



Alessandro Negri

(dottorando in Diritto ecclesiastico e canonico presso l'Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Scienze giuridiche "Cesare Beccaria")

**Le Sharia Court in Gran Bretagna.
Storia ed evoluzione dei tribunali islamici nel Regno Unito ***

SOMMARIO: 1. *Le Sharia court: origini, attività e scopi* - 2. *Alcuni dati statistici* - 3. *Un'ulteriore evoluzione: l'Arbitration Act e il Muslim Arbitration Tribunal* - 4. *Il discorso dell'arcivescovo di Canterbury e reazioni* - 5. *Il Private Members' Bill della baronessa Cox* - 6. *La risposta dell'Islamic Sharia Council* - 7. *Un dibattito ancora in corso: Friend or Foe?*

1 - Le Sharia court: origini, attività e scopi

Secondo l'ultimo censimento, del 2011, l'Islam è oggi la seconda religione più diffusa in Inghilterra e Galles con 2.7 milioni di fedeli, pari al 4,8% della popolazione complessiva¹. Un dato questo estremamente rilevante, che si spiega, in primo luogo, con la storia coloniale dell'Impero Britannico e con la sua così importante presenza nell'area del sub-continente indiano, da cui oggi proviene la maggioranza degli immigrati che vengono a stabilirsi nel Regno Unito.

D'altra parte, va anche considerato che, così come ai tempi del colonialismo il Governo britannico tendeva a lasciare ampi spazi di autonomia alle popolazioni locali, permettendo loro di continuare a seguire le proprie tradizioni e religioni e il proprio diritto di famiglia, allo stesso modo, di fronte al fenomeno immigratorio, esso ha scelto una politica di grande apertura, capace di concedere libertà e tolleranza a chi entra nel Paese. Senza raggiungere le 'vette' del *melting pot* statunitense o del *mosaic* canadese, il Regno Unito è comunque oggi un esempio di intensa convivenza tra culture e culti differenti, pur mantenendo lo Stato un forte, e per certi versi unico, legame con la propria Chiesa, quella *Church of England* che vede al suo vertice il sovrano britannico.

In virtù di questa politica, migliaia di immigrati si sono trasferiti in Gran Bretagna, consci non solo delle opportunità economiche che

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ OFFICE FOR NATIONAL STATISTICS (ONS), *Religion in England and Wales 2011*, Londra, 2012, p. 1.



avrebbero trovato, ma anche della possibilità di continuare a praticare, nel nuovo Paese, gran parte dei loro usi, costumi e tradizioni, pur al prezzo di un necessario compromesso con le leggi che avrebbero dovuto rispettare una volta approdati nel Regno Unito.

La comunità islamica, quindi, anche a causa del contenuto del tutto particolare del suo credo, capace di dettare regole non soltanto per la vita religiosa dei suoi fedeli, ma anche per quella familiare e sociale, si è sempre trovata in una situazione complessa, soggetta contemporaneamente alle leggi di matrice statale e alle proprie specifiche norme di natura religiosa, spesso non coincidenti e, anzi, in conflitto tra loro.

Da una parte, dunque, il diritto britannico, proprio dello Stato che l'aveva accolta, dall'altra la *Sharia*, la legge divina, vincolo giuridico, etico e religioso instauratosi tra Allah, la *umma*, ossia la sua comunità e l'uomo.

Il processo di adattamento che i musulmani hanno intrapreso negli ultimi decenni nel Regno Unito è consistito, quindi, certamente anche nel rispetto della legge britannica, condizione essenziale per una convivenza pacifica e duratura, ma per la gran parte di essi questo non ha mai significato un abbandono completo e radicale della *Sharia* (basti pensare che un sondaggio del 1989, sul finire del decennio che ha visto nascere le *Sharia court*, rivelava che, in caso di conflitto tra legge islamica e norme britanniche, il 66% dei musulmani avrebbe seguito la prima²).

Da qui la mai sopita tenacia nel cercare di mantenere vive le proprie tradizioni giuridiche anche in un ambiente straniero, costruendo un sistema ibrido di norme, ufficialmente non riconosciuto: la cosiddetta *angrezi shariat*³ (traducibile dall'urdu all'inglese come '*English Muslim law*'⁴). Frutto di una combinazione della *Sharia* come osservata principalmente nel subcontinente indiano (più del 60% dei musulmani britannici proviene da quella zona⁵) con elementi invece tipici del sistema inglese, la *angrezi shariat* è nata per soddisfare al tempo stesso le esigenze minime dei due ordinamenti.

E allo stesso modo si spiegano, i diversi tentativi, tutti falliti, sin dagli anni '70, delle organizzazioni islamiche di ottenere un

² D. HIRO, *Black British, White British: a History of Race Relations in Britain*, Grafton Books, Londra, 1991, p. 192.

³ Per un approfondimento sull'*angrezi shariat*, cfr. D. PEARL, W. MENSKI, *Muslim Family Law*, Sweet & Maxwell, Londra, 1998.

⁴ D. PEARL, W. MENSKI, *Muslim Family*, cit., p. 58.

⁵ A. SEDGHI, *UK Census: religion by age, ethnicity and country of birth*, The Guardian, 16 maggio 2013.



riconoscimento ufficiale da parte del Governo di un sistema di diritto di famiglia separato⁶.

Proprio tali rifiuti delle autorità britanniche, fondati sul concetto di uniformità e primazia dell'ordinamento statale, anche se in conflitto con il diritto di famiglia e religioso proprio delle minoranze⁷, indussero i musulmani, che ritenevano irrinunciabile la possibilità di risolvere le proprie dispute familiari all'interno di una sfera privata e, come detto, continuavano in gran parte a riconoscere una assoluta superiorità alla legge islamica, a intraprendere strade diverse⁸.

Per questo, appunto a partire dagli anni '70, i musulmani britannici iniziarono a cercare metodi alternativi di risoluzione delle controversie⁹, che permettessero loro, seppure a un livello non ufficialmente riconosciuto, di continuare a seguire la *Sharia* almeno al momento di dirimere questioni matrimoniali e successorie. Fu così che già dal 1978 un gruppo di *imam* iniziò a Londra a istruire la comunità islamica locale circa gli atteggiamenti da tenere per non violare né l'ordinamento britannico né le proprie norme religiose¹⁰.

La data fondamentale è il 1982: in quell'anno, giuristi rappresentanti di dieci diversi centri islamici britannici si incontrarono alla moschea Jami di Birmingham e decisero di fondare a Leyton, un distretto nella zona nord-orientale di Londra, l'*Islamic Sharia Council* (ISC), il primo esempio di *Sharia court* non solo del Regno Unito, ma dell'intera Europa. L'obiettivo di questa istituzione, sin dalle sue origini, non era solo quello di guidare i musulmani rispondendo ai loro quesiti in materia di religione con apposite *fatawa*, ma anche di costituire una corte composta da esperti di diritto islamico che potessero agire da *qadi*, da giudici, in temi quali il matrimonio e il divorzio. Lo scopo fondamentale che lo stesso *Council*

⁶ S. POULTER, *The claim to a separate Islamic system of personal law for British Muslims*, in C. Mallat, J. F. Connors (a cura di), *Islamic family law*, London/Dordrecht/Boston, Graham & Trotman, 1990, p. 147.

⁷ B. BERKOVITS, *Transnational divorces: The Fatima decision*, in *The Law Quarterly Review*, n. 104, 1988, p. 92.

⁸ S. BANO, *Islamic Family Arbitration, Justice and Human Rights in Britain*, in *Law, Social Justice & Global Development*, n. 1, 2007, p. 13.

⁹ Si noti che in Gran Bretagna esistono anche corti religiose ebraiche e cattoliche, allo stesso modo non ufficialmente riconosciute ma parimenti nate per assistere i propri fedeli in tante tematiche, tra cui quella matrimoniale; per un interessante confronto tra il *Beth Din* di Londra, lo *Shariah Council* della Moschea Centrale di Birmingham e il *National Tribunal for Wales* di Cardiff, cfr. G. DOUGLAS, N. DOE, S. GILLIAT-RAY, R. SANDBERG, A. KHAN, *Social Cohesion and Civil Law: Marriage, Divorce and Religious Courts*, Cardiff Law School, Cardiff University, Cardiff, 2011.

¹⁰ I. YILMAZ, *Law as Chameleon: The Question of Incorporation of Muslim Personal Law into the English Law*, in *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 21, n. 2, 2001, p. 303.



dichiara ancora oggi sul suo sito Internet di voler perseguire è “to be of assistance to Muslims in the UK”¹¹, incoraggiando l’esercizio della fede islamica secondo il Corano e la *Sunna*, fornendo consigli alle famiglie musulmane, stabilendo un tribunale capace di decidere secondo il diritto di famiglia islamico e sostenendo “an enlightened practice of the Islamic faith by Muslims living in the UK”¹².

Il 95% delle questioni di cui si occupa l’ISC è matrimoniale e ben il 90% è portato all’attenzione della corte da parte di donne¹³. Nella concezione islamica, infatti, mentre l’uomo può divorziare senza bisogno dell’intervento di un giudice, la donna non ha lo stesso potere, e, nei casi in cui non riuscirà a ottenere autonomamente che il marito pronunci il *talaq*, il ripudio, sarà costretta a rivolgersi a un *qadi* per sciogliere un *nikah*, un matrimonio. È evidente che se la coppia non ha registrato la sua unione civilmente e quindi non ha mai contratto un matrimonio valido agli occhi dello Stato, questa sia l’unica opzione percorribile per una donna che voglia divorziare. Ma lo stesso può dirsi per quelle mogli che sono tali pure per l’ordinamento britannico, poiché prima, dopo o contemporaneamente all’ottenimento del divorzio in sede civile, sarà necessario agire per lo scioglimento del vincolo religioso. Per la grande maggioranza dei giuristi musulmani, infatti, un divorzio civile non è in nessun caso capace di far venire meno un *nikah*, e al massimo il consenso del marito in quella sede può essere valutato come un significativo indizio del suo atteggiamento negativo nei riguardi del matrimonio, ma non certo alla stessa stregua di un *talaq*¹⁴. Una donna musulmana, poi, nonostante abbia ottenuto un divorzio ai sensi della legge britannica, cercherà sempre uno scioglimento del vincolo anche in conformità alla *Sharia*, consapevole che altrimenti agli occhi della propria comunità rimarrà una donna sposata e dunque non potrà contrarre un nuovo *nikah*.

È fondamentale comprendere che le *Sharia court*, o *Sharia council*, nascono specificamente per dotare le mogli musulmane di certificati di divorzi islamici nei casi in cui i mariti si rifiutino di concedere un *talaq*. Non a caso, in assenza di una definizione condivisa delle *Sharia court*, la più adatta, secondo Samia Bano, è quella di “Muslim organisations that offer advice and help to Muslims in resolving problems involving the application of Shariah, and in particular to women seeking a religious

¹¹ www.islamic-sharia.org, sito ufficiale dell’Islamic Sharia Council.

¹² www.islamic-sharia.org.

¹³ Conversazione con Umran Malik, Islamic Sharia Council, Leyton, Londra, 23 febbraio 2015.

¹⁴ S. N. SHAH-KAZEMI, *Untying the Knot: Muslim Women, Divorce and the Shariah*, Nuffield Foundation, Londra, 2001, p. 11.



divorce”¹⁵, al di là del modo in cui tali organizzazioni si definiscono. L'intervento delle corti è decisivo proprio in quanto consente alle donne di fede islamica di risposarsi evitando, in particolare, il rischio di *limping marriages*, letteralmente 'matrimoni zoppicanti', vale a dire le situazioni in cui, pur non essendo più sposate civilmente, esse lo rimangono, invece, ai sensi della *Sharia*¹⁶.

Proprio quest'ultima prescrive che ogni comunità islamica, indipendentemente dalle proprie dimensioni, debba essere regolata, per quanto possibile, dalle proprie norme religiose, adeguatamente interpretate e applicate dai più esperti studiosi disponibili nella comunità stessa. Per questo è possibile affermare che istituire le *Sharia court* è un atto che persegue la *maslaha*, l'interesse pubblico, essendo il suo obiettivo quello di proteggere i cinque fondamentali valori della religione, della vita, della ragione umana, della stirpe e della proprietà¹⁷. Mediante i *council*, infatti, si promuove l'osservanza dei principi familiari essenziali dell'Islam, si sciolgono le relazioni ormai irrimediabilmente compromesse e quindi fonti di potenziali abusi e violenze per le donne, si istruisce la comunità con autorevoli consigli basati sulla *Sharia*, si tutela la famiglia e quindi anche il benessere dei figli e, infine, si salvaguarda anche la casa familiare, intesa come l'ambiente fisico e morale in cui si sviluppa l'attività del nucleo.

Da qui l'idea che i membri di queste corti non possano e non debbano agire solo come *qadi*, risolvendo conflitti interni alla comunità islamica, ma offrano anche un servizio di consulenza e di mediazione intrafamiliare, cercando, quando possibile, la riconciliazione tra le parti¹⁸. Anche per questo, tradizionalmente, gli studiosi che agiscono all'interno delle *Sharia court* raramente amano definirsi 'giudice' e anzi preferiscono *imam*, *sheikh* o *mawlana*, tutti termini traducibili come 'esperto di diritto', 'autorità religiosa' (esattamente come gli organismi in cui operano si chiamano più spesso *council* che *court*): la vera ragione di questa scelta sta nel fatto che essi sono in prima persona consapevoli che le loro decisioni non sono dotate di alcun valore giuridico vincolante, ma servono unicamente a mantenere "una autorità di tipo morale sulla comunità musulmana"¹⁹.

¹⁵ S. BANO, *An exploratory study of Shariah councils in England with respect to family law*, University of Reading, Reading, 2012, p. 12.

¹⁶ S. BANO, *An exploratory study*, cit., p. 7.

¹⁷ S. N. SHAH-KAZEMI, *Untying the Knot*, cit., p. 9.

¹⁸ S. N. SHAH-KAZEMI, *Untying the Knot*, cit., p. 10.

¹⁹ G. ANELLO, "Fratture culturali" e "terapie giuridiche". Un percorso giurisprudenziale tra multiculturalità e soluzioni interculturali, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista



Sin dal primo esempio di *Sharia court* che si è citato, l'*Islamic Sharia Council*, è evidente poi un legame profondo tra queste organizzazioni e le moschee, la cui edificazione e proliferazione ha segnato un profondo cambiamento nella percezione che gli immigrati musulmani nel Regno Unito avevano di loro stessi, da soggiornanti temporanei a permanenti²⁰. Prima dell'avvento dell'istituzione delle *court*, infatti, erano gli *imam* delle diverse moschee l'unica guida spirituale e religiosa per le comunità islamiche e tra le loro attività rientrava anche quella di risolvere le dispute matrimoniali nonché di distribuire i certificati di divorzio. Presto, però, a causa essenzialmente della mole di casi che si trovarono ad affrontare, essi si resero conto della necessità di un organo che potesse occuparsi specificamente di tali questioni: un *imam* non solo non era infatti necessariamente esperto di ogni tema che gli veniva sottoposto, ma doveva anche assolvere a molti altri doveri che la sua carica gli imponeva, non essendo così più in grado di far fronte alle tante richieste di intervento²¹.

Le prime *Sharia court* nacquero dunque all'interno delle strutture delle moschee e tuttora la maggior parte dei *council* continua a svolgere la propria attività sotto l'egida di una di esse nonché ad annoverare, tra le fila degli studiosi che vi operano, proprio gli *imam*. Delle ventidue *court* oggetto di uno studio di Samia Bano nel 2012, ad esempio, solo tre affermano la loro totale autonomia da una moschea, sostenendo di agire in completa indipendenza²², mentre la stragrande maggioranza continua a operare fisicamente in un ufficio appositamente a ciò adibito all'interno di una moschea. Nonostante però i rapporti ancora strettissimi tra quest'ultima e uno *Sharia council*, tra le due organizzazioni esistono delle differenze fondamentali: innanzitutto, a differenza delle moschee, le *court* non sempre sono *charity* e dunque non sono necessariamente soggette alle norme britanniche che regolano questi enti²³; in secondo luogo, poi, molte moschee nel Regno Unito sono nate per iniziativa di un particolare gruppo di musulmani, uniti tra loro da legami familiari o etnici e si sono quindi organizzate per soddisfare gli specifici bisogni di quella comunità. Gli

telematica (www.statoechiese.it), novembre 2009, p. 13.

²⁰ S. S. ALI, *From Muslims migrants to Muslim citizens*, in R. Griffith-Jones (a cura di), *Islam and English Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

²¹ S. BANO, *Islamic Family Arbitration*, cit., p. 11.

²² S. BANO, *An exploratory study*, cit., p. 19.

²³ S. BANO, *Muslim Women and Shariah Councils – Transcending the Boundaries of Community and Law*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2012, p. 92.



Sharia council, invece, sorgono con lo scopo preciso di aiutare tutti i fedeli, indipendentemente dal Paese d'origine e dalla etnia²⁴.

Altra caratteristica, infatti, dei *council* è il loro approccio eclettico al diritto islamico: essi non si sentono vincolati a una singola scuola giuridica, a un singolo *madhhab*²⁵, tanto che alcuni si rifiutano addirittura di identificarsi come sunniti o sciiti²⁶. Secondo gli studiosi, ciò è consentito dal principio del *takhayyur*, letteralmente 'selezione', che permetterebbe di scegliere tra le varie opinioni delle diverse scuole quella più adatta al caso concreto. "The purpose of the law is resolution of disputes, not the exaltation of a school of law", afferma Muhammad Shahid Raza, *Executive Secretary* del *Muslim Law Shariah Council UK* (MLSC)²⁷, e "We work on the basis of Islamic principles and we draw upon a wide range of school of thought in Islam [...]. We are here for all Muslims", sosteneva prima di lui Zaki Badawi, il fondatore di quella *Sharia court*²⁸.

Delle ventidue *Sharia court* analizzate da Samia Bano, ben dodici sostengono di mantenere contatti frequenti con avvocati britannici, ad esempio indirizzando presso di loro le donne musulmane che hanno contratto pure un matrimonio civile e hanno dunque bisogno di un divorzio anche davanti a un tribunale secolare per sciogliere il loro vincolo²⁹; contrariamente a quanto si potrebbe pensare, infatti, i *council* vogliono evitare in ogni modo contrasti con l'ordinamento britannico e non sostengono la necessità di sostituirlo, anche solo per le questioni familiari e matrimoniali, con quello islamico. Anzi, diciannove *Sharia court* su ventidue, dunque quasi la totalità, non chiedono neppure un riconoscimento della propria attività alle autorità britanniche, né, tantomeno, un finanziamento³⁰. Un eventuale intervento, anche favorevole, da parte di queste, farebbe, infatti, perdere loro credibilità e indipendenza agli occhi di chi se ne serve, mentre è proprio sul rapporto di fiducia che si è instaurato con le comunità di riferimento che si basa il loro successo³¹.

Sono più di tremila i casi trattati unicamente dal *Muslim Law (Shariah) Council UK* dalla sua nascita³², quasi seicento quelli di cui si è

²⁴ S. BANO, *Islamic Family Arbitration*, cit., pp. 11-12.

²⁵ M. M. KESHAVJEE, *Islam, Sharia and Alternative Dispute Resolution*, I.B. Tauris, Londra, 2013, p. 91.

²⁶ S. BANO, *An exploratory study*, cit., p. 19.

²⁷ M. M. KESHAVJEE, *Islam, Sharia*, cit., p. 91.

²⁸ S. BANO, *Islamic Family Arbitration*, cit., p. 13.

²⁹ S. BANO, *An exploratory study*, cit., p. 24.

³⁰ S. BANO, *An exploratory study*, cit., p. 24.

³¹ S. BANO, *An exploratory study*, cit., p. 7.

³² www.shariahcouncil.org.



occupato l'*Islamic Sharia Council* nel solo 2012³³, e, in assenza di cifre ufficiali, si stima tra ottanta e ottantacinque il numero di *Sharia court* presenti oggi su tutto il territorio britannico³⁴ (anche se il dato pare 'gonfiato', comprendendo anche i siti Internet che forniscono *fatawa* online, e, secondo alcuni, del tutto infondato³⁵).

A dispetto di quanto temuto da una parte dell'opinione pubblica³⁶, nessuno di questi tribunali ha alcuna competenza in ambito penale: è certo questo uno dei punti più controversi dell'intera questione attinente agli *Sharia council*, sollevato quando, all'indomani dell'esplosione del dibattito sul tema, molti giornali riportarono le parole di Sheikh Faiz al-Aqtab Siddiqi, fondatore del *Muslim Arbitration Tribunal* (MAT). Questi affermò che il MAT aveva già avuto a che fare, in sei casi, con coppie musulmane coinvolte in episodi di violenza domestica, non infliggendo nessuna reale punizione agli uomini ma, anzi, ottenendo il ritiro da parte delle mogli dei reclami che queste avevano presentato nei confronti dei mariti e salvando, di fatto, l'unione matrimoniale³⁷. D'altro canto, però, l'*Islamic Sharia Council* afferma esplicitamente di non volere trattare casi di rilevanza penale, si vanta di essere stato il primo tribunale sciaraitico britannico a intrattenere rapporti costanti con le forze di polizia, e sostiene di incoraggiarne l'intervento e di contattarle anche direttamente, indipendentemente dalle richieste delle donne, quando lo ritiene necessario³⁸. Certamente le *Sharia court* non hanno alcuna giurisdizione su questioni penali, di competenza esclusiva delle corti ufficiali britanniche; è nella prassi, poi, di fronte a situazioni che presentano risvolti penali, che il comportamento dei differenti *council* può non essere omogeneo.

Sarebbe allarmistico parlare di un'intera struttura parallela di tribunali sciaraitici esistente e operante in Gran Bretagna da decenni, ma è certo innegabile che molti musulmani scelgano oggi le *Sharia court* per risolvere le loro controversie di carattere matrimoniale e per chiedere consulenza sull'applicazione e l'osservanza della *Sharia*: assistiamo,

³³ www.islamic-sharia.org.

³⁴ **D. MACEOIN**, *Sharia Law or "One Law for All?"*, Civitas, Londra, 2009, p. 69.

³⁵ Su tutti, **J.R. BOWEN**, *On British Islam. Religion, Law and Everyday Practice in Shari'a Councils*, Princeton University Press, Princeton, 2016, p. 206, che ritiene tale cifra "as always, without foundation, but sounds scary".

³⁶ A mero titolo di esempio, si vedano **M. HICKLEY**, *Islamic sharia courts in Britain are now "legally binding"*, Daily Mail, 15 settembre 2008 e **C. HOWSE**, *Criminal sharia judgements*, The Telegraph, 14 settembre 2008.

³⁷ **R. EDWARDS**, *Sharia courts operating in Britain*, The Daily Telegraph, 14 settembre 2008.

³⁸ Conversazione con Umran Malik, Islamic Sharia Council, Leyton, Londra, 23 febbraio 2015.



quindi, al fenomeno che Yilmaz ha definito “*neo-ijtihād*”, nuova interpretazione del diritto islamico. I membri dei *council*, collettivamente, pur agendo in un ambiente non islamico, non trascurano né ignorano le tradizionali disposizioni della *Sharia* ma le reinterpretono, adattandole alle esigenze pratiche e concrete dei musulmani britannici³⁹.

Pur con delle differenze riguardo alla mole di casi esaminati, alle dimensioni del personale e all’organizzazione interna, per tutti gli *Sharia council* il tema del divorzio è quello preponderante. Naturalmente, non si tratta di *talaq*, ripudio, in quanto quest’ultimo è pronunciabile anche stragiudizialmente e dunque saranno rari i casi in cui saranno i mariti a rivolgersi a una corte islamica: in queste sporadiche circostanze, essi agiranno più spesso per risolvere questioni sorte a seguito del divorzio, ad esempio riguardanti il mantenimento o la custodia dei figli e non la dissoluzione stessa del *nikah*, per cui non necessitano dell’intervento di alcuna autorità religiosa o giudiziaria⁴⁰.

Alle donne, invece, il divorzio è certamente consentito dalla *Sharia*, ma questo non vuol dire che sia garantito a seguito di una semplice richiesta a un tribunale: una volta che questa sia stata inoltrata, infatti, inizierà un apposito processo di indagine volto ad accertare l’opportunità e la legittimità dell’emanazione di un certificato di divorzio.

2 - Alcuni dati statistici

Per comprendere più in profondità il fenomeno delle *Sharia court*, può essere utile fare cenno ad alcune statistiche.

A fornire un’idea precisa dell’evoluzione impetuosa dell’attività di tali tribunali è il dato che indica il numero dei casi portati all’attenzione del solo *Islamic Sharia Council* (ISC) dalla sua nascita in poi. Se dal 1982 al 1995 sono stati 1500, dal 1996 al 2002, dunque in un intervallo di tempo circa la metà più breve del precedente, il numero dei casi si è attestato a 3000, esattamente il doppio. Dal 2003 al 2005, poi, l’ISC ne ha trattati altri 1500, dal 2006 al 2010 circa 2600⁴¹, mentre il dato più recente, risalente al 2012, indica che in un solo anno questo ha ricevuto ben 583 *application*⁴².

³⁹ I. YILMAZ, *Muslim alternative dispute resolution and Neo-Ijtihad in England*, in *Alternatives, Turkish Journal of International Relations*, vol. 2, n. 1, 2003, p. 134.

⁴⁰ S. N. SHAH-KAZEMI, *Untying the Knot*, cit., p. 9.

⁴¹ J.R. BOWEN, *A Preliminary report on cases and procedures of the Islamic Sharia Council*, <http://blog.islamic-sharia.org/?p=12>, pubblicato sull’*Islamic Sharia Council Blog* il 12 maggio 2013.

⁴² www.islamic-sharia.org/statistics/.



Altri numeri sono in grado invece di dare preziose informazioni riguardo all'identità di coloro che si rivolgono alle *Sharia court*, e in particolare in merito al loro rapporto con la Gran Bretagna: i dati degli anni tra il 2007 e il 2010 relativi al luogo di nascita, alla cittadinanza e alla residenza delle donne che sono ricorse all'ISC rivelano come queste fossero legate al Regno Unito in maniera molto più stretta dei loro mariti⁴³: esse erano per il 42% nate in Gran Bretagna, per il 64% cittadine britanniche e addirittura per l'83% residenti nel Regno Unito, a fronte di dati maschili che si attestano, nei tre parametri appena citati, al 20%, al 35% e al 54%.

Le statistiche che lo stesso *Islamic Sharia Council* rende pubbliche sul proprio sito Internet dimostrano che il 2010 è stato l'anno più impegnativo in assoluto, con ben 700 *application* ricevute; di queste, 116 avanzate da uomini, 584 da donne⁴⁴.

Le motivazioni addotte per la richiesta di scioglimento del *nikah* possono raggiungere il limite di cinque per ogni *application* e i dati riportano il dettaglio delle ragioni espresse nel 2010, talvolta interne al rapporto (ad esempio separazione, crisi coniugale, assenza di rapporti sessuali), ma più spesso riferite a mancanze del coniuge (è il caso del consumo di alcool e stupefacenti, dell'apostasia o della disabilità)⁴⁵.

Le statistiche evidenziano immediatamente come la causa di gran lunga prevalente per la richiesta di divorzio fosse la violenza domestica, riscontrata in ben 199 *application* su 700. Molte tra queste ultime, poi, specificavano ulteriormente il tipo di violenza subita, riscontrando nella stragrande maggioranza dei casi, ben 132 casi su 199, violenza fisica.

I dati, poi, relativi alla percentuale di divorzi conclusi rispetto al numero di persone che hanno contattato l'ISC dicono di una considerevole crescita di procedimenti portati a compimento.

Se nell'anno 1997, su 38 casi, 19 sono arrivati al termine del procedimento, con 14 divorzi accordati, e altri 19 corrispondono a individui che, dopo un primo contatto con la *Sharia court*, non hanno dato seguito all'*application*, nel 2007, su 44 casi, ben 34 sono stati portati a compimento, con 29 certificati di divorzio emanati, mentre solo in 10 circostanze la parte richiedente ha deciso di non proseguire⁴⁶.

In merito alla durata dei procedimenti di divorzio, infine, va detto che essa è particolarmente variabile, dal momento che può risentire, ad esempio, del tempo di risposta del marito alle lettere che il *council* gli invia

⁴³ J.R. BOWEN, *A Preliminary report on cases*, cit.

⁴⁴ www.islamic-sharia.org/statistics/.

⁴⁵ www.islamic-sharia.org/statistics/.

⁴⁶ J.R. BOWEN, *A Preliminary report on cases*, cit.



a seguito dell'*application* della moglie, del numero di sedute di riconciliazione cui i coniugi decidono di partecipare o della rapidità con cui la parte richiedente fornisce alla *Sharia court* le informazioni necessarie. Per questo i dati indicano che, su 80 casi trattati dall'ISC tra il 2007 e il 2010, meno della metà, appena 34, ha visto passare un periodo tra i 6 e gli 8 mesi dal momento dell'apertura del fascicolo a quello della decisione in merito all'emanazione di un certificato di divorzio. Un numero pressoché uguale, 32, ha raggiunto una conclusione entro 19 mesi e altri 9 sono stati chiusi in un lasso di tempo molto più lungo, con una durata massima di circa tre anni e mezzo⁴⁷.

3 - Un'ulteriore evoluzione: l'*Arbitration Act* e il *Muslim Arbitration Tribunal*

Nel 1972 Muhammad Abdul Wahhab Siddiqi si trasferì dal Pakistan nel Regno Unito e fondò una moschea a Coventry, nella contea delle West Midlands, affiancandole, dieci anni dopo, una scuola religiosa capace di offrire un'educazione islamica classica, dalla lingua araba alla *Sharia*, ma al tempo stesso coerente con l'ambiente britannico in cui si trovava⁴⁸. Nel 1994, anche grazie al successo ottenuto, la scuola riuscì a espandersi ulteriormente, trasferendosi a Nuneaton, sempre nelle West Midlands, assumendo la denominazione di *Hijaz College Islamic University*⁴⁹.

Tale istituzione prende il nome dall'Hijaz, la regione occidentale della penisola araba che include le città sante di Medina e La Mecca, ed è oggi diretta da Sheikh Faiz al-Aqtab Siddiqi, il figlio del fondatore. Il *College* offre un corso triennale di teologia e diritto islamico, ma parallelamente gli studenti possono intraprendere anche un percorso volto all'apprendimento del diritto britannico, che permette loro di prepararsi a una carriera da *barristers* o *solicitors* riconosciuti anche al di fuori della comunità islamica.

Lo stesso Faiz al-Aqtab Siddiqi è un avvocato, ed è sempre lui che, constatato il numero di richieste ricevute negli anni affinché si occupasse in prima persona di risolvere controversie familiari ma non solo, nel 2007

⁴⁷ J.R. BOWEN, *A Preliminary report on cases*, cit.

⁴⁸ J.R. BOWEN, *Sanctity and Shariah: Two Islamic Modes of Resolving Disputes in Today's England*, in F. von Benda-Beckmann, K. von Benda-Beckmann, M. Ramstedt, B. Turner (a cura di), *Religion in Disputes: Persuasiveness of Religious Normativity in Disputing Process*, Palgrave Macmillan, Londra, 2013, p. 2.

⁴⁹ www.hijazcollege.com, sito ufficiale dell'*Hijaz College Islamic University*.



fondò il *Muslim Arbitration Tribunal* (MAT)⁵⁰. Questa *Sharia court* si differenzia profondamente da tutte quelle già analizzate, in quanto dichiara espressamente di essere in grado di emanare decisioni dotate di valore giuridico vincolante, cui è possibile conferire forza esecutiva mediante il ricorso ai mezzi giurisdizionali ordinari. Il MAT afferma già sul suo sito Internet di agire in conformità con l'*Arbitration Act* del 1996 e di essere quindi, diversamente dagli altri *Sharia council*, perfettamente integrato all'interno del sistema legale britannico⁵¹.

Proprio allo scopo di sottolineare quest'importante distanza dalle altre corti islamiche britanniche, Siddiqi ha scelto per la sua organizzazione la denominazione di *Tribunal* e non di semplice *Council*, e ha provveduto a stabilire persino uno statuto di ventitré articoli che spieghi le regole procedurali che il MAT dovrà seguire⁵². Esso, ad esempio, deve, secondo l'art. 8, prendere le sue decisioni tenendo in considerazione al tempo stesso le leggi britanniche e le opinioni delle scuole giuridiche islamiche riconosciute e, per l'art. 10, deve consistere sempre di almeno due membri, uno studioso di diritto islamico e un avvocato abilitato alla pratica in Inghilterra o Galles⁵³.

Ciò che però caratterizza maggiormente il MAT è la sua attività, oltre che di mediazione e di risoluzione di controversie familiari, di tribunale arbitrale in grado di decidere, ad esempio, questioni contrattuali e successorie: la sua autorità in questa veste si basa sull'*Arbitration Act* che consente alle parti, in ambito civile, di accordarsi contrattualmente, e necessariamente in forma scritta⁵⁴, per scegliere di devolvere le proprie dispute ad arbitri, i quali dovranno peraltro attenersi al sistema di norme previsto dai contendenti. La Sezione 46 dell'*Act* permette, infatti, ai contraenti di stabilire che le loro liti siano decise *in accordance with other considerations* piuttosto che in conformità a una *law*, laddove per *law* si intende un ordinamento statale⁵⁵. Quell'espressione, *other considerations*, può essere intesa invece come riferita a ogni sistema di norme, non necessariamente di origine statale, e dunque anche di carattere religioso. È sulla base di questa disposizione che le parti possono, ad esempio, prevedere che le loro dispute siano decise in conformità alla *Sharia*. La Sezione 1 della norma del 1996 illustra poi l'obiettivo fondamentale dell'arbitrato, vale a dire da una parte "to obtain the fair resolution of

⁵⁰ J.R. BOWEN, *Sanctity and Shariah*, cit., p. 3.

⁵¹ www.matribunal.com, sito ufficiale del Muslim Arbitration Tribunal.

⁵² *Procedure Rules of the Muslim Arbitration Tribunal*, www.matribunal.com/rules.php.

⁵³ *Procedure Rules of the Muslim Arbitration Tribunal*, www.matribunal.com/rules.php.

⁵⁴ *Arbitration Act 1996*, Section 5.

⁵⁵ *Arbitration Act 1996*, Section 46.



disputes by an impartial tribunal without unnecessary delay or expense”, e, dall’altra, concedere alle parti la libertà “to agree how their disputes are resolved, subject only to such safeguards as are necessary in the public interest”⁵⁶.

Un lodo arbitrale, un *award*, non ha però di per sé valore giuridico vincolante, che può essergli conferito solo da una corte ordinaria: la Sezione 66 dell’*Arbitration Act* prevede appunto che la parte prevalente in arbitrato possa chiedere a una *High Court* una specifica autorizzazione, il *leave to enforce*, che consentirà al lodo di essere eseguito esattamente come una sentenza di un giudice ordinario⁵⁷. In questo modo, dunque, ogni decisione arbitrale, perché sia esecutiva, dovrà sempre e comunque passare al vaglio di un tribunale civile britannico che, naturalmente, non accorderà il *leave* nel caso in cui questa non sia conforme ai principi fondamentali dell’ordinamento.

In altri sistemi giuridici, essenzialmente quelli di *Civil law*, le materie che possono essere oggetto di una decisione arbitrale e quelle che, invece, devono necessariamente essere giudicate da un tribunale vero e proprio sono stabilite espressamente, mentre gli ordinamenti di *Common law* adottano spesso un atteggiamento completamente differente. Per essi, come nel caso della Gran Bretagna⁵⁸, le norme che si occupano di arbitrato non indicano esplicitamente le questioni non passibili di devoluzione ad arbitri, ma saranno i giudici ordinari, quando le parti vi si rivolgeranno per conferire esecutività al lodo, a stabilire se quest’ultimo rispetta l’ordine pubblico⁵⁹. La corte verificherà poi, prima di emanare il *leave*, che l’accordo raggiunto dai contraenti in merito alla scelta dell’arbitrato sia autentico e non viziato da alcuna coercizione e che l’intero procedimento non abbia sofferto di una *serious irregularity*, quali la violazione da parte dell’arbitro dei propri doveri di imparzialità ed equità⁶⁰ o l’incapacità dell’arbitro di attenersi alla procedura concordata dalle parti⁶¹.

A confermare la possibilità per le corti ordinarie di conferire esecutività agli *awards*, con uno specifico riferimento ai tribunali islamici, è stato, nel 2008, Nicholas Phillips di Worth Matravers, allora *Lord Chief Justice of England and Wales*, vale a dire il primo magistrato di Inghilterra e

⁵⁶ *Arbitration Act 1996*, Section 1.

⁵⁷ *Arbitration Act 1996*, Section 66.

⁵⁸ *Arbitration Act 1996*, Section 81.

⁵⁹ L. BACCAGLINI, *Arbitration on family matters and religious law: a Civil Procedural Law Perspective*, in *Civil Procedure Review*, vol. 5, n. 2, maggio-agosto 2014, pp. 7-8.

⁶⁰ *Arbitration Act 1996*, Section 33.

⁶¹ *Arbitration Act 1996*, Section 68.



Galles, in un discorso ufficiale pronunciato all'*East London Muslim Centre* davanti alla comunità musulmana⁶².

“It is possible in this country for those who are entering into a contractual agreement to agree that the agreement shall be governed by a law other than English law. Those who, in this country, are in dispute as to their respective rights are free to subject that dispute to the mediation of a chosen person, or to agree that the dispute shall be resolved by a chosen arbitrator or arbitrators. There is no reason why principles of Sharia Law, or any other religious code should not be the basis for mediation or other forms of alternative dispute resolution”⁶³.

Anche in conseguenza di queste dichiarazioni, alcune *Sharia court* hanno iniziato a costituire al loro interno organi collegiali capaci di agire come tribunali arbitrali, così da aggiungere anche questo servizio a quelli già forniti e da poter emanare decisioni, ad esempio in materia contrattuale o ereditaria, coerenti con l'*Arbitration Act* del 1996 e dunque potenzialmente vincolanti⁶⁴. I casi in cui esse vengono interpellate in questa veste, però, rimangono molto rari, comparati a quelli in cui viene richiesto il loro intervento in ambito matrimoniale⁶⁵. Basti ricordare che il 95% delle questioni di cui si occupa l'*Islamic Sharia Council* attiene a un *nikah* e in particolare alla volontà del richiedente di scioglierlo⁶⁶, e anche il MAT si occupa diffusamente di tali dispute, consapevole che comunque, in tale ambito, le sue decisioni non avranno conseguenze per l'ordinamento britannico. Come ha ricordato lo stesso Nicholas Phillips nel suo discorso, infatti, “when it comes to divorce this can only be effected in accordance with the civil law of this country”⁶⁷, e dunque mai lo scioglimento di un matrimonio religioso proclamato da una corte islamica, anche se preceduto da un accordo tra le parti in questo senso, potrà far venire meno l'unione contratta in sede civile. E se rare sono le circostanze in cui i *council* agiscono da tribunali arbitrali, pressoché inesistenti, nella prassi, sono i casi in cui *award* da questi emanati sono sottoposti al vaglio delle *High Court*: a confermarlo, lo stesso staff del

⁶² G. ANELLO, *Tradizioni di giustizia e stato di diritto*, vol. 1, *Religioni, giurisdizione, pluralismo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli - Roma, 2011, p. 232.

⁶³ N. PHILLIPS, Lord Chief Justice of England and Wales, *Equality Before the Law*, intervento all'*East London Muslim Centre*, Londra, 3 luglio 2008, p. 9.

⁶⁴ G. ANELLO, *Tradizioni di giustizia*, cit., p. 234.

⁶⁵ Conversazione con Umran Malik, Islamic Sharia Council, Leyton, Londra, 23 febbraio 2015.

⁶⁶ www.islamic-sharia.org.

⁶⁷ N. PHILLIPS, *Equality Before the Law*, cit., p. 9.



MAT, che nel 2013 affermava di non aver mai avuto notizie di “an arbitration agreement from MAT going to court”⁶⁸.

Può qui peraltro essere utile ricordare come, nonostante l’allarmismo di alcuni quotidiani⁶⁹, il *Muslim Arbitration Tribunal* dichiara espressamente sul proprio sito Internet di non essere dotato di alcuna giurisdizione in materia penale. Anzi, il MAT sostiene che in caso di violenza domestica potrà sì essere consultato dalle parti qualora queste vogliano tentare una riconciliazione, ma che si riserva la possibilità di fornire i termini di tale riavvicinamento agli ufficiali di polizia locale, così che essi informino il *Crown Prosecution Service*, l’organismo autonomo che, mediante l’operato dei procuratori, persegue i reati su cui sono state condotte indagini dalla polizia in Inghilterra e Galles esercitando discrezionalmente l’azione penale⁷⁰.

A conferma della particolarità del MAT, da ultimo, vale la pena citare l’impegno profuso nella lotta alla pratica dei *forced marriages*⁷¹. Secondo il *Tribunal*, infatti, il 70% dei matrimoni contratti tra un cittadino inglese di origine asiatica e uno straniero ancora residente nel sub-continente indiano presenta almeno un elemento di costrizione⁷². L’emanazione di un’apposita normativa britannica volta al contrasto di tale fenomeno⁷³, ha costituito, a parere del MAT, un passo avanti nella giusta direzione, ma non ancora sufficiente. Per questo, al fine di proporre efficaci soluzioni e per dimostrare come la pratica dei matrimoni forzati non trovi in realtà alcuna solida base nel diritto islamico, il *Tribunal* ha pubblicato, nel 2008, un apposito report di ventotto pagine intitolato “*Liberation from Forced Marriages*”⁷⁴.

4 - Il discorso dell’arcivescovo di Canterbury e reazioni

Nonostante le *Sharia court* operino nel Regno Unito ormai da decenni, a lungo la loro esistenza è rimasta sottotraccia e solo più di recente si è sviluppato a riguardo un ampio e appassionato dibattito anche al di fuori

⁶⁸ J. BOWEN, *On British Islam*, cit., p. 169.

⁶⁹ M. HICKLEY, *Islamic sharia courts*, cit., e C. HOWSE, *Criminal sharia*, cit.

⁷⁰ www.matribunal.com.

⁷¹ M. ABBAMONTE, *L’esperienza dei faith-based arbitrations in Ontario, Stati Uniti e Inghilterra*, in F. Alicino (a cura di), *Il costituzionalismo di fronte all’Islam – Giurisdizioni alternative nelle società multiculturali*, Bordeaux, Roma, 2016, p. 229.

⁷² MUSLIM ARBITRATION TRIBUNAL, *Liberation from Forced Marriages*, Report, Londra, 2008, p. 9.

⁷³ *Forced Marriage (Civil Protection) Act 2007*.

⁷⁴ MUSLIM ARBITRATION TRIBUNAL, *Liberation from*, cit.



della comunità islamica. La scintilla che ha dato il via a questa interessante discussione risale al 2008, più precisamente al 2 febbraio. In tale data, Rowan Williams, allora arcivescovo di Canterbury, inaugurò una serie di interventi sul legame tra Islam e ordinamento britannico con un discorso intitolato “*Civil and Religious Law in England*” nella *Great Hall* delle *Royal Courts of Justice*, raccolto poi in un volume a cura di Robin Griffith-Jones⁷⁵.

La massima autorità religiosa della Chiesa Anglicana, dopo aver ricordato il significato del concetto di *Sharia*⁷⁶, sottolineò come una delle principali questioni inerenti le società moderne fosse la difficoltà di comprendere che ogni individuo non costruisce la propria identità sociale basandosi solo su “one exclusive set of relations or mode of belonging”, anche se una di queste ‘appartenenze’ o uno di questi ‘gruppi di rapporti’ è considerato più fondamentale degli altri poiché derivato da un patto stipulato tra l’uomo e la divinità, sia questa cristiana, ebraica o musulmana⁷⁷. Persino diversi Stati islamici, quali la Giordania, hanno compreso che essere parte della *umma* non equivale a essere parte della cittadinanza e che dunque i musulmani vivono perennemente una doppia identità, di fedeli da un lato e di cittadini dall’altro.

Il problema, continuò Williams, sorge quando le autorità religiose, oppure quelle politiche, rifiutano totalmente di riconoscere alle collettività che esse guidano la possibilità di seguire anche un altro sistema di norme, al punto che un comportamento adottato per onorare un diverso ordinamento viene visto come un tradimento o un reato, o almeno una violazione del patto religioso o sociale alla base della comunità stessa⁷⁸. Il rischio, evidenziato da Maleiha Malik⁷⁹, citata nel suo discorso dall’arcivescovo, è oggi ritenere che il potere giudiziario, esercitando la sua funzione, dovrebbe giudicare le azioni degli individui ignorando i diversi modi in cui esse possano essere intese alla luce dell’identità sociale di ciascuno, ma analizzandole invece come fossero fatti isolati e indipendenti dalle origini dell’individuo che le ha compiute, dalla sua storia e dal contesto in cui le ha messe in atto.

⁷⁵ R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England: a religious perspective*, in R. Griffith-Jones (a cura di), *Islam and English Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 20-33.

⁷⁶ R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 21.

⁷⁷ R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 23.

⁷⁸ R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 23.

⁷⁹ M. MALIK, *Faith and the State of Jurisprudence*, in P. Oliver, S. Douglas-Scott, V. Tadros (a cura di), *Faith in Law: Essays in Legal Theory*, Hart Publishing, Oxford, 2000, pp. 139-140.



Così agendo, secondo Williams, vale a dire non tenendo per nulla in considerazione quelle che per alcuni possono costituire basi logiche legittime per una determinata condotta, l'ordinamento statale rinuncia a uno dei suoi scopi fondamentali, quello di 'comunicare'⁸⁰ con tutti coloro che da esso sono disciplinati⁸¹.

Da ciò può scaturire, a parere dell'arcivescovo, l'eventuale creazione, da parte delle minoranze che non si sentono comprese dalle corti ufficiali, di altri tribunali, che, in particolare nell'ambito del diritto di famiglia, risolveranno le dispute applicando una legge religiosa⁸². Tale pratica, in atto da decenni in Gran Bretagna sia a opera della comunità ebraica sia di quella islamica, porta sì con sé il rischio di penalizzare alcune specifiche figure all'interno di tali minoranze (su tutte, le donne, come si è visto, che desiderano ottenere un divorzio), ma d'altra parte, secondo Williams, ricorda una delle funzioni essenziali del *rule of law*⁸³. L'obiettivo, oggi, di un ordinamento secolare non deve essere quello di eliminare, in nome di un universalismo ormai superato, usanze e credenze, ma anzi di creare uno spazio accessibile a ognuno, in cui esse possano essere tutte liberamente praticate, indipendentemente dall'appartenenza a una specifica comunità o tradizione. Il principio fondamentale, che deve fungere da guida per uno stato di diritto, è infatti quello della "human dignity as such", dignità umana in quanto tale, per cui ogni soggetto ha il diritto di esprimere la propria voce, e anzi in questa

⁸⁰ R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 24.

⁸¹ Ciò riporta alla questione, tanto dibattuta anche in Italia, dei cosiddetti reati culturalmente motivati: essi consistono in quei comportamenti messi in atto da un soggetto appartenente a un gruppo culturale di minoranza che sono considerati reati dall'ordinamento giuridico del gruppo culturale dominante, ma che sono invece tollerati, accettati come normali, approvati, o addirittura incentivati e promossi all'interno del gruppo di riferimento del soggetto agente. I dubbi che gravitano attorno a questo tema riguardano l'opportunità di considerare il fattore culturale *pro reo*, infliggendo ad esempio nei suoi confronti una pena meno severa: il riconoscimento della *cultural defence* può certo risultare in un atteggiamento più equo nei confronti dell'agente ma, d'altro canto, deve sempre portare con sé la consapevolezza che questa apertura alla diversità non può condurre ad ammettere ogni giustificazione basata su una ragione culturale, dovendo comunque tale tolleranza arrestarsi di fronte ad alcuni limiti precisi, basati sul rispetto dei diritti fondamentali dell'individuo. Sui reati culturalmente motivati si vedano almeno J. VAN BROECK, *Cultural defence and Culturally Motivated Crimes (Cultural Offences)* in *European Journal of Crime, Criminal Law and Justice*, vol. 9, n. 1, 2001, e F. BASILE, *Il diritto penale nelle società multiculturali: i reati culturalmente motivati*, in *Politica criminal*, vol. 6, n. 12, dicembre 2011 e, con titolo leggermente diverso, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., febbraio 2010.

⁸² R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 24.

⁸³ R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 29.



attività viene sostenuto dall'ordinamento, e non ostacolato o fermato a meno che la sua azione finisca per ledere altre libertà individuali⁸⁴.

Tale ruolo, essenzialmente liberatorio, del *rule of law* non è messo in pericolo in alcun modo dalla perdita del monopolio in tema di giurisdizione e ciò l'arcivescovo sostenne facendo riferimento al concetto di "transformative accommodation" elaborato dalla canadese Ayelet Shachar⁸⁵. Esso si basa sull'idea che consentire a ciascuno di scegliere il tribunale, e quindi il sistema di norme, che decida le controversie che lo vedono coinvolto in certe materie precise, quali, ad esempio, il diritto di famiglia o le transazioni finanziarie, porti all'acquisizione di una maggiore sensibilità nei confronti dei membri più vulnerabili delle comunità minoritarie sia da parte delle autorità religiose, sia di quelle pubbliche ufficiali⁸⁶. Le prime, infatti, noteranno che, applicando le tradizionali norme sacre in maniera inflessibile e troppo restrittiva, rischieranno di alienarsi parte delle proprie comunità, mentre le seconde, qualora in nome di un universalismo illuminista decidano di non tenere in alcuna considerazione l'identità sociale di ciascuno, si troveranno a fronteggiare una sorta di autoemarginazione delle minoranze, che continueranno, sentendosi incomprese, a cercare rifugio al proprio interno a discapito di una solida coesione sociale⁸⁷.

È così, dunque, che entrambe le giurisdizioni, quella statale ufficiale e quella religiosa, possono 'migliorarsi' a vicenda, essendo incoraggiate al reciproco cambiamento e a una maggiore attenzione per tutti i loro componenti. Se, da una parte, questo porta necessariamente con sé un elemento di competizione tra sistemi, d'altro canto, sempre secondo Williams, esso è un processo "unavoidable", inevitabile, in ogni società che voglia che tante diverse e sovrapposte identità lavorino per il bene comune e non si trovino sistematicamente di fronte alla cruda scelta tra fedeltà allo Stato e fedeltà alla propria cultura⁸⁸.

Proprio la parola "inevitabile" scatenò il dibattito: così l'arcivescovo infatti definì, come appena visto, la nascita di "supplementary jurisdictions", letteralmente 'giurisdizioni supplementari', in una società come quella odierna, ed è sempre con lo stesso aggettivo che incorse, in un'intervista concessa alla BBC poche ore prima del suo discorso, nella

⁸⁴ R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 30.

⁸⁵ A. SHACHAR, *Multicultural jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

⁸⁶ A. MAROTTA, *Il diritto musulmano in Occidente: Corti islamiche nel confronto tra democrazia e shari'a*, in *Heliopolis – Culture Civiltà Politica*, n. 2, 2013, pp. 194-195.

⁸⁷ R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England*, cit., p. 32.

⁸⁸ R. WILLIAMS, *Civil and Religious Law in England*, cit., pp. 32-33.



frase che poi provocò maggiore scalpore. A una domanda riguardo l'inevitabilità dell'applicazione della *Sharia* in determinate circostanze per ottenere la massima coesione sociale, egli rispose, infatti, affermativamente, aggiungendo peraltro che già da tempo certe disposizioni di diritto islamico venivano adottate nella società britannica, sottoponendo quindi all'attenzione dell'opinione pubblica la questione delle *Sharia court*⁸⁹.

Tutti i principali quotidiani e agenzie di stampa riportarono, in stragrande maggioranza criticandole, le parole dell'arcivescovo⁹⁰ (persino nel nostro Paese alcuni giornali se ne occuparono⁹¹), e presto la questione assunse le proporzioni di un caso nazionale.

Alle contestazioni dei *media* si aggiunsero quelle del predecessore di Williams, George Carey, che affermò espressamente di non condividere la posizione del suo successore e anzi definì "disastrous" un'eventuale accoglienza della *Sharia* all'interno del sistema britannico⁹². Diversi membri del *General Synod of the Church of England*, l'organo legislativo della Chiesa Anglicana, chiesero le dimissioni dell'arcivescovo⁹³, e anche dal mondo politico le reazioni non si fecero attendere.

Nick Clegg, leader del partito Liberal Democratico, criticò le parole di Williams; Trevor Phillips, presidente della *Equality and Human Rights Commission*, la commissione che si occupa della promozione e dell'applicazione di leggi a proposito di uguaglianza e non discriminazione, definì l'intervento dell'arcivescovo "muddled and unhelpful"⁹⁴, confuso e non di aiuto; il *Culture Secretary* David Burnham, il

⁸⁹ R. GRIFFITH-JONES, *The "unavoidable" adoption of shari'a law* in R. Griffith-Jones (a cura di), *Islam and English Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 13 (intervista online all'indirizzo <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/707/archbishop-on-radio-4-uk-law-needs-to-find-accommodation-with-religious-law-codes>).

⁹⁰ R. BUTT, *Archbishop backs sharia law for British Muslims*, in *The Guardian*, 7 febbraio 2008; K. FRANKLIN, *Rowan Williams says Sharia law unavoidable*, in *The Daily Telegraph*, 7 febbraio 2008; P. MAJENDIE, *Archbishop ignites Sharia law debate*, in *Reuters*, 7 febbraio 2008; J. PETRE, A. PORTER, *Adopt sharia law in Britain, says the Archbishop of Canterbury Dr Rowan Williams*, in *The Telegraph*, 8 febbraio 2008; B. RUSSELL, C. BROWN, *Archbishop of Canterbury warns sharia law in Britain is inevitable*, in *The Independent*, 8 febbraio 2008.

⁹¹ Su tutti, E. FRANCESCHINI, *L'arcivescovo di Canterbury: Sì alla Sharia*, in *La Repubblica*, 8 febbraio 2008, e C. PANELLA, *L'arcivescovo di Canterbury senza l'habeas corpus*, in *Il Foglio*, 15 febbraio 2008.

⁹² I. GRIGGS, *Adopting sharia within British law would be 'disastrous', Lord Carey tells his successor as Archbishop*, in *The Independent*, 10 febbraio 2008.

⁹³ I. GRIGGS, *Adopting sharia within British law would be 'disastrous', Lord Carey tells his successor as Archbishop*, in *The Independent*, 10 febbraio 2008.

⁹⁴ P. MAJENDIE, *Archbishop's sharia comments: "Recipe for disaster"*, in *Reuters*, 8 febbraio 2008.



corrispettivo del nostro Ministro dei Beni e Attività Culturali, parlò dell'idea di due sistemi di legge che operano fianco a fianco come di una "recipe for chaos", una ricetta per il caos⁹⁵. Le critiche provennero dunque da tutto l'arco politico, dalla Baronessa Sayeeda Warsi, Ministro per la Coesione Sociale dell'allora Governo ombra conservatore e figlia di genitori pakistani immigrati in Gran Bretagna, che qualificò "inaccettabili" le proposte di Williams⁹⁶, fino al parlamentare laburista Khalid Mahmood, nato proprio in Pakistan, che chiese le dimissioni dell'arcivescovo e definì il suo discorso "crass and naive"⁹⁷, grossolano e ingenuo.

Williams fu quindi costretto a pubblicare sul proprio sito Internet una nota di chiarimento⁹⁸, in cui affermava di non avere mai proposto l'adozione della *Sharia* né di un sistema parallelo di giustizia, ma di aver semplicemente constatato, come dato di fatto, che l'applicazione della legge islamica era già in corso nel Regno Unito da tempo e che quindi costituiva un processo ormai inevitabile. A fronte di una società plurale, continuava l'arcivescovo, lo scopo del suo discorso era stato quello di indicare una via per accogliere ragionevolmente le diverse identità all'interno del quadro normativo esistente. La *Sharia*, a suo dire, era stata utilizzata nel suo intervento solo come esempio di un tema particolarmente intricato concernente i diritti delle comunità religiose, e certo non era suo intento scatenare le forti reazioni dei *media*, ma non solo, che si era trovato a fronteggiare.

Davanti alla ridda di critiche indirizzate a Williams, infine, persino il Primo Ministro Gordon Brown si sentì in dovere di prendere posizione: mediante un portavoce, espresse vicinanza all'arcivescovo, che definì "a man of great integrity and dedication to community service", un uomo di grande moralità e dedizione al servizio della comunità, ma, al tempo stesso, riaffermò l'assoluto primato dell'ordinamento del Regno Unito su ogni altro. Brown si disse molto sicuro nel sostenere che la legge britannica dovesse essere basata su valori britannici e che la legge religiosa, pur nel rispetto di ogni cultura, dovesse essere sempre "subservient", subordinata, al diritto civile e penale nazionale⁹⁹.

febbraio 2008.

⁹⁵ P. MAJENDIE, *Archbishop's sharia comments: "Recipe for disaster"*, in *Reuters*, 8 febbraio 2008.

⁹⁶ D. ORR, *Don't be fooled ... the archbishop wants to beat extremists at their own game*, in *The Independent*, 9 febbraio 2008.

⁹⁷ J. PETRE, *Sharia row: Gordon Brown hails Archbishop's 'great integrity'*, in *The Telegraph*, 11 febbraio 2008.

⁹⁸ 'Sharia law' – *What did the Archbishop actually say*, 8 febbraio 2008 (<http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1135/sharia-law-what-did-the-archbishop-actually-say>).

⁹⁹ R. BUTT, L. RADNOFSKY, *Gordon Brown backs archbishop in sharia law row*, in *The* 20



5 - Il *Private Members' Bill* della baronessa Cox

La successiva fondamentale tappa dell'evoluzione dei rapporti tra società e politica inglese e *Sharia court* si colloca nel giugno 2011, quando la baronessa Caroline Cox, membro della *House of Lords*, propose all'attenzione della sua Camera di appartenenza¹⁰⁰ un disegno di legge chiamato *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*¹⁰¹.

Il 19 ottobre 2012, il giorno del *Second Reading*, la baronessa Cox presentò alla Camera il contenuto del suo disegno di legge, affermando che esso aveva l'intenzione di affrontare due fondamentali preoccupazioni: innanzitutto, quella che si stesse ormai sviluppando in Gran Bretagna, sia talvolta in conformità all'*Arbitration Act 1996*, sia in modi meno formali, un sistema parallelo "quasi-legal" (termine che potremmo intendere come 'semi-ufficiale', o 'non riconosciuto ma accettato') basato su principi intrinsecamente discriminatori; in secondo luogo, e di conseguenza, il timore che molte donne soffrissero, in tale contesto, di evidenti discriminazioni basate sul genere¹⁰². Il *Bill*, continuava la baronessa, non voleva "interferire nelle questioni teologiche interne ai singoli gruppi religiosi"¹⁰³, né intendeva costringere questi ultimi ad abbandonare le loro fedi in nome di un'esclusiva adesione all'ordinamento britannico e nemmeno desiderava ostacolare la crescita e lo sviluppo di quei tribunali che applicavano norme religiose continuando a rispettare "the law of the land"¹⁰⁴.

Suo scopo, piuttosto, era frenare l'attività di quelle corti che, a suo dire, agivano al di là dei limiti consentiti e si occupavano, ad esempio, anche di materia penale¹⁰⁵. Come noto, infatti, l'*Act* non definisce espressamente le controversie non passibili di devoluzione ad arbitri e

Guardian, 11 febbraio 2008.

¹⁰⁰ In realtà, nel sistema britannico, l'introduzione ufficiale di un *Bill*, il *First Reading*, non è altro che una mera formalità, che prevede che il lord proponente legga unicamente il titolo del documento che intende sottoporre al Parlamento, con il dibattito che verrà invece rimandato solo a un passaggio successivo; quello del *Second Reading*, la prima opportunità per i membri della *House* di discutere punti chiave e obiettivi principali della proposta e di sollevare eventuali dubbi o perplessità.

¹⁰¹ A. NICKEL, *Abusing The System: Domestic Violence Judgments From Sharia Arbitration Tribunals Create Parallel Legal Structures in the United Kingdom*, in *The Arbitration Brief*, vol. 4, n. 1, 2014, p. 93.

¹⁰² F. CRANMER, *Sharia law, the Arbitration Act 1996 and the Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*, in *Law & Religion UK*, 24 ottobre 2012.

¹⁰³ A. NICKEL, *Abusing The System*, cit., p. 106.

¹⁰⁴ A. NICKEL, *Abusing The System*, cit., p. 106.

¹⁰⁵ A. NICKEL, *Abusing The System*, cit., p. 106.



lascia ai giudici ordinari, quando le parti vi si rivolgono per conferire esecutività a un lodo, la possibilità di stabilire se quest'ultimo rispetta l'ordine pubblico. Il *Bill*, invece, voleva introdurre all'interno dell'*Act* un'apposita disposizione che prevedesse l'impossibilità, per una corte arbitrale, di decidere una qualunque questione soggetta alla giurisdizione dei tribunali penali¹⁰⁶, e intendeva rendere reato punibile con la reclusione fino a cinque anni, mediante una modifica al *Court and Legal Services Act 1990*, l'esercizio dell'arbitrato nelle materie in cui esso, ora, sarebbe stato esplicitamente proibito¹⁰⁷.

Allo stesso modo, a parere della baronessa Cox, molte donne appartenenti a minoranze religiose erano erroneamente convinte che non esistesse alcuna alternativa alle corti non ufficiali alle quali erano solite rivolgersi, e che esse fossero in realtà tribunali veri e propri, dotate di tutti i poteri e i doveri tipici di questi ultimi¹⁰⁸; dunque doveva essere ugualmente punito il comportamento di chi affermava di poter esercitare quei poteri, traendo così in inganno in particolare le fasce più deboli della propria comunità, sempre con una pena fino a cinque anni di reclusione¹⁰⁹.

L'altra lacuna fondamentale che il *Bill* individuava nell'ordinamento britannico era la mancanza di una disposizione, sia nell'*Equality Act 2010*, la principale legge in tema di uguaglianza, sia nell'*Arbitration Act 1996*, che si opponesse alle discriminazioni di genere in tema di arbitrato. Nella sua prima parte, dunque, il testo presentato dalla baronessa apportava una serie di emendamenti all'*Equality Act 2010*, il più importante dei quali si riporta qui integralmente:

“In section 29 (provision of services, etc) after subsection (10) insert:

“(11) A person must not, in providing a service in relation to arbitration, do anything that constitutes discrimination, harassment or victimisation on grounds of sex.

(12) For the purposes of subsection (11), discrimination on grounds of sex includes but is not restricted to

(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

15

(c) proceeding on the assumption that a woman has fewer property rights than a man, or vice versa”¹¹⁰.

¹⁰⁶ *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill 2012*, Part 2, Section 4.

¹⁰⁷ *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill 2012*, Part 5, Section 7.

¹⁰⁸ A. NICKEL, *Abusing The System*, cit., p. 93.

¹⁰⁹ A. NICKEL, *Abusing The System*, cit., p. 93.

¹¹⁰ *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill 2012*, Part 1, Section 1.



Insieme all'*Equality Act 2010*, il *Bill* si proponeva di modificare anche l'*Arbitration Act 1996*: da una parte, come già visto, introducendo l'espresso divieto di fare ricorso ad arbitri per questioni penali¹¹¹, dall'altra ripetendo anche qui, in maniera quasi identica, la auspicata sottosezione 12 della sezione 29 dell'*Equality Act*:

"After section 6 (definition of arbitration agreement) insert:

"6A Discriminatory terms of arbitration

"No part of an arbitration agreement or process shall provide:

(a) that the evidence of a man is worth more than the evidence of a woman, or vice versa,

b) that the division of an estate between male and female children 40 on intestacy must be unequal,

(c) that women should have fewer property rights than men, or vice versa, or

(d) for any other term that constitutes discrimination on the grounds of sex"¹¹².

Il *Bill*, quindi, mai menzionava espressamente l'Islam o le *Sharia court*, ma la terminologia e il linguaggio adottati rendevano chiaro il suo obiettivo: il problema dell'applicazione della *Sharia* in Gran Bretagna; la stessa baronessa Cox, poi, dissipò ogni dubbio a riguardo, prima in alcune interviste⁽¹¹³⁾, in seguito, soprattutto, quando commissionò la preparazione di un dossier di circa ottanta pagine da distribuire a tutti i parlamentari che spiegava le ragioni della sua proposta di legge e apportava prove a sostegno del *Bill*.

Tale fascicolo, infatti, mostrava già in copertina l'immagine di una donna velata, come prescritto dall'Islam, e, sin dalla sua introduzione, faceva riferimento pressoché esclusivo alle corti sciaraitiche¹¹⁴. Qui erano riportate le parole di una cittadina inglese di religione islamica che si diceva "let down by the British State", delusa dalla Gran Bretagna, incapace di apportare alcuna protezione ai diritti delle donne musulmane; veniva inoltre ricordato come molte di queste ultime fossero giunte nel Regno Unito speranzose di sfuggire alla applicazione della *Sharia* e avessero poi trovato una situazione ancora peggiore rispetto a quella del loro Paese d'origine¹¹⁵.

¹¹¹ *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill 2012*, Part 2, Section 4.

¹¹² *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill 2012*, Part 2, Section 3.

¹¹³ Ad esempio in **K. MCVEIGH, A. HILL**, *Bill limiting sharia law is motivated by "concern for Muslim women"*, in *The Guardian*, 8 giugno 2011.

¹¹⁴ **C.R. PROUDMAN**, *Equal and Free? Evidence in support of Baroness Cox's Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*, House of Lords, Londra, maggio 2012, pp. 9-11.

¹¹⁵ **C.R. PROUDMAN**, *Equal and Free*, cit., pp. 9-11.



La prima parte del dossier era tutta dedicata a testimonianze di mogli musulmane concernenti la loro esperienza con gli *Sharia council*: esse, tutte negative, si concentravano essenzialmente sulle difficoltà incontrate nel tentativo di ottenere un certificato di divorzio da tali corti, nonostante il grande impiego di energie emotive, tempo e denaro¹¹⁶. La seconda parte, invece, riportava il sostegno al *Bill* di membri di alcune importanti associazioni islamiche che si occupavano di aiuto alle donne, dalla *Henna Foundation*¹¹⁷ alla *Iranian and Kurdish Women's Rights Organisation*¹¹⁸, mentre la terza annoverava le preoccupazioni inerenti le *Sharia court* e l'appoggio alla proposta di legge della baronessa Cox da parte di diversi avvocati¹¹⁹.

La quarta parte del fascicolo commissionato dalla baronessa Cox, poi, denunciava risposte inadeguate, da parte dei tribunali islamici, a episodi di violenza domestica subite da mogli e figli e si riferiva, a titolo di esempio, a quegli articoli di giornale che, nel 2008, avevano riportato le parole in tale senso di Sheikh Faiz al-Aqtab Siddiqi, fondatore del *Muslim Arbitration Tribunal*¹²⁰. Le *Sharia court*, poi, sono particolarmente attente al fatto che il padre, dopo il divorzio, mantenga contatti con i propri figli, e ciò, a parere della baronessa Cox, costituiva un approccio particolarmente rischioso in caso di violenze domestiche, in quanto non considerava la possibilità che i bambini subissero ulteriori abusi da parte del genitore¹²¹.

La quinta parte del dossier a sostegno del *Bill* descriveva, infine, alcune specifiche corti sciaraitiche (lo *Shariah Council* della Moschea Centrale di Birmingham, l'*Islamic Sharia Council* di Leyton e lo *Sharee Council* di Dewsbury, nel West Yorkshire)¹²², mentre la sesta e ultima, in appena una pagina, ricordava che sikh, buddhisti e induisti non disponevano di propri tribunali religiosi e che quindi presso di loro il

¹¹⁶ C.R. PROUDMAN, *Equal and Free*, cit., pp. 17-22.

¹¹⁷ C.R. PROUDMAN, *Equal and Free*, cit., pp. 31-33.

¹¹⁸ C.R. PROUDMAN, *Equal and Free*, cit., pp. 37-38.

¹¹⁹ C.R. PROUDMAN, *Equal and Free*, cit., pp. 45-53. Interessante l'intervento di Daniel Greenberg (pp. 49-51), in quanto incentrato sulle implicazioni che il *Bill* avrebbe avuto per un *Beth Din*, un tribunale ebraico. A parere di Greenberg, anche nei confronti di queste corti il disegno di legge sarebbe stato di grande utilità e avrebbe portato a un complessivo miglioramento delle condizioni delle donne che vi si fossero rivolte, esattamente come nel caso degli *Sharia council*.

¹²⁰ C.R. PROUDMAN, *Equal and Free*, cit., p. 63. Per gli articoli di giornale, cfr. nota n. 49.

¹²¹ C.R. PROUDMAN, *Equal and Free*, cit., p. 65.

¹²² C.R. PROUDMAN, *Equal and Free*, cit., pp. 71-75.



disegno di legge, una volta approvato, non avrebbe suscitato alcuna reazione negativa¹²³.

I sostenitori della baronessa Cox elogiarono la sua proposta in quanto capace di raggiungere un difficile equilibrio: pur non auspicando la chiusura delle *Sharia court*, essa tentava, a loro parere, di ricondurle all'interno della cornice dei valori britannici (su tutti, l'uguaglianza di genere)¹²⁴ e, qualora approvata, avrebbe raggiunto tre importantissimi obiettivi. Innanzitutto, avrebbe informato le donne musulmane dell'esistenza di una possibile alternativa ai tribunali islamici, poi avrebbe impedito a tali corti di agire in maniera discriminatoria, e, infine, avrebbe reso reato ogni possibile loro intervento in materia penale, finalmente proibendo esplicitamente di giudicare un caso di violenza domestica¹²⁵. Regolamentando l'azione degli *Sharia council*, il Regno Unito avrebbe così assicurato nel suo territorio l'applicazione della legge islamica solo in una versione moderata ed entro limiti ben definiti: da una parte, avrebbe accolto le istanze dei cittadini musulmani che desideravano continuare a risolvere le loro controversie secondo la legge sacra che volevano rispettare, ma, dall'altra, avrebbe al tempo stesso riaffermato la superiorità dello stato secolare nei confronti di ogni norma religiosa¹²⁶.

Persino Nazir Afzal, primo *Chief Crown Prosecutor*, Procuratore capo, musulmano della storia di Inghilterra, ammise che alcune *Sharia court* costituivano un pericolo per le donne¹²⁷ e anche il vescovo anglicano Michael Nazir-Ali, nato in Pakistan, espresse il suo sostegno al *Bill* affermando che esso avrebbe continuato a garantire libertà religiosa a tutti i cittadini britannici, contribuendo però a eliminare quelle discriminazioni che ancora si praticavano presso i tribunali sciaraitici¹²⁸.

A proposito, Machteld Zee, dell'università di Leida, ricorda che un ordinamento occidentale può adottare cinque comportamenti differenti nei confronti dei tribunali religiosi, e in particolare di quelli islamici¹²⁹.

¹²³ C.R. PROUDMAN, *Equal and Free*, cit., p. 79.

¹²⁴ A. NICKEL, *Abusing The System*, cit., p. 107.

¹²⁵ A. NICKEL, *Abusing The System*, cit., p. 108.

¹²⁶ A. NICKEL, *Abusing The System*, cit., p. 113.

¹²⁷ A. NICKEL, *Abusing The System*, cit., p. 111.

¹²⁸ A. NICKEL, *Abusing The System*, cit., p. 113.

¹²⁹ 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*, in *Journal of Religion & Society*, vol. 16, 2014. Innanzitutto, può riconoscerli ufficialmente, permettendo loro di agire esattamente come le corti ufficiali; secondariamente, può riconoscerli solo parzialmente, rendendo obbligatorio, per chiunque desideri fornire forza esecutiva a una decisione di uno *Sharia council*, un passaggio davanti ai tribunali secolari, che però non discuteranno il merito della decisione; poi, può consentire il



Secondo Zee, ancora oggi il Regno Unito sta scegliendo di perseguire la strada della “partial dependent accommodation”, quando gli *Sharia council* si comportano come camere arbitrali, conferendo esecutività ai lodi che non violano l’ordine pubblico e quella del “no accommodation, no intervention”, di fronte alle decisioni delle corti islamiche in materia matrimoniale¹³⁰. Con l’approvazione del *Bill* proposto dalla baronessa Cox, invece, la Gran Bretagna avrebbe completamente mutato il proprio atteggiamento: solo così, a parere di Zee, lo Stato avrebbe potuto impedire trattamenti discriminatori e assicurare il rispetto dell’uguaglianza di genere presso i tribunali islamici¹³¹.

9 - La risposta dell’*Islamic Sharia Council*

Così come il disegno di legge proposto dalla baronessa Cox ottenne diversi riscontri positivi, al tempo stesso suscitò inevitabilmente anche molte reazioni profondamente negative. Su tutte, sicuramente la più rilevante è quella dell’*Islamic Sharia Council* di Leyton, che pubblicò a sua volta, in seguito al dibattito tenutosi alla *House of Lords* il giorno del *Second Reading*, un breve fascicolo in risposta all’*Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*.

Il *Council*, infatti, capì che quest’ultimo, pur non citandoli mai espressamente, era nato specificamente con l’intento di limitare l’attività dei tribunali sciaraitici e per questo incaricò Khola Hasan della scrittura di un piccolo libro, da distribuire prima ad alcuni parlamentari e poi da rendere disponibile a chiunque mediante acquisto sul suo sito Internet¹³², in cui punto per punto fosse chiarita la posizione dell’ISC riguardo il *Bill*. Già il fatto che fosse stata incaricata proprio Khola Hasan, tra i vari collaboratori del *Council*, di occuparsi della stesura del dossier merita attenzione: innanzitutto, infatti, Hasan è una donna, e quindi presumibilmente attenta in modo particolare al trattamento riservato dalla corte alle istanze delle mogli musulmane; è nata, poi, in Arabia Saudita ma

riconoscimento ufficiale di un lodo arbitrale ottenuto presso una corte religiosa solo a patto che questo non violi i principi fondamentali dell’ordinamento secolare; in quarto luogo, può decidere di non riconoscerli in alcun modo, lasciando che essi siano dotati di forza vincolante solo all’interno della loro comunità in virtù dell’autorità morale di chi li emana; infine, può intervenire in maniera preventiva sulla loro attività, limitandone in maniera precisa le competenze e riaffermando con convinzione il proprio primato.

¹³⁰ M. ZEE, *Five Options*, cit., p. 10.

¹³¹ M. ZEE, *Five Options*, cit., pp. 13-14.

¹³² <http://www.islamic-sharia.org/baronesscox/>.



ha studiato a Londra¹³³ e dunque conosce bene cultura e sensibilità britanniche; infine, è autrice di diversi interventi in tema di convivenza tra Islam e valori occidentali in cui ha dimostrato una visione moderata e conciliante¹³⁴.

La prima parte del fascicolo commissionato dall'ISC riportava tutte le critiche più comuni mosse ai tribunali islamici britannici, quali l'adozione di un trattamento discriminatorio nei confronti delle donne o la volontà di creare un sistema parallelo di giustizia che si affiancasse e concorresse con quello delle corti ufficiali¹³⁵, in cui Hasan rinveniva addirittura, alla luce dell'acredine e della disapprovazione verso la *Sharia* che le accompagnavano, un'eco dell'antico imperialismo inglese che intendeva civilizzare le altre razze in nome di un'acclarata superiorità¹³⁶. Il dibattito che si era sviluppato sul tema delle *Sharia court*, e che era poi sfociato nel disegno di legge della baronessa Cox, era a suo parere intriso di "Islamophobia", di ignoranza riguardo alle condizioni delle comunità musulmane in Gran Bretagna e, in particolare, di un disprezzo manifesto nei confronti della legge islamica¹³⁷.

Soprattutto, però, chi proponeva e sosteneva il *Bill* dimostrava, secondo Hasan, una profonda mancanza di conoscenza circa le effettive attività delle corti sciaraitiche: in grandissima maggioranza, infatti, i casi che esse si trovavano ad affrontare concernevano questioni matrimoniali, essenzialmente richieste di divorzio da parte di donne. Un grande numero di coppie musulmane, pur vivendo nel Regno Unito, continuava a contrarre solo un *nikah* senza registrare anche civilmente la propria unione e dunque l'unico modo che queste avevano per sciogliere il proprio matrimonio era, almeno per le donne, che non potevano pronunciare un *talaq*, rivolgersi a uno *Sharia council*¹³⁸.

Prima dell'esistenza di tali organizzazioni, riportava Hasan, queste erano costrette, per ottenere un divorzio religioso, a un viaggio alla volta dei loro Paesi d'origine: solo lì, infatti, esse avrebbero trovato tribunali

¹³³ <http://www.essexisoc.com/islamic-awareness-week/speakers/>, pagina del sito ufficiale dell'*Islamic Society* della *University of Essex* in cui Kholā Hasan pubblica una propria autobiografia.

¹³⁴ A titolo di esempio, si rimanda all'articolo in cui Hasan ha condannato senza appello gli attentati di Parigi del gennaio 2015 che hanno colpito la redazione del giornale satirico *Charlie Hebdo*: "*Ustadha Kholā Hasan reflects following France shooting*" (all'indirizzo <http://imamsonline.com/blog/ustadha-khola-hasan-reflects-following-france-shooting/>).

¹³⁵ **K. HASAN**, *Response to Baroness Cox's Arbitration & Mediation Bill*, Islamic Sharia Council, Leyton, 2012, pp. 6-7.

¹³⁶ **K. HASAN**, *Response to Baroness*, cit., p. 4.

¹³⁷ **K. HASAN**, *Response to Baroness*, cit., p. 7.

¹³⁸ **K. HASAN**, *Response to Baroness*, cit., pp. 10-11.



islamici capaci di emanare un certificato che sciogliesse un *nikah*, ma a un costo in termini di tempo, denaro ed energie evidentemente non facilmente sostenibile. Grazie alla nascita delle *Sharia court* britanniche, invece, queste donne potevano raggiungere molto più semplicemente il loro obiettivo e quindi chi intendeva tutelarle, prendersene cura e proteggerle, come affermava di voler fare chi sosteneva il *Bill*, doveva in realtà essere grato a tali istituzioni, anziché osteggiarle e tentare di limitarle¹³⁹.

D'altra parte, poi, i tribunali sciaraitici erano perfettamente consapevoli dell'impossibilità di intervenire in questioni quali l'affidamento dei figli o le violenze domestiche, e dunque una legislazione volta a criminalizzare, ad esempio, l'esercizio dell'arbitrato in materia penale sarebbe stata del tutto inutile. In particolare in tema di violenza domestica, l'*Islamic Sharia Council* affermava, nel dossier scritto da Khola Hasan, di consigliare a ogni donna che denunciava di essere vittima di tali abusi di contattare immediatamente la polizia e di permettere al marito di parlare con la propria moglie nel tentativo di una riconciliazione solo in caso di consenso di quest'ultima¹⁴⁰.

Il fascicolo sosteneva inoltre che, a differenza di quanto insinuato dal *Bill*, le *Sharia court* non praticavano alcun comportamento discriminatorio basato sul genere: alla testimonianza di una donna, infatti, era attribuito lo stesso valore di quella fornita da un uomo¹⁴¹, e il fatto che nella *House of Lords* qualche parlamentare osasse affermare il contrario dimostrava al tempo stesso quanto disprezzo questi nutrissero per la legge islamica, e quanto essi ignorassero la realtà dei *council*.

L'ordinamento britannico, poi, lasciava totale libertà al testatore e non conosceva neanche la successione legittima o necessaria, per cui almeno una quota minima del patrimonio del defunto avrebbe dovuto essere riservata ai parenti più prossimi; ciò concedeva, dunque, la possibilità di redigere testamento anche in conformità ai precetti islamici e gli *Sharia council* avevano il pieno diritto di aiutare e consigliare chi vi si sarebbe rivolto, fornendo informazioni riguardo al modo in cui tale atto dovesse essere stilato per non violare alcuna disposizione coranica¹⁴². Come noto, il testo sacro disciplina il diritto successorio in maniera complessa e molto dettagliata e può non essere semplice seguirlo nella sua interezza senza l'intervento di un esperto. Il fatto, poi, che spesso questo porti a testamenti più favorevoli a eredi maschi che a eredi femmine era,

¹³⁹ K. HASAN, *Response to Baroness*, cit., pp. 11-12.

¹⁴⁰ K. HASAN, *Response to Baroness*, cit., p. 25.

¹⁴¹ K. HASAN, *Response to Baroness*, cit., p. 15.

¹⁴² K. HASAN, *Response to Baroness*, cit., p. 17.



secondo l'ISC, coerente con le diverse responsabilità che l'Islam attribuisce ai membri di una famiglia: sono gli uomini a doversi occupare del mantenimento dell'intero nucleo, dalla moglie ai figli, e alle donne non viene chiesto alcun impegno da questo punto di vista. Il sistema di diritto ereditario, dunque, si inserisce all'interno di tale ben definito contesto familiare, e isolarlo da esso, insinuando un trattamento discriminatorio a discapito delle figure femminili, significava, a parere di Hasan, non rendergli giustizia¹⁴³.

Il principale errore, però, della baronessa Cox e dei suoi sostenitori consisteva nel credere che la nascita delle *Sharia court* potesse essere imputata all'*Arbitration Act 1996*. Tali istituzioni, invece, vi erano di molto precedenti: l'*Islamic Sharia Council* ricordava con orgoglio, nel dossier, la sua fondazione nel 1982, che lo rendeva la più antica corte islamica del Regno Unito, e ribadiva lo scopo fondamentale, ancora centrale dopo più di trent'anni, che sin dall'inizio si era dato¹⁴⁴: aiutare le mogli musulmane a ottenere un certificato di divorzio che le liberasse da un *nikah* divenuto ormai insopportabile. A quelle donne che, poi, erano sposate pure civilmente l'ISC richiedeva di attivarsi davanti ai tribunali britannici per ottenere anche un divorzio civile, dimostrando di non volersi sostituirsì alle corti ufficiali, ma piuttosto affiancarle, completando il loro lavoro. Il discorso dell'arcivescovo di Canterbury del 2008 non aveva fatto altro, dunque, che porre all'attenzione di media e opinione pubblica un tema che, lontano dai riflettori, stava riscontrando un notevole successo nelle comunità islamiche britanniche ormai da decenni¹⁴⁵.

Non solo da parte musulmana, però, il *Bill* ricevette delle critiche: il vescovo di Manchester, *chairman* del *Council of Christians and Jews*, suggerì, ad esempio, che la questione degli ordinamenti religiosi nel Regno Unito e delle minoranze che li rispettavano, dovesse essere trattata con maggiore cautela. Il disegno di legge, infatti, presentava, a suo dire, delle anomalie che avrebbero creato problemi a coloro che, ben consapevoli dei propri diritti, intendessero liberamente rivolgersi a un tribunale religioso¹⁴⁶.

L'opinione politicamente più rilevante fu quella del barone John Gardiner of Kimble, che espresse le riserve nutrite dal Governo conservatore presieduto da David Cameron a proposito del *Bill*¹⁴⁷. L'esecutivo, innanzitutto, ricordò il suo atteggiamento in linea generale favorevole a promuovere metodi alternativi di risoluzione delle

¹⁴³ K. HASAN, *Response to Baroness*, cit., p. 18.

¹⁴⁴ K. HASAN, *Response to Baroness*, cit., pp. 28-29.

¹⁴⁵ K. HASAN, *Response to Baroness*, cit., pp. 31-32.

¹⁴⁶ F. CRANMER, *Sharia law*, cit.

¹⁴⁷ F. CRANMER, *Sharia law*, cit.



controversie e si disse quindi freddo rispetto all'ipotesi di limitare il ricorso a tali strumenti, ma, soprattutto, sottolineò come il disegno di legge proposto dalla baronessa Cox, pur perseguendo obiettivi lodevoli, non fosse in realtà necessario.

L'*Arbitration Act* prevedeva infatti già, alla Sezione 66, che un lodo arbitrale, per assumere forza esecutiva, dovesse passare al vaglio di un giudice ordinario¹⁴⁸. Nelle circostanze in cui, invece, la decisione della corte religiosa avesse riguardato una materia non passibile di intervento arbitrale, quale il matrimonio, essa non avrebbe mai avuto alcun valore vincolante per la legge secolare. Il Governo era cosciente del fatto che non esistesse nel Regno Unito, a differenza che in molti altri Paesi, un'indicazione esplicita delle questioni che non potessero essere oggetto di una decisione arbitrale, ma affermava, al tempo stesso, di non voler apportare alcun cambiamento a riguardo, in nome di quella caratteristica fondamentale dell'ordinamento britannico che è la sua appartenenza al mondo del *Common law*¹⁴⁹. Per quanto riguardava la preoccupazione della baronessa Cox sul tema delle discriminazioni di genere, poi, l'*Equality Act 2010* apportava già, secondo l'esecutivo, sufficienti tutele in merito e ogni altro intervento sarebbe stato quindi superfluo¹⁵⁰.

Certamente anche a causa di tale presa di posizione da parte del Governo, il *Bill* non approdò mai alla fase successiva del procedimento legislativo, il *Committee stage*, ma la baronessa lo ripresentò in *First Reading*, anche se con qualche importante modifica (scomparve, ad esempio, la proposta di indicare esplicitamente nell'*Arbitration Act* le materie non passibili di devoluzione ad arbitri), il 14 maggio 2013¹⁵¹, poi l'11 giugno 2014¹⁵², e infine il 1° giugno 2015¹⁵³. Sia nel 2013 sia nel 2014, però, non si giunse mai nemmeno al momento del *Second Reading*, mentre il *Bill* del 2015, completato l'iter alla *House of Lords*, si arenò alla *House of Commons*.

Un'ulteriore versione del *Bill* è stata, infine, presentata il 25 maggio 2016 ed è passata alla fase del *Second Reading* il 27 gennaio 2017¹⁵⁴, ma, al momento, il *Committee stage* deve ancora essere calendarizzato.

Negli anni, le critiche alla proposta di legge della baronessa Cox non si sono per nulla attenuate: non solo Suhaib Hasan, *Secretary*

¹⁴⁸ *Arbitration Act 1996*, Section 66.

¹⁴⁹ F. CRANMER, *Sharia law*, cit.

¹⁵⁰ F. CRANMER, *Sharia law*, cit.

¹⁵¹ *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill 2013*.

¹⁵² *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill 2014*.

¹⁵³ *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill 2015*.

¹⁵⁴ *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill 2016*.



dell'*Islamic Sharia Council*, ha ribadito nel 2013 l'inopportunità dell'approvazione del *Bill*, accertata l'incapacità di questo di comprendere la sensibilità dei musulmani e la necessità del lavoro delle *Sharia court*¹⁵⁵, ma persino chi aveva denunciato trattamenti discriminatori per le donne nell'attività condotta da tali istituzioni, come Cassandra Balchin, fondatrice del *Muslim Women's Network-UK*, ha sottolineato l'inutilità del disegno di legge. A suo dire, infatti, ogni tentativo di porre un freno ai tribunali sciaraitici sarebbe ormai risultato vano e, con o senza il *Bill*, gli *Sharia council* avrebbero continuato a operare senza sosta¹⁵⁶.

Il problema fondamentale che accompagnerebbe l'approvazione del *Bill*, secondo chi scrive, ha a che fare con i rapporti tra comunità islamiche e ordinamento britannico. Come giustamente appena ricordato, le *Sharia court* agiscono in Gran Bretagna ormai da decenni e limitarne, o addirittura interromperne, l'attività pare oggi impossibile; il successo che queste hanno riscontrato nel corso del tempo, e che ha permesso loro di ottenere l'importanza attuale, si basa essenzialmente sull'autorità morale, religiosa e spirituale di chi opera al loro interno, e certamente non su una qualunque forma di riconoscimento (basti ricordare che, come evidenziato dallo studio di Samia Bano già citato, la stragrande maggioranza degli *Sharia council* non desidererebbe nemmeno un riconoscimento ufficiale da parte dello Stato). La loro nascita si deve, in gran parte, a una percepita incapacità, da parte delle comunità islamiche, delle istituzioni britanniche di fornire risposte concrete alle loro prime richieste, quali il riconoscimento di un sistema di diritto di famiglia separato.

L'emanazione di una nuova normativa, volta, pur con scopi nobili, a intervenire direttamente sul procedimento adottato da tali corti, denuncerebbe, quindi, un atteggiamento ostile nei confronti delle *Sharia court*, col rischio non solo di non conseguire i risultati sperati, ma di ottenere un effetto quasi contrario: la possibilità che le comunità islamiche, sentitesi ancor meno comprese dall'ordinamento britannico, si allontanino sempre di più dalle istituzioni statali, chiudendosi ulteriormente al proprio interno e non seguendo, invece, l'auspicata strada dell'integrazione.

10 - Un dibattito ancora in corso: *Friend or Foe?*

¹⁵⁵ R. MARET, *Mind the Gap: The Equality Bill and Sharia Arbitration in the United Kingdom*, in *Boston College International and Comparative Law Review*, vol. 36, n. 1, 2013, p. 276.

¹⁵⁶ J. TAYLOR, *Top Muslim Women's Advocate Backs Cox's Equality Bill*, Lapid Media, 13 giugno 2011.



Nonostante il dibattito sulle *Sharia court* continui a essere acceso e vivace¹⁵⁷, almeno da parte dottrinale non si levano più, oggi, voci che chiedono la loro totale abolizione. Certo negli anni successivi al discorso dell'arcivescovo di Canterbury è sorto nel Regno Unito un movimento d'opinione in tal senso, rappresentato dalla campagna *One Law for All*¹⁵⁸, che ha chiesto al Governo la messa al bando di ogni tribunale religioso; è stata, poi, lanciata online una petizione¹⁵⁹, che alla sua chiusura nell'aprile 2014 ha raccolto più di 20.000 firme, volta a ottenere un intervento da parte del Ministero della Giustizia per rendere illecita ogni applicazione della legge islamica sul territorio britannico, ma è più difficile rinvenire, tra gli studiosi e gli esperti di diritto, posizioni simili.

Persino Maria Reiss, autrice di un articolo particolarmente critico nei confronti degli *Sharia council*¹⁶⁰, non giunge ad auspicarne la chiusura: innanzitutto, infatti, ciò costituirebbe un'evidente discriminazione a danno dei musulmani, che potrebbero lamentare un differente trattamento rispetto a quello concesso, ad esempio, alla minoranza ebraica, le cui corti continuerebbero a operare indisturbate¹⁶¹ e, in secondo luogo, ignorerebbe la concreta realtà delle comunità islamiche, tanto orgogliose della propria identità da resistere a una completa assimilazione alla cultura occidentale, nonostante il trascorrere ormai di decenni rispetto al momento del loro ingresso in Gran Bretagna¹⁶².

Quel che propone, invece, Reiss è un intervento normativo volto a impedire in ogni modo che le *Sharia court* emanino decisioni vincolanti¹⁶³.

Essenzialmente, dunque, Reiss si dice preoccupata dall'evoluzione intrapresa dalle corti sciaraitiche a partire dall'azione di Sheikh Faiz al-Aqtab Siddiqi con il suo *Muslim Arbitration Tribunal*: è certamente vero, infatti, che un tribunale civile britannico accorda il *leave to enforce* solo dopo aver verificato la conformità di un *award* ai principi fondamentali

¹⁵⁷ Basti pensare che solo da gennaio a maggio 2016 sono state pubblicate tre nuove monografie sul tema: **M. ZEE**, *Choosing Sharia? Multiculturalism, Islamic Fundamentalism and Sharia Councils*, Eleven, L'Aia, 2016, **J. R. BOWEN**, *On British Islam*, cit., 2016, e **E. MANEA**, *Women and Shari'a Law: The Impact of Legal Pluralism in the UK*, I. B. Tauris, Londra, 2016.

¹⁵⁸ www.onelawforall.org.uk.

¹⁵⁹ *Ban all sharia law in the U.K.*, petizione online al Ministero della Giustizia britannico accessibile all'indirizzo Internet <http://epetitions.direct.gov.uk/petitions/48352>.

¹⁶⁰ **M. REISS**, *The Materialization of Legal Pluralism in Britain: why Shari'a Council Decisions Should Be Non-Binding*, in *Arizona Journal of International & Comparative Law*, vol. 26, n. 3, 2009.

¹⁶¹ **M. REISS**, *The Materialization of Legal Pluralism*, 2009, cit., p. 765.

¹⁶² **M. REISS**, *The Materialization of Legal Pluralism*, 2009, cit., p. 768-769.

¹⁶³ **M. REISS**, *The Materialization of Legal Pluralism*, 2009, cit., p. 742.



dell'ordinamento statale, ma d'altra parte, secondo Reiss, è estremamente difficile rovesciare un lodo arbitrale vincolante¹⁶⁴. L'*Arbitration Act* stabilisce espressamente tre circostanze in cui la parte soccombente può chiedere a una corte ufficiale di annullare il lodo (*lack of substantive jurisdiction*¹⁶⁵, *serious irregularity*¹⁶⁶ e *appeal on point of law*¹⁶⁷), ma ognuna presenta significativi ostacoli: ad esempio, chi vuole denunciare una *serious irregularity* dovrà, come da Sezione 68 dell'*Act*, dimostrare almeno uno tra i nove vizi inerenti il procedimento arbitrale o l'*award* che la legge richiama espressamente (ad esempio, l'incapacità dell'arbitro di seguire la procedura concordata dalle parti, o la presenza di lodo viziato da frode)¹⁶⁸.

Un altro problema fondamentale, poi, si trova, a parere di Reiss, consultando la Sezione 69 dell'*Arbitration Act*:

“(1) Unless otherwise agreed by the parties, a party to arbitral proceedings may (upon notice to the other parties and to the tribunal) appeal to the court on a question of law arising out of an award made in the proceedings”¹⁶⁹.

È proprio quell’“unless otherwise agreed by the parties” finale a inquietare Reiss: ciò significa, infatti, che le parti possono accordarsi affinché sia impossibile impugnare un *award*; certo questo va a discapito dei soggetti più deboli delle comunità islamiche, su tutti le donne, che potrebbero sentirsi obbligate dalle proprie famiglie a sottostare a una simile pattuizione, precludendosi così la possibilità di rivolgersi, dopo la decisione di una *Sharia court*, a un tribunale civile¹⁷⁰.

Per questi motivi, quindi, i *council* dovrebbero rimanere tali, senza approdare all'ulteriore passo avanti promosso da Siddiqi con il MAT: in questo modo, essi continuerebbero a svolgere la loro essenziale funzione di consulenza religiosa ed emanazione di certificati di divorzio per le coppie musulmane, ma assicurerebbero sempre a coloro che rimangono insoddisfatti delle loro decisioni, in particolare dunque alle donne, una via alternativa, quella delle corti ufficiali¹⁷¹.

In tutti i testi che denunciano preoccupazione riguardo all'applicazione della legge islamica in Gran Bretagna, come già visto trattando il *Bill* della baronessa Cox, e come anche rinvenibile nell'articolo

¹⁶⁴ M. REISS, *The Materialization of Legal Pluralism*, 2009, cit., p. 742.

¹⁶⁵ *Arbitration Act 1996*, Section 67.

¹⁶⁶ *Arbitration Act 1996*, Section 68.

¹⁶⁷ *Arbitration Act 1996*, Section 69.

¹⁶⁸ *Arbitration Act 1996*, Section 68.

¹⁶⁹ *Arbitration Act 1996*, Section 69.

¹⁷⁰ M. REISS, *The Materialization of Legal Pluralism*, 2009, cit., p. 775.

¹⁷¹ M. REISS, *The Materialization of Legal Pluralism*, 2009, cit., p. 770.



di Reiss¹⁷², si sottolinea il timore, poi, che i tribunali sciaraitici agiscano violando i diritti umani¹⁷³, in particolare quello all'uguaglianza di genere: un ordinamento come quello britannico non dovrebbe mai permettere sul proprio territorio l'applicazione di un sistema di leggi che penalizza evidentemente la figura femminile¹⁷⁴. Lasciare ai musulmani la libertà di risolvere le proprie controversie all'interno delle loro comunità non aiuterebbe non solo l'interazione col modello femminile occidentale, permettendo quindi il permanere di una concezione ormai superata nel Regno Unito, ma anche quel processo di integrazione delle minoranze che dovrebbe essere un obiettivo di una società multiculturale¹⁷⁵.

D'altra parte, però, la legge islamica è immutabile solo se intesa in senso stretto, in riferimento alle sue fonti sacre, Corano e *Sunna*. Il diritto islamico nel suo insieme, invece, comprende anche le norme che i giuristi sono stati in grado di trarre dalla *Sharia* mediante il *fiqh*, interpretando le fonti divine secondo la propria sensibilità. La soluzione, quindi, potrebbe consistere nel permettere ai tribunali sciaraitici di applicare la propria legge religiosa unicamente nella sua versione più moderata e progressista (consentendo, ad esempio, ai *council* di riconoscere solo i *nikah* monogami, in cui alla moglie siano concessi i medesimi diritti in materia di divorzio rispetto al marito, e contratti senza influenza da parte delle famiglie dei coniugi¹⁷⁶, oppure obbligando gli accordi arbitrari a indicare esplicitamente la norma da utilizzare per risolvere la controversia e, nel

¹⁷² M. REISS, *The Materialization of Legal Pluralism*, 2009, cit., p. 766.

¹⁷³ La convinzione sottesa a tale paura, probabilmente, è che la *Sharia* sia intrinsecamente contraria a tali diritti e incompatibile con la Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo, come peraltro affermato dalla Corte di Strasburgo in occasione dell'importante sentenza che ha riguardato il partito politico turco Refah (cfr. *Refah Partisi (Partito della Prosperità) e altri c. Turchia*, Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, 31 luglio 2001, confermata dalla Grande Camera con la sentenza *Refah Partisi (Partito della Prosperità) e altri c. Turchia* del 13 febbraio 2003). La CEDU ha sostenuto che la *Sharia* "chiaramente diverge dai valori ispiratori della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo", in particolare in riferimento al modo in cui interviene "in ogni sfera della vita privata e pubblica in conformità ai precetti religiosi". Per un'efficace analisi della sentenza, cfr. N. BRATZA, *The Refah case at the European Courts of Human Rights*, in R. Griffith-Jones (a cura di), *Islam and English Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

¹⁷⁴ C.L. WOLFE, *Faith-Based Arbitration: Friend or Foe? An Evaluation of Religious Arbitration Systems and Their Interaction with Secular Courts*, in *Fordham Law Review*, vol. 75, n. 1, 2006, p. 460.

¹⁷⁵ C.L. WOLFE, *Faith-Based Arbitration*, cit., pp. 460-462.

¹⁷⁶ L. PILGRAM, *Responses to Muslim law in the UK: From ethno-religious sensitivity to "supplementary jurisdictions"*, in G. Biffl, L. Rössl (a cura di), *Migration & Integration 2*, omnium, Bad Vöslau, 2011, p. 113.



caso di norme religiose, quale lettura delle stesse¹⁷⁷, rifiutandosi poi di conferire esecutività a quelle più integraliste). Tra gli studiosi di diritto islamico, d'altronde, esiste oggi un importante filone che sostiene un'interpretazione della *Sharia* sempre più coerente con la concezione moderna dei diritti umani fondamentali¹⁷⁸.

Ancora una volta, però, tale risultato non potrebbe essere raggiunto se non a seguito di un intervento normativo che andasse a incidere sull'attività dei *council*, con tutte le difficoltà a esso legate. A prescindere da qualsivoglia atteggiamento dello Stato nei loro confronti, infatti, i giudizi delle corti religiose possono acquistare concreta efficacia mediante la volontaria propensione dei fedeli a rispettarli e a riconoscerli come validi¹⁷⁹, indipendentemente dalla loro conformità persino ai principi cardine dell'ordinamento nazionale.

Chi sostiene l'importanza delle *Sharia court*, poi, afferma che, se è certo concreto il pericolo che esse non rispettino i diritti delle donne, ciò non ne giustifica la messa al bando¹⁸⁰. In assenza di tribunali sciaraitici, infatti, l'unica via percorribile per risolvere questioni religiose sarebbe, per i musulmani, rivolgersi alle corti secolari britanniche, che non potrebbero assolvere tale funzione in modo congruo: mancherebbero loro adeguate conoscenze in tema di *Sharia*, così come la sensibilità necessaria per decidere controversie tanto delicate¹⁸¹, al punto che finirebbero per chiedere autorevoli pareri a quegli esperti che oggi già presiedono gli *Sharia council*.

È chiaro, però, il delicato compito dell'ordinamento britannico: il Regno Unito ha ratificato nell'aprile del 1986 la Convenzione sull'Eliminazione di Ogni Forma di Discriminazione della Donna¹⁸² che obbliga, agli articoli 2 e 5, gli Stati contraenti a impegnarsi ad adottare ogni misura appropriata, comprese disposizioni legislative, per modificare o abrogare leggi, regolamenti, consuetudini e pratiche esistenti che costituiscono una discriminazione contro le donne¹⁸³ e a modificare i

¹⁷⁷ Così come suggerito nel report di **M. BOYD**, *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion*, di cui si tratterà più avanti.

¹⁷⁸ **M.A. BADERIN**, *The role of Islam in human rights and development in Muslim states*, in J. Rehman, S.C. Breau (a cura di), *Religion, Human rights and International law*, Martinus Nijhoff Publishers, Leida, 2007, p. 324.

¹⁷⁹ **F. ALICINO**, *Stato costituzionale, pluralismo giudiziario e società policulturale* in F. Alicino (a cura di), *Il costituzionalismo*, cit., p. 71.

¹⁸⁰ **C.L. WOLFE**, *Faith-Based Arbitration*, cit., pp. 466-467.

¹⁸¹ **C.L. WOLFE**, *Faith-Based Arbitration*, cit., p. 467.

¹⁸² **J. WILSON**, *The Sharia Debate in Britain: Sharia Councils and the Oppression of Muslim Women*, in *Aberdeen Student Law Review*, Luglio 2010, p. 53.

¹⁸³ *Convenzione sull'Eliminazione di Ogni Forma di Discriminazione della Donna*, art. 2 (f).



modelli socio-culturali di comportamento al fine di conseguire l'eliminazione dei pregiudizi e delle pratiche consuetudinarie o di ogni altro genere che sono basate sull'idea dell'inferiorità o della superiorità dell'uno o dell'altro sesso¹⁸⁴. Ci si chiede, nel caso delle *Sharia court*, se tale priorità debba prevalere di fronte all'altro fondamentale diritto alla libertà religiosa; se sia giusto, in altre parole, intervenire legislativamente e non solo, in nome del rispetto dell'uguaglianza di genere, nei confronti di istituzioni che affermano di seguire i dettami della loro religione.

La risposta è rinvenibile nel Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici del 1966, all'art. 18¹⁸⁵, da cui si evince che l'uguaglianza sessuale, costituendo un diritto fondamentale, ha la precedenza rispetto alla libertà religiosa, e uno Stato parte di tali convenzioni non ha solo la possibilità, ma anche il dovere di agire là dove sussistano discriminazioni di genere.

D'altra parte, di recente, persino dall'interno della comunità islamica britannica iniziano a levarsi voci volte a una maggiore regolamentazione dei tribunali sciaraitici. Amra Bone, membra dello *Shariah Council* della Moschea Centrale di Birmingham, ha affermato nel 2014 che, per iniziativa di Ahmad Al Dubayan, direttore generale dell'*Islamic Cultural Centre* di Londra, è da poco nato, nella capitale britannica, lo *UK Board of Shariah Councils*¹⁸⁶. Lo scopo di questa nuova istituzione è agire sia come rappresentante di tutti i singoli *council*, che vi si rivolgeranno per chiedere preziosi consigli sull'applicazione della legge islamica¹⁸⁷, sia come organo di sorveglianza: suo obiettivo ultimo, infatti, è giungere a formalizzare e ufficializzare delle procedure condivise che rispondano a quelle preoccupazioni che sorgono oggi anche dall'interno della stessa comunità islamica¹⁸⁸.

Di là da ogni considerazione suesposta, a militare in maniera decisiva avverso un provvedimento volto ad abolire le *Sharia Court* è l'argomento relativo alla sua pressoché totale inutilità: se, infatti, sarebbe possibile vietare *tout court* alle corti statali di conferire esecutività agli *award* emanati dai *council* in veste di tribunali arbitrali, così come già fatto in altri ordinamenti di *Common Law*¹⁸⁹, non si vede come si potrebbe

¹⁸⁴ Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione della donna, art. 5(a).

¹⁸⁵ Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici, art. 18(3).

¹⁸⁶ M. FRANCOIS-CERRAH, *Why banning Sharia courts would harm British Muslim women*, in: *The Daily Telegraph*, 17 luglio 2014.

¹⁸⁷ http://www.iccuk.org/page.php?section=media&page=ukboard_sharia_councils.

¹⁸⁸ M. FRANCOIS-CERRAH, *Why banning Sharia courts*, cit.

¹⁸⁹ Basti pensare agli USA: alcuni Stati, a partire dall'Oklahoma nel 2010, hanno modificato le proprie Costituzioni con emendamenti espressamente diretti a impedire che le corti statali prendano in qualsiasi modo in considerazione leggi religiose.



realisticamente impedire di operare a organizzazioni che, ben prima dell'innovazione rappresentata dal MAT, agivano indisturbate sul territorio britannico da decenni senza alcun desiderio di aprirsi a qualsivoglia riconoscimento ufficiale.

Nessun intervento normativo, infatti, è in grado di far sì che soggetti appartenenti a una specifica confessione non percepiscano l'obbligo religioso, prima ancora che giuridico, di risolvere le loro controversie in conformità con la loro legge sacra e, poi, di sottostare alle pronunce emesse sulla base di quella. La principale caratteristica della *Sharia* è, appunto, l'imperatività¹⁹⁰: tutti i musulmani sono tenuti all'obbedienza a ciò che è stato prescritto dal legislatore divino e a dare pieno e spontaneo adempimento alle disposizioni da questo dettate.

Le decisioni delle *Sharia Court*, dunque, hanno forza esecutiva tra le parti al di là di ogni formale riconoscimento da parte dei tribunali statali; e un intervento normativo che intendesse proibire completamente l'attività dei *council* islamici non farebbe che creare il rischio di un loro continuo operare in clandestinità, sfuggendo a qualsiasi controllo.

Diversamente, il Regno Unito potrebbe ispirarsi ai suggerimenti in tema di corti religiose forniti dal dossier di Marion Boyd al Governo dell'Ontario¹⁹¹: nel 2003 il canadese *Islamic Institute of Civil Justice* annunciò pubblicamente che era in procinto di istituire una *Sharia court* in Ontario, pronta a operare in conformità con l'*Arbitration Act* canadese emanato nel 1991¹⁹². Alle pressioni dell'opinione pubblica affinché la nascita del tribunale islamico fosse impedita, il Governo rispose incaricando Marion Boyd, ex *Attorney General*, Ministro della Giustizia, di preparare un report che indagasse circa l'impatto delle *Sharia court* sulla società multicultural canadese ed evidenziasse vantaggi e problemi a esso connessi¹⁹³.

Questo, consegnato all'esecutivo nel dicembre del 2004, riaffermò la necessità di continuare a sostenere l'utilizzo dell'arbitrato, in particolare nell'ambito del diritto di famiglia¹⁹⁴, e, soprattutto, concluse che non vi era nessun motivo valido per considerare le donne musulmane vittime di una sistematica discriminazione nel gruppo religioso d'appartenenza¹⁹⁵. I

¹⁹⁰ Corano, 45:18

¹⁹¹ M. BOYD, *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion*, 2004, (www.attorneygeneral.jus.gov.on.ca/english/about/pubs/boyd/executivesummary.pdf).

¹⁹² M. BOYD, *Ontario's "shar'ia court": law and politics intertwined*, in R. Griffith-Jones (a cura di), *Islam and English Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, p. 177.

¹⁹³ M. BOYD, *Ontario's "shar'ia court"*, cit., p. 178.

¹⁹⁴ M. BOYD, *Dispute Resolution in Family Law*, cit., p. 3.

¹⁹⁵ F. ALICINO, *Costituzionalismo e diritto europeo delle religioni*, CEDAM, Padova, 2011, p. 61.



tribunali islamici, anzi, potevano favorire l'integrazione di tali minoranze all'interno della comunità statale, e dunque la loro nascita non era affatto da osteggiare. Il report proponeva, però, quarantasei suggerimenti al Governo, misure necessarie per regolamentare l'attività di tutte le corti arbitrali religiose, non solo sciaraitiche, ed eliminare così rischi di abusi e violazioni di diritti individuali.

Ad esempio, si sarebbe potuto modificare l'*Arbitration Act* in modo da rendere obbligatoria la forma scritta per ogni accordo arbitrale¹⁹⁶; si sarebbe potuto richiedere agli arbitri di rendere conto al Governo di ogni decisione presa e di fornire un rapporto annuale al Ministero della Giustizia che indicasse il numero e lo svolgimento di tutti i casi esaminati¹⁹⁷; ancora, l'esecutivo avrebbe potuto finanziare campagne pubbliche di informazione volte a creare la consapevolezza, in tutti i cittadini, delle diverse possibilità di risolvere una controversia familiare¹⁹⁸; imporre l'obbligo, a tutti gli arbitri, di illustrare alle parti i loro diritti e doveri prima della stipulazione di un accordo arbitrale¹⁹⁹, e così via.

Nonostante il dossier di Boyd non abbia ottenuto i risultati sperati, e il Governo dell'Ontario abbia poi deciso di permettere ai tribunali religiosi di continuare a operare senza però poter mai agire sotto l'egida dell'*Arbitration Act*, e quindi rimanendo solo in grado di emanare verdetti non vincolanti e non passibili di alcun conferimento di forza esecutiva²⁰⁰, i quarantasei suggerimenti potrebbero fungere da modello per un eventuale intervento britannico in tema di *Sharia court*.

A differenza delle proposte della baronessa Cox, essi non denunciano, infatti, un atteggiamento ostile nei confronti dei tribunali islamici e non accusano implicitamente queste istituzioni di adottare regolarmente comportamenti discriminatori nei confronti delle donne: piuttosto, essi sono volti a instaurare una collaborazione tra corti religiose e Stato, e a garantire a ciascun individuo piena consapevolezza della propria scelta di affidarsi a un arbitro che deciderà in conformità a una legge sacra. L'efficacia concreta dei suggerimenti di Boyd è certo ancora tutta da valutare, ma il Regno Unito, che già oggi costituisce un esempio quanto a capacità di coniugare tolleranza religiosa e tutela dei diritti fondamentali²⁰¹, potrebbe senza dubbio trarne spunti interessanti.

¹⁹⁶ M. BOYD, *Dispute Resolution in Family Law*, cit, p. 5.

¹⁹⁷ M. BOYD, *Dispute Resolution in Family Law*, cit, p. 9.

¹⁹⁸ M. BOYD, *Dispute Resolution in Family Law*, cit, p. 7.

¹⁹⁹ M. BOYD, *Dispute Resolution in Family Law*, cit, p. 6.

²⁰⁰ M. BOYD, *Ontario's "shar'ia court"*, cit., p. 183.

²⁰¹ C.R. LEPORE, *Asserting State Sovereignty over National Communities of Islam in the United States and Britain: Sharia Court as a Tool of Muslim Accommodation and Integration*, in



Il problema più evidente, però, sta nel fatto che, come già spiegato, quasi la totalità delle *Sharia court* non vorrebbe nemmeno che lo Stato si attivasse per riconoscerle ufficialmente, pena il rischio di vedere minata la propria indipendenza agli occhi delle loro comunità di riferimento. Qualunque misura legislativa adottata, dunque anche la più benevola, potrebbe non sortire gli effetti sperati e non rappresentare un efficace rimedio ai timori di abusi e discriminazioni operati da tali corti. Peraltro, anche le proposte di Boyd, naturalmente, non potrebbero che andare a incidere sull'attività strettamente arbitrale dei *council*, allo stato, come detto, ancora molto rara. Nella stragrande maggioranza dei casi, infatti, essi continuano ad agire in ambito matrimoniale, senza alcuna possibilità che le loro decisioni vengano dotate di vincolatività giuridica da un tribunale statale.

È per questa ragione, quindi, che i futuri rapporti tra istituzioni britanniche e *Sharia court* sono di difficile analisi e previsione: l'auspicio è che le prime riescano a instaurare una proficua collaborazione, finanche a livello informale, con le seconde, non osteggiando il loro agire ma al tempo stesso riaffermando la necessità di onorare i diritti fondamentali di ciascuno, anche se sarebbe ipocrita negare le difficoltà intrinsecamente legate a tale processo. Qualora la Gran Bretagna riuscisse a creare un rapporto basato su rispetto reciproco, tolleranza, comprensione delle istanze dei musulmani e inflessibilità a fronte di violazioni di propri principi essenziali, essa potrebbe rappresentare un virtuoso esempio di collaborazione con la minoranza islamica per tutto il panorama occidentale, utile anche a evidenziare la possibilità di una relazione pacifica e fruttuosa in un momento storico tanto complesso.

Un percorso che, nelle evidenziate difficoltà di un intervento normativo, può forse iniziare dalle aule di tribunale: già nel 2009, la *Civil Division* della Corte d'Appello di Londra ha aperto le porte a un riconoscimento di fatto degli effetti di una decisione di una *Sharia Court*²⁰², sostenendo che un matrimonio di una coppia musulmana era stato "*validly dissolved by decree of the Islamic Sharia council*"²⁰³. In quell'occasione, peraltro, il giudice di primo grado aveva deciso di nominare d'ufficio un

Washington University Global Studies Law Review, vol. 11, n. 3, 2012, p. 691.

²⁰² *Uddin v. Choduhury* (2009), EWCA (Civ) 1205, consultabile online all'indirizzo Internet <http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/uddinvchoudhury.pdf>. Per commenti alla sentenza, cfr. **J.R. BOWEN**, *How Could English Courts Recognize Shariah?*, in *University of St. Thomas Law Journal*, vol. 7, n. 3, 2010, pp. 423-433, e **R. MARET**, *Mind the Gap: The Equality Bill and Sharia Arbitration in the United Kingdom*, in *Boston College International and Comparative Law Review*, vol. 36, n. 1, 2013, pp. 264-266.

²⁰³ *Uddin v. Choduhury* (2009), EWCA (Civ) 1205, paragrafo 11.



consulente che potesse fornirgli essenziali delucidazioni in materia di diritto islamico, e la scelta era proprio ricaduta su Faiz al-Aqtab Siddiqi, *barrister* da un lato e fondatore del *Muslim Arbitration Tribunal* dall'altro, sulle cui spiegazioni la corte fece pieno affidamento e basò la propria decisione.

È auspicabile, quindi, che questo possa essere il nuovo rapporto tra tribunali ufficiali e *Sharia Council*; che i membri più autorevoli delle corti sciaraitiche vengano consultati, in sede civile, per fornire ai magistrati inglesi testimonianze qualificate (seppur col rischio di un eccessivo affidamento sui loro pareri, che, quando travisati, male interpretati o incompresi, possono avere “dismaying consequences”²⁰⁴, conseguenze sconcertanti, per la corretta e precisa risoluzione di una controversia), e che gli effetti dei provvedimenti adottati dai *council*, su tutti dei certificati di divorzio, siano sempre più riconosciuti.

Nella direzione della volontà di conciliare le differenti culture presenti in una medesima società, assicurando una pacifica convivenza tra esse, si innesta, infine, un interessante studio di Maleiha Malik²⁰⁵.

I fondamentali e innegabili cambiamenti sociali che si sono manifestati nelle democrazie liberali europee negli ultimi cinquant'anni hanno dato vita a quel fenomeno che siamo soliti definire ‘multiculturalismo’ o ‘pluralismo culturale’²⁰⁶, cui è strettamente legata la ricerca di un difficile equilibrio tra riconoscimento di tradizioni, usanze e consuetudini delle varie minoranze etniche e religiose da un lato, e preservazione degli irrinunciabili valori su cui si basa uno Stato occidentale dall'altro.

La soluzione, a parere di Malik, è il *Progressive Multiculturalism*: questo modello intende garantire autonomia, uguaglianza e pari dignità a tutti, cercando di coinvolgere ogni minoranza in uno “shared public space”²⁰⁷, spazio pubblico comune, ma al tempo stesso riconosce i pericoli sottesi al riconoscimento delle più diverse culture. Esiste, infatti, una “multicultural vulnerability”²⁰⁸, una debolezza intrinseca nel multiculturalismo: il rischio che le comunità meno progressiste, non adattando le proprie usanze alla modernità, penalizzino i loro membri più vulnerabili, un rischio che uno Stato europeo rispettoso dei diritti umani

²⁰⁴ R. MARET, *Mind the Gap*, cit., p. 266.

²⁰⁵ M. MALIK, *Muslim Legal Norms and the Integration of European Muslims*, EUI Working Paper RSCAS 2009/29, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute, Firenze, 2009.

²⁰⁶ M. MALIK, *Muslim Legal Norms*, cit., p. 8.

²⁰⁷ M. MALIK, *Muslim Legal Norms*, cit., p. 9.

²⁰⁸ M. MALIK, *Muslim Legal Norms*, cit., p. 10.



non può permettersi di correre. Per questo la proposta di Malik è detta *Progressive*: perché il multiculturalismo da lei sostenuto non dimentica mai i valori non negoziabili che fondano il sentire occidentale e intende integrare culture e norme diverse ponendo sempre quelli come limiti fondamentali.

È questo l'atteggiamento preferibile per un ordinamento europeo odierno: esso non può ignorare le conseguenze politiche e sociali del multiculturalismo, e suo obiettivo sarà assicurarsi che ogni gruppo possa identificarsi con il "mainstream legal system"²⁰⁹. Per questo, nello specifico caso delle minoranze islamiche, le istituzioni non possono rimanere indifferenti alle richieste di una maggiore attenzione, ma, d'altro canto, è necessario che vigilino affinché un giusto rispetto delle sensibilità religiose di ciascuno non si tramuti in una pericolosa perpetuazione di pratiche ormai intollerabili per un sistema di valori occidentale. Se è vero, infatti, che i diritti di libertà sono e restano essenzialmente diritti individuali, essi fungono da argine anche per le prerogative delle formazioni sociali religiosamente orientate e un multiculturalismo *progressive*, o inclusivo, consente sì di abbracciare quante più concezioni culturali possibili, ma ne promuove al tempo stesso la coesistenza all'interno di una solida cornice, rappresentata, appunto, proprio da quei diritti²¹⁰.

²⁰⁹ M. MALIK, *Muslim Legal Norms*, cit., p. 12.

²¹⁰ F. ALICINO, *Stato costituzionale*, cit., p. 85.