nelle corti degli Stati islamici	252
6.1. <i>Le sharia courts libanesi</i>	252
6.2. <i>L'India tra corti statali e giustizia islamica alternativa</i>	253
6.3. <i>L'ordinanza pakistana e la nuova giurisprudenza</i>	256
6.4. <i>Il divorzio all'attenzione dei giudici egiziani</i>	257
6.5. <i>Il Marocco e il ruolo dell'igtiyhàd nelle decisioni giudiziali</i>	260
6.6. <i>Turchia e strategie giudiziali</i>	262
7. <i>La loi et la jurisprudence islamique</i>	264

CAPITOLO II

AL CENTRO DEL DIBATTITO:

SHARIA COURTS TRA POLEMICHE E TENTATIVI DI MEDIAZIONE

1. A favore, contro, nel mezzo: quali attori?	270
1.1. <i>La parola ai supporters</i>	271
1.1.1. <i>L'arcivescovo Rowan Williams e l'«inevitabilità» della shari'a law</i>	271
1.1.2. <i>Lord Nicholas Phillips e l'uguaglianza di fronte alla legge</i>	273
1.1.3. <i>La rappresentanza musulmana del Muslim Council of Britain</i>	274
1.2. <i>Il fronte di opposizione</i>	275
1.2.1. <i>Il movente religioso della Baronessa Caroline Cox</i>	275

1.2.2. <i>Per una società laica: la National Secular Society</i>	277
1.2.3. <i>Una unica legge per tutti secondo la One Law for All</i>	277
Reports from One Law for All	279
1.2.4. <i>La voce laica e femminile della minoranza: le Southall Black Sisters</i>	279
1.2.5. <i>L'opposizione dei musulmani: British Muslims for Secular Democracy</i>	280
1.2.6. <i>Ex Musulmani contro la shari'a</i>	281
1.2.7. <i>Sharia Watch UK: la voce estremista del no all'islàm</i>	282
1.2.8. <i>English Defence League e la difesa a oltranza della tradizione</i>	283
1.2.9. <i>L'estrema destra politica: United Kingdom Independence Party & British National Party</i>	283
1.3. <i>In the middle: accademici da Plurilegal</i>	284
2. «7 febbraio 2008»: alle origini del conflitto	284
2.1. <i>Legge civile e legge religiosa nella visione di Rowan Williams</i>	285
2.2. <i>La bufera mediatica tra misunderstandings e manipolazione</i>	287
Immagine 2 «The Sun: What a burkha!»	288
3. <i>Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill: la battaglia della Baronessa Caroline Cox</i>	295
3.1. <i>Cox's Bill: uno sguardo ai contenuti</i>	295
3.2. <i>Una legge che unisce contro le sharia courts</i>	298
Booklet «Equal and Free»	302
3.3. <i>Il dibattito tra i Lords</i>	303
3.4. <i>Islamic Sharia Council ai Lords: «Response to Baroness Cox's Arbitration&Mediation Bill»</i>	308
4. <i>Panorama: «Secrets of Britain's Sharia Councils»</i>	312
4.1. <i>Panorama Programme alla House of Lords</i>	314
4.2. <i>L'Islamic Sharia Council contro Panorama 2013</i>	317
4.3. <i>Le rivelazioni di Panorama tra strumentalizzazione, diniego e intermediazione</i>	320
4.4. <i>L'ala radicale dell'Islamic Sharia Council</i>	323
5. <i>L'affare Law Society e la sua ritirata</i>	325
6. <i>Strategia di contro-estremismo: proposte per una sharia courts review</i>	328
7. <i>Sharia courts e accademia di opposizione</i>	332
7.1. <i>The Independent sotto attacco</i>	336
7.2. <i>Daily Mail e Islamic Sharia Council: alla ricerca della verità</i>	339
7.3. <i>The Unholy Trinity: l'inarrestabile battaglia dell'Islamic Sharia Council</i>	340
7.4. <i>Plurilegal e il rapporto con gli outsiders: l'accademia da attore intermediario a strumento del conflitto</i>	341
8. <i>Doppia inchiesta sulle sharia courts</i>	345
9. <i>No-go zones nel Regno Unito: dalle sharia courts alle sharia zones?</i>	349
9.1. <i>Aspetti della distribuzione dei Musulmani nel Regno Unito</i>	351
9.2. <i>Il caso Tower Hamlets</i>	352
Figura 6 <i>Le Greater London v le microcosme islamique dans le borough de Tower Hamlets: des sharia courts à une «sharia controlled zone»?</i>	354
Raccolta di immagini: Uno sguardo su Tower Hamlets	355
10. <i>Sharia courts e conflitti di valore: una riflessione di geo-diritto</i>	358
10.1. <i>Sharia courts et conflit de valeurs: une réflexion de géo-droit</i>	359
APPENDICI	
1. <i>Set of questions to sharia courts</i>	363
2. <i>Set of questions to the opponents of sharia courts</i>	365
3. <i>Questionario su Tower Hamlets</i>	367
4. <i>Glossario dei termini in arabo</i>	369

BIBLIOGRAFIA	377
SITOGRAFIA	385
ELENCO DEGLI ATTORI	394
CASI GIUDIZIARI	396
ATTI LEGISLATIVI	398
BILLS	398
INTERVISTE DELL'AUTORE	399

INTRODUZIONE

1. La *shari'a* come nuovo protagonista della scena britannica

Nel conservatore Regno Unito, la *shari'a*, legge sacra a fondamento di «quell'*unicum* dogmatico, morale, rituale, giuridico»¹ che è l'*islàm*, conosce più di una forma di applicazione. E ciò non senza polemiche. Quale insieme di valori, principi e regole giuridiche che Dio ha espressamente rivelato nel Corano e attraverso la *Sunna* di Muhammad, favorendo nei secoli lo sviluppo d'interpretazioni varie ad opera dottori della legge religiosa (*'ulamà'*), la *shari'a* è al centro di un ampio dibattito nel paese.

Si confrontano diverse visioni del fenomeno. Analogamente negli Stati europei, dove le discussioni in punto di *islàm* e legge islamica aumentano di giorno in giorno. Secondo Mathias Rohe, in merito alla questione islamica in Europa emerge «*a considerable gap between the legal attitude towards Islam and shariah norms on one hand and the public perception and debate on the other*».² Precisamente, è una la percezione che sembra prevale su tutte, e non è confinata al territorio europeo. «*In the post-9/11 environment*», scrive Samia Bano, «*the words 'Islamic law', 'Shari'ah' and 'Shari'ah law' can immediately points out to all kinds of assumptions and caricatures*».³ Attualmente, sembra quasi impossibile configurarsi un *islàm* antecedente all'11 Settembre del 2001.⁴

Con la complicità del sensazionalismo mediatico, voci contrarie alla *shari'a*, e più in generale all'*islàm* e alla presenza islamica, abbondano nei diversi paesi europei. A confermarlo è anche Ralph Grillo, il quale ripercorre un pezzo di storia per supportare questa conclusione: «*against the background of the Rushdie Affair, 9/11, wars in Iraq and Afghanistan, bomb attacks in Madrid and London, and controversies over the Danish cartoons or films such as the Innocence of Muslims the reaction to the Islamic presence in Europe seems increasingly apocalyptic*».⁵

¹ G. M. Piccinelli (a cura di), *Il modello islamico*, in A. Procida Mirabelli di Lauro (a cura di), *Sistemi Giuridici Comparati*, Seconda Edizione, Torino, G. Giappichelli Editore, 2007, p. 4.

² M. Rohe, *Sharia in Europe*, in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 694.

³ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law*, London, Palgrave Macmillan, 2012, p. 4.

⁴ M. D. Brown, *Comparative Analysis of Mainstream Discourses, Media Narratives and Representations of Islam in Britain and France prior to 9/11*, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 26, No. 3, December 2006, p. 297.

⁵ Ralph Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law: A Legal Industry in Multicultural Britain*, Cultural Diversity and Law, Farnham, Ashgate, 2015, p. 13.

Tale percezione dell'*islàm*, e del corollario di prescrizioni che racchiude nella *shari'a*, è recentemente aggravata dalla ripetizione dei crimini compiuti contro i «miscredenti» (*kâfir*, pl. *Kâfirûn*) dai sostenitori di quell'ultra-fondamentalismo islamico che si lega alla «costituzione o meglio la restaurazione di un 'Califfato' che [...] aspira prima ad estendere la sua autorità sull'intero mondo islamico, poi a riprendere la conquista islamica di tutto il mondo, a cominciare dalla Spagna un tempo musulmana e da Roma».⁶

Benché il dibattito pubblico ruoti intorno all'*islàm* e ai simboli di questo nello spazio pubblico, le polemiche sono in sostanza dirette contro le dottrine e le pratiche islamiche.⁷ Per Stefano Allievi, è la natura stessa del conflitto a spingere in questa direzione, dal momento che «*there are not many other ways available to bring the debate out into the public arena: that the conflict is an extraordinary way of addressing the issue that is itself ordinary*».⁸

La presenza islamica in Europa è direttamente toccata dalle discussioni in corso, come la componente non musulmana della società. Ciascuna di esse si sente minacciata, rileva Andrea Bucher: «*migrant populations are afraid of losing their cultural identity, while their host countries' domestic populations see a risk to social cohesion*».⁹

Se per Felice Dassetto l'Europa è da tempo di fronte ad un *islàm* tutto europeo,¹⁰ Silvio Ferrari e Rossella Bottoni vanno addentro alla questione confermando che non è tanto la nascita di un *Euro-Islam* che ci si dovrebbe aspettare, quanto piuttosto l'emergenza di diverse varietà istituzionali di *islàm* europeo.¹¹

Per una parte della società europea, l'*islàm*, la *shari'a*, e la varietà di *muslim laws* che da questa si fanno derivare, diventano il simbolo di un'imminente apocalisse. E tale avversione ha in sé una potente capacità di mobilitare. Costituisce un pericolo potenziale, le cui cause sono da ricercarsi, secondo voci esperte, non nella comunità islamica ma nei movimenti di opinione e nell'attivismo che a certe espressioni religioso-giuridiche si oppongono.¹²

⁶ M. Introvigne, *Il fondamentalismo dalle origini all'Isis*, Milano, Sugarco Edizioni, 2015, p. 169. Generalmente noto come ISIS, lo Stato islamico dell'Iraq e della Grande Siria, anche detto ISIL, lo Stato islamico del Sol Levante, il Califfato è oggi più frequentemente indicato con la denominazione di *Da'ish* o *Dahesh*, dalle iniziali arabe degli stessi termini. È stato instaurato il 29 giugno 2014 sotto la guida di Abū Bakr Al-Baghdādī.

⁷ S. Ferrari-R. Bottoni, *The Institutionalization of Islam in Europe*, in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook of European Islam*, cit., p. 639.

⁸ Ivi, pp. 639-640.

⁹ A. Büchler, *Islamic Family Law in Europe? From Dichotomies to Discourse – or: Beyond Cultural and Religious Identity in Family Law*, *International Journal of Law in Context*, Vol. 8, No 2, Cambridge University Press, 2012, p. 196.

¹⁰ F. Dassetto, *L'«islam europeo» e i suoi volti*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra Diritto e Società*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 2008, pp. 13-40.

¹¹ S. Ferrari – R. Bottoni, *The institutionalization of Islam in Europe*, cit., p. 264.

¹² Ivi, p. 640.

Alle politiche di *securization*, moderna risposta degli Stati occidentali ai processi di radicalizzazione in crescita nelle comunità musulmane, si lega la questione del limite entro cui ai fedeli musulmani debba essere accordata dallo Stato il diritto di seguire alcune regole di diritto islamico, non infrequentemente ritenute espressione di valori in contrasto con i principi delle moderne democrazie occidentali.

All'interno degli Stati occidentali, le regole e i limiti dell'espressione religiosa nello spazio pubblico sono stabiliti dal principio di neutralità religiosa dello Stato. Tale principio, sancendo la separazione tra Stato e religione, produce esiti differenti in base al tipo di cooperazione che s'instaura tra i governi e le istituzioni religiose.¹³

Benché sancito nelle costituzioni degli Stati europei, il principio di neutralità religiosa non ha mancato di generare dibattiti quando si è scontrato con la diversa eredità religiosa dei singoli paesi.

In questo periodo storico, nello spazio pubblico europeo la questione dei simboli religiosi riguarda principalmente, quando non esclusivamente, l'*islàm*. La difficoltà di gestirne alcune manifestazioni, come il velo, lo colloca «*at the crossroads of tensions that affect the structure of the European public space, which some would like more plural and inclusive of different religions and others more neutral and less religiously characterized*».¹⁴

Nel Regno Unito, la simbologia religiosa islamica crea meno polemiche rispetto a quanto avvenga in altri paesi. Il dibattito è incentrato su specifiche forme di applicazione delle *shari'a*, le quali chiamano in causa le regole di diritto di famiglia islamico.

Nel sistema di diritto britannico, alla «sacra legge dell'*islàm*»¹⁵ sono garantiti canali di applicazione all'interno di uno Stato religiosamente aperto che fa del *secularism* il suo modello di neutralità religiosa.

Generalmente inteso come separazione tra lo Stato e le istituzioni religiose, e come eguaglianza di tutte le religioni e i tipi di credo davanti alla legge, il *secularism* britannico determina nel contesto sociale, politico e giuridico interno un confronto molto acceso tra i valori definiti *secular* e i valori islamici.

¹³ D. Shnapper, *Diversité et Convergence*, in V. Latour (sous la direction de), *Les signes religieux dans l'espace public: Royaume-Uni, Europe, Etats-Unis*, Observatoire de la Société Britannique (en ligne), 13 | 2012, p. <http://osb.revues.org/1404>

¹⁴ Ivi, p. 627.

¹⁵ C. M. Guzzetti, *Islam*, Milano, Dizionari San Paolo, 2003, p. 233.

Secondo alcuni, il confronto riguarderebbe, in realtà, valori religiosi differenti.¹⁶ A ben guardare, però, sembra di trovarsi di fronte a uno scontro tra una concezione moderna e una concezione classica dell'*islàm*.

Nel quadro di un ampio dibattito che negli Stati occidentali vede scontrarsi determinate «*apprehensions du monde*»,¹⁷ quali *islàm* e Occidente, *shari'a* e democrazia, diritti umani e diritto islamico, la questione islamica acquisisce autonome connotazioni nel Regno Unito, poiché legata a un fenomeno esclusivo nel panorama europeo.

A partire dagli anni Ottanta, si assiste nel Regno Unito a un graduale processo di istituzionalizzazione delle pratiche di risoluzione alternativa delle controversie sotto gli auspici delle regole del diritto islamico classico. Questo tipo di giustizia, nota con l'acronimo ADR di *Alternative Dispute Resolution*, ingloba i metodi di composizione delle dispute alternativi al giudizio ordinario, inserendosi negli spazi concessi dal diritto interno all'autonomia privata. La ADR, infatti, garantisce alle parti di una lite la possibilità che questa sia risolta alla luce di un diritto scelto dalle stesse, alle condizioni stabilite dalle regole interne.

La risoluzione alternativa delle controversie rappresenta solo una delle possibilità di applicazione delle norme islamiche nel Regno Unito. In linea generale, le forme di applicazione della *shari'a* nel Regno Unito si costruiscono sugli spazi che ad essa sono concessi negli Stati occidentali.

Secondo un'interpretazione estensiva della tesi del giurista olandese Maurits Berger, che analizza cosa sia la *shari'a* per i musulmani in Occidente, la stessa non va intesa solo come un concetto filosofico astratto, ma anche come diritto di uno Stato estero, diritto confessionale e insieme delle pratiche e dei desideri dei musulmani occidentali.

Nel Regno Unito, a un sistema di diritto di famiglia laico e universale fa da contraltare lo spazio accordato ad alcune pratiche giuridiche dei musulmani, benché all'interno di una serie di limiti.

La pratica islamica di risolvere le controversie senza adire le corti ordinarie è giunta nel paese insieme con i migranti, ed è stata istituzionalizzata all'inizio degli anni Ottanta, in linea con le prime manifestazioni dell'appartenenza religiosa da parte dei musulmani.

¹⁶ P. Shah, *Distorting Minor Laws? Religious Diversity and European Legal Systems*, in P. Shah with M.C. Foblets and M. Rohe (eds), *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Cultural Diversity and Law in Association with RELIGARE, Farnham, Ashgate, 2014, p. 1-27.

¹⁷ 'La géopolitique à la française : Jean-François Fiorina s'entretient avec Yves Lacoste', CLES : Comprendre Les Enjeux Stratégiques, HS n° 38, Septembre 2014, www.grenoble-em.com-1-

Le esigenze di manodopera del secondo dopoguerra avevano condotto nel paese un gran numero di musulmani. Una presenza confermata da Vincent Latour quando scrive : «*au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, dans une Grande-Bretagne exsangue, les besoins de la reconstruction rendirent assez rapidement incontournable le recours à une immigration de masse en provenance du Commonwealth et des colonies résiduelles*». ¹⁸

Con i musulmani giungevano nuove esigenze da soddisfare. La politica britannica rispetto alle esigenze religiose dei musulmani è divenuta col tempo causa di dibattiti. Ciò soprattutto alla luce del fatto che nel Regno Unito «*the establishment of church and state has led to vociferous debates on the privileged status of the Church of England and its dominance in the law-making process*». ¹⁹ Si è posto il problema del rapporto tra i diritti religiosi, in particolare la questione del trattamento accordato alle regole delle minoranze religiose rispetto a quelle della Chiesa d'Inghilterra.

La libertà per i musulmani di praticare il proprio culto nel Regno Unito è garantita all'interno di un *framework* giuridico costituito, a monte, dallo *Human Rights Act 1998*, con il quale si è consentita l'adozione dei principi sanciti dalla Convenzione Europea per la Salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle Libertà Fondamentali (1950).

All'art. 9 la Convenzione riconosce il diritto alla libertà di religione, sottoponendolo a dei limiti. Tale diritto ha, infatti, una duplice dimensione: «*'freedom to change his religion or belief which is not subject to any limitation (we might say it is an 'absolute right'), and freedom to manifest his religion or belief, which is a 'qualified' right, subject to limitations set out in Article 9 itself*». ²⁰

L'impostazione della libertà religiosa nei suddetti termini ha costituito il punto di partenza per l'adozione di un'ampia normativa in tema, tra l'altro, di discriminazione e odio religioso, sulla base della quale si è avuta un'evoluzione sia della percezione del 'problema' islamico, sia della relativa giurisprudenza.

Come sopra evidenziato, le polemiche connesse alla presenza islamica nel Regno Unito riguardano non tanto le pratiche di culto, o certi simboli religiosi nello spazio pubblico, ma l'applicazione delle regole di diritto di famiglia islamico. Rispetto a queste le tensioni non sono mancate, soprattutto a partire dal momento che ha visto l'inizio del processo di esternalizzazione

¹⁸ V. Latour, *La communauté musulmane: une émergence tardive mais une installation durable dans le paysage politique et institutionnel britannique*, Hérodote, n°137, La Découverte, 2 trimestre 2010, p. 36.

¹⁹ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 43.

²⁰ C. McCrudden, *Dignity and Religion*, in R. G-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 95.

da parte dei musulmani della propria *affiliation* religiosa e di un crescente attivismo in questa direzione.

2. *Introducing Muslims in Britain*

Secondo l'ultimo censimento effettuato, i musulmani nel Regno Unito costituiscono il 4.8% della popolazione dell'Inghilterra e del Galles.²¹ Nel 2011 il loro numero è stato fissato in 2.71 milioni, costituendo la popolazione più vasta di tutti gli altri gruppi di fede non cristiana messi insieme.

Il 47% dei musulmani è nato nel Regno Unito. Etnicamente e religiosamente diversificata, la popolazione musulmana nel paese distingue al suo interno diverse correnti, indicative anche del legame dei musulmani britannici con i paesi di origine e le relative vicende socio-politiche e religiose.

Con il 68% di musulmani asiatici, a fronte del 32% di non asiatici, la maggior parte dei musulmani nel Regno Unito ha origini riconducibili all'India, al Pakistan e al Bangladesh.

I Deobandi e i Barelvi rappresentano «*both mainstream Sunni Muslim movements*».²² Entrambi aderiscono alla scuola giuridica hanafita, la più diffusa nell'*islàm*, e si spartiscono il predominio nell'ambito di quella forma mistica di *islàm* che è il sufismo.

I Deobandi costituiscono il rito dominante nel Regno Unito, manifestano una maggiore ortodossia e controllano il 44% delle moschee nel Regno Unito.²³ Essi hanno al proprio interno un movimento missionario noto come *Tablighi Jamaat*, il quale, di conseguenza, costituisce uno dei maggiori gruppi islamici del paese.

Il movimento salafita occupa una fetta non particolarmente ampia dei musulmani nel Regno Unito. I salafiti britannici prendono le distanze dal movimento wahhabita, e a partire dagli anni Novanta le fila di questo gruppo islamico hanno raccolto nord africani reduci del *jihad* afghano, seconde generazioni di musulmani originari dell'Asia meridionale e un gran numero di convertiti.²⁴

²¹ Muslim Council of Britain (MCB), *British Muslims in Numbers: A Demographic, Socio-economic and Health Profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census*, 2015, p. 22.

https://www.mcb.org.uk/wp-content/uploads/2015/02/MCBCensusReport_2015.pdf

²² I. Bowen, *Medina in Birmingham Najaf in Brent: Inside British Islam*, London, Hurst & Company, 2014, p. 3.

²³ MCB 2015, cit., p. 7.

²⁴ Ivi, pp. 57-81.

La «*British Islam's Political Class*»²⁵ è costituita dalle frange britanniche del partito islamista *Jamat-E-Islami*, nato nell'India pre-partizione. Questo utilizza l'*islàm* come ideologia politica e nel Regno Unito viene in rilievo come trend minoritario.

In origine, al partito *Jamat-E-Islami* si legava il *Muslim Council of Britain* (MCB), l'organizzazione maggiormente rappresentativa dei musulmani nel Regno Unito. Istituita nel 1997 sull'onda del *Rushdie Affair*, attualmente il MCB sembra aver perso molto della sua influenza in territorio britannico.

Stessa sorte per i Fratelli Musulmani, i quali hanno una scarsa rappresentanza nel paese, contando un numero di sette moschee.²⁶

La dottrina sciita, nelle sue varie articolazioni interne dei Duodecimani e degli Ismailiti, e nelle sottocategorie di questa tra i Dawudi Bohora e i seguaci di Aga Khan, occupa una porzione residuale e minoritaria della popolazione musulmana britannica,²⁷ con gli Ismailiti che rappresentano il 2% della popolazione musulmana nel paese.²⁸

In merito alla distribuzione sul territorio, il 76% dei musulmani nel Regno Unito vive in quattro regioni: Greater London, West Midlands, North West e Yorkshire and the Humber.²⁹

I musulmani formano il 12,4% della popolazione londinese, mentre la città di Bradford conta la più alta concentrazione di musulmani, individuabile nel 24.7%.

Su 348 *local authority districts* (LADs), 35 hanno una popolazione musulmana del 10% o più alta.

Tra i distretti locali con la più alta percentuale di musulmani, al primo posto si posiziona il *borough* londinese di Tower Hamlets con il 34.5%. La popolazione musulmana in questa area a est di Londra è cresciuta passando da 71,000 nel 2001 a 88,000 nel 2011.

Seguono il distretto di Newham con il 32.0%, e Blackburn with Darwen con il 27.0%.³⁰ Inoltre, sono circa 70 i *wards* con una popolazione musulmana del 40% o oltre.³¹

È di 26, invece, il numero delle circoscrizioni parlamentari con una popolazione musulmana del 20% o più alta.³²

²⁵ MCB 2015, cit., p. 83.

²⁶ Ivi, p. 101-114.

²⁷ Ivi, p. 135.

²⁸ Ivi, pp. 165-185.

²⁹ Ivi, p. 25.

³⁰ Ivi, p. 26.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, p. 29.

I musulmani nel Regno Unito sono una popolazione molto giovane. Il *census report* del MCB specifica: «33% of the Muslim population was aged 15 years or under in 2011, compared to 19% of the population as a whole. Only 4% of the Muslim population is 65 years, compared to 16% of the overall population». ³³

Il 73% dei musulmani nel Regno Unito si definisce a partire dall'identità nazionale britannica più che rispetto ad altri marker identitari; ³⁴ il che sembra anche spiegare la scarsa resistenza degli stessi all'uso della lingua inglese. ³⁵

Il 5.1% dei musulmani nel paese vive in ostelli o in rifugi temporanei per senza tetto, ³⁶ mentre una percentuale dello 0,4% della popolazione musulmana nel Regno Unito è detenuta in prigione. ³⁷

Il 28% delle famiglie musulmane nel Regno Unito occupa *social housings*, un dato che va comparato al 17% della popolazione totale. ³⁸ Inoltre, il gruppo etnico originario del Bangladesh è quello maggiormente interessato da un tale stato di cose.

Per quanto concerne il mercato del lavoro, il 7.2% dei musulmani è senza impiego, in confronto al 4.0% nella popolazione totale. ³⁹ A spiegarlo, secondo lo studio del MCB, sono due fattori: la discriminazione razziale e l'islamofobia.

Se si escludono gli studenti, nel Regno Unito vi è un livello di disoccupazione tra i musulmani del 7.2%, una percentuale che è quasi il doppio di quella della popolazione totale (4.0%), ⁴⁰ malgrado nel decennio che va dal 2001 al 2011 si sia registrato una riduzione nella percentuale di musulmani senza qualifica (39% nel 2001, 26% nel 2011). ⁴¹ Il *census report* del MCB registra, infatti, che nel 2011 i musulmani erano meglio educati rispetto al decennio precedente.

Quanto alle donne musulmane, si è assistito a un incremento negli anni della *full time education*.

In merito alla più generale classificazione socio-economia, il MCB riporta: «*the proportion of Muslims in the 'Higher professional occupation' category is 5.5%, which is comparable to the*

³³ MCB 2015, cit., p. 27.

³⁴ Ivi, p. 34.

³⁵ Ivi, p. 35.

³⁶ Ivi, p. 42.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 50.

³⁹ Ivi, p. 19.

⁴⁰ Ivi, p. 58.

⁴¹ Ivi, p. 60.

overall population – 7.6%. There is greater comparability in the ‘Small employers and own account workers’ category – 9.7% in the Muslim population and 9.3% in the overall population».⁴²

Quali «attori sociali di una migrazione forzata ma anche di una mobilità volontaria»,⁴³ i musulmani giunti in Europa, sul finire degli anni Cinquanta del secolo scorso, non hanno rivendicato da subito la loro *affiliation* religiosa. Solo a partire dalla metà degli anni Settanta, l'*islàm* è divenuto indicatore identitario per la popolazione musulmana immigrata. A proposito del Regno Unito, Vicent Latour sostiene: «on observe un décalage d'une décennie au moins entre l'arrivée des premiers immigrés du nouveau Commonwealth et l'émergence des premières demandes culturelles et/ou des premières controverses liées à certaines pratiques culturelles, jugées éloignées de la norme britannique. Les musulmans formulèrent de telles demandes plus tardivement que d'autres groupes immigrés».⁴⁴

In quegli anni fiorivano organizzazioni islamiche con lo scopo di far sentire la voce dei musulmani sugli aspetti del vivere quotidiano, ma anche rispetto a una serie di eventi che li ponevano al centro dell'attenzione pubblica. Tra questi, maggiore rilevanza era stata assunta dal *Rushdie Affair*, seguito alla pubblicazione, nel 1988, del libro *I Versetti Satanici* dello scrittore Salman Rushdie.

La vicenda ha visto manifestazioni di violenza da parte della comunità islamica nel Regno Unito. Da quel momento le organizzazioni musulmane hanno cominciato a prendere parte alla politica locale, portando, a partire dagli anni Novanta, e soprattutto dal 2000, le proprie rivendicazioni a livello nazionale. Ciò anche grazie al *Muslim Council of Britain*, il quale, almeno fino alla metà degli anni Duemila, ha svolto il ruolo di ponte tra musulmani e potere politico attraverso la collaborazione con il partito laburista di Tony Blair.

Inizialmente, a livello locale:

«les enjeux et les revendications portés par ces organisations mêlent souvent des questions d'organisation du culte avec des questions identitaires, voire des revendications à caractère social ou politique, comme le désavantage socioéconomique des musulmans ou la politique étrangère britannique en Irak ou au Moyen-Orient. [...] en portant des revendications qui n'ont parfois qu'un rapport distant avec les problématiques spécifiquement religieuses».⁴⁵

⁴² MCB 2015, p. 64.

⁴³ F. Dassetto, *L'islam in Europa*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1994, p. 2.

⁴⁴ V. Latour, *La communauté musulmane*, cit., p. 39.

⁴⁵ R. Garbaye, *Les organisations musulmanes et l'Etat britannique, de 1980 à 2005 : du local au national*, Hérodote, n°137, La Découverte, 2 trimestre 2010, p. 57.

Tuttavia, dopo il *Rushdie Affair* «*les revendications politico-religieuses se sont affirmées comme des enjeux de premier plan dans la vie politique britannique*». ⁴⁶

Il movente religioso non era stato, però, del tutto estraneo all'attivismo della comunità islamica negli anni precedenti. Nel 1975, con il supporto di oltre 150 organizzazioni musulmane, la *Union of Muslim Organisations*, associazione che mirava ad essere organismo rappresentativo e *lobbying group* dei musulmani nel Regno Unito e in Irlanda, proponeva modifiche al diritto di famiglia inglese per ottenere il riconoscimento delle regole islamiche della famiglia. ⁴⁷

A controbilanciare il rifiuto del governo britannico di riconoscere lo statuto personale islamico, è intervenuto l'attivismo, tanto del legislatore, quanto delle corti giudiziarie, nel favorire l'ingresso di queste norme. Parallelamente, le comunità musulmane hanno dato vita ad istituzioni all'interno delle quali poter risolvere le dispute in una cornice comunitaria.

Nell'area del diritto di famiglia, ma non esclusivamente, i musulmani tendono a non coinvolgere lo Stato nella composizione delle controversie. Tuttavia, il ricorso a strutture comunitarie costituisce un secondo *step* nel processo di risoluzione delle dispute familiari, soprattutto in caso di scioglimento del matrimonio. Il dato viene confermato da Prakash Shah, che scrive: «*wider kinship involvement can often be expected and it is in the kinship sphere that attempts at the first attempts at resolution of differences and/or agreement to divorce will take place[...]*». ⁴⁸

Nell'*islàm*, la risoluzione della lite basata sulla conciliazione ha le sue origini nel modello realizzato dal Profeta ed è sancita nelle fonti del diritto. Samia Bano precisa: «*islamic principles make clear the religious obligation upon all parties to seek some form of arbitration should the need arise. More importantly, it is considered a duty upon Muslims both in an individual capacity and collectively to help resolve dispute*». ⁴⁹

Nel Regno Unito, l'evoluzione delle pratiche islamiche di composizione delle dispute familiari è stata resa possibile da una riforma del sistema giudiziario britannico. Negli anni Novanta, infatti, sono stati ampliati gli spazi concessi agli strumenti di risoluzione alternativa delle controversie, lasciando a interventi legislativi successivi il compito di specificare ulteriormente i contenuti di questo tipo di giustizia e di disciplinarne l'utilizzo nei vari ambiti giuridici.

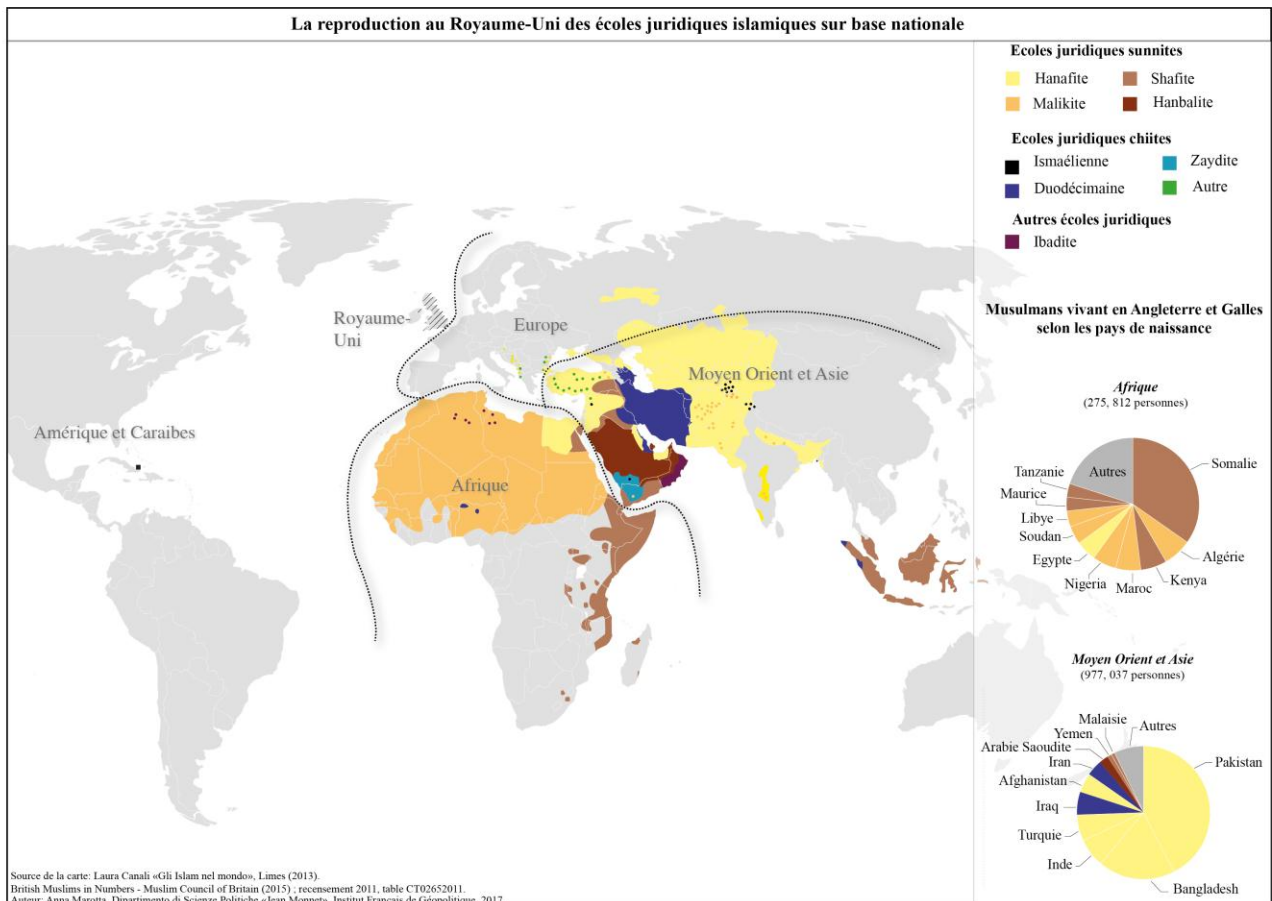
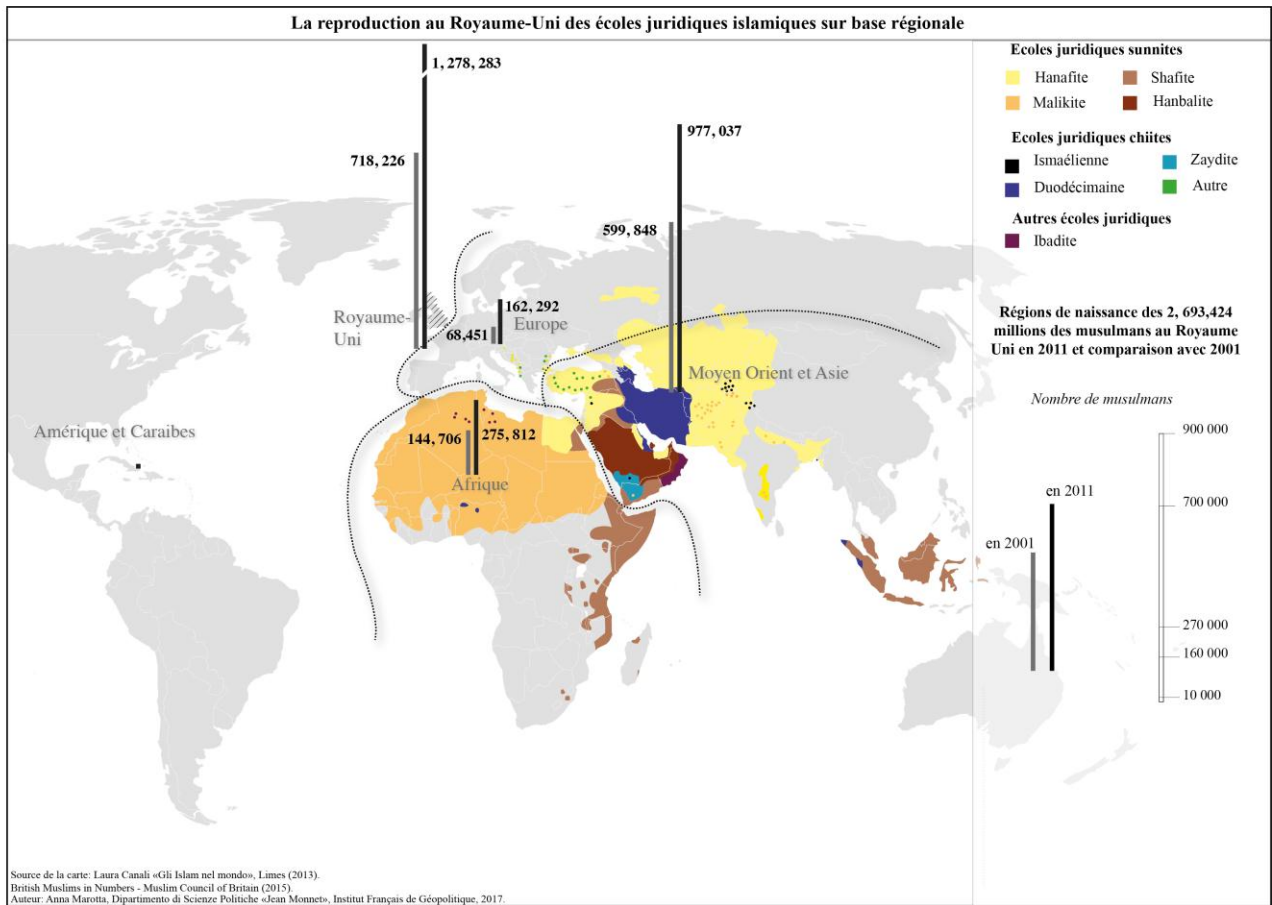
⁴⁶ R. Garbaye, *Les organisations musulmanes et l'Etat britannique*, cit., p. 63.

⁴⁷ L. Blackstone, *Courting Islam: Practical Alternatives to a Muslim Family Court in Ontario*, *Brooklyn Journal of International Law*, Vol. 31, Issue 1, 2005, p. 217.

⁴⁸ P. Shah, *Judging Muslims*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English law*, cit., p. 152.

⁴⁹ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils*, cit., pp. 102-103.

Figura 1 e 2



Commentaire

Ces cartes visent à montrer la pluralité de l'*islàm* au Royaume-Uni. Le cadre de référence est représenté par la pluralité de l'*islàm* dans le monde, à partir de la localisation approximative des grandes écoles juridiques islamiques, sunnites et chiites.

Les cartes montrent que les musulmans du Royaume-Uni viennent de régions et des pays aux traditions juridiques différentes. Elles révèlent également que le premier groupe de musulmans au Royaume-Uni est né dans ce pays et qui est redoublé en dix ans (+56%), ce qui peut relativiser le lien entre application du droit musulman et relation au pays d'origine. Les cartes suggèrent de tenir compte de la diversité des origines pour étudier les pratiques en matière de droit islamique: la première communauté musulmane d'origine étrangère vient du Pakistan majoritairement hanafite; la seconde du Bangladesh, et elle aussi pour la majorité hanafite, et la troisième de la Somalie, dont l'école islamique la plus diffusée est celle shafite. Néanmoins, il faut se garder d'une analyse déterministe entre lieu d'origine et forme d'application du droit islamique en Grande-Bretagne, en raison des incertitudes sur l'hétérogénéité des sources des statistiques.

3. *Sharia courts* e conflitti: panoramica delle questioni giuridiche e delle problematiche geopolitiche nel Regno Unito

La realtà delle istituzioni islamiche che nel Regno Unito offrono servizi di *alternative dispute resolution* è estremamente ricca, e il più delle volte è esemplificata nel discorso pubblico. Di conseguenza, essa è spesso erroneamente interpretata dallo spettatore esterno, anche a causa della manipolazione mediatica che tocca il fenomeno.

Ciascuna comunità musulmana può disporre di proprie strutture per la risoluzione delle controversie che insorgono tra i loro membri. E tali strutture sono diverse tra loro e variamente denominate.

Nel contesto britannico, quando si parla di istituzioni islamiche volte alla composizione stragiudiziale delle dispute, la distinzione per antonomasia è tra *sharia councils* e *Muslim Arbitration Tribunal*, rispettivamente corpi religiosi che svolgono (*inter alia*) funzione di mediazione, talvolta con lo status di *charity* (tipo di organizzazione di volontariato), e tribunale di arbitrato che opera attraverso un network in conformità all'*Arbitration Act 1996*.

Queste istituzioni tendono a prendere le distanze le une dalle altre. Mentre il *Muslim Arbitration Tribunal* fa sapere che non intende replicare il lavoro degli *sharia councils*, questi ultimi reputano il primo dipendente dal sistema giuridico britannico. Tuttavia, le due tipologie di istituzioni hanno almeno tre punti in comune.

Il primo è che i relativi rappresentanti dichiarano di essere al di sopra di qualsivoglia distinzione di dottrina, corrente o scuola giuridica interna all'*islàm*, ponendosi al servizio della comunità musulmana tutta.

Il secondo punto è che i registri contenenti le decisioni assunte dal *panel* non sono resi pubblici, sicché queste tendono a restare all'interno della comunità.

Terzo punto è che le stesse decisioni di rado giungono all'attenzione delle corti britanniche per l'*enforcement*.

Accanto agli *sharia councils* e alla rete del *Muslim Arbitration Tribunal* (MATs), vi sono istituzioni islamiche ADR⁵⁰ che svolgono le stesse funzioni, ma che hanno denominazioni diverse poiché riconducibili a un particolare trend islamico. Ad esempio, all'interno della comunità ismailita queste strutture sono note con la denominazione di CABs, acronimo di *Conciliation and Arbitration Boards*. Analogamente, altri gruppi islamici hanno proprie strutture incaricate della composizione delle controversie che insorgono internamente alla comunità.

Nel Regno Unito, istituzioni islamiche note si sommano a organismi islamici semi-ufficiali, a strutture islamiche che operano *underground*, a figure *altre* come gli *elders* o associazioni varie, e agli *imàm* che nelle moschee offrono servizi di risoluzione delle controversie.

Ordini socio-giuridico informali di stampo islamico possono rinvenirsi anche in altre democrazie come l'Olanda,⁵¹ mentre l'arbitrato islamico ha operato nella provincia canadese di Ontario fino al 2006.⁵² Tuttavia, solo nel Regno Unito l'evoluzione dei meccanismi ADR utilizzati dalla comunità musulmana è avvenuta nel senso di un'istituzionalizzazione delle procedure islamiche. Da qui, nel dibattito pubblico, si è diffusa una percezione delle stesse in termini di giurisdizione parallela, da cui è derivato l'appellativo di *sharia courts*.

La terminologia *sharia courts* è spesso impiegata in maniera strategica nel dibattito, per sottolineare la celata volontà delle istituzioni islamiche ADR di sostituirsi alle corti di giustizia britanniche nell'amministrazione della giustizia sui musulmani.

⁵⁰ *Alternative Dispute Resolution*.

⁵¹ S. Rutten, *Applying Shari'a to Family Law Issues in the Netherlands*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Leiden, Leiden University Press, Leiden, p. 97.

⁵² L. Blackstone, *Courting Islam*, cit., p. 207.

Le figure islamiche ADR nel Regno Unito costituiscono una categoria eterogenea; il che rende estremamente complesso individuare il numero delle stesse. Inoltre, le discussioni a proposito del pluralismo giuridico, che ha messo d'accordo solo una parte della dottrina (che definisce il sistema giuridico britannico come), una «*weak form of legal pluralism*»),⁵³ complicano ulteriormente la questione, rendendo ancor più difficile l'inserimento di queste istituzioni nel quadro giuridico e giurisdizionale interno.

Il ruolo attuale delle istituzioni islamiche ADR nel Regno Unito è il risultato di un processo iniziato negli anni Ottanta del secolo scorso. Vi hanno giocato un ruolo fondamentale una politica attenta alla coesistenza di diversi sistemi di valori all'interno della società, e un sistema giuridico che può dirsi permeabile, espressione di una tradizione di *common law* prontamente rispondente alle esigenze emergenti dal basso. Al contrario, i paesi di *civil law* si fondano su insiemi rigidi di principi codificati, e ciò ha impedito un percorso analogo.

Complice, anche, un diverso tipo di comunità musulmana. Difatti, l'adattamento della cultura giuridica britannica è legato anche all'attivismo della comunità musulmana locale.

L'evoluzione non ha avuto luogo senza polemiche politiche: l'*enjeu* è l'accettazione da parte della società britannica d'istituzioni operanti in ossequio a un criterio di applicazione personale del diritto, mentre la tradizione occidentale è fondata sul principio di territorialità del diritto, il quale esige che la legge dello Stato, una legge laica promulgata dal Parlamento e applicata per il tramite di ben individuati organismi giurisdizionali, obblighi egualmente tutti coloro che vivono sul suo territorio.

La questione di cui si discute può essere analizzata da un punto di vista giuridico, ma il tipo di risposte tecniche o pragmatiche fornite ai problemi giuridici ha un impatto o un valore geopolitico.

3.1. Un problema giuridico

Nel dibattito che si sviluppa intorno alle istituzioni islamiche ADR a dominare è la percezione di questi organismi in termini di *parallel courts*. Ciò implica un ricorso sempre più frequente al termine *courts* nella discussione pubblica, sia strategicamente sia in maniera non strategica. L'utilizzo del termine *courts*, infatti, non è una caratteristica esclusiva del linguaggio degli *opponents*.

⁵³ M. Reiss, *The Materialization of Legal Pluralism in Britain: Why Sharia Council's Decisions Should Be Non-Binding*, Arizona Journal of International & Comparative Law, Vol. 26 No 3, 2009, p.761.

Quando usato da soggetti esterni al dibattito, la suddetta terminologia sembra riflettere la tendenza a far confluire nei termini *court* e *tribunal* l'esercizio di funzioni che avviene secondo le regole del procedimento giudiziario. Non è possibile, tuttavia, stabilire se ciò avvenga inconsciamente o se sia da attribuirsi a una sorta di contaminazione socio-politologica che ha investito il termine *court*.

Di contro, presso i musulmani, l'offerta di giustizia da parte degli *scholars* islamici, comunque organizzata, tende a ingenerare l'idea che essa provenga da soggetti dotati di potere giurisdizionale. Gli *scholars* islamici godono di un'autorità morale e religiosa tale da essere percepiti come fautori di giustizia. Ciò è ancor più vero quando l'attività di produzione di giustizia avviene all'interno d'istituzioni, come gli *sharia councils*, che emulano il modello delle «*qadi courts*», presente nel pensiero e nella storia islamica, e ancora in opera in alcune delle ex colonie britanniche come l'India.⁵⁴

Quanto detto pare confermato da John Bowen, secondo cui per gli *sharia councils* il modello è quello dei consigli islamici non statali, *dar ul-qaza*, istituiti in India dagli *scholars* religiosi nei primi anni del XX sec., di fronte al tentativo fallito che aveva interessato la creazione di corti islamiche statali.⁵⁵ Si tratta di organismi che resistono come *fora* alternativi alle corti ufficiali per la risoluzione delle controversie islamiche.

Nel presente lavoro di tesi, la categoria «*sharia courts*» non ricomprende l'intera offerta dei servizi di risoluzione alternativa delle dispute conformemente alle regole di diritto islamico, ma ingloba solo quelle istituzioni che, per le caratteristiche interne e il *modus operandi*, assumono una connotazione giurisdizionale.

Dal punto di vista tecnico-giuridico, queste istituzioni non sono *courts*. Ciò nonostante, alla stessa stregua delle corti domestiche, le *sharia courts* «*try to arrive at a reasonable outcome in a way that is consistent with their own procedures and with their own understanding of the law*».⁵⁶ Ciò significa che queste istituzioni ricercano la soluzione della controversia tra le parti, a fronte di costi e della messa a disposizione di una serie di dati da parte di queste, e lo fanno operando sia in conformità alle proprie procedure, le quali si snodano attraverso una serie fasi gestite da esperti, sia in accordo con la propria visione del diritto applicabile.

⁵⁴ R. Chowdhury Akhtar, *British Muslims and Transformative Processes of the Islamic Legal Traditions: Negotiating Law, Culture, Culture and Religion with Specific Reference to Islamic Family Law and Faith-Based Alternative Dispute Resolution*, PhD Thesis, University of Warwick, School of Law, May 2013, p. 211.

⁵⁵ J. Bowen, *On British Islam: Religion, Law and Everyday Practice in Shari'a Councils*, Princeton, Princeton University Press, 2016, pp. 52-54.

⁵⁶ J. Bowen, *On British Islam*, cit., p. 65.

Le *sharia courts* si muovono in un contesto globale di giurisprudenza islamica fatto di movimenti transnazionali. Queste non si occupano solo di casi provenienti dal Regno Unito, ma le vicende trattate interessano musulmani che giungono da diverse parti del mondo.

In merito al diritto applicato, le *sharia courts* recuperano un modello «virtuale» e «astorico». Virtuale, in quanto desunto pedissequamente dalla tradizione delle scuole giuridiche islamiche. Il diritto musulmano, è, infatti, il risultato di un'elaborazione teorica – in questo senso di scuola - durata secoli e non esiste un luogo geografico in cui sia applicato così com'è. Ma il modello è anche «astorico» poiché astratto rispetto al diritto in vigore, e alle pratiche giuridiche diffuse, nei paesi musulmani. La conseguenza è che le regole islamiche applicate nelle *sharia courts* hanno un carattere più tradizionalista di quanto non avvenga negli stessi Stati islamici.

Le *sharia courts*, agiscono, quindi, come organismi giurisdizionali, e si presentano nella comunicazione esterna come una vera e propria corte di giustizia, guadagnando una percezione in tal senso.

La ragione della relativa connotazione giurisdizionale sembrerebbe potersi rinvenire nelle stesse caratteristiche strutturali del sistema di *common law* britannico: l'attenzione del giudice di *common law* alle questioni di *policy* esige che nelle valutazioni di questo trovino posto quelle considerazioni valoriali che riflettono le esigenze mutevoli della società. Di conseguenza, può ipotizzarsi l'esistenza di una definizione non espressa di giurisdizione su base identitario-culturale, come competenza a decidere delle controversie inerenti una determinata comunità. Un elemento, questo, che viene confermato dalla tendenza delle autorità britanniche a concedere ad attori giurisdizionali non statali di operare conformemente a sistemi di norme non ufficiali, riconosciute per un insieme di ragioni sociali e culturali.

D'altra parte, il rapporto delle *courts of law* con le *sharia courts* contempla contatti che vanno dalla richiesta di consulenze su casi specifici al rinvio per la determinazione di aspetti del caso, fino al «riconoscimento» delle relative decisioni in casi eccezionali.

Il dato che può trarsi, a dispetto delle interazioni e della nobiltà dei fini perseguiti dalle *sharia courts*, è che queste ultime, *de facto*, appaiono come istituzioni in competizione con le corti domestiche per una pretesa giurisdizione sui musulmani in merito a questioni sensibili come il diritto di famiglia.

A ben vedere, l'intervento di queste istituzioni riguarda tutta la materia dello statuto personale. E non solo. Esso arriva a interessare settori in cui l'utilizzo delle procedure ADR è vietato dalla legge per l'indisponibilità dei diritti coinvolti. Il che consente di distinguere, in

relazione a tali organismi, un livello pratico-formale e apparente ed un livello pratico-informale, quest'ultimo chiamato a raccogliere tutte le attività che si svolgono all'ombra della legge.

Quando vengono superati i limiti stabiliti dalla legge interna e dal concetto di ordine pubblico, ciò a cui si assiste è un conflitto di giurisdizione in senso geo-politico, dove l'offerta di giustizia che proviene dalle corti ordinarie è presentata come antagonista rispetto all'offerta di giustizia che proviene dalle *sharia courts*, quali organismi ADR che si autolegittimano su base religiosa, che operano come corti e che sono percepiti come tali.

Il conflitto di giurisdizione risulta caratterizzato non tanto da elementi tecnico-giuridici, quanto da una chiara contrapposizione di due opposte visioni ideologiche e fortemente identitarie in merito all'applicazione della legge, ai valori che la devono ispirare e ai risultati a cui la tutela delle diversità culturali può giungere.

La dimensione giuridico-giurisdizionale del più ampio conflitto legato alle *sharia courts* è da intendersi come una rivalità di potere sul territorio britannico, e in particolare in alcune zone dove si concentra la popolazione musulmana che può avere ricorso a queste giurisdizioni.

La rivendicazione del carattere esclusivo della legge britannica e delle corti chiamate ad applicarla, nel territorio del Regno Unito, si scontra con la rivendicazione del diritto della minoranza musulmana a vedersi applicate le regole islamiche in determinati ambiti, attraverso istituzioni *ad hoc* operanti nel quadro giuridico stabilito dalla legge dello Stato.

Guardando oltre, s'intravede la reale sostanza del conflitto. Invero, a essere in gioco è la messa in opera sul territorio britannico di determinati valori, con un corollario di diritti, doveri e procedure sanciti da due specifici modelli giuridici: la *Western Legal Tradition* e il modello islamico. Le relative interpretazioni, da un lato, riflettono le *représentations* degli attori, e, dall'altro, contribuiscono a suscitare di nuove rispetto agli elementi che intervengono in questo scontro, quali la trasparenza di tali organismi, i diritti in gioco, l'impatto sui membri più deboli, e l'estremizzazione del controllo sociale attraverso lo strumento giuridico e giurisdizionale.

3.2. Un conflitto geopolitico e i suoi attori

Nel febbraio del 2008 l'Arcivescovo di Canterbury, Rowan Williams, teneva un discorso sui rapporti tra il diritto britannico e il diritto islamico. Da allora, numerose voci sono comparse sulla

scena britannica nell'ambito di un vasto movimento di supporto e di opposizione alla *shari'a* e alle *sharia courts*.⁵⁷

Tra gli attori di questo conflitto geopolitico vi sono le *sharia courts*. Non tutte, però, prendono attivamente parte alle polemiche. La tendenza generale è quella di limitarsi a ribadire pubblicamente, soprattutto attraverso i siti web, la consapevolezza del proprio ruolo nel sistema interno.

Eccezione alla regola è l'*Islamic Sharia Council* (ISC).⁵⁸ Noto per essere la prima *sharia court* a essere stata istituita nel paese, ed etichettato come un organismo conservatore, l'ISC è frequentemente al centro delle polemiche. A queste reagisce, puntualmente, attraverso interventi pubblici che spesso vedono come protagonista Khola Hasan, membro dello staff e portavoce dell'ISC.

In maniera diversa, il *Muslim Law Sharia Council* (MLSC) si riserva di non intervenire se non sporadicamente nel dibattito sulle *sharia courts*, confermando sul sito web la propria funzione rispetto alle corti civili.⁵⁹

Il *Birmingham Sharia Council* (BSC),⁶⁰ dal canto suo, viene percepito e definito come la *court* più liberale, una percezione che non risparmia gli stessi oppositori. Ciò fa sì che si che la polemica tenda a salvare questa istituzione, che, tuttavia, non si esime dal prendere posizione attraverso interventi del *panellist* Amra Bone, con una strategia meno diretta rispetto all'*Islamic Sharia Council*, ma più partecipativa rispetto al *Muslim Law Sharia Council*.

Ciò che procura il favore generale al BSC è sia un servizio di *mediation and counselling* gestito da due donne, le quali collaborano al fine di decidere i casi da portare all'attenzione del *panel*, sia la presenza di un giudice donna tra i membri del *panel*.

Il *Muslim Arbitration Tribunal*, situato presso l'*Hijaz College*, con sede nella cittadina di Nuneaton, nelle West Midlands, più che prendere parte alla polemica sulle *sharia courts*, si attiva rispetto ad una serie di questioni di interesse nazionale, ad esempio intervenendo in risposta alla questione della violenza domestica e dei *forced marriages*.⁶¹

Lungo i margini dell'insieme *sharia courts* vi sono organismi che, se da un lato, non vi rientrano pienamente per la mancata soddisfazione di una serie di criteri, dall'altro non possono

⁵⁷ R. Williams, *Civil and religious law: a religious perspective*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English law*, cit., pp. 19-33.

⁵⁸ <http://www.islamic-sharia.org/>

⁵⁹ <http://www.shariahouncil.org/>

⁶⁰ <http://www.centralmosque.org.uk/3/122/personal>

⁶¹ <http://www.matribunal.com/>

esserne del tutto esclusi data la vocazione e l'organizzazione interna. Tra questi il *UK National Arbitration and Conciliation Board* ismailita,⁶² lo *Sharee Council, Dewsbury*,⁶³ il *Wuzara Ulama Council UK*,⁶⁴ lo *Sharia Council Midlands*,⁶⁵ il *Fiqh Council of Birmingham*⁶⁶ e la *Shari'a Court of the UK*.

Queste istituzioni non intervengono nella discussione pubblica, ma scelgono di seguire il trend generale, limitandosi a statuire sul proprio sito web il rispetto della legge statale e del ruolo delle corti civili.

La letteratura è pressoché assente relativamente a questi organismi. Inoltre, l'accesso è risultato impossibile per la presente ricerca.

Le *sharia courts* pongono in essere strategie differenti in risposta alla polemica. Dall'intervento attraverso i media alla replica tramite i propri canali di comunicazione fino ai reclami ufficiali, le attività sono varie.

A favore delle *sharia courts* si sono espresse pubblicamente personaggi quali l'ex Arcivescovo di Canterbury Rowan Williams, e personalità del mondo giudiziario come l'ex Presidente della Corte Suprema *Lord Nicholas Phillips*. Nel corso di un'intervista personale, invece, ha manifestato il suo supporto anche il *Muslim Council of Britain (MCB)*.

Dall'altra parte della barricata, a scagliarsi contro la *shari'a* e le *sharia courts* vi è una grande coalizione. Questa conta diverse componenti. Alcuni dei suoi membri si muovono più specificamente contro la *shari'a*, opponendosi a qualsiasi forma di diffusione della stessa; altri contestano quel tipo di applicazione delle norme islamiche che si produce attraverso le *sharia courts*; altri ancora riconducono una tale opposizione nell'ambito di una più ampia campagna contro l'*islàm*.

Si tratta di un fronte al cui interno si distinguono individui e organizzazioni, laiche e religiose, partiti politici, *think tanks* e movimenti di strada. Diverse sono le voci, ma gli attori di questo schieramento appaiono accomunati dal timore della minaccia islamica nel paese.

⁶² <https://ismailimail.wordpress.com/2012/06/08/ismaili-uk-national-conciliation-and-arbitration-board-ncab-in-workshop-for-members-of-the-united-nations-friends-of-mediation/>

⁶³ <http://www.shareecouncil.org/>

⁶⁴ <http://www.wuzara.org>

⁶⁵ <http://www.shariahouncil-midlands.co.uk/>

⁶⁶ <http://www.fiqhcouncilbirmingham.com/>

Prima tra gli antagonisti la *One Law for All* (OLFA), organizzazione che conduce una campagna contro la *shari'a* nel nome di un'unica legge laica per tutti i cittadini britannici, con il supporto di organizzazioni nazionali e internazionali.⁶⁷

Vicino a questa nella sua *No Sharia law Campaign* è il *Council of ex Muslims of Britain* (CEMB), che condivide con la prima il suo leader, l'attivista per i diritti civili di origine iraniana Maryam Namazie.⁶⁸

Dalla rottura tra la *One law For All* e Anne-Marie Waters, nasce il gruppo *Sharia Watch UK*, che fa dell'incompatibilità della *shari'a* con i diritti umani lo slogan della propria campagna, seguendo una linea di pensiero che lo accomuna, per le caratteristiche ideologiche, a quella opposizione politica di destra portata avanti da partiti come *United Kingdom Independence Party* (UKIP) e *British National Party* (BNP).⁶⁹

Tra la minoranza etnica, le *Southall Black Sisters* (SBSs), quale gruppo che rappresenta le donne di origine sud-asiatica, conducono, a sostegno della laicità, una campagna contro i sistemi paralleli di giustizia rappresentati dalle *sharia courts*.⁷⁰

Nel portare avanti un progetto di democrazia *secular*, anche *British Muslims for Secular Democracy* (BMSD) ritiene necessario agire rispetto alle *sharia courts*, un ostacolo al progetto di incoraggiare la consapevolezza tra i musulmani britannici di una democrazia non religiosa, quale forma di armonica convivenza e di rispetto tra le differenti culture, valori e tradizioni presenti nell'*islàm*.⁷¹

Altre forme di contrasto alle *sharia courts* derivano dal supporto al progetto di legge *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*, presentato nel 2011 dalla Baronessa Caroline Cox allo scopo di riformare il sistema di mediazione e di arbitrato e poter intervenire sulle *sharia courts*.⁷²

La *National Secular Society* (NSS), che conduce una serie di campagne accomunate dal motto «*challenging religious privilege*», condivide gli altri membri del gruppo di opposizione la preoccupazione per la diffusione della *shari'a* nel Regno Unito, in ossequio ad un principio di separazione tra religione e Stato.⁷³

⁶⁷ <http://onelawforall.org.uk/>

⁶⁸ <http://ex-muslim.org.uk/>

⁶⁹ <http://www.shariawatch.org.uk/>

⁷⁰ <http://www.southallblacksisters.org.uk/>

⁷¹ <http://bmsd.org.uk/>

⁷² <http://services.parliament.uk/bills/2015-16/arbitrationandmediationservicesequality.html>

⁷³ <http://www.secularism.org.uk/>

Come accennato, tra gli attori politici vi è il partito britannico di estrema destra *British National Party* (BNP). Questo, attraverso il suo leader Nick Griffin, colloca la sua azione di contrasto all'*islàm*, alla *shari'a* e alle *sharia courts* all'interno di una più generale lotta contro l'immigrazione di massa, che non manca di suscitare polemiche per una individuata somiglianza con l'ideologia nazi-fascista del passato.⁷⁴

Dal canto suo, il partito euroscettico *United Kingdom Independence Party* (UKIP), anche noto per la sua opposizione al multiculturalismo, non si distanzia granché dal BNP nelle argomentazioni espresse da alcuni suoi membri in punto di *islàm* e *shari'a*, malgrado una recente inversione di tendenza⁷⁵

Una linea di azione più dura viene, invece, dal gruppo di estrema destra *English Defence League* (EDL). Nel dar voce alla sua campagna anti-*islàm*, infatti, EDL si serve non solo dello strumento del web, ma anche di manifestazioni chiosose, potendo contare su diramazioni locali e su legami internazionali.⁷⁶

Nel mezzo di questo conflitto vi sono attori intermedi che invocano un'esistenza *condizionata* delle *sharia courts*, alla luce di un possibile incontro tra i valori islamici e i valori britannici.

Questo lavoro di tesi vuole concentrarsi su un particolare tipo di attore intermedio, l'accademia, la quale è diventata, specie di recente, anche uno strumento utilizzato dai principali protagonisti del conflitto.

Lo studio prende in considerazione le voci che emergono all'interno di un gruppo di discussione via mail noto come *Plurilegal*, il quale raccoglie accademici (ma non solo) da diversi paesi del mondo.

Il blog è volto alla discussione di questioni concernenti la *legal accomodation* delle minoranze etniche, culturali e religiose nei diversi Stati del mondo.

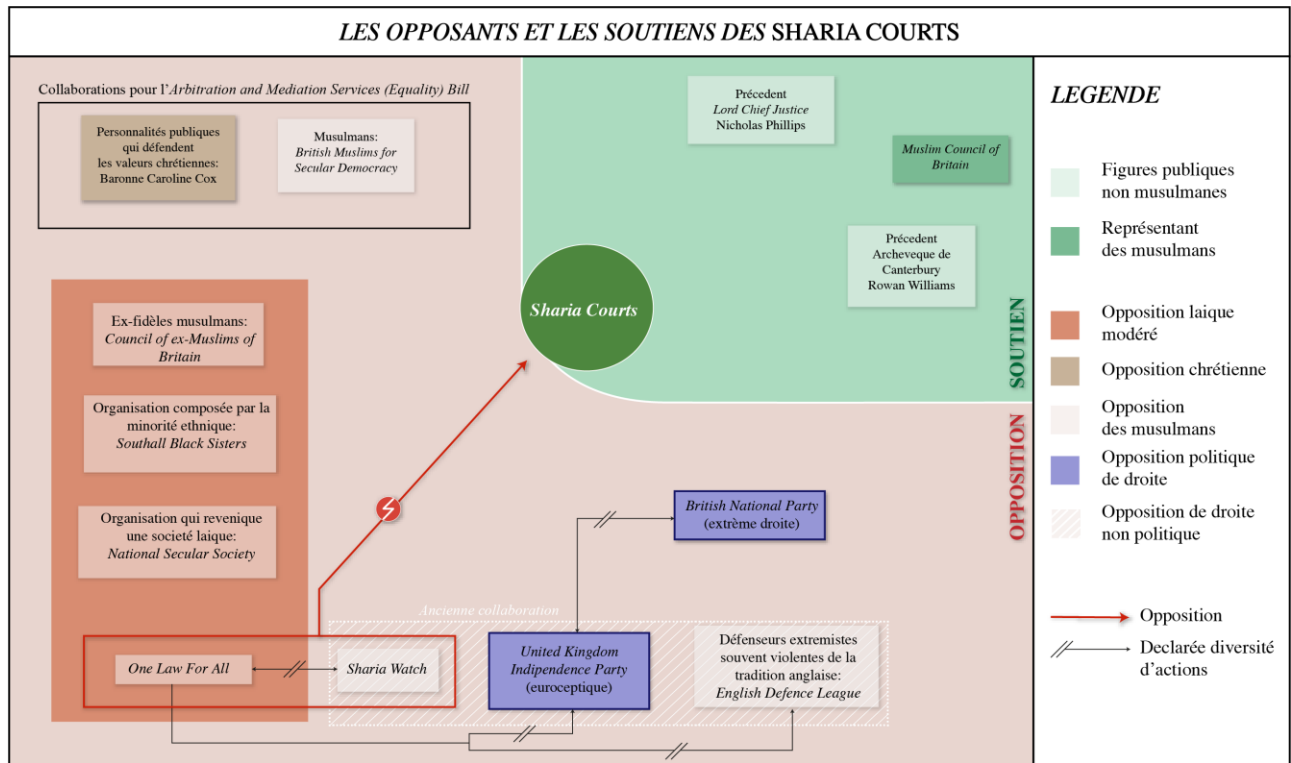
La comunicazione e l'aggiornamento sul tema oggetto di tesi, con relativo dibattito, è costante in questo circolo culturale, i cui contenuti, limitati agli iscritti, offrono uno sguardo importante sulla possibile evoluzione della questione oggetto di studio.

⁷⁴ http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_politics/8321683.stm

⁷⁵ <http://www.ukip.org/>

⁷⁶ M. Goodwin, *The Roots of Extremism: the English Defence League and the Counter-Jihad Challenge*, Chatham House, Briefing Paper, March 2013, www.chathamhouse.org.

Figura 3



L'académie joue le rôle de l'acteur intermédiaire ...

...toutefois certains académiciens s'opposent publiquement aux sharia courts, tandis que d'autres académiciens soutiennent publiquement leur existence.

4. Struttura della tesi

La tesi si compone di due parti, ciascuna di due capitoli. La prima parte è dedicata all'inquadramento della *shari'a* e delle *sharia courts*. La seconda parte, invece, concerne le interazioni tra i sistemi giurisdizionali considerati e gli antagonismi geopolitici legati alle *sharia courts*.

La prima parte si concentra sull'analisi delle differenze e delle somiglianze tra il sistema giuridico britannico e il modello islamico, attraverso la ricostruzione dei rispettivi contenuti normativi.

Lo studio dell'applicazione delle norme islamiche nel Regno Unito si sviluppa a partire dalla bipartizione tra applicazione indiretta delle norme islamiche, ad opera dei giudici britannici nelle corti domestiche, e applicazione diretta delle stesse, per mezzo degli *scholars* islamici all'interno delle *sharia courts*.

Ciò detto, il primo capitolo di questa prima parte è dedicato all'analisi della *shari'a*. Ne vengono individuati i contenuti, e, in un secondo momento, si identificano le modalità di applicazione della stessa, in Europa prima, e nel Regno Unito poi, in quest'ultimo caso non prima di aver dato uno sguardo al rapporto tra la legge islamica e i paesi di *common law*.

Il discorso sulla *shari'a* si apre con una disamina delle relative rappresentazioni emergenti all'interno dei media, del dibattito politico, della campagna a favore e contro la *shari'a* nel Regno Unito, e all'interno di quel canale accademico costituito da *Plurilegal*.

Dopo una premessa geopolitica, l'analisi della *shari'a* si fa giuridica, passando ad individuarne le caratteristiche, e precisando e distinguendo in rapporto alla stessa una serie di categorie giuridiche.

Entrando nel merito, le regole di diritto islamico sono ricostruite attraverso uno studio dei contenuti classici, riservando particolare attenzione a quel settore del diritto musulmano rappresentato dalle regole della famiglia, le quali costituiscono il centro dell'analisi di diritto comparato.

Il secondo capitolo ha a oggetto le *sharia courts*. La logica è quella seguita nel primo capitolo. Ciò significa che questi organismi sono analizzati sotto un profilo giuridico, con una premessa dedicata allo studio delle rappresentazioni che emergono dal conflitto geopolitico sul punto.

Delle *sharia courts* vengono individuate le cause che ne hanno determinato la nascita, e sono studiate l'evoluzione, le caratteristiche interne e le relative funzioni. L'analisi procede distinguendo le differenti tipologie d'istituzioni riconducibili alla categoria, e per ciascuna sottocategoria si esaminano le singole istituzioni.

Nella seconda parte di questo lavoro di tesi, si studiano le interazioni tra i due sistemi giurisdizionali presi in considerazione, dopodiché vengono cronologicamente ricostruite le polemiche sulle *sharia courts* a partire da un preciso momento storico.

Della seconda parte, il primo capitolo analizza l'interazione tra *shari'a* e *english law*, e tra *courts of law* e *sharia courts*, attraverso lo studio dei casi che dalle *sharia courts* sono giunti alle corti domestiche.

La dimensione transnazionale delle *sharia courts* esige che sia dato uno sguardo anche alla normativa e alla giurisprudenza degli Stati islamici in materia di famiglia, specie al fine di individuare la misura delle differenze tra le regole applicate all'interno delle *sharia courts* e il diritto applicato nelle corti degli Stati islamici.

Il secondo capitolo analizza gli antagonismi legati alla presenza delle *sharia courts* nel Regno Unito. Tanto le *sharia courts* e i relativi sostenitori, quanto i membri dell'opposizione, sono esaminati nella veste di protagonisti di un conflitto che viene ricostruito intorno a una serie di momenti principali.

La parte conclusiva del capitolo s'interroga su una possibile evoluzione della questione *sharia courts*, affrontando il tema delle *no-go zones* islamiche. A questo scopo, l'analisi si concentra sul distretto di Tower Hamlets, area a est di Londra con un'alta concentrazione di musulmani e spesso al centro della polemica per i controversi rapporti tra una componente musulmana estremista e la militanza di estrema destra.

Alla luce dell'analisi dei contenuti legislativi e giurisprudenziali, e delle polemiche tra i protagonisti del conflitto geopolitico, si cercherà di rispondere alla domanda centrale di questo lavoro di tesi.

Sulla base dei dati raccolti e delle indagini effettuate, si tenterà di fare il punto sui conflitti causati dalle norme islamiche nel Regno Unito, al fine di stabilire:

se l'applicazione della *shari'a*, attraverso le *sharia courts*, tenuto conto delle personalità in azione, provoca un mutamento nel rapporto tra i sistemi di valori, e se questo mutamento va in direzione di una diminuzione degli antagonismi tra i due sistemi di valori, verso la creazione di una *shari'a* britannica o più generalmente europea, o verso un maggiore divario tra i due sistemi in chiave ideologica e su base identitaria.

5. Scelta del tema, della metodologia e sviluppo della problematica

Dopo essere stata introdotta allo studio del diritto islamico nelle corti inglesi, chi mi indirizzava verso la scoperta della realtà giuridica islamica, mi suggeriva di approfondire quel parallelo canale di applicazione delle norme islamiche rappresentato dagli *sharia councils* e dai *Muslim Arbitration Tribunals*. Il contesto restava quello britannico e l'ottica restava quella comparativa.

Mi ero già imbattuta nelle istituzioni in questione, e nella polemica che le circondava, durante lo studio condotto a conclusione della formazione universitaria, per la messa a punto dell'elaborato finale. Avevo appreso del dibattito sul pluralismo giuridico e delle preoccupazioni legate alla tenuta della sovranità della legge britannica e del sistema di corti di giustizia da essa

sancito. Avevo letto della campagna contro la *shari'a* condotta dall'organizzazione *One Law for All*. Ma nulla di più. Le polemiche non apparivano così accese, e la letteratura non sembrava ritenere importante farne oggetto di particolare attenzione. Inoltre, le discussioni sul punto non andavano molto al di là del territorio britannico. Tuttavia, a dispetto delle apparenze, tra il 2011 e oggi il dibattito non ha fatto altro che crescere, e con esso la letteratura sul punto. Quest'ultima viene prodotta con costanza, e non solo dagli accademici più noti, ma anche e soprattutto dai ricercatori emergenti.

Dopo quattro anni di ricerca, e rimaneggiamenti vari, il risultato è un'analisi di geo-diritto. La ricerca tenta di ricostruire il ruolo e il funzionamento delle *sharia courts*, insieme con le polemiche a queste connesse nel Regno Unito, allo scopo di misurarne le ricadute in termini di rapporto tra i sistemi di valori considerati e tra le persone che sviluppano queste relazioni.

Il metodo usato è duplice. Si utilizza sia il metodo comparativo, come confronto tra i diversi dati giuridici derivati dallo studio del sistema britannico e del modello islamico, sia il metodo geopolitico, come analisi delle rivalità di potere sul territorio. Queste rivalità di potere derivano dalle posizioni dei diversi attori nei conflitti politico-giuridici che si sviluppano intorno alla *shari'a* e all'applicazione di questa per mezzo delle *sharia courts*.

La ricerca procede ampliando l'analisi operativa, la quale verte sui casi specifici e le relative decisioni giudiziali e stragiudiziali, verso una prospettiva geo-giuridica: analisi giur-comparatistica e *démarche géopolitique* per verificare se dall'applicazione delle regole islamiche in Europa possa costruirsi una «*shari'a* europea», cioè contaminata dagli standard giuridici tipici della *Western Legal Tradition*, così capace in futuro di circolare e, a sua volta, di contaminarsi in contesti islamici.

I concetti e il metodo del diritto comparato sono coniugati con la geopolitica di scuola francese fondata da Yves Lacoste. E questo in un'ottica transdisciplinare, attraverso un progetto di co-tutela con l'*Institut Français de Géopolitique* di Parigi 8.

Il diritto comparato, quale scienza che studia le regole appartenenti a diversi sistemi giuridici allo scopo di individuarne la misura delle differenze e delle somiglianze, insegna una concezione del diritto che va oltre il dato posto dallo Stato. E ciò fornisce il punto di partenza di questo lavoro di tesi.

Il concetto di diritto dal quale qui si prendono le mosse è il diritto come fenomeno socio-culturale, prodotto di una determinata società e della sua cultura. In quanto prodotto sociale, il diritto è non solo in grado di acquisire autonome peculiarità tecnico-professionali, ma è di per sé

anche comunicante. E questo tanto a livello intracomunitario, proponendo l'imitazione di comportamenti conformi e sanzioni per comportamenti in contrasto, quanto a livello extracomunitario, generando esigenze di regolamentazione convergenti ed uniformi più ampie rispetto a quelle su cui una comunità e il suo diritto insistono. Inoltre, le regole di diritto circolano. Gli individui si spostano portando con sé il proprio bagaglio culturale. Ciò produce regole giuridiche comunicanti, contaminanti.

La circolazione dei modelli giuridici fa sì che le differenze tra le regole giuridiche, che un tempo interessavano spazi distanti corrispondenti ciascuno ad uno Stato, oggi si inseriscano all'interno degli stessi contesti territoriali statali. Di conseguenza, gli incontri avvengono tra un'ampia varietà di protagonisti all'interno di società sempre meno omogenee da un punto di vista culturale.

La co-esistenza di gruppi culturali diversi sul territorio dello Stato tende a produrre una dialettica tra fenomeni di omologazione socio-culturale e chiusure identitarie. Le minoranze culturali si fanno portatrici di valori differenti che danno vita a visioni altrettanto differenti dei contenuti e dei limiti della convivenza sociale. E questo produce una serie di antagonismi.

Quando queste visioni impattano su questioni e beni rilevanti per il diritto, ci troviamo di fronte a conflitti giuridici. Ma la soluzione che l'ordinamento offre alla contesa in atto può essere reclamata e applicata da organi diversi, dando vita a conflitti di giurisdizione.

Diversamente, in presenza di prese di posizioni attive in ossequio a *rappresentazioni* antagoniste che si riferiscono ad un territorio, si è di fronte a conflitti che assumono valenza geopolitica.

Le vicende geopolitiche e gli sviluppi giuridici possono influenzarsi vicendevolmente. Le azioni degli attori del conflitto geopolitico sono in grado di generare cambiamenti di natura giuridica. Analogamente, interventi nella sfera giuridica possono creare le condizioni per la nascita di antagonismi geopolitici. Ne consegue che può intravedersi un legame tra il diritto e la «*géographie des conflits*».⁷⁷

Nella definizione che ne dà il padre fondatore, Yves Lacoste, la geopolitica consiste nell'analisi «*des rivalités de pouvoirs sur du territoire qu'il soit de grande ou de petite dimension, y compris au sein des agglomérations urbaines*».⁷⁸

L'adozione di una tale prospettiva di analisi ha spinto il progetto verso orizzonti più ampi, indirizzandolo verso la scoperta di un mondo fatto non solo di norme generali e astratte, ma anche

⁷⁷ B. Giblin, *Les conflits dans le monde: approche géopolitique*, Paris, Collection U, Armand Colin, 2012, p. 5.

⁷⁸ Y. Lacoste, *La géographie, la géopolitique et le raisonnement géographique*, Hérodote 2012/3 (n° 146-147), p. 27.

di concetti giuridici spazializzati e di visioni soggettive. In geografia, infatti, il conflitto è territorializzato. Quale «*objet de rivalités de pouvoirs pour en prendre le contrôle et celui des populations qui s'y trouvent*»⁷⁹ il territorio diviene oggetto di una *démarche géopolitique* nella quale l'analisi rispetto al conflitto che su di esso si iscrive risulta fondato su un duplice ragionamento: un ragionamento di tipo storico, al fine di ricostruire la catena di causa-effetto, per comprendere il presente e prevedere possibili scenari futuri, e un ragionamento di tipo geografico articolato su più livelli di analisi territoriale.

Il territorio acquisisce un'accezione specifica. Yves Lacoste precisa:

*«le territoire géographique est essentiel en géopolitique mais il ne s'agit pas seulement du territoire en tant que tel, [...] mais aussi des hommes et des femmes qui y vivent et des pouvoirs qu'ils acceptent et ceux qu'ils combattent, en raison de l'histoire qu'ils se racontent à tort et à raison, de leurs craintes et des représentations qu'ils se font d'un passé plus ou moins lointain et de l'avenir plus ou moins proche».*⁸⁰

L'approccio geopolitico permette di descrivere il contesto ideologico, l'influenza delle differenti correnti di pensiero e degli attori che trovano posto nel Regno Unito, di cui si analizza l'evoluzione sul piano giuridico. Si tratta di comprendere meglio le basi sociali di questa evoluzione e il ruolo delle personalità coinvolte.

La domanda che è opportuno farsi è: qual è la natura del contributo che offre al diritto l'analisi spaziale e lo studio degli attori che operano su un territorio? Nell'esame di un conflitto geopolitico bisogna non solo individuare e analizzare gli attori in campo, ma anche dare una dimensione alla loro presenza sul territorio, al fine di comprendere l'evoluzione del conflitto e quelle che sono le soluzioni compatibili. Il diritto, dal canto suo, si configura come lo strumento principale elaborato dalle comunità di uomini per la prevenzione e la risoluzione dei conflitti.

Pensare e studiare un conflitto giuridico in relazione allo spazio su cui sorge e si sviluppa, guardando alle concrete (e non solo astratte) pretese contrapposte, e agli impatti sul contesto socio-culturale, appare essere più coerente con l'esigenza di condurre un'analisi di carattere operativa (che guardi all'applicazione del diritto) verso cui la scienza gius-comparatista ci spinge.

L'integrazione tra la scienza comparativa e il sapere geopolitico risulta in una sperimentazione metodologica, definita geo-diritto, che analizza gli antagonismi derivanti dalla

⁷⁹ Yves Lacoste, *La géographie, la géopolitique et le raisonnement géographique*, cit., p. 7.

⁸⁰ *Ibidem*.

circolazione dei modelli giuridici. Essa si giova dell'analisi spaziale, porta il diritto all'interno di concreti limiti operazionali, rinunciando a sostentarsi di mere declamazioni teoriche.

Negli ultimi anni, la visione municipale del diritto, secondo la quale la conoscenza del sistema giuridico è monopolio del giurista appartenente a quel sistema, è stata superata. E questo risultato non può che essere approfondito attraverso la sperimentazione della transdisciplinarietà applicata a questioni di geo-diritto.

Una tale apertura non si limita solo a creare una connessione tra scienza giuridica e geopolitica, ma finisce per coinvolgere una serie indeterminata di approcci e metodi, tutti necessari per completare il quadro complessivo del problema che si va a indagare. La transdisciplinarietà è, infatti, quella «complessa» coordinazione tra le discipline che si produce attraverso la definizione di obiettivi comuni e con il supporto della interazione di concetti, contenuti e metodi. Pertanto, essa rappresenta uno strumento necessario in un momento storico in cui appare non più possibile adottare una sola prospettiva per analizzare una questione.

In un mondo globalizzato e che si muove in tempi sempre più rapidi, qualsivoglia fenomeno acquisisce dimensioni più ampie e caratteristiche complesse. Un'analisi scientifica che punti a mettere in luce il reale stato delle cose in relazione ad un determinato tema non può esimersi dal guardare ad esso attraverso lenti multifocali. Agire diversamente significherebbe trascurarne aspetti fondamentali, impedendo di inquadrarlo in maniera corretta.

Si è di fronte ad un'esigenza di coordinamento tra le discipline. Dopo anni di netta divisione tra le «approssimative» scienze sociali e le scienze esatte, la direzione e il presupposto da cui ripartire diviene l'unità del metodo scientifico.

Si diviene consapevoli della complessità. E tale consapevolezza richiede l'adozione di strumenti metodologici adeguati ad una analisi dei molteplici e interconnessi livelli a cui ogni problema si sviluppa.

Nasce l'esigenza di una riflessione concreta sull'individuazione dei contributi di ogni singola disciplina rispetto ad una determinata questione. Questa necessita di essere analizzata in una prospettiva unitaria; e ciò nell'ottica della verifica dell'impatto operativo sullo sviluppo delle società civili e dei rapporti tra i soggetti (che avvengono a diversi livelli) sia verso l'interno che verso l'esterno.

Al contempo, ciò che va sottolineato, però, è che rispetto ad un problema dato non è automatica la sua inclusione nel novero della categoria «complessità». Invero, è la pluralità di dati esistenti rispetto allo stesso problema a determinare la questione della complessità in termini di

necessità. Questo implica che le conclusioni che possono trarsi rispetto ad una questione siano plurime e che appaiano tutte egualmente valide nella misura in cui ciascuna di esse venga ricondotta alla singola disciplina, e venga da questa validata, a riflesso della prospettiva adottata.

Le conclusioni non sono tra loro necessariamente coerenti e compatibili. Di fatto, la conclusione potrà dirsi accolta solo se contestualmente validabile per tutte le altre discipline concorrenti.

Su queste basi sembra potersi affermare che l'approccio trans-disciplinare consiste proprio nel prevenire l'insorgere di conflitti tra le discipline in gioco. Pertanto, la transdisciplinarietà mira a trovare una coincidenza tra i contenuti analitico-disciplinari rispetto ad un dato fenomeno.

Nella presente analisi geo-giuridica, le tre dimensioni conflittuali, giuridica, giurisdizionale e geopolitica, sono fortemente interconnesse; manifestazioni complementari dello stesso identico conflitto.

Vi è un conflitto giuridico che si replica negli ordinamenti statali ponendo a confronto la tradizione giuridica occidentale e il modello islamico. Sotto questo profilo, le risposte che gli ordinamenti statali forniscono alla diversità dei valori giuridici presenti sul loro territorio possono essere di diverso tipo. Si pensi al diritto internazionale privato, che rimane pur sempre solo uno degli strumenti utilizzati se si guarda alla scelta compiuta dagli ordinamenti plurilegislativi.⁸¹

Vi è un ampio conflitto geopolitico che vede contrapporsi, su spazi diversi e con modalità diverse, *islàm* e Occidente; un conflitto che si fa espressione di valori percepiti come distanti se non incompatibili. Nel contesto britannico che qui rileva, la presenza delle *sharia courts* conferisce a questo tipo di conflitto geopolitico una specifica dimensione, poiché è lì che esso si sviluppa in connessione con un conflitto giurisdizionale.

Il sapere geopolitico ha introdotto un corollario di elementi quali spazio, territorio, rappresentazioni, strategie, *enjeux*, i quali hanno consentito la messa a punto di una prospettiva nuova dalla quale guardare il fenomeno *sharia courts*. L'ottica prescelta è improntata alla complessità dello stesso, permettendo di indagare più a fondo di quanto consenta la sola analisi giuridica.

L'apporto maggiore fornito dalla geopolitica *lacostienne* a questo lavoro di tesi è dato dal concetto di rappresentazione e dallo studio delle rappresentazioni contraddittorie.

⁸¹ Questi si distinguono in due diverse categorie a seconda che la pluralità di legislazioni sia dovuta a:

1. la contemporanea vigenza di sottosistemi giuridici differenti nelle aree in cui uno Stato può essere suddiviso;

2. diverse comunità stanziate all'interno dei confini dello Stato e distinte per religione, etnia o casta.

Nel primo caso si parla di Stati plurilegislativi su base territoriale; nel secondo di Stati plurilegislativi su base personale.

Secondo la definizione che ne dà la geografa Barbara Loyer: «*une représentation géopolitique c'est la façon dont un groupe se représente un territoire, un ensemble d'éléments avec lesquels ce groupe définit ce territoire, en laissant de côté d'autres éléments qui font partie de la réalité mais pas de la représentation*». ⁸²

Le rappresentazioni consentono di determinare gli obiettivi degli attori di un conflitto e spiegano le scelte strategiche. «*Une représentation n'est en aucun cas une illusion.*» ⁸³ afferma il padre della geopolitica alla francese. Essa è in ogni caso «*une partie de la réalité, de façon floue ou précise, déformée ou exacte*». ⁸⁴

Questo tipo di analisi geopolitica insegna che non rileva che le rappresentazioni dei protagonisti siano vere o false, o l'opinione che si ha di queste, perché la realtà è ciò che gli attori percepiscono come tale.

Quando gruppi umani che vivono su uno stesso territorio, o che aspirano ad esso, hanno delle percezioni e dei progetti differenti in relazione allo stesso, ciò crea il rischio potenziale del conflitto. E questo conferma il valore delle rappresentazioni come «*idées géopolitiques personnelles et collectives des protagonistes*». ⁸⁵

Yves Lacoste insiste sull'importanza delle rappresentazioni che hanno del territorio i protagonisti del conflitto, nella misura in cui queste riflettono «*la façon dont chacun d'eux se raconte l'histoire et se représente à tort ou à raison ses adversaires et les enjeux de la situation*». ⁸⁶ Esse hanno un'importanza capitale agli occhi degli attori, in quanto costituiscono il motore principale delle rivalità di potere.

Argomentando di rappresentazioni, la manipolazione risulta centrale. La storia, insieme al discorso politico, costituiscono strumenti molto utilizzati in tal senso, elementi che bisogna analizzare. Così parla Patrice Gourdin : «*véracité des faits sujette à caution, confrontation des points de vue inexistante ou biaisée, mise en exergue de certains épisodes et occultation de certains autres, amalgames, déformation du sens des décisions prises et mises en oeuvre font partie de la panoplie de base de tous les protagonistes*». ⁸⁷

⁸² Corso di *Géopolitique*, novembre 2014.

⁸³ www.grenoble-em.com-1-

⁸⁴ Y. Lacoste, *Dictionnaire de Géopolitique*, Paris, Flammarion, pp. 2-3.

⁸⁵ B. Giblin, *Les conflits dans le monde*, cit., p. 9.

⁸⁶ Y. Lacoste, *Dictionnaire de Géopolitique*, cit., pp. 2-3.

⁸⁷ Patrice Gourdin, *Manuel de géopolitique*, 25 février 2016, <http://www.diploweb.com/Troisieme-partie-Une-affaire-de.html>

Ciò che lo studio delle rappresentazioni insegna è che «*ces rivalités n'ont pas toujours le territoire pour véritable enjeu*». ⁸⁸ Sono le stesse rappresentazioni a scontrarsi generando dei rapporti di forza che si sviluppano a partire dalla capacità degli attori di mobilitarle, poiché «*le pouvoir ne se réduit pas à la seule puissance pure. Il peut aussi prendre des formes plus subtiles qui s'incarnent dans la force des idéologies, des utopies, des religions ou des mythes*». ⁸⁹

Serve anche tener presente, quando si parla di conflitto geopolitico, che non bisogna intendere con esso necessariamente un conflitto aperto. «*La plupart des situations géopolitiques*» scrive Béatrice Giblin «*résultent de problèmes de pouvoirs-territoires, c'est-à-dire de polémiques entre protagonistes qui, dans les pays démocratiques, en restent au niveau verbal (manifestations, débats et controverses dans la presse, vote d'opposition) et qui, dans les autres, peuvent plus vite conduire au conflit ouvert*». ⁹⁰

L'apporto della geopolitica è stato essenziale per l'accento posto sul territorio e lo stretto legame che consente di instaurare tra geografia e la storia. Lo spazio e il tempo hanno un'importanza chiave nella costruzione dell'analisi di diritto. Le regole giuridiche non possono essere concepite senza uno spazio e senza un tempo.

Il gioco delle idee proiettate dai protagonisti del conflitto sul territorio è più che mai significativo se si pensa che nella presente analisi esso si costruisce a partire da una contrapposizione che è quanto mai forte in questo particolare periodo storico, ovvero quella tra *islàm* e Occidente.

Altro apporto importante legato alla geopolitica è stato quello della cartografia. Le carte permettono di confermare le conoscenze acquisite in rapporto alla ripartizione spaziale dei fenomeni, e ciò conferisce al lavoro una dimensione più completa. La possibilità di ricreare e constatare visivamente una serie di dati acquisiti aggiunge valore al lavoro di tesi, il quale può giovare del contributo di una serie di carte come complemento.

Si va dall'illustrazione del trapianto delle scuole giuridiche islamiche nel Regno Unito, tenendo conto delle regioni di nascita dei musulmani e dei paesi di provenienza, alle forme di territorializzazione della *shari'a* nel contesto britannico, mettendo insieme i dati relativi alla distribuzione dei musulmani nel Regno Unito, quelli concernenti la localizzazione delle *sharia courts* nel paese, le informazioni relative alla individuazione delle c.d. *no-go zones* islamiche in

⁸⁸ www.grenoble-em.com-1

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ B. Giblin, *La géopolitique: un raisonnement géographique d'avant-garde*, Hérodote, 3 (n° 146-147), p. 9.

alcune città britanniche, e la ricostruzione delle aree di influenza sunnita, delle aree di influenza sciita e delle aree di influenza mista.

L'ultima carta riproduce la prossimità territoriale tra una realtà prevalentemente islamica interna al *borough* di Tower Hamlets e una realtà propriamente britannica caratterizzata dalla presenza di simboli della cultura inglese.

Alle carte suddette si aggiungono altri due supplementi visivi. Il primo riunisce in uno *schéma des acteurs* i principali attori del conflitto geopolitico legato alle *sharia courts.*, mentre l'altro offre «*une vue d'ensemble*» sugli eventi più importanti, di natura giuridica e geopolitica, relativi all'evoluzione delle *sharia courts.*

Per quanto riguarda le modalità attraverso cui la ricerca è stata condotta, vi è stata innanzitutto, una ricerca bibliografica che si è giovata dell'abbondanza della letteratura sul tema «*islàm in Occidente*» variamente declinato: *islàm* e *shari'a* in Europa, *shari'a* in Occidente, e infine, *islàm*, *shari'a*, *shari'a law* e *sharia courts* nel Regno Unito. Al contempo, non è stata trascurato lo studio del diritto in vigore negli Stati islamici e della prassi giudiziaria nelle corti di famiglia.

L'indagine bibliografica è stata condotta presso una serie di biblioteche: a Napoli, presso il dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Napoli Federico II; a Londra, presso la *School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London*; a Parigi, presso la biblioteca dell'*Institut Français de Géopolitique.*

I dati ottenuti sono per la maggioranza di derivazione accademica. All'interno di questo materiale, la produzione che proviene dal Regno Unito è, indubbiamente, la più consistente.

Allo studio della produzione accademica si è affiancata l'analisi delle indagini commissionate dal governo britannico sulla *shari'a* e le *sharia courts*, nonché lo studio degli ultimi due censimenti nel Regno Unito.

Queste indagini hanno avuto un ruolo significativo nell'individuare le preoccupazioni e, dunque, le priorità rispetto al fenomeno sciaraitico, ma anche il clima sociale dal quale esse scaturiscono.

Al contempo, sono stati analizzati i *reports* prodotti da organizzazioni indipendenti sui musulmani sia in Europa sia nel Regno Unito. Questi riguardano i più disparati ambiti della presenza islamica, e vantano un corollario di testimonianze di esperti e di donne musulmane che sono ricorse alle *sharia courts.*

Lo studio dei dibattiti parlamentari sulle *sharia courts* ha svolto un ruolo anch'esso fondamentale, poiché ha permesso di capire le posizioni degli esponenti politici, nonché la condivisione e, quindi, l'incidenza di queste, anche e soprattutto al fine di immaginare possibili interventi sulla questione.

I media hanno costituito un canale di verifica costante, e altrettanto fondamentale, per l'analisi del conflitto, data la velocità di produzione di dati nuovi e le non infrequenti prese di posizione all'interno del dibattito.

L'analisi dei siti web delle *sharia courts* ha offerto significativi *insights* nel lavoro delle suddette istituzioni, ed ha consentito di verificare l'effettiva tenuta dei dati che emergevano dall'analisi bibliografica.

All'indagine teorica è stata affiancata una ricerca empirica. In tal senso, tre soggiorni a Londra tra l'aprile del 2014 e il luglio del 2015, ciascuno della durata di un mese, intervallati da brevi soggiorni di qualche giorno fino alla messa a punto dell'elaborato, hanno consentito sia l'incontro con accademici esperti sull'ampio fronte *Muslims in Britain*, sia incontri con i rappresentanti delle *sharia courts* e alcuni membri della coalizione di opposizione, allo scopo di sottoporvi dei questionari.

Gli esperti sono stati scelti in base allo studio della letteratura sul punto, la quale ha permesso, sin dai primi tempi in cui ci avvicinava al caso britannico, di conoscere una serie di personaggi chiave. Per quanto concerne l'accademia, essi gravitano per la più parte intorno a università di grande rilievo quali la *University of London*, con le sue articolazioni come SOAS, *Queen Mary University*, *King's College* e *Royal Holloway*; la *University of Cambridge*, e ancora *University of Warwick* e *University of Bristol*.

L'incontro con gli accademici è stato importante sia per superare l'ottica del giurista positivo, e guardare alle *sharia courts* da prospettive «diversamente giuridiche», sia per indagare non trascurabili profili storici, sociologici, politologi, etnici e antropologici. Tuttavia, i colloqui hanno prodotto risultati differenti.

Quasi tutti gli accademici sono risultati disponibili a fornire informazioni e ad offrire materiale e contatti. Con alcuni ricercatori, i colloqui sono stati più di uno nel corso degli anni, anche grazie alla partecipazione ad avari accademici di interesse per il mio tema di studio; iniziative di cui ero informata dagli stessi studiosi. Su quest'ultimo punto, va precisato che la presenza ad alcuni dei frequentissimi workshop e incontri sul tema è stata utile non solo per i contenuti, ma anche perché ha permesso d'instaurare dialoghi con altre personalità della scena

accademica, creando una lunga rete di contatti. Difatti, in un'occasione, da questi incontri sono venute fuori forme di collaborazione che hanno apportato ulteriore linfa a questo lavoro di tesi.

Tra gli accademici vi è stato chi si è rifiutato di condividere le informazioni. Di contro, almeno in un caso, mi è stato espressamente richiesto l'invio delle domande in forma scritta. In linea generale, comunque, all'impossibilità di incontri diretti con alcuni accademici, hanno fatto seguito colloqui via mail.

Gli incontri con gli attori, compresi gli accademici, sono avvenuti non esclusivamente nei luoghi di lavoro, ma anche in *locations* più informali come le caffetterie.

Per quanto riguarda gli incontri con i rappresentanti delle *sharia courts*, questi hanno riguardato (in ordine cronologico) il *Muslim Law Sharia Council* (MLSC), il *Muslim Arbitration Tribunal* (MAT), l'*Islamic Sharia Council* (ISC) e il *Birmingham Sharia Council* (BSC). La sottoposizione a questi di un *set of questions* ha permesso di sondare con mano un terreno che avevo imparato a conoscere esclusivamente per via accademica e mediatica.

Singolarmente considerati, *les entretiens* con i rappresentanti delle *sharia courts* sono avvenuti in forme tra loro differenti.

Nel maggio del 2014, la risposta, quasi immediata, alla mia richiesta di colloquio con i membri del *Muslim Law Sharia Council*, è venuta dal segretario esecutivo Moulana Muhammad Shahid Raza, il quale ha organizzato personalmente l'incontro.

Dopo aver compilato un modulo, senza alcun costo e provvista dal segretario di tutte le informazioni sul luogo e sull'incontro, questo è avvenuto in una piccola stanza di un ufficio a Ealing, ovest di Londra, dove il Dr Raza è stato assistito dal Dr Mamadou Seydou Bocoum, che interveniva, su richiesta del primo, o a rispondere al posto di questi o a specificare i contenuti di alcune risposte.

Analogo discorso per il *Muslim Arbitration Tribunal*, dove l'organizzazione dell'incontro con il relativo fondatore, lo Sheikh e avvocato britannico Faiz-ul Aqtab Siddiqi, è stata gestita da una giovane donna; in questo caso, però, senza la preventiva compilazione di moduli o, com'è avvenuto in seguito, la previsione di costi.

Nel giorno fissato per l'incontro, giungevo in taxi a Nuneaton, in una zona periferica e isolata dal resto della cittadina da un ampio e alto cancello, al cui ingresso era segnalato l'*Hijaz College*. A dispetto della diffidenza del tassista, quello che mi aspettava era un'accoglienza familiare fatta di donne, e qualche uomo di passaggio, impegnate a chiacchiere in una piccola stanza dove si ricevevano gli ospiti.

La sfiducia del conducente pare essere condivisa da altri colleghi, come conferma il colloquio avuto con una ricercatrice che, prima di me, era stata accompagnata presso la sede dell'*Hijaz College*.

Alle presentazioni e all'offerta di tea è seguita una visita guidata dalla giovane Farzana Hannan tra gli 84 acri di terreno immersi nel verde, una lunga passeggiata che ha preceduto l'incontro con lo Sheikh Siddiqi.

Il colloquio è avvenuto in un grande e suggestivo ufficio incorniciato da libri. A questo si accede attraverso un corridoio stretto ai cui lati si susseguono stanze nelle quali si intravede il personale affaccendato.

All'ufficio sono stata condotta da Farzana, la quale ha mostrato un atteggiamento di riverenza nei confronti dello Sheikh.

L'incontro è avvenuto alla presenza di due testimoni maschi, dopo essere stata messa al corrente della cosa.

Il personale femminile del MAT si è assicurato il mio sicuro rientro in stazione; una disponibilità generale confermata dall'atteggiamento di una donna all'esterno, mentre attendevo l'arrivo del taxi. Quest'ultima, appena giunta alla guida di un'auto di lusso, mi offriva il suo aiuto temendo mi fossi persa, con ciò mostrando anche la scarsa abitudine dei residenti a imbattersi in giovani donne senza velo. A proposito delle persone che gravitano intorno al MAT, può essere interessante rilevare che, in occasione dell'incontro, si è avuto modo di notare sia una presenza femminile generalmente istruita, fatta di donne impegnate in carriere universitarie, sia un livello socio-economico apparentemente medio-alto, come dimostrato dal numero delle auto di lusso che trovavano posto nel parcheggio.

Dopo precedenti tentativi andati a vuoto, il primo incontro con Khola Hasan dell'*Islamic Sharia Council* è avvenuto nel luglio 2014, in un ufficio al piano superiore della sede in Francis Road a Leyton, Est di Londra. Ciò a fronte del pagamento di un costo di 20 sterline, e della compilazione di un modulo, avvenuta il giorno stesso del colloquio presso la reception gestita da una donna.

Più difficile è stato ottenere un incontro con i membri del *Birmingham Sharia Council*. Le email, infatti, non hanno mai ricevuto risposta. L'intervista è stata possibile solamente grazie all'intercessione di un accademico.

Con un anno di ritardo rispetto ai piani, l'incontro ha richiesto un corrispettivo di 125 sterline per ogni ora di colloquio, cosa ritenuta infrequente da coloro che prima di me avevano avuto modo di ottenere delle interviste con i rappresentanti del *Birmingham Sharia Council*.

Era il mese del Ramadan, e gli uffici del *Birmingham Sharia Council* non organizzavano *meetings*. Pertanto, lo scambio di informazioni è avvenuto a Coventry, presso l'abitazione del *panellist* donna, Amra Bone, la quale dalla stazione mi ha guidata verso casa sua per essere intervistata tra una *carrot cake* e una tazza di tea.

In quegli stessi giorni, nel luglio 2015, avevo cercato di ottenere nuovi colloqui con i membri delle *sharia courts* intervistati l'anno precedente. Tuttavia, eccezion fatta per l'*Islamic Sharia Council*, un secondo incontro non è stato possibile. Tentativi in tal senso erano stati fatti anche nel mese precedente, insieme con gli sforzi per raggiungere altri *councils* e *tribunals*, ma anche in quel caso senza risultati.

Di contro, per quanto riguarda l'ISC, il secondo incontro è avvenuto di nuovo con Khola Hasan, che ha accettato subito un ulteriore colloquio. Malgrado ciò, gli impegni di questa nel sociale hanno determinato lo slittamento della prima data concordata. A quel punto, uno dei componenti dello staff dell'ISC si è offerto di rimediare all'imprevisto proponendosi come interlocutore, ma la richiesta è stata da me rifiutata. Invero, la disponibilità e l'attenzione al dettaglio mostrata da Khola Hasan nel corso del primo incontro, rendevano il colloquio con quest'ultima preferibile ad un colloquio che avrebbe potuto rivelarsi infruttuoso. Pertanto, è stata stabilita una nuova data.

Per quelle che Khola Hasan definiva le sue mancanze, la stessa insisteva affinché il pagamento normalmente dovuto all'ISC non andasse effettuato in quell'occasione. Ma dietro insistenza, il costo previsto veniva pagato, mentre il colloquio aveva luogo presso l'abitazione di Khola Hasan in campagna, dove la stessa mi aveva accompagnato in macchina accettando di rispondere alle mie domande.

L'incontro con l'avvocato Mohamed Keshavjee, a Londra, presso *The Institute of Ismaili Studies*, di cui è membro del *Board of Governors*, ha compensato il mancato accesso ai *boards* ismailiti. Va detto, però, che la discussione si è concentrata in particolare sulle ADR islamiche e sugli *sharia councils*, con focus sul *Muslim Law Sharia Council*, essendo Keshavjee autore di una tesi di dottorato sui meccanismi ADR islamici e sull'utilizzo del MLSC da parte della comunità musulmana di Hounslow.

In nessuno degli incontri con i membri e con gli esperti delle *sharia courts* mi è stato richiesto di indossare il velo. Tuttavia, l'interazione con le figure maschili è stata percepita come differente a seconda delle circostanze. Maggiore distacco, dovuto alla differenza di genere, si è avvertito nel corso dell'incontro con i membri del *Muslim Law Sharia Council* e del *Muslim Arbitration Tribunal*. Diversamente, il colloquio l'ismailita Mohammed Keshavjee è stato caratterizzato dall'assenza di formalità dovute al genere.

Si sono resi necessari impegni verbali con le *sharia courts* nei termini della «presa di visione» del lavoro, una volta ultimato.

Analogamente alle *sharia courts*, alcuni colloqui con esponenti dell'opposizione hanno richiesto l'impiego di fondi personali. Ciò è avvenuto sotto la forma di donazioni, come nel caso dell'incontro con Tehmina Kazi, all'epoca leader di *British Muslims for Secular Democracy* (BMSD), un'organizzazione la cui presenza sul territorio è letteralmente invisibile, essendo stato impresa non semplice accedervi. L'organizzazione ha, infatti, chiesto una donazione a fronte dell'intervista, ricevendo 20 sterline.

I corrispettivi per i colloqui hanno contemplato anche rimborsi per lo spostamento delle persone intervistate, come nel caso dell'incontro con Anne-Marie Waters presso la stazione di Liverpool Street. Va, però, precisato che la stessa ha richiesto un costo inferiore a quello che il trasporto esige, dicendosi costretta a domandare un rimborso a causa dell'elevato numero delle interviste concesse.

Diversamente, i molteplici tentativi di colloquio con i rappresentanti dell'organizzazione *One Law For All* (OLFA) e del *Council of ex Muslims of Britain* (CEMB) non sono mai andati a buon fine per una serie di contingenze.

Con la OLFA, gli incontri concordati sono stati sempre prima rinviati, e poi cancellati. Tuttavia, se, da un lato, l'organizzazione provvede a tenermi costantemente aggiornata sulle iniziative in corso, dall'altro, nemmeno l'invio delle domande in forma scritta, come espressamente richiesto dal leader Maryam Namazie, ha prodotto alcun risultato.

Il colloquio con il *Muslim Council of Britain* ha richiesto un iter burocratico che ha coinvolto l'intervento del mio tutor di tesi, presso il dipartimento di Scienze Politiche 'Jean Monnet', e la sottoscrizione di un *ethical statement*. La procedura ha permesso di inviare le domande predisposte a Mr. Al-Mukhtar, in modo che questi potesse visionarle prima di fissare un appuntamento. L'incontro è avvenuto a fine luglio 2015, presso l'ufficio londinese di Mr Al-Mukhtar, a Lings Coppice. Nessun costo è stato sostenuto.

È stato possibile registrare qualsiasi colloquio avuto, il che ha permesso di riscontrare, almeno in qualche caso, la tendenza a rendere dichiarazioni importanti solo a registrazione conclusa.

La reticenza ad esprimersi non ha interessato gli attori intervistati in maniera uguale. Per alcuni, la diffidenza è probabilmente da attribuirsi ad una già sperimentata manipolazione delle dichiarazioni da parte di chi pone le domande, come ha osservato Amra Bone del *Birmingham Sharia Council*.

In fase di non registrazione è emerso che nei paesi europei, come l'Italia, i musulmani istituiscono, o ambiscono a istituire, organismi analoghi alle *sharia courts*. Alcuni si recano nel Regno Unito non solo per avere le proprie dispute risolte da determinate autorità religiose, ma anche per seguire corsi di *judge training* e imparare a risolvere le controversie all'interno delle proprie comunità. Il dato è nuovo, ma non è stato possibile approfondire questo punto per la riluttanza degli interlocutori.

Un contributo importante a questo lavoro di tesi si è avuto dall'iscrizione alla *mailing list Plurilegal* nel maggio del 2014. Essere parte di questa comunità di studiosi consente il costante aggiornamento del mio tema di ricerca. Mi permette di conoscere l'avanzamento scientifico sul punto in termini di produzione bibliografica, ma anche di essere informata sugli eventi relativi all'oggetto di studio e di assistere alla discussione tra esperti sul punto. La questione viene ripetutamente *mise à jour* tramite l'aggiunta di post sui nuovi lavori, sugli interventi dei media, sulle iniziative governative connesse al fenomeno *sharia courts*, sulle reazioni sociali e sui cambiamenti di natura giuridica legati allo stesso. Inoltre, emergono, talvolta, anche scontri di opinione.

La discussione tra gli iscritti alimenta sempre nuove prospettive, mettendo in discussione i risultati raggiunti, e contribuendo ad una riflessione costante che si giova dell'esperienza di una comunità internazionale di studiosi. Al contempo, vengono fuori le visioni più disparate del fenomeno islamico, e di quello sciaraitico in particolare.

Le dichiarazioni provenienti da *Plurilegal* sono state utilizzate dietro autorizzazione dei relativi autori. Alcuni membri hanno concesso il permesso di utilizzare tutto quello che gli stessi hanno dichiarato nel forum. In altri casi, invece, vi è stato chi ha preferito verificare le singole dichiarazioni recuperate dal forum, per sincerarsi dell'opportunità del loro utilizzo. Infine, in un'occasione, si è rifiutato di accordare il permesso, in virtù del fatto che le dichiarazioni fatte in

quel contesto non erano state pensate per essere rese pubbliche. In questo caso, si è aggirato l'ostacolo attingendo dalla letteratura prodotta dall'autore sul tema *sharia courts*.

Fondamentale per lo sviluppo di un'indagine su *Plurilegal* è stato il contatto con Prakash Shah, nelle vesti di *moderator* del blog, ma anche di docente esperto, il cui contributo è stato essenziale per rinvenire alcuni elementi della ricerca.

Un dato negativo per il presente lavoro è stato, invece, il mancato coinvolgimento dei membri della comunità musulmana britannica direttamente toccati dall'esistenza e dall'operato delle *sharia courts*. Dal momento che i tentativi fatti per procurarmi testimonianze dirette non hanno ottenuto risposta, non si hanno dati di prima mano sull'effettivo supporto di cui le *sharia courts* godono tra i membri della comunità musulmana nel Regno Unito, ma solo informazioni reperite indirettamente dallo studio bibliografico e dai colloqui con i rappresentanti delle corti stesse. Un elemento, questo, non trascurabile, se si tiene conto dei dati che attestano l'esistenza di forme di pressione sociale tra i membri più vulnerabili della comunità musulmana, soprattutto le donne.

Anche gli sforzi per entrare in contatto con le sfere giudiziarie del Regno Unito non hanno prodotto risultati, non avendo ricevuto risposta né alle email inviate presso gli uffici delle corti di giustizia di Londra, né alle mail inviate ai giudici segnalati da accademici britannici.

Stessa sorte sia per i tentati approcci con gli esponenti della corrente politica di destra, costituita dai partiti *British National Party* e *United Kingdom Independence Party*, sia con i rappresentanti di movimenti di estrema destra come *English Defence League*.

Si è cercato di instaurare un contatto anche con organizzazioni quali la *National Secular Society*, *Women Living Under Muslim Laws* e *Southall Black Sisters*. Ma le email sono rimaste prive di risposta.

Va da sé che lo studio delle leggi, della giurisprudenza e della dottrina legate alle *sharia courts*, così come la ricostruzione delle polemiche, attraverso l'analisi dei media e delle dichiarazioni rese dagli attori coinvolti nel dibattito, il tutto con il supporto fornito dal canale *Plurilegal*, sono elementi che intervengono, almeno in buona misura, a compensare il «tacito rifiuto» della messa a disposizione di una serie di dati.

La realizzazione delle carte ha reso necessario due *stages* di cartografia presso l'*Institut Français de Géopolitique* di Parigi 8.

Vi sono state delle difficoltà legate all'elaborazione delle carte di questa tesi. I dati che esistono a proposito delle *sharia courts* sono estremamente imprecisi e contraddittori, soprattutto per quanto concerne il loro numero.

Per le presunte *no-go zones* islamiche nel Regno Unito, i dati riportati provengono sia dal *terrain* effettuato nel luglio 2015 in alcune aree del distretto di Tower Hamlets, sia dall'analisi bibliografica e dal canale mediatico. Gli stessi dati possono dirsi confermati dal censimento effettuato nel Regno Unito nel 2011.

In relazione ad alcune zone interne al *borough* di Tower Hamlets, *le terrain* è stato di supporto ad un'analisi teorica costituita dallo studio del sito web del distretto, dei media e della scarsa letteratura sul punto. Tuttavia, alla scarsità di informazioni disponibili si è tentato di sopperire attraverso un questionario che è stato sottoposto a un collega che ha soggiornato nel *borough* per un certo periodo di tempo.

La permanenza nel Regno Unito è stata utile anche per un'altra ragione. Vivere in un contesto toccato dalle problematiche di studio ha reso possibile verificare le differenze tra le comunità islamiche, e conoscere quanto di vero vi sia nel discorso pubblico a proposito delle stesse e del rapporto con i non-musulmani.

Questo lavoro di tesi è, dunque, il prodotto di quattro anni di ricerca continuamente aggiornata. Sarebbe meglio dire che il lavoro è stato costantemente arricchito rispetto all'oggetto iniziale, e ciò non solo per l'apporto della geopolitica e del tipo di riflessione che questo sapere porta con sé, ma anche per i profili nuovi che via via sono emersi dalle intersezioni e interazioni disciplinari. Queste ultime riflettono la vocazione propria di questa ricerca, ma sono anche, forse più semplicemente, una conseguenza della complessità del fenomeno oggetto di studio, il quale, nelle sue molteplici sfaccettature, alimenta un dibattito che assiste con costanza alla comparsa di nuovi elementi, nuovi attori e, insieme a questi, di nuove rappresentazioni.

6. Limiti della ricerca e ulteriori spunti di riflessione

Questa ricerca ha tre ordini di limiti. Il primo è legato alla eterogeneità delle istituzioni islamiche ADR, e alla mancanza di una precisa letteratura geografica e numerica a proposito di queste.

Il secondo limite è dato dalla difficoltà di accesso a queste strutture, e alla reticenza dei membri a far conoscere tali realtà attraverso la messa a disposizione di tutta una serie di informazioni.

Il terzo limite è, invece, prodotto, oserei dire paradossalmente, dal continuo e costante aggiornamento sul tema, nella misura in cui ciò contribuisce a fornire un quadro confuso e contraddittorio delle ADR islamiche.

La formazione da giurista di *civil law*, se in un senso ha sicuramente reso più difficile la comprensione di un fenomeno nato e sviluppatosi in un contesto giuridico di *common law*, in un altro senso si è rivelata utile, in quanto ha consentito di sfruttare la naturale propensione alla dogmatica. Di conseguenza, si è posto l'accento su ciò che giuridicamente *autorizza* a definire *courts* alcune istituzioni islamiche ADR operanti nel sistema di diritto britannico. In questo modo, si è forgiata una nuova rappresentazione di alcuni organismi islamici ADR; una rappresentazione che ha costituito la base del lavoro.

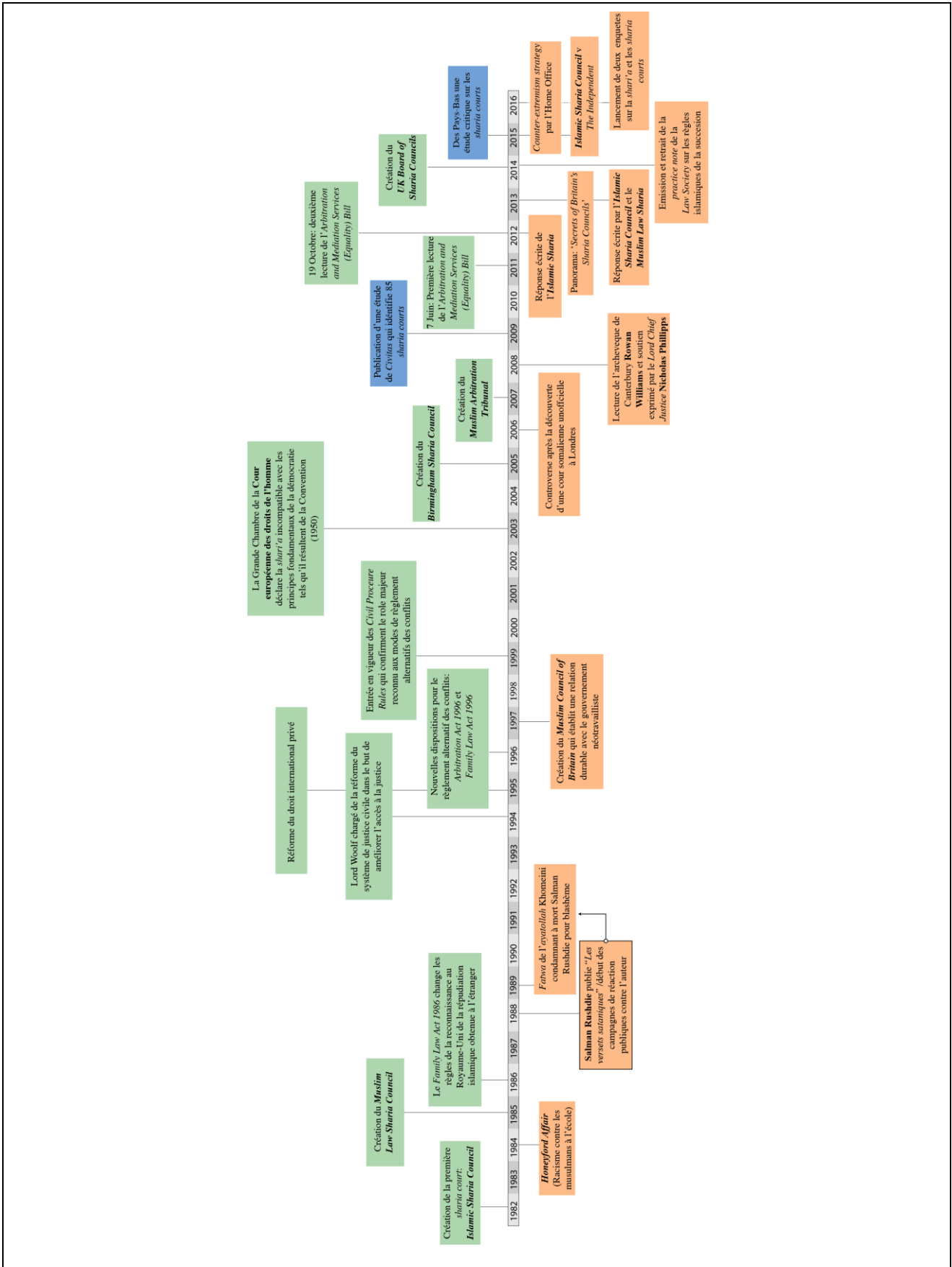
La confusione in materia, dovuta alla «scoperta» quotidiana di nuovi dati, costituisce un problema laddove le informazioni offerte sembrano ignorare il dato tecnico, mentre altre volte guardano all'elemento meramente formale ignorando il dato sostanziale. Ciò ha rappresentato un limite per questa ricerca, soprattutto perché una tale confusione riguarda un settore, come quello giuridico, fondato su dati oggettivi.

Le stesse difficoltà pratiche di entrare in contatto con alcuni organismi non consentono di trovare conferma sulle informazioni che circolano, ivi compresi quelle che provengono dalla stessa ricerca scientifica.

Intanto, le polemiche nel Regno Unito lasciano aperta la questione sulla possibilità di un'evoluzione analoga nei paesi europei. Dal canto suo, la questione viene spesso associata alle vicende legate al fondamentalismo islamico; episodi che sembrano essere interpretati alla luce dell'insanabile contrapposizione tra *islàm* e Occidente.

Infine, la scelta di foto e dei contenuti dell'appendice è stata voluta per fornire materiale significativo intorno a punti chiave.

Une vue d'ensemble Figura 4



PARTE I
**L'ISLAM QUALE NUOVA REALTÀ EUROPEA:
DALLA *SHARI'A* ALLE *SHARIA COURTS***

CAPITOLO I
**LA SHARI'A ALLA PROVA DELL'EUROPA:
REPRÉSENTATIONS E INQUADRAMENTO GIURIDICO
NEL REGNO UNITO**

In tempi attuali, scenario di ripetuti atti di terrorismo compiuti in nome dell'*islàm*, ciò che la *shari'a* è divenuta per una fetta di mondo non musulmano, si scontra con la sostanza della *lex* divina rivelata e con quello che essa rappresenta agli occhi del credente musulmano. Se questo, da un lato, porta con sé la necessità di analizzare le idee differenti che emergono rispetto al fenomeno, dall'altro, implica la contestuale esigenza di tentare di determinare che cosa sia la *shari'a*.

Numerose sono le definizioni esistenti a proposito di *shari'a*. Giuristi e accademici di formazione varia, studiosi, musulmani e non musulmani, si adoperano per fare chiarezza sul tema, talvolta contribuendo a complicare un quadro già ricco di contraddizioni.

Come in un circolo vizioso, la confusione viene accresciuta dal canale mediatico e dall'intervento di attori pubblici sulla questione, tutti impegnati a spiegare in chiave sciaraitica il fenomeno del terrorismo definito islamico.

In Europa, sebbene il concetto di europeità venga costruito a partire da criteri di natura politica quali «democrazia, economia di mercato, rispetto dei diritti umani»,⁹¹ è l'elemento identitario a giocare un ruolo di primo piano nel dibattito sui rapporti dei singoli paesi con la sacra legge dell'*islàm*.

Su queste basi, negli Stati europei rimbalza dal piano giuridico a quello geopolitico la discussione sulla compatibilità rispettivamente della *shari'a* con la democrazia, e del diritto islamico, o diritto musulmano, con i diritti umani riconosciuti dalla Convenzione Europea per la Salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle Libertà Fondamentali (1950).

⁹¹ Atlante Geopolitico Mondiale: Regioni Società Economie Conflitti, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, Touring Club Italiano, 2003, p. 105.

Nel confronto tra posizioni differenti, questioni di multiculturalismo e di pluralismo, normativo e giuridico, emergono in relazione all'applicazione della *shari'a* in Occidente.⁹²

Negli ultimi anni, si è accesa la polemica sulla coesistenza dei sistemi di norme e dei relativi meccanismi di *adjudication* che la presenza islamica porta con sé. In alcuni paesi come il Regno Unito, il dibattito sulla *shari'a* trae origine proprio dalla singolare evoluzione di queste forme di coesistenza. Invero, il processo di istituzionalizzazione delle procedure di *Religious Alternative Dispute Resolution*⁹³ in conformità alle regole islamiche ha creato le condizioni per la nascita di attori giurisdizionali, noti come *sharia courts*, il cui ruolo all'interno del sistema di diritto interno è oggetto di polemiche sin dalla metà degli anni Duemila.

Tenuto conto di un tale stato di cose, il presente lavoro di tesi si apre con un'analisi della *shari'a*.

Nella prima parte del capitolo, si cercherà di rispondere alla domanda: che cos'è la *shari'a*? A questo scopo lo studio si costruisce sia in termini di esame delle rappresentazioni esistenti sul punto, sia come analisi tecnico-giuridica.

In primo luogo, saranno passate in rassegna le rappresentazioni della *shari'a* che affiorano nel dibattito pubblico, con un approfondimento sul Regno Unito.

In un secondo momento, si passerà ad analizzare i contenuti della *shari'a*, ricostruendone l'evoluzione a partire dall'etimologia del termine. Dopodiché, entrando nello specifico della regolamentazione sciaraitica, verrà discusso quel settore del diritto musulmano costituito dal diritto di famiglia, le cui norme costituiscono il centro dell'analisi gius-comparativa.

Nella seconda parte del capitolo, lo studio delle forme di applicazione della *shari'a* negli Stati occidentali coniuga analisi giuridica e indagine sulle rappresentazioni dei musulmani occidentali.

Conclude il capitolo l'esame degli spazi concessi alle norme islamiche nel Regno Unito e la verifica dell'applicazione delle norme di famiglia nelle corti britanniche.

⁹² M. S. Berger, *Introduction: Applying Shari'a in the West*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Islam & Societies Series, Leiden, Leiden University Press, 2013, p. 1.

⁹³ F. Ahmed, *Religious Norms in Family Law: Implications for Group and Personal Autonomy*, in M. Maclean and J. Eekelaar (eds), *Managing Family Justice in Diverse Societies*, Oñati International Series in Law and Societies, Hart Publishing Oxford and Portland Oregon, 2013, p. 33.

1. La *shari'a* nel gioco delle rappresentazioni

«*If a Muslim goes from one State to another, he is bound by the same religion law. Thus there is a strong allegiance to an entity which is regard, because of its divine nature, as having a higher status than the state*».⁹⁴ Così scriveva il giudice britannico David Pearl nell'introdurre il discorso sulla *shari'a*.

Personale nella sua applicazione, la legge islamica segue il credente musulmano ovunque questo si rechi, e implica che si attribuisca al comando divino un valore, in linea di principio, superiore agli obblighi sanciti dalla legge dello Stato.

In Europa, invece, il valore della *shari'a* è stato stabilito per via giudiziale nel 2003. In quell'anno la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo interveniva a definire i rapporti tra la legge dell'*islàm* e i principi europei:

«*it is difficult to declare one's respect for democracy and human rights while at the same time supporting a regime based on Shari'a which clearly diverges from Convention values, particularly with regard to its criminal law and criminal procedure, its rules on the legal statutes of women and the way it intervenes in all spheres of private and public life in accordance with religious precepts*».⁹⁵

Pertanto, se la definizione fornita dal giudice Pearl ben riassume cosa sia la *shari'a* agli occhi del credente musulmano, la pronuncia della Corte europea dei diritti umani, originata dallo scioglimento del Partito turco *Refah* ad opera della Corte costituzionale turca, diviene, invece, indicativa di una certa, e indubbiamente diffusa, percezione del fenomeno sciaraitico in Europa.⁹⁶

In quella particolare occasione, le azioni e le dichiarazioni del partito turco, ritenute volte a favorire l'ingresso della *shari'a* attraverso la creazione di una pluralità di sistemi giuridici su base religiosa, risultavano in contrasto con il principio di laicità sancito dalla Repubblica turca. Un principio, quello della neutralità religiosa dello Stato, che pur nella varietà delle sue implementazioni, è generalmente riconosciuto all'interno dei moderni Stati che si definiscono improntati al concetto di democrazia.

Attualmente la *shari'a* è al centro di un'ampia discussione negli Stati europei. Eventi più e meno recenti hanno fatto della legge islamica oggetto del dibattito pubblico e dell'attenzione

⁹⁴ D. S. Pearl, *Islamic family Law and its Reception by the Courts in England*, Islamic Legal Studies Program Harvard Law School, Occasional Publications, May 2000.

⁹⁵ N. Bratza, *The Refah Case at the European Court of Human Rights*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 40.

⁹⁶ *Refah Partisi (Welfare party) and Others v Turkey (No 1) (2002) 35 EHRR 3; Refah Partisi (Welfare Party) and Others v Turkey (No 2) (2003) 37 EHRR I (GC)*.

mediatica. Ciò avviene all'interno di una più ampia polemica sull'*islàm*, la quale verte sulle opportunità e sui limiti delle manifestazioni a esso connesse nello spazio pubblico, toccando questioni come quella relativa al velo o alla costruzione di moschee, fino al bilanciamento degli interessi nel caso della macellazione rituale.

Un dato è chiaro: «*the more narrow aspect of Islamic Law attracts just as much controversy, as non-Muslims attempts to determine exactly what shari'a entails*». ⁹⁷ È questo il momento in cui affiorano rappresentazioni contraddittorie della *shari'a*.

Nel Regno Unito, il conflitto tra rappresentazioni antagoniste della sacra legge islamica è emerso in tutta la sua forza a seguito del discorso che l'ex Arcivescovo di Canterbury, Rowan Williams, aveva tenuto il 7 febbraio 2008 nella *Great Hall* della *Royal Court of Justice*. In quell'occasione, nel corso di una *lecture* che analizzava i rapporti tra la legge civile e la legge religiosa nel contesto giuridico inglese, Williams aveva sostenuto che una qualche forma di *accomodation* tra la legge inglese e la *sharia law* fosse inevitabile. ⁹⁸ Espressione dei principi dell'*islàm*, la legge religiosa dei musulmani andava depurata dagli stereotipi che la circondavano, portando con sé l'esigenza che alcune delle sue manifestazioni fossero accettate nel sistema britannico. Ciò allo scopo di consentire agli individui di dar voce alle molteplici affiliazioni identitarie, e di non costringere gli stessi a scegliere tra la lealtà a diversi sistemi di norme.

Il dibattito che scaturì fu di notevole portata. La polemica ha trovato poi seguito e linfa in una serie di eventi successivi che vanno dalla costituzione, nel settembre 2008, del *Muslim Arbitration Tribunal*, fino al lancio, un anno fa, di due indagini governative sulla *shari'a* e le strutture islamiche di composizione stragiudiziale delle dispute. Nel mezzo, si è assistito a più avvenimenti: la rivendicazione da parte di estremisti islamici di *sharia-controlled zones* in aree a Est di Londra nel 2011; il disegno di legge *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill* ad opera della Baronessa Caroline Cox nel 2011; il *Panorama Programme* del 2013 «*Secrets Of Britain's Sharia Councils*»; la creazione del *UK Boards of Sharia Councils* nel gennaio 2014 e, nello stesso anno, il dibattito scatenato dalla predisposizione da parte della *Law Society* di una *practice note* contenente le linee guida relative alla redazione di atti dispositivi di ultima volontà conformemente alle norme islamiche. È del 2015, invece, la pubblicazione di uno studio proveniente dall'Olanda che aveva scatenato lo scontro tra l'*Islamic Sharia Council* e il quotidiano *The Independent*.

⁹⁷ L. Fulton, *Islamic Law: Europe's Shari'a Debate*, <http://www.euro-islam.info/key-issues/islamic-law/>

⁹⁸ R. Williams, *Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., pp. 20-33.

Nel susseguirsi degli eventi, i musulmani non sono rimasti spettatori passivi. In un intervento scritto realizzato da Khola Hasan per l'*Islamic Sharia Council*, in risposta alla discussione parlamentare in relazione all'*Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill* presentato dalla Baronessa Cox, si legge:

*«Sharia Law is not a static, monolithic, outdated or oppressive system. It is an innately pluralistic philosophy that, during its fabulous 1200 year history, adapted to continuously meet the needs of its diverse and changing international community. It is a cumulative tradition that is shaped by the past history of its people, has a determinant moral imperative, its foundations are revelation-based, and it is deeply grounded in the living experience of its adherents. Its rich history has seen the evolution of complex judiciary, court system, and a fully formed theory at a time when European Christians were drowning witches and burning heretics».*⁹⁹

E ancora:

*«Sharia Law is much more than law per se. It includes the five daily prayers, fasting during the month of Ramadan, pilgrimage, giving charity generously, funeral regulations, marriage customs, upbringing of children and more. Are British lawmakers willing to dismiss all these facets of Muslim life in one sweeping sentence? Neither Muslims or sharia councils have expressed a desire to introduce sharia law into Britain or set up a parallel legal system. Part of the Islamic sharia is to show respect and obedience to the law of the land».*¹⁰⁰

Una tale definizione della *shari'a*, che invoca la storia per evidenziarne la bellezza e la grandezza, fa emergere due elementi importanti. Il primo concerne le differenze con la tradizione cristiana europea di cui la Baronessa Caroline Cox si fa portatrice; il secondo pone l'accento sui rapporti tra la legge islamica e la legge dello Stato.

Chiamando in causa la storia, Khola Hasan pone in rilievo l'ignoranza degli interlocutori a proposito della *shari'a*:

*«the honourable member of the House of Lords are woefully ignorant of the law that functioned across two-thirds of the globe for over a thousand years, and produced glittering empires such as the Umayyads, the Abbasids, the Fatimids, the Mughals and the Ottomans. European greed for imperialism and even the Crusades were directed solely by a desire to loot as much as they could from these great civilisations».*¹⁰¹

⁹⁹ K. Hasan, *Response to Baroness Cox's Arbitration & Mediation Bill*, The Islamic Shari'a Council, 2015.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Ciò che si vuole porre in rilievo è la superiorità della florida civiltà islamica con le sue dinastie. Il confronto con gli europei viene ricondotto ad una fase storica in cui questi vengono definiti avidi di imperialismo e impegnati a condurre guerre di religione all scopo di derubare la grande civiltà islamica.

Khola Hasan ribadisce il rispetto della legge dello Stato che la *shari'a* porta con sé, per smentire le accuse rivolte ai musulmani britannici di voler insediare la propria legge e un parallelo sistema di giustizia, in quanto questo sarebbe il dettato della legge sacra. Il riferimento è a quella tradizione giuridica islamica che fa obbligo ai musulmani che vivono in uno Stato non islamico di obbedire alla legge dello Stato. Su quest'ultimo punto è utile riprendere quanto scrive Shaheen Sardar Ali:

*«it is accepted that European Muslims are subject to the laws of their newly acquired homeland. A number of mechanisms exist in Islamic jurisprudence to inform and facilitate such interaction and residence, including the concepts of duress (ikrah), necessity (darura), and public welfare (maslaha). Under the strict principles of Islamic Law that agreements must be honoured [...], Muslims are required to fulfil their obligations to the State that has offered them protection. They are subject to all legal regulations of the host country as long as they are living in its territory».*¹⁰²

Tale impostazione della questione riflette una distinzione propria della dottrina islamica: quella tra *dar al-islàm* e tra *dar al-harb*. Mentre *dar al-islàm* è il territorio in cui gli abitanti osservano la legge islamica, *dar al-harb* è il territorio in cui la popolazione dominante è non musulmana.

Molto è stato detto sul comportamento dei musulmani in territorio non islamico: *«Muslims temporarily residing in a foreign country are recommended very strongly...to behave in an exemplary and law abiding manner».*¹⁰³

Se la legge islamica è personale nella sua applicazione, l'interpretazione prevalente vuole che lo spazio riservato alla stessa sia stabilito dai limiti sanciti dalla legge dello Stato in cui il credente musulmano si trovi a vivere. Uno spazio, quest'ultimo, che secondo parte della dottrina islamica si configura come terzo e neutrale: *dar al-sulh*, una zona di pacifica convivenza tra musulmani e non musulmani.¹⁰⁴

¹⁰² S. Sardar Ali, *From Muslim Migrants to Muslim Citizens*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., p. 171.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 174.

All'interno di questo territorio neutrale, ai musulmani sarebbe concesso di soddisfare i propri bisogni religiosi all'interno del *framework* sancito dal diritto interno, e in accordo con un approccio che sotto un profilo islamico è giustificato dalla politica conforme alla legge religiosa, *siyàsa shar'iyya*, la quale ha legittimato negli Stati musulmani il processo legislativo e il suo prodotto, il *qanun*, ad opera dell'autorità politica.¹⁰⁵

Generalmente, le motivazioni di coloro che richiedono l'applicazione *shari'a* nel Regno Unito ne sostengono la *necessità* in termini religiosi, il *diritto* attraverso il riconoscimento della libertà religiosa, e l'*applicabilità* sotto il profilo giuridico, in virtù della compatibilità della stessa con i principi e le regole interne.

Questa visione viene ribadita più volte nel corso della discussione pubblica. Lo stesso ex Arcivescovo di Canterbury sosteneva, nel suo intervento, la necessità di smentire una serie di miti legati alla *shari'a* quando dichiarava: «*and what most people think they know of sharia is that it is repressive towards women and wedded to archaic and brutal physical punishments*».¹⁰⁶

Il supporto di Lord Nicholas Phillips alle tesi di Rowan Williams si costruiva sulla stessa visione della *shari'a*:

«*it has become clear to me that there is a widespread misunderstanding in this country as to the nature of sharia law. [...] Part of the misconception about sharia law is the belief that sharia is only about mandating sanctions such as flogging, stoning, the cutting off of hands or death for those who fail to comply with the law. And the view that of many of sharia law is coloured by violent extremists who invoke it, perversely, to justify terrorist atrocities such as suicide bombing, which I understand to be in conflict with Islamic Principle*».¹⁰⁷

Di contro, ciò che viene fuori dalle fila del vasto fronte anti-*shari'a* è una visione della legge islamica come discriminatoria nei confronti delle donne e dei bambini, fonte di ulteriore rischio per le vittime di violenza e abuso, e dunque incompatibile con la legge britannica. Tale prospettiva è ripetutamente espressa dalla Baronessa Cox sin dalla presentazione dell'*Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*.

La condivisione della tesi della Cox emerge dal largo supporto che il progetto di legge ottiene tra i membri del suddetto schieramento. Basti pensare alla «*No Sharia Law Campaign*»

¹⁰⁵ S. Sardar Ali, *From Muslim Migrants to Muslim Citizens*, cit., p. 174.

¹⁰⁶ R. Williams, *Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*, cit., p. 20.

¹⁰⁷ Nicholas Phillips, *Equal Before the Law*, in R. Griffith-Jones, *Islam and English Law*, cit., p. 288.

condotta dall'organizzazione *One Law for All* (OLFA), la quale definisce la *shari'a* «*a threat to One Law for All & Equal Rights*».¹⁰⁸

Dal canto suo, la *National Secular Society* (NSS) fornisce supporto alla campagna della OLFA come *founding member*, mentre condivide con il gruppo *Sharia Watch* una visione della *shari'a* che recupera la definizione fornita dalla già menzionata sentenza del 2003 della Corte europea dei diritti dell'uomo.¹⁰⁹ Una visione della legge islamica sulla quale laici e cristiani sembrano trovare un punto d'incontro.

Alan Craig, ex leader del partito *Christian Peoples Alliance*, si è detto favorevole al *Bill* introdotto dalla Baronessa Cox per favorire una legislazione che ponga fine alla discriminazione che ritiene innata nella legge islamica.¹¹⁰

Sul versante politico, come espressione di un'ideologia di estrema destra, i partiti *British National Party* (BNP) e *United Kingdom Independence Party* (UKIP) hanno manifestato la loro opposizione all'applicazione della *shari'a* nel Regno Unito nell'ambito di un'ampia condanna dell'*islàm* e dei simboli legati alla presenza di questo nello spazio pubblico.

Quanto al BNP, l'ex leader Nick Griffin dichiarava che «*the establishment of sharia law in Britain would constitute a significant towards the transformation of Britain into a fundamental Islamic state*»,¹¹¹ invitando «*those who believe in equal rights for men and women, freedom of speech and the rule of democracy*»¹¹² a firmare una petizione governativa che proibisse la *shari'a* nel Regno Unito.

In maniera analoga, il partito dell'indipendenza, che in alcune prese di posizione assume posizioni meno radicali rispetto al BNP, attraverso Lord Pearson ha fatto sapere: «*sharia Law is incompatible with the values and the law of this country, as it denies not only equality before the law between men and women, Muslim and non-Muslim, but also freedom of religion*».¹¹³

Voce forte è quella che proviene dall'organizzazione di estrema destra *English Defence League*. Questo movimento, pur senza godere del favore della maggior parte delle organizzazioni coinvolte nel movimento europeo anti-*sharia*, si è scagliato contro coloro che considerano la possibilità che le norme islamiche operino in *partnership* con la legge britannica.¹¹⁴

¹⁰⁸ <http://onelawforall.org.uk/new-report-sharia-law-in-britain-a-threat-to-one-law-for-all-and-equal-rights/>

¹⁰⁹ <http://www.shariawatch.org.uk/>

¹¹⁰ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law: a Legal Industry in Multicultural Britain*, Farnham, Ashgate, 2015, pp. 163-164.

¹¹¹ www.bnp.org.uk/news/national/mep-urges-britons-sign-petition-banning-sharia-law

¹¹² www.bnp.org.uk/news/national/mep-urges-britons-sign-petition-banning-sharia-law

¹¹³ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 190.

¹¹⁴ Ivi, p. 197.

Tra i due fuochi si pone l'accademia come attore intermediario. Nel maggio del 2016, Prakash Shah, *moderator* del gruppo *Plurilegal* ha predisposto un'indagine per individuare il profilo dei suoi circa 400 membri. Le domande riguardavano i settori di ricerca e le relative tematiche di indagine.

Estratto da *Plurilegal Survey*

1. ***Please «state the cultural, ethnic, religious or linguistic groups you tend to work on most often (state more than one if appropriate)».***
2. ***Please «state which academic discipline you work fits within (state more than one if appropriate)».***¹¹⁵

Su un 20% di risposte è emerso che: 63 persone (o 70%) hanno scelto «*Islam and Muslims*» come risposta alla prima delle domande indicate (l'ambito «*Islam and Muslims*» non si riferisce specificamente al diritto); mentre 73 persone (o 81%) hanno risposto «*Law*» alla seconda delle domande indicate.

Dalla comunità *Plurilegal* emerge una visione della *shari'a* che non è certo immune da critiche. Affiorano problematiche quali il binomio *group rights/individual rights* che la *shari'a* porta con sé, privilegiando i diritti di gruppo e esercitando pressione sui membri più deboli della comunità musulmana. Tuttavia, ciò che viene fuori è una prospettiva generale che non esclude *a priori* la compatibilità della *shari'a* con il sistema britannico, qualora vengano rispettate alcune condizioni. Gli accademici, infatti, fanno generalmente da ponte tra le due visioni agli antipodi, invocando una sorta di applicazione condizionata delle norme islamiche.

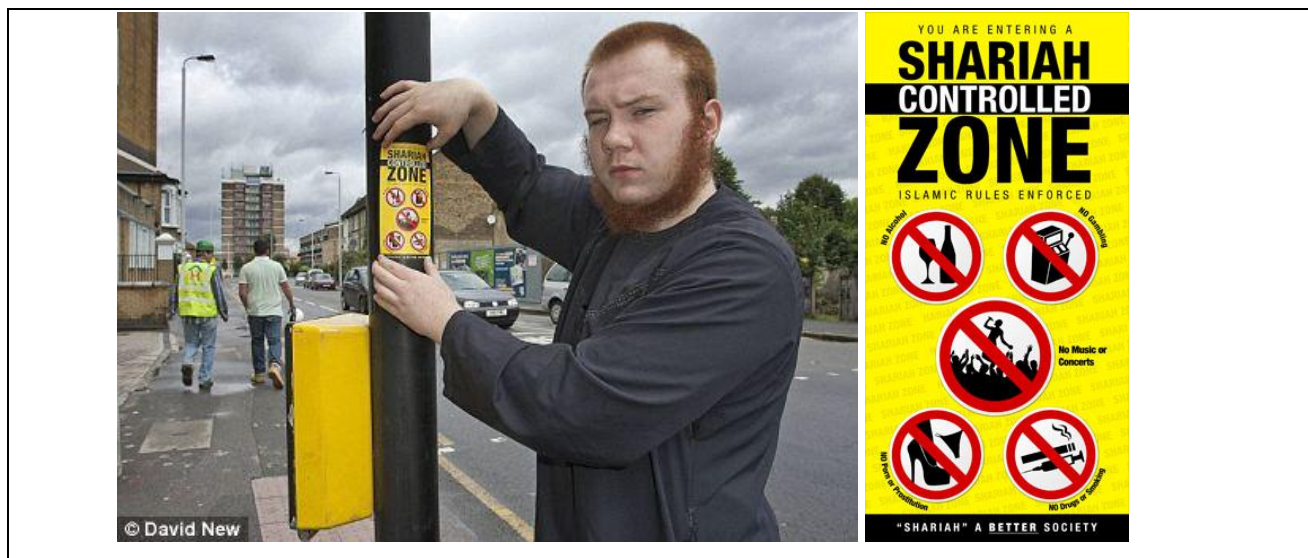
Legato ad una particolare visione della *shari'a* è, invece, il fenomeno delle *no-go zones*. Si tratta di aree all'interno delle quali si assume essere in vigore la *shari'a* con il suo corollario di prescrizioni.

Nel Regno Unito, il discorso sulle *no-go zones* islamiche è stato introdotto nel 2011. In quell'anno, predicatori islamici legati al gruppo *Muslim Against the Crusades* guidato da Anjem Choudhury, previamente associato al gruppo *Islam4UK*, tappezzavano zone interne al distretto di Tower Hamlets, a Est di Londra, di poster di colore giallo che recitavano: «*You are entering a*

¹¹⁵ *Plurilegal Survey*, 27 May 2016.

sharia controlled zones. Islamic rules enforced».¹¹⁶ Una serie di divieti figuravano sui poster: divieto di alcool, divieto di musica e concerti, divieto di porno o prostituzione, divieto di droghe e di fumo, divieto di gioco d'azzardo.

Immagine 1



Più o meno nello stesso periodo, nelle aree a Est di Londra cartelloni pubblicitari venivano imbrattati quando considerati offensivi nei confronti dell'*islàm*.¹¹⁷

Il *borough* londinese di Tower Hamlets rappresenta quello che nel decennio tra il 2001 e il 2011 ha visto aumentare di più la popolazione musulmana: da 71.000 nel 2001 a 88.000 nel 2011.¹¹⁸ Il suo ruolo in questo tipo di discorso è significativo se si considera che talvolta viene anche definito *Britain's Islamic Republic*, in virtù dei vari episodi che hanno visto scontrarsi musulmani e non-musulmani.¹¹⁹

Tower Hamlets è stato al centro della polemica anche a causa della vicenda che ha visto coinvolto l'ex sindaco Lufthur Rahman, avvocato musulmano originario del Bangladesh, eletto per la prima volta come sindaco nel 2010 dopo aver corso *as Independent*. Ancor prima (2008-2010) questi aveva ricoperto la carica di leader del consiglio di Tower Hamlets per il Partito Laburista.

¹¹⁶ S Kern, *European 'No-Go' Zones: Fact or Fiction? Part 2: Britain*, 3 February 2015, <https://www.gatestoneinstitute.org/5177/no-go-zones-britain>

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Muslim Council of Britain (MCB), *British Muslims in Numbers: A Demographic, Socio-economic and Health Profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census*, 2015, https://www.mcb.org.uk/wp-content/uploads/2015/02/MCBCensusReport_2015.pdf

¹¹⁹ S Kern, *European 'No-Go' Zones*, cit., <https://www.gatestoneinstitute.org/5177/no-go-zones-britain>

Veniva rieletto sindaco nel 2014 in rappresentanza del nuovo partito *Tower Hamlets First*. Ma il risultato delle elezioni fu dichiarato nullo nell'Aprile del 2015 a causa delle accuse di «*mortgage fraud and tax evasion*».¹²⁰

Già nel 2010, in un documentario di *Channel 4*, erano stati rilevati i legami tra Rahman e il controverso *Islamic Forum of Europe*, definito l'ala europea del partito pakistano *Jamaat-E-Islami*, legato ai Fratelli musulmani, con sede nella *East London Mosque* e spesso attaccato per i suoi rapporti con personalità religiose controverse.¹²¹

In tema di *no-go zones* islamiche, il 29 Luglio 2011 *Daily Mail* riportava sotto il titolo «*Islamic Extremists declare Britain's First Sharia law zone*» l'incidente legato al predicatore musulmano Abu Izzadeen, intenzionato a fare di Waltham Forest la prima *Britain's first Sharia Law zone*,¹²² in linea con i progetti dell'estremista islamico Anjem Choudury di trasformare una serie di città britanniche in Stati islamici indipendenti.¹²³

Il 30 giugno 2013, invece, il *think tank The Muslim Issue* pubblicava un articolo dal titolo: «*London Police establish England's first 'Sharia zone' in which EDL's Tommy Robinson is not allowed entry*».¹²⁴

L'esistenza di forti tensioni e di scontri tra la militanza di estrema destra e i predicatori musulmani nelle aree a Est di Londra, in particolare Tower Hamlets, è confermata anche da una pagina facebook: *Stop the No go muslim/sharia zones UK*.¹²⁵ Su questa pagina vengono riportati, tramite articoli e con l'ausilio di video, episodi di scontri violenti tra musulmani e non-musulmani nella zona a Est di Londra.

Dal canto suo, la polizia londinese è spesso accusata di occultare gli episodi di violenza dietro la retorica della islamofobia. Il *Sunday Telegraph* ha rinvenuto più di una dozzina di casi nel distretto di Tower Hamlets in cui musulmani e non-musulmani sono stati minacciati, quando non attaccati, con l'accusa di comportamenti contrari alle norme islamiche.¹²⁶

¹²⁰ C. Turner, *Lutfur Rahman: Judge Accuses Disgraced Former Mayor of Mortgage Fraud and Tax evasion*, 29 January 2016, <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/12128815/Lutfur-Rahman-Judge-accuses-disgraced-former-mayor-of-mortgage-fraud-and-tax-evasion.html>

¹²¹ <http://www.channel4.com/news/tower-hamlets-votes-in-independent-mayor>

¹²² S. Reid, *As Islamic Extremists Declare Britain's First Sharia Law Zone, the Worrying Social and Moral Implications*, 29 July 2011, www.dailymail.co.uk/news/article-2020382/You-entering-Sharia-law-Britain-As-islamic-extremists-declare-Sharia-law-zone-London-suburb-worrying-social-moral-implications

¹²³ S. Kern, *UK: Anjem Choudary Charged with Supporting Islamic State*, 9 August 2015, <https://www.gatestoneinstitute.org/6315/anjem-choudary-islamic-state>

¹²⁴ <https://themuslimissue.wordpress.com/2013/06/30/historic-date-as-londons-met-police-establish-englands-first-sharia-zone-edls-tommy-robinsons-bail-conditions-forbid-entry/>

¹²⁵ <https://www.facebook.com/StopTheNoGoMuslimshariaZonesUk/?fref=ts>

¹²⁶ S. Kern, *European 'No-Go' Zones*, cit., <https://www.gatestoneinstitute.org/5177/no-go-zones-britain>

La rivendicazione del controllo di alcune zone da parte di musulmani fondamentalisti non solo ha coinvolto gruppi con idee e strategie più o meno simili tra loro, ma ha interessato diverse aree del paese, tutte caratterizzate da una elevata concentrazione di musulmani.¹²⁷

La volontà di creare zone islamiche in cui costringere tutti i residenti a conformarsi alla *shari'a* risponde a quella logica che guarda alla *shari'a* come legittimazione di una *umma* universale. Il messaggio contenuto nel video girato dal gruppo *Muslim London Patrols*, postato su Youtube il 23 gennaio 2013 riassume una tale visione delle cose:

*«we are the Muslim Patrol. We are in north London, we are in south London, in east London and west London. We command good and forbid evil. Islam is here in London. [Prime Minister] David Cameron, Mr. Police Officer, whether you like it or not, we will command good and forbid evil. You will never get us. You can go to hell! This is not a Christian country. To hell with Christianity. Isa [Jesus] was a messenger of Allah. Muslim Patrol will never die. Allah is great! Allah is great! We are coming!»*¹²⁸

Se l'opposizione laico-moderata non riconosce l'esistenza di questo tipo di controllo islamico sul territorio, inquadrando fenomeni di questo tipo come espressione di fondamentalismo islamico, l'ideologia di estrema destra assume, invece, forme di militanza nel rivendicare quella che, nella sua visione, è la *propria legittima* autorità sul territorio britannico.

Diversamente, in merito all'esistenza di tali situazioni, l'ex premier David Cameron ha preferito parlare di «*localisms*».¹²⁹

2. Comprendere la *shari'a*: ricostruzione storica e teorie a confronto

Protagonista indiscussa del dibattito internazionale, la legge islamica è oggetto di posizioni contrastanti. Dal confronto politico alla propaganda mediatica, dalla discussione nelle aule giudiziarie al dibattito nelle fila della società moderna, la *shari'a* appare oggi un concetto vago. Sulle interpretazioni personali vanno a incidere sensazioni quali rifiuto, paura, rispetto, tolleranza e venerazione, a loro volta tutte legate a quel complesso sistema religioso, giuridico, sociale e politico che è l'*islàm*.

¹²⁷ S. Kern, *European 'No-Go' Zones*, cit., <https://www.gatestoneinstitute.org/5177/no-go-zones-britain>

¹²⁸ S. Kern, 'Muslim Gangs Enforce Sharia Law in London', 25 January 2013, <https://www.gatestoneinstitute.org/3555/sharia-law-london>

¹²⁹ R. Grillo, *Muslims Families, Politics and the Law*, cit., p. 13.

In un contesto di mancata comprensione del fenomeno quale è quello odierno, l'accademia non manca di intervenire a correggere le distorsioni. Una vasta gamma di definizioni vengono offerte come risposta all'annosa domanda: che cos'è la *shari'a*? Scrive Elisa Giunchi: «*shari'a is often evoked – by the general public and academics, as well as within judicial proceedings, by litigants and judges alike – to indicate different things*». ¹³⁰

Ritenuta generalmente sinonimo di diritto musulmano/diritto islamico, la parola *shari'a* evoca una serie di svariati significati. «*The term “sharia”*», sostiene Jan Michiel Otto, «*is surrounded with confusion between theory and practice, between theological and legal meanings, between internal and external perspectives, and between past and present manifestations*». ¹³¹

Le interpretazioni sul punto vanno dal ravvisare nella *shari'a* l'intero edificio normativo eretto a partire dal VII sec., o l'insieme delle regole giuridiche contenute nel Corano, fino a giungere a definizioni più ampie e generali che fanno della *shari'a* «*total discourse' reflecting religion, morality, economics and justice in Islam, or as a set of ethics, governing the everyday behaviour of Muslims*». ¹³²

A fronte della varietà di ricostruzioni teoriche si rendono opportune due considerazioni. In primo luogo, la *shari'a* non è un codice. ¹³³ Inoltre, «*the shari'a covers more than just law; it's 'law-plus'*». ¹³⁴

Non esiste un testo qualificabile come *shari'a* il quale statuisca in maniera universale ed inequivocabile le regole di comportamento a cui ciascun musulmano è tenuto. Il dettato di Dio viene *lavorato* dagli studiosi islamici generando visioni divergenti non solo tra le varie correnti e scuole giuridiche, ma anche tra i singoli esponenti del medesimo orientamento. Difatti, «*there seems to be agreement among modern scholars about the very diversity of sharia itself*», conferma Jan Michiel Otto. ¹³⁵

Per poter individuare il significato e i contenuti della *shari'a*, nonché le forme che essa assume in Occidente, bisogna ricostruire l'evoluzione del termine.

¹³⁰ E. Giunchi, *From Jurists' Ijtihad to Judicial Neo-Ijtihad: Some Introductory Observations*, in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, Routledge, 2014, p. 1.

¹³¹ J. Michiel Otto, *Introduction: Investigating the Role of Sharia in National law*, in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated: a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, 2010, p. 23.

¹³² E. Giunchi, *From Jurists' Ijtihad*, cit., p. 1.

¹³³ M.A. Baderin, *An Analysis of the Relationship Between Shari'a and Secular Democracy and the Compatibility of Islamic Law with the European Convention on Human Rights*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., p. 75.

¹³⁴ Ivi, p. 75.

¹³⁵ J. M. Otto, *Introduction: Applying Shari'a in the West*, cit., p. 24.

2.1. Uno sguardo alla storia della sacra legge dell'islàm

Per il termine *shari'a*, in epoca islamica, al significato originario di «strada diritta che conduce all'abbeveratoio» viene ad affiancarsi l'accezione di «legge sacra dell'islàm».¹³⁶ Come osservato da Mohamed Keshavjee, la ragione sta nel fatto che «*since many Arabs were desert-dwellers during the time of the Prophet Muhammad, water and direction were essential for life*».¹³⁷ Pertanto, mentre l'etimologia del termine richiama l'«idea di un percorso tracciato, diretto verso una meta che soddisfi l'esigenza di salvezza»,¹³⁸ in senso metaforico il termine ha una triplice accezione.¹³⁹

In senso molto lato, il vocabolo *shari'a* indica la via che comprende «dogmi, riti, precetti morali e giuridici, rivelata agli ebrei, ai cristiani e ai musulmani».¹⁴⁰ In senso lato, il termine si riferisce alla strada rivelata da Dio ai soli musulmani, e relativa sia al foro esterno (*a'màl al-badan*), ovvero alla condotta umana, sia al foro interno, ossia alla coscienza, agli atti del cuore (*a'màl al-qalb*).¹⁴¹ In linea con una tale attribuzione di significato, la *shari'a* sta quindi a individuare «il sentiero diretto del tuo Signore».¹⁴² Nella terza e più ristretta accezione, invece, il vocabolo *shari'a* diventa la via rivelata ai soli musulmani per regolare il foro esterno. Sicché, in questo senso, il termine *shari'a* è sinonimo di «legge religiosa» rivelata da Dio ai musulmani (*shari'a islàmiyya*) per «regolare e valutare la condotta umana, cioè gli atti del corpo che si esplicano nel foro esterno, e non gli atti del cuore che riguardano il foro interno».¹⁴³ Le questioni del cuore restano «confinare nell'intimità del rapporto di fede (*iman*) tra l'uomo e Dio»,¹⁴⁴ unico e solo giudice del foro interno.

Nell'islàm, la concezione della libertà umana è un elemento importante di cui tener conto nella ricostruzione del concetto di *shari'a*. La libertà concessa da Dio all'uomo non ha un carattere illimitato. Essa appartiene a Dio, e può e deve essere utilizzata solo per servirlo. Pertanto, i limiti posti alle azioni umane attraverso la sacra legge islamica non hanno un carattere arbitrario. Alla stessa va ricollegata un'utilità (*maslaha*) consistente nell'assicurare il bene per l'uomo e la società

¹³⁶ C. M. Guzzetti, *Islam*, Dizionari San Paolo, Milano, Edizioni San Paolo, 2003, p. 233.

¹³⁷ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution: Mechanisms for Legal Redress in the Muslim Community*, London, I.B. Tauris, 2013, p. 57.

¹³⁸ M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a. La legge sacra dell'islam*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 15.

¹³⁹ F. Castro, *Il modello islamico*, a cura di G.M. Piccinelli, in *Sistemi Giuridici Comparati* (collana a cura di A. Procida Mirabelli di Lauro), seconda ed., Torino, Giappichelli Editore, 2007, p. 9.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Ivi, pp. 15-16.

¹⁴³ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 9.

¹⁴⁴ M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, cit., p. 16.

tutta nella vita ultraterrena. Inoltre, è la stessa natura debole dell'uomo a spiegare perché alla originaria libertà delle azioni umane Dio fissi dei limiti (*hudùd*) attraverso la rivelazione.¹⁴⁵

Cinque sono le categorie in cui le azioni umane sono classificate; e una tale ripartizione degli atti umani ha valore normativo.¹⁴⁶ L'atto umano può essere classificato quale atto obbligatorio (*fard* o *wàgib*), proibito (*haràm*), consigliato (*mandùb*, *mustahabb*), sconsigliato (*makrùh*), libero (*gà'iz*, *mubàh*).¹⁴⁷

«La conoscenza della quintuplice ripartizione sciaraitica delle azioni umane»,¹⁴⁸ o anche la conoscenza delle norme (*ahkàm*) dettate da Dio ai fini della qualificazione delle azioni umane conformemente alle suddette cinque categorie, è ciò che viene definito *fiqh*. Esiste una diffusa tendenza ad utilizzare i termini *fiqh* e *shari'a* quali sinonimi. Tuttavia, essi hanno un significato differente su cui è importante soffermarsi.

2.2. Il diritto islamico tra shari'a e fiqh

Originariamente, e secondo un'accezione più ampia, il termine *fiqh* stava ad indicare la comprensione applicata ad ogni branca del sapere. Successivamente, il *fiqh* è divenuto «*juristic understanding of the divine sources using well-defined classical and post-classical principles formulated by Muslim jurists over time*»,¹⁴⁹ e più precisamente «scienza del diritto religioso dell'*islàm*». ¹⁵⁰ Dunque, diversamente dal concetto di *shari'a* che fa esclusivo riferimento alla rivelazione divina e non contempla alcun intervento dell'uomo, il *fiqh* sta ad indicare un'attività umana. Tuttavia, il concetto di *fiqh* viene a coincidere con il concetto di *shari'a* quando quest'ultima sia intesa in quell'accezione ristretta di legge religiosa rivelata ai musulmani per regolare e valutare il foro esterno. Precisamente, è l'espressione «diritto musulmano» o «diritto islamico» che consente ai concetti di *shari'a* e *fiqh* di convivere. Ciò detto, bisogna fare una precisazione relativamente al significato da attribuire a tale espressione.

«L'espressione 'diritto musulmano' o 'diritto islamico' può essere adoperata in tre diverse accezioni»:¹⁵¹

¹⁴⁵ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 9.

¹⁴⁶ M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, cit., p. 17.

¹⁴⁷ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 10.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ M.A. Baderin, *An Analysis of the Relationship Between Shari'a and Secular Democracy*, cit., p. 75.

¹⁵⁰ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 9.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 3.

1. traduzione del termine *fiqh*, inteso come quella parte della *shari'a* che disciplina l'attività del musulmano verso il Creatore, verso sé stesso e verso il prossimo;
2. estratto dei settori propriamente giuridici del *fiqh*, insieme con le parti del diritto pubblico che i giuristi musulmani designano con il termine di *siyàsa shar'iyya*;
3. in periodo di colonizzazione, diritto musulmano vigente presso i musulmani di una data regione e comprendente sia parti del *fiqh* classico ancora in uso sia le consuetudini locali.

Se i termini *shari'a* e *fiqh* possono essere entrambi tradotti con l'espressione «diritto islamico» (o diritto musulmano), va specificato che, nel caso del *fiqh*, l'espressione va letta nel significato di «giurisprudenza islamica». Ciò che quest'ultima denota, infatti, è l'attività di estrazione dei principi e delle regole dalla *shari'a* operata dal *faqih*,¹⁵² il giurista musulmano, allo scopo di rendere effettiva la legge sacra, garantendone l'applicazione ai casi concreti attraverso la elaborazione e sistematizzazione dei contenuti estrapolati.

Sintetizza bene una tale distinzione concettuale la definizione di *shari'a* che l'ex Arcivescovo di Canterbury Rowan Williams prendeva in prestito dal filosofo svizzero Tariq Ramadan nel corso della famosa *lecture* tenuta nel 2008 a Londra, inaugurando una stagione di dibattiti sul tema del rapporto tra *english law* e *islamic law*. In quell'occasione, l'arcivescovo Williams definiva la *shari'a*: «*the expression of the universal principles of Islam [and] the framework and the thinking that makes for their actualisation in human history*».¹⁵³

Tra le altre, vi è una corrente dottrinale riunisce i diversi significati attribuibili ai termini *shari'a* e *fiqh* secondo una articolazione che distingue «*divine abstract shari'a*», «*classical shari'a*», «*historically transferred shari'a*» e «*contemporary shari'a*».¹⁵⁴ Mentre sotto la dicitura «*divine abstract shari'a*» si fa ricadere l'insieme delle regole di buon ordine e comportamento umano elaborate dagli studiosi per fare da guida alla comunità islamica, la «*classical shari'a*» si riferisce ai principi, alle regole e ai casi estrapolati dai *fuqahà'* nei primi due secoli dalla rivelazione.¹⁵⁵

Diversamente, la *shari'a* intesa come «*historically transferred shari'a*» ingloba il corpo di interpretazioni sviluppatesi e trasmesse in un arco temporale che va dalla fine del X sec., con la «chiusura della porta dell'interpretazione», fino ai nostri giorni.¹⁵⁶

¹⁵² Il *faqih* (plurale *fuqahà'*) è colui che si dedica allo studio del *fiqh*, mentre gli '*ulamà'* (da '*ilm*, scienza). ovvero i dottori, i sapienti, sono coloro che studiano tutta la *shari'a*. Sul punto v. F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 11.

¹⁵³ R. Williams, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 21.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 25-26.

¹⁵⁵ J. M. Otto, *Introduction*, cit., p. 25.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

Infine, la «*contemporary shari'a*» copre l'intera gamma di principi, regole, casi e interpretazioni che sono attualmente in uso nel mondo musulmano.¹⁵⁷

Per il musulmano l'obbedienza alla sacra legge dell'*islām* è volontaria. Questo elemento si lega al significato del termine *Islām*, dal verbo arabo *sallama li*, «sottomersi a», da cui il «musulmano» che diviene «il sottomesso». Sulla questione vi è chi rileva una distinzione tra i termini «*Muslim*» e «*Islamic*», il più delle volte utilizzati come sinonimi. Secondo Federica Sona, mentre «*Islamic*» va riferito alle fonti islamiche, «*Muslim*» identifica sia il credente sia il «*living islamic law*».¹⁵⁸

Il diritto islamico presenta una serie di caratteristiche. Dalla sacralità, principale tratto distintivo del *fiqh*, derivano una serie di altre caratteristiche.¹⁵⁹ Tra queste:

- l'*imperatività*, che esige il rispetto della norma sciaraitica in termini di obbligo religioso e giuridico, e deriva dal collegamento tra *shari'a* e *fiqh*;
- la *personalità*, che esclude la territorialità ed è derivante del carattere confessionale;
- l'*eticità*, a motivo dell'origine religiosa delle norme islamiche;
- l'*immutabilità*, la quale risiede nella formale impossibilità per l'uomo di modificare il comando divino;
- l'*extrastatualità*, portata della dottrina sunnita, che nega al califfo e a qualsiasi autorità pubblica costituita il potere normativo.

Il fondamento dell'obbedienza alla legge religiosa si rinviene nel Corano, che statuisce: «O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità» (Cor. IV, 59).

Il lavoro dei *fuqahà'* volto alla estrazione di principi e regole si sviluppa su un sistema di fonti, meglio note come le «radici, o basi, della giurisprudenza».¹⁶⁰ Gli *usùl al-fiqh* sono: il Corano, la *sunna*, l'*igmà'* e il *qiyàs*.

¹⁵⁷ J. M. Otto, *Introduction*, cit., p. 25.

¹⁵⁸ F. Sona, *Defending the Family Treasure Chest: Navigating Muslim Families and Secured Positivist Islands of European Legal Systems*, in P. Shah with M.C. Foblets and M. Rohe (eds), *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Farnham, Ashgate, 2014, p. 116.

¹⁵⁹ Il collegamento tra *shari'a* e *fiqh* implica che la norma sciaraitica debba intendersi quale limite posto all'originaria libertà delle azioni umane; pertanto si tratta di un obbligo non solo religioso, ma anche giuridico. Sul punto v. F. Castro, *Il modello islamico*, cit., 10.

¹⁶⁰ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 10.

2.3. Alle origini del diritto musulmano: le radici della giurisprudenza

Il Corano, libro sacro dell'*islàm*, è la fonte per antonomasia del diritto musulmano. Anche noto come *al-Kitàb*, il Corano è la parola testuale di Dio.¹⁶¹ Al suo interno sono contenute le rivelazioni che il Profeta Muhammad ritenne di aver ricevuto in arabo da Dio per il tramite dell'arcangelo Gabriele nelle vesti di messaggero celeste.

Secondo la dottrina sunnita, «il Corano è increato». Contrariamente, gli sciiti e gli ibaditi ritengono il Corano come creato, per non contestare l'assoluta unicità di Dio di fronte ad un'altra entità eterna.

Il Corano è stato rivelato a Muhammad in un lasso di tempo che copre più di un ventennio. Inizialmente, i brani di volta in volta rivelati, e conservati in un archetipo celeste che il Corano definisce «la tavola ben custodita» o «l'originale della Scrittura»,¹⁶² non venivano messi per iscritto. Successivamente, i segretari di Muhammad presero l'abitudine di annotare il testo delle singole rivelazioni che venivano loro dettate sul materiale di cui disponevano.

Inizialmente, riunire i testi delle singole rivelazioni in una raccolta fu opera di alcuni dei Compagni del Profeta, fino alla redazione ufficiale del testo definitivo del Corano avvenuta ad opera del terzo califfo 'Uthmàn (644-656 d. C.).

Il Corano si articola in 114 capitoli, ciascuno dei quali è detto *sùra* (pl. *suwar*). I capitoli sono di varia lunghezza, e si dividono in versetti (*ayàt*, lett. «segno di Dio») che vanno da un minimo di tre ad un massimo di 286.

Il criterio seguito nella redazione del Corano, primo libro in lingua araba, è stato quello di sistemare i capitoli in ordine decrescente per lunghezza. La *sura Aprente il Libro* fa da premessa all'intera raccolta.

La rivelazione del testo coranico è avvenuta a brani isolati spesso molto brevi. Le *sure* lunghe, con qualche eccezione (la massima parte della dodicesima), sono risultate dal mettere insieme rivelazioni venute in tempi differenti, spesso in relazione ad argomenti senza alcuna relazione tra loro. Di contro, le *sure* brevi del periodo più antico della predicazione religiosa di Muhammad, presentano, in linea di principio, una grande unità.

Il Corano ha un contenuto ampio e vario. In sostanza, si distinguono i capitoli del periodo meccano (dal 610 al 622 d. C., anno dell'egira), dove vengono affrontate questioni religiose e morali. Nei brani rivelati a Medina, invece, dobbiamo distinguere due momenti. In un primo

¹⁶¹ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 12. Il significato del termine *al-Kitàb* è «il Libro», e ricorre per indicare «le Scritture», ovvero i libri sacri rivelati in precedenza agli ebrei e ai cristiani.

¹⁶² F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 12.

momento, che coincide con il ruolo di Muhammad come capo politico, l'argomento morale e religioso viene soppiantato dall'accanimento contro le comunità religiose, nella specie i cristiani e gli ebrei che non riconoscevano la sua missione. Un secondo momento è quello in cui vengono dettate norme giuridiche, da ritenersi, tuttavia, religiose in quanto volte a dettare una serie di comportamenti a cui il fedele musulmano è tenuto.

Il Corano è composto da circa 6219 versetti, di cui più o meno 500 contengono regole di carattere giuridico. A loro volta, nel loro contenuto più puro, queste si rinvengono in circa un centinaio di versetti, se si escludono le pratiche di culto.¹⁶³ Un orientamento dottrinale che sostiene che non più di 80 versetti trattano questioni giuridiche in senso stretto.¹⁶⁴ Poche sono, infatti, le disposizioni di carattere giuridico nel testo coranico, a riflesso dell'impostazione etico-religiosa dell'intero sistema giuridico musulmano.

Il materiale normativo che forma i 500 versetti sopra menzionati contiene le regole più disparate. Dai dogmi alle pratiche di culto, dalle norme morali alle regole che concernono l'alimentazione e l'abbigliamento, fino all'ampio dettato in materia di diritto di famiglia, diritto tributario, diritto penale, successioni e contratti, diritto bellico, buon governo, schiavitù e condizione giuridica delle comunità ebraiche e cristiane.

Nel Corano si possono rinvenire norme chiare e precise, ma anche norme più generali che necessitano del rinvio ad altra fonte per essere interpretate. Nello stesso tempo, poi, non è raro rinvenire delle contraddizioni nel dettato coranico; contraddizioni che sono alla base della «teoria dell'abrogazione, ovvero dell'annullamento di una regola attraverso la sua sostituzione con una successiva cronologicamente».¹⁶⁵

A conferire precisione ai precetti coranici è la seconda tra le fonti del diritto: la *sunna*. Letteralmente «*beaten track*»¹⁶⁶ (percorso battuto), la *sunna* designa la consuetudine, il modo abituale di comportarsi di Muhammad nelle varie circostanze; un detto, un fatto, o un silenzio (quest'ultimo inteso come tacito assenso) che diventano norma di condotta.

Il comportamento preso ad esempio è quello di Muhammad come uomo, e non come Profeta, in base alla concezione secondo cui la condotta di Muhammad si considera ispirata dalla divinità.

¹⁶³ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 14.

¹⁶⁴ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 58.

¹⁶⁵ M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, cit., p. 32.

¹⁶⁶ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia and Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 61.

In un senso meno tecnico e più ampio, la *sunna* indica anche il modo di comportarsi dei Compagni del Profeta e delle personalità delle prime generazioni dell'*islàm*, fermo restando che a prevalere è sempre la *sunna* del Profeta.¹⁶⁷

L'insieme delle tradizioni che fanno capo a Muhammad è confluito nei racconti, o *hadith* (pl. *ahàdith*), trasmessi per via orale da una catena di trasmettitori, *isnàd*. Quest'ultima è divenuta essa stessa oggetto di studio di una scienza volta a determinare la veridicità dei racconti attraverso l'accertamento dell'autorevolezza, della dignità di fede e del numero degli stessi trasmettitori per ciascun anello della catena.

In base al valore della trasmissione, si conta una tradizione *sahih*, sana, esatta, allorché la catena dei trasmettitori risulti perfetta; una tradizione *hasan*, bella, quando questa presenti delle lacune pur avendo forza sul piano giuridico; e una tradizione *da'if*, debole, nel caso in cui questa manchi di valore normativo a causa dell'incertezza che caratterizza la catena della trasmissione.¹⁶⁸

Terzo *asl al-fiqh* è l'*igmà'*. Dal verbo *jama'a*, riunire, il termine *igmà'* è abbreviazione di *igmà' al-umma*, ovvero « 'accordo di opinione della Comunità' in materia di credenze religiose, di *fiqh* e di etica». ¹⁶⁹ Più precisamente l'*igmà'* è l'accordo dei dottori, quali rappresentanti qualificati della Comunità, in una certa epoca in relazione ad una data questione che rientri nell'ambito di regolamentazione della *shari'a*.¹⁷⁰

Per l'ortodossia sunnita, il valore dell'*igmà'* come terza fonte del diritto si fonda su un *hadith* del Profeta: «la mia Comunità non si troverà mai d'accordo sopra un errore». All'*igmà'* è legato, quindi, un principio di infallibilità che è strettamente connesso all'assenza nell'*islàm* di un clero e di un'organizzazione ecclesiastica gerarchicamente strutturata.

Nella misura in cui il carattere autentico e la corretta interpretazione delle due principali fonti del diritto vengono sanciti dall'accordo di opinione delle generazioni di musulmani, l'*igmà'* finisce per svolgere un ruolo superiore a quello dello stesso Corano e della *sunna*. Va anche aggiunto, però, che il consenso in merito ad una data questione giuridica veniva frequentemente stabilito per mezzo dell'assenza di opinioni dissenzienti. Ciò interveniva a limitare l'utilizzo dell'*igmà'* come strumento di creazione di nuove soluzioni giuridiche; una limitazione favorita anche dalla regola secondo un primo noto disaccordo non poteva essere rimpiazzato da un successivo consenso.¹⁷¹

¹⁶⁷ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 15.

¹⁶⁸ M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, cit., pp. 39-40.

¹⁶⁹ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 17.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Elisa Giunchi, *From Jurists' Ijtihad*, cit., p. 2.

In merito al terzo *asl*, gli sciiti si dividono sul punto. Quando ammettono l'*igmà'*, o si fa esclusivo riferimento ai discendenti diretti di Muhammad seguaci della dottrina sciita, o l'*igmà'* viene riconosciuto come espressione dell'opinione dell'*imàm* occulto.¹⁷²

Vale la pena ricordare che, più recentemente, si è assistito al tentativo da parte di autori musulmani di far coincidere l'*igmà'* con «la pubblica opinione o con l'accordo di dottori e politici in assemblee più o meno elettive».¹⁷³

Ultima tra le fonti del diritto è il *qiyàs*, ovvero il procedimento analogico. Si tratta di un termine arabo che indica misurazione, valutazione di una cosa, o anche comparazione di una cosa con un'altra. Da un punto di vista più propriamente giuridico, esso indica il procedimento di deduzione per analogia, ovvero l'applicazione ad un caso sconosciuto alla quintuplice ripartizione delle azioni umane di una delle cinque qualificazioni legali, attraverso la comparazione del caso nuovo, o non ancora esaminato, con casi analoghi e già definiti dal Corano, dalla *sunna* o dall'*igmà'*.

Si tratta di un metodo per arrivare ad una norma piuttosto che una fonte.¹⁷⁴ Il *qiyàs* sarà palese, quando l'analogia è palese e quando la *'illa*, ossia lo scopo della qualificazione originaria è indicata dal Corano o dalla *sunna*; diversamente esso si dirà nascosto.

Contrariamente a quanto accade per i primi tre *usùl al-fiqh*, nel caso del *qiyàs* l'intervento umano è maggiore. Pertanto, l'avversione a questo *asl* è stata tutt'altro che scarsa. La principale ragione dell'opposizione si rinviene nella tendenza a ricondurre il *qiyàs* al buon senso individuale (*ra'y*), vale a dire a quel giudizio personale che ha ad oggetto quanto già reso evidente dalle prime tre fonti.

Come per l'*igmà'*, il ruolo del *qiyàs* viene concepito diversamente dalle scuole giuridiche islamiche. Non è infatti unanime il riconoscimento del *qiyàs* quale fonte ufficiale del diritto. La fallibilità di questo strumento, per i giuristi musulmani, è da attribuirsi al legame con l'intelletto umano e alla completezza, nonché alla perfezione, del messaggio coranico.

Dopo aver passato in rassegna le «radici» della giurisprudenza, e prima di passare ad analizzare l'insieme delle regole sciaraitiche riunite sotto l'espressione di «rami» della

¹⁷² Secondo la dottrina sciita, gli imam, quali portatori della luce eterna di Dio, si succedono, seppur nascosti, in una catena ininterrotta a sostegno del mondo, il quale finirebbe per crollare se anche uno di essi venisse a mancare senza aver trasferito al suo successore la funzione di guida della comunità negli affari politici, sociali, materiali, spirituali secondo l'ordine divino. Sul punto v. M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*. cit., pp. 26-27. V. anche P. Abdolmohammani, *Un'introduzione al mondo islamico sciita*, Jura Gentium, Rivista di Filosofia del diritto internazionale e della politica globale, <http://www.juragentium.org/topics/islam/it/iran.htm>

¹⁷³ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 18.

¹⁷⁴ E. Giunchi, *From Jurists'ljihad*, cit., p.2.

giurisprudenza, è opportuno fare un breve cenno al ruolo della consuetudine quale «fonte secondaria».¹⁷⁵

Secondo la dogmatica musulmana, la consuetudine, *'urf*, può essere generale, particolare o locale. In linea di principio, perché la consuetudine sia legittima, essa deve essere conforme alla *shari'a*. Un tale presupposto rimane, tuttavia, confinato al piano della teoria, dal momento che molto spesso sono state riconosciute anche consuetudini contrarie alla legge islamica. Infatti, la consuetudine ha più volte consentito di deviare dal rigore dei principi generali dell'*islàm*. Inoltre, essa ha rivestito un ruolo centrale nella fase di costruzione del sistema islamico, perché ha consentito a questo di espandersi, favorendo anche la penetrazione di elementi stranieri al suo interno.

L'esistenza di fonti del diritto non ha risparmiato i giuristi musulmani dai problemi legati all'applicazione concreta delle norme sciaraitiche. Le stesse fonti non contenevano la risposta a tutte le questioni che potevano presentarsi al credente nella vita quotidiana. Di conseguenza, tali questioni trovavano soluzioni differenti.

I bisogni di comunità musulmana in continua evoluzione e soggetta ad influenze diverse, hanno favorito la formazione di diverse correnti di pensiero che hanno trovato elaborazione e sistematizzazione all'interno di scuole giuridiche.

I sostenitori della diversità erano soliti rifarsi ad un *hadith* profetico che asseriva: «la diversità di opinioni nella mia comunità è una [dimostrazione] di misericordia di Dio». Tuttavia, c'è stato bisogno di tempo perché la diversità fosse accettata come tale.

L'esigenza di concretizzazione della *shari'a* ha condotto alla formazione di scuole giuridiche islamiche (*madhhab*, plurale: *madhàhib*), divergenti su punti ermeneutici e sul peso attribuito alle fonti del diritto, in particolare il Corano e le tradizioni. Ciò ha dato vita ad una vasta letteratura sulla *ikhtilàf* (letteralmente: differenza o dissociazione) «*grounded in reasoning: prescriptions revealed in the Qur'an and exemplified by the Sunna were the basis for a framework for thinking, under which differing solutions to human problems could be founded and new circumstances could be addressed*».¹⁷⁶

¹⁷⁵ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 19.

¹⁷⁶ E. Giunchi, *From Jurist's Ijtihad*, cit., p. 3.

2.4. Le scuole giuridiche islamiche tra dottrina sunnita e dottrina sciita

In un primo momento, le scuole giuridiche islamiche raccoglievano al proprio interno i musulmani senza alcuna distinzione tra dottrina sunnita e dottrina non sunnita, differenziandosi esclusivamente in base alla collocazione geografica. Queste avevano la loro sede nelle principali città del tempo.

Più tardi i musulmani non sunniti hanno provveduto a creare scuole separate, favorendo la nascita di quelle che oggi sono le quattro scuole giuridiche sunnite:

1. la scuola hanafita, che prende il nome dal giurista di origine persiana Abu Hanifa;
2. la scuola malikita, dal medinese Màlik Ibn Anas, autore della più antica compilazione di diritto musulmano, il *Kitàb al- Muwatta'*, il Libro della strada spianata;
3. La scuola shafita, da Muhammad al-Shàfi'i, al quale è associata la nascita della dottrina degli *usùl al-fiqh*;
4. la scuola hanbalita, fondata dal giurista ultra conservatore Ahmad Ibn Hanbàl.

La scuola hanafita ha il merito di aver introdotto il ragionamento individuale, e si distingue per la preferenza accordata al ragionamento analogico rispetto alla *sunna*.¹⁷⁷ Sul punto, la scuola hanafita diverge dalla scuola malikita, la quale fa un uso maggiore delle tradizioni.¹⁷⁸

La scuola shafita si fonda su un maggior rigore, reso noto dalla predilezione accordata alle tradizioni del Profeta e dal rifiuto di utilizzare determinati criteri ermeneutici.¹⁷⁹ Analogo rigore caratterizza la scuola hanbalita, che rifiuta il procedimento analogico a favore del primato delle tradizioni.¹⁸⁰

La scuola hanafita ha il più largo seguito tra i musulmani sunniti, essendo stata scuola ufficiale dell'Impero ottomano. La scuola malikita è oggi seguita nel Maghreb, mentre la scuola shafita è diffusa in Egitto, in Iraq (insieme con la scuola hanafita, come in Egitto), nello Yemen, in Indonesia, nel Bahrayn, e nell'Africa orientale.¹⁸¹ La scuola hanbalità, invece, è ufficialmente riconosciuta in Arabia Saudita ed è diffusa in alcune aree del Golfo.

La dottrina sciita conosce articolazioni giuridiche interne diverse dalla dottrina sunnita. La formazione di scuole giuridiche sciite risale a più di due secoli dopo la sistematizzazione in scuole della giurisprudenza sunnita, e si è perfezionata nel corso del sec. XVI.

¹⁷⁷ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 11.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, pp. 11-12.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 12.

¹⁸¹ L. Canali, *Gli islam nel mondo*, Limes, 2013, <http://www.limesonline.com/gli-islam-nel-mondo/44323>

I principi dottrinali e giuridici sono stati fondati nella prima metà dell'VIII sec. dal quinto e dal sesto imam, rispettivamente Muhammad Al-Baquir (732 d. c.) e Ja'far al-Sadiq (765), definiti *khufala rashidun*, «califfi be guidati».

Prima di analizzare le scuole giuridiche sciite, va fatta menzione di quelle che sono le principali differenze tra la dottrina sunnita e dottrina sciita.

La dottrina sunnita è maggioritaria nell'*islàm*. I sunniti, quali musulmani ortodossi, si mantengono fedeli alle tradizioni (*sunna*), giudicando quale *bid'a* (innovazione riprovevole) qualsiasi modifica alle norme di condotta sancite nella *sunna*.

L'allontanamento dalle posizioni suddette, e il formarsi di una scissione interna che determinò la nascita di una dottrina sciita, si verificarono alla morte di Muhammad. Mentre i seguaci della *sunna* insistevano sulla elezione della guida politica e spirituale della comunità ad opera di un numero ristretto di rappresentanti, una volta estinta la cerchia dei parenti maschi quraisciti (da *Quraysh*, tribù araba alla quale apparteneva Muhammad), una parte dei musulmani manifestava idee differenti. Precisamente, la dottrina sciita riunisce al suo interno i seguaci di diverse correnti che concordano nel ritenere quali legittimi successori di Muhammad nella guida della *umma*¹⁸² Ali, «quarto califfo ben guidato», cugino e genero di Muhammad, nonché i discendenti nati dal matrimonio di questi con Fatima, figlia di Muhammad.¹⁸³ Il termine stesso di sciiti è forma elisa dell'espressione *Shiat Ali*, i partigiani di Ali. Pertanto, gli sciiti sono anche detti Alidi.

I seguaci dello sciismo ritengono infallibile l'*imàm*. Ritengono che questi sia illuminato o assistito da Dio, quando non manifestazione di quest'ultimo.¹⁸⁴ Inoltre, gli sciiti reputano che l'ultimo *imàm* conosciuto sia nascosto, che a questi vada prestato omaggio come capo della comunità islamica, e che lo stesso sarà di ritorno per salvare l'umanità.¹⁸⁵

L'*imàm* è, per gli sciiti, interprete autoritativo delle fonti islamiche. Gli insegnamenti e i detti dello stesso hanno per gli sciiti un valore analogo a quello delle tradizioni del Profeta.¹⁸⁶ «*In principle, therefore*», sottolinea Mohamed Keshavjee, «*the law is meant to be continuously*

¹⁸² La *umma*, o *ummat Muhammad*, Comunità di Maometto, è la comunità di fedeli istituita da Maometto e fondata sul vincolo religioso.

¹⁸³ M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, cit., pp. 78-79.

¹⁸⁴ Ivi, p. 27

¹⁸⁵ Ivi, p. 79.

¹⁸⁶ M. M. Kehavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 59.

*reformed and reinvigorated by the imam as long as they are living and accessible to their followers».*¹⁸⁷

Come per i sunniti, la dottrina sciita conta diverse scuole. La scuola giafari, imamita o duodecimana, è la più diffusa nel mondo sciita e si fonda sul riconoscimento di dodici *imàm* visibili.¹⁸⁸ I relativi seguaci non si rifanno più a un *imàm* vivente dopo il IX secolo. Il loro ultimo *imàm*, Muhammad Al-Mahdi, non sarebbe morto, ma vivrebbe nascosto nei pressi di Baghdad per far ritorno in tempi maturi e creare un regno di giustizia.

Gli Imamiti hanno dato vita a compilazioni di *sunna* basate sulle narrazioni degli *imàm*. A queste raccolte è stata riconosciuta autorità affianco alle tradizioni di Muhammad come raccontate dagli *imam* stessi.

Per la scuola imamita, a causa della fisica assenza dell'*imàm*, l'interpretazione della legge sacra spetta al *mugtahid*. Questi è il giurista in possesso di un'esperienza nella teoria e nella pratica giuridica tale da poter dispensare pareri su questioni giuridiche e da esercitare lo sforzo interpretativo conosciuto come *igtihàd*.¹⁸⁹

Per gli imamiti, il *mugtahid* è chiamato ad esercitare l'*igtihàd* per trovare la soluzione che avrebbe preso il dodicesimo *imàm* se fosse stato presente. Ciò pone dei limiti allo sforzo interpretativo, e più generalmente all'innovazione e all'eterogeneità della produzione dottrinale. Tali limiti risultano poi ulteriormente accresciuti dal concetto di *marjia'al-taqlid*, che sta ad indicare l'ultima fonte di emulazione.¹⁹⁰

Nella scuola imamita, il *mugtahid* oscura il ruolo dell'*igmà'*, la quale viene accettata con riserve. Il *qiyàs* viene rimpiazzato dal *dalil al-'aql*, la prova della ragione.¹⁹¹ Inoltre, mentre la dottrina sunnita ritiene chiusa la porta dell'interpretazione a partire dalla fine del X sec., con la creazione delle quattro scuole giuridiche, per lo sciismo duodecimano l'interpretazione della legge rimane aperta al *mugtahid*.

Gli Imamiti conoscono una articolazione interna: i Khoja, provenienti dall'India e famosi per le loro doti amministrative e per le capacità di guida.

All'interno della dottrina sciita vi è la scuola zaydita, che ammette una serie legittima di cinque *imàm* visibili ed è riconosciuta come dottrina ufficiale in Yemen;¹⁹² la scuola ibadita che

¹⁸⁷ M. M. Kehavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 59.

¹⁸⁸ Ivi, p. 27

¹⁸⁹ Ivi, p. 59.

¹⁹⁰ E. Giunchi, *From Jurist's Ijtihad to Judicial Neo- Ijtihad*, cit., p. 5.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ibidem*.

ritiene spettare la guida della comunità al musulmano più degno dal punto di vista etico-religioso, ed è diffusa nel sultanato dell'Oman e in alcune aree del Nord Africa;¹⁹³ la scuola ismailita, che trova maggiore spazio nel Tagiskistan e che ritiene come legittima successione quella del settimo *imàm*.¹⁹⁴

Per gli Ismailiti gli *imàm* viventi, che ereditano il ruolo per discendenza diretta dal Profeta, esercitano l'autorità ultima nell'interpretazione e applicazione della legge conformemente alla circostanze emergenti nel corso dell'evoluzione storica.¹⁹⁵

Dagli Ismailiti derivano correnti quali quella dei Qarmati, dei Fatidini, dei Nizariti e dei Bohora. Questi due ultimi esprimono la loro identità islamica in modi diametralmente opposti. I Bohora mostrano la loro appartenenza islamica in maniera evidente con uomini barbati, donne che indossano una particolare forma di *hijab* e una versione testuale dell'*islàm* divulgata attraverso moschee e seminari; i Nizariti, invece, non hanno seminari, il *dress code* riflette le norme della società in cui vivono ed hanno in Agha Khan un leader spirituale che è anche uomo d'affari e filantropo.¹⁹⁶

Tra gli sciiti vi è altresì la corrente, etichettata come estremista, dei Nusayri, anche noti come Alawiti. Diffusi soprattutto in Siria, gli Alawiti sono considerati eretici da parte del mondo sunnita, pur presentando molte analogie con l'ismailismo. Difatti, analogamente agli Ismailiti, gli Alawiti credono in una lettura esoterica del Corano nonché nella trasmigrazione delle anime. Tuttavia, diversamente da quelli, venerano una sorta di triade che ricomprende Muhammad, il compagno Salman Al-Farisi e il genero Ali.

Una delle caratteristiche del mondo sciita è il ruolo giocato dal *marja*, lo studioso religioso ritenuto degno di emulazione e il cui consiglio è seguito su questioni religiose. I più eccezionali acquistano il titolo di *ayatollah*, mentre i più stimati tra questi si vedono riconosciuto il titolo di *grand ayatollah*.¹⁹⁷

Una ulteriore differenza tra sunniti e sciiti è che la dottrina sciita attribuisce un ruolo decisivo alla ragione umana quale strumento di determinazione del fine divino per l'umanità. Kehavjee scrive: «*they believe that natural reason guides a person to ethical knowledge and can objectively determine good and evil as rational categories*». ¹⁹⁸

¹⁹³ E. Giunchi, *From Jurist's Ijtihad to Judicial Neo- Ijtihad*, cit., p. 5.

¹⁹⁴ M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, cit., p. 79.

¹⁹⁵ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 60.

¹⁹⁶ I. Bowen, *Medina in Birmingham, Najaf in Brent*, London, Hurst & Company, 2014, pp. 165-166.

¹⁹⁷ Ivi, p. 138.

¹⁹⁸ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 63.

Nel mondo sunnita sono i giuristi a dover interpretare le fonti al fine di trovare soluzioni concrete alle problematiche del credente. E per far fronte alla rigidità del sistema delle fonti, gli stessi si servono di una serie di criteri nel ragionamento giuridico.

La scuola hanafita fa largo uso dell'*istihsàn*, il ritenere buono ed equo, criterio non accettato dalla scuola shafita perché ritenuto inconciliabile con il carattere rivelato delle regole islamiche.¹⁹⁹ La scuola malikita si avvale della *maslaha*, il criterio della utilità generale, mentre la scuola hanbalita ritiene una norma giuridica efficace fino a prova contraria per mezzo del criterio dell'*istishàb*.²⁰⁰

L'attività svolta sulle fonti del diritto da parte dei giuristi musulmani ha dato vita ad una cospicua giurisprudenza che ha fatto da guida sia al *mufti*, lo studioso religioso chiamato ad emettere la *fatwa* (in origine responso legale) sia al *qàdì*, il giudice islamico. Difatti, malgrado il concetto di rivelazione divina su cui si fonda il diritto musulmano, il lavoro di interpretazione compiuto dai giuristi è stato tale da fare del diritto musulmano l'esempio per antonomasia di creazione dottrinale del diritto.²⁰¹ Ciò rende necessario qualche precisazione in merito a quello sforzo interpretativo compiuto dai giuristi e conosciuto come *igtihàd*.

In un'accezione ampia, l'*igtihàd* indica l'utilizzo della ragione umana nell'elaborazione della legge, e copre una varietà di processi mentali che vanno dall'interpretazione dei testi all'attestazione dell'autenticità delle tradizioni del Profeta.²⁰²

L'origine dell'*igtihàd* è nel Corano e nelle tradizioni. Emblematico in tal senso è l'*hadith* che riporta una particolare vicenda relativa ad un seguace di Muhammad, Muadh Ibn Jabal. Designato alla testa di un gruppo di missionari con il compito di insegnare l'*islàm* nello Yemen, quando interrogato da Muhammad sui criteri di giudizio che avrebbe utilizzato, Muadh avrebbe risposto con ordine: il Corano, la *sunna* e l'*igtihàd*, generando così il piacere di Muhammad e gettando le basi del ruolo dell'*igtihàd*.²⁰³

Al periodo storico che dall'*igtihàd* prende il nome, conferendo al giurista la qualifica di *mugtahid*, segue il periodo del *taqlid* (imitazione), nel quale il giurista, che è *muqallid*, si rifà non più alle fonti, ma alla precedente dottrina, la quale «aveva compiuto lo sforzo sufficiente per costruire un sistema perfetto al quale costantemente rifarsi».²⁰⁴

¹⁹⁹ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 22.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ A. Gambaro, R. Sacco, *Sistemi Giuridici Comparati*, 2008, Torino, Utet Giuridica, p. 344.

²⁰² M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 65.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 23.

La chiusura della c.d. «porta dell'interpretazione» non ha impedito al diritto islamico di modificarsi e adattarsi alle esigenze che di volta in volta emergevano dalla società.

I giuristi musulmani hanno utilizzato diversi strumenti per adattare la dottrina giuridica islamica agli sviluppi della società. Benché l'insegnamento del diritto islamico continuasse ad essere appannaggio delle tradizionali scuole giuridiche, i giuristi contribuirono a mantenere vivo il dinamismo del sistema normativo islamico attraverso, ad esempio, commentari alle opinioni dei predecessori o servendosi dello strumento della *fatwa*.

Anche il ruolo del *qàdì* contribuì in tal senso. All'atto della scelta di determinate opinioni, queste divenivano una pratica stabilita che entrava nella legge per mezzo della dottrina quando confermate da altri giudici.

Il lavoro di estrapolazione e elaborazione delle regole sciaraitiche da parte dei giuristi musulmani risponde ad una serie di obiettivi individuati per salvaguardare l'utilità che la *shari'a* mira a tutelare. Sono cinque, infatti, gli obiettivi del diritto islamico: la difesa della religione (*din*) e la messa in opera dei principali riti di culto; la tutela della vita della persona umana (*nafs*); la conservazione della ragione umana (*'aql*); la preservazione della stirpe (*nasab*) e la salvaguardia della proprietà (*mâl*).²⁰⁵

L'utilità diviene la *ratio* in base alla quale sono definiti i limiti di esercizio dei diritti soggettivi. Difatti, nonostante tutti i diritti si riferiscano a Dio, essi non hanno lo stesso valore. Vi sono diritti che non possono essere derogati, poiché riferiti all'utilità pubblica, i c.d. «Diritti di Dio», *Huquq Allah*, nel senso che contengono prescrizioni relative ai doveri dell'umanità nei confronti di Dio; e poi vi sono i «Diritti dell'uomo», *huquq àdamì*, che dispongono in merito all'interesse dei privati.²⁰⁶

L'esercizio di entrambe le tipologie di diritti richiede il requisito della *niyya*, termine che fa riferimento all'intenzione di compiere un atto. Nel diritto islamico la validità di un atto è necessariamente legata alla volontà di compierlo, sicché l'atto compiuto senza essere supportato dalla intenzione è nullo agli occhi di Dio. Questo principio conosce eccezioni nella materia matrimoniale. Ma di ciò parleremo meglio in seguito.

²⁰⁵ M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, cit., pp. 20-21.

²⁰⁶ Ivi, pp. 22-23.

2.5. I rami della giurisprudenza quale sostanza della shari'a

Gli obiettivi (*maqàsid*) individuati dai giuristi musulmani rappresentano i criteri in base ai quali viene organizzato l'insieme delle regole della *shari'a*.

L'espressione «rami della giurisprudenza», in arabo *furù' al-fiqh*, raccoglie al suo interno la materia sciaraitica organizzata secondo una duplice articolazione: da un lato, le *'ibadat*, il corpus delle regole che attengono al rapporto tra Dio e le sue creature, e come tali relative alle pratiche di culto; dall'altro, le *mu'àmalàt*, ovvero le regole che disciplinano i rapporti tra privati.

A questa tipologia di relazioni, che si svolgono in dimensione rispettivamente verticale e orizzontale, se ne aggiunge una terza, la quale concerne il musulmano e l'ambiente, «*a fiduciary one characterised by amanat which means trust*», rileva Keshavjee.²⁰⁷

2.5.1. Le 'ibàdàt

A costituire le *'ibàdàt* sono, innanzitutto, i cinque pilastri dell'*islàm*, *arkan al-islàm*. Questi sono rappresentati dalla professione di fede (*shahada*), dalla preghiera rituale (*salat*), dal digiuno durante il mese di Ramadan (*sawm*); dal pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*) e dall'elemosina legale (*zakat*).

Il discorso sulle *'ibàdàt* richiede una precisazione preliminare. Perché l'atto di culto sia valido, occorre che sia supportato da due requisiti: il primo (di cui si è già fatto cenno) è la *niyya*, ovvero la condizione di volontà richiesta da Dio al credente al momento del compimento di un atto; il secondo è lo stato di purità rituale, *tahara*, che risponde all'esigenza di purificazione, sia interna che esterna, del credente prima del compimento dell'atto. Questo può assumere due forme (*ghusl* e *wudu*) a seconda che il livello di impurità sia maggiore (*janaba*) o minore (*hadath*).²⁰⁸

Prima fra le *'ibàdàt* è la professione di fede (*shahada*): «Non c'è altro Dio che Allah e Maometto è il suo inviato».²⁰⁹ «Questa doppia proposizione», scrive Dassetto, «ha uno statuto

²⁰⁷ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 57.

²⁰⁸ In caso di impurità maggiore (*janaba*), causato da contatti di natura sessuale, dalle mestruazioni e dal periodo post-parto, è previsto il compimento del *ghusl*, ovvero l'abluzione totale consistente in una pulizia di tutto il corpo; in presenza di impurità minore (*hadath*), che si produce per mezzo del contatto con un estraneo, a seguito dell'evacuazione di feci e urine, dopo la fase del sonno o di altra forma di perdita di coscienza, viene praticata l'abluzione rituale che consiste nel lavarsi il viso, la superficie del capo e dei piedi, gli avambracci fino al gomito. Sul punto v. M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, cit., p. 54.

²⁰⁹ G. Vitolo, *Medioevo: i caratteri originali di un'età in transizione*, 9 Edizione, Milano, Biblioteca Aperta, 2007, p. 87.

teorico e un effetto pratico. Essa segna una frontiera netta tra l'interno e l'esterno, tra chi appartiene e chi non appartiene al mondo dell'Islam». ²¹⁰

La formula è espressione del principio del *tawhid*, che riconosce l'unicità di Dio e la sua natura di Eterno. La prima delle attestazioni, nel sottolineare l'unicità di Allah, mira a distinguere l'*islàm* dalle religioni politeistiche; la seconda formula, invece, serve a rimarcare le differenze con le religioni monoteistiche, Cristianesimo ed Ebraismo in particolare.

Secondo tra i pilastri dell'*islàm* è la preghiera rituale (*salat*), il cui fine è rappresentato dall'invocazione del perdono e della benedizione divina.

La preghiera va recitata in direzione della Mecca, individualmente e/o in forma collettiva. In forma individuale, il credente è chiamato alla preghiera ovunque si trovi «al suo tempo eletto». ²¹¹ Si richiede al credente di pregare cinque volte al giorno – all'alba, a mezzogiorno, nel pomeriggio, al tramonto e alla sera – in un luogo di culto o, in alternativa, in un qualsiasi altro luogo purché separato dal suolo da un tappeto. Viene, invece, raccomandata la partecipazione alla preghiera collettiva del venerdì a mezzogiorno, la quale si tiene secondo precise regole, e possibilmente, in una moschea (*masjid*) sotto la guida dell'*imàm*.

La *zakat*, elemosina legale o di purificazione, è il terzo pilastro, e va distinta dall'elemosina volontaria, *sadaqa*, che è solo raccomandata dal Corano.

La *zakat* è un obbligo religioso per il musulmano, tant'è che viene anche definita tassa. Si tratta di un mezzo per purificare i propri beni donando una parte di essi alla causa di Dio. Il fondamento si rinviene nel dettato coranico che statuisce: «Le elemosine sono per i bisognosi, per i poveri, per quelli incaricati di raccogliere, per quelli di cui bisogna conquistarsi i cuori, per il riscatto degli schiavi, per quelli pesantemente indebitati, per [la lotta sul] sentiero di Allah e per il viandante. Decreto di Allah! Allah è saggio, sapiente» (Cor. IX, 60).

Quarto pilastro è il digiuno nel mese di Ramadan, nono mese del calendario islamico. L'obbligo prevede l'astensione da cibi, bevande, rapporti sessuali e comportamenti poco raccomandabili, dall'alba fino al tramonto per ciascun giorno del mese.

Dal digiuno durante il mese di Ramadan sono dispensati, temporaneamente o in maniera definitiva, una serie di soggetti ritenuti non in grado di adempiervi. ²¹²

²¹⁰ F. Dassetto, *L'islam in Europa*, Torino, Edizioni della Fondazione Agnelli, 1994, p. 41.

²¹¹ Un *hadith* narra che Muhammad, interrogato su cosa fosse più gradito a Dio, avrebbe risposto: «La preghiera a suo tempo». Sul punto v. M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, cit., 56.

²¹² «O voi che credete, vi è prescritto il digiuno come era stato prescritto a coloro che vi hanno preceduto. Forse diverrete timorati; [digiunerete] per un determinato numero di giorni. Chi però è malato o è in viaggio, digiuni in

Il mese del digiuno si conclude con la «Festa della Rottura» del digiuno (*'id al-fitr*), nel corso della quale i musulmani sono invitati a sacrificare parti di capi di bestiame acquistati allo scopo di offrirli ai più bisognosi della comunità.

Il quinto pilastro è costituito dal pellegrinaggio (*hajj*) che ogni musulmano è tenuto a compiere nei luoghi sacri dell'*islàm* almeno una volta nella vita, a meno che non sia nell'impossibilità materiale di compierlo.

Il pellegrinaggio si svolge secondo itinerari ben precisi ed ha una durata complessiva di circa dieci giorni. Esso non è solo un atto di purificazione (significato risalente all'epoca preislamica), ma è anche uno strumento che consente di mantenere viva la solidarietà tra tutti i membri della *umma* sparsi per il mondo.²¹³

Tra i pilastri dell'*islàm* ne viene rinvenuto un sesto, il *gihàd*, generalmente definito «guerra santa». In realtà, il significato riconosciuto al termine è molto più ampio, in quanto esso sta ad indicare uno «sforzo sulla strada di Dio».²¹⁴ In realtà, non si tratterebbe solamente della guerra materiale che ciascun fedele è tenuto ad intraprendere a difesa dell'*islàm*, ma anche della guerra simbolica che ogni musulmano ha l'obbligo di condurre contro il peccatore che è in sé.

Accanto ai pilastri dell'*islàm*, vi sono altre *'ibàdàt*. Generalmente note sono le disposizioni in tema di alimentazione. Ogni musulmano deve attenersi ad un regime alimentare che prevede una distinzione tra alimenti leciti (*halal*) e alimenti proibiti (*haràm*), quest'ultimi ricomprendenti la carne di maiale, il sangue e qualsiasi animale che non sia stato macellato secondo il rito.²¹⁵ Per quanto concerne le bevande, invece, sono da ritenersi proibite tutte quelle aventi il potere di provocare uno stato di esaltazione, quali il vino e, per analogia, le droghe e le sostanze stupefacenti.

Ulteriori pratiche di culto rientranti nella categoria delle *'ibàdàt*, di fatto pratiche risalenti all'epoca pre-islamica, sono, ad esempio, la pratica della circoncisione maschile. Questa non è

seguito altrettanti giorni. Ma per coloro che [a stento] potrebbero sopportarlo, c'è un'espiazione: il nutrimento di un povero. E se qualcuno dà di più, è un bene per lui. Ma è meglio per voi digiunare, se lo sapeste!» (Cor. II, 183-184).

²¹³ G. Vitolo, *Medioevo: i caratteri originali di un'età in transizione*, cit., p. 88.

²¹⁴ F. Dassetto, *L'islam "europeo" e i suoi volti*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Bologna, Società Editrice il Mulino, 2008, p. 21.

²¹⁵ «Vi sono vietati gli animali morti, il sangue, la carne di porco e ciò su cui sia stato invocato altro nome che quello di Allah, l'animale soffocato, quello ucciso a bastonate, quello morto per una caduta, incornato o quello che sia stato sbranato da una belva feroce, a meno non l'abbiate sgozzato [prima della morte] e quello che sia stato immolato su altari [idolatrici] e anche [vi è stato vietato] tirare a sorte con le freccette. Tutto ciò è iniquo. Oggi i miscredenti non sperano più di allontanarvi dalla vostra religione: non temeteli dunque, ma temete Me.» (Cor. V, 3)

menzionata nel Corano. Diversamente, viene disciplinato dal testo sacro la pratica in caso di morte del credente musulmano.²¹⁶

2.5.2. Le *mu'àmàlat*

La disciplina della *mu'àmàlat*, o *negotia*, richiede, per essere compresa, che vengano dapprima indicati i requisiti contemplati dal diritto musulmano per l'attribuzione della capacità giuridica e della capacità di agire.

Requisiti previsti per la capacità giuridica sono: appartenenza al genere umano; appartenenza alla religione islamica e stato di libertà.²¹⁷ I medesimi requisiti fondano la capacità di agire.

La capacità giuridica si perde per morte e per apostasia.

Quanto alle cause che limitano la capacità di agire, queste sono: il non aver raggiunto la pubertà e la capacità di amministrare i propri beni; determinate imperfezioni fisiche ed infermità mentali e fisiche; lo stato di insolvenza (*falas*), il comportamento riprovevole dal punto di vista etico-religioso (*fisq*) e il sesso femminile in virtù del principio islamico secondo cui la donna è considerata la metà del maschio.²¹⁸

Ciò detto, la categoria delle *mu'àmàlat* contempla al suo interno quelle categorie di azioni che vanno dal diritto di famiglia al diritto penale, passando per i diritti reali, le obbligazioni e i contratti, fino alle successioni.

Rinviando al paragrafo successivo l'analisi delle regole di diritto di famiglia, è bene accennare brevemente ai principi che regolano rispettivamente la materia penale e lo statuto reale.

Per quanto concerne il diritto penale, il criterio in base al quale sono classificati i reati è quello delle sanzioni previste, ovvero: il taglione (*qisàs*), le pene fissate dal Corano (*hudùd*) e le pene discrezionali (*ta'zir*).²¹⁹

Il taglione è previsto in caso di omicidio e di lesioni personali, reati distinti in base a volontari, quasi-volontari e colposi. L'alternativa è la *diyya*, o prezzo del sangue, una sorta di

²¹⁶ «Non abbiamo fatto della terra un luogo di riunione dei vivi e dei morti?» (Cor. LXXVII, 25-26).

²¹⁷ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., pp. 28-29.

²¹⁸ Ivi, pp. 34-39.

²¹⁹ Ivi, pp. 75-84.

composizione la cui misura varia in base ad una serie di elementi minuziosamente individuati in rapporto alla vittima.

La pena coranica è da ricondursi a: la pena capitale, l'amputazione di una o più membra, la fustigazione e il bando. Cinque reati ben individuati prevedono le pene coraniche: *zinà* o fornicazione; *qadhf* o calunnia di fornicazione; *hiràba* o brigantaggio; *sariqa* o furto, e il consumo di bevande inebrianti.

Il gruppo dei reati a pena discrezionale è molto più vasto, e si caratterizza per il fine: il recupero o la correzione del colpevole. Le pene discrezionali non possono mai giungere alla morte. Inoltre, benché il giudice goda di un ampio potere nel determinare la pena, il massimo della pena che questi può infliggere deve essere sempre inferiore al minimo della corrispondente pena coranica.

Le pene discrezionali, (previste, ad esempio, in caso di falsa testimonianza, rapina violenta senza armi, falsificazione di documenti) possono avere diverso contenuto: limitazione della libertà personale, pene infamanti, interventi sul piano patrimoniale, pene corporali.²²⁰

Nella materia dei diritti reali e a quella delle obbligazioni e dei contratti, centrale è la distinzione tra la sostanza della cosa, *raqaba*, e il reddito, *manfa'a*, elementi presenti nel *màl*, ovvero la cosa in senso giuridico.²²¹

Tale distinzione legittima la ripartizione tanto dei diritti reali quanto delle obbligazioni, a seconda che essi abbiano a oggetto la sostanza della cosa o il godimento delle utilità che la cosa offre.

Istituto caratteristico del diritto islamico che vale la pena menzionare è la fondazione pia (*waqf*).

Sorto per soddisfare l'esigenza di destinare dei beni ad uno scopo pio, l'istituto del *waqf*, consente che un bene patrimoniale venga immobilizzato per destinarlo ad uno scopo pio, attribuendo il reddito dello stesso a categorie di soggetti che variano in base al tipo dell'istituto prescelto.²²²

Prima di concludere, va detto che rimane fuori dall'ambito del *fiqh* quella parte del diritto che sarebbe da definirsi costituzionale. Essa viene ricondotta dai giuristi musulmani tra le regole previste per il reggimento della cosa pubblica, che deve essere conforme alla *siyàsa shar'iyya*. Quest'ultima indica la potestà legislativa attribuita a chi nell'*islàm* detiene il potere, e si esercita

²²⁰ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., pp. 76-77.

²²¹ Ivi, p. 63.

²²² Ivi, pp. 64-68.

attraverso il *qanun*, «termine di evidente derivazione greca (*kanon*) con il quale si indicava il singolo atto normativo emanato da un potere costituito».²²³

Va aggiunto inoltre che «i giuristi si sono sempre rifiutati di ritenere giuridiche, al pari del *fiqh*, le norme elaborate dall'autorità di governo, sostenendo che si trattasse di mere regole amministrative volte ad agevolare l'applicazione delle uniche norme giuridiche, cioè di quelle contenute nella *shari'a*».²²⁴

3. L'*islàm* e la famiglia: un diritto tra conservazione ed evoluzione

Nella cultura e nel pensiero islamico, la famiglia ha una importanza centrale. Fondamento della famiglia islamica è l'istituto del matrimonio, poligamico di tipo monandrico poliginico.

«Il matrimonio è inteso dal diritto islamico, oltre che come l'unione di due vite, come l'alleanza tra due famiglie», insegna R. Aluffi Beck Peccoz.²²⁵

Attualmente, non esiste una disciplina unitaria del matrimonio islamico. L'istituto del matrimonio musulmano ha subito numerose modifiche nel tempo e nello spazio. Determinarne le caratteristiche equivale perciò a cogliere il minimo comune denominatore tra le varie concezioni esistenti al riguardo, e questo implica andare a recuperare e analizzare la concezione classica del matrimonio nell'*islàm*.

Nonostante presenti connotazioni religiose, il matrimonio islamico è un contratto di diritto civile. Esso costituisce un dovere morale per qualsiasi musulmano che abbia i mezzi materiali per sposarsi, sia per assicurare il lecito perpetuarsi della stirpe islamica, sia perché esso contribuisce al benessere fisico e spirituale degli individui.

La legge islamica vieta la libera unione di un uomo e di una donna. Più precisamente, «l'islam considera con favore la soddisfazione dell'istinto sessuale, ma impone che esso si realizzi all'interno del matrimonio».²²⁶

Per il diritto islamico, chiunque può essere titolare del rapporto di matrimonio, compreso il bambino appena nato.²²⁷

²²³ M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, p. 80.

²²⁴ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 10.

²²⁵ R. Aluffi Beck-Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, in S. Ferrari (a cura di), *Il matrimonio. Diritto ebraico, canonico e islamico: un commento alle fonti*, Torino, Giappichelli, 2006, p. 187.

²²⁶ Ivi, p. 183.

²²⁷ Ivi, p. 184.

Secondo la «costruzione che riflette più da vicino il diritto musulmano classico»,²²⁸ il matrimonio musulmano è un contratto avente ad oggetto la liceità del godimento fisico della donna da parte dell'uomo a fronte di un'attribuzione patrimoniale, da parte di questi, nota come *mahr* o *sadàq*.

Il matrimonio musulmano si costruisce come un contratto di scambio. Come tale, esso è stato spesso ricondotto al contratto di compravendita. Tuttavia, il matrimonio musulmano costituisce una figura di contratto non assimilabile ad altro tipo contrattuale, come suggerisce lo stesso termine *nikàh*, indicativo dell'unione sessuale.²²⁹

Il matrimonio musulmano ha subito una non trascurabile evoluzione prima di assumere le caratteristiche che si ritrovano nella concezione classica. La disciplina islamica del matrimonio rappresenta un'inversione di tendenza rispetto alla varietà delle forme matrimoniali contemplate dalla prassi nell'Arabia pre-islamica.

Nei temi precedenti all'*islàm*, la promiscuità, insieme con un regime matriarcale, rappresentava la regola.²³⁰ Un tale stato di cose fu presto soppiantato da un regime patriarcale, il quale, a sua volta, subì profonde modifiche con la predicazione di Muhammad. Questi non intervenne a modificare la concezione patriarcale della famiglia, ma predispose regole nuove che ridefinirono il ruolo della donna.

Con la diffusione dell'*islàm* caddero in desuetudine una serie di istituti arcaici come la poligamia illimitata, e si venne a limitare la rilevanza di istituti quali il concubinato e il matrimonio precoce. Quest'ultimo sembra trovare conferma nella tradizione del Profeta che sposò Aisha appena dodicenne.

Il concubinato veniva ammesso solo tra il padrone e la sua schiava. Ciò che ne conseguiva era che il figlio della schiava (detta *umm walad*, lett. «madre di figlio») nasceva libero, mentre la schiava acquistava di diritto la libertà alla morte del padrone.²³¹

Con la graduale abolizione della schiavitù, è stato gradualmente abolito anche il concubinato.

Il matrimonio precoce, invece, era legato a questioni di economia familiare, dal momento che la giovane età della sposa determinava un notevole incremento della dote. Inoltre, il fatto che

²²⁸ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 41.

²²⁹ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996, pp. 10-13.

²³⁰ Ivi, pp. 8-9.

²³¹ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 12.

con il matrimonio il mantenimento della donna passasse dal padre al marito concorrevano a determinare un largo uso di questo istituto.

Il matrimonio precoce costituisce una realtà non superata nel mondo musulmano, e che si replica anche in alcune comunità musulmane di paesi non islamici.

Istituzione ancora diffusa è il matrimonio a termine, anche noto come matrimonio di godimento. Esso consiste nella pratica d'instaurare una relazione coniugale con una durata limitata prestabilita, salvo la possibilità di rinnovare l'accordo in un momento successivo. In passato, era consuetudine per gli uomini contrarre matrimoni di questo tipo nel corso dei soggiorni lontano da casa.

Vi è poi il matrimonio per scambio (*shighar*), il quale conosce una duplice articolazione interna. Nella forma «propria», due uomini si concedono due donne ad essi proibite. Caso tipico è quello in cui lo scambio ha ad oggetto le rispettive sorelle. I due matrimoni sono strettamente connessi fino al punto in cui la fine dell'uno determina anche la fine dell'altro.²³² Nella forma «impropria», invece, il *mahr* fa da elemento regolatore. Si procede a una compensazione delle rispettive doti dando in sposa la propria figlia o una propria parente di cui si è tutori, e ricevendo in sposa la figlia o la parente di un altro.²³³

La disciplina dettata dall'*islàm* in materia di matrimonio è intervenuta profondamente sul sostrato precedente. Attualmente, le regole in tema di matrimonio risultano essere differenti negli Stati musulmani. Questi tendono a concepire il matrimonio alla luce dei nuovi valori emergenti, offrendo definizioni e discipline meno unilaterali. Il termine *nikàh* viene talvolta sostituito dal termine *zawag*.²³⁴

Una nuova consapevolezza relativa alla tutela di diritti che definiremo fondamentali, ha spinto i legislatori dei paesi musulmani ad abbandonare molte delle vecchie regole in materia matrimonio, rendendo nella legge positiva versioni differenti del dettato islamico sul punto. Ciò nonostante, è possibile individuare una serie di elementi che continuano a caratterizzare, in forme più o meno categoriche, la struttura del matrimonio musulmano.

²³² V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 20.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 184.

3.1. Gli elementi caratterizzanti del matrimonio nell'islàm

Nella dottrina islamica, la validità del matrimonio è legata ad una serie di elementi che concorrono a definire la struttura del matrimonio: i soggetti del contratto; l'oggetto; la volontà dei soggetti del rapporto; la forma.

I futuri sposi e le parti del contratto di matrimonio non necessariamente coincidono. Nella veste di parte del contratto di matrimonio si ritrova spesso il *walì al-nikàh*, il tutore matrimoniale. Si tratta di una figura che risente dell'influenza di pratiche preislamiche legate all'esigenza di tutelare quello che veniva ritenuto il soggetto debole per eccellenza: la donna.

Le funzioni del tutore matrimoniale vengono svolte dall'agnato più prossimo, di solito il padre, titolare per definizione del potere di costrizione matrimoniale.²³⁵ Una tale forma di potere, oggi formalmente scomparso nel mondo islamico, teoricamente si esercitava su tutti figli impuberi, senza alcuna distinzione di sesso. Nei fatti, però, esso veniva a pesare sulle figlie per ragioni economiche.

Nel *fiqh* il *walì* rappresenta una figura centrale, sia che si tratti di uno dei soggetti del contratto di matrimonio sia che ricopra il ruolo di mandatario della sposa. Secondo i giuristi musulmani, la donna e il *walì* sono associati nel matrimonio.²³⁶

Sul ruolo del *walì*, divergono la scuola malikita e la scuola shafita. Mentre per i malikiti i soggetti del matrimonio sono l'uomo, la donna e il *walì al-nikàh*, gli shafiti ritengono la donna un mero oggetto del matrimonio.²³⁷ I giuristi di scuola hanafita, invece, ammettono il matrimonio concluso dalla donna, quando questa sia libera, pubere e sana di mente, ma ritengono comunque preferibile che a concludere il matrimonio sia il *walì*.²³⁸

Regole precise sono dettate in materia di nomina del tutore matrimoniale. Il *walì* deve possedere i requisiti generalmente richiesti per la capacità giuridica e la capacità di agire, ovvero deve essere musulmano, di sesso maschile, libero, pubere, sano di mente e *mukallaf*, ossia tenuto all'osservanza dei doveri religiosi.

In mancanza del parente maschile più vicino (*asab*), le funzioni di tutore sono svolte dal giudice su delega dell'autorità politica.²³⁹

L'oggetto del contratto di matrimonio musulmano ha subito un'evoluzione nel tempo. In origine l'oggetto era rappresentato dalla donna.²⁴⁰ Con l'acquisto della soggettività giuridica da

²³⁵ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 185.

²³⁶ Ivi, p. 187.

²³⁷ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 42.

²³⁸ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 187.

²³⁹ Ivi, p. 186.

parte di questa, l'oggetto del matrimonio è stato individuato nello scambio tra due prestazioni principali: il pagamento da parte dell'uomo di un corrispettivo, il *mahr*, a fronte del godimento fisico, che rappresenta la principale prestazione a cui la donna è tenuta.²⁴¹

Il *mahr* deve possedere una serie di requisiti. Innanzitutto, deve essere determinato o determinabile. In proposito, i giuristi delle varie scuole si dividono sull'ammontare minimo e massimo del *mahr*. Se il *quantum* non è determinato nel contratto, l'uomo è tenuto a pagare il *mahr al-mithl*, o *mahr* di equivalenza, vale a dire una somma analoga a quella che sarebbe pagata per una donna equivalente alla sposa per bellezza, età, condizione sociale, condizione economica e verginità.²⁴²

Il *mahr* deve essere serio, ovvero non irrisorio; e ciò per evitare un'«apparenza di dote».²⁴³ Complementare al requisito della serietà è quello della verità del *mahr*. Questo deve essere reale e non fittizio.

In epoca preislamica, la dote veniva pagata alla famiglia della futura sposa, o meglio ai parenti maschi della stessa. Secondo la dottrina islamica, invece, la dote appartiene alla donna, a meno che questa non sia sotto tutela.²⁴⁴

Il pagamento del *mahr* avviene solitamente in due fasi. Ne viene pagata una prima metà all'atto della conclusione del contratto; l'altra metà ad un momento successivo, solitamente coincidente con la fine del matrimonio.

Il consenso dei futuri sposi rappresenta un altro dei requisiti richiesti per la validità del matrimonio nel diritto musulmano. Il matrimonio musulmano è infatti un contratto consensuale. Inoltre si tratta di un contratto formale, il che vuol dire che è sottratto a quel rigoroso regime che prevede la costante verifica della sussistenza dell'elemento intenzionale.

Mentre è indubbia la necessità del consenso del futuro sposo e del *wali*, il discorso si complica quando si considera la posizione della futura sposa. Malgrado la donna sia passata da oggetto a soggetto del contratto di matrimonio, la visione classica stabilisce che il *wali* intervenga ad integrare, se non ad esprimere il consenso della donna. I giuristi musulmani affermano: «la donna, anche se non soggetta al potere di costrizione, non può di norma concludere direttamente

²⁴⁰ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 45.

²⁴¹ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 43.

²⁴² R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p.

²⁴³ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 48.

²⁴⁴ Ivi, p. 50.

il matrimonio [...]. Neppure nel caso di mancanza di quei parenti che possono svolgere la funzione di *wali* la donna si potrà sposare da sé». ²⁴⁵

Il contratto si perfeziona con lo scambio dei consensi. Ciò almeno in linea di principio. Talvolta si considera questo momento un atto preliminare rispetto a quello che è il momento di perfezionamento del contratto: la consumazione. ²⁴⁶

Il contratto è concluso mediante offerta e accettazione, spesso separate da un certo periodo di tempo.

Il consenso non può essere sottoposto né a condizione, né a termine iniziale o finale. Le modalità di manifestazione dello stesso devono essere semplici, includendo anche il silenzio che vale come assenso. Nel caso la volontà venga manifestata verbalmente, questa deve essere espressa in maniera chiara e univoca. Il consenso va scambiato tra presenti.

Nel matrimonio musulmano, la forma ha conosciuto una serie di cambiamenti da quando il matrimonio si svolgeva in forma privata, seguendo consuetudini come il banchetto nuziale o il condurre la sposa presso l'abitazione del marito con un seguito di tamburini e zampogne. ²⁴⁷

Nei primi tempi dell'*islàm* non si avvertiva la necessità di testimoni. Tuttavia, in seguito si ritenne raccomandabile la presenza di testimoni al momento della conclusione del contratto; una raccomandazione divenuta necessità all'interno di alcune scuole giuridiche al fine di garantire la pubblicità dell'atto.

I testimoni devono essere in numero di due uomini, o di un uomo e di due donne. Essi devono essere liberi, puberi, sani di mente e tenuti all'osservanza dei doveri religiosi.

Il contratto concluso in assenza di uno dei requisiti sopra menzionati è nullo. ²⁴⁸

3.2. *Gli impedimenti al matrimonio tra temporaneità e definitività*

Il diritto musulmano individua una serie di situazioni che, una volta rilevate, sono causa di nullità del contratto di matrimonio. Si tratta degli impedimenti matrimoniali. Questi possono essere perpetui e temporanei. ²⁴⁹ Gli impedimenti perpetui contano:

1. l'impedimento da parentela;
2. l'impedimento da allattamento;

²⁴⁵ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 186.

²⁴⁶ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., pp. 48-49.

²⁴⁷ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 39.

²⁴⁸ Ivi, p. 26.

²⁴⁹ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 191.

3. l'impedimento da affinità.

L'impedimento da parentela è previsto nel Corano.²⁵⁰ È vietato il matrimonio a soggetti legati da determinati vincoli di parentela, in linea con la concezione islamica che non ammette il matrimonio endogamico. Il dettato coranico viene spesso interpretato estensivamente in modo da far ricadere nel divieto qualsiasi unione tra parenti in linea verticale o collaterale.

L'allattamento crea una sorta di parentela artificiale, e ciò è causa di impedimento matrimoniale. Non c'è accordo tra i giuristi in merito al *quantum* di latte necessario a far sorgere l'impedimento, ma vi è concordanza di opinioni relativamente all'eguaglianza di effetti tra la parentela di sangue e quella di latte in termini di impedimento matrimoniale. È infatti vietato il matrimonio tra la nutrice, i relativi ascendenti e discendenti, nonché alcuni affini, e tra colui che viene allattato e i suoi discendenti. L'impedimento ricomprende anche il marito della nutrice, in quanto causa del latte.²⁵¹

Ultimo tra gli impedimenti matrimoniali perpetui, l'impedimento da affinità è disciplinato dal Corano.²⁵² Sono vietati i matrimoni con le mogli degli ascendenti e discendenti di qualsiasi grado. Analogamente, sono proibiti i matrimoni con le ascendenti e discendenti di qualsiasi grado della propria moglie. Inoltre, non è ammesso il matrimonio tra un uomo e una donna con cui i propri ascendenti o discendenti abbiano avuto un rapporto sessuale illecito o una mera intimità, e non è consentito il matrimonio tra un uomo e le ascendenti e discendenti di una donna con cui l'uomo abbia avuto lo stesso genere di rapporti.²⁵³

A proposito degli impedimenti matrimoniali perpetui, vale la pena precisare che, mentre le donne musulmane sono costrette a velarsi di fronte a uomini estranei, le stesse non sono tenute a farlo di fronte a uomini a cui sono proibite per parentela di sangue, allattamento o affinità.²⁵⁴

Per quanto concerne gli impedimenti matrimoniali temporanei, questi comprendono:

1. l'impedimento da terzo ripudio;
2. l'impedimento dovuto a precedenti vincoli matrimoniali;
3. l'impedimento da differenza di religione.

Il libro sacro statuisce: «Si può divorziare due volte. Dopo di che, trattenele convenientemente o rimandatele con bontà; e non vi è permesso riprendervi nulla di quello che

²⁵⁰ «Vi sono vietate [...] le balie che vi hanno allattato, le sorelle di latte [...]» (Cor. IV, 23).

²⁵¹ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 194.

²⁵² «Non sposate le donne che già i vostri padri hanno sposato – a parte quello che è stato. È davvero un'infamità, un abominio e un cattivo costume [...] Vi sono vietate [...] le madri delle vostre mogli, le figliastre che sono sotto la vostra tutela [...] nate da donne con le quali avete consumato il matrimonio [...]» (Cor. IV, 22-23).

²⁵³ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., pp. 192-193.

²⁵⁴ Ivi, pp. 194-195.

avete donato loro, a meno che entrambi non temano di trasgredire i limiti di Allah. Se temete di non poter osservare i limiti di Allah, allora non ci sarà colpa se la donna si riscatta. Ecco i limiti di Allah, non li sfiorate. [...] Se divorzia da lei [per la terza volta] non sarà più lecita per lui finché non abbia sposato un altro. E se questi divorzia da lei, allora non ci sarà peccato per nessuno dei due se si riprendono, purché pensino di poter osservare i limiti di Allah» (Cor. II, 229-230).

L'impedimento da terzo ripudio sorge allorché l'uomo voglia sposare la donna che ha ripudiato tre volte. Trattandosi di un impedimento temporaneo, esso viene meno quando sia trascorso il periodo di ritiro legale ('*idda*) previsto alla fine del matrimonio con l'uomo che rende nuovamente lecita la donna. Sul punto, Kholi Hasan, membro dell'*Islamic Sharia Council* di Londra, in un suo recente intervento scritto, chiarisce:

*«if a couple are divorced by one or two talaqs, they may re-marry with a fresh marriage contract. The consent of both parties is vital. If they are divorced by three talaqs, they may not re-marry as the problems between them are clearly serious. However, the Quran made an exception for a couple who had been divorced many years previously, had parted and had embarked on new relationships. Many years later when both were single again due to divorce or widowhood, they met again and decided to re-marry, feeling that the passage of time had made them more mature and wise. The Quran expressly gave permission for such a couple to re-marry. Aware that the rule could be abused by some people wishing to speed matters by paying someone to marry the woman and then divorce her, the Prophet Muhammad declared in no uncertain terms: " May Allah damn the man who makes hulla and the one for whom hulla is made." (Ibn Majah). Halala is therefore cursed and forbidden in Islam».*²⁵⁵

Nell'*islàm* è proibito all'uomo il matrimonio con una donna sposata.²⁵⁶ Il divieto di matrimoni precedenti vale solo per la donna, essendo concesso all'uomo di avere fino a quattro mogli contemporaneamente. Tuttavia, un'interpretazione della lettera del Corano ritiene il matrimonio poligamico idealmente proibito, richiedendo l'esercizio della poligamia la difficilmente praticabile condizione dell'eguaglianza di trattamento tra le mogli.²⁵⁷

L'impedimento da precedente vincolo matrimoniale dura finché non è trascorso il periodo di ritiro legale che segue allo scioglimento del matrimonio.

²⁵⁵ K. Hasan, *Donald Trump, Caroline Cox and Machteld Zee: the Unholy Trinity*, written statement in response to the launch of Machteld Zee book "*Choosing Sharia? Multiculturalism, Islamic Fundamentalism & Sharia Councils*", Eleven International Publishing, 2015.

²⁵⁶ «E [Vi sono vietate] tra tutte le donne, quelle maritate, a meno che non siano vostre schiave» (Cor. IV, 24).

²⁵⁷ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 196.

Per quanto concerne l'impedimento da differenza di religione, mentre al musulmano è dato prendere in sposa una donna non musulmana, purché appartenente alla «Gente del Libro»,²⁵⁸ vale a dire alla religione ebraica o cristiana, la musulmana non può sposare il non musulmano. Ciò per ragioni legate alla necessità di assicurare il perpetuarsi della stirpe islamica. Di contro, è vietato il matrimonio con donne di religione politeistica.

L'impedimento dovuto alla differenza di culto è strettamente connesso alla questione della conversione. Nella visione classica, se a convertirsi all'*islàm* è la donna non musulmana, ciò non può che rappresentare un bene. Diversamente, nel caso l'uomo abbandoni la fede islamica per convertirsi ad una qualsiasi altra religione, commette apostasia e ciò comporta lo scioglimento immediato del matrimonio. L'apostata rinnega la verità dell'*islàm* e le conseguenze non possono essere che severe. La fine del matrimonio si configura quale pena accessoria di un corollario più ampio di pene le quali includono la confisca dei beni, l'annullamento del testamento e, in alcuni casi, la condanna a morte.

L'impedimento da differenza di culto può essere superato o con la conversione dell'uomo all'*islàm* o con la conversione della donna idolatra ad una delle religioni del libro. Nel caso, invece, l'impedimento subentri all'interno di un matrimonio originariamente tra non musulmani, se è la donna a convertirsi, il marito è tenuto a fare lo stesso affinché il matrimonio non si sciolga.²⁵⁹

Mentre resta incerto se un uomo e una donna possano riposarsi, dopo essere stati costretti a separarsi a causa dell'esistenza di un impedimento temporaneo al loro matrimonio, di fronte all'esistenza di impedimenti permanenti, il giudice interviene a pronunciare l'annullamento (*fash*), intimando ai due sposi di separarsi definitivamente.

3.3. Il matrimonio invalido: nullità, annullabilità e irregolarità

Nel diritto musulmano classico, le regole in materia di invalidità matrimoniale divergono dalla disciplina dettata per l'invalidità del contratto in generale.²⁶⁰ Quest'ultima stabilisce che

²⁵⁸ Il possesso di libri sacri spiega perché i seguaci delle religioni monoteistiche sono definiti in tal maniera. I seguaci di religioni politeistiche, invece, sono definiti "Gente degli idoli". Ad entrambe le categorie di seguaci è negata la capacità giuridica, e tra queste e l'*islàm* può esserci solo un rapporto di tipo bellico (*gihàd*). Tuttavia, alla "Gente del libro" è concesso avere determinati diritti in virtù del rapporto di *dhimma* (protezione). Sul punto v. F. Castro, *Il modello islamico*, cit., pp. 28-29.

²⁵⁹ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 201.

²⁶⁰ Ivi, p. 213.

mentre è nullo (*batil*) il contratto viziato nella sua essenza, privo di qualsiasi effetto, *fasid* è il contratto viziato nei suoi attributi e che è in grado di produrre solo in parte i suoi effetti.²⁶¹

La nullità relativa al contratto di matrimonio può essere assoluta o relativa. La differenza risiede nel fatto che quest'ultima, venuta meno la causa che rende invalido il contratto di matrimonio, permette al matrimonio di convalidarsi.²⁶²

Casi di nullità assoluta del contratto di matrimonio si rinvencono non solo per mancanza di uno degli elementi costitutivi del contratto di matrimonio, ma anche in presenza di impedimenti matrimoniali perpetui, o di fronte ad un matrimonio concluso tra un uomo musulmano e una donna politeista; in presenza di un matrimonio tra un infedele e una musulmana o di matrimonio con un malato grave. Esempi di nullità relativa si verificano, invece, in caso di sussistenza di uno degli impedimenti matrimoniali temporanei, nonché in caso di particolari forme di scioglimento matrimoniale.

Tra le cause di annullabilità, anche definite quali irregolarità o situazioni al limite tra la nullità e lo scioglimento,²⁶³ vanno annoverate i vizi del *mahr*; i vizi del consenso che contemplan figure come il dolo, la violenza di cui può essere vittima uno dei coniugi e l'errore sulle qualità del coniuge; l'apposizione al contratto di clausole contrarie all'essenza stessa del matrimonio.²⁶⁴ In quest'ultimo caso, se l'errore riguarda le qualità morali del coniuge, il matrimonio si scioglie solo per espressa pattuizione di una tale eventualità.

Nel caso di errore sulle qualità fisiche, invece, il matrimonio si scioglierà necessariamente per vizi redibitori.

Il richiamo ai vizi redibitori deriva dall'accostamento del contratto di matrimonio al contratto di vendita. Tra i vizi redibitori vi è l'impotenza, in virtù della sua evidente capacità di influire sul momento centrale del rapporto di matrimonio, così come certe malattie fisiche o certi stati di infermità mentale.

L'esistenza dei vizi redibitori legittima all'esercizio del *khiyàr al-'ayb*, un'azione che può essere esperita in una serie ben determinata di casi che includono l'esistenza di vizi occulti, l'inesistenza nell'oggetto del contratto delle qualità pattuite e l'inadempimento degli obblighi contrattuali.²⁶⁵ Ciò viene reso possibile proprio in virtù dell'accostamento del matrimonio alla compravendita.

²⁶¹ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 58.

²⁶² Ivi, pp. 57-58.

²⁶³ Ivi, p. 68.

²⁶⁴ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 48

²⁶⁵ Ivi, pp. 50-51.

Di fronte all'esistenza di vizi o difetti occulti, a rilevare, per l'esercizio dell'azione rescissoria, è non è solamente il sesso del coniuge, ma anche il momento della scoperta del vizio occulto. Difatti, mentre l'uomo può far valere i vizi della moglie solo se anteriori al matrimonio, la donna può far valere i vizi del marito sia anteriori che posteriori al matrimonio, salvo nel caso di impotenza, che deve essere anteriore al matrimonio.

Nella questione dell'invalidità matrimoniale, la consumazione diventa strumento di cui i giuristi si avvalgono per disciplinare la materia, in linea con il principio della conservazione del matrimonio, fortemente avvertito.

La consumazione incide anche sul regime del *mahr*. Nel caso in cui il matrimonio venga sciolto per morte del marito o per divorzio, la donna ha diritto all'intero ammontare del *mahr* concordato nel contratto, se il matrimonio è stato consumato. In caso contrario, la moglie avrà diritto solo alla metà del *mahr* pattuito.

Da quanto detto, è possibile dedurre che nel diritto musulmano il matrimonio può essere di tre tipi: perfetto, imperfetto o irregolare (*fasid*), e nullo (*batil*).

3.4. Lo scioglimento del matrimonio nell'islàm

Secondo autorevole dottrina, lo scioglimento del matrimonio musulmano contempla due gruppi di regole:²⁶⁶ un primo gruppo contiene i rimedi per far fronte ai vizi e alle imperfezioni dell'atto di matrimonio; un secondo gruppo, invece, disciplina gli strumenti volti ad ottenere lo scioglimento del matrimonio validamente concluso. Pertanto, mentre nel primo caso si tratta di regole volte a delineare le misure per reagire ad un difetto originario dell'atto di matrimonio, nel secondo le regole dettate servono a fornire gli strumenti per sancire la fine delle relazioni tra i coniugi.²⁶⁷

Dei vizi del contratto si è già detto. Viziato, e dunque invalido, è ad esempio il contratto concluso in violazione di uno degli impedimenti matrimoniali previsti dal diritto. Imperfetto, invece, è il contratto i cui «effetti dipendono e possono essere posti nel nulla dalla volontà di un terzo»²⁶⁸. Si pensi alle regole in materia di adeguatezza matrimoniale: dal momento che la sottoposizione di una donna musulmana all'autorità di un marito a lei inferiore (per nascita o

²⁶⁶ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 212-213.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 213.

religione o ricchezza) costituisce un disonore per la stessa e per l'intera famiglia, il *wali* e, talvolta, la donna stessa possono determinare lo scioglimento del matrimonio.

Lo scioglimento del matrimonio non incide sul matrimonio come atto, ma sul matrimonio come rapporto. Ecco perché la possibilità di agire in tal senso è nella esclusiva disponibilità dei coniugi.

In materia di cause di scioglimento del matrimonio, si distinguono cause naturali, cause volontarie, a loro volta distinte in cause unilaterali e cause bilaterali, e cause legali.²⁶⁹

Cause naturali di scioglimento sono da ricondursi alla sola ipotesi del decesso di uno dei coniugi. La morte del marito determina una serie di obblighi in capo alla donna. Innanzitutto, la vedova è tenuta ad osservare la *'idda*, un periodo di ritiro legale che dura all'incirca tre mesi e che ha la sua fonte nel Corano.²⁷⁰ In secondo luogo, la donna deve osservare il lutto, il che implica indossare abiti neri, rinunciare a gioielli e profumi e rimanere in casa gran parte del tempo.²⁷¹ Ma la morte del marito influisce anche sulla dote. Se infatti vi è stata consumazione, la donna ha diritto all'intera dote; diversamente, la vedova avrà diritto solo alla metà.²⁷²

Tra le cause volontarie unilaterali di scioglimento del matrimonio vi è il ripudio (*talàq*). Ereditato dall'epoca preislamica, il ripudio è indicativo del ruolo privilegiato del marito all'interno della relazione coniugale.

Giudicato dai giuristi musulmani un atto da esercitare solo in caso di necessità, il ripudio è concesso al marito fino a tre volte.

Poiché a seguito di ciascun ripudio dato dal marito segue il periodo di ritiro legale, è stabilito che la pausa che il marito può imporre alla moglie termina con il terzo ripudio. Difatti, salvo i casi in cui il ripudio è immediatamente irrevocabile per mancata consumazione, mentre i primi due ripudi sono revocabili nel corso della *'idda*, dopo il terzo ripudio al marito è negata la possibilità di revoca. Entrando più nel dettaglio, se il marito non revoca il primo o il secondo ripudio, si è di fronte ad un ripudio definitivo minore.²⁷³ Diversamente, dopo il terzo ripudio, detto definitivo maggiore, l'uomo potrà sposare nuovamente la donna solo a determinate condizioni.²⁷⁴

Per poter dare ripudio, l'uomo deve possedere una serie di requisiti che, anche in questo caso, tendono a coincidere con quelli previsti per la capacità giuridica e la capacità di agire. Ma

²⁶⁹ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., pp. 51-56.

²⁷⁰ «Le donne divorziate osservino un ritiro della durata di tre cicli» (Cor. II, 228).

²⁷¹ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p.75.

²⁷² F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 52.

²⁷³ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 221.

²⁷⁴ *Ibidem*.

oltre alla capacità di ripudiare, occorre che vi sia altresì l'intenzione di dare ripudio. Tuttavia, nella pratica non sempre l'intenzione è ritenuta necessaria perché il ripudio produca i suoi effetti. Basti pensare al ripudio dato per scherzo. Ciò nonostante, necessario corollario è che la volontà non sia viziata.

Il ripudio deve essere possibile, il che significa che esso può essere dato sol quando il vincolo matrimoniale sia valido. Il ripudio necessita di una formula, scritta o orale che sia; ed è raccomandato che essa sia pronunciata alla presenza di testimoni, alla stessa maniera della revoca del ripudio. A questo proposito, i giuristi musulmani distinguono tre tipi di formule di ripudio: formule formali, le quali contengono espressamente il termine *talàq* e non ammettono la prova contraria; formule equivalenti dalle quali si desume l'intenzione di ripudiare, pur non contenenti né il termine *talàq* né termini equivalenti, e che ammettono la prova contraria; infine, formule figurate, le quali non suggeriscono l'intento di ripudiare, e che, pertanto, esigono sia l'uomo a dover dare prova di tale volontà.²⁷⁵

Il ripudio può essere semplice, duplice o triplice. Tre questi il più diffuso, nonché il più controverso, è il triplice ripudio. Si tratta di una forma di ripudio nel quale la formula del *talàq* viene ripetuta tre volte, anche di seguito, con l'effetto di determinare uno scioglimento immediato del vincolo matrimoniale. Nelle definizioni dei giuristi musulmani il triplice ripudio costituisce «un'innovazione riprovevole» (*bid'a*), e ad esso viene contrapposto il ripudio conforme alla *sunna*, che deve essere semplice e pronunciato in un periodo intermestruale durante il quale la donna non abbia avuto rapporti.²⁷⁶

Il potere di dare ripudio può essere ceduto dal marito ad altri soggetti, compresa la moglie. In tal caso si parla di clausola di autoripudio (*tawfid*). La cessione del diritto di ripudiare può avere la forma di una facoltà di ripudio discrezionale e la forma di un diritto di opzione.²⁷⁷ Nel primo caso, alla donna è concessa la scelta tra il mantenimento e il ripudio, che potrà essere semplice, duplice o triplice. Nel secondo caso, la scelta è la medesima, con la sola differenza che il ripudio dovrà essere necessariamente triplice.

Il ripudio può essere sottoposto a termine o a condizione.²⁷⁸ Inoltre, non è richiesto che la dichiarazione di ripudio giunga alla donna o che la stessa ne sia informata. Tuttavia, alla donna ripudiata spetta il dono di consolazione, detto *mut'a*.²⁷⁹

²⁷⁵ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., pp. 96-97.

²⁷⁶ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 222.

²⁷⁷ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 105.

²⁷⁸ R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., p. 228.

In merito alle cause volontarie bilaterali di scioglimento del matrimonio vi sono forme di accordo tra i coniugi che possono essere assimilate al divorzio. Abagnara sostiene: «la facoltà della donna di chiedere il divorzio può essere vista come contraltare del diritto dell'uomo di ripudiare».²⁸⁰ A questo proposito va menzionata la convenzione di scioglimento, *mubara'ah*, con la quale i coniugi si dichiarano liberi rinunciando ai rispettivi obblighi e diritti matrimoniali, e che richiede che il matrimonio non sia stato consumato.

Altra modalità di scioglimento bilaterale del vincolo matrimoniale è il mutuo consenso, il quale contempla due forme: una prima, nota come *khul'*, in cui la donna paga all'uomo un corrispettivo per essere liberata dal vincolo coniugale; una seconda, conosciuta anch'essa come *khul'* (ma anche con formule come *tamlík*, *talàq mumallak*) consistente in un divorzio vero e proprio, senza che sia previsto alcun pagamento da parte della moglie.²⁸¹

Il divorzio, come figura tipica, può essere richiesto in particolari circostanze, tutte tassativamente indicate dai giuristi musulmani.

La moglie potrà richiedere il divorzio in caso di violazioni delle clausole contrattuali da parte del marito, o nel caso questi si astenga da rapporti sessuali.

Possibilità di richiedere il divorzio sussistono altresì in caso di vizi; di pregiudizio, e di mancato pagamento del mantenimento dovuto dal marito alla moglie.²⁸²

Ad essere contemplato è anche il divorzio per assenza. Sulla base della regola per cui «l'assenza non determina mai una presunzione di morte ma semmai una presunzione di vita», in questi casi la moglie può scegliere tra richiedere l'intervento del giudice perché questo dichiari l'assenza del marito; chiedere il divorzio, o attendere che sia accertato il decesso del marito o dichiarata la morte presunta.²⁸³

Causa legale di scioglimento del matrimonio nell'*islàm* è l'apostasia. Bisogna distinguere due situazioni a questo proposito. Se apostata è la moglie, il matrimonio resta valido poiché all'uomo musulmano è dato sposare una donna di religione diversa, purché si tratti di una cristiana o di un'ebrea. Diversamente, se apostata è il marito, il matrimonio viene immediatamente sciolto.

Vi sono altre cause di scioglimento del matrimonio. Si tratta di tre procedimenti fondati sul Corano: il *li'an*, lo *zihàr l'ilà'*.

²⁷⁹ «Non ci sarà colpa se divorzierete dalle spose che non avete ancora toccato e alle quali non avete stabilito la dote. Fate loro comunque, il ricco secondo le sue possibilità e il povero secondo le sue possibilità, un dono di cui possano essere liete, secondo la buona consuetudine. Questo è un dovere per chi vuol fare il bene» (Cor. II, 236).

²⁸⁰ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 83.

²⁸¹ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 55.

²⁸² R. Aluffi Beck Peccoz, *Il matrimonio nel diritto islamico*, cit., pp. 238-242.

²⁸³ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 77.

Il *li'an*, noto come giuramento imprecatorio, è una procedura pubblica di origine coranica che consiste nell'accusa di fornicazione rivolta dal marito alla moglie, senza per questo incappare nella pena prevista per questi tipo di reato (*qadhf*), con l'effetto sia di disconoscere la paternità del figlio sia di sciogliere il vincolo matrimoniale.²⁸⁴ Se la moglie non replica, viene considerata adultera; se la stessa pronuncia altrettanti giuramenti, le due accuse si elidono e il matrimonio si ritiene sciolto. Questo tipo di scioglimento matrimoniale è causa di impedimento matrimoniale perpetuo tra gli ex coniugi, avendo l'efficacia di ripudio irrevocabile.

Lo *zihâr* consiste in una procedura coranica con la quale il marito pronuncia una formula con cui dichiara di voler considerare la moglie come la schiena (*zahr*, dorso) di una donna a lui proibita (madre, sorella e così via) con un effetto di ripudio.²⁸⁵

Tale giuramento è revocabile. Quando il giuramento non è seguito da ripudio, si ritiene revocato, e il marito è tenuto ad espiare.²⁸⁶ Se il marito non compie l'atto di espiazione, la moglie può rivolgersi al giudice che fissa un termine entro il quale il marito deve espiare; se ciò non avviene, il matrimonio è sciolto con dichiarazione giudiziale e la donna entra in ritiro legale.²⁸⁷

Infine, l'*ilâ'* consiste nel pronunciare una formula con cui il marito giura di astenersi dai rapporti sessuali con la moglie per almeno quattro mesi.²⁸⁸ La donna può rivolgersi al giudice perché questo fissi un termine massimo di quattro mesi entro cui il marito è chiamato ad operare una scelta tra l'espiazione, necessaria nel caso di revoca della formula, e il ripudio. Se la scelta ricade sul ripudio, è il giudice a dover dare ripudio qualora questo non sia dato dal marito nei termini stabiliti.

²⁸⁴ «Quanto a coloro che accusano le loro spose senza aver altri testimoni che se stessi, la loro testimonianza sia una quadruplicata attestazione in [Nome] di Allah testimoniante la loro veridicità, - e con la quinta [attestazione invochi], la maledizione di Allah su se stesso se è tra i mentitori - E sia risparmiata [la punizione alla moglie] se ella attesta quattro volte in nome di Allah che egli è tra i mentitori, - e la quinta [attestazione invocando] l'ira di Allah su se stessa se egli è tra i veritieri.» (Cor. XXIV, 6-9).

²⁸⁵ «Allah non ha posto due cuori nel petto di nessun uomo, né ha fatto vostre madri le spose che paragonate alla schiena delle vostre madri, e neppure ha fatto vostri i figli adottivi. Tutte queste non sono altro che parole delle vostre bocche; invece Allah dice la verità, è Lui che guida sulla [retta] via.» (Cor, XXXIII, 4)

²⁸⁶ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 54.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ «Per coloro che giurano di astenersi dalle loro donne, è fissato il termine di quattro mesi. Se recedono, Allah è perdonatore, misericordioso. - Ma se poi decidono il divorzio, in verità Allah ascolta e conosce.» (Cor. II, 226-227).

3.5. I rapporti familiari nel diritto islamico: rapporti tra coniugi e rapporti tra genitori e figli

Alla sura XXX, versetto 21, il Corano statuisce: «Fa parte dei suoi segni l'aver creato da voi, per voi, delle spose, affinché riposiate presso di loro, e ha stabilito tra voi amore e tenerezza. Ecco davvero dei segni per coloro che riflettono».

I coniugi sono legati dall'amore. In sostanza, però, sono due i principi che regolano la materia dei rapporti coniugali: il principio della superiorità dell'uomo e il principio della riconosciuta soggettività giuridica della donna.

Sulla scia di questi principi, nella materia dei rapporti tra i coniugi i giuristi musulmani distinguono obblighi attenenti alla sfera personale e obblighi relativi alla sfera patrimoniale.

Per quanto concerne i rapporti personali tra i coniugi, in primo luogo il marito è tenuto a coabitare con la moglie.

L'obbligo della consumazione, invece, si intreccia con la questione della poligamia, per mezzo del dovere in capo al marito di ripartire egualmente le notti tra le diverse mogli.²⁸⁹ Unica eccezione il caso di un nuovo matrimonio, laddove il marito è tenuto a trascorrere sette notti consecutive con la nuova moglie.²⁹⁰

Al marito è proibita qualsiasi forma di cattivo trattamento nei confronti della moglie. Tale dovere pare contrastare con una diffusa interpretazione del dettato coranico, che sembrerebbe riconoscere al marito il diritto di correzione (*ta'dib*): «Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Allah concede agli uni rispetto alle altre e perché spendono [per esse] i loro beni. Le [donne] virtuose sono le devote, che proteggono nel segreto quello che Allah ha preservato. Ammonite quelle di cui temete l'insubordinazione, lasciatele sole nei loro letti, battetele. Se poi vi obbediscono, non fate più nulla contro di esse. Allah è altissimo, grande» (Cor. IV, 34).

Il marito ha l'obbligo di non impedire alla moglie di fare o di ricevere visite. Ma il marito può impedire alla moglie di recarsi alle feste o agli inviti senza il suo permesso. Ciò non si rende necessario quando si tratti di ricevere visite dalla propria famiglia, benché il marito che tema influenze negative sulla propria moglie può rivolgersi al giudice per ottenere una limitazione del diritto della donna di ricevere visite dai parenti.²⁹¹

²⁸⁹ Per notte si intende un lasso di tempo di 24 ore. Tuttavia, al marito è dato accordarsi per una suddivisione del tempo diversa da quella prevista, e ciò sia a titolo oneroso sia a titolo gratuito. Sul punto v. V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 111.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Ivi, pp. 113-114.

La donna è tenuta, innanzitutto, ad obbedire al marito. Quest'obbligo ha una portata molto ampia, ricomprendendo svariate situazioni tra le quali a emergere è la disponibilità a soddisfare i desideri sessuali del marito.

Alla moglie viene accordata la possibilità di rifiutarsi di compiere un atto proibito dalla legge islamica.

Il dovere della moglie di abitare presso il domicilio coniugale conosce eccezioni che vanno dall'espressa pattuizione nel contratto di matrimonio, fino ad esigenze di tutela della donna stessa, passando per il caso del differimento nel pagamento della dote.

Al dovere di fedeltà assoluta in capo alla moglie, è stata associato da una parte dei giuristi musulmani l'obbligo della donna di coprirsi il volto di fronte ad estranei.

Ultimo obbligo in capo alla donna è quello di provvedere ai bisogni della famiglia, qualora l'uomo non sia in grado di provvedervi per la sua condizione economica, o allorché la condizione sociale della donna lo richieda.

Quanto alle relazioni patrimoniali dei coniugi, queste si reggono sul principio della netta separazione dei beni, in virtù del carattere poligamico del matrimonio islamico.²⁹² Come per i rapporti personali, anche la sfera patrimoniale dei rapporti coniugali prevede una distinzione tra obblighi gravanti sul marito e obblighi che fanno capo alla moglie.

Primo tra gli obblighi a cui è il marito è tenuto, vi è il mantenimento della moglie (*nafaqa*), ritenuto contropartita della sottomissione della donna all'autorità dell'uomo. Se il matrimonio è poligamico, tutte le mogli hanno diritto ad un uguale mantenimento.

L'obbligo di mantenimento ricomprende al suo interno il vitto, l'alloggio, il vestiario e le spese sanitarie.²⁹³ Il vitto è ciò che la moglie - insieme con il bambino in caso di gravidanza - è in grado di consumare. L'alloggio comporta la disponibilità della casa, o di parte di questa nel caso di matrimonio poligamico. Difatti, nell'ambito di un matrimonio poligamico, il marito è tenuto a riservare a ciascuna moglie un alloggio separato.

Quanto al vestiario, questo ricomprende non solo abiti, ma anche accessori, profumi e tutto quanto può esser utile alla donna per la sua cura.

Nel concetto di mantenimento rientrano anche tutte le spese strettamente legate al ruolo sociale della donna, come nel caso del personale di servizio.

Sciolto il matrimonio, l'obbligo di mantenimento in capo al marito viene meno. Tuttavia, la regola generale è che in caso di scioglimento del matrimonio tramite ripudio il diritto al

²⁹² F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 50

²⁹³ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 120.

mantenimento si protrae fino al culmine della *'idda*, e per tutta la durata dell'allattamento in caso di nascita di prole.

Tra le obbligazioni di natura economica gravanti sulla donna, vi è il dovere di richiedere l'autorizzazione del marito per la conclusione di operazioni di netto rilievo economico, come la donazione.²⁹⁴

Per quanto riguarda i rapporti che legano genitore e figlio, essi scaturiscono da legami di sangue. La questione della filiazione biologica risulta essere strettamente connessa alla liceità del rapporto sessuale: solo il naturale collegamento con il padre è in grado di realizzare il pieno interesse della prole.

Il *nasab* può stabilirsi in vari modi. In primo luogo, per presunzione. La presunzione di paternità opera se la nascita del bambino avviene trascorso il periodo minimo di gestazione generalmente fissato in sei mesi dal matrimonio. Tuttavia, va detto che le scuole giuridiche sono divise in merito dal momento dal quale tale periodo comincia a decorrere.

Il *nasab* può stabilirsi anche per riconoscimento. Questo può assumere due forme: la dichiarazione di paternità da parte dell'uomo e il silenzio di questi in tre precisi momenti: il parto, l'acquisto del materiale utile al corredo del bambino e le congratulazioni generali per la nascita.²⁹⁵ Secondo la dottrina musulmana, anche la testimonianza può servire a provare il *nasab*.²⁹⁶

In merito ai diritti e doveri nei rapporti genitori e figli, il padre ha l'obbligo di mantenere il figlio. Ciò implica che il padre corrisponda al figlio non solamente il vitto, l'alloggio e il vestiario, ma anche un'adeguata educazione o, in alternativa, l'insegnamento di una professione, di un'arte o di un mestiere, ossia quanto gli permetta, una volta raggiunta la pubertà, di provvedere da solo alle sue esigenze.²⁹⁷ Tuttavia, l'obbligo di mantenimento viene meno allorché il padre versi in una condizione di indigenza o quando il figlio possieda propri beni.²⁹⁸

Il dovere di mantenimento in capo al padre, destinato a culminare con il raggiungimento della pubertà nel caso del figlio, e con il matrimonio nel caso della figlia, ha come contraltare un ampio potere di disposizione non solo sui figli, ma anche sui loro beni.

Per quanto attiene al ruolo della madre, l'obbligo di mantenimento che vige in capo alla stessa va ricondotto al concetto di *hadana*, con cui si indica «la naturale vocazione della madre a

²⁹⁴ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., pp. 121-122.

²⁹⁵ R. Aluffi Beck Peccoz, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Milano, Giuffrè, 1990, p. 163.

²⁹⁶ Ivi, p. 175.

²⁹⁷ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 123.

²⁹⁸ *Ibidem*.

portare in grembo, tenere tra le braccia, proteggere i figli». ²⁹⁹ Si tratta del dovere di allevare il figlio, ovvero di offrirgli cura, assistenza e sorveglianza fino al nono anno di età per le femmine e fino al settimo anno di età per i maschi. Un tale dovere/diritto, che è subordinato al possesso di requisiti specifici, a pena di decadenza, può e deve essere trasferito qualora la donna non sia in grado o non voglia esercitarlo. ³⁰⁰

Tra le cause di decadenza del diritto di *hadana* vi è la sottrazione della donna alla potestà del marito.

Diritto materno è anche quello di allattare il figlio; diritto che diventa dovere nel dettato coranico. ³⁰¹ Nel caso la madre non possa provvedere, allora la stessa è tenuta a procurarsi una nutrice.

Gli obblighi dei figli nei confronti dei genitori sono sia di natura etica che di natura giuridica. Per quanto riguarda i primi, i figli devono rispettare i genitori e obbedire agli stessi, fatta eccezione per il caso in cui questi comandino comportamenti contrari alla morale. Gli obblighi giuridici, invece, sono da ricondursi al dovere di mantenere i genitori che non siano in grado di farlo autonomamente, per indigenza e incapacità lavorativa.

La legge islamica considera il padre il tutore naturale del figlio. Come tale, egli ha diritto alla custodia legale. Ciò comporta che questi potrà prendere tutte le decisioni relative alla vita, la formazione e la crescita dello stesso. Tuttavia, la custodia fisica, consistente nel diritto a che il bambino viva con sé, spetta alla madre fino a che il figlio non abbia raggiunto l'età per essere trasferito nella custodia fisica e legale del padre.

La madre, invece, per poter essere titolare della custodia fisica in seguito al divorzio, deve possedere una serie di requisiti quali: l'essere adulta e sana di mente; l'essere in grado di provvedere alle necessità del bambino; l'aver una dimora confortevole e adeguata, e crescere il figlio nella fede islamica. Tuttavia, alla donna è negata la custodia fisica del figlio, qualora decida di contrarre nuovo matrimonio.

Le regole della famiglia che emergono da queste pagine non sono rimaste intatte. Alcune sono state riviste, altre abbandonate, negli ordinamenti degli Stati islamici contemporanei. In altri casi, il mantenimento di queste ha richiesto ai giudici un'opera di adattamento dei relativi contenuti ad una realtà mutata.

²⁹⁹ V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 124.

³⁰⁰ Sanità mentale, confortevole dimora, condotta irreprensibile e nessuna malattia contagiosa. Sul punto v. V. Abagnara, *Il matrimonio nell'islam*, cit., p. 125.

³⁰¹ «Per coloro che devono completare l'allattamento, le madri allatteranno per due anni completi» (Cor.II, 233).

Dopo aver dedicato la prima parte del capitolo all'analisi dei contenuti della *shari'a*, ricostruendo rappresentazioni e origine del termine, ponendo poi l'accento sui contenuti elaborati dai giuristi musulmani in termini di «giurisprudenza islamica», nella seconda parte vengono individuati gli spazi riservati alle norme islamiche negli Stati occidentali e le modalità di applicazione di queste nelle materie della famiglia.

4. La *shari'a* nelle moderne democrazie occidentali

Nei moderni Stati occidentali, liberali, pluralisti e democratici, la legge islamica assume profili diversi da quelli fin qui enunciati. Il modo in cui la *shari'a* viene applicata in Occidente a partire da una quadruplica articolazione che ne fa astrazione filosofica, legge nazionale straniera, diritto confessionale e insieme delle pratiche socio-giuridiche dei musulmani occidentali, non è tuttavia uguale nei vari Stati che fanno capo alla *western legal tradition*. Un punto, però, sembra potersi dare per certo: «*western legal systems do not seek to incorporate shari'a*». ³⁰² Invero, gli interrogativi sulla compatibilità della *shari'a* con quelli che vengono definiti *western standards of human rights* ³⁰³ costituiscono apparentemente la ragione fondante della resistenza delle moderne democrazie occidentali a consentire l'ingresso delle norme islamiche all'interno dei propri sistemi giuridici. La serie di eventi che hanno spinto e spingono la *shari'a* fuori dalle corti giudiziarie, ponendola al centro del dibattito politico, giuridico, mediatico e sociale, non fanno che esacerbare, rendendo più immediata, la tensione tra le regole islamiche e il diritto degli Stati occidentali, in particolare nelle materie della famiglia.

La situazione della Tracia Occidentale, «*perhaps the only example of implementation of shari'a in Europe*» ³⁰⁴ non appare condivisa da alcuno degli Stati europei. Le aperture alla legge islamica sono decise a partire dal rispetto che si ritiene accordato ai diritti umani, questi ultimi rivendicati in chiave laica conformemente al principio di neutralità religiosa accettato, sebbene diversamente concretizzato, nei paesi europei. Tuttavia, secondo alcuni tale principio altro non è che la strategia scelta per mantenere vivi i valori della cristianità attraverso un processo *top-down*. ³⁰⁵ Per Mathias Rohe «*the more the Christian heritage of Europe is perceived to be legally (not only culturally) dominant by the public or in politics and administrations, the more likely*

³⁰² P. Shah, *Shari'a in the West: Colonial Consciousness in a Context of Normative Competition*, in E. Giunchi (ed.), *Muslim Family law in Western Courts*, London, Routledge, p. 14.

³⁰³ L. Fulton, *Islamic Law: Europe's Shari'a Debate*, <http://euro-islam.info/key-issues/islamic-law/>

³⁰⁴ A. Ziaka, *Greece: Debate and Challenges*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., p. 125.

³⁰⁵ *Ibidem*.

deviations from the existing laws are».³⁰⁶ Inoltre, aggiunge: «*there is a widespread reluctance in European societies as a whole to accept religiously founded norms in secular states apart from those rooted in Christianity*».³⁰⁷

La questione della *shari'a* in Occidente viene affrontata riprendendo la tesi di Berger, il quale, nel domandarsi «*what do western muslims mean by shari'a?*» individua tre risposte.³⁰⁸ La prospettiva del giurista olandese sceglie di trascurare il *fiqh* e di concentrarsi sulla *shari'a*. Ciò poiché ritiene che «*'shari'a' denotes the much wider domain of rules pertaining to all relationships between people (including those of a social and moral nature), as well as the rules governing the relationship between man and God (such as prayer, burial, slaughter and so forth)*».³⁰⁹ Inoltre, l'approccio adottato fa dei musulmani il centro di riferimento, il che consente di analizzare il tema da una prospettiva che non è solo tecnico-giuridica, ricostruendo le rappresentazioni della *shari'a* presso i musulmani occidentali.

Su queste basi, Berger distingue tre tipi di *shari'a*:

1. virtuosa astrazione;
2. diritto di uno Stato estero;
3. pratiche e i desideri dei musulmani occidentali.

Accanto a queste tre forme assunte dalla legge islamica in Occidente, il presente lavoro di tesi individua una quarta: la *shari'a* quale diritto confessionale.

Se, in conformità alla prima delle accezioni individuate, la «*shari'a stands for 'the law of God', or 'all that Muslims need', and, effectively, for everything that is 'good' for Muslims*»,³¹⁰ l'uso di questa astrazione con attributi virtuosi, potente forza mobilizzatrice dei musulmani, viene paragonato all'utilizzo che viene fatto del termine «giustizia».³¹¹

Il concetto di giustizia, come quello di *shari'a*, appare difficile da definire nella pratica, nonostante vi si attribuiscono connotazioni virtuose e sia percepito come necessario. Dominic McGoldrick, nell'argomentare della compatibilità delle regole sciaraitiche con la Convenzione Europea sui diritti dell'uomo, non si discosta da questa posizione quando sostiene che la *shari'a* «*can be understood as an abstract philosophical concept. [...] To believing Muslims, it is something*

³⁰⁶ A. Ziaka, *Greece: Debate and Challenges*, cit., p. 668.

³⁰⁷ M. Rohe, *Sharia in Europe*, in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford, Oxford University Press, p. 663.

³⁰⁸ M. S. Berger, *Introduction: Applying Shari'a in the West*, cit., pp. 9-11.

³⁰⁹ Ivi, p. 8.

³¹⁰ Ivi, p. 9.

³¹¹ *Ibidem*.

*deeper and higher, infused with moral and metaphysical purpose. At its core, shari'a represents the idea that all human beings and all human governments are subject to justice under the law».*³¹²

La *shari'a* come diritto di un paese straniero chiama in causa il diritto internazionale privato. Quale settore del diritto interno volto a disciplinare quelle fattispecie che presentano collegamenti con ordinamenti giuridici diversi, il diritto internazionale privato può prevedere l'applicazione di un diritto straniero. La *shari'a* applicata attraverso questo canale non è l'insieme delle regole di giurisprudenza islamica elaborate dai dottori della legge religiosa, ma è il diritto positivo di uno Stato che ha attinto dalle regole suddette in determinati ambiti, inserendole in una struttura codificata.

Il contenuto della *shari'a* in termini di pratiche e desideri dei musulmani occidentali interessa quattro ambiti in cui i fedeli si impegnano a vivere secondo le regole sancite dalla stessa: l'ambito delle regole religiose concernenti la preghiera, il regime alimentare, il codice di abbigliamento, le festività e le pratiche di sepoltura; il diritto di famiglia, in particolar modo le regole relative al matrimonio e al divorzio; il settore della finanza islamica, con il divieto di interessi e di usura, e la materia di rapporti sociali, in particolare le regole sui rapporti di genere e quelle attinenti alle relazioni con la società non-islamica.

Infine, la *shari'a* quale diritto confessionale rinvia al complesso delle regole della confessione religiosa islamica nelle vesti di soggetto collettivo, vale a dire di gruppo religioso dotato di autonomia istituzionale nei confronti di altri gruppi.

Le regole religiose trovano spazio in virtù del riconoscimento del principio della libertà religiosa, variamente disciplinato nei diversi Stati, mentre le regole propriamente giuridiche, da ricondursi essenzialmente agli ambiti coincidenti con le regole della famiglia e della finanza, conoscono canali differenti di applicazione. Questi rispondono a ragioni sia esterne che interne, secondo quanto sostenuto da Mathias Rohe.³¹³ Le prime sono da rinvenirsi laddove la legge statale si limita a prescrivere l'applicazione di tali norme, senza tener conto delle intenzioni delle parti coinvolte. Diversamente, ragioni interne sono quelle che si fondano sulla volontà delle parti. Il diritto internazionale privato costituisce, ad esempio, uno degli ambiti in cui le norme islamiche possono essere applicate principalmente per ragioni esterne. Esso permette, nel rispetto dei limiti stabiliti dal concetto di ordine pubblico, con schemi diversi nei vari paesi, l'applicazione della

³¹² D. McGolrick, *The Compatibility of an Islamic/Shari'a Law System or Shari'a Rules with the European Convention on Human Rights*, in R. Griffith Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., p. 43.

³¹³ M. Rohe, *Reasons for the Application of Shari'a in the West*, in M.S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., pp. 26-34.

regola sciaraitica nella veste di diritto positivo di uno Stato estero. Ciò soprattutto nelle materie della famiglia attraverso la *lex patriae*, il principio di cittadinanza delle persone coinvolte. Altri ambiti sono individuati laddove le norme islamiche vengono introdotte nella legge interna. Nel Regno Unito ciò avviene con la possibilità riconosciuta (anche) ai musulmani di avere i loro matrimoni registrati in accordo ai *Marriage Acts*. Lo stesso effetto può prodursi per mezzo del riconoscimento di situazioni giuridiche costituite in accordo alla legge islamica o attraverso un sistema di diritto personale.

Le ragioni interne, invece, spaziano dalle motivazioni istituzionali a quelle culturali e religiose. Ragioni tecniche o istituzionali vengono in rilievo allorché gli Stati musulmani rifiutano di riconoscere decisioni di organi amministrativi e giudiziari di uno Stato laico, necessitando di integrazioni ad opera di figure religiose in virtù della natura della propria legge. Ragioni religiose sono quelle che contemplano l'applicazione della regola islamica negli spazi concessi dalla legge dello Stato, quando una tale legge è dispositiva per le parti. Ciò avviene in ampie parti della legge dei contratti in Germania, ad esempio.

Tra le possibilità di applicazione della *shari'a* all'interno degli Stati occidentali, il diritto internazionale privato costituisce, per una parte di essi, il canale principale di applicazione delle regole islamiche, le quali vengono poi filtrate attraverso il concetto di ordine pubblico. Esempi in tal senso sono rappresentati da alcuni paesi europei appartenenti alla tradizione giuridica di *civil law*. Paesi come l'Italia, la Francia, la Germania, la Spagna, ma anche l'Olanda, lasciano entrare le regole islamiche della famiglia in qualità di diritto straniero attraverso questo settore del diritto interno. È il citato principio della *lex patriae* ereditato dall'epoca dei *guest workers*.³¹⁴ Diversa impostazione in materia di famiglia per il Regno Unito. In accordo con una diversa tradizione giuridica, «*tout en ayant instauré un certain degré de pluralisme dans le but de préserver les identités culturelles, la Grande-Bretagne a fait le choix d'adopter un système de droit de la famille laïque et universel*».³¹⁵

Una prima distinzione tra i paesi appartenenti alla *western legal tradition* in relazione al trattamento riservato alle norme islamiche viene fatta dall'accademico britannico Prakash Shah quando afferma:

³¹⁴ A. Büchler, *Islamic Family Law in Europe? From Dichotomies to Discourse – or: Beyond Cultural and Religious Identity in Family Law*, *International Journal of Law in Context*, Vol. 8, No. 2, 2012, Cambridge University Press, p. 199.

³¹⁵ P. Fournier, *Dossier 27: The reception of Muslim Family Laws in Western Liberal States*, December 2005, <<http://www.wluml.org/node/504>>.

*«looking through a Western legal prism, we can see that islamic law is present in the West in a variety of ways. At the 'highest' level, it is incorporated in official legal systems in perhaps unexpected ways. It is more apparent in those Western jurisdiction, like France or Germany, that have a civil law background and a reputedly more hostile approach to multiculturalism. Islamic law is least institutionalised in the countries of the 'Anglosphere' that have more well developed models of toleration and multiculturalism. However, in this latter set of countries we see more 'action' in terms of the development of unofficial Muslim fora apparently dedicated to solving marital problems and usually set up to facilitate Islamic divorces».*³¹⁶

Analizzando nel dettaglio tali differenze, bisogna partire da un dato: *«today, there is no legal system that claims unlimited sovereignty over a specific territory».*³¹⁷ Il connubio diversità religiosa e pluralità giuridica in un'Europa multiculturale è illustrato da Werner Menski quando sostiene la necessità di rivedere il diritto, poiché: *«as an internally plural field, marked out by interconnected corners of a kite-like structure, law today needs to relearn constructive management of its own pluralistic connectivity».*³¹⁸ Una tale esigenza risulta ancor più evidente quando si tratta delle norme della famiglia, che fanno emergere le tensioni tra una eredità cristiana degli Stati europei e un presente dove la coesistenza tra gruppi culturali diversi richiede, nell'ottica di una maggiore consapevolezza dei diritti umani, che i bisogni legati alla propria identità culturale vengano soddisfatti.

4.1. La tradizione europea di civil law e lo spazio delle regole giuridiche islamiche

Entrando nello specifico dei singoli paesi europei, la Germania è uno Stato in cui la reticenza ad assimilare culture differenti poggia sul dato storico di una genealogia sanguinea comune.³¹⁹ Con una popolazione musulmana di 5.8 milioni sul finire del 2015 e un previsto aumento fino a 20 milioni nel 2020,³²⁰ la maggioranza dei musulmani in Germania è di origine turca, ma la comunità musulmana conta anche musulmani proveniente dall'area balcanica, come

³¹⁶ P. Shah, *Shari'a in the West*, cit., p. 16.

³¹⁷ M. Rohe, *Islamic Law in German Courts*, 2003, Hawwa, Vol. 1, 2003, pp. 46-59.

³¹⁸ W. Menski, *Plurality-Conscious Rebalancing of Family Law Regulation in Europe*, in P. Shah with M. C. Foblets and M. Rohe (eds), *Family, Religion and Law*, cit., p. 44.

³¹⁹ P. Fournier, *Dossier 27*, cit., <<http://www.wluml.org/node/504>>.

³²⁰ S. Kern, *Germany: 20 Million Muslims by 2020*, 1 November 2015, <https://www.gatestoneinstitute.org/6793/germany-20-million-muslims>

l'Albania e il Kosovo, e dal Medio Oriente, ovvero dall'Iran, Iraq, Libano, Palestina, e infine dall'Afghanistan.³²¹

La Germania ha adottato una linea politica di integrazione come «*“project of normalizing Muslim immigrants”*», con la conseguenza che «*“the impression is created that non-Muslims have already already absorbed all basic values”*». ³²²

«*Islamic Law is indeed generally applicable in Germany on two levels*». ³²³ Un primo livello di applicazione diretto è dato dalle regole di diritto internazionale privato, che nell'ambito dello statuto personale stabiliscono che la legge da applicare sia determinata in base al criterio della cittadinanza, con il limite rappresentato dalla compatibilità con l'ordine pubblico. Per quanto concerne il secondo livello, «*a further area of -indirect- application opens up within the framework of the so called 'optional' civil law (public law and especially penal law are, of course, not optional)*». ³²⁴ Si tratta di un approccio che è stato scarsamente portato all'attenzione delle corti tedesche ma che è stato rilevato nelle materie commerciali e in particolar modo nei contratti di matrimonio, in connessione con le condizioni contrattuali che regolano il pagamento della dote islamica. Queste risultano essere generalmente accettate. L'argomento secondo cui gli accordi aventi relativi al *mahr* sono invalidi perché contrari all'ordine pubblico, o in quanto l'istituzione sarebbe aliena al sistema tedesco sono stati rifiutati a favore del rilievo accordato all'intenzione delle parti, dichiarando validi gli accordi di *mahr* poiché concepiti come accordi contrattuali tra coniugi coperti dal principio della libertà di concludere accordi contrattuali nella materia della famiglia. ³²⁵

Questa forma di applicazione della legge islamica in Germania è strettamente legata al fenomeno della risoluzione alternativa delle controversie. A questo proposito, Matias Rohe sostiene:

«*within the scope of private autonomy, the parties concerned are free to create legal relations within the limits of public policy and to agree the ways and results of non-judicial dispute resolution. In matters of family law, relatives will often be consulted first. In the event of failure, informal or existing formal dispute resolution bodies might be involved as well as state courts.*

³²¹ R. Spielhaus, *Germany*, in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook*, cit., p. 112.

³²² Ivi, pp. 131-132.

³²³ *Ibidem*.

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ N. Yassari, *Understanding and Use of Islamic Family Law Rules in German Courts: The Example of Mahr*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., pp. 171-175.

*Certain decisions, such as officially recognised divorces, are restricted to state courts in the EU. Others might be open to ADR mechanisms.»*³²⁶

Anche in Germania, l'approccio ADR è preferito nelle materie di famiglia, dove le parti tendono a non rivolgersi alle corti statali. Tuttavia, si danno casi di risoluzione di controversie penali tra i musulmani nel paese ad opera di giudici islamici.³²⁷ Forme di mediazione tra l'autore dell'illecito penale e la vittima sono stabilite nei casi penali sotto la supervisione dello Stato, ma con il limite della non tolleranza di forme di pressione sulle vittime o sui testimoni.³²⁸ Di contro, i riferimenti e rinvii alla *shari'a* nella giurisprudenza tedesca hanno generato non poche polemiche. Ciò in particolare a partire dalla pubblicazione del libro di Thilo Sarrazin, *Germany Does Away with Itself*, in cui il rapporto tra l'immigrazione musulmana e il sistema tedesco è al centro dell'analisi.³²⁹ Il dibattito è stato poi alimentato dallo studio condotto dal giornalista Joachim Wagner, *Judges Without Law: Islamic Parallel Justice Endangers Our Constitutional State*, dove il pericolo rappresentato dal sistema parallelo di giustizia islamico per la tenuta del modello costituzionale tedesco viene costruito sull'estraneità del primo rispetto al sistema giuridico interno, un dato che ha poi riecheggiato nei media.³³⁰

Analogamente alla Germania, con la quale condivide un modello di politica che Fournier definisce «*d'assimilation et d'homogénéisation ("anti-diversité")*»,³³¹ la Francia lascia entrare le norme islamiche della famiglia tramite il diritto internazionale privato. Precisamente, il modello francese, che pone l'accento sull'identità francese, e quindi sull'adesione al modello neo-repubblicano e a valori come la *laïcité*, prevede che «*en raisons des dispositions du droit international privé et d'accords bilatéraux, la France applique les lois du pays d'origine du résident étranger dans les matières relevant du droit de la famille, et plus particulièrement s'agissant des litiges portant sur le 'statut et la capacité des personnes' à la condition que cela ne contrevienne pas à l'ordre public français ni aux conventions internationales dont la France est signataire*». ³³²

Il modello di *laïcité* francese è tanto noto quanto discusso. Sul valore della laicità. J. Selby scrive: «*secularism more broadly and french secularism more specifically are not ahistorical*

³²⁶ M. Rohe, *Alternative Dispute Resolution in Europe under the Auspices of Religious Norms*, RELIGARE Working Paper No. 6/January 2011, <<http://www.religareproject.eu>>.

³²⁷ Ivi, p. 38-39.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ S. Kern, *Islamic Sharia Law Proliferates in Germany*, September 8, 2011, <http://gatestoneinstitute.org/2397/islamicsharia-law-germany>.

³³⁰ *Islamic Justice in Europe: "It's often a Dictate of Power"*, 9/1/2011, <http://www.spiegel.de/international/germany/islam-justicein-europe-it-s-often-a-dictate-of-power-a-783843.html>

³³¹ P. Fournier, *Dossier 27*, cit., <<http://www.wluml.org/node/504>>.

³³² *Ibidem*. Tra gli accordi bilaterali si consideri in particolare la Convenzione franco-marocchina del 10 agosto 1981 relativa allo statuto delle persone e della famiglia e alla cooperazione giudiziaria.

analytical categories, but widely debated and shifting terms».³³³ Tuttavia, aggiunge «*in the french case laïcité has been persistently associated with a radical separation of religion and state*».³³⁴ Se nella prima metà del XX sec. questo principio è stato utilizzato per riposizionare il ruolo della Chiesa nel paese, in tempi più recenti l'*islàm* è divenuto la nuova sfida per la laicità francese, in particolare dalla fine degli anni Ottanta, quando emergeva la questione del velo islamico nelle scuole.³³⁵

I musulmani in Francia rappresentano tra il 5 e il 18% della totale popolazione francese, benché, secondo quanto sottolineato dagli esperti, «*these estimates vary because of a lack of concrete data*».³³⁶ La presenza islamica nel paese si fa risalire all'VIII sec. con l'invasione dei Mori dalla Spagna, ma il vero e proprio arrivo dei musulmani in Francia coincide con due grandi ondate migratorie nel ventesimo secolo: la prima, al termine della prima guerra mondiale, quando esigenze economiche interne spingevano a incoraggiare gli abitanti delle colonie del Nord Africa a venire in Francia per lavorare temporaneamente nelle fabbriche del paese; la seconda, coincidente con la guerra di Algeria (1954-1962), quando i migranti musulmani giungevano in Francia in cerca di impiego.³³⁷ Come nel resto dei paesi d'Europa, nelle prime fasi della migrazione si trattava di una forza lavoro costituita da uomini provenienti dalle ex colonie del Maghreb intenzionati a far fortuna per poi ritornare in patria. A questi si aggiunsero, dopo l'indipendenza dell'Algeria, lavoratori provenienti dall'Africa occidentale che andarono ad abbondare le fila di una popolazione musulmana che oggi conta anche convertiti e immigrati dal Medio-Oriente, dalla Turchia, dall'Iran e dall'Africa subsahariana.³³⁸

Il paese si è trovato presto a dover fare i conti con richieste di riconoscimento delle specificità religiose islamiche da parte dei musulmani riuniti in associazioni e in una serie d'istituzioni rappresentative, tra le quali il *Conseil Français du Culte Musulman* è il più noto. Questo, nato nel 2003, agisce a livello nazionale coadiuvato, localmente, da svariate diramazioni regionali. Ma, accanto ad associazioni e ad organismi altri, in Francia si dà notizia di tribunali informali con sede nelle moschee.³³⁹

³³³ J. A. Selby *French Secularism as a 'Guarantor' of Women's Rights? Islam and Gender Politics in a Parisian Banlieu*, *Culture and Religion*, 12:4, 2011, p. 442.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ J. A. Selby, *France*, in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook*, cit., p. 26.

³³⁷ *Ivi*, pp. 23-24.

³³⁸ *Ivi*, pp. 24-26.

³³⁹ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law*, London, Palgrave Macmillan, 2012, p. 97.

La netta separazione tra lo Stato e la Chiesa, che fa della Francia lo Stato laico per antonomasia, ha influito più che altrove sull'evoluzione legislativa e giurisprudenziale del paese. Il principio costituzionale di laicità ha ereditato, in un'accezione che può dirsi onnicomprensiva, il dettato della legge del 1905 che sanciva la separazione tra la chiesa e lo Stato,³⁴⁰ e a partire da questo «*all french muslims are impacted by the country's conceptualization of secularity, which some theorists have claimed privileges a "Christian secularism" or what French historian Jean Baubérot (2003) terms catholaïcité*».³⁴¹

La laicità alla francese ha indirizzato la questione della visibilità dell'*islàm* nello spazio pubblico verso una serie di controversie, molte delle quali hanno avuto a oggetto il velo islamico (*hijab*), determinando interventi legislativi dalla fine degli anni Ottanta, ma anche guidando gli interventi giurisprudenziali più significativi.

Sul primo punto, a partire dalla legge del 2011 che sanciva il divieto di indossare il velo integrale nello spazio pubblico,³⁴² le corti francesi sono state più volte investite del compito di operare un bilanciamento tra il principio statale di *laïcité* e il diritto alla libertà religiosa degli individui. A balzare agli onori della cronaca il caso S.A.S c. Francia, che ha avuto ad oggetto il ricorso da parte di una donna musulmana la quale rivendicava la scelta di coprirsi il volto in conformità alle prescrizioni religiose. Il caso è giunto fino alla Corte Europea dei diritti dell'uomo.³⁴³ In quell'occasione la Grande Camera ha dichiarato, con sentenza del 1 Luglio del 2014, che la legge francese non viola la CEDU (Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo), precisando, però, che il legislatore francese aveva fatto un uso sproporzionato del margine di apprezzamento concesso agli Stati nel disciplinare determinate materie.³⁴⁴

Per quanto riguarda la giurisprudenza, attraverso canali che coincidono con il diritto internazionale privato, la Francia è intervenuta su istituti tipici del diritto musulmano come la *répudiation* o la poligamia. Anche qui il concetto di *ordre public* fa da filtro all'ingresso delle norme islamiche nel paese, e in questa funzione è supportato dalle *lois de police*.³⁴⁵

In materia di ripudio la giurisprudenza conosce due fasi. Una prima fase liberale, che comincia agli inizi degli anni Ottanta e termina nel 1990; e una seconda fase che, nel distinguere

³⁴⁰ *Loi du 9 decembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État.*

³⁴¹ J. A. Selby, *France*, cit., p. 31.

³⁴² Ivi, p. 33.

³⁴³ S.A.S. c. Francia, [GC], ric. n. 43835/11

³⁴⁴ A. Valentino, *La sentenza sul caso S. A. S. c. Francia della Corte Europea dei diritti dell'uomo: principio di laicità e divieto assoluto di coprirsi il volto in pubblico*, Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Osservatorio Costituzionale, ottobre 2014, p. 2, <http://briguglio.asgi.it/immigrazione-e-asilo/2015/aprile/art-valentino-cedu-sas-c-francia.pdf>

³⁴⁵ C. Hochart, *La reconnaissance du Statut Personnel Des Musulmans En France. Question sensible, Question de Sensibilité*, CURAPP, *Questions sensibles*, PUF, Paris, 1998, p. 279.

quattro momenti, vede il passaggio dalle *répudiations importées* alla *répudiation répudiée*.³⁴⁶ In questa seconda fase, all'utilizzo del concetto di ordine pubblico (procedurale) per giustificare il rifiuto del riconoscimento, segue la riaffermazione del principio di eguaglianza in termini di esigenza di ordine pubblico internazionale. Un momento di riavvertita tolleranza apre le porte ad una fase finale in cui viene ribadito il principio di eguaglianza dei coniugi alla luce di una condizione di prossimità sancita dalla nazionalità francese o dal domicilio in Francia.³⁴⁷

Le problematiche legate al matrimonio musulmano spesso sono connesse all'istituto della poligamia. Il fenomeno migratorio dei nuclei familiari poligamici ha interessato il paese ad un punto tale che nel 2000, con la circolare del 25 aprile relativa al «*renouvellement ds cartes de résident obetnues par des ressortissants étrangers polygames avant l'entrée en vigueur de la loi du 24 août 1993*», si decise di bloccare l'immigrazione degli stranieri a statuto poligamico, ordinandone il rimpatrio, una *décohabitation* di tutte le mogli diverse dalla prima presenti sul territorio francese.³⁴⁸

I recenti avvenimenti che stanno interessando la Francia a partire dal gennaio 2015 hanno non solo condotto il paese al centro del dibattito mondiale per quanto concerne il modello dei rapporti della *République* con la presenza islamica, ma hanno anche agito nel senso di fare dell'*islàm* e dei musulmani ancora più il cuore della discussione e dell'intervento socio-politico-giuridico.

Nei Paesi Bassi, invece, la presenza islamica è da ricondursi al secondo dopoguerra. Il reclutamento di manodopera dalla Turchia e dal Marocco, l'arrivo di migranti dalle ex colonie, Indonesia e Suriname, e l'accoglienza di rifugiati e richiedenti asilo provenienti da stati islamici come l'Iran, l'Irak, l'Afghanistan, la Somalia e la Bosnia, ha portato il paese ad avere 907.000 musulmani nel 2010, un numero che secondo gli esperti è destinato ad aumentare entro il 2050, facendo dei musulmani il 7.6% della popolazione totale.³⁴⁹

³⁴⁶ Questa fase comincia con il noto *arrêt Rohbi* (1983) e viene favorita dalla Convenzione franco-marocchina del 1981, frutto della riforma dell'articolo 310 del Codice Civile francese operata dalla legge dell'11 luglio 1975. V. M.C. Najm, *Le sort des répudiations musulmanes dans l'ordre juridique français. Droit et idéologie(s)*, Droit et cultures, Revue internationale interdisciplinaire, 2010, pp. 209-229, <<http://droitcultures.revues.org/2070>>. Si veda anche G. De la Pradelle, *L'Islam et le Droit Islamique en France*, 10 Juin 1992, p. 69.

³⁴⁷ *Ibidem*.

³⁴⁸ C. Campiglio, *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana*, Rivista di diritto internazionale privato e processuale, gennaio-marzo 2008, Anno XLIV, n. 1, pp. 46-47.

³⁴⁹ M. S. Berger, *The Netherlands*, in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook*, cit., p. 159.

Con una maggioranza di marocchini, seguiti da turchi, surinamesi e l'1% di convertiti, i musulmani si concentrano nella regione occidentale del paese, distribuendosi soprattutto nelle città di Amsterdam, l'Aia e Rotterdam.³⁵⁰

La maggior parte dei musulmani sono cittadini olandesi. Degli oltre 3 milioni di olandesi *allochthones*, definti tali quando almeno uno dei genitori è nato fuori dai Paesi Bassi (in contrapposizione ad *autochthones*), metà dei *non-western allochthones* è costituito dai musulmani.³⁵¹

Nelle questioni di diritto di famiglia si distinguono, nei Paesi Bassi, due livelli di applicazione della *shari'a*: un livello formale da parte delle autorità olandesi, le quali operano in conformità al sistema giuridico statale, e un'applicazione informale all'interno di un ordini socio-giuridici islamici.³⁵²

L'applicazione delle norme islamiche ad opera delle autorità interne si distribuisce su tre livelli.³⁵³ Il primo livello è costituito dal diritto internazionale privato, che in Olanda, come nei paesi europei sin qui menzionati, nelle materie di famiglia è basato sulla legge del paese di cui le parti hanno la cittadinanza. Anche qui il limite è dato dal concetto di ordine pubblico, benché «*a distinction should be made according to whether the content of foreign law is concerned (the 'outer limit' of public policy) or the consequences of its application in the actual case (the 'inner limit' of public policy)*».³⁵⁴

Il secondo livello coinvolge le autorità diplomatiche straniere. Ai cittadini stranieri è dato infatti consultare le autorità diplomatiche in merito a qualsiasi tipo di questione, come la conclusione del matrimonio o la predisposizione del contratto di matrimonio. Il terzo livello è rappresentato dalla legge sostanziale, che offre una vasta gamma di possibilità per applicare la *shari'a*. Gli strumenti previsti dal sistema giuridico olandese per garantire l'applicazione delle regole islamiche della famiglia sono il principio di favore, la libertà religiosa, l'autonomia delle parti, previsioni *ad hoc* e norme aperte.³⁵⁵ Mentre la libertà di religione ha un limitato impatto quando invocata a supporto di questioni di diritto di famiglia, il principio di favore in alcune circostanze offre alle parti la possibilità di scegliere tra più alternative a disposizione. La legge

³⁵⁰ M. S. Berger, *The Netherlands*, cit., p. 159.

³⁵¹ Ivi, pp. 161-162.

³⁵² S. Rutten, *Applying Shari'a to Family Law Issues in the Netherlands*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., p. 97.

³⁵³ Ivi, p. 97-98.

³⁵⁴ K. Boele-Woelki & D. Van Iterson, *The Dutch Private International Law Codification: Principles, Objectives and Opportunities*, Netherlands Comparative Law Association, Electronic Journal of Comparative Law, vol. 14.3 (December 2010), p. 8, <http://www.ejcl.org>

³⁵⁵ S. Rutten, *Applying Shari'a to Family Law Issues in the Netherlands*, cit., pp. 99-101.

olandese, inoltre, a dispetto della mancanza di disposizioni che espressamente consentano l'applicazione della *shari'a* e di altre leggi religiose, prevede «*open norms in several family law provisions, so that specific circumstances of each case, changing circumstances and other developments may be taken into account*».³⁵⁶ Il superiore interesse del minore è uno di questi concetti. Per quanto concerne l'autonomia delle parti invece, si stabilisce che laddove la legge olandese non intervenga a fissare requisiti formali, le parti siano libere di gestire le questioni di famiglia nella maniera che esse ritengano opportuna, con o senza il coinvolgimento di autorità islamiche. Un limite a questo tipo di libertà è dato anche dalle regole di diritto internazionale privato nella misura in cui queste statuiscono che in materie di famiglia debba essere applicata la legge del paese di cui le parti hanno la cittadinanza. Di contro, gli accordi governati dal diritto privato sono validi a meno non siano contrari all'ordine pubblico, alla legge interna e ai *good morals*.

Sotto un profilo informale, ai musulmani è consentito agire in conformità ai precetti islamici, a condizione che la legge dello Stato non sia violata. I musulmani possono, ad esempio, consultare le autorità religiose, ma nel rispetto della legge olandese. Vi sono pochi casi in cui il rapporto tra attività religiosa e obbligo sancito dalla legge interna è rigorosamente determinato in termini di sequenza, come ad esempio nei casi di celebrazione di un matrimonio che possa ritenersi valido. Per quanto concerne la risoluzione alternativa delle controversie, nel 2009, in seguito all'esplosione del dibattito sulle *sharia courts* nel Regno Unito e prima ancora in Canada, il Ministro della Giustizia Hirsch Ballin commissionava all'Università di Radboud a Nimega uno studio sull'esistenza di pratiche di risoluzione alternativa delle controversie tra i musulmani nel paese. I relativi risultati furono presentati in un *report* del 2010.³⁵⁷ Studi successivi hanno poi evidenziato il contenuto del *report*:

«the research findings show that counselling and conflict resolution based on sharia do have a role in the Netherlands, but that they generally come to the fore as attempts to agree upon the best solution under the given circumstances. [...] For nearly all respondents, sharia in the Netherlands is dissimilar to sharia in, for instance, Pakistan or Morocco. Our respondents pointed out that they live in a Western democracy and must, whether they agree to them or not, obey the laws of the state. Each Muslim must find a modus vivendi for him or herself in following Islamic

³⁵⁶ S. Rutten, *Applying Shari'a to Family Law Issues in the Netherlands*, cit., p. 100.

³⁵⁷ L. Mora, *Rescuing Muslim Women Form or by Sharia? Islam vs. Wome's rights: Framing of the Dutch Sharia Debate by the Media in 2012*, Master Thesis in Comparative Women's Studies in Culture and Politics, University of Utrecht, 2013, pp. 19-20.

*rules in a non-Islamic country. [...] We have found no indications of the existence of a 'sharia court of law' (sharia-rechtbank) in the Netherlands. [...] Insofar as a comparison with a legal form can be made, mediation probably comes closest. [...] We hence believe that such events cannot be considered sharia-based conflict resolution, but rather should be seen as conflict settlement».*³⁵⁸

La giurisprudenza che viene in rilievo nel caso olandese concerne situazioni che hanno avuto origine all'interno degli ordini socio-giuridici informali islamici. Una delle questioni affrontate dai tribunali olandesi ha riguardato il fenomeno della moglie in catene (*aguna*); una problematica discussa con riferimento alle mogli ebrae per poi estendersi anche alle donne musulmane. A questo proposito, come avviene nel Regno Unito, la legge olandese accorda alla moglie "incatenata" la possibilità di ottenere da una corte un ordine con cui obbligare il marito a cooperare al divorzio religioso. Nel 2010 la Corte olandese di prima Istanza di Rotterdam ha accettato la richiesta di una donna pakistana di fede islamica che aveva richiesto un ordine con il quale si obbligasse il marito a cooperare al divorzio religioso condotto da un *imam*.³⁵⁹

In Olanda si assiste al ricorso sempre più frequente al web, soprattutto tra i giovani, alla ricerca delle risposte ai problemi posti dalla quotidianità, alimentando il fenomeno delle *fatwa online*. Difatti, «*with the exception of a few knowledgeable imams, there are hardly any Islamic scholars or institutions in the Netherlands with sufficient knowledge of arabic and islamic theology to serve as sources of authority among the muslim community*».³⁶⁰

La linea del governo sulla questione islamica si fonda su un più generale principio di separazione/relazione stato-chiesa che è distante dalla *laïcité française* e va inteso in tre accezioni fondamentali:³⁶¹

1) «*first, the Dutch approach is based on the idea that principles such as state neutrality, equal treatment of religions and separation of church and state should be interpreted in a non-secularist way. [...] Justice requires the state to act in an even-handed manner with regard to all citizens, regardless of the philosophy of life these citizens adhere to*»;

2) «*second, the Dutch approach is based on the idea that organised religions and other ideology-based associations are constitutive of a robust and independent civil society. In the Dutch tradition, it is not legitimate for the state to dominate the public sphere, and unlike in French*

³⁵⁸ F. Vermeulen, *Challenges of Religious Accommodation in Familylaw, Labour-law and Legal Regulation of Public Space and Public Funding: Dutch Socio-Legal Research Report*, RELIGARE, Religious Diversity and Secular Models in Europe Innovative Approaches to Law and Policy, 2013, p. 20, www.religareproject.eu

³⁵⁹ S. Rutten, *Applying Shari'a to Family Law Issues in the Netherlands*, cit., p. 102.

³⁶⁰ Ivi, p. 179.

³⁶¹ F. Vermeulen, *Challenges of Religious Accommodation*, cit., p. 6.

Republican thought, the public sphere is not seen as a neutral sphere that is created by the state. It is acknowledged that religion inherently has public dimensions, meaning that visible expression of religion is legitimate and that organised religions can play a role in media, education, health care and recreational activities»;

3) «*third, the Dutch model is supportive of religious freedom, both in the sense of negative and positive freedom and in the sense of individual and associational freedom*».

Anche in Olanda il conflitto legato all'*islàm* trova la sua espressione predominante nel dibattito sul velo islamico. In seguito ai tentativi, nel 2007 e nel 2008, di introdurre il divieto del velo integrale, seguiti nel 2012 dalla proposta di legge nella stessa direzione, il dibattito rimane aperto. I musulmani e i non-musulmani vivono in condizioni di segregazione residenziale, una distribuzione sul territorio che riflette l'estraneità dell'elemento islamico nello Stato olandese, laddove la crescita del numero di musulmani ha portato alla predisposizione di fondi per circa quaranta zone del paese ritenute problematiche.

L'Italia consente l'ingresso della *shari'a* sia attraverso la tutela accordata alle confessioni religiose all'art. 8 Cost. sia attraverso il diritto internazionale privato. Nelle materie di famiglia viene applicata la legge del paese di cui le parti hanno la cittadinanza. Ma il concetto di ordine pubblico, insieme alle norme di applicazione necessaria, intervengono a circoscrivere gli spazi concessi alle regole islamiche della famiglia quando l'applicazione di queste risulti contraria ai principi interni.

Nel caso italiano un dato su cui va posto l'accento, in quanto elemento condizionante l'applicazione di regole religiose, è la presenza di un'eredità cattolica che si fa cultura diffusa e agisce in una duplice direzione. Invero, se da un lato ciò fa sì che il paese possa contare su «una "grammatica religiosa" in grado di comprendere le esigenze religiose poste dai musulmani»,³⁶² dall'altro lato ciò ha creato un monopolio religioso che ha finito per alimentare il fenomeno del *fallacismo*.

Le questioni con cui le corti italiane si son trovate più spesso a dover fare i conti hanno riguardato il matrimonio musulmano, la poligamia e lo scioglimento dello stesso per mezzo del ripudio.

La celebrazione del matrimonio islamico ha interessato non solo le corti di giustizia, ma anche gli ufficiali dello stato civile in merito a due situazioni principali: nel caso in cui il paese di origine della futura sposa rifiuti il *nulla osta* al matrimonio; al momento della trascrizione dei

³⁶² S. Allievi, *Islam Italiano e Società Nazionale*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra Diritto e Società*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2008, p. 61.

matrimoni celebrati all'estero tra cittadini italiani o tra un cittadino/a italiano/a e una cittadina/o straniera/o.³⁶³

Nel primo caso, in conformità alla tutela accordata dallo Stato alla libertà religiosa, il problema è stato risolto dal Ministero dell'Interno con circolare n. 46 dell'11 settembre 2007, facendo obbligo agli ufficiali di stato civile di procedere alle pubblicazioni di matrimonio ignorando la condizione posta dalle autorità straniere in relazione alla fede religiosa. Nel secondo caso, a fronte della questione dei matrimoni poligamici, è stata stabilito con circolare 26 marzo 2001 la trascrivibilità del primo matrimonio musulmano celebrato tra un cittadino italiano e un cittadino musulmano.³⁶⁴

Per quanto concerne la giurisprudenza, come la poligamia,³⁶⁵ anche il ripudio ha interessato le corti italiane. Risale al 1948 la prima pronuncia. La tendenza dei giudici è stata, sin da allora, quella di intendere il ripudio islamico come un istituto contrario all'ordine pubblico, non solo interno, ma anche internazionale: sia in caso di richiesta di riconoscimento di ripudio pronunciato all'estero, sia in caso di domanda di scioglimento matrimoniale tra un cittadino di uno Stato islamico e una cittadina italiana, sia in caso di richiesta di scioglimento del matrimonio tra due cittadini stranieri.³⁶⁶

In tempi relativamente recenti, uno degli istituti islamici su cui i giudici italiani sono stati chiamati a pronunciarsi è la *kafalah*, istituto legato al divieto islamico dell'adozione e alle regole islamiche in punto di *nasab*.

La *kafalah* rappresenta il principale strumento volto alla protezione dei minori abbandonati nei paesi islamici. Pur essendo diversamente regolata dai vari Stati musulmani, si tratta di una forma di «tutela sociale» in cui un soggetto, il *kafil*, si assume la responsabilità di provvedere al mantenimento, all'educazione e alla protezione di un minore, il *makful*, fino alla maggiore età, senza che però tra i due si stabilisca una relazione giuridica del tipo genitore-figlio.³⁶⁷

A partire dal 2005, le corti italiane, comprese le corti di vertice, sono state più volte interessate dalla questione, ma è nel 2013 che la Corte di Cassazione ha introdotto un nuovo principio di diritto. Ai sensi dell'art. 363 c.p.c. è stato stabilito che:

³⁶³ C. Campiglio, *Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana*, cit., pp. 54-58.

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *Ivi*, pp. 58-63.

³⁶⁶ *Ivi*, pp. 63-66.

³⁶⁷ A. Cilardo, *Il minore nel diritto islamico. Il nuovo istituto della kafala*, in A. Cilardo (ed.), *La tutela dei minori di cultura islamica nell'area mediterranea. Aspetti sociali, giuridici e medici*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2011, pp. 219-262.

«non può essere rifiutato il nulla osta all'ingresso nel territorio nazionale, per ricongiungimento familiare, richiesto nell'interesse di minore cittadino extracomunitario affidato a cittadino italiano residente in Italia con provvedimento di *kafalah* pronunciato dal giudice straniero nel caso in cui il minore stesso sia a carico o conviva nel paese di provenienza con il cittadino italiano ovvero gravi motivi di salute impongano che debba essere da questi personalmente assistito».³⁶⁸

Questo principio ha segnato una tappa fondamentale nella giurisprudenza italiana in materia di *kafalah*, favorendo aperture che hanno continuato ad ispirare la giurisprudenza successiva.³⁶⁹

La questione della *kafalah* islamica ha interessato anche la Spagna, sebbene sotto profili diversi. Nel Settembre del 2012 il Ministro di Giustizia del Marocco, Mustafa Ramid, proibiva di assegnare bambini marocchini a famiglie straniere quando queste non erano abitualmente residenti in Marocco, a motivo dell'impossibilità di verificare, una volta che i bambini avessero lasciato il paese, il rispetto della *kafalah* da parte delle stesse.³⁷⁰ La decisione toccava da vicino la Spagna in virtù del numero rilevante di famiglie alle quali erano stati assegnati bambini marocchini. Il precedente Ministro della Giustizia, Alberto Ruiz-Gallardón, membro del Partido Popular, annunciava allora di accettare le richieste del governo marocchino attraverso modifiche alla legge interna in materia di adozione stabilendo «*"a control mechanism" that would enable Moroccan religious authorities to monitor the children until they reach the age of 18 to ensure they have not converted to Christianity*».³⁷¹ Ma accanto all'ingresso della legge religiosa dell'*islàm* nel codice civile spagnolo, esistono altre forme di applicazione della *shari'a* nel paese.

Il diritto internazionale privato prevede anche in Spagna l'applicazione delle norme del paese di cui le parti hanno la cittadinanza. Inoltre, va menzionato che in Spagna, nel 1992 il governo socialista sanciva la possibilità di applicare ai musulmani le regole islamiche relative alla conclusione del contratto di matrimonio, con l'obbligo di osservare le disposizioni interne sulla registrazione degli stessi.³⁷² Analogamente, anche il divorzio islamico trova il suo spazio nel sistema giuridico spagnolo. L'articolo 107 del Codice Civile che disciplina il diritto al divorzio è stato emendato al fine proteggere le donne musulmane dalle conseguenze legate allo scioglimento del

³⁶⁸ Corte di Cassazione-Sezioni Unite 16 settembre 2013 no 21108, *Rivista di diritto internazionale*, 271-279 (2014).

³⁶⁹ Corte di Cassazione 2 febbraio 2015 no 1843, *Nuova giurisprudenza civile commentata*, I, 707-717 (2015).

³⁷⁰ S. Kern, *The Islamization of Spanish Jurisprudence: Spain Submits to "Adoption Jihad"*, 20 February 2013, <https://www.gatestoneinstitute.org/3595/spain-adoption-islam>

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² M. Rohe, *Alternative Dispute Resolution in Europe*, cit., p. 28.

matrimonio.³⁷³ È stato stabilito di consentire alle donne musulmane residenti in Spagna di ottenere il divorzio quand'anche la legge del paese di origine lo impedisca.

Il caso spagnolo rileva per aspetti tutt'altro che positivi legati alla risoluzione alternativa delle controversie all'interno di ordini socio-giuridici informali islamici. È chiaro che forme di risoluzione alternativa delle dispute non sono ammesse nella materia penale, in Spagna come altrove nei paesi europei. Ciò nonostante, è del 2009 la notizia dell'arresto di sette musulmani salafiti originari del Nord Africa che avevano sentenziato all'interno di una corte islamica la condanna a morte di una donna accusata di adulterio; un procedimento di giudizio che trovava il supporto della famiglia della donna.³⁷⁴

Questa situazione getta luce sulle deviazioni che può assumere la risoluzione delle controversie che a livello informale opera all'interno delle comunità musulmane in Europa. Ciò offre ai paesi europei la scelta tra: l'apertura verso una controllata istituzionalizzazione delle procedure ADR in conformità al dettato islamico e un più stringente controllo sulle comunità musulmane ai fini del divieto di qualsiasi alternativa al giudizio amministrato dalle corti ordinarie.

4.2. *L'islàm come minaccia nel Sud-est europeo, caso greco e derive estremiste nel Nord Europa*

Volgendo lo sguardo al Sud-est europeo, il venir meno del potere comunista in paesi come l'Albania e il Kosovo ha posto questi di fronte ad uno stato di cose analogo in materia di *islàm*. Mentre in Kosovo il regime comunista aveva scoraggiato la popolazione a praticare la religione, in Albania il potere comunista aveva proibito e penalizzato le pratiche religiose.³⁷⁵ Tuttavia, sia in Albania, paese che emerge dalla fine dell'Impero Ottomano con una popolazione in maggioranza islamica, che in Kosovo, l'altro Stato balcanico con popolazione albanese, il timore che l'identità

³⁷³ Artículo 107 Código Civil Español: 1. La nulidad del matrimonio y sus efectos se determinarán de conformidad con la ley aplicable a su celebración.

2. La separación y el divorcio se regirán por la ley nacional común de los cónyuges en el momento de la presentación de la demanda; a falta de nacionalidad común, por la ley de la residencia habitual común del matrimonio en dicho momento y, en defecto de ésta, por la ley de la última residencia habitual común del matrimonio si uno de los cónyuges aún reside habitualmente en dicho Estado.

En todo caso, se aplicará la ley española cuando uno de los cónyuges sea español o resida habitualmente en España:

a) Si no resultara aplicable ninguna de las leyes anteriormente mencionadas.

b) Si en la demanda presentada ante tribunal español la separación o el divorcio se pide por ambos cónyuges o por uno con el consentimiento del otro.

c) Si las leyes indicadas en el párrafo primero de este apartado no reconocieran la separación o el divorcio o lo hicieran de forma discriminatoria o contraria al orden público.

³⁷⁴ M. Rohe, *Alternative Dispute Resolution in Europe*, cit. p. 39.

³⁷⁵ B. Sinani, *The Return of Islam in South East Europe: Debating Islam and Islamic Practices of Family Law in Albania and Kosovo*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., p. 112.

islamica sia un ostacolo al processo d'integrazione in Europa fa sì che i governi costruiscano il discorso nazionalista su una sorta di rigetto del passato ottomano. Ciò mira a mettere in rilievo la condivisione della cristianità quale insieme di valori antitetici ai principi di cui l'*islàm* si fa portatore.³⁷⁶

Questa linea politica ha determinato una risposta singolare da parte della comunità musulmana: il richiamo al principio di laicità, invocato per proteggersi dalle politiche che favoriscono le altre comunità religiose.³⁷⁷

I problemi che i musulmani si ritrovano a fronteggiare nei due paesi non sono diversi da quelli che interessano i musulmani nei diversi Stati occidentali. La costruzione di moschee e la possibilità per le donne di indossare il velo, in particolare le studentesse nelle scuole pubbliche, sono tra i temi principali del dibattito.

Anche in Albania, come altrove, gli *imàm* tendono a operare come mediatori su richiesta delle donne nei conflitti coniugali, nonostante tale mediazione non sia riconosciuta dalle corti e sia sprovvista di effetti giuridici ai sensi del diritto interno.³⁷⁸ Malgrado ciò, i leader religiosi evitano situazione di conflitto con le norme interne. Ad esempio, questi incoraggiano la celebrazione civile del matrimonio prima di quella religiosa, così che le donne siano tutelate in caso di divorzio.³⁷⁹

Tuttavia, in Albania come in Kosovo la volontà di integrarsi in Europa fa sì che le scelte dei paesi europei sembrano essere il primo, se non l'unico elemento, ad indirizzare la politica interna in termini di soluzioni alle questioni poste dalla presenza islamica.

La Grecia, invece, può essere descritto come il solo paese europeo che consente l'implementazione della *shari'a*:

*«the faith, worship, customs, traditions, and education of Muslims of Greece citizenship are protected by the Greek Constitution and by special Greek legislation in accordance with the treaty of Losanne. This regulation of the relation between Greece and its Muslim citizens of Western Thrace is largely based on the ancient Ottoman system of millet»*³⁸⁰

Ciò ha consentito la creazione di un «*neo-milletism*» nello Stato greco.³⁸¹ Precisamente, la popolazione musulmana del paese si rinviene principalmente nella Tracia occidentale, e sin dal 1881 ha goduto di alcuni privilegi. Ciò permette che vengano applicati alcuni aspetti della *shari'a*.

³⁷⁶ B. Sinani, *The Return of Islam in South East Europe*, cit., pp. 111-115.

³⁷⁷ Ivi, pp. 119-120.

³⁷⁸ Ivi, p. 117.

³⁷⁹ Ivi, pp. 115-120.

³⁸⁰ A. Ziaka, *Debate and Challenges*, in M.S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., p. 129.

³⁸¹ *Ibidem*.

Nelle questioni religiose e nell'ambito del diritto che coincide con lo statuto personale, lo Stato greco contiene previsioni specifiche per cittadini greci musulmani della Tracia occidentale.³⁸² Queste previsioni (di scuola hanafita) vengono applicate tramite il *mufti*, leader religioso e *qàdi*, all'interno di corti religiose islamiche.³⁸³

I musulmani greci fanno fronte a problematiche tutte europee quali la costruzione delle moschee, ma anche la mancanza di luoghi islamici di sepoltura, e il più generico problema della formazione degli *imàm*.³⁸⁴ Di contro, gli immigrati musulmani che non hanno la cittadinanza greca vedono applicarsi il diritto internazionale privato, che nelle materie di famiglia giudica sulla base del paese di cui le parti hanno la cittadinanza.

Alcuni paesi europei rilevano per le modalità con cui le comunità musulmane locali hanno deciso di risolvere le problematiche connesse alla configurazione del matrimonio. Ad esempio, mentre in Belgio l'*imàm* procede alla celebrazione del matrimonio islamico solo allorché il matrimonio civile sia stato già condotto (sebbene non manchino casi contrari), in Danimarca, diversamente, una pratica diffusa (come nel Regno Unito) è quella di condurre il matrimonio islamico senza che vi sia stato prima un matrimonio civile, essendo l'arbitrato informale -che coinvolge membri della famiglia e gli *imàm*, a regolare lo scioglimento del matrimonio.³⁸⁵

Questi stessi paesi vanno menzionati per le forti spinte di estremismo. In Danimarca, il gruppo *Kaldet til Islam* ha lanciato una campagna per trasformare parte di Copenhagen e altre città danesi in *shari'a law zones* giornalmente pattugliate da una polizia religiosa.³⁸⁶ In Belgio, invece, il gruppo *Sharia4Belgium* ha stabilito ad Anversa una corte islamica per decidere i casi che riguardano i musulmani.³⁸⁷

Vale la pena sottolineare che, in contrasto, una ricerca sui musulmani in Danimarca, con *focus* sul legame tra sfera sessuale e matrimonio, ha evidenziato che, molto spesso, le famiglie islamiche mettono in scena *team performances* relative alla celebrazione del *nikah*. Ciò per mantenere una apparenza islamica agli occhi dei parenti e simulare il controllo genitoriale nei

³⁸² A. Ziaka, *Debate and Challenges*, cit., p. 125.

³⁸³ Ivi, p. 129.

³⁸⁴ Ivi, pp. 132-133.

³⁸⁵ J. S. Nielsen, *United Kingdom: An Early Discussion on Islamic Family Law in the English Jurisdiction*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Sharia in the West*, cit., pp. 93-94.

³⁸⁶ S. Kern, *Shari'a Law Grows with Impunity in Denmark and Elsewhere in Europe*, 25 October 2011, <http://www.thecuttingedgenews.com/index.php?article=52983&paiged=&pagename>.

³⁸⁷ *Ibidem*.

confronti delle nuove generazioni, le quali vivono frequentemente situazioni conflittuali in una società dove la sessualità viene diversamente vissuta.³⁸⁸

5. Shari'a e common law

5.1. Uno sguardo al di là dell'Europa

Opera in un contesto di maggiore integrazione l'*islàm* che trova spazio in quell'Occidente che ha il volto dell'America, dell'Australia e del Canada.

Negli Stati Uniti d'America, la natura democratica, pluralista e largamente liberale della cultura politica e giuridica, fa sì che anche qui sia il principio della separazione tra Stato e Chiesa a guidare la disciplina dei rapporti tra le regole islamiche e le regole di diritto interno.

Di contro, dal punto di vista dei ben educati attori musulmani americani, «*of course, any discussion of shari'ah in the U.S. raises the question of Islamic law's position on America's legitimacy or moral status as a non-Muslim polity*».³⁸⁹

Rivendicazioni di diritti si fanno largo a gran voce in quel clima teso post 11 settembre, dove, se ai tribunali cattolici ed ebraici la legge accorda la possibilità di operare in ben definiti ambiti, «*there is a widespread move to stop any institutionalization of Muslim tribunals applying aspects of the shari'a*».³⁹⁰

Esiste una percezione negativa della *shari'a* che abbonda non solamente tra le fila della politica ma anche della più ampia società, nonostante siano stati stimato il buon livello di integrazione tra i musulmani nel paese, la scarsa ingerenza dello Stato nelle pratiche religiose e l'attivismo di questo rispetto alla comunità musulmana.³⁹¹ Una contraddizione che emerge anche dal timore che circonda l'applicazione della legge islamica nelle dispute interne e dalla tendenza contraria ad accettare le regole della finanza islamica in quanto «*it is good for business*».³⁹²

Su quest'ultimo punto l'America va accomunata all'Australia, dove è stato osservato che le risposte del paese alla *shari'a*, soprattutto da parte di non-musulmani, distinguono tra «*good and bad shari'a*», poiché: «*it seems that Islamic banking and finance laws are 'good shari'a worthy of*

³⁸⁸ A. Liversage, *Secrets and Lies: When Ethnic Minority Youth have a Nikah*, in P. Shah with M-C. Foblets and M. Rohe (eds), *Family Religion and Law*, cit., pp. 165-178.

³⁸⁹ S. A. Jackson, *Islamic Law, Muslims and American Politics*, University of Southern California, *Islamic Law and Society*, 22 (2015), p. 255.

³⁹⁰ B.S. Turner –J.T. Richardson, *Islam and the Problems of Liberal Democracy*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., p. 48.

³⁹¹ Ivi, pp. 46-61.

³⁹² Ivi, p. 48.

*adoption, whilst personal status laws (marriage, divorce, separation custody of children and inheritance) are not».*³⁹³

Come in Europa, il dibattito si fa molto acceso in merito all'esistenza di tribunali islamici informali, in virtù di una sorta di panico morale riguardo l'*islàm* e la *shari'a*; preoccupazioni che risultano accentuate sia dalla diffusione del fondamentalismo nel mondo, portando con sé nuove forme di «*urban piety*», sia dal fenomeno della *fatwa online* che caratterizza anche l'esperienza australiana.³⁹⁴ Basti pensare che in Australia il fenomeno è così diffuso che nel 2009 le richieste di *fātāwa* dall'Australia sul sito *Islam Q&A* sono state così numerose che il paese si è classificato settimo su 128 paesi in termini di numero di richieste di responsi.³⁹⁵

In Australia, i musulmani hanno un background molto variegato. Questo ha significato coesistenza di diverse culture locali e, per questa via, di diverse regole di diritto tanto da fare dei musulmani il gruppo religioso più etnicamente diversificato nel paese. Tale diversità tiene conto anche di un crescente numero di musulmani nati in Australia, e fa sì che siano le linee etniche e ideologiche a caratterizzare i musulmani in Australia.³⁹⁶

L'applicazione della *shari'a* riflette la varietà dei musulmani in Australia: «*the operation and regulation of shari'a in Australia is essentially 'underground' [...] or what we prefer to call an unofficial parallel system. Although shari'a has not been integrated into the legal system in Australia, it continues to be applied at a local level in Muslim communities and mosques in certain ways and in areas of law».*³⁹⁷

In mancanza di un'autorità centrale che possa agire quale referente per i musulmani in Australia, si registra tra i musulmani in Australia la tendenza a consultare gli *imàm* per la risoluzione delle dispute relative al divorzio e ad altre faccende private. Inoltre, molti sono gli *imàm* autorizzati a celebrare i matrimoni islamici (monogamici) validi per la legge australiana, secondo quanto sancito dal *Commonwealth Marriage Act 1961*.³⁹⁸

Recenti emendamenti legislativi al *Family Law Act* hanno reso il sistema di diritto di famiglia più rispondente alle esigenze dei vari gruppi etnici sul territorio.³⁹⁹ Difatti, i requisiti previsti per la conclusione del contratto di matrimonio islamico possono essere soddisfatti in base

³⁹³ J. Hussain-A. Passamai, *The Down-Under Approach and Reaction to Shari'a: An Impasse in Post-Secularism?*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., pp. 67-68.

³⁹⁴ Ivi, pp. 52-61.

³⁹⁵ Ivi, p. 66.

³⁹⁶ Ivi, p. 65.

³⁹⁷ Ivi, pp. 65-66.

³⁹⁸ Ivi, p. 66 e p. 68.

³⁹⁹ Ivi, pp. 66-67.

alla legge australiana. Può essere predisposto un contratto sia scritto che orale; il *mahr* può essere pagato in qualsiasi forma scelta dalle parti; i musulmani possono decidere di non sposare un non musulmano, e nel 1975 è stata esemplificata la procedura di divorzio.⁴⁰⁰

In merito al divorzio, i musulmani ottengono il divorzio (civile) tramite le corti di famiglia, mentre i giudici applicano la legge dei contratti quando impongono ad un marito di pagare il *mahr* (la parte il cui pagamento è stato deferito ad un momento successivo) anche in presenza di matrimonio esclusivamente religioso.⁴⁰¹

Pur nella libertà di osservare le regole islamiche restando fedeli alla legge australiana, vi sono stati da parte dei musulmani in Australia tentativi di portare la legge islamica nella sfera pubblica attraverso l'invocazione del multiculturalismo e un invito al pluralismo giuridico. Tra questi, Ikebal Adam Patel, presidente della *Australian Federation of Islamic Councils*, nel 2011 rendeva nota una proposta dal titolo *Embracing Australian Values, and Maintaining the Rights to be Differents*.⁴⁰² Questi, ponendo l'accento sulla capacità della legge islamica di adattarsi a spazi e tempi diversi, affermava che i musulmani potevano aderire ai medesimi valori condivisi dai non-musulmani. Di fronte alle critiche provenienti dall'esterno ma anche dall'interno della comunità musulmana, poco dopo, in un'intervista per il *The Australian*, Patel affermava che era stato un errore menzionare la *shari'a* e il pluralismo giuridico.⁴⁰³

Nello stesso anno un'altra proposta scatenava il dibattito: la formazione di un consiglio di *imam* e di pratici del diritto, esperti sia di legge islamica che di legge australiana, ed una formalizzazione del iter processuale in conformità alla legge australiana con un criterio extra che rinviava alle norme musulmane in determinati.⁴⁰⁴

Di recente l'Australia è entrata in una nuova fase della modernità, «*the new Australian conservative modernity*» secondo Jakubowics; una fase in cui si assiste alla riaffermazione delle radici cristiane che delegittima le diversità e mette in crisi il progetto post-secolare che mira a trovare un posto per la religione nella pubblica sfera di Stati laici.⁴⁰⁵

In Canada il dibattito sulla *shari'a* è più vivo che altrove in virtù di una vicenda che ha interessato la provincia di Ontario nel 2003. In quell'anno l'*Islamic Institute of Civil Justice* (o *Darul-Qada*) annunciava la creazione di una corte islamica nella provincia di Ontario conformemente

⁴⁰⁰ J. Hussain-A. Passamai, *The Down-Under Approach and Reaction to Shari'a*, cit., p. 68-70.

⁴⁰¹ Ivi, pp. 69-70

⁴⁰² Ivi, p. 71.

⁴⁰³ Ivi, p. 71.

⁴⁰⁴ Ivi, pp. 72-73.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 73-76.

all'*Arbitration Act* del 1991.⁴⁰⁶ Syed Mumtaz Ali era il porta voce dell'istituto, ed era noto al pubblico canadese per il precedente progetto del *Court Annexed Arbitration Board System*, un sistema inteso a conciliare l'arbitrato con le garanzie offerte dal sistema giudiziario e amministrativo canadese.

Mumtaz Ali invitava «tutti i buoni musulmani» a risolvere le loro dispute in quella sede islamica.⁴⁰⁷ Il dibattito che seguì indusse le autorità a intervenire. Fu disposta un'indagine volta ad analizzare gli effetti dell'arbitrato religioso e a predisporre misure per il futuro. Il risultato fu il *report* «*Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion*», presentato da Marion Boyd il 20 dicembre 2004 con l'inclusione di 46 raccomandazioni.⁴⁰⁸ Il suggerimento era quello di continuare a consentire l'arbitrato in materia di famiglia, pur con alcune modifiche, e di consentire che esso fosse condotto anche in base a norme di natura religiosa, comprese quelle islamiche. Tuttavia, nonostante l'esito positivo dello studio, nel 2006 il governo di Daton Mc Guinty promulgava una legge, il *Family Statute Law Amendment Act*, con cui vietava l'uso di qualsiasi forma di arbitrato vincolante su base religiosa.⁴⁰⁹

Di recente nel dibattito canadese sulla *shari'a* si è inserita la discussione sui crimini d'onore, sempre più numerosi in Canada, e la cui supposta alterità rispetto alla cultura e alle pratiche occidentali viene messa in discussione da un'indagine che mostra nell'esistenza di una *defence of provocation o passion* la natura non religiosa dei crimini d'onore.⁴¹⁰

Dall'analisi condotta con riferimento alle diverse democrazie occidentali risulta che sono di vario tipo le scelte effettuate dagli Stati nel tentativo di fornire risposte alle esigenze dei musulmani e alle problematiche che queste portano con sé.

Al di là delle politiche statali, vi sono anche proposte che vengono dagli studiosi del diritto islamico. Un esempio in tal senso è il modello del «*fiqh for minorities*», una specifica disciplina in cui le regole islamiche tengono conto del luogo in cui la comunità musulmana si colloca e del suo configurarsi come minoranza, ma che ha generato polemiche per aver introdotto un'ingiustificata distinzione all'interno dell'universale legge islamica.⁴¹¹

⁴⁰⁶ M. Boyd, *Ontario's Shari'a Court: Law and Politics Interwined*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., pp. 177-178.

⁴⁰⁷ Ivi, p. 178.

⁴⁰⁸ Ivi, p. 79.

⁴⁰⁹ M. Reiss, *The Materialization of Legal Pluralism in Britain: Why Sharia Councils Decisions Should Be Non-Binding*, *Arizona Journal of International & Comparative Law*, Vol. 26, No 3, pp. 770-771.

⁴¹⁰ P. Fournier-N. Reyes, *A Language of Hybridity: Honour and Otherness in Canadian Law and Shari'a*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., pp. 189-197.

⁴¹¹ A. Saeed, *Reflections on the Development of the discourse of Fiqh for Minorities and Some of the Challenges it Faces*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West*, cit., pp. 241-252.

In maniera evidente, nei paesi europei le questioni legate al trattamento delle minoranze musulmane rimangono ancora aperte, mentre i processi che interessano alcuni paesi ex europei come il Regno Unito superano il confine statale per ingenerare un fenomeno transnazionale in cui convergono gli interessi dei musulmani dei diversi paesi europei.

5.2. L'applicazione delle regole islamiche nelle corti inglesi

5.2.1. Caratteristiche della presenza islamica nel Regno Unito

Con circa 3 milioni di musulmani, articolati lungo linee etniche e ideologiche, il Regno Unito è posto di fronte a continue sfide, in virtù di una presenza islamica che fa il suo primo ingresso nel paese agli inizi del XIX sec.

La migrazione musulmana nel Regno Unito è stata caratterizzata soprattutto da individui provenienti dal Sub-continente indiano.

Agli inizi degli anni Duemila, Humayun Ansari scriveva: «*being a Muslim nowadays increasingly challenges ethnicity and culture as the basis for self-identification, but this not mean that Muslims can be described as a single homogeneous community*». ⁴¹² Pertanto, se l'etnia e la cultura continuano a giocare un ruolo relativamente importante nel comportamento dei musulmani britannici, le cose sembrano essere cambiate. Alla luce degli eventi che hanno fatto dell'*islàm* il cuore del dibattito politico, giuridico e mediatico nel Regno Unito, la percezione che essi siano parte di una comunità universale che non riconosce differenze guida sempre di più le scelte dei musulmani, determinando tensioni «*between belief in the unity of the Muslim umma and the conflicting ties that distinguish these communities*». ⁴¹³

Il discorso sull'identità dei musulmani nel Regno Unito si fonda su un'immagine negativa del fenomeno islamico, analogamente a quanto avviene in Europa. Dal *Rushdie Affair*, nel 1989, alle esplosioni nella metropolitana di Londra nel 2005, una serie di eventi sembrano aver contribuito alla nascita di «*an identity of 'unbelonging' in a 'culture of resistance' and in contest with egemonic British identity*». ⁴¹⁴ Ciò ha portato ad interrogarsi sulla reale possibilità per i musulmani di essere anche cittadini britannici.

La volontà che l'identità britannica si costruisse come attaccamento «emozionale» alla cultura britannica, ha dovuto lasciare il campo a un'accezione di *britishness* intesa in termini

⁴¹² H. Ansari, *The Infidel Within: Muslims in Britain since 1800*, Hurst & Company, London, 2004, p. 24.

⁴¹³ Ivi, p. 4.

⁴¹⁴ Ivi, p. 9.

pragmatici, come osservanza della legge interna. Questo avveniva soprattutto nei primi tempi dell'*islàm* nel Regno Unito, quando gradualmente l'affiliazione etnica veniva rimpiazzata dalla appartenenza religiosa. All'interno di una società che veniva percepita come aliena, l'*affiliation* islamica dava ai musulmani un senso di stabilità e potere radicato in una continuità storica millenaria.

Dalla fine del XVIII sec., la presenza di musulmani nel Regno Unito è da attribuirsi ai contatti dell'Impero britannico con il mondo esterno, sicché la ragione principale della migrazione islamica nel paese fu il commercio in varie forme, compreso il commercio di schiavi. I primi musulmani erano marinai che avevano trovato insediamento nelle città portuali. Essi provenivano dallo Yemen, dalla *Somaliland* britannica e dalla Malesia.

Nei primi anni del XIX sec., i contatti tra società britannica e musulmani 'transitori' si svilupparono a partire dalla posizione a questi riconosciuta nella gerarchia umana in termini di civilizzazione. La classe, ma anche il colore, più che la razza, erano il *marker*. Ciò nonostante, schiavi e servi generavano comunque una sorta di rispetto, divenuto ostilità negli anni dopo la Rivoluzione Francese, con il consolidamento della superiorità navale britannica. Il colore della pelle era ritenuto lo specchio dell'inferiorità mentale, e giustificava anche massicci tentativi di cristianizzazione.

Le prime popolazioni musulmane relativamente permanenti si stabilirono, nel XIX sec., nelle città di Cardiff, Liverpool, Manchester, South Shields e nelle zone a Est di Londra.⁴¹⁵ In seguito, fu la prima guerra mondiale a creare le condizioni per l'utilizzo dei musulmani nella 'fabbrica' della società britannica. Le opportunità di lavoro, l'impegno nello sforzo bellico, ma anche la volontà delle *élites* asiatiche di istruirsi, favorirono i primi passi verso il passaggio da una presenza transitoria a una più o meno presenza permanente.

Dopo la seconda guerra mondiale, la migrazione musulmana nel Regno Unito fu più numerosa, in linea con un globale movimento migratorio che dai paesi poveri andava verso l'Europa, in fase di piena crescita economica e con un gran bisogno di manodopera. Ciò aveva condotto nel paese musulmani provenienti dal Sud dell'Asia, ma anche dal Medio Oriente, dall'Africa e da Cipro.⁴¹⁶

Dal 1945 ai primi anni settanta, dalle ex colonie britanniche giungevano lavoratori musulmani in risposta alle richieste del governo britannico; richieste dettate dalle esigenze di ricostruzione e dallo sviluppo di nuove tecnologie.

⁴¹⁵ H. Ansari, *Muslims in Britain*, Report, Minority Rights Group International, 2002, p. 4.

⁴¹⁶ H. Ansari, *The Infidel Within*, cit., p. 145.

Il flusso migratorio rimase basso negli anni Cinquanta, per poi aumentare nel 1961 e rimanere alto anche negli anni Sessanta e Settanta. Si trattava di una migrazione sostanzialmente maschile.

Nonostante il *Commonwealth Immigration Act* del 1962, insieme con i successivi emendamenti del 1968 e ulteriori atti legislativi volti a limitare la migrazione nel paese, questa continuò nel corso degli anni Ottanta e Novanta. Ciò non solo con l'arrivo delle famiglie, ossia donne e bambini che si riunivano ai rispettivi mariti e padri, ma anche con l'arrivo di richiedenti asilo.⁴¹⁷

Dai primi anni Settanta ogni forma di reclutamento organizzato del lavoro dal *New Commonwealth* cessava. Si era nella fase della crisi petrolifera del 1973. I paesi industrializzati e anche l'allora blocco sovietico erano in fase di avanzamento tanto economico, quanto politico e sociale. Questo determinò una migrazione fatta di lavoratori altamente qualificati, dovuta meno a motivazioni economiche, e stimolata dal desiderio di lavorare in ambienti più avanzati.

In quel periodo, nel paese fece il suo ingresso una *élite* araba e con essa una serie di investimenti provenienti dall'Arabia Saudita e dai paesi del Golfo.⁴¹⁸ Di contro, vicende politiche come la rivoluzione in Iran e la guerra civile in Libano, ma anche fenomeni come le persecuzioni religiose spinsero Turchi Curdi, Iracheni, Algerini, Libanesi, Egiziani, Siriani, Palestinesi verso il Regno Unito, dove alcuni decisero di stabilirvi il loro *business*.⁴¹⁹

Alla fine degli anni Ottanta e nei primi anni Novanta, lo sfaldamento dei regimi comunisti insieme alle politiche repressive e a situazioni di conflitto negli Stati islamici, indussero i musulmani a migrare nel Regno Unito come richiedenti asilo. Questi giungevano dalla Somalia, dall'Eritrea, dall'Afghanistan, dal Kurdistan, dall'Algeria, dall'Iran e dalla Bosnia.⁴²⁰

Sempre negli anni Novanta, poi, a questi musulmani si affiancarono i musulmani nati e cresciuti nel paese, a cui si aggiungeva un gran numero di convertiti.

Attualmente, nel Regno Unito, i musulmani costituiscono una realtà ampia e diversificata. All'interno di questa, i musulmani sunniti costituiscono il gruppo dominante, con i Deobandi al primo posto tra i movimenti interni alla dottrina sunnita, ma dove trovano posto anche la dottrina sciita, tradizioni islamiche minoritarie come Ithna Ashari, la varietà del mondo ismailita e la controversa comunità Ahmadiyya.⁴²¹ A questi si aggiunge: «*a range of contemplative, 'mystical'*

⁴¹⁷ F. Dassetto, *L'islam 'europeo' e i suoi volti*, cit., p. 20.

⁴¹⁸ H. Ansari, *The Infidel Within*, cit., p. 146.

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ F. Dassetto, *L'islam 'europeo' e i suoi volti*, cit., p. 20.

⁴²¹ I. Bowen, *Medina in Birmingham*, cit., pp. 1-9.

*Sufi orders [...] and, more recently, the nation of islam, who believe themselves to be Muslim but are considered by many Muslim communities as outside the fold».*⁴²²

Anche nel Regno Unito, i musulmani «attivano, o meglio ancora forgianno, ricreano, inventano un nuovo modo di essere musulmano».⁴²³ Nei primi anni Sessanta, la manifestazione dell'affiliazione religiosa non fu la preoccupazione principale dei musulmani. Si registrava una debole attitudine devozionale, limitata a momenti significativi come il matrimonio o la morte. Un'inversione di tendenza si ebbe a negli anni Settanta, quando la guerra dei Sei Giorni e la morte del leader egiziano Nasser innescarono nei musulmani europei la volontà di dar voce alla propria identità islamica, mostrando il legame con i propri paesi di origine. Questi ultimi, dal canto loro, non mancavano di appoggiarsi alle popolazioni immigrate per conseguire i propri scopi in Europa.⁴²⁴

Pur nella loro diversità, i musulmani della prima ora erano accomunati dalla consapevolezza di rappresentare una minoranza nel paese. Dal ripiegamento locale dei primi tempi, negli anni Ottanta la comunità musulmana nel Regno Unito fu costretta a venire allo scoperto come attore religioso in virtù di due eventi balzati agli onori della cronaca: l'*Honeyford Affair* e il più famoso *Rushdie Affair*.

L'*Honeyford Affair* del 1984 ebbe come protagonista il direttore di un istituto scolastico di Bradford, Ray Honeyford, che in un articolo per un giornale britannico di destra, *Salisbury Review* criticava il multiculturalismo nella misura in cui questo consentiva la co-esistenza della cultura britannica con i valori di una cultura asiatica, prevalentemente musulmana.⁴²⁵

Le affermazioni di Ray Honeyford destarono l'opposizione della comunità asiatica musulmana, determinando il pensionamento anticipato del direttore scolastico.

Meno misurata fu la reazione della comunità musulmana nel *Rushdie Affair*, del 1989. Occasionato dalla pubblicazione del libro *I Versetti Satanic* dello scrittore anglo-indiano Salman Rushdie, il *Rushdie Affair* vide un'opposizione anche violenta.

La comunità musulmana britannica chiese di vietare la pubblicazione del libro, in quanto ritenuto un insulto all'immagine del Profeta Muhammad, domandando una estensione della legge sulla blasfemia.

⁴²² H. Ansari, *Muslims in Britain*, cit., p.6.

⁴²³ F. Dassetto, *L'islam 'europeo' e i suoi volti*, cit., p. 3.

⁴²⁴ Ivi, pp. 23-24.

⁴²⁵ J. Parkinson, *Ray Honeyford: Racist or right?*, BBC, 10 February 2012, <http://www.bbc.com/news/uk-politics-16968930>.

L'episodio, nel gennaio del 1989, che vide alcuni musulmani bruciare pubblicamente il libro, fu uno dei momenti centrali dell'intera vicenda. I media accusavano i musulmani di condividere la *fatwa* pronunciata dal leader della rivoluzione iraniana, l'*Ayatollah* Khomeini, il quale aveva sentenziato la condanna a morte dello scrittore e di chiunque avesse preso parte alla diffusione del libro.

Sulla scia del caso *Rushdie*, venivano istituiti numerosi canali di rappresentanza dei musulmani nel Regno Unito. Tra tutti, il *Muslim Council of Britain* nel 1997. Da lì, «*Parliament has made efforts through legislation that accomodate religious practice including law regarding the ritual slaughter of animals of animals [...] laws protecting religious dress in schools and a law seeking to avoid the problem of the limping marriage*». ⁴²⁶ Ma anche il ruolo delle corti è stato determinante in tal senso, intervenendo a colmare il «*formal gap between shari'a fora, and shari'a principles in general, on the one hand, and English law, on the other*». ⁴²⁷

Oltre alle misure statali che consentono l'ingresso delle regole islamiche, esiste nel Regno Unito un insieme di pratiche giuridiche non ufficiali, «*a new hybrid form of law*», ⁴²⁸ nota come «*angrezi shariat*» dove le pratiche giuridiche islamiche e le regole di diritto britannico si incontrano. Questa *English Muslim Law* è entrata a far parte del vocabolario del legislatore britannico e delle *law courts*. Inoltre, nella misura in cui essa consente il rispetto del dettato islamico e delle regole britanniche, ha costituito la base su cui si è costruita l'attività delle istituzioni improntate alla risoluzione alternativa delle controversie conformemente alle norme islamiche.

L'ambito di azione di questo ibrido sistema di pratiche giuridiche riflette la tendenza delle comunità musulmane a sottrarre le questioni di famiglia all'intervento dello Stato e dei suoi rappresentanti.

Quello delle regole familiari, è tanto per il legislatore quanto per le corti di giustizia il settore del diritto islamico nel quale risulta più difficile muoversi, dato il carattere dei diritti coinvolti.

Il diritto di famiglia islamico nel Regno Unito viene anche definito in termini di un «*emerging legal field that depends on the development of a legal market drawing on English Law and Sharia Law [...] a collection of hybrid legal practices that are informed by and in turn modify*

⁴²⁶ L. Blackstone, *Courting Islam: Pratical Alternatives to a Muslim Family Court in Ontario*, Brooklyn Journal of International Law, Vol. 31, Issue 1, pp. 207-251. p. 207.

⁴²⁷ P. Shah, *In Pursuit of the Pagans: Muslim Law in the English Context*, Religare Working Paper No. 9 March 2012, p. 8, www.religareproject.eu

⁴²⁸ D. S. Pearl, *Islamic Family Law*, cit., p. 4.

*existing norms of English family law, legal culture, personal religious identity, community custom sans also norms of islamic law».*⁴²⁹

A rendere ulteriormente complesso il quadro è l'esistenza di uno spazio transnazionale di relazioni familiari,⁴³⁰ che pone gli attori giuridici occidentali di fronte a nuove sfide laddove la diversità religiosa è alla base di «*cross-border family cases*».⁴³¹ Infatti, la tendenza delle «*multi-sited Muslim families*» pare essere quella di «*navigate the contemporary global archipelagos of rules sources in family matters*» così da trovarsi «*at the crossroads of several norms*».⁴³²

Quelle descritte appaiono come strategie elaborate dai musulmani *in diaspora* per poter vivere in conformità al proprio credo religioso. Nei limiti dell'ordine pubblico e dei principi superiori, queste vengono accettate quando si tratti di garantire la pluralità normativa che il mix etno-religioso ha creato come risultato delle migrazioni passate e della circolazione delle regole giuridiche.

Il processo di *bargaining* tra regole islamiche e regole britanniche, e che risulterebbe in reciproche modificazioni, deve fare comunque i conti con una serie di limiti sanciti dal sistema giuridico britannico nelle materie della famiglia. Questi tengono conto delle questioni sensibili legate a questa sfera del diritto sono, e risultano in un sistema di diritto di famiglia aperto e garantistico.

5.2.2. British family law e case law

Il Regno Unito adotta un sistema di famiglia laico e universale. Il matrimonio è disciplinato dal *Marriage Act 1949* e successivi emendamenti.

In una prima fase, la disciplina matrimoniale era sancita dalle regole di *common law* che riflettevano una concezione del matrimonio come mero accordo tra le parti, senza bisogno di registrazione e di testimoni.⁴³³

Con il *Lord Hardwicke's Act* del 1753 il controllo dell'istituto matrimoniale passava alla Chiesa, la quale introduceva requisiti quali la necessità delle pubblicazioni, la registrazione del

⁴²⁹ L. Pilgram, *British-Muslim Family Law and Citizenship*, *Citizenship Studies*, 16:5-6, 2012, p. 770.

⁴³⁰ P. Shah, *Transnational Family Relations in Migration Context*, *Religare Working Paper No. 7/March 2011*, p.1, www.religareproject.eu

⁴³¹ M. Jänterä-Jareborg, *Cross-Border Family Cases and Religious Diversity: What Can Judges Do*, P. Shah with M. C. Foblets and M. Rohe (eds), *Family, Religion and Culture*, cit., pp. 143-161.

⁴³² F. Sona, *Defending the Family Treasure Test*, cit., p. 115.

⁴³³ W. Menski, *Diritto matrimoniale inglese e legge musulmana*, in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia*, cit., p. 135.

matrimonio, il rilascio di una licenza, la presenza di testimoni e il consenso espresso delle parti (o del tutore nel caso d'individui di età inferiore ai ventuno anni).

Più tardi furono introdotti ulteriori requisiti. La volontà di contrarre matrimonio doveva essere espressa alla presenza di un'autorità dello stato alla quale fosse riconosciuto il potere di redigere un certificato di autorizzazione al matrimonio. Per essere valido, il matrimonio doveva celebrarsi alla presenza di un ufficiale di stato con una cerimonia laica presso l'ufficio anagrafe, oppure in un edificio registrato come un luogo di culto. Solo successivamente, si intervenne a stabilire che i matrimoni potessero essere celebrati in un edificio registrato alla presenza di un funzionario religioso.

In linea generale, secondo la disciplina vigente, le parti possono contrarre matrimonio se hanno un'età superiore ai sedici anni, se non sussiste altro matrimonio, e se non vi è legame di parentela.

La normativa britannica accorda alle parti la facoltà di scegliere tra diversi tipi di celebrazione matrimoniale. La scelta del luogo riguarda sia il distretto sia il luogo designato (*venue*). Le regole sul punto divergono a seconda che si tratti di rito anglicano o rito civile, ma anche in funzione dei riti dei diversi gruppi religiosi.

I matrimoni civili che devono tenersi presso l'ufficio anagrafe o in un luogo autorizzato, possono aver luogo in qualsiasi distretto.

I matrimoni celebrati secondo il rito anglicano devono svolgersi nella parrocchia del posto in cui almeno una delle parti risiede. A partire dal 2008, è possibile scegliere la parrocchia cui una delle parti è legata.

I riti matrimoniali delle altre religioni devono tenersi nel distretto in cui una delle parti risiede. Tuttavia, è possibile celebrare il matrimonio in un altro distretto. È concesso presentare, insieme con la notifica di matrimonio, una dichiarazione in cui si afferma che non esiste, in quel distretto, un edificio registrato legato a quella religione, ma è anche possibile indicare l'abituale luogo di culto come edificio registrato. Quanto, invece, al luogo designato per la celebrazione (*venue*), le cerimonie religiose possono svolgersi in qualsiasi ufficio anagrafe o edificio che sia riconosciuto in Inghilterra e in Galles.⁴³⁴

I matrimoni islamici possono essere celebrati in luoghi di culto appositamente registrati a questo scopo, alla presenza di un ufficiale di stato civile o di un celebrante in qualità di persona

⁴³⁴ *Marriage Act 1949*, s. 26, <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Geo6/12-13-14/76/contents>

autorizzata a solennizzare matrimoni con effetti civili.⁴³⁵ Una persona autorizzata è nominata per uno specifico edificio registrato, ma può svolgere il suo compito anche in un altro edificio purché nell'ambito dello stesso distretto.⁴³⁶

Il *Marriage Act* prevede sanzioni pecuniarie in caso di inosservanza delle prescrizioni relative alla registrazione. Si ritiene colpevole di un reato la persona che rifiuta o omette di registrare un matrimonio, smarrisce o anche danneggia il registro matrimoniale (o una copia di questo), agisce in modo che questo venga perso o danneggiato,⁴³⁷ si rifiuta di presentare la dichiarazione di registrazione all'ufficiale dello stato civile.⁴³⁸ Analogamente, costituisce reato anche la registrazione di un matrimonio nullo.⁴³⁹

Un secondo caso in cui il matrimonio islamico può essere riconosciuto dalle autorità britanniche è quando viene celebrato in un'ambasciata estera, un consolato o altro edificio diplomatico, a condizione che questi luoghi rientrino in una lista di edifici approvati come luoghi per la celebrazione di matrimoni civili.⁴⁴⁰

Ciò detto, il matrimonio musulmano raramente viene celebrato in edifici autorizzati allo scopo. La maggior parte dei matrimoni viene celebrata in casa o nelle moschee. Questo ha consentito la nascita della categoria dei «*non-marriages*»,⁴⁴¹ con la quale i giudici britannici hanno voluto rimarcare la differenza con i matrimoni nulli. Ad esempio, nel caso *El Gamal v Al Maktoum* del 2011, il giudice Bodey concludeva che un matrimonio islamico non registrato non fosse da intendersi come un matrimonio affetto da nullità. Pertanto, la richiesta della moglie di ottenere una dichiarazione di nullità non poteva essere accolta.⁴⁴²

La pragmaticità del sistema britannico si evince anche su questo tema. Per non lasciare totalmente prive di protezione le parti in tali situazioni di fatto, in via di eccezione i giudici hanno fatto ricorso al principio della «presunzione di matrimonio», derivante da una «*long cohabitation and reputation*», come accaduto nella vicenda *A-M v A-M*.⁴⁴³ Quest'ultima va distinta dal caso *MA v JA*, quando la corte inglese è giunta particolarmente vicina a riconoscere un *non-marriage*.⁴⁴⁴

⁴³⁵ E.L. Thompson & F.S. Yunus, *Note and Comment: Choice of Laws or Choice Of Culture: How Western Nations Treat The Islamic Marriage Contract In Domestic Courts*, *Wisconsin International Law Journal*, 2007, Vol. 25, pp. 389-390.

⁴³⁶ *Marriage Act 1949*, s 44 (2).

⁴³⁷ *Marriage Act 1949*, s 76 (1).

⁴³⁸ *Marriage Act 1949*, s 76 (2).

⁴³⁹ *Marriage Act 1949*, s 76 (3).

⁴⁴⁰ F. Sona, *Defending the Family Treasure Test*, cit., p. 120.

⁴⁴¹ I. Edge, *Developments towards Legal Pluralism?*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, p. 129.

⁴⁴² Ivi, p. 130.

⁴⁴³ Ivi, p. 129.

⁴⁴⁴ Ivi, p. 130.

Nel 2014, il governo inglese ha chiesto alla *Law Commission* di rivedere la disciplina matrimoniale. La *Law Commission* ha rilasciato un documento dal titolo «*Getting married: a scoping paper*», in cui ha espresso i motivi che esigono una riforma del diritto matrimoniale inglese, tra i quali l'incapacità di un diritto giudicato antico di rispondere alle esigenze di una società complessa, in cui coesistono culture differenti con bisogni differenti che necessitano di essere soddisfatti.⁴⁴⁵

Le esigenze legate alla comunità musulmana hanno portato le corti inglesi a doversi occupare di diverse questioni di diritto di famiglia musulmano. Tra queste, la poligamia.

Principio cardine nel Regno Unito è che nessun matrimonio poligamico può essere contratto secondo il diritto inglese. Un matrimonio di questo tipo è nullo.

Fino al 1972 le corti inglesi rifiutavano di accordare la giurisdizione in materia di matrimoni poligamici.⁴⁴⁶ La poligamia era da intendersi in senso ampio, per cui il rifiuto di riconoscere matrimoni poligamici perché contrari alla *public policy* ricomprendeva anche matrimoni di fatto monogamici ma potenzialmente poligamici, ovvero aperti alla possibilità per una delle parti di contrarre un secondo matrimonio durante la sussistenza del primo. Individui parte di matrimoni poligamici, contratti in paesi dove la poligamia veniva consentita, non potevano invocare la giurisdizione locale. Inoltre, se entrambe le parti o solo una di esse avevano il domicilio in Inghilterra al momento del matrimonio estero, questo era da considerarsi nullo perché la legge inglese non ammette per i domiciliati nel paese la capacità di divenire parte di un matrimonio poligamico.⁴⁴⁷

Mentre negli anni Settanta il *Matrimonial Proceedings (Polygamous Marriages) Act 1972* interveniva sulla questione della poligamia, la decisione del 1983 della Corte d'Appello nella vicenda giudiziaria *Hussain v Hussain* apriva le porte al cambiamento, sancendo che un matrimonio islamico contratto all'estero da un musulmano domiciliato in Inghilterra non doveva ritenersi nullo perché potenzialmente poligamico.⁴⁴⁸

Il rifiuto della poligamia, come istituto contraria all'ordine pubblico, non ha impedito ai giudici di riconoscerne taluni effetti. Infatti, se una donna musulmana domiciliata in Inghilterra, quale che sia la sua cittadinanza, non può contrarre un matrimonio poligamico facendo ritorno nel

⁴⁴⁵ Law Commission, *Getting Married: a Scoping Paper*, p. 27. http://www.lawcom.gov.uk/wp-content/uploads/2015/12/Getting_Married_scoping_paper.pdf

⁴⁴⁶ L. Carrol, *Muslim Women and "Islamic Divorce" in England*, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 17, 1997, pp. 97-115.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

paese d'origine, una cittadina britannica parte di un matrimonio poligamico contratto all'estero come seconda moglie avrà diritto ad una forma di supporto economico (*matrimonial relief*) in seguito a una dichiarazione di nullità del matrimonio.⁴⁴⁹

Per quanto riguarda lo scioglimento del matrimonio nel Regno Unito, fino alla prima metà del XIX sec., l'unico modo per ottenere il divorzio era attraverso un atto privato del Parlamento, rilasciato solo in caso di adulterio.

Nel 1853, durante il regno della Regina Vittoria, una Commissione Reale trasferì la competenza relativa al divorzio ad un tribunale speciale. La proposta fu accolta nel *Matrimonial Causes Act* del 1857. Malgrado ciò, l'adulterio continuò ad essere l'unico motivo di scioglimento del vincolo coniugale.

Successivamente, nel primo decennio del 1900, si istituì un'altra commissione reale sul tema, ma fu l'aumento del numero di divorzi durante e dopo la seconda guerra mondiale il motore della riforma. Nel 1925 fu adottato il *Summary Jurisdiction Act* che estese i motivi di divorzio, dando vita a una disciplina che si è consolidata in seguito all'interno del *Matrimonial Causes Act* del 1973.

Nel Regno Unito, in accordo al *Matrimonial Causes Act 1973* (s. 1) e al *Family Law Act 1986*, s. 44(1): «*there is only one way to divorce: 'through a decree granted by a court of civil jurisdiction on the ground that the marriage has irretrievably broken'*».⁴⁵⁰

Il *Matrimonial Causes Act del 1973* (s. 2 (d)) stabilisce che il comune consenso dei coniugi può essere a fondamento del divorzio. Tuttavia, in Inghilterra, dopo cinque anni di separazione, il divorzio può essere richiesto senza il consenso dell'altra parte.

Durante il periodo di separazione legale, la corte decide delle questioni relative ai figli e ai beni. Sono due i tipi di corti che possono essere coinvolti nel procedimento di divorzio: le corti di famiglia, che prendono decisioni in merito alla cura e della residenza dei figli, e le corti civili, che gestiscono il divorzio e la distribuzione dei beni.

Il procedimento di divorzio si articola in due momenti: il *nisi decree* (che non termina il matrimonio) e il *decree absolute*. Il primo viene emanato quando siano state individuate le motivazioni che hanno condotto alla decisione del divorzio. Cinque sono le ragioni: adulterio, comportamento irragionevole, abbandono, due anni di separazione in caso di divorzio non

⁴⁴⁹ I. Edge, *Developments towards Legal Pluralism?*, cit., pp. 132-133.

⁴⁵⁰ B. M. Khir, *The Right of Women to No-Fault Divorce in Islam and Its Application by British Muslims*, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17.3, 2006, p. 303. V. anche <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1973/18>; <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1986/55/contents>.

contestato, cinque anni di separazione se il divorzio è contestato. In questa prima fase, il giudice stabilisce gli accordi relativi alla residenza e al mantenimento dei figli.

Il *decree absolute* è, invece, disposto quando siano state risolte le questioni relative alle finanze e alle proprietà, vincolando le parti a non contrarre ulteriore matrimonio nel periodo di tempo che occorre per la sua adozione.⁴⁵¹ La corte procederà ad accertare i fatti allegati, e solo laddove non occorra procedere ad ulteriori verifiche, rilascia una sentenza di divorzio.

Si può ottenere una sentenza di divorzio via mail, senza presentarsi davanti al giudice, qualora non vi siano questioni contestate e non vi siano figli.⁴⁵²

Il giudice gode della discrezionalità di tener conto di norme religiose e di mediazioni stragiudiziali quando decide sulla residenza dei figli e sulle questioni finanziarie. Difatti, le parti possono, accordarsi circa la suddivisione dei beni, rivolgendosi solo in un secondo momento al giudice per rendere l'accordo giuridicamente vincolante mediante la predisposizione di un *consent order*. Se le parti non raggiungono un accordo in tal senso, ferma restando la possibilità di rivolgersi prima ad un mediatore, il documento rilasciato dalla corte sarà un *financial order*.

La corte può stabilire il mantenimento del coniuge finanziariamente più debole attraverso un *maintenance order* che sancisce la durata del supporto economico.

La diversità della normativa islamica in materia di divorzio rispetto alla legge appena individuata ha richiesto a più riprese interventi legislativi, quando si trattasse di far fronte a problemi come i *limping marriages* o al riconoscimento dello scioglimento matroniale islamico intervenuto all'estero tramite ripudio.

Il *Domicile and Matrimonial Proceedings Act 1973* stabilisce che un *talaq* pronunciato nel Regno Unito non costituisce un valido divorzio.⁴⁵³ Ma i musulmani navigano tra diversi ordini giuridici per ottenere il divorzio religioso, ricorrendo al mercato dei servizi *islamici* offerto dal *network* delle istituzioni islamiche ADR o optando per un divorzio transnazionale in uno Stato islamico.

Quando si tratti di riconoscere il ripudio intervenuto all'estero, in un primo momento a governare la materia erano le *common law rules*, fondate sul domicilio dei coniugi che coincideva con il domicilio del marito.

⁴⁵¹ B. M. Khir, *The Right of Women to No-Fault Divorce in Islam*, cit., p. 303.

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ F. Sona, *Defending the Family Treasure Test*, cit., p. 132.

Il primo caso portato all'attenzione delle corti britanniche è stato il caso *Hammersmith* risalente al 1917.⁴⁵⁴ Sulla base di motivi di ordine pubblico, fu rifiutato il riconoscimento di un *talaqnama* sottoscritto a Londra in presenza di due testimoni da un musulmano con domicilio in India nei confronti della moglie inglese.⁴⁵⁵ Analoga decisione, e analoga *ratio*, in vicende come *Maher v Maher* e *Soegito v Soegito*.⁴⁵⁶

Diversamente, procedimenti formali di ripudio in casi quali *Yousef v Yousef* e *El-Riyami v El-Riyami* ne favorirono il riconoscimento.⁴⁵⁷

Nei casi di ripudio intervenuto all'estero, è stata la distinzione tra *bare talàq* (o *classical talàq*) e *procedural talàq* a guidare i giudici britannici. Nella prima categoria sono da ricondurre la maggior parte delle forme di ripudio contemplate dal diritto musulmano, mentre il *procedural talaq* fa riferimento esclusivo alle forme procedurali, la più nota delle quali è la c. d. *Ordinance Talàq*, introdotto in Pakistan nel 1960.⁴⁵⁸ Unica eccezione a questa tendenza giudiziale il caso *Mahbud v Mahbud*, con il quale è stato riconosciuto un *bare talàq*.⁴⁵⁹

A partire da un certo momento le regole di *common law* non sono state più in grado di fronteggiare il problema rappresentato dai «*limping marriages*», i quali si verificano «*when one partner, usually the wife, has secured a divorce before the English courts, but the social pressure from within the community prevents her remarriage because the divorce has not been accompanied by an Islamic dissolution, usually in the form of talaq*».⁴⁶⁰

Nel 1971, in base alla XVIII Convenzione dell'Aia sul Riconoscimento dei Divorzi e delle Separazioni Legali del 1970 veniva adottato il *Recognition of Divorces and Legal Separation Act 1971*. Se, da un lato, la nuova normativa sanciva il rispetto dei sistemi giuridici stranieri, si introduceva, ai fini del riconoscimento nel paese dei divorzi ottenuti all'estero «*by means of judicial or other proceedings*» un legame rappresentato, per almeno una delle parti, dalla cittadinanza, dal domicilio e dalla residenza, a patto che questi divorzi non contraddicessero l'ordine pubblico.⁴⁶¹

Negli anni settanta, il caso *Qureishi v Qureishi* rappresentava un punto di svolta per il riconoscimento del ripudio islamico, poiché in questa vicenda giudiziaria la Corte d'Appello

⁴⁵⁴ *R. v The Superintendent Registrar of Marriages, Hammersmith, ex-parte Mir-Anwaruddin [1917] 1 KB 634.*

⁴⁵⁵ D. Gordon, *Foreign Divorces: English law and Practice*, Avebury 1988, p. 59.

⁴⁵⁶ *Maher v Maher [1951] P 342; Soegito v Soegito (1961) 105 SJ 725.*

⁴⁵⁷ D. Gordon, *Foreign Divorces*, cit., p. 59.

⁴⁵⁸ L. Carrol, *Muslim Women and 'Islamic Divorce' in England*, cit., pp. 97-115.

⁴⁵⁹ *Mahbud v Mahbud (1964) 108 SJ 337.* V. D. Gordon, *Foreign Divorces*, cit., pp. 59-60

⁴⁶⁰ M. Reiss, *The Materialization of Pluralism in Britain*, cit., p. 769.

⁴⁶¹ A. Reed, *Transnational Non-Judicial Divorces: A Comparative Analysis of Recognition Under English and U. S. Jurisprudence*, Loyola of Los Angeles International & Comparative Review, 1996, p. 319.

riconosceva come valida forma di risoluzione matrimoniale il ripudio islamico pronunciato nelle isole Britanniche in conformità alla *Muslim Family Law Ordinance 1961* da un musulmano che aveva il domicilio in Pakistan.⁴⁶²

La decisione destò l'opposizione parlamentare. A questa fece seguito l'adozione, nel 1973, del *Domicile and Matrimonial Proceeding Act* che poneva fine alla dipendenza del domicilio della moglie da quello del marito; stabiliva, modificando le regole di *common law*, che nessun divorzio o annullamento ottenuto nelle isole britanniche fosse da ritenersi effettivo nel Regno Unito quando non rilasciato da una corte ordinaria, e, infine, vietava il riconoscimento dei divorzi ottenuti «*other than by means of judicial or other proceedings*».⁴⁶³

Negli stessi anni veniva estesa la giurisdizione delle corti inglesi consentendo a queste di ricevere richieste di divorzio in circostanze in cui uno dei coniugi fosse stato residente nel Regno Unito per un periodo di dodici mesi prima della richiesta di divorzio, senza tener conto del domicilio delle parti.⁴⁶⁴

Nel 1984 fu poi approvato il *Matrimonial and Family Proceeding Act*, che conferiva alle corti giudiziarie il potere di accordare provvedimenti a contenuto economico alle parti di un divorzio ottenuto all'estero e riconosciuto dalla legge inglese.⁴⁶⁵ Una linea riconosciuta nel caso *Abassi v. Abassi*.⁴⁶⁶

Un vero e proprio cambio di rotta si è avuto con l'approvazione del *Family Law Act 1986* (applicabile ai divorzi ottenuti fuori dalle isole britanniche dal 4 Aprile 1988), con il quale si poneva l'accento sui mezzi scelti dalle parti per ottenere il divorzio, sulla scia di una serie di riforme suggerite da un rapporto della *Law Commission: Law Commission Report No 137 (1984), Recognition of Foreign Nullity Decrees and Related Matters*.⁴⁶⁷

Si distingueva tra:

1. divorzi esteri, annullamenti o separazioni legali ottenuti «*by means of proceedings, judicial or otherwise*»;
2. divorzi esteri, annullamenti o separazioni legali ottenuti «*otherwise than by means of proceedings*».⁴⁶⁸

⁴⁶² *Qureish v Qureishi [1972] Fam 173*. V. D. Gordon, *Foreign Divorces*, cit., p. 60.

⁴⁶³ F. Sona, *Defending the Family Treasure Test*, cit., p. 134.

⁴⁶⁴ L. Carrol, *Muslim Women and "Islamic Divorce" in England*, cit, p. 97.

⁴⁶⁵ A. Reed, *Transnational Non-Judicial Divorces*, cit., pp. 332-334.

⁴⁶⁶ *Abassi v Abassi (2006)*, EWCA Civ 355.

⁴⁶⁷ http://www.scotlawcom.gov.uk/files/9213/1739/5716/Recognition_of_foreign_nullity_decrees_and_related_matters_a_consultation_paper.pdf

⁴⁶⁸ *Family Law Act 1986*, <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1986/55/contents>

Nel primo caso, la legge sanciva la validità dell'atto di divorzio a condizione che «*at the relevant date*» (alla data di inizio del procedimento), esso fosse effettivo secondo il diritto straniero e che almeno uno dei coniugi avesse la cittadinanza, il domicilio o l'abituale residenza nello Stato estero.

Nel secondo caso, oltre al requisito dell'effettività, si richiedeva che entrambi i coniugi avessero il domicilio nello Stato estero, o che un coniuge fosse domiciliato nello Stato estero e l'altro in un paese dove il divorzio, l'annullamento o la separazione legale fossero riconosciuti come validi, e che, infine, nessuno dei due coniugi fosse stato abitualmente residente nel Regno Unito durante l'anno precedente alla richiesta.

Fondamentale era fornire la prova documentale dell'effettività dell'atto secondo la legge dello Stato in cui il divorzio era stato ottenuto.

Il riconoscimento poteva essere negato nel caso in cui a una delle parti fosse stata preclusa la possibilità di prendere parte al procedimento; in caso di difetto di notifica e di non sussistenza del matrimonio.

La tendenza delle corti britanniche a preferire procedimenti formali è stata confermata nel caso *Quazi v Quazi*, attraverso il rifiuto del *bare talàq*, ha sancito l'inclusione del *procedural talàq* nella categoria dei divorzi ottenuti «*by judicial or other proceedings*».⁴⁶⁹

Il conflitto in relazione alla validità del *bare talàq*, e con esso il problema dei *limping marriages* e della moglie *aguna*, è stato risolto in *Chaudhary v Chaudhary*⁴⁷⁰ dove la Corte d'Appello stabiliva che, per essere riconosciuto, un divorzio doveva essere ottenuto tramite procedimenti che costituissero qualcosa di più di un atto formale di una o entrambi le parti coadiuvate da un soggetto pubblico.⁴⁷¹

Le difficoltà legate al ripudio islamico emergevano anche nel caso *Fatima v Secretary of State*.⁴⁷² A Ghulam Fatima, pakistana e promessa sposa di un musulmano pakistano residente a Londra, veniva negato l'ingresso nel Regno Unito in virtù del fatto che il divorzio, da parte del futuro sposo, era avvenuto ricorrendo alla posta, e ciò non poteva considerarsi un valido divorzio.

⁴⁶⁹ *Quazi v Quazi* [1979] All ER 897, HL (E), [1979] 3 WLR 833, [1980] AC 744.

⁴⁷⁰ *Chaudhary v Chaudhary* [1984] 3 All ER 1017; [1985] 2 WLR 350; [1985] FLR 476.

⁴⁷¹ D. Gordon, *Foreign Divorces*, cit., p. 94.

⁴⁷² *R. v Secretary of state for Home Department, ex parte Ghulam Fatima* [1985] QB 190.

È degli inizi degli anni Duemila il caso *Sulaiman v Juffali*, quando un giudice londinese dichiarava invalido il triplice ripudio pronunciato nel Regno Unito da un marito musulmano, poi recatosi in Arabia Saudita al fine di registrare lo stesso in accordo alle leggi vigenti nel paese.⁴⁷³

Nelle vicende che vedono coinvolti i minori, anche nel sistema britannico è il *best interest of the child* il principio guida della legislazione e della giurisprudenza. A questo scopo il *Children Act* del 1989 prescrive di tenere in debito conto l'orientamento religioso dei minori.

Nel 1995, interveniva la riforma delle regole di diritto internazionale privato. Il *Private International Law (Miscellaneous Provisions) Act 1995* emendava, in alcuni punti, la normativa precedente in materia di famiglia, intervenendo, *inter alia*, a chiarire la questione dei matrimoni poligamici.

Da quanto sopra evidenziato, emerge che l'applicazione delle regole islamiche nelle corti britanniche appare improntata alla volontà di rispettare i contenuti di quel sistema normativo, anche attraverso *fictio iuris*. Tuttavia, i giudici rivendicano e applicano i limiti sanciti dal diritto interno per attenuare gli effetti connotati ad alcuni istituti.

Il legislatore britannico, attraverso una serie di interventi, ha cercato di far fronte alle problematiche via via emergenti dalla pluralità del sistema sociale interno, e in particolare dalla presenza islamica.

Il sistema si ritrova anche fare i conti con fenomeni come *limping marriages*, *forced marriages*, *marriage of convenience*, *sham marriages* i quali rappresentano una deviazione dai principi interni, facendo sì che, nella sua accezione giuridica, la «*war on terror has involved an exclusive focus on Muslims*».⁴⁷⁴

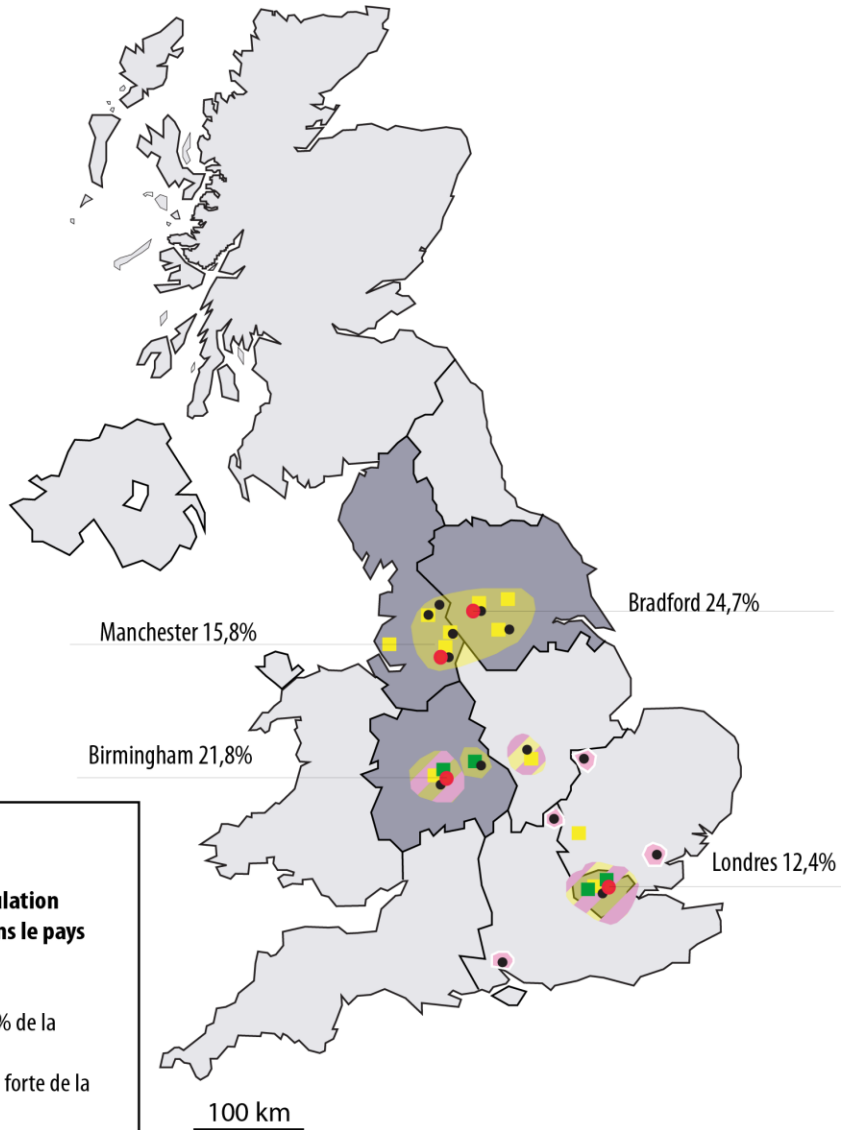
Attualmente, il dibattito nel paese è tutto incentrato su quel sistema parallelo di giustizia islamica che prende forma attraverso le *sharia courts*, dove l'applicazione diretta delle norme islamiche avviene negli spazi concessi di diritto interno, talvolta superando i confini da questo stabiliti. Un tema, questo, che sarà affrontato nel capitolo successivo.

⁴⁷³ *Sulaiman v Juffali* [2002] 1 FLR 479, [2002] 2 FCR 427. V. E.L. Thompson & F.S. Yunus, *Note and Comment: Choice of Laws or Choice of Culture*, cit., pp. 361-395.

⁴⁷⁴ A. Hussain, *Trasgressing Community: The Case of Muslims in a twenty-first-century British city*, *Ethnic and Racial Studies*, 37:4, 621-635, 2014, p. 623.

Figura 5

Les formes de la territorialisation de la *sharia* au Royaume-Uni



Légende

1. La concentration de la population musulmane (2.71 millions) dans le pays

- régions peuplées par 76% de la population musulmane
- territoire sur lequel est réparti 24% de la population musulmane
- villes avec la concentration la plus forte de la population musulmane

2. Le droit musulman dans l'espace

- "no-go zone" en tant que zone de contrôle social
- sharia court en tant que lieu juridictionnel

3. Les aires des rites islamiques

- villes en tant que sièges de groupes islamiques
- zone d'influence sunnite
- zone d'influence shiite
- zone d'influence mixte

Source: Muslim Council of Britain Census Report - February 2015 - S. Kern "European 'No-Go' Zones: Fact or Fiction? Part 2: Britain", Gatestone Institute, February, 3/2015 - I. Bowen "Medina in Birmingham, Najaf in Brent", 2014.

Auteur: Anna Marotta

CAPITOLO II

LE *SHARI'A COURTS* BRITANNICHE:

RAPPRESENTAZIONI EMERGENTI E PROFILI GIURIDICI

Con lo stanziamento delle prime comunità musulmane nel Regno Unito, veniva trapiantata nel paese la tendenza propria di questi gruppi a risolvere le controversie familiari internamente, in ossequio ad un principio di risoluzione delle dispute basato sulla riconciliazione, e come tale diverso dal modello *adversarial* che fonda la risoluzione della lite all'interno del processo britannico. Col tempo, ciò ha determinato un processo d'istituzionalizzazione dei meccanismi di risoluzione alternativa delle controversie, meglio noti con l'acronimo ADR, in conformità alle norme islamiche.

Sin dai primi anni Ottanta, la pratica di risolvere le controversie familiari in accordo ai principi e alle regole islamiche prendeva forma attraverso il graduale inserimento nel quadro giuridico interno. Si garantiva l'osservanza della tradizione islamica assicurando il contestuale rispetto della legge britannica, favorendo la diffusione di un ibrido sistema di pratiche giuridiche indicato da voci esperte con l'espressione in lingua urdu *angrezi shariat*.

Sotto un profilo giuridico, l'inquadramento delle pratiche islamiche di risoluzione delle controversie tra le procedure di *Alternative Dispute Resolution* si è concretizzato in organismi di diverso tipo. Il numero di questi è cresciuto negli anni, producendo effetti altrettanto diversi per quanto concerne i rapporti di tali istituzioni con i valori espressi dal sistema giuridico interno. Di conseguenza, non sono mancate le polemiche.

Dal discorso dell'ex Arcivescovo di Canterbury Rowan Williams nel 2008, le istituzioni islamiche adibite alla composizione alternativa delle dispute sono al centro della discussione tra i vari segmenti della società britannica. Visioni antagoniste del fenomeno abbondano nel dibattito pubblico, giovandosi dell'intervento mediatico, e generando ricadute sul piano della scelta delle misure governative da adottare in relazione a questi organismi.

Le istituzioni islamiche ADR sono oggetto del presente capitolo. Nello specifico, ad essere analizzate sono le *sharia courts*. Queste vengono studiate da una duplice prospettiva: secondo l'accezione ad esse attribuita nella discussione pubblica e sotto il profilo giuridico.

Il capitolo si apre con una premessa geopolitica. Il fatto che le *sharia courts* siano un fenomeno che nasce nel dibattito pubblico, rende necessario individuare, *in primis*, le rappresentazioni emergenti in relazione alle istituzioni islamiche ADR nel discorso politico, mediatico e accademico.

In un secondo momento, il focus si sposta su quegli organismi islamici ADR a cui questo lavoro di tesi riconosce un valore giurisdizionale, conservando solo per questi l'appellativo di *sharia courts*.

Si ricostruiscono le ragioni storiche che hanno favorito l'instaurazione e l'evoluzione delle *sharia courts* nel contesto giuridico britannico, sia da un'ottica islamica, sia alla luce degli spazi riconosciuti alla ADR nel quadro giuridico interno. Pertanto, uno sguardo ai meccanismi di composizione alternativa delle dispute nella cultura e nel pensiero islamico precede la trattazione del ruolo delle tecniche ADR nel Regno Unito.

Lo studio delle *sharia courts* procede prima per categorie e poi analizzando le singole istituzioni, concludendo il capitolo.

1. Corti religiose islamiche: una prospettiva plurale

Il 23 marzo 2015, l'ex Segretaria di Stato per gli affari interni Theresa May annunciava l'intenzione di un'indagine sull'applicazione della *shari'a* nel Regno Unito, nell'ambito di un più ampio piano di azione per fronteggiare l'estremismo. La *review*, lanciata nel maggio 2016, includeva una verifica di quelle istituzioni islamiche di risoluzione alternativa delle controversie, che, dichiaratesi improntate a forme di mediazione, sono conosciute come *sharia councils*.

Nel giugno 2016, una seconda indagine, predisposta dall'*Home Affairs Committee*, faceva rientrare nel novero delle istituzioni islamiche da rivedere anche il network del *Muslim Arbitration Tribunal*.

Nel discorso pubblico sulle istituzioni islamiche che offrono servizi di *alternative dispute resolution*, da più canali provengono immagini di *parallel (sharia) courts* composte da uomini con lunghe barbe e vestiti di abiti tradizionali, i quali, all'ombra della legge, emettono decisioni discriminatorie nei confronti delle donne.

Con il *Panorama Programme* della BBC One, «*Secrets of Britain's Sharia Councils*», andato in onda il 22 aprile 2013, la giornalista Jane Corbin regalava all'immaginario collettivo organismi

operanti in netto contrasto con la legge britannica e fortemente discriminatori nei confronti del sesso femminile.

Il giorno seguente, in Parlamento, il deputato conservatore Kris Hopkins, definendo «*excellent*» il programma della BBC, chiedeva al Governo delucidazioni sul ruolo degli *sharia councils* e, più in generale, poneva questioni a proposito dei contenuti della *shari'a*.⁴⁷⁵

La face cachée des *sharia councils* selon *Panorama*

Le reportage «*Panorama. Secrets of Britain's Sharia Councils*», donne des chiffres invérifiables: 50 jugements par mois, 90% d'entre eux concernent des femmes dans « au moins 85 tribunaux ». Sur la base des témoignages de femmes victimes des décisions de ces *courts*, et de juristes de droit anglais, le reportage décrit une situation négative: «ces tribunaux contrôlent la vie de nombreuses femmes musulmanes en Grande-Bretagne aujourd'hui». La Baronne Cox dit avoir «beaucoup de preuves d'injustices». Le film dénonce l'opacité du système, cite des cas de *sharia courts* ayant contredit les décisions des tribunaux anglais au détriment des femmes et de leurs enfants. Une séquence en caméra cachée montre comment le juge y déconseille les femmes de faire appel à la police en cas de violence ou leur préconise de retourner vivre auprès de l'homme violent pour préserver le mariage. Cette séquence est ensuite commentée très négativement par un procureur général de la Couronne, lui-même musulman. On y apprend que le divorce coûte aux femmes 400 livres alors qu'il peut être gratuit pour les hommes mais que «de plus en plus de femmes» sont obligées de passer par là parce qu'elles ne savent pas qu'il faut se marier civilement pour avoir le droit de divorcer devant un tribunal britannique. Le reportage se termine sur des phrases de femmes interviewées demandant la régulation de leur fonctionnement sans remettre en cause la *shari'a* elle-même. Le reportage termine en mettant en évidence le fait que ces tribunaux religieux condamnent les femmes à une vie misérable».

L'immagine delle c.d. *sharia courts* che filtra attraverso i media, da un lato, è favorita dall'impossibilità di verificare con mano la veridicità delle voci che circolano sull'operato delle stesse, per la scelta di non rendere pubblici i registri con le relative decisioni, dall'altro viene alimentata dalle stesse polemiche. La critica a tali organismi islamici non trova facilmente delle smentite presso il pubblico britannico. La tendenza della comunità musulmana è quella di non

⁴⁷⁵ <http://www.publications.parliament.uk/pa/cm201213/cmhansrd/cm130423/halltext/130423h0002.htm>

intervenire nel dibattito. Dal canto loro, le *sharia courts*, fatta eccezione per l'*Islamic Sharia Council*, si tengono lontane dallo scontro.

In linea generale, gli argomenti che ribadiscono, per le *sharia courts*, il relativo diritto all'esistenza, la necessità, la legittimità e l'utilità dei servizi offerti, appaiono più deboli rispetto a quelli della controparte. Il vasto fronte di opposizione fa leva sulla violazione dei diritti umani all'interno di queste istituzioni, sulla universalità di una serie di principi che non ammettono deroghe di sorta, e sull'obbligo dello Stato di assicurare la prevalenza della legge laica da esso stabilita su qualsiasi altra legge religiosa, e di garantire che quella legge sia uguale per tutti.

Nel 2011, l'introduzione dell'*Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*, ad opera della Baronessa Caroline Cox, rispondeva proprio allo scopo di «*tackle the problem of shari'a courts in England and Wales*», giudicate discriminatorie nei confronti delle donne, e con una spiccata tendenza a funzionare come «*parallel legal systems dealing with criminal and family law*».⁴⁷⁶

Nel presentare il progetto di legge, la Baronessa Cox insisteva sull'attitudine di queste istituzioni a pronunciarsi in materie come il diritto penale e il diritto di famiglia, di competenza esclusiva delle corti domestiche, e attribuiva la natura discriminatoria delle *sharia courts* alle prescrizioni della *shari'a*. Sul punto dichiarava:

«*I am deeply concerned about the treatment of muslim women by sharia courts [...]. There is considerable evidence that many women are suffering in many ways (such as domestic violence or unequal access to divorce) due to discriminatory practices in our country today and we cannot continue to condone this situation*».⁴⁷⁷

Gli oppositori delle *sharia courts* si attivarono sin da subito per divulgare l'immagine di queste che la Baronessa Cox voleva far conoscere attraverso la sua proposta legislativa.

L'ex leader dei *British Muslims for Secular Democracy* (BMSD), Tehmina Kazi, la quale aveva fornito la sua assistenza nella predisposizione del *Bill*, in un'intervista personale dichiarava: «*I don't necessarily want to see them banned, completely, [...] What I would like to see is greater regulation*».⁴⁷⁸ Dal canto suo, Keith Porteous Wood, direttore esecutivo della *National Secular Society*, in occasione della presentazione del progetto di legge per la stampa, sottolineava la possibilità offerta dalla Baronessa Cox di intervenire sulle discriminazioni operate dalle *sharia*

⁴⁷⁶ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law: A Legal Industry in Multicultural Britain*, Farnham, Ashgate, 2015, p. 145.

⁴⁷⁷ <http://www.secularism.org.uk/nss-backs-bill-that-would-curb-s.html>

⁴⁷⁸ Intervista dell'autore, 20 luglio 2015.

courts. A tale proposito affermava: «*under this new Bill the Arbitration Act would not be able to determine [...] agreements that are discriminatory against women*». ⁴⁷⁹

La *One Law For All* (OLFA) si era già espressa sulle istituzioni islamiche ADR nel dicembre 2008, durante il lancio dell'organizzazione. In particolare, in concomitanza con la pubblicazione di un *report* sulle discriminazioni degli *imàm* contro le donne, ⁴⁸⁰ attraverso la suo portavoce Maryam Namazie la OLFA faceva sapere: «*sharia councils and muslim arbitration tribunals are discriminatory and unfair. However, the solution to the miscarriages of justice is [...] an end to the use and implementation of sharia law and religious-based tribunals*», aggiungendo inoltre: «*they are leading to gross injustices among women who are often unaware of their rights under Britain's legal system*». ⁴⁸¹

Secondo Anne-Marie Waters, leader del gruppo *Sharia Watch*, gli *sharia councils* «*are breaching the Human Rights Act*». ⁴⁸² Più in generale, a proposito degli *sharia-based bodies* dice: «*these put women at a grave disadvantage and treat children as the property of their fathers*». ⁴⁸³

Se una tale concezione delle *sharia courts* trova ampio supporto nel mondo laico, una più facile accoglienza ottiene tra i religiosi cristiani.

Il *Christian Institute*, guidato da Simon Calvert, ha citato un recente e controverso studio proveniente dall'Olanda come base della propria condanna, definendo le *sharia courts* istituzioni che «*discriminate against women whilst operating 'in the shadow of the law' in Britain*». ⁴⁸⁴

Andrea Minichiello Williams, dell'organizzazione cristiana *Christian Concern* ha parlato, invece, di incompatibilità della *shari'a* con i principi britannici: «*it is disappointing that so many sharia tribunals are permitted to operate in Britain even though the practice of sharia conflicts with fundamental principles of UK law, such as equality for all before the law*». ⁴⁸⁵

Alain Craig, ex leader del partito *Christian Peoples Alliance*, ex *councillor* del *borough* londinese di Newham, e parte del gruppo di lavoro al progetto di legge, al canale *CBN News* esprimeva il timore che, dato il principio islamico per cui la testimonianza di una donna vale la

⁴⁷⁹ <http://www.secularism.org.uk/nss-backs-bill-that-would-curb-s.html>

⁴⁸⁰ S. Buttoo, *Some Imams 'Biased Against Women'*, BBC News, 15 December 2008, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7783627.stm

⁴⁸¹ 16 December 2008, <http://onelawforall.org.uk/call-for-end-to-sharia-courts-after-report-shows-widespread-injustice/>

⁴⁸² Intervista dell'autore, 15 luglio 2015

⁴⁸³ <http://www.secularism.org.uk/nss-backs-bill-that-would-curb-s.html><http://www.christian.org.uk/news/secret-workings-of-uk-sharia-courts-exposed/>

⁴⁸⁴ <http://www.christian.org.uk/news/secret-workings-of-uk-sharia-courts-exposed/>

⁴⁸⁵ <http://www.christianconcern.com/our-concerns/islam/increasing-use-of-sharia-courts-in-uk>

metà di quella di un uomo, le *sharia courts* «*will tend, therefore, to take the man's position in a divorce*». ⁴⁸⁶

La visione delle *sharia courts* a cui il *Bill* della Baronessa Cox dà voce, ha trovato anche l'appoggio della destra politica. La posizione del *British National Party* (BNP) è stata espressa chiaramente dall'ex leader Nick Griffin. La linea del partito fa sì che il perno del discorso vada individuato nel pericolo che il sistema di giustizia interno sia minato da valori con esso incompatibili, portato di una cultura immigrata; ciò con ricadute sui diritti dei cittadini britannici.

Griffin è intervenuto anche a lodare il leader del partito per l'indipendenza britannico (*United Kingdom Independence Party*, UKIP), Paul Nuttal, per essersi espresso a favore del progetto di legge della Baronessa Cox, poi dichiarando: «*sharia tribunals have no place in our country. It is really important that we don't go down the slippery slope of compromising with those whose values are at odds with our own. I worry that women will be pressured into using these tribunals and face unfair treatment*». ⁴⁸⁷

United Kingdom Independence Party, che ha avuto in Nigel Farage il suo leader fino al 4 Luglio 2016, pur avendo posizioni differenti dal BNP su una serie di punti, si esprime in termini analoghi a proposito delle corti della *shari'a*.

In un'intervista per il programma televisivo *Daily Politics* con la Baronessa Cox e Aina Khan, avvocato britannico esperto di diritto di famiglia islamico, Nigel Farage si dichiarava profondo sostenitore della Baronessa Cox. Lo stesso poneva l'accento sull'esistenza di sistemi giuridici paralleli nel paese, sull'esigenza di ribadire una legge unica per tutti, e sull'importanza di contrastare l'immigrazione nella misura in cui a questa sono legate situazioni contrarie alla legge interna, quali ad esempio la poligamia. ⁴⁸⁸

Dal canto suo Aina Khan, fautrice di una campagna per la registrazione dei matrimoni musulmani, pur dichiarando l'opportunità di intervenire in merito alle condivise preoccupazioni della Baronessa Cox, sottolineava l'importanza di istituzioni islamiche ADR come gli *sharia councils*. Queste ultime venivano dichiarate in grado di accordare tutela a tutta una serie di diritti riconosciuti alle donne nell'*islàm*, rispetto ai quali la legge inglese risulta, invece, sprovvista degli strumenti per garantirli. Inoltre, contraria a ritenere la *shari'a* una legge intrinsecamente

⁴⁸⁶ E. Stakelbeck, *Islamic Sharia Law Comes to Great Britain*, 26 December 2012, <http://www.cbn.com/cbnnews/world/2012/november/islamic-sharia-law-comes-to-great-britain/?mobile=false>

⁴⁸⁷ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 194.

⁴⁸⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=k4Z9ogZTnkM>

discriminatoria, Aina Khan ribadiva la necessità di insegnare alle donne musulmane gli «*sharia law rights*»; diritti che, a detta della stessa, potevano trovare applicazione attraverso lo strumentario della legge inglese.

Sugli *sharia councils*, un criticismo che finisce per toccarne alcuni aspetti, invocando la necessità di relativi interventi, emerge anche da quella parte del mondo accademico, più sensibile alla diversità dei valori culturali e giuridici, che è organizzata nel gruppo di discussione *Plurilegal*.⁴⁸⁹

All'interno di questo blog di diritto comparato, tanto il supporto quanto la critica alle istituzioni islamiche ADR non hanno carattere assoluto. Di queste, in particolare degli *sharia councils*, i membri riconoscono l'importanza per l'*accomodation* di specifiche esigenze giuridico-religiose della comunità musulmana. Al contempo, gli stessi membri non negano l'esistenza di problemi legati a queste strutture, come discriminazione di genere e forme di pressione sociale esercitate ai fini del ricorso a questo tipo di giustizia. Tuttavia, dal gruppo emerge anche la consapevolezza di una diffusa manipolazione del fenomeno operata dai media e da una fetta della politica locale e internazionale.

«*I have always been impressed by the effectiveness of the anti-sharia council network*»,⁴⁹⁰ scriveva Ralph Grillo, emerito Professore di antropologia presso la *University of Sussex*.

Nell'animata discussione che seguiva alla pubblicazione di uno studio olandese sulle istituzioni islamiche ADR nel Regno Unito -uno studio che riceveva il supporto della Baronessa Cox e della più ampia coalizione anti-*shari'a*, Grillo affermava:

«*more generally, the use of evidence, quantitative and qualitative, in public debate on Islam is frequently troubling. Accurate data are unavailable, speculative figures recycled in the media and in Parliament (often accompanied by 'tip of the iceberg'). The work of international scholars is largely ignored in favour of media reports, poorly conducted in-house studies and un-examined testimonies*». ⁴⁹¹

In un recente lavoro volto ad analizzare ciò che definisce la «*legal industry*» legata alla presenza islamica nel Regno Unito, Ralph Grillo ricostruisce le vicende che negli ultimi anni vedono la *shari'a* al centro del dibattito pubblico.⁴⁹² *Inter alia*, l'autore pone in luce la non rara manipolazione delle attività svolte dalle istituzioni islamiche ADR da parte di un gruppo di *opponents*; un dato che è messo in luce dallo stesso utilizzo del termine *courts*.⁴⁹³ Ciò nonostante,

⁴⁸⁹ <http://comparativelawblog.blogspot.it/2010/03/pluri-legal-discussion-group-and-shah.html>

⁴⁹⁰ Ralph Grillo, *Plurilegal*, 7 dicembre 2015.

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law: a Legal Industry in Multicultural Britain*, Farnham: Ashgate, 2014.

⁴⁹³ *Ivi*, p. 21.

Grillo sottolinea anche l'esistenza di una varietà indefinita di *bodies* islamici e, con questi, di modalità diverse (anche discutibili) di porsi rispetto al sistema di diritto interno: «*sharia councils differ in outlook, with some rivalry between them, and there may be internal differences of approach on religious ground and/or between generations*». ⁴⁹⁴

Nella ricerca sulle istituzioni islamiche di mediazione e arbitrato, una voce autorevole è quella di Samia Bano, ricercatrice presso la *School of Oriental and African Studies*, meglio conosciuta come SOAS.

Membro del gruppo di discussione *Plurilegal*, nella sua analisi sugli *sharia councils*, Samia Bano nota che: «*they are neither unified nor represent a single school of thought but instead are made up of various different bodies representing the different schools of thought in Islam*», ⁴⁹⁵ specificando che «*the process of dispute resolution therefore is produced through various discursive practices and can only be understood in relation to the locus of power in which they are embedded as community regulatory frameworks*». ⁴⁹⁶

L'esperta offre un'immagine di queste istituzioni quale prodotto di reti transnazionali e operanti all'interno di uno spazio che è nazionale e globale allo stesso tempo. Tale struttura «*challenge the cognisance of state law with respect to resolving marital disputes and intervening in the process of divorce*», ma le sue caratteristiche agiscono nel senso che «*muslim women may choose to utilise this space –to obtain a Muslim divorce- but they also challenge the norms and the values underpin these bodies*». ⁴⁹⁷

Samia Bano rifiuta la dicotomia tra «*law*» e «*unofficial law*» relativamente ai processi islamici di risoluzione delle dispute che hanno luogo nel Regno Unito, perché questa manca di prendere in considerazione il dato per cui «*the space(s) inhabited by these bodies is neither distinct from local communities nor in totality separated from state law instead, it is a space that intersects with contested sites of local communal power and state law and this way is a unique formation of a British diaspora*». ⁴⁹⁸

Sulla stessa linea di pensiero si pone Maleiha Malik, avvocato e Professore di diritto presso il *King's College* di Londra.

⁴⁹⁴ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 19.

⁴⁹⁵ S. Bano, *Islamic Family Arbitration, Justice and Human Rights in Britain*, Law, Social Justice & Global Development, 2007, Vo. 1., http://www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2007_1/bano

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

Maleiha Malik smentisce la comune visione delle organizzazioni comunitarie musulmane, (quelle che vengono spesso indicate come *sharia councils*) come organismi imposti alle donne per mezzo di dinamiche di genere; queste ultime fondate su una concezione classica delle norme islamiche frammista a elementi culturali locali. Sul punto, l'accademica evidenza come questa ricostruzione «*fails to reflect a more complex issue: muslim women are often willing and active users of these forums, and they are seeking the reform rather than abolition of this form of Muslim family justice*». ⁴⁹⁹

Secondo Malik, negli ordinamenti occidentali le caratteristiche di questi «*minority legal orders*», ⁵⁰⁰ anche detti «*'law-like' institutions that are a feature of some minority communities*», ⁵⁰¹ vanno individuate a partire da un dato preciso. Questo emerge nella discussione accademica su *Plurilegal* quando la stessa dichiara: «*actually, what is interesting about sharia norms is precisely that they are de-territorialised and challenge the very foundations of all our concepts of jurisdiction, law and the unitary authority of the nation state*». ⁵⁰²

Da Prakash Shah, lettore in *Culture and Law* presso l'università londinese *Queen Mary* e moderator di *Plurilegal*, il dibattito sulle istituzioni islamiche viene calato in un contesto generale che non è esente da critiche. La stessa letteratura diviene per Shah oggetto di analisi e di discussione. La diffusa tendenza a concepire qualsiasi nuovo studio critico sull'argomento come portatore di una verità assoluta, viene, infatti, definita come un «*secularist-evangelical way of hyperbole (if not deliberate attempts to mislead) that seems in regular use now. And not just on the sharia councils issue*». ⁵⁰³

In merito alle istituzioni islamiche ADR il punto di vista di Prakash Shah è meglio espresso nei suoi lavori.

Nel calare le istituzioni islamiche in una realtà fatta di globalizzazione e pluralismo giuridico, lo studioso ha evidenziato come «*in shari'a councils, Muslims may find a Muslim framework of dispute resolution that is culture-and religion-friendly, unlike the secular legal system which seems time-consuming, unfriendly and unable to take into account cultural and religious factors*». ⁵⁰⁴

⁴⁹⁹ M. Malik, *Muslim Legal Norms and the Integration of European Muslims*, European University Institute Working Paper, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Musmine-Muslim Minorities in Europe, Florence, 2009/29, p. 18.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

⁵⁰¹ M. Malik, *Minorities and Law: Past and Present*, Current Legal Problems, 2014, p. 1.

⁵⁰² Maleiha Malik, *Plurilegal*, 9 dicembre 2015.

⁵⁰³ Prakash Shah, *Plurilegal*, 6 febbraio 2016.

⁵⁰⁴ P. Shah, *Judging Muslims*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 153.

Prakash Shah insiste sul dovere delle corti britanniche e del più ampio sistema di diritto di mantenere aperte le opzioni giuridiche ai musulmani, ponendo l'accento su un maggiore spazio di discrezionalità al giudice interno, senza mancare di «*to encourage and guide Muslims to behave honourably*».⁵⁰⁵

L'accademico rileva, inoltre, una sorta di parallelismo tra l'attività di istituzioni islamiche come gli *sharia councils* e le corti domestiche, almeno per quanto concerne la procedura di divorzio. Individuando una percentuale del 90% di divorzi ufficiali ridotti a un «*paper exercise under the so-called 'special procedure'*»,⁵⁰⁶ Shah sottolinea, infatti, come la realtà dei divorzi in Gran Bretagna sembri potersi definire generalmente consensuale. Pertanto, «*Muslims may not be that different in this regard*», dal momento che è proprio la ricerca del consenso il perno attorno a cui ruota l'iter di divorzio negli *sharia councils*.⁵⁰⁷

Il rilascio dei certificati di divorzio rappresenta, invero, la parte centrale del lavoro degli *sharia councils*. Ed è una delle ragioni fondamentali, se non la ragione principale, della loro costituzione e del loro attuale funzionamento.

2. Nel groviglio delle definizioni: le «*sharia courts*»

Sulla base di quanto descritto, se dovessimo creare un insieme nel quale inserire le istituzioni islamiche definite, generalmente, *sharia courts*, questo risulterebbe composto da organismi, più o meno diversi tra loro, accomunati dal fatto di offrire giustizia secondo *l'islàm*. Tuttavia, può affermarsi che sono principalmente due le tipologie istituzionali che la discussione pubblica fa rientrare tra le *sharia courts*:

- gli *sharia councils*
- i *muslim arbitration tribunals*.

Di contro, dal punto di vista dei tecnici del diritto, questo sarebbe un insieme vuoto. La distribuzione dei ruoli sancita dallo Stato ai fini dell'esercizio della funzione giurisdizionale non consente di attribuire alle istituzioni islamiche ADR la qualifica di *courts*.

La rappresentazione delle *sharia courts* che domina nel dibattito, e quella sostenuta dai tecnici, vengono decostruite in questo lavoro di tesi con il risultato di individuare una categoria di *sharia courts* che ricomprende solo quelle istituzioni islamiche ADR che, per le caratteristiche

⁵⁰⁵ P. Shah, *Judging Muslims*, cit., p. 156.

⁵⁰⁶ Ivi, p. 153.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

interne e il *modus operandi*, assumono una connotazione giurisdizionale. I criteri identificati sono costituiti da:

- individuabilità sul territorio;
- organizzazione interna;
- gestione dei rapporti con l'esterno;
- procedure formali articolate in diversi stadi;
- pubblicità delle procedure;
- predisposizione di costi per i ricorrenti;
- personale esperto;
- tenuta di registri.

Sharia courts sono, dunque:

- *l'Islamic Sharia Council*;
- *il Muslim Law Sharia Council*;
- *il Birmingham Sharia Council*;
- *il Muslim Arbitration Tribunal*;

In una posizione indefinita ritroviamo istituzioni rispetto alle quali la scarsità dei dati a disposizione, dovuta all'impossibilità di accesso alle stesse e a una letteratura limitata, impedisce l'accertamento della totalità dei criteri individuati per l'attribuzione della qualifica di *courts*. Malgrado ciò, la vocazione che l'offerta dei servizi ADR suggerisce, pur non consentendone la piena inclusione nella categoria, interviene a collocare le menzionate istituzioni ai margini dell'insieme.

Alcuni degli organismi in questione sono riconducibile alle figure dei *councils*, quali:

- *lo Sharee Council, Dewsbury*;
- *il Wuzara Ulama Council*;
- *lo Sharia Council Midlands*;

Altri, a dispetto della definizione che si attribuiscono, dichiarano di agire come *arbitration tribunals*. Tra questi, il:

- *Fiqh Council of Birmingham*

Esiste poi un network che opera all'interno della comunità ismailita e che racchiude in sé le caratteristiche del *council* e del *tribunal*. Questo è rappresentato da:

- *UK National Conciliation and Arbitration Board UK*

Vi è, infine, al limite della categoria, la *Shari'a Court of the UK*, la più indefinita tra le istituzioni islamiche ADR conosciute, essendo anche priva di un sito web, ma che si attribuisce espressamente la qualifica di *court*.

Sotto il profilo tecnico-giuridico, le quattro istituzioni definite *sharia courts* non sono *courts*. Tuttavia, analogamente alle *law courts*, esse risultano composte da membri esperti che svolgono due funzioni fondamentali: risolvono le dispute e interpretano la legge.

Come le corti di giustizia, le *sharia courts* cercano di pervenire alla soluzione del caso operando in conformità alle proprie procedure interne, e ad una determinata visione del diritto applicabile, con la differenza che agiscono in un contesto giuridico globale di giurisprudenza islamica caratterizzato da movimenti transnazionali.

Queste istituzioni dichiarano di applicare la *shari'a*. In tal senso recuperano un modello giuridico che è sia «virtuale», in quanto desunto dalla tradizione delle scuole giuridiche islamiche, sia «storico» poiché astratto rispetto al diritto vigente e al diritto applicato negli Stati musulmani. La gestione in forme alternative delle controversie islamiche è un punto rispetto al quale a giocare un ruolo, nella categorizzazione delle istituzioni, è non solo (e non tanto) la suddivisione tra sunnismo e sciismo, l'articolazione tra scuole giuridiche di appartenenza, o l'influenza delle tradizioni locali. A volte, e più significativamente, è proprio la volontà di alcuni organismi di porsi al di sopra di qualsiasi distinzione dottrinale o di scuola giuridica a risultare determinante.

La configurazione di alcune istituzioni islamiche in termini di *courts* poggia non solo sull'espletamento di funzioni giurisdizionali, come mostrano i criteri scelti. Le *sharia courts* dispongono di una struttura interna che si giova di tecnici, ovvero esperti di diritto musulmano organizzati secondo una gerarchia al cui vertice vi è un *panel*.

Attraverso un iter che conta più stadi, e che prevede tempi e costi prestabiliti, nonché contatti periodici con i ricorrenti, i giudici studiano i casi e all'esito emettono un giudizio. La relativa decisione confluisce in appositi registri che non vengono resi pubblici, non sussistendo alcun obbligo giuridico in tal senso per i servizi ADR.

Le *sharia courts* sono da ritenersi *corti non ufficiali*, nel senso che alle stesse non è riconosciuto dallo Stato uno status giuridico come *courts* o *tribunals*. Le corti sciaraitiche non operano né all'interno del *courts system* né parallelamente allo stesso. La giurisdizione, ovvero il potere di produrre effetti giuridici vincolanti in capo ai soggetti di diritto, tiene fuori quell'esercizio di giustizia che si realizza per mezzo della ADR.

Le istituzioni islamiche ADR che operano nel Regno Unito rivendicano il diritto a far uso degli strumenti forniti dalla legge interna, allo scopo di soddisfare il bisogno della comunità musulmana di veder risolte alcune questioni in accordo con la legge islamica. Di fatto, però, tali istituzioni si presentano nella comunicazione esterna come vere e proprie corti di giustizia; e sono percepite come tali sia dai membri della comunità musulmana sia da coloro che scelgono di non ricorrervi. I primi, per l'autorità morale e religiosa che riconoscono all'offerta di giustizia che proviene dagli *scholars* islamici, in particolar modo quando questi sono inseriti all'interno di strutture organizzate come corti di giustizia. I secondi, quando non si tratti di interpretazione strategica del fenomeno, per una tendenza (anche inconscia) ad accettare i meccanismi di *adjudication* legati ai sistemi di norme islamiche come una valida forma di giustizia per quella comunità.

Invero, sono proprio le caratteristiche dei sistemi di *common law* a favorire una tale percezione. In quei sistemi giuridici, la dottrina di *public policy*, l'inclusione nel giudizio delle considerazioni valoriali che questa esige, consente di ipotizzare l'esistenza di una definizione inespressa di giurisdizione come competenza su base identitaria e culturale a giudicare delle questioni relative a una determinata comunità.

Le *sharia courts* sono intese come *competitors* delle corti domestiche per una pretesa giurisdizione sui musulmani in relazione a questioni sensibili come il diritto di famiglia, senza mancare di intervenire nell'intero ambito dello statuto personale, e anche nella sfera dei diritti indisponibili.

Un tale stato di cose pare supportato tanto dalla produzione scientifica quanto dalle informazioni prodotte dal canale mediatico. Alcune *sharia courts* hanno mostrato la tendenza ad andare al di là dell'ambito fissato dalla legge britannica, arrivando a pronunciarsi in materie riservate esclusivamente alla giurisdizione delle corti domestiche. Inoltre, parte della dottrina riferisce come imposto dagli stessi membri familiari e comunitari il ricorso a tali istituzioni. In questo modo le *sharia courts* intervengono sul requisito della volontarietà di questo tipo di giurisdizione,⁵⁰⁸ rivelando un livello di azione pratico-informale.

Il superamento dei limiti stabiliti dal diritto interno e dal concetto di ordine pubblico, determina un conflitto di giurisdizione in senso geopolitico, dove le corti domestiche sono presentate come antagoniste rispetto all'offerta di giustizia che proviene dalla *sharia courts*. E questo conflitto non è tanto una contrapposizione tecnico-giuridica, quanto un confronto tra due

⁵⁰⁸ R. Sandberg, G. Douglas, N. Doe, S. Gilliat-Ray and A. Khan, *Britain's Religious Tribunals: 'Joint Governance' in Practice*, Oxford Journal of Legal Studies, Vo. 33, No. 2, 2013, p. 277.

opposte visione ideologiche e identitarie in merito al diritto da applicare, ai valori che ne costituiscono il fondamento e agli obiettivi da raggiungere.

I problemi legati alle istituzioni islamiche ADR vanno oltre la questione dello status, e quindi dell'inclusione in una categoria piuttosto che in altra. Innanzitutto, la trasparenza; un requisito ritenuto generalmente assente quando si discute di risoluzione alternativa delle dispute secondo il diritto islamico. In secondo luogo, le regole che guidano l'operato di queste istituzioni danno vita a un dibattito sulla incompatibilità di tali regole con i diritti umani universalmente riconosciuti. A monte abbondano discussioni in merito alla natura degli organismi islamici ADR; questione su cui la confusione regna sovrana.

Il Governo, dal canto suo, ha chiarito la sua posizione sul punto nel 2008. Il sotto-segretario al Ministero della Giustizia Bridget Prentice, in una risposta parlamentare scritta che chiariva l'indirizzo seguito dal Ministero riguardo alle regole delle autorità religiose nelle dispute matrimoniali, dichiarava:

*«we do not accommodate any other religious legal system in this country's laws. [...]. Any member of a religious community has the option to use religious courts and to abide by their decisions but these decisions are subject to national law and cannot be enforced through the national courts save in certain limited circumstances when the religious court act as arbitrator within the meaning of the Arbitration Act 1996. Arbitration does not apply to family law and the only decisions which can be enforced are those relating to civil disputes. Religious courts are always subservient to the established family courts of England and Wales».*⁵⁰⁹

Il governo britannico ribadiva l'esistenza di un unico sistema di giurisdizione nel paese. Nonostante questo, l'utilizzo dell'espressione «*religious courts*», per riferirsi agli organismi islamici di composizione alternativa delle controversie, interviene ad aggiungere altra ambiguità alla discussione sul punto, dando adito a strumentalizzazioni. Tuttavia, una tale espressione potrebbe attribuirsi a un utilizzo indistinto dei termini *court* e *tribunal*, che può verificarsi in maniera inconscia laddove si voglia indicare la risoluzione della lite che avviene *judicially*, o, in alternativa, alla luce di una sorta di contaminazione politologica che ha interessato il termine *court*.

Dal canto loro, i rappresentanti delle *sharia courts* rifiutano l'appellativo di *courts* e dichiarano di non avere alcuna aspirazione in tal senso. Kholi Hasan, portavoce presso l'*Islamic Sharia Council*, nel corso di un'intervista personale parlava della tendenza mediatica ad usare l'espressione «*para legal system*»: «*the impression being given constantly, the same word is being*

⁵⁰⁹ E. Butler-Sloss and M. Hill, *Family law: Current Conflict and their Resolution*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., pp. 110-111.

*used, para legal system. That word is used a lot in discussion. There was a new report on and they used that word, para legal system. And I find it very worrying because that's false, it's not a para legal system. If you really repeat a lie for enough time, people believe it, because of media is constantly using that word, people think that that's what we're doing».*⁵¹⁰

Su quest'ultimo punto potrebbe obiettarsi che nessuna delle istituzioni islamiche ADR rivendica pubblicamente lo status di *court*. Ciò che accade è che, occasionalmente, i membri utilizzano termini quali *qàdì* (giudice), *mawlana* o *sheikh* per riferirsi a sé stessi. Ma sul punto Samia Bano chiarisce:

*«each term can be translated into 'religious scholar' and the variation in usage depends upon what the scholars felt comfortable with and, also their general reluctance to associate the councils as on par with official courts».*⁵¹¹ Pertanto, continua Samia Bano, *«the term 'religious judge' was not used by any of the religious scholars as it was deemed likely to confuse clients as to the legality of their verdicts under English law [...] but served to uphold the 'moral authority' of the Muslim Community».*⁵¹²

Un'autorevole dottrina sostiene che le ADR islamiche darebbero vita ad una forma di pluralismo giuridico non ufficiale (e non statale) consistente nella concessione che l'ordinamento statale fa alle minoranze (anche islamiche) di mantenere le loro pratiche culturali e giuridiche, insieme con i relativi meccanismi di *adjudication*.⁵¹³ Tale approccio sarebbe in linea con l'atteggiamento delle autorità britanniche, le quali tendono ad instaurare forme di collaborazione con alcuni dei più rispettabili organismi islamici ADR. Questi, infatti, si collocano nel contesto giuridico interno nelle forme stabilite dalla legge statale. Malgrado ciò, hanno una legittimazione islamica che ha la sua origine nelle principali fonti del diritto musulmano.

3. La risoluzione alternativa delle controversie tra il modello islamico e il sistema britannico

3.1. L'islàm e la risoluzione delle dispute

«Shari'ah has developed various mechanisms of dispute resolution in matters of family law.», scrive Samia Bano.⁵¹⁴ E *«one of the major distinctions between Islamic court-based and reconciliation-based dispute resolution mechanisms relates to their methodology and process of*

⁵¹⁰ Intervista dell'autore, 18 luglio 2014.

⁵¹¹ S. Bano, *Islamic Family Arbitration, Justice and Human Rights in Britain*, cit., p. 14.

⁵¹² Ivi, pp. 14-15.

⁵¹³ I. Edge, *Islamic Finance, Alternative Dispute Resolution and Family law: Developments Towards Legal Pluralism?*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English law*, cit., p. 139.

⁵¹⁴ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law*, Palgrave Macmillan, 2012, p. 101.

reasoning.»⁵¹⁵ interviene a precisare. Se i meccanismi di *adjudication* sono usati «*as a rule in hudud offences*»,⁵¹⁶ il modello islamico ha introdotto un ampio ventaglio di strumenti per la risoluzione delle controversie fondata sulla riconciliazione delle parti. Nel primo caso, il giudice si rifà a quel metodo di ragionamento rappresentato dagli *usùl al-fiqh*, operando un bilanciamento tra il Diritto di Dio (*Haqq Allah*) e il diritto dell'uomo (*haqq àdami*),⁵¹⁷ mentre nel secondo caso il mediatore o l'arbitro bilanciano i diritti degli individui attraverso l'applicazione della ragione (*aql*), basandosi sulla valutazione dei loro interessi e la ricerca del consenso.⁵¹⁸

La risoluzione delle dispute basata sul modello conciliativo ha il suo fondamento nelle principali fonti del diritto islamico, trovando d'accordo le varie scuole giuridiche sul concetto di *sulh*, che indica la soluzione negoziata. Il Corano fa riferimento a questo concetto in più di un versetto. Al versetto 4:35 si legge «Se temete la separazione di una coppia, convocate un arbitro della famiglia di lui e uno della famiglia di lei. Se [i coniugi] voglio riconciliarsi, Allah ristabilirà l'intesa tra loro. Allah è saggio e ben informato». Successivamente, il versetto 4:58 riporta: «Allah vi ordina di restituire i depositi ai loro proprietari e di giudicare con equità quando giudicate tra gli uomini. Allah vi esorta al meglio. Allah è Colui Che ascolta e osserva». Ancora, il versetto 4:65 riferisce: «No, per il tuo Signore non saranno credenti finché non ti avranno eletto giudice delle loro discordie e finché non avranno accettato senza recriminare quello che avrai deciso, sottomettendosi completamente».

Nei versetti di cui si è detto viene sancito il principio del *tahkim*, in cui si sostanzia l'arbitrato e che è parte dell'accordo negoziato (*sulh*). A questo proposito, Mohamed Keshavjee scrive:

«*Tahkim is well known in Islamic law. What is not settled is whether or not the award given by an arbitrator is binding on the parties. One set of Muslim jurists hold the view that tahkim is a form of conciliation, which is close to amiable compositeur and not binding on the parties. The other view [...] that an arbitral award is binding because the parties authorise the arbitrator to judge; therefore the arbitrator's judgement must be of a binding character*»⁵¹⁹

⁵¹⁵ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 101.

⁵¹⁶ S. Sardar Ali, A. Shahid, M. Lawan, Z. Maranlou, R. Akhtar, M. Abubakar, *Islamic Law and the Muslim Diaspora: A teaching Manual (With particular focus on the United Kingdom)*, May 2009, p. 33.

⁵¹⁷ F. Castro, *Il modello islamico*, cit., p. 4.

⁵¹⁸ S. Sardar Ali, A. Shahid, M. Lawan, Z. Maranlou, R. Akhtar, M. Abubakar, *Islamic Law and the Muslim Diaspora*, cit., p. 33.

⁵¹⁹ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution: Mechanisms for Legal Redress in the Muslim Community*, I. B. Tauris, London, 2013, p. 67.

Si ritiene che Muhammad abbia riconosciuto l'arbitrato, stabilendo che le controversie in relazione alle più disparate questioni, comprese quelle relative alle relazioni familiari, vadano risolte attraverso il dialogo tra le parti. «*In one reported case*», sostiene Keshavjee, «*he appointed the arbitrator and accepted his award. He also advised the tribe of Bani Qanata to have a dispute arbitrated*». ⁵²⁰ Ed è seguendo l'esempio del Profeta, rileva Samia Bano, che «*the process of resolving disputes has over time evolved into a somewhat hybrid process in relation to individual control and societal changes*», dal momento che «*the nature of resolving disputes serves importantly to maintain and enhance social order and control in all Muslim societies – the preservation of society against chaos (fitna)*». ⁵²¹

In linea di principio, così come esiste in capo alle parti di una controversia un obbligo religioso a che cerchino una qualche forma di risoluzione arbitrale della disputa, sui musulmani grava il dovere, sia in quanto individui singoli sia in quanto membri della collettività, di aiutare a risolvere le dispute. ⁵²²

In materia di arbitrato esistono delle differenze tra le scuole giuridiche. Mentre i seguaci della scuola hanafita e shafita sostengono che l'arbitrato sia vincolante solo nel caso in cui le parti siano d'accordo, i malikiti e gli hanbaliti teorizzano che la decisione dell'arbitro sia vincolante a meno che essa non contenga una palese ingiustizia. ⁵²³ D'altronde, la scuola shafita accorda all'arbitro uno status inferiore a quello del *qàdì*. Infatti, mentre il giudice è indipendente dalla volontà delle parti, l'arbitro è scelto dalle parti, e come tale può essere rimosso. In ogni caso, quando il lodo arbitrale è sottoposto all'attenzione di una corte islamica, diviene giuridicamente vincolante se il *qàdì* non vi rinviene degli errori.

L'arbitro ascolta le parti, valuta gli argomenti presentati e pronuncia la decisione. Quest'ultima può essere modificata dall'arbitro qualora lo stesso ne rinvenga degli errori, e può essere soggetta ad interpretazione se necessario, ma solo fino a che il lodo arbitrale non sia registrato presso la corte competente. ⁵²⁴

L'arbitro non è tenuto alla rigida osservanza delle regole procedurali e probatorie, e, di contro, la corte non può pronunciarsi nel merito della decisione arbitrale. Tuttavia, in caso di

⁵²⁰ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 67.

⁵²¹ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils*, cit., 102.

⁵²² Ivi, pp. 102-103.

⁵²³ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 67.

⁵²⁴ Ivi, p. 68.

violazione di principi della *shari'a* o della giustizia naturale, il *qàdì* ha il potere di annullare il lodo.⁵²⁵

Nella tradizione islamica, all'arbitrato viene accordato un peso maggiore rispetto alla mediazione. In caso di controversie, ciò che viene prescritto è «*to try to find a way to achieve reconciliation between the parties first, and if this fails then to opt for arbitration*». ⁵²⁶

Il Corano riconosce una serie di valori alla base della composizione delle dispute fondata sulla riconciliazione. Tra questi il concetto di *afw*, che esorta i musulmani al perdono, ma anche principi come giustizia (*adl*) e pace (*salam*).

La risoluzione delle dispute nell'*islàm* conta anche altri meccanismi accanto all'arbitrato e alla mediazione. La *fatwa* può dirsi uno strumento islamico di risoluzione delle controversie laddove, sebbene priva effetti vincolanti, tende a essere osservata dalle parti, in virtù del rispetto accordato alla figura del *mufti* nella cultura islamica.⁵²⁷ Inoltre, la tradizionale figura del *muhtasib*, una sorta di pubblico ispettore chiamato ad ascoltare le lamentele per porvi rimedio, si configura come il soggetto incaricato di risolvere le dispute a livello comunitario.⁵²⁸

La risoluzione delle dispute secondo il dettato islamico viene reinventata alla luce delle tradizioni locali delle varie comunità, e ciò sia nei paesi islamici sia in diaspora. In quest'ultimo caso si pone la questione delle differenze tra i sistemi di risoluzione delle dispute del paese ospitante e il suddetto modello islamico. Tuttavia, l'occidentale *adversarial case-law system* che caratterizza anche il Regno Unito non manca di garantire spazi alla risoluzione alternativa delle controversie all'interno dei quali le regole islamiche trovano applicazione.

3.2. Alternative Dispute Resolution *dalle origini alla configurazione attuale*

Come più volte accennato nelle pagine precedenti, il termine "ADR" è acronimo di *Alternative Dispute Resolution*, e indica tutte quelle procedure di risoluzione delle controversie alternative rispetto al giudizio amministrato dalle corti ordinarie. Tratto comune alle varie tecniche ADR è che esse favoriscono una più celere composizione della lite, con un minor dispendio di tempo e di costi per le parti coinvolte, assicurando al contempo un risultato più rispondente agli interessi degli stessi soggetti.

⁵²⁵ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 68.

⁵²⁶ Ivi, p. 69.

⁵²⁷ S. Sardar Ali, A. Shahid, M. Lawan, Z. Maranlou, R. Akhtar, M. Abubakar, *Islamic Law and the Muslim Diaspora: A teaching Manual (With particular focus on the United Kingdom)*, cit., p. 33, p. 37.

⁵²⁸ Ivi, p. 38.

I meccanismi ADR nascono negli Stati Uniti d'America alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso e da lì si sono poi diffusi negli anni Ottanta in Australia e nel Regno Unito, e negli anni Novanta in Europa.

La risoluzione alternativa delle controversie produce per ciascun paese un diverso sistema ADR. Essa supera i confini della territorialità assumendo una duplice configurazione: endo-processuale ed extra-processuale. Nel primo caso si è di fronte a procedure la cui iniziativa è rimessa al giudice e che sono da questo gestite nell'ambito del procedimento giudiziario. Nel secondo caso, invece, la composizione alternativa delle dispute si costruisce sull'intervento di un soggetto terzo che opera fuori dall'ambito giudiziario.

Le procedure ADR possono essere distinte in due modelli principali: il modello «facilitativo» o «conciliativo», il cui tipo è rappresentato dalla mediazione, e il modello «valutativo», riconducibile all'arbitrato.

La mediazione è una tecnica in cui il mediatore, soggetto terzo, indipendente e neutrale, guida le parti verso il raggiungimento di un accordo.⁵²⁹ Quest'ultimo favorisce il dialogo tra le stesse e le assiste affinché trovino una soluzione alla loro lite. Pertanto, la disputa è risolta di comune accordo dalle parti, e diventa vincolante nel caso in cui queste sottoscrivano l'accordo di mediazione. Di conseguenza il mediatore è sprovvisto di potere decisionale, ma conduce le parti verso una soluzione concordata della disputa.

Anche nell'arbitrato, come nella mediazione, è contemplato l'intervento di un soggetto terzo, indipendente e imparziale. Ma l'arbitro, dopo aver valutato gli argomenti delle parti e le prove da queste fornite, emette una decisione, nota come lodo arbitrale, che ha la caratteristica di essere giuridicamente vincolante.⁵³⁰ Il lodo è impugnabile quando venga fornita la prova che l'arbitro non sia stato imparziale e che la pronuncia sia irragionevole.

L'arbitrato è la procedura ADR che più si avvicina al processo, perché l'arbitro, analogamente al giudice, risolve la controversia emanando una decisione che ha effetti vincolanti per le parti. Le udienze arbitrali, tuttavia, si distinguono da quelle ordinarie per il minore formalismo, sicché a proposito di arbitrato si parla di un approccio quasi-giudiziario alla controversia.

Le ADR hanno un diverso peso nei sistemi di *common law* e in quelli di *civil law*. La relativa facilità con cui la giustizia alternativa si è diffusa nell'ordinamento americano (e da lì inglese) va in larga parte attribuita alla struttura di quei sistemi giuridici, che si distinguono dai sistemi di diritto

⁵²⁹ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 87.

⁵³⁰ *Ibidem*.

civile, i cui principi codificati rendono più complesso l'ingresso di nuovi istituti e l'adattamento a questi.

La ragione che ha giustificato l'originaria introduzione delle procedure ADR negli Stati Uniti d'America era sfoltire il carico di lavoro delle corti civili americane. Lo scopo era una maggiore celerità del giudizio, unito a un minore formalismo e ai costi contenuti. Esigenze che la giustizia ordinaria non era più in grado di garantire. Ma emergeva anche un altro obiettivo: ridefinire il ruolo delle corti di giustizia, che, attraverso le loro decisioni, sembravano svolgere compiti di *public policy*, piuttosto che di *dispute-resolvers*.

L'eco delle riforme americane ha fatto sì che le ADR si diffondessero presto anche nel continente europeo, dove i giuristi di alcuni paesi hanno manifestato non poca riluttanza al recepimento delle tecniche ADR. Tuttavia, queste non costituiscono una mera alternativa alla giustizia, poiché non si collocano negli spazi residuali dati dalla retrocessione del diritto e della giurisdizione civile, ma si tratta di una modalità di gestione della disputa che svolge un ruolo complementare rispetto al procedimento giurisdizionale ordinario, perché tiene conto della sfera costituita dai legami sociali i quali richiedono un approccio alla lite diverso da quello giuridico, come avviene nella sfera delle relazioni familiari.

Lo sviluppo delle tecniche ADR è in aumento nei paesi europei, di cui la direttiva 2008/52/CE ha costituito l'ultimo tassello di un processo che ha visto le istituzioni comunitarie rivolgere sempre più attenzione alle procedure stragiudiziali di composizione delle dispute e predisporre diversi interventi normativi. Tuttavia, diversamente dalle esigenze che ne avevano determinato la nascita e lo sviluppo nell'America di fine anni Sessanta, il motore della diffusione delle ADR in Europa è da rinvenirsi nell'espansione economica e nell'esigenza di tutelare i consumatori che si muovono crescentemente in uno spazio transfrontaliero.

A livello europeo, a favorire il massimo sviluppo delle procedure stragiudiziali di risoluzione delle controversie è stata la presentazione, per volere del Consiglio, della Comunicazione della Commissione conosciuta come Libro Verde, con oggetto la risoluzione alternativa delle dispute in materia civile e commerciale. Il documento ha il fine di educare il pubblico europeo alle tecniche ADR, e fa riferimento ai meccanismi non giurisdizionali di risoluzione delle controversie condotte da una parte terza neutrale (ad esclusione dell'arbitrato propriamente detto), le quali sono collocate nell'ambito delle politiche volte al miglioramento dell'accesso alla giustizia.

3.3. Le ADR e il common law britannico

Nel Regno Unito, il termine ADR diveniva di uso generale negli anni Ottanta. In quel periodo si discuteva di giustizia informale e della possibilità di risolvere le dispute senza l'intervento di un legale. Il concetto stesso di controversia acquisiva un significato più ampio, e attraverso la conciliazione in materia di famiglia si aprivano le porte a una revisione del ruolo della ADR nel sistema interno. Fu però solo negli anni 90 che il fenomeno acquistò pieno valore. Nel 1996 sulla mediazione familiare e l'arbitrato intervenivano il *Family Law Act* e l'*Arbitration Act*, mentre il 26 aprile 1999, nell'ambito di una profonda riforma del sistema di giustizia civile in Inghilterra e nel Galles, le *Civil Procedure Rules* (CPR) rimpiazzavano le *Rules of the Supreme Court* (RSC) e le *County Court Rules* (CCR).

Nel 1994 a Lord Woolf, allora *Lord Chief Justice*, fu affidato il compito di redigere un insieme di regole di procedura civile da consegnare alla High Court e alle County Courts, un compito che divenne, successivamente, più ampio con l'incarico di una revisione dello stato della giustizia civile in risposta ad una percepita crisi del sistema.⁵³¹ Appena un anno dopo, nel giugno 1995, veniva presentato l'*Interim Report* e nel luglio 1996 un *Final Report* noto come *Access to Justice*. L'*Interim Report* analizzava i problemi del sistema di giustizia civile, facendo emergere difficoltà di accesso alla giustizia, un'eccessiva durata dei processi, costi troppo elevati e una notevole complessità del sistema di giustizia; ma il problema principale veniva individuato nel comportamento stesso degli avvocati e nelle loro tattiche *adversarial*.⁵³² Per quanto concerne le soluzioni proposte, queste includevano il «*judicial case management and measures to promote early settlement*».⁵³³ Il *Final Report*, dal canto suo, fu pubblicato insieme a un set di regole procedurali per la High Court e le County Courts – le nuove *Civil Procedure Rules*, e offriva più dettagli sulle riforme proposte attraverso l'*Interim Report*, mantenendo inalterati sia l'approccio sia la struttura del sistema di giustizia precedentemente esposti.

Il *case management*, che spostava l'iniziativa nella condotta del processo dalle parti al giudice, veniva affidato a quest'ultimo sin dalla fase di *pre-trial* (pre-dibattimentale). Prima della riforma, il giudice non aveva il potere di intervenire di propria iniziativa in questa fase, ma era tenuto esclusivamente a rispondere alle istanze delle parti. Secondo le riforme proposte, anche in fase di *pre-trial* il giudice può esortare le parti a considerare la possibilità di risolvere la loro lite

⁵³¹ H. Genn, *What is Civil Justice For? Reform, ADR, and Access to Justice*, Yale Journal of Law & the Humanities, Vol. 24: Iss.1, Art. 18, 2012, 399, <http://digitalcommons.law.yale.edu/yjlh/vol24/iss1/18>

⁵³² Ivi, p. 401.

⁵³³ *Ibidem*.

seguendo strade alternative. Diveniva pertanto possibile non solo contenere i costi e i tempi del processo, ma anche perseguire un intento deflattivo del carico delle corti, incentivando le parti a risolvere la controversia in via stragiudiziale, senza arrivare al *trial* (dibattimento). Il processo diveniva l'*extrema ratio*.

Le procedure ADR avevano un ruolo centrale nel sistema di giustizia inaugurato da Lord Woolf. Si sanciva che «*court proceedings should be issued as a last resort, that all cases should be settled as soon as possible, and that ADR should be tried before and after the issue of court proceedings in order to achieve early settlement*». ⁵³⁴ Tuttavia, mentre l'*Interim Report* incoraggiava solo il ricorso alle ADR, il *Final Report* stabiliva: «*The court will encourage the use of ADR at case management conferences and pre-trial reviews, and will take into account whether the parties have unreasonably refused to try ADR or behaved unreasonably in the course of ADR*». ⁵³⁵

La riforma che faceva spazio all'*alternative dispute resolution* come parte del sistema di giustizia sottolineava l'importanza primaria di ricorrere alle procedure ADR piuttosto che alla *litigation*. Ciò fu enfatizzato dalle *Civil Procedure Rules*, che conferivano al giudice il potere di ordinare alle parti di una disputa di tentare di risolvere la lite attraverso il ricorso ai meccanismi ADR, sancendo al contempo il potere del giudice di imporre una sanzione pecuniaria a coloro che, rispetto ad una tale esigenza, avessero tenuto un comportamento irragionevole nel corso del processo.

Il ricorso alle procedure ADR è stato poi confermato da interventi legislativi successivi. Nel *report* di Lord Justice Jackson del 2010 sui costi del processo civile, un intero capitolo veniva dedicato ai benefici della risoluzione alternativa delle dispute. Si stabiliva che non vi era nessun obbligo per le parti di mediare, ma si incentivavano le corti a porre in essere tutte le misure necessarie per incoraggiare le parti alla mediazione.

La spinta in direzione dell'uso degli strumenti ADR è stata manifestata anche dalle corti domestiche. Nel 2004, la vicenda *Halsey v Milton Keynes* chiariva che, mentre le corti sono chiamate a incoraggiare le parti affinché risolvano la lite attraverso una qualche forma di ADR, queste ultime non possono essere obbligate. Tuttavia, le parti che rifiutano o concordano tardi di ricorrere alla ADR, dovrebbero essere preparate a giustificare la loro posizione. E il giudice, dal canto suo, è tenuto a investigare le ragioni della resistenza all'utilizzo delle procedure ADR.

⁵³⁴ H. Genn, *What is Civil Justice For?*, cit., p. 401.

⁵³⁵ Ivi, pp. 401-402.

Nei tempi più recenti, un sistema di *court-annexed* o *court-encouraged* ADR è stato introdotto nelle più disparate materie. Analogamente, la composizione stragiudiziale della lite ha preso sempre più piede in territorio britannico, soprattutto tra le minoranze etniche e religiose che fanno un gran ricorso alla mediazione e all'arbitrato.

In ogni caso, nel Regno Unito, i metodi alternativi di risoluzione delle controversie non si esauriscono nella mediazione e nell'arbitrato, ma ricomprendono anche una serie di altre figure, incluse figure ibride.

L'arbitrato ha una lunga storia nel sistema giuridico britannico. Dalla fine del decimo secolo, quando «*a system of dispute resolution in Anglo-Saxon England has evolved as an alternative to the 'practice of resolving disputes through violent methods of self-help'*»⁵³⁶ il procedimento arbitrale si affermò nell'età medievale per la risoluzione delle dispute commerciali. Dal tredicesimo secolo e attraverso tutto il quindicesimo secolo, il valore dell'arbitrato crebbe, sebbene il suo esercizio rimanesse subordinato alle corti civili.⁵³⁷ Nel diciassettesimo secolo, l'arbitrato acquistò importanza crescente con l'adozione dell'*Arbitration Act 1698*, e passando per gli interventi normativi del 1889, 1934, 1950 e 1979, si è giunti alla regolamentazione attuale data dall'*Arbitration Act 1996*.⁵³⁸

Tra i principi generali in materia di arbitrato si legge, alla lettera a), che «*the object of arbitration is to obtain the fair resolution of disputes by an impartial tribunal without unnecessary delay or expense*», precisando, alla lettera b), che «*the parties should be free to agree how their disputes are resolved, subject only to such safeguards as are necessary in the public interest*», e sancendo alla lettera c) il limitatato potere delle corti che si esercita nei limiti stabiliti dalla legge interna.⁵³⁹

Non esiste una lista di materie arbitrabili, ma la procedura arbitrale è limitata ai diritti disponibili. Pertanto, controversie commerciali e una serie di controversie civili possono essere oggetto di arbitrato, lasciando quindi fuori dall'arbitrato la materia penale e il settore del diritto di famiglia. Tuttavia, nel 2012 l'*Institute of Family Law Arbitration* (IFLA) proponeva un insieme di

⁵³⁶ R. E. Maret, *Mind the Gap: The Equality Bill and Sharia Arbitration in the United Kingdom*, Boston College International and Comparative Law Review, Volume 36, Issue 1, 2013, p. 261.

⁵³⁷ *Ibidem*.

⁵³⁸ *Ivi*, p. 262.

⁵³⁹ *Arbitration Act 1996*, <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/23/section/1>

regole (IFLA *scheme*) per inserire nel novero delle materie arbitrabili le dispute finanziarie e proprietarie legate al divorzio.⁵⁴⁰

Per quanto concerne la mediazione, questa può essere usata per risolvere un'ampia gamma di dispute civili e commerciali, nonché dispute di famiglia. L'istituto ha trovato elaborazione in diversi documenti legislativi che hanno interessato ciascun settore del diritto. Uno di questi è indubbiamente il diritto di famiglia, data la natura sensibile degli interessi coinvolti. Invero, in materia di famiglia, la mediazione «*is supported by the general law as an ideal mechanism to be used in issues concerning the distribution of the family financial resources upon separation or dissolution of a marriage*».⁵⁴¹ All'epoca dell'approvazione del *Family Law Act 1996* Sir Jim Lester MP dichiarava:

«*mediation is essentially a private and informed decision-making process and that is its strength. However, because of that it does not include the safeguards of due legal process. Therefore it requires high standards of training and practice to secure the participation of both parties*».⁵⁴²

Le parti di una disputa di famiglia che raggiungono un accordo attraverso la mediazione possono rivolgersi alla corte civile per convertire l'accordo in un *consent order* giuridicamente vincolante, qualora il giudice ritenga che l'accordo raggiunto sia corretto, il che avviene di solito per le questioni finanziarie.

Tra le procedure ADR nel Regno Unito vi è anche la *conciliation*. Questa è simile alla mediazione al punto che spesso i due termini vengono usati come sinonimi. Ma vi sono delle differenze. Il conciliatore tende a svolgere un ruolo più attivo rispetto al mediatore nel condurre le parti verso la migliore soluzione possibile del caso, e molto spesso le parti non s'incontrano, lavorando ciascuna di esse separatamente con il conciliatore.⁵⁴³

Per quanto concerne la *negotiation*, questa viene utilizzata quando vi è l'intenzione delle parti di porre fine alla controversia, e può aver luogo sia in maniera stragiudiziale sia in sede giudiziale prima che la corte emetta la decisione.

Nell'*adjudication* le parti nominano un soggetto, terzo e imparziale, a cui viene affidato il compito di pronunciare una decisione di natura tecnica e *ad interim* su una disputa legata ad un

⁵⁴⁰ J. Bowen, *On British Islam: Religion, Law and Everyday Practice in Shari'a Councils*, Princeton, Princeton University Press, p. 177.

⁵⁴¹ I. Edge, *Developments towards Legal Pluralism?*, cit., p. 123.

⁵⁴² Ivi, p. 136.

⁵⁴³ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 87.

contratto. In questo caso la decisione è vincolante per le parti a meno che la stessa non venga ribaltata nel corso di un procedimento giudiziario o di un procedimento arbitrale.

La mediazione e l'arbitrato, insieme alla conciliazione, fondano, ma non esauriscono, il lavoro di offerta di giustizia alternativa da parte delle *sharia courts*. Ed è proprio in rapporto a queste tecniche ADR che le *sharia courts* conoscono la bipartizione interna tra *sharia councils* e *Muslim Arbitration Tribunal*.

3.4. L'istituzionalizzazione britannica delle ADR in conformità al dettato islamico

La relazione tra i musulmani, la cittadinanza, le pratiche giuridico-religiose e la lealtà alla legge interna è ciò che fonda il discorso, o meglio il dibattito, sul processo tutto britannico di istituzionalizzazione delle «ADR sotto gli auspici dell'*islàm*», per utilizzare una espressione di Mathias Rohe,⁵⁴⁴ un processo che lega a sé discussioni sul multiculturalismo e sul pluralismo giuridico.

Sin dagli anni settanta, si è assistito nelle democrazie occidentali alla nascita di un trend verso il riconoscimento e l'*accomodation* della diversità attraverso la messa in opera di politiche multiculturali.

In seguito, a partire dalla metà degli anni Novanta, si avverte un ripensamento delle categorie concettuali quali nazione, cittadinanza o identità. Queste vanno nella direzione della riaffermazione della unitarietà di valori. Così, dopo il primo decennio degli anni Duemila, il multiculturalismo viene dichiarato fallito e l'avanzata dell'ideologia di estrema destra in Europa evidenzia una concezione della diversità culturale come minaccia ad un'ormai consolidato stile di vita cristiano-occidentale.

Nella letteratura post-multiculturalista, il multiculturalismo «*is characterised as a feel-good celebration of ethnocultural diversity, encouraging citizens to acknowledge and embrace the panoply of customs, traditions music, and cuisine that exist in a multiethnic society*».⁵⁴⁵

Nella prospettiva degli attori che ne rivendicano la realizzazione, il multiculturalismo assume i caratteri di una rappresentazione geopolitica: la rappresentazione che sul territorio la coesistenza di origini differenti è necessaria. Ma, a prescindere dalle percezioni individuali, il

⁵⁴⁴ M. Rohe, *Alternative Dispute Resolution in Europe under the Auspices of Religious Norms*, RELIGARE Working Paper No. 6/January 2011, <<http://www.religareproject.eu>>.

⁵⁴⁵ W. Kymlicka, *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*, Transatlantic Council on Migration, Migration Policy Institute, February 2012, p. 4.

multiculturalismo costituisce parte di una più ampia rivoluzione legata ai diritti umani. Ed è in questa rivoluzione che si fa largo lentamente la dottrina sul pluralismo giuridico.

Nella sua accezione più ampia, nonché generica, di «*condition in which a population observes more than one body of law*»⁵⁴⁶ il pluralismo giuridico rappresenta una risposta a quella visione che ritiene la legge positiva (ossia la legge posta dallo Stato) la sola forma di diritto esistente e ammissibile.

«*Legal pluralism*» scrive Samia Bano, «*moves away from the study of law based upon abstract legal rules to understanding the meaning and existence of law in the context in which it operates*».⁵⁴⁷ Una tale definizione sfida la tradizionale concezione del diritto, influenzando sulla prospettiva operativa legata alla norma giuridica allorché considera l'esistenza di diversi ordini giuridici operanti all'interno della società.

Il dibattito sul pluralismo giuridico nel Regno Unito si costruisce sulla dicotomia tra un pluralismo giuridico «*strong*» e uno «*weak*», introdotta da John Griffiths nella seconda metà degli anni Ottanta.

Anche definito da Griffiths «*legal diversity*», il pluralismo «*weak*», anche detto «*juristic legal pluralism*», viene individuato laddove un sistema giuridico garantisce regole differenti per i vari segmenti della popolazione, ed è detto «debole» perché i diversi ordini di diritto sono controllati e amministrati da un sistema giuridico *overarching*.⁵⁴⁸

Diversamente, il pluralismo «*strong*» o «*real*», anche definito «*social scientific legal pluralism*», si rinviene quando «*in a social field more than one legal order is observable*».⁵⁴⁹

Vi sono differenti modi in cui un sistema statale può dirsi plurilegislativo. Basti pensare ai sistemi federali e, secondo Ian Edge a quei sistemi che prendono una di due forme: «*(i) where, within a state, enclaves with separate legal rules may operate; and (ii) legal systems which sanction or enforce different systems of legal rules in state-wide but separate and parallel court systems*».⁵⁵⁰

La tendenza propria degli stati occidentali è di centralizzare i sistemi di diritto senza prevedere una pluralità di corti. In alcuni paesi del Medio Oriente, invece, le stesse corti statali applicano differenti sistemi di regole; e in altri contesti, geograficamente appartenenti alla stessa area, le questioni giuridiche sono gestite dalle corti interne alla comunità delle parti interessate,

⁵⁴⁶ I. Shahar, *Legal Pluralism and the Study of Shari'a Courts*, Islamic Law and Society, 15, 2008, pp. 112-141.

⁵⁴⁷ S. Bano, *Islamic Family Arbitration*, cit., p. 7.

⁵⁴⁸ I. Shahar, *Legal Pluralism and the Study of Shari'a Courts*, pp. 112-141.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁵⁰ I. Edge, *Developments towards legal pluralism?*, cit., p. 138.

mentre le relative decisioni sono rese esecutive nel sistema statale.⁵⁵¹ Un altro tipo di pluralismo giuridico è il già menzionato «*unofficial or non-state legal pluralism*», il quale:

«*seeks to maintain that the rules which a particular religious or ethnic community follows, even though not given any state recognition, produces legal norms which the State should acknowledge. [...] legal pluralism, therefore, is seen simply as a statement about social reality in that people may be subject to or may follow more than one rule system. Only one of those systems is generally given state recognition; the other or others are acknowledged for a mixture of religious and cultural reasons*».⁵⁵²

Una tale forma di pluralismo giuridico implica l'inclusione nel concetto di diritto di norme non solo giuridiche, ma anche sociali. La stessa Samia Bano, riprende il concetto di *semi-autonomous social field* quale «*one that 'can generate rules and customs and symbols internally, but that...is also vulnerable to rules and decisions and other forces emanating from the larger world by which it is surrounded'*»⁵⁵³ allo scopo di «*conceptualise multiple forms of ordering that may be perceived as 'legal' but do not rely upon state law to determine their power or authority*».⁵⁵⁴

La diversità socio-culturale e giuridica dei musulmani nel Regno Unito e il rapporto di questa con la legge dello Stato nasce e si sviluppa sotto la pressione di una rapida acculturazione che mette alla prova la lealtà dei musulmani a vari *legal orders*. E ciò non manca di incidere sull'elemento identitario, il quale in un periodo storico di post-secolarizzazione va in direzione di una rivendicazione della componente islamica.

L'interazione tra le regole inglesi e le regole islamiche ha prodotto un sistema di pratiche giuridiche ibride che Menski e Pearl, adottando il *framework* analitico del giurista Masaji Chiba, definiscono *angrezi shariat*. Con riferimento ai musulmani asiatici, Menski ritiene che questi abbiano combinato le regole islamiche con la legge inglese attraverso un processo che si snoda attraverso tre fasi: una prima fase, risalente al periodo della migrazione, quando l'ignoranza delle regole inglesi ha determinato per i migranti musulmani il mantenimento delle pratiche giuridiche dei paesi di origine; una seconda fase, in cui le regole di diritto inglese sono state integrate nelle tradizioni locali, lungi dall'essere abbandonate, creando quell'ibrido sistema di pratiche giuridiche di cui si è detto; e una terza fase, non ancora attuata, che dovrebbe comportare l'abbandono dei costumi etnici e delle leggi personali a favore della sola legge statale.⁵⁵⁵

⁵⁵¹ I. Edge, *Developments towards legal pluralism?*, cit., pp. 138-139.

⁵⁵² Ivi, p. 139.

⁵⁵³ S. Bano, *Islamic Family Arbitration*, cit., p. 8.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ Ivi, p.9.

Ciò mostra l'esistenza di un complesso *interplay* in materia di risoluzione delle dispute all'interno della comunità musulmana britannica, dove accanto alla legge ufficiale, si rinvengono *unofficial muslim laws*. Queste trovano applicazione attraverso meccanismi di *adjudication* che operano fuori dal sistema di giurisdizione britannica, e che, tecnicamente, cercano di risolvere le controversie in congiunzione con il processo di diritto statale e la prassi giudiziaria da questo contemplata.

4. Distinzioni e accorpamenti: la composizione delle *sharia courts*

4.1. Sharia councils

Quando, a partire dalla metà degli anni Settanta, i musulmani immigrati nel Regno Unito cominciarono a manifestare la propria appartenenza all'*islàm*, emergevano dalla comunità musulmana britannica iniziative volte a soddisfare le più disparate esigenze islamiche. Organizzazioni e associazioni religiose si affiancavano a moschee e centri islamici. I musulmani non concepivano più se stessi come visitatori, ma come *settlers*. In queste vesti, gli stessi affermarono le proprie pratiche giuridiche, tra cui anche la risoluzione delle dispute internamente alla comunità.

In seguito, «*during the 1980, community-based institutions for resolving disputes among Muslims gave rise to several broadly-based sharia councils, particularly in London and the Birmingham area*». ⁵⁵⁶

Inizialmente, gli *sharia councils* interessarono la capitale inglese e la zona industriale di Birmingham, negli anni seguenti si diffusero anche nel resto del paese e nel Galles. ⁵⁵⁷ Questi sviluppi, se, in parte, erano da attribuirsi all'attivismo delle comunità musulmane, erano da ricondursi, per altra parte, alle iniziative del governo. Quest'ultimo, dagli anni Sessanta, aveva cominciato ad adottare misure a sostegno delle associazioni etniche locali. Su questi interventi, infatti, i musulmani basarono le loro richieste concernenti le pratiche religiose. ⁵⁵⁸ Le stesse trovarono terreno fertile con l'introduzione delle politiche multiculturali poste in essere negli anni settanta e Ottanta, nel Regno Unito, allo scopo di valorizzare le differenze etniche e religiose.

⁵⁵⁶ J. R. Bowen, *How Could English Courts Recognize Shariah?*, University of St. Thomas Law Journal, Vol. 7:3, 2010, p. 418.

⁵⁵⁷ R. E. Maret, *Mind the Gap: The Equality Bill and Sharia Arbitration in the United Kingdom*, cit., p. 259.

⁵⁵⁸ C. R. Lepore, *Asserting State Sovereignty Over National Communities of Islam in the United States and Britain: Sharia Courts as a Tool of Muslim Accommodation and Integration*, Washington University Global Studies Law Review, Vo. 11:669, 2012, p. 677.

In uno studio esplorativo sugli *sharia councils* realizzato da Samia Bano per il Ministero di giustizia si legge:

*«there is no single and authoritative definition of the term ‘Shariah Council’. In the UK, the main function of organisations to which this term can be applied is the provision of advice and help to Muslim women seeking a religious divorce. These bodies also provide advice in matters of law including issues of inheritance, probate and wills, islamic commercial law contracts and issuing fatwas».*⁵⁵⁹

Personalmente intervistato, Moulana Shahid Raza, segretario esecutivo presso il *Muslim Law Sharia Council*, a proposito degli *sharia councils* dichiarava:

«all the sharia councils are independent, they are working in their own way, according to their own rules and regulations. So in that particular respect they are different from each other. Some of the sharia councils are heavily dominated with the ideology of male domination. Some of them. [...] Occasionally we are reported incidence that give us the impression that some of the shariah councils still want to handle these issues like they are not in this country, like they are in India or Pakistan or Egypt or across the Arabia»

Gli *sharia councils* variano nella taglia, nella struttura e nel tipo di decisione che essi producono. La relativa emergenza nel Regno Unito *«can be traced to a diverse set of social, political and religious developments in civil society»*.⁵⁶⁰ Ma l'esigenza di tali istituzioni è stata avvertita nelle materie di famiglia. Secondo Yilmaz, quattro sono le condizioni che hanno contribuito alla nascita degli *sharia councils*:⁵⁶¹

1. la tradizione islamica di risolvere le questioni di famiglia per via extra-giudiziale;
2. il mancato riconoscimento alla laica legge occidentale di autorità e legittimazione pari alla legge islamica;
3. le nozioni di onore e pudore che impediscono che le dispute di famiglia siano risolte pubblicamente;
4. il fallimento dello Stato di riconoscere ordini giuridici plurali;

⁵⁵⁹ S. Bano, *An exploratory Study of Sharia Councils in England with respect to Family Law*, University of Reading and the Ministry of Justice, 2012, University of Reading.

⁵⁶⁰ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 83.

⁵⁶¹ Ivi, p. 84.

Il legame con le moschee è un tratto distintivo di molti *sharia councils*, a riflesso degli sviluppi nella pratica religiosa islamica nel Regno Unito.⁵⁶² Questi organismi sono stati istituiti all'interno delle moschee locali da religiosi abituati a fornire supporto alle famiglie in caso di dispute interne. Questi esperti religiosi provenivano da paesi musulmani, dove di solito avevano ricevuto una preparazione in giurisprudenza islamica.

Prima della creazione degli *sharia councils*, era l'*imàm* che, nel provvedere alla guida spirituale e religiosa dei musulmani nella moschea, svolgeva il duplice compito di risolvere le dispute coniugali e rilasciare i certificati di divorzio islamico.⁵⁶³ Pertanto, attualmente l'*imàm*, nonostante il suo ruolo di guida spirituale della comunità, opera anche come *religious scholar* all'interno degli *sharia councils*.

Le due funzioni sono sempre rimaste ben distinte. I membri di questi *religious bodies*, pur essendo stati anche *imàm*, in alcuni casi «*were keen to distinguish themselves from performing the traditional duties of imams [...] but they point to 'the mutual relationship between the imam and the muslim scholar in resolving marital disputes'.*⁵⁶⁴

Le attività degli *sharia councils* consistono in «*mediation, reconciliation, issuing divorce certificates to Muslim clients and producing expert reports on matters of Muslim family law and other matters*»,⁵⁶⁵ (come questioni legate ai costumi locali), a favore della comunità musulmana, degli avvocati e delle corti domestiche. Altra funzione è quella di promuovere e preservare la religione islamica.⁵⁶⁶

Il risultato dell'attività di mediazione degli *sharia council* può concretarsi in pronunce passibili di esecuzione attraverso la predisposizione di un *consent order*. Lo stesso Governo chiariva questo punto, nel 2008, quando dichiarava:

«*if, in a family dispute dealing with money or children, the parties to a judgement in a shari'a council wish to have this recognised by English authorities, they are at liberty to draft a consent order embodying the terms of the agreement and submit it to an English court.*»⁵⁶⁷

La maggior parte del lavoro degli *sharia councils*, nonché la ragione della loro stessa istituzione secondo le dichiarazioni dei membri, è costituita dal rilascio di certificati di divorzio

⁵⁶² S. Bano, *Muslim Dispute Resolution in Britain: Towards a New Framework of Family Law Governance?*, in M. Maclean and J. Eekelaar (eds), *Managing Family Justice in Diverse Societies*, Oñati International Series in Law and Society, Hart Publishing, Oxford and Portland Oregon, 2013, p. 67.

⁵⁶³ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 91.

⁵⁶⁴ Ivi, p. 92.

⁵⁶⁵ S. Sardar Ali, *From Muslim Migrants to Muslim Citizens*, cit., p. 171.

⁵⁶⁶ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 84.

⁵⁶⁷ E. Butler-Sloss-Mark Hill, *Family Law*, cit., p. 110.

islamico al fine di far fronte al problema dei «*limping marriages*».⁵⁶⁸ L'iter seguito dagli *sharia councils* in caso di richiesta di divorzio, generalmente proveniente dalla moglie, è riassumibile in cinque fasi:

«*the first involves contact made by the applicant to a specific council. The second involves the council establishing the grounds upon which divorce might be permitted as stipulated in the certificate application form. The third stage forms the basis of the problem-solving process –the investigation stage- where the grounds for divorce cited in the application form are investigated by council members. The fourth stage involves reconciliation and mediation between parties, reconciliation often being the outcome sought by council members. The final stage involves the issuing of divorce certificate for Muslim women by the council panel*».⁵⁶⁹

Sul tipo di divorzio concesso dagli *sharia councils* Prakash Shah precisa: «*divorces issued by Islamic ulama, now often handeld in Britain by shari'a councils, are faskh divorces although they are often confusingly also called khul*».⁵⁷⁰

L'amministrazione di questi organismi è generalmente affidata a un team di esperti che si compone di un *panel* di *religious scholars*, alcuni dei quali lavorano anche come *imàm* a tempo pieno, e di volontari.⁵⁷¹ In termini di genere, la predominanza è maschile. Solo in alcuni casi ai membri femminili è consentito svolgere le funzioni di giudice, e anche in queste vesti con un diverso grado di autonomia che dipende dall'istituzione.

Le donne vengono impiegate soprattutto in servizi di segreteria, mentre nel *Birmingham Sharia Council* è previsto un servizio di *counselling* gestito da due sorelle a favore delle donne musulmane che vi si rivolgono.

Benché i membri intervistati dichiarino di non essere vincolati, nel loro operato, a una particolare corrente o scuola giuridica islamica, affermando piuttosto di rispondere alle richieste delle parti, ciò è vero solo in parte. Gli *sharia councils* vanno, infatti, collocati in un contesto sunnita, e il loro operato riflette l'*affiliation* a un trend islamico e, dunque, a una delle scuole giuridiche sunnite, malgrado per alcuni *consigli* non manchino più spiccate aperture verso l'articolazione sciita.

Gli *sharia councils* seguono, benché non strettamente, una determinata linea interpretativa delle norme islamiche, come la scuola hanbalita per l'*Islamic Sharia Council*. Per altri, come il

⁵⁶⁸ Si tratta di matrimoni sciolti secondo la legge britannica, ma intatti per la legge islamica, o viceversa.

⁵⁶⁹ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 104.

⁵⁷⁰ P. Shah, *Judging Muslims*, cit., p. 153.

⁵⁷¹ S. Bano, *An exploratory Study of Sharia Councils*, cit., p.1.

Muslim Law Sharia Council, la tendenza è quella di andare oltre le differenze interne all'*islàm*, attraverso il recupero di una più ampia prospettiva fondata sul concetto di *maqàsìd al-sharia* (lo scopo della legge).

Il disaccordo in merito al numero dei questi corpi giuridico-religiosi è un dato ormai acclarato. Una corrente di pensiero individua tra i sessanta e i settanta *sharia councils* nel Regno Unito,⁵⁷² mentre secondo lo studio del Ministero di Giustizia (di cui sopra) nel 2012 si contavano trenta *sharia councils* nel paese.

Analogamente, dalle interviste effettuate con i membri di queste istituzioni risultano cifre non condivise: per l'esperto di ADR islamiche, Mohammed Keshavjee, sarebbero trentacinque gli *sharia councils* nel paese,⁵⁷³ mentre per i membri dell'*Islamic Sharia Council* e del *Birmingham Sharia Council* si tratterebbe di poco più di una dozzina;⁵⁷⁴ numero, quest'ultimo, risultante dai partecipanti alle riunioni del *UK Boards of Sharia Councils*, organismo di raccordo istituito nel 2014. Ma di ciò si dirà meglio in seguito.

Nati per rispondere alle esigenze di una comunità in diaspora, nell'*islàm* e nel diritto musulmano «*there is no such a thing as a 'Shari'ah council' as an institutional framework with clear historical linkages to the governance by Islamic principles of Muslims living in non-Muslim states*».⁵⁷⁵ Non vi è, infatti, unanimità di vedute sulla presenza dei musulmani in territorio non musulmano.

Uno dei punti di attrito, legati a tale questione, concerne la giurisdizione del giudice islamico, e il limite entro cui a quest'ultimo è consentito di intervenire e regolare le vite dei musulmani. Si tratterebbe, quindi, dell'assenza di una riconosciuta autonomia giudiziaria della comunità musulmana nelle questioni relative allo statuto personale, contrariamente a quanto avviene per le minoranze religiose non-islamiche, i *dhimmi*, nei paesi musulmani.⁵⁷⁶ Ma la discussione è resa più complessa dalla diversità di opinioni tra le scuole giuridiche, e dalla successiva elaborazione della problematica da parte di moderni studiosi, i quali hanno elaborato categorie come quella del *dar al-ahd* (il territorio del trattato) e *dar al-da'wa* (il territorio della missione), come spazi neutrali dove i musulmani possono vivere e organizzare le loro vite in accordo alla *shari'a*.⁵⁷⁷ Pertanto, gli *sharia councils* «*must therefore be understood in the context in*

⁵⁷² S. Sardar Ali, *From Muslim Migrants to Muslim Citizens*, cit., p. 171.

⁵⁷³ Intervista dell'autore, 9 maggio 2014.

⁵⁷⁴ Interviste dell'autore: rispettivamente il 14 luglio 2015 e il 13 luglio 2015.

⁵⁷⁵ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 95.

⁵⁷⁶ *Ibidem*.

⁵⁷⁷ Ivi, p. 96.

*which they emerge and in relation to the dynamics of power within communities that result in conflicting cultural and religious norms».*⁵⁷⁸

4.1.1. Islamic Sharia Council

Istituito nel 1982, l'*Islamic Sharia Council* (ISC) è il più antico tra gli *sharia councils* istituiti nel Regno Unito. Situato a est di Londra, nel *borough* di Leyton, in una tranquilla, e piuttosto omogenea, zona residenziale dove coesistono culture diverse, l'ISC ha la sua sede in *Francis Road*. L'indicazione del nome su una delle facciate dell'edificio lo rende ben visibile al pubblico lì dove è situato, di fronte a una chiesa cristiana e a un tempio sikh.

Nato al termine di un incontro tenuto a Birmingham, presso la moschea *Jami'a*, tra i rappresentanti di dieci centri islamici, l'ISC è stato fondato «*not just to guide the Muslims in matters of their religion and to issue fatwas when needed, but also to create a bench of ulama' who would function as Qàdìs in matters such as matrimonial disputes that were referred to them*». ⁵⁷⁹ Legato all'*Islamic Cultural Centre* con sede nella moschea di *Regent's Park* a Londra, ⁵⁸⁰ e supportato da un meccansimo di donazioni, l'ISC è una *charity* registrata che ha due scopi fondamentali. Il primo è assistere i musulmani nel Regno Unito. Pertanto, l'ISC è organizzato in modo da:

- «*fostering and encouraging the practice of the Muslim faith according to the Quran and the Sunnah;*
- *providing Advice and assistance in the operation of Muslim family life;*
- *establishing a bench of scholars to operate as the Islamic Shari'a Council and to make decisions on matters of Muslim family law referred to it;*
- *promoting an enlightened practice of the Islamic faith by Muslims living in the UK».*⁵⁸¹

Il secondo scopo è, invece, di educare il pubblico riguardo i contenuti dell'*islàm* e sfatare i luoghi comuni esistenti sul punto.

L'ISC conta su uno staff che annovera tra i suoi membri uno dei fondatori, il Dr. Suhaib Hasan.

⁵⁷⁸ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 96.

⁵⁷⁹ http://test.islamic-sharia.org/?page_id=261

⁵⁸⁰ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 134.

⁵⁸¹ <http://www.islamic-sharia.org/aboutus/>

Segretario dell'ISC, Suhaib Hasan ha origini indiane ed ha condotto parte dei suoi studi in Pakistan e parte presso l'Università di Medina. Hasan possiede un dottorato in studi sugli *hadith* conseguito presso l'università di Birmingham. Si considera appartenente alla scuola *Ahl al-Hadith*⁵⁸² e si definisce un salafita. È stato alla guida della moschea *Masjid Tawhid* a Leyton, dove operava anche il figlio Usam Hasan. È impegnato in attività didattiche e in programmi televisivi, ed è membro dell'*European Council for Fatwa and Research*.

Il Dr. Mohammed Abu Sayeed, invece, riveste il ruolo di presidente e di amministratore dell'ISC. Educato in un seminario Deobandi, viene dal Bangladesh ed è stato *imàm* della *East London Mosque*.

Altro membro *senior* è Haitham al-Haddad, il quale non risulta più tra i componenti dello staff dell'ISC. Di origini palestinesi e cresciuto in Arabia Saudita, dove ha studiato a Medina, al-Haddad ha conseguito una laurea in ingegneria civile in Sudan e nel 20120 un dottorato alla rinomata SOAS.

A queste figure si affiancano esperti che offrono i servizi fuori la città di Londra, ed altri studiosi che partecipano sporadicamente alle sessioni. Il più regolare tra i partecipanti è Khuram Bashir, dal Pakistan, con un dottorato in diritto islamico conseguito a Birmingham e una collaborazione con la moschea centrale insieme con una delle fondatrici del *Birmingham Sharia Council*.

Tra i membri dello staff compaiono anche lo studioso Abul Sarooq e Khola Hasan, figlia del Dr. Suhaib Hasan.

L'ISC dichiara di rappresentare le maggiori scuole di pensiero tra i sunniti.⁵⁸³ Il suo orientamento ha combinato la tradizione dei Deobandi con il movimento *Ahl al-Hadith*, che generalmente ha un background salafita.

In base ai dati forniti dalla letteratura e alle informazioni ottenute attraverso le interviste a Khola Hasan, ogni anno l'ISC si occupa di un numero di casi che va dai 500 ai 700, e questi casi hanno a oggetto questioni familiari.⁵⁸⁴

Le vicende portate all'attenzione dell'ISC, conferma Khola Hasan, interessano non solamente musulmani nel Regno Unito, ma anche musulmani provenienti da diversi paesi del mondo.⁵⁸⁵

⁵⁸² La tesi sostenuta da *Ahl al-Hadith* consiste nel non essere vincolata al *taqlid*, ma di essere libera di cercare una guida negli *hadith* ritenuti autentici e che insieme al Corano costituiscono la guida. Diffusa nel Subcontinente indiano, nell'Africa islamica e in Afghanistan.

⁵⁸³ <http://www.islamic-sharia.org/aboutus/>

⁵⁸⁴ Intervista dell'autore, 18 luglio 2014. V. anche <http://www.islamic-sharia.org/statistics/>.

I servizi offerti dall'ISC sono di vario tipo. In un primo momento l'ISC si limitava a fornire servizi di *fatwa*. Attualmente, la maggior parte del lavoro è data dalla risoluzione delle dispute matrimoniali, più precisamente dalla disamina di richieste di divorzio presentate dalla moglie. Caso classico è quello di *khul'* (v. parte 1, capitolo 1).

Altri servizi sono dati dal rilascio di *fātāwa* per il tramite di un apposito dipartimento,⁵⁸⁶ e dall'attività di *counselling*.⁵⁸⁷ Quest'ultima è prevista per i rapporti coniugali, le dispute matrimoniali, i conflitti inter-generazionali, il controllo della rabbia, la tossicodipendenza (come aiuto complementare al supporto fonito dalle apposite strutture mediche), la mediazione e la più generale risoluzione dei conflitti.

Le prestazioni fornite dall'ISC presuppongono il pagamento di costi e l'espletamento di un iter procedurale che richiede la compilazione di moduli attraverso cui i ricorrenti sono chiamati a fornire informazioni personali. L'attività svolta si fonda sull'interpretazione del Corano e della *Sunna*.

Nel luglio 2014, nel corso della prima intervista a Kohla Hasan, alla domanda: «*What kind of social, political and legal context made possible the foundation of shari'ah councils?*»:

*«the context. Social. Large numbers of muslim minorities arrived in Britain, I talk about England, in the 1960s, 1950s-1960s, very very large numbers from Indian Subcontinent, and in the 70s from Africa, [...] so that was the geo-reason, that was the geographic reason. So, large numbers were coming, they were minority, [...]. they didn't have really any rights, as a religious minority. That was the first thing. Second was really social, the reason why the sharia councils started was social rather than political, that there was a need for the community to have some sort of internal help, religious advice, religious help. And one of the biggest reason was that women who wanted the divorce but were abandoned. So, the husband runs away. And so she will then have to go back to her country of origin to get divorced, and that was hard, very very hard».*⁵⁸⁸

Le modalità attraverso cui si snoda il procedimento di divorzio, confermato come attività principale dell'ISC, sono ben illustrate da Samia Bano che a tal proposito scrive:

*«ISC adopts two key stages in the process of issuing a Muslim Divorce certificate. First, it provides reconciliation and mediation sessions in the hope of reconciling the parties and should this fail then the council panel convenes to decide if a divorce certificate is to be issued».*⁵⁸⁹

⁵⁸⁵ Intervista dell'autore, 18 luglio 2014.

⁵⁸⁶ <http://www.islamic-sharia.org/fatwa/>

⁵⁸⁷ <http://www.islamic-sharia.org/counselling/>

⁵⁸⁸ Intervista dell'autore, 18 luglio 2014.

⁵⁸⁹ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 134.

La mediazione dell'ISC può aver luogo non solo presso i relativi uffici, ma anche presso l'abitazione delle parti o in una moschea. Una volta appurato che non vi è possibilità di riconciliazione tra le parti della lite, il caso viene trasmesso al *council panel* che lo analizzerà insieme ad altri casi nel corso di un *meeting* che si tiene mensilmente presso l'*Islamic Cultural Centre*, nella moschea di *Regent's Park*. Durante l'incontro, il *council panel*, composto di sei membri più un «*administrator*»,⁵⁹⁰ tutti provvisti di un riassunto per ciascun caso, analizza la questione, considera se il divorzio va accordato e che tipo di certificato di divorzio deve essere rilasciato. Nel corso dell'incontro mensile si decidono anche questioni connesse allo scioglimento matrimoniale: gli accordi sui figli, la disposizione del *mahr* e più generalmente il mantenimento dell'ex moglie e dei figli. Le lingue usate sono l'inglese, l'arabo e talvolta l'urdu.

A monte *application forms* sono disponibili sul sito. Queste sono diverse per gli uomini e per le donne, in conformità al dettato islamico che prevede forme di scioglimento matrimoniale differenti a seconda che l'iniziativa provenga dal marito o dalla moglie (v. capitolo 1). Nel primo caso, il marito deve accompagnare la richiesta con un documento che specifichi le ragioni del divorzio, dopodiché alla moglie è notificata una lettera con l'indicazione di un termine di 30 giorni per rispondere.⁵⁹¹ In genere, in questi casi al marito è concesso un *talaqnama*, un documento che rende ufficiale il divorzio islamico e che va firmato alla presenza di due testimoni. Una copia è consegnata all'ex marito e un'altra, con inclusa la decisione sulla dote, viene consegnata all'ex moglie.⁵⁹²

Nel caso sia la moglie ad iniziare la procedura di divorzio, anche questa deve indicare le ragioni della richiesta nel modulo di richiesta. Successivamente, tre lettere vengono inviate al marito, il quale è chiamato a rispondere entro un lasso di tempo.⁵⁹³ In caso di risposta da parte del marito, allora l'iter procederà secondo quanto sopra indicato; in caso di mancata risposta, allora il procedimento continuerà in sua assenza.

L'ISC specifica che «*the council conducts Islamic divorces only: it does not conduct cases as part of the UK legal or judicial systems: for advice regarding a civil divorce, please consult a*

⁵⁹⁰ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 134.

⁵⁹¹ C. R. Lepore, *Asserting State Sovereignty Over National Community of Islam in the United States and Britain*, cit., p. 683.

⁵⁹² *Ibidem*.

⁵⁹³ *Ibidem*.

qualified, legal representative». ⁵⁹⁴ Nel suo operato, l'ISC si avvale della collaborazione con lo studio legale *Sky Solicitors*. ⁵⁹⁵

Dalle interviste emerge che nulla di simile all'ISC esiste nei paesi europei o nei paesi di origine dei musulmani, dove, ribadisce Khola Hasan, non vi è una necessità in tal senso dal momento che «*you have the mosque, you have the madrasa, you have a court, the courts are sharia courts. So, you have a court, you have judges, you have muftis. [...] In Islamic countries you have a qàdi who gives a ruling in legal issues, marriage, divorce, criminal act, murder...like that. If you have a very religious question, then you go to a mufti*». ⁵⁹⁶

L'ISC nasce da esigenze interne a una comunità in diaspora, sottolinea Khola Hasan, e la sua istituzione non è stata influenzata dagli eventi internazionali: «*this was very much a grass from the movement in this country*». ⁵⁹⁷

L'ISC, attraverso Khola Hasan, si dichiara non affiliato ad alcuna moschea in quanto composto da membri appartenenti a diverse moschee. La stessa insiste sul concetto di vicinanza territoriale, ma anche sulla rispettabilità guadagnata presso la comunità musulmana, quando interrogata sulle presunte ragioni che spingono i musulmani a scegliere l'ISC. Il background, la personale visione di ciascun giudice, il ruolo di questo all'interno della più ampia società, unito anche al livello di educazione, sono tutti elementi ritenuti influenzare la scelta di un foro, perché determinano l'approccio al caso e il suo esito, con ciò influenzando anche il maggiore o minore rispetto dei valori interni. Definendosi «*theologically conservative*» in virtù di una formazione hanbalita, Khola Hasan spiega che anche un tale approccio, combinato ad una certa visione del mondo dovuta alle molteplici *affiliations* di un individuo, viene riformulato. Per l'ISC, ciò si dichiara avvenire alla luce della ricerca di principi comuni all'*islàm* e alla realtà occidentale, in quanto principi comuni a tutto al genere umano.

Dato il ruolo nella comunità britannica musulmana e nel più generale dibattito, l'ISC gestisce uno spazio mediatico molto ampio attraverso la predisposizione di diversi canali. In virtù dei contenuti delle polemiche che lo hanno visto più volte protagonista, una sezione del sito è dedicato alla definizione del concetto di abuso domestico, con la predisposizione dei contatti appositi, e all'incitamento alla non violenza. A questi si aggiunge uno spazio dedicato alle testimonianze e ai feedback.

⁵⁹⁴ <http://www.islamic-sharia.org/services/>

⁵⁹⁵ <http://www.islamic-sharia.org/civil-divorce/>

⁵⁹⁶ Intervista dell'autore, 18 luglio 2014.

⁵⁹⁷ *Ibidem*.

4.1.2. *The Muslim Law Sharia Council*

La nascita del *Muslim Law Sharia Council* (MLSC) è legata alla figura di Zaki Badawi. Studioso e imam proveniente dall'Egitto, questi aveva intrapreso gli studi religiosi presso l'università di *al-Azhar*. Ritenuto un profondo conoscitore della giurisprudenza islamica, in virtù dell'esperienza acquisita nel corso dei numerosi viaggi intorno al mondo, Zaki Badawi poteva contare anche una vasta conoscenza delle società musulmane in diaspora, all'interno delle quali godeva di autorità. A ciò si univa la comprensione della mente umana, acquisita grazie ad un dottorato in psicologia presso la *University of London*.

Fondatore del *Muslim College*, dove insegnava l'educazione islamica classica agli aspiranti imam, sul finire degli anni settanta Zaki Badawi, direttore dell'*Islamic Cultural Centre* e *imàm* presso la moschea di *Regent's Park*, fu indotto alla costituzione del MLSC dalle richieste di una donna musulmana. Quest'ultima aveva ottenuto un divorzio civile ma era nell'impossibilità di contrarre un nuovo matrimonio islamico per via del fatto che il marito non voleva concederle il *talaq*.⁵⁹⁸

Dopo alcune reticenze iniziali, Zaki Badawi portò all'attenzione dei due *co-imàm* della moschea la giurisprudenza hanafita. Questa autorizza colui che possiede la maggiore conoscenza a fare da giudice, in conformità alla *shari'a*, nelle dispute tra musulmani in territorio non musulmano.⁵⁹⁹

Da lì fu istituita una *sharia court*, divenuta nel 1985 il *Muslim Law Sharia Council*, in seguito ad un incontro tenuto il 19 e il 20 Ottobre di quell'anno, vedendo la partecipazione più di 250 tra *imàm*, studiosi musulmani e rappresentanti di moschee e organizzazioni islamiche.⁶⁰⁰

Con lo status di *charity*, il MLSC vede «*twenty-one ulema, imams, muslim scholars, and barristers on the council representing various schools of fiqh in Great Britain*».⁶⁰¹

Il MLSC è composto da sufi Barelvi, e quindi dottrinalmente rivali all'ISC, ma include anche sciiti.

Alla guida dell'istituzione vi è il Prof. Gamal Man'aa Solaiman, formatosi presso l'università egiziana di *al-Azhar* e giunto al *Muslim College* di Londra dopo aver svolto ruoli di rilievo, come *imàm* e come docente, in diversi paesi del mondo come Regno Unito, Canada e Pakistan.

⁵⁹⁸ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 81.

⁵⁹⁹ *Ibidem*.

⁶⁰⁰ http://www.shariahouncil.org/?page_id=23

⁶⁰¹ *Ibidem*.

Le funzioni di segretario esecutivo sono, invece, ricoperte dal Dr. Moulana Muhammad Shahid Raza, educato nelle università indiane di Agra e Meerut, e arrivato a Londra nel 1978 per ricoprire incarichi come *imàm* e farsi notare per il suo impegno nel dialogo inter-religioso, per il quale ha ricevuto anche dei riconoscimenti.

Alle pubbliche relazioni, infine, è addetto il Dr. Mamadou Seydou Bocoum. *Imàm*, con un dottorato in studi islamici, Bocoum è anch'egli particolarmente impegnato nel dialogo inter-religioso.

Il MLSC fornisce diversi servizi alla comunità musulmana, ma, come per l'ISC, l'attività principale, e la ragione della sua nascita, consiste nell'offrire aiuto alle donne musulmane che necessitano di ottenere un divorzio islamico. Il dato è confermato da un'intervista concessa da Moulana Raza, il quale ha dichiarato:

*«there were, in my opinion, two main reasons for the establishment of this sharia council in 1985. At that time there were no similar organisations existing in this country. And Muslim women who required islamic divorce they were in real problem at that time because they were free to go to the civil courts for their civil divorces, but as the civil divorce may not essentially be recognized equal to an islamic divorce. So after receiving the civil divorce they were uncertain and they were not able to move forward, because as muslims it was an obligation upon them to obtain an islamic divorce also, like jews. And there were cases at that time in 1985 where some muslim women who obtained a civil divorce and they were not able to obtain an islamic divorce from their husbands. So they were hanging in this situation for many many years. So, that was one of the reasons. [...] The second reason was that the existing legal system of the country has no remedy for such cases. A muslim women who marries in this country according to shari'a law she does not register her marriage with the Civil Registrar. If the marriage fails, she cannot go to the court. [...]. In the eyes of the english law you are not a married person, so you cannot apply for the divorce. That was the legal situation wich also encouraged muslim scholars to establish a sharia council so that muslim women may be offered some help and assistance in this particular respect».*⁶⁰²

Il MLSC opera dagli edifici del *Muslim College* ad Ealing, e secondo Samia Bano «*is affiliated to the Muslim Council of Great Britain*»⁶⁰³. Quest'ultimo punto viene smentito dallo studio di Keshavjee, il quale dichiara «*the MLSC is not affiliated to any sectarian, national or international institution*».⁶⁰⁴

⁶⁰² Intervista dell'autore, 8 maggio 2014.

⁶⁰³ S. Bano, *Muslim Women and Sharia Councils*, cit., p. 130.

⁶⁰⁴ M.M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 93.

Sin dalla sua istituzione, il MLSC ha risolto diverse centinaia di casi relativi a dispute familiari. E i casi non provengono solo dal Regno Unito o dai paesi dell'Europa occidentale, ma anche dal Medio-Oriente.

Il MLSC viene spesso approcciato dagli avvocati per ottenere delle linee guida nella risoluzione di casi che riguardano famiglie musulmane. Nelle sue attività il MLSC si avvale del supporto legale dello studio *Azmi Rana Solicitors*.

Il MLSC fa sapere, attraverso Maulana Shahid Raza, di avere quale priorità la migliore risoluzione possibile del caso, il che implica rispettare le richieste delle parti di pronunciare una decisione in conformità ad una determinata scuola giuridica. In assenza di una tale richiesta, la soluzione viene presa attraverso un approccio eclettico e progressista basato sui processi giuridici classici. Ciò evita interpretazioni della legge islamica in chiave culturale locale, in quanto attinge dalle scuole, sunnite e sciite, avendo come riferimento il tempo e lo spazio attuale. Infatti, nello studio condotto sul MLSC da Mohammed Keshavjee, Shahid Raza afferma: «*our purpose is to provide Muslims living in this part of the world with a native Islamic solution to their problems*». ⁶⁰⁵ Un dato confermato nel corso della personale intervista, quando lo stesso dichiara: «*we must be emotionally and geographically here in this country*». ⁶⁰⁶

Con riferimento al trattamento accordato alle donne, Raza specifica: «*we are not dealing with our women who live in villages, we are dealing with our girls who are broad up and educated in this country, who are professionals, who are doctors, engineers, lawyers, teachers*». ⁶⁰⁷

Interrogato sul punto, Shahid Raza dichiara che il MLSC non si muove su linee etniche o settarie, essendo composto da studiosi provenienti da vari paesi che operano sulla base di quel terreno comune rappresentato dalla *shari'a*. Il fondatore Zaki Badawi poneva l'accento proprio sullo scopo della *shari'a* e «*refused to be imprisoned by literal readings of its rules*». ⁶⁰⁸ Keshavjee sottolinea:

«*Zaki Badawi always applied both, Sharia principles as well as the fiqh. He would go back to the maqàsid-al-sharia – the spirit behind the law – which is not dissimilar to the equitable principles that underpin English law. The principles themselves, as understood in Islamic legal discourse, point back to the original intent of the law rather than to the mechanistic application of the rules of a particular madhab*». ⁶⁰⁹

⁶⁰⁵ M.M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 93.

⁶⁰⁶ Intervista dell'autore, 8 maggio 2014.

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

⁶⁰⁸ M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*. cit., p. 82.

⁶⁰⁹ Ivi, p. 84.

Entrando nel merito della questione, alla domanda: «*to what extent this council is able to balance the need to go beyond written rules for justice and peace through the maqàsid-al-shari'a and the need to take into account the written rules and their different interpretations due to the existence of Shi'a and Sunni Islam and the four school of jurisprudence in sunni islam?*» Moulana Raza rispondeva:

*«very interesting question. And in that respect the sharia councils in these country they have created a new precedence in the history of muslims, because in muslim countries we don't have such examples. Here, in this sharia council, hanafis, shafis, malikis, sunnis, shia's they are all present. I remember in the beginning it was very uneasy [...] For each and every issue, the scholars were having hours and hours of debate defending their own madhab, their only school of law. And hardly there were one or two of these scholars who were able to facilitate the discussion in a positive manner, but I have seen that happening through my own eyes after one year. [...] Now After one year they were become friends, they were trying to achieve a consensus for the benefit of a muslim woman suffering in a marriage. [...] So that should be paramount, that should be in their heads, that they are not sitting here as a hanafi or as a shafi. They are sitting in the sharia council panel as a scholar offering some help to a muslim woman who is suffering in a marriage. [...] The initial approach was that I am a hanafi, I am here to defend my madhab, but the second approach was that I am a scholar and my responsibility is to offer some help to a muslim woman who is a victim. So that's how situation gradually has changed. If an applicant says in her application that I am a hanafi, i want a reply according to hanafi madhab, we will do that. If an applicant says, that I am a shafi, and I want the answer according to the madhab of imam Shafi, we will do that, but if the applicant approaches the shari'a council with an intention that I am in trouble and I need help, I am in a problem, I need a solution, whether it comes from Abu Hanifa or Imam Shafi or Imam Maliki, it doesn't matter, whether it comes from sunni school or shia school, it doesn't matter, but I need the solution of my problem. So we are here to offer some assistance and some solution to a problem, that is our priority now. So this is how we have resolved this complex issue, wich is historically all the time with us. But now the sharia council has evolved its fonctions [...]. Our main problem is how to resolve an issue. So this is how we are working».*⁶¹⁰

I servizi che il MLSC offre sono costituiti dal rilascio di certificati di divorzio, dalla celebrazione di matrimoni islamici presso gli uffici dell'istituzione e all'esterno di questa, da un

⁶¹⁰ Intervista dell'autore, 8 maggio 2014.

servizio di *counselling* gestito da personale femminile, da attività di mediazione e di arbitrato, e dalla produzione di opinioni esperte.

Relativamente ai certificati di divorzio, «*vast majority of the cases the sharia council is dealing with are cases where the woman is seeking a divorce and the husband is not cooperating*». ⁶¹¹ Di conseguenza, il MLSC contatta il marito e invia tre notifiche scritte consecutive, rendendo noto che gli è concesso un periodo di tempo limitato per rispondere. In assenza di risposta, alla moglie sarà concesso il divorzio.

Dopo aver raccolto le informazioni necessarie e stilato i relativi documenti, il *file case* è inviato al panel composto da «*twelve ulama [...] and three UK-trained Muslim, secular lawyers*». ⁶¹² L'iter seguito è essenzialmente documentale, non essendo previsto, in linea di principio, che siano ascoltati testimoni in questa fase. La lingua di discussione include l'arabo, l'urdu e il punjabi. La deliberazione, presa con l'accordo di almeno quattro membri, viene data in inglese. ⁶¹³

La riconciliazione è lo scopo principale a cui è volta la risoluzione delle dispute coniugali presso il MLSC. Poiché i ricorrenti solitamente sono impegnati su un duplice fronte, un fronte *adversarial* volto all'ottenimento del divorzio civile e un fronte di mediazione, nessun contatto viene a stabilirsi tra il MLSC e gli avvocati civili, a meno che una specifica questione non sia portata all'attenzione del MLSC. ⁶¹⁴ I processi che il *counsellor* usa sono un amalgama di diversi meccanismi ADR e si sviluppano anche tenendo conto di problematiche annesse, che vanno dal controllo della rabbia fino a casi di violenza domestica, dei quali vengono informate le autorità.

Dallo studio condotto da Keshavjee emerge che i servizi di mediazione e arbitrato sono gestiti essenzialmente da Moulana Shahid Raza, il quale dichiara di non vedere una chiara e netta distinzione tra mediazione e riconciliazione. Come per il conciliatore, il ruolo del mediatore consiste nel fare del proprio meglio per riconciliare un gruppo o una coppia in una disputa. ⁶¹⁵ Analogamente, non sembra rinvenirsi alcuna differenza, a livello concettuale, tra mediazione e arbitrato.

La mediazione non è condotta indistintamente su tutte le questioni portate di cui viene investito il MLSC. I casi di violenza domestica, come già accennato, sono a priori esclusi dalla possibilità di una riconciliazione. Diversamente, la mediazione viene condotta nelle dispute ereditarie.

⁶¹¹ Intervista dell'autore, 8 maggio 2014.

⁶¹² M.M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., p. 96.

⁶¹³ Ivi, pp. 96-97.

⁶¹⁴ Ivi, p. 86.

⁶¹⁵ Ivi, p. 90.

Il MLSC si è occasionalmente occupato anche di casi di matrimoni forzati, mentre tiene fuori dal suo ambito di azione sia casi di *child abduction*, per la loro dimensione penale, sia casi legati al mantenimento post-divorzio, rispetto ai quali, attraverso il sito web, invita le donne a far ricorso alle corti domestiche.⁶¹⁶

Il ruolo del MLSC è ben sintetizzato dalle parole di Raza, le quali confermano anche il rapporto con il sistema interno: «*our work and our fonction is very very limited and very very focused. That a woman who is a muslim, the law of the country allows her to practice a religion, she wants some sort of ruling in the light of her belives to be given by the shari'a council, and the sharia council gives that ruling in her favor or against her*».⁶¹⁷

4.1.3. Birmingham Sharia Council

Il *Birmingham Sharia Council* (BSC), tecnicamente *Muslim Family Support Service and Shari'ah Council*,⁶¹⁸ ha la sua sede presso la moschea centrale di Birmingham, la quale ha la particolarità di non essere identificata con nessun orientamento religioso.

Sul BSC la letteratura contiene una buona dose di disaccordo in merito alla composizione interna e all'anno in cui l'istituzione è stata stabilita. Ciò su cui si concorda è che «*it grew out of a women's crisis center run by Dr Wageha Syeda, a Muslim Woman and community paediatrician*».⁶¹⁹

Sul finire degli anni Duemila, il Dr. Mohammad Naseem, medico di origini indiane allora alla presidenza del consiglio di amministrazione della moschea, decideva insieme con Wageha Syeda, medico pediatra, di istituire uno *sharia council* dove le donne avrebbero avuto un ruolo preminente, in modo da creare un ambiente più favorevole alle stesse.

Dal 1996 Wageha Syeda, assistita da Saba Butt a partire dal 1997, *dirigeva il Family Support Service a Birmingham*, il quale includeva un servizio telefonico di supporto alle donne musulmane con difficoltà familiari. Molte di queste erano alla ricerca del divorzio islamico. Pertanto, anche per il BSC, come per gli altri due *sharia councils* di cui si è detto, ciò che ne determinava l'istituzione era l'esigenza di aiutare le donne musulmane ad ottenere il divorzio islamico.

⁶¹⁶ M.M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution*, cit., pp. 89-96.

⁶¹⁷ *Ibidem*.

⁶¹⁸ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 123.

⁶¹⁹ R. Griffith-Jones, *The 'unavoidable' adoption of shari'a law – the generation of a media storm*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., p. 18.

In un primo momento le donne erano invitate a recarsi presso l'*Islamic Sharia Council*. Tuttavia, nel 2004,⁶²⁰ ma secondo altre fonti nel 2005,⁶²¹ fu istituito uno *sharia council* indipendente che contava tra i membri il Dr. Naseem e uno o due altri *scholars*.

Il BSC offre servizi di mediazione e di riconciliazione, ed è composto da un numero di studiosi religiosi su cui la letteratura si divide. Alcuni studiosi individuano cinque «*religious scholars*»,⁶²² altri un numero di tre «*judges*».⁶²³

A partire dal 2006 del *panel* fa parte anche Amra Bone, la cui presenza nelle vesti di *panellist* rende il BSC la *sharia court* più liberale agli occhi del pubblico britannico, compresi gli oppositori.

Nata in Pakistan, cresciuta in Kuwait, e con una breve parentesi in Egitto, Amra Bone si è formata in Inghilterra dove ha conseguito un dottorato in studi islamici all'Università di Birmingham. Dopo una serie di esperienze nelle università di Bristol, Warwick e Birmingham, Amra Bone è attualmente impegnata in attività didattiche al *Muslim College* di Cambridge.

Presso il BSC è attivo un servizio di *counselling* nella materia matrimoniale, gestito da Wageha Syeda e da Saba Butt.⁶²⁴

Alla competenza medica, Wageha Syeda ha affiancato una laurea magistrale in studi islamici conseguita, nel 2001, all'Università di Birmingham. Saba Butt, invece, che in precedenza aveva lavorato come assistente sociale, all'interno del BSC ha il compito di predisporre gli incontri con il *councillors*.

In merito al numero dei casi trattati dal BSC, in un'intervista ad Amra Bone, la stessa dichiarava: «*each month we have around eleven, ten, eleven cases, sometimes we have two meetings which means we have doubled number and so two meetings we'll have obviously ten for one and ten for one other, twenty cases*».⁶²⁵

In uno studio condotto nel 2013, è emerso che il BSC non s'identifica con alcuna scuola di pensiero nel mondo sunnita, basando le proprie decisioni «*upon rulings derived from the four main schools of Sunni thought together with other sources from the Sunni tradition, as well as minority interpretations*».⁶²⁶

⁶²⁰ J. Bowen, *On British islam*, cit., p. 124.

⁶²¹ R. Griffith-Jones, *The 'unavoidable' adoption of shari'a*, cit., p. 18.

⁶²² S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 123.

⁶²³ R. Griffith-Jones, *The 'unavoidable' adoption of shari'a*, cit., p. 18.

⁶²⁴ *Ibidem*.

⁶²⁵ Intervista dell'autore, 13 Luglio 2015.

⁶²⁶ R. Sandberg, G. Douglas, N. Doe, S. Gilliat-Ray and A. Khan, *Britain's Religious Tribunals: 'Joint Governance' in Practice*, *Oxford Journal of Legal Studies*, Vo. 33, No. 2, 2013, p. 271.

In maniera non diversa dall'ISC e dal MLSC, la maggior parte del lavoro del BSC è rappresentato dall'analisi di richieste di divorzio su iniziativa delle donne. Rispetto al divorzio Amra Bone precisa l'esistenza di due visioni contrapposte: una visione minoritaria secondo cui il divorzio civile soddisfa anche i requisiti richiesti dalla religione, e una visione maggioritaria che ritiene necessari entrambe le forme di divorzio, il divorzio civile e il divorzio religioso. Aggiunge poi: «*in islām, it's all in the Quran, you can marry and you can divorce, because in islām it's marriage in front of God and divorce in front of God, so people have to do both*».⁶²⁷

Anche qui il rilascio del certificato di divorzio richiede un primo passaggio volto alla riconciliazione delle parti. Quando il tentativo fallisce, il caso viene trasmesso al *panel* perché decida in merito alla richiesta di divorzio. Questo dispone di tutti i dettagli del caso, vale a dire i fatti e le ragioni presentate dalla parte che fa la richiesta di divorzio, i dettagli delle sessioni di *counseling* e della fallita riconciliazione.⁶²⁸ Alla dott.ssa Syeda è concesso di accompagnare la donna in funzione di supporto.

Anche il BSC incentiva il ricorso alle corti domestiche per il rilascio del divorzio civile. Invita a iniziare, o a culminare, l'iter nelle corti civili per non entrare in conflitto con la legge interna.⁶²⁹

Amra Bone sottolinea la volontarietà del ricorso al BSC nonché l'assenza di coercizione in tal senso: «*it's up to people. We cannot force them to come to us, or even tell them 'oh you have to come to us'. If they don't feel the need, as Muslims, that's fine*».⁶³⁰ Ciò è confermato anche da studio precedente dove uno dei rappresentanti del BSC dichiarava: «*obviously some people may not decide to come to the council thinking we're divorced anyway but others feel they still have to resolve it in the eyes of God and they come [to] the sharia council*».⁶³¹

L'esistenza stessa del BSC, precisa Amra Bone, dipende degli individui che scelgono di usufruire dei suoi servizi: «*the only reason they exist is because people want to use them, people want to go somewhere they can have their marriage dissolved*».⁶³² La stessa fa presente anche l'interesse che proviene da paesi esteri quando afferma: «*sometimes they want to come and see us*».⁶³³ Fa riferimento a visite da paesi europei quali l'Irlanda, da paesi musulmani come Dubai e

⁶²⁷ Intervista dell'autore, 13 Luglio 2015.

⁶²⁸ S. Bano, *Women and Sharia Councils*, cit., p. 127.

⁶²⁹ R. Sandberg, G. Douglas, N. Doe, S. Gilliat-Ray and A. Khan, *Britain's Religious Tribunals: 'Joint Governance' in Practice*, cit., pp. 280-281.

⁶³⁰ Intervista dell'autore, 13 luglio 2015.

⁶³¹ R. Sandberg, G. Douglas, N. Doe, S. Gilliat-Ray and A. Khan, *Britain's Religious Tribunals: 'Joint Governance' in Practice*, cit., p. 277.

⁶³² Intervista dell'autore, 13 luglio 2015.

⁶³³ *Ibidem*.

perfino dall’Australia. Sul punto dice: «*they wanted to know how we do things*»,⁶³⁴ specificando: «*people from other European countries enquired how to do what we do, they want to help, they want us to help them to set up sharia councils*». ⁶³⁵ Quest’ultimo dato appare confermato anche dalle dichiarazioni resa da Kholā Hasan nel corso dell’intervista concessa in quegli stessi giorni, con riferimento specifico all’Italia.

La politica del BSC non è dunque molto diversa da quella che caratterizza le altre *sharia courts* di cui si è detto, e ben si riassume nelle parole di Amra Bone: «*one of the duties of muslim community is to help people around them, muslims and non muslims, anybody. If there is a need, we have to try to help*». ⁶³⁶

4.1.4. In&Out: sharia courts agli estremi della categoria

Lo *Sharee Council, Dewsbury*, insieme al *Wuzara Ulama Council* e allo *Sharia Council Midlands* non possono farsi rientrare a pieno titolo tra le *sharia courts*. L’impossibilità di accesso a queste istituzioni, e la scarsità delle informazioni reperibili, sono elementi che non consentono la verifica su tutte le caratteristiche che la piena inclusione tra le *sharia courts* richiede. Inoltre, la presenza dei requisiti richiesti non è verificabile neppure dall’analisi dei relativi siti web.

Lo *Sharee Council Dewsbury*, divisione dell’*Islamic Research Institute of Great Britain*, è situato nella città di Dewsbury ed è una *charity* correttamente registrata. Nasce, si organizza e si sviluppa sulla stessa linea degli *sharia councils* fin qui analizzati, dal quale si dichiara organismo indipendente.

Sul sito web si legge:

«*the Scholars have recommended the establishment of Sharee Councils presided by Islamically qualified Qadhis to consider the fate of unhappy marriages in which the couple can’t agree an Islamic divorce, and to declare them annulled if necessary after careful consideration in the light of Islamic Shariah*». ⁶³⁷

Nato per offrire servizi di risoluzione delle dispute interne alla comunità musulmana di Dewsbury, lo *Sharee Council* si presenta come l’evoluzione di un organismo istituito a Dewsbury, nel 1994, e noto come *Council for Sharia Research*. Questo risultava dalla consultazione di un

⁶³⁴ Intervista dell’autore, 13 luglio 2015.

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ *Ibidem*.

⁶³⁷ <http://www.shareecouncil.org/>

gruppo di esperti religiosi che avevano deciso di costituire un'istituzione che offrisse una guida ai musulmani della città, costretti ad affrontare una gran mole di problemi sociali nella nuova realtà britannica.

I problemi dei musulmani erano accentuati dalla ignoranza delle regole islamiche, soprattutto in materia di matrimonio e divorzio. Il *Council* interveniva a fornire una chiara guida giuridica sulle più disparate questioni, e sin dalla sua creazione ha deciso diverse centinaia di casi.⁶³⁸

Lo *Sharee Council* non rende noti i membri dello staff sul suo sito web, né individua altri servizi a parte il rilascio di certificati di divorzio islamico. Diversamente, detta minuziosamente la procedura da seguire in caso di divorzio.⁶³⁹

Il servizio richiede il pagamento di costi. Viene richiesta la produzione di una serie di documenti. Occorre innanzitutto un documento che specifichi le ragioni per cui si richiede il divorzio o l'annullamento del matrimonio, in modo da conoscere i particolari del divorzio. Il documento è da redigere in carta libera, in maniera precisa e comprensibile, possibilmente in inglese, firmato, datato e accompagnato da copia di un documento di riconoscimento, copia di certificato di matrimonio islamico o della registrazione, copia di un eventuale ordine di restrizione nei confronti del coniuge, copia del decreto di divorzio nel caso sia applicabile. La richiesta, corredata di tutti i suddetti documenti, va inoltrata insieme con la *application form* allo *Sharee Council*, e una copia di essa viene inviata al coniuge invitandolo a chiarire la sua posizione. Nel caso questi non risponda, allora gli sarà inviata una seconda lettera. In assenza di risposta alla seconda lettera, lo *Sharee Council* organizza un incontro per cercare di risolvere la situazione. In questo caso, l'assenza del coniuge viene assunta come prova della veridicità delle affermazioni della donna e orienta il *council panel* in direzione del rilascio del certificato di divorzio.

Vi sono anche altre opzioni. È possibile che il coniuge acconsenta al divorzio a certe condizioni. In questo caso, la richiedente è informata e si seguono gli *step* necessari. Oppure è possibile che il coniuge intimato chieda una riconciliazione. Allora si procederà ad organizzare un incontro a cui la richiedente è chiamata a partecipare, e che richiede un periodo di tempo calcolato sulle necessità del marito.

Una volta dichiarato sciolto il matrimonio, il certificato di divorzio viene inviato al coniuge che ne ha fatto richiesta, mentre l'altro coniuge è informato della decisione dello *Sharee Council*.

⁶³⁸ <http://www.shareecouncil.org/index.php/about-us>

⁶³⁹ <http://www.shareecouncil.org/index.php/divorce-procedure>

Le informazioni false comportano la cancellazione del caso. Il procedimento dura circa sei mesi, ed è svolto nella confidenzialità delle parti, con celerità e con un approccio che predilige un linguaggio *non-confrontational*. Se da un lato il procedimento si assicura di essere conforme al Corano e alla Sunna, dall'altro lato specifica di non porsi in contrasto con la legge britannica tenendo fuori alcuni ambiti come le questioni finanziarie e la custodia dei figli, ma anche cooperando con le autorità in caso di violenza domestica.

Sul sito dello Sharee Council Dewsbury si legge che «*the Sharee Council is not linked in any way to Wuzara, nor does it have any connection to Wuzara*». ⁶⁴⁰

Il *Wuzara Ulama Council*, ha anch'esso sede nella città di Dewsbury e il sito web offre ancor meno informazioni rispetto alle proprie attività e alla propria organizzazione interna. A proposito dei membri, il solo nome che si conosce è quello di Mohammed Ejaz, sulla cui formazione è dato sapere ben poco se non che questi vanta una conoscenza della giurisprudenza islamica, che ha svolto attività di paralegale e che è stato consulente islamico presso altre istituzioni islamiche prima di entrare a far parte del team del *Wuzara Ulama Council*.

Il *Wuzara Ulama Council* possiede un sito incompleto dove, a fronte delle voci che concernono il matrimonio, il divorzio, la mediazione e i consigli, nella sostanza si limita ad un video di presentazione dell'istituzione e uno spazio dove poter scaricare delle *application forms* legate ai diversi servizi. Questi prevedono il pagamento di costi, ragion per cui sul sito viene richiesta, a fronte degli stessi, l'indicazione dell'account bancario. ⁶⁴¹

Un'*application form* porta il titolo di *islamic marital arbitration/khula/annulment*. Viene richiesto di produrre i dettagli personali e quelli del coniuge, i dettagli del matrimonio e sui figli (sotto la condizione *if applicable*), una copia del certificato di matrimonio dalla moschea o dall'ufficio di registrazione, l'accordo sui figli, l'esistenza di altri procedimenti pendenti con relativi dettagli, un eventuale ordine della corte con relativa copia, una copia del decreto di divorzio civile nel caso il matrimonio (civile) sia stato sciolto, la domanda di riconciliazione ove desiderata e i motivi della richiesta. Il coniuge richiedente è informato che la domanda sarà inviata in copia al coniuge.

Altro documento sacrificabile riguarda il giuramento da prestare, lo *statement of truth*, in relazione alle dichiarazioni effettuate e i fatti allegati.

Terzo documento rinvenibile sul sito concerne il *Code of Practice*, sul modello dello *Sharee Council, Dewsbury*, dove è specificato che il procedimento è confidenziale, celere e fondato su un

⁶⁴⁰ <http://www.shareecouncil.org/>

⁶⁴¹ <http://www.wuzara.org/index.php>

approccio *non-confrontational*. L'iter prevede, in ultimo, un colloquio via skype con il richiedente e un separato incontro con il coniuge convenuto in caso di bisogno. Nel rispetto della legge britannica, materie come quelle finanziarie e l'accesso ai figli rilevano solo in termini di accordo presso il *Wuzara Ulama Council* che opera conformemente al Corano e la Sunna.

Lo *Sharia Council Midlands* «*has been set up to resolve domestic issues and social dilemmas that affect all British citizens today. Matters referred to the Council are resolved by religious scholars & Mufti's (Islamic Jurists) who will deliver their verdicts simply and concisely according to the Quran & Sunnah*».⁶⁴²

Con sede a Birmingham, lo *Sharia Council Midlands* fornisce servizi d'informazione, di produzione di responsi (*fatwa*), di celebrazione di matrimoni islamici, di rilascio di certificati di divorzio islamico, di mediazione e di conciliazione, e di produzione di informazioni su istituzioni giudiziali e altre organizzazioni.

Lo *Sharia Council Midlands* ha l'obiettivo di promuovere l'avanzamento della religione islamica attraverso una serie di attività la cui indicazione recupera quanto dichiarato dall'ISC sul proprio sito web:

- a. *«encouraging the practice of the Muslim faith according to the Quran and the Sunnah.*
- b. *Providing Advice and assistance in the operation of Muslim Family.*
- c. *Establishing a bench to operate as the Islamic Shari'a Council and to make decisions on matters of Muslim family law referred to it.*
- d. *Doing all such other lawful things as may be in the interest of promoting the proper practice of Muslim faith in the United Kingdom.*
- e. *To educate the public generally in the field of the Muslim family law and to foster and convey the message of Islam to the Muslims».*⁶⁴³

Nello spazio "*the need for a Sharia Council*", l'impostazione adottata è invece identica a quella che si rinviene sul sito web dello *Sharee Council, Dewsbury*, dove si legge delle somiglianze e delle differenze tra il matrimonio ed il divorzio nella legge britannica e nella legge islamica e quindi dei motivi che giustificano la nascita dello *Sharia Council Midlands*.⁶⁴⁴

Una sezione ad hoc è dedicata a rendere noto il dettato islamico in materia di matrimonio, divorzio, eguaglianza tra le mogli in caso di matrimonio poligamico, ruolo del tutore matrimoniale,

⁶⁴² <http://www.shariahouncil-midlands.co.uk/>

⁶⁴³ <http://www.shariahouncil-midlands.co.uk/>

⁶⁴⁴ <http://www.shariahouncil-midlands.co.uk/the-need-for-a-shariah-council.html>

diritti e doveri dei coniugi, adeguatezza, impedimenti matrimoniali, matrimonio del miscredente, dote e dote di equivalenza.

Il procedimento per lo scioglimento del matrimonio, che costituisce il fulcro dell'attività dello *Sharia Council Midlands*, come nei casi sopra analizzati, prevede una *application form* generica per l'«*arbitration of islamic marriage*» i cui contenuti sono pressoché identici alle *application forms* fin qui discusse, per quanto concerne i dati da fornire e i documenti a supporto della richiesta, in relazioni alle informazioni accessorie e le materie su cui non vi il counil non ha competenza, per quanto attiene l'iter procedurale e i relativi elementi caratterizzanti, e, infine, in merito al giuramento e al costo. Questo è di 200 sterline, come per il *Wuzara Ulama Council*, ma arriva fino a 225 sterline nel caso dello *Sharee Council Dewsbury* con relativa ammenda amministrativa in alcuni casi. In nessuno dei casi analizzati è previsto il rimborso.

Una differenza tra lo *Sharia Council Midlands* e le istituzioni analizzate in questa sezione risiede nel fatto che il primo è solito richiedere, nella stessa *application form*, se siano stati già esperiti tentativi di riconciliazione presso altri *sharia councils* e di indicarne l'identità.

Tra le istituzioni islamiche ADR analizzate in questa sezione va inclusa la *Shari'a Court of the UK*, situata a Tottenham, nord di Londra, e istituita nel 1962.⁶⁴⁵ Si tratta di una istituzione islamica che gestisce una piccola quantità di lavoro dal martedì al giovedì, dalle ore 11.00 alle ore 14.00, il cui staff lavora su base volontaria, mentre il *panel* risulta costituito da un imam, da un *solicitor* musulmano e da tre testimoni maschi provenienti dalla moschea locale che discutono di quattro casi nel corso di ciascuna sessione.⁶⁴⁶

La *Shari'a Court of the UK* si occupa di dispute matrimoniali attraverso un processo di mediazione e riconciliazione incentrato su due elementi principali: la partecipazione dei membri della famiglia e la discussione pubblica che nega alla ricorrente la possibilità di affrontare alcune questioni in privato.⁶⁴⁷

Un minimo di tre sessioni di riconciliazione, gestite dall'esperto religioso, sono previste prima che si decida in merito al divorzio.

La procedura di divorzio riflette una concezione tradizionalista della donna e del suo ruolo all'interno del matrimonio. I richiedenti, soprattutto donne, sono chiamati a spiegare le ragioni della richiesta di divorzio, e il dato interessante che emerge dallo studio di Samia Bano è che «*the*

⁶⁴⁵ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 138.

⁶⁴⁶ *Ibidem*.

⁶⁴⁷ *Ivi*, p. 139.

*scholars did not address female applicants directly and instead used the medium of male family members to communicate with them».*⁶⁴⁸

Il ruolo degli uomini risulta essere dominante e intorno ad esso si costruisce il processo di risoluzione della disputa coniugale che è guidato dalla necessità di riportare l'ordine concepito come islamico nella coppia attraverso un approccio di genere alla problematica.

4.1.5. Il network ismailita di risoluzione delle controversie

Ai margini della categoria *sharia courts* ritroviamo anche il *UK National Arbitration and Conciliation Board* (NCABs), che si inserisce in un network ismailita «*constitutionally established institution of the Conciliation and Arbitration Boards (CABs), which act as the primary legal bodies of the community [...] designed to balance diverse local and contextual factors with the tradition and doctrine of the singular Imamat authority*».⁶⁴⁹

Nel corso dell'intervista con Mohammed Keshavjee, all'epoca direttore dell'*Institute of Ismaili Studies* a Londra, nonché avvocato esperto di ADR e *islàm*, e autore di uno studio sul MLSC, questi gettava luce sui meccanismi di risoluzione alternativa delle controversie nella comunità ismailita, a partire da un discorso sugli *sharia councils* che offriva interessanti insights anche in merito ad altre comunità musulmane:

«well, you see, sharia councils are those that you see designated as sharih councils, but there are 3 million muslims in Britain and many of them have done sharia councils, they have their own structures. So, instead of going to an official sharia council, they will deal with issues within their own community structures, they may not call them sharia councils, but each community or many communities would have the facility of resolving disputes within their own communities to the structures of their communities. So I just give you an example, you have the Ismaili Muslim Communities, they don't have sharia councils, but they have conciliation and arbitration boards, known as CABs. And those institutions deal with issues of dispute within the community. Then you have other shia communities, like the Ithnaatiouries, the Boras, they don't have sharia councils, but they have structures within the community that deal with dispute resolution. Then you have sunni communities, some of them go to sharia councils, some may not. So I think that in the whole Britain there is not one model, though the principle of dispute resolution within the community

⁶⁴⁸ S. Bano, *Women and Shari'ah Councils*, cit., p. 140.

⁶⁴⁹ A. A. Jamal, *Religious Authority and Constitutional Order: A case study of the Conciliation and Arbitration Boards (CABs) of the Shia Imami Ismaili Community*, *Journal of Law, Religion & State* 2 (2013), p. 236.

exist as a principle across all the communities. There is not one monolithic model but there are different models. I think it would be correct to say that there are many informal structures and informal approaches».

Il modello dei CABs ismailiti ha un background storico molto solido e il successo di quest'ultimo viene confermato dalla sua diffusione, e dal fatto che sia positivamente accolto in diverse parti del mondo.

Keshavjee, autore di un *«training programme in mediation»* presso il centro di studi ismailiti a Londra specificava, all'atto della presentazione, le caratteristiche del modello:

*«under the global Ismaili Constitution, provision is made for a National Conciliation and Arbitration Board (NCAB). [...] Depending on the different levels of social governance and the nature of the community's dispersal, there are in some countries regional CABs, as in Canada, or local CABs, as in India and Pakistan. These Boards are absolutely independent and disputants submit to their jurisdiction on a totally voluntary basis. At the international level, there is an International Conciliation and Arbitration Board (ICAB), made up of a lawyer Chairperson and six other members. [...] The International CAB assists in the conciliation process between parties in differences or disputes arising from commercial, business and other civil liability matters, domestic and family matters, including those relating to matrimony, children of a marriage, matrimonial property, testate and intestate succession. The International CAB hears disputes that are international in scope but also acts as an appeal Board for appeals from decisions of any National Conciliation and Arbitration Board worldwide».*⁶⁵⁰

Nel 2000, la rete dei NCABs, insieme all'istituto londinese di studi ismailiti, la *School of Oriental and African Studies (SOAS)* della *London University*, e due delle principali *training organisations* nel Regno Unito -*National Family Mediation (NFM)* e il *Centre for Dispute Resolution (CEDR)* – ha inaugurato presso il centro di studi ismailiti a Londra un programma di *training* per 40 persone provenienti da 16 del mondo. *«These training programmes»* ha dichiarato Keshavjee, *«are a combination of state-of-the-art mediation techniques with the Ismaili community's own cultural values, norms and traditions, based on the ethics of Islam which transcend both space and time».*⁶⁵¹

Dai CABs ismailiti molto spazio è adato a figure ibride di ADR come il MEDARB, che combina mediazione e arbitrato per un risultato più rispondente alle esigenze delle parti.

⁶⁵⁰ M. M. Keshavjee, *The Ismaili Alternative Dispute Resolution Training Programmes and the Potential for New Directions in Mediation*, The Institute of Ismaili Studies, 2007, p. 5.

⁶⁵¹ *Ibidem*.

L'obiettivo dei CABs è quello di aiutare le parti nella risoluzione della disputa nel rispetto della loro affiliazione religiosa e della legge dello Stato. Invero, «*The CABs respect the privacy of the parties, but at the same time, they construct a matrix to see whether the concerns of all parties that contribute to the solution of a problem have been taken into consideration*». ⁶⁵²

Nel Regno Unito il *National Conciliation and Arbitration Board* UK si occupa di circa 200/300 casi ogni anno, giudicando su questioni di divorzio, separazioni e dispute di lavoro. I membri hanno esperienza come legali o in ambiti affini, e di solito sono membri rispettabili della comunità ismailita. I principi guida, scrive Innes Bowen, «*are 'fairness and natural justice'*». ⁶⁵³

4.2. I tribunali arbitrali: il Muslim Arbitration Tribunal

Nel 2007, Sheikh Faiz al-Aqtab Siddiqi istituiva a Nuneaton, presso la sede dell'*Hijaz College Islamic University*, il *Muslim Arbitration Tribunal* (MAT).

«*Part of a Sufi network in the UK inspired by the late pir or Sufi saint, Shaykh Allama Muhamma Abdul Wahab Siddiqi*», ⁶⁵⁴ il MAT veniva costituito in conformità alle previsioni dell'*Arbitration Act 1996*, che alla sezione 46 (1) prevede che il tribunale arbitrale possa decidere una disputa (alla lettera a) «*in accordance with the law chosen by the parties as applicable to the substance of the dispute*», o (alla lettera b) «*if the parties so agree, in accordance with such other considerations as are agreed by them or determined by the tribunal*». ⁶⁵⁵

Con il limite dei diritti disponibili, l'*Arbitration Act 1996* stabilisce che un tribunale arbitrale possa applicare, nelle materie civili e commerciali, e con l'accordo delle parti, le norme religiose islamiche. L'accordo così concluso «*would then be enforceable in the courts in the same way and subject to the same defences and challenges as an ordinary arbitral award*». ⁶⁵⁶

In linea generale le corti inglesi daranno esecuzione al lodo arbitrale, compreso quello islamico, senza giudicare nel merito. Tuttavia, Ian Edge sottolinea:

«*The enforcement of any arbitration award by an English court is subject to challenge as to substantive jurisdiction where it is claimed that the arbitral tribunal acted outside its powers, and as to substantive irregularity, which would include failure to comply with the general rule of*

⁶⁵² M. M. Keshavjee, *The Ismaili Alternative Dispute Resolution Training Programmes*, cit., p. 7.

⁶⁵³ I. Bowen, *Medina in Birmingham Najaf in Brent: Inside British Islam*, London, Hurst & Company London, 2014, p. 171.

⁶⁵⁴ R. Griffith-Jones, *The 'unavoidable' adoption of shari'a law*, cit., p. 18.

⁶⁵⁵ *Arbitration Act 1996*, <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/23/section/46>

⁶⁵⁶ I. Edge, *Developments towards Legal Pluralism?*, cit., p. 121.

*procedure that the tribunal should act fairly and impartially giving each party a reasonable opportunity to put their case».*⁶⁵⁷

Il fondatore del MAT, Sheikh Faiz al-Siddiqi, è un avvocato abilitato alla professione (*barrister*), ed è alla guida della comunità di Hijaz, riconosciuto come maestro (*pir*) e successore spirituale del padre Muhammad Abdul Wahhab Siddiqi, la cui tomba e il cui santuario (*mazar*) sono situati all'interno del College. Quest'ultimo copre uno spazio di quasi un centinaio di acri immersi nel verde e ben separati dal resto della città.

I fratelli di Faiz al-Siddiqi, Noor Siddiqi e Zair Siddiqi, svolgono anch'essi ruoli chiave all'interno del MAT, così come i cognati Tauqir Ishaq e Maulana Arif, quest'ultimo nelle vesti di legale, nella specie *solicitor* del gruppo *Saints Solicitors*. Il lavoro di segreteria invece, e più generalmente la gestione dei rapporti con l'esterno attraverso un sistema di appuntamenti, è gestito da personale femminile giovane.

Il lavoro del MAT si inserisce in un più ampio quadro di attività. Dal punto di vista della dottrina, le linee lungo cui si muove sono quelle del sufismo, e risultano ben evidenziate da John Bowen quando scrive: «*the spiritual line focused on the shrine is a branch of the Naqshbandiya order (tariqa) that for generations lived in the village of Gosuhr near Lahore and that traces its spiritual lineage through Shaykh Ahmad Sirhindi».*⁶⁵⁸

La visione dell'*islàm* che caratterizza il MAT si costruisce su un percorso educativo che, all'interno dell'*Hijaz College* offre diverse opzioni: «*GSEs and A-level in sciences and humanities alongside of a religious studies curriculum. It also offers a three-year BA in Islamic Law and Theology, and a four-year LLB course in Law, which prepares students for careers for Barristers or Solicitors».*⁶⁵⁹

Quando lo Sheikh Siddiqi istituiva il MAT, lo stesso vantava una lunga esperienza di mediazione nelle dispute familiari. Tuttavia, la volontà era quella di introdurre un modello di risoluzione delle controversie che fosse diverso dal tipo inaugurato dagli *sharia councils*.

Intervistato nel suo ufficio presso l'*Hijaz College*, Siddiqi spiegava i motivi che avevano reso tanto possibile quanto necessaria l'istituzione del MAT:

«*So, the social aspect is that we have now 3 generations of people being born here, muslims being born here [...] they are british citizens so they need british services, right? Which are*

⁶⁵⁷ I. Edge, *Developments towards Legal Pluralism?*, cit., p. 122.

⁶⁵⁸ J. R. Bowen, *Sanctity and Shariah: Two Islamic Modes of Resolving Disputes in Today's England*, in F. von Benda-Beckmann et al (ed.), *Religious n Disputes: Persuasiveness of Religious Normativity in Disputing Processes*, London, Macmillan, 2013, pp. 129-145.

⁶⁵⁹ Ivi, p. 2.

*for muslims in Britain. The British Muslims need those services. So that's the social context through which it arose. The political context is non-existent, because it is apolitical, this whole organisation is apolitical, we do not engage in any politics, we do not believe in any politics, and we do not like politics. [...] So that's the social and political. [...] Legally we were able to take comfort from the Arbitration Act, [...] and that's how we find a very comfortable and smooth journey for the last seven years».*⁶⁶⁰

Il MAT, che Siddiqi definisce unico e solo nel suo genere, conta diramazioni in altre città del Regno Unito, e fornisce servizi che interessano diversi settori del diritto:

- rilascio di certificati di divorzio islamico e mediazione delle dispute familiari;
- predisposizione di atti di ultima volontà islamici e gestione delle questioni ereditarie;
- risoluzione delle dispute relative alle moschee;
- arbitrato civile e commerciale;
- interventi in materia di matrimoni forzati;

Sui matrimoni forzati il MAT ha lanciato un'iniziativa volta alla criminalizzazione degli stessi attraverso la predisposizione, nel 2008, di un *report* dal titolo «*Liberation from forced marriage*», nel quale vengono individuate una serie di misure volte a proteggere le vittime di matrimoni forzati con cittadini esteri. Nel fare questo, il MAT poneva l'accento sia sul ruolo privilegiato all'interno della comunità musulmana sia sulla limitata funzione del *Forced Marriage and Protection Order* del 2007.⁶⁶¹

Il MAT, quale «*Alternate Dispute Resolution organisation which deals with islamic sacred law within the context of the english legal system*»,⁶⁶² e come istituzione islamica che interviene ad offrire «*a viable alternative for the muslim community seeking to resolve disputes in accordance with islamic sacred law*»,⁶⁶³ dichiara di celebrare le differenze tra le varie scuole di pensiero nell'islàm: «*those differences are celebrated [...] so we use the four madhabs, in fact even the fifth, the jafaris madhab is used. Predominantly it's the hanafi madhab because the predominance is the hanafi people. If somebody decides they want something else, then we can offer that to them, out of problem*».⁶⁶⁴

Il ruolo dell'elemento etnico è dichiarato irrilevante, mentre l'accento è posto sull'aumento della percentuale di non-musulmani che fa ricorso al MAT: «*15 to 20% of the people who come to*

⁶⁶⁰ Intervista dell'autore, 13 maggio 2014.

⁶⁶¹ <http://www.matribunal.com/forced-marriages.php>

⁶⁶² <http://www.matribunal.com/history.php>

⁶⁶³ <http://www.matribunal.com/>

⁶⁶⁴ Intervista dell'autore, 13 maggio 2014.

*us are non-muslims. In fact it's increasing now to may be 22 to 25% of the people that come to us are non-muslims».*⁶⁶⁵

John Bowen sottolinea che nessuno dei ricorrenti ha mai approcciato il MAT chiedendo che una disputa fosse formalmente arbitrata, poiché *«people would be more likely to lie to a secular judge than to an Islamic body, and so they don't get to the arbitration stage; they work it out among themselves».*⁶⁶⁶ Di conseguenza, non vi è mai stato fino ad oggi accordo di arbitrato che sia giunto alle corti civili.

Per quanto concerne la procedura di divorzio, questa è analoga a quella seguita all'interno degli *sharia councils*.⁶⁶⁷ Lo stesso Siddiqi ha cercato per anni, inutilmente, di instaurare una collaborazione con avvocati britannici, anche rinomati avvocati di diritto di famiglia come Aina Khan, in modo da coniugare componente islamica e componente civile nella procedura di concessione del divorzio.

I casi di divorzio solitamente sono gestiti dal cognato Arif o da qualcun altro. La coppia firma un accordo di arbitrato, come in tutti i casi davanti al MAT, allo scopo di indurre le parti a prendere seriamente le raccomandazioni di Siddiqi, e a questo scopo vengono impiegati *legal looking documents*.⁶⁶⁸ Tuttavia, questi arbitrati sono in realtà sessioni di *counselling*.

Nel 2009, il MAT è stato nominato dalla *Charity Commission* quale organismo di mediazione nella controversia relativa all'amministrazione della moschea di Waltham Forest.

In mentre in materia di violenza domestica, invece, il MAT rilascia la seguente dichiarazione:

*«MAT is unable to deal with criminal offences as we do not have jurisdiction to try such matters in the UK. However, where there are criminal charges such as assault within the context of domestic violence, the parties can ask MAT to assist in reaching reconciliation which is observed and approved by MAT as an independent organisation. The terms of such a reconciliation can then be passed by MAT on to the Crown Prosecution Service (CPS) through the local Police Domestic Violence Liaison Officers with a view to reconsidering the criminal charges. Note that the final decision to prosecute always remains with the CPS».*⁶⁶⁹

⁶⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶⁶ J. Bowen, *On British Islam*, cit., p. 163.

⁶⁶⁷ Ivi, p. 159.

⁶⁶⁸ Ivi, p. 163.

⁶⁶⁹ <http://www.matribunal.com/family-dispute-cases.php>

I principi che regolano l'attività del MAT vengono enucleati in un'apposita sezione del sito web, dove compaiono valori quali giustizia, equità, eguaglianza e professionalità.⁶⁷⁰

Un'altra sezione del sito detta minuziosamente il codice di procedura:

1. *«in accordance with Qur'anic Injunctions and Prophetic Practice as determined by the recognised Schools of Islamic Sacred Law;*
2. *as fairly, quickly and efficiently as possible; and*
3. *where appropriate, that members of the Tribunal have responsibility for ensuring this in the interests of the parties to the proceedings and in the wider public interest».*

Il tribunale arbitrale è formato, in sede di attività, da un minimo di uno *scholar* e un avvocato, *solicitor* o *barrister*, ed è altresì previsto che a un'udienza siano ammessi a partecipare terzi con il permesso delle parti. I documenti richiesti e prodotti vanno firmati, ed è previsto un sistema di notifiche dei relativi atti.

Il MAT risolve dai trenta ai quaranta casi all'anno senza che vi sia alcun argomento dominante.

Non è previsto un sistema di appello.

4.2.1. Fiqh Council of Birmingham *nel limbo*

Il *Fiqh Council of Birmingham* (FCB) non può essere definito propriamente una *sharia court*. Guidato dal Mufti Abu Zafar, esso è composto da *«qualified ulema that have graduated and studied both the Islamic and western traditions»*.

Abu Zafar, Sarfraz Mohammed e altri membri dello staff vantano un background fatto di studi a Karachi, sotto la guida di Taqi 'Uthmani, ex giudice presso la *Sharia Appellate Bench* della *Supreme Court* in Pakistan.

Dottrinalmente, il FCB è più hanafita. Offre servizi di varia natura, tra cui produzione di *fātāwa* sulle più varie questioni attraverso un dipartimento ad hoc. Diversamente dalla maggior parte degli organismi dello stesso tipo che offrono questo particolare servizio, i responsi sono resi noti sul sito in un'apposita sezione.⁶⁷¹

Il FCB media e risolve le dispute familiari, in particolare quelle relative allo scioglimento del vincolo matrimoniale. Tuttavia, a dispetto della qualificazione tecnica di *council* che si attribuisce, il FCB dichiara di operare nel quadro dell'*Arbitration Act 1996*. Più precisamente, il FCB:

⁶⁷⁰ <http://www.matribunal.com/values-and-principles.php>

⁶⁷¹ <http://www.fiqhcouncilbirmingham.com/page/fatawa>

«endeavours to offer its services including faith based family mediation and arbitration within the broad principles of the 1996 Arbitration Act, to help provide a choice for those who wish to resolve a family dispute according to the precepts of their faith as responsible law abiding citizens. This form of alternative dispute resolution has been provided by the FCB over a number of years».⁶⁷²

Il panel conta studiosi «who have formally trained and specialised in Ifta (the issuance of Islamic legal edicts in the capacity of a Mufti) and Qadha (issuance of Islamic rulings as a Qadhi) under qualified and experienced scholars. In terms of western academia, panel members also hold degrees such as the LLB in English law and Masters degree in Islamic finance».⁶⁷³

Il FCB, come le istituzioni sin qui analizzate, dichiara la propria conformità alla legge britannica, è impegnato nel lavoro inter-religioso e si pregia della collaborazione con gruppi a difesa dei diritti delle donne contro i *forced marriages* o gli *abused marriages*. Tuttavia, come sottolinea Bowen «they also reserve all determinations of performativity to the Fiqh Council, clarifying, for example, that a civil divorce does not automatically mean an islamic divorce»

Il patrono del FCB è Shaikh Mawlana Hafiz Fazl ar-Rahim Ashrafi, vice presidente della *Jamia Ashrafia* and membro del *Government of Punjab Interfaith Harmony Committee*.

Nella pagina *application forms* non risultano documenti da scaricare che possano dare indicazioni sul procedimento seguito all'interno dell'istituzione né sui costi del procedimento né sull'orientamento seguito.

5. L'emergenza delle *sharia courts* e la nascita del *UK Board of Sharia Councils*

Dalla descrizione delle singole *sharia courts*, un dato può dirsi accertato: nonostante le differenti origini, e malgrado le divergenze dottrinali, le istituzioni considerate convergono su comuni modelli pratici.

Malgrado diversità dichiarate, come quella tra il MAT e gli *sharia councils*, e rivalità presunte come quella tra i Salafiti-Deobandi dell'ISC e i sufi Barelvi del MLSC, le *sharia courts* tendono a rispettare reciprocamente le decisioni.

Differenze maggiori si rinvencono, invece, tra il BSC e le altre *sharia courts*, per la centralità da questo attributo al ruolo delle donne e alle esigenze di queste; un dato rinvenibile anche nella convergenza tra lavoro sociale e lavoro medico che caratterizza la *sharia court* in questione.

⁶⁷² <http://www.fiqhcouncilbirmingham.com/page/index/about>

⁶⁷³ http://www.fiqhcouncilbirmingham.com/page/index/our_scholars

Inoltre, presso il BSC le decisioni sono assunte alla presenza delle parti, cosa che non accade presso l'ISC. Infine, il MAT ha una dimensione spirituale sconosciuta alle altre *sharia courts*. «*Most other sharia councils in England*» evidenzia Bowen «*developed for geographical reasons: Dewsbury serves as a broad section for the North, for example, as does Birmingham for the Midlands. The North is regarded as underserved*».

Un altro dato non va trascurato: la nascita di strutture islamiche marginali che favoriscono l'ingresso di estremisti in questo ambito. In generale, si tratta di strutture informali che vanno a sommarsi alle istituzioni semi-formali e agli organismi noti. Questi «*private legal orderings*» si pongono come alternativa a quel modello contemporaneo di *fiqh al-aqalliyat* (*fiqh for minorities*, v. parte 1, cap. 1) formulato per le esigenze dei musulmani che vivono in giurisdizioni non musulmane.⁶⁷⁴

Un tentativo di rimettere ordine nella confusionaria realtà delle strutture islamiche ADR, è stato posto in essere, quanto meno per una particolare categoria di istituzioni, con la creazione nel 2014 del *UK Board of Sharia Councils*.

Nel gennaio del 2014, sul sito della *London Central Mosque Trust Ltd & the Islamic Cultural Center* veniva rilasciato il seguente comunicato:

«*The Islamic Cultural Centre under the directorship of Dr Ahmad Al Dubayan held a meeting inviting all the shariah councils within the United Kingdom on the launch of a newly formed organisation named the 'UK Board of Sharia Councils'*.

This new organisation is intended to act as a representative and supervisory body of individual Sharia Councils who will look to the UK Board of Sharia Councils for advice and expertise in matters of Sharia law.

The meeting was well attended and had a strong positive outcome. Dr Dubayan said 'it was very important that the Sharia Council's spoke with unification on all matters relating to Sharia Issues within the United Kingdom'».

Interrogata sul punto, Amra Bone del BSC, dichiarava che al primo *meeting* avevano preso parte i rappresentanti di quindici *sharia councils*, e che, a dispetto delle comunicazioni pubbliche, periodicamente venivano tenuti degli incontri, poiché lo scopo è quello di assicurare che l'attività degli *sharia councils* si svolga in accordo con la legge interna.⁶⁷⁵

Sulla effettività dell'*UK Board of Sharia Councils* Moulana Shahid Raza:

⁶⁷⁴ S. Sardar Ali, *Authority and Autenticity: Sharia Councils, Muslim Wome's Rights and the English Courts*, Child and Family Law Quarterly, Vo. 25, No 2, 2013, pp.122-124.

⁶⁷⁵ Intervista dell'autore, 13 luglio 2015.

*«The UK Board of Shari'ah Councils is moving very slow. We are very passionate about it, we really want to see it happen, it is a good thing, it is a good thing in so many ways, it is something good for all the shari'ah councils, if they have some sort of unity or a platform where they can exchange their view, they can interact, they can learn from each other, it is good, it is in the interest of the shari'ah councils and, at the same time, it is also very useful for our claims, because all the shari'ah councils have their own application forms. So, if under the Uk Board of Shari'ah Councils ten shari'ah councils can agree to have one single form of application form, so it become easier for the claims also. I have suggested in one of the meetings of the Uk Board of Shariah Councils that we should establish a board, a court of appeal also. All the courts in the world they have a court of appeal, but here we have shari'ah councils without any court of appeal who can recognize. It look something autocritique. So, I am going to press for this again and again that if ten shari'ah councils have come together they can have a court of appeal where all the decisions can go if a claim needs a revision. That approach should be there. We should be more transparent. But it is a fact that this initiative is moving very slow. Very disappointing. I was expecting them to move forward at, because we need this. We need this not for the sake of media or for the sake of those who criticize us, it is something good for the sake of all the shari'ah councils and for all those who contact shari'ah councils, approach shari'ah councils».*⁶⁷⁶

Dal canto, suo Kholā Hasan si esprimeva in questi termini: *«I think it is going to be practical. I think it's going slow [...] it was lodged 7-8 months ago, the meeting. So, it is going to be, I think it could be practical».*⁶⁷⁷

La stessa insisteva sul ruolo del *Board* come corte di appello e come corte che servisse a guidare gli *sharia councils* verso una stessa direzione. Una tale visione veniva condivisa da Mohammed Keshavjee, il quale, tuttavia, ne riconosceva la limitata effettività:

«It is going to be a little bit difficult for a simple reason. [...] May be they accept that one board, but how do you bring 3 million people coming from the eight schools of law, from fifty/sixty countries of the world, if not more, all together in the one board, then who will rule the board? Or the board will be under the british Governement? Or will the board be set up by the muslim themselves? Who will constitute the board? And what will be the board's remit? Would they be a regulatory framework organisation board, [...] would they be like a professional board, like the Law Society, or the medical council? So I think the idea seems sensible, but operationalizing an idea of

⁶⁷⁶ Intervista dell'autore 8 maggio 2014.

⁶⁷⁷ Intervista dell'autore 18 luglio 2014.

*that nature, considering and dealing with informal justice, with 3 million muslims from so many different schools of law and so many countries would be a challenge».*⁶⁷⁸

Il fenomeno dell'*UK Board of Sharia Council* è ancora in fase di definizione, e questo induce a porsi delle domande. Ci si chiede se esso sia una risposta alla crescente pressione che circonda la questione *sharia courts* o se sia il frutto di una maggiore consapevolezza da parte islamica.

Analogamente, in fase di discussione è il fenomeno delle *sharia courts*. Tante sono le domande, e ampio è il dibattito. Ci si domanda se questi sviluppi siano da intendersi come una forma di pluralismo giuridico, o se debbano essere considerati come la spia di una nuova ibrida forma di diritto data dal contatto, sotto il segno dell'ideologia, tra il diritto islamico e le regole britanniche.

I contatti tra le *sharia courts* e il sistema di corti britanniche saranno analizzati nel capitolo successivo, con il quale si apre la parte dedicata alla disamina delle interazioni tra le due tipologie di attori giurisdizionali e alla ricostruzione degli antagonismi geopolitici legati alle *sharia courts*.

⁶⁷⁸ Intervista dell'autore 9 maggio 2014.

PARTE SECONDA
**DALLE INTERAZIONI GIURISDIZIONALI
AGLI ANTAGONISMI GEOPOLITICI**

CAPITOLO I
**SHARI'A E ENGLISH LAW:
LE INTERAZIONI TRA SHARIA COURTS E LAW COURTS**

In un sistema giuridico che, in ossequio ad un principio di *secularism*, prevede una legge neutralmente religiosa e uguale per tutti, l'applicazione ad una fetta di popolazione delle norme giuridiche islamiche, attraverso istituzioni costituesi come corti di giustizia, pone interrogativi sul piano dei rapporti tra i diversi soggetti giurisdizionali.

Oggetto di questo capitolo è l'esame delle interazioni tra i due sistemi di giustizia, entrando nel merito dei due modelli di risoluzione delle controversie.

Sono cinque i casi che dai *fora* islamici sono giunti alle corti britanniche. Attraverso la ricostruzione di questi, nella prima parte il presente capitolo mostra un rapporto tra corti che, nella sua evoluzione, conta anche forme di collaborazione tra gli attori giurisdizionali, allo scopo di offrire tutela alle identità culturali dei soggetti coinvolti. Nella seconda parte, invece, il capitolo getta uno sguardo al diritto applicato negli Stati islamici e alla giurisprudenza delle relative corti nelle materie della famiglia. Ciò al fine di verificare la validità o meno dell'ipotesi di partenza, ovvero che l'applicazione delle regole islamiche nelle sedi britanniche di giustizia islamica sia più tradizionalista di quanto avvenga nei paesi musulmani.

Infine, una parte del capitolo pone a confronto le *sharia courts* in relazione ad una serie di questioni: il rapporto con le corti domestiche, la posizione rispetto ai valori sostenuti dal sistema interno e alle relative scelte in materia di *islàm*, e le relazioni con i paesi di origine.

1. Courts of law v Sharia Courts: il caso Al Midani e le regole in materia di eredità

Un settore del diritto britannico in cui le norme islamiche trovano terreno fertile è quello dell'eredità. La legge inglese attribuisce ampia libertà al soggetto di diritto quando si tratti di disporre le ultime volontà. Ian Edge scrive: «*English law, through its completely flexible law of wills, enables a testator to disinherit any of his heirs or alternatively to prefer any one of them at*

the expense of the others»,⁶⁷⁹ specificando poi «*this liberality means that muslims may organise succession to their estate in accordance with Islamic law rules*».⁶⁸⁰

Malgrado una tale impostazione liberale della materia, le regole islamiche sulle successioni creano anch'esse qualche difficoltà di applicazione laddove in contrasto con principi ritenuti a fondamento del sistema giuridico interno.

Nel diritto musulmano la sola causa di delazione ereditaria è individuata nella legge, non essendo previsto l'istituto del testamento.⁶⁸¹ L'oggetto dell'eredità ha esclusivamente carattere patrimoniale e coincide con il residuo attivo del patrimonio del *de cuius*, in quanto «*l'erede non continua la persona del defunto, non risponde dei debiti ereditari, e i due patrimoni restano separati*».⁶⁸² Non è contemplata la diseredazione e non è ammessa alcuna forma di rinuncia. L'eredità si acquista per disposizione stessa di legge.

L'erede, che è sempre erede necessario, s'inserisce in una di due categorie. Fermo restando che alcuni soggetti possono contestualmente rientrare in entrambe le categorie, la prima categoria è quella degli eredi obbligatori o coranici, *ahl al-fard*, composta in prevalenza da persone di sesso femminile e caratterizzata dal fatto che i membri ereditano una quota fissa indicata nel Corano. La madre, il fratello e la sorella uterini, il vedovo e la vedova sono sempre e solo eredi coranici.⁶⁸³

La categoria degli eredi *'asaba*, a sua volta, conosce una duplice articolazione interna. Essa contempla un primo gruppo costituito dai parenti maschi uniti al *de cuius* per linea maschile, e un secondo gruppo formato da donne che acquistano la qualità di *'asib* attraverso un parente maschio o, talvolta, per mezzo di un'altra donna. I figli, i nipoti, gli zii, i cugini, i figli dei fratelli sono sempre e solo eredi *'asaba*.⁶⁸⁴

Di un terzo del patrimonio, ossia quello che residua dalla successione legittima, il *de cuius* può disporre tramite *wasiyya* o atto di ultima volontà. Quest'ultimo può contenere legati o anche nomine di tutori, ma non va omologato al testamento in quanto non può costituirsi alcun erede.⁶⁸⁵

⁶⁷⁹ I. Edge, *Islamic Finance, Alternative Dispute Resolution and Family Law: Developments Towards Legal Pluralism?*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 134.

⁶⁸⁰ *Ibidem*.

⁶⁸¹ F. Castro, *Il modello islamico*, a cura di G.M. Piccinelli, in *Sistemi Giuridici Comparati* (collana a cura di A. Procida Mirabelli di Lauro), seconda ed., Torino, Giappichelli Editore, 2007, p. 60.

⁶⁸² *Ibidem*.

⁶⁸³ *Ibidem*.

⁶⁸⁴ *Ibidem*.

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. 60-61.

In Inghilterra, «*inheritance issues are normally fairly straightforward and involve basically the filing of a few affidavits and filling in of forms*». ⁶⁸⁶ Pertanto, un musulmano che intenda devolvere il proprio patrimonio conformemente ai principi indicati, è libero di farlo. In assenza di espresse disposizioni in tal senso, saranno applicate le norme inglesi.

Nel caso *Al-Midani and other v Al Midani and others* ⁶⁸⁷ il giudice inglese è stato chiamato a pronunciarsi in merito in relazione ad un accordo di arbitrato concluso dagli eredi di un cittadino saudita e la cui relativa disputa era stata deferita all'*Islamic Sharia Council*, di cui gli attori contestavano la cui giurisdizione.

Lo Sheikh Mouaffak bin Jamil Al Midani, cittadino dell'Arabia Saudita, moriva a Los Angeles il 23 settembre del 1991. Cinque giorni prima, alla presenza dei suoi quattro figli, lo stesso aveva provveduto a disporre due distinti documenti nei quali venivano riportate le sue ultime volontà. Il primo documento aveva a oggetto le proprietà per la quali erano stati nominati legali tutori testamentari il Dr. Alawi Darwish Kayal e moglie, affinché la distribuzione avvenisse secondo determinati criteri: un terzo alle *charities* in Arabia Saudita e i restanti due terzi ai suoi quattro figli «*according to the Shari'te distribution of inheritance*». Il secondo documento concerneva, invece, le proprietà in Arabia Saudita e all'estero. All'interno di questo secondo documento, veniva nominato un «*Trusteeship Council*» sotto la presidenza del Dr. Kayal, e i cui membri erano costituiti dal figlio Imad, dallo Sheikh Mohamed Badinjki, da Mr. Robert Iskander Ghanem e da Mr. Joseph Dabbous. La distribuzione di queste proprietà, soggetta a specifici lasciti a favore di ciascuno dei suoi quattro figli, prevedeva che un terzo fosse devoluto alla *charity* e che i restanti due terzi fossero divisi tra i figli in maniera eguale. Inoltre, 150.000.000 di dollari americani venivano lasciati al Dr. Kayal attraverso un documento informale che riconosce un debito noto come IOU (*I owe you*).

Di lì a breve cominciarono a sorgere dispute tra i figli: Myrna e Omar, figli della seconda moglie dello Sheikh, da un lato, e Imad e Amer, figli della prima moglie, più il *Trusteeship Council*, dall'altro. Nel tentativo di risolvere i problemi, i quattro figli conclusero un accordo di arbitrato, datato 8 settembre 1993. Alla clausola I l'accordo prevedeva che i figli s'impegnavano a dare esecuzione a quanto statuito nei documenti predisposti dal padre; che «*voluntarily*» «*willingly*» accettavano l'arbitrato del Dr. Kayal per ogni faccenda legata all'eredità paterna, fosse essa finanziaria, amministrativa, giuridica o di successione, e che sottoponevano ciascuna questione

⁶⁸⁶ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution: Mechanisms for Legal Redress in the Muslim Community*, London, I. B. Tauris, 2013, p. 141.

⁶⁸⁷ *Al-Midani and other v Al Midani and others* (Lloyd's Rep 923 (1999) C.L.R 904).

alla diretta supervisione dello stesso considerando la sua parola come conclusiva e la sua decisione come finale. Inoltre, i figli ribadivano l'impegno a non dissentire, né individualmente né collettivamente, dai giudizi e dalle decisioni del Dr. Kayal, a non contestarle, a non contravvenire alle esse, e a non impedirne l'esecuzione, in virtù della «*full confidence in Dr. Kayal's sound decision, fair judgement and objectivity in seeking the right and looking for justice*». In base alla clausola 7, invece, veniva sancito che nell'eventualità di qualsiasi disputa relativa all'implementazione dell'accordo o alle decisioni da esso scaturenti, non vi sarebbe stata altra modalità per la risoluzione della lite se non il ricorso a un «*'Islamic Judicial Body' appointed by the Trusteeship Council without the participation of any of the heirs in this appointment or the participation of any of their representatives, whether jointly or separately*».

Il 28 aprile 1994, gli eredi conclusero un ulteriore accordo, il *Distribution Agreement*, il quale confermava quanto stabilito attraverso l'accordo di arbitrato. Tuttavia, questo e il precedente accordo non risolsero le dispute tra gli eredi.

Dal momento che due degli eredi, Myrna e Omar, rifiutavano di conformarsi a quanto stabilito nell'accordo di arbitrato, la controversia fu portata all'attenzione dell'*Islamic Sharia Council* dal *Trusteeship Council*. Ma gli stessi contestavano la giurisdizione dell'*Islamic Sharia Council*.

Il 15 gennaio 1997 l'*Islamic Sharia Council* pronunciò la sua decisione, accompagnata da una lettera del *Trusteeship Council* con la quale si richiedeva una multa a carico degli eredi Myrna e Omar per mancata attuazione dell'accordo di arbitrato.

Il 28 febbraio 1997, Myrna e Omar agivano in giudizio contro i due fratelli Imad e Amer, il Dr. Kayal, Mr. Badinjki e Mr. Ghanem, chiedendo che venisse dichiarato che la pronuncia dell'*Islamic Sharia Council* non aveva valore di lodo arbitrale vincolante, e domandando, in alternativa, l'annullamento della stessa in base al paragrafo 23 (2) dell'*Arbitration Act 1950* o il riconoscimento dell'autorizzazione a presentare appello ai sensi del paragrafo I (2) dell'*Arbitration Act 1979*.

Il 24 giugno 1997, i ricorrenti decisero per un separato atto di citazione contro i cinque convenuti, in cui essi chiedevano che venisse dichiarato che la pronuncia dell'*Islamic Sharia Council* «*does not contain or give rise to any decision, order, obligation or liability binding upon, or enforced by or in this Court against the plaintiffs or either of them*».

Il giudizio della *Queen's Bench Commercial Court* si giovava del contributo di Nabil Saleh, esperto delle regole islamiche in materia di contratti.

Nel pronunciare la sentenza, il giudice chiariva una serie di punti che ricostruivano la vicenda: l'accordo di arbitrato non prevedeva una «*proper law*»; l'accordo in questione era stato concluso tra gli eredi nominati all'interno di un atto secondo il diritto islamico dispositivo delle ultime volontà di un cittadino saudita; l'accordo era stato scritto in lingua araba, e l'art. 8 stabiliva che solo il testo arabo doveva essere adottato per fare chiarezza in caso di lite; al suo interno l'accordo disponeva la nomina del Dr. Kayal come arbitro; lo Sheikh Al Midani aveva destinato un terzo del suo patrimonio alla realizzazione di progetti nel mondo arabo e islamico e i rimanenti due terzi ai figli in conformità alla «*shari'te distribution*».

In relazione alla legge regolatrice, il giudice dichiarava che, nonostante l'accordo non prevedesse una vera e propria legge regolatrice, era probabile che la «*shari'te distribution*» si riferisse alla *shari'a* o a questa come implementata in Arabia Saudita. Sul punto sentenziava: «*I accept Mr Saleh's evidence of foreign law. For these purposes I regard Islamic or Shari'a law as a branch of foreign law*».

In secondo luogo, la corte inglese stabiliva che l'*Islamic Sharia Council* non costituiva né una corte nazionale né un tribunale arbitrale. Di conseguenza, esso non derivava la sua autorità da alcuno statuto né dal consenso tra le parti davanti alla corte. Il giudice metteva in evidenza che l'*Islamic Sharia Council* descriveva sé stesso come una «*Quasi-Islamic Court*» e riteneva le sue decisioni «*extra-judicial*» così da confermare di non ritenersi un corpo giudiziario. Ma la corte specificava poi che anche qualora l'*Islamic Sharia Council* fosse stata una corte islamica, in quel caso non si sarebbe trattato di una corte istituita sotto gli auspici di un qualche stato. Pertanto, la stessa non poteva ricondursi alla definizione, fornita dall'art.7, di «*Islamic Judicial Body*», nel significato che a questa espressione attribuivano le norme islamiche.

Il terzo punto messo in rilievo dal giudice era che l'articolo 7 non poteva essere ritenuta una clausola arbitrale: «*I would forme that view as a matter of Englihs law, apart from Mr saleh's evidence to similar effect as a matter of Shari'a or Saudi law. Despite the overall title of the arbitration agreement, there is no repeat in art. 7 of art. 1's language of arbitration. On the contrary, art. 7 refers to a 'Judicial' tribunal*». Non derivava alcun vincolo per i ricorrenti dalla decisione dell'*Islamic Sharia Council*. La pronuncia non costituiva lodo arbitrale.

In quarto luogo, la corte insisteva sul dato per cui anche nel caso in cui l'articolo 7 avesse potuto ritenersi una clausola arbitrale, e perfino laddove l'*Islamic Sharia Council* fosse rientrato nella definizione di «*Islamic Judicial Body*», lo stesso non avrebbe avuto giurisdizione sugli attori. Perché ciò fosse possibile, l'articolo 7 avrebbe dovuto costruirsi in modo da consentire solo alle

parti dell'accordo di arbitrato -e quindi agli eredi, e non a coloro che parti di questo accordo non erano, di portare la controversia davanti al giudizio di un «*Islamic Judicial Body*». Lo Sheikh Badinjki, era sprovvisto del diritto di far appello alla giurisdizione dell'*Islamic Sharia Council*, facendo leva sulla sua autorità o sul suo ruolo di rappresentante del *Trusteeship Council*. Il potere di quest'ultimo era limitato alla nomina dell'«*Islamic Judicial Body*».

In definitiva, il giudice stabiliva che i ricorrenti avevano diritto a quanto richiesto, e che la decisione dell'*Islamic Sharia Council* non costituiva lodo arbitrale.

Il caso *Al-Midani* getta luce sulla complessa interazione tra le *sharia courts* e il sistema di giustizia interno, nell'incertezza relativa allo status degli organismi islamici di risoluzione delle controversie. Inoltre, la vicenda giudiziaria mostra il valore delle *sharia courts* in una *landscape* transnazionale.

Con il rifiuto di riconoscere la decisione dell'*Islamic Sharia Council*, il giudice non si è limitato a negare a questo lo status di *judicial body* ai sensi del diritto inglese, ma è andato oltre, sentenziando che l'*Islamic Sharia Council* non sia da ritenersi una corte islamica nemmeno nell'accezione attribuita a questo termine dalla *shari'a*.

Infine, in maniera significativa, ciò che emerge dalla vicenda è la consapevolezza da parte dell'*Islamic Sharia Council* del proprio ruolo e del valore delle proprie decisioni nel sistema di diritto interno; una consapevolezza che spesso rimane confinata al piano delle dichiarazioni pubbliche.

1.1. Arbitrage religieux et statut public: l'Islamic Sharia Council dans l'affaire Al-Midani

Dans l'affaire *Al-Midani* le juge a été invité à donner son avis sur l'accord d'arbitrage entre les fils d'un citoyen saoudite qui, après sa mort, a laissé une vaste héritage. Les dispositions concernant l'héritage ont été recueillis par le père dans deux documents différents. Le litige concernant l'accord a été renvoyé à l'*Islamic Sharia Council*, dont les acteurs ont contesté la juridiction.

La Cour anglaise, investie dans le cas, devait établir si la décision de l'*Islamic Sharia Council* constituait une sentence arbitrale. La *Queen's Bench Commercial Court* déclarait que l'*Islamic Sharia Council* n'était pas un tribunal arbitral ni pour le droit britannique ni pour le droit islamique. Par conséquent, la décision ne constituait pas une sentence arbitrale. Pourtant, les héritiers n'étaient pas liés par sa décision. En refusant de reconnaître la décision de l'*Islamic*

***Sharia Council*, le juge britannique n'a pas seulement clarifié le rôle de l'institution islamique dans le système du droit interne, tout en niant à cette dernière le statut de *judicial body* conformément au droit anglais, mais il a aussi estimé que l'*Islamic Sharia Council* ne doit pas être reconnue en tant que court islamique, même pas dans l'acception attribuée à ce terme par la *sharia*. Enfin, de manière significative, il ressort de cet événement la reconnaissance de l'*Islamic Sharia Council* de son rôle et de sa valeur décisionnelle dans le système du droit anglais; une reconnaissance qui reste souvent confinée au niveaux des déclarations publiques.**

2. Corti domestiche e procedure islamiche nelle *property-related disputes* e nelle controversie commerciali

Il coinvolgimento di *fora* islamici nelle controversie in materia di proprietà e nelle dispute commerciali è ben illustrato da una serie di casi che mostrano forme di incontro tra la giustizia britannica e gli strumenti islamici di risoluzioni delle dispute nel Regno Unito.

2.1. *Bhatti v Bhatti* e le controversie transnazionali nella comunità *Ahmadiyya*

Il caso *Bhatti v. Bhatti*⁶⁸⁸ illustra l'iter di risoluzione di una disputa sorta all'interno della comunità *Ahmadiyya* culminato con il riconoscimento della decisione di un organo di giustizia islamica da parte di una corte britannica.

Nella vicenda giudiziaria il ricorso era stato presentato dall'esecutore testamentario. Questi chiedeva un giudizio sommario sulla domanda presentata dal defunto Khabir Bhatti in merito alla titolarità di alcune proprietà tenute nel Regno Unito dal convenuto, il figlio Sabir Bhatti. Di queste proprietà alcune erano stati acquistate a nome di Safir Bhatti; altre erano state acquistate a nome congiunto di Safir e di sua moglie. L'azione riguardava specificamente cinque di queste proprietà, di cui due a nome congiunto.

Nel 2008 Kabir Bhatti era ricorso al *Qadha Board*, organismo parte del sistema di giustizia interno alla comunità *Ahmadiyya*, che in quell'occasione giudicava nella composizione di tribunale arbitrale *for english legal purposes*. Khabir Bhatti chiedeva che fosse sancita la cessione da parte del figlio dei titoli relativi alle cinque proprietà, insieme con la restituzione di somme tenute in diversi conti. Nel gennaio del 2004 Safir Bhatti aveva firmato un accordo acconsentendo a rivolgersi alla suddetta corte islamica, ad accettare pienamente la decisione di questa e ad agire in

⁶⁸⁸ *Bhatti v Bhatti* [2009] EWHC 3506.

conformità ad essa. Tuttavia, la decisione a favore di Kabir Bhatti, pronunciata nell'aprile di quell'anno, indusse il figlio a ricorrere in appello. A quel punto, Khabir Bhatti ampliò la sua domanda chiedendo la cessione dei titoli relativi ad altre quattro proprietà, per un totale di nove proprietà. Di fronte all'esito negativo dell'appello, con il quale si stabiliva che Sabir Bhatti dovesse cedere i titoli di tutte e nove le proprietà, quest'ultimo fece ricorso all'organo supremo del sistema di giustizia della comunità Ahmadiyya con sede a Rabwah, in Pakistan, ottenendo una decisione altrettanto sfavorevole. Il leader della comunità Ahmadiyya scrisse allora alle parti della disputa suggerendo di portare la controversia davanti alle corti civili in virtù delle complicazioni emerse nella legge britannica, sospendendo la decisione interna fino alla pronuncia del giudice britannico.

Alla corte civile Sabir Bhatti fece presente che:

- la decisione dell'organo di giustizia *Qadha Board* era viziata in virtù del fatto che aveva permesso al padre di ampliare la propria richiesta violando le regole del *Board* e viziandone la pronuncia;
- il leader supremo della comunità Ahmadiyya aveva sospeso l'esecuzione della decisione del *Board* con il risultato che la stessa non poteva più aver luogo.

Il giudice civile investito della questione stabiliva che alla corte non era stata mostrata la violazione di alcuna regola per mezzo della decisione del *Board* con la quale si era consentito a Khabir Bhatti di ampliare la propria richiesta. Se il caso avesse seguito un iter equivalente nelle corti britanniche, ciò che era stato deciso dall'organo di appello, ovvero di permettere a Khabir Bhatti di ampliare la domanda, sarebbe stato possibile in via eccezionale anche nelle medesime corti e non vi era ragione di pensare che le regole del *Board* non disponessero allo stesso modo. Quanto, invece, alla lettera del leader della comunità Ahmadiyya nel Regno Unito, si riteneva che questa semplicemente permettesse alle parti di continuare la disputa nelle corti civili. Non si cercava di sospendere la decisione del *Board* a tempo indeterminato. Di conseguenza, non vi era alcun ragionevole motivo di sospettare che Khabir Bhatti potesse (con successo) difendere il procedimento giudiziario nelle corti civili per evitare la decisione pronunciata dal *Board*.

Il giudizio della corte inglese rendeva chiaro che la richiesta del ricorrente riguardava l'esecuzione di un accordo di arbitrato tra parti che avevano consensualmente sottoposto la controversia, perché questa fosse determinata, ad un *Board* in qualità di arbitro. La corte inglese, dunque, nell'acconsentire alla richiesta, sentenziava che la pronuncia del *Qadha Board* dovesse essere considerata equivalente a qualsiasi altro lodo arbitrale pronunciato nel Regno Unito. Di

conseguenza il giudice stabiliva che qualora il lodo arbitrale non fosse stato rispettato, questo avrebbe potuto essere reso esecutivo presso le corti civili nei confronti della parte inadempiente.

Nella vicenda in questione, il giudice britannico aveva preso in debita considerazione la tradizione islamica di risoluzione delle controversie per mezzo della conclusione di accordi di arbitrato. La corte britannica riconosceva l'efficacia giuridica della decisione del *Qadha Board*, espressione dello strumentario ADR in opera nella comunità Ahmadiyya nel Regno Unito, riconoscendo per questo verso le procedure arbitrali internazionali che hanno luogo in conformità alle norme islamiche a condizione, però, che i requisiti richiesti dalla legge inglese in tema di arbitrato vengano rispettati.

2.1.1. Communauté Ahmadiyya et résolution des conflits: la reconnaissance du juge anglais

Dans cette affaire l'exécuteur testamentaire de Kabir Bhatti demande au juge anglais un jugement sommaire sur la question du défunt concernant la propriété de certains biens tenus par le défendeur, son fils Sabir Bhatti, au Royaume-Uni. Déjà bien dans le passé, Kabir Bhatti avait demandé à l'organisme de justice de la communauté Ahmadiyya une décision qui déclarait la vente des titres concernant cinq propriétés tenues par Sabir Bhatti et de l'argent gardé dans une série de comptes. Sabir avait signé un accord d'arbitrage établissant le respect de la décision du *Qhada Board* qui jugeait en tant que tribunal arbitral. Mais face à la décision favorable à son père, Sabir appelait la décision. Son père décidait alors de demander la vente des autres quatre propriétés. La décision d'appel était favorable à Kabir Bhatti de la même façon que la décision de l'organisme suprême au Pakistan, auquel Sabir Bhatti avait tourné. Le *leader* de la Communauté Ahmadiyya avait écrit aux parties en disant de présenter un recours au juge civile à cause des problèmes liés à la loi britannique, à travers la suspension de décision interne jusqu'à la décision judiciaire. Le juge anglais reconnaissait la valeur de la décision du *Qhada Board* en tant que sentence arbitrale, pour démontrer à la fois l'importance donnée à la tradition de la communauté Ahmadiyya de régler les litiges à l'intérieur et, surtout, le respect donné aux principes de la loi britannique.

2.2. Arbitrato legittimo o discriminazione religiosa? La comunità ismailita e il caso Jivraj v Hashwani

Controversia di natura commerciale è quella al centro della vicenda giudiziaria *Jivraj v. Hashwani*,⁶⁸⁹ quando i giudici inglesi sono stati chiamati a esprimersi in merito alla legittimità dell'arbitro scelto da una specifica comunità religiosa per dirimere una disputa sorta in relazione allo scioglimento di una *joint venture*. Questa era stata istituita il 29 gennaio 1981: l'articolo 8 del contratto stabiliva che le eventuali dispute relative alla società sarebbero state risolte attraverso l'intervento di tre arbitri nominati all'interno della comunità ismailita alla quale entrambi i soci appartenevano. La questione da decidere era se l'accordo di arbitrato doveva ritenersi nullo ai sensi dell'*Employment Equality (Religion or Believe) Regulations 2003* (da qui in poi *Regulations*) per discriminazione religiosa, laddove l'accordo legava la scelta delle persone che offrivano servizi personali al possesso di un determinato requisito religioso.

L'accordo che istituiva la *joint venture* (JVA: *Joint Venture Agreement*) rispondeva allo scopo di fare investimenti immobiliari intorno al mondo. L'art. 9 stabiliva che esso era governato dalla legge inglese. All'articolo 8, invece, l'accordo prevedeva:

«(1) If any dispute difference or question shall at any time hereafter arise between the investors with respect to the construction of this agreement or concerning anything herein contained or arising out of this agreement or as to the rights liabilities or duties of the investors or either of them or arising out of (without limitation) any of the businesses or activities of the joint venture herein agreed the same (subject to sub-clause 8(5) below) shall be referred to three arbitrators (acting by a majority) one to be appointed by each party and the third arbitrator to be the President of the HH Aga Khan National Council for the United Kingdom for the time being. All arbitrators shall be respected members of the Ismaili community and holders of high office within the community. (2) The arbitration shall take place in London and the arbitrators' award shall be final and binding on both parties».

Negli anni Ottanta, la società arrivò ad avere sostanziali interessi commerciali prima in Canada e più tardi negli Stati Uniti, in Pakistan e nel Regno Unito, facendo investimenti in proprietà, nel settore alberghiero e nell'industria petrolifera.

Alla fine del 1988 Mr Jivraj e Mr Hashwani si accordarono per dividere la compagnia. Il 30 ottobre 1988 questi conclusero un accordo in base al quale fu istituito un *conciliation panel* composto da tre uomini, membri rispettabili della comunità ismailita, chiamati a decidere della spartizione degli *assets* della società.

⁶⁸⁹ *Jivraj v. Hashwani* [2010] EWCA Civ 712; [2011] UKSC 40.

Il *panel* operò tra l'ottobre del 1988 e il febbraio del 1990 e molti dei beni furono divisi tra le parti in conformità alle sue decisioni. Non fu comunque possibile risolvere tutte i problemi. Si decise così di sottoporre le rimanenti questioni alla conciliazione o all'arbitrato condotto da un singolo membro della comunità ismailita: Zaher Ahamed. Nel dicembre del 1993, Zaher Ahamed pronunciò la sua decisione, tenendo ulteriori scambi con le parti fino al 1995.

I principali punti che rimanevano oggetto di disputa erano, da un lato, la richiesta di Mr Hashwani di un saldo a lui dovuto, e, dall'altro lato, la domanda di Mr Jivraj concernente la mancata dichiarazione da parte di Mr Hashwani di un passivo nelle tasse. Tali questioni furono disputate per alcuni anni. Ma il 31 luglio 2008 i legali di Mr Hashwani scrissero a Mr Jivraj informandolo di un credito vantato da Mr Hashwani nei suoi riguardi, e del fatto che questi, in conformità all'articolo 8 dell'accordo siglato (JVA), aveva nominato come arbitro Sir Anthony Colman -ex giudice della *Commercial Court* con una sostanziale esperienza nella risoluzione delle dispute commerciali sia come giudice che come arbitro. Inoltre, i legali precisavano che se Mr Jivraj avesse mancato di nominare un arbitro entro sette giorni da quel momento, sarebbero state adottate misure per far sì che Sir Anthony Colman fosse il solo arbitro. Veniva comunicato anche che Mr Hashwani non si riteneva vincolato a quanto statuito nell'accordo relativamente alla scelta dell'arbitro dalla comunità ismailita, poiché un tale requisito equivaleva ad una discriminazione religiosa per violazione dello *Human Rights Act 1998*.

La risposta di Mr Jivraj fu di avviare un procedimento giudiziario presso la *Commercial Court* per ottenere una dichiarazione d'invalidità della nomina di Sir Anthony in quanto non membro della comunità ismailita.

Successivamente, Mr Hashwani, tramite un modulo di richiesta di arbitrato, richiese una pronuncia che stabilisse che Sir Anthony fosse nominato come il solo arbitro, in conformità all'articolo 18(2) dell'*Arbitration Act 1996*. La richiesta veniva presentata in base al fatto che il requisito che stabiliva che gli arbitri fossero membri della comunità ismailita, conforme alla legge quando l'accordo era stato concluso, contravveniva alle *Regulations* a partire dal 2 dicembre del 2003.

In primo grado, la questione fu decisa il 26 giugno 2009. Qualche mese prima, l'11 marzo del 2009, i legali di Mr Jivraj avevano scritto una lettera aperta ai legali di Mr Hashwani che offriva di proseguire presso la *High Court*. Ma Mr Hashwani non accettò l'offerta.

A favore di Mr Hashwani, si fece presente al giudice di primo grado che la clausola che prevedeva che gli arbitri dovessero appartenere alla comunità ismailita non era da ritenersi valida

per una o più delle seguenti ragioni: le *Regulations*; lo *Human Rights Act 1998* e l'ordine pubblico di *common law*. Ma la corte stabilì che le ragioni indicate non rendevano discriminatori i termini dell'accordo. Per il giudice l'arbitro non era da ritenersi un «*employer*» in conformità al dettato delle *Regulations*. Inoltre, veniva precisato che, quandanche la nomina degli arbitri fosse stata coperta dalle *Regulations*, andava considerata l'attitudine della comunità ismailita a risolvere le dispute internamente. Ai sensi della nuova normativa, la situazione veniva definita dal giudice espressione di un «*ethos based on religion*». Infine, il requisito che stabiliva che gli arbitri fossero membri della comunità ismailita costituiva un genuino requisito occupazionale che era proporzionato applicare. Lo stesso requisito, anche nel caso in cui non fosse stato conforme alla legge, non era separabile dalla previsione di arbitrato nel complesso, sicché l'intera clausola di arbitrato sarebbe stata nulla.

In base ai punti evidenziati, il giudice Steel rifiutò a Mr Hashwani l'autorizzazione all'appello e ordinò a quest'ultimo di pagare le spese processuali a Mr Jivarj. Ma il 7 ottobre 2009 Sir Richard Buxton rilasciò l'autorizzazione limitandola alle *Regulations*. L'autorizzazione fu rifiutata in punto di *Human Rights Act 1998* e sulle questioni di ordine pubblico.

Il giudizio della Corte d'Appello fu unanime e fu pronunciato il 22 giugno del 2010. La decisione dei giudici di secondo grado, ribaltando la sentenza di primo grado, disponeva che la nomina di un arbitro si fondava su un «*contract personally to do any work*». Pertanto, questa era coperta dalle *Regulations*.

Ai sensi delle nuove regole, l'arbitro era un «*employer*», e la restrizione del criterio di eleggibilità all'appartenenza alla comunità ismailita costituiva una discriminazione per motivi religiosi sia nel caso in cui venivano fatti accordi al fine di determinare a chi si dovesse offrire impiego, sia laddove si rifiutasse di offrire, o non si offrisse, deliberatamente un impiego.

La Corte d'Appello sanciva che, nella vicenda in questione, essere un membro della comunità ismailita non costituiva «*a genuine occupational requirement for the job*», secondo l'eccezione contemplata dalle regole del 2003. La restrizione religiosa era discriminatoria, e la discriminazione non era giustificata, dal momento che un arbitro di qualsiasi religione poteva applicare la legge inglese. Inoltre, poiché non poteva semplicemente rimuoversi la restrizione religiosa, l'intera clausola di arbitrato veniva dichiarata nulla. Infine, il giudice sentenziò che, malgrado non vi fosse alcuna difficoltà a che l'accordo operasse una volta cancellato il requisito discriminatorio, ciò avrebbe reso l'accordo sostanzialmente differente da quello originariamente inteso. Di conseguenza, i termini erano nulli nella loro interezza in base al paragrafo 1(1) della

Schedule 4 alle Regulations. La nomina dell'arbitro da parte di Mr Hashwani veniva, quindi, dichiarata nulla.

Entrambe le parti fecero ricorso alla Corte Suprema: Mr Jivraj impugnò la decisione della Corte d'appello che riteneva nulla la clausola per violazione delle *Regulations*; Mr Hashwani presentò appello incidentale contro la pronuncia d'invalidità relativa alla nomina di Sir Colman.

All'unanimità, la Corte Suprema rovesciò la decisione della Corte di Appello stabilendo che gli arbitri non costituiscono degli «*employers*», perché a questi manca il ruolo subordinato che caratterizza il rapporto di lavoro con l'impiegato. Gli arbitri, come *self-employed*, non lavorano per alcuna delle parti, ma sono chiamati a emettere una decisione imparziale. Inoltre, con una maggioranza di 4 a 1, i giudici della Corte Suprema sancivano che anche qualora l'arbitro fosse stato un «*employer*» la restrizione religiosa avrebbe costituito un genuino requisito occupazionale, la clausola di arbitrato sarebbe ricaduta tra le eccezioni alle *Regulations*, e la stessa non sarebbe stata nulla.

Il caso *Jivraj v Hashwani* rileva per l'importanza che i giudici inglesi attribuiscono alle pratiche delle parti fondate su valori condivisi. La scelta di arbitri appartenenti alla comunità ismailita implicava, nella vicenda in questione, una procedura e un risultato nei quali le parti riponevano particolare fiducia. E di questo bisognava tener conto. Difatti, se, a detta della Corte Suprema, lo scopo principale della nomina di un arbitro è quello di assicurare l'imparzialità nella risoluzione della disputa, l'appartenenza di un arbitro a un particolare credo religiosa veniva ritenuta influire sulle modalità in cui la lite viene risolta.

2.2.1. Jivraj v Hashwani et les valeurs de la communauté ismaélienne

L'affaire *Jivraj v Hashwani* concerne un litige commercial. Le juge britannique devait décider de la légitimité d'un arbitre choisi à l'intérieur de la communauté ismaélienne pour résoudre une controverse concernant la fin d'une *joint venture*. L'accord établissait que les controverses éventuelles liées à l'accord devaient être résolues par trois arbitres choisis à l'intérieur de la communauté islamite. Le juge devait décider si l'accord était nul selon l'*Employment Equality (Religion or Believe) Regulations 2003* à cause de la discrimination religieuse qui liait l'offre de certains services personnels à des individus religieux. Le juge de premier degré déclarait que l'arbitre n'était pas un *employer* selon les *Regulations*. Au contraire, selon le juge d'appel, la restriction religieuse aux membres de la communauté ismaélienne était une discrimination

religieuse. La *Supreme Court* déclare que les arbitres ne sont pas des employés, du moment qu'ils n'ont pas le rôle subalterne qui caractérise le rapport de travail d'un employé. De cette façon, le juge supérieur souligne l'importance de la confiance que les parties mettent sur certaines figures et sur le résultat qu'elles peuvent produire dans la résolution des litiges.

2.3. Khan v. Khan: *la famiglia come giudice islamico*

Le dispute commerciali hanno visto più di una volta le corti britanniche trovarsi di fronte a meccanismi islamici di risoluzione delle controversie. Il caso *Khan v Khan*⁶⁹⁰ chiama in causa ciò che nella cultura e nel pensiero islamico rappresenta generalmente il primo *step* nella risoluzione delle dispute, ovvero l'intervento della famiglia.

In questa vicenda i giudici inglesi si sono pronunciati su una riunione di famiglia disposta allo scopo di risolvere una disputa commerciale sorta tra i fratelli Ashraf Khan e Afzal Khan. L'oggetto era rappresentato da alcune trattative preliminari che formavano la base dell'accordo siglato in occasione dell'incontro di famiglia.

La decisione del giudice di primo grado era stata pronunciata il 21 giugno del 2006. La situazione portata alla sua attenzione era la seguente. Le parti della controversia erano giunte dal Pakistan nel 1968 e circa dieci anni dopo avevano cominciato a intraprendere affari sia congiuntamente che separatamente. Nel 1991 era stata istituita la società Khan & Co per la locazione e la gestione d'immobili. Qualche tempo dopo i fratelli avevano dato vita a un'altra società, Chic Boutique, con la quale avevano messo su un commercio al dettaglio nel settore dell'abbigliamento. Afzal Khan sembrava essersi assunto la responsabilità della direzione della società Khan & Co, mentre Ashraf la guida della società Chic Boutique. Nel corso degli anni i fratelli avevano acquistato un numero di proprietà in connessione con queste e altre iniziative, alcune a nome solo di Afzal, altre a nome di entrambi i fratelli, altre a nome di Afzal e di altri, e infine altre a nome di entrambi i fratelli e di altri. Queste proprietà, insieme ai rispettivi interessi nelle due società divennero oggetto di crescenti tensioni tra i fratelli a partire dal 1998. In linea di principio, le finanze di entrambe le società erano controllate da Afzal, sicché la rottura si verificò quando tra i fratelli emerse il disaccordo a proposito del piano di rifinanziamento del *business*.

⁶⁹⁰ *Khan v Khan* [2007] EWCA Civ. 399.

Ashraf Khan, divenuto consapevole della taglia del giro di affari e delle implicazioni che comportava essere socio al 50% nella partnership Khan & Co, cominciò a porre domande al fratello. I dissapori crebbero anche dalla constatazione dei differenti stili di vita, riflesso di un differente ruolo nella gestione degli affari. Le tensioni degenerarono nello scioglimento della società il 1 aprile del 2002, quando emerse che Afzal non aveva mai ritenuto il fratello un reale partner; che a questi era stato concesso di definirsi tale, avendo titolo alle quote di profitti solo nei termini in cui Afzal sceglieva di pagarne, e che pertanto Ashraf non aveva alcun interesse nel capitale della società Khan & Co.

Nei mesi che avevano portato allo scioglimento della partnership era risultato chiaro che i fratelli intendevano proseguire separatamente, una volta che fossero state divise le proprietà e gli interessi nella partnership.

Il 3 agosto del 2002 ebbe luogo una riunione di famiglia, come parte del procedimento di risoluzione della disputa. Ma nel febbraio del 2005 Ashraf decise di procedere per vie legali.

Investito della questione, il giudice Hart doveva stabilire, in primo luogo, se la domanda di Ashraf relativa a una quota dei beni della società Khan & Co era stata compromessa dall'accordo raggiunto nell'incontro di famiglia.

Ashraf sosteneva che, nel raggiungere tale accordo, era stato compreso tra le parti che egli aveva altre richieste contro Afzal, richieste a cui Afzal avrebbe resistito in giudizio se necessario.

Di contro, Afzal sosteneva che era stato stabilito che i termini dell'accordo erano «*in full and final settlement*», in rapporto a tutte le domande giudiziarie che Ashraf aveva contro Afzal, inclusa qualsiasi istanza derivante dallo scioglimento della partnership Khan & Co.

Sulla base delle testimonianze rese dai partecipanti alla riunione di famiglia, ovvero le sorelle Shakila e Sajila, che avevano voluto l'incontro, e il fratello Aslam, e tenendo conto dei documenti generati, preparati da Afzal e firmati dai due fratelli, il giudice Hart stabiliva che la testimonianza di Afzal risultava essere in linea con quanto provato da questi relativamente al fatto che Ashraf non aveva reso chiaro di avere ulteriori richieste contro di lui.

Per il giudice, ciò era provato dal fatto tutti esprimevano la soddisfazione nell'aver ricomposto l'insieme delle questioni disputate.

Le questioni «*brought to the table*», discusse ad accordate alla riunione, vale a dire sei proprietà a nome congiunto risultanti dall'accordo, ammontavano alla risoluzione di tutte i punti disputati tra i fratelli, il che equivaleva allo scopo dell'incontro di famiglia. Tuttavia, la ragione

reale della riunione era la possibilità che ad Ashraf fossero cedute da Afzal tre delle proprietà a nome congiunto.

Il giudice di primo grado stabiliva:

«In my judgment Aslam was giving me an honest and accurate account of what transpired between the two brothers at the meeting. Accordingly I do not accept Ashraf's assertion that it was expressly made clear at the meeting that there were issues potentially unresolved by the agreements then reached and which might be the subject of litigation in the future. I also think that Aslam's perception that Afzal would never have conceded the 'three shops' had he believed that Ashraf might in the future pursue other claims, as an accurate one».

Tuttavia, a dispetto di ciò, continuava sentenziando:

«It does not however ... follow that either Ashraf or Afzal believe that Ashraf had bound himself not to make such claims. If the background against which the meeting took place was one where Afzal was asserting that the only issues on which out of court agreement was possible was the partition of the jointly owned property, I think it more likely that Ashraf attended the meeting hoping to reach agreement on those issues but without intending to abandon claims he might have in relation to other properties the purchase of which had been financed wholly or in part by the partnership and/or where the names in which the property was registered did not reflect the beneficial ownership».

La conclusione fu a favore di Ashraf. L'accordo non costituiva un compromesso su tutte le questioni, ma copriva soltanto le proprietà tenute a nome congiunto identificate nel documento generato e firmato all'incontro di famiglia.⁶⁹¹

Investita della questione, *Lady Justice Auld* ricostruiva nel dettaglio i fatti, e, nel non accogliere l'appello, dichiarava:

«I am of the view that Hart J was entitled to conclude as he did that Ashraf had not compromised his claim to the declaration and an account and enquiries as to his interest in the assets of Khan and Co on its dissolution. [...] At the very least Hart J's carefully reasoned judgment cannot, in my view, be said to be so plainly wrong that the court should interfere with it. Accordingly, I would dismiss the appeal».

⁶⁹¹ *«It seems to me that both brothers would have come to the meeting with the knowledge that there were potentially other issues between them than simply the partition of the jointly held properties and that the omission of Afzal to include in the paperwork produced at the meeting any formula purporting to make the agreement one in full and final settlement was not accidental. At any rate, nothing having been expressly said about the agreement being in full and final settlement I do not think that the circumstances made it necessary or obvious that such a term should be implied».*

Lord Justice May, dal canto suo, si univa al giudice Auld e non accoglieva l'appello per le ragioni da questo fornite.⁶⁹²

Lady Justice Arden, dopo aver precisato che non vi era alcuna differenza tra le regole da applicare all'interpretazione dei contratti scritti e quelle relative all'interpretazione dei contratti orali, dichiarava che:

- 1) *«Interpretation is the ascertainment of the meaning which the document would convey to a reasonable person having all the background knowledge which would reasonably have been available to the parties in the situation in which they were at the time of the contract.*
- 2) *The background was famously referred to by Lord Wilberforce as the 'matrix of fact,' [...] includes absolutely anything which would have affected the way in which the language of the document would have been understood by a reasonable man.*
- 3) *The law excludes from the admissible background the previous negotiations of the parties and their declarations of subjective intent».*

Per il giudice, la prova relativa alle circostanze che riguardano la messa a punto di un contratto, appariva, con le dovute eccezioni, sempre ammissibile su questioni di interpretazione. *«However, that basic rule is subject to a number of exceptions. In particular evidence as to a party's subjective intent, and evidence as to pre-contractual negotiations, is not admissible on questions of interpretation of a contract».*

A proposito della tesi secondo cui l'obiettivo del meeting era che la disputa tra i fratelli Khan dovesse essere risolta e che lo scopo delle parti fosse di includersi nella «matrice del fatto» che la corte doveva tenere in considerazione, il giudice Arden stabiliva che le dichiarazioni di intento soggettivo non potevano essere prese in considerazione, così come le affermazioni fatte durante le trattative pre-contrattuali. Tali comunicazioni erano parte della sequenza di eventi che avevano condotto all'accordo. Pertanto, esse erano parte di quelle trattative pre-contrattuali che avevano portato alla conclusione dell'accordo nel 2002. In quell'occasione, le parti stavano ponendo in essere un processo di contrattazione, e *«evidence of these communications is not admissible on a question of the interpretation of the agreement».*

⁶⁹² *«Although there was a body of evidence of what various witnesses understood had been agreed, there was scant evidence of what was actually said. Much of the evidence constituted commentary on the documents or, as I have said, what the witness understood had been agreed. There was thus no direct evidence that the necessary agreement was articulated. Ashraf had given evidence that he had articulated the contrary, but the judge rejected that part of his evidence. Nevertheless, Afzal in my view failed to establish by evidence the component which this part of his case required. Hart J's judgment cannot thus be impugned, nor, I think, can his further decision that the necessary component could not be implied».*

Il giudice Arden dichiarava che non vi era alcuno scopo condiviso dalle parti per quanto concerneva il fine dell'accordo. Di conseguenza, le intenzioni soggettive in relazione ai propositi dell'accordo non erano da ritenersi ammissibili in punto di interpretazione dell'accordo. Ciò nonostante, il fatto che le parti possedessero altre proprietà in comune costituiva un dato oggettivo che rientrava nella matrice del fatto. Trattandosi di un fatto conosciuto a entrambe le parti, «*the judge was entitled to treat this fact as admissible on a question as to the interpretation of the oral agreement to which the parties had come*».

A fronte della richiesta di attribuire una qualche importanza al mancato inserimento nell'accordo della formula «*in full and final settlement*», la corte sosteneva l'esigenza di non ignorare il dato, ma di attribuire a quest'ultimo un peso calcolato sulle particolari circostanze del caso.

Altro punto rilevato era che l'accordo tra i fratelli era avvenuto come parte di un incontro di famiglia all'interno della cultura musulmana, e più precisamente all'interno della cultura di quella parte della comunità musulmana da cui le parti in causa provenivano. Queste avevano concluso l'accordo in lingua punjabi. Immediatamente dopo che era stato fatto, la conclusione dell'accordo era stata marcata da strette di mano e da abbracci tra i fratelli e gli altri membri della famiglia. Inoltre, la cultura comunitaria a cui le parti appartenevano prevedeva che le dispute fossero risolte senza far ricorso al procedimento giudiziario. Sul punto, Lady Arden rilevava che «*even though these events took place after the agreement was made, and so are not in a strict sense part of the "background" to the making of the agreement [...] they were very much part and parcel of the making of the agreement*».

Secondo il giudice Arden «*when interpreting an agreement, whether written or oral, the court must look at the matrix of fact*». ⁶⁹³ E all'interno della matrice del fatto vi rientrava il comportamento tenuto dalle parti. Nel caso particolare:

«*where the parties are members of a particular community, then in my judgment the court must bear in mind that they may observe different traditions and practices from those of the majority of the population. That must be expected and respected in the jurisdiction that has received the European Convention on Human Rights. One of the fundamental values of the Convention is that of pluralism. [...] Pluralism involves the recognition that different groups in society may have different traditions, practices and attitudes and from that value tolerance must*

⁶⁹³ S. Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law*, London, Palgrave Macmillan, 2012, p. 229.

inevitably flow. Tolerance involves respect for the different traditions, practices and attitudes of different groups. In turn, the court must pay appropriate regard to these differences».

Le pratiche e le tradizioni delle parti erano da ricondursi alla matrice del fatto ammissibile nell'interpretazione di un accordo. In ogni caso, le prove non stabilivano che la forma della celebrazione a cui si faceva riferimento occorreva solo laddove le parti avessero raggiunto un accordo finale su ogni questione presumibilmente in disputa tra le stesse all'epoca. Le parti avrebbero potuto comportarsi alla stessa maniera anche se fosse stato raggiunto un accordo solo parziale. Di conseguenza, la corte non poteva pervenire alla conclusione che l'accordo doveva contenere la piena e finale composizione di tutte le richieste che i fratelli avevano l'uno contro l'altro. «*In a word, this particular evidence as to the factual matrix was, on examination, equivocal*», sentenziava il giudice Arden. Se il punto fosse stato chiaro, avrebbe potuto essere significativo. Tuttavia, concludeva il giudice, «*this may be one of the first cases in which the court has had to consider a submission about the admissibility, on a question as to the interpretation of a contract, of evidence as to the cultural tradition of the parties to a contract*».

Da quanto analizzato, emerge che la rilevanza del caso risiede nel fatto che i giudici, attraverso un ragionamento costruito sui principi e le regole previste dal sistema interno, e sulle aperture, da questo garantite, verso differenti tradizioni, pratiche e attitudini, hanno incorporato il risultato di una risoluzione informale islamica di una disputa familiare nel *framework* giuridico inglese, inaugurando un nuovo indirizzo nel rapporto con le culture coesistenti nel territorio britannico.

2.3.1. Khan v Khan et le rôle des traditions culturelles aux yeux des juges britanniques

Dans cette affaire la cour doit s'occuper, dans une réunion de famille organisée, de résoudre une controverse commerciale entre deux frères. L'objet était une série de négociations préliminaires à la base de l'accord signé à l'occasion de la réunion. Depuis leur arrivée au Royaume-Uni, les deux frères ont donné vie à deux *partnerships*, et pour cela ils ont acheté plusieurs propriétés. Le plan de refinancement du *business* a provoqué des désaccords qui à leur fois ont provoqué la dissolution de la société et la division des propriétés. Leurs sœurs avaient organisé une réunion de famille pour résoudre le litige, une pratique très diffusée près de la communauté musulmane, mais l'un des frères décide de présenter un recours au tribunal civil, lequel, en premier lieu, décide que l'accord n'intéressait pas toutes les questions entre les deux frères,

mais seulement certaines propriétés, malgré le fait qu'il déclarait aussi que l'un des frères n'avait pas laissé entendre au cours de la réunion qu'il aurait fait recours au tribunal. Une décision confirmée par le juge supérieur qui déclare que le jugement ne pouvait pas être contestée. Par cette décision, le juge souligne l'exigence de donner de l'importance aux traditions culturelles des parties quand il s'agit d'interpréter un accord, en vertu des valeurs reconnues au niveau européen, parmi lesquelles la valeur du pluralisme.

3. *Sharia Courts v Sharia Courts*: giustizia civile e corti islamiche nel caso *Uddin v Choudhury*

L'incontro tra l'attività delle corti domestiche e l'operato delle *sharia courts* nel caso *Uddin*⁶⁹⁴ testimonia, più che altrove, il valore che la prassi giudiziale può attribuire alle regole giuridico religiose nel discorso volto alla tutela delle identità culturali.

Il caso *Uddin* chiama in causa le norme di famiglia islamiche nella loro impostazione classica e nella loro declinazione locale, costruendosi sulle regole islamiche come interpretate e applicate in Bangladesh, le quali sono frammiste agli usi locali, e sulle procedure seguite presso l'*Islamic Sharia Council*.

I fatti portati all'attenzione delle corti inglesi riguardavano un matrimonio islamico non registrato in conformità alle norme interne e concluso a Londra nel 2003 dalle rispettive famiglie dei due coniugi, entrambe originarie del Bangladesh. La disputa verteva sulla dote e i doni che avevano accompagnato la conclusione del matrimonio, il quale, per espressa ammissione di entrambe le parti, non era mai stato consumato.

Le famiglie avevano concluso il matrimonio al posto dei futuri sposi, Mr Uddin e Mrs Choudhury, il 17 agosto 2003. Il matrimonio era stato celebrato secondo il rito islamico, con la dichiarata intenzione di registrarlo in accordo alla legge civile dopo la cerimonia islamica, ma questo non era mai stato fatto. In occasione del matrimonio, ciascuna famiglia aveva dato all'altra dei doni, i quali includevano abiti e sostanziali quantità di gioielli in oro. Inoltre, il contratto di matrimonio stabiliva che alla futura moglie fosse corrisposta un ammontare di 15.000 sterline a titolo di *mahr* (v. parte 1, capitolo 1), una somma che non era stata pagata al momento del matrimonio.

⁶⁹⁴ *Uddin v Choudhury* [2009] EWCA (Civ) 1205.

Agli inizi del dicembre 2004, la moglie si rivolgeva all'*Islamic Sharia Council* per ottenere lo scioglimento del matrimonio. Il marito, dal canto suo, acconsentiva a porre fine al matrimonio a condizione che la moglie restituisse i gioielli e la parte di *mahr* già pagato. Ma la donna negava di aver ricevuto alcun pagamento.

Nel dicembre del 2004 il matrimonio fu sciolto. La decisione dell'*Islamic Sharia Council* non conteneva stipulazioni in relazione ai gioielli o al *mahr*.⁶⁹⁵ L'*Islamic Sharia Council* aveva trattato la richiesta della moglie come un caso ordinario di *khul'* (v. parte 1, capitolo 1). Tuttavia, sebbene normalmente la mancata consumazione del matrimonio per ragioni *altre* dal rifiuto della moglie avrebbe dato a questa il diritto alla metà del *mahr* dovuto, in questo caso, la presenza di argomentazioni conflittuali in relazione alla causa della mancata consumazione del matrimonio, aveva indotto l'*Islamic Sharia Council* a non pronunciarsi sul punto. Di conseguenza, questo non riconobbe alla donna alcun *mahr*. La giurisprudenza islamica e, allo stesso modo, le procedure presso l'*Islamic Sharia Council*, legano l'obbligo di pagare il *mahr* alla natura del divorzio.

Il padre del marito, dopo tentativi fatti per risolvere le questioni tra le parti, si rivolse alla corte civile il 22 agosto del 2005. Questi domandava la restituzione dei doni che erano stati offerti alla moglie del figlio in occasione del matrimonio, insieme con i pezzi aggiuntivi di gioielleria del valore di 25.000 sterline, che la stessa veniva accusata di avere preso da casa sua e di suo figlio durante una visita poco dopo il matrimonio.

A fronte di ciò, la donna presentò controtorcorso rivendicando il diritto a ricevere le 15.000 sterline previste nel contratto di matrimonio a titolo di *mahr*, dal momento che lo scioglimento del matrimonio da parte dell'ISC rendeva dovuto il pagamento.

Allo scopo di produrre un giudizio che tenesse conto dei vari elementi coinvolti nella vicenda, il giudice nominò un esperto in materia di «*shari'a law*» che fu accettato come tale da entrambe le parti in causa. L'esperto in questione era lo Sheikh Faiz ul Aqtab Siddiqi, conosciuto come fondatore del *Muslim Arbitration Tribunal*. Ciò che il giudice chiedeva di determinare era il contenuto della «*shari'a law*», e non le regole islamiche come applicate in Bangladesh o le procedure seguite dall'*Islamic Sharia Council*.

Siddiqi dichiarò che i doni offerti in occasione del matrimonio erano doni puri e semplici, a meno che non diversamente stabilito nel contratto. Andavano ben distinti dalla dote, il cui pagamento è legato allo status maritale della coppia, e il possesso di questi non era vincolato al successo del matrimonio. Come tali, gli stessi non dovevano essere restituiti una volta sciolto il

⁶⁹⁵ J. R. Bowen, *How Could English Courts Recognize Shariah?*, *St Thomas Law Review*, 7 (3), 2011, p. 423.

matrimonio Inoltre, l'esperto chiarì la moglie aveva diritto all'intero *mahr*, dal momento che il matrimonio non era stato consumato e che la mancata consumazione non era da attribuirsi al rifiuto della moglie.

Il 10 marzo del 2009, la *Central London County Court* si pronunciò contro Mr Uddin, basandosi sui punti rilevati dallo Sheikh Siddiqi. Le argomentazioni presentate da Ms Choudhury furono ritenute più probanti di quelle fornite da Mr. Uddin. Al paragrafo 44 si entenziava:

«I found their evidence was generally well reasoned, fair, and accurate. The overall impression that I had was that they were telling me to the truth about what had happened but were somewhat overwhelmed by the litigation storm that has engulfed them».

La corte di primo grado stabilì che i doni erano assoluti e non andavano restituiti; che il *mahr* diveniva dovuto nella sua interezza, senza detrazioni, in quanto il contratto di matrimonio costituiva un valido contratto a cui le corti civili potevano dare esecuzione; che il matrimonio islamico era valido per la legge della *shari'a*, e che altrettanto validamente era stato sciolto con pronuncia dell'*Islamic Sharia Council*.

Quanto, invece, al presunto furto di oggetti che si dichiarava avvenuto, per mano della moglie, il 5 ottobre del 2003, il giudice accettava quanto dichiarato dalla donna e dalla famiglia, affermando:

«I turn now to the claim as to the other items which allegedly did not belong to the First Defendant but were taken by her from the Claimants when she left the Claimants' home. In my judgment all the evidence to this is against that of the Claimants. It is little short of incredible to suggest that on 5th October 2003 the First Defendant and her family under the nose of the Claimants and in particular that of the Second Claimant [that is Mr Uddin] - removed £20,000 worth of goods that were not hers and took them home to Luton».

In ordine al disaccordo in merito alle ragioni che avevano determinato la fine del matrimonio, il giudice confermava che la mancata consumazione non era da ascrivere ad una mancanza di volontà della moglie.

Contro la sentenza di primo grado, Mr Uddin presentò appello alla *Civil Division* della *Court of Appeal for England and Wales, Civil Division*, con sede presso la *Royal Court of Justice*, chiedendo che gli venisse accordato del tempo per preparare il suo appello.

La decisione della Corte d'Appello fu resa il 21 ottobre 2009. Il giudice, nel rifiutare la richiesta di Mr Uddin, confermò la sentenza del giudice di primo grado.

Due gli ordini di considerazioni che emergevano quale base del mancato accoglimento dell'appello:

«I have to say, however, having considered the judgment very carefully and these arguments which are critical of it, that I really do not think that this appeal has got a real chance of succeeding. The main reasons for the judge's judgment are twofold. First, his view about the truthfulness of the witnesses -- and he made it clear that he regarded the bride and her family as giving truthful evidence; and the second is about the effect of the expert evidence from Mr Saddiqui on Sharia law and that, as a matter of Sharia law in the circumstances of this marriage and its dissolution, the gifts were absolute, not returnable, not deductible from the dowry, and the dowry was payable notwithstanding the failure of the marriage. I know Mr Uddin will be upset to hear all of this, but I have, for those reasons, come to the conclusion that I should refuse his application for permission to appeal».

L'interesse principale della vicenda risiede nell'atteggiamento del giudice inglese di fronte alla complessità del diritto islamico, la quale deriva dalla stratificazione di secoli di interpretazioni, spesso divergenti, da parte dei più autorevoli giuristi, svolte sui principi fondamentali della *shari'a* conoscibili attraverso il Corano. Se questi ultimi sono immutabili per volere divino, le esegesi di scuola sono mutate nel corso del tempo e rispetto allo spazio geografico. Per questo motivo, come scrive Bowen, *«implicit in the decision was a fourth claim as well, what we could call a meta-claim»*⁶⁹⁶

Il giudice, nel richiedere di delucidare i contenuti della *«sharia law»* per mezzo dell'intervento di un esperto, accoglieva il parere di quest'ultimo *«as a matter of fact»*, alla stessa stregua di qualsiasi dichiarazione riguardo il contenuto di una legge straniera in un caso contrattuale. Inoltre, *«his testimony evokes the way that in Muslim-majority countries in early modern times a mufti (expert on Islamic Law) would have been asked to restate the law»*.⁶⁹⁷

Il caso *Uddin* contiene in sé diversi, e importanti, atti di riconoscimento. Al contempo, il caso mostra la difficoltà di muoversi in un campo complesso come quello delle regole islamiche, laddove si rinvenivano tante *muslim laws* quante sono non solo le scuole storiche di diritto, ma addirittura le posizioni a cui autonomamente i membri delle varie *sharia courts* nel Regno Unito possono giungere. Tendenze queste che si scontrano con una naturale inclinazione dei giudici britannici a elaborare, all'interno del *framework* giuridico esistente e con gli strumenti a

⁶⁹⁶ J. R. Bowen, *How Could English Courts Recognize Shariah?*, cit., p. 434.

⁶⁹⁷ Ivi, p. 425.

disposizione, nuove soluzioni strategiche per produrre una giustizia che sia effettivamente il riflesso delle esigenze delle varie componenti della società.

3. 1. Khan v Khan et le rôle des traditions culturelles aux yeux des juges britanniques

Dans cette affaire la cour doit s'occuper, dans une réunion de famille organisée, de résoudre une controverse commerciale entre deux frères. L'objet était une série de négociations préliminaires à la base de l'accord signé à l'occasion de la réunion. Depuis leur arrivée au Royaume-Uni, les deux frères ont donné vie à deux *partnerships*, et pour cela ils ont acheté plusieurs propriétés. Le plan de refinancement du *business* a provoqué des désaccords qui à leur fois ont provoqué la dissolution de la société et la division des propriétés. Leurs sœurs avaient organisé une réunion de famille pour résoudre le litige, une pratique très diffusée près de la communauté musulmane, mais l'un des frères décide de présenter un recours au tribunal civil, lequel, en premier lieu, décide que l'accord n'intéressait pas toutes les questions entre les deux frères, mais seulement certaines propriétés, malgré le fait qu'il déclarait aussi que l'un des frères n'avait pas laissé entendre au cours de la réunion qu'il aurait fait recours au tribunal. Une décision confirmée par le juge supérieur qui déclare que le jugement ne pouvait pas être contestée. Par cette décision, le juge souligne l'exigence de donner de l'importance aux traditions culturelles des parties quand il s'agit d'interpréter un accord, en vertu des valeurs reconnues au niveau européen, parmi lesquelles la valeur du pluralisme.

4. Sharia courts a confronto: investigando la pluralità

Quando lo Sheikh Siddiqi istituiva il *Muslim Arbitration Tribunal* (MAT) lo scopo era quello di offrire una serie di servizi ai musulmani nel Regno Unito, inaugurando un approccio che fosse in linea con il sistema di diritto e di giustizia tanto islamico quanto britannico. Ponendo il MAT sotto l'ombrello dell'*Arbitration Act 1996*, Siddiqi mostrava di voler avvicinare i processi islamici e la legislazione britannica attraverso il *trait d'union* rappresentato dal meccanismo di diritto civile dell'arbitrato.

Jørgen. S. Nielsen descrive una opposizione reciproca tra il MAT e i preesistenti *sharia councils* quando afferma: «*the Mat project is opposed by the various shari'a councils for*

*theological reasons – MAT is simply not sufficiently independent of the non-Islamic state».*⁶⁹⁸ In realtà, la volontà di creare un sistema islamico di risoluzione delle dispute che fosse diverso dal modello dello *sharia council* è stata più volte espressa da Siddiqi. Nel maggio 2014, in merito alla differenza tra il MAT e gli *sharia councils*, Siddiqi dichiarava:

*«we are a totally different species. Sharia councils are run by individual scholars from the back of their home, or on top of the shop, and they are without any rules, they don't have any transparency, they don't have any consistency[...]. We are a formally run arbitration tribunal, we have set of rules, we have transparency, we have consistency, we have over 45 judges, and, you know, so we are a totally different species. So sharia councils they are very good. Actually, the only thing that they do is to help women get kholas basically. So they're not sharia councils, they're khola councils, most of them. That's 95% of their work. 5% of their work is advisory, which is great. And we don't want to necessarily replace that».*⁶⁹⁹

La diversità di funzioni tra le due tipologie di istituzioni è stata confermata anche da Maulana Shahid Raza del *Muslim Law Sharia Council* in un'intervista concessa in quegli stessi giorni:

*«as far as the role of Muslim Arbitration Council is concerned, it could help a section of the Muslim community, but it is not the solution of everybody, because in an arbitration council both the parties need to cooperate. Arbitration cannot come if the parties involved are not prepared to cooperate. Here vast majority of the cases the sharia council is dealing with are cases where the woman is seeking a divorce and the husband is not cooperating. So if such a woman goes to the arbitration council, they won't be able to offer any assistance to this woman. She wants the divorce, the husband says I don't care. Our role is different. Whether the husband cooperates or does not cooperate, the sharia council will exercise his power to resolve the dispute».*⁷⁰⁰

Per quanto concerne le relazioni tra le *sharia courts* e le corti domestiche, Amra Bone del *Birmingham Sharia Council* fornisce importanti spunti sui rapporti di questo organismo con la legge britannica e il sistema delle corti interne, intervenendo sull'appellativo di *parallel courts* spesso attribuito alle istituzioni islamiche ADR:

«it's not true, it's not a parallel court because we're not doing anything that goes against the law of the land, we are working with the law because there are people who, particularly many

⁶⁹⁸ J. S. Nielsen, *United Kingdom: An Early Discussion on Islamic Family Law in the English Jurisdiction*, in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Leiden, Leiden University Press, Leiden, 2013, p. 93.

⁶⁹⁹ Intervista dell'autore, 13 maggio 2014.

⁷⁰⁰ Intervista dell'autore, 8 maggio 2014.

*many women, who have no access to the civil court, because their marriage is not recognized. If the marriage is not recognized, you cannot dissolve the marriage through the courts. So what do they do? [...] We are trying to fulfil a gap within our system».*⁷⁰¹

Tali affermazioni sono in linea con quanto dichiarato da Maulana Raza in un'intervista del 2014, con la differenza che questi individuava una lacuna nel diritto interno tra i fattori che giustificano il lavoro del *Muslim Law Sharia Council*:

*«we are not a parallel court, we don't want to be, we want to fully integrate into the british society or the european society, but we are working because we are required by the muslim women, by the muslim community. If this requirement is fulfilled by the mainstream courts, we will finish our job, we will rape up. The day the laws are accordingly emended all the shari'ah councils would become unnecessary. They will not be required».*⁷⁰²

Il punto veniva poi ulteriormente specificato:

*«as for as our role is concerned, we are happy to play this role as long as it is required in the country, but we also feel that it is a bourdain upon the shoulder of the community. This role should be taken up by the mainstream legal system. We've been campaigning for long that there should be a provision within the mainstream law for muslim women to obtain their islamic divorces at the same time they obtain their civil divorces, but the politicians are still not prepared for that, the government is not offering any assistance to the muslim women, and the muslim women are compleining that we are the citizens of the country, we are paying taxes, we are born here, we are broad appeared, we are educated here, we are a part of the civil society, why we need two marriges and two divorces ?».*⁷⁰³

A esempio di questo di cose, Maulana Raza raccontava di uno specifico episodio:

«there was a woman who came to us from Black Burn, from the consituency of Mr Jack Strow, who was the Law Minister at one time, ans she was complaining to me that my next-door neighbourhood is a christian white family and my friend she is also a girl, we both went to the same primary school, we both went to the same secondary school, we both are born in this country, we are both british citizen by birth, but why she needs only one marriage and why, unfortunately, if the marriage fails, she only needs one divorce ? But I have lived my all life as a next-door neighboor to my friend, but if I am going to marry I will need two marriages, one islamic

⁷⁰¹ Intervista dell'autore, 13 luglio 2015.

⁷⁰² Intervista dell'autore, 8 maggio 2014.

⁷⁰³ *Ibidem*.

*marriage and one civil marriage, and if my marriage fails, I would need two divorces, an islamic divorce and a civil divorce, so she can see this as a discrimination».*⁷⁰⁴

Sul punto, Raza concludeva dichiarando: *«so our campaign is that the government should introduce some emendament to the legislation, so that this particular need of muslims is incorporated within the mainstream law so that we don't need shari'a councils, we don't need separate institutions».*⁷⁰⁵

Khola Hasan dell'*Islamic Sharia Council*, posta di fronte ad una serie di caratteristiche che favoriscono la percezione dell'*Islamic Sharia Council* in termini di corte di giustizia, replicava:

*«I absolutely agree with you, we are very visible, we are very busy, we have a very formalized procedure, which is quite open and transparent, but we still say we are a council and not a court, because a court immediately gives you the impression of a court of law and all the debate about parallel legal system and we really don't want people to get the impression that we are working a state within a state because that really frightens people. So that's why I insist that we are a council and not a court».*⁷⁰⁶

Pur nella diversità, il lavoro delle *sharia courts* risulta accomunato, *inter alia*, dalla dichiarata volontà di bilanciare la necessità di tener fede ai testi scritti e alle interpretazioni accreditate dalle scuole giuridiche islamiche e la necessità di adeguare il dettato islamico all'evoluzione della realtà. Ciò allo scopo di rispondere ai principi di giustizia, pace, libertà e rispetto dei diritti umani che i relativi rappresentanti dichiarano essere alla base del pensiero islamico e accomunare questo al sistema britannico. Invero, dall'analisi del rapporto tra *sharia courts* e *courts of law* emerge che le corti britanniche tendono sempre più a rivolgersi alle *sharia courts* per le questioni islamiche legate alle vicende portate alla loro attenzione, accordando un credito sempre maggiore al ruolo istituzionale di queste figure.

Questa attitudine da parte delle corti civili è stata messa in evidenza da Khola Hasan nel luglio 2014,⁷⁰⁷ quando, interrogata in merito all'atteggiamento dei giudici inglesi nei confronti dell'*Islamic Sharia Council*, affermava: *«they often call us as expert witnesses»*. E alla domanda: *«do they ask for your help as an institution or single experts?»*, La stessa specificava: *«both, for a very long time. Very Recently, we were given us respect as an institution»*. Il dato è ancor più interessante se si considera che in un caso *«because a couple who were getting divorce in an*

⁷⁰⁴ Intervista dell'autore, 8 maggio 2014.

⁷⁰⁵ *Ibidem*.

⁷⁰⁶ Intervista dell'autore, 14 luglio 2015.

⁷⁰⁷ Intervista dell'autore, 18 luglio 2014.

English court, and she said 'I'm worried that after we have the English divorce, he will not give me an Islamic divorce, and If I don't have an Islamic divorce, my family will not accept it. I need an Islamic divorce'. So, the judge withheld the divorce, and said to him 'Go to the sharia council, and give her an Islamic divorce, then, when I see a certificate divorce, I will give you a civil divorce'».

Il punto è pubblicamente confermato. A proposito dei certificati di divorzio rilasciati dall'*Islamic Sharia Council*, sul sito si legge: «*English family court judges and solicitors are also treating them as valid religious certificates*». ⁷⁰⁸

Un anno più tardi, Amra Bone avrebbe detto: «*sometimes they can ask for our advice on certain issues, because they don't know in terms of the nikah, the situation and how that works, how islamic marriage contract works, sometimes they need our advice and help*». ⁷⁰⁹

Esistono tra le *sharia courts* un secondo e un terzo minimo comun denominatore. Questi sono rappresentati dal fatto che le relative decisioni non vengono rese pubbliche e che stentano a cercare il riconoscimento all'esterno della comunità musulmana tramite l'*enforcement* presso le corti domestiche.

Ragioni di *privacy* sono invocate da Kholā Hasan a giustificazione della mancata visione al pubblico dei registri: «*we are keeping records for 5-6 years. And this is very very personal. We find out here things about people's private life that their own families don't know*». ⁷¹⁰

Di contro, quanto alle ragioni che spingono i musulmani a non rivolgersi alle corti civili, e per la risoluzione del caso e per l'*enforcement* in caso di decisione di una *sharia court*, queste sono diverse secondo gli *scholars* intervistati.

Siddiqi spiega che «*both parties, especially with our judgements, both parties go away satisfied with the judgement that is given. Therefore, in the seven years we never had any judgements been either executed by force or been appealed. So, that's a very good record*». ⁷¹¹

Maulana Raza dichiara, invece:

«*In my opinion it is purely the will of the claimant. [...] There are people who want their problems to be resolved only according to shari'a law. So they will not refer their cases to the civil courts, and there are people who voluntarily desire their cases to be resolved by the civil courts. So they will go to the civil courts. There are people who want the civil part of their problem to be resolved by the civil courts and the religious parts of their problem to be resolved by the shari'ah*

⁷⁰⁸ Ciò in virtù di un emendamento del 2002 alla sezione 10 a del *Matrimonial Causes Act 1973*, <http://www.islamic-sharia.org/services/>

⁷⁰⁹ Intervista dell'autore, 13 luglio 2015.

⁷¹⁰ Intervista dell'autore, 18 luglio 2014.

⁷¹¹ Intervista dell'autore, 13 maggio 2014.

*council. So they will be approaching both institutions. So It is purely the decision of individual, how the person wants this particular matter to be resolved. [...] But we will not be forcing anybody to come to the shari'ah council or we will not be trouing somebody to wors the court. It's up to them».*⁷¹²

Ciò che rende ancor più singolare il ruolo delle *sharia courts* è che una percentuale crescente di non musulmani fa ricorso a questo tipo di istituzioni. Sul punto Siddiqi: *«they realise that it's a very good, swift, easy, accessible, informal, economical forum for justice, and they don't mind how I look as long as I give the right decision».*⁷¹³

Di fronte all'ipotesi di una competizione delle istituzioni islamiche ADR con le corti domestiche, nelle forme di una sottrazione di giurisdizione sui musulmani nelle materie della famiglia, Amra Bone sosteneva:

*«I don't necessarily agree. I don't think the sharia councils have taken away the jurisdiction from the civil courts. Infact we don't deal with custody issues, we don't even take away the civil divorce from the civil courts, because that must go through the civil courts. If their marriage is recognized, they must. In fact, when they come to our sharia council, we tell them that your religious divorce is fine, but you also have to have civil divorce. What we tell them that you can't be married in civil law and divorced in religious law, that is against the islamic principles. Because islamic principle is to be consistent and to be clear, absolutely clear, about what the situation is, and you can't have marriage in one and divorce in the other. It's not right».*⁷¹⁴

Sulla possibilità di qualificare come alternativa, invece, la giurisdizione degli organismi islamici ADR, la stessa Amra Bone dichiarava:

«Actually there may be people who choose not to go to the civil courts and or choose not to have a civil marriage, but we encourage them still to go to the civil, because it is automatically the law of the land that protects the people, because only the law of the land can enforce decisions, so you know, particularly for women, they can be more vulnerable, and children, so they should , they in fact must, because islamic teaching is that marriage is one of the main aspect, marriage protects women and children and with the sharia council without having any backing of the law, we cannot give them the same protection, this is why it's crucial from the islamic perspective that they have

⁷¹² Intervista dell'autore, 8 maggio 2014.

⁷¹³ Intervista dell'autore, 13 maggio 2014.

⁷¹⁴ Intervista dell'autore, 13 luglio 2015.

two. so it's not taking any jurisdiction away at all from the civil courts, it's actually complementing the service». ⁷¹⁵

Nella discussione con Amra Bone è emersa una dimensione religiosa spesso trascurata nell'analisi di questi organismi: «we want to work with the civil courts to help, because obviously a human being has a soul as well as a body, and I see that the civil courts can help the bodily side of things, but they can't help our souls so the two should go hand in hand». ⁷¹⁶

Il rapporto tra questi due sistemi di giurisdizione è un rapporto che si muove lungo una logica che tiene conto anche del ruolo che queste istituzioni hanno a livello transnazionale. Gli *scholars* intervistati dichiarano che le decisioni pronunciate dalle istituzioni di cui sono parte vengono riconosciute negli Stati musulmani. Amra Bone, lo Sheikh Siddiqi, Kholā Hasan, Moulana Raza e l'ismailita Mohammed Keshavjee, tutti concordano sul punto.

Se Siddiqi sostiene che «everywhere in the world in muslim countries they accept our decisions», ⁷¹⁷ Kholā Hasan pone l'accento su una tendenza crescente in questo senso, soprattutto allorché si tratti di certificati di divorzio che le donne musulmane presentano alle autorità dei paesi di origine. A questo proposito, la stessa afferma: «if she goes back to her country of origin to get married again, they ask for evidence she has the divorce. And if she gives our certificate, that will be accepted. So, that is quite common». ⁷¹⁸ Ciò è confermato dal sito dove si legge: «The Council's divorce certificates are increasingly recognized in Muslim countries and in embassies of Muslim-majority countries as valid». ⁷¹⁹

Sulla questione, Maulana Raza dichiara:

«we feel that we have done a lot of work in this field. And whatever we are doing we're doing according to the shari'ah law within the framework of the shari'ah law. So our decisions should be accredited and accepted by all muslim countries. Some of them Recognize it, accept it, may be some of them do not, they have some legal complications in their own country and it could be one of the reasons. But as far as we are concerned, we very much hope and expect that the decisions of the shari'ah councils in this country will be acceptable all over the world by all muslim countries». ⁷²⁰

⁷¹⁵ Intervista dell'autore, 13 luglio 2015.

⁷¹⁶ *Ibidem*.

⁷¹⁷ Intervista dell'autore 13 maggio 2014.

⁷¹⁸ Intervista dell'autore 18 luglio 2014.

⁷¹⁹ <http://www.islamic-sharia.org/services/>

⁷²⁰ Intervista dell'autore 8 maggio 2014.

In merito al valore delle decisioni del *Muslim Law Sharia Council* nei paesi musulmani, anche dallo studio di Mohamed Keshavjee risulta che «*it is unlikely that a MLSC decision would be lightly overturned on narrow technical ground*». ⁷²¹

Mohamed Keshavjee, avvocato e esperto di ADR islamiche, invitava a guardare il tema da un'altra prospettiva:

«let me put it in a different way. ADR dispositions are not legal dispositions, they are just informal justice arrangements. And ADR progressively is becoming recognized as a form of dispute resolution globally, not only by Muslim Countries, but globally. So ADR is now beginning to gain more attraction as a dispute resolution mechanism because the civil justice system globally is under a great challenge because of resources are coming to an end, legal aid is being cutted in Britain, [...]. So this is a global phenomenon. Muslim countries all probably recognize ADR, not only shari'ah council ADR, muslim countries all recognize ADR in their own countries as well [...] So ADR is globally beginning to be recognized as an alternative process to the law. To me, it was side by side with the law. ADR doesn't supplant the law, it works in parallel tracks. [...] So within the context of ADR playing a greater role, in each of the countries of the world and also globally as a phenomenon, the sharia councils will have a role to play with diasporic muslims. I am not sure the role will be much bigger than the role will be of any other ADR institution. The only difference will be that sharia'h councils will be faith-based, like the Jewish Beit Din or the catholic canonic courts, they will be using the principles of faith, the ethics of the religion in the resolution of problems». ⁷²²

Altra questione è quella legata al diritto applicato nelle *sharia courts*. L'ipotesi profilata è quella di un'applicazione delle regole islamiche più tradizionalista rispetto alle corti dei paesi musulmani.

Maulana Raza, dichiarandosi non necessariamente d'accordo, precisava che «*if a help is coming for shari'a to be understood in a wide context, I believe that it will be coming from the muslim in the West, not from the Muslim in the East, because muslim form the West may be have this opportunity to speak out of the box*». ⁷²³

Dal canto suo, Kholi Hasan confermava il dato:

«Yes. It's very true. I think the scholars here are very conservative generally. I think reason is, number one: they have been trained in other countries. Most of them have not been trained in

⁷²¹ M. M. Keshavjee, *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution: Mechanisms for Legal Redress in the Muslim Community*, London: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2013, p. 97.

⁷²² Intervista dell'autore 9 maggio 2014.

⁷²³ Intervista dell'autore, 8 maggio 2014.

*this country, [...] but also there's a fear because you are a minority, you are afraid of losing your faith. So minorities tend to be more conservative anyway. [...] It's that they fear to lose their identity».*⁷²⁴

Da Siddiqi particolare enfasi veniva posta sulla corruzione nei paesi musulmani, causa di un determinato tipo di applicazione delle norme islamiche: *«no, I think, you know, we apply very conservatively the principles, because we have to be very careful we're not compromising any principles. But the outcome is that the woman feels liberated. In Muslim Countries the application is conservative, but the outcome is different because the woman feels trapped upon. The reason isn't shari'a, the reason is the country back. It's corrupt».*⁷²⁵

Sul punto Mohamed Keshavjee operava una differenza tra le istituzioni islamiche ADR attive nel paese, facendo particolare riferimento agli *sharia councils*:

*«that could be possible, [...] but I would make the argument that some shari'ah councils would take an approach that is more liberal than muslim countries. [...] So I would make the argument yes and no. You'll probably find depending on the shari'ah council you go to, and the orientation of the dispute resolvers and the imams, if they are conservative they may take more conservative approaches and they will give a law that spaces more on the classical understanding of islamic law, they may go back to the nine century and the ten century whatever. Various Muslim countries themselves have moved beyond that, if you see what's happening in Morocco with the Mudawwana, if you see what's happening in Pakistan with the Muslim Family Law Ordinance and cases subsequent to that. So if you see what's happening in certain countries [...] so one can argue that in the last 50 years many muslim countries have gone beyond the classical shari'ah, and have now come to a what you may call a more modernist approach of islamic law. Well as if we find the sharia councils because of their closeness to the mosques may be following a more classical version of islamic law, and then the argument that can be made it depends on the imam of the mosque, it depends on the head of the shari'ah council, it depends on the lawyers who are involved in the shari'ah council. So I think there are many variables».*⁷²⁶

Dall'analisi condotta ciò che viene fuori è una realtà estremamente diversificata. Nel tentativo di comprendere la misura delle differenze nell'applicazione delle regole islamiche della famiglia tra le *sharia courts* e le corti dei paesi islamici, nei paragrafi seguenti si provvederà a

⁷²⁴ Intervista dell'autore 18 luglio 2014.

⁷²⁵ Intervista dell'autore 13 maggio 2014.

⁷²⁶ Intervista dell'autore 9 maggio 2014.

ricostruire la giurisprudenza che proviene dalle corti islamiche nelle materie della famiglia, non prima di aver passato in rassegna il diritto di famiglia applicato in quei contesti giuridici.

4.1. Sharia courts à l'épreuve de la confrontation

Les *scholars* qui travaillent dans les *sharia courts* confirment de n'être pas 'courts' et qu'ils veulent travailler avec les tribunaux nationaux. Selon certains représentants, la loi appliquée est plus traditionaliste que celle des autres pays musulmans, mais d'après d'autres, cela dépend d'une série de facteurs, telles que les personnes qu'y travaillent ou la corruption dans les pays islamiques. Les décisions de ces organismes sont reconnues dans les pays islamiques, surtout quand il s'agit des certificats de divorce. De l'analyse des entretiens avec l'équipe des *sharia courts* et avec des experts dudit phénomène, on peut dire que plusieurs représentations se confrontent dans ce discours : la « modernité » qui sert à défendre la légitimité de la loi islamique et de l'offre de justice par les *sharia courts* vis-à-vis des systèmes occidentaux, et « la tradition » qui sert à défendre leur légitimité vis-à-vis des musulmans traditionalistes.

5. Dal *fiqh* alle leggi di famiglia negli Stati musulmani

Dopo aver analizzato le norme di *fiqh* in materia di famiglia, appare utile conoscere se e come siffatte regole siano state recepite all'interno degli ordinamenti giuridici dei paesi islamici. Quasi ovunque, la concezione classica degli istituti di diritto di famiglia non è stata totalmente abbandonata. Ciò nonostante, il peso di queste regole risulta diverso nei vari paesi islamici.

La diversità dei sistemi di diritto di famiglia si spiega con il recupero di interpretazioni differenti esistenti sul punto, le quali, come si è avuto modo di vedere, riflettono le articolazioni interne alla dottrina islamica, l'insegnamento delle scuole giuridiche e l'influsso di personalità di rilievo.

5.1. Asia e islàm

5.1.1. Il caso libanese

Il Libano appare fortemente ancorato alla tradizione in materia di diritto di famiglia. Con difficoltà, qualche giudice tenta di condurre il paese verso la modernità.

In Libano, il diritto di famiglia ha una struttura pluralistica, portato di un sistema nel quale l'elemento religioso influenza profondamente la sfera giuridica. Diciotto sono le comunità religiose ufficialmente riconosciute. La legge che disciplina la materia della famiglia è un insieme eterogeneo di regole che hanno la loro fonte in diritti diversi: nelle norme islamiche codificate, nel diritto laico dello Stato e nei codici delle comunità religiose diverse da quella musulmana.

All'interno dello Stato libanese coesiste una pluralità di statuti personali a cui corrisponde una pluralità di tribunali confessionali. Ciò significa che la materia delle persone, della famiglia e delle successioni è sottratta alla regolamentazione della legge civile dello Stato e delle corti giudiziarie chiamate ad applicarla. Dal canto loro, le corti religiose sono ereditate da un passato lontano. I giudici che vi siedono hanno, per la maggior parte, una formazione religiosa, e applicano le regole della comunità religiosa delle parti sulle questioni di matrimonio, divorzio, filiazione e eredità.⁷²⁷ Ne consegue, per quanto riguarda i musulmani, l'esistenza di *sharia courts* (*mahakim shar'iyya*) operanti in conformità ad una legislazione differente a seconda che si tratti di corti sunnite o di corti sciite.⁷²⁸

A partire dal 29 agosto del 2011, le corti sunnite di prima istanza sono tenute a seguire, in primo luogo, le regole stabilite dal *Supreme Islamic Shari'a Council*; a cui seguono le norme islamiche di scuola hanafita, in termini sussidiari alla legge ottomana dei diritti di famiglia del 1917.⁷²⁹

Laddove la legge della famiglia tace, come in materia di custodia dei figli e di eredità, le corti di primo grado si rifanno occasionalmente alla codificazione egiziana di norme di scuola hanafita compiuta intorno alla fine del diciannovesimo secolo dal giurista Muhammad Qadri Pasha. Tuttavia, va anche detto che rimandi alle regole hanafite, in particolar modo a livelli

⁷²⁷ L. Caprara, *L'autonomia normativa e giurisdizionale delle confessioni religiose nel sistema degli statuti personali in Libano*, Vita e Pensiero Jus, jus-online n. 3/2015, p. 3, <http://media.jus.vitaepensiero.it/news/allegati/Caprara%20-%20Jus%20On%20Line%203-2015.pdf>

⁷²⁸ M. Clarke, *Shari'a Courts and Muslim Family Law in Lebanon*, in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, Routledge, 2014 p. 32-44.

⁷²⁹ Ivi, p. 34.

giudiziali più alti di quanto avvenga nelle corti di prima istanza, prediligono commentari e compilazioni di *fiqh* hanafita ritenute classiche e, pertanto, più prestigiose.⁷³⁰

Per quanto concerne la dottrina sciita, da ricondurre alla scuola giafarita, le corti religiose sono autorizzate a seguire la posizione maggioritaria della scuola.⁷³¹

In merito alla disciplina del matrimonio sunnita, il codice del 1917 vieta i matrimoni forzati; fissa in 18 anni per gli uomini e 17 anni per le donne l'età minima prevista per il matrimonio; ammette la poligamia, le clausole contrattuali che limitano l'esercizio della poligamia e quelle che ammettono l'autoripudio; attribuisce al *wali al-nikàh* un potere rilevante stabilendo che il giudice debba consultare il tutore prima di accordare il permesso per il matrimonio; prevede la possibilità di dividere il pagamento della dote in due momenti; stabilisce che il matrimonio sia ufficialmente registrato, anche e soprattutto allo scopo di frenare l'avanzata e il rafforzamento di attori religiosi non statali.⁷³²

Dal canto suo, la comunità giafarita non è tenuta a seguire le norme sancite nel 1917. Basti pensare che il codice della famiglia vieta il matrimonio a termine, pratica che rimane diffusa presso la comunità sciita libanese.

Come per il matrimonio, regole diverse dominano lo scioglimento del vincolo matrimoniale dei sunniti e degli sciiti: per quanto concerne i primi, resta l'ampio potere del marito di sciogliere il vincolo coniugale, benché la legge della famiglia preveda che il divorzio sia ufficialmente registrato; gli sciiti, invece, non dispongono di un così ampio potere di porre fine al matrimonio, essendo previste dalla scuola giafarita condizioni molto severe per la validità del ripudio.⁷³³

Sul dovere di custodia dei figli, il codice di famiglia adottato in Libano non si pronuncia, così che le corti si rifanno ai precetti delle scuole giuridiche. Ma i giudici, in particolar modo i sunniti, meno patriarcali sul punto, stanno tentando di invertire la tendenza che attribuisce al padre una posizione privilegiata sul punto, facendo perno sul principio dell'interesse superiore del bambino.

Il Libano adotta, dunque, una legge frastagliata in materia di famiglia; una legge non riformata, dal momento che le richieste di codici civili unificati di diritto di famiglia sono rimaste lettera morta.

⁷³⁰ La più nota è la compilazione di Ibn Abidin, *Radd Al-Muhtar*. Su punto v. M. Clarke, *Shari'a Courts and Muslim Family Law in Lebanon*, cit., p. 35.

⁷³¹ M. Clarke, *Shari'a Courts and Muslim Family Law in Lebanon*, cit., p. 35.

⁷³² Ivi, pp. 36-37. Una legge del 1983, modificata nel 1994, prevede che le coppie appartenenti a qualsivoglia comunità forniscano prima del matrimonio un certificato medico attestante il risultato di esami volti ad accertare l'eventuale presenza di malattie e condizioni sessualmente e geneticamente trasmesse o trasmissibili.

⁷³³ Ivi, p. 40.

5.1.2. L'Arabia Saudita: wahabbismo tra localismo e diffusione globale

Tra i paesi musulmani, lo Stato conservatore per eccellenza è rappresentato dall'Arabia Saudita. Scrive Esther Van Eijk: «*Saudi Arabia has a unique legal system, compared to Western Systems, but also compared to other Muslim countries. The Saudi model is perhaps closest to the classical form of shari'a adherence and application which developed after the establishment of Islam on the Arabic peninsula in the early seventh century*». ⁷³⁴

Monarchia assoluta governata dalla dinastia dei Saud, l'Arabia Saudita presenta un sistema giuridico fondato sulla *shari'a*, che costituisce la legge generale del Regno. A questa si affiancano regole introdotte dal governo in conformità alle prescrizioni della stessa.

Poiché si tratta di una legge che resta non codificata, gli studiosi e i giudici si rifanno ai testi della scuola giuridica hanbalita, che costituisce la scuola ufficiale del paese. Ciò si spiega in virtù di una lontana alleanza tra leadership politica e leadership religiosa, impersonate rispettivamente dal sovrano Muhammad Ibn Saud e il giurista Muhammad Ibn Abd al-Wahab. Le idee di quest'ultimo sono tratte dalla tradizione salafita, in particolare da Ahmad Ibn Hanbal, fondatore della scuola hanbalita, ed hanno gettato le basi ideologiche del regno saudita.

In un momento storico in cui, secondo Jocelyne Cesari, «*the conditions for communication and the circulation of people and ideas make the ummah (community of Muslim believers) all the more effective as a concept, especially considering the fact that nationalist ideologies have been waning*», ⁷³⁵ il movimento wahabbita/salafita, favorito dall'Arabia Saudita, sembra divenire in Europa uno dei trend maggiori in termini di interpretazione dell'*islàm*. Invero, nel rifiuto dei principi occidentali, da un lato, e degli insegnamenti e dei metodi delle altre scuole giuridiche islamiche, dall'altro, i wahhabiti propongono l'islamizzazione della società attraverso un ritorno alle fonti e come alternativa alla globalizzazione. Ricreare un'immaginata comunità di fedeli musulmani è ciò che essi perseguono; una società in cui poter rivivere le condizioni dell'Arabia del VII sec., dove «*nothing must come between the believer and the Text : customs, culture and Sufism must all be done away with*». ⁷³⁶

Il Corano e la *sunna* rappresentano le principali fonti del diritto in Arabia Saudita. In materia di famiglia, è previsto che il matrimonio sia un contratto che va concluso alla presenza di

⁷³⁴ E. Van Eijk, *Shari'a and National Law in Saudi Arabia*, in J. Michiel Otto (ed.), *Sharia Incorporated, a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, pp. 172.

⁷³⁵ J. Cesari, *Introduction*, in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 12.

⁷³⁶ Ivi, p. 13.

due testimoni, riconoscendo ai futuri sposi il diritto di inserirvi clausole il cui mancato rispetto può costituire motivo di scioglimento del matrimonio.

La donna ha un limitato diritto al divorzio. È contemplata, tra le opzioni disponibili, la possibilità di essere liberata dal vincolo coniugale dietro restituzione della dote e dei rimanenti diritti finanziari, nonché la possibilità di rivolgersi al giudice nel caso in cui la stessa venga sottoposta dal marito a una condotta dannosa. Quest'ultima deve essere tale da rendere impossibile il proseguimento della vita coniugale.⁷³⁷ Inoltre, la stessa deve essere provata.

Dal canto suo, il marito può sciogliere unilateralmente e irrevocabilmente, con effetto immediato, il vincolo coniugale, senza fornire ragioni o giustificazione, salvo il diritto della donna a ottenere il pagamento della dote residuale e il mantenimento durante il periodo di ritiro legale.

5.1.3. L'Iran e le sue trasformazioni

Il diritto di famiglia in Iran conosce diverse fasi.⁷³⁸ Una prima fase è quella anteriore alla rivoluzione del 1979, mentre la fase introdotta dalla rivoluzione di Khomeini conosce a sua volta due momenti principali in termini di produzione giuridica.⁷³⁹

Durante la dinastia Pahlavi, che va dal 1925 al 1979, il *Family Protection Law* del 1967 - parzialmente basato sulla dottrina sciita come interpretata dalla scuola jafarita, e i successivi emendamenti del 1975, introdussero una serie di riforme al diritto di famiglia: nuove regole in materia di registrazione del matrimonio e divorzio e nuove corti per la risoluzione delle dispute familiari.⁷⁴⁰

Se, in teoria, le riforme andavano a favorire la posizione della donna, in pratica queste rendevano gli interventi privi di senso. Difatti, si conservava il matrimonio a termine; si riconosceva al marito il diritto di impedire alla moglie di svolgere un lavoro che ritenesse ripugnante per gli interessi e le posizioni delle rispettive famiglie; e si sanciva per il marito la possibilità di prendere una seconda moglie qualora ne avesse i mezzi.⁷⁴¹

Con la Rivoluzione del 1979, le leggi in vigore furono sostituite da normative che creavano contraddizioni tra loro: un nuovo Codice Civile, la *Special Civil Courts Legislation*, a cui si

⁷³⁷ E. Van Eijk, *Shari'a and National Law in Saudi Arabia*, cit., p. 163.

⁷³⁸ Z. Mir-Hosseini, *Sharia and National Law in Iran*, in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated*, cit., p. 351-357.

⁷³⁹ A. Vanzan, *Family Law in Post-Revolutionary Iran*, in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law*, cit., p. 136-145.

⁷⁴⁰ Z. Mir-Hosseini, *Sharia and National law in Iran*, cit., p. 352.

⁷⁴¹ A. Vanzan, *Family Law in Post-Revolutionary Iran*, cit., pp. 136-137.

affiancavano sezioni del *Family Protection Law*, mai formalmente rimpiazzato, e le istruzioni dell' Ayatollah Khomeini, *Touzieh al-masa'el*.⁷⁴²

Si prevedeva l'abbassamento dell'età matrimoniale fino a nove anni per le femmine (mentre prima si richiedeva un minimo di 15 e un massimo di 18 anni di età per le stesse); si sottoponeva il matrimonio delle donne vergini al consenso del padre; si ancorava il mantenimento della moglie al dovere di obbedienza al marito; si rafforzava il potere del marito di ottenere lo scioglimento matrimoniale per via unilaterale, pur dovendo lo stesso essere sancito dopo un tentativo di riconciliazione; si sanciva che, in caso di divorzio, la custodia dei figli spettava al padre; si confermava il matrimonio a termine.⁷⁴³

La Rivoluzione, tuttavia, nel riconoscere il contributo delle donne alla causa rivoluzionaria, mise in moto un'importante politica d'educazione femminile che produsse donne altamente istruite che finirono per ricoprire importanti posizioni, anche di vertice, in svariati ambiti professionali, e che si impegnarono nel portare avanti battaglie che risultarono in decisivi cambiamenti legislativi. Tra questi, il diritto della moglie di richiedere metà del patrimonio acquisito durante il matrimonio nel caso il divorzio non fosse alla stessa imputabile; il diritto della moglie a ottenere il divorzio, nel caso il marito contraesse un secondo matrimonio senza previo consenso della stessa, e il diritto di ottenere la custodia e la tutela legale dei figli dei mariti morti in guerra, con tutto il corollario di benefici previsti in tal caso dallo Stato.⁷⁴⁴

Ulteriori riforme furono stimulate dalla preoccupazione dell'innalzamento del numero dei divorzi e dalla diminuzione del numero di matrimoni, fondamentalmente per ragioni economiche.

Durante la presidenza di Mohammad Khatami furono introdotte una serie di riforme che miglioravano la condizione delle donne. Tra queste, l'innalzamento dell'età matrimoniale a un minimo di 13 anni (15 per gli uomini), con l'obbligo del permesso del tutore e dell'approvazione della corte in caso di età inferiore; il diritto delle donne alla custodia dei figli fino a sette anni in caso di divorzio; il diritto della moglie al divorzio quando il matrimonio fosse causa di danno; il diritto dei coniugi di ereditare la totalità degli effetti dell'altro.

Diversamente, durante la presidenza di Ahmadinejad, la volontà di reintrodurre misure discriminatorie richiamò in causa i movimenti per i diritti delle donne, sempre attivi nel paese, rendendo incerta la sorte di queste ultime.

⁷⁴² A. Vanzan, *Family Law in Post-Revolutionary Iran*, cit., p. 139. V. anche Z. Mir-Hosseini, *Sharia and National law in Iran*, cit., pp. 353-356.

⁷⁴³ Ivi, pp. 137-138.

⁷⁴⁴ Ivi, pp. 139-140.

5.1.4. Afghanistan e varietà

L'Afghanistan ha una grande tradizione di pluralismo giuridico, essendo una combinazione di norme islamiche, legislazione statale e consuetudini locali.⁷⁴⁵ In materia di famiglia, l'attuale codice civile, datato 1977, contiene previsioni di scuola hanafita arricchite da norme di scuola malikita. Un passo in avanti rispetto alla regolamentazione degli anni precedenti, ma che risulta insufficiente rispetto ai cambiamenti della società. Ciò che emerge, infatti, è un enorme divario tra la teoria e la prassi di una società in sostanza tribale, dove i costumi e le tradizioni *Pashtunwali* godono di uno status di *quasi-legality*.⁷⁴⁶

In materia di matrimonio, il Codice civile del 1977 conferisce alla donna il diritto di scegliere il marito senza il previo consenso del tutore, fissando anche un'età in cui i soggetti si ritengono idonei al matrimonio, 18 anni per i ragazzi e 16 per le ragazze. Il codice stabilisce anche il requisito della registrazione del matrimonio presso la corte del distretto dove le parti risiedono. Ciò tende a rimanere lettera morta perché la mancata registrazione non influisce sulla validità del matrimonio, e anche perché non vi è la regolare necessità di presentare documenti certificati.⁷⁴⁷

Nel matrimonio afgano un elemento significativo è rappresentato dal prezzo della sposa, noto come *walwar*, il quale deve essere distinto dalla dote islamica, in quanto costituisce una consuetudine locale per mezzo della quale lo sposo, o la sua famiglia, paga al capo della famiglia della sposa una somma di denaro volta a rimborsare i genitori della perdita finanziaria subita nel crescere la figlia. Questo istituto si fonda sull'idea di fornire un supporto finanziario ai genitori della sposa a motivo della dote.⁷⁴⁸ Più alto è il *walwar* più alta è la considerazione della sposa da parte della famiglia del marito.

Molte sono le voci che chiedono il venir meno di questo istituto del tribalismo afgano che non è un requisito giuridico del matrimonio. Le leggi che si sono avute in materia di matrimonio hanno più volte vietato il ricorso a questo istituto della tradizione afgana, senza però prevedere misure effettive per sanzionare la violazione del divieto giuridico.

Resta ferma la poligamia quale tratto distintivo del contratto di matrimonio. Tuttavia, la validità del matrimonio poligamico è legata a una serie di requisiti quali il carattere del marito, la capacità di mantenere più di una moglie. Ma a ben guardarsi tratta di requisiti resi inefficaci dal

⁷⁴⁵ N. Yassari – M. Hamid Saboory, *Sharia and National Law in Afghanistan*, in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated*, cit., p. 273.

⁷⁴⁶ Ivi, p. 302.

⁷⁴⁷ Ivi, p. 303.

⁷⁴⁸ Ivi, p. 304.

fatto che l'autorizzazione giudiziale al matrimonio poligamico, allo scopo di verificare i suddetti requisiti, non è necessaria.

Quanto al divorzio, all'interno del codice sono contemplati quattro tipi di scioglimento del vincolo matrimoniale: il ripudio da parte del marito, senza necessità di particolari forme e di giustificazioni sotto il profilo giuridico; il divorzio giudiziale su iniziativa della moglie, qualora sussistano determinate ragioni; lo scioglimento matrimoniale dietro pagamento da parte della donna, vincolato al consenso del marito; e infine, l'annullamento del matrimonio ad opera del giudice nel caso in cui il contratto di matrimonio manchi di un requisito chiave ai fini della sua validità.⁷⁴⁹

Esiste poi una regolamentazione di famiglia destinata esclusivamente agli Afghani Sciiti. Si tratta del codice di statuto personale degli sciiti afghani, il quale viene implementato per il tramite di appositi giudici, e che condivide con i sunniti molte regole. In mancanza di regole *ad hoc* si applicano le norme della scuola jafarita come sancite nelle opere delle autorità religiose più rinomate.⁷⁵⁰

5.1.5. Sub-continente indiano: dal pluralismo indiano al riformismo pakistano

Il pluralismo giuridico caratterizza invece il sistema di diritto di famiglia in India, dove l'affiliazione a diversi sistemi di regole religiose determina l'applicazione di differenti regimi giuridici. Ciò avviene all'interno di corti civili statali, oppure in corti di famiglia specializzate stabilite nelle città più grandi del paese.⁷⁵¹

I giudici sono designati dal governo, e solitamente possiedono una scarsa conoscenza dei precetti islamici in materia di famiglia, formandosi quasi esclusivamente attraverso lo studio del diritto occidentale. Il dato è particolarmente evidente tra i giudici delle corti inferiori, i quali attingono le norme del caso da raccolte di regole islamiche risalenti al periodo coloniale o al periodo immediatamente successivo.⁷⁵²

Analogo discorso per i giudici delle corti superiori. Tuttavia, alcuni tra questi acquisiscono una buona conoscenza delle regole giuridiche islamiche, come sta a dimostrare l'esistenza di una giurisprudenza contenente citazioni tratte dalle più note traduzioni in lingua inglese del Corano, da

⁷⁴⁹ N. Yassari – M. Hamid Saboory, *Sharia and National Law in Afghanistan*, cit., pp. 306-307.

⁷⁵⁰ Ivi, pp. 307-308.

⁷⁵¹ S. Vatuk, *The Application of Muslim Personal Law in India: a System of Legal Pluralism in Action*, in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law*, cit., p. 49.

⁷⁵² *Ibidem*.

testi giuridici indiani dell'epoca pre-coloniale, da compilazioni islamiche note e dalla riproduzione dell'opera di giuristi contemporanei.⁷⁵³

In India, la risoluzione delle controversie islamiche apre la strada a una diversità di *fora* contemplati a tale scopo. La comunità musulmana, alla stessa stregua di altre comunità religiose, sceglie di fare ricorso in larga misura a sistemi di giustizia alternativi alle corti statali. Tra questi, i comitati interni alla moschea (*jama't*); le organizzazioni composte da studiosi religiosi appartenenti ai vari riti dell'*islàm*, come *All Muslim Personal Law Board*; ma in particolar modo le corti note come *qazi* o *shari'a courts* (*dar-ul quzat*). Queste ultime contano solo personale maschile e, per tale ragione, vedono affiancarsi corti al femminile (*mahila* o *nari adalat*) distribuite in larga misura nelle aree urbane del paese, senza trascurare le zone rurali.⁷⁵⁴

Questo tipo d'istituzioni viene di gran lunga preferito alle corti statali. I costi del processo, le lungaggini processuali e l'alta probabilità di non ottenere decisioni favorevoli, unita ad un senso di pudore che orienta che le dispute familiari verso la propria cerchia familiare o comunitaria, sono tutti fattori che agiscono in tal senso. Ciò nonostante, da un punto di vista prettamente giuridico, nessuno di questi corpi religiosi gode dell'autorità di applicare le proprie decisioni.

Il governo indiano, se da un lato ha incoraggiato la creazione di organismi che forniscono servizi di risoluzione alternativa delle controversie, procedendo anche a stabilirne alcuni e ad attribuire ad un tale strumentario una grande valenza, al contempo ribadisce la propria autorità rispetto ad istituzioni le cui attività sono ritenute minare i principi sanciti dalla Costituzione, primo tra tutti il principio dell'eguaglianza di genere.

I leaders religiosi islamici, dal canto loro, tendono a rifiutare la competenza che lo Stato riconosce a giudici non musulmani nelle materie di diritto di famiglia islamico, invocando la creazione di un numero maggiore di corpi giuridico-religiosi islamici per la risoluzione delle controversie, e incoraggiando la comunità musulmana a far ricorso a questo tipo di giustizia.⁷⁵⁵

Mentre le richieste di vietare la risoluzione informale delle dispute su base religiosa riflettono il timore che questo tipo di giustizia possa indebolire il sistema di corti statali, nonché costituire una minaccia ai diritti delle donne, queste ultime conducono una battaglia per la riforma del diritto di famiglia islamico. Non sono mancate proposte di abolizione dell'intero sistema di diritto di famiglia islamico. Ma i leaders religiosi manifestano la loro contrarietà a qualsiasi tentativo di cambiamento delle regole islamiche di famiglia, opponendosi anche alle leggi statali

⁷⁵³ S. Vatum, *The Application of Muslim Personal Law in India*, cit., p. 49.

⁷⁵⁴ *Ibidem*.

⁷⁵⁵ *Ivi*, p. 51.

che potrebbero interferire in materie che ricadono nell'ambito di regolamentazione della legge islamica della famiglia.⁷⁵⁶

In India il diritto di famiglia musulmano è in larga misura non codificato, ma include una serie di atti normativi. Il *Muslim Personal (Shariat) Application Act 1947* fornisce il quadro di riferimento che governa i musulmani indiani; il *Mussalman Walf Validating Act (MWVA)*, nato dalla controversia sorta in merito alla validità della costituzione di un bene in *waqf* a beneficio esclusivo dei membri della famiglia e dei relativi discendenti di chi costituisce il bene in *waqf*; il *Dissolution and Muslim Mariagges Act 1939*, che ha reso possibile ad una donna musulmana ottenere il divorzio da un marito restio a concederlo o che è irrintracciabile, e il *Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act 1986*.

Il *Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act 1986*, servito a far sì che il marito non fosse ritenuto responsabile del mantenimento della ex moglie oltre il periodo di tre mesi previsto dalle regole islamiche, stabilisce che qualora la moglie non sia in grado di provvedere da sola al proprio mantenimento, la stessa può rivolgersi al giudice per ottenere da questi un provvedimento che ordini ai figli adulti, o ad uno o più dei parenti, di mantenerla. Infine, è previsto il ricorso residuale al *waqf board* del paese di residenza.⁷⁵⁷

In rapporto alle regole del 1986, i giudici hanno fatto ricorso ad un concetto chiave come *escamotage* per «aggirare» la rigida normativa. Si tratta del principio del «*reasonable and fair provision*», metro di misura che l'atto legislativo adotta per determinare il mantenimento che il marito è tenuto a concedere alla donna durante il periodo di ritiro legale, e che ha permesso di attribuire alla donna un ammontare aggiuntivo rispetto alle spese previste per il periodo di ritiro legale.⁷⁵⁸

Volgendo lo sguardo al Pakistan, questo presenta un sistema di diritto di famiglia codificato in base alle raccomandazioni adottate nel 1956 dalla *Rashid Commission (Commission on the Status of Women in Pakistan)*. La commissione era stata occasionata dalle proteste della *All Pakistan Women's Association (APWA)* in seguito al secondo matrimonio del Primo Ministro

⁷⁵⁶ S. Vatuk, *The Application of Muslim Personal Law in India*, cit., pp. 50-53. La AIMPBL ha, ad esempio, fatto opposizione alla proposta governativa di un sistema di registrazione obbligatoria per i musulmani, così come ci sono state richieste di esimere i musulmani dalle regole sancite dal Prohibition of Child Marriage Act 2006. Nel 2005, invece, la AIMPBL predisponesse un modello contrattuale di matrimonio musulmano tra le cui raccomandazioni vi era anche quella di ricorrere alle *sharia courts* in caso di difficoltà coniugali.

⁷⁵⁷ Ivi, pp. 53-54.

⁷⁵⁸ Ivi, p. 55.

Muhammad Ali Bogra in presenza della prima moglie; commissione che era stata incaricata di riformare le norme in materia di famiglia conformemente alle prescrizioni dell'*islàm*.⁷⁵⁹

La scuola hanafita è stata la scuola giuridica prescelta. Tuttavia, non sono mancati critiche da parte degli esperti religiosi. Ciò ha comportato che il report finale sia stato applicato solo nel 1961, quando un governo militare ne adottava alcune sezioni ed emanava la *Muslim Family Law Ordinance* (MFLO). Questa, malgrado le lacune e l'approccio giudicato radicale, ha finto per rappresentare un primo passo verso il rafforzamento dei diritti delle donne nell'area del diritto di famiglia.⁷⁶⁰

L'ordinanza pakistana stabiliva che i matrimoni e i divorzi dovessero essere registrati. Veniva sancita la forma del contratto di matrimonio e l'iter per la registrazione dello stesso: si rendeva necessario il consenso della donna, senza bisogno del tutore matrimoniale; in caso di matrimonio poligamico occorreva il permesso della prima moglie; la natura di atto pubblico del contratto di matrimonio richiedeva la redazione di quattro copie e si richiedeva l'indicazione dell'ammontare della dote con i tempi di pagamento.⁷⁶¹

Per quanto concerne il divorzio, si introduceva l'obbligo per il marito di notificare per iscritto la pronuncia di ripudio sia al *Chairman of the Union Council* (consiglio arbitrale), sia alla moglie; si stabiliva che una tale dichiarazione orale di ripudio non divenisse effettiva prima che fossero trascorsi 90 giorni dalla data di notifica al *Chairman of the Union Council*, e si disponeva che quest'ultimo tentasse un procedimento di riconciliazione.⁷⁶²

Con il *Dissolution of Muslim Marriage Act 1939* si sanciva, invece, che i motivi alla base dello scioglimento del matrimonio dovevano essere provati.⁷⁶³

La custodia dei figli è disciplinata dal *Guardian and Wards Act 1985*. Il benessere del minore, inteso in senso tanto materiale quanto spirituale, fa da parametro nella risoluzione delle questioni legate alla custodia dei figli. Rispetto a queste si evidenzia una posizione favorevole nei confronti delle donne, a riflesso di quella concezione islamica che vede in queste in primo luogo delle donne e delle madri.⁷⁶⁴

A dispetto della dialettica sostegno/opposizione alla MFLO e dei più generali tentativi di riforma del diritto di famiglia, l'Ordinanza Pakistana del 1961 rimane intatta.

⁷⁵⁹ N. Ahmed, *Family Law in Pakistan: Using the Secular to Influence the Religious*, in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law*, cit., p. 71.

⁷⁶⁰ Ivi, pp. 71-72.

⁷⁶¹ Ivi, pp. 72-73.

⁷⁶² *Ibidem*.

⁷⁶³ Ivi, pp. 75-76.

⁷⁶⁴ Ivi, pp. 77-78.

5.1.6. Sud-est asiatico: il ruolo della tradizione in Indonesia e in Malesia

In Indonesia, il matrimonio è ritenuto valido se concluso in accordo con la religione e le convinzioni delle parti, e se è debitamente registrato.⁷⁶⁵

L'ambiguità che caratterizza la disciplina del matrimonio si estende anche ai fenomeni a esso connessi come la poligamia, il divorzio e i matrimoni interreligiosi.

In linea di principio la poligamia non è prevista. Tuttavia, l'articolo 3(I) del *Marriage Act* prevede che le corti religiose possono autorizzare il marito a contrarre un secondo matrimonio, sottoponendo la poligamia ad una serie di condizioni: l'incapacità della moglie di provvedere ai propri doveri; malattia incurabile o disabilità fisica della moglie; incapacità della moglie a procreare; consenso della moglie.⁷⁶⁶

Il matrimonio poligamico concluso in mancanza di decisione giudiziaria prevede un'ammenda per il marito, mentre la sanzione per colui che registra arriva fino alla prigione.

Quanto al divorzio, sono previste due procedure: la prima consiste in un ripudio formale della moglie davanti alla corte; la seconda contempla le varie opzioni concesse alla moglie per ottenere il divorzio da una corte.⁷⁶⁷

La moglie può scegliere tra: il ripudio condizionale, una pratica molto diffusa secondo cui l'uomo stila una lista di condizioni al verificarsi delle quali lo stesso è autorizzato a ripudiare la moglie, una volta provate le stesse; la situazione in cui un mediatore, in rappresentanza del marito, concede il ripudio alla moglie in caso di differenze inconciliabili; l'annullamento del matrimonio, usato in caso d'incapacità fisica o mentale del marito, e il pagamento di una compensazione finanziaria da parte della moglie.⁷⁶⁸

Una legge nazionale in materia di eredità non esiste, e le norme islamiche sul punto sono quelle della giurisprudenza islamica classica.

Per quanto riguarda la Malesia, nel paese la normativa in materia di famiglia è costituita dall'insieme delle leggi note come *Islamic Family Law (Federal Territory) Enactments 1984-1994*.⁷⁶⁹ Non esiste una legge unica per tutti gli Stati, ma solo una serie di linee guida, fondate sul principio della *siyàsa shar'iyya*, che vanno a costituire la base della legge di famiglia in molte parti del paese.

⁷⁶⁵ J. M. Otto, *Sharia and National Law in Indonesia*, in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated*, cit., pp. 463-464.

⁷⁶⁶ Ivi, pp. 467-468.

⁷⁶⁷ Ivi, pp. 465-467.

⁷⁶⁸ Ivi, pp. 466-467.

⁷⁶⁹ A. Harding, *Sharia and National Law in Malaysia*, in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated*, cit., p. 515.

Il matrimonio è poligamico. Inizialmente, questo era sottoposto ad approvazione giudiziale una volta verificata la sussistenza di una serie di condizioni.⁷⁷⁰ Nel 1994, però, si eliminava il requisito dell'approvazione del giudice, a patto che il matrimonio fosse in accordo con la *shari'a*.

La registrazione del matrimonio è obbligatoria sia per i matrimoni musulmani sia per i matrimoni non musulmani, costituendo la non registrazione un reato penale. Non è ammesso il matrimonio tra una musulmana e un non musulmano.

Lo scioglimento del matrimonio può avvenire in due modi: attraverso il ripudio da parte del marito, a condizione che questi ne faccia richiesta con le apposite forme, che un tentativo di conciliazione sia esperito dal giudice e che intervenga l'approvazione di questo, anche in fase successiva alla pronuncia; per *khul'* quando la moglie restituisca la dote.⁷⁷¹

Altre opportunità concesse alla moglie per chiedere il divorzio si rinvergono in caso di: scomparsa del marito per più di un anno; assenza di supporto finanziario da parte dello stesso per tre mesi; imprigionamento del marito per tre anni o più; impotenza cronica di questo sconosciuta alla moglie al momento del matrimonio; non ottemperanza degli obblighi maritali per un anno; malattie sessuali trasmissibili; malattia mentale per più di due anni; matrimonio forzato prima dei 16 anni, a condizione che il divorzio sia richiesto prima dei 18 e non vi sia stata consumazione; rifiuto da parte del marito di rapporti sessuali per quattro mesi, e qualsiasi altra ragione sia riconosciuta per lo scioglimento o l'annullamento del matrimonio.⁷⁷²

In materia di eredità, i musulmani seguono le tradizionali norme islamiche.

5.2. Africa e regole islamiche tra tradizionalismo e innovazione

5.2.1. La nuova famiglia marocchina

Il Marocco si presenta come uno dei paesi musulmani con la legislazione più moderna in materia di famiglia. Il codice della famiglia del 2004, noto come *Mudawwanat al-usra*, costituisce un esempio di atto legislativo fortemente influenzato da cambiamenti sociali. Rispetto a questi, l'attivismo delle organizzazioni a sostegno dei diritti delle donne ha svolto un ruolo determinante. Le iniziative delle donne si sono giovate anche della volontà mediatrice del sovrano, il quale ha contribuito a consolidarle in una serie di riforme.⁷⁷³

⁷⁷⁰ A. Harding, *Sharia and National Law in Malaysia*, cit., p. 516.

⁷⁷¹ Ivi, p. 517.

⁷⁷² Ivi, pp. 517-518.

⁷⁷³ F. Sadiqi, *The Potential Within: Adjudications on shiqaq (discord) divorce by Moroccan Judges*, in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law*, cit., p. 124-125.

Nel processo di modernizzazione del diritto di famiglia marocchino bisogna distinguere tre fasi: il biennio 1957-1958, che vede la prima codificazione dello statuto personale, *Mudawwanat al-ahwal al-Shakhsiyyat*, o *Moudawana*, riformulazione in un codice moderno dei precetti di scuola malikita; la fase delle riforme del 1993, caratterizzate (come le precedenti) da interventi più di forma che di sostanza; e il periodo che dal Maggio 1993 giunge alla riforma del 2004, occasionata da un conflitto ideologico tra movimenti femministi e islamisti che prese piede verso la fine degli anni Novanta e che, con l'intensificarsi, diede vita ad attacchi terroristici nel Maggio del 2003.⁷⁷⁴

La nuova legge prende le distanze dal vecchio modello patriarcale di relazioni familiari radicato nella concezione islamica classica. Attraverso l'impiego dell'*igtiḥād* al servizio di principi di giustizia e uguaglianza, la nuova legge della famiglia sancisce l'eguaglianza dei coniugi e, per questa via, l'uguale responsabilità degli stessi all'interno del matrimonio. Ciò porta con sé un corollario di innovazioni senza però rompere del tutto con i principi della tradizione islamica classica.⁷⁷⁵

Tra le novità introdotte dal codice del 2004 vanno menzionate: la non necessità del tutore matrimoniale per la donna adulta che intenda contrarre matrimonio; l'innalzamento dell'età matrimoniale da 15 a 18 anni; l'introduzione del divorzio per perdurante discordia; il diritto della donna a richiedere il divorzio per motivi tassativamente indicati; la possibilità riconosciuta ai coniugi di statuire in documenti aggiuntivi al contratto di matrimonio che le proprietà acquistate durante il matrimonio sono in comune; il riconoscimento del matrimonio contratto all'estero sulla base di determinati requisiti; la predisposizione del contratto di matrimonio ad opera di testimoni professionisti sotto la supervisione del giudice; l'annotazione del relativo contratto in una nota nel registro delle nascite; il riconoscimento di una serie di diritti legati alla posizione delle madri con figli illegittimi, e l'eliminazione di qualsiasi forma di ineguaglianza tra nipoti che sarebbero stati esclusi dall'eredità del nonno per morte del genitore.⁷⁷⁶

Il diritto al ripudio resta fermo, analogamente alla poligamia e al pagamento della dote da parte del marito, malgrado restrizioni siano state predisposte per diminuire certe situazioni di squilibrio all'interno del rapporto coniugale.

Rimangono fermi anche altri divieti: il divieto di adozione e il divieto per la musulmana di sposare il non-musulmano.

⁷⁷⁴ F. Sadiqi, *The Potential Within*, cit., pp. 123-124.

⁷⁷⁵ L. Buskens, *Sharia and National law in Morocco*, in J. Michiel Otto (ed.), *Sharia Incorporated*, cit., pp. 113-114.

⁷⁷⁶ Ivi, pp. 12-114.

5.2.2. L'Egitto: un percorso in contraddizione

In Egitto la *shari'a* costituisce la principale fonte di legislazione. Le corti di famiglia sono chiamate a utilizzare, in qualità di fonti del diritto, le leggi adottate dallo Stato e i precedenti. In mancanza di espresse previsioni testuali, è prescritto di far riferimento alla dottrina giuridica hanafita.⁷⁷⁷

Nel corso del ventesimo secolo lo stato egiziano ha adottato diverse leggi in materia di famiglia. Si trattava di far fronte alla crisi della famiglia individuata nell'alto numero di divorzi, e, quindi, di intervenire sul matrimonio che ne rappresenta il fondamento, rendendolo un legame più duraturo. Alla base, vi era l'idea che il benessere della più ampia società coincidesse con il benessere della famiglia, e poiché questa era ritenuta la pietra miliare della nazione, diveniva oggetto di intervento da parte dello Stato.⁷⁷⁸

In Egitto, la validità del matrimonio si basa sulla relativa configurazione come contratto consensuale rispetto al quale sia possibile rinvenire: un'offerta e un'accettazione tra le parti in qualsiasi forma; l'assenza di impedimenti permanenti e temporanei; la presenza di due testimoni maschili adulti, maschi e sani di mente, e l'adeguatezza dello sposo.

Il matrimonio va obbligatoriamente registrato. Ciò nonostante, di fronte alla perdurante esistenza di matrimoni non registrati, nel 2000 è stato concesso alla moglie la possibilità di richiedere il divorzio, quando questa sia in grado di fornire prova scritta del matrimonio, con il risultato di ottenere lo scioglimento di un matrimonio non registrato. Ciò senza, tuttavia, il contestuale riconoscimento dei diritti legali e finanziari che la registrazione accorda.⁷⁷⁹

Nel 2008, è stata introdotta una legge che ha vietato la registrazione del matrimonio per femmine e maschi al di sotto dei 18 anni di età, con la previsione di una pena per il notaio che registri un tale matrimonio. Una pratica, quella dei matrimoni precoci, diffusa soprattutto tra le donne dell'alta borghesia egiziana. Essa, talvolta, prende forma proprio attraverso la non registrazione dei matrimoni, affincandosi alla pratica dei matrimoni forzati.⁷⁸⁰

Il *mahr* non è regolato dalla legge egiziana come figura giuridica specifica, ma è considerato parte del contratto standard di matrimonio musulmano. Sul punto, tra i giudici egiziani si registra

⁷⁷⁷ M. Lindbekk, *The Enforcement of Personal Status Law by Egyptian Courts*, in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law*, cit., p. 89.

⁷⁷⁸ Ivi, pp. 88-90.

⁷⁷⁹ Ivi, pp. 90-91.

⁷⁸⁰ Ivi, pp. 91-92.

l'attitudine a considerare il *mahr* come un obbligo giuridico da parte del marito, per assicurare l'onore del matrimonio.

La dissoluzione del matrimonio è stata disciplinata in tre momenti: le leggi del 1920 e del 1929 che introducevano il diritto al divorzio per diverse forme di danno; le leggi del 1979 e del 1985 che regolavano il divorzio dovuto al danno causato da un matrimonio poligamico, e la legge del 2000 che ha disciplinato lo scioglimento matrimoniale tramite il principio del *khul'*.⁷⁸¹

La legge egiziana riconosce il diritto dell'uomo a sciogliere unilateralmente il vincolo coniugale tramite ripudio, stabilendo per quest'ultimo il requisito della volontarietà e l'obbligo di registrazione.

Dalla scuola malikita la legge egiziana ha ripreso il divorzio per danno. Questo può essere richiesto dalla moglie qualora la stessa sia sottoposta dal marito a un danno tale da rendere impossibile la prosecuzione della relazione coniugale tra persone della stessa classe sociale. Lo stesso richiede l'esibizione di una prova da parte della moglie e l'obbligo di un tentativo di riconciliazione da parte del giudice.⁷⁸²

Anche la poligamia è riconosciuta dalla legge egiziana tra le ragioni per richiedere il divorzio. Questo è possibile allorché la moglie sia in grado di provare il danno che questa le arreca.⁷⁸³

Nel 1985, la scuola malikita ha aperto le porte al riconoscimento, nel 2000, del tanto avversato scioglimento matrimoniale per *khul'*, nelle due forme dell'accordo comune e della dissoluzione giudiziale.⁷⁸⁴

5.2.3. L'esperienza del Sudan e del Mali

L'esperienza di Stati africani come il Sudan mostra un diritto di famiglia ancorato alla tradizione sunnita, diviso tra influssi di scuola hanafita e, secondo un determinato orientamento, influenze shafite.⁷⁸⁵ Le relative regole sono sancite dal *Muslim Personal Law Act* del 1991.⁷⁸⁶

⁷⁸¹ N. Bernard Maugiron, *Courts and the Reform of Personal Status Law in Egypt: Judicial Divorce for Injury and Polygamy*, in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, cit., p. 106.

⁷⁸² Ivi, pp. 107-111.

⁷⁸³ Ivi, pp. 111-113.

⁷⁸⁴ M. Lindbekk, *The Enforcement of Personal Status Law in Egypt*, cit., pp. 96-99.

⁷⁸⁵ O. Köndgen, *Shari'a and National Law in the Sudan*, in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated*, cit., p. 205. V. anche L. Canali, *Gli islam nel mondo*, 2013, <http://www.limesonline.com/gli-islam-nel-mondo/44323>

⁷⁸⁶ *Ibidem*.

In materia di matrimonio, sussiste per l'uomo l'obbligo di pagare alla donna il *mahr*, di cui questa diventa proprietaria alla conclusione di un valido contratto di matrimonio confermato dalla consumazione.

La donna ha diritto al mantenimento, secondo quella che è la posizione economica del marito, e a prescindere da un suo eventuale reddito. Non è previsto alcun obbligo in capo alla moglie di contribuire al mantenimento della famiglia, e solo nei casi tassativamente indicati la stessa perde il diritto al mantenimento.⁷⁸⁷

Ai fini della conclusione del contratto di matrimonio, la legislazione non fissa un'età per il raggiungimento della pubertà, ma i futuri sposi devono essere puberi e consenzienti.

Il tutore matrimoniale dà in moglie le donne adulte con il loro consenso. Qualora il tutore rifiuti di dare il proprio consenso ad un matrimonio senza giustificato motivo, lo stesso può essere sostituito dal giudice.

Non è ammesso il matrimonio tra assenti.

Quanto allo scioglimento matrimoniale, all'esercizio del ripudio, il quale non prevede la necessità per il marito di fornire ragioni e che può essere delegato dallo stesso anche alla donna, si affiancano lo scioglimento matrimoniale tramite *khul* e il divorzio giudiziale. Questo può essere richiesto dalla moglie solo in casi specifici.⁷⁸⁸

A seguito del divorzio, la donna ha diritto al mantenimento per la durata del periodo di *'idda*, a meno che il divorzio non sia conseguenza di un suo atto illegale, e ha diritto al dono di consolazione (*mut'a*), salvo in determinate circostanze.⁷⁸⁹

La custodia spetta alla madre fino ai sette anni per i maschi, e ai nove anni nel caso delle femmine. Il giudice può disporre diversamente nell'interesse del minore.

Nel caso la madre sia non musulmana, intorno ai cinque anni i figli sono affidati al padre, che, come tutore legale, ha il diritto di supervisionare tutti gli affari che concernono il minore.⁷⁹⁰

Per quanto concerne il Mali, nella sfera legata alla famiglia vi sono convenzioni diffuse sia nelle aree urbane che rurali, e la cui configurazione in termini islamici non assume particolare rilievo. Si tratta di costumi e tradizioni che riflettono lo status inferiore della donna tanto nel matrimonio quanto nella società, e che si estendono fino a toccare la sfera penale.⁷⁹¹

⁷⁸⁷ O. Köndgen, *Shari'a and National Law in the Sudan*, cit., 206-207.

⁷⁸⁸ Ivi, p.208

⁷⁸⁹ Ivi, pp. 208-209.

⁷⁹⁰ Ivi, p. 209.

⁷⁹¹ D. Shulz, *Sharia and National Law in Mali*, in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated*, cit., p. 545.

L'influenza saudita rende la materia della famiglia oggetto di dibattito, tra i tentativi dei riformisti di rivedere il *Marriage and Family Law Act 1962*, intervenendo in un'ottica democratica su temi quali l'età matrimoniale, la registrazione del matrimonio, la forma del matrimonio e la scelta della residenza dei coniugi, e la volontà contraria dei conservatori di eliminare tutte le pratiche ritenute anti-islamiche.⁷⁹²

5.3. L'esperimento turco

La Turchia, repubblica laica con una popolazione in maggioranza islamica, si caratterizza per l'esistenza di una «*unofficial hybrid Muslim law that combines the rules of Unofficial Muslim Law as well as those of the official secular Turkish Law*».⁷⁹³

Le corti laiche risalgono al periodo ottomano. Queste hanno inaugurato un processo di laicizzazione che ha toccato l'apice con l'adozione (in forma rivisitata) del Codice Civile Svizzero del 1926, ma che è andato avanti per trovare conferma nel Codice civile del 2001.

In Turchia, esiste una legge ufficiale e una realtà socio giuridica di stampo islamico che talvolta si pone in conflitto con essa. E ciò soprattutto in questioni legate alla famiglia come il matrimonio.

Il Codice civile turco riconosce i matrimoni civili celebrati dagli ufficiali di stato civile dei governi locali debitamente autorizzati. Le parti sono tenute a fornire i documenti richiesti dalla legge, mentre le autorità a verificare l'inesistenza d'impedimenti al matrimonio.⁷⁹⁴ Una volta costituita l'unione civile, attraverso un *iter* laico che culmina con la registrazione del matrimonio, i coniugi sono liberi di contrarre matrimonio religioso, ma solo dopo aver presentato all'*imam* il certificato di matrimonio civile.⁷⁹⁵

In nessuna moschea può essere celebrato un matrimonio valido per la legge turca, né alcun *imam* può ufficialmente solennizzare e registrare un matrimonio che sia valido per la stessa. Il matrimonio islamico non è riconosciuto. Tuttavia, a dispetto di ciò, se il *nikàh* non precede il matrimonio civile e viene celebrato solo dopo la registrazione del matrimonio civile, ciò non crea problemi per la legge turca. Di contro, condurre un matrimonio islamico senza che esista un

⁷⁹² D. Shulz, *Sharia and National Law in Mali*, cit., p. 546.

⁷⁹³ I. Yilmaz, *Islamic Family Law in Secular Turkish Courts*, in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family law in Muslim Courts*, cit., p. 156.

⁷⁹⁴ Ivi, p. 148.

⁷⁹⁵ *Ibidem*.

certificato di matrimonio civile costituisce un reato, ma presso la maggior parte dei musulmani turchi si riscontra la tendenza a non ritenere illegittimi tali matrimoni.⁷⁹⁶

Un tale stato di cose non ha mancato di avere delle ripercussioni. In un primo momento i figli nati all'interno di unioni non ufficiali erano ritenuti illegittimi dallo Stato, e, come tali, non venivano registrati ed erano privi del documento di identità.⁷⁹⁷ A fronte di questo sono state introdotte leggi che sono intervenute sul punto, ed è stato adottato più volte l'espedito delle celebrazioni matrimoniali collettive per ufficializzare questo tipo di matrimoni.⁷⁹⁸

Legate al matrimonio islamico vi sono state problematiche come quella dei matrimoni precoci e della poligamia. Nel primo caso, il codice civile turco ha stabilito l'età matrimoniale in 17 anni per i maschi e per le femmine, con una serie di eccezioni giustificate sulla base di ragioni tassative (es. gravidanza).⁷⁹⁹ Tuttavia, ciò non è stato di ostacolo alla celebrazione di matrimoni in età inferiore a quella fissata dalla legge, e ciò soprattutto nelle aree rurali del paese, su iniziativa o con il consenso dei genitori e il supporto dell'*imam*.

Analogo discorso per i matrimoni poligamici, vietati dal codice civile e criminalizzati ai sensi del Codice Penale del 2004.⁸⁰⁰ Ciò nonostante, matrimoni poligamici continuano ad essere celebrati da musulmani turchi appartenenti ai diversi strati della società, finendo per ricomprendere nella categoria dei poligami anche personaggi pubblici come politici, uomini d'affari, attori e membri del governo.

La Turchia, Stato laico costituitosi sulla scia dei principi introdotti da Kemal Atatürk, rappresenta nella sua organizzazione giuridica e giurisdizionale interna un singolare incontro tra Oriente e Occidente. Le aspirazioni del paese a essere parte dell'Unione Europea fanno sì che la linea politica e insistano sul concetto di democrazia e sulle regole che questa porta con sé, così avvicinandosi al modello delle moderne democrazie occidentali senza ignorare il ruolo della tradizione islamica nel paese e le esigenze che questa richiede.

La profonda, sebbene incompleta, opera di modernizzazione che ha interessato il diritto di famiglia nei paesi islamici mostra la capacità, maggiore o minore, di questi ordinamenti ad aprirsi agli influssi giuridici provenienti dall'Occidente, ma anche la volontà di proteggere, talvolta con effetti negativi, la tradizione islamica.

⁷⁹⁶ I. Yilmaz, *Islamic Family Law in Secular Turkish Courts*, cit., p. 149.

⁷⁹⁷ Ivi, p. 150.

⁷⁹⁸ Ivi, p. 150.

⁷⁹⁹ Ivi, p. 152.

⁸⁰⁰ Ivi, pp. 154-155.

Uno sguardo alla giurisprudenza delle corti in materia di famiglia può contribuire a individuare la direzione delle spinte giudiziarie.

6. La famiglia nelle corti degli Stati islamici

Per quanto riguarda la giurisprudenza in materia di famiglia proveniente dalle corti degli Stati islamici, questa non è uniforme nei vari paesi che si ispirano alla tradizione e al pensiero islamico. L'analisi della casistica che proviene da alcuni di questi Stati conferma la varietà di approcci, divisi tra il rispetto della tradizione e le aperture dettate dalle nuove e mutevoli esigenze della società.

6.1. Le sharia courts libanesi

Le *shari'a courts* libanesi si caratterizzano per una spiccata tendenza pratica alla risoluzione delle questioni portate alla loro attenzione.

Al livello più basso della gerarchia giudiziaria, vi sono corti che molto spesso sono solo uffici con una scrivania per il giudice e il cancelliere.⁸⁰¹ In queste corti, sia che si tratti di corti giurafarite sia che si tratti di corti sunnite, ad essere impiegati in funzione di giudici sono esperti religiosi piuttosto che professionisti del diritto.

In caso di dispute coniugali, dove allo scioglimento del matrimonio segue solitamente la domanda di mantenimento della donna e la contestuale richiesta di obbedienza da parte del marito, i giudici cercano la riconciliazione delle parti. Attraverso tentativi di mediazione e con l'invocazione di principi e della morale religiosa, gli stessi pervengono ad un accordo vincolante le parti con una decisione che non può essere appellata.⁸⁰²

I religiosi, solitamente vestiti di abiti tradizionali, si pongono in netto contrasto con i legali esperti nel diritto civile, necessariamente presenti di fronte alle corti d'appello.

La materia del matrimonio e del divorzio divide le corti islamiche operanti nel paese, nel senso che è opinione comune che «*for Sunnis (in Lebanon) marriage is hard and divorce is easy, while for Shi'a, conversely, marriage is easy and divorce is hard*».⁸⁰³

⁸⁰¹ M. Clarke, *Shari'a Courts in Lebanon*, cit., p. 38.

⁸⁰² Ivi, pp. 39-40.

⁸⁰³ Ivi, p. 41.

Per quanto concerne la custodia dei figli, in passato la tendenza delle corti sunnite in Libano è stata quella di affidare la custodia dei figli al padre, all'età di sette anni, quando si trattasse di maschi, e a nove anni, quando si trattasse di bambine.

Diversamente, le corti giafarite libanesi sono risultate più conservatrici in materia di custodia dei figli, in quanto solite affidare al padre il figlio all'età di due anni, e la figlia all'età di nove anni.⁸⁰⁴

La tendenza è recentemente cambiata, sotto la pressione dei gruppi a difesa dei diritti delle donne, con la conseguenza che i giudici tendono a guardare, in primo luogo, all'interesse del minore.

I giudici più aperti affidano i figli alle madri, anche contrariamente al dettato islamico, servendosi, a questo scopo, anche delle diagnosi degli psichiatri.⁸⁰⁵

Le sentenze sono redatte «In nome di Dio», benché esse siano dominate dai riferimenti alle leggi di procedura piuttosto che ai testi giuridici islamici.

In generale, può affermarsi che le corti sunnite libanesi sono ritenute espressione di un certo conservatorismo, maggiore rispetto a quello delle corti giafarite. Queste non applicano alcuna legge codificata, ma le norme della propria scuola di appartenenza. Tuttavia, i giudici tendono a non presentarsi come professionisti del diritto, ma piuttosto come religiosi chiamati a fare opera di riconciliazione all'interno della famiglia libanese.

6.2. L'India tra corti statali e giustizia islamica alternativa

In India, le questioni di diritto di famiglia islamico di cui le corti si sono maggiormente occupate hanno riguardato il mantenimento delle donne divorziate, il divorzio per triplice ripudio e la poligamia.⁸⁰⁶

Per quanto concerne le richieste di mantenimento, la normativa indiana che prevede per le questioni di famiglia islamica l'applicazione della MWA [*Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act*] offre ai mariti a cui venga richiesto il mantenimento la possibilità di evitare questa incombenza.

Solitamente i giudici delle corti inferiori, di fronte alla richiesta di mantenimento di una donna divorziata tramite *talàq*, rifiutavano immediatamente la richiesta. Ma un'inversione di

⁸⁰⁴ M. Clarke, *Shari'a Courts in Lebanon*, cit., p. 43

⁸⁰⁵ *Ibidem*.

⁸⁰⁶ S. Vatuk, *The Application of Muslim Personal Law in India*, cit., p. 54.

tendenza è stata operata sia dai giudici delle corti superiori sia dalle decisioni delle Corte Suprema.⁸⁰⁷

Attraverso il concetto di «*reasonable and fair provision*», contemplato nella legge con riferimento al dovere del marito di mantenere la moglie durante il periodo di ritiro legale, le corti superiori hanno disposto in almeno 15 casi, tra il 1987 e il 2000, il pagamento di una somma ragionevole e giusta in aggiunta alle spese previste per il suddetto periodo.⁸⁰⁸

Dal 2001, dal caso *Danial Latifi & Anr. v Union of India*, in cui si stabilì che durante il periodo di ritiro legale il marito ha la responsabilità di fare alla ex moglie un pagamento che sia sufficiente a sostenere la stessa nel futuro, le corti indiane hanno cominciato ad ordinare ai mariti di trasferire sostanziali ammontari di denaro o di beni mobili e immobili.⁸⁰⁹

Nei casi di divorzio tramite *talaq*, a partire dalla decisione del 1905 nel caso *Sarabai v Rabiabai*, che dichiarava il divorzio irrevocabile da triplice ripudio «*good in law, though bed in theology*», le corti britanniche e quelle indiane del post indipendenza hanno giudicato facendovi riferimento, e dunque sancendo la legittimità del triplice ripudio come modo di scioglimento del matrimonio.⁸¹⁰

Dagli anni Ottanta, le corti d'appello hanno preso le distanze da una tale interpretazione del dettato islamico. Nel 1981, nel decidere in *Jiauddin v Answara Begum*, il giudice Baharul Islam della *High Court* di Gauhati dichiarava invalido il divorzio da triplice ripudio, sulla base di una serie di ragioni: il ripudio poteva essere pronunciato per una ragionevole causa e doveva dapprima esperirsi tentativo di riconciliazione tra le parti; il dettato coranico, nello stabilire le norme in materia di ripudio, non attribuiva all'uomo un illimitato diritto a sciogliere il vincolo coniugale, e né l'uomo poteva esercitare un capriccio finché la donna si mostrava fedele ed obbediente.⁸¹¹

In materia di poligamia, significativo è il caso *Abdurahiman v Khairunnessa*. In questa vicenda il giudice che presidiava la corte, nel rimarcare il cambiamento del significato attribuito all'istituto matrimoniale, faceva riferimento al dettato coranico per sottolineare il diritto della moglie di abbandonare un matrimonio poligamico quando la stessa dichiara che è stata trattata ingiustamente nel rapporto con le altre mogli.⁸¹²

⁸⁰⁷ S. Vatuk, *The Application of Muslim Personal Law in India*, cit., pp. 54-55.

⁸⁰⁸ Ivi, p. 55.

⁸⁰⁹ *Ibidem*.

⁸¹⁰ Ivi, p. 56.

⁸¹¹ *Ibidem*.

⁸¹² Ivi, p. 58.

Il ragionamento è stato ripetuto da diverse corti superiori, andando incontro alle diverse istanze presentate alle corti allo scopo di dichiarare la poligamia incostituzionale; una questione che i giudici hanno invariabilmente rimesso al Parlamento.

Nel 1995 la Corte Suprema definì la questione della poligamia nel caso *Sarla Mudgal v Union of India* allorché furono decisi contemporaneamente i casi di quattro coppie. Tutte le parti erano nati Hindu così come le prime mogli degli uomini. Per poter sposare altre mogli questi si erano convertiti all'*islàm* nella speranza di poter superare l'impedimento alla poligamia stabilito dall'*Hindu Marriage Act*. Il giudice, citando casi che datavano fine XIX sec., concluse che il matrimonio contratto da un hindu già sposato e convertito all'*islàm* era da ritenersi nullo mentre all'uomo era colpevole del reato di bigamia.⁸¹³

In India le decisioni delle corti superiori, dove per la maggior parte i richiedenti sono di sesso maschile, testimoniano un cambiamento nella percezione dei diritti delle donne, e più generalmente nei rapporti coniugali, malgrado la reticenza dei giudici a dichiarare incostituzionali specifiche previsioni legislative, come quella relativa alla poligamia. Questi giudici decidono utilizzando il testo sacro, citando relativi passaggi, menzionando sia la giurisprudenza precedente sia la normativa dei paesi musulmani, come indicativa della interpretazione da adottare o delle riforme da apportare.

Nelle corti inferiori indiane, approcciate soprattutto dalle donne, è raro che i casi siano ufficialmente riportati, e gli *hearings* non sono pubblici. Bisogna comunque tener presente che la maggior parte delle dispute coniugali che si verificano tra i musulmani in India sono risolte al di fuori della sede giudiziale ufficiale.

Al livello giudiziario inferiore, la maggior parte dei casi riguarda il mantenimento e il divorzio. Mentre in merito al divorzio è stata registrata la riluttanza dei giudici a concedere il divorzio al marito se non attraverso una negoziazione di quelli che sono i diritti e doveri dei coniugi; sulla questione del mantenimento l'attitudine delle corti inferiori è quella di non implementare l'indirizzo favorevole alle donne espresso dai giudici superiori.

In compenso cresce la tendenza delle corti inferiori a predisporre forme di supporto alle donne in stato di povertà, senza altra forma di supporto possibile, disponendo che le stesse siano mensilmente sostenute dal *Waqf Board*.

⁸¹³ S. Vatuk, *The Application of Muslim Personal Law in India*, cit., p.58.

6.3. L'ordinanza pakistana e la nuova giurisprudenza

Per quanto riguarda il Pakistan, generalmente le corti pakistane hanno sostenuto il requisito sancito dalla MFLO (la citata *Muslim Family Law Ordinance*) in merito alla necessità di registrare il contratto di matrimonio.

Dopo il 1979, l'assenza di un valido matrimonio poteva risultare nella condanna per adulterio in conformità alle *Hudood Ordinances*. Pertanto, nel caso *M. Bashir v The State*, veniva ribadito che, dal momento che nel diritto musulmano il contratto di matrimonio non necessita di essere provato attraverso un documento scritto, in caso di matrimonio non registrato occorreva o che due testimoni provassero l'esistenza del *nikah* o che il marito e la moglie certificassero la sostanza del matrimonio.⁸¹⁴

Per quanto concerne il divorzio, invece, in molti casi è stato sostenuto dalle corti che il requisito della notifica del divorzio sancito dal paragrafo 7 della MFLO fosse da intendersi come obbligatorio. Ciò si scontrava con l'indirizzo giurisprudenziale secondo cui il ripudio (orale o scritto), privo della notifica al *Chairman of the Union Council*, non fosse da ritenersi nullo in conformità alla *shari'a*, e che, quindi, la mancata notifica non incidesse sulla validità di un successivo matrimonio.⁸¹⁵

Per quanto riguarda i casi di *halala*, nel 2003, nella vicenda *Fazli-e-Subhan v Sabereen* la *High Court* di Peshawar stabiliva che nei casi di matrimonio sciolto attraverso la decisione di una corte di famiglia la moglie non era obbligata a contrarre matrimonio con un altro uomo prima di contrarre un nuovo matrimonio con il suo primo marito.⁸¹⁶

Il matrimonio sciolto per *khul'* ha invece diviso le corti in Pakistan. In *Mst. Kurdish Bibi v M. Amin*, la corte sanciva che il consenso del marito non costituiva un requisito per il rilascio del *khul'* da parte del giudice, nel caso in cui quest'ultimo ritenesse sufficiente che le parti non potevano più vivere insieme, dichiarando anche che la pretesa del marito ad avere più della dote in certi casi fosse da ritenersi abominevole, nonostante permessibile.⁸¹⁷

Nel 1993, la decisione della *High Court* nel caso *Ahmed Nadeem v Aasia Bibi* equiparava il diritto della donna al *khul'* al diritto del marito al ripudio, in termini di non necessità di prova in relazione alla causa, con ciò sancendo che la moglie non poteva essere in alcun modo forzata a vivere con un marito per il quale nutriva odio.⁸¹⁸

⁸¹⁴ N. Ahmed, *Family Law in Pakistan*, cit., p. 73.

⁸¹⁵ Ivi, p. 74.

⁸¹⁶ Ivi, pp. 74-75.

⁸¹⁷ Ivi, p. 76.

⁸¹⁸ *Ibidem*.

Più tardi, le corti pakistane hanno confermato questo indirizzo, e con esso il dovere dei giudici di concedere alla donna che ne faccia richiesta il divorzio per *khul'*, senza investigare le circostanze e senza che il consenso del marito sia una condizione preliminare.

Tale prospettiva è stata poi ridimensionata dalla giurisprudenza successiva, la quale ha ricondotto il *khul'* entro determinati limiti. Si stabiliva che la domanda doveva basarsi su motivi tassativamente indicati sottoposti allo scrutinio della corte, nonché presupporre la restituzione parziale o totale dei benefici ricevuti dalla moglie durante il matrimonio.

Sul mantenimento, l'approccio delle corti pakistane è piuttosto conservatore, e, come tale, si pone in contrasto con la giurisprudenza tendenzialmente più liberale in materia di custodia dei figli. Infatti, se su quest'ultimo punto il dettato islamico che riconosce il ruolo della donna come moglie e madre si risolve a favore del diritto alla custodia dei figli in caso di divorzio, sul mantenimento, il caso *Bibi Mussarat* sanciva che se il marito aveva l'obbligo di mantenere la moglie durante il matrimonio; obbligo legato a due condizioni: che la donna non abbandonasse il domicilio coniugale senza una valida ragione e che questa non disobbedisse al marito senza una giusta causa.⁸¹⁹

6.4. Il divorzio all'attenzione dei giudici egiziani

Il caso egiziano è interessante soprattutto per la giurisprudenza in materia di divorzio. E, a tal proposito, bisogna distinguere i casi di divorzio per danno, i casi di divorzio per *khul'* e i casi di divorzio a motivo della poligamia.

Il primo, come precisato nelle pagine precedenti, è stato introdotto in Egitto con la legge 25/1929. La Corte di Cassazione, sulla base della letteratura malikita, ha fornito una definizione molto ampia del concetto di danno. Ciò riconosce, indirettamente, alle corti un ampio potere discrezionale.

Secondo la Corte di Cassazione (No 23/57, 28 Giugno 1998 o Cassazione No 369/68, 9 Marzo 2002, il danno va inteso «*as damage caused by the husbands, by either words or deeds, to his wife, and which is inappropriate for people of their status and is considered by customs (fi al-'urf) to be abnormal, harmful treatment, and that the wife complains she cannot stand anymore because it makes continuation of a life together impossible*».⁸²⁰

⁸¹⁹ N. Ahmed, *Family Law in Pakistan*, cit., p. 76-78.

⁸²⁰ N. Bernard-Maugiron, *Courts and the Reform of Personal Status Law in Egypt*, cit., p. 108.

La Corte di Cassazione ha precisato che è da intendersi come soggettivo, e non oggettivo, il criterio per stabilire la sussistenza di un errore del marito tale da rendere impossibile la relazione tra le persone di un certo status. Questo ha lasciato alle corti inferiori il compito di determinare il limite della non tollerabilità del maltrattamento, in base a ciò che i giudici percepiscono essere le norme accettate della comunità in cui i coniugi vivono.

L'onere di fornire la prova del danno grava sulla moglie, la quale deve produrre alla corte testimoni musulmani. Ma la Corte di Cassazione ha stabilito che la donna può stabilire il danno anche attraverso altri tipi di prova. La stessa ha confermato decisioni in cui le corti inferiori avevano deciso tenendo conto del livello di educazione e del contesto sociale delle parti coinvolte.

Dalle corti egiziane sono stati ricondotti una serie di svariati comportamenti al concetto di danno. A partire dalla fine degli anni Settanta, la Corte di Cassazione è intervenuta a più riprese sulla questione del divorzio per danno, sancendo una serie di punti. In generale, veniva riconosciuto il diritto della moglie a chiedere il divorzio nel caso in cui il marito le procurasse un danno sia per mezzo delle parole sia attraverso le azioni. Si stabiliva la non necessità che ciò avvenisse più volte, malgrado non fosse chiaro se il danno dovesse essere intenzionale perché sorgesse il diritto in capo alla moglie.

Diversi comportamenti venivano fatti rientrare nel concetto di danno: l'abbandono della moglie; l'astinenza dai rapporti sessuali lasciando la moglie in una condizione di vulnerabilità, il comportamento abusivo, la causata umiliazione, l'induzione alla prostituzione, il controllo della proprietà privata della moglie.⁸²¹ Discorso diverso per la sterilità, non essendo la consumazione il solo scopo del matrimonio.

Nel 2001, la Corte di Cassazione stabiliva che le corti inferiori dovevano stabilire, per ciascun caso, quando il diritto del marito di correggere la moglie con la violenza fisica fosse da ritenersi giustificabile, dal momento che al marito era dato usare la violenza solo come *extrema ratio*, ovvero dopo aver provato a convincere la moglie ad obbedirgli esortando la stessa o anche abbandonando il letto coniugale.⁸²²

Quanto alla poligamia, nel 1993, con la decisione No 7/8 del 15 maggio, la Suprema Corte Costituzionale sanciva la differenza tra principi assoluti e principi relativi all'interno della *shari'a*. Su queste basi, nel 1994, la Corte, a cui veniva richiesto che il divorzio per poligamia fosse dichiarato incostituzionale per contrarietà all'art. 2 della Costituzione del 1971, stabiliva che il

⁸²¹ N. Bernard-Maugiron, *Courts and the Reform of Personal Status Law in Egypt*, cit., pp. 108-109.

⁸²² Ivi, p. 108.

diritto della moglie di chiedere il divorzio in questi casi non violava la legge islamica.⁸²³ Applicando la distinzione di cui sopra, la Corte stabiliva che mentre il diritto dell'uomo ad avere fino a quattro mogli veniva garantito dal Corano, e quindi era immutabile nello spazio e nel tempo, la poligamia non costituiva un obbligo, ed in più era sottoposta alla condizione di un eguale trattamento tra le mogli.

Una volta riconosciuto alla moglie il diritto di divorzio per poligamia, la donna veniva investita dell'onere di provare la seria (e non illusoria), attuale sofferenza fisica e/o morale che il secondo matrimonio le procurava, rendendo 'impossibile' (e non solo difficile) proseguire all'interno della coppia. La domanda di divorzio andava presentata entro un anno, mentre la decisione (non motivata) andava presa tenuto conto dello strato sociale dei coniugi.

Condurre la seconda moglie presso l'abitazione coniugale, interrompere il mantenimento di moglie e figli, rifiutare di convivere e di avere rapporti sessuali dopo il secondo matrimonio, sono tutti motivi per cui le corti egiziane hanno concesso alle donne il divorzio per poligamia.

Mentre si affermava il nuovo indirizzo, la Suprema Corte Costituzionale applicava la distinzione tra i principi sciaraitici anche alla materia del *khul'*, rigettando la richiesta d'incostituzionalità.⁸²⁴ Questa decisione si legava a una vicenda giudiziaria che aveva avuto origine nella città di Mansura nel 1998.⁸²⁵

Era di quell'anno una disputa tra un marito e una moglie sorta dopo che il marito aveva diffamato la moglie e la famiglia di questa. A quel punto la moglie offriva la restituzione della dote al marito e chiedeva lo scioglimento del matrimonio per *khul'*.

Nel novembre del 1998 la corte di Mansura accordava alla donna il divorzio tramite *khul'* senza il consenso del marito. Il marito ricorse in appello, e la decisione del giudice di primo grado fu ribaltata in base al fatto che si riteneva il *khul'* un contratto privo di effetti giuridici senza il consenso del marito.

Più tardi la moglie presentava ricorso in Cassazione, la quale, nel 2005, risolveva la controversia fornendo due interpretazioni del *khul'*: come contratto di divorzio basato su un accordo congiunto e come forma di dissoluzione giudiziale; e sancendo che ove il consenso reciproco non venisse raggiunto, il giudice aveva il diritto di imporre una decisione giudiziale sul marito.

⁸²³ N. Bernard-Maugiron, *Courts and the Reform of Personal Status Law in Egypt*, cit., pp. 112-113.

⁸²⁴ Ivi, p. 113.

⁸²⁵ M. Lindbekk, *The Enforcement of Personal Status Law by Egyptian Courts*, cit., p. 98-99.

La giurisprudenza egiziana mostra che la tendenza dei giudici in materia di *khul'* è di controllare da un punto di vista religioso le donne che fanno una tale richiesta, per evitare che agiscano per ragioni frivole. Ciò a conferma di una più generale tendenza giudiziale che, nel percorso volto a rispondere alle necessità che emergono dalla società, bilancia il progressivo smussamento delle rigidità islamiche con il ricorso alla morale.

6.5. Il Marocco e il ruolo dell'*igtihàd* nelle decisioni giudiziali

Sulla giurisprudenza marocchina nelle materie della famiglia, Fatima Sadiqi offre spunti interessanti analizzando cinque casi di richiesta di divorzio per danno da parte della moglie.⁸²⁶

Nei primi tre casi la decisione era stata presa dal tribunale principale di Fes, una città definita come piuttosto conservatrice, negli ultimi due casi la decisione era stata assunta a Rabat. Ciò che accomuna le cinque le vicende è che la moglie aveva ottenuto il divorzio, dopo il fallito tentativo di riconciliazione da parte della corte. Un tale risultato era stato possibile perché i giudici si erano rifatti allo spirito, piuttosto che alla lettera, dei testi sacri. Inoltre, in tutti e cinque i casi giudiziari, la determinazione della donna al divorzio per la condizione di impossibilità della vita coniugale era resa ancora più evidente dal fatto che la stessa rinunciava a tutti i diritti che aveva acquisito con il matrimonio.

Nel primo caso (6 ottobre 2010, No 75/135/02), una donna musulmana che viveva nei Paesi Bassi, e il cui marito viveva a Fes, faceva richiesta di divorzio a motivo del fatto che una delle condizioni del matrimonio era che il marito la raggiungesse in Olanda dopo la cerimonia nuziale, cosa che non era ancora avvenuta dopo quattro anni, in quanto era volontà del marito che fosse la moglie a raggiungerlo in Marocco.⁸²⁷ La moglie rifiutava perché ciò avrebbe comportato la perdita di diritti per sé stessa e per la figlia. Pertanto, la stessa rinunciava a tutti i diritti scaturenti dal matrimonio.

In questo caso il giudice dava priorità ai diritti della moglie nei Paesi Bassi che solo il divorzio poteva garantire.

Nella seconda vicenda (2 novembre 2010, No 75/219/02) una donna chiedeva e otteneva il divorzio, in quanto la convivenza matrimoniale era divenuta impossibile a causa della violenza

⁸²⁶ F. Sadiqi, *The Potential Within*, cit., p. 125- 133.

⁸²⁷ Ivi, pp. 125-126.

fisica e psicologica continuamente perpetrata dal marito, accompagnata da disinteresse nei confronti della stessa e dei figli, costretti ad assistere ai maltrattamenti subiti dalla madre.⁸²⁸

La decisione del giudice di concedere il divorzio alla moglie andava oltre le dichiarazioni del marito, il quale sosteneva di amare la famiglia e di voler continuare a vivere con la stessa, domandando il pagamento dell'equivalente di 5000 dollari americani come compensazione per le azioni della moglie.

Nel terzo caso (21 novembre 2010, No 75/221/02), il marito accusava la moglie di essere fuggita via con le loro tre figlie sistemandosi in Francia; e per ciascun giorno di assenza domandava l'equivalente di circa 80 dollari americani.⁸²⁹

La moglie, dal canto suo, chiedeva il divorzio dichiarando che nel corso dei nove anni di matrimonio il marito si era trasformato in un uomo violento, assoggettandola ad una estrema violenza fisica e psicologica, non provvedendo ad assicurare alla famiglia una casa, e costringendola a fuggire in Francia dove risiedeva la famiglia per assicurare alle figlie un futuro migliore.

Il marito negava quanto dichiarato dalla moglie. Ma la decisione del giudice favorevole alla donna si fondava sulla consapevolezza che all'interno del matrimonio i diritti della moglie sarebbero stati violati.

Il quarto caso (17 febbraio 2005, No 32/277/04) di divorzio riguardava una coppia di coniugi, di cui la moglie risiedeva negli Stati Uniti e il marito in Marocco, e nessuno dei due intendeva raggiungere l'altro.⁸³⁰

La moglie chiedeva il divorzio sull'assunto che il matrimonio stava divenendo impossibile, poiché non vi erano i presupposti per creare un legame emotivo e una vita insieme, permettendo al matrimonio di raggiungere i suoi scopi.

Dal momento che il matrimonio era fonte di detrimento per entrambi, il marito accettava la richiesta di divorzio della moglie. In questo caso il giudice pronunciava la decisione in conformità ai desideri della donna, ritenendo il divorzio il male minore rispetto alla distanza geografica che separava i coniugi.

L'ultimo caso (31 marzo 2005, No 32/422/04) concerneva l'accoglimento di una richiesta di divorzio proveniente da una donna che viveva in Francia.

⁸²⁸ F. Sadiqi, *The Potential Within*, cit., p. 126

⁸²⁹ *Ibidem*.

⁸³⁰ *Ibidem*.

La ragione della richiesta era data dal fatto che, a partire dal matrimonio in Marocco, la moglie doveva inviare tutti i documenti necessari a favorire l'ingresso del marito in Francia. Tuttavia, a dispetto delle somme impiegate, con dispendio di sforzi e sofferenza, il marito la maltrattava, non aveva provveduto a offrirle una casa, o un aiuto finanziario, né mostrava gratitudine per quanto la moglie aveva fatto.⁸³¹

L'analisi condotta da Fatima Sadiqi mostra una giurisprudenza marocchina come processo creativo, anche alla luce della nuova legge di famiglia del 2004.

L'attività creativa si costruisce sulla natura dei casi coinvolti; sull'impatto del fenomeno migratorio come parte della vita sociale, politica e economica del Marocco; sul contesto in cui il giudice opera. Questo fa sì che i giudici siano più flessibili nelle aree urbane, dove le donne si presume siano più istruite e maggiormente consapevoli dei propri diritti, rispetto a quanto non avvenga nelle zone rurali. Inoltre, un ruolo importante riveste anche la formazione del giudice. Infine, ciò che dallo studio sembra emergere con più chiarezza è la tendenza dei giudici marocchini a riferirsi sempre più ai principi internazionalmente riconosciuti nell'implementazione delle nuove norme della famiglia.

6.6. Turchia e strategie giudiziali

Per quanto concerne la Turchia, sono i matrimoni religiosi ad aver interessato più volte le corti turche, fino a raggiungere la Corte di cassazione. Quest'ultima ha mostrato la tendenza a riconoscere i matrimoni religiosi, dando effetto a quest tipo di unioni, quando non si trattasse di giudicare nel merito.

Nel 1996 (Y2HD E. 96/1606; K. 96/1661 T. 21.3.1996; YKD, 22, 1996, 1291) una donna rimasta vedova del marito, spostato con un matrimonio religioso non ufficiale, chiedeva la compensazione materiale e morale dopo che questi era stato vittima di un incidente sul lavoro.

La richiesta era stata rifiutata dalla compagnia di assicurazione in quanto la legge non copriva le persone non sposate. Diversamente, con l'argomento per cui le parti costituivano una coppia secondo i costumi sociali, la Corte di Cassazione riconosceva alla vedova il diritto alla compensazione, ma in percentuale minore di quella corrisposta a una donna sposata.⁸³²

⁸³¹ F. Sadiqi, *The Potential Within*, cit., p. 127.

⁸³² I. Yilmaz, *Islamic Family Law in Secular Turkish Courts*, cit., p. 151.

Analogamente, l'anno successivo (YHGD E. 1997/4-690 K. 1997/893 T 5.11.1997) la Corte riconosceva la compensazione finanziaria alla moglie abbandonata nonché cacciata di casa dal marito, sposato con un matrimonio islamico non ufficiale.⁸³³

Nel 2003 (Y2HD E. 02/1153 K. 03/2380 T 6.3.2003; YKD 29, 2003, 1044) la Corte di Cassazione sanciva il diritto della moglie a tenere i gioielli donati in occasione nel matrimonio islamico, considerando la moglie alla stessa stregua di una moglie ufficiale.

Più tardi la Corte confermava l'approccio pragmatico intervenendo sulla decisione di un giudice che aveva rifiutato di accogliere la richiesta di risarcimento del danno avanzata da una donna musulmana, sposata con matrimonio religioso, e il cui marito era morto a causa di un incidente nel traffico provocato da un guidatore senza licenza.

La stessa Corte ribadiva, in seguito, il diritto della moglie non ufficiale ad essere protetta attraverso un apposito ordine della corte dalla violenza del marito contro la stessa e contro i figli, essendo l'unione non ufficiale equivalente ad un'unione ufficiale.⁸³⁴

Per quanto concerne i matrimoni al di sotto dell'età consentita, l'analisi della casistica mostra che, se da un lato non è infrequente che le parti riescano a registrare matrimoni di questo tipo e che le corti inferiori si mostrino tolleranti nei confronti di questa realtà, la Corte di Cassazione tende ad andare in direzione opposta.

In un caso del 2003 (YHGD E. 2003/4-55 K. 2003/100 T 26.02.2003) la Corte di Cassazione accordava la compensazione finanziaria a una donna divorziata a seguito di un matrimonio non ufficiale celebrato quando gli ex coniugi non avevano ancora raggiunto l'età per sposarsi, con la dichiarata intenzione di registrare il matrimonio allorché le parti avessero raggiunto la maggiore età.⁸³⁵ La motivazione fornita dalla Corte era che la donna era vergine all'epoca del matrimonio e l'atto dell'uomo si configurava come ingiusto.

Per quanto concerne la poligamia, le corti turche non si mostrano tolleranti alla stessa maniera. Tuttavia, le stesse tendono a riconoscere gli effetti di matrimoni poligamici. Ad esempio, la Corte di Cassazione ha riconosciuto il diritto a una qualche compensazione finanziaria da parte della compagnia di assicurazione alla seconda moglie di un uomo che era morto in un incidente sul lavoro; alla seconda moglie di un uomo che non aveva informato la stessa di un precedente e

⁸³³ I. Yilmaz, *Islamic Family Law in Secular Turkish Courts*, cit., p. 151.

⁸³⁴ Ivi, 151-152.

⁸³⁵ Ivi, pp. 153-154.

sussistente matrimonio, e alla seconda moglie cacciata di casa dal marito e dalla prima moglie di questi.⁸³⁶

Dall'analisi delle regole islamiche della famiglia negli Stati musulmani e delle modalità di applicazione di queste all'interno delle corti musulmane, l'ipotesi di partenza sembra essere confermata. La legge degli Stati musulmani ha subito un processo di modernizzazione che l'ha allontanata dal modello ideologico in opera all'interno delle *sharia courts*. I giudici delle corti musulmane, soprattutto le corti superiori, sempre più versati nella legge laica, utilizzano lo strumento interpretativo per limare le rigidità delle regole islamiche e assicurare una risposta di giustizia che rifletta le effettive esigenze di una realtà in continuo cambiamento.

7. La loi et la jurisprudence islamique dans les États musulmans

- Concernant la relation entre Asie et *islàm* il faut dire que:

1. Le Liban adopte une loi pas reformée dans le domaine de la famille. C'est la tradition qui a un rôle important, du moment que les demandes d'un code civil unitaire ne sont pas prises en considération. Il existe une pluralité de règles dont la source est représentée par différents droits. Dans ce pays, coexiste une pluralité de statuts personnels et de tribunaux dans ce domaine, qui témoigne du rôle de la religion. De leur côté, les juges ont du mal à pousser le pays vers la modernité. Les *courts*, qui peuvent être sunnites ou shiites, sont formées par des juges qui ont une formation religieuse et qui s'opposent aux avocats, experts en loi civile.

Par rapport aux sunnites, la loi est représentée par les règles du *Supreme Islamic Sharia Council* et par l'école hanafite en termes subsidiaires à la loi ottomane de 1917. En ce qui concerne l'école jafarite, les cours religieuses sont autorisées à suivre la position majoritaire de l'école.

2. Connue comme le pays le plus conservateur en Arabie Saoudite, *la shari'a* est la loi du royaume de la dynastie des Saoud, à côté de laquelle il y a des prescriptions adoptées par le gouvernement en accord avec la même loi. C'est une loi pas codifiée et qui se fonde sur l'école hanbalite, en vertu d'une alliance entre la *leadership* politique et le fondateur du wahhabisme s'inspirant à la doctrine du juriste Ibn Ab al-Wahab. Par conséquent, le Coran et la *sunna* sont les principales sources de droit en Arabie Saoudite.

3. De son côté, l'Iran connaît plusieurs phases: la phase antécédente à la Révolution de 1979, dans laquelle le gouvernement introduit une série de réformes dans le domaine de la famille, en faveur

⁸³⁶ I. Yilmaz, *Islamic Family Law in Secular Turkish Courts*, cit., p. 155.

des femmes, bien qu'elles restent sur le niveau théorique sans être appliquées ; la phase de la révolution dans laquelle on introduit des règles considérées islamiques mais qui empirent la condition des femmes. Toutefois les femmes sont plus instruites et commencent à occuper des places importantes. Plus tard, la présidence de Khatami améliore la condition des femmes, aggravée par Ahmadinejad, en donnant vie à une reprise des mouvements pour les droits des femmes.

4. L'Afghanistan connaît une tradition de pluralisme juridique. Il y a des règles islamiques, le droit de l'État et les coutumes locales. L'actuel code civil date 1977 et contient des règles de l'école hanafite ainsi que de l'école malikite. Il ne semble pas répondre aux changements de la société. Il existe aussi un code de statut personnel des chiites afghans. Celui-ci est appliqué par des tribunaux spécifiques. En alternative, les règles de l'école jafarite sont appliquées.

Au sous-continent indien, la situation est la suivante:

5. Il y a un pluralisme juridique dans le domaine de la famille en Inde, où les règles juridiques sont appliquées à l'intérieur des tribunaux civils, ou dans des tribunaux spécialisés dans le domaine de la famille, dans les villes les plus grandes. Les juges sont nommés par le gouvernement et sont instruits selon le droit occidental, même s'il faut remarquer que les juges des tribunaux supérieurs peuvent avoir une connaissance plus grande de la loi islamique.

Les principaux actes législatifs sont le *Muslim Personal Shariat Application Act*, le *Dissolution and Muslim Marriages Act 1939* et le *Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act 1986*.

Les juridictions supérieures montrent une certaine tendance à prendre conscience des droits des femmes, même s'il y a une certaine réticence à intervenir sur une série de questions. Donc, elles renvoient les problèmes au législateur. Par contre, au niveau le plus bas de la hiérarchie juridictionnelle, il faut signaler que les juges sont plus susceptibles d'intervenir d'une façon différente, qu'on peut définir comme pratique. Ils ne vont pas contre les règles islamiques, mais ils aident les femmes, en mettant à leur disposition les services de l'État.

En Inde il y a de nombreux sièges de justice islamique en alternative aux tribunaux de l'état.

6. En ce qui concerne le Pakistan, le système du droit de la famille se construit sur la *Muslim Family Law Ordinance 1961* qui reste intacte. Celle-ci a introduit une série de règles qui ont amélioré la condition des femmes en matière de mariage et de divorce, surtout en ce qui concerne la répudiation, en établissant des critères qui représentent des limites à l'action arbitraire de l'homme. Les juges montrent une attitude qui change selon le domaine d'intervention, ou bien

une attitude conservatrice en ce qui concerne les fils et plus ouverte par rapport au mariage et au divorce, dans le but d'assurer le respect pour les droits des femmes.

- Au Sud-Est asiatique on peut voir que :

7. La Malaisie n'a pas une loi de la famille unique pour tous les États, mais elle contient une série de lignes directrices qui se fondent sur le principe de la *siyasa shar'iyya* e qui forment la base des règles de la famille dans plusieurs parties du pays.

8. De manière différente, l'Indonésie adopte le *Marriage Act* qui récupère la tradition islamique classique.

- Par rapport à l'*islàm* en Afrique on remarque que:

1. Le Maroc a adopté, en 2004, un nouveau code de la famille qui introduit une distance avec le modèle ancien et patriarcal des relations familiales, en établissant des principes tels que l'égalité des conjoints dans le mariage, et donc la même responsabilité. Toutefois, ce code ne refuse pas le lien avec la tradition islamique. La tendance des juges est celle d'employer l'instrument de l'*igtiḥad* pour adapter les règles islamiques aux besoins des parties en litiges, surtout dans l'optique de la tutelle des droits des femmes.

2. En Égypte, face à la crise de l'institution du mariage, à cause du grand nombre des divorces au cours du XX^e siècle, l'État est intervenu plusieurs fois dans le domaine de la famille.

La *shari'a* est la principale source de législation. Les tribunaux doivent faire appel aux lois adoptées par l'État et aux précédentes, en absence desquelles, les règles de l'école hanafite sont appliquées. La Cour de Cassation a établi les directives que les tribunaux doivent suivre en matière de divorce pour dommage, tandis que la Suprême Cour Constitutionnelle a déclaré la distinction entre les principes absolus et les principes relatifs en ce qui concerne la polygamie et le divorce pour *khul*.

3. Au Soudan il y a une tradition islamique d'école hanafite collectée dans le *Muslim Personal law Act 1991*, tandis qu'au Mali l'influence saoudite dans le domaine de la famille pose le *Marriage and Family law Act* au centre de la polémique, même si un rôle important est joué par les coutumes liées à la famille dans les zones urbaines et rurales.

- Le cas turc est beaucoup plus intéressant, du moment que :

La Turquie présente une loi musulmane hybride non officielle. Elle met ensemble les règles de la loi musulmane non officielle et celles de la loi laïque de l'État turc qui se fonde sur un code civil approuvé en 2001.

Les tribunaux insistent sur la protection des droits dans l'optique des principes de la démocratie venant de l'Occident, en accord avec la volonté du pays de faire partie de l'Union Européenne. Toutefois, ils ne négligent pas le rôle de la tradition islamique et sa signifiante pour les parties, en arrivant à reconnaître une série de situation qui ont origine dans la sphère informelle.

CAPITOLO II
AL CENTRO DEL DIBATTITO:
SHARIA COURTS TRA POLEMICHE E TENTATIVI DI MEDIAZIONE

Il fenomeno dell'istituzionalizzazione delle ADR islamiche è causa di profonde tensioni nel Regno Unito. Queste tensioni non restano inesprese, ma danno vita a crescenti polemiche.

Nel dibattito pubblico, le discussioni sono fortemente polarizzate. Alle *sharia courts*, coadiuvate da un numero esiguo di *supporters*, si contrappone una moltitudine di attori che, con argomentazioni più o meno simili, condanna pubblicamente tali figure.

Se in tal senso l'ago della bilancia pende a favore della più ampia coalizione anti-*shari'a*, nel conflitto non mancano attori che mediano tra le opposte esigenze in gioco. Basti pensare che la comunità scientifica che indaga il fenomeno delle ADR islamiche, pur condannando le *sharia courts* per un rilevato *modus operandi* che produce la violazione dei diritti umani, rivendica l'opportunità di quei servizi nel vuoto legislativo, sostenendo interventi volti a rendere le stesse pienamente compatibili con il sistema interno.

Il presente capitolo chiude il discorso sulle *sharia courts* incentrandosi sull'analisi degli antagonismi che si sviluppano intorno a queste istituzioni.

Nella visione di chi le supporta, le *sharia courts* divengono la rappresentazione del diritto dei musulmani di utilizzare i meccanismi di mediazione e arbitrato previsti dallo Stato. Di contro, nell'ottica di chi vi si oppone, le stesse indicano un'usurpazione dell'autorità giurisdizionale delle *courts of law*, allo scopo di sottoporre i musulmani alla legge islamica, negando ogni valore alla legge britannica e ai principi su cui questa si fonda.

Al fine di analizzare il conflitto, nel capitolo vengono passati in rassegna gli argomenti a favore e contro le *sharia courts*, attraverso la ricostruzione cronologicamente ordinata degli eventi principali intorno a cui lo scontro nasce e si sviluppa, e alla luce delle caratteristiche degli attori. Ciò senza trascurare le posizioni degli attori intermediari.

Nelle pagine finali, le discussioni legate alle *sharia courts* cedono il passo al dibattito legato a presunte forme di controllo sociale in alcune aree del paese, etichettate come *no-go zones* sull'onda del trend europeo.

L'analisi delle discussioni legate alle *sharia courts* consente di fare il punto sugli effetti di questo tipo di applicazione della *shari'a* nel Regno Unito, fornendo gli strumenti per tentare di offrire una risposta alla domanda che questo lavoro di tesi si pone.

1. A favore, contro, nel mezzo: quali attori?

Molteplici sono gli attori che intervengono a vario titolo nel dibattito sulle istituzioni islamiche ADR. Buona parte di questi sono stati solo menzionati, alcuni, invece, ampiamente richiamati. Ciò nonostante, poco è stato detto sulle rispettive posizioni e sulle relative motivazioni. Inoltre, dalla seconda metà degli anni Duemila, da quando le polemiche sono quasi all'ordine del giorno, un numero crescente di figure compare sulla scena per far sentire la propria voce. Alcune con costanza, altre solo sporadicamente. Sarebbe impossibile riportare tutte le voci del dibattito. Pertanto, questo lavoro si limita a prenderne in considerazione alcune, selezionate sulla base di determinati criteri.

Alcuni attori sono stati considerati in quanto voce autorevole nel panorama britannico, altri sono stati scelti per la conduzione di una campagna *ad hoc*. Alcuni sono risultati rilevanti per la singolarità della propria *membership* e altri ancora sono stati tenuti in conto per la connotazione ideologica della propria posizione.

Nello scontro tra visioni differenti del fenomeno, la difesa pubblica che proviene dalle istituzioni islamiche incriminate è pressoché scarsa. Ciò con una sola eccezione. A difendere attivamente e costantemente il proprio diritto ad esistere, l'opportunità dei propri servizi per la comunità musulmana e la legalità della propria azione è l'*Islamic Sharia Council*. In compenso, a favore delle istituzioni islamiche ADR si sono pubblicamente espresse prominenti figure di religiosi, come l'ex Arcivescovo di Canterbury Rowan Williams, giudici quali l'ex *Lord Chief Justice* Nicholas Phillips, mentre dal mondo musulmano sostegno proviene dal *Muslim Council of Britain*, noto come l'organizzazione più ampiamente rappresentativa dei musulmani nel Regno Unito.

Di contro, l'opposizione alle istituzioni islamiche proviene da un ampio fronte che conta svariati individui e gruppi con differente *background*. All'interno di questo blocco, lo studio distingue diverse forme di opposizione: un'opposizione sostenuta dai valori religiosi cristiani; un'opposizione all'insegna del valore della laicità e articolata tra credenti, atei musulmani, ex musulmani, membri della maggioranza e della minoranza etnica femminile; un'opposizione

caratterizzata da derive estremiste; un'opposizione a difesa della tradizione inglese, e, infine, un'opposizione politica riconducibile ad un'ideologia di estrema destra.

A bilanciare le opposte esigenze in gioco, prospettando soluzioni misurate sull'analisi scientifica, interviene l'accademia. L'accademia è attore intermediario, ma non solo. Di recente questa è divenuta anche strumento dei principali attori in gioco. Nel presente lavoro di tesi, sono state prese in considerazione le posizioni sostenute dai maggiori esperti in materia di ADR islamiche, oggetto di discussione e elaborazione all'interno del *circolo accademico* Plurilegal, terreno di incontro e di scontro tra diverse visioni del fenomeno.

Prima di analizzare le vicende attraverso cui il conflitto si sviluppa, ricostruendone i momenti significativi, è bene introdurre singolarmente i diversi protagonisti, allo scopo di individuare le ragioni alla base delle posizioni da questi sostenute dagli stessi all'interno del dibattito.

1.1. La parola ai supporters

1.1.1. L'arcivescovo Rowan Williams e l'«inevitabilità» della shari'a law

Al centro di un'ampia polemica per aver pubblicamente dichiarato, nel 2008, che una qualche forma di *accomodation* tra la legge inglese e la legge islamica fosse inevitabile, Rowan Douglas Williams nasce il 14 Giugno del 1950 a Swansea, nel Sud del Galles.⁸³⁷

Dopo aver frequentato la *Dynevour School* a Swansea, Rowan Williams studia teologia al Christ's College a Cambridge. Nel 1975 ottiene il suo dottorato al Wadham College di Oxford discutendo una tesi sulla teologia del russo Vladimir Lossky, teologo cristiano ortodosso noto per aver rivalutato la componente mistica della teologia cristiana. Dopo due anni diviene docente al *College of the Resurrection* a Mirfield ed è ordinato diacono nella cattedrale di Ely prima di far ritorno a Cambridge. Qui, dal 1977 opera come tutor e direttore di studi alla *Westcott House*, divenendo sacerdote nel 1978 e curato a St George, Chesterton, nel 1980. Nel 1983 è nominato docente in Teologia presso l'università di Cambridge, mentre l'anno seguente è ordinato decano e cappellano del *Clare College* di Cambridge.⁸³⁸

Nel 1986 Rowan Williams fa ritorno a Oxford nelle vesti di *Lady Margaret Professor of Divinity* e *Canon* della *Christ Church*. Nel 1989 ottiene il grado di Dottore in Teologia e diviene un membro della British Academy nel 1990.

⁸³⁷ <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/pages/about-rowan-williams.html>

⁸³⁸ <http://www.magd.cam.ac.uk/dr-rowan-williams/>

Nel 1991 Rowan Williams accetta l'elezione e la consacrazione come vescovo di Monmouth, una diocesi sui confini di Welsh, nella Chiesa anglicana del Galles. Nel 1997 viene proposto come vescovo di Southwark, e nel 1999, a seguito del pensionamento dell'arcivescovo Alwyn Rice Jones, Williams è eletto Arcivescovo del Galles.

Il 2 dicembre 2002, Rowan Williams è annunciato Arcivescovo di Canterbury, come successore di George Carey, Arcivescovo della Chiesa d'Inghilterra e *primus inter pares* della Comunità Anglicana. Come Arcivescovo del Galles, Rowan Williams è il primo Arcivescovo di Canterbury dopo la Riforma inglese a essere stato nominato da una posizione fuori dalla Chiesa d'Inghilterra.

Il 27 febbraio del 2003 Rowan Williams diviene il 104° Arcivescovo di Canterbury, ma questi è noto anche per essere uno scrittore di teologia, un poeta e un traduttore di poesie, uno studioso e un insegnante. È infatti autore di una raccolta di poesie che nel 2004 rientrava nella classifica del *Wales Book of the Year Award*. È intervenuto in diversi campi di studio, ed è stato coinvolto in diverse commissioni teologiche, ecumeniche e educative. Ha fatto sentire la propria voce sulla morale, l'etica e le questioni sociali, senza mancare di discutere di tematiche culturali e di dialogo interreligioso.⁸³⁹

A parte la lingua gallese, Rowan Williams parla e legge nove altre lingue. Si è occupato d'importanti temi politici e sociali, e sin dagli inizi della sua carriera ha tenuto influenti e controversi discorsi pubblici. Dalla nomina ad Arcivescovo è stato insignito di diverse lauree *honoris causa*.

Nel 2005 ha ottenuto la nomina a Primo cancelliere della *Canterbury Church Christ University*. Ha sostenuto la proposta di vescovato femminile, ha cercato di sensibilizzare il pubblico sulla sorte dei cristiani in Medio Oriente, e ha scritto sostenendo i diritti dei gay, attirando critiche da parte delle alte sfere della Chiesa Anglicana.

Liberales, se non addirittura un radicale per certi versi, su alcuni punti come l'aborto dimostra di essere un conservatore. Una contraddizione che sembra spiegarsi con una carriera accademica trascorsa in ambienti elitari come le università di Cambridge e Oxford, che al loro interno spesso rompevano con la tradizione. Il *Waldham College*, ad esempio, è noto per essere stato il primo collegio originariamente solo maschile ad ammettere le donne.

⁸³⁹http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php?action=search&tag_id=6&tag_id=6&tag_id=6&tag_id=6&tag_id=6&sort=date&order=desc&page=1.

Williams si dichiara contrario al consumismo che sfrutta, corrompe e causa una prematura sessualizzazione dei bambini.⁸⁴⁰ Sostiene inoltre che la Chiesa d'Inghilterra dovrebbe perdere il suo status privilegiato e divenire una chiesa di livello pari alla chiesa dei cattolici, delle chiese libere e di tutte le altre denominazioni cristiane. Si è espresso contro la guerra in Iraq, ha criticato l'azione militare in Afghanistan e si è opposto alla politica del Governo in materia di asilo.

Prima del 2008, era al centro della polemica per aver sostenuto la *Gorsedd of Bars*, una presunta organizzazione pagana che promuove la lingua e la letteratura gallese. Ha sposato Jane Williams, docente in teologia, e da questo matrimonio ha avuto due figli.

Ha annunciato il suo pensionamento nel marzo del 2012 per poi ritirarsi nel dicembre di quello stesso anno. Divenuto *life peer* nel 2013, dal 1 gennaio del 2013 è *Master* del *Magdalene College* a Cambridge.

1.1.2. Lord Nicholas Phillips e l'uguaglianza di fronte alla legge

Nicholas Addison Phillips, classe 1938, è stato oggetto di accuse per aver supportato, in nome dell'uguaglianza di fronte alla legge, le dichiarazioni rese nel 2008 da Rowan Williams a proposito dei apporti tra la legge inglese e le norme di diritto islamico.

Primo Presidente della *Supreme Court of the United Kingdom*, e prima ancora *Lord Chief Justice of England and Wales*, Nicholas Phillips frequenta il *King's College* di Cambridge dove studia legge dopo aver completato il servizio militare con la *Royal Navy*.

Nel 1962, riceve la c.d. *call to the bar*, accedendo all'associazione professionale *Middle Temple* dove cura la propria formazione giuridica e viene iniziato all'attività di *barrister*.⁸⁴¹

La sua carriera è scandita da una serie d'incarichi rilevanti a partire dalla fine degli anni Settanta. Nel 1978 diviene infatti *Queen's Counsel*; nel 1982 viene nominato *Recorder*, finché a partire dal 1987 è giudice della *High Court* presso la *Queen's Bench Division*.⁸⁴²

L'interesse nella formazione legale gli vale la nomina di *Chairman* del *Council of Legal Education* dal 1992 fino al 1997.

Nel presiedere la corte commerciale si occupa di svariati casi dei quali alcuni molto celebri.⁸⁴³

⁸⁴⁰ http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/people/rowanwilliams_1.shtml

⁸⁴¹ <http://www.brickcourt.co.uk/people/profile/lord-phillips>

⁸⁴² http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4104320.stm

⁸⁴³ <https://www.supremecourt.uk/about/former-justices.html>

Nel 1995 diviene un *Lord Justice of Appeal*, mentre nel 1999 ottiene la nomina di *Lord of Appeal in Ordinary* e quella di *life peer*.

È del 2002 la carica di *Master of the Rolls*, mentre nel 2005 giunge quella di *Lord Chief Justice* fino al 2008, quando viene nominato *Senior Lord of Appeal in Ordinary*.

Nel 2009 Nicholas Phillips viene eletto Presidente della Corte Suprema, incarico che ricopre fino al 2012.⁸⁴⁴

Lord Nicholas Phillips si ritira nel settembre del 2012, dopodiché viene eletto presidente della *Qatar International Court*, corte istituita per risolvere le controversie internazionali civili e commerciali. Svolge, inoltre, l'incarico di *Visiting Professor* presso il *King's College* di Londra e di giudice presso la corte finale di appello di Hong Kong.

1.1.3. La rappresentanza musulmana del Muslim Council of Britain

Istituito nel 1997, in un contesto che aveva visto i musulmani attivarsi istituendo associazioni in reazione al famoso *Rushdie Affair*,⁸⁴⁵ il *Muslim Council of Britain* (MCB) è un'organizzazione non governativa, no-profit, indipendente, e che si definisce non settaria.

Il MCB conta oltre 500 affiliati tra moschee, organizzazioni, *charities* e scuole islamiche del Regno Unito, legate a questo attraverso tre canali: nazionale, locale e regionale.⁸⁴⁶

Attraverso Mr. Al-Mukhtar, personalmente intervistato, il MCB insiste sul concetto di unicità dell'*islàm*, senza differenze tra Oriente e Occidente. Precisa che il MCB non rappresenta l'*islàm*, ma si configura come un'organizzazione rappresentativa dei musulmani nel Regno Unito.⁸⁴⁷

Democraticamente costituito attraverso un'opera di consultazione e cooperazione tra le istituzioni musulmane nel paese, il MCB nasce per rispondere alle necessità dei musulmani britannici e si attiva per fornire alla comunità musulmana nel Regno Unito gli strumenti per contribuire alla creazione di una società britannica coesa e di successo.⁸⁴⁸

Attraverso una serie di principi quali fede, trasparenza, indipendenza, e rispetto delle diversità interne alla comunità musulmana britannica, il MCB persegue i seguenti obiettivi: promuovere la cooperazione e il consenso sulle questioni riguardanti i musulmani nel Regno

⁸⁴⁴ <http://www.parliament.uk/biographies/lords/lord-phillips-of-worth-matavers/2439>

⁸⁴⁵ V. Latour, *La communauté musulmane: une émergence tardive mais une installation durable dans le paysage politique et institutionnel britannique*, *Hérodote*, n°137, La Découverte, 2 trimestre, 2010, pp. 44-46.

⁸⁴⁶ <http://www.mcb.org.uk/about-mcb/affiliates/>

⁸⁴⁷ Intervista dell'autore, 19 luglio 2015.

⁸⁴⁸ <http://www.mcb.org.uk/about-mcb/>

Unito; incoraggiare e rafforzare ulteriormente l'impegno a beneficio della comunità musulmana; lavorare per un maggiore apprezzamento dell'*islàm* e dei musulmani; dare ai musulmani una posizione che sia giusta all'interno della società britannica; eliminare gli svantaggi e le discriminazione subite dai membri della comunità musulmana, e perfezionare le relazioni della comunità con la più ampia società britannica perché questa sia nel complesso una società migliore.⁸⁴⁹

1.2. Il fronte di opposizione

1.2.1. Il movente religioso della Baronessa Caroline Cox

Strenua oppositrice della legge islamica almeno quanto fervida sostenitrice dei valori cristiani, Caroline Anne Mc Neill Love nasce il 6 luglio del 1937 da un prominente chirurgo, Robert John McNeil Love, e da un insegnante.

A dispetto delle aspettative paterne, Caroline Cox studia come infermiera, cosa che le consente di incontrare Murray Cox, il quale diventa suo marito e dal quale ha tre figli.⁸⁵⁰

Dopo aver contratto la tubercolosi, Caroline Cox decide di cambiare vita. Si laurea in Sociologia alla *University of London* conseguendo poi una Laurea Magistrale in economia alla *University of Newcastle-upon-Tyne*.⁸⁵¹

Negli anni Settanta Caroline Cox insegna sociologia al *Polytechnic of North London*. Nel 1974 diviene direttore del Dipartimento di Sociologia, e alla fine di quegli anni direttore del *Nursing Education Research Unit* al *Chelsea College* della *University of London*, e *Honorary Fellow* del *Royal College of Surgeons*.

Negli anni Ottanta è coinvolta dal *think tank* di destra *Conservative Philosophy Group* divenendone il direttore dal 1983 al 1985.

Nel 1982, Margaret Thatcher porta alla pubblica attenzione il volume *The Rape of Reason* che Caroline Cox aveva contribuito a scrivere per far conoscere l'intimidazione accademica subita. Il riconoscimento del suo lavoro gli valse il titolo di *working peer*.

Il 24 gennaio del 1983 Caroline Cox veniva nominata *life peer* come *Baroness Cox of Queensbury* dal governo conservatore.

⁸⁴⁹ <http://www.mcb.org.uk/about-mcb/>

⁸⁵⁰ http://www.britsattheirbest.com/heroes_adventurers/h_baroness_cox.htm

⁸⁵¹ *Ibidem*.

Nel 1987 fu co-fondatrice della *Committee for a free Britain*, mentre alla Camera dei *Lords* rivestì diversi incarichi fino al 2004 (*Government Whip* nel 1985, *Deputy Speaker* dal 1986 al 2005, e *Deputy Chair of Committees*). In quell'anno, insieme con altri colleghi conservatori, firmava una lettera a favore del partito dell'indipendenza britannico in cui si chiedevano voti alle elezioni europee, finendo così per essere espulsa dal partito conservatore. Oggi siede come membro indipendente o neutrale (*cross bencher*).

Politicamente di centro-destra, nei primi tempi della carriera politica, gli interventi di Caroline Cox erano indirizzati a rafforzare il ruolo dell'elemento religioso nell'educazione, presentandosi come una sostenitrice delle scuole confessionali, comprese quelle islamiche, e del relativo inserimento nel sistema statale nella forma di *voluntary-aided schools*.⁸⁵²

Difensore della tradizione cristiana, nello specifico del sionismo cristiano, il lavoro di Caroline Cox si è caratterizzato anche per un aspetto umanitario, conducendola in zone di conflitto e procurandole diversi riconoscimenti.

A proposito dell'*islàm*, sin dai primi anni Duemila la Baronessa Caroline Cox è più volte intervenuta in Parlamento su dibattiti e questioni relativi alla *shari'a*, «*more than any other member*»,⁸⁵³ scrive Ralph Grillo.

Nel 2009, insieme a Lord Pearson (del partito per l'indipendenza britannico), invitava alla *House of Lords* il leader del Partito Olandese per la Libertà (PVV) Geert Wilders per mostrare il documentario denuncia dell'*islàm* conosciuto come *Fitna*. E a fronte del divieto d'ingresso per Wilders, su disposizione dell'allora Ministro dell'Interno Jacqui Smith, Caroline Cox accusava il governo britannico di voler evitare il conflitto con l'*islàm*.

La Baronessa Cox ha spesso ribadito, nel corso di interventi pubblici nel Regno Unito e all'estero, la minaccia rappresentata dalla legge islamica per i diritti umani, in particolare nelle questioni di genere.

Attualmente il lavoro della Baronessa Cox è associato al disegno di legge *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*, che sin dalla prima lettura, nel 2011, ha avuto nella *House of Lords* un iter travagliato.

⁸⁵² R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law: a Legal Industry in Multicultural Britain*, Cultural Diversity and Law, Farnham, Ashgate, 2015, p. 138.

⁸⁵³ Ivi, p. 139.

1.2.2. Per una società laica: la National Secular Society

Organizzazione non-profit, democratica, indipendente e apolitica, la *National Secular Society* (NSS) è una delle voci più autorevoli nella polemica contro la *shari'a*. Da 150 anni sulla scena britannica, la NSS conduce una serie di campagne con lo scopo di creare una «*secular democracy with a separation of religion and state, where everyone's Human Rights are respected equally*». ⁸⁵⁴

Istituita nel 1886 sotto la guida dell'attivista politico, ateo e repubblicano Charles Bradlaugh, la NSS vanta un lungo curriculum fatto di lotte per la difesa del valore della laicità chiedendo, e in numerosi casi ottenendo, l'abolizione di tutta una serie di privilegi collegati alla religione generalmente intesa. Come tale, la contrarietà all'applicazione della legge islamica si colloca in un discorso più ampio che sostiene il valore del *secularism* nella costruzione di una società nella quale «*all citizens, regardless of religious belief, or lack of religious belief, can live together fairly and cohesively*». ⁸⁵⁵ A questo scopo la NSS è uno dei principali *supporter* della Baronessa Caroline Cox e della campagna da questa messa in moto contro la *shari'a* e le *sharia courts*.

Con membri provenienti dai vari strati della società e da tutto lo spettro politico, la NSS si oppone all'ingerenza crescente del fenomeno religioso nella sfera pubblica nel Regno Unito e in Europa, spesso collaborando con altre organizzazioni che perseguono gli stessi obiettivi, come la One Law For All.

1.2.3. Un'unica legge per tutti secondo la One Law for All

Con la sua «*No sharia law Campaign*», l'organizzazione *One law For All* (OLFA) costituisce una delle voci più attive nel movimento di opposizione alla *shari'a* nel Regno Unito. ⁸⁵⁶

L'organizzazione ha come portavoce Maryam Namazie, che opera anche per il *Council of Ex-Muslims of Britain*.

Scrittrice e attivista di origini iraniane, Maryam Namazie ricopre svariati ruoli di primo piano nel panorama internazionale che si distingue per la difesa dei diritti umani. ⁸⁵⁷

⁸⁵⁴ <http://www.secularism.org.uk/about.html>

⁸⁵⁵ <http://www.secularism.org.uk/about.html>

⁸⁵⁶ <http://onelawforall.org.uk/>

⁸⁵⁷ <http://maryamnamazie.com>

Nata a Tehran, Maryam Namazie lascia l'Iran insieme con la famiglia nel 1980 in seguito all'instaurazione della Repubblica islamica. Dopo aver vissuto in India e nel Regno Unito, si stabilisce negli Stati Uniti dove completa i suoi studi per poi recarsi in Sudan. Lì lavora con i rifugiati etiopi finché l'avvento del governo islamico la costringe a lasciare il paese in seguito alle minacce per la presunta costituzione di un'organizzazione clandestina a difesa dei diritti umani.

Rientrata negli Stati Uniti, Maryam Namazie collabora con diverse organizzazioni per i diritti umani, occupandosi prevalentemente della situazione dei rifugiati iraniani, un impegno che porta avanti anche in Turchia.

Tornata negli Stati Uniti, Namazie viene nominata direttore esecutivo della *International Federation of Iranian Refugees*, un'organizzazione internazionale con ramificazioni in circa venti paesi, e sotto l'egida della quale conduce campagne a favore dei richiedenti asilo e dei rifugiati iraniani. Ma Maryam Namazie è autrice di numerose altre campagne nel segno della laicità. L'emergenza islamica degli ultimi anni ha fatto sì che questa denunciasse le violazioni dei diritti umani, in particolare contro le donne, compiuti in nome della religione islamica non solo nelle società musulmane ma anche nelle società occidentali. Basti pensare che aveva aderito alla campagna contro la *sharia court* in Canada.

Maryam Namazie è anche portavoce di *Fithna- Movement for Women's Liberation*, nonché *Honorary Associate* della *National Secular Society*.

Con la OLFA, Maryam Namazie si batte per la laicizzazione della società britannica, sostenendo la necessità di un'unica legge laica per tutti e di un solo sistema di corti giudiziarie chiamato ad applicarla.

Per il lancio della OLFA alla *House of Lords*, il 10 dicembre del 2008, in occasione dell'*International Human Rights Day*, veniva dichiarato:

«*the campaign calls on the UK government to recognise that Sharia law is arbitrary and discriminatory and for an end to Sharia courts and all religious tribunals on the basis that they work against and not for equality and human rights. The campaign also calls for the law to be amended so that all religious tribunals are banned from operating within and outside of the legal system*».⁸⁵⁸

Da allora a oggi, pressoché ininterrottamente, sono state predisposte iniziative a supporto della campagna contro la *shari'a* e le *sharia courts* con l'ausilio degli strumenti più disparati. La produzione di *reports* sulle violazioni commesse da queste istituzioni in ossequio alla legge

⁸⁵⁸ <http://onelawforall.org.uk/launch-of-one-law-for-all-campaign-against-sharia-law-in-britain/>

islamica si affianca a proteste in strada e alla predisposizione di eventi volti a far conoscere il proprio lavoro. Ciò insieme con un corollario d'interventi pubblici in svariati contesti, spesso a supporto di iniziative provenienti da altri attori che si muovono sulla stessa linea.

Reports from One Law for All:

Sharia Law in Britain – 17 juin 2010. La source se constitue d'un *seminar on Sharia Law* (8 mars 2010), de recherches, interviews et documents authentiques. Méthodologie: elle se construit autour de l'individuation des problématiques et propose des recommandations.

Enemies Not Allies: The Far-right – août 2011. Recherche basée sur des témoignages, épreuves, interviews, documentation et reconstruction historique. Méthodologie: individuation des acteurs concernés, reconstruction de l'histoire, de l'idéologie, de l'activité et des stratégies.

Siding with the Oppressor: The Pro-Islamist Left – juin 2013: *companion volume* du report *Enemies Not Allies- The Far Right*. Même méthodologie.

Nella sua campagna, la OLFA condanna tanto la destra estremista, la quale «*despises multiculturalism yet benefits from its idea of difference to scapegoat the 'other' and promote its own form of white identity politics*»⁸⁵⁹ quanto la sinistra definita pro-islamista, la quale «*uses multiculturalism to side with the oppressor by viewing the 'Muslim community' and 'Muslim world' as homogeneous entities thereby ignoring and silencing dissenters*».⁸⁶⁰

Nel rivendicare la specificità della propria campagna precisa: «*our fight is not just a fight against Sharia; it is first and foremost a fight against Islamism and the religious-Right as well as countering racism and for equality, universal and citizenship rights, international solidarity, and secularism*».⁸⁶¹

1.2.4. La voce laica e femminile della minoranza: le Southall Black Sisters

Tra le organizzazioni con una *membership* largamente proveniente dalla minoranza, musulmana e non musulmana, e che conducono una campagna a difesa del valore della laicità, un

⁸⁵⁹ <http://onelawforall.org.uk/siding-with-the-oppressor-the-pro-islamist-left/>. V. anche il report «*Enemies Not Allies: The Far-Right*», <http://onelawforall.org.uk/new-report-enemies-not-allies-the-far-right/>. Questo fa riferimento a figure come il *British National Party* e l'*English Defence League*.

⁸⁶⁰ <http://onelawforall.org.uk/siding-with-the-oppressor-the-pro-islamist-left/>

⁸⁶¹ <http://onelawforall.org.uk/walking-a-tightrope-between-the-pro-islamist-left-and-the-far-right/>

posto a sé è occupato dalle *Southall Black Sisters* (SBS), un'organizzazione che rappresenta principalmente (ma non esclusivamente) donne con origini sud-asiatiche.

Attraverso uno strumentario fatto di pubblicazioni e proposte, nonché di manifestazioni pubbliche, ma anche attraverso la collaborazione con altre organizzazioni che lavorano per la costruzione di una società laica, come la OLFA o la NSS, le SBS sono autrici di una serie di campagne volte alla diminuzione del ruolo della religione nello spazio pubblico, improntate soprattutto alla difesa dei diritti delle donne.⁸⁶²

Vincitrice del premio *Secularist of the Year* nel 2010, l'organizzazione è sotto la guida di Pragna Patel, uno dei membri fondatori e direttrice dell'organizzazione, fondatrice di *Women Against Fundamentalism*, e autrice di pubblicazioni su temi quali razza, genere e religione.

SBS è attivamente impegnata anche nella campagna contro la *shari'a* e le corti che a questa si rifanno. A questo scopo sostiene il disegno di legge presentato dalla Baronessa Cox. Ma in una tale campagna l'elemento che maggiormente caratterizza il lavoro dell'organizzazione è il fatto di adottare un approccio definito come «*the most wide-ranging of the anti-Shari'a organizations*».⁸⁶³

1.2.5. *L'opposizione dei musulmani: British Muslims for Secular Democracy*

Fondata nel 2006, l'organizzazione no-profit *British Muslims for Secular Democracy* (BMSD) mette insieme democratici musulmani di diversa provenienza etnica e sociale al fine di colmare il gap costituito dall'assenza di una voce musulmana a supporto della laicità:

«*We want to challenge perceptions, ideas and current thinking about British Muslims as a collectivity and the issues that affect the wider society. bmsd is not a theological group but one that advocates civic engagement and good citizenship. We are not concerned with judging or being judged on the basis of religious practice*».⁸⁶⁴

Improntato ai valori dell'inclusione sociale, dell'armonia e della co-esistenza, BMSD persegue due obiettivi principali:

1. favorire tra i musulmani britannici e la società tutta la consapevolezza della democrazia secolare contribuendo allo sviluppo di una visione condivisa della cittadinanza;

⁸⁶² <http://www.southallblacksisters.org.uk/>

⁸⁶³ R. Grillo, *Muslim families, Politics and the Law*, p. 179.

⁸⁶⁴ <http://bmsd.org.uk/index.php/about-us/>

2. incoraggiare la comprensione della religione, il rispetto per i differenti sistemi di fede e la celebrazione della varietà di culture, valori e tradizioni presenti all'interno della comunità musulmana.

Lavorando su più fronti, l'organizzazione BMSD si dichiara contro il sistema di corti *shari'a* operanti nel paese, tanto che il suo ex direttore Tehmina Kazi ha collaborato come *adviser* alla predisposizione del progetto di legge presentato dalla Baronessa Caroline Cox.

1.2.6. Ex Musulmani contro la *shari'a*

Nella campagna contro la legge islamica, al fianco della OLFA compare spesso, se non sempre, il *Council of ex-Muslims of Britain* (CEMB), organizzazione laica a cui la prima è strettamente associata.

Lanciato nel giugno del 2007, e composto da atei ed ex-musulmani, il CEMB conta tra i suoi affiliati organizzazioni con sede in varie parti del mondo.⁸⁶⁵

Nel dichiarare di rappresentare una maggioranza in Europa che si oppone alla crescente ingerenza della religione nella sfera pubblica, e alle devastazioni causate della stessa (*islàm* in particolare) nella società contemporanea, il CEMB «*insist that no one be pigeonholed as Muslims with culturally relative rights nor deemed to be represented by regressive Islamic organisations and 'Muslim community leaders'*».⁸⁶⁶

Il tema della *shari'a* ricorre come principale, e si lega in particolare alla questione dell'apostasia.

Il manifesto individua tra gli scopi: diritti universali e eguale cittadinanza per tutti; libertà di religione e ateismo; libertà di critica alla religione; separazione tra religione e stato; divieto di forme di espressione religiosa incompatibili con i diritti umani e causa di violazione dei diritti delle donne; protezione da qualsiasi forma di interferenza delle autorità religiose nella vita privata degli individui; protezione dei minori dalla manipolazione religiosa; proibizione della segregazione dei sessi; divieto di forme di intimidazione religiosa e minacce; divieto di qualsiasi forma di supporto da parte dello stato alla religione.⁸⁶⁷

Nel 2008 il CEMB si è unito alla campagna della OLFA contro la *shari'a*, supportando le iniziative di quest'ultima con cui condivide anche gli uffici, e prendendo le distanze da quei

⁸⁶⁵ <http://ex-muslim.org.uk/affiliates/>

⁸⁶⁶ <http://ex-muslim.org.uk/manifesto/>

⁸⁶⁷ <http://ex-muslim.org.uk/manifesto/>

movimenti di estrema destra come *Sharia Watch* nato per iniziativa di Anne Marie Waters, ex membro della OLFA.

1.2.7. Sharia Watch UK: la voce estremista del no all'islàm

«*Sharia Watch UK is not concerned with the personal and private elements of sharia, which all people have a right to practice provided they do not break the law. [...] Sharia Watch UK is particularly concerned with the elements of sharia law which are discriminatory and violent towards women and girls, and which endanger and threaten the democratic principle of freedom of speech. We are also deeply concerned about the attitude towards non-Muslims, Jews and others that is enshrined in sharia law and expressed through notions of Islamic supremacism*». ⁸⁶⁸

Quando l'attivista inglese Anne-Marie Waters fondava *Sharia Watch UK*, supportata dalla Baronessa Cox, era evidente una rottura definitiva con l'organizzazione OLFA, di cui era stata portavoce insieme con Maryam Namazie per quattro anni. Diversità di vedute ne avevano determinato l'allontanamento. ⁸⁶⁹

Nel momento in cui Anne-Marie Waters lasciava il partito laburista per unirsi al partito dell'indipendenza britannico, dando vita ad un gruppo autonomo ed instaurando contatti con esponenti di estrema destra legati a *English Defence League*,⁸⁷⁰ la ONLA ne prendeva pubblicamente le distanze.

L'azione dell'organizzazione si costruisce su una profonda critica della religione islamica. Gli scopi che *Sharia Watch* si prefigge consistono nel dimostrare che la legge islamica viene utilizzata nel Regno Unito in maniera da violare i diritti delle donne e dei bambini; nel porre l'accento sulle organizzazioni che nel Regno Unito promuovono il potere della legge islamica, cercando di documentare l'avanzamento della *shari'a* e le modalità in cui questo avviene; e nel dimostrare che le restrizioni alla libertà di espressione, portato del timore dell'*islàm*, costituiscono una grave minaccia per il paese.⁸⁷¹

⁸⁶⁸ <http://www.shariawatch.org.uk/?q=content/about>

⁸⁶⁹ Intervista dell'autore, 15 luglio 2015.

⁸⁷⁰ *Ibidem*.

⁸⁷¹ <http://www.shariawatch.org.uk/?q=content/about>

1.2.8. English Defence League e la difesa a oltranza della tradizione

Movimento volto alla difesa della cultura, della tradizione e dei valori inglesi, *English Defence League* (EDL) costruisce la sua opposizione all'*islàm* e alla *shari'a* su un'ideologia di estrema destra che è ben riassunta nella sezione del sito web *English Defence League Mission Summary*, all'interno del quale vengono individuate le origini del gruppo, specificati gli scopi e determinato lo strumentario.⁸⁷²

Istituito nel 2009, l'EDL dichiara di opporsi all'islamizzazione globale in nome della democrazia e dei diritti umani attraverso una opposizione non violenta che si giova della libera informazione sull'*islàm* e sul rifiuto del *politically correct* nella difesa della cultura e dell'identità inglese.⁸⁷³

La lotta all'*islàm* include l'opposizione alla *shari'a* e alle *sharia courts*, espressa sia dai vecchi leader come Tommy Robinson, sia nei programmi più recenti.

L'EDL ha una organizzazione interna strutturata su scala nazionale e regionale, potendo contare su una serie di diramazioni. A dispetto delle dichiarazioni, le azioni dell'EDL sono state spesso caratterizzate da manifestazioni chiassose contro i musulmani e i luoghi simbolo come le moschee.

1.2.9. L'estrema destra politica: United Kingdom Independence Party & British National Party

La scelta di Anne-Marie Waters di unirsi al *UK Independence Party* (UKIP),⁸⁷⁴ il partito per l'indipendenza del Regno Unito, rende, a questo punto, semplice desumere il pensiero del partito euroscettico per eccellenza in materia di *shari'a* e *sharia courts*.

Invero, la definizione di «BNP [British National Party] in balzers»⁸⁷⁵ mersa in relazione all'UKIP suggerisce come le visioni dei due partiti siano piuttosto simili in alcuni punti, benché mentre l'UKIP cerchi di distanziarsi dal BNP,⁸⁷⁶ quest'ultimo prende le distanze da quello che ritiene essere un partito dalla ben celata natura *politically correct*.

Entrambi i partiti si presentano come fautori di una politica anti-immigrazione, dove pressoché centrale è la condanna del multiculturalismo, ritenuto un attacco ad una cultura e a un'identità britannica per tradizione giudaico-cristiana. Ne deriva che, in linea di principio, la

⁸⁷² <http://www.englishdefenceleague.org.uk/mission-statement/>

⁸⁷³ *Ibidem.*

⁸⁷⁴ <http://www.ukip.org/>

⁸⁷⁵ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 194.

⁸⁷⁶ <https://bnp.org.uk/>

posizione nei confronti dell'*islàm* sia una posizione di contrarietà, con espressioni verbali che risultano attenuate (sebbene in misura crescente) nel caso di alcuni membri dell'UKIP.

La condanna dei contenuti della *shari'a* e delle *sharia courts* accomuna i due partiti. La proposta di legge della Baronessa Cox ha, infatti, trovato il pieno appoggio dei leaders di entrambi gli schieramenti politici.

1.3. In the middle: *accademici da Plurilegal*

Nel dibattito sulle *sharia courts*, il confronto tra i membri della comunità scientifica offre importanti *insights* nel discorso volto a individuare le sfaccettature e tutti i possibili sviluppi del controverso fenomeno delle *sharia courts*.

Più precisamente, la comunità accademica del blog *Plurilegal* conta diversi tra i maggiori esperti sul punto. Le discussioni che hanno luogo tra i membri di questo gruppo costituiscono una preziosa risorsa per chi è intenzionato a comprendere la misura del lavoro di intermediazione che gli accademici svolgono, o potrebbero svolgere, attraverso la loro attività. Inoltre, le recenti voci fuori dal coro in punto di *sharia courts*, e soprattutto le reazioni della comunità accademica, divengono indicative di un importante, quanto inaspettato, cambiamento all'interno di un mondo che fino a qualche tempo fa si presentava compatto sulla questione. L'analisi delle discussioni fornisce, infatti, dati significativi in merito alla reale predisposizione degli studiosi ad accogliere nuove prospettive, e a confrontarsi seriamente con le stesse allo scopo di trovare la migliore soluzione.

2. «7 febbraio 2008»: alle origini del conflitto

Nel 2008, il Regno Unito già faceva i conti con il fantasma di corti non ufficiali operanti conformemente alle regole islamiche.

Nel 2006, aveva scatenato la polemica la presunta scoperta, a Londra, di una corte somala non ufficiale (*ghar*). La questione era stata affrontata nel corso del programma della BBC *Law in Action*, successivamente spostando l'attenzione sugli *sharia councils* e sul *Muslim Arbitration Tribunal*.⁸⁷⁷

⁸⁷⁷ R. Grillo, *Muslim families, Politics and the Law*, cit., pp. 22-24.

Quando, due anni dopo, l'allora Arcivescovo di Canterbury Rowan Williams teneva il suo discorso «*Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*» non era la prima volta che lo stesso discuteva dei rapporti tra il diritto civile e il diritto religioso. L'ex arcivescovo era intervenuto su questi temi in due precedenti occasioni: il 6 dicembre del 2007, in occasione del *Building Bridges Seminar* di Singapore; e il 29 gennaio del 2008, con un discorso dal titolo «*Religious Hatred and Religious Offence*», pronunciato per il memoriale in onore di James Callaghan nella *House of Lords*.

Nel febbraio del 2008, Rowan Williams acconsentiva a lanciare con una *lecture* la serie *Islam in English Law*. Il discorso avrebbe dovuto tenersi nella *Temple Church*. Ma il gran numero delle persone interessate ad assistere all'evento indussero a tenere l'intervento nella *Great Hall* della *Royal Court of Justice*.

Il 7 febbraio 2008, da Rowan Williams veniva inaugurata una stagione di polemiche sul tema della *shari'a* e della sua applicazione per il tramite d'istituzioni ADR. La natura di questi organismi, il ruolo all'interno del sistema di diritto britannico, le caratteristiche, le funzioni, le procedure e i casi trattati, sono tutti elementi oggetto di un dibattito che continua ancora oggi. Questo cresce e si alimenta giorno dopo giorno, tra rivendicazioni di diritti in nome della libertà religiosa e la dichiarata incompatibilità della *shari'a* con il sistema dei principi e valori su cui si costruisce la legge britannica.

2.1. Legge civile e legge religiosa nella visione di Rowan Williams

«*It would be a pity if the immense advances in the recognition of human rights led, because of a misconception about legal universality, to a situation where a person was defined primarily as the possessor of a set of abstract liberties and the law's function was accordingly seen as nothing but the securing of those liberties irrespective of the custom and conscience of those groups which concretely compose a plural and modern society*».⁸⁷⁸

Così parlava l'ex Arcivescovo di Canterbury nell'introdurre il riferimento al modello di *accomodation* elaborato da Ayelet Shabar per le esigenze delle minoranze; modello che avrebbe permesso di accogliere alcune delle norme islamiche, consentendone forme di applicazione nel sistema di diritto inglese. Su queste basi continuava:

⁸⁷⁸ R. Williams, *Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 32.

«It might be possible to think in terms of what she calls 'transformative accomodation': a scheme in which individuals retain the liberty to choose the jurisdiction under which they will seek to resolve certain carefully specific matters, so that the 'power-holders' are forced to compete for the loyalty of their shared constituents'. This may include aspects of marital law, the regulation of financial transactions and authorised structures of mediation and conflict resolution». ⁸⁷⁹

Nello schema suddetto, ciascuno dei soggetti giurisdizionali poteva risultare cambiato dall'incontro con l'altro, evitando la sterilità di monopoli reciprocamente escludenti. Tuttavia, se è vero che ciò avrebbe introdotto «into our thinking about law what some would see as a 'market element, a competition for loyalty»,⁸⁸⁰ questo effetto veniva ritenuto inevitabile laddove il fine era costituito dalla costruzione di una società nella quale individui con determinate convinzioni non fossero sempre costretti a scegliere tra lealtà alla propria cultura e la lealtà allo Stato.

Nel discorso dell'Arcivescovo Williams emergeva un concetto fondamentale in relazione all'individuo, quello di «multiple affiliation». «Societies that are in fact ethnically, culturally and religiously diverse are societies in which identity is formed, as we have noted, by different modes and contexts of belonging, 'multiple affiliations'»,⁸⁸¹ dichiarava Rowan Williams.

Per l'Arcivescovo, in una società plurale improntata a una scarsa considerazione delle molteplici appartenenze individuali, il pericolo diveniva quello di una marginalizzazione e privatizzazione di alcune affiliazioni, tale da produrre un modello ghettizzato di vita sociale. All'interno di questo, ad alcuni interessi considerati come fatti privati non sarebbe stata garantita legittimazione in pubblico. E per Williams la legge dello Stato non poteva consentirlo, dato il suo ruolo:

«the role of 'secular law' is not the dissolution of these things in the name of universalism but the monitoring of such affiliations to prevent the creation of mutually isolated communities in which human liberties are seen in incompatible ways and individual persons are subjected to restraints or injustices for which there is no public redress». ⁸⁸²

Attraverso un ripensamento della natura stessa del diritto, Rowan Williams suggeriva la decostruzione della rigida contrapposizione *islàm* e legge britannica, insieme con le mitologie legate tanto alla *shari'a* quanto all'Illuminismo.

⁸⁷⁹ R. Williams, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 32.

⁸⁸⁰ *Ibidem*.

⁸⁸¹ Ivi, cit., p. 29.

⁸⁸² Ivi, p. 30.

2.2. La bufera mediatica tra misunderstandings e manipolazione

Nell'analisi delle reazioni alla *lecture* di Rowan Williams, ciò che emerge con più evidenza è l'alterazione mediatica dei contenuti del discorso. Ciò non solo in una fase successiva all'intervento. La replica televisiva dell'intervista, per un *broadcast* sulla BBC *Radio 4 World at One*, del giornalista Christopher Landau all'Arcivescovo Williams, prima del suo discorso, è emblematica della tendenza alla distorsione operata dai media.⁸⁸³

Quella mattina del 7 febbraio del 2008, Christopher Landau, nel rivolgersi all'allora arcivescovo affermava:

«to begin with you've given the vision of, -if as a nation Britain wants to achieve social cohesion, that challenge is how to accommodate those of religious faith in relation to the law; and your words are that the application of shari'a in certain circumstances - if we want to achieve this cohesion and take seriously people's religion-seems unavoidable?»

E Rowan Williams:

«it seems unavoidable and indeed as a matter of fact certain provisions of Sharia are already recognised in our society and under our law. So it's not as if we're bringing in an alien and rival system. We already have in this country a number of situations in which the law - the internal law of religious communities - is recognised by the law of the land as justifying conscientious objections in certain circumstances. So I think we need to look at this with a clear eye and not imagine either that we know exactly what we mean by Sharia and just associate it with what we read about Saudi Arabia, or whatever».

Rispetto a questi punti, R. Griffith Jones ha ben evidenziato la diversità tra i contenuti dell'intervista e quelli del *broadcast* attraverso l'analisi dell'introduzione al programma da parte della conduttrice Martha Kearney:

«The lecture may have been intended as a scholarly contribution to the relationship between English law and Islam but the Archbishop of Canterbury's statement that shari'a law 'seems unavoidable' in parts of Britain is highly controversial. His lecture comes just a month after an Anglican Bishop [Michael Nazir-Ali] warned that there were no-areas in parts ['He did not name any such areas']⁸⁸⁴ of Britain. The Archbishop of Canterbury this morning gave an exclusive

⁸⁸³ http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7239283.stm. Per una più generale analisi delle reazioni al discorso v. anche http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7234422.stm.

⁸⁸⁴ http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/7223788.stm

interview to our reporter Christopher Landau. He asked him whether the adoption of shari'a law really was necessary for community cohesion». ⁸⁸⁵

Robin Griffith-Jones rileva infatti:

«the Archbishop had not mentioned shari'a in parts of Britain: Landau had not asked if 'the adoption of shari'a law was really necessary'. The Archbishop was going to suggest in his lecture that supplementary jurisdiction and the consequent competition for loyalty seem unavoidable. In the interview Landau paraphrased the Archbishop's suggestion, a paraphrase picked up by the Archbishop; Landau's lead-in was; in editing, rewritten for the broadcast. The Archbishop was now heard answering a question that he had not been asked». ⁸⁸⁶

Ralph Grillo, dal canto, suo osserva attentamente come «in the media 'unavoidable' often become 'inevitable' and in consequence, as Shortt observes, 'sharia' and 'inevitable' were the only [words] heard by many listeners». ⁸⁸⁷

Il giorno successivo al discorso dell'Arcivescovo, il quotidiano *The Sun* scriveva in prima pagina *What a burkha!* (dallo slang, *berk*: folle) per sottolineare la follia della proposta dell'arcivescovo.

Immagine 2



⁸⁸⁵ R. Griffith-Jones, *The "Unavoidable" Adoption of Shari'a Law – the Generation of a Media Storm*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., p. 12.

⁸⁸⁶ Ivi, p. 13.

⁸⁸⁷ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 26.

Le voci contrarie alla proposta dell'Arcivescovo avevano fondamenti differenti. Alcune si richiamavano ai valori cristiani del paese. Tra queste, Stephen Green, direttore dell'organizzazione religiosa britannica *Christian Voice*: «*this is a Christian country with Christian laws. If Muslims want to live under sharia law then they are free to emigrate to a country where sharia law is already in operation*». ⁸⁸⁸

Lord George Carey, che aveva ricoperto la carica di Arcivescovo di Canterbury prima di Rowan Williams, insistendo sulla conquista della democrazia e dei diritti umani condannava i contenuti del discorso, dichiarando che «*his acceptance of some Muslim laws within British law would be disastrous for the nation*». ⁸⁸⁹ Di contro, il vescovo di Gloucester, Michael Perham, poneva l'accento sulla distorsione delle parole di Rowan Williams: «*the archbishop did not advocate the adoption of sharia law. What he did plead was for an understanding of it*». ⁸⁹⁰

Trevor Phillips, all'epoca presidente della *Equality and Human Rights Commission*, si concentrava sugli effetti negativi che la proposta poteva avere per l'integrazione, e sul pericolo di rivolte anti islamiche: «*rising this idea in this way will give fuel to anti-Muslim extremism and dismay everyone working towards a more integrate society*». ⁸⁹¹

La Baronessa Sayeeda Warsi, *Shadow Minister* per la coesione comunitaria e l'azione sociale, si opponeva alla proposta: «*the Archbishop's comments are unhelpful and may add to the confusion that already exists in our communities*», ⁸⁹² e nel sottolineare poi la sottoposizione dei cittadini britannici alla sola legge britannica, si poneva sulla stessa lunghezza d'onda dell'allora *Home Secretary* Jacqui Smith, che faceva conoscere la sua posizione dichiarando: «*I think there is one law in this country and it's the democratically determined law*». ⁸⁹³

Sul quotidiano *The Guardian*, il giorno successivo lo stravolgimento dei contenuti risultava ancora più evidente leggendo: «*the Archbishop of Canterbury tonight prompted criticism from across the political spectrum after he backed the introduction of sharia law in Britain and argued that adopting some of its aspects seemed "unavoidable". Rowan Williams, the most senior figure*

⁸⁸⁸ J. Petre, A. Porter, *Adopt Sharia Law in Britain, Says the Archbishop of Canterbury Dr Rowan Williams*, 8 February 2008, <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1578017/Adopt-sharia-law-in-Britain-says-the-Archbishop-of-Canterbury-Dr-Rowan-Williams.html>

⁸⁸⁹ R. Butt, L. Radnofsky, *Gordon Brown Backs Archbishop in Sharia Law Row*, 11 February 2008, <https://www.theguardian.com/world/2008/feb/11/religion.islam>

⁸⁹⁰ *Ibidem*.

⁸⁹¹ J. Petre, A. Porter, *Adopt Sharia Law in Britain*, cit., <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1578017/Adopt-sharia-law-in-Britain-says-the-Archbishop-of-Canterbury-Dr-Rowan-Williams.html>

⁸⁹² *Ibidem*.

⁸⁹³ *Ibidem*.

*in the Church of England, said that giving Islamic law official status in the UK would help achieve social cohesion because some Muslims did not relate to the British legal system».*⁸⁹⁴

Di diverso avviso era Bernard Jackson, esperto di diritto ebraico, il quale riteneva che lo scopo primario di Rowan Williams consistesse nel desiderio di costruire una coalizione religiosa guidata dalla Chiesa d'Inghilterra in favore di esenzioni dalla legge dello Stato per motivi di coscienza religiosa.⁸⁹⁵

Vi era anche chi, come Giles Fraser, vicario di Putney, che oltre a riconoscere il cattivo trattamento subito da Rowan Williams, sottolineava che per molti si trattava di un'occasione per attaccare l'ex Arcivescovo di Canterbury: *«the people putting the knife in do so at every opportunity. They've been calling for him to go since his installation in 2003. He has been badly treated, especially by the tabloids».*⁸⁹⁶

Rowan Williams, in fase di chiarimento delle sue affermazioni, si assicurò il sostegno dell'allora Premier Gordon Brown, che attraverso il suo portavoce faceva sapere: *«the prime minister believes the Archbishop of Canterbury is a man of great integrity and dedication to public and community service and he understands the difficulty he is facing at the moment»* sottolineando poi la consapevolezza esistente in merito al fatto che *«british laws must be based on British values and that religious law, while respecting other cultures, should be subservient to British criminal and civil law».*⁸⁹⁷

Una settimana dopo il discorso, al Sinodo Generale l'Arcivescovo citava il teologo Ronald Knox per rimarcare che la posizione prevalente *«was one of heavy disagreement with a number of things which the [speaker] had not said».*⁸⁹⁸ Theo Hobson, sul settimanale cattolico romano *The Tablet* scriveva infatti che: *«the anger that Williams has unleashed is not just down to Islamophobia. It is also a lament for the liberal Anglican culture that has been slowly collapsing for a decade or two, and has all but been lost».*⁸⁹⁹

La visione espressa da Theo Hobson a proposito di Rowan Williams, come difensore degli spazi subculturali che resistono la logica del secolarismo, ben si sposa con la prospettiva comunitaria attribuita all'arcivescovo dal suo biografo Rupert Shortt, che individua in precedenti

⁸⁹⁴ R. Butt, *Archbishop Backs Sharia Law for British Muslims*, 7 February 2008, <https://www.theguardian.com/uk/2008/feb/07/religion.world>

⁸⁹⁵ R. Griffith-Jones, *The 'unavoidable' adoption of shari'a law*, cit., p. 19.

⁸⁹⁶ R. Butt-L. Radnofsky, *Gordon Brown Backs Archbishop in Sharia Law Row*, 11 February 2008, <https://www.theguardian.com/world/2008/feb/11/religion.islam>

⁸⁹⁷ *Ibidem*.

⁸⁹⁸ R. Griffith-Jones, *The 'unavoidable' adoption of shari'a law*, cit., p. 14.

⁸⁹⁹ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 25.

interventi di Rowan Williams la chiave per comprendere i contenuti del controverso discorso del 2008.⁹⁰⁰

Al Sinodo Generale, Rowan Williams confermava che il senso del suo intervento non era quello di incoraggiare la creazione giurisdizioni parallele, e quindi di creare uno spazio di non vigenza della legge interna, favorendo l'applicazione di norme in contrasto con i diritti e libertà fondamentali. L'intenzione era di prospettare agli individui la possibilità di scegliere per la composizione di determinate dispute il ricorso a meccanismi interni alla comunità, come per la regolamentazione delle questioni finanziarie l'utilizzo degli strumenti conformi al dettato della *shari'a*.

Sul punto è interessante notare che, anni dopo, durante il colloquio avuto con Maulana Shahid Raza presso il *Muslim Law Sharia Council*, questi sosteneva più o meno la stessa tesi quando dichiarava: «*if shari'ah products are available through High Street Banks, whether we like it, whether we don't like it, it is a different method, but the banks are allowed to offer a shari'ah complaint product to their customers. So the shari'a councils are equally, trying to offer a shari'ah product to the customers*».⁹⁰¹

Il 3 Luglio del 2008, presso l'*East London Muslim Centre*, l'allora *Lord Chief Justice* Nicolas Phillips, in uno degli ultimi impegni in quelle vesti prima di essere nominato Presidente della Corte Suprema del Regno Unito, teneva un discorso sull'eguaglianza di fronte alla legge per esprimere il proprio supporto alla proposta dell'Arcivescovo.⁹⁰²

La domanda che *Lord Phillips* poneva era se la legge inglese trattasse tutti in maniera uguale. L'intervento si focalizzava su una serie di punti volti a mettere in evidenza la grande importanza che il diritto inglese, al livello di sviluppo raggiunto, attribuiva all'eguaglianza di tutti davanti alla legge. Pertanto, si ricostruivano i passaggi che avevano condotto la legge inglese a essere una legge di libertà, una legge laica fondata sui valori della tolleranza, dell'apertura, dell'eguaglianza e del rispetto per la *rule of law* (principio di diritto); una legge formulata da soggetti investiti dell'autorità e applicata attraverso un sistema di corti con imparzialità e indipendenza.

Nel rimarcare lo stravolgimento mediatico dei contenuti della *lecture* di Rowan Williams, *Lord Phillips* interveniva a chiarire che l'arcivescovo si era limitato a portare all'attenzione pubblica la possibilità che alcuni individui scegliessero di condurre la propria vita in accordo ai principi

⁹⁰⁰ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 25.

⁹⁰¹ Intervista dell'autore, 8 maggio 2014.

⁹⁰² N. Phillips, *Equal Before the Law*, in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law*, cit., pp. 286-293.

islamici senza che questo fosse in conflitto con i diritti garantiti dalla legge interna, e suggerendo a questo proposito uno specifico modello di relazioni giuridiche e giurisdizionali tra modello islamico e sistema di *common law* britannico da applicare a ben individuati ambiti. Sul punto specificava che non si trattava di qualcosa di nuovo: «*it was not very radical to advocate embracing shari'a law in the context of family disputes, for example, and our system already goes a long way towards accommodating the Archbishop's suggestion*». ⁹⁰³

Nel suo intervento, Phillips rimarcava che il diritto inglese consentiva alle parti di un contratto di stabilire che l'accordo fosse governato da regole diverse da quella inglesi; che, alle condizioni e nei limiti stabiliti dalle norme domestiche, le parti di una disputa nel Regno Unito erano libere di sottoporre la lite alla mediazione di un terzo da loro scelto, o di accordarsi a che la disputa fosse risolta da un arbitro o da arbitri da loro scelti. Non sussisteva alcun impedimento all'utilizzo dei principi della legge islamica per la mediazione o l'arbitrato.

Lo stesso Phillips faceva poi riferimento al settore della finanza islamica e al fatto che la legge inglese desse spazio alle istituzioni e ai prodotti finanziari conformi alla *shari'a*. Sul punto rendeva noto: «*there are islamic banks authorised by the Financial Services Authority to carry on business in the UK. A number of sukuk issues have been listed on the London Stock Exchange. In May 2008 Europe's first Islamic insurance company or takaful provider was authorised by the Financial Services Authority*». ⁹⁰⁴

La contraddizione, in termini di risposta, del sistema inglese rispetto alle norme islamiche della famiglia e a quelle della finanza veniva indirettamente rilevata dal giudice quando questi menzionava un altro intervento risalente al 2008, quello di Kitty Ussher, ex Ministro dell'Economia, il quale dichiarava: «*we want to make sure that no-one has their choice of financial services limited by their religion, and to help that Muslims have the same access to financial service as anyone else in Britain*». ⁹⁰⁵

Lord Nicholas Phillips, nel discorrere dell'uguaglianza di tutti gli essere umani, concepita come eguaglianza davanti a Dio, ne sottolineava l'accezione di relazione degli individui davanti alla legge.

Lord Phillips non chiedeva che le regole islamiche fossero applicate come un parallelo sistema legislativo a cui dare esecuzione attraverso corti religiose, come veniva sostenuto dai media, ma si univa alla voce dell'allora Arcivescovo di Canterbury nel richiedere che le esigenze

⁹⁰³ N. Phillips, *Equal Before the Law*, cit., p. 287.

⁹⁰⁴ *Ibidem*.

⁹⁰⁵ *Ibidem*.

provenienti dalla comunità musulmana fossero accolte nel sistema giuridico interno nei limiti e con le garanzie da esso stabilite.

Sul discorso di Rowan Williams, i membri intervistati delle *sharia courts* si esprimevano diversamente.

Khola Hasan dell'*Islamic Sharia Council*, interrogata sull'influenza che una tale presa di posizione da parte di un religioso della Chiesa anglicana poteva aver avuto sull'operato dell'istituzione, pur sottolineando l'indubbia positività dell'intervento a cui la stessa era presente, dichiarava che essa non ne aveva in alcun modo condizionato le attività. Diversamente, Sheikh Siddiqi del *Muslim Arbitration Tribunal*, dichiarava: «*Lord Phillips he embraced our initiative, Archbishop of Canterbury, both of them made big speeches to accept our initiative*».

Il famoso discorso di Rowan Williams e l'intervento di *Lord Nicholas Phillips* s'inserivano in un contesto che aveva già conosciuto, benché con toni più pacati, non poche discussioni sulla *shari'a* e il suo ruolo nel Regno Unito. Ma da allora i media smettevano di essere solo uno strumento d'informazione. La stampa elaborava articoli sul modello *esclusive!* mostrando una tendenza di parte. Dall'intervento dell'Arcivescovo, articoli di questo genere cominciarono a costituire la norma, con le maggiori testate giornalistiche nazionali e i programmi televisivi che si contendevano l'esclusiva in punto di accessi e rivelazioni.

I media distorcevano la realtà. Un esempio tra tutti, il *Sunday Times* che il 14 settembre 2008 a proposito del *Muslim Arbitration Tribunal* scriveva: «*Revealed: UK's first official sharia courts. ISLAMIC law has been officially adopted in Britain, with sharia courts given powers to rule on Muslim civil cases*». ⁹⁰⁶ Di questo articolo i contenuti sono stati ripresi non solo dai media, ma anche da gruppi di opposizione alla *shari'a* come la *One Law for All*. ⁹⁰⁷

Il 2009 è stato invece l'anno della pubblicazione di uno studio di *Civitas, Institute for the Study of Civil Society*, nel quale era affrontato il ruolo della *shari'a* nel Regno Unito alla luce dei suoi contenuti e delle sue varie forme di applicazione, e a partire dalla minaccia islamica per la società e la cultura britannica. A dispetto del fine, quello che emergeva con più forza da questo studio, ingenerando un dibattito che ha riecheggiato dalla stampa locale a quella nazionale, era la letteratura geografica e numerica sul fenomeno delle *sharia courts* «*or tribunals*» investigate per via empirica. Nello studio si legge:

«*an indeterminate number of sharia courts or tribunals have emerged and are currently working in the UK. Their decisions are legally binding and can be enforced by county courts and*

⁹⁰⁶ <http://onelawforall.org.uk/uk%E2%80%99s-first-official-sharia-courts/>

⁹⁰⁷ <http://onelawforall.org.uk/uk%E2%80%99s-first-official-sharia-courts/>

*high courts provided both parties in a case have agreed to be ruled by sharia law. Most reports cite five courts as working in this way, based in London, Birmingham, Bradford, Coventry, and Manchester. However, our investigations indicate that a considerably larger number—85 at least—are operating, mainly out of mosques dotted around the country. There are, to begin with, 13 tribunals operating within a network administered by the Islamic Sharia Council (ISC) based in Leyton. (This network also has two tribunals working abroad.) Second, there are three non-ISC courts run by the Association of Muslim Lawyers (AML). Thirdly, there are three further councils belonging neither to the ISC nor the AML. Finally, there are the dozens of informal tribunals run out of mosques or online (like the Darul Iftaa in Leicester)».*⁹⁰⁸

Se l'accademia prendeva le distanze da questi numeri, presentando studi con numeri inferiori (con diversi argomenti: incontri presso il *UK Boards of Sharia Councils*; differenze tra fornitori di servizi che rendono impossibile definire quante siano le strutture qualificabili come *courts/councils/tribunals*), i dati sono stati smentiti dagli stessi membri delle *sharia courts* (vedi parte 1, capitolo 2).

Diversamente, nei media le 85 *sharia courts* sono rimbalzate da un titolo all'altro. Dal *Daily Mail* («*Britain has 85 sharia courts: The Astonishing Spread of Islamic Justice Behind Closed Doors*») ⁹⁰⁹ a *The Telegraph* («*At least 85 sharia 'courts' operating in Britain, says Civitas report*»),⁹¹⁰ dal *The Guardian* («*Dozens of sharia courts are giving illegal advice, claims Civitas report*»),⁹¹¹ il quale ha puntato anche sul racconto di esperienze personali per supportare certi contenuti («*Sharia law and me Zeinab Huq*»),⁹¹² al *Daily Express* («*Britain 'has at least 85 Sharia law courts'*») ⁹¹³.

Inoltre, la discussione si è fatta largo dai media ai forum, alle strade, fino alle aule del parlamento, divenendo nel 2011 oggetto di un'apposita proposta legislativa.

⁹⁰⁸ D. MacEoin, *Sharia law or 'One Law for All'?*, Civitas: Institute for the Study of Civil Society, London, 2009, p. 69.

⁹⁰⁹ S. Doughty, *Britain has 85 Sharia Courts: The Astonishing Spread of Islamic Justice Behind Closed Doors*, cit., <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1196165/Britain-85-sharia-courts-The-astonishing-spread-Islamic-justice-closed-doors.html>

⁹¹⁰ J. Bingham, *At least 85 Sharia 'Courts' Operating in Britain, Says Civitas Report*, cit., <http://www.telegraph.co.uk/news/religion/5675166/At-least-85-sharia-courts-operating-in-Britain-says-Civitas-report.html>

⁹¹¹ A. Hirsch, *Dozens of Sharia Courts Are Giving Illegal Advice, Claims Civitas Report*, 29 June 2009, <https://www.theguardian.com/uk/2009/jun/29/sharia-courts-illegal-advice-claims>

⁹¹² «*Sharia law and me Zeinab Huq*» 1 July 2009, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jul/01/sharia-courts-islam>

⁹¹³ M. Hall, *Britain 'Has at least 85 Sharia Law Courts'*, 29 June 2009, <http://www.express.co.uk/news/uk/110672/Britain-has-at-least-85-Sharia-law-courts>

3. *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*: la battaglia della Baronessa Caroline Cox

Quando, nel 2011, la Baronessa Caroline Cox, *cross bench member* della *House of Lords* presentava una proposta di legge allo scopo di porre un freno alle attività di quelle istituzioni islamiche che definisce *sharia courts*, la sua visione sulla *shari'a* non era nuova al pubblico britannico. Aveva già scritto e discusso pubblicamente sulla questione. Ciò nonostante, il *Bill* si presentava come l'esito di un processo di maturazione di pensiero sull'*islàm* che da minaccia esterna diveniva un problema interno. A confermarlo è Ralph Grillo, il quale scrive:

*«as her biographer confirms, until the 2000s, Baroness Cox's principal engagement with Islam, and the 'colonialism of the jihad', related mainly to what was happening elsewhere, notably in the conflict between the Muslim North and Christian South of the Sudan, and in Nigeria. Nonetheless, perhaps because of her personal experience in Indonesia, Sudan and the Caucasus, she become increasingly concerned about the global threat of Islamism in Europe and 'the creeping implementation of Sharia law'».*⁹¹⁴

Nel corso degli anni, la Baronessa Cox ha dato voce ai suoi timori sulla *shari'a* con una presenza costante nel dibattito pubblico, intervenendo nei media, partecipando ad eventi e predisponendo *reports*. Ciò ha assicurato al proprio disegno di legge un seguito che è cresciuto negli anni, arrivando a contare religiosi, laici, e atei, singoli e organizzati in gruppi, attivisti, esponenti della politica e dall'accademia.

La proposta della Baronessa Cox ha trovato largo supporto anche tra i media. Ma a dipetto di un tale sostegno, la Baronessa ha dovuto fare i conti con l'opposizione proveniente dall'*Islamic Sharia Council* e dai relativi *supporters*.

3. 1. *Cox's Bill*: uno sguardo ai contenuti

L'*Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill* propone emendamenti a una serie di *statutes* – *Equality Act 2010*; *Arbitration Act 1996*; *Family Law Act 1996*; *Criminal Justice and Public Order Act 1994*; *Courts and Legal Services Act 1990* – al dichiarato scopo di dettare ulteriori regole relativamente all'offerta dei servizi di mediazione e arbitrato alla luce della normativa in materia di eguaglianza, e di predisporre regole sulla protezione delle vittime di abuso domestico.⁹¹⁵ In sostanza, il *Bill* della Baronessa Cox mira a limitare l'operato delle *sharia courts* ritenute agire

⁹¹⁴ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 139.

⁹¹⁵ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_1.htm

contro la legge interna, compiendo discriminazione a danno delle donne e rivendicando la giurisdizione in materie affidate alla competenza delle corti domestiche.

Nella parte 1 il progetto di legge contiene emendamenti all'*Equality Act 2010*. Vieta quelli che sono da intendersi come casi di discriminazione, maltrattamento o vittimizzazione a motivo di genere, precisando (ma non delimitando) al paragrafo 29 – sotto paragrafo 12- cosa debba intendersi per discriminazione basata sul sesso, ovvero:

«a) treating the evidence of a man as worth more than the evidence of a woman, or vice versa,

b) proceeding on the assumption that the division of an estate between male and female children on intestacy must be unequal, or

*c) proceeding on the assumption that a woman has fewer property rights than a man, or vice versa».*⁹¹⁶

La prima parte sottolinea anche il dovere delle autorità pubbliche di agire per rimuovere o minimizzare le ineguaglianze, e di intervenire laddove non sussista protezione giuridica, come nel caso dei matrimoni esclusivamente religiosi, fornendo informazioni sulla necessità di registrare ufficialmente i matrimoni e sulla contrarietà alla legge dei matrimoni di tipo poligamico.

La parte 2 concerne gli emendamenti proposti all'*Arbitration Act 1996*. Nello stabilire la validità dell'arbitrato, dopo il paragrafo 6, la proposta di legge inserisce un paragrafo 6A volto ad individuare i casi in cui i termini dell'arbitrato siano da ritenersi discriminatori. Si confermano le forme di discriminazione di genere di cui sopra, ma si arriva a coprire anche accordi di arbitrato e processi che direttamente o indirettamente contengano *«any other term that constitutes discrimination on the grounds of sex»*.⁹¹⁷

Tra gli interventi sull'*Arbitration Act 1996*, vi è anche, al paragrafo 80 A, il divieto di arbitrato nei settori del diritto penale e del diritto di famiglia sancendo che *«any matter which is within the jurisdiction of the criminal or family courts cannot be the subject of arbitration proceedings»*.⁹¹⁸

Nella parte 3, intitolata ai *«Court orders based on negotiated agreements»*, vengono indicati gli emendamenti proposti al *Family Law Act 1996*. Oggetto di questa sezione sono le dichiarazioni rese su richiesta di un *«mediation settlement agreement»* o di un *«negotiated agreement»* (ovvero *«an agreement which has been reached as the result of any form of*

⁹¹⁶ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_2.htm#pt1-l1g1

⁹¹⁷ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_2.htm#pt1-l1g1

⁹¹⁸ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_2.htm#pt2-l1g4

*negotiation, other than mediation»*⁹¹⁹) proveniente da una delle parti, o dal terzo interessato a determinate condizioni, e con l'autorizzazione della corte.

A questo proposito, il disegno di legge propone una misura al paragrafo 9A che sancisce «*A court may issue a declaration setting aside any order based on a mediation settlement agreement or other negotiated agreement if it considers on evidence that one party's consent was not genuine*».⁹²⁰

Per stabilire se il consenso è autentico, la corte deve avere riguardo a che «*a) all parties were informed of their legal rights, including alternatives to mediation or any other negotiation process used; b) any party was manipulated or put under duress, including through psychological coercion, to induce participation in the mediation or negotiation process*».⁹²¹

Mentre la parte 4 prevede emendamenti al *Criminal Justice and Public Order Act 1994* al fine di proteggere da intimidazione le vittime di abuso domestico,⁹²² la parte 5 concernente gli emendamenti al *Courts and Legal Services Act 1990*, e mira a risolvere il problema rappresentato dai casi di «*falsely claiming legal jurisdiction*».

Il paragrafo 118 A (della parte 5) stabilisce che «*a person is guilty of an offence if that person a) falsely purports to be exercising a judicial function or to be able to make legally binding rulings, or b) otherwise falsely purports to adjudicate on any matter which that person knows or ought to know is within the jurisdiction of the criminal or family courts*».⁹²³

Al sottoparagrafo 2, nell'individuare la pena, il *Bill* chiarisce che «*a person guilty of an offence under this section is liable a) on conviction on indictment, to imprisonment for a term not exceeding 5 years, or a fine, or both, or b) on summary conviction, to imprisonment for a term not exceeding 6 months, or a fine not exceeding the statutory maximum, or both*».⁹²⁴

Il 7 giugno del 2011 l'*Arbitration and Mediation (Equality) Services Bill* ha avuto la sua prima lettura alla *House of Lords*. La seconda lettura, che costituisce la fase in cui i contenuti vengono dibattuti, è stata tenuta il 19 ottobre 2012, dopodiché esso non è riuscito a giungere in Commissione per una disamina dettagliata.

⁹¹⁹ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_2.htm#pt3-l1g5

⁹²⁰ *Ibidem*.

⁹²¹ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_2.htm#pt3-l1g5

⁹²² http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_2.htm#pt4-l1g6

⁹²³ http://www.publications.parliament.uk/pa/bills/lbill/2010-2012/0072/lbill_2010-20120072_en_2.htm#pt5-l1g7

⁹²⁴ *Ibidem*.

Il *Bill* è stato reintrodotta con emendamenti non sostanziali nella sessione parlamentare 2013-2014, per poi essere riproposto nella sessione 2015-2016. In quell'occasione ha raggiunto la *House of Commons* per la prima lettura, non riuscendo a ricevere una seconda lettura.

Nel 2016 ha ricevuto la sua prima lettura il 25 maggio, ottenendo la seconda lettura in data 27 gennaio 2017.⁹²⁵

3.2. Una legge che unisce contro le sharia courts

Nel disegno di legge della Baronessa Caroline Cox bisogna distinguere una dimensione teorica e una dimensione pratica. Anche se teoricamente «*a primary consideration in the Bill's drafting involved growing concerns that religious courts operating in England and Wales have been suffering from jurisdiction creep*»,⁹²⁶ il fine della Baronessa Cox appare quello di «*seeks to stop parallel legal, or quasi-legal, systems*» a fronte del timore che «*some tribunals applying Sharia are going well beyond their legal remit, and some rulings are being misrepresented as having the force of UK law*». ⁹²⁷ Inoltre, «*another consideration in the Equality Bill's drafting centered on a concern that women face possible discrimination*». ⁹²⁸

L'*Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill* trovava un clima sociale favorevole all'accoglimento dei suoi contenuti, nella cui divulgazione i media britannici hanno giocato un ruolo importante. La sua realizzazione ha visto l'assistenza del dipartimento parlamentare *Public Bill Office* e la collaborazione di personalità con diverso *background*. Cristiani, laici, e anche membri della comunità musulmana (Tehmina Kazi, *British Muslim for Secular Democracy*) sono intervenuti in qualità di *advisers* sul progetto di legge.

Il *Bill* veniva lanciato attraverso la stampa, schede informative e dichiarazioni di supporto provenienti da personalità di spicco nella comunità. Alan Craig (ex leader del partito *Christian People Alliance*), ad esempio, faceva sapere di aver contribuito a costruire un'ampia coalizione di supporto: «*to come up with a private members bill that would alleviate the discrimination and despair of woman at the hands of these religious courts*». ⁹²⁹

⁹²⁵ [https://hansard.parliament.uk/lords/2017-01-27/debates/CB7A1173-F802-42CE-89F8-16B26FF5DFE0/ArbitrationAndMediationServices\(Equality\)Bill\(HL\)](https://hansard.parliament.uk/lords/2017-01-27/debates/CB7A1173-F802-42CE-89F8-16B26FF5DFE0/ArbitrationAndMediationServices(Equality)Bill(HL))

⁹²⁶ R. E. Maret, *Mind the Gap: The Equality Bill and Sharia Arbitration in the United Kingdom*, Boston College International and Comparative Law Review, Vol. 36, 1, 2013, p. 268.

⁹²⁷ J. Wynne-Jones, *Sharia: A Law Unto Itself?*, 7 August 2011, <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/8686504/Sharia-a-law-unto-itself.html>

⁹²⁸ R. E. Maret, *Mind the Gap*, cit., p. 268.

⁹²⁹ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 164.

Per la prima lettura erano stati realizzati dei video in cui la Baronessa e i suoi sostenitori facevano conoscere al pubblico le motivazioni che avevano portato alla formulazione della proposta. In uno dei video, la Baronessa poneva l'accento su quattro specifiche ragioni:

*«First because in this country we have a commitment to equality [and] to combat any forms of gender discrimination, gender inequality, and Shari'a law is inherently discriminatory against women, so it does not actually have a place in this country, in family matters particularly. Secondly, women are really suffering as a result of the provisions of Shari'a law, for example polygamy. [...] Thirdly, I'm in Parliament, and as a parliamentarian I think we have a responsibility to make sure that the laws of our land are upheld and that people do not suffer, and in this case that women do not suffer systematic discrimination. Fourthly, we have a very precious heritage in this country of freedom and equality before the law. [...] And we're just letting that go, and someone has to draw a line in the sand and say enough is enough».*⁹³⁰

Successivamente al lancio del progetto di legge, i media britannici inauguravano un trend fatto di articoli e di programmazioni che riassumevano i contenuti del progetto di legge e illustravano le posizioni dei principali sostenitori e degli oppositori.

Il giorno seguente al lancio, il quotidiano *The Guardian* pubblicava un articolo dal titolo *«Bill limiting sharia law is motivated by 'concern for Muslim women': Lady Cox, the proposer, says aim is to prevent discrimination against Muslim women and 'jurisdiction creep' in Islamic tribunals».*⁹³¹

I toni introduttivi dell'articolo sembravano costituire una sorta di avvertimento alle corti islamiche, da quel momento forzate a riconoscere il primato della legge inglese. Inoltre, quasi a confermare la validità delle teorie della Baronessa Cox, l'articolo comparava le posizioni di quest'ultima con le posizioni di Rowan Williams, sul cui discorso la Cox aveva dichiarato: *«By appearing to condone this inherent discrimination system which is causing real suffering to women, he has failed to recognise that suffering. He is appearing to forward the acceptability and validity of Sharia law in this country».*⁹³²

Organizzazioni come la *National Secular Society* si dichiaravano sostenitrici del *Bill* della Baronessa Cox. Keith Porteous Wood, direttore esecutivo, chiariva: *«laws should not impinge on religious freedoms, nor should courts judge on theological matters. By the same token,*

⁹³⁰ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., pp. 144-145.

⁹³¹ K. McVeigh –A. Hill, *Bill Limiting Sharia Law is Motivated by 'Concern for Muslim Women*, 8 June 2011, <https://www.theguardian.com/law/2011/jun/08/sharia-bill-lords-muslim-women>

⁹³² *Ibidem*.

*democratically determined and human rights compliant law must take precedence over the law of any religion».*⁹³³

Sul versante della rappresentanza musulmana, il *Muslim Council of Britain* esprimeva, invece, la sua contrarietà: «*Bills of this kind don't help anybody. They don't appear to understand that we live in a free country where people can make free choices. Yet again, it appears to be a total misunderstanding of the concept that underpins these arbitration councils. Sharia councils operate under consent. If there is a woman who suffers as a result of a decision by one of these councils a woman is free to go to the British courts*».⁹³⁴

Anne-Marie Waters del gruppo *Sharia Watch* accoglieva con favore la proposta di legge: «*we welcome any Bill that can halt the advancement of sharia courts and religious tribunals in Britain and promote equal rights*».⁹³⁵

Diversamente, nota Ralph Grillo, mentre il sostegno al *Bill* da parte di *English Defence League* non è stato mai direttamente espresso, pur essendo desumibile dai blog di personaggi a questo legati,⁹³⁶ il supporto delle femministe musulmane al *Bill* veniva apertamente confermato. Cassandra Balchin, all'epoca del lancio portavoce del network internazionale *Muslim Living Under Muslim Laws*, pur non mancando di esprimere qualche perplessità in relazione al progetto legislativo, riconosceva che questo avrebbe portato chiarezza in un ambito dove a regnare era la confusione.⁹³⁷

Sotto l'interrogativo «*Sharia: A Law Unto Itself?*» il 7 agosto del 2011 il *Sunday Telegraph* riportava che: «*in an attempt to counter the proliferation of these courts, a Bill has been tabled in the House of Lords by Baroness Cox calling for Sharia courts to be outlawed where they conflict with the British legal system*».⁹³⁸ L'articolo illustrava l'esperienza tipo di una donna musulmana in cerca di divorzio presso il *Birmingham Sharia Council*, e nel fare questo metteva a confronto le opposte visioni del fenomeno *sharia courts*. Le dichiarazioni del vescovo Michael Nazir-Ali secondo il quale «*the problem with Sharia law being used in tribunals is that it compromises the tradition of equality for all under the law*», si scontravano con le dichiarazioni del giudice Amra Bone che parlava in difesa della *shari'a* dichiarando: «*Sharia law can be discriminatory towards women [...]*

⁹³³ <http://maryamnamazie.blogspot.it/2011/06/one-law-for-all-and-national-secular.html>

⁹³⁴ K. McVeigh –A. Hill, *Bill Limiting Sharia Law is Motivated by 'Concern for Muslim Women*, 8 June 2011, <https://www.theguardian.com/law/2011/jun/08/sharia-bill-lords-muslim-women>

⁹³⁵ <http://maryamnamazie.blogspot.it/2011/06/one-law-for-all-and-national-secular.html>

⁹³⁶ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., pp. 196-200.

⁹³⁷ Ivi, p. 210-213.

⁹³⁸ J. Wynne-Jones, *Sharia: A Law Unto Itself?*, cit., <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/8686504/Sharia-a-law-unto-itself.html>

The Koran gives you principles, but you don't have to take everything literally. You have to interpret it and apply it to the community you live in, and for us, that means treating men and women equally».

Rispetto allo sheikh Siddiqi e al lavoro del *Muslim Arbitration Tribunal* dall'articolo emergeva, invece, il crescente utilizzo dei servizi di arbitrato islamico da parte di non musulmani, giustificato dal fatto che «*people are finding that the negative images evoked in the past about Sharia law being draconian are not accurate [...] Instead they're seeing that our tribunals are a cheaper and quicker method of resolving disagreement, and they're coming away with rulings that are fair*».

Nel corso dell'articolo veniva riportata la contrapposizione tra le affermazioni di Siddiqi, che aveva posto l'accento sulle somiglianze tra la legge inglese e la legge islamica in materia di contratti,⁹³⁹ e la visione di Michael Nazir-Ali secondo cui il discorso sulla compatibilità tra la *shari'a* e la legge britannica dava adito ad un'errata impressione.

In quei giorni, il quotidiano *The Independent* offriva un ritratto della Baronessa Cox: «*in an age of political compromise, Baroness Cox's fierce independence stands out*», poiché parlare di legge islamica veniva descritto come «*exactly the sort of topic mainstream politicians will not touch*», così che la «*Cox – freed from party politics when she had the Tory whip withdrawn seven years ago for signing a pro-Ukip letter – relishes an unpopular cause*».⁹⁴⁰

Prima della seconda lettura, nel maggio del 2012, nell'ambito della campagna *Equal and Free* -sostenuta da individui e organizzazioni per offrire protezione alle donne in condizione di vulnerabilità a causa della religione, veniva pubblicato il *booklet Equal and Free: Evidence in Support of Baroness Cox's Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*. Questo era stato predisposto dall'avvocato Charlotte Rachel Proudman, con una prefazione della Baronessa Cox, allo scopo di fornire ai parlamentari e al pubblico britannico prove a sostegno della necessità e dell'urgenza della nuova legislazione.⁹⁴¹

⁹³⁹ «*There are strong similarities between the two. Those who say that Sharia law conflicts with English law don't know what they're talking about. In England, criminal law is going towards Islamic law in terms of restorative justice, looking to have the victim compensated by the perpetrator. That's exactly what we've been doing for 1,400 years*». V. J. Wynne-Jones, *Sharia: A Law Unto Itself?*, cit., <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/8686504/Sharia-a-law-unto-itself.html>

⁹⁴⁰ J. Taylor, *Baroness Cox: 'If We Ignore Wrongs, We Condone Them'*, 20 June 2011, <http://www.independent.co.uk/news/people/profiles/baroness-cox-if-we-ignore-wrongs-we-condone-them-2299937.html>.

⁹⁴¹ <http://www.secularism.org.uk/uploads/equal-and-free-16.pdf>

«Commissioned to gain a greater understanding on a grassroots level of the way in which Sharia law is applied in the UK and the purpose and aims of the country's Sharia bodies»,⁹⁴² l'opuscolo forniva un quadro sull'applicazione della *shari'a* nel Regno Unito, in particolare attraverso gli *sharia councils*.

Il *booklet* era stato costruito sulle esperienze e le opinioni delle donne musulmane che avevano usufruito dei servizi delle istituzioni islamiche, e si avvaleva della collaborazione di organizzazioni a difesa dei diritti delle donne, di *leaders* religiosi e di avvocati.

Il lavoro veniva diviso in sei parti:

1. analisi delle esperienze femminili legate agli *sharia councils*;
2. dichiarazioni di soggetti pubblici vari in merito al funzionamento degli *sharia councils*;
3. dichiarazioni di avvocati britannici e all'analisi degli *sharia councils* e dei sistemi di corti religiose ebraiche (Beth Din);
4. conflitto tra i contenuti della legge islamica e i diritti dei bambini così come riconosciuti dal diritto britannico e a livello internazionale;
5. panoramica delle norme di diritto musulmano,
6. potenziale impatto dell'*Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill* sui Sikh, gli Hindu e i Buddisti.

Le *booklet* «Equal and Free» donne une vue d'ensemble par rapport à l'application de la loi islamique au Royaume-Uni, en particulière à travers les *sharia councils*. Il se construit sur les expériences et les opinions des femmes qui ont utilisé ces services, grâce à la collaboration des organisations pour les droits des femmes, des religieux et des avocats. Il est divisé en six parties, dont chaque partie est dédiée à une question: analyse des *sharia councils*, déclarations des avocats britanniques et des figures publiques, analyse du droit musulman, conflits entre la loi islamique et les règles britanniques et l'impact du Bill de la Baronne Cox sur les groupes religieux.

Da quanto sin qui detto, è possibile notare una generale accoglienza positiva del disegno di legge della Baronessa Cox, non solo presso quegli individui e quei gruppi che da tempo si erano

⁹⁴² <http://www.secularism.org.uk/uploads/equal-and-free-16.pdf>. V. p. 11.

espressi contro il funzionamento delle istituzioni islamiche ADR nel paese, ma anche presso gli stessi media.

Il *Bill* interveniva a dar voce alle preoccupazioni, ai timori, ma anche ai pregiudizi, di una fetta importante della società britannica. Al contempo, il disegno di legge sembrava esprimere una visione e una conoscenza solo parziale del fenomeno; e questa consapevolezza ha guidato il Parlamento nella discussione dei contenuti.

3.3. Il dibattito tra i Lords

Nell'introdurre alla *House of Lords* la discussione sull'*Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*,⁹⁴³ la Baronessa Cox veniva subito al punto. In primis, ne venivano individuati gli scopi: «*the Bill seeks to address two interrelated issues: the suffering of women oppressed by religiously sanctioned gender discrimination in this country; and a rapidly developing alternative quasi-legal system which undermines the fundamental principle of one law for all*».

In secondo luogo, la Baronessa poneva l'accento sul supporto: «*The Bill is strongly supported by many Muslims and by Muslim women's organisations*».

Infine, venivano spiegate le ragioni di fondo, i limiti e l'ambito di operatività:

«I immediately reassure your Lordships that I am not anti-Muslim. The problems I will highlight often arise because many women believe that Sharia courts are real courts and do not know that they have other rights under English law or they are pressured by their family or community not to seek those rights outside their community. Let me make clear what the Bill does not do. The Bill does not interfere in the internal theological affairs of religious groups. If people wish to submit voluntarily to the rulings of any body, religious or otherwise, even if that means surrendering their rights under English law, they are free to do so. The Bill does not force them to give up religious law or abnegate conscience in favour of the law of the land. The Bill also recognises existing legally sanctioned forums for arbitration, including Muslim arbitration tribunals or MATs and various forms of mediation available in religious or secular contexts. The Bill will not affect the continuation of these provisions or their growth and development in accordance with the law of the land. I accept the need to amend the Bill to reflect recent developments in relation to family law arbitration. I intend to remove the references to family law in the new criminal offence created by the Bill. Family law arbitration will therefore continue to be permitted. However, the

⁹⁴³ <http://www.publications.parliament.uk/pa/ld201213/ldhansrd/text/121019-0001.htm#12101923000438>

non-discrimination provisions of the Bill will apply. Therefore, this will not be an obstacle to mainstream family law arbitration, but will reinforce the need to address sex discrimination in religious arbitration».

Dopo aver introdotto il *Bill*, la Baronessa menzionava le principali preoccupazioni che ne erano alla base e i modi in cui questo sarebbe intervenuto a risolverle. A questo scopo faceva l'esempio del *Muslim Arbitration Tribunal*, a cui veniva imputato di aver giudicato una disputa ereditaria tra tre sorelle e due fratelli in conformità alla legge islamica, stabilendo di dare agli uomini il doppio dell'eredità delle donne. Lo stesso veniva poi accusato di emettere decisioni in materia penale, contrariamente al disposto dell'*Arbitration Act 1996*. E ancora, all'attenzione generale veniva portata la questione del numero delle *sharia courts* e di uno scarso sistema di registrazione dei casi da parte delle stesse, insieme con la mancata previsione di un sistema di appello.

A questa introduzione il Conservatore *Lord Eden* rispondeva confermando le parole e i timori della Baronessa: *«there are practices enforced in this country which deprive women of fair, let alone equal, treatment. Sharia courts actively discriminate against women, especially in matters affecting family relationships. Their rulings in such cases are directly contrary to the laws of this land».*

Dopidiché, lodando una tradizione britannica improntata alla tolleranza e al rispetto delle culture con fedi diverse, *Lord Eden* sottolineava la necessità di guardarsi dall'invasione di pratiche contrarie ai principi interni.

Tra i Laburisti, la Baronessa Donaghy esprimeva il suo supporto in questi termini: *«as long as some women live in fear and are trapped in their situation, we should act».* Tuttavia, nel dichiararsi a favore, precisava: *«I do not believe that this is confined to Sharia law or the Muslim religion. These parallel laws that discriminate against women exist, sometimes, in other religions. It is important to emphasise that this is not an attack on one particular religion or, indeed, on any right to worship».*

Lord Carlile dei Liberal Democratici, anch'egli a favore, si concentrava su un particolare dato: *«the abolition of legal aid in many spheres, particularly its reduction in relation to family law, places women and their children in a very difficult position»*, dichiarava.

Nel premettere, poi, *«I wish to be clear that what I say is not directed at any particular religion. I also recognise that some tribunals based on religious organisations provide very valuable*

assistance to those faced with litigation or potential litigation, particularly in the commercial sphere», Lord Carlile rendeva chiaro il suo pensiero:

«if anyone can save money by resolving disputes by other means, that is to be encouraged. However, there is evidence that mediation through Sharia courts is not mediation in any real sense at all. We in your Lordships' House, and indeed in the other place, should surely be reluctant to support any form of mediation or arbitration that grants to people who do not have fully informed consent rights any less than they would be able to obtain through the ordinary courts of the land».

Sul punto, Lord Carlile suggeriva di considerare il modello canadese della provincia di Ontario, ed esprimeva le sue preoccupazioni per il sistema introdotto dal MAT, il funzionamento del quale aveva come effetto che *«dominant interpretations of Sharia law have effectively been given formal recognition within the law of England and Wales, even though they contradict the law of England and Wales».*

Lo stesso confermava la tendenza del sistema in questione ad intervenire nella materia penale con gravi conseguenze per i diritti delle donne, la mancanza al suo interno dei diritti di appello e un insufficiente meccanismo di registrazione dei casi. Infine si diceva *«concerned, too, about the use of the word "sacred", or anything like that word, in relation to the judgment of relationships between citizens».*

A quel punto la Baronessa O'Loan, *crossbench peer* alla Camera dei Lords: interveniva dichiarando: *«I am very pleased to rise today in support of the Bill of the noble Baroness, Lady Cox. This is a profoundly important Bill. [...]».*

Nel descrivere una realtà composta di donne costrette a soffrire a causa di determinati organismi, la Baronessa citava una dichiarazione resa dalla *Iranian and Kurdish Women's Rights Organisation*, la quale dichiarava l'incompatibilità dei contenuti della legge islamica con le norme britanniche.

Il Lord Vescovo di Manchester (Nigel Mc Culloch), pur unendosi all'apprezzamento generale, poneva in evidenza i limiti del *Bill*:

«in my capacity as the chairman of the Council of Christians and Jews, I would like to register a concern about what I again take to be the unintended side effects of some of the Bill's proposals. [...] as currently drafted, the Bill appears to present anomalies which could create problems for those who are well aware of their rights, are independently advised and want to approach their faith tribunals for adjudication in a matter which they believe to be covered by the rules of their faith».

Anche Lord Singh, *crossbencher*, riconosceva i meriti dell'iniziativa, senza mancare di individuarne la portata limitata:

«I do not like to see the law of my country sidestepped, overridden, ignored or, even worse, subverted, and I am therefore extremely grateful, as I am sure we all are, for the initiative taken by the noble Baroness, but the Bill is not enough because what we have got to seek to do in this country is to ensure that the rule of law, which means the protection of the law, is available for everyone. The Bill, whenever enacted, is not going to reach out into every community».

La Baronessa Turner, laburista, esprimeva il suo pieno supporto e quello della Baronessa Lady Flather (prima conservatrice, poi *crossbencher*):

«My Lords, I support the Bill and at the same time express my appreciation for the work of the noble Baroness, Lady Cox. [...] I want to emphasise, as many others have done, that the Bill is not an attack on religious faith. [...] The Bill seeks to protect vulnerable people, mostly women, who may find themselves in a situation in which UK law would protect them but who nevertheless are not aware of the legal situation which provides such assistance or are prevented from accessing such a system because of community pressure [...] During the discussion this afternoon I have received a message saying that the noble Baroness, Lady Flather [...] I know that she would want me to say that she fully supports the Bill, which is in line with the campaign that she has been engaged upon all her life in support of vulnerable women, particularly those who are often not of a European background. She heartily hopes, as I, too, hope, that there will be support for the Bill from the House».

Lord Williamson, *crossbencher*, accoglieva con favore la proposta, come gran parte dei *peers*:

«the Bill is a step towards the respect of equality for all under a single law of the land. For society as a whole, this is a very important point. In addition, and perhaps for me personally even more importantly, it may lead to some progress in reducing pressure, intimidation and discrimination against women, which should not be tolerated in Britain today. I thank my courageous colleague, the noble Baroness, Lady Cox, for bringing the Bill forward».

Più forte e deciso risultava il sostegno espresso da Lord Kalms dei Conservatori:

«My Lords, the substance of the Bill is straightforward, and it should be acceptable to all Members of this House. It is this: that the law of the land is, and must remain, paramount; no law should ever override or sit above the law of this land; and, while amendments can and will be made to our laws, the fundamental bedrock principles on which our legal system is based not only

cannot but must not be open for negotiation. Among our absolutely non-negotiable principles must be the principle of equality before the law. This hard-fought-for concept of one law for all remains among the greatest achievements not only of our country but of humankind. Any court not abiding 100% by the law of the land has no more status than a kangaroo court».

L'intervento del conservatore Lord Swinfen lasciava intravedere toni più pacati, ma contenuti altrettanto decisi quando dichiarava:

«the rulings of Sharia courts, Jewish courts, Hindu courts or Sikh courts should be confirmed by a judge in the Royal Courts of Justice, probably in chambers, to see that they are compliant with the law of the land and that the rulings are being fair to all, no matter what their religion and what part of the country they come from».

Anche la Baronessa Deech, *crossbencher*, dava il suo sostegno apprezzando i contenuti della proposta di legge: *«in this Bill, the fundamental principles of British equality and respect for the rule of law, which imply one law for all, are fleshed out and serve as the parameters. Religious courts of all persuasions have to be subservient to the family law of this country».*

Mentre Lord Elton, Conservatore, invitava ad analizzare il *Bill* in Commissione, la Baronessa Uddin, membro indipendente, gettava luce su un dato:

«despite the number of protestations today that this is not rooted in hostility to any one religion, the perception outside this House is that this is another assault on Muslims. The way forward, therefore, is for the Government to look at this, in partnership with the communities affected and in particular with women's organisations».

Dal canto suo la Baronessa Thornton, dei Laburisti, insisteva sulla pre-esistenza degli strumenti legislativi per far fronte alle problematiche discusse in quella sede, le quali non erano nuove al dibattito:

«if action needs to be taken, there is no question that we will support it, but it needs to be at the end of that process. I accept that. The proposals in the Bill are very important. We on these Benches will dedicate ourselves to finding legislative or other solutions to the discrimination that has been outlined. We support the Second Reading and look forward to working with the noble Baroness and the Government to find solutions to these problems».

Il conservatore Lord Gardiner concludeva il dibattito facendosi portavoce delle riserve del Governo a proposito della proposta legislativa, sostenendo che la legizione esistente copriva la maggior parte delle questioni su cui il *Bill* interveniva:

«increased awareness requires changes to society, not changes to the law. This means that it is not just a job for the Government. Communities and community organisations must also give a lead in communicating so that the rights of all our citizens are understood and protected. The Government are committed to working with communities and faith groups to take this forward. Practical co-operation between faith groups is crucial to the integrated society we want to build. It is about people from different backgrounds working together for a common good and tackling shared social problems».

La Baronessa Cox, a fronte dei contenuti positivi della maggioranza degli interventi, dichiarava di impegnarsi a prendere atto delle critiche mosse e a lavorare sulla proposta per far sì che questa fosse piena espressione della voce delle donne musulmane.

3.4. Islamic Sharia Council ai Lords: «Response to Baroness Cox's Arbitration&Mediation Bill»

In risposta al dibattito dei Lords sull'*Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*, l'*Islamic Sharia Council* (ISC) pubblicava un opuscolo dal titolo *Response to Baroness Cox's Arbitration & Mediation Bill*.⁹⁴⁴

L'intervento veniva scritto da Khola Hasan ed era articolato in una serie di punti chiave, raccolti in poco più di trenta pagine.

Nell'introdurre il discorso, Khola Hasan scriveva:

«the debate in the House of Lords was characterised by a deep dislike of Islamic law and Muslim Customs. It was also characterised by a superb ignorance of the reality of Muslim lives in Britain today. During the discussion, sweeping stereotypical statements were given with manufactured statistics, to give the impression that detailed research had taken place across Britain and that official figures had been compiled».

Sin da subito venivano smentite le cifre riportate dalla Baronessa O'Loan a proposito della percentuale di donne musulmane costrette a subire forme di coercizione anche prima del matrimonio (*«However, there is evidence that even before Muslim women enter into marriage some 60% of them experience some degree of coercion before marriage»*). Queste venivano definite avere *«the same degree of authenticity as sightings of the Loch Ness monster»*.

Khola Hasan passava poi ad analizzare singolarmente i punti critici emergenti nel corso del dibattito.

⁹⁴⁴ <http://www.islamic-sharia.org/wp-content/uploads/2014/05/Booklet-on-Coxs-Bill-Sep-2013.-2-1.pdf>

In merito alle accuse rivolte alla *shari'a* di costituire un parallelo sistema giuridico, Khola Hasan replicava: «*the work of the Islamic Sharia Council is not to run a parallel legal system, but to facilitate mediation, marital counselling and religious divorces. It has never considered itself above civil law*».

Nel dichiarare: «*section 1 of the Family law Act of 1996 wanted mandatory mediation in marriage breakdown. The report of The Family Justice Review in 2011 wished for disputants to move away from the courts. It envisaged some exposure to mediation or other forms of Alternative Dispute resolution*», Khola Hasan poneva l'accento sulle analogie tra il sistema britannico e quello islamico, dipinto come precursore nell'offerta di servizi di mediazione: «*this has also been a requirement of Islamic Law through the centuries, and the work of the Islamic Sharia Council is to offer mediation services in a culturally-sensitive environment*».

Rispetto al dato rilevato dalla Baronessa Turner per cui all'interno delle «*so-called sharia courts*» le donne divorziate perderebbero automaticamente la custodia dei figli maggiori di sette anni («*Children over the age of seven automatically pass into the care of a man following a divorce decision by a Sharia court*»), la risposta dell'ISC ripercorreva la normativa islamica sul punto. Questa risultava «*determined after a careful consideration and in the best interests of the child*» e predicava il rispetto della legge del paese di residenza dei musulmani. Di conseguenza, nel caso della legge britannica (che vieta la mediazione in materia di custodia dei figli), Khola Hasan sottolineava che la *shari'a* esigeva che l'ISC invitasse le parti di un divorzio a ottenere una pronuncia della corte civile sul punto.

In relazione al *Bill*, e più precisamente all'emendamento al paragrafo 29 dell'*Equality Act 2010*, ovvero alla previsione che incide sul valore della testimonianza delle donne nell'*islàm* in rapporto a quella maschile, ne veniva spiegata l'origine con una ricostruzione storica delle condizioni dell'Arabia del sec. VII. In quel periodo storico, le donne erano note per non occuparsi delle questioni finanziarie, cosa che rendeva loro difficile agire come testimoni davanti alla corte nei casi di *business*, transazioni, contratti e debiti civili. Pertanto, a dispetto della prescrizione coranica, veniva dichiarato: «*it is clear that one woman is the actual witness and her testimony will carry full weight. The second woman is only a guarantor for the accuracy of the testimony of the main witness. The evidence of a woman is therefore equal to that of a man*». Con ciò, viene assicurato che «*justice is the central factor in the islamic court and consideration is given to the area of expertise of both men and women. In many cases dealing with family affair, midwifery and children's issues, the testimony of a woman on her own will be accepted*».

L'emendamento all'*Arbitration Act 1996* con riferimento alla questione ereditaria generava una risposta che si articolava lungo due punti. Il primo, nel quale si metteva in evidenza che «*the law has no business telling individuals how to dispose of their property*», e il secondo che sottolineava: «*Islamic law contains one of the most comprehensive and detailed schemes of inheritance in the world*».

La disposizione relativa alla capacità del fratello di ereditare una quota doppia rispetto alla sorella veniva giustificata in base alle responsabilità finanziarie gravanti sul maschio nella cultura islamica. Tuttavia, si specificava che l'accollarsi di impegni finanziari rifletteva una scelta e non un obbligo. Infatti, chiamando in causa l'accademico Mashood Baderin, Khola Hasan chiariva che «*there are some instances where the female gets the same share as the the male*» e che «*there are also instances where the female could receive double the share of the male*» e che «*the female will also receive the entire estate if she inherits alone*».

A proposito dell'emendamento previsto all'*Equality Act 2010* per porre un freno alla poligamia, la reazione di Khola Hasan appariva piuttosto ironica quando dichiarava «*this is a strange addiction as it gives precisely the same advice that the ISC gives on a regular basis. Muslims are fully aware that the Nikah-only marriages have no official status and in a divorce the wife will not be able to receive matrimonial relief. They are also aware that polygamy is illegal in Britain*».

Dopo aver posto l'accento sull'impossibilità di impedire i matrimoni religiosi, poligami o meno, con una metafora veniva mossa la critica a quello che Khola Hasan definiva un sistema di ingerenze nella vita privata dei cittadini: «*we don not wish to turn Britain into Orwell's nightmaris hell where Big Brother watches the bedrooms of his citizens and punishes their misdemeanours. If this is the kind of society we want, then perhaps the Lords should also dicuss the issue of adultery in wider English society*».

Relativamente all'accusa mossa agli *sharia councils* di uno sistema scarso di registrazione dei casi, la risposta dell'ISC faceva un salto nella storia. Sulla base di «*an ancient historical tradition of reading, writing and keeping written records*», si metteva in evidenza che, così come nelle *sharia courts* nel XVII e XVIII sec. in Siria, in Egitto e in Palestina, «*the Islamic Sharia Council keeps electronic records of cases for at least five years. These are confidential and so not available for the entertainment of their Lordships. But this does not mean that the records do not exist*».

Uno dei punti emergenti nel dibattito dei *Lords*, e che ricorre spesso nella discussione generale sulle *sharia courts*, è il fatto che le donne siano costrette a ricorrere alle istituzioni

islamiche di risoluzione delle controversie e a conformarsi alle loro decisioni. Sul punto, la risposta di Khola Hasan spiegava le ragioni che spingono le donne a cercare l'aiuto degli *sharia councils*, quali l'esistenza di matrimoni esclusivamente religiosi, e la preferenza accordata alla risoluzione delle dispute familiari per mezzo di figure religiose sensibili ai bisogni religiosi e culturali. Sulla questione precisava:

«our esteemed Lords must be careful not to discuss Muslim women as if they are stupid and ignorant. They are intelligent beings who are perfectly capable of accessing services they require [...] To suggest that muslim women are incapable of dealing with their domestic problem is patronising, and patronising, is indeed the tone of the entire debate in the House of Lords».

La violenza domestica costituisce il tema più ricorrente nel dibattito sulle *sharia courts*, oggetto di intervento del *Bill* e quindi di discussione nella *House of Lords*. Sul tema, facendo riferimento ai dati forniti dalla *charity Women's Aid* e alle dichiarazioni da questa rese, Khola Hasan scriveva:

«domestic violence is just as much a crime under Islamic law as it is under English law. Muslims need not to be patronised as if they are uncivilised and need the superior intellect of other to inform them that domestic abuse is unacceptable. Domestic abuse has no connection with religion whatsoever. Sadly, it is a cultural phenomenon that transcends all religions, cultures, social classes and ethnicities». E sulle attività dell'ISC precisava: *«The Islamic Sharia Council is not a policing body nor does it deal with criminal actions. When a woman approaches the Council for a divorce following domestic abuse, she is advised immediately to contact the police if she has not done so already. She is never advised to return to her abusive husband, and her application for divorce is unsuccessful. In some cases, the husband will wish to speak with his wife to attempt some form of reconciliation. If there are no restraining orders and only if the wife is happy to do so, we will arrange a joint interview. If the wife is not happy to sit in the same room as the husband, we arrange a telephone conference call so that she can join in the session from a safe location. We have never knowingly put the safety of any of our clients at risk».*⁹⁴⁵

Se questa è stata la risposta dell'ISC, i fatti successivi intervenivano a smentire quanto dichiarato. Il 23 aprile del 2013 la messa in onda di un documentario per *Panorama*, sul canale

⁹⁴⁵ All'epoca si precisava: *«the statistics on domestic violence are staggering. Women's Aid explain that the British Crime Survey found that there were an estimated 12.9 million incidents of domestic violence acts (that constituted non-sexual threats or force) against women and 2.5 million against man in Englan and Wales in the year predecing the interview»*, mentre oggi la situazione è questa:
<https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/crimeandjustice/bulletins/domesticabuseinenglandandwales/yearendingmarch2016#statisticians-quote>

televisivo della BBC One catapultava l'ISC, il Dewsbury Sharee Council, e con essi l'intera categoria delle istituzioni islamiche ADR nel Regno Unito, al centro dell'attenzione pubblica con l'accusa di violare su più fronti la legge britannica.

4. Panorama: «*Secrets of Britain's Sharia Councils*»

Nell'aprile del 2013, Jane Corbin, reporter per il programma/documentario Panorama del canale televisivo BBC One, portava a conoscenza del pubblico britannico i contenuti di un'indagine sotto copertura sugli *sharia councils*. L'indagine l'aveva portata a recarsi in diverse città del Regno Unito ad incontrare sia donne musulmane sia personaggi impegnati nella difesa dei diritti di queste, come la Baronessa Cox e l'avvocato Charlotte Proudman.

Sul sito web della BBC News si leggeva, a mo'di nota introduttiva al programma: «*Are Sharia Council failing vulnerable women?*». A questa domanda dai toni retorici seguiva l'illustrazione dei risultati dell'indagine condotta, la quale veniva presentata con il consueto stile rivelatorio: «*BBC Panorama has uncovered fresh evidence of how some Sharia councils in Britain may be putting Muslim women "at risk" by pressuring them to stay in abusive marriages*».⁹⁴⁶

Dopo la prima messa in onda l'8 aprile, il 22 aprile, alle ore 20:30, veniva riproposto sulla BBC One per Panorama il documentario «*Secrets of Britain's Sharia Councils*».

Il programma aveva come scopo quello di mostrare la tendenza degli *sharia councils* a violare il dettato della legge statale. In particolare, vi si denunciava la mancata considerazione da parte dei membri di questi organismi delle sofferenze subite dalle donne musulmane vittime di violenza domestica, rinvenendo nella mancata informazione delle autorità una violazione della legge dello stato e una discriminazione di genere.

Tra le istituzioni oggetto d'indagine vi erano l'ISC e lo *Sharee Council, Dewsbury*. Al centro, il racconto delle esperienze negative di donne musulmane che avevano fatto ricorso a questi organismi per ottenere il divorzio religioso da mariti violenti, anche in seguito ad interventi delle corti civili e in circostanze in cui erano coinvolti minori. A ciò, si affiancava un'indagine sotto copertura presso l'ISC, in cui una reporter si fingeva una donna musulmana vittima di violenza da parte del marito. La reporter chiedeva consiglio sul da farsi ai membri dell'istituzione. Lo scopo era mostrare cosa vi fosse dietro il volto pubblico di questa istituzione. Tempo prima, infatti, l'ISC

⁹⁴⁶ J. Corbin, *Are Sharia Council Failing Vulnerable Women*, 7 April 2013, <http://www.bbc.com/news/uk-22044724>

aveva dichiarato al programma Panorama che la sicurezza costituiva il parametro principale dell'attività dell'ISC e che ogni ordine proveniente dalle corti civili andava seguito.⁹⁴⁷

Ancor prima, in un *report* realizzato dal *The Guardian* concernente l'operato dell'ISC («*Inside a Sharia Divorce Court*») il video mostrava, *inter alia*, una conversazione tra il Dr Hasan e una donna musulmana in cerca di divorzio islamico, nella quale lo stesso sminuiva la violenza domestica subita dalla stessa ad opera del marito, definendo «*not a very serious matter*» l'isolato episodio di violenza fisica subito dalla stessa.⁹⁴⁸

Nel programma di *Panorama*, la reporter dichiarava all'ISC di essere stata picchiata dal marito e chiedeva al Dr. Suhaib Hasan cosa fare.

La legge britannica prevede che in questi casi sia data comunicazione della violenza alla polizia e alle autorità preposte. Il video mostrava, invece, il Dr Hasan che, dopo aver sondato il grado di violenza subito dalla donna («*It leaves some bruises on your body?*»), dichiarava: «*Police, that is the very, very last resort, if he becomes so aggressive, starts hitting you, punching you of have to report it to the police, that is not allowed*».

Esortando la vittima a chiedere al marito se avesse, in qualche modo, provocato con il suo comportamento la reazione violenta («*Is it because of my cooking? Is it because I see my friends, huh? So can I correct myself?*»), Suhaib Hasan esprimeva la necessità di un incontro con il marito presso gli uffici dell'ISC, ribadendo che il ricorso alla polizia rappresentava l'ultima spiaggia. Secondo Hasan questo si sarebbe risolto, per la stessa, nell'obbligo di abbandonare la casa per un infelice rifugio.

Lo *scholar* invitava la donna a una sessione di *counselling* con sua moglie, Mrs Shakeela Hasan, conosciuta per dare consigli alle donne musulmane nel corso dello show televisivo *Al-Nisa*. La vittima fu interrogata da Mrs Hasan, la quale intendeva assicurarsi che la donna fosse solita prestare attenzione alle esigenze del marito («*Did you, before he come, did you try to dress up and have a make-up, and get ready or not? [...] Regularly, you doing it before he comes home? The food is ready, the house is clean and you are ready as wee? You did not ignore yourself?*»).

Il consiglio di Ms Hasan fu di non ricorrere alla polizia per non distruggere la famiglia, la quale andava, invece, coinvolta nella risoluzione della disputa («*Not the police, but you have your in-laws? Don't think about the police, because if the police is involved then think your family is going to break*»).

⁹⁴⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=4gZCFdHkd4A>

⁹⁴⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=Ctyr5FaZJtI>

⁹⁴⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=tQ3PIhFHDdE>

Nel corso del *report* veniva interrogato anche Nazir Afzal, capo dell'ufficio della pubblica accusa per la contea di North West. Questi dichiarava: «*I'm disappointed but not surprised. Most of them [Sharia councils] are fine but there are some clearly like this who are putting women at risk*». E metteva in guardia da un tale stato di cose «*What I have just witnessed is so dangerous. If there is early intervention we know that people's lives can be saved, they can be spared significant harm*».

Dall'indagine, ciò che emergeva era un quadro fatto d'istituzioni operanti all'ombra della legge, espressione della mancata condivisione dei valori interni e della contestuale incapacità del sistema di governo di garantire, il rispetto delle regole statali, con gravi ricadute in termini di violazione dei diritti.

Il *report*, con la sua denuncia di corti e giudici islamici, non passò certo inosservato. Il giorno successivo la questione fu portata in Parlamento.

4.1. Panorama Programme *alla* House of Lords

Il giorno successivo alla messa in onda del documentario di Panorama «*Secrets of Britain's Sharia Councils*» il membro del parlamento per il partito conservatore Kris Hopkins investiva la *House of Lords* della questione «*shari'a law*». ⁹⁵⁰

Dopo aver richiamato i valori fondanti il sistema britannico, *Lord Hopkins* introduceva il tema degli *sharia councils* insistendo sull'esistenza di un dibattito sul punto e su una generale scarsa analisi del fenomeno. Quest'ultima conosceva solo due: «*notable exceptions: the work of Baroness Cox, from the other House, and the work of the BBC's "Panorama" programme, led by the journalist, Jane Corbin*».

Ringraziando *Jane Corbin* per l'aiuto nella preparazione del dibattito, *Lord Hopkins* poneva quattro domande al Governo:

«*first, I should like to hear from the Government that we have only one law in this country. Secondly, I want to hear that sharia councils must comply with UK law. That includes compliance with all equality and anti-discrimination laws and family law. Thirdly, I should like to understand how the Government will ensure compliance and what penalties will be applied to a council or court if it breaks the law. Fourthly, I should like to know what consideration the Government have*

⁹⁵⁰ <http://www.publications.parliament.uk/pa/cm201213/cmhansrd/cm130423/halltext/130423h0002.htm>

given to ensuring that all sharia marriages are legally underpinned by a compulsory civil marriage».

Nel ripercorrere i contenuti del programma si evidenziava il carattere discriminatorio delle attività degli *sharia councils* (per riferirsi ai quali veniva usato sia il termine *council* sia il termine *court*):

«in last night's programme, it was evident that women were not being treated equally. In the so-called arbitration process, even a simple issue of cost was clearly discriminatory. [...] Women are encouraged not to report to the police. A woman was given a divorce only after she agreed to hand over her children to the husband. The council or court was only ever made up of men or a man. I understand that the act of determining child access or contact cannot be undertaken in law by a sharia council or court».

Nell'augurarsi punizioni per i colpevoli, Lord Kris Hopkins continuava il suo intervento richiamando le dichiarazioni di Nazir Afzal, il quale si era detto non sorpreso dei risultati dell'indagine. Su queste basi si rivolgeva ai Lords chiedendo: *«If the CPS is not surprised about such findings, why are we, as a Government, allowing such things to happen?».*

Di contro, Lord Hopkins si diceva rassicurato dall'impegno del Governo per far conoscere alle vittime di violenza domestica i loro diritti e le forme di supporto esistenti.⁹⁵¹ Dopodiché, lo stesso concludeva il discorso con un invito ad andare più a fondo della questione:

«I believe that, sadly, the word "sharia" has more negative connotations than positive images in our country. Only by exploring why, will we begin to address those concerns. Unlike the far right, I do not believe that Islam is evil. We should not underestimate the level of distrust and sometimes fear that exists. It is our responsibility to challenge the wrongdoing and allay those fears. I look forward to the Minister's response».

In risposta all'intervento di Lord Hopkins, il Sottosegretario di Stato alla Giustizia, Ms Helen Grant, affermava:

«I recognise that there is some confusion about what the exact position is on this issue. Therefore, I start by stressing plainly and clearly that sharia law has no jurisdiction under the law of England and Wales and the courts do not recognise it. There is no parallel court system in this country, and we have no intention of changing the position in any part of England and Wales.

⁹⁵¹ *«Domestic violence is a dreadful form of abuse and is not acceptable in our society; it is not condoned or supported by any religion. It is absolutely essential that victims and potential victims are aware of their rights and of all the advice and support that is available. The Government are committed to working with both statutory and voluntary organisations to ensure that our messages reach across all communities».*

There are a number of sharia councils in England and Wales that help Muslim communities resolve civil and family disputes by making recommendations by which they hope that the parties will abide, but I make it absolutely clear that they are not part of the court system in this country and have no means of enforcing their decisions. If any of their decisions or recommendations are illegal or contrary to public policy—including equality policies such as the Equality Act 2010—or national law, national law will prevail all the time, every time. That is no different from any other council or tribunal, whether or not based on sharia law».

L'esistenza degli *sharia councils*, veniva, dunque, spiegata alla luce di una tradizione di tolleranza religiosa britannica che aveva consentito il ricorso a consigli religiosi o altri «*extra-legal bodies*» per la risoluzione dispute civili.⁹⁵² Tuttavia, veniva anche precisato che «*because sharia councils do not have any legal means of enforcing their decisions, they can only make recommendations that they hope the parties will follow. There is no appeal mechanism. If a party decides to challenge a decision in a civil court, any decision would be made in accordance with English law*».

Sull'*Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill* invece, il sottosegretario Grant faceva sapere che il Governo era ben consapevole del livello di preoccupazione legato al percepito uso e all'interpretazione della legge islamica nel Regno Unito, ma precisava: «*After careful and considered deliberation, however, it was evident that the provisions already existed in current legislation and so were unnecessary. Instead, we believe the issue is more about raising awareness of the existing position under English law*». Inoltre, la stessa insisteva su un punto: «*We do not recognise any criminal law decision made by an alternative court in this country. The Government have no intention of changing that position*».

Il Regno Unito veniva descritto come un paese volto a celebrare la diversità. E a tale diversità tutti erano chiamati a contribuire, nelle forme e nei limiti stabiliti dalla legge statale, a prescindere dalla razza, dalla religione o dal *background*. Pertanto, Mrs Helen Grant concludeva riaffermando: «*there can be no question of there being a parallel court system in this country. I hope that that clarification of the Government's position reassures my hon. Friend and other hon. Members who are present*».

⁹⁵² «*Communities have the option to use religious authorities to adjudicate disputes and to agree to abide by their decisions on a voluntary basis, but such decisions are subject to national law and are not legally enforceable. Any member of any community should know that they have the right to refer to an English court at any point, especially in the event that they feel pressured or coerced to resolve an issue in a way with which they feel uncomfortable*».

Se i *Lords* rispondevano ai timori suscitati dal documentario di Panorama placando gli animi, dura fu la reazione dell'*Islamic Sharia Council*.

4.2. L'Islamic Sharia Council contro Panorama 2013

L'indagine sugli *sharia councils* condotta da Jane Corbin per *Panorama* determinò che da più parti si levasse la condanna contro l'ISC, gli *sharia councils* e il più ampio fenomeno delle *sharia courts*.

La reazione dell'ISC non tardò ad arrivare.⁹⁵³ Di lì a poco veniva pubblicata sul sito web una «*response regarding Panorama*».

In apertura, la replica dell'ISC si concentrava sul declino degli standards giornalistici, dopodiché poneva l'accento sulla strategia del programma: «*it seems that Panorama had a pre-determined agenda and stereotype of how shariah councils operate, and they ensured that a round peg was forced to fit the square hole of this agenda*» così che «*veracity and justice were the first victims of Panorama's diatribe against the Islamic Shariah Council*».

L'intervento dell'ISC non risparmiava neppure la Baroness Cox, che si giudicava risentita dal mancato supporto necessario in Parlamento, con la conseguenza che «*a programme to discredit the ISC had to be manufactured*».

Jane Corbin era accusata di non aver fornito alcuna prova reale che l'ISC scoraggiasse le vittime di abuso domestico dal ricorso alla polizia. La sola prova prodotta era costituita da una reporter sotto copertura che aveva mentito, così che l'intero programma era da ritenersi privo di fondamento.

Nella replica dell'ISC erano spiegate le ragioni che avevano indotto il Dr Hasan e sua moglie a dare determinati consigli alla reporter, ovvero:

- la dichiarazione di non volere il divorzio, richiedendo un consiglio piuttosto che presentare richiesta di divorzio;
- l'ammissione della mancanza di prove del danno subito;
- la conferma di non essere in pericolo per la sua vita o libertà;
- la dichiarazione di non avere difficoltà a viaggiare;
- la conferma di non trovarsi presso un rifugio;
- il carattere vago a proposito delle ragioni e dei tempi della violenza;

⁹⁵³ <http://www.islamic-sharia.org/panorama/>

- l'insistenza nel voler proseguire il matrimonio;
- la dichiarazione di non voler creare problemi al marito, chiedendo perciò consiglio sul se recarsi alla polizia.

A questo punto, la replica dell'ISC portava l'attenzione sul procedimento interno, che si diceva fondato sull'ascolto di entrambe le parti della disputa, e come tale ispirato ad un basilare principio di giustizia.

Relativamente alle accuse di violenza domestica, la risposta dell'ISC forniva dei numeri precisi:

«the ISC takes a harsh stance on domestic violence. Women who cite domestic abuse in their applications for divorce are advised strongly to report it to the police. In January and February of 2013, the ISC decided 33 cases of judicial divorce in which domestic abuse was a factor. In not a single case were the women advised to return to their husbands, or to tolerate the abuse, or to avoid the police. Divorce was granted in all these cases»,

Per quanto concerne i casi di custodia dei figli a seguito di scioglimento del matrimonio, si leggeva:

«children have a right to spend time with both their parents, and should not be victimised because their parents are in dispute. Even prisoners have rights to see their children. We always insist that couples refer custody issues to civil courts. The normal outcome of civil court deliberations is that mothers get custody of their children, and some mothers use this to ensure their children do not see their fathers. Were it not so, Fathers 4 Justice would not be a prominent campaign organisation in Britain today. The ISC cannot legally ensure that both parents have access to their children, but we do ask mothers to sign a moral undertaking that they will allow their ex-husbands to see their children. The procedure for doing so is left to the civil courts».

Riprendendo il caso di Farah, una delle donne intervistate da Jane Corbin, l'ISC spiegava che a questa era stato semplicemente chiesto di firmare un «*moral undertaking*», rassicurando in merito alla non interferenza dell'ISC nel lavoro delle corti civili.

A proposito delle dichiarazioni rese dal Nazir Afzal, la replica era, invece, piuttosto provocatoria:

«We would like to know whether Mr Afzal would force such a woman to then go to the police, given that she did not want to press charges and given that there was no evidence of injury to her whatsoever. Is he aware that the police would consider this a waste of their time?».

La voce dell'ISC, forte e spesso ironica nel suo stile, non restò isolata. Fu presto affiancata dalla voce, meno aggressiva, del *Muslim Law Sharia Council*,⁹⁵⁴ la cui replica ai contenuti del programma veniva affidata alle parole del segretario esecutivo Maulana Shahid Raza.

Questi, dicendosi rammaricato dai contenuti del programma, poneva l'enfasi sull'apporto positivo dato dalle comunità musulmane alla società britannica:

«Muslim communities have come a long way in establishing many reputable and professional voluntary institutions in Great Britain. We only have to look at how many mosques now cater for the needs of the British Muslim youth, elderly and in particular women compared to say 10 years ago. This work has entailed reaching out to young people, giving support, good counsel and acting as role models in becoming good British Muslim citizens. At the same time giving opportunities to Muslim sisters, access to resources within our mosques and community activities. The Muslim community has opened its doors to people of other faiths and to those who have no faith. This has not been an easy task over the years however we continue to struggle and work extremely hard to create a peaceful and harmonious society in which we face the challenge of balancing Islamic education in a secular based society».

I servizi degli *sharia councils* venivano collocati all'interno di quella mole di lavoro quotidianamente gestito da una serie di figure quali *«social Services, legally aided solicitors or other government funded bodies»*. Di conseguenza, veniva detto che *«shariah councils in fact save considerable amount of government funds from an already over-stretched benefits budget»*.

Ciò non implicava, per Maulana Raza, negare l'esistenza di problemi, come quelli portati alla luce dal programma, ma implicava la necessità di considerarli da una diversa ottica.

Gli *shariah councils* erano dipinti come una nuova entità alla ricerca di un posto in una società difficile, e che necessitavano di tempo per adattarsi. Raza sottolineava che *«they ought not be judged and compared to the Law courts of England and Wales which have taken centuries to develop»*. A questo scopo, lo stesso suggeriva tre modi di intervento per favorire il progresso:

«firstly, it is time for the Muslim community to have a thorough discussion about implementing safeguards for vulnerable women. Secondly, Shariah Councils must be clearer about their roles and must not, for example, impose reconciliation on an individual who is determined to terminate their marriage. Finally, Muslim organisations should come together to draw up a set of basic standards charter, which Shariah Councils would be actively encouraged to sign up. It is envisaged that as the British Muslim community develops, it will expect a high quality of service

⁹⁵⁴ <http://blog.islamic-sharia.org/wp-content/uploads/2013/05/Press-Release-re-Panorama-Programme-2013-04-22-Imam-Raza.pdf>

and assurances from institutions offering advice and mediation. This would not only eradicate any confusion on quality standards but would also assist Muslims in making significant life changing decisions by being fully informed about the body that is making it for him/her».

Nel comunicato, il MLSC dichiarava di aderire alla campagna per l'istituzione di un organismo *self-regulatory* per tutti gli *sharia councils* insieme con l'ISC, il *Birmingham Sharia Council* e una dozzina di altri *sharia councils*; un'azione risultata nella creazione, nel 2014, del *UK Board of Sharia Councils* (V. capitolo 2).

4.3. Le rivelazioni di Panorama tra strumentalizzazione, diniego e intermediazione

La BBC rifiutava le accuse rivolte dall'ISC in merito al documentario di *Panorama*. Un portavoce della BBC faceva sapere che «*it stood by the Panorama exposé of Sharia Councils, including the secret filming*».⁹⁵⁵

Dalla *One Law for All* invece, sembrava provenire una sorta di autocompiacimento nello statuire:

«*this week's BBC Panorama programme "Secrets of Britain's Sharia Councils" confirms why One Law for All has been campaigning against the discriminatory parallel legal system running counter to British law for nearly five years. As has been repeatedly stated, including in "Sharia Courts in Britain: A Threat to One Law for All and Equal Rights", women are being held to ransom, told to remain in violent situations, blamed for the violence they face, refused divorces over many years, and placed under undue pressure including with regards child access and welfare*».⁹⁵⁶

L'indagine della BBC aveva creato le condizioni perché si facessero più compatti i legami tra i protagonist del fronte anti-*sharia courts*.

The Christian Institute si era affrettato a far sapere che anche Paul Nuttal, alla guida del *United Kingdom Independence Party* (UKIP), offriva il suo supporto all'iniziativa legislativa della Baronessa Cox. Il leader dell'UKIP applaudiva, infatti, alla determinazione della Baronessa in tempi di politicamente corretto: «*She is anxious that there should not be two concurrent legal systems operating in this country and is particularly concerned that women should not be discriminated against*».⁹⁵⁷

⁹⁵⁵ <http://www.secularism.org.uk/news/2013/05/bbc-stands-by-panorama-expos-of-sharia-councils>

⁹⁵⁶ <http://onelawforall.org.uk/on-bbc-panorama-programme-on-sharia-courts-it-is-enough-now/>

⁹⁵⁷ <http://www.christian.org.uk/news/mep-speaks-out-against-spread-of-sharia-courts/>

Il *British National Party*, dal canto suo, informava che «*their leader, Nick Griffin MEP, praised Paul Nuttall's support for Baroness Cox and her Bill*». ⁹⁵⁸

Anche per il movimento *English Defence League*, il documentario sugli *sharia councils* confermava il timore che «*the rule of 'one law for all' is gradually being replaced with Sharia law for some and no law for the rest of us*». ⁹⁵⁹

Dal canto loro, esponenti dell'accademia esperta si adoperavano per mediare tra le opposte posizioni, offrendo la propria conoscenza allo scopo di chiarire una serie di punti.

John Bowen, in un articolo su *The Guardian* dal titolo «*Panorama's exposé of sharia councils didn't tell the full story*», descriveva una realtà differente fatta di strutture in continuo cambiamento. ⁹⁶⁰ Amalogamente, Ralph Grillo, ricostruiva i vari momenti da una prospettiva diversa:

«*to be fair, perhaps, as in The Guardian video, Dr Hasan was seeking to ascertain whether the applicant was the victim of a persistent pattern of domestic abuse, to understand the long-term causes underlying the breakdown of the marriage and to explore the possibilities for reconciliation. Was abuse the issue or was it something else?*». ⁹⁶¹

Poco dopo la trasmissione, l'ISC presentò un reclamo alla Ofcom, l'autorità indipendente competente a regolare le società di comunicazione nel Regno Unito, ritenendo che il documentario di Panorama violasse le linee guida in punto di correttezza e privacy stabilite dall'autorità in questione. ⁹⁶²

Il reclamo individuava le violazioni in diversi punti. Statuiva, in primis, che le accuse di promuovere un parallelo sistema di diritto costituivano una violazione della regola 7.1, la quale sanciva di «*avoid unjust or unfair treatment of individuals or organisations*».

In secondo luogo, veniva individuata una violazione della regola 7.7 («*If a programme alleges wrongdoing or incompetence or makes other significant allegations, those concerned shall normally be given an appropriate or timely opportunity to respond*»), in quanto solo una scarsa parte del programma era stata dedicata alle risposte dell'ISC. Si sosteneva, infatti, che era stato concesso un esiguo lasso di tempo all'ISC per conoscere la lista delle affermazioni che il

⁹⁵⁸ R. Grillo, *Muslim Families, Politics and the Law*, cit., p. 194.

⁹⁵⁹ <http://www.englishdefenceleague.org/shariah-courts-in-britain>

⁹⁶⁰ J. R. Bowen, *Panorama's exposé of sharia councils didn't tell the full story*, 26 April 2013, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2013/apr/26/panorama-expose-sharia-councils-balance>

⁹⁶¹ R. Grillo, *Muslims Families, Politics and the Law*, cit., p. 124.

⁹⁶² <http://blog.islamic-sharia.org/complaint-to-ofcom-regarding-panorama/>

programma era intenzionato a fare. Il che mostrava, secondo l'ISC, una evidente volontà di demonizzare l'istituzione.

Si rilevava, in seguito, una violazione della regola 7.14 («*programme makers should not normally obtain or seek information...through deception*»), con un'eccezione giustificata «*if it is in the public interest and cannot reasonably be obtained by other means*»). La violazione consisteva nel fatto che, a dispetto delle richieste –favorevolmente accolte dalla *Blakeway Productions*- di girare un filmato presso l'ISC con il Dr. Hasan in data 7 Febbraio 2013, la *Blakeway Productions* aveva inviato in data successiva presso l'ISC una reporter sotto copertura, e con una telecamera nascosta. Ciò al fine di girare un video non nel pubblico interesse, ma «*in the private interest of Baroness Caroline Cox, who was featured prominently in the programme, along with her close friends Jane Corbin and Charlotte Proudman*».

L'azione dell'ISC si costruiva su due punti importanti. Il primo, che dopo il programma l'ISC aveva dovuto far fronte a una serie di situazioni spiacevoli:

- un aumento del numero delle lettere e delle e-mail con contenuti espliciti di odio;
- il tentativo di incendiare gli edifici dell'ISC (la cui facciata era stata ripetutamente mostrata nel corso del programma facilitandone l'identificazione);
- giovani non musulmani che si recavano presso gli uffici per polemizzare su quanto era stato mostrato nel programma.

Ciò aveva avuto l'inevitabile conseguenza che per un anno la polizia aveva dovuto inviare un'auto sul posto, sei volte al giorno, per pattugliare la zona intorno all'edificio dell'ISC e proteggere i membri intimoriti.

Il secondo punto rilevato era che in seguito alla messa in onda del programma, la *Charity Commission* aveva disposto un'inchiesta il 2 luglio del 2013, a causa delle affermazioni che erano state rese.

Nel *complaint* si riportava anche che la Baronessa Cox, nel corso di una visita in Israele, aveva fatto menzione del programma per giustificare le sue posizioni contro l'*islàm* e i musulmani, così che queste erano state citate su *Jerusalem Watch* il 29 aprile del 2014.

L'ISC accusava Panorama di aver volutamente distorto i contenuti del lavoro dell'ISC presso la società, e di aver distrutto la reputazione del Dr Hasan, in violazione della regola 7.6- («*when a programme is edited, contributors should be represented fairly*») e 7.2 («*programme makers should normally be fair in their dealings with contributors*»).

In ultimo, l'ISC criticava i pochi minuti mandati in onda delle sessioni con il Dr. Hasan, prima, e con la moglie, poi, paragonati all'intera durata delle sessioni; il carattere vago delle risposte fornite dalla reporter interrogata sulla violenza domestica, e, infine, il coinvolgimento del *Chief Crown Prosecutor* Nazir Afzal, al quale veniva mostrato solo la versione modificata delle interviste.

Tali elementi contribuivano a rafforzare l'immagine stereotipata dell'ISC, del lavoro di questo come attività criminale e ancor prima dei contenuti della legge islamica, in contrasto con la regola 7.9 («*Programme makers should satisfy themselves that material facts have not been presented, disregarded or omitted in a way that is unfair to an individual or an organisation*»).

Il reclamo presentato dall'ISC si proponeva di porre fine alle strategie che minavano la reputazione dell'ISC e dei suoi membri. Ma in almeno un caso, questi ultimi hanno mostrato un volto radicale.

4.4. L'ala radicale dell'Islamic Sharia Council

Il 4 maggio 2014, il *The Sun* pubblicava un articolo che dichiarava di contenere una serie di «rivelazioni».

In un'indagine sui membri dell'*Islamic Sharia Council*, l'articolo recuperava video e dichiarazioni da internet che avevano come protagonisti i suoi membri, dai quali emergevano visioni estreme in merito alla figura della donna, alle violenze esercitate nei confronti di quest'ultima e al ruolo dei non musulmani.⁹⁶³

Qualche giorno dopo anche il *Daily Mail* contattava l'ISC per informarlo che anch'esso stava realizzando una storia simile.

Nell'articolo di *The Sun*, il Dr. Suhaib Hasan veniva nuovamente condannato per le affermazioni fatte nel corso del documentario di *Panorama*, mentre il presidente dell'ISC, Sheikh Maulana Abu Sayeed, veniva accusato di aver dichiarato che non fosse concepibile alcuno stupro all'interno del matrimonio, «*because when they got married, the understanding was that sexual intercourse was part of the marriage, so there cannot be anything against sex in marriage*».⁹⁶⁴

⁹⁶³ J. Drummond, *Sharia law in the UK: Muslim chiefs air vile views on video- 'No such thing as rape in a marriage'- 'Don't quiz men over home violence'*, 4 May 2014, <https://www.thesun.co.uk/archives/news/793665/sharia-law-in-the-uk/>

⁹⁶⁴ *Ibidem*.

Altre accuse venivano rivolte all'ex membro dell'ISC, Haitham al-Haddad. A questi era imputato di aver pubblicamente definito *infedeli* i non musulmani, di aver predetto per questi le fiamme dell'inferno, di aver definito l'eguaglianza di genere «*a very evil thing*», di aver parlato di democrazia «*filthy*», e di aver dichiarato a proposito della violenza domestica: «*a man should not be questioned why he, OK, hit his wife because this is something between them. Leave them alone. They can sort out their matters among themselves*».⁹⁶⁵

Molte delle affermazioni rese da Haitham al-Haddad erano state poi raccolte, all'indomani degli attacchi terroristici alla redazione francese di Charlie Ebdou, nell'indagine di John Ware per *Panorama After Paris: The battle for British Islam*, 12 gennaio 2015.

Attraverso una selezione degli intervistati, il documentario suggeriva che nel Regno Unito stava prendendo piede una battaglia per un *islàm* britannico nei termini di uno scontro tra i promotori di un *islàm* conforme ai valori britannici e gli estremisti non violenti che gettavano le basi per una violenta radicalizzazione.⁹⁶⁶

Su *Islam 21c.com*⁹⁶⁷ di cui lo *scholar* salafita Haitham al-Haddad è il fondatore, questi si difendeva parlando di *misrepresentation*:

«*the programme purposefully quoted me out of context. A clear example is shown with the clip suggesting I asserted that democracy is 'filthy'. In the whole video I was actually encouraging people to participate in the 2011 elections and I was responding to some Muslims who believe that we should not participate in Western democracy because it is 'filthy'. I was illustrating the attitude of some who may disapprove of political participation—many of whom are of course not even Muslim*».⁹⁶⁸

Al-Haddad spiegava che, non una, ma più volte le sue parole erano state volutamente travisate:

«*another deliberate misrepresentation was in another video clip of me referring to 'this equality' as 'evil'. Again, the programme did so in order to give the impression that what I meant by 'equality' is the common political and philosophical usage of the term, referring to equality 'in status, rights, or opportunities'. [...] I was in fact obviously referring to a growing childish, irrational and frankly misogynistic literal interpretation of 'equality' which demands women act exactly like men*».⁹⁶⁹

⁹⁶⁵ J. Drummond, *Sharia law in the UK*, cit., <https://www.thesun.co.uk/archives/news/793665/sharia-law-in-the-uk/>

⁹⁶⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=CClaoWc8zOg>

⁹⁶⁷ <https://www.islam21c.com/>

⁹⁶⁸ <https://www.islam21c.com/politics/sh-haitham-responds-to-this-weeks-bbc-panorama/>

⁹⁶⁹ <https://www.islam21c.com/politics/sh-haitham-responds-to-this-weeks-bbc-panorama/>

Al-Haddad negava di aver rifiutato di concedere l'intervista per Panorama, insistendo sull'accurata macchinazione costruita sugli eventi di terrorismo di quei giorni:

*«this is false. We were in conversations with Panorama but I suspect the programme makers wanted to cynically capitalise on the events in Paris and they released the programme sooner than scheduled before we could agree a suitable time and terms. The programme sought to demonise me by showing imagery of crimes committed by ISIS, such as beheadings and the events in Paris, in-between clips of myself».*⁹⁷⁰

A proposito dei valori britannici che era accusato di non condividere, l'allora membro dell'ISC notava una strumentalizzazione della diversità di vedute nel rapporto tra i valori britannici e valori islamici, prospettando al riguardo una possibile soluzione:

*«it is important to stress that just like not everyone will agree completely on their interpretations of 'British values', likewise those Muslims subscribing to mainstream, orthodox Islamic values will also disagree with others on their interpretations of 'British values'. It is important to stress that the differences between Muslim beliefs and some western values, need not be a reason for violence. I strongly believe in peaceful social cohesion. This requires mutual respect, decency and compassion for all. This means allowing a space for genuine, honest debate, not an intellectual dictatorship that criminalises a Muslim for simply having different opinions—essentially being Muslim. This is indeed the best solution to resolve conflict and the problem of terrorism».*⁹⁷¹

L'articolo del *The Sun* faceva menzione anche di un altro evento che in quel periodo scatenava discussioni e polemiche sui rapporti tra diritto inglese e regole islamiche. Questo chiamava in causa un organismo di grande autorità nel paese, e per questo fu alla base di un ampio dibattito destinato a risolversi, sorprendentemente, in tempi brevi, ma, in maniera analogamente sorprendente, con esiti non proprio scontati.

5. L'affare *Law Society* e la sua ritirata

Nel Marzo del 2014 la *Law Society*, organismo professionale che rappresenta i legali (i *solicitors*) in Inghilterra e nel Galles, pubblicava una *practice notice* che forniva un indirizzo in

⁹⁷⁰ <https://www.islam21c.com/politics/sh-haitham-responds-to-this-weeks-bbc-panorama/>

⁹⁷¹ *Ibidem.*

merito alla predisposizione degli dispositivi delle ultime volontà in conformità alle norme islamiche.⁹⁷²

La *Law Society* vi statuiva: «*clients in England and Wales can legally choose to bequeath their assets according to sharia rules, providing the will is signed in accordance with the requirements set out in the Wills Act 1837*». ⁹⁷³

Da qui, un *training* per le piccole imprese presso la sede centrale della *Law Society* a Chancery Lane, dove si offriva una formazione in materia islamica con riferimento a determinati ambiti: ultime volontà, eredità, famiglia e figli e diritto commerciale.

La reazione fu più o meno analoga a quella ricevuta dal discorso dell'ex Arcivescovo Williams. Un'ampia campagna di opposizione fu portata avanti da legali e organizzazioni laiche, come *One Law for All*, *Southall Black Sisters*, *Iranian and Kurdish Women's Rights Organisation*, *Nari Diganta*, *Centre for Secular Space* e *National Secular Society*. Quest'ultima, insieme con la *Lawyers' Secular Society*, incontrava i rappresentanti della *Law Society* per chiedere il ritiro del documento.⁹⁷⁴

Charlie Klendjian, segretario della *Lawyers' Secular Society*, dichiarava:

«*by issuing this practice note the Law Society is legitimising and normalising – or at the very least being seen to legitimise and normalise – the distribution of assets in accordance with the discriminatory provisions of sharia law. This is a worrying precedent to set*». ⁹⁷⁵

Proteste di fronte alla sede della *Law Society* al centro di Londra si univano alle critiche provenienti dal segretario di giustizia Chris Grayling: «*the Law Society will need to satisfy themselves that nothing in the course of guidance undermines the principle that Sharia law is not part of the law of England and Wales*». ⁹⁷⁶

Inizialmente, il Presidente della *Law Society*, Nicholas Fluck, definiva inaccurati e mal informati i *reports* della stampa che accusavano la *Law Society* di favorire la promozione della legge islamica. Intervendo pubblicamente, dichiarava:

⁹⁷² A. Molloy, *Islamic law to be enshrined in British law as solicitors get guidelines on 'Sharia compliant' wills: The Law Society has issued guidelines to solicitors on drawing up "Sharia compliant" wills*, 23 March 2014, <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/islamic-law-to-be-enshrined-in-british-law-as-solicitors-get-guidelines-on-sharia-compliant-wills-9210682.html>

⁹⁷³ O. Bowcott, *Law Society withdraws guidance on sharia wills*, 24 November 2014, <https://www.theguardian.com/law/2014/nov/24/law-society-withdraws-guidance-sharia-wills>

⁹⁷⁴ <http://www.secularism.org.uk/news/2014/11/the-law-society-withdraws-their-sharia-guidance-and-apologises>

⁹⁷⁵ M. Cross, *Society defends sharia wills practice note*, 24 March 2014, <https://www.lawgazette.co.uk/practice/society-defends-sharia-wills-practice-note/5040519.article>

⁹⁷⁶ C. Hope, *Law Society risks 'undermining' rule of law by promoting sharia, Chris Grayling warns*, 10 May 2014, <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/10820783/Law-Society-risks-undermining-rule-of-law-by-promoting-sharia-Chris-Grayling-warns.html>

«we live in a diverse multi-faith, multi-cultural society. The Law Society responded to requests from its members for guidance on how to help clients asking for wills that distribute their assets in accordance with sharia practice. Our practice note focuses on how to do that, where it is allowed under English law».⁹⁷⁷

Così dicendo, Fluck ribadiva che la legge inglese dava effetto alle volontà chiaramente espresse in un valido *will* nella misura in cui queste fossero conformi alle regole stabilite dalla stessa. «*The issue is no more complicated than that*»,⁹⁷⁸ aggiungeva.

Anche la *Solicitors' Regulation Authority* aveva in un primo momento approvato la guida predisposta dalla *Law Society*.

Il ritorno sui propri passi da parte della *Law Society*, con conseguente rimozione della *practice note* dal sito web, veniva annunciato da Andrew Caplen, divenuto presidente dell'organizzazione. Questi annunciava: «*our practice note was intended to support members to better serve their clients as far as is allowed by the law of England and Wales. We reviewed the note in the light of criticism. We have withdrawn the note and we are sorry*».⁹⁷⁹

I fautori della campagna di opposizione avevano posto in essere iniziative varie per raggiungere il proprio scopo. Tra queste:

- una lettera aperta alla *Law Society*,⁹⁸⁰
- una lettera aperta a Asma Jahangir, ex *Rapporteur Speciale* alle Nazioni Unite per la libertà di Religione e di Credo;
- una protesta ben supportata davanti agli uffici della *Law Society* il 28 aprile di quell'anno.

Maryam Namazie, della *One Law For All*, alla notizia del ritiro della *practice note* affermava:

«*this is another huge victory for equality, one law for all and civil rights and yet another loss for the religious far-right. We congratulate all those who took part in this campaign. One law for all is not an empty slogan but must mean something particularly when it comes to the law*».⁹⁸¹

Pragna Patel, direttrice delle *Southall Black Sisters*, si univa alla voce di Maryam Namazie:⁹⁸²

⁹⁷⁷ M. Cross, *Society defends sharia wills practice note*, cit., <https://www.lawgazette.co.uk/practice/society-defends-sharia-wills-practice-note/5040519.article>

⁹⁷⁸ Ibidem.

⁹⁷⁹ O. Bowcott, *Law Society withdraws guidance on sharia wills*, cit., <https://www.theguardian.com/law/2014/nov/24/law-society-withdraws-guidance-sharia-wills>

⁹⁸⁰ <http://onelawforall.org.uk/the-law-society-must-withdraw-its-guidance-on-sharia-succession-rules/>

⁹⁸¹ <http://onelawforall.org.uk/press-release-%E2%80%93-women%E2%80%99s-rights-campaigners-welcome-withdrawal-of-the-law-society%E2%80%99s-sharia-wills-practice-note/>

⁹⁸² <http://onelawforall.org.uk/press-release-%E2%80%93-women%E2%80%99s-rights-campaigners-welcome-withdrawal-of-the-law-society%E2%80%99s-sharia-wills-practice-note/>

«SBS welcomes the Law Society's decision to withdraw the discriminatory guidance. We also acknowledge that it has publicly apologised for having produced the ill-advised guidance in the first place. Let this episode serve as a warning to other public bodies that may be contemplating instituting 'Sharia compliant' measures that flout equality and human rights law and values, which must be regarded as universal and non-negotiable». ⁹⁸³

Analogamente, la *National Secular Society* attraverso il suo direttore esecutivo Keith Porteous Wood faceva sapere:

«This is an important reversal for what had seemed to be the relentless march of sharia to becoming de facto British law. [...] I congratulate the Law Society for heeding the objections we and others made. This is particularly good news for women who fare so badly under sharia, which is non-democratically determined, non-human rights compliant and discriminatory». ⁹⁸⁴

Conclusa la vicenda della *Law Society* e sedate le polemiche sul punto, di lì a poco un altro dibattito si sarebbe aperto. La proposta di una *review* che avrebbe interessato le *sharia courts* nell'ambito di una strategia di contrasto all'estremismo, inaugurava una nuova stagione di polemiche.

6. Strategia di contro-estremismo: proposte per una *sharia courts review*

Il 23 marzo del 2015, l'allora Segretario di Stato per gli Affari Interni, Theresa May, annunciava una serie di proposte per contrastare l'estremismo.

Nel suo ultimo discorso prima della campagna elettorale, May proponeva una *counter-extremism strategy* che mirava a creare una nuova *partnership* a promozione e difesa dei valori britannici. Questa alleanza era aperta agli individui e le organizzazioni intenzionate a combattere tutte le forme di estremismo, ideologico o meno, ed avrebbe assicurato che «*government, the public sector and civil society as a whole will be more resilient against this danger*». ⁹⁸⁵

Veniva dichiarato che alcuni individui stavano tentando di minare i valori del paese, causando uno scontro di civiltà guidati dall'estremismo, che veniva inteso come una: «*vocal or active opposition to fundamental British values including democracy, the rule of law, individual*

⁹⁸³ <http://onelawforall.org.uk/press-release-%E2%80%93-women%E2%80%99s-rights-campaigners-welcome-withdrawal-of-the-law-society%E2%80%99s-sharia-wills-practice-note/>

⁹⁸⁴ <http://www.secularism.org.uk/news/2014/11/the-law-society-withdraws-their-sharia-guidance-and-apologises>

⁹⁸⁵ A. Travis, *Home Office to blacklist extremists to protect public sector*, 23 March 2015, <https://www.theguardian.com/politics/2015/mar/23/home-office-to-blacklist-extremists-to-protect-public-sector>

liberty and mutual respect and tolerance of different faiths and beliefs, [...] calls for the death of members of armed forces whether in this country or overseas»⁹⁸⁶

May citava l'operazione *Trojan Horse* di Birmingham, ovvero un presunto piano di estremisti islamici per radicalizzare scuole britanniche e che aveva coinvolto i servizi segreti; menzionava la corruzione, l'omofobia e l'anti-semitismo diffuso nel borgo londinese di Tower Hamlets; ricordava l'uso della *shari'a* per discriminare le donne. In maniera analoga, la stessa rimarcava l'esistenza di forme di estremismo non islamico, quali l'uccisione, nel 2013 a Birmingham, di Mohamed Saleem, «*driven by neo-Nazi ideology just the same as the murderers of Lee Rigby were driven by Islamist extremist ideology*».

Condannando i predicatori di odio, la pratica della segregazione di genere in alcune università, e le migliaia di crimini d'onore commessi ogni anno, il Segretario assicurava che vi sarebbero state misure per i gruppi estremisti. Inoltre, Theresa May annunciava una *independent review* sugli *sharia councils* da parte del futuro governo conservatore:

«there are some areas where – like in the application of Shari'a law – we know enough to know we have a problem, but we do not yet know the full extent of the problem. For example, there is evidence of women being 'divorced' under Shari'a law and left in penury, wives who are forced to return to abusive relationships because Shari'a councils say a husband has a right to 'chastise', and Shari'a councils giving the testimony of a woman only half the weight of the testimony of a man. We will therefore commission an independent figure to complete an investigation into the application of Shari'a law in England and Wales».

Le misure proposte da Theresa May trovavano ampia copertura mediatica e larga discussione presso la classe politica e le organizzazioni di opposizione alla *shari'a* e alle *sharia courts*.

«The plan was welcomed by the National Secular Society which has warned against the advancement of 'sharia courts' and religious tribunals in Britain» rendeva noto la *National Secular Society*.⁹⁸⁷

Se tra i media riecheggiava quel «*the game is up*» rivolto agli islamisti radicali,⁹⁸⁸ gli accademici di *Plurilegal* a quella notizia rimanevano perplessi. Mentre alcuni accoglievano con entusiasmo la *review*, altri, dubitando della sua utilità, si ponevano delle domande. Si chiedevano:

⁹⁸⁶ <https://www.gov.uk/government/speeches/a-stronger-britain-built-on-our-values>

⁹⁸⁷ <http://www.secularism.org.uk/news/2015/03/nss-welcomes-pledge-to-review-sharia-courts>

⁹⁸⁸ <http://www.bbc.com/news/uk-32013794>; S. Swinford, *Theresa May tells Islamist extremists: 'The game is up'*, 23 March, <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/terrorism-in-the-uk/11488942/Theresa-May-tells-Islamist-extremists-The-game-is-up.html>

- quale *independent figure* avrebbe condotto la *review*;
- in che modo questa sarebbe stata condotta;
- cosa avrebbe provocato;
- se quella era parte di un sottile gioco politico legato alle imminenti elezioni;
- se nella conduzione della stessa sarebbero stati usati i risultati della ricerca esistente sul punto;
- se dietro una tale scelta vi fosse l'influenza della Baronessa Cox;
- quale sarebbe stato il futuro dei ricorrenti di fronte ad una chiusura di certe istituzioni.

Interrogata sul punto, Amra Bone dichiarava: «*we're quite happy for them to come and visit us and see what we do. We're not doing anything wrong. We're just trying to help people who will otherwise have no help. They will be left, and particularly women, they will be left in conditions that can be quite abusive*». ⁹⁸⁹

In coincidenza con il discorso di Theresa May, il *Bow Group*, il più antico *think tank* conservatore del Regno Unito, pubblicava un *report* della Baronessa Cox dal titolo «*A Parallel World Confronting the abuse of many Muslim women in Britain today*».

In apertura, la Cox si definiva «*greatly encouraged to hear the Home Secretary Theresa highlight the rights of all British people – including British Muslims – to practice their faith in accordance with their own sincerely-held beliefs*», ma precisava che «*concerns remain about the way 'Shari'ah law is being applied' and the way 'women are told to live'*». ⁹⁹⁰

Lo scopo del *report* era quello di riportare l'attenzione sulle violenze subite dalle donne musulmane nel paese e sull'emergenza costituita dal rapido sviluppo di quei sistemi alternativi di giustizia islamica, causa di discriminazione e minaccia per i principi del sistema britannico di diritto, primo tra tutti il principio dell'unicità e della sovranità della legge britannica su tutto il territorio del Regno Unito.

Il *report* criticava l'approccio di Theresa May alla questione *sharia courts*, chiedendo un criterio più coerente che evitasse la replica del fallimento che si era verificato con l'indagine del 2011 condotta dal Ministero di Giustizia, venuta meno al primo ostacolo a causa della limitata risposta da parte delle stesse *sharia courts*.

⁹⁸⁹ Intervista dell'autore, 13 luglio 2015.

⁹⁹⁰ <http://www.bowgroup.org/sites/bowgroup.uat.pleasetest.co.uk/files/Bow%20Group%20Report%20-%20A%20Parallel%20World%20-%20Confronting%20the%20abuse%20of%20many%20Muslim%20women%20in%20Britain%20today%2024%2003%2015.pdf>

Secondo la Baronessa, «*without powers to subpoena witnesses, any independent review – no matter how well intentioned – will be another lost opportunity*». Perciò, la stessa chiedeva al Governo di lanciare «*a judge-led inquiry into the matter*». ⁹⁹¹

Nel maggio 2015, in occasione del *Queen's Speech*, il Governo annunciava che avrebbe introdotto un nuovo disegno di legge per contrastare l'estremismo. In un discorso tenuto a Birmingham sul piano quinquennale del governo per sconfiggere l'estremismo *home-grown*, il Primo Ministro di allora, David Cameron, svelava la *counter-extremism strategy* individuando quattro ambiti d'intervento governativo:

- deformata ideologia estremista;
- processo di radicalizzazione;
- soffocamento delle voci musulmane moderate;
- crisi d'identità diffusa tra alcuni musulmani nati nel Regno Unito. ⁹⁹²

Il nuovo *Extremism Bill* si focalizzava sull'estremismo islamista, e sul necessario coinvolgimento dei musulmani che rigettavano quella visione del mondo, definita malata. Inoltre, Cameron confermava la necessità di una *review* delle *sharia courts*. ⁹⁹³

Il 19 ottobre 2015 fu lanciata la strategia di lotta all'estremismo, la quale andava ad affiancarsi alla strategia di lunga data nota come *Prevent*, parte dell'azione *Contest* contro il terrorismo.

Una volta pubblicati i contenuti dettagliati della strategia, emergeva che poco era stato lasciato al compromesso con le altre forze politiche, rimanendo essa sostanzialmente invariata rispetto alle proposte iniziali della May.

David Cameron definiva il piano come globale, precisando che «*it's no good leaving this simply to the police or the intelligence services. It's no good simply talking about violent extremism. We need to confront all extremism*». ⁹⁹⁴

Allo scopo di ottenere i risultati sperati, si rafforzavano i poteri di figure come la *Charity Commission*.

⁹⁹¹ <https://www.bowgroup.org/policy/bow-group-report-parallel-world-confronting-abuse-muslim-women-britain>

⁹⁹² <http://www.bbc.com/news/uk-33590305>

⁹⁹³ L. Dearden, *David Cameron Extremism Speech: Read the Transcript in Full*, 20 July 2015, <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/david-cameron-extremism-speech-read-the-transcript-in-full-10401948.html>

⁹⁹⁴ <http://www.bbc.com/news/uk-34568574>

La strategia trovava anche riconoscimento a livello internazionale. Basti pensare che l'americano *Spectator* definiva la strategia «*the most advanced, careful and rigorous counter-extremism strategy anywhere in the Western world*». ⁹⁹⁵

Il segretario generale del *Muslim Council of Britain*, il Dr Shuja Shafi, rilasciava una dichiarazione in cui manifestava il favore dei musulmani britannici ad accogliere con favore qualsiasi intervento contro il terrorismo:

«*British Muslims have stood up and been counted in their opposition to terrorism. That is why we welcome effective and evidence-based initiatives to counter terrorism. The threat of terrorism is real and serious. Facing this challenge requires engagement with all sections of society particularly the diversity of British Muslim communities in an open and frank dialogue*». ⁹⁹⁶

Il Dr Shafi enfatizzava, però, i rischi della strategia, ovvero quello di «*alienating the very people needed to confront Al-Qaeda or Daesh-related terrorism: British Muslim communities*», poiché ritenuta alimentare le «*perceptions that all aspects of Muslim life must undergo a 'compliance' test to prove our loyalty to this country*». Ne derivava, dunque, che «*these measures could be seen more as a means to address the anxieties a minority of people may have against Muslims and their religious life, rather than the scourge of terrorism itself*».

Mentre si ampliava il dibattito sulla strategia presentata dal Governo, voci di opposizione alle *sharia courts* si levavano dall'accademia, divenendo strumento nelle mani della politica e terreno di scontro con le istituzioni direttamente interessate.

7. Sharia courts e accademia di opposizione

Quando, nel dicembre del 2015, venivano diffusi i contenuti di una nuova ricerca sulle più note istituzioni islamiche di mediazione e di arbitrato nel Regno Unito, probabilmente nessuno immaginava un tale impatto sulla società britannica. Lo studio proveniva dall'Olanda, e i risultati sarebbero poi stati racchiusi in un volume dal titolo *Choosing Sharia? Multiculturalism, Islamic Fundamentalism and British Sharia Councils*.

⁹⁹⁵ D. Murray, *The Government's New Counter-Extremism Strategy is Careful and Rigorous — Albeit with one Major Flaw*, 19 October 2015, <http://blogs.spectator.co.uk/2015/10/the-governments-new-counter-extremism-strategy-is-advanced-careful-and-rigorous-albeit-with-two-major-flaws/>

⁹⁹⁶ <http://www.mcb.org.uk/one-nation-counter-extremism-strategy-risks-fight-against-terrorism-191015/>.

Il dibattito che ne scaturiva era favorito dal particolare momento storico in cui versava il paese, chiamato a confrontarsi con una realtà islamica multifaccettata. E in quel particolare frangente, era tenuto a farlo per espressa decisione governativa.

Le istituzioni islamiche ADR non erano più sconosciute alla società britannica, la quale aveva imparato a conoscerle attraverso il lavoro accademico e il canale mediatico, ma che ora si apprestava a comprenderle sotto l'ottica governativa. Tuttavia, le presunte scoperte, e il loro ingresso nel Parlamento britannico, giungevano in un momento favorevole per gli attori che da tempo lottavano contro i sistemi alternativi di giustizia islamica. Questi attori vi si appoggiavano per dare ulteriore supporto alle proprie tesi. Di contro, tali rivelazioni scatenavano una forte opposizione che proveniva sia dalle istituzioni interessate, sia da parte di quel settore dell'accademica britannica ben versata su determinate questioni.

L'autrice dello studio, Machteld Zee, con un background fatto di studi giuridici presso l'Università di Leiden, curava da anni dei blog dedicati al tema.⁹⁹⁷ I contenuti della ricerca, *in itinere*, vi erano pubblicati attraverso una ripartizione in quattro parti, dedicate all'analisi rispettivamente dell'*Islamic Sharia Council*, del *Birmingham Sharia Council* e del *Muslim Arbitration Tribunal*, con una riflessione finale sullo status giuridico e sul futuro degli *sharia councils*.

Zee nega alle istituzioni analizzate la qualifica di organismi ADR, in quanto il lavoro di queste risulta costituito, per il 95%⁹⁹⁸ nel caso degli *sharia councils* e in percentuale minore per il *Muslim Arbitration Tribunal*, dal rilascio di certificati di divorzio. Per questa via, la studiosa olandese individua l'attività di questi organismi nella mera analisi delle richieste di divorzio presentate da una parte, di solito la parte femminile. Zee sostiene che alle richieste avanzate, le istituzioni rispondono con un approccio non neutrale e discriminatorio in termini di genere, non condannando la violenza domestica e mettendo in moto un'opera di frustrazione nei confronti delle donne. Ciò si evince dalla predisposizione del pagamento di ingenti somme di denaro, da ingiuste decisioni di custodia e da un interminabile iter procedurale. Il tutto in ossequio a un sistema di diritto giudicato discriminatorio, poiché impedisce alle donne di liberarsi dal giogo degli uomini e dei religiosi. Come tale, esso viene ritenuto incompatibile con i diritti umani.

La ricerca di Machteld Zee è detta supportato da 15 ore di *hearings* a cui la stessa ha dichiarato di aver avuto accesso grazie all'intercessione di un Professore presso il *King's College* di Londra, presso la quale la ricercatrice era giunta su suggerimento della Baronessa Cox.

⁹⁹⁷ <http://leidenlawblog.nl/>

⁹⁹⁸ Metodologia di ricerca: interviste, *hearings*, per un totale di 15 ore, 3 giorni presso le tre istituzioni menzionate.

Nella sua analisi, Zee contrappone due modelli: l'approccio liberale e il lavoro positivo svolto dal BSC contro il fondamentalismo dell'ISC, al quale viene mossa l'accusa di «*marital captivity*». Di quest'ultimo organismo, viene sottolineata la tendenza ad operare *contra legem* disincentivando le donne al divorzio civile, per la dichiarata incapacità dei non-musulmani di giudicare su questioni islamiche. Neppure il modello arbitrale islamico spiegato dallo Sheikh Siddiqi è sottratto alla critica, pur essendo descritto come diverso dagli altri tribunali religiosi informali, e formalmente e giuridicamente in linea sia con la legge britannica sia con quella islamica.

L'illustrazione del dibattito nel Regno Unito, con le voci (criticate) dei *proponents* Rowan Williams e Nicholas Phillips, e l'operato (sostenuto) di *opponents* come la Baronessa Cox con il suo *Bill*, risulta strumentale alla volontà di porre l'accento sul problema della discriminazione di genere legata a queste strutture, e quindi sulla validità della propria tesi. Ciò porta la ricercatrice a considerare il sistema olandese quale modello per aiutare le donne musulmane vittime di mariti restii a concedere il divorzio religioso, laddove permette a queste di ricorrere ad un procedimento presso le corti civili per incentivare la collaborazione dell'ex-coniuge.

Invero, Zee non chiede il divieto delle istituzioni islamiche, nella misura in cui queste vengono approcciate da donne che non dispongono di altre alternative per soddisfare il proprio desiderio di un divorzio religioso, ma suggerisce di deviare queste richieste alle corti domestiche dove è possibile sporgere denuncia.

La ricercatrice olandese ha analizzato anche le opzioni a disposizione di uno Stato nella relazione con gli *sharia councils*, individuando a questo scopo cinque opzioni:

- 1) «*full accommodation*»;
- 2) «*partial independent accommodation*»;
- 3) «*partial dependent accommodation*»;
- 4) «*no accommodation, no intervention*»;
- 5) «*state intervention*».

Nel collocare il Regno Unito nella quinta tra le opzioni, in virtù del fatto che «*it must be recognized that there are, in fact, two separate legal systems now functioning, one of which currently operates in the shadow of the law*», Machteld Zee ribadiva il supporto al *Bill* della Baronessa Cox. Il sostegno al disegno di legge veniva spiegato con la necessità di porre fine alla

situazione che vedeva le istituzioni islamiche reclamare ed esercitare una giurisdizione a cui le stesse non avevano titolo.⁹⁹⁹

Dati i contenuti, quando la ricerca di Machteld Zee veniva resa nota, vi erano tutti i presupposti per uno scontro. Pertanto, quando il quotidiano *The Independent* pubblicava un'articolo sullo studio, l'impressione immediata fu che dietro una tale manovra vi fosse la Baronessa Cox.¹⁰⁰⁰

Il *The Independent* scriveva: «*Sharia courts in Britain lock women into 'marital captivity', study says - Exclusive: Academic with unprecedented access to Islamic divorce hearings says courts fail to report domestic violence*», anticipando che «*the findings, which are to be unveiled in the Houses of Parliament next month, are based on the most detailed and informed analysis of the workings of British sharia courts ever undertaken by an independent researcher*».

Sembra che a destare clamore non fosse tanto l'esistenza di nuovo materiale critico sul punto, quasi all'ordine del giorno, né la maniera di presentarlo in uno stile rivelatorio ormai consolidato, ma più che altro che questo provenisse dall'accademia, e che quindi vantasse un fondamento scientifico, e non un fondamento giornalistico come quello a cui i britannici erano ormai abituati.

L'articolo su *The Independent* affermava che Machteld Zee «*was able to scrutinise more than a dozen cases, and interview an array of sharia experts including nine qadis – Islamic judges*», e che gli stessi giudici «*at the courts 'uphold the theory and practice of the strong hold men have over women', and set out to frustrate women whose husbands do not want them to leave*».

I contenuti dell'articolo furono poi ripresi da altri quotidiani. Così il *Daily Express*,¹⁰⁰¹ che enfatizzava i contenuti scioccanti del nuovo studio; il *Daily Mail*, che insisteva sull'«*unprecedented access to islamic divorce hearings in London and Birmingham in virtù dei 15 hours of hearings at*

⁹⁹⁹ M. Zee, *Five Options for the Relationship between the State and Sharia Councils: Untangling the Debate on Sharia Councils and Women's Rights in the United Kingdom*, *Journal of Religion & Society*, Vol. 16, 2014, p. 14.

¹⁰⁰⁰ S. Boztas, *Sharia Courts in Britain Lock Women into 'Marital Captivity', Study Says*, 4 December 2015, <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/sharia-courts-in-britain-lock-women-into-marital-captivity-study-says-a6761141.html>

¹⁰⁰¹ T. Parfitt, *UK Sharia law courts 'lock women into marital captivity' Dutch academic's damning report*, 7 December 2015, <http://www.express.co.uk/news/uk/624457/Islamic-Sharia-Council-Machteld-Zee-Islam>

the Islamic Sharia Council in Leyton, East London, and Birmingham Central Mosque Sharia». ¹⁰⁰² «A parallel British legal system is in operation», ribadiva in un articolo successivo *The Independent*. ¹⁰⁰³

Tale fu il bombardamento mediatico causato dal quotidiano *The Independent* da spingere l'ISC a intervenire.

7.1. The Independent sotto attacco

Il BSC, interpellato dal quotidiano *The Independent* su una eventuale risposta in merito all'articolo in uscita, si asteneva dal rilasciare dichiarazioni. Di contro, l'ISC, attraverso la sua 'portavoce' Kholā Hasan, presentava un reclamo presso l'*Independent Complaints Department*. I suoi contenuti venivano fatti conoscere al pubblico attraverso un articolo pubblicato sui diversi canali di comunicazione dell'ISC, come il sito web e il blog. ¹⁰⁰⁴

L'intervento esordiva:

«on 05-12-2015, the Independent carried an article on its front page entitled 'Sharia courts: the inside story'. The article by Senay Boztas was based on the research of Machteld Zee, a Dutch PhD student who sat in the Islamic Sharia Council (ISC) office for two afternoons in 2013 and then proceeded to write a book called 'Choosing Sharia? Multiculturalism, Islamic Fundamentalism and British Sharia Councils'».

A essere chiamata in causa erano la Baronessa Cox, con i suoi tentativi di determinare la fine degli *sharia councils*, e un certo tipo di giornalismo:

«It is incredibly interesting to note that Baroness Cox played a huge part in the making of the infamous Panorama Programme when she was attempting to get her anti Sharia Councils Bill through Parliament in 2014. The Bill failed miserably, mainly because the Jewish lobby did not wish to see the Bill affect the work of the Beth Din. ¹⁰⁰⁵ Baroness Cox cleverly responded by removing all

¹⁰⁰² I. Drury, *Sharia Courts in Britain 'lock women into marital captivity and do not officially report domestic violence'* says academic, 7 December 2015, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3348606/Sharia-councils-Britain-lock-women-marital-captivity-not-officially-report-domestic-violence-says-academic.html>

¹⁰⁰³ S. Boztas, *Sharia in the UK: The courts in the shadow of British law offering rough justice for Muslim women*, 4 December 2015, <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/sharia-in-the-uk-the-courts-in-the-shadow-of-british-law-offering-rough-justice-for-muslim-women-a6761221.html>

¹⁰⁰⁴ <http://blog.islamic-sharia.org/the-independent-sharia-courts-the-inside-story/>

¹⁰⁰⁵ *Beth Din* è il tribunale ebraico. I tribunali rabbinici funzionano come tribunali di arbitrato, ma mediano anche e rilasciano certificati di divorzio. Esistono da un centinaio di anni nel Regno Unito. C'è una maggiore tolleranza nei confronti di questi, e con l'approvazione del *Divorce (Religious Marriages) Act* del 2002 si è aperta la strada ad una sorta di 'riconoscimento' statale di questi meccanismi di giustizia. Il giudice civile può sospendere il procedimento volto al rilascio del divorzio civile, finché il marito non rilascia alla moglie il divorzio ebraico (*get*). La legge è stata predisposta per far fronte al problema della moglie *aguna*, ossia della moglie in catene, costretta in un matrimonio

references to the Beth Din in 2015 and attempted a second stab at the Bill. After the success of Panorama in defaming the ISC, her party political broadcast this time is in the Independent newspaper. The shoddy and manipulative journalism revealed by the article under discussion does little for fair or accurate journalism».

Khola Hasan faceva sapere che l'ISC era stato contattato via mail dall'autrice dell'articolo solo alle ore 18:00 di venerdì 4 dicembre 2015, ovvero la sera precedente alla pubblicazione dello stesso. E a questo proposito accusava i media di utilizzare il loro potere per distruggere la reputazione e le finanze d'individui e piccole organizzazioni.

Il reclamo verteva intorno ad una serie di punti specifici. In primo luogo, a essere al centro della polemica vi era l'impressione che l'ISC, ripetutamente menzionato nel corso dell'articolo, fosse stato messo a conoscenza dell'articolo mentre era in fase di scrittura. In realtà, non era stata fornita all'ISC alcuna lista completa delle accuse, così che a questo non era stata data l'effettiva possibilità di rispondere alle affermazioni contenute nell'articolo. Gli uffici erano stati contattati alle ore 18:00, ed erano stati richiamati alle ore 18:16 per una conversazione di otto minuti in cui, afferma Khola Hasan, Ms Boztas *«seemed to be walking and then a child could be heard crying. May I presume that she had left work and that the article was almost complete?»*.

In secondo luogo, l'articolo non specificava che la ricerca di Machteld Zee risaliva al 2013, e che nel frattempo vi erano stati sostanziali cambiamenti presso l'ISC al fine di assicurare la conformità al diritto britannico. L'ISC criticava, quindi, la pubblicazione di un lavoro datato per pubblicizzare il *Bill* della Baronessa Cox.

Si rinveniva una fraudolenta presentazione delle prove fornite dalla ricercatrice olandese. Queste si dicevano volutamente non verificate dalla giornalista. E a tal proposito Khola Hasan precisava che in due giorni la mole di casi a cui la ricercatrice avrebbe potuto assistere corrispondeva ad un massimo di otto casi, dati i tempi di lavoro dell'ISC.

Tra i motivi del reclamo vi era anche l'utilizzo di una foto vecchia di dieci anni, la quale serviva a dare l'impressione che l'ISC fosse una struttura interamente maschile, volutamente ignorando il fatto che vi lavorassero anche tre donne, segno dei cambiamenti intervenuti nella struttura nel corso degli anni.

La crescita di ostilità nei confronti dei musulmani, e in particolare dei membri maschili dell'ISC, induceva Khola Hasan a chiedere una compensazione per *«a potential loss to earnings, a sense of fear of increased Islamophobia toward staff in the office, and public defamation»*.

religioso. Ci sono delle polemiche che riguardano anche i tribunali rabbinici. Tuttavia non c'è un dibattito che possa dirsi analogo a quello relative alle istituzioni islamiche dello stesso tipo.

Si criticava l'uso dell'espressione «*parallel legal systems*»: «*the reader is led to believe that the ISC considers itself to be a court of law and that it holds court. [...] The ISC is a Council, and not a Court. We make it abundantly clear on our website and to clients that we are dealing only with the religious marriage, the Nikah*».

L'accusa rivolta all'ISC di condannare le donne alla prigionia coniugale, la deliberata volontà della Zee di ignorare le spiegazioni di Khola Hasan rispetto agli eventi, insieme con il discorso sulle presunte decisioni dell'ISC in materia di custodia dei figli e le accuse di violenza domestica erano tutti elementi elencati tra i motivi del reclamo. In particolare, sulla violenza domestica veniva detto:

«the issue of domestic violence is taken very seriously by the Council. We do not permit DV, we do not justify it, we do not take it lightly, and we certainly do not ignore it. It is very rare that a client who is the victim of marital violence will not have contacted the police in the first instance. When we see such cases, we insist that they speak with the police. If they wish to speak with police officers in the safety of the office building, we arrange for that as well».

In ultimo, il reclamo rimarcava l'intenzionale utilizzo di una foto in cui si invocava il riconoscimento della *shari'a* nel Regno Unito, come a dare l'impressione che questa fosse la richiesta dell'ISC. Sul punto Khola Hasan dichiarava:

«this is absolutely incorrect and is a deliberate provocation intended to sow fear in the minds of readers. We consider this to be openly defamatory and we demand a public apology and retraction. In fact, we consider this to be deliberate incitement to religious hatred. Muslims are not calling for sharia to be implemented, and the sharia councils are not a back door entrance to sharia law».

Attualmente non è dato conoscere gli effetti del reclamo presentato. Tuttavia, la difesa dell'ISC non si è arrestata a questo. In quei giorni di polemica, Guy Adams del *Daily Mail* chiedeva a Khola Hasan di rispondere ad una serie di domande via mail. Queste riguardavano le accuse rivolte all'ISC da Machteld Zee. Le risposte sono state ignorate dal quotidiano, secondo quanto dichiarato dall'ISC, ma confermano una linea di azione solida e coerente che, negli interventi pubblici, non conosce contraddizioni.

7.2. Daily Mail e Islamic Sharia Council: *alla ricerca della verità*

Le questioni poste a Khola Hasan dal giornalista del *Daily Mail* Guy Adams vertevano sui punti più critici sollevati dalla Zee nel suo studio.¹⁰⁰⁶

Prima tra tutte vi era il presunto supporto ai Fratelli Musulmani da parte di alcuni vecchi membri dell'ISC. In merito, Khola Hasan si limitava a dire che la fratellanza musulmana non era sempre stata ritenuta un'organizzazione pericolosa.

Sul tema dei matrimoni precoci, veniva confermavato l'impegno dell'ISC a incoraggiare e supportare le regole britanniche in materia di età matrimoniale, precisando che nel diritto islamico classico l'età matrimoniale minima è oggetto di disputa.

In materia di violenza domestica, si confermava la posizione più volte espressa dall'ISC, definendo false le dichiarazioni attribuite ad alcuni componenti dell'ISC. Alle accuse si replicava con delle cifre: l'80% di donne ricorrenti; nel 95% dei casi le donne ottenevano il divorzio.¹⁰⁰⁷ Sul punto aggiungeva: «*vulnerable women would not recommend us to other people were it not for the compassion that is shown to them at the office*».

Interrogata sulla poligamia e sulle accuse d'incitamento in tal senso, Khola Hasan dichiarava:

«*we make it very clear that polygamy is illegal in Britain. But we cannot police private bedrooms. Prince Charles is reputed to have spent the night with Camilla Parker Bowles the night before his marriage to Diana. Diana spoke of the three people in her marriage. The Council does not deal with marriages but divorces, so it is not responsible for polygamous marriages that take place outside the office*».

Presto smentita da Khola Hasan anche l'accusa secondo cui il Dr Hasan (suo padre e, si ricordi, uno dei fondatori dell'ISC), intendeva implementare la *shari'a* nel Regno Unito, così da fare del paese un «*heaven of peace*». Si precisava che le dichiarazioni incriminate erano state rese dieci anni prima nel corso di una discussione accademica sul diritto musulmano classico. Allo stesso modo, si negavano le accuse, rivolte ad Hasan, di anti-semitismo e di tolleranza di alcune forme di violenza domestica. «*Sheikh Hasan is a compassionate man who does not laugh at the misery of people*», confermava Khola Hasan.

Veniva ribadito che l'ISC non si considerava una corte, né i suoi membri si definivano giudici.

¹⁰⁰⁶ <http://www.islamic-sharia.org/the-daily-mail/>

¹⁰⁰⁷ La fonte è data dai casi contenuti in registri che, come si è detto, non sono resi pubblici.

A dispetto delle accuse di anti-semitismo, veniva precisato che l'istituzione intratteneva rapporti di lavoro con i membri dei tribunali ebraici (*Beth Din*). Inoltre, l'ISC prendeva le distanze da una serie di affermazioni rese da ex-membri dello staff, le quali avevano condotto a lunghe indagini concluse con l'allontanamento dei soggetti in questione.

Nel mentre, l'ISC era chiamato a dover fare i conti con la pressione mediatica causata dall'articolo pubblicato sul quotidiano *The Independent* e dalla politica elettorale anti-musulmana condotta da Donald Trump, in corsa per la presidenza degli Stati Uniti d'America.

Ripromettendosi di presentare reclamo formale all'Università di Leiden in merito alla tesi di Machteld Zee, Khola Hasan continuava la sua battaglia in difesa dell'ISC, realizzando un intervento scritto dal titolo «*The Unholy Trinity*».

7.3. «The Unholy Trinity»: l'inarrestabile battaglia dell'Islamic Sharia Council

In un ambiente già saturo di discussioni sulla *shari'a* e le *sharia courts*, dall'ex candidato repubblicano alla presidenza degli Stati Uniti proveniva il piano di impedire ai musulmani l'ingresso nel paese, insieme con il riferimento all'esistenza di *no-go zones* islamiche nella città di Londra. A quel punto vi furono tutte le condizioni perché l'ISC facesse sentire la sua voce con un intervento scritto dal titolo «*The Unholy Trinity*».¹⁰⁰⁸

Donald Trump, Caroline Cox e Machteld Zee, accomunati dal fatto di essere islamofobi, costituivano «*The Unholy Trinity*».

Sin da subito il focus è sul lavoro della Zee. A monte, la questione era quella della strumentalizzazione dei contenuti dello studio olandese da parte della Baronessa Cox, con il supporto dei media. Questi venivano considerati allettati dall'idea di ottenere anticipazioni ed interviste private, nonché i lauti guadagni che la passione per certi tipi di storie sui musulmani ingenerava presso una parte di pubblico.

Machteld Zee era definita come una persona in cerca di fama e fortuna. Veniva accusata di manipolare gli eventi perché questi si conformassero ai suoi piani, attraverso un lavoro giudicato inaccurato, che aveva male inteso la storia, e che si basa su gravi accuse agli individui, su false affermazioni, su dichiarazioni ignoranti e sulla distorsione dei casi. Pertanto, Khola Hasan si rivolgeva all'Università di Leiden affinché a Machteld Zee venisse revocato il dottorato.

¹⁰⁰⁸ <http://www.islamic-sharia.org/the-unholy-trinity/>

Una serie di punti venivano ripresi e discussi singolarmente nel merito al fine di essere confutati. Nel fare questo, Khola Hasan conduceva un'analisi che si giovava di dati tratti dalla storia, dal diritto e dallo studio sociologico e che si concludeva con un invito a presentare scuse pubbliche, ma anche con una sorta di avvertimento: «*if she and Caroline Cox are prepared for more scrutiny of this so-called academic treatise that is being honoured with a launch in the House of Commons, I will be happy to oblige*».

L'intervento dell'ISC veniva pubblicato sul sito web e postato su *Plurilegal*, di cui Khola Hasan costituisce uno dei membri. Ciò andava ad alimentare un dibattito che si era originato sin dalla pubblicazione del famoso articolo sul quotidiano *The Independent*, gettando le basi per il manifestarsi di tensioni interne.

7.4. *Plurilegal e il rapporto con gli outsiders: l'accademia da attore intermediario a strumento del conflitto*

Il 5 dicembre 2015, Ralph Grillo portava a conoscenza dei membri di *Plurilegal* l'articolo del *The Independent*, chiedendo informazioni in merito. Quasi immediatamente, alcuni membri avanzarono l'ipotesi che la pubblicità accordata allo studio si collegasse ad una strategia di potere ben precisa, con ogni probabilità promossa dalla Baronessa Cox.

Alcuni facevano notare un dato interessante: la descrizione del modello britannico che emergeva dallo studio era in linea con le tesi della Baronessa Cox e di Maryam Namazie della *One Law for All*.

Secondo un'interpretazione del fenomeno, ciò serviva a legittimare e fornire un qualche copertura alla strategia anti-estremismo proposta dagli Affari Interni in relazione agli *sharia councils*.

In linea generale, la polemica riconduceva la ricerca di Machteld Zee a quella corrente accademica e politica olandese che si dice contraria al multiculturalismo, alla *shari'a* e al modello britannico.

Ciò che emergeva in maniera più forte dalla discussione tra i membri di *Plurilegal* era il risentimento di una parte di quell'accademia verso la deliberata ignoranza governativa di ricerche scientifiche precedentemente condotte sull'argomento, a favore di un'impostazione della questione conforme a una determinata agenda politica.

Rispetto ai contenuti dell'analisi condotta dalla ricercatrice olandese, gli accademici rilevavano delle lacune dovute alla mancata considerazione delle complessità del fenomeno studiato, ed enfatizzavano un background personale fatto di ateismo che aveva inciso nell'utilizzo delle conoscenze acquisite.

Nel confronto, voci fuori dal coro erano quelle di chi invitata a non rifiutare le posizioni altrui nel merito prima di averle studiate. L'argomento era il rispetto delle visioni altrui. A questo veniva replicato che i contenuti dello studio erano tutt'altro che nuovi, data la già ampiamente provata esistenza di problemi legati alle istituzioni islamiche ADR, insistendo sul fatto che la strumentalizzazione di questi poteva rappresentare un problema per tutti.

Le dichiarazioni rese dalla studiosa per un giornale olandese alimentavano ulteriormente il dibattito. Si discuteva delle lodi del supervisore, accusato di scarsa supervisione e criticato per una presentazione pubblica del lavoro che destava non poche polemiche. Si richiedevano copie della tesi di dottorato per uno studio più approfondito e si segnalava l'ignoranza di quei concetti di base che l'analisi della dottrina e dei dibattiti precedenti sul punto avrebbero assicurato. I principi cardine della ricerca si dicevano non seguiti. Stesso discorso per gli standards accademici e le considerazioni etiche.

Uno spiccato dissenso riguardava la ricerca empirica giudicata limitata. Lo studio veniva comparato con le ricerche brillanti provenienti dall'Università di Leiden. Inoltre, non mancava la difesa dei personaggi messi sotto accusa dalla ricercatrice.

Ad un certo punto, emergeva la voce di chi invocava un freno a un dibattito, definito improntato a un'aprioristica condanna di una giovane ricercatrice la cui tesi non era ancora stata letta. Si faceva presente che questa costituiva solo una tra le tante diverse voci sul punto, e si invitava a lasciare che la giovane ricercatrice trovasse la propria strada nella disciplina, anche se lontano da quelle che venivano definite le «*real authorities*» in materia.

Questo tipo di intervento rimaneva completamente ignorato in un primo momento, ma quando il problema veniva sollevato, si sottolineava l'irresponsabilità di una tale ricerca in un ambito di per sé controverso, in un particolare momento storico associato, per giunta, ad una strategia di anti terrorismo.

Il problema –veniva replicato– era stato spostato dalle *sharia courts* alla discussione sulla pluralità di voci in un contesto accademico, e a questo proposito si evidenziava che l'assenza di accordo su una questione rappresentava la regola, senza per questo dover causare quello che era definito l'«*assassination*» del personaggio.

A difesa, si relicava che ciò che veniva condannato era l'uso politico di una ricerca di dottorato, e più in generale l'uso strategico di argomenti accademici da parte di una ben nota politica al solo scopo di promuovere la propria visione.

Malgrado quanto in ultimo dichiarato, una tale motivazione (o giustificazione) non ha impedito a questa parte di accademia di intervenire con lo stesso scetticismo su altre espressioni della ricerca sulle ADR islamiche nel Regno Unito.

Nel 2016, quando venivano diffusi i risultati di una nuova ricerca sulle istituzioni islamiche ADR, tanto i relativi contenuti, quanto la pubblicità garantita allo stesso, provocarono nuove discussioni tra i membri di questo circolo accademico. Ma in questo caso, il ruolo, la competenza, e l'esperienza dell'autrice indirizzarono le critiche verso toni di gran lunga meno aggressivi.

Nello studio realizzato da Elham Manea, docente presso l'Istituto di Scienze Politiche dell'Università di Zurigo, l'analisi di quelle che vengono definite *sharia courts* s'inserisce nella critica alla teoria di pensiero che si ritiene caratteristica del pensiero occidentale post-coloniale e post-modernista. Quest'ultima, definita «*Essentialist Pradigm*»:

*«insist on treating people as 'homogeneous groups', essentialising their cultures and religions, calling for special laws and treatment for groups within a society, underestimating the human right consequences of their academic discourse, and discarding the voices of people from these very 'cultures' as not 'not authentic enough'».*¹⁰⁰⁹

Le dichiarazioni rese al *Sunday Times*¹⁰¹⁰ (e riprese dal *Daily Mail*)¹⁰¹¹ in merito al risultato dell'analisi condotta in quattro anni sugli *sharia councils*, facevano emergere alcuni dati: le «*sharia courts*» giustificano la violenza sulle donne e i matrimoni precoci, negano che possa esservi violenza sessuale nel matrimonio, e applicano una legge che non riflette le riforme realizzate nei paesi islamici.

Gli argomenti espressi da Elham Manea avevano destato in alcuni accademici un interesse tale da far sì che questa fosse invitata a unirsi alla cerchia di membri appartenenti al gruppo *Plurilegal*.

Alla calorosa accoglienza faceva seguito una serie di domande su alcuni punti della ricerca. La discussione generale vedeva contrapporsi visioni antitetiche delle istituzioni islamiche ADR, a

¹⁰⁰⁹ E. Manea, *Women and Shari'a Law: the Impact of Legal Pluralism in the UK*, I. B. Tauris, 2016, p. 2.

¹⁰¹⁰ T. Harper, *UK's sharia courts 'ignore marital rape'*, 26 February 2016, http://www.thesundaytimes.co.uk/sto/news/uk_news/Crime/article1672846.ece

¹⁰¹¹ S. Doughty, *Sharia courts in the UK are run by extremists who back cutting off criminals' hands, says Muslim scholar*, 29 February 2016,

<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3468233/Sharia-courts-UK-prepared-ignore-marital-rape-domestic-abuse-child-marriage-says-prominent-Muslim-professor.html>

proposito delle quali Manea confermava la tendenza dei membri a operare nelle vesti di giudici religiosi («*that is how they see themselves*») e ad applicare una legge dai contenuti più rigidi rispetto ai paesi islamici («*What I found interesting is that new reforms in Islamic laws adopted in some Islamic countries or spearheaded by respected Muslim scholars are rejected in these councils [...] you will find a spectrum of views on a religious issue in these councils but the reference is often from a most rigid interpretation of Islam*»).

A proposito dei legami tra *sharia councils* e estremismo, dichiarava sul blog:

«*What I suggested regarding extremism [...] is a link between Shari'a councils and Islamism in its diverse forms: modern fundamentalist movements such as Salafi, Ahl Al Hadith and Deobandi movements and/or political Islam such as Jamaat-e-Islami and Muslim Brotherhood..etc. The two are linked through membership, ideology and co-optation. The key is that many members of the shari'a courts belong to the various movements promoting societal/fundamentalist and political*».

A dispetto della opposizione sul punto, Manea confermava che «*some of the sheiks [i interviewed] expressed a desire to have Sharia law acknowledged - but most of the others are satisfied to conduct their work without interference*».

Interrogata sul riconoscimento dei diritti di gruppo, l'accademica chiamava in causa il *Muslim Council of Britain*: «*I believe the one that is persistent in demanding group rights has been the Muslim Council of Britain, which has strong affiliation with political Islam*». E, a proposito di *islàm* politico, Manea negava la qualifica di *conservative* ai movimenti dai quali si originano le *sharia courts*:

«*I would not call the movements [...] conservative. We are talking about modern religious fundamentalist movements (created in the 18th century) and political Islamism (early 20th century), whose aim is not to preserve religious tradition rather to reinvent and change it*».

Il dibattito è proseguito riducendosi a qualche scambio di battute, e non ha finito per mettere d'accordo i maggiori esperti in materia di ADR islamiche nel Regno Unito.

Da quanto analizzato, possono trarsi due ordini di considerazioni.

1. Pur risultando compatta nel portare avanti un'opera di intermediazione tra gli opposti interessi in gioco nel conflitto legato alle *sharia courts*, l'accademia esperta sembra innescare una guerra interna diretta contro le espressioni scientifiche che si allontanano dai criteri da essa stabiliti.

2. L'utilizzo di studi accademici da parte di protagonisti del dibattito conferma il dato per cui l'accademia è non solo attore intermediario del conflitto, ma anche strumento nelle mani degli attori in gioco.

La maggior parte degli accademici prospetta soluzioni scientifiche agli antagonismi. Tuttavia, accade anche che il lavoro di alcuni accademici venga utilizzato, consapevolmente o inconsapevolmente, per gli scopi perseguiti dagli attori principali del conflitto. Così, mentre taluni studi sono pubblicizzati dalle stesse *sharia courts* che ne fanno un mezzo attraverso cui diffondere una certa immagine di sé, altri prodotti scientifici, come si è avuto modo di notare, diventano strumento nelle mani del gruppo di opposizione.

8. Doppia inchiesta sulle *sharia courts*

Lo scorso 26 maggio Theresa May, nell'ambito della strategia governativa di contrasto all'estremismo, lanciava un'indagine con lo scopo di verificare: l'esistenza e, nel caso, la misura di forme di abuso e di sfruttamento delle regole di diritto islamico; l'applicazione delle regole islamiche in maniera contraria al diritto statale per minare i valori interni, discriminare gruppi e nuocere alla società.¹⁰¹²

Ad essere investigata non è la totalità delle forme di espressione della *shari'a* nel paese, della quale venivano sottolineati i benefici per i musulmani nella società britannica, ma il ruolo di alcune autorità e gruppi islamici.

Al centro della *review* vi è l'analisi degli *sharia councils* e dei *muslim arbitration tribunals*, dato il gran numero di donne che si riportano essere state vittime di decisioni discriminatorie da parte di questi organismi.

L'indagine dovrebbe essere completata entro il 2017, e il gruppo incaricato di condurla è guidato dalla Professoressa Mona Siddiqui, docente di studi islamici e interreligiosi presso l'Università di Edimburgo. Esperta nelle aree della giurisprudenza islamica, dell'etica e delle relazioni islamo-cristiane, Mona Siddiqui vanta una brillante carriera accademica, corredata di pubblicazioni varie e di numerosi riconoscimenti nazionali e internazionali, a cui affianca una regolare presenza come cronista nei media.¹⁰¹³

¹⁰¹² <https://www.gov.uk/government/news/independent-review-into-sharia-law-launched>

¹⁰¹³ <http://www.ed.ac.uk/profile/mona-siddiqui>

Membri del *panel* sono, poi, l'avvocato specialista di diritto di famiglia Anne-Marie Hutchinson, partner presso Dawson Cornwell solicitors; il *barrister* in diritto di famiglia Sam Momtaz, il giudice in pensione della *High Court* Sir Mark Hedley, anch'egli con una importante esperienza in materia di famiglia; e in funzione di consulenti due esperti di religione e teologia: l'imam Sayed Ali Abbas Razawi, segretario aggiunto dell'organizzazione religiosa degli studiosi sciiti Majlis Ulama-e- Shia, e Qari Muhammad Asim, imam presso la Makkah Masjid di Leeds, e editore *senior* di Imams Online.

Un mese dopo, nel giugno del 2016, la *Home Affairs Committee* lanciava una seconda indagine in parallelo con la *Home Office inquiry*.

La seconda *inquiry* ha a oggetto: un'analisi della gamma dei servizi offerti dagli *sharia councils*; le ragioni dell'utilizzo; i principi basilari della legge islamica in materia di famiglia, divorzio, violenza domestica e custodia dei figli; i costi sostenuti e i finanziamenti; l'esistenza di una discriminazione contro le donne, le relazioni con il sistema giuridico britannico e la compatibilità con i suoi principi.¹⁰¹⁴

L'analisi tiene conto di come queste istituzioni operino in rapporto ad istituzioni religiose analoghe, come altri stati non musulmani abbiano risposto all'operatività di questi sistemi, e il ruolo che il governo ha o potrebbe avere in termini di monitoraggio o supervisione.¹⁰¹⁵

Secondo l'allora capo dell'*Home Affairs Committee* Keith Vaz, l'indagine era stata lanciata per far fronte all'incertezza dilagante sul ruolo di determinati organismi islamici nella società britannica. Questa sarebbe stata condotta sia attraverso l'ascolto di testimonianze di osservatori e professionisti presso quelle *corti (oral evidence)*, sia accettando prove scritte in relazione ad un *range* molto ampio di questioni, inclusa la compatibilità delle *sharia courts* con la legge britannica.¹⁰¹⁶

La prima delle due indagini generò reazioni positive, salvo qualche perplessità per il fatto che un'indagine di questo tipo fosse legata ad una strategia di combattimento all'estremismo. Ma l'accoglienza positiva dei primi tempi cedette il passo a un'opposizione generale, quando furono resi noti i membri della commissione d'indagine.

A quel punto, mentre la Prof.ssa Siddiqui si diceva onorata dell'incarico ricevuto: «*it's a privilege to be asked to chair such an important piece of work. At a time when there is so much*

¹⁰¹⁴ <http://www.parliament.uk/business/committees/committees-a-z/commons-select/home-affairs-committee/news-parliament-2015/160623-new-inquiry-sharia-councils/>

¹⁰¹⁵ <http://www.parliament.uk/business/committees/committees-a-z/commons-select/home-affairs-committee/news-parliament-2015/160623-new-inquiry-sharia-councils/>

¹⁰¹⁶ *Ibidem.*

focus on Muslims in the UK, this will be a wide ranging, timely and thorough review as to what actually happens in sharia councils»,¹⁰¹⁷ in una lettera aperta al Segretario Theresa May, centinaia tra organizzazioni a difesa dei diritti delle donne e attivisti esprimevano la propria contrarietà all'indagine individuando cinque questioni principali motivi di preoccupazione:¹⁰¹⁸

- 1) i termini di riferimento dell'indagine, i quali suggerivano che il compito della stessa fosse migliorare il funzionamento di sistemi discriminatori;
- 2) il gruppo incaricato dell'indagine, ritenuto più adatto a discussioni teologiche che a fornire risposte ai bisogni delle vittime e ad investigare i danni causati dagli organismi islamici, in particolare alle donne;
- 3) le competenze dei consulenti («*theologians and religious scholars simply do not have the requisite skills or knowledge of existing legal practice and constitutional issues*»; «*Imams/Scholars cannot investigate themselves*»). La funzione di consulenza avrebbe dovuto affidarsi a figure quali i sostenitori dei diritti delle donne, gli esperti di diritto interno e di diritto straniero, e i conoscitori delle convenzioni internazionali sui diritti umani.
- 4) le questioni all'attenzione dell'indagine, le quali richiedevano necessariamente la verifica delle violazioni dei diritti umani al fine di comprendere se queste fossero solo tollerati o finanche promosse dalle istituzioni investigate.
- 5) le implicazioni per lo scopo e l'imparzialità dell'inchiesta laddove questa avesse continuato a caratterizzarsi per una completa assenza della rappresentanza delle voci delle vittime interessate e delle organizzazioni a difesa dei diritti di queste, le quali possono contare su una esperienza di prima mano delle violazioni dei diritti umani che hanno luogo in certi contesti.

Alla luce dei punti individuati, veniva richiesto di assicurare che i termini di riferimento dell'indagine fossero abbastanza ampi da toccare tutte le questioni che il funzionamento delle istituzioni investigate portava con sé. Inoltre, si domandava che alla guida della *review* fosse nominato un giudice con il potere di costringere i testimoni a comparire di fronte a sé. Si condannava, infine, l'approccio teologico, anche sulla base di accuse nei confronti di uno degli imam incaricati (Sayed Ali Abbas Razawi), al quale erano attribuite visioni in contrasto con i principi interni, tra cui la condanna dell'omosessualità, la concezione dell'abbigliamento occidentale come simbolo di corruzione e il supporto alla pena di morte negli Stati musulmani.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁷ <https://www.gov.uk/government/news/independent-review-into-sharia-law-launched>

¹⁰¹⁸ P. Patel, G. Sahgal, *Whitewashing Sharia councils in the UK?*, 4 July 2016, <https://www.opendemocracy.net/pragna-patel-gita-sahgal/whitewashing-sharia-councils-in-uk>

¹⁰¹⁹ <http://onelawforall.org.uk/imams-scholars-sharia/>

Di fronte alle polemiche, Mona Siddiqui dichiarava al quotidiano *The Independent*: «*if people are using this [sharia] for arbitration or mediation, and find that helps ... then that's fine. But if people are saying a woman has to stay with her husband or she loses custody of her children, then that goes against UK law and absolutely that is wrong*».¹⁰²⁰ Dopodiché, rassicurando i campaigners: «*I've already received a number of requests and everyone is welcome. I wouldn't waste my time doing this if I just wanted to whitewash or ignore the concerns of Muslim women*».

Interrogata sull'assenza di donne musulmane nel *panel* e sul ruolo degli imam, Mona Siddiqui affermava che l'assenza di donne provenienti dalla comunità musulmana in veste di consulenti era dovuta alla riluttanza delle stesse ad intervenire, mentre a proposito degli imam sosteneva: «*the imams are advising us because they have the ear of the community but that doesn't mean what they say will be taken necessarily as right or wrong*».

Mentre organizzazioni come la *One Law For All* e *Southall Black Sisters* invitavano a boicottare l'indagine «*until such time as the government has responded to our concerns and established a proper inquiry with the right terms of reference*»,¹⁰²¹ prove scritte e orali venivano presentate da queste e da altre organizzazioni alla *Home Affairs Committee* allo scopo di fornire informazioni sull'indagine in corso e bilanciare la *call for evidence* predisposta da Mona Siddiqui.¹⁰²²

In questo clima teso, non sono mancate le voci di chi come Shaista Gohir, alla guida dell'organizzazione *Muslim Women's Network UK*, in una lettera aperta al Governo e alla *Home Affairs Select Committee*, portava l'attenzione sulla tendenza emergente dalle indagini a trattare le donne come bambine e ad utilizzarle come «*political football*».¹⁰²³

La lettera era stata firmata da oltre 100 donne musulmane provenienti da svariate professioni e da 34 paesi e città.

Sahista Gohir invitava a dare priorità alle voci delle donne musulmane, le quali dovevano essere in prima linea nella scelta delle soluzioni che meglio si confacevano alle loro necessità. La maggior parte di queste, a dispetto delle esperienze traumatiche vissute, non sembrava invocare la chiusura delle istituzioni investigate, ma chiedeva che queste alzassero i loro standards, e che il

¹⁰²⁰ H. Summers, *Sharia courts review branded a 'whitewash' over appointment 'bias' concerns*, 9 July 2016, <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/sharia-courts-review-branded-a-whitewash-over-appointment-bias-concerns-a7128706.html>

¹⁰²¹ <http://onelawforall.org.uk/boycott-the-sharia-law-inquiry/>

¹⁰²² <https://www.parliament.uk/business/committees/committees-a-z/commons-select/home-affairs-committee/inquiries/parliament-2015/inquiry6/>

¹⁰²³ <http://www.mwnuk.co.uk/mediaStatmentDetail.php?id=175>

governo creasse le condizioni perché le donne fossero meno dipendenti da questi organismi per ottenere il divorzio.

E mentre *Sharia Watch* predispose una petizione per la chiusura delle *sharia courts*,¹⁰²⁴ il governo continua a raccogliere informazioni, elaborando i dati nel tentativo di offrire possibili soluzioni al confronto tra le posizioni agli estremi della barricata, mediate solo da una parte dell'accademia britannica.

Intanto, un altro problema sembra ricomparire sulla scena britannica, quello delle *no-go areas*, un problema che nel Regno Unito ha fatto molto discutere fino a prospettare l'esistenza di intere zone sotto il controllo della *shari'a*.

9. *No-go zones* nel Regno Unito: dalle *sharia courts* alle *sharia zones*?

Enclaves di musulmani, focolai potenziali di un islamismo radicale, sono ormai costantemente documentate dai media come realtà esistenti in città di diversi paesi europei. Ma attualmente è nei media che questo discorso rimane confinato.

Quelle che nel gergo mediatico sono generalmente definite islamiche *no-go zones* o *no-go areas* corrispondono a territori dove gli studi individuano una alta concentrazione di musulmani determinata da anni di immigrazione, e dal fiorire di nuove generazioni, e che le politiche che si sono succedute hanno finito per confinare a determinati spazi determinandone la segregazione.

In questo iter ha giocato un ruolo anche il fenomeno del *white flag*, ossia l'abbandono da parte dei nativi bianchi britannici di alcuni quartieri, all'arrivo di un numero crescente di musulmani. Molto spesso queste aree diventano espressione di una particolare comunità etnico-religiosa, di gruppi di parentela, quando non di una specifica corrente islamica che vive secondo determinate regole. Così anche nel caso del Regno Unito, dove l'esistenza di zone sotto il controllo islamico è stata più volte rilevata nel discorso pubblico.¹⁰²⁵

Nel 2008, il monito di Michael Nazir-Ali sul pericolo di aree britanniche governate dalla *shari'a* riceveva il supporto dell'allora *Shadow Home Secretary* David Davies, il quale insisteva sulla volontà dei musulmani di voler dar vita a una «*voluntary apartheid*».¹⁰²⁶ Ma il *Muslim Council of*

¹⁰²⁴ <http://www.shariawatch.org.uk/>

¹⁰²⁵ S. Kern, *European 'No-go' Zones: Fact or Fiction? Part 2: Britain*, 3 February 2015, <https://www.gatestoneinstitute.org/5177/no-go-zones-britain>

¹⁰²⁶ J. Wynne-Jones, *Bishop Warns of No-go Zones for non-Muslims*, January 2008, <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1574694/Bishop-warns-of-no-go-zones-for-non-Muslims.html>

Britain accusava il vescovo di «*frantic scaremongering*».¹⁰²⁷ Trevor Phillips, alla guida della *Equality and Human Rights Commission*, aveva sostenuto, invece, che alcune aree britanniche stavano divenendo «*literal black holes into which nobody goes without fear and trepidation and from which nobody ever escapes undamaged*».¹⁰²⁸

Nel gennaio del 2014, Tom Winsor, ispettore capo delle forze di polizia, dichiarava al *London Times*: «*there are some communities born under other skies who will not involve the police at all. I am reluctant to name the communities in question, but there are communities from other cultures who would prefer to police themselves*».¹⁰²⁹

Più tardi, nel dicembre 2015, causavano polemiche le dichiarazioni del candidato alla presidenza americana Donald Trump, il quale, supportato da una serie di ufficiali di polizia, aveva dichiarato che alcune comunità islamiche nel Regno Unito costituivano *no-go areas* a causa dell'estremismo.

Le affermazioni furono rigettate dall'allora Premier David Cameron e dal Segretario agli Interni, Theresa May, la quale replicava: «*the police in London are not afraid to go out and police the streets*».¹⁰³⁰

Le affermazioni di Trump furono condannate anche da *Scotland Yard* e provocarono una petizione sul sito del parlamento britannico per impedire a Trump l'ingresso nel Regno Unito, accusando lo stesso d'incitamento all'odio.

Interrogati sulla questione, i membri delle *sharia courts* hanno negato l'esistenza di questo fenomeno, etichettando come fraintendimenti mediatici quelle che in realtà null'altro sono che espressioni di gruppi estremisti, se non in alcuni casi opposizioni pacifiche condotte in nome dei valori islamici.

Solo Anne Marie Waters, del gruppo *Sharia Watch*, nel corso del colloquio riconosceva la potenziale esistenza di queste realtà.

A monte sono, però, i criteri di distribuzione dei musulmani sul territorio a conferire determinate caratteristiche all'*islàm* locale facendo sì che esso produca situazioni peculiari nel panorama europeo.

¹⁰²⁷ J. Wynne-Jones, *Bishop Warns of No-go Zones for non-Muslims*, cit., <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1574694/Bishop-warns-of-no-go-zones-for-non-Muslims.html>.

¹⁰²⁸ *Ibidem*.

¹⁰²⁹ M. Robinson, *Trump's not wrong*, 9 December 2015, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3352406/Scotland-Yard-mocks-Trump-s-claims-London-police-terrified-Muslim-areas-officers-claim-tycoon-RIGHT.html>

¹⁰³⁰ *Ibidem*.

9.1. Aspetti della distribuzione dei Musulmani nel Regno Unito

I musulmani che vivono nel Regno Unito hanno origini riconducibili a diverse parti del mondo, ma la maggior parte ha radici nell'ex India britannica, e principalmente in quelli che oggi sono il Pakistan e il Bangladesh.

La gran parte dei Pakistani nel Regno Unito proviene dal distretto di Mirpur nello Stato di Azad Kashmir, da parti della città di Peshawar, da alcuni villaggi e città nel Punjab settentrionale, in particolar modo Gujarat e Jhelum, e il distretto di Attock.

La maggior parte dei musulmani proveniente dal Bangladesh, invece, arriva dal distretto di Sylhet.

Secondo John Bowen: «*although British Muslims come from many different countries and live throughout Britain, many live close to those of similar background*». ¹⁰³¹ Questo produce uno schema di concentrazione sul territorio che fa sì che i musulmani provenienti dal Pakistan siano insediati o a Nord o nelle Midlands occidentali, mentre i bangladeshi a Est di Londra.

I pakistani si sono stabiliti o nello Yorkshire occidentale e nelle città della contea di Lancashire quali Bradford e Leeds, o nelle West Midlands, ovvero nella città di Birmingham (o nelle vicinanze di questa), con presenze anche nelle città di Glasgow, Bristol, Luton e nord est di Londra (Greater London). In quest'ultimo caso sono distribuiti tra le varie autorità locali, soprattutto nel nord-est, in particolare nel borgo di Waltham Forest.

Birmingham e Bradford hanno i più ampi insediamenti di pakistani. Questi formano la larga maggioranza di musulmani residenti in queste città e distretti.

Per quanto concerne Birmingham, i pakistani sono più numerosi nei quartieri di Sparkbrook e Small health. La maggior parte dei pakistani che proviene dalla stessa città vive spesso nella stessa città britannica o nello stesso vicinato: ad esempio i musulmani che provengono da Jhelum sono concentrati a Waltham Forest; quelli provenienti da Attock sono concentrati a Bradford e Birmingham. I Pakistani originari del Mirpur si concentrano a Birmingham.

Alcuni vicinati urbani sono composti in maniera significativa da famiglie di comune discendenza (*biraderi*).

I bangladeshi sono concentrati a Est di Londra, e più precisamente nel *borough* di Tower Hamlets, nel *ward* di Spitalfields, dove essi rappresentano un terzo dei residenti.

¹⁰³¹ J. R. Bowen, *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari'a Councils*, Princeton University Press, 2016, p. 12, (metodologie della ricerca: analisi bibliografica e analisi empirica).

9.2. Il caso Tower Hamlets

Tower Hamlets è ritenuta una delle aree più problematiche del paese. Caratterizzato da un elevato tasso di povertà e disoccupazione, il distretto di Tower Hamlets è spesso al centro della polemica per la confluenza di fenomeni di estremismo islamico e militanza di estrema destra, in parte legati alla presenza della controversa *East London Mosque*.

La moschea suddetta offre alternative islamiche al ruolo svolto, nel distretto, dall'ala britannica del partito bangladeshi secolarista, *Awami League*. La stessa rimane il centro del partito *Jamat-E-Islami*, malgrado l'influenza salafita sia divenuta più accentuata negli ultimi anni. Nel 2004, la moschea ha visto affiancarsi il *London Muslim Centre*, seguito, nel 2013, dal *Maryam Centre*, destinato alla preghiera delle donne e all'offerta dei servizi per la scuola.¹⁰³²

Nel giugno 2011, il *Sunday Telegraph* faceva sapere di aver portato alla luce più di una dozzina di casi di estremismo islamico a Tower Hamlets; casi in cui sia musulmani che non musulmani erano stati minacciati o picchiati per aver assunto comportamenti ritenuti contrari alla religione islamica, ponendo in evidenza la reticenza delle autorità di polizia locali a prendere i dovuti provvedimenti, per timore di ripercussioni da parte degli estremisti.¹⁰³³

Tower Hamlets presenta una serie di distretti interni, alcuni dei quali sono stati visitati (8 luglio, 20 luglio 2015) per verificare la veridicità delle dichiarazioni rese. Indagini sono state effettuate nelle zone interne di Mile End, Shadwell, Whitechapel, Stepney Green, Spitalfields, fino al confine con la City ad East Adgate.

Pur con le dovute differenze, i distretti osservati sono risultati piuttosto simili tra loro relativamente alla componente umana visibile. Conformemente alle recenti statistiche, si tratta di zone dove la concentrazione di musulmani è alta e con provenienza da città e villaggi piuttosto conservatori, sicché è stato frequente imbattersi in uomini e donne vestiti con abiti attribuiti alla tradizione islamica.

Anche l'ambiente urbano è tendenzialmente uniforme. Si riscontra una percentuale non irrilevante di abitazioni popolari che si alternavano a esercizi commerciali, associazioni e centri culturali islamici, con una presenza minore di punti vendita che potrebbero definirsi all'occidentale.

Nella scoperta del borgo di Tower Hamlets, il distretto di Whitechapel appare come una realtà singolare agli occhi di un visitatore. Ai confini con la City, Whitechapel è noto per la presenza della *East London Mosque*.

¹⁰³² J. Bowen, *On British Islam*, cit., pp. 38-42.

¹⁰³³ S. Kern, *European 'No-go' Zones*, cit., <https://www.gatestoneinstitute.org/5177/no-go-zones-britain>

Dalla stazione metropolitana ed entro i confini segnati dalla *Queen Mary*, da un lato, e dalla stazione di Aldgate East dall'altro, si ha l'impressione di trovarsi in un microcosmo islamico. Uomini e donne per la stragrande maggioranza musulmani, abbigliati con vestiti tradizionali, si muovono tra il mercato islamico e i numerosi negozi islamici finì alla imponente moschea, lasciando poco spazio a realtà differenti.

Tuttavia, al di là dei limiti territoriali individuati il contesto sembra trasformarsi, confermando ciò che sostiene John Bowen quando dice: «*even Tower Hamlets has a cosmopolitan feel: the City is nearby, Brick Lane attracts tourists, and Mile-End has high-ranking Queen Mary University*». ¹⁰³⁴

I dati riportati sembrano essere supportati dai risultati di un questionario sottoposto a un abitante della zona Aldgate East, non lontano dalla nota moschea di Whitechapel, e più nello specifico nel quartiere a sud di Commercial Road.

Questo conferma un ambiente dove almeno tre individui su quattro sono musulmani, vestiti con abiti tradizionali e accompagnati per lo più da altri musulmani.

Il contesto urbano è costituito per l'80% da abitazioni popolari quasi interamente attribuite a musulmani, nonostante nuove costruzioni stiano progressivamente soppiantando le prime.

Nel quartiere –viene detto, si respira aria di «convivenza pacifica e forzatamente indifferente», un quieto lasciar vivere che dipinge una comunità musulmana molto chiusa e che mostra segnali di una scarsa apertura al non-musulmano.

Nella zona vige un tradizionalismo che si esprime anche nella tendenza delle bambine ad indossare il velo. L'età è di circa sette otto anni, ma anche più piccole, dato quest'ultimo confermato in prima persona. «Una differenza c'è forse solo con le generazioni più giovani», dichiara il soggetto intervistato, «che si intravedono soprattutto di notte, vestiti in abiti non tradizionali (jeans e camicia) parcheggiati a chiacchierare accanto a macchine di lusso (BMW e MERCEDES): tutti uomini».

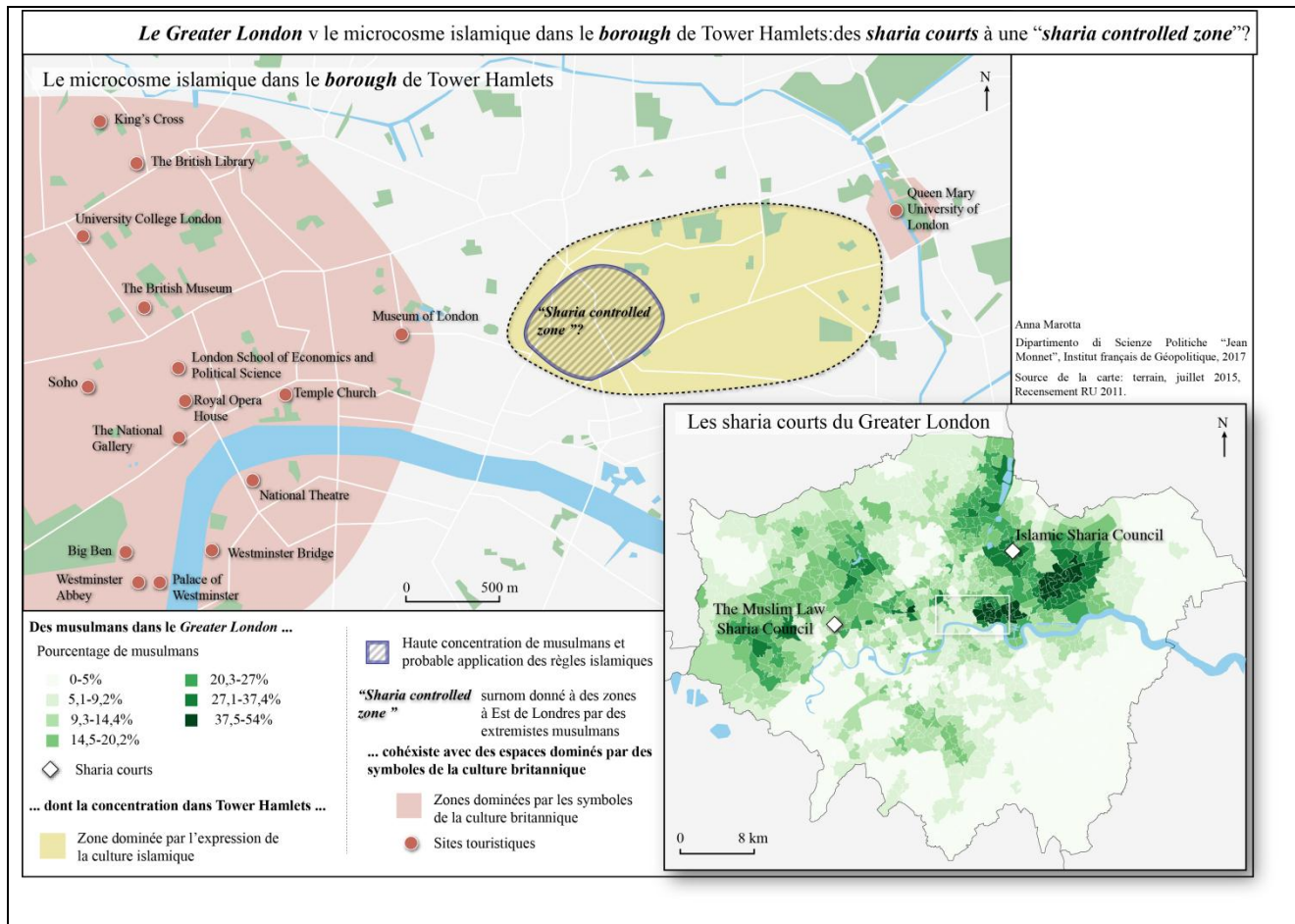
In pubblico è sostanzialmente inesistente l'interazione uomo-donna, e l'area appare dominata da centri islamici, associazioni e esercizi commerciali islamici.

«Con cadenza saltuaria, diciamo una volta a settimana, s' intravedono macchine della polizia», e «la sensazione è che la vita quotidiana sia regolata principalmente da un-*official law* e consuetudini varie di origine religioso/culturale: che non significa che automaticamente non ci sia rispetto per i parametri dell'*official law*».

¹⁰³⁴ J. R. Bowen, *On British Islam*, cit., p. 16.

Se quella descritta è la situazione nel borgo di Tower Hamlets, la questione delle *no-go zones* islamiche si è riaffacciata recentemente sulla scena britannica, per continuare ad essere veicolata dai media, alla notizia che un intero blocco del carcere di HM Gartree nel Leicestershire era stato trasformato dai detenuti musulmani in una *no-go zone*, un'area dove i detenuti non-musulmani hanno timore di essere forzati a convertirsi.¹⁰³⁵

Figura 6



¹⁰³⁵ <https://www.thesun.co.uk/archives/news/1114074/terror-cells-leicestershire-jail-is-no-go-zone-due-to-muslim-extremists/>

Uno sguardo su Tower Hamlets

Immagine 3



Immagine 4

Immagine 5



Immagine 6

Immagine 7



Immagine 8

10. *Sharia courts* e conflitti di valore: una riflessione di geo-diritto

Le prime pagine di questo studio ponevano una questione precisa. Ci si chiedeva se l'applicazione della legge islamica attraverso le *sharia courts* determinasse un cambiamento nel rapporto tra i sistemi di valori considerati, e in che direzione andasse tale cambiamento, qualora fosse stato accertato.

La risposta che qui si offre non ha la pretesa di essere assoluta, né di non essere errata. Ma l'analisi effettuata conduce in una particolare direzione.

La ricostruzione dei dati raccolti in quattro anni mostra che le *sharia courts* nascono per colmare un *gap* nel sistema di diritto britannico. E nel tentativo di agire conformemente alla tradizione islamica di risoluzione delle dispute, danno vita a un modello che non ha, e non vuole avere, analogie con le corti ufficiali dei paesi musulmani.

Dal punto di vista tecnico-giuridico, questo modello viene costruito non solamente secondo il dettato islamico, ma anche in accordo alle condizioni ed ai limiti sanciti dalla legge interna. Tuttavia, se agli inizi esso è stato fondamentale per dar vita e diffondere un ibrido sistema di pratiche giuridiche, che univa regole islamiche e diritto britannico, ad un certo punto le *sharia courts* hanno messo in moto un processo inverso, ossia il recupero di un modello giuridico ideologico, e, con esso, di una struttura di corti di giustizia costruita sull'esempio delle corti del *qadì* presenti nel pensiero islamico.

Non è dato individuare un momento preciso in cui ha avuto inizio il processo di rafforzamento della componente ideologica insita nelle attività delle *sharia courts*. Tuttavia, esso pare potersi ricondurre alla metà degli anni Duemila, quando, con il discorso dell'Arcivescovo Rowan Williams, nasceva un'ampio movimento di opposizione alla *shari'a* e una mobilitazione generale contro le *sharia courts*.

Ciò che ne è conseguito è un conflitto che va sempre più ideologicamente connotandosi. Infatti, se da un lato i membri del fronte di opposizione dichiarano i valori islamici incompatibili con il diritto interno, dalle *sharia courts* viene invocata una comunanza di valori smentita nella pratica. Da tutte e due le parti del conflitto si evince un rafforzamento ideologico delle proprie posizioni.

Per rispondere alla domanda che questo lavoro di tesi si pone, se in un primo momento l'applicazione delle regole della *shari'a*, attraverso l'istituzionalizzazione della ADR islamica, avvicinava i valori islamici e quelli britannici, facendo riscoprire i punti d'incontro e favorendo reciproche aperture e potenziali cambiamenti, attualmente le cose sono diverse. L'applicazione

delle regole islamiche nelle *sharia courts* non fa che aumentare la distanza tra i valori in gioco, come conseguenza del conflitto, e, al contempo, causa di un'ulteriore allontanamento tra gli stessi valori.

«*Look at what they say when you're not around!*», ha esortato Anne- Marie Waters. «*Rubbish!*» dichiarava Khola Hasan a proposito delle accuse mediatiche. E se non è sempre vero che di costruzione mediatica si tratta, ritenere *a priori* che vi sia nell'attività delle *sharia courts* un conflitto con i valori interni, non va certo nella direzione della ricerca di valide soluzioni scientifiche per il migliore funzionamento di un modello che contiene in sé grandi potenzialità.

Questo studio condivide la posizione di chi riconosce l'utilità dei servizi forniti dalle *sharia courts*. Ciò nonostante non si nega che all'interno di queste realtà vi siano voci radicali sulle quali intervenire, o che in un certo momento possano verificarsi, all'interno di queste istituzioni, situazioni che non vanno tollerate sotto il profilo giuridico della tutela degli interessi dei soggetti coinvolti. Pertanto, pensare a una più articolata, sistematica e automatica collaborazione tra le *sharia courts* e le corti domestiche, all'interno di un sistema che assicuri la trasparenza –impedita dall'impossibilità di consultazione pubblica dei registri, potrebbe essere una soluzione valida verso la protezione dei diritti dei musulmani, ma alle condizioni e alle regole del sistema di diritto britannico.

10.1. *Sharia courts et conflits de valeurs: une réflexion de géo-droit*

Les premières pages de cette étude ont posé une question spécifique: savoir si l'application de la loi islamique par les tribunaux de la *shari'a* puisse déterminer un changement entre le système de valeurs considérées.

La réponse que nous proposons ici ne vise pas à être absolue, exhaustive ou libre d'erreur, mais l'analyse faite nous conduit dans une certaine direction. La reconstruction des événements et des données montre que les tribunaux de la *shari'a* sont créés pour combler une lacune dans le système juridique britannique, pour répondre aux besoins des musulmans de la diaspora. Ils visent aussi, à une tentative de récupérer les traditions, de résoudre les conflits au nom de l'*islàm* ainsi qu'à donner vie à un nouveau modèle musulman. Ceci est construit non seulement conformément aux préceptes de la *shari'a*, mais aussi selon les conditions et dans les limites fixées par le droit interne.

Cependant le modèle juridique hybride entre la loi britannique et les pratiques juridiques islamiques a mis en branle, à un moment donné, un processus inverse, à savoir le renforcement de la composante idéologique des règles islamiques accompagnées de la tendance à mettre en place des structures similaires aux tribunaux existant dans la tradition et l'histoire islamique.

Il n'y a pas un moment précis où le processus de négation de certaines valeurs a commencé mais on voit le mouvement d'opposition s'organiser à partir des années 2000. Des deux côtés du conflit les positions idéologiques irréconciliables se renforcent.

Par conséquent, pour répondre à la question de l'argumentation, dans un premier temps l'application des normes islamiques sous la forme d'institutionnalisation de l'ADR islamique a déterminé un rapprochement des systèmes de valeurs mis en jeu, en faisant découvrir les points de rencontre et promouvant les ouvertures mutuelles et des changements alors que, dans un deuxième temps, la situation a pris une direction totalement opposée.

Aujourd'hui cette forme d'application de la loi islamique ne fait qu'accroître la distance entre les valeurs et devient une cause de conflit. « *Look at what they say when you're not around!* » affirme Anne-Marie Waters. « *Rubbish!* » répond M^{me} Khola Hasan à propos des médias. Mais si ce n'est pas toujours vrai que l'on est face à une construction médiatique, croire *a priori* qu'il y a dans les activités des *sharia courts* un conflit avec les valeurs internes (britanniques), ne va pas certainement pas dans le sens de la recherche de solutions pour le meilleur fonctionnement d'un modèle doté d'un grand potentiel. Cette recherche soutient la position de ceux qui reconnaissent l'utilité de certains services. Néanmoins, l'analyse ne nie pas que, dans cette réalité il y a des voix dissidentes ou qu'il existe des situations intolérables pour la protection des intérêts des parties impliquées dans un litige. Par conséquent, penser à une collaboration plus complète, systématique et automatisée avec les tribunaux de la justice britannique, pourrait être une solution sur la route de la protection des droits des musulmans dans le respect de la loi britannique.

APPENDICI

APPENDICE 1

Set of questions to *sharia courts*

- What kind of social, political and legal context made it possible the establishment of this institution?
- Did the international context or the situation in some Muslim States exert some influence on the foundation of this institution?
- Define your status. Are you satisfied of it?
- What is the role of the ethnic element in the choice of this particular forum? Otherwise, what is the most relevant element which causes Muslims to choose an institution rather than another? Territory? History? School of thought? Affiliation to mosques?
- To what extent (a/this) council is able to balance the need to go beyond written rules for justice and peace through the *maqasid al-shari'ah* and the need to take into account the written rules and their different interpretations due to the existence of Shi'a and Sunni Islam and the schools of jurisprudence?
- What prevents some Muslims from going to court for enforcement?
- Why don't you publish case files?
- What are the most relevant differences and similarities between sharia councils (and among sharia councils) and Muslim arbitration tribunals (and among other arbitration tribunals)? And what about other Islamic ADR institutions?
- You act like a court of law. You have many features like a court of law. And you are perceived as a court of law. Can we make the argument that you are taking the jurisdiction away from the domestic courts?
- Some scholars stress that the application of *shari'a* in sharia councils is more conservative than in Muslim States. Is it a reality?
- As for international relationships, some scholars assert that some Muslim States recognize just ADR decisions (for example in case of unregistered marriages). Could you find evidence of such a situation?
- As for the UK Boards of Sharia Councils, it is going to be a reality or is it just a theoretical response to the pressure due to the moral panic regarding the role of Islamic ADR institutions and the existence of different and undetermined Muslim laws?

- How would you define the attitude of the British policy and law courts in respect of Islamic bodies and the values they represent?
- What is your relationship with courts? Do they ask for your advice? As a single expert or as an institution?
- What is your position respect to the model of secularism developed by the british system?
- If you could summerize your religious values, wolud you say that they are basicly tha same as the secular ones or that they have much in common with them? What is your representation of *islàm*? What about the West?
- How would you define the support from the wider society or the opposition against your work?
- What about the events putting islamic institutions at the forefront of public debate?

APPENDICE 2

Set of questions to the opponents of *sharia courts*

- When did you set up the organisation?
- What kind of conditions made it necessary the establishment of this institution?
- What are the main values inspiring your work?
- What is your representation of *islàm*? And what is your representation of the West?
- Does it exist a western *islàm*? Should it exist just to accommodate religious diversity and the respect of the law of the land?
- Who is the enemy to you?
- What do you suggest about the place of *shari'a* in Britain?
- What kind of support does your work get?
- What do you think about the co-existing organisations fighting against *shari'a*? Do you share their way of acting? What is your relationship with them?
- What about your relationship with Baroness Cox? What do you think about her bill?
- What is your position about *sharia courts*?
- What do you suggest about *sharia courts*?
- Don't you think that it can be a form of accommodation of *shari'a* due to a certain kind of interpretation making it compatible with domestic law?
- Do you have any support in Parliament? Any names?
- What do you do to get your aim? What are the tools?
- Is there a territory where you act the most?
- What is your position about the enquiry announced by the Home Office?
- What about your relationship with Baroness Cox? What do you think about her Bill?
- What is your purpose for the next future?
- *Sharia zones*, do they exist? Are they dangerous?

Separate questions to *Sharia Watch*

- Can I ask you why did you break up with *One Law for All*? Do you think that their values and their work is not enough?
- What is your relationship with the *English Defence League* and the far-right?

- What about other religious laws? Are they as dangerous as *shari'a* or is it just this one the enemy?
- What do you suggest to accommodate religious diversity?

Separate questions to *British Muslims for Secular Democracy*

- Why does a group of Muslims say no to the *sharia courts*?

APPENDICE 3

Questionario su Tower Hamlets

- Descrivi brevemente il quartiere di Tower Hamlets in cui vivi/hai vissuto.
- Sono molti i musulmani che abitano il tuo quartiere? Che tipo di musulmani? Li definiresti conservatori o moderati? (Considera il *dress code*, i modi di interazione).
- Spostandoti da una zona all'altra del tuo quartiere (strade, vicoli interni) trovi cambiamenti rilevanti nel tipo di persone che incontri, nell'organizzazione del quartiere (tipo di abitazione) e nel tipo di musulmani in cui ti imbatti (ad esempio, un abbigliamento che può rivelare l'appartenenza ad un particolare rito o un certo livello socio-economico)?
- In che percentuale definiresti le abitazioni popolari? Ritieni siano tutte o in gran parte attribuite alla minoranza musulmana?
- Com'è stata la tua interazione con i musulmani?
- Come definiresti l'interazione musulmani/non-musulmani?
- Quale livello culturale e socio-economico attribuiresti ai musulmani nel tuo quartiere?
- Noti delle differenze nell'interazione con musulmani di diverso rito e livello socio-economico? Quali?
- Il mercato nei pressi della stazione di Shadwell può essere definito "islamico" ?
- Ci sono molti esercizi commerciali islamici nel tuo quartiere? A quale distanza tra loro? Diresti che la loro vicinanza/lontananza possa far presumere l'esistenza/inesistenza di conflitti tra loro per la predominanza economica o anche (indirettamente) religiosa?
- Esercizi commerciali non islamici nel tuo quartiere?
- Qual è il rapporto numerico tra gli uni e gli altri approssimativamente?
- Associazioni? Centri islamici? Moschee? *Sharia Court*? (*Council o Arbitration tribunal*)?
- Hai assistito a fenomeni di discriminazione nei confronti dei musulmani o viceversa? Ne hai avuto indirettamente notizia?
- La zona è mai stata pattugliata da forze dell'ordine? In caso affermativo, con quale cadenza?
- Si fa proselitismo in qualunque forma da parte dei gruppi musulmani?
- Campagna anti-*islàm* da parte di organizzazione o esponenti locali di partiti di estrema destra?

- Hai assistito a o hai notizia di manifestazioni o proteste? Se sì, come si svolgono?
- Molte bambine indossano il velo? Quale età?
- Incontri molte donne (all'apparenza) musulmane da sole nel quartiere? Più o meno in che orari? Se accompagnate, lo sono solo da uomini, da altre donne musulmane o anche da 'occidentali'?
- La comunità musulmana del tuo quartiere è una comunità chiusa o ben integrata?
- Parleresti di segregazione dei sessi? Come ti sembra l'interazione uomo-donna per i musulmani del posto?
- Alcune fonti mediatiche parlano di Tower Hamlets come la prima *sharia zone* ufficialmente riconosciuta. Diresti che, in una qualche forma (ufficialmente o in maniera non ufficiale), vige la *shari'a* nel tuo quartiere?
- Come definiresti la tua esperienza di vita, da non musulmano, nel quartiere?
- Credi che sarebbe pericoloso per una donna non musulmana condurre una tipica vita all'occidentale [quindi con un determinato abbigliamento (abiti succinti), un certo comportamento (flirtare pubblicamente), alcuni orari (tipo rientro notturno)] in quello specifico quartiere di Tower Hamlets?
- Da ex abitante del quartiere, ritieni che la politica locale sia realmente attenta alle esigenze di questa comunità? Ti sembra che essa stia producendo una comunità sufficientemente (localmente) integrata o che tenda invece a rafforzare fenomeni di ripiegamento sull'identità islamica?
- Di contro, come definiresti l'atteggiamento della comunità musulmana locale nei confronti delle scelte di politica locale: attivo, passivo, di condivisione di scelte o di latente avversione?

GLOSSARIO DEI TERMINI IN ARABO

<i>Ahl al-Hadith</i>	mouvement de conservateurs musulmans sunnites diffusés au sub-continent indien, en Afghanistan et dans l’Afrique islamique, dont la spécificité est de garder ouvert l’ <i>ijtihad</i> (interprétation continue de la <i>shari’a</i>) et de refuser le <i>taqlid</i> (voir)
<i>‘adl</i>	justice, parfois dans le sens d’équité ; aussi justice de Dieu
<i>afw</i>	pardon, litt. excédence
<i>ahkàm</i> (plur. de <i>hukm</i>)	décisions, règles, jugements ; <i>al-ahkàm al-khamsà</i> , les cinq catégories des actes humaines classifiés entre le licite et l’interdit
<i>ahl al-fard</i>	héritiers obligatoires ou coraniques
<i>a’màl al-badan</i>	pratiques ou actes corporels pour le culte
<i>a’màl al-qalb</i>	pratiques ou actes intérieurs pour le culte (litt. travail du cœur)
<i>‘aql</i>	Intellect, raison
<i>arkan al-islàm</i>	les piliers de l’ <i>islàm</i> , les cinq fondements de la religion islamique
<i>‘asab</i>	les agnats
<i>‘àsib</i> (plur. <i>‘asaba</i>)	parent du côté du père, agnat masculin
<i>ayàt</i>	versets du Coran (litt. signes, instruments)
<i>ayatollah</i>	titre de certains <i>mulla</i> (théologiens) in Iran (litt. éminence, « signe de Dieu»)
<i>(al) Azhar</i>	université islamique égyptienne, dont la siège est au Caire, un des centres principaux d’études de l’ <i>islàm</i> sunnite
<i>bàtil</i>	non valable, nul, radicalement inexistant
<i>bid’a</i>	innovation répréhensible, acte contraire à la tradition
<i>da’if</i>	tradition du Prophète (<i>hadith</i>) qui n’a pas caractère normatif (litt. faible)
<i>dalil al-‘aql</i>	preuve rationnelle
<i>dar al-ahd</i>	territoire sur lequel il y a un accord de paix entre les musulmans et les non-musulmans
<i>dar al-da’wa</i>	territoire de mission, de proselitisme
<i>dar al-harb</i>	territoire de guerre, territoire ennemi, territoire qu’il faut regagner car, à l’origine, appartenant à l’ <i>islàm</i>
<i>dar al-islàm</i>	territoire de l’ <i>islàm</i> , l’ensemble des pays sous la souveraineté de l’ <i>islàm</i> , habité par des musulmans et par les <i>dhimmi</i> , les protégés
<i>dar al-sulh</i>	territoire de la réconciliation
<i>dar-ul quzat</i>	conseils islamiques établis au XX siècle en Inde par les religieux
<i>darura</i>	la nécessité en tant que exception à la règle
<i>dhimma</i>	protection des minorités non musulman, obligation de nature étique
<i>dhimmi</i>	croyants des religions révélées protégés par l’ <i>islàm</i>
<i>din</i>	religion
<i>diya</i>	compensation, prix du sang, indemnisation de la victime des lésions physiques ou de la famille en cas d’homicide
<i>falas</i>	insolvabilité, pauvreté, indigence

<i>fard</i> (o <i>wàgib</i>)	(acte) obligatoire, précepte, devoir religieux
<i>fasid</i>	(acte) résiliable, défectueux, rescindable
<i>fash</i>	rescision, annulation
<i>fatwa</i>	consultation juridique, avis juridique abstrait émis par un <i>muftí</i> ou juriste autorisé en réponse à une question à lui posée
<i>fiqh</i>	droit musulman élaboré par la doctrine, science du droit (litt. connaissance)
<i>fiqh al-aqalliyàt</i>	le <i>fiqh</i> pour les minorités musulmanes en territoire non islamique
<i>fisq</i>	débauche, immoralité, le fait de s'écarter du droit chemin
<i>fitna</i>	révolte, chaos
<i>fuqahà'</i> (sing. <i>faqìh</i>)	docteurs du droit
<i>furù' al-fiqh</i>	branches du droit musulman
<i>gà'iz</i> (o <i>mubàh</i>)	(acte) licite, permis, valable
<i>ghusl</i>	ablution rituelle générale, lavage non interrompu, à l'eau rituellement pure, de tout le corps de l'homme, effectué avec l'intention de purification
<i>gihàd / jìhad</i>	effort de cohérence religieuse, guerre sainte, le combat du musulman contre les infidèles pour défendre la foi musulmane
<i>hadana</i>	tutelle des mineurs donnée à la mer ou à un de ses parents féminines
<i>hadath</i>	impureté mineure pour laquelle le musulman doit faire l'ablution
<i>hadith</i> (pl. <i>ahàdith</i>)	tradition ou anecdote relatif à la vie du Prophète transmis par la communauté
<i>hajj</i>	pèlerinage à La Mecque, le cinquième pilier de l' <i>islàm</i>
<i>halal</i> (fem. <i>halala</i>)	(acte) licite, juridiquement permis
<i>haràm</i>	(acte) interdit, opposé de <i>halal</i> , acte qui est sanctionné s'il est accompli
<i>hasan</i>	bon, acceptable
<i>hijab</i>	foulard, couvre tête utilisé par les femmes musulmanes
<i>hiràba</i>	banditisme, vol à main armée
<i>hudùd</i> (sing. <i>hadd</i>)	limites; les peines établies par Dieu dans le Coran pour 5 crimes déterminés; la limite de Dieu pour les activités humaines
<i>huquq àdamì</i> (sing. <i>haqq</i>)	les droits de l'homme, droits personnelles
<i>huquq Allah</i>	les droits de Dieu, les droits de l'homme vers le Créateur
<i>'ibadat</i>	pratiques de culte, règles de culte
<i>'idda</i>	retrait légal de la femme à la fin du mariage
<i>'id al-fitr</i>	fête de la fin du jeun prévu pour le Ramadan
<i>igmà'</i>	consensus en tant que source du droit, distingué entre <i>igmà' al-umma</i> (ou consensus de la communauté sur les sujets d'ordre religieux et moral) et <i>igmà' al-a'imma</i> (ou consensus des juristes sur les contenus de l'interprétation du droit)
<i>igtihàd / ijìhad</i>	effort d'interprétation pour la connaissance de la loi divine, interprétation directe des sources révélées
<i>ikrah</i>	violence, coercition
<i>ikhtilàf</i>	différence ; au sens technique : divergences d'opinion entre les autorités du droit religieux

<i>ilà'</i>	forme de dissolution du mariage par laquelle le mari jure de s'abstenir des rapports sexuels avec sa femme pour au moins quatre mois.
<i>illa'</i>	autorité prophétique
<i>'illa</i>	cause, motif, <i>ratio legis</i>
<i>'ilm</i>	science
<i>imàm</i>	celui qui dirige la prière, le chef d'une école, le chef de la communauté chiite
<i>iman</i>	foi, croyance
<i>isnàd</i>	la chaîne des transmetteurs des <i>ahàdith</i>
<i>istihsàn</i>	préférence, faire valoir sur une règle d'analogie un autre règle de considération de l'utilité publique ou d'équité
<i>istishàb</i>	connexion, méthode de raisonnement de l'école chafiite et imamite, <i>presumptio iuris</i>
<i>jama'a</i>	communauté social, groupe, communion, collectivité islamique, conseil de la tribu
<i>jamà'a</i> (plur. <i>jama'ât</i>)	assemblée
<i>Jamat –E-Islami</i>	partis politique née dans l'Inde de la pré-partition et qui considère l' <i>islàm</i> en tant que idéologie politique
<i>janaba</i>	impureté rituelle majeure. Parmi ses causes, les rapports sexuels entre les époux
<i>kafalah</i>	garantie, mesure de tutelle des mineurs
<i>kafil</i>	le garant, la personne chargée du soin et de la protection d'un mineur
<i>kâfir</i> (pl. <i>kâfirûn</i>)	le mécréant
<i>Kaldet til Islam</i>	groupe extrémiste islamique actif au Danemark
<i>khiyâr al-'ayb</i>	option de résiliation d'un contrat pour le manque des qualités établies, pour l'existence de vices ou pour le manque d'exécution des obligations contractuelles
<i>khulafà rashidùn</i>	les califes bien guidés
<i>khul'</i>	dissolution du mariages à initiative de la femmes et à condition de le renoncement aux avantages patrimoniaux
<i>(al-) Kitàb</i>	le Livre, le Coran,
<i>Kitàb al- Muwatta'</i>	litt. «Livre du chemin bien tracé» dont l'auteur est le fondateur de l'école malikite, Màlik ibn Anas
<i>li'an</i>	forme de résolution du mariage par un jurement du mari qui refuse de reconnaître l'enfant (à naître)
<i>madhhab</i> (pl. <i>madhàhib</i>)	école (en tant que méthode donnée) d'interprétation juridique ou d'exégèse coranique
<i>madrassa</i>	école (en tant que lieu d'enseignement de la théologie et du droit)
<i>mahakim</i> (sing. <i>mahkama</i>)	<i>shari'a courts</i> avec une compétence générale en tant que tribunaux officiels au cours de l'Empire Ottoman, mais qui, actuellement, s'occupent seulement des questions de la famille dans les pays où ils sont conservés
<i>shar'iyya</i>	
<i>mahila o nari adalat</i>	tribunaux coutumiers islamiques composés des femmes et localisés dans les zones urbaines et rurales indiennes
<i>mahr</i>	don nuptial, dot payée à l'épouse ; à l'époque préislamique le

	prix payé à la famille de la femme pour obtenir leur consensus au mariage
<i>mahr al-mithl</i>	don nuptial d'équivalence, dot calculée sur la base de la condition sociale de l'épouse
<i>makful</i>	le mineur qui, dans le rapport de <i>kafalah</i> , reçoit la protection du <i>kafil</i>
<i>makrùh</i>	(acte) blâmable, répréhensible, acte duquel il faut s'abstenir mais qui n'est pas sanctionné s'il est accompli
<i>màl</i>	bien matériel, objet en commerce, valeur patrimoniale, richesse
<i>mandùb (o mustahabb)</i>	(acte) recommandé, recommandable, qui mérite et dont l'omission n'est pas sanctionné
<i>manfa'a</i>	la rente qui est produite par un bien juridique
<i>maqàsìd</i>	les objectifs, les buts ; <i>maqàsìd al-sharì'a</i> : les objectifs de la <i>sharì'a</i> , c'est-à-dire la protection de la vie, la religion, la propriété, la descendance et la propriété
<i>marja</i>	chez les shiites celui qui, en vertu de sa connaissance, représente un modèle dans le domaine de la jurisprudence islamique
<i>masjid</i>	mosquée
<i>maslaha</i>	intérêt public, utilité générale, utilité publique
<i>mawlana</i>	savant, théologue, litt. «le notre signeur »
<i>mazar</i>	mausolée ou tombeau d'un savant
<i>millet</i>	communauté, le système de gouvernement administratif des communautés religieuses non musulmanes résidentes dans le territoire de l'Empire Ottoman
<i>mu'àmalàt</i>	<i>negotia, transactiones</i> , transactions patrimoniales, obligations civiles et commerciales
<i>mubara'ah</i>	forme de répudiation par laquelle la femme, avant de la consommation, rend le <i>mahr</i> et ce qu'elle a reçu à l'occasion du mariage en échange de la répudiation; convention par laquelle les conjoints terminent les mariage, d'un commun accord, sans que la femme soit obligée à rendre quelque chose au mari pour sa liberté
<i>Mudawwanat al-ahwal al-shakhsiyyat (o Moudawana)</i>	code du statut personnel marocain, reformulation en clé modernes des préceptes d'école malikite (1958)
<i>Mudawwanat al-usra</i>	Code de la famille promulgué au Maroc en 2004
<i>mufti</i>	juriste autorisé par l'autorité publique à émettre avis juridiques (voir <i>fatwa</i>)
<i>mugtahid</i>	<i>faqih</i> qui peut exercer l' <i>igtiyhàd</i>
<i>muhtasib</i>	inspecteur public des marchés qui écoute les plaintes pour y trouver une solution, sujet chargé de la résolution des litiges au niveau communautaire
<i>mukallaf</i>	pubère tenu d'observer les obligations fixées par la loi, qui a une pleine capacité, juridiquement responsable
<i>muqallid</i>	<i>faqih</i> qui a recours au <i>taqlid</i>
<i>mut'a</i>	don de consolation ; chez les Shiites ibadites : mariage temporaire ; chez les Zaydites : compensation pour le <i>talàq</i> surtout dans le cas de mariage pas consommé ; litt. jouissance

<i>nafaqa</i>	maintenance de l'épouse
<i>nafs</i>	l'individu, la personne
<i>nasab</i>	parenté naturelle, lien de sang, appartenance à une souche
<i>nikàh</i>	Mariage ; litt. coupula
<i>niyya</i>	intention, âme, volonté, conscience
<i>pir</i>	maitre, guide, chef dans le soufisme
<i>qadhf</i>	calomnie, fausse accusation de <i>zinà</i> , un des crimes pour lesquels est prévue une peine <i>hadd</i> de quatre-vingt coups de fouet
<i>qàdi</i>	juge, dans le droit islamique celui qui agit pour le compte de l'autorité dans l'exercice de la juridiction
<i>qanun</i>	loi, code
<i>qisàs</i>	talion
<i>qiyàs</i>	déduction analogique, analogie, comparaison d'une chose avec un autre, mesure; en logique, le syllogisme; en langage courant le raisonnement en général
<i>Quraysh</i>	tribu arabe à laquelle appartenait Muhammad
<i>raqaba</i>	<i>corpus rei</i> ; substance du bien juridique (de la chose juridique) distincte de la rente, <i>manfa'a</i>
<i>ray'</i>	raisonnement individuel qui est à la base de l'analogie, bon sens individuel
<i>sadàq</i>	don nuptial, dot, <i>mahr</i>
<i>sadaqa</i>	donation, aumône
<i>sahih</i>	juridiquement valide, authentique: de la tradition qui se fonde sur une série de témoins indiscutables qui se rattachent l'uns aux autres sans discontinuité
<i>salam</i>	paix, formule de salutation
<i>sallama li</i>	sottomersi a
<i>salat</i>	prière rituelle de manière individuelle et collective cinq fois par jour en direction de la Mecque, deuxième pilier de <i>l'islàm</i>
<i>sariqa</i>	vol, crime puni par la peine <i>hadd</i> de l'amputation d'une main et, en cas de récidive, d'un pied
<i>sawm</i>	jeûne au mois du Ramadan, abstinence généralisée des aliments, des boissons, du tabac, des parfumes et des rapports sexuels du matin au soir, quatrième pilier de <i>l'islàm</i> ,
<i>shahada</i>	profession de foi, attestation de l'unicité de Dieu et témoignage de la mission prophétique de Muhammad, le premier des piliers de <i>l'islàm</i>
<i>shari'a</i> et <i>shari'a islàmiyya</i>	litt. la route droite ; la loi divine, l'ensemble des percepts révélés directement par Dieu et connaissables a travers le Coran et la Sunna du Prophète ; en sens général : le système de normes régissant tous les aspects de la vie de l'homme, et comprenant les actes de culte, le droit pénal, les prescriptions patrimoniales, les principes politiques, les règles de la guerre, les devoirs de la morale, les préceptes de la vie familiale et privée
<i>sheikh</i>	titre reconnu à un musulman qui bénéficie du respect en vertu de son âge, son expérience et sa connaissance religieuse ; dans le contexte bédouin : chef
<i>shiat Ali</i>	litt. les partisans de Ali, les Shiites

<i>shighar</i>	mariage pour compensation, c'est-à-dire le pacte par lequel quelqu'un se marie avec la fille ou la parente d'un autre, en donnant, à son tour, sa fille ou une parente, sans que une échange de <i>mahr</i> se produise entre les deux hommes.
<i>shiqaaq</i>	division, divorce, forme de dissolution du mariage
<i>siyàsa shar'iyya</i>	politique conforme à la <i>shari'a</i> , gestion des affaires publiques conforme à la loi religieuse islamique
<i>sulh</i>	transaction, compromis, arbitrage
<i>sunna</i>	tradition, manière habituelle de se conduire, et aussi la Tradition du Prophète en tant que source de droit (ensemble des anecdotes de la vie de Muhammad)
<i>sùra</i> (pl. <i>suwar</i>)	chapitre du Coran
<i>Tablighi Jamaat</i>	mouvement missionnaire du courant des Deobandi
<i>ta'dib</i>	peine discrétionnaire corrective établi par le <i>qadì</i> ; pouvoir de correction du mari sur la femme
<i>tahara</i>	pureté rituelle
<i>tahkim</i>	arbitrage
<i>talàq</i>	répudiation, mode de dissolution unilatéral du mariage de part du mari qui compte des formes différentes: répudiation simple, répudiation double et répudiation triple
<i>talàq mumallak</i>	répudiation que la femme peut donner à elle-même lorsque le mari lui donne la faculté dans certains cas
<i>talaqnama</i>	document qui rend officiel la répudiation (<i>talàq</i>)
<i>tamlìk</i>	faculté de l'individu de disposer de lui-même, faculté reconnue à la femme de se répudier dans certains cas
<i>taqlid</i>	imitation, référence aux compagnons du Prophète, adhésion aux doctrines des prédécesseurs et à une école juridique particulière
<i>tawfid</i>	clause de auto-répudiation
<i>tawhìd</i>	principe de l'unicité de Dieu, le fait de croire et affirmer que Dieu est unique, c'est-à-dire le monothéisme.
<i>ta'zir</i>	autorité discrétionnaire du juge dans l'acte de décréter la peine, peine discrétionnaire
<i>Touzih al-masa'el</i>	les instructions de l' <i>ayattolah</i> Ruhollah Khomeini
<i>'ulamà'</i>	les docteurs dans les sciences religieuses
<i>umma</i>	la communauté musulmane universelle
<i>umm walad</i>	litt. «mère de fils», la mère du fils né (libre) de l'esclave et son maître
<i>'urf</i>	coutume, tradition, droit commun, usage
<i>usùl al-fiqh</i> (sing. <i>asl</i>)	litt. «les racines du droit», les sources de connaissance du droit musulman
<i>walì-al nikàh</i>	tuteur matrimonial représenté par l'agnat le plus proche
<i>walwar</i>	coutume afghane selon laquelle le future marié, ou sa famille, paie une somme d'argent à le chef de la famille de la femme pour la rembourser de la perte financière subie pour élever la fille
<i>waqf</i>	fondation pieuse, institut visant à immobiliser un bien patrimonial pour réaliser un but religieux
<i>wasiyya</i>	acte de dernière volonté

<i>wudu</i>	ablution mineure
<i>zahr</i>	dos (voir <i>zihàr</i>)
<i>zakat</i>	dime, aumône légale, troisième pilier de <i>l'islàm</i> ; étymologiquement bienfaisance qui porte mérite
<i>zawàg / zawàj</i>	mariage, terme employé de plus en plus en remplacement du terme <i>nikàh</i> dans les codes des pays musulmans
<i>zihàr</i>	forme de dissolution du mariage par laquelle l'homme compare la femme au dos d'une femme qui lui est interdit
<i>zinà</i>	rapport sexuel illicite pour lequel est prévu la peine <i>hadd</i> qui change pour la fornication simple, avec cents coups de fouet, et adultère, dont la peine peut arriver jusqu'à la lapidation.

BIBLIOGRAFIA

- Abagnara, V. (1996) *Il matrimonio nell'islam*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Ahmed, F. (2013) 'Religious Norms in Family Law: Implications for Group and Personal Autonomy', in M. Maclean and J. Eekelaar (eds), *Managing Family Justice in Diverse Societies*, Oñati International Series in Law and Societies, Hart Publishing Oxford and Portland Oregon, pp. 33-48.
- Ahmed, N. (2014) 'Family Law in Pakistan: Using the Secular to Influence the Religious', in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, Routledge, pp. 70-86.
- Ahmed, S. (2008) 'Recent Development: Pluralism in British Islamic Reasoning: The Problem with Recognizing Islamic Law in the United Kingdom', *The Yale Journal of International Law*, Vol. 33, Issue 2, pp. 491-497.
- Ali, S. S. -Shahid, A. -Lawan, M. -Maranlou, Z. -Akhtar, R. -Abubakar, M. (2009) *Islamic Law and the Muslim Diaspora: A teaching Manual (With particular focus on the United Kingdom)*.
- Ali, S. S. (2013) 'From Muslim migrants to Muslim citizens', in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 157-175.
- Ali, S. S. (2013) 'Authority and Autenticity: Sharia Councils, Muslim Wome's Rights and the English Courts', *Child and Family Law Quarterly*, Vo. 25, No 2, 2013, pp.113-137.
- Allievi, S. (2008) 'Islam Italiano e Società Nazionale', in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra Diritto e Società*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, pp. 43-75.
- Aluffi Beck-Peccoz, R. (1990) *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Milano, Giuffré.
- Aluffi Beck-Peccoz, R. (2006) 'Il matrimonio nel diritto islamico', in S. Ferrari (a cura di), *Il matrimonio. Diritto ebraico, canonico e islamico: un commento alle fonti*, Torino, G. Giappichelli Editore, pp. 181-246.
- Ansari, H. (2002) *Muslims in Britain*, Report, Minority Rights Group International.
- Ansari, H. (2004) *'The Infidel Within': Muslims in Britain since 1800*, London, Hurst & Company.
- Atlante Geopolitico Mondiale: Regioni Società Economie Conflitti, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, Touring Club Italiano, 2003.
- Baderin, M. A. (2013) 'An analysis of the relationship between shari'a and secular democracy and the compatibility of Islamic Law with the European Convention on Human Rights', in R. Griffith- Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 72-93.
- Bano, S. (2012) *An exploratory study of Sharia Councils in England with respect to Family Law*, University of Reading and the Ministry of Justice, University of Reading.
- Bano, S. (2012) *Muslim Women and Shari'ah Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law*, London, Palgrave Macmillan.
- Bano, S. (2013) 'Muslim Dispute Resolution in Britain: Towards a New Framework of Family Law Governance?', in M. Maclean and J. Eekelaar (eds), *Managing Family Justice in Diverse Societies*, Oñati International Series in Law and Society, Hart Publishing, Oxford and Portland Oregon, pp. 61-86.

- Berger, M. S. (2013) 'Introduction: Applying Shari'a in the West', in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Islam & Society Series, Leiden, Leiden University Press, pp. 7-22.
- Berger, M.S. (2015) 'The Netherlands', in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford, Oxford University Press, pp. 158-221.
- Bernard Maugiron, N. (2014) 'Courts and the Reform of Personal Status Law in Egypt: Judicial Divorce for Injury and Poligamy', in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, Routledge, pp. 106-120.
- Blackstone, L. (2005) 'Courting Islam: Practical Alternatives to a Muslim Family Court in Ontario', *Brooklyn Journal of International Law*, Vol. 31, Issue 1, pp. 207-251.
- Boyd, M. (2013) 'Ontario's shari'a court: law and politics intertwined', in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 176-186.
- Bowen, J. R. (2011) 'How could English courts recognize Shariah?', *St Thomas Law Review*, 7(3), 411-435.
- Bowen, J. R. (2013) 'Sanctity and Shariah: Two Islamic Modes of Resolving Disputes in Today's England', in F. von Benda-Beckmann et al (ed.), *Religious n Disputes: Persuasiveness of Religious Normativity in Disputing Processes*, London, Macmillan, 2013, pp. 129-145.
- Bowen, J. R. (2016) *On British Islam: Religion, Law and Everyday Practice in Shari'a Councils*, Princeton, Princeton University Press.
- Bowen, I. (2014) *Medina in Birmingham Najaf in Brent: Inside British Islam*, London, Hurst & Company.
- Bratza, N. (2013) 'The Refah case at the European Court of Human Rights', in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 38-41.
- Brown, M. D. (2006) 'Comparative Analysis of Mainstream Discourses, Media Narratives and Representations of Islam in Britain and France Prior to 9/11', *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 26, No. 3, pp. 297-310.
- Büchler, A. (2012) 'Islamic Family Law in Europe? From Dichotomies to Discourse – or: Beyond Cultural and Religious Identity in Family Law', *International Journal of Law in Context*, Vol. 8, No. 2, Cambridge University Press, pp. 196-210.
- Buskens, L. (2010) 'Sharia and National law in Morocco', in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated: a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, pp. 89-138.
- Butler-Sloss, E. Hill, M. (2013) 'Family law: Current Conflict and their Resolution', in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, cit., pp. 10-115.
- Campiglio, C. (2008) 'Il diritto di famiglia islamico nella prassi italiana', *Rivista di diritto internazionale privato e processuale*, gennaio-marzo, Anno XLIV, n. 1, pp. 43-76.
- Carrol, L. (1997) 'Muslim Women and "Islamic Divorce" in England', *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 17, pp. 97-115.

- Castro, F. (2007) *Il modello islamico*, a cura di G.M. Piccinelli, in *Sistemi Giuridici Comparati* (collana a cura di A. Procida Mirabelli di Lauro), seconda ed., Torino, Giappichelli Editore.
- Cesari, J. (2015) 'Introduction', in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford, Oxford University, pp. 1-20.
- Chowdhury Akhtar, R., (2013), *British Muslims and Transformative Processes of the Islamic Legal Traditions: Negotiating Law, Culture, Culture and Religion with Specific Reference to Islamic Family Law and Faith-Based Alternative Dispute Resolution*, PhD Thesis, University of Warwick, School of Law, May 2013.
- Cilardo, A. (2011) 'Il minore nel diritto islamico. Il nuovo istituto della kafala', in A. Cilardo (ed.), *La tutela dei minori di cultura islamica nell'area mediterranea. Aspetti sociali, giuridici e medici*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 219-263.
- Clarke, M. (2014) 'Shari'a Courts and Muslim Family Law in Lebanon', in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, Routledge, pp. 32-47.
- Cumper, P. (2014) 'Multiculturalism Human Rights and the Accommodation of Sharia Law', *Human Rights Law Review*, 14, pp. 31-57.
- Dassetto, F. (1994) *L'islam in Europa*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- Dassetto, F. (2008) 'L'«islam europeo» e i suoi volti', in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra Diritto e Società*, Bologna, Società Editrice il Mulino, pp. 13-41.
- De la Pradelle, G. (1992) *L'Islam et le Droit Islamique en France*, 10 Juin, pp. 65-78.
- Edge, I. (2013) 'Developments towards Legal Pluralism?', in R. Griffith Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 116-143.
- Ferrari, S. –Bottoni, R. (2015), 'The Institutionalization of Islam in Europe: an overview', in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford, Oxford University Press, pp. 619-655.
- Fournier, P. (2005) 'The Reception of Muslim Family laws in Western Liberal States', *Women Living Under Muslim Laws*, Dossier 27, pp. 65-79.
- Fournier, P.- Reyes, N. (2013) 'A Language of Hybridity: Honour and Otherness in Canadian Law and Shari'a', in M.S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in The West*, 2013, Islam & Society Series, Leiden, Leiden University Press, pp. 189-203.
- Gambaro, A.- Sacco, R. (2008) *Sistemi giuridici comparati*, Torino, Utet Giuridica.
- Garbaye, R. (2010) 'Les organisations musulmanes et l'État britannique, de 1980 à 2005: du local au national', *Hérodote*, n°137, la Découverte, 2 trimestre, pp. 57-69.
- Genn, H. (2012) 'What is Civil Justice For? Reform, ADR, and Access to Justice', *Yale Journal of Law & Humanities*, Vol. 24, Issue 1, Art. 18, pp. 397-417.
- Giblin, B. (2012) *Les conflits dans le monde: approche géopolitique*, Collection U, Paris, Armand Colin.
- Giblin, B. (2012), 'La géopolitique: un raisonnement géographique d'avant-garde', *Hérodote*, 3 (n° 146-147), pp. 3-13.
- Giunchi, E. (2014) 'From Jurists' *Ijtihad* to Judicial Neo-*Ijtihad*: Some Introductory Observations', in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, Routledge, pp. 1-31.
- Gordon, D. (1998), *Foreign Divorces: English law and Practice*, Avebury.

- Goodwin, M. (2013) 'The Roots Of Extremism: The English Defence League and the Counter-Jihad Challenge', *Chatam House Briefing Paper* EU BP 2013/01.
- Griffith-Jones, R, 'The unavoidable'adoption of *shari'a* law-the generation of a media storm', in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, cit., pp. 9-19.
- Grillo, R. (2015) *Muslim Families, Politics and the Law: A Legal Industry in Multicultural Britain*, Farnham, Ashgate.
- Guzzetti, C. M. (2003) *Islam*, Dizionari San Paolo, Milano.
- Harding, A. (2010) 'Sharia and National Law in Malaysia', in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated, a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, pp. 490-526.
- Hochart, C. (1998) 'La reconnaissance du Statut Personnel Des Musulmans En France. Question sensible, Question de Sensibilité', CURAPP, *Questions sensibles*, PUF, Paris, pp. 275-293.
- Hussain, J. - Passamai, A. (2013) 'The Down-Under Approach and Reaction to Shari'a: An Impasse in Post-Secularism?', in M.S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in The West*, 2013, Islam & Society Series, Leiden, Leiden University Press, pp. 65-78.
- Introvigne, M. (2015) *Il fondamentalismo dalle origini all'Isis*, Sugarco Edizioni, Milano.
- Jackson, S. A. (2015) 'Islamic Law, Muslims and American Politics', *Islamic Law and Society*, University of Southern California, 22, pp. 253-291.
- Jamal, A.A., (2013) 'Religious Authority and Constitutional Order: A case study of the Conciliation and Arbitration Boards (CABs) of the Shia Imami Ismaili Community', *Journal of Law, Religion & State* 2, pp. 235-249.
- Jänterä-Jareborg, M. (2014) 'Cross-Border family Cases and Religious Diversity: What Can Judges Do?', in P. Shah with M. C. Foblets and M. Rohe (eds), *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Cultural Diversity and Law in Association with RELIGARE, Farnham, Ashgate, pp. 143-163.
- Keshavjee, M. M. (2007) *The Ismaili Alternative Dispute Resolution Training Programmes and the Potential for New Directions in Mediation*, The Institute of Ismaili Studies.
- Keshavjee, M.M. (2013) *Islam, Sharia & Alternative Dispute Resolution: Mechanisms for Legal Redress in the Muslim Community*, London: I.B. Tauris & Co. Ltd
- Khair, B. M. (2006) 'The Right of Women to No-Fault Divorce in Islam and Its Application by British Muslims', *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17.3, pp. 295-306.
- Köndgen, O. (2010) 'Shari'a and National Law in the Sudan', in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated: a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, pp. 181-230.
- Kymlicka, W (2012) *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*, Transatlantic Council on Migration, Migration Policy Institute.
- Lacoste, Y. (1995) *Dictionnaire de Géopolitique*, Flammarion, Paris.
- Lacoste, Y. (2012) 'La géographie, la géopolitique et le raisonnement géographique', *Hérodote* 2012/3 (n° 146-147), pp. 14-44.

- Latour, V. (2010) 'La *communauté musulmane*: une émergence tardive mais une installation durable dans le paysage politique et institutionnel britannique', *Hérodote*, n°137, la Découverte, 2 trimestre, pp. 35-55.
- Lepore, C. R. (2012) 'Asserting State Sovereignty Over National Communities of Islam in the United States and Britain: Sharia Courts as a Tool of Muslim Accommodation and Integration', *Washington University Global Studies Law Review*, Vo. 11:669, pp. 669-692.
- Lindbekk, M. (2010) 'The Enforcement of Personal Status Law by Egyptian Courts', in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, Routledge, pp. 87-105.
- Liversage, A. (2014), 'Secrets and Lies: When Ethnic Minority Youth have a Nikah', in P. Shah with M.C. Foblets and M. Rohe (eds), *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Cultural Diversity and Law in Association with RELIGARE, Farnham, Ashgate, pp. 165-180.
- Malik, M. (2009), 'Muslim Legal Norms and the Integration of European Muslims', *European University Institute Working Paper*, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Musmine-Muslim Minorities in Europe, Florence, 2009/29, pp. 1-26.
- Malik, M. (2014) 'Minorities and Law: Past and Present', *Current Legal Problems*, pp. 1-32.
- Manea, E. (2016) *Women and Shari'a Law: The Impact of Legal Pluralism in the UK*, London: I. B. Tauris & Co. Ltd.
- Maret, R. E. (2013) 'Mind the Gap: The Equality Bill and Sharia Arbitration in the United Kingdom', *Boston College International and Comparative Law Review*, Volume 36, Issue 1, pp. 255-283.
- Mc Crea, R. (2016), 'Why the role of religious tribunals in the legal system would not be expanded', *Public Law*, 2, pp. 214-22.
- McCrudden, C. (2013) '*Dignity and Religion*', in R. G-Jones (edited by), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp.94-106.
- McEoin, D. (2009) *Sharia Law or 'One Law for All'?* Civitas: Institute for the Study of Civil Society, London.
- McGolrick, D (2013) 'The compatibility of an Islamic/shari'a law system or shari'a rules with the European Convention on Human Rights', in R. Griffith Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 42-71.
- Menski, W. (2014) 'Plurality-Conscious Rebalancing of Family Law Regulation in Europe', in P. Shah with M. C. Foblets and M. Rohe (eds), *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Cultural Diversity and Law in Association with RELIGARE, Farnham, Ashgate, pp. 29-48.
- Menski, W. (2008) 'Diritto matrimoniale inglese e legge musulmana', in A. Ferrari (a cura di), *Islam in Europa/ Islam in Italia - Tra diritto e società*, Bologna, Il Mulino, pp. 129-146.
- Mir-Hosseini, Z. (2010), 'Sharia and National Law in Iran', in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated: a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, pp.318-369.

- Mora, L. (2013) *Rescuing Muslim Women from or by sharia? Islam vs. Women's rights: Framing of the Dutch Sharia Debate by the Media in 2012*, Master Thesis in Comparative Women's Studies in Culture and Politics, University of Utrecht.
- Nielsen, J. S. (2013) 'United Kingdom: An Early Discussion on Islamic Family Law in the English Jurisdiction', in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Islam & Society Series, Leiden, Leiden University Press, pp. 79-95.
- Otto J. M. (2010), 'Introduction: Investigating the Role of Sharia in National Law', in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated: a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, pp. 12-49.
- Otto, J. M. (2010) 'Sharia and National Law in Indonesia', in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated; a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, pp. 433-490.
- Papa, M. -Ascanio, L. (2014), *Shari'a. La legge sacra dell'islam*, Bologna, Il Mulino.
- Pearl, D. (2000) *Islamic Family Law and its Reception by The Courts in England*, Islamic Legal Studies Program, Occasional Publications, Harvard Law School.
- Phillips, N. (2013) 'Equal Before the Law', in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 286-293.
- Reed, A. (1996), 'Transnational Non-Judicial Divorces: A Comparative Analysis of Recognition Under English and U. S. Jurisprudence', *Loyola of Los Angeles International & Comparative Review*, 1996, pp. 311-377.
- Reiss, M (2009) 'The Materialization of Legal Pluralism in Britain: Why Sharia Council's Decisions Should Be Non-Binding', *Arizona Journal of International & Comparative Law*, Vol. 26, No 3, pp.739-778.
- Rohe, M. (2003) 'Islamic Law in German Courts', 2003, *Hawwa*, Vol. 1, pp. 46-59.
- Rohe, M (2013) 'Reasons for the Application of Shari'a in the West', in M.S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in The West*, 2013, Islam & Society Series, Leiden, Leiden University Press, pp. 25-46.
- Rutten, S. (2013) 'Applying Shari'a to Family Law Issues in the Netherlands', in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Islam & Society Series, Leiden, Leiden University Press, pp. 97-109.
- Sadiqi, F. (2014) 'The Potential Within: Adjudications on *shiqaaq* (discord) divorce by Moroccan Judges', in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, Routledge, pp. 121-135.
- Saeed, A. (2013) 'Reflections on the Development of the discourse of Fiqh for Minorities and Some of the Challenges it Faces', in M.S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in The West*, 2013, Islam & Society Series, Leiden, Leiden University Press, pp. 241-255.
- Sandberg, R.-Douglas, G-Doe, N. -Gilliat-Ray, S. and Khan, A. (2013) 'Britain's Religious Tribunals: 'Joint Governance' in Practice', *Oxford Journal of Legal Studies*, Vo. 33, No. 2, p. 263-291.

- Sandberg, R.-Thompson, S. (2017), 'Relational Autonomy and Religious Tribunals', *Oxford Journal of Law and Religion*, 1-32.
- Selby, J.A. (2011) 'French secularism as a 'guarantor' of women's rights? Islam and gender politics in a Parisian banlieu', *Culture and Religion*, 12:4, pp. 441-462.
- Selby, J. A. (2015) 'France', in J. Cesari (ed.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford, Oxford University Press, pp. 24-63.
- Shah, P. (2013) 'Judging Muslims', in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 144-156.
- Shah, P. (2014) 'Distorting Minority Laws? Religious Diversity and European Legal Systems', in P. Shah M. C. Foblets, and M. Rohe (eds), *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Cultural Diversity and Law in Association with RELIGARE, Farnham, Ashgate, pp. 1-27.
- Shah, P. (2014) 'Shari'a in the West: Colonial Consciousness in a context of normative competition', in E. Giunchi (ed.), *Muslim Family law in Western Courts*, London, Routledge, pp. 14-31
- Shahar, I. (2008) 'Legal Pluralism and the Study of Shari'a Courts', *Islamic law and Society*, 15, pp. 112-141.
- Shulz, D. (2010) 'Sharia and National Law in Mali', in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated: a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, pp. 529-552.
- Sinani, B. (2013) 'The Return of Islam in South East Europe: Debating Islam and Islamic Practices of Family Law in Albania and Kosovo', in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Islam & Society Series, Leiden, Leiden University Press, pp.111-123.
- Sona, F. (2013), 'Defending the Family Treasure Chest: Navigating Muslim Families and Secured Positivist Islands of European Legal Systems', in P. Shah with M.C. Foblets and M. Rohe (eds), *Family, Religion and Law: Cultural Encounters in Europe*, Farnham, Ashgate, pp.115-141.
- Turner, B. S. – Richardson, J. T. (2013) 'Islam and the Problems of Liberal Democracy', in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Islam & Society Series, Leiden, Leiden University Press, pp. 47-64.
- Thompson E. L. & F.S. Yunus, F. S. (2007) 'Note and Comment: Choice of Laws or Choice of Culture: How Western Nations Treat The Islamic Marriage Contract In Domestic Courts', *Wisconsin International Law Journal*, Vol. 25, pp. 361-395.
- Van Eijk, E. (2010) 'Shari'a and National Law in Saudi Arabia', in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated: a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, pp. 139-180.
- Vanzan, A. (2014) 'Family Law in Post-Revolutionary Iran', in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, Routledge, pp. 136-149.

- Vatuk, S. (2014) 'The Application of Muslim Personal Law in India: a System of Legal Pluralism in Action', in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family Law in Muslim Courts*, Routledge, pp. 48-69.
- Vitolo, G. (2007) *Medioevo: i caratteri originali di un'età in transizione*, 9 Edizione, Biblioteca Aperta, Milano.
- M. Zee, M. (2014) 'Five Options for the Relationship between the State and Sharia Councils: Untangling the Debate on Sharia Councils and Women's Rights in the United Kingdom', *Journal of Religion & Society*, Vol. 16, pp. 1-18.
- Zee, M. (2015) *Choosing Sharia? Multiculturalism, Islamic Fundamentalism and Sharia Councils*, Eleven International Publishing.
- Ziaka, A. (2013) 'Debate and Challenges', in M. S. Berger (ed.), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West*, Islam & Society Series, Leiden, Leiden University Press, pp. 125-138.
- Yassari, N. (2013) 'Understanding and Use of Islamic Family Law Rules in German Courts: The Example of Mahr', in M.S. Berger (edited by), *Applying Shari'a in the West: Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in The West*, 2013, Islam & Society Series, Leiden, Leiden University Press, pp. 164-187.
- Yassari, N.– Hamid Saboory, M. (2010) 'Sharia and National Law in Afghanistan', in J. M. Otto (ed.), *Sharia Incorporated: : a Comparative Overview of the Legal System of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden, Leiden University Press, pp. 273-317.
- I. Yilmaz, I. (2014) 'Islamic Family Law in Secular Turkish Courts', in E. Giunchi (ed.), *Adjudicating Family law in Muslim Courts*, Routledge, pp. 148-159.
- Williams, R. (2013) 'Civil and Religious Law in England: a religious perspective', in R. Griffith-Jones (ed.), *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge University Press, Cambridge, pp.20-33.

SITOGRAFIA

- Abdolmohammani, P. (2008) 'Un'introduzione al mondo islamico sciita', *Jura Gentium*, Rivista di Filosofia del diritto internazionale e della politica globale,
<http://www.juragentium.org/topics/islam/it/iran.htm>
- Banno, S. (2007) 'Islamic Family Arbitration, Justice and Human Rights in Britain', *Law, Social Justice & Global Development*, Vol 1,
http://www.go.warwick.ac.uk/elj/lgd/2007_1/bano
- BBC News, 'Threats to 'no-go areas' bishop', 2 February 2008
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/7223788.stm
- BBC News, 'In full: Rowan William's interview', 11 February 2008,
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7239283.stm
- BBC News, 'Griffin attacks Islam on BBC show', 23 October 2009,
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_politics/8321683.stm
- BBC One Panorama, 'Secrets of Britain's Sharia Councils', 22 April 2013,
<https://www.youtube.com/watch?v=4gZCFdHkd4A>
<https://www.youtube.com/watch?v=tQ3PIhFHDdE>
- BBC, 'Theresa May says UK will not tolerate extremists', 23 March 2015,
<http://www.bbc.com/news/uk-32013794>
- BBC, 'Cameron unveils strategy to tackle islamist extremist', 20 July 2015,
<http://www.bbc.com/news/uk-33590305>
- BBC, 'Counter extremism: May targets all 'those who spread hate'', 19 October 2015,
<http://www.bbc.com/news/uk-34568574>
- Bingham, J. 'At least 85 sharia 'courts' operating in Britain, says Civitas report', 29 June 2009,
<http://www.telegraph.co.uk/news/religion/5675166/At-least-85-sharia-courts-operating-in-Britain-says-Civitas-report.html>
- Boele-Woelki, K. - Van Iterson, D. (2010) 'The Dutch Private International Law Codification: Principles, Objectives and Opportunities', *Electronic Journal of Comparative Law*, Netherlands Comparative Law Association, vol. 14.3 (December),
<http://www.ejcl.org>
- Boztas, S. 'Sharia courts in Britain lock women into 'marital captivity'', study says, 4 December 2015,
<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/sharia-courts-in-britain-lock-women-into-marital-captivity-study-says-a6761141.html>
- S. Boztas, S. 'Sharia in the UK: The courts in the shadow of British law offering rough justice for Muslim women', 4 December 2015,
<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/sharia-in-the-uk-the-courts-in-the-shadow-of-british-law-offering-rough-justice-for-muslim-women-a6761221.html>
- Bowcott, O. 'Law Society withdraws guidance on sharia wills: Society president apologizes after solicitors and justice secretary criticized document', 24 November 2014,
<https://www.theguardian.com/law/2014/nov/24/law-society-withdraws-guidance-sharia-wills>

- Bowen, J. R., *'Panorama's exposé of sharia councils didn't tell the full story'*, 26 April 2013, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2013/apr/26/panorama-expose-sharia-councils-balance>
- Butt, R. *'Archbishop backs sharia law for British Muslims'*, 7 February 2008, <https://www.theguardian.com/uk/2008/feb/07/religion.world>
- Butt, R. - Radnofsky, L. *'Gordon Brown Backs Archbishop in Sharia Law Row'*, 11 February 2008, <https://www.theguardian.com/world/2008/feb/11/religion.islam>
- Buttoo, S. *'Some imams 'biased against women'*, BBC News, 15 December 2008, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/7783627.stm
- Canali, L. *'Gli islam nel mondo'*, Limes, 2013, <http://www.limesonline.com/gli-islam-nel-mondo/44323>
- Caprara, L. (2015) *'L'autonomia normativa e giurisdizionale delle confessioni religiose nel sistema degli statuti personali in Libano'*, *Vita e Pensiero Jus*, Jus-online n. 3/2015, <http://media.jus.vitaepensiero.it/news/allegati/Caprara%20-%20Jus%20On%20Line%203-2015.pdf>
- Channel 4, *'Tower Hamlets votes an independent mayor'*, 22 October 2010, <http://www.channel4.com/news/tower-hamlets-votes-in-independent-mayor>
- Christian Concern, *'Increasing Use of Sharia Courts in UK'*, 17 January 2012, <http://www.christianconcern.com/our-concerns/islam/increasing-use-of-sharia-courts-in-uk>
- Corbin, J. *'Are Sharia Council Failing Vulnerable Women?'*, 7 April 2013, <http://www.bbc.com/news/uk-22044724>
- Cross, M. *'Society defends sharia wills practice note'*, 24 March 2014, <https://www.lawgazette.co.uk/practice/society-defends-sharia-wills-practice-note/5040519.article>
- Dearden, L. *'David Cameron Extremism Speech: Read the Transcript in Full'*, 20 July 2015, <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/david-cameron-extremism-speech-read-the-transcript-in-full-10401948.html>
- Doughty, S. *'Britain has 85 sharia courts: The Astonishing Spread of Islamic Justice Behind Closed Doors'*, 29 June 2009, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1196165/Britain-85-sharia-courts-The-astonishing-spread-Islamic-justice-closed-doors.html>
- Drummond, J. *'Sharia law in the UK: Muslim chiefs air vile views on video- 'No such thing as rape in a marriage'- 'Don't quiz men over home violence''*, 4 May 2014, <https://www.thesun.co.uk/archives/news/793665/sharia-law-in-the-uk/>
- Drury, I. *'Sharia Courts in Britain 'lock women into marital captivity and do not officially report domestic violence'says academic'*, 7 December 2015, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3348606/Sharia-councils-Britain-lock-women-marital-captivity-not-officially-report-domestic-violence-says-academic.html>
- English Defence League, <http://www.englishdefenceleague.org/shariah-courts-in-britain>
- Equal and Free, <http://www.secularism.org.uk/uploads/equal-and-free-16.pdf>

Facebook, <https://www.facebook.com/StopTheNoGoMuslimshariaZonesUk/?fref=ts>

Fulton, L. '*Islamic Law: Europe's Shari'a Debate*',
<http://www.euro-islam.info/key-issues/islamic-law/>

Gourdin, P. (2016), '*Manuel de géopolitique : Une affaire de représentations*', La revue géopolitique,
<http://www.diploweb.com/Troisieme-partie-Une-affaire-de.html>

Hall, M. '*Britain 'has at least 85 Sharia law courts'*', 29 June 2009,
<http://www.express.co.uk/news/uk/110672/Britain-has-at-least-85-Sharia-law-courts>

Harper, T. '*UK's sharia courts 'ignore marital rape'*', 26 February 2016,
http://www.thesundaytimes.co.uk/sto/news/uk_news/Crime/article1672846.ece

Hope, C. '*Law Society risks 'undermining' rule of law by promoting sharia, Chris Grayling warns*', 10 May 2014,
<http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/10820783/Law-Society-risks-undermining-rule-of-law-by-promoting-sharia-Chris-Grayling-warns.html>

Hirsch, A. '*Dozens of sharia courts are giving illegal advice, claims Civitas report*', 29 June 2009,
<https://www.theguardian.com/uk/2009/jun/29/sharia-courts-illegal-advice-claims>

Home Secretary: '*A New Partnership to Defeat Extremism*', 23 March 2015,
<https://www.gov.uk/government/speeches/a-stronger-britain-built-on-our-values>
<http://www.islamic-sharia.org/the-unholy-trinity/>

Home Affairs Committee inquiry,
<https://www.parliament.uk/business/committees/committees-a-z/commons-select/home-affairs-committee/inquiries/parliament-2015/inquiry6/>

Islam 21c.com
<https://www.islam21c.com/>
<https://www.islam21c.com/politics/sh-haitham-responds-to-this-weeks-bbc-panorama/>

Islamic Justice in Europe: "It's often a Dictate of Power", 9/1/2011,
<http://www.spiegel.de/international/germany/islam-justicein-europe-it-s-often-a-dictate-of-power-a-783843.html>.

Islamic Sharia Council, '*Response to Baroness Cox's Arbitration & Mediation Bill*', 2013,
<http://www.islamic-sharia.org/wp-content/uploads/2014/05/Booklet-on-Coxs-Bill-Sep-2013.-2-1.pdf>

Islamic Sharia Council, '*Response Regarding Panorama*', 11/05/2013,
<http://blog.islamic-sharia.org/hello-world/>

Islamic Sharia Council, 12/05/2013
<http://blog.islamic-sharia.org/the-muslim-law-shariah-council-uk/>

Islamic Sharia Council, '*Complaint to Ofcom regarding Panorama*', 20/5/2014,
<http://blog.islamic-sharia.org/complaint-to-ofcom-regarding-panorama/>

Islamic Sharia Council, '*The Independent, 'Sharia courts: The Inside Story'*', 10/12/2015
<http://blog.islamic-sharia.org/the-independent-sharia-courts-the-inside-story/>

Islamic Sharia Council, '*Daily Mail*', 2015,
<http://www.islamic-sharia.org/the-daily-mail/>

Islamic Sharia Council, '*The Unholy Trinity*', January 2016,

- <http://www.islamic-sharia.org/the-unholy-trinity/>
- Kern, S. *'Islamic Sharia Law Proliferates in Germany*, 8 September 2011, <http://gatestoneinstitute.org/2397/islamicsharia-law-germany>
- Kern, S. *'Shari'a Law Grows with Impunity in Denmark and Elsewhere in Europe'*, 25 October 2011, <http://www.thecuttingedgenews.com/index.php?article=52983&paigned=&pagename>
- Kern, S. *'Muslim Gangs Enforce Sharia Law in London'*, 25 January 2013, <https://www.gatestoneinstitute.org/3555/sharia-law-london>
- Kern, S. *'The Islamization of Spanish Jurisprudence: Spain Submits to "Adoption Jihad"'*, 20 February 2013, <https://www.gatestoneinstitute.org/3595/spain-adoption-islam>
- Kern, S. *'European 'No-Go' Zones: Fact or Fiction? Part 2: Britain'*, 3 February 2015, <https://www.gatestoneinstitute.org/5177/no-go-zones-britain>
- Kern, S. *'UK: Anjem Choudary Charged With Supporting Islamic State'*, 9 August 2015, <https://www.gatestoneinstitute.org/6315/anjem-choudary-islamic-state>
- Kern, S. *'Germany: '20 Million Muslims by 2020'?*, 1 November 2015, <https://www.gatestoneinstitute.org/6793/germany-20-million-muslims>
- Law Commission: Law Commission Report No 137 (1984), Recognition of Foreign Nullity Decrees and Related Matters, http://www.scotlawcom.gov.uk/files/9213/1739/5716/Recognition_of_foreign_nullity_decreees_and_related_matters_a_consultation_paper.pdf
- Law Commission, *Getting Married: a Scoping Paper*, 17 December 2015, http://www.lawcom.gov.uk/wp-content/uploads/2015/12/Getting_Married_scoping_paper.pdf
- Leiden Law Blog, <http://leidenlawblog.nl/>
- London central Mosque Trust Ltd & The Islamic Cultural Center, 2014, http://www.iccuk.org/page.php?section=media&page=ukboard_sharia_councils
- 'La géopolitique à la française : Jean-François Fiorina s'entretient avec Yves Lacoste'*, CLES : Comprendre Les Enjeux Stratégiques, HS n° 38, septembre 2014, www.grenoble-em.com-1-
- McVeigh, K. –A. Hill, A. *'Bill limiting sharia law is motivated by 'concern for Muslim women'*, 8 June 2011, <https://www.theguardian.com/law/2011/jun/08/sharia-bill-lords-muslim-women>
- Molloy, A. *'Islamic law to be enshrined in British law as solicitors get guidelines on 'Sharia compliant' wills: The Law Society has issued guidelines to solicitors on drawing up "Sharia compliant" wills'*, 23 March 2014, <http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/islamic-law-to-be-enshrined-in-british-law-as-solicitors-get->
- Mona Siddiqui (profile), <http://www.ed.ac.uk/profile/mona-siddiqui>
- Murray, D. *'The Government's New Counter-Extremism Strategy is Careful and Rigorous — Albeit with one Major Flaw'*, 19 October 2015,

- <http://blogs.spectator.co.uk/2015/10/the-governments-new-counter-extremism-strategy-is-advanced-careful-and-rigorous-albeit-with-two-major-flaws/>
- Muslim Council of Britain, '*One Nation Counter-Extremism Strategy*' Risks Further Undermining Fight Against Terrorism', 19 October 2015
<http://www.mcb.org.uk/one-nation-counter-extremism-strategy-risks-fight-against-terrorism-191015/>
- Muslim Council of Britain (2015), *British Muslims in Numbers: A Demographic, Socio-economic and Health Profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census*, Muslim Council of Britain 2015,
https://www.mcb.org.uk/wp-content/uploads/2015/02/MCBCensusReport_2015.pdf
- Muslim Women's Network UK,
<http://www.mwnuk.co.uk/mediaStatmentDetail.php?id=175>
- National Secular Society, '*NSS backs Bill that would curb sharia courts in Britain*', 10 June 2011,
<http://www.secularism.org.uk/nss-backs-bill-that-would-curb-s.html/>
- National Secular Society, '*BBC stands by Panorama exposé of Sharia Councils*', 8 May 2013,
<http://www.secularism.org.uk/news/2013/05/bbc-stands-by-panorama-expos-of-sharia-councils>
- National Secular Society, '*The Law Society withdraws controversial sharia guidance and apologises*', 24 November 2014,
<http://www.secularism.org.uk/news/2014/11/the-law-society-withdraws-their-sharia-guidance-and-apologises>
- National Secular Society, '*NSS welcomes pledge to review sharia courts*', 23 March 2015,
<http://www.secularism.org.uk/news/2015/03/nss-welcomes-pledge-to-review-sharia-courts>
- Najm, M. C. (2010) '*Le sort des répudiations musulmanes dans l'ordre juridique français. Droit et idéologie(s)*', *Droit et cultures*, Revue internationale interdisciplinaire, pp. 209-229,
<<http://droitcultures.revues.org/2070>>.
- Office for National Statistics
<http://www.islamic-sharia.org/wp-content/uploads/2014/05/Booklet-on-Coxs-Bill-Sep-2013.-2-1.pdf>
- One law for All, '*Launch of One Law for All – Campaign against Sharia law in Britain*', December 10, 2008,
<http://onelawforall.org.uk/launch-of-one-law-for-all-campaign-against-sharia-law-in-britain/>
- One Law for All, '*Call for end to Sharia courts after report shows widespread injustice*', December 16, 2008,
<http://onelawforall.org.uk/call-for-end-to-sharia-courts-after-report-shows-widespread-injustice/>
- One Law for All, '*Sharia law in Britain: a Threat to One Law for All and Equal Rights*', 17 June 2010
<http://onelawforall.org.uk/new-report-sharia-law-in-britain-a-threat-to-one-law-for-all-and-equal-rights/>
- One Law for All, '*One Law for All and National Secular Society back Bill that aims to curb sharia courts in Britain*', June 10, 2011
<http://maryamnamazie.blogspot.it/2011/06/one-law-for-all-and-national-secular.html>

- One Law for All, *'Enemies not Allies: the Far-Right'*, August 2011,
<http://onelawforall.org.uk/new-report-enemies-not-allies-the-far-right/>
- One Law for All, *'The Law Society must withdraw its guidance on Sharia-succession rules'*, March 27th 2014,
<http://onelawforall.org.uk/the-law-society-must-withdraw-its-guidance-on-sharia-succession-rules/>
- One Law for All, *'Walking a tightrope: between the pro-Islamist Left and the far-Right'*, 7 May 2014,
<http://onelawforall.org.uk/walking-a-tightrope-between-the-pro-islamist-left-and-the-far-right/>
- One Law for All, *'Press release: Women's campaigners welcome withdrawal of the Law Society's sharia wills practice note'*, 24 November 2014,
<http://onelawforall.org.uk/press-release-%E2%80%93-women%E2%80%99s-rights-campaigners-welcome-withdrawal-of-the-law-society%E2%80%99s-sharia-wills-practice-note/>
- One Law for All, *'Siding with the Oppressor: The Pro-Islamist Left'*, February 19th 2015,
<http://onelawforall.org.uk/siding-with-the-oppressor-the-pro-islamist-left/>
- One Law for All, *'Boycott the Sharia law inquiry: Organisers call on women's rights campaigners and organisations to boycott the Sharia law inquiry'* June 15th 2016,
<http://onelawforall.org.uk/boycott-the-sharia-law-inquiry/>
- One Law for All, *'Background on Imams and Scholars on Sharia Inquiry'*, 4 July 2016
<http://onelawforall.org.uk/imams-scholars-sharia/>
- Panorama After Paris: The battle for British Islam*, January 2015
<https://www.youtube.com/watch?v=CClaoWc8zOg>
- Patel, P. –Sahgal, G. *'Whitewashing Sharia councils in the UK?'*, 4 July 2016,
<https://www.opendemocracy.net/pragna-patel-gita-sahgal/whitewashing-sharia-councils-in-uk>
- Parfitt, T. *'UK Sharia law courts 'lock women into marital captivity' Dutch academic's damning report'*, 7 December 2015,
<http://www.express.co.uk/news/uk/624457/Islamic-Sharia-Council-Machteld-Zee-Islam>
- Parkinson, J. *'Ray Honeyford: Racist or right?'*, 10 February 2012,
<http://www.bbc.com/news/uk-politics-16968930>
- Pilgram, L. (2012), *'British-Muslim Family Law and Citizenship'*, *Citizenship Studies*, 16:5-6,
<https://www.opendemocracy.net/lisa-pilgram/british-muslim-family-law-and-citizenship>
- Petre, J. - Porter, A. *'Adopt sharia law in Britain, says the Archbishop of Canterbury Dr Rowan Williams'*, 8 February 2008,
<http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1578017/Adopt-sharia-law-in-Britain-says-the-Archbishop-of-Canterbury-Dr-Rowan-Williams.html>
- Reid, S. *'As Islamic Extremists Declare Britain's First Sharia Law Zone, the Worrying Social and Moral Implications'*, 29 July 2011,
www.dailymail.co.uk/news/article-2020382/You-entering-Sharia-law-Britain-As-islamic-extremists-declare-Sharia-law-zone-London-suburb-worrying-social-moral-implications

- Robinson, M. *'Trump's not wrong, – we can't wear uniform in our OWN cars': Five police officers claim Donald Trump is RIGHT about parts of London being so 'radicalised' they are no-go areas'*, 9 December 2015,
<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3352406/Scotland-Yard-mocks-Trump-s-claims-London-police-terrified-Muslim-areas-officers-claim-tycoon-RIGHT.html>
- Rohe, M. (2011) *Alternative Dispute Resolution in Europe under the Auspices of Religious Norms*, RELIGARE Working Paper No. 6/January,
 <<http://www.religareproject.eu>>.
- «*Sharia law and me Zeinab Huq*»1 July 2009,
<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jul/01/sharia-courts-islam>
- Shah, P. (2011), *'Transnational Family Relations in Migration Context'*, Religare Working Paper No. 7/March,
www.religareproject.eu
- Shah, P. (2012), *'In Pursuit of the Pagans: Muslim Law in the English Context'*, Religare Working Paper No. 9 March,
www.religareproject.eu
- Shnapper, D. (2012) *'Diversité et Convergence'*, in V. Latour (sous la direction de), *Les signes Religieux dans l'Espace Public: Royaume-Uni, Europe, Etats-Unis*, Observatoire de la Société Britannique (en ligne), 13 | 2012,
<http://osb.revues.org/1404>
- Stakelbeck, E. *Islamic Sharia law comes to Great Britain*, 26 December 2012
<http://www.cbn.com/cbnnews/world/2012/november/islamic-sharia-law-comes-to-great-britain/?mobile=false>
- Summers, H *'Sharia courts review branded a 'whitewash' over appointment 'bias' concerns'*, 9 July 2016,
<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/sharia-courts-review-branded-a-whitewash-over-appointment-bias-concerns-a7128706.html>
- Swinford, S *'Theresa May tells Islamist extremists: "The game is up"'*, 23 March,
<http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/terrorism-in-the-uk/11488942/Theresa-May-tells-Islamist-extremists-The-game-is-up.html>
- Taylor, J *'Baroness Cox: "If We Ignore Wrongs, We Condone Them"'*, 20 June 2011,
<http://www.independent.co.uk/news/people/profiles/baroness-cox-if-we-ignore-wrongs-we-condone-them-2299937.html>.
- The Christian Institute, *'Secret workings of UK Sharia courts exposed'*, 10 December 2015,
<http://www.christian.org.uk/news/secret-workings-of-uk-sharia-courts-exposed/>
- The Christian Institute, *'Mep speaks against spread of Sharia Courts'*, 18 April 2013.
<http://www.christian.org.uk/news/mep-speaks-out-against-spread-of-sharia-courts/>
- The Guardian,
<https://www.youtube.com/watch?v=Ctyr5FaZJtI>
- The Muslim Issue, June 30 2013,
<https://themuslimissue.wordpress.com/2013/06/30/historic-date-as-londons-met-police-establish-englands-first-sharia-zone-edls-tommy-robinsons-bail-conditions-forbid-entry/>

The Muslim Law Sharia Council, 22/4/2013

<http://blog.islamic-sharia.org/wp-content/uploads/2013/05/Press-Release-re-Panorama-Programme-2013-04-22-Imam-Raza.pdf>

Turner, C. *Lutfur Rahman: Judge accuses disgraced former mayor of mortgage fraud and tax evasion*, 29 January 2016,

<http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/12128815/Lutfur-Rahman-Judge-accuses-disgraced-former-mayor-of-mortgage-fraud-and-tax-evasion.html>

Travis, A. *'Home Office to blacklist extremists to protect public sector'*, March 2015,

<https://www.theguardian.com/politics/2015/mar/23/home-office-to-blacklist-extremists-to-protect-public-sector>

Travis, A. *'Theresa May launches sharia law review: review led by Prof Mona Siddiqi to look at whether sharia law is misused, particularly in divorces and custody cases'*, 26 May 2016,

<https://www.theguardian.com/law/2016/may/26/theresa-may-launches-sharia-law-review>

UK 2011 Census,

<https://www.ons.gov.uk/census/2011census>

UK Government, *'Independent review into sharia law launched'*, 26 May 2016,

<https://www.gov.uk/government/news/independent-review-into-sharia-law-launched>

United Kingdom Independence Party,

<https://www.youtube.com/watch?v=k4Z9ogZTnkM>

UK Parliament,

<http://www.publications.parliament.uk/pa/cm201213/cmhansrd/cm130423/halltext/130423h0002.htm>

[https://hansard.parliament.uk/lords/2017-01-27/debates/CB7A1173-F802-42CE-89F8-16B26FF5DFE0/ArbitrationAndMediationServices\(Equality\)Bill\(HL\)](https://hansard.parliament.uk/lords/2017-01-27/debates/CB7A1173-F802-42CE-89F8-16B26FF5DFE0/ArbitrationAndMediationServices(Equality)Bill(HL))

<http://www.publications.parliament.uk/pa/ld201213/ldhansrd/text/121019-0001.htm#12101923000438>

<http://www.publications.parliament.uk/pa/cm201213/cmhansrd/cm130423/halltext/130423h0002.htm>

<http://www.parliament.uk/business/committees/committees-a-z/commons-select/home-affairs-committee/news-parliament-2015/160623-new-inquiry-sharia-councils/>

Valentino, A. (2014) *'La sentenza sul caso S. A. S. c. Francia della Corte Europea dei diritti dell'uomo: principio di laicità e divieto assoluto di coprirsi il volto in pubblico'*, Associazione Italiana dei Costituzionalisti, Osservatorio Costituzionale, ottobre,

<http://briguglio.asgi.it/immigrazione-e-asilo/2015/aprile/art-valentino-cedu-sas-c-francia.pdf>

Vermeulen, F. (2013), *'Challenges of Religious Accommodation in Familylaw, Labour-law and Legal Regulation of Public Space and Public Funding: Dutch Socio-Legal Research Report'*, RELIGARE, Religious Diversity and Secular Models in Europe Innovative Approaches to Law and Policy,

www.religareproject.eu

Wynne-Jones, J. '*Bishop warns of no-go zones for non-Muslims*', January 2008,

<http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1574694/Bishop-warns-of-no-go-zones-for-non-Muslims>

Wynne-Jones, J. '*Sharia: A Law Unto Itself?*', 7 August 2011,

<http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/law-and-order/8686504/Sharia-a-law-unto-itself.html>

ELENCO DEGLI ATTORI

Birmingham Sharia Council,

<http://www.centralmosque.org.uk/3/122/personal>

British Muslims for Secular Democracy,

<http://bmsd.org.uk/>

<http://bmsd.org.uk/index.php/about-us/>

British National Party,

<https://bnp.org.uk>

Baroness Caroline Cox,

http://www.britsattheirbest.com/heroes_adventurers/h_baroness_cox.htm

Council of ex-Muslims of Britain,

<http://ex-muslim.org.uk/>

<http://ex-muslim.org.uk/affiliates/>

English Defence League,

<http://www.englishdefenceleague.org.uk/mission-statement/>

Fiqh Council of Birmingham,

<http://www.fiqhcouncilbirmingham.com/>

<http://www.fiqhcouncilbirmingham.com/page/fatawa>

<http://www.fiqhcouncilbirmingham.com/page/index/about>

http://www.fiqhcouncilbirmingham.com/page/index/our_scholars

Islamic Sharia Council,

<http://www.islamic-sharia.org/>

<http://www.islamic-sharia.org/aboutus/>

<http://www.islamic-sharia.org/statistics/>

<http://www.islamic-sharia.org/fatwa/>

<http://www.islamic-sharia.org/counselling/>

<http://www.islamic-sharia.org/services/>

<http://www.islamic-sharia.org/civil-divorce/>

Muslim Arbitration Tribunal,

<http://www.matribunal.com/>

<http://www.matribunal.com/forced-marriages.php>

<http://www.matribunal.com/history.php>

<http://www.matribunal.com/>

<http://www.matribunal.com/family-dispute-cases.php>

<http://www.matribunal.com/values-and-principles.php>

National Secular Society,

<http://bmsd.org.uk/>

Muslim Council of Britain,

<http://www.mcb.org.uk/about-mcb/>

<http://www.mcb.org.uk/about-mcb/affiliates/>

Muslim Law Sharia Council,

<http://www.shariahouncil.org/>
National Secular Society,
<http://www.secularism.org.uk/about.html>
One Law for All,
<http://onelawforall.org.uk/>
<http://maryamnamazie.com>
<http://onelawforall.org.uk/launch-of-one-law-for-all-campaign-against-sharia-law-in-britain/>
Phillips Nicholas,
<http://www.brickcourt.co.uk/people/profile/lord-phillips>
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4104320.stm
<https://www.supremecourt.uk/about/former-justices.html>
<http://www.parliament.uk/biographies/lords/lord-phillips-of-worth-matravers/2439>
Sharee Council, Dewsbury,
<http://www.shareecouncil.org/>
<http://www.shareecouncil.org/index.php/about-us>
<http://www.shareecouncil.org/index.php/divorce-procedure>
Sharia Council Midlands,
<http://www.shariahouncil-midlands.co.uk/>
<http://www.shariahouncil-midlands.co.uk/the-need-for-a-shariah-council.html>
Sharia Watch,
<http://www.shariawatch.org.uk/>
Southall Black Sisters,
<http://www.southallblacksisters.org.uk/>
The Muslim Law Sharia Council,
<http://www.shariahouncil.org/>
http://www.shariahouncil.org/?page_id=23
UK National Arbitration and Conciliation Board,
<https://ismailimail.wordpress.com>
United Kingdom National Party,
<http://www.ukip.org/>
Williams Rowan,
<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/pages/about-rowan-williams.html>
<http://www.magd.cam.ac.uk/dr-rowan-williams/>
http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php?action=search&tag_id=6&tag_id=6&tag_id=6&tag_id=6&sort=date&order=desc&page=1
http://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/people/rowanwilliams_1.shtml
Wuzara Ulama Council UK,
<http://www.wuzara.org>
<http://www.wuzara.org/index.php>

CASI GIUDIZIARI

Abassi v Abassi (2006), EWCA Civ 355
Abdurahiman v Khairunnessa I (2010) DMC 707 Ker
Ahmed Nadeem v Aasia Bibi PLD 1993 Lah 249
A-M v A-M [2001] 2FLR 6
Al Midani and another v Al Midani and others (Lloyds Rep 923 (1999) C.L. R 904)
Bhatti v Bhatti [2009] EWHC 3506.
Cassation, Egypt, No 23/57, 28 June 1998
Cassation, Egypt, No 369/68, 9 March 2002
Chaudhary v Chaudhary [1984] 3 All ER 1017; [1985] 2 WLR 350; [1985] FLR 476
Corte di Cassazione-Sezioni Unite 16 settembre 2013 no 21108
Corte di Cassazione 2 febbraio 2015 no 1843
Danial Latifi & Anr. v Union of India 2001 (7) SCC 740
El Gamal v Al Maktoum [2011] EWHC 2651 (Fam); [2011] EWHC 3763
El Riyami v El Riyami (*The Times* 1.4.58.) [1958] CLY 497
Fazli-e-Subhan v Sabereen, PLD 2003 Pesh 169
Fez main tribunal, 75/135/02, 6 October 2010
Fez main tribunal, 75/219/02, 2 November 2010
Fez main tribunal, 75/221/02, 21 November 2010
Halsey v Milton Keynes, NHS Trust [2004] EWCA Civ 576
Hussain v Hussain, [1982], All ER 369, CA
Jiauddin v Answara Begum 1981 (1) GLR 358
Jivraj v Hashwani [2010] EWCA Civ 712; [2011] UKSC 40
Khan v Khan [2007] EWCA Civ. 399
M. Bashir vs The State, 2006 PCLRG 1945
MA v JA [2012] EWHC 2219
Mahbud v Mahbud (1964) 108 SJ 337
Maher v Maher [1951] P 342
Mansoura First Instance Court, No 1115/1983, 31st March 1985.
Mst. Bibi Musarrat v Sarfaraz 1990 CLC 1908.
Mst. Kurdish Bibi v M. Amin PLD 1967 SC 97
Quazi v Quazi [1979] All ER 897 HL (E), [1979] 3 WLR 833, [1980] AC 744
Qureishi v Qureishi [1972] Fam 173
Rabat main tribunal, 32/277/04, 17 February 2005
Rabat main tribunal, 32/422/04, 31 March 2005
Refah Partisi (Welfare Party) and Others v Turkey (No 1) (2002) 35 EHRR 3
Refah Partisi (Welfare Partisi) and Others v Turkey (No 2) 2003 37 EHRR I (GC)
R. v Secretary of state for Home Department, ex parte Ghulam Fatima [1985] QB 190
R. v The Superintendent Registrar of Marriages, Hammersmith, ex-parte Mir-Anwaruddin [1917] 1
KB 634

Sarabai v Rabiabai 1905 ILR 30 (Bombay) 537
Sarla Mudgal, President, & Ors. v Union of India 1995 (3) SCC 635.
S.A.S. c. Francia [GC], ric. n. 43835/11
Soegito v Soegito (1961) 105 SJ 725
Sulaiman v Juffali [2002] 1 FLR 479, [2002] 2 FCR 427
Supreme Constitutional Court, Egypt, No 7/8, 15 May 1993
Supreme Constitutional Court, Egypt, No 29/11, 26 March 1994
Uddin v Choudhury (EWCA Civ 1205)
Y2HD E. 96/1606; K. 96/1661 T. 21.3.1996; YKD, 22, 1996, 1291
YHGD E. 1997/4-690 K. 1997/893 T 5.11.1997
Y2HD E. 02/1153 K. 03/2380 T 6.3.2003; YKD 29, 2003, 1044
YHGD E. 2003/4-55 K. 2003/100 T 26.02.2003
Yousef v Yousef (*The Times*, 1.8.57)

ATTI LEGISLATIVI

Arbitration Act 1996,

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/23/contents>

Children Act 1989,

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1989/41/contents>

Civil Procedure Rules,

<https://www.justice.gov.uk/courts/procedure-rules/civil>

Domicile and Matrimonial Proceedings Act 1973,

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1973/45/schedule/2/part/1/enacted>

Family Law Act 1986,

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1986/55/contents>

Family Law Act 1996,

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/27/contents>

Marriage Act 1949,

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Geo6/12-13-14/76/contents>

Matrimonial Causes Act 1973,

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1973/18>

Matrimonial and Family Proceeding Act 1984,

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1984/42/introduction>

Matrimonial Proceedings (Polygamous Marriages) Act 1972,

<http://www.legislation.gov.uk/cy/ukpga/1972/38/ni?timeline=true>

Private International Law (Miscellaneous Provisions) Act 1995,

<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1995/42/contents>

Altri atti legislativi citati:

Arbitration Act 1968

Lord Hardwicke's Act del 1753

Recognition of Divorces and Legal Separation Act 1971

Summary Jurisdiction Act 1925

BILLS

Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill,

<http://services.parliament.uk/bills/2010-12/arbitrationandmediationservicesequalityhl.html>

INTERVISTE DELL'AUTORE

- 8 maggio 2014 – Maulana Shahid Raza, The Muslim Law Sharia Council
- 9 maggio 2014 – Mohamed Kheavjee, The Institute of Ismaili studies
- 13 maggio 2014 – Sheikh Faiz ul-Aqtab Siddiqi, Muslim Arbitration Tribunal
- 13 luglio 2014 – Kholā Hasan, Islamic Sharia Council
- 13 luglio 2015 – Amra Bone, Birmingham Sharia Council
- 14 luglio 2015 – Kholā Hasan, Islamic Sharia Council
- 15 luglio 2015 – Anne-Marie Waters, Sharia Watch
- 19 luglio 2015 – Mr Sabah Al-Mukhtar, Muslim Council of Britain
- 20 luglio 2015 – Tehmina Kazi, British Muslims for Secular Democracy

