

## Indice

<b>Tavola di traslitterazione</b> .....	4
<b>Introduzione</b> .....	6
<b>1. Stato e pluralismo giuridico in Siria</b> .....	10
Introduzione .....	10
1.1 Il pluralismo giuridico: Nozione e Profili Storici.....	12
1.2 Il concetto di Dhimma .....	19
1.3 L'impero Ottomano .....	22
1.4 La fase coloniale .....	30
1.5 La nascita dello Stato siriano .....	34
1.6 Il sistema delle fonti del diritto nell'ordinamento giuridico siriano.....	40
1.7 Pluralismo religioso e pluralismo giuridico.....	45
1.7.1. Le minoranze religiose in Siria.....	45
<b>2. Il pluralismo giuridico in tema di statuto personale in Siria</b> .....	64
2.1 La Legge sullo Statuto Personale del 1953.....	64
2.2 La disciplina del matrimonio nella Legge sullo Statuto Personale.....	69
2.3 L'ambito di applicazione della Legge sullo Statuto Personale e Le sue esenzioni a favore delle altre comunità.....	76
2.4 I Tribunali dello Statuto Personale Siriano.....	78
2.4.1. I Tribunali Sciaraitici.....	82
2.4.2. I Tribunali Dottrinali (Mazhabi).....	94
2.4.3. I Tribunali Spirituali.....	96
2.4.4. Conflitti di competenze.....	99
<b>3. Lo Statuto Personale della minoranza Cristiana</b> .....	102
3.1 Le leggi sullo Statuto Personale della comunità Cristiana.....	102

3.2	Il matrimonio cattolico.....	109
3.3	Il divorzio cattolico.....	118
3.4	I Tribunali Spirituali.....	123
<b>4.</b>	<b>Lo statuto personale delle altre minoranze religiose.....</b>	<b>129</b>
4.1	Le leggi sullo statuto personale della comunità drusa.....	129
4.2	Lo statuto personale della comunità ebraica.....	136
4.2.1.	L'autonomia giudiziaria (un'autonomia limitata).....	136
4.2.2.	Il matrimonio ebraico.....	138
4.2.3.	Il divorzio ebraico.....	145
<b>5.</b>	<b>Il matrimonio interconfessionale in Siria.....</b>	<b>147</b>
5.1	L'istituto del matrimonio interconfessionale.....	147
5.2	Il matrimonio interconfessionale tra musulmani e cristiani.....	149
5.2.1.	Un caso concreto di matrimonio interconfessionale tra musulmani e cristiani a Damasco.....	158
5.3	Il matrimonio interconfessionale nelle altre comunità in Siria (ebraica,drusa).....	163
5.3.1.	Nella comunità ebraica.....	163
5.3.2.	Nella comunità drusa.....	166
	<b>Conclusioni.....</b>	<b>173</b>
	<b>Bibliografia.....</b>	<b>176</b>
	<b>Consultazioni.....</b>	<b>187</b>
	<b>Sitografia.....</b>	<b>190</b>



## Tavola di traslitterazione

Dal 1961, ci si attiene alla regola di traslitterazione dell'arabo in caratteri latini, secondo l'*International Standards Organisation*:

### TRASLITTERAZIONE CARATTERI ARABI:

	Forma araba	Trascrizione adottata nel testo
ء	hamza	'
ا	'alif	ā
ب	bā'	b
ت	tā'	t
ث	ṭā'	ṭ
ج	ǧīm	ǧ
ح	ḥā'	ḥ
خ	ḫā'	ḫ
د	dāl	d
ذ	ḏāl	ḏ
ر	rā'	r
ز	zāy	z
س	sīn	s
ش	šīn	š
ص	ṣād	ṣ
ض	ḏād	ḏ
ط	ṭā'	ṭ
ظ	ẓā'	ẓ

ع	'ayn	'
ف	fā'	f
ق	qāf	q
ك	kāf	k
ل	lām	l
م	mīm	m
ن	nūn	n
ه	hā'	h
و	wāw	w
ي	yā'	y
ة	tā' marbūṭah	th
ال	'alif lām	al-

## Introduzione

La Siria, più di ogni altro paese del Medio Oriente, rappresenta lo scenario in cui si è svolta la storia del monoteismo: Cristianesimo, Islam e Ebraismo. L'intrecciarsi di eventi lungo la storia ha creato, in questo luogo, delle contaminazioni uniche, dando vita a comunità che sono convissute mantenendo i propri costumi e la propria identità religiosa in un clima di tolleranza e mutuo rispetto. A differenza della stragrande maggioranza dei paesi islamici, in Siria l'appartenenza allo Stato assume un valore prioritario rispetto all'appartenenza religiosa <sup>(1)</sup>. In primo luogo, si deve considerare l'importanza della posizione geografica della Repubblica Araba Siriana in Medio Oriente e le sue origini storiche per conoscere le comunità religiose che vi sussistono, i luoghi dove esse sono distribuite e come coesistono fra loro.

La posizione geografica, insieme alla coesistenza pacifica dei popoli che l'hanno da sempre abitata, hanno costituito la base per fondare un paese vivibile, in cui si ritrovano, intatte, le tracce del mondo preislamico; la presenza di resti archeologici ci dimostra in modo ancora vivo il passaggio di diverse civiltà: mesopotamici, fenici, greci e romani. Nonostante il paese abbia subito un lungo periodo di dominazione straniera, prima sotto i turchi e successivamente sotto i francesi, perioso che ha lasciato segni di decadenza evidente, il popolo siriano non si è mai arreso e ha mantenuto vivo il ricordo del proprio passato e ha tramandato di generazione in generazione la propria ricchezza culturale.

Tornando alla questione dell'Islam in Medio Oriente, il Diritto Islamico rappresenta il terzo grande sistema giuridico mondiale ed è la fonte del vigente diritto positivo dei paesi mussulmani. La peculiarità dell'Islam è che la sfera religiosa non è distinta da quella giuridica. Nel Medio Oriente arabo, dalla metà degli anni novanta, l'Islam non è solamente una forza politica, ma una forza sociale solidamente sviluppata. L'Islam si è diffuso nella maggior parte dei paesi del Medio Oriente, assieme allo sviluppo di minoranze cristiane, ebraiche e altre,

---

<sup>1</sup> Cfr.S.Romano, *Con gli occhi dell'Islam: Mezzo Secolo di Storia in una prospettiva mediorientale*, Milano, Tascabili degli Editori Associati, 1°edizione, 2009, p. 171.

facendo del Medio Oriente come la culla delle tre religioni monoteiste principali (l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam) e rendendolo una delle zone più complesse al mondo in termini di coesistenza di diverse comunità religiose.

La presenza delle differenti confessioni religiose nella struttura interna delle società e la loro distribuzione in molti paesi del Medio Oriente offrono uno scenario di pacifica convivenza e stabilità tra le medesime. In Stati come questi vi sono numerosi leggi speciali finalizzate a regolamentare diritti e libertà delle comunità religiose.

In questa ricerca, si tenterà di far luce sulle minoranze religiose nei paesi del Medio Oriente e, in particolare, nella Repubblica Araba di Siria, in cui si ritrovano soluzioni giuridiche che soddisfano il rispetto delle libertà democratiche. Si cercheranno di analizzare, inoltre, le difficoltà poste dalla convivenza di diverse tradizioni culturali e religiose. L'elaborazione di questo lavoro parte dalle riflessioni maturate durante i corsi di Diritto Islamico e di Diritto Ecclesiastico e verte principalmente sulla trattazione delle problematiche inerenti alla condizione dei vari gruppi religiosi.

Nel presente lavoro verrà sviluppata l'analisi degli statuti personali delle comunità confessionali ufficialmente riconosciute nella Repubblica Araba Siriana. La scelta di questo paese all'interno della regione Medio-Orientale è dovuta alla sua particolare pluralità religiosa, essendo presenti al suo interno tante confessioni diverse, cui corrisponde conseguentemente la pluralità giuridica legata ai differenti statuti personali. L'attenzione, poi, all'istituto del matrimonio è dovuta alla particolare rilevanza che esso assume, comunemente, nella vita delle persone ed alla previsione normativa siriana, che riconosce la forma religiosa del matrimonio, in base alla confessione religiosa di appartenenza degli sposi.

Tale lavoro si articola in cinque capitoli. Nel primo viene illustrata ed introdotta la realtà delle minoranze religiose in Siria, sempre nel contesto del correlato pluralismo giuridico: nozione e profili storici, per conoscere la condizione giuridica che caratterizza tali gruppi religiosi. Successivamente a ciò, si passa all'analisi della natura dello Stato siriano e del suo pluralismo giuridico; all'interno di tale cornice, vengono poi analizzati l'organizzazione dei rapporti tra il diritto islamico e le comunità cristiane, attraverso la Dhimma e, in epoca

ottomana, le Millet. Successivamente, si passa allo studio del sistema delle fonti del diritto nell'ordinamento giuridico siriano e le origini e ragioni storiche dell'autonomia di cui godono i gruppi religiosi in materia di diritto di famiglia, riconducibile allo storico patto di Dhimma <sup>(2)</sup>. La convivenza di differenti confessioni religiose nella medesima realtà spazio - temporale ha una fondamentale importanza nella comprensione del conseguente pluralismo giuridico del paese, che verrà qui criticamente analizzata.

Oggetto del secondo capitolo è, invece, il pluralismo giuridico relativo allo statuto personale, con una analisi approfondita della Legge sullo Statuto Personale del 1953. In detto capitolo viene affrontato l'istituto del matrimonio e la forma che esso assume all'interno delle diverse normative confessionali, con confronti delle profondissime differenze che tale istituto giuridico evidenzia: dal fidanzamento, alla formazione del consenso, agli elementi essenziali del matrimonio e alle obbligazioni che ne discendono per gli sposi. Inoltre, si analizza il tema relativo all'ambito di applicazione della Legge sullo Statuto Personale e l'autonomia normativa e giurisdizionale riconosciuta alle minoranze religiose.

Viene, poi, illustrato il funzionamento dei Tribunali dello Statuto Personale Siriano, in virtù degli artt., 306, 307, 308 della Legge dello Statuto Personale Siriano del 1953.

Dopo gli approfondimenti di cui al secondo capitolo, nel terzo si intende analizzare lo statuto personale della minoranza cristiana, procedendo su due linee. *In primis*, si affronterà lo studio delle leggi sullo statuto personale della comunità cristiana, procedendo alla riflessione sul sacramento del matrimonio cattolico e della sua natura. In secondo luogo, dopo aver analizzato tali leggi, il presente lavoro si incentrerà sui Tribunali Spirituali.

Nel quarto capitolo, si procede allo studio degli statuti personali delle altre minoranze religiose, con particolare riguardo alla comunità drusa ed ebraica. La prima parte verte sulla legge sullo statuto personale della comunità drusa e, correlativamente ad essa, i Tribunali Dottrinali (mazhabi ), la seconda parte è,

---

<sup>2</sup> Questo accordo permetteva alle popolazione non musulmane residenti nella terra islamica di osservare le proprie norme religiose circa il diritto di famiglia dietro il pagamento di una imposta.



invece, dedicata allo studio dello statuto personale della comunità ebraica, con analisi della natura del contratto matrimoniale e del divorzio ebraico.

Infine, l'ultimo capitolo si concentra sul concetto di pluralismo giuridico "in azione": vengono illustrati alcuni casi concreti, inerenti in special modo ai matrimoni interconfessionali. Su tale linea, si affronteranno le problematiche poste dai matrimoni celebrati tra persone appartenenti a comunità diverse e sulle sfide che tali unioni pongono, più o meno rilevanti per il sistema confessionale nel suo complesso, con la messa in crisi del principio cardine dell'endogamia quale strumento per la perpetuazione della comunità.

Nello specifico, saranno analizzati i matrimoni misti delle varie comunità musulmane, compresa quella drusa, la quale occupa una posizione molto interessante per quanto attiene a tali unioni, poiché i matrimoni tra drusi e non drusi non trovano altra tutela che quella garantita dagli organi giurisdizionali statali. Dopo l'analisi dei matrimoni drusi, ci si occuperà dei matrimoni tra cristiani appartenenti a Chiese diverse e il loro stretto rapporto con la libertà di conversione: ci si soffermerà sulle diversità dell'istituto del matrimonio, sugli effetti e le problematiche giuridiche e familiari all'interno della società. Il capitolo si conclude con uno studio sul matrimonio interconfessionale nella comunità ebraica.

La ricerca sottolinea la grande complessità dell'equilibrio instaurato tra le diverse confessioni e la capacità dimostrata, nel corso dei secoli, dal popolo siriano di convivenza pacifica nonostante le differenze. Equilibrio che si è rotto a partire dal 2011, nel contesto del conflitto che da otto anni dilania la Siria e che, scaturito da ragioni politiche, si è mascherato in poco tempo in un conflitto anche religioso.

Sul piano bibliografico, occorre specificare che le fonti consultate comprendono lavori prodotti da studiosi arabi e, pertanto, in lingua araba e inglese e non editi in Italia, nonché traduzioni dall'arabo nelle medesime lingue di ulteriori lavori scientifici ed articoli scientifici in inglese e italiano realizzati, anche, da studiosi italiani.

# Capitolo I

## 1. Stato e pluralismo giuridico in Siria

### Introduzione

Il diritto islamico rappresenta un unico corpo che racchiude tutti i comandamenti di Allah, i quali regolano ogni aspetto della vita del fedele musulmano <sup>(3)</sup>. Raccoglie sia le norme che attengono al culto e ai riti, sia le leggi di natura politica, sia le norme giuridiche in senso stretto, costituendo nucleo essenziale del pensiero giuridico-religioso islamico <sup>(4)</sup>. La tradizione islamica riconosce unanimemente che la fonte suprema della legge islamica, ossia il Corano, fu rivelata da Allah a Maometto. Tra il 622 e il 632 d.C., Maometto si affermò alla Mecca quale riformatore religioso, nonostante coloro che lo consideravano un semplice indovino.

Passò alla storia come il “Profeta – Legislatore” ed esercitò il proprio potere in maniera pressoché assoluta, controllando il sistema giuridico allora esistente non dall’interno, ma dal di fuori: egli non si presentò come autorità giuridica, ma divenne punto di riferimento religioso per i fedeli e autorità politica per i non

---

<sup>3</sup> In arabo il diritto islamico è definito sari’a (legge sacra) mentre fiqh significa scienza della sari’a e faqih (pl.fuqaha) l’esperto in fiqh, v. Aluffi, *La modernizzazione del diritto di famiglia dei paesi arabi*, Giuffrè Editore, 1990, p. 217.

<sup>4</sup> Il diritto preislamico si fondava sulle consuetudini delle popolazioni sedentarie e di quelle nomadi, i beduini. Il diritto di famiglia, successorio e penale esistenti a quell’epoca erano totalmente dominati dall’antico sistema tribale arabo. In base ad esso un individuo non godeva di protezione giuridica al di fuori della propria tribù, la quale era responsabile per gli atti dei suoi membri. I rapporti fra i sessi erano caratterizzati da un alto numero di divorzi, unioni libere e convivenze promiscue, tali da rendere difficile la distinzione tra matrimonio e prostituzione, v. Castro, *Lineamenti di storia del diritto musulmano*, Università degli studi di Venezia, 1990, p. 12.

credenti. Il Corano riscrisse dalle fondamenta il diritto dell'Arabia <sup>(5)</sup>. In quanto Profeta, il suo ruolo non era quello di fondare un nuovo sistema giuridico, quanto piuttosto quello di trasmettere agli uomini di fede come comportarsi, cosa fare e cosa non fare per poter passare il Giorno del Giudizio ed accedere al Paradiso.

Questo è il motivo per cui l'Islam, in generale, ed il diritto musulmano, in particolare, sono costituiti da un sistema organico di doveri, nei quali assumono pari rilevanza gli obblighi a carattere religioso, giuridico e morale, i quali sottostanno tutti all'autorità dello stesso fondamento religioso.

La legislazione coranica è il risultato dell'esigenza del popolo islamico a modificare determinate situazioni, quali il miglioramento della condizione delle donne, degli orfani e dei deboli in genere, il rafforzamento dei vincoli matrimoniali e, soprattutto, la limitazione della pratica della vendetta privata e della cosiddetta "legge del taglione", per poter mettere fine definitivamente alle faide <sup>(6)</sup>. La componente etica che contraddistingue il Corano è ben evidente anche in materia di successioni, in particolar modo nella volontà di assegnare quote ereditarie a soggetti che, in base all'antico ordinamento consuetudinario, ne erano invece prive.

Dopo la morte di Maometto, nel 632 d.C., i califfi, capi politici della comunità islamica, vennero investiti della funzione legislativa; lungo tutto il primo secolo dell'egira, i ruoli amministrativi, quelli normativi e quelli esecutivi furono un tutt'uno <sup>(7)</sup>. Dal 661 al 750 d.C., il governo passò dalla dinastia dei Califfi di Medina alla dinastia degli Omayyadi. Essi approfondirono e svilupparono numerosi aspetti, rivelatisi poi fondamentali, del culto e del rituale islamico; la loro attenzione, ad ogni modo, si concentrò più che sul diritto e sulla religione,

---

<sup>5</sup> Il Corano si compone di 114 capitoli in lingua araba detti sura, suddivisi in versetti (ayat) che vanno da un minimo di tre a un massimo di 286, v. Castro, *Corano, in Digesto*, 1990, p. 411.

<sup>6</sup> Alcune regole coraniche hanno avuto origine da questioni legate a situazioni personali di Maometto: come l'abolizione dell'adozione e, conseguentemente, del divieto di sposare la figlia adottiva della moglie, e le norme riguardanti la falsa accusa di rapporti sessuali illeciti, v. Schacht, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Agnelli, Torino 1995, ( *An Introduction To Islamic Law*, OUP, Oxford, 1995, Traduz dall'Inglese, A cura di G.M. Piccinelli), p. 16.

<sup>7</sup> L'egira è l'emigrazione di Maometto dalla Mecca a Medina. L'era musulmana inizia dal primo giorno del primo mese dell'anno arabo in cui l'egira ebbe luogo, corrispondente al 16 luglio dell'anno 622 d.C., v. Aluffi, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Giuffrè Editore, 1990, p. 2.

sulla amministrazione e sulla politica <sup>(8)</sup>.

Inoltre, introdussero la pratica della nomina dei giudici musulmani o qadi. In occasione del rinnovamento della società araba, infatti, l'istituto dell'arbitrato si rivelò insufficiente alle esigenze di giustizia che si presentavano: l'arbitro venne sostituito dal qadi che, diversamente dal primo, era un delegato del governatore <sup>(9)</sup>.

Le sentenze dei primi qadi islamici furono alla base del diritto musulmano. I qadi esercitavano la loro opera giudicando in base alla propria discrezionalità e basandosi sulla pratica consuetudinaria che, per sua natura, si sviluppava in ambito amministrativo. Interpretavano, inoltre, le regole coraniche e le altre norme religiose islamiche. La prassi consuetudinaria cui i qadi facevano riferimento era, chiaramente quella della comunità sotto la loro giurisdizione.

Fra il 715 e il 720 d.C. circa, il ruolo del qadi fu conferito a specialisti, soggetti che ebbero poi come compito principale quello di vagliare la conformità del diritto consuetudinario alle norme coraniche e islamiche in generale. Tali specialisti provenivano dalla schiera di uomini di fede che, per il loro profondo spirito religioso, intendevano elaborare, attraverso il ragionamento individuale, un *modus vivendi* che fosse autenticamente islamico.

### **1.1. Il pluralismo giuridico: Nozione e Profili Storici**

Il concetto di pluralismo legale è apparso nella letteratura socio-legale solo a partire dagli anni '70 del secolo scorso. Un concetto sistematico e coerente di pluralismo legale è apparso solo alla fine degli anni '80.

Il pluralismo legale è definito nel suo senso più ampio come un ordinamento in cui la popolazione fa riferimento a più di un corpo di legge. La prospettiva legale

---

<sup>8</sup> Gli omàyyadi si interessarono a problemi riguardanti la politica religiosa e la teologia nella misura in cui potevano avere riflessi sulla sicurezza interna dello stato. Nel campo amministrativo, essi puntarono all'organizzazione, alla centralizzazione e all'ordine, contro l'individualismo dei beduini e l'anarchia, v. Shacht, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Agnelli, 1995, p. 27.

<sup>9</sup> Il governatore, entro i limiti concessi dal califfo, aveva piena autorità amministrativa, legislativa e giudiziaria sulla sua provincia, senza che vi fosse alcuna esplicita distinzione fra queste funzioni, e poteva delegare le funzioni giudiziarie al qadi da lui prescelto.

pluralista è stata definita da Griffiths<sup>(10)</sup>, uno dei suoi maggiori sostenitori, come il nuovo paradigma di studio per il panorama scientifico della giurisprudenza, mentre, secondo un'altra definizione, questa parola indica quegli ordinamenti nei quali coesistono e interagiscono una molteplicità di sistemi giuridici nel medesimo territorio<sup>(11)</sup>.

Gli antropologi che hanno studiato la complessità degli ordinamenti nelle società musulmane furono i primi a definire il pluralismo legale<sup>(12)</sup>. Molti studiosi<sup>(13)</sup>, negli ultimi decenni, hanno utilizzato una prospettiva legale pluralista per investigare le interrelazioni fra la legge islamica, la legge statale e le usanze locali negli stati musulmani moderni e pre-moderni.

Altri<sup>(14)</sup> si concentrano sulle scuole di legge, le *madhhabs*. Il pluralismo giudico può fornire un quadro di analisi per lo studio della legge islamica e dei tribunali sciaraitici, delle interrelazioni fra i tribunali islamici (*qadi*) e i tribunali non sciaraitici e le interrelazioni fra i tribunali islamici, appartenenti a differenti scuole di legge. I tribunali sciaraitici spesso operano in parallelo ad altre istituzioni di diritto. La *shari'a* regola ogni aspetto della vita di un musulmano, ma l'autorità della legge islamica è stata regolata e limitata anche da altri sistemi legali.

Anderson<sup>(15)</sup>, a riguardo, afferma che la *shari'a* non è stata mai applicata nella sua purezza in nessuna occasione e i tribunali sciaraitici hanno cessato di esercitare la loro giurisdizione su ampie aree del diritto (diritto penale, tassazione,

---

<sup>10</sup> Cfr. J.Griffiths, *Legal Pluralism and the Social Working of Laws*, in *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*, H. Petersen e H. Zahle (a cura di), Aldershot, Dartmouth, 1995, 201-234, p. 201.

<sup>11</sup> Cfr. M. Guadagni, *Legal Pluralism*, in the New Palgrave Dictionary of economics and the law, P.Newman Ed, 1998.

<sup>12</sup> Cfr. F.V. Benda-Beckmann, *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationship through Time in Minangkabau*, M. Nijhoff, The Hague, 1979; e Keebet Von Benda-Beckmann, *The Broken Stairways to Consensus: Village Justice and State Courts in Minangkabau*, Dordrecht and Cinnaminson, Foris Publications, 1984.

<sup>13</sup> Cfr. L. Buskens, *An Islamic Triangle: Changing Relationships between Shari'a, State law and Local Customs*, ISIM Newsletter, 5, 2000, pp. 7-8;

e L.Welchman, *Islamic Law: Stuck with the State*, in Andrew Huxley (a cura di), *Religion, Law and Tradition: Comparative Studies in Religious Law*, Routledge Curzon, London, 2002, pp. 61-83.

<sup>14</sup> Cfr. L. Wiederhold, *Legal Doctrines in Conflict: The Relevance of Madhhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlid and Ijtihad*, in «Islamic Law and Society», 3, 1996, pp. 234-304.

<sup>15</sup> Cfr. J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, New York University Press, New York, 1959, p. 20.

legge costituzionale, legge di guerra, contratti e doveri, ecc.). Nell'era moderna, la legge della shari'a è stata formalizzata in statuti ufficiali a ispirazione Occidentale e i relativi tribunali hanno mantenuto la loro giurisdizione nelle materie dello statuto personale <sup>(16)</sup>.

Nonostante sia riconosciuta la natura pluralistica della sfera legale nelle società musulmane, gli studiosi delle dottrine islamiche tendono a considerare il loro oggetto di studio, la shari'a, come un sistema legale autosufficiente ed autonomo. La stessa cosa avviene per la divisione dell'Islam sunnita in quattro scuole di diritto e tale divisione costituisce una forma di pluralismo legale all'interno della shari'a.

In un articolo pubblicato nel 1986 <sup>(17)</sup> John Griffiths introduce la distinzione fondamentale fra due tipi di pluralismo: il pluralismo debole e il pluralismo forte.

Il tipo "debole", che Griffiths chiama pluralismo giuridico, si ha quando un sistema giuridico prevede regole diverse per diverse fasce di popolazione: ad esempio, quando vengono designati tribunali specifici per ogni gruppo religioso o etnico e ciascuno di questi tribunali si avvale di un codice giuridico diverso, basato sulla legge religiosa, sul diritto consuetudinario, ecc. Questo tipo viene denominato debole perché, in questa situazione, organi di diritto diversi sono amministrati e controllati da un sistema giuridico globale.

Griffiths al concetto di "pluralismo giuridico", sostituisce quello essere concepita come "varietà giuridica".

Il tipo di pluralismo giuridico "reale" o "forte", che Griffiths chiama pluralismo giuridico scientifico-sociale, sussiste quando in un campo sociale sono osservabili più di una fonte di legge e più di un ordinamento giuridico. In altre parole, il pluralismo giuridico del tipo forte esiste se e solo se, un singolo, una popolazione, un campo sociale, per usare le parole di Griffiths, agiscono nell'ambito di più di un organismo di diritto <sup>(18)</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. J. N. D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, The Athlone Press, Londra, 1976, pp. 1-2. Questa generalizzazione non vale per la Turchia che ha abolito i tribunali sharaitici e per l'Egitto e la Libia che hanno predisposto un sistema giudiziario unificato.

<sup>17</sup> Cfr. J. Griffiths, *What is Legal Pluralism?*, in «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 24, 1-55, 1986, p. 3.

<sup>18</sup> Cfr. S. F. Moore, *Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Object of Study*, in «Law and Society Review», 7, 719-746, 1973, p. 724.

Questo può avvenire, secondo Griffiths, solo se almeno uno di questi organi di diritto rimane non riconosciuto e non controllato dallo stato. Il pluralismo giuridico in senso “forte” si riscontra quando sistemi giuridici privati, sviluppati da università e imprese o da altre realtà socio-giuridiche semi-autonome <sup>(19)</sup>, si coordinano con la legge dello Stato <sup>(20)</sup>.

Le relazioni familiari in Siria sono governate da una pluralità di leggi. Le diverse comunità religiose hanno il diritto di regolare le loro relazioni familiari secondo le rispettive leggi religiose, soprattutto in materia di matrimonio e divorzio.

Questa pluralità che caratterizza la legge familiare siriana non si riflette solo sulle leggi e sui tribunali personali siriani, ma anche nell'incorporazione ad esse e nel riconoscimento delle pratiche giuridiche tradizionali. La legge sullo statuto personale consente l'applicazione di pratiche extragiudiziali, ammettendo la registrazione retroattiva del matrimonio (ordinario), del divorzio unilaterale e della paternità <sup>(21)</sup>. Con questo lo Stato riconosce e incorpora pratiche consuetudinarie rientranti nel suo contesto giuridico e, quindi, incrementa il pluralismo giuridico nel campo della legislazione familiare.

Come già è stato detto sopra, la Siria è un paese multi-etnico e in esso le diverse comunità religiose hanno da tempo la facoltà di regolare e amministrare i loro rapporti familiari secondo le rispettive leggi religiose. Questa situazione di pluralismo giuridico è stata ereditata in parte da precedenti dinastie e la sua realtà di governo risale nel tempo, in particolar modo, dal sistema politico e legale degli ottomani.

L'impero ottomano islamico, come la Siria oggi, era uno stato multi-religioso: oltre ai cittadini musulmani, l'impero vantava un numero significativo di sudditi non musulmani, cioè dhimmi - un dhimmi è un non musulmano residente in uno Stato governato dalla legge islamica. Dietro pagamento di una imposta speciale, chiamata *Jizya*, essi possono osservare le proprie norme religiose nell'ambito del

---

<sup>19</sup> Cfr. M. Galanter, *Justice in Many Rooms: Courts, Private Ordering and Indigenous Law*, in «Journal of Legal Pluralism», 19, 1-47, 1981.

<sup>20</sup> Cfr. J.Griffiths, *What is Legal Pluralism?*, 1986, pp. 29-39.

<sup>21</sup> Per una situazione simile in Egitto, si veda Baudouin Dupret (2007), "Pluralismo giuridico, pluralità delle leggi e pratiche giuridiche: teorie, critiche e riformulazione pratica" in: *European Journal of Legal Studies* 1, disponibile all'indirizzo <http://www.ejls.eu/1/14UK.pdf> (ultima visita 22 aprile 2014).

diritto di famiglia. Questo è reso possibile dall'esistenza di un "patto di protezione", o *Dhimma*, stipulato tra i non musulmani e un'autorità di governo islamica <sup>(22)</sup>. Agli ottomani non musulmani erano garantiti certi privilegi sotto il cosiddetto sistema del millet <sup>(23)</sup>. Le comunità religiose o confessionali (*millet*) godono, ancora oggi, del diritto di applicare le proprie leggi religiose anche e soprattutto nelle materie oggetto di statuto personale <sup>(24)</sup>.

Nel diciannovesimo secolo (1839-1876), il governo ottomano ha introdotto una serie di riforme di vasta portata (Tanzimat) per riuscire ad assorbire il cambiamento sociale <sup>(25)</sup>. L'editto di Humayun, pubblicato nel 1856, affermava che tutti i soggetti ottomani dovevano essere considerati uguali davanti alla legge, relativamente alle tasse, alle posizioni governative e al servizio militare, indipendentemente dalla loro religione. In questo modo, lo Stato ottomano ha introdotto il concetto di "cittadinanza" <sup>(26)</sup>, abolendo - almeno a livello nazionale - il sistema del *millet* <sup>(27)</sup>. Lo status separato dei musulmani e dei non musulmani in materia di diritto di famiglia continuò a persistere lungo tutto l'arco della dominazione ottomana, poiché l'Editto di Humayun sanciva che i privilegi

---

<sup>22</sup> Lo status di *dhimmi* era originariamente riservato solo all'*Ahl al-Kitab* "Gente del Libro", cioè ebrei e cristiani, ma in seguito fu esteso anche a zoroastriani, mandei e infine agli indù, ai sikh e ai buddhisti. I *dhimmi* godevano di maggiori diritti rispetto alle minoranze non-musulmane prive del patto di protezione, ma, chiaramente, di minori diritti legali e sociali dei musulmani. <http://www.rivistaetnie.com/i-diritti-dei-dhimmi/>

<sup>23</sup> Per un'analisi del concetto «*millet*» (compreso il sistema millet), Cfr. M.H. Van Den Boogert, "*Millet: passato e presente*", in A.N. Longva e A.S. Roald (eds.), *Minoranze religiose in Medio Oriente: Dominazione, Self-Empowerment, Alloggio* (2012), 27-45.

<sup>24</sup> Tuttavia, questo status è stato concesso a determinate condizioni, quali il pagamento della tassa (*jizya*), il divieto di portare armi, l'obbligo di vivere in aree segregate rispetto al resto della popolazione e il vestirsi in maniera riconoscibile. I *dhimmi*, inoltre, non potevano testimoniare in tribunale contro i musulmani e non avevano accesso alle alte cariche pubbliche. (AN Longva, "*Dal Dhimma ai capitoli: la memoria e l'esperienza della protezione in Libano*", a Longva e Roald.

<sup>25</sup> Cfr. D.Quataert, *L'Impero ottomano (1700-1922)*, Cambridge, Cambridge Univ, Salerno Editrice, 2005, p.90.

<sup>26</sup> Tuttavia, la legge formale di nazionalità è stata approvata solo nel 1869 (Cfr. KH. Karpas, "*Mille e nazionalità: le radici dell'incongruità della nazione e dello stato nell'era post-ottomana*", in B. Braude e B. Lewis (eds.), *I cristiani e gli ebrei nell'Impero Ottomano. Il funzionamento di una società plurale* (1982) 141-169, a 162-163).

<sup>27</sup> R.H. Davidson, '*Tanzimat*', in P. Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Vol. X, 2nd edn (2000), 201-209; D.D.Grafton, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (2003), at 75.



concessi a tutte le comunità non musulmane sarebbero stati preservati<sup>(28)</sup>. Nonostante l'abolizione ufficiale dello stato dei dhimmi, il sistema del millet non è mai stato completamente cancellato in tutte le parti dell'Impero. Tracce del sistema millet ottomano si trovano ancora in diverse situazioni in Egitto, Libano, Israele e la Siria oggi.

La legge principale in Siria che regola le relazioni familiari oggi è la legge dello statuto personale siriano <sup>(29)</sup> del 1953 (qanun al-ahwal al-shakhsiyya, SLPS); esso è prevalentemente basato su fonti giuridiche islamiche, in particolare Hanafi fiqh (giurisprudenza islamica)<sup>(30)</sup>.

La legge dello statuto personale siriano è legge generale perché si applica a tutti i siriani, indipendentemente dalla loro religione (articolo 306 SLPS)<sup>(31)</sup>. Ciò significa che ai non musulmani, ad esempio, nel caso in cui debbano fare riferimento ad un tribunale shar'iyya per le materie in cui esso è competente, quali la determinazione della paternità (nasab) e della tutela legale (wilaya)<sup>(32)</sup>, viene applicata la legge dello statuto personale siriano.

L'articolo 306 dello Statuto prevede che la comunità dei drusi (articolo 307), la comunità ebraica e le varie comunità cristiane (articolo 308) siano esenti da numerosi disposizioni dello statuto personale, consentendo l'applicazione delle proprie leggi, soprattutto in materia di matrimonio e divorzio <sup>(33)</sup>. In altre parole,

---

<sup>28</sup> Cfr. M.H. Van Den Boogert, "*Millet: passato e presente*", in A.N. Longva e A.S. Roald (eds.), *Minoranze religiose in Medio Oriente: Dominazione, Self-Empowerment, Alloggio* (2012), 27-45.

<sup>29</sup> La legge di statuto personale siriano, legge n. 59, è stata promulgata il 17 settembre 1953 e modificata nel 1975, nel 2003 e nel 2010.

<sup>30</sup> Vedi Memorandum esplicativo al statuto personale siriano (SLPS), M. 'Atari (ed.), *Qanun alahwal al-shakhsiyya (legge dello stato personale)* (2006), a 5-13.

<sup>31</sup> È importante notare che la legge di statuto personale non fa distinzione tra Sunniti e Twelver Shi'i, Isma'ili o 'Alawi Muslims. È interessante notare che la situazione è diversa in Libano, dove ogni gruppo religioso ha la propria legge personale e le sue giurisdizioni, incluse le diverse comunità musulmane. In altre parole, in Libano ogni comunità religiosa è uguale all'altro, e la legge sul status personale dei musulmani sunniti è solo una delle quattordici leggi.

<sup>32</sup> *Arte. 535-547 della legge di procedura giudiziaria (qanun usul al-mahakimat)*, legge n. 84/1953 con emendamenti, stabilisce la competenza dei tribunali shar'iyya.

<sup>33</sup> Per una situazione simile in Egitto, si veda la rivista M.S. Berger, *la Sharia e la politica pubblica nel diritto della famiglia egiziana* (2005), a 27 ff. In Marocco, in Algeria e in Tunisia, invece, questa pluralità nel sistema giuridico è stata abrogata (Ea Mayer, "*La riforma delle leggi di status personale in Nordafrica: un problema di leggi islamiche o mediterranee?*", 49 *Medio Oriente Journal* 3, 432-446, a 433 (1995)).

le leggi delle minoranze religiose sono considerate leggi speciali, che prevalgono sulla legge generale.

Quindi, le relazioni familiari in Siria sono governata da una molteplicità di leggi di statuto personale e i tribunali che regolano le questioni di carattere personale sono numerosi; tra le materie dello statuto personale si annoverano: il matrimonio, la dissoluzione del matrimonio, il mantenimento, la custodia dei figli, la successione e la donazione <sup>(34)</sup>.

La situazione del pluralismo giuridico è ulteriormente complicata dalla disparità di posizione dei musulmani e dei non musulmani in materia di statuto personale. Questo riguarda in particolare le minoranze non musulmane, ad esempio, in caso di un matrimonio interreligioso o quando uno dei coniugi, di solito cristiano, si converte all'Islam, ad esempio, per ottenere un divorzio. Quando un coniuge si converte all'Islam, la legge dello statuto personale diventa l'unica legge applicabile e i tribunali competenti sono quelli della shar'iyya <sup>(35)</sup>. Di conseguenza, il genitore musulmano convertito può richiedere la custodia completa sui bambini. Spesso, in passato, i tribunali della shar'iyya hanno emesso decisioni favorevoli rispetto al genitore musulmano.

Nell'articolo "Pluralisti Family Law in Syria: Bane or Blessing?" della studiosa van Eijk <sup>(36)</sup>, il sistema legale siriano viene considerato, in parte, una risorsa flessibile e adattabile a soluzioni diverse a seconda dei casi. Detto sistema offre, per esempio, la possibilità di trovare soluzioni creative per aiutare madri nubili e i loro bambini, grazie alla versatilità dello strumento della registrazione retroattiva dei matrimoni con prove di paternità. Il pluralismo giuridico rispetto all'applicazione della legge dello statuto personale non comporta l'uguaglianza di leggi e giurisdizioni delle diverse comunità religiose, ma è, al contrario, una

---

<sup>34</sup> Quest'ultima materia, vale a dire la successione o l'eredità, è stata aggiunta solo nel settembre 2010 con la modifica dell'art. 308 SLPS. A partire dal 2010, le questioni specifiche che rientrano nella competenza delle comunità cristiane e ebraiche in materia di status personale (ai sensi dell'art. 308) si estendono ora anche alle eredità e alle eredità, mentre in precedenza questa materia apparteneva alla competenza dei tribunali shar'iyya.

<sup>35</sup> Cfr. M.S. Berger, 'The Legal System of Family Law in Syria', 49 Bulletin d'Études Orientales, 115-127, at 124-125 (1997).

<sup>36</sup> Cfr. E.V. Eijk, *Pluralisti Family Law in Syria: Bane or Blessing?*, Vol. 2, in «Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law», University of Zurich, 2014.

pluralità sbilanciata, in quanto la legge dello statuto personale e i tribunali shar'iyya hanno la supremazia rispetto alle altre leggi e tribunali <sup>(37)</sup>.

## 1.2. Il concetto di Dhimma

La coesistenza di differenti sistemi giuridici, per quanto attiene, in particolare, alle norme sullo statuto personale, trova le sue origini nella formulazione del concetto di Dhimma, espresso dal profeta Maometto, al fine di descrivere lo status giuridico delle popolazioni non musulmane residenti in Terra d' Islam.

Il diritto islamico è applicabile ai soli fedeli musulmani, in quanto essi soli sono soggetti di diritto divino. Ai non musulmani presenti nei territori islamici, che rifiutavano la conversione, fu concesso da Maometto di poter mantenere le proprie norme e il proprio ordinamento. Lo status giuridico di tali soggetti garantiva loro un notevole grado di autonomia e prese il nome di Dhimma. Lo Status di Dhimma venne concesso soltanto ai seguaci delle due religioni monoteistiche, antecedenti all' Islam, ossia ebraismo e cristianesimo <sup>(38)</sup>. Lungo il corso della dominazione ottomana nei territori del Medio Oriente, tale separazione giuridica tra musulmani e non musulmani fu mantenuta. Alla base del sistema giuridico islamico, infatti, continuava ad essere il diritto islamico rivelato da Allah attraverso il Profeta, mentre, invece, per i non musulmani la condizione giuridica era sancita dagli editti imperiali emanati dal sultano ottomano. Lo sviluppo del Millet, come sistema di molteplici giurisdizioni autonome, al quale sottostavano i non musulmani dell' impero ottomano, trova le sue origini nella Dhimma <sup>(39)</sup> e nella regolamentazione dei rapporti giuridici sussistenti tra cristiani, ebrei e seguaci di altre religioni assimilate a cristianesimo ed ebraismo, come i sabei e conquistatori musulmani. Quando Maometto e i suoi seguaci emigrarono a Medina, Yathrib, fra

---

<sup>37</sup> Per una situazione simile in Egitto, vedi Berger (2005), a 46; e Tadros, a 126 ff. Georges osserva simili pratiche legislative e legali nella maggior parte dei paesi arabi, tra cui la Siria, vedi N. Georges, *Le droit des minorités. Le cas de chrétiens en Orient arabe* (2012), al 289-294.

<sup>38</sup> Cfr. N. Melis, *Lo Statuto Giuridico degli Ebrei dell' Impero Ottomano*, in M.Contu- N. Melis- G. Pinna, *Ebraismo e Rapporti con le culture del Mediterraneo nei Secoli XVIII- XX*, Giuntina, Firenze 2003, p.139.

<sup>39</sup> Cfr. S.J.Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press 1976.

il 622 e il 632, la popolazione della città era composta da varie confessioni politeiste, nonché da differenti tribù ebraiche che, da lungo tempo, abitavano l'Arabia. Le tribù ebraiche praticavano l'agricoltura e l'artigianato e convivevano assieme alle tribù pagane arabe. L'arrivo di Maometto e dei suoi seguaci non provocò alcun tipo di resistenza da parte di queste popolazioni. Infatti, i principi cardine della comunità maomettana si basavano sul rispetto reciproco, la solidarietà e la carità verso il prossimo. Secondo alcune testimonianze riportate nella Carta di Medina <sup>(40)</sup>, gli ebrei e gli arabi pagani erano inizialmente ricompresi nella Umma, ossia la comunità di credenti musulmani costituita e guidata da Maometto stesso <sup>(41)</sup>.

Le disposizioni contenute nella Carta di Medina riflettevano lo stato di vulnerabilità che caratterizzava l'Islam ai suoi albori e, in virtù di questo, la necessità di cooperare con i non musulmani al fine di costituire un regno potente, ricco e militarmente solido, anche in vista della futura espansione. Una volta rinforzato stabilmente il dominio musulmano sulle terre arabe, si assistette ad un radicale cambio nella politica del Profeta. Maometto tentò inizialmente di convertire all'Islam le tribù ebraiche e, dopo il rifiuto di queste, iniziò la loro persecuzione ed espulsione da Medina. Intorno al 627, la Umma iniziò ad assumere una composizione omogenea e, in tale contesto, gli infedeli vennero distinti, a fini giuridici, nelle due differenti categorie di scritturali e di gente degli idoli.

Gli idolatri, o anche kuffar, venivano costretti alla conversione o ad emigrare e, nel caso in cui avessero rifiutato ambedue le soluzioni, venivano condannati a morte. Gli scritturali, o anche ahl al-kitab, invece, erano legati alla maggioranza musulmana dalla Dhimma. Con il passare del tempo, l'espansione nei territori abitati in maggioranza da kuffar, portarono i governi musulmani a tollerare – in quanto dhimmi – anche gli appartenenti alla categoria degli idolatri (Indù, Sikh,

---

<sup>40</sup> *La Carta di Medina*: fu un documento messo dal Maometto verso il 622. Era costituito da un accordo formale tra Maometto e tutte le tribù nella città di Yathrib ( Medina), inclusi i musulmani, gli ebrei e i pagani. Il documento fu redatto per mettere fine al conflitto tra i clan. Cfr. F. Castro: *Il Modello Islamico*, G.Giappichelli Editore, Torino, 2007, p 7.

<sup>41</sup> Cfr. Ibn. Ishaq, *Sirat Raswl Allah ( la vita di maometto)*, traduzione di A. Guillaume, Oxford, 1955.

Buddisti), concedendo loro tolleranza e protezione, secondo quanto stabilito dalla Dhimma.

Sulla base della Dhimma, le popolazioni ebraiche e cristiane – e stando ad alcune dottrine anche gli Zoroastriani e i Sabei – potevano mantenere la loro religione e rimanere, comunque, soggetti liberi salvo il pagamento di una imposta particolare, detta jizya, pagata in cambio della libertà e della protezione dell'autorità musulmana <sup>(42)</sup>. La jizya gravava solo ed esclusivamente sugli uomini liberi, mentre rimanevano esclusi dal pagamento donne, bambini, infermi e vecchi e si trattava di una imposta personale, gravante sui possedimenti fondiari (Kaharag)<sup>(43)</sup>. In casi eccezionali, ad ogni modo, lo stato islamico poteva, comunque, decidere per l'espulsione dei non musulmani.

Nel 632, durante il suo ultimo anno di vita, Maometto dichiarò terminata la sua opera e, non nominò successori né lasciò disposizioni. Alla sua morte, l'Islam non possedeva pratiche di culto definite e dovevano ancora essere sviluppate alcune istituzioni fondamentali, quale quella dei califfati. Con tale termine si intende la funzione di “vicario” del Profeta. Il quarto successore di Maometto, Alì (656-661) fu accusato della morte del terzo califfo Othman e ciò diede inizio all'acceso conflitto tra il partito degli oppositori di Alì e coloro che invece lo appoggiavano, conosciuti con il nome di sciiti <sup>(44)</sup>.

Ad Alì successe suo figlio maggiore, Abu Muhammed Hasan e a lui seguirono una serie di leader spirituali, da un lato e, dall'altro, una serie di imam <sup>(45)</sup>.

Le classi dirigenti locali iniziarono <sup>(46)</sup>, progressivamente, a convertirsi all'Islam e iniziarono a mal tollerare il dominio arabo. I membri di tali classi, detti *mawali*,

---

<sup>42</sup> Cfr. K. Cicek, *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, Ankara: Yeni Turkiye-2000.

<sup>43</sup> Cfr. B. Ye'Or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Fairleigh Dickinson University Press, 1985, p.43 ss

<sup>44</sup> Cfr. A. Bausani, *L'Islam, una religione, un'etnia, una prassi politica*, Garzanti Editore, Milano, 2° edizione, 1999, p. 152.

<sup>45</sup> Cfr. A. Vanzana, *Gli Sciiti*, il Mulino, Farsi un'idea, Bologna, 1° edizione, 2008, p. 17.

<sup>46</sup> Dopo la morte del califfo Othman ibn Affan insorsero i primi scontri tra i musulmani. Il wali del califfato nel Levante, Muawiya ibn Abi Sufyan, appresa la notizia della morte di Othman, diceva il via a numerosi episodi di guerriglia, tra i quali si annovera anche la battaglia di Sefin. La mancata applicazione della legge islamica, congiuntamente alla perdita dei valori morali connessa al lusso sfrenato in cui viveva la dinastia Ommayade fu la causa scatenante delle rivolte e degli scontri. In breve tempo emerse la dinastia Abbaside, che conquistò velocemente i territori di Khorasan e Kufa e prese definitivamente il potere con l'eliminazione di Marwan bin Mohammed, ultimo califfo ommayade che, nel mese di agosto venne catturato e ucciso in Egitto.

contribuirono in maniera decisiva alla rivoluzione che portò alla caduta del califfato Omayyade e che, quindi, portò al potere gli Abbassidi, durante la metà del VIII secolo d.C. Gli Abbassidi portarono la loro capitale nei pressi dell'attuale Baghdad, per sottolineare il trasferimento verso Oriente del fulcro dell'impero. Gli Omayyadi, nella storiografia musulmana, vengono ricordati negativamente perché accusati di aver favorito l'instaurazione di un regno profano, a discapito dei valori religiosi propri dell'Islam.

Il califfato abbasside, che durò fino al 1258, è ricordato, invece, come l'epoca aurea dell'Islam. È il periodo storico che vide, infatti, i maggiori esponenti della cultura classica musulmana vivere ed operare. Vanno ricordate, a tal proposito, le quattro scuole giuridiche sunnite e i grandi studiosi della *sunna* <sup>(47)</sup>. Inoltre, nei cinque secoli di califato abbasside, si assistette alla formazione di cinque diverse dinastie che influirono in maniera rilevante sul governo dell'impero e che riconoscevano a malapena nominalmente l'autorità del califfo di Baghdad <sup>(48)</sup>.

Il califfato di Baghdad cadde nel 1258 per l'invasione mongola, che rappresentò una minaccia devastante per l'Islam. La religione islamica, però, sopravvisse e nel tempo si radicò profondamente anche tra le schiere dei conquistatori. I mongoli rappresentarono le fondamenta sulle quali si appoggiarono i Turchi ottomani, padri e paladini dell'identità islamica nei confronti dell'Europa cristiana.

### 1.3. L'impero Ottomano

In epoca ottomana, dal 1516 al 1916 la Siria ha attraversato un periodo molto difficile e solo nella prima fase, durante il regno di Sultan Selim <sup>(49)</sup>, e nell'ultimo

---

<sup>47</sup> Cfr. P. Branca, *I musulmani*, Il Mulino (collana Farsi un'idea), 1ª edizione, 2000, p. 38.

Per la letteratura basti citare Ibn al-Muqaffà, Abù Nawàs e altri, per la storiografia Tabarì, Ibn al-Athìr, per la geografia al-Mqaddasì e Ibn Jubayr.

<sup>48</sup> Cfr. P. Branca, *I musulmani*, op. cit., p. 39. Fra le varie dinastie, ricordiamo gli idrisidi in Marocco (788-974) e gli aghlabiti in Tunisia (800-909) che nel 827 conquistarono la Sicilia la quale rimase una provincia dell'Impero islamico fino alla riconquista normanna nel 1091. Anche nella parte orientale dell'Impero si ebbero dinastie più o meno indipendenti come i tahiridi (820-872), i saffaridi (868-908), i samanidi (900-944), e i ghaznavidi (962-1186) nell'area iranica e gli hamadanidi (929-979) in Medio Oriente.

<sup>49</sup> Cfr. G. M. R. Hadad, *Mn Tàryh Swryà àlm'àsr*, 1946-1966, Amman, Future Centre for Strategic Studies, 1ª edizione, 2001, p. 10; Trad. it. *Storia della Siria contemporanea*.

periodo, durante la dominazione dei governatori Medhat Pasha e Nazim Pasha, conobbe epoche di pace. Dopo l'anno 1516, gli Ottomani divisero il Levante in tre stati, aventi capitali Damasco, Aleppo e Tripoli e governati da un certo numero di *Alsnagaq* (governatori). Questi stati si associarono e sotto il controllo della capitale dell'Impero Ottomano, Istanbul, scelsero di essere guidati dai governatori turchi, i quali erano stati incaricati di riscuotere i tributi (<sup>50</sup>).

In questo periodo le popolazioni si rivolsero alle loro autorità religiose, chiedendo di essere guidate da loro, ma le rivolte contro questo stato di fatto vennero gestite da altre forze, di natura diversa da quella religiosa.

La differenza principale tra l'epoca pre-ottomana e quella ottomana consistette nel fatto che i Mamelucchi non potevano più essere i sovrani. Nel XVI secolo, il sultano ottomano estese il proprio potere anche alla costa nordafricana a ovest del Cairo. Ciò avvenne come conseguenza dei conflitti con Spagna e Portogallo: Hayreddin Barbarossa, un corsaro originario dell'isola di Midilli (Lasbo), stabilitosi nell'attuale Algeria, si sottomise al successore di Selim I, Suleyman I, e fu riconosciuto come governatore (<sup>51</sup>).

A questo punto, occorre offrire una panoramica della situazione riguardante le sette religiose in Siria durante il dominio ottomano e in particolare di quanto è avvenuto a partire dal 1860. Lo stato mameluco istituì il sistema feudale Alasboi all'interno del Levante per rafforzare il suo dominio sulle aree in cui esistevano formazioni sociali basate sui clan tribali o etnici o settari. Quando gli Ottomani conquistarono il Levante, nel 1516 dopo la sconfitta dei Mamelucchi nella battaglia di Marij Dabic, lo stato ottomano trattò le comunità non musulmane allo stesso modo dei suoi cittadini, nel quadro del "sistema del millet"(<sup>52</sup>)

---

Sultan Selim: Era il nono sultano dell'Impero Ottomano, governò lo stato ottomano dal 1512 fino al 1520. La sua epoca segnò di espansione dell'Impero Ottomano e trasformò nei suoi giorni dell'Europa occidentale al Medio Oriente arabo, dove l'impero estesa notevolmente ampliato per incluso il Levante e l'Iraq ed l'Egitto, fino a raggiungere superficie circa un miliardo di ettari.

<sup>50</sup> Cfr. Y. Aozatona, *Storia del impero ottomano*, pubblicazione di Faisal, Istanbul, 1990. P.79.80. Sultan Salim, Medhat Pasha, Nazim Pasha: sultani e principi dell'Impero Ottomano nel Levante (1878-1912), governatori dell'Impero Ottomano a Damasco.

<sup>51</sup> Cfr. F. Albasher, *Āl-dwlā Āl-ṭmānya fī ḥd Slym I*, Facoltà del Khartoum, 2012, p 13 e 12. Trad.it. L'Impero Ottomano durante il regno del sultano Selim I.

<sup>52</sup> Per un'analisi del concetto «*millet*» (compreso il sistema millet), Cfr. M.H. Van Den Boogert, *Millets: Past and Present*, in A. N. Longva and A. S. Roald (a cura di), *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, 2012, pp 27-45.

Durante il periodo degli Ottomani, tale metodo di governo garantì a tutti membri delle varie sette religiose, presenti all'interno dello stato, la possibilità di esercitare gli stessi diritti di cittadinanza. Al contrario di quanto avveniva in precedenza (<sup>53</sup>), anche gli arabi cristiani godevano della protezione del sultano e i loro diritti civili e religiosi erano garantiti, insieme alle loro proprietà; per quanto riguarda il servizio militare, che per le altre comunità era obbligatorio, venne concessa loro l'esenzione dietro pagamento di un tributo (<sup>54</sup>). Dunque, i cristiani e gli ebrei che risiedevano in territorio islamico ottennero lo status di *dhimmi*: a loro veniva accordata ospitalità e protezione in cambio del pagamento di una tassa, la *jizya* e del riconoscimento della superiorità dei musulmani, essi potevano praticare la loro religione a patto di non fare proselitismo tra i musulmani, erano, inoltre, vietate le cerimonie pubbliche e l'ostentazione di simboli religiosi (<sup>55</sup>).

Anche gli arabi musulmani non sunniti (alawiti, drusi e ismailiti), che beneficiavano di questo "sistema del millet", si comportarono con lealtà nei confronti delle autorità civili locali ottomane, contribuendo alla continuazione del dominio feudale Alasboi e allo sviluppo della sua vita economica e sociale.

Nonostante ciò, però, il popolo alawita soffrì condizioni di disagio e povertà e non fu più in grado di pagare le tasse dovute all'Impero Ottomano. Gli alawiti iniziarono, così, a saccheggiare le pianure vicine per riuscire a versare i tributi e per la loro sopravvivenza.

Lungo la storia del dominio ottomano si riscontrano numerosi interventi punitivi nei confronti dei villaggi alawiti, i cui abitanti venivano sottoposti a esecuzioni tramite l'impiccagione e i villaggi venivano dati alle fiamme.

---

<sup>53</sup> Cfr. M. Caffiero, *Storie intrecciate. Cristiani, Ebrei e Musulmani Tra Scritture, Oggetti e Narrazioni* (Mediterraneo, secc. XVI-XIX), a cura di. Serena Di Nepi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015, p. 114.

<sup>54</sup> Cfr. B. Ye'Or, *The Dhimma: Jews and Christians under Islam*, Fairleigh Dickinson University Press, 1985, p. 43. Va rilevato, comunque, che questo sistema di esazione che gravava sui *Dhimma* era in realtà privo di uniformità e variava secondo la tipologia dei territori conquistati e secondo le epoche della conquista.

<sup>55</sup> Cfr. B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge university press, 2001.



Oltre agli alawiti, anche i drusi vissero una condizione d'isolamento, confinandosi sul monte Jabal Al Arab (<sup>56</sup>) a seguito dell' intervento da parte delle autorità finalizzato a riassoggettarli e riportarli alla disciplina. Essi, però, mantennero le loro posizioni e l'Impero Ottomano continuò – al fine di poter affermare il suo potere – a seguire il principio “della supremazia del più forte”.

In questo clima iniziò la guerra civile fra i gruppi del centro e della costa della Siria, in particolare fra gli ismailiti e gli alawiti. Ciò portò ad un cambiamento del “sistema del millet” e permise forme d'intervento da parte dei paesi europei nel Medio Oriente. Tale cambiamento iniziò con il sultano ottomano Solimano Alkanoni che, nel 1525, concesse alla Repubblica di Venezia il diritto di veder riconosciute le richieste dei veneziani residenti nell'Impero Ottomano.

In seguito, la Francia ottenne privilegi in campo commerciale, con il trattato sottoscritto nel 1535 fra il re di Francia Francesco I e il sultano Selim al kanoni. Questi, inoltre, nel 1533, concesse all'inglese Anthony Zhnikson il diritto di utilizzare i porti ottomani per il trasporto e lo scarico delle merci e di praticare i commerci in tutte le parti dell'Impero, mentre la Gran Bretagna ottenne queste concessioni solo nel 1580. L'intervento dei vari stati europei divenne sempre più influente e frequente con l'avanzare della decadenza ottomana, fino ad arrivare nel 1774 al trattato “kogaic Qanargi” stipulato con la Russia, grazie al quale questa ottenne il diritto d'intervenire per proteggere la minoranza ortodossa.

All'inizio del XIX secolo, nel momento di maggior decadenza dell'Impero Ottomano, acquistarono vigore molti movimenti riformatori interni, con lo scopo di ripristinare il potere dello Stato Ottomano. L'azione riformatrice cominciò durante il regno del sultano Selim III, durato dal 1789 al 1807, ma queste riforme non furono realizzate a causa dell'impossibilità di abbattere le forze conservatrici più tradizionaliste. Solo durante il regno del sultano Mahmud II, che governò dal 1808 al 1839, l'opposizione delle forze conservatrici venne piegata e furono

---

<sup>56</sup> Cfr. N.Van Dam, *Āl-šrà' 'lā àl-sltà fy Swryà, àl-tà,fà,w àl-iqlymyà 1961-1995*, Cairo, Biblioteca Madbouly, 2° edizione, 1995, p. 30 ; Trad. it.: *La lotta per il potere in Siria, settarie, politica regionale e tribali in 1961-1995*.

realizzate riforme strutturali all'interno del sistema di governo dell'Impero Ottomano (<sup>57</sup>).

Con il Sultanato di Abdul Majid, durato dal 1839 al 1861, queste riforme furono portate a compimento tramite l'approvazione di molte leggi, procedure e regolamenti, fra cui l'importante regolamento noto come *Tanzimat*. Il primo editto imperiale dell'epoca di tanzimat fu “ *la linea Sheriff Kalhanh* ” risale al 1839. Questa legge assicurava l'uguaglianza fra musulmani e non musulmani e il suo scopo era quello di opporsi al tentativo dei paesi europei di interferire nelle decisioni dello Stato Ottomano, insito nel pretesto di proteggere i gruppi non musulmani presenti nella società ottomana. “*La linea Sheriff Kalhanh*” codifica tre diversi aspetti, fulcro dell'opera riformatrice: in primis, il riordino del sistema amministrativo dell' impero ottomano in generale; in secondo luogo, appronta norme sul miglioramento delle condizioni di vita dei cittadini ottomani e, in ultimo, codifica l'uguaglianza formale di tutti i cittadini dell'impero, principio di importanza fondamentale e qui formalizzato per la prima volta in assoluto in un documento ufficiale (<sup>58</sup>).

Il regolamento subì delle modifiche, fino ad arrivare al 1856 con l'approvazione, da parte dal sultano, della legge nota come “linea di Sharif Humayun”, per mezzo della quale si stabilì che tutti quelli che godevano della cittadinanza Ottomana sono riconosciuti uguali di fronte alle leggi dello stato in termini di diritti sociali, civili e religiosi, qualsiasi sia la comunità, setta o minoranza religiosa alla quale appartengono. I risultati più importanti di questa linea furono:

- l'aumento dei privilegi delle comunità non musulmane all'interno dello stato compresi i diritti relativi allo statuto personale e di esenzione da imposte e azioni legali;
- i cristiani in Siria iniziano a godere dell'indipendenza religiosa e di altri privilegi come accadeva in Francia, Gran Bretagna, Italia, Spagna e Grecia.

---

<sup>57</sup> Cfr. F. Albasher, *Āl-dawlā Āl-ʿtmānyā fy ʿhd Slym I*, op.cit. p.3. Trad. it: L'Impero Ottomano durante il regno del sultano Selim I.

<sup>58</sup> [http://www.aui.ma/personal/~J.Wyrtzen/HIST1301/readings/1839\\_gulhane.pdf](http://www.aui.ma/personal/~J.Wyrtzen/HIST1301/readings/1839_gulhane.pdf)

È da evidenziare come queste riforme furono accompagnate da molte pressioni da parte dei paesi europei, che le esercitarono negli affari interni dell'Impero Ottomano, per ottenere la massima quantità di garanzie.

Per quanto riguarda gli alawiti e i drusi in Siria, la loro situazione non subì alcun cambiamento durante tale fase e questi continuarono a pagare le tasse cui erano stati assoggettati fino ad allora.

Lo scontro fra le varie sette nei paesi arabi è iniziato dopo che Muhammad Ali acquisì grande potere personale e militare in Egitto, mentre l'Impero Ottomano voleva mantenere il suo controllo di tutto il Levante.

La violenza settaria scoppiò nel 1840, in particolare nel Monte del Libano, tra drusi e maroniti, intensificata poi nel 1860. Le violenze si diffusero dal Monte del Libano fino a Damasco e in questo periodo è stata la comunità cristiana a subire una grande quantità di attacchi, che portarono all'uccisione di circa 20.000 cristiani, alla distruzione di 380 villaggi cristiani, di 560 edifici di culto e di 400 monasteri. In questi scontri anche i musulmani contarono molte vittime. In questa occasione intervenne il principe Abde Alkader, un eroe algerino molto famoso, per tentare di porre fine a questi gravi eventi di Damasco.

Nel 1850 questi violenti scontri esplosero anche nella città di Aleppo, dove iniziò una rivolta da parte della popolazione contro l'imposizione di tasse. Questa rivolta cominciò con l'aggressione delle case dei musulmani e dei quartieri dei cristiani ricchi, per ottenere i soldi per finanziare la rivolta. La situazione si complicò ulteriormente quando i beduini entrarono nella città per sostenere la rivolta e saccheggiarono uno di quartieri cristiani più ricchi uccidendo molti cristiani. A seguito di queste azioni, la rivolta prese la forma di una violenza religiosa e le proteste degli europei e dei religiosi cristiani denunciarono all'opinione pubblica la questione come un conflitto di religione e una violazione dei propri diritti.

In tale periodo storico si diffusero movimenti di natura confessionale nella società siriana. L'Impero Ottomano lavorò molto per rimanere una superpotenza e cominciò a concedere licenze ad investitori industriali vicini ai porti, fattore che portò allo sviluppo dell'industria a Damasco e Aleppo a causa della loro vicinanza al porto di Beirut, il principale porto sul Mediterraneo.

Allo stesso tempo le comunità cristiane nel Levante si dedicarono ad attività commerciali e finanziarie, per non rimanere fuori dal centro del potere nel “sistema del millet”. Alla fine del XVIII secolo, si riscontrò un aumento nel numero dei traduttori nella comunità cristiana, fino ad arrivare a circa millecinquecento persone, tutte esenti dal pagamento delle tasse, ma in realtà solo sei di loro lavoravano come traduttori, mentre il resto di loro erano impegnati nel settore commerciale.

È importante ricordare che l’Impero Ottomano aveva in parte mantenuto un sistema legislativo interreligioso, formalizzato nel 1856 con la legge di Hamāiūnī. L’autonomia legislativa e giuridica per i non musulmani ha ricoperto i campi dello statuto personale, del lascito e dell’eredità. Nel 1876, gli Ottomani abrogarono il sistema legale dei *dhimmi* <sup>(59)</sup> per i non musulmani e dichiararono l’uguaglianza di tutti i cittadini, introducendo il concetto di cittadinanza ottomana <sup>(60)</sup>.

Le diverse comunità religiose hanno, quindi, da lungo tempo goduto del diritto di regolamentare e amministrare i loro rapporti familiari secondo proprie leggi religiose. La pluralità giuridica che si è andata formando è stata in parte ereditata da precedenti dinastie e governanti, in particolare quella ottomana. L’Impero Ottomano è stato un impero multi religioso comprendente un significativo numero di soggetti non musulmani (*dhimmi*) <sup>(61)</sup> che vivevano secondo le regole musulmane, ma i cui diritti erano garantiti dal sistema dei *millet* <sup>(62)</sup>. Ciò permetteva di far riferimento a leggi di statuto personale soprattutto in materia di matrimonio e di divorzio.

Nel codice familiare ottomano del 1917, i tribunali di famiglia delle diverse comunità religiose furono rimpiazzati da un singolo tribunale familiare per la

---

<sup>59</sup> La *Dhimma di Khaybar* fu il primo trattato stipulato con la tribù ebrea dei Quryza e diventerà in seguito il modello di trattato adottato comunemente per regolare il rapporto tra i conquistatori musulmani e le popolazioni conquistate.

<sup>60</sup> Cfr. M. Caffiero, *Storie intrecciate. Cristiani, Ebrei e Musulmani Tra Scritture, Oggetti e Narrazioni* (Mediterraneo, secc. XVI-XIX), a cura di. Serena Di Nepi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015, p 102.

<sup>61</sup> Cfr. M. Caffiero, *Storie intrecciate. Cristiani, Ebrei e Musulmani Tra Scritture, Oggetti e Narrazioni*, op.cit, p 114.

<sup>62</sup> Cfr. M.H.Van Den Boogert, *Millets: Past and Present*, in A. N. Longva and A. S. Roald (a cura di), *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, 2012, pp. 27-45.

popolazione ottomana. In Siria, però, Re Faisal reintrodusse la legge di Hamāiūnī nel 1919, mantenendo gli statuti personali delle varie confessioni e comunità (<sup>63</sup>).

Dopo aver analizzato lo sviluppo della situazione settaria in Siria durante il dominio ottomano, ci si pone una domanda: perché la convivenza fra le sette si è mantenuta in Libano anche in ambito sociale e politico, ma non è proseguita in Siria almeno per quanto riguarda la gestione politica?

Si può rispondere a questa domanda esaminando gli effetti degli interventi esterni e l'invio di eserciti europei nel porto di Beirut, in particolare l'invio dell'esercito francese nell'agosto del 1860. Questi fattori portarono gli stati europei e l'Impero Ottomano a organizzare un sistema politico nel quale ogni persona si possa rapportare con lo Stato sulla base della propria appartenenza religiosa.

La conclusione che possiamo trarre da quanto esposto precedentemente è che quando in un paese avviene un forte mutamento nel sistema economico, questo produce anche un cambiamento culturale al suo interno e la società civile e giuridica reagisce introducendo nel suo sistema riforme per evitare conflitti fra le varie componenti, culturali e religiose, esistenti al suo interno. Vale la pena ricordare che i giudici ottomani applicavano due ordini di diritto, uno religioso, la cosiddetta *Shari'a* (*serat* in Arabo), e l'altro fondato sul sultanato (*kanun*). Inoltre, nel diritto ottomano vanno ricompresi anche gli usi locali (*orf*), in particolar modo, in materia di riscossione delle tasse (<sup>64</sup>). In linea di principio, il diritto del sultano doveva solo colmare le lacune del diritto religioso, ma nella pratica non erano rare nuove costruzioni giuridiche.

L'influenza del diritto religioso aumentò nel corso tempo, anche perché i giudici ottomani per formazione dovevano conoscerlo approfonditamente e la *Shari'a* aveva un significato religioso centrale. Ad ogni modo, la vasta competenza del sultano in materia di legislazione, che lo facilitava nel compito di emanare leggi, rappresentava un tratto distintivo della vita statale ottomana.

---

<sup>63</sup> Cfr. G. Chamas, *La nationalité syrienne*, Damasco, 1948; Citato in: Maurits S. Berger, *The Legal System of Fain Syria*, in «Bulletin d'études orientales», 1997, p. 117.

<sup>64</sup> Cfr. A. Aboeed E. O. Janpolat, *Qwànyñ àl-dwlà àl-'tmànyà, dwàfchà àhdàfhà, àtàrhà*, nello studi della sharia, Volume 39, 2012, p.308. Trad. it: Leggi nell'Impero Ottomano, Motivazioni, obiettivi, e gli effetti.

#### 1.4. La fase coloniale

Gran Bretagna e Francia ebbero un ruolo di primo piano nel dare avvio alla crisi e nel disegnare entità regionali differenti dopo la caduta dell'Impero Ottomano alla fine della prima guerra mondiale (1914-1918), per spartirsi ciò che restava dei territori, in particolare il Levante siriano e l'Iraq. La Francia e la Gran Bretagna nel 1916 firmarono un accordo, noto come *Sykes- Picot* <sup>(65)</sup>, in base al quale la Francia ottenne il mandato sulla Siria, sul Libano e la Palestina mentre la Gran Bretagna ottenne mandati in Giordania e Iraq.

La prima suddivisione in stati del territorio del mandato Siriano risale al primo settembre 1920. Il giorno precedente a questa data, l'alto commissario Gouraud volle punire i siriani per la loro opposizione alla Francia nella battaglia di Maysaloun, dichiarando la divisione della Siria – su base confessionale – in sei stati indipendenti<sup>(66)</sup>: Stato di Damasco 1920, Stato di Aleppo 1920, Stato degli alawiti 1920, Stato del Gran Libano 1920, Stato del Gabel Druso 1921, Brigade Independent di Iskenderun 1921) <sup>(67)</sup>.

Nel 1930 fu adottata una nuova costituzione per la Siria, che dette inizio alla "Repubblica di Siria", con una nuova bandiera suddivisa in tre fasce orizzontali: quella superiore di colore verde, quella centrale bianca e quella inferiore nera con al centro tre stelle rosse, simboleggianti i tre governatorati di Damasco, Aleppo e Deir ez-Zor.

Durante la seconda guerra mondiale, nel 1941, gli Alleati ottennero la partecipazione della Siria e in cambio la Francia promise di concedere l'indipendenza alla Siria al termine della guerra. La Francia, però, non mantenne

---

<sup>65</sup> L'accordo di Sykes-Picot 19 maggio 1916, Questo accordo è stato trasferito dal libro " la Grande Rivolta Araba" del Prof. Amin al saad nella pagina 189. fonte: I documenti ufficiali, nel caso della Palestina, il gruppo iniziale 1947-1915, Lega degli Stati arabi, Cairo 1957. [http://www.palestineinarabic.com/Docs/treat\\_aggr/Sykes\\_Pico\\_1916\\_A.pdf](http://www.palestineinarabic.com/Docs/treat_aggr/Sykes_Pico_1916_A.pdf).

<sup>66</sup> The Islamic University Journal (serie di studi umanistici), volume XVIII, n. 2, pag 1031 - pag 1051 giugno. ISSN 1726-6807, A.M. Adwan, *Damascus and colonization Resistance 1920 - 1946*.

<sup>67</sup> Sulla Trasformazione Del Mandato Francese In Siria, Oriente moderno, Rivista Mensile (Gaspere Ambrosini, Oriente Moderno), Anno 13, Nr. 5 (Maggio 1933), pp. 221-231, Published by: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino.

le sue promesse e il popolo siriano fu costretto a combattere per ottenere la sua indipendenza contro la Francia, che rispose con la forza. Nel frattempo, il problema fu portato all'attenzione del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite, che il 17 aprile 1946 ordinò il ritiro delle truppe francesi dalla Siria e questo giorno divenne festa nazionale per i siriani.

Vi erano molti gruppi religiosi presenti in Siria, molto radicati nei loro piccoli territori, con scarsissimi rapporti con gli altri gruppi religiosi. In questo periodo, la Francia fu individuata da questi gruppi religiosi come una possibilità di liberazione dalla persecuzione vissuta nel periodo ottomano, ma la Francia non promosse affatto lo sviluppo delle infrastrutture e il miglioramento del tenore di vita di questi gruppi religiosi, che si divisero tra sostenitori e oppositori del mandato francese. Nel territorio siriano alcuni gruppi si schierarono a favore dell'occupazione, mentre altri si schierarono con il movimento nazionale, contrario al mandato francese (<sup>68</sup>).

Dopo la fine del periodo dei Faisali, nel 1920, la Francia durante la sua occupazione, durata quasi un quarto di secolo, adottò una politica che teneva conto del fatto che il Levante sotto il dominio ottomano non era costituito da un territorio unitario, ma da una serie di stati nei quali era difficile stabilire un potere centrale.

Il consulente dell'Alta Commissione in Siria (<sup>69</sup>), Robert De Kay, un sostenitore del principio della suddivisione del Levante sulla base delle appartenenze religiose, ritenne necessario stabilire un sistema federale per riunire tutte le comunità religiose sotto la supervisione della Francia e suggerì la separazione del Libano, che divenne stato indipendente e la creazione in Siria di otto cantoni sul modello svizzero. Il generale Gouraud, Alto Commissario francese in Siria,

---

<sup>68</sup> Cfr. K. Dib, *Tàryḥ Swryà àlm'àsr mn àlindàb àlfrnsy ilà šyf 2011*, Dar Alnahar, Beirut, 2° edizione, 2012, pp. 44-55. Trad. it.: *Storia della Siria contemporanea dal mandato francese fino all'estate di 2011*.

<sup>69</sup> Nella sua lettera, contenuta negli archivi dei Ministeri degli Esteri Francesi, intitolata "Federalismo Siriano", si legge: "Al momento attuale, nei paesi islamici è diffusa l'idea che sia necessario rendere la Siria una monarchia per raggiungere l'unità del paese". "Ritengo questa, al contrario, una visione sbagliata. Inoltre, la confusione diffusasi tra la popolazione è un motivo per orientare le idee verso una politica federale". <http://idraksy.net/divide-syria-01/?print=print>

ritenne che fosse sufficiente la creazione di quattro governi indipendenti, perché un numero superiore sarebbe stato troppo costoso e difficile da gestire per la potenza mandataria. Fu, infine, adottata la proposta di Gouraud e la provincia siriana fu divisa solamente in quattro stati.

Nel 1929, però, la Francia occupò Damasco e suddivise la Siria in tre stati: quello di Aleppo, quello di Damasco (dove i drusi erano indipendenti a livello amministrativo da Damasco) e quello degli alawiti della costa siriana. Questa divisione fu giustificata esclusivamente dalle diverse appartenenze religiose, anziché da motivazioni geografiche: ad esempio, il territorio di Masyaf fu considerato parte dello stato degli alawiti solo perché gran parte della sua popolazione era alawita, anche se la città si trovava nella regione centrale della Siria.

Nel 1922, Charles Crane, presidente della Commissione Costituzionale Statunitense, visitò la Siria per verificare se i siriani avessero accettato il mandato francese. In quest'occasione vennero organizzate numerose manifestazioni a Damasco per chiedere la libertà, l'indipendenza e l'unità siriana. Ma la Francia concesse l'unificazione solo tra Damasco e Aleppo, mentre lo stato alawita rimase indipendente in Siria sotto il governo francese, come anche il Gabal Druso, che rimase completamente separato da Damasco <sup>(70)</sup>. In seguito, lo stato di Aleppo – nato dall'unificazione fra Damasco e Aleppo – fu suddiviso in sei cantoni: Damasco, Homs, Hama, Deir az-Zor, Horan e il cantone di Iskenderun, che fu separato da Aleppo e posto sotto l'influenza turca. Ancora una volta preme sottolineare come la Francia, anche in questa occasione, seguì un criterio puramente settario nel trattare con i gruppi religiosi presenti in Siria, mentre il movimento nazionale siriano continuò la sua lotta per l'unità del territorio siriano ed entrò in trattative con il governo francese per concordare un trattato che garantisse l'unità e l'indipendenza della Siria <sup>(71)</sup>.

Il risultato di questi negoziati, tra il governo francese e il governo siriano, fu il trattato del 1936, che stabilì l'unità della Siria. Ma nel 1939, sulla base di

---

<sup>70</sup> Cfr. N. Van Dam, *Āl-ṣrā' lā àl-sltā fy Swryā, àl-tà,fà,w àl-iqlymyā 1961-1995*, op.cit.p 25.

<sup>71</sup> Sulla Trasformazione Del Mandato Francese in Siria, *Oriente moderno*, Rivista Mensile (Gaspere Ambrosini, Oriente Moderno), Anno 13, Nr. 5 (Maggio 1933), pp. 221-231, Published by: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino.



considerazioni interne e di interessi coloniali, la Francia annullò il trattato e ristabilì la separazione fra la costa siriana e il Ghabal Di Drusi da Damasco. Inoltre emise norme specifiche per ognuno di questi stati, che rimasero sotto il mandato francese. La riunificazione della Siria si realizzò solo nel 1942, sotto la pressione della seconda guerra mondiale e la lotta nazionale del popolo siriano <sup>(72)</sup>.

La Francia, fin dall'inizio del suo mandato, operò per garantire uno statuto speciale per gli alawiti e i drusi, per dare loro il diritto di far valere i propri interessi davanti ai loro tribunali religiosi <sup>(73)</sup>, sebbene lo statuto personale di un alawita non potesse essere considerato diverso da quello di un musulmano sunnita <sup>(74)</sup>; nonostante ciò il governatore francese della zona alawita costrinse il giudice della città di Latakia, Muhammad Alagan, ad emanare una legge per alawiti e sunniti al fine di consentirgli di istituire propri tribunali confessionali, diversi fra loro <sup>(75)</sup>.

Le autorità sunnite contestarono la legge francese sullo statuto personale, ponendo l'accento sull'unità dei musulmani (alawiti e sunniti) e anche esponenti alawiti si espressero a favore del diritto dello stato personale indipendente dalla diversa fede religiosa islamica, ma la Francia rifiutò queste richieste e mantenne la sua posizione sulla gestione della questione dello statuto personale.

A seguito di queste divisioni, il sistema federale entrò in crisi rapidamente. Nel 1924, gli stati di Aleppo e Damasco si unirono e formarono lo stato di Siria e, nel 1936, decisero di annettere anche le zone dei drusi e degli alawiti, ma tale piano non fu realizzato fino al 1943. Le altre parti del territorio che formavano lo Stato siriano costituirono lo stato libanese indipendente e il territorio siriano rimase, così, inalterato fino ad oggi.

Durante il mandato francese in Siria e Libano, i francesi non interferirono con il

---

<sup>72</sup> Cfr. J. Alhakim, *Swryà w àlindàb àlfrnsy*, Beirut, Dar An-Nahar, 1° edizione, 1983, p. 315. Trad: *La Siria e il mandato francese*.

<sup>73</sup> Cfr. J. Alhakim, *Swryà w àlindàb àlfrnsy*, op.cit, pp. 41-68.

<sup>74</sup> Cfr. K. Dib, *Tàryh Swryà àlm 'àsr mn àlindàb àlfrnsy ilà syf*, op. cit, p. 54.

<sup>75</sup> Sulla Trasformazione Del Mandato Francese in Siria, *Oriente moderno*, Rivista Mensile (Gaspere Ambrosini, Oriente Moderno), Anno 13, Nr. 5 (Maggio 1933), pp. 221-231, Published by: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino.

sistema giuridico, eccezione fatta per le leggi di statuto personale <sup>(76)</sup>. Nel 1936, i francesi tentarono di implementare un decreto sulle relazioni interreligiose, in cui tutte le comunità religiose, inclusi i musulmani sunniti, erano considerate comunità separate con eguale status rispetto agli statuti personali. I musulmani sunniti, però, si opposero fermamente: la cerchia dei musulmani sunniti ortodossi consideravano il decreto una violazione della legge islamica, in quanto equiparava i sunniti alle altre confessioni. Il decreto non fu introdotto, nonostante un secondo tentativo da parte dei francesi nel 1938 <sup>(77)</sup>.

A conclusione di quanto sopra esposto, va evidenziata l'insorgenza della violenza settaria nel Gabel Di Libano. Il comportamento di alcuni stati europei nel Gabel Di Libano dal 1860 rispetto all'opposizione francese in Siria fa emergere la tendenza di entrambe le due forze in contrasto a dare carattere religioso ad una questione puramente nazionale. Il movimento nazionale, però, riuscì a contrastare il progetto francese attraverso una lotta civile non violenta e con rivolte contro l'occupazione.

### **1.5. La nascita dello Stato siriano**

La perseveranza della popolazione siriana nella lotta contro i francesi per l'indipendenza del proprio Paese, provocò il trasferimento del caso siriano al Consiglio di Sicurezza dell'ONU. Il Consiglio di sicurezza chiese il ritiro delle truppe francesi dalla Siria e la Francia, anche a causa della pressione internazionale cui era sottoposta, il 17 aprile 1946 si ritirò dalla Siria e dichiarò la sua indipendenza.

Dalla dichiarazione d'indipendenza dalla Francia, fino alla morte del presidente Hafez al-Assad nel 2000, la storia della Siria è stata caratterizzata da quattro fasi principali che in ordine cronologico possono essere indicate come segue:

- fase di colpi militari;

---

<sup>76</sup> Cfr. F. Chebat, *Les étrangers devant la justice en Syrie et au Liban*, Parigi, 1938; Citato in: Maurits S. Berger, *The Legal System of Family Law in Syria*, in «Bulletin d'études orientales», 1997, p. 117.

<sup>77</sup>Cfr. A. H. Hourani, *Syria and Lebanon. A Political Essay*, Oxford University Press, Londra, New York Toronto 1946, pp. 225-226.

- fase dell'unità;
- fase dell'arrivo del partito Baath al potere;
- fase di cambiamento, operato dai militari guidati da Hafez al-Assad.

La Siria è un paese che ben ha conosciuto il perpetuarsi di violenze volte al cambiamento delle forze al potere. La sua vita politica fra gli anni dal 1940 al 1960 fu caratterizzata, infatti, da molti colpi di stato militari fino all'arrivo di Hafez Al-Assad, che salì al potere nel 1970. Il Paese, dopo l'indipendenza, subì nove colpi di stato, otto dei quali militari, perchè l'ultimo, quello di Hafez Al-Assad e dei suoi compagni di partito, si può considerare più come un'azione politica, che militare.

Il 22 febbraio 1958 fu proclamata l'unità tra la Siria e l'Egitto con il nome di *Repubblica Araba Unita*, con presidente *Gamal Abdel Nasser* e capitale Il Cairo. Questa fase di unità terminò, però, il 28 settembre 1961 a causa di un colpo di stato militare a Damasco, e successivamente, la Siria annunciò la creazione della *Repubblica Araba di Siria*, indipendente dall'Egitto (<sup>78</sup>).

Il dominio di Hafez al-Assad iniziò con un colpo di stato militare denominato “movimento correttivo” e proseguì con l'allontanamento dei suoi sostenitori militari e civili, così, il Partito Baath fu riconosciuto come l'unico partito autorizzato a gestire lo stato e la società. Si instaurò, pertanto, un sistema totalitario che non consentiva il pluralismo politico e libere elezioni parlamentari. Le forze di sicurezza furono impiegate per intervenire in tutti gli affari del popolo siriano. Nel frattempo, nel 1973, scoppiò la guerra, chiamata “guerra di ottobre”, con Egitto e Siria alleati contro Israele, alla quale Hafez Al-Assad partecipò con il suo esercito, per rimanere poi presidente della repubblica, ininterrottamente dalla sua prima elezione nel 1971, fino alla sua morte avvenuta il 10 giugno 2000.

Nel 1970, quando Hafez Al-Assad prese il potere, il Partito Socialista Arabo Baath divenne il partito *leader* dello stato e della società e in questo periodo il settarismo si radicò negli organismi militari e di sicurezza, all'interno dei quali per la maggioranza erano rappresentati gli alawiti. Questo portò gli appartenenti al Partito Baath a ricoprire le funzioni più importanti nella struttura repubblicana, dando a questa una evidente connotazione confessionale.

---

<sup>78</sup> Cfr. N. Van Dam, *Āl-ṣ̄rā' lā àl-sl̄ṭā fy Swryā, àl-tā,fā,w àl-iqlymyā 1961-1995*, op.cit, pp.53-54.

Durante il regime di Hafez Al-Assad fu adottato un comportamento laico attraverso una separazione fra le questioni a carattere politico e quelle a carattere religioso e l'eliminazione di tutte le formazioni di natura religiosa o etnica. Nel quadro di queste iniziative è rilevante il trattamento nei confronti degli appartenenti al movimento dei Fratelli Musulmani in Siria, con l'approvazione di una legge che prevedeva la pena capitale per tutti coloro che fossero considerati membri dei Fratelli Musulmani, provvedimento che venne approvato a seguito dei fatti accaduti ad Hama nel 1980, dove tutti i caduti erano fratelli musulmani.

Quello che accadde nella città di Hama negli anni Ottanta fu il primo caso di un conflitto settario così di tale violenza, nel quale migliaia di persone furono uccise. L'ostilità da parte del Partito Laico Baath contro i Fratelli Musulmani provocò il primo conflitto a radici confessionali, che continuò anche dopo la morte di Hafez Al-Assad, avvenuta nel 2000 quando suo figlio Bashar Al-Assad fu eletto alla guida della Siria <sup>(79)</sup>.

Durante il periodo di Hafez Al-Assad fu emanata la Costituzione della Repubblica araba siriana con il referendum del 12 marzo 1973, la quale sancisce all'articolo I che "la Repubblica Araba Siriana è un stato socialista e democratico" e dispone all'articolo III che "la massima carica dello stato debba essere di fede musulmana e che *Al Fiqh* è la fonte principale del diritto".

La Costituzione siriana si differenzia dalle altre costituzioni delle repubbliche arabe, come ad esempio quella dell'Arabia Saudita, in quanto queste ultime dichiarano l'Islam religione di Stato e la *shari'a* fonte della legislazione nazionale, mentre quella siriana statuisce soltanto che la religione del capo dello stato deve essere l'Islam e che la giurisprudenza islamica (*Al Fiqh*), e non la *shari'a*, è una delle fonti del diritto. Nella Costituzione siriana solo una piccola parte della *shari'a* è stata codificata dai legislatori siriani e non troviamo al suo interno disposizioni che presuppongano la supremazia islamica. Così, la nuova Costituzione del Paese, emanata il 27 febbraio 2012, ha mantenuto il terzo articolo, che era in vigore nella vecchia costituzione 1973: « *Il Presidente deve appartenere alla religione islamica e la dottrina giuridica islamica è fonte*

---

<sup>79</sup> Cfr. N. Van Dam, *Āl-ṣrā' lā àl-sīṭā fy Swryā, àl-ṭā, fā, w àl-iqlymyā 1961-1995*, op.cit, pp. 182-183.

*principale della legislazione e lo Stato rispetta tutti i credi religiosi e garantisce la libertà di praticare tutti i riti, purché non contravvengano all'ordinamento generale.»*<sup>(80)</sup>

La Siria, una volta ottenuta l'indipendenza dalla Francia, adottò il modello egiziano, condizionando non solo il codice civile, ma anche il diritto di famiglia. Sulla scia dell'ordinamento egiziano, anche lo Stato Siriano mantenne la divisione della legislazione adottando due codici differenti per il diritto terrestre e per quello marittimo. Dal momento che i testi egiziani, però, si rivelarono essere eccessivamente arcaici, si optò per l'adozione dei testi libanesi, che erano i più moderni tra quelli dei paesi arabi<sup>(81)</sup>.

La Siria, secondo le stime più recenti, ha una popolazione di circa venti milioni di abitanti<sup>(82)</sup>. Dal punto di vista etnico la popolazione siriana è in massima parte araba. Si distinguono, tuttavia, una minoranza curda (circa il 9%) ed una minoranza armena (circa l'1%). Quindi, la maggioranza della popolazione è formata da musulmani sunniti per il 75%, da alawiti, drusi, sciiti e ismaelitici per un complessivo 16 %, da cristiani (appartenenti a 11 diverse confessioni) per il 10 % e, infine, da piccole comunità di ebrei a Damasco e ad Aleppo, che contano solo qualche centinaio di fedeli. Solo una limitata autonomia legislativa e giudiziaria è riservata alle minoranze cristiane, ebraiche e druse, mentre invece nessuna autonomia è riservata agli appartenenti alle confessioni musulmane diverse da quella sunnita. All'interno della Costituzione siriana del 1973 troviamo cinque articoli dedicati alla famiglia, al matrimonio, alla donna e ai diritti dei cittadini, dei quali non si fa menzione degli statuti personali. Nonostante si tratti di una costituzione civile, però la legge islamica (*Al Fiqh*) è una delle sue fonti, quindi tutto ciò che non è previsto dalla costituzione viene stabilito dalla legge islamica.

Dopo la morte di Hafez Al-Assad nel 2000, fu eletto suo figlio Bashar Al-Assad come presidente della Siria. A seguito del referendum indetto il 26 febbraio 2012 da Bashar al-'Assad, l'89,4% degli elettori votò a favore della nuova Costituzione.

---

<sup>80</sup> Costituzione della Repubblica Araba di Siria 2012, Articolo 3.

<sup>81</sup> Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, Giappichelli, Torino, 2007, p 121.

<sup>82</sup> Cfr. N. Raphaeli, *Syria 's Fragile Economy*, in Middle East Research Institute Journal, 2007. Un'altra stima pubblicata dal giornale siriano. Al-Watan il 22 \ 12 \ 2015 : la popolazione siriana circa 19 milioni di abitanti. <http://alwatan.sy/archives/33657>

Il nuovo testo costituzionale definisce la Repubblica siriana una nazione araba, che ha come fine il raggiungimento dell'unità nazionale. Tale obiettivo è contenuto nel preambolo il quale, inoltre, fa riferimento al riconoscimento dei principi fondamentali, quale quello della diversità culturale, delle libertà pubbliche, dell'uguaglianza e dei diritti umani, nonché il riconoscimento dell'identità araba, evidenziando la supremazia della cultura araba rispetto alle altre <sup>(83)</sup>.

Nel quadro di tale nuova costituzione, i nuovi gruppi religiosi, per poter veder riconosciuti ed esercitare i propri diritti, devono essere approvati dal governo. Perché ciò accada, detti gruppi devono essere affiliati ad una delle tre grandi religioni monoteiste, ossia: Islam, Cristianesimo ed Ebraismo. Una tra le minoranze religiose non riconosciute è quella degli Yazidi, che, infatti, vedono negata la propria libertà di culto. Tuttavia, gli Yazidi Curdi, residenti nel governatorato di Hassake, sono riusciti ad ottenere la cittadinanza siriana con il decreto Presidenziale n. 49, il 7 aprile 2011. La Seconda sezione della Costituzione è dedicata ai diritti e libertà politiche ed alla sovranità dello Stato: in tale sezione viene sancita l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla possibilità di accedere alle cariche politiche. Nella Terza sezione, invece, si illustrano i poteri dello Stato, ossia legislativo, esecutivo e giudiziario. La Quarta sezione è relativa alla struttura e alle prerogative della Corte costituzionale Suprema. La Quinta attiene alla procedura di modifica della costituzione. La Sesta sezione contiene, in ultimo, disposizioni generali. La Costituzione del 2012 non ha apportato alcun consistente cambiamento all'interno della sfera delle libertà civili e religiose rispetto alla Costituzione precedente, riprendendone piuttosto molti articoli. Sia l'articolo 33, che riguarda il principio di uguaglianza religiosa ed etnica, sia l'art. 34, che costituzionalizza il principio di uguaglianza rispetto alla vita culturale economica e sociale subiscono, nella prassi, innumerevoli violazioni. Il principio di uguaglianza, nella nuova Costituzione, viene sancito all'art. 33, comma 2: in esso si legge che il diritto di cittadinanza comporta uguaglianza di diritti e doveri dei cittadini dinanzi alla legge. Il comma 3 del medesimo articolo ribadisce che tutti i cittadini sono uguali, sia rispetto ai diritti che rispetto ai doveri, senza

---

<sup>83</sup> Si veda "Costituzione della Repubblica araba di Siria" 24 Luglio 2012.

discriminazione di sesso, provenienza e religione, mentre il comma 4 conferisce ad ogni cittadino il diritto ad avere pari opportunità. L'articolo 33 è perfettamente in linea con la normativa internazionale relativa ai diritti umani e, pertanto, la Costituzione del 2012, formalmente, garantisce sia il principio di uguaglianza che il principio di non discriminazione su base razziale, etnica, religiosa e di genere<sup>(84)</sup>. Il testo costituzionale fa riferimento, quindi, a numerosi principi di base civile e democratica, ma gli unici principi che concretamente ottengono un effettivo riconoscimento e valore sono i principi di natura giurisprudenziale, che all'art. 3 vengono definiti come "una delle principali fonti della legislazione". La rilevanza e il ruolo di assoluta preminenza dell'Islam è evidente e risulta ancor più chiaramente dalla disposizione costituzionale secondo la quale il Presidente della Repubblica siriana non può non essere di religione musulmana<sup>(85)</sup>. La Costituzione non definisce, esplicitamente, l'Islam quale religione ufficiale, ma ad ogni modo impone obbligatoriamente la religione musulmana come prerequisito per poter concorrere alla carica di Presidente della Repubblica, esattamente come la precedente Costituzione del 1973. Questo significa, inequivocabilmente, conferire all'Islam un ruolo assolutamente fondamentale. L'art. 3 è dedicato alla libertà religiosa, ma in realtà il testo di detto articolo si presenta poco coinciso e non chiaro, affrontando questioni di natura molto diversa tra di loro senza soffermarsi sufficientemente su nessuna di esse. L'articolo in questione sancisce che lo Stato garantisce il rispetto di tutte le religioni e, contestualmente, la libertà di culto, a patto che questa non sia pregiudizievole per l'ordine pubblico, non definendo il concetto di ordine pubblico<sup>(86)</sup>. Sempre stando all'art. 3, viene stabilito che gli statuti personali delle comunità religiose sono garantiti e rispettati dallo Stato Siriano<sup>(87)</sup>. L'art. 3, pertanto, disciplina gli aspetti fondamentali della vita religiosa dei cittadini, senza indicare con precisione come i diritti in esso enunciati siano poi, concretamente, garantiti dallo Stato. Ad esempio, non illustra

---

<sup>84</sup> Costituzione siriana 2012.

<sup>85</sup> Costituzione siriana 2012, art. 3 "La religione del Presidente della Repubblica è l'Islām". "La giurisprudenza islamica è una delle fonti principali della legislazione".

<sup>86</sup> Costituzione siriana 2012, art. 3(3) "Lo Stato rispetta tutte le religioni e garantisce la libertà di compiere tutte le pratiche religiose purchè ciò non disturbi l'ordine pubblico.

<sup>87</sup> Costituzione siriana 2012, art. 3(4) "Lo Statuto personale delle comunità religiose è protetto e rispettato."

in quale modo gli statuti personali delle minoranze siano protetti o quali siano i limiti entro i quali la libertà di culto non risulti pregiudizievole per l'ordine pubblico. Tale limite è molto labile e, presentandosi così il testo della norma, è passibile di una interpretazione assolutamente arbitraria, permettendo alla autorità di utilizzarlo anche per impedire l'esercizio di diritti religiosi anche quando non rappresentino una effettiva minaccia alla sicurezza. Ad esempio, potrebbe essere precluso l'esercizio di una data religione solo perché non conforme ai dettami della Shari'a, come è avvenuto in Egitto. Anche nella Costituzione del 1973 era presente una disposizione analoga, che imponeva il medesimo limite alla libertà di culto <sup>(88)</sup>. L'art. 42 della Costituzione del 2012 definisce la libertà di credo come un "diritto salvaguardato secondo i dettami della legislazione" <sup>(89)</sup>.

#### **1.6. Il sistema delle fonti del diritto nell'ordinamento giuridico siriano**

L'insieme di rapporti e relazioni che interessano l'istituto della famiglia in Siria sono regolate da una pluralità di leggi, che si articolano in tre livelli: il livello statutario, il livello comunitario e il livello individuale.

Si tratta, pertanto, di un sistema giuridico caratterizzato da una notevole complessità, in cui tali tre giurisdizioni, che a livello di teoria generale rimangono distinte, nella prassi invece si incontrano, dando vita alla Hanafi Fiqh (giurisprudenza islamica) <sup>(90)</sup>. In tale sistema pluralistico troviamo, dunque, quali fonti del diritto, la Costituzione, le leggi, i codici e il *fiqh*, ossia il diritto giurisprudenziale, che rappresenta la fonte principale dell'ordinamento islamico <sup>(91)</sup>.

Negli ordinamenti giuridici a maggioranza musulmana la *Shari'a* svolge un ruolo molto importante e, in particolare, con la colonizzazione occidentale, essa ha rappresentato la forza identificativa della comunità sociale islamica e del suo

---

<sup>88</sup> Costituzione Siriana 1973, art. 35 "la libertà di credo è protetta e lo Stato rispetta tutte le religioni. Lo Stato garantisce la libertà di tutte le pratiche religiose purché ciò non nuoccia all'ordine pubblico".

<sup>89</sup> Costituzione Siriana 2012 art. 42 "la libertà di credo è protetta in conformità alla legge".

<sup>90</sup> Cfr. E.V.Eijk, *Pluralistic Family Law in Syria: Bane or Blessing?*, « Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law », 2 (12), 2014, 73.

<sup>91</sup> Art. 3 della Costituzione della Repubblica Araba di Siria 1953, 1973, 2012.



ordinamento giuridico, diventando, così, il più valido strumento di opposizione giuridica e di lotta politica contro l'oppressore straniero.

Nel corso degli ultimi due secoli la legge islamica ha continuato ad essere inglobata nelle nuove istituzioni statali e nelle codificazioni introdotte e imposte dagli occidentali, in particolar modo in ambito penale ed in ambito commerciale. Questo processo è consistito, di fatto, nella "positivizzazione" del diritto, che ha fatto sì che la *Shari'a* entrasse nei Codici mano a mano adottati (<sup>92</sup>).

Ad ogni modo, seppure la struttura dello Stato contemporaneo sia passata attraverso una rimodulazione in chiave occidentale, essa non ha mai perso quale punto di riferimento le norme della *Shari'a* e, più in generale, l'etica islamica.

Nonostante l'influenza e l'imposizione europea abbiano calcato la mano sull'ordinamento islamico e sulle sue strutture, la tradizione giuridica islamica ed il diritto musulmano classico trovano tutt'ora salda applicazione, in quanto integrati in tutte le strutture e le legislazioni di area islamica (<sup>93</sup>). In particolare, lo statuto personale è prevalentemente retto dalla norma islamica, nonostante i tentativi di "modernizzazione", e rimane, quindi, un *domain* della *Shari'a*, simbolo della capacità della stessa di resistere alle pressioni esterne. Seppur passato attraverso il processo di positivizzazione, il nucleo fondamentale del diritto islamico, che incarna l'identità delle Costituzioni statali, non è mai venuto meno ed ha garantito il *trait d'union* con la tradizione e con il passato giuridico islamico.

L'Islam ha dimostrato una grande elasticità, nel sapersi innovare senza perdere la propria identità, ricercando nuove forme per esprimere i principi della *Shari'a* e rivelandosi un sistema duttile e in grado di preservarsi, ciò ha permesso il mantenimento dell'autorità giuridica delle fonti islamiche su legislazione e giurisprudenza.

---

<sup>92</sup> Vale la pena dire qui che il concetto di Fiqh esclode molte parti di quelle discipline che per gli occidentali rientrano nel diritto pubblico e nel diritto privato, esempi di questo tipo la dottrina dello stato e del suo capo, le tre branche del diritto in discussione (costituzionale e amministrativo e internazionale) presentano un carattere essenzialmente teoretico e fittizio. Cfr. J. Schacht, *Introduzione Al diritto Musulmano*, Fondazione Agnelli, Torino 1995, p 121 (An Introduction To Islamic Law, OUP, Oxford, 1995, Traduz dall'Inglese, A cura di G.M, Piccinelli).

<sup>93</sup> Cfr. O. Arabi, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, The Hague, London, 2001, p. 120.

La *Shari'a* è così divenuta *state law*, sempre caratterizzata dal suo pluralismo storico, ma arricchita anche dalle interpretazioni delle scuole giuridiche e dei principi introdotti dal modello europeo. Il diritto islamico è un coacervo di eterogenee strutture giuridiche, che vedono convivere norme di origine occidentale con le norme che hanno fondamento religioso e che disciplinano determinati ambiti del diritto, come il già ricordato statuto personale. L'ordinamento giuridico islamico è, inoltre, caratterizzato dalla convivenza di fonti di origine umana e di origine divina (<sup>94</sup>), dualità, questa, che lo pervade in tutti i suoi livelli. Il fattore religioso è indissolubilmente legato alla legge islamica ed all'ordinamento giuridico.

Anche sul piano della terminologia, le espressioni “legge islamica” o, addirittura, “*Shari'a*”, indicano non soltanto un sistema giuridico ed istituzionale, ma sono anche indici della religione islamica, intesa in senso lato come cultura, diritto e civilizzazione (<sup>95</sup>). Proprio per questa sua caratteristica bidimensionalità il diritto musulmano costituisce un autonomo sistema giuridico accanto ai modelli di *civil law* ed di *common law* (<sup>96</sup>).

Il diritto musulmano ha alla sua base, come già sopra ricordato, la cosiddetta *Shari'a*, che sta a significare letteralmente “Via da seguire”, ossia l'insieme delle norme religiose, giuridiche e sociali che hanno alla base le fonti sacre e che si disciplinano tutti gli ambiti della vita umana, da quella religiosa alla regole che stanno a fondamento dell'organizzazione dello Stato e della società. Pertanto, essa simboleggia ed indica la via che ogni fedele musulmano deve seguire in ogni aspetto della sua vita, dal rapporto con Dio al rapporto con gli altri credenti: disciplina le azioni riguardanti l'aspetto spirituale dell'essere credente (*Ibadat*), l'aspetto attinente la vita della comunità e dell'organizzazione sociale (*mua'malat*). L'osservanza della *Shari'a* si traduce, per i fedeli, nella promessa di un mondo migliore nell'aldilà. E' proprio per la sua natura trasversale che la *Shari'a* ha i tre volti della religione, del diritto e della morale.

---

<sup>94</sup> Cfr. W. F. Menski, *Islamic Law: God's Law or men's Law?*, in *Comparative Law*.

<sup>95</sup> Cfr. W.B. Hallaq, *What is Shari'a?*, in *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, vol 12, 2005-2006, p 152.

<sup>96</sup>Cfr. R. David, *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, Padova, 1994.

La *Shari'a* in senso stretto si differenzia dal *Fiqh*, che rappresenta l'interpretazione che gli studiosi danno della prima e che corrisponde alla giurisprudenza islamica. Mentre la *Shari'a* discende direttamente dalla volontà divina, il *Fiqh* è interamente di matrice umana: rappresenta lo sforzo umano nell'interpretare ed applicare la Legge di Dio, tramite la conoscenza giurisprudenziale della *Shari'a* <sup>(97)</sup>, cioè quell'aspetto di quest'ultima che regola l'attività esterna del credente verso Dio.

Il *Fiqh* si può, pertanto, definire come la scienza del diritto religioso islamico, le cui fonti si suddividono in due gruppi: le radici della giurisprudenza (*usùl al-fiqh*) e rami della giurisprudenza (*furù' al-fiqh* <sup>(98)</sup>). Appartengono al gruppo delle radici della giurisprudenza il Corano, la Sunna, l'Igmà' e il Qyàs; mentre i rami della giurisprudenza sono costituiti dalle norme e le regole sciaraitiche.

Il *Fiqh* può, dunque, definirsi come la conoscenza sciaraitica delle azioni umane, che in esso vengono così ripartite: atti obbligatori (*fard o wagib*), atti proibiti (*haram o mahzur*), oppure atti sconsigliati (*makruh*)<sup>(99)</sup>.

Nel corso del tempo, in particolare tra l'VIII e il X secolo, gli studiosi del diritto islamico hanno dato vita ad una cospicua quantità di materiale di studio, raccolto in manuali del diritto, che rappresentano il corpo e l'essenza del *Fiqh*, nei quali è contenuta l'elaborazione e la spiegazione della *Shari'a*; in essi, pertanto, si trova l'interpretazione delle regole giuridiche che sono contenute nel Corano e negli *Ahadith*.

Il *Fiqh* è, come detto, l'elaborazione umana della *Shari'a*, ossia il diritto divino, ed è per questo mutabile, anche se spesso è stato assimilato al concetto stesso di *Shari'a*, acquisendone la stessa valenza e la stessa forza giuridica.

Recentemente, una corrente di studiosi "modernisti" sta tentando di scindere nuovamente i due concetti e recuperare l'originaria *Shari'a*, liberandola dalle "contaminazioni" che sono intervenute, inevitabilmente, nel corso del tempo.

Il processo di creazione del *Fiqh* può essere fatto risalire all'avvento della dinastia sunnita degli *Omayyadi* (661-750 d.C.), dinastia dominante intorno al 720

---

<sup>97</sup> [http://www.islamitalia.it/islamologia/diritto\\_islamico.html](http://www.islamitalia.it/islamologia/diritto_islamico.html).

<sup>98</sup> Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, Giappichelli, Torino, 2007, p.12.

<sup>99</sup> [http://web.jus.unipi.it/wp-content/uploads/2014/05/DIritto\\_musulmano.pdf](http://web.jus.unipi.it/wp-content/uploads/2014/05/DIritto_musulmano.pdf).

d.C.<sup>(100)</sup>.

Stando a quanto sostiene Castro <sup>(101)</sup>, il *Fiqh* originariamente aveva un significato di maggiore ampiezza e di minore complessità, afferendo più genericamente alla comprensione ed all'intelligenza e, per questo, risultava applicabile a tutte le branche del sapere. Solo successivamente, tale concetto ha assunto un significato più tecnico e ristretto alla sola scienza del diritto religioso dell'Islam.

Secondo il *malikita* <sup>(102)</sup> tunisino Ibn Khaldùn, il *Fiqh* consiste nel ricavare dalle radici (*usùl*) e dalle fonti tutte le norme (*ahkàm*) relative alla qualificazione sciaraitica delle azioni (*af'âl*) del *mukallaf*, ossia il musulmano tenuto all'adempimento degli obblighi giuridico – religiosi <sup>(103)</sup>. Gli studiosi del *Fiqh* passano sotto il nome di *fuqaha*, mentre gli studiosi della *Shari'a* sono detti *ulama*.

Dal momento che nell'Islam non è presente un corpo ed una gerarchia ecclesiastica, gli studiosi sopra menzionati assumono un ruolo di grande importanza e spessore, cui corrisponde un forte senso di venerazione pur non potendo essere considerati parte integrante di un clero.

Gli studiosi e i dottori della legge islamica si sono raccolti, nel tempo, in scuole, suddivise a livello territoriale, all'interno delle quali venivano elaborate differenti dottrine giuridiche: in un primo momento, tali scuole di dottrina vedevano la compresenza di musulmani sunniti e non, in un secondo momento, invece, i musulmani non sunniti si sono separati, organizzandosi e fondando scuole differenti che tutt'ora sopravvivono.

Le scuole sunnite attualmente attive sono quattro <sup>(104)</sup>, affermatesi tra il XI e il XII secolo, ossia:

- La Scuola *Hanafita*, fondata da Abu Hanifa, alla quale si riconduce il *ra'y*, cioè l'approccio alla tradizioni con un ragionamento individuale ed analogico. Essa rappresenta la scuola principale, in quanto la sua dottrina è quella che è stata fatta propria dall'Impero Ottomano;

---

<sup>100</sup> [http://web.jus.unipi.it/wp-content/uploads/2014/05/Diritto\\_musulmano.pdf](http://web.jus.unipi.it/wp-content/uploads/2014/05/Diritto_musulmano.pdf).

<sup>101</sup> Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, op. cit., p.11.

<sup>102</sup> I malikiti sono quei musulmani sunniti che seguono il Madhhab (scuola giuridico – religiosa) fondato sulla scia dell'insegnamento di Malik ibn Anas di Medina.

<sup>103</sup> Cfr. A. D'Emilia, *Scritti di diritto islamico*, A cura di F. Castro, Roma, 1976, p.3.

<sup>104</sup> Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, op.cit, p.11.

- La Scuola Medinese, fondata da Malik ibn Anas, la quale è incentrata sulla *Sunna*, il testo che raccoglie gli usi e le consuetudini del diritto islamico. La scuola in questione si basa, pertanto, anche sull'impiego dell'analogia e di altri criteri sussidiari;
- La Scuola *Shafi'ita*, fondata da Muhammad al-Shafi'i, la quale si è occupata di conferire una struttura razionalmente organizzata alla dottrina delle fonti del diritto;
- La Scuola *Hanbalita*, fondata da Ibn Hanbal, la quale ha sempre strenuamente difeso la tradizione contro l'utilizzo del *ra'y* e dell'analogia.

## **1.7. Pluralismo religioso e pluralismo giuridico**

### **1.7.1. Le minoranze religiose in Siria**

La Siria è un paese multi-religioso e multietnico, con una maggioranza musulmana e diverse minoranze religiose, in particolare diverse confessioni cristiane. Non esistono statistiche ufficiali sulle varie religioni presenti, ma secondo le stime non ufficiali, i musulmani sunniti costituiscono circa il 74% della stima di 21 milioni di abitanti della Siria, circa il 16 per cento sono musulmani non sunniti, quali Druze, Shi'a e Alawi, e circa il 10 per cento della popolazione appartiene a varie denominazioni cristiane <sup>(105)</sup>. Inoltre, accanto alla componente etnica araba, è presente una vasta comunità curda, che abita la parte settentrionale del Paese <sup>(106)</sup>. Quindi la conformazione etnica e religiosa della Siria è molto complessa, partendo dall'Islam.

---

<sup>105</sup> Inoltre, alcune famiglie ebraiche e yazidi ancora vivono in Siria (vedi Agenzia di Intelligence Centrale, *Il Fatto del Mondo* (edizione online, 2013), all'indirizzo [www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sy.html](http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sy.html)) (accessibile il 17 giugno 2013); Rapporto Internazionale sulla libertà religiosa (2012), disponibile online all'indirizzo [www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?anno=2012&dliid=208412](http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?anno=2012&dliid=208412)) (accessibile il 17 giugno 2013).

<sup>106</sup> Cfr. M. Carro e A. Mastino, *Il ruolo delle minoranze nella crisi siriana*, a cura di Gabriele Iacovino, nella "osservatorio di politica internazionale" (Ce.S.I.), n. 35, aprile 2012, pp.1-2.

## **1-I musulmani**

La vastità della diffusione dell'Islam, insieme alle lunghe vicende storiche che lo caratterizzano, ha causato delle enormi differenziazioni linguistiche, etniche, culturali e religiose fino a creare delle vere e proprie "sette islamiche" tra loro differenziate.

Contiamo cinquantasette paesi nell'organizzazione della Conferenza islamica e, all'interno di questi, ventidue costituiscono la Lega Araba. La maggior parte di questi paesi sono regolamentati dal diritto islamico e prevedono nella loro costituzione l'Islam come religione di stato (<sup>107</sup>).

Se ci sono molti gruppi religiosi che si sono formati nel corso della storia e che ancora sopravvivono, non sarebbe giusto dedurre che all'interno dell'Islam predominino il settarismo e lo spirito di parte. Circa il 90% dei musulmani sono, infatti, sunniti, all'interno di questi vengono calcolati tutti coloro che non hanno aderito a teorie ritenute erranee, o ad ogni modo non congrue agli insegnamenti e ai valori tradizionali della comunità (<sup>108</sup>).

L'Islam si divide, dunque, in due grandi famiglie: il sunnismo e lo sciismo. I primi costituiscono circa il 90% dei musulmani; i secondi sono a loro volta articolati in tre gruppi principali germinati dal medesimo tronco: Immamiti o Duodecimani, Isma'iliti e Zayditi. Gli Sciiti, a differenza dei sunniti, hanno una dogmatica e credenze eccessivamente irriducibili.

### ***Il sunnismo (l'Islam sunnita)***

L'islam, che è basato sulla sottomissione assoluta alla sovranità di Dio, si basa da un lato sul Corano, che per il musulmano credente contiene la rivelazione divina, annunciata da Muhammad (Maometto)(570-632) per incarico di Dio, e dall'altro sulla tradizione e sul cammino normativo del profeta Muhammad, ovvero la

---

<sup>107</sup> Cfr. S.A.Abu-Sahlieh, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo costanti e sfide*, Centro di Diritto Arabo e Musulmano, 1°edizione, Palermo, 2009, p. 7.

<sup>108</sup> Cfr. P. Branca, *I musulmani*, op.cit, p. 45.

Sunna<sup>(109)</sup>. “Sunnismo” deriva dal termine arabo “sunna”, il quale indica i comportamenti, gli atti e i detti del profeta. Con la parola “hadith” si indicano i racconti dei detti e degli atti del profeta e l’insieme degli hadith costituisce la sunna. I sunniti possono essere identificati con coloro che seguono la sunna di Muhammad <sup>(110)</sup>.

Sin dall’origine c’è sempre stato conflitto tra sciiti e sunniti. Questo conflitto è di carattere etnico-politico e in esso la dimensione religiosa rappresenta solo un aspetto tra gli altri, se non un vero e proprio pretesto.

La differenza tra sunnismo e sciismo ha, infatti, in primis origini politiche e si è determinata in seguito alle lotte civili che hanno coinvolto il genero del profeta Ali e il figlio di questi, Husayn, contro i califfi Omayyadi. Tra l’altro, gli Omayyadi sono poi entrati nella storia come dinastia sunnita, proprio in opposizione ai partigiani di Ali, gli alidi, che – nel corso di un paio di secoli – assumeranno il carattere vero e proprio di sciiti <sup>(111)</sup>.

Parimenti sunnita è stata la dinastia degli Abbasidi, successori degli omayyadi. Il consolidamento sunnita di queste dinastie può essere giustificato anche dalla posizione prevalente che assunsero gli *ulema*, i dotti in scienze religiose, all’interno dei loro imperi.

Il criterio migliore per stabilire l’appartenenza sunnita è quello che fa riferimento alla quattro scuole giuridiche canoniche, il Malikismo, lo Shafi’ismo, l’Hanafismo e l’Hanbalismo. L’appartenenza è di solito determinata dalla nascita: se un bambino nasce in una famiglia malikita, sarà malikita anche lui, seppur, in linea teorica, egli possa scegliere di cambiare.

I sunniti costituiscono circa il 90% dei musulmani di tutto il mondo e quasi il 75% della popolazione della Siria. Si può, dunque, dire che la Siria è prevalentemente sunnita <sup>(112)</sup> e questa maggioranza sunnita è distribuita nella maggior parte delle province siriane, fra Damasco, Homs, Hama, Daraa, Aleppo e Raqqa,

---

<sup>109</sup> Cfr. A. TH, Khoury, *L’Islam nel “Dizionario Comparato delle Religioni Monoteistiche. Ebraismo – Cristianesimo – Islam”* Trad. it. a cura di Giancarlo BENZI - Giovanni RUSSO, Casale Monferrato, Piemme, 1991, p. 41.

<sup>110</sup> Cfr. M. Campanini, *I sunniti*, Il Mulino, Bologna, 1° edizione, 2008, p. 8.

<sup>111</sup> Cfr. M. Campanini, *I sunniti*, op.cit, p. 8.

<sup>112</sup> <http://it.danielpipes.org/9736/siria-dopo-assad>.

### *Lo sciismo (l'Islam sciita)*

Gli sciiti sono coloro che, sulla base delle indicazioni fornite dal Profeta, riconoscono come unico successore legittimo al califfato il genero di Maometto, 'Alī. Essi sostenevano che il ruolo di imam, ossia guida religiosa, e quello di califfo, cioè di autorità politica, dovessero cumularsi in un'unica persona. Ad ogni modo, contrariamente a quanto sostenuto dagli sciiti, primo califfo fu Abū Bakr, eletto dal resto della comunità (umma)<sup>(113)</sup>.

Una realtà identitaria particolare in Siria è rappresentata dalla comunità culturale-religiosa imamita, che mutua la propria identità dallo sciismo. Gli Imamiti costituiscono una percentuale compresa fra il 10 e il 13% dei musulmani e rientrano nel più ampio gruppo della minoranza sciita. In Siria, secondo un rapporto di "Libertà Religiosa nel Mondo" dell'anno 2010, rilasciato dal Dipartimento di Stato americano, gli sciiti alawiti, gli sciiti ismaili e i duodecimani sciiti rappresentano il 17% della popolazione della Siria. Tale comunità vive riunita in vari villaggi nella regione di Idlib (*Alfuaa*), di Aleppo (Nubil, Zahra) e di Hims, di Damasco (*Giura Alameen*) e sayyidah Zaynab (alla periferia di Damasco), con piccoli stanziamenti anche a Raqqa Der'ah e Boşrah. La numerosità di tali comunità è in continuo e considerevole aumento, per il crescente flusso migratorio proveniente dall'Iran. La comunità imamita della Siria è un gruppo elitario e chiuso, nonostante il forte spirito di integrazione con la popolazione, in particolare con i sunniti <sup>(114)</sup>.

Il fattore "sciismo" ha assunto un ruolo di primo piano nella regione mediorientale ed è recepito come negativo, laddove viene esportato. Sono nati nuovi miti sull'Islam riguardo la minaccia demografica e le minacce politiche e socio-religiose, con differenze specifiche per le varie comunità islamiche <sup>(115)</sup>.

I precedenti storici ci dimostrano come la stessa guerra civile in Siria sia un esempio della lotta fra sciiti e sunniti. La posta in gioco consiste nella sovranità

---

<sup>113</sup> Cfr. S.H.M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, nel *Journal of Church and Stats*, London and New York, Longman Group, Ltd, 1979, p139.

<sup>114</sup> <http://www.juragentium.org/topics/islam/it/iran.htm>. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale).

<sup>115</sup> Cfr. J.L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York, 1993; e idem, *Ecumenismo. Islam – una sfida per il cristianesimo*, in «Concilium», 3\1994.



degli uni sugli altri, con conseguente affermazione dell'unico vero rappresentante islamico, tra la fazione degli sciiti e sunniti.

### ***Gli alawiti (l'Islam alawita)***

Con il termine alawiti si indica un gruppo religioso mediorientale che ha la sua diffusione soprattutto in Siria. In passato erano conosciuti come Nuṣayrī, o Anṣāriyya, vennero chiamati alawiti dai francesi, a partire dal 1920. La popolazione preferisce il termine 'Alawī per mostrare la loro reverenza ad 'Alī, cugino e genero del profeta Maometto. Gli alawiti fanno risalire le loro origini all'undicesimo Imam (<sup>116</sup>).

Nonostante siano una minoranza della popolazione (20% circa) hanno assunto un grande potere sia religioso che politico. La loro origine viene fatta risalire al X secolo durante la dinastia hamdanide di Aleppo. Con la caduta della dinastia, nel 1004, gli alawiti vennero cacciati. Nel 1097 in un primo momento vennero attaccati dai crociati, mentre in un secondo momento si allearono con loro per combattere insieme gli ismailiti (<sup>117</sup>). Nel 1120, gli alawiti subirono una pesante sconfitta dagli ismailiti e dai curdi, per poi combattere nuovamente con questi ultimi tre anni dopo e, in questa occasione, vincere. Nel 1297 Ismailiti e Alawiti avviarono un processo di integrazione, ma le differenze settarie troppo profonde decretarono il fallimento. In seguito, a partire dal 1516, furono sottomessi dall'impero ottomano e, nonostante alcune tribù alawite tentarono di insorgere, le rivolte furono represses nel sangue dall'esercito ottomano, causando oltre 900.000 morti tra gli alawiti. Successivamente a tale sanguinoso episodio, il popolo alawita subì la colonizzazione da parte dell'Impero turco. Parte dei turchi si convertirono e divennero alawiti.

Nel 1832 gli alawiti attaccarono il villaggio ismailita di Masyaf: in tale occasione il Pascià di Damasco inviò delle truppe per respingerli. Con la caduta dell'Impero Ottomano e l'inizio del mandato francese, la situazione degli alawiti migliorò in

---

<sup>116</sup> Cfr. A. Al-Shahrastani, *Āl-Mlāl w 'alnh.l*, Dar El- Marefah, Beirut, 1993, p. 65. Trad. it.: *Confessioni e sette*.

<sup>117</sup> Cfr. I. Al-Dainuri, *Āl-Imàmà w àl-Syàsà*, Dar Al-fiker, Damasco, 2008, p. 34; Trad. it.: *Imam e politica*.

quanto venne loro concessa autonomia religiosa e gli venne concessa la possibilità di arruolarsi tra le fila dell'esercito francese (<sup>118</sup>).

Durante il mandato francese, molti capi tribù alawiti iniziarono ad inseguire l'idea di una nazione alawita separata ed autonoma e puntarono a convertire la propria condizione di autonomia in vera e propria indipendenza. Uno "stato alawita" venne creato nel 1925. Nel maggio 1930 venne creato il governo di Latakia, che durò fino al 28 febbraio 1937.

Con la presidenza di al- Assad, nel 1971, le condizioni di vita degli alawiti in Siria cambiarono completamente e migliorarono di molto. Su questa scia, nel 1974 l'imam Musa al-Sadr, capo sciita in Libano, proclamò il riconoscimento degli alawiti come veri musulmani. Questo fu un evento molto importante, dal momento che fino a quel momento le autorità musulmane, sia sciite che sunnite, si erano rifiutate di riconoscere la minoranza alawita come parte del mondo musulmano. Tutt'oggi, in realtà, la maggioranza di sunniti e sciiti rifiuta tale riconoscimento. Originari delle montagne che circondano la città costiera di *Ladhakīa* (Latakia), attualmente, vivono nei principali centri urbani del paese (Damasco, Hamā, Homs e Latakia) e sulle montagne lungo la costa del Mar Mediterraneo. Latakia e Tartus sono le città principali della regione. Oggi gli alawiti vivono in tutte le principali città della Siria.

In conclusione, si può verificare la distribuzione settaria in Siria attraverso la seguente tabella:

<b>Gruppo</b>	<b>Milioni</b>	<b>Percentuale</b>
MUSULMANI ARABI		
Sunniti	15,8	72,8%
Alawiti	2,2	10,2%
Sciiti	0,4	1,8%
Drusi	0,2	0,9%

---

<sup>118</sup> <https://doncurzionitoglia.wordpress.com/2012/08/24/la-siria-degli-assad-e-gli-alawiti/>

Ismailiti	0,08	0,4%
<b>MUSULMANI NON ARABI</b>		
Curdi sunniti	1,8	8,3%
Circassi	0,08	0,3%
Turcomanni	0,1	0,6%
Yazidi	0,02	0,1%
<b>CRISTIANI</b>		
Cristiani (arabi e armenias)	1	4,6%
<b>Totale</b>	<b>21,6</b>	<b>100%</b>

TABELLA 1: *La distribuzione settaria del popolo siriano nel 2012*

## 2-I cristiani

La Siria è da sempre la terra emblema della complessità del cristianesimo, vi hanno convissuto in un clima di tolleranza popoli appartenenti a diverse confessioni: cattolici e ortodossi. La storia racconta della conversione al cristianesimo di Abgar VIII di Edessa, sovrano di Osroene nel 200, fu lui il primo re arabo della storia del cristianesimo (<sup>119</sup>). Nei secoli la convivenza tra i cristiani e gli appartenenti a altre religioni fu sempre abbastanza pacifica, in modo particolare con Ebraismo e Islam (<sup>120</sup>). A partire dal VII secolo, la situazione dei cristiani non cambiò: restarono infatti liberi di professare la propria religione dietro il pagamento di una tassa, chiamata jizya, dalla quale erano esclusi schiavi,

<sup>119</sup> Cfr. E'tienne Trocmè, *Il Cristianesimo, Storia delle religioni*, A cura di Henry-Charles Puech, Editori Laterza e Figli, Bari, 1° edizione 1988. P 43.

<sup>120</sup> Cfr. S.K. Samir, *Le comunità cristiane, soggetti attivi della società araba nel corso della storia*, Comunità cristiane nell'Islam arabo, la sfida del futuro a cura di A. Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2° edizione, 1996, pp75-76.

donne, bambini, sacerdoti, vecchi e malati (<sup>121</sup>).

Nei territori arabi i cristiani si rivolgono a Dio chiamandolo “Allah” in quanto questo termine arabo significa “Dio” ed era usato nelle chiese cristiane di lingua araba secoli prima dell’arrivo dell’Islam. La storia del cristianesimo va di pari passo con la storia dei cristiani in Siria, questi furono sempre presenti e segnarono in modo indelebile il passaggio tra le varie epoche in Mesopotamia, Egitto, Caucaso e Siria (<sup>122</sup>).

Si può affermare che la Siria ebbe un ruolo significativo nella storia del Cristianesimo: l’episodio della conversione di san Paolo è riportato come avvenuto "sulla via di Damasco" e lo stesso Apostolo fondò la Chiesa di Antiochia (<sup>123</sup>). La composizione dei cristiani della Siria è eterogenea. È una varietà che trova espressione tanto nelle lingue – ancora oggi – utilizzate, che sono il greco, l’aramaico, il siriano, l’arabo, il turco e a volte il curdo, quanto nel retaggio delle pratiche rituali. Ognuna delle chiese d’oriente presenti in Siria ha la sua propria gerarchia religiosa, siano esse di fede ortodossa, cattolica o persino protestante.

I geografi descrissero in passato la Siria come “Oriente di deserti e di chiese”. Questa definizione fa riferimento a un periodo molto risalente, ma indica come la presenza dei cristiani abbia lasciato un segno nel territorio e nella storia del Paese (<sup>124</sup>). Da allora, molta storia è trascorsa: i deserti si sono erosi e le chiese del

---

<sup>121</sup> Cfr. Ph. Fargues, *I cristiani arabi dell’Oriente:una prospettiva demografica*, Comunità cristiane nell’Islam arabo, la sfida del futuro a cura di A. Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2°edizione, 1996, pp. 55-56-57-58. Cfr. M. Gharipour, *Christians and Jews in the Muslim World The Dilemma of Religious Space*, In papers presented to the 30th Annual Conference of the Society of Architectural Historians, Australia and New Zealand held on the Gold Coast, Queensland, Australia, July 2-5, 2013, P 319. Si legge nel Corano (At-Tawbah 29) Combattetete coloro che non credono in Allah e nell’ Ultimo Giorno, che non vietano quello che Allah e il Suo Messaggero hanno vietato, e quelli, tra la gente della Scrittura, che non scelgono la religione della verità, finché non versino umilmente il tributo, e siano soggiogati.

<sup>122</sup> Cfr. G. Filoramo, *Storia delle religioni, Ebraismo e Cristianesimo*, Dalle Origini Al Concilio di Nicea di Giorgio Jossa. Enciclopedie del sapere, Editori Laterza, 1995, pp 191-192.

<sup>123</sup> Cfr. E’tienne Trocmè, *Il Cristianesimo,Storia delle religioni*, A cura di Henry-Charles Puech, op.cit, p 102.

<sup>124</sup> Volendo indicare un passaggio emblematico della convivialità religiosa di questa terra, è interessante volgersi verso Aleppo, per evocare il viale intitolato a “Elia IV, patriarca degli arabi”, in memoria di Elia *Mu’awwad*, patriarca dei greco-ortodossi e della chiesa del deserto, descritta come una grande tenda eretta nel deserto dello Hauran. Su questo viale, di fronte alla cattedrale di

giorno d'oggi si ritrovano circondate da mille e una moschea (<sup>125</sup>). La comunità cristiana è rappresentata in tutte le sue sfaccettature. A Damasco troviamo le sedi di ben tre patriarcati: siro-ortodosso, melchita e greco-ortodosso. Vi è persino un piccolo numero di protestanti. I greco-ortodossi e gli armeno-ortodossi sono i più numerosi tra le undici comunità (<sup>126</sup>). Si può dire che il cristiano in Siria viva in un perpetuo andirivieni di rifugiati cristiani, in una “corrente d'aria continua”.

I cristiani in Siria contano circa un milione e mezzo di persone, secondo le stime più ottimistiche; vale a dire dal 10 al 15 % della popolazione totale del paese, una percentuale che il governo ha sempre preso in considerazione. La Siria ha dato anche un papa alla Chiesa, Aniceto di Homs.

Non è facile stabilire una percentuale dei cristiani siriani, perché il loro numero è soggetto a variazioni dovute a spostamenti e abbandoni del territorio. Si tratta probabilmente di un 10% della popolazione, una percentuale molto inferiore al passato. La presenza di cristiani in Siria è, come detto in precedenza, molto antica, precedente alla comparsa dell'Islam e non è legata alle crociate come molti credono. I cristiani di Siria, sono una fra le più antiche comunità del Medio oriente e hanno goduto di una certa libertà religiosa, soprattutto di culto. Si contavano all'incirca 1,2 milioni di persone secondo il censimento del 1960, ma non si è tenuto nessun censimento più recente, a causa della diminuzione della natalità e dei più alti tassi di emigrazione rispetto ai compatrioti musulmani.

Le comunità cristiane sono così distribuite:

- i greci ortodossi, la maggioranza, vivono nella parte occidentale

---

san Giuseppe dei caldei, è situata la grande moschea dell'Unicità, che spinge verso il cielo i suoi quattro minareti minutamente lavorati e intagliati nella pietra bianca di Aleppo. Attorno alla moschea si trovano la chiesa di Sant'Efrem dei siro-cattolici, la chiesa di san Giorgio dei melchiti e la nuovissima chiesa degli armeno-cattolici. Dall'altro lato del viale, vale a dire dietro la chiesa di san Giuseppe, si vedrà senza difficoltà la cupola in costruzione della chiesa di Sant'Elia dei greco-ortodossi, dietro la quale si staglia in lontananza la nuova chiesa dei melchiti e più lontano si profila il campanile della chiesa degli armeno-ortodossi. Significa trovarsi in uno dei nuovi quartieri dove cristiani e musulmani vivono fianco a fianco e abitano negli stessi edifici.

<sup>125</sup> Per approfondimenti sulla vita del patriarca: Cfr.H. Moussalli, *I cristiani in Siria, Comunità cristiane nell'Islam arabo, la sfida del futuro* a cura di A. Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2°edizione, 1996, p. 311.

<sup>126</sup> Cfr. H. Moussalli, *I cristiani in Siria, Comunità cristiane nell'Islam arabo, la sfida del futuro*, op.cit, p. 317.

del paese e a Damasco;

- i siriaci, situati in una zona fertile a est dell'Eufrate (<sup>127</sup>),
- i cattolici e gli armeni si trovano nella zona centrale della Siria, soprattutto nella provincia di Aleppo, vicino al confine turco.

Su 22 milioni di abitanti, i cristiani – perlopiù ortodossi e cattolici, distribuiti in oltre una decina di Chiese diverse – costituiscono il 10% della popolazione, una presenza tra le più consistenti nei vari paesi della regione. Appartengono da sempre al tessuto sociale del mondo arabo e quasi tutti parlano la lingua araba nella vita quotidiana, fatta eccezione per gli armeni e i siriaci fuggiti alle persecuzioni ottomane e gli abitanti di qualche villaggio che ha conservato l'aramaico (<sup>128</sup>). I dati, sotto riportati, sono tratti da stime dell'anno 2000 e quantificano i cristiani (suddivisi nelle varie confessioni) all'interno della popolazione siriana (<sup>129</sup>):

GRECI ORTODOSSI	circa 550.000 ( 2%)
ARMENI ORTODOSSI	circa 190.000 ( 1%)
GRECI CATTOLICI	190.000 (1%)
SIRIACI ORTODOSSI	180.000 (1%)
MARONITI	100.000 (0,5%9)
SIRIACI CATTOLICI E ARMENI CATTOLICI	70.000 (0,8%)
PROTESTANTI	40.000 (0,2%)
NESTORIANI	meno di 40.000 (0,1%)
CALDEI CATTOLICI	25.000 ( 0,1%)

TABELLA 2: *Stima del numero dei cristiani in Siria, 2000.*

In Siria sono presenti tutte le chiese cristiane orientali ad eccezione di quella copta

---

<sup>127</sup> Eufrate: Il fiume più lungo dell'Asia occidentale.

<sup>128</sup> Cfr. E'tienne Trocmè, *Il Cristianesimo, Storia delle religioni*, A cura di Henry-Charles Puech, op.cit, p 160.

<sup>129</sup> L'articolo di T. Khalaf, *Āl-msihìn fī sūrya, qrà ḥàwàà, w àrqàm Ġàibà*, in Beirut Center for Middle East Studies, giugno 2014. Trad. it: I cristiani di siria, villaggi vuoti e numeri assenti. <http://www.beirutme.com/?p=720>.

e non mancano neanche i cattolici romani e i protestanti (<sup>130</sup>). Negli anni Cinquanta, i cristiani parteciparono attivamente alla costruzione del giovane stato della Siria, ai giorni d'oggi, invece, appaiono più distanti dalla politica e fanno in modo di non intromettersi nelle periodiche lotte per il potere che avvengono ai vertici del partito Ba'th.

I cristiani hanno sempre avuto buone relazioni con i fedeli di altre religioni (<sup>131</sup>). Essi godono della libertà completa di praticare i loro riti religiosi, senza pressioni o restrizioni da parte del governo.

### 3- I drusi

Con il termine “drusi” si indicano gli appartenenti ad una setta religiosa comparsa per la prima volta in Egitto nell’XI secolo. Il termine *durūz* deriva dal suo fondatore, al-Darazī (<sup>132</sup>). La comunità, in seguito a numerose persecuzioni, si spostò nei territori del Libano, della Siria meridionale, della Palestina e della Giordania.

I drusi tra loro si chiamano *muwahhidūn* «unitari», mentre al-Darazī è il termine a loro dato da coloro che li perseguitavano. Al-Darazī è una figura molto dibattuta perché nonostante il nome della religione derivi da quest'uomo, venne poi sconfessato dai suoi stessi seguaci che lo considerarono un traditore (<sup>133</sup>) in quanto rivale del persiano Hāmzah.

Al-Hakim figura fondamentale della religione drusa è considerato “emanazione” di Dio in terra (<sup>134</sup>), all'interno della dottrina drusa troviamo elementi della filosofia greca, dell'Islam, dell'Induismo e del Cristianesimo. Nonostante i

---

<sup>130</sup> Cfr. G. Filoramo, *Storia delle religioni, Ebraismo e Cristianesimo*, Dalle Origini Al Concilio di Nicea di Giorgio Jossa. Enciclopedia del sapere, Editori Laterza, 1995, pp 343-344.

<sup>131</sup> Cfr. E'tienne Trocmè, *Il Cristianesimo, Storia delle religioni*, A cura di Henry-Charles Puech, op.cit, pp 108-109.

<sup>132</sup> Cfr. A. Badawi, *The druzes, A section of ( the doctrines of muslims-11)*, Beirut, 1°edizione, 1973, pp 508-509.

<sup>133</sup> Cfr. M. K. Hussein, *Āl-Drūz, tārīḥa w cāqidhā*, La casa della Conoscenza, Egitto, 1° edizione, 1962, p.10. Trad. it: *Drusi. Storia e credenze*.

<sup>134</sup> Cfr. G. Russell, *Regni Dimenticati, Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, (Prefazione di Rory Stewart, Traduzione di Svevo D'Onofrio), Adelphi Edizioni, 2016, S.P.A, Milano, p 166.

riferimenti ai temi di religione islamica e le citazioni del Corano, i drusi non possono essere considerati all'interno dell'Islam.

A causa degli elementi esoterici e dell'affermazione dell'esistenza in forma umana della divinità i musulmani sunniti considerano i drusi dei veri e propri eretici (<sup>135</sup>). Nonostante le persecuzioni i drusi nei secoli si diffusero in un ampio territorio che andava dalla Siria alla Mesopotamia, dalla Persia all'India.

Indubbiamente i drusi sono il gruppo religioso più particolare e molto difficile da conoscere nel Medio Oriente. La dottrina drusa trae le proprie origini sia da quella musulmana che da quella cristiana ed, al tempo stesso, si distacca sia dall'Islam quanto dal Cristianesimo.

L'appartenenza alla confessione drusa, dunque, si determina per nascita, non è più possibile aderire alla comunità drusa e i credenti possono uscire dalla comunità con divieto assoluto di rientrarvi.

La presenza di elementi di religioni così diverse rende la dottrina drusa estremamente complessa e variegata. La confessione drusa si basa sulla fede in un principio divino, chiamato *'aql al-fa'āl*, ossia intelletto attivo. L'*'aql* può manifestarsi in forma umana e, secondo la comunità drusa, l'ultima di queste manifestazioni si è avuta nell'imām-califfo al-Hākim, nell'XI secolo (<sup>136</sup>). I drusi sono da sempre considerati un popolo misterioso che ha scelto come roccaforte un luogo altrettanto misterioso: le montagne dello Shuf (<sup>137</sup>). Essi considerano come cuore del territorio druso il Libano ed inoltre credono nella reincarnazione delle anime (<sup>138</sup>). Makarem disse (<sup>139</sup>) “separarsi da Dio e pensare alla propria separatezza è il male”, essi infatti ritengono che il mondo sia un tutt'uno con Dio. I testi cui fanno riferimento sono sia il Nuovo Testamento sia il Corano e

---

<sup>135</sup> Cfr. S. H. Fllah: *I drusi in Medio Oriente*, in «Rivista letteraria culturale della comunità drusa», Damasco, 2000. [http://www.al-amama.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=368](http://www.al-amama.com/index.php?option=com_content&task=view&id=368)

<sup>136</sup> Cfr. M. K. Hussein, *Āl-Drūz, tāryḥha w 'qāidha*, op.cit, p.31.

<sup>137</sup> *Shūf*: è una regione storica del Libano. Cfr. G.Russell: *Regni Dimenticati, Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, (Prefazione di Rory Stewart, Traduzione di Svevo D'Onofrio), op.cit, p 169.

<sup>138</sup> Cfr. G.Russell, *Regni Dimenticati, Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, op.cit, p 182.

<sup>139</sup> Sami Makarem, un professore druso della American University of Beirut .



tramandano dette scritte in luoghi in cui si riuniscono, che prendono il nome di *Khalwa* <sup>(140)</sup>.

Nonostante il numero esiguo dei drusi, che rappresentano infatti solo il 5% della popolazione in Siria, la loro presenza nel territorio da sempre molto significativa. La lingua parlata è una varietà dialettale dell'arabo ed essi vivono per lo più nell'area del *Jabal al-Druz*, al centro del governatorato di Sweida <sup>(141)</sup>, al confine sudorientale della Siria con la Giordania. I drusi formano una comunità di circa mezzo milione di fedeli residenti nelle città di Aleppo, Damasco, Quneitra, Idlib e Sweida.

I luoghi dove si trova una maggiore concentrazione di drusi sono Majdal al-Shams, la provincia di Sweida e Jaramana. Nelle alture del Golan, nella zona nord di Israele, al confine con la Siria e il Libano, sorge Majdal al-Shams una cittadina abitata da circa 10.000 persone tutte appartenenti alla comunità drusa. Questo piccolo paese dedito alla pastorizia e all'agricoltura <sup>(142)</sup> è diventato, a causa della sua posizione strategica, motivo di contesa tra Siria e Israele. Fino al 1967, data del conflitto tra Siria e Israele il territorio faceva parte della Siria. A partire da questa data Majdal al-Shams è passata sotto il controllo di Israele. La Siria ha continuato a considerare cittadini siriani i drusi di Majdal al-Shams, Israele ha concesso la cittadinanza ai drusi delle alture del Golan (*Buq'ata, Mas'ade e Ein Qiniyye*)<sup>(143)</sup> e non riconosce loro la cittadinanza siriana. I suoi abitanti vivono in una sorta di limbo, solo il 10% ha accettato la cittadinanza israeliana e il resto della popolazione necessita di un lasciapassare rilasciato da Israele per spostarsi all'estero. La capitale dei Drusi è Sweida, fondata nel XVIII secolo, è situata al centro dell'Hauran, al confine con la Giordania e Damasco, ed è abitata da circa 200.000 persone.

---

<sup>140</sup> Khalwa: le case-preghiera dei drusi sono chiamate *khalwaat* e sono usate al posto delle moschee. Cfr. G.Russell, *Regni Dimenticati, Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, op.cit, 184.

<sup>141</sup> Governatorato di Al-Sweidā': è una città al sud di Siria. Il capoluogo è la città di al-Sweida (*al-Sweidā'*).

<sup>142</sup> Cfr. G.Russell, *Regni Dimenticati, Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, op.cit, 183.

<sup>143</sup> Buq'ata, Mas'ade e Ein Qiniyye: sono villaggi drusi del Golan in Siria.

Oggi la comunità drusa è in una condizione migliore degli Yazidi o degli Zoroastriani. Finora i drusi sono riusciti a conservare le loro terre e la propria autonomia in Siria. Le esigue dimensioni della comunità e il fatto di risiedere lontano dalle città principali l'hanno sin qui protetta dalle atrocità della guerra civile in corso nel paese (<sup>144</sup>).

#### **4- Gli ebrei**

In Siria le origini della popolazione ebraica (<sup>145</sup>) sono da ricercare nei “Musta'arabi”, gli antichi ebrei che abitavano la Siria. Ad Aleppo e Damasco vi erano delle comunità ebraiche sin dal tempo dei Romani. Quando queste città caddero sotto il controllo ottomano nel 1517, iniziò l'afflusso degli ebrei sefarditi (<sup>146</sup>). Essi fondarono delle comunità separate da quella locale arabofona e a Damasco arrivarono ad istituire anche corti rabbiniche diverse, mentre una comunità più piccola si stabilì a Kamichlié, vicino al confine turco (<sup>147</sup>).

A partire dalla metà del XX secolo gli ebrei siriani furono costretti ad una grande emigrazione verso gli Stati Uniti, l'America centrale e meridionale e verso Israele. La fuga dalla Siria durò per diversi decenni.

---

<sup>144</sup> Cfr. G. Russell, *Regni Dimenticati, Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, op.cit, p 186.

<sup>145</sup> L'origine dell'ebraismo è legata al territorio siriano in quanto Abramo, il primo patriarca, nacque con ogni probabilità nel 1813 A.E.V a Ur Kassdim, in Caldea meridionale. In questo luogo visse la prima parte della sua vita e qui scoprì l'esistenza di Dio. La Bibbia ci dice che nel 2100 A.C. Dio ordinò ad Abramo di lasciare, insieme al suo popolo, la sua terra e di raggiungere il territorio di Canaan. Durante il suo viaggio Abramo si fermò ad Harran, nell'attuale Siria, per poi scendere fino alla terra promessa, a Canaan. A Canaan chiamata poi Israele, Abramo morì e qui si svolsero le vicende di suo figlio Isacco e suo nipote Giacobbe.

Abramo inizia il suo contatto diretto con Dio, non solo perché per egli è un uomo pratico e dotato di logica, ma anche perché Dio ha voluto che Abramo diventasse il suo rappresentante in questo mondo per combattere l'idolatria. Dio esorta Abramo a seguire il suo comandamento e a lasciare una terra sicura verso l'ignoto con le parole “lech lecha”, da qui nasce la prima religione monoteista, la religione ebraica.

<sup>146</sup> Cfr. M. Caffiero, *Storie intrecciate. Cristiani, Ebrei e Musulmani Tra Scritture, Oggetti e Narrazioni* ( Mediterraneo, secc. XVI-XIX ), a cura di. Serena Di Nepi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015, p 119.

<sup>147</sup> Cfr. D. Vetter, *L'Ebraismo nel “Dizionario Comparato delle Religioni Monoteistiche. Ebraismo – Cristianesimo – Islam”*. Trad. it. a cura di Giancarlo BENZI - Giovanni RUSSO, Casale Monferrato, Piemme, 1991, p 26.

Nel 1925, durante la rivolta dei drusi contro i francesi, fu attaccato il quartiere ebraico di Damasco e molti ebrei rimasero uccisi o feriti. Gli attacchi contro gli ebrei furono conseguenza del conflitto arabo ebraico del 1936. Gli ebrei a Damasco furono, infatti, accusati di sostenere l'entità sionista e ciò comportò una politica discriminatoria contro di loro, nonché a la limitazione di libertà degli stessi nella città, legata inoltre a severe misure economiche. Dopo la costituzione dello stato di Israele la maggior parte degli ebrei in Siria furono costretti ad un esodo collettivo <sup>(148)</sup>.

Nel 1943 si contavano trentamila ebrei in Siria, soprattutto ad Aleppo. Nel tentativo di impedire che prendessero il potere, il governo siriano limitò l'immigrazione da Israele, confiscò beni agli ebrei e bloccò i conti bancari. A causa di questa politica così restrittiva nei loro confronti, settemila persone di religione ebraica fuggirono da Aleppo. La situazione politica ed economica divenne ancora più difficile quando furono rimossi dalle cariche di governo. In conseguenza di ciò altri quindicimila ebrei lasciarono la Siria. Tuttavia alcuni si loro decisero di rimanere, rappresentando l'unica minoranza che non ha diritto di partecipare alla vita politica del paese e di ricoprire cariche di governo.

Ad oggi sono rimasti in Siria circa 250 ebrei, tra Damasco e Aleppo, che appartengono a diversi movimenti religiosi: gli ebrei riformati, gli ortodossi e ultra-ortodossi e i conservatori di ortodossia più attenuata.

## **5- Altre comunità religiose in Siria: yezidi, morshedi, armeni**

### **Yezidi**

Lo Yazidismo è la religione praticata dagli yazidi o yezidi, presente nel Vicino Oriente da più di 4.000 anni. Gli yezidi sono una comunità molto antica, di origine curda conosciuta nel mondo come “gli adoratori del diavolo”<sup>(149)</sup>. Tale

---

<sup>148</sup> Cfr. M. Caffiero, *Storie intrecciate. Cristiani, Ebrei e Musulmani Tra Scritture, Oggetti e Narrazioni* (Mediterraneo, secc. XVI-XIX), a cura di. Serena Di Nepi, op.cit, p 118.

<sup>149</sup> Cfr.G. Russell, *Regni Dimenticati, Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, op.cit, p 94.

appellativo, causa di innumerevoli persecuzioni, deriva dalla loro adorazione per l'angelo caduto *Melek Ta'us* <sup>(150)</sup>, assimilabile a tratti all'Arcangelo Michele.

La comunità si trova in un territorio tra Iraq, Siria e Turchia. La loro religione ha al suo interno elementi zoroastriani (basata sugli insegnamenti del profeta Zarathuštra), islamici, cristiani e giudaici <sup>(151)</sup>.

Secondo il filosofo, teologo e storico persiano del XI secolo al-Shahrastani <sup>(152)</sup>, specialista dello studio delle eresie dell'islam e influente storico delle religioni, gli yezidi sarebbero, invece, i seguaci di un certo Yazid Ibn Muawiyah (680-683) e, sempre stando a questa teoria, si distaccarono dall'Islam ortodosso già dal primo secolo.

In realtà la tesi più accreditata circa l'origine del loro nome proviene da un termine di lingua *pahlavi*, "yazd" cioè "angelo", in riferimento a *Melek Ta'us*. Il testo fondamentale della religione yazidista è "il libro della rivelazione", conosciuto come "il libro nero". Tale libro è stato pubblicato per la prima volta nel 1911 dopo che, per migliaia di anni, aveva avuto diffusione solo orale. Il testo narra dell'esistenza di sette Dei, tra i quali Melek Ta'us, un angelo con l'aspetto di un pavone (melek significa "angelo" e Tā'ūs "pavone"<sup>(153)</sup>) che pentito, dopo essere decaduto, ricreò il mondo precedentemente distrutto.

Il loro credo, scambiato per un'adorazione del demonio, si basa in realtà sul dualismo tra il bene e il male. Il bene è rappresentato dal Dio della luce <sup>(154)</sup>, Khoda, e il male da Melek Ta'us, l'angelo pavone. Al Dio della luce sono legati rituali di adorazione del sole e del fuoco, suo simbolo: «*a Lalesh dove ha sede il loro tempio principale, vi sono nicchie con fuochi perennemente accesi*».

Le offerte e le preghiere sono rivolte all'angelo del male ed essi gli rivolgono preghiere tre volte al giorno, rivolgendosi verso il sole, al fine di placare la sua malvagità. Il rituale più importante è costituito da un pellegrinaggio annuale a

---

<sup>150</sup> Melek Ta'us: è la figura centrale per la religione degli Yazidi. Cfr. G. Russell: *Regni Dimenticati, Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, (Prefazione di Rory Stewart, Traduzione di Svevo D'Onofrio), Adelphi Edizioni, 2016, S.P.A, Milano, p 92.

<sup>151</sup> Ibidem, G.Russell, p 69.

<sup>152</sup> Ibidem, G.Russell, p 80.

<sup>153</sup> Ibidem, G.Russell, pp 92-93.

<sup>154</sup> Ibidem, G.Russell, p 94.

Lalish; inoltre gli Yazidi ritengono che il centro della terra, il luogo dove ebbe inizio la creazione <sup>(155)</sup>, si trovi in Iraq, presso la tomba del maestro ‘Adi <sup>(156)</sup>.

La religione curda degli yezidi è una religione di tipo misterico <sup>(157)</sup>, ha un codice ferreo, per cui non accetta conversioni da parte di individui nati al di fuori della loro comunità ed etnia; inoltre, gli yazidi sono piuttosto diffidenti verso le persone di altre religioni, tanto che la preghiera verso il sole non viene mai recitata in presenza di estranei.

All'interno della comunità vige una struttura gerarchica con al vertice un capo secolare, chiamato *Amīr*, e un capo religioso, detto *Sheikh*. La popolazione è divisa in due grandi categorie: i laici «*detti murīdān (aspiranti), e che indica bene la natura religiosa di tutta l'associazione yazidica*», e i chierici, divisi in più categorie, fra le quali la prima è quella degli *sheikh*, in numero di cinque, discendenti dalla famiglia di ‘Adī.

Si tratta di una comunità per lo più monogama, tranne alcune eccezioni, i bambini sono battezzati alla nascita e la circoncisione è una pratica diffusa, ma non obbligatoria. Subito dopo la morte i defunti sono deposti con le mani giunte in tombe di forma conica. Tra i vari tabù, vi è quello per cui i fedeli non possono vestirsi di blu e non possono mangiare lattuga. Gli uomini portano i baffi, ma pochi hanno la barba <sup>(158)</sup>, alcuni condividono il tabù sull'uccisione dei pesci che considerano sacri perchè vivono nell'acqua <sup>(159)</sup>. La cultura e la storia degli yazidi è poco conosciuta: la lontananza e la segretezza che li hanno tenuto al sicuro dalle interferenze esterne li hanno anche tenuto fuori dai libri di storia <sup>(160)</sup>.

Gli yazidi ritengono di essere gli unici discendenti di Adamo e per questo motivo rifiutano i matrimoni interreligiosi «*anche con i curdi di religione musulmana*» <sup>(161)</sup> e le conversioni. L'espulsione dalla comunità è la pena più grave nella quale si può incorrere, perché comporta la perdita dell'anima. Nonostante siano una

---

<sup>155</sup> Cfr. G. Russell, *Regni Dimenticati, Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, op.cit, p 72.

<sup>156</sup> Ibidem, G. Russell, p 73.

<sup>157</sup> Ibidem, G. Russell, pp 73-74.

<sup>158</sup> Ibidem, G. Russell, p 70.

<sup>159</sup> Ibidem, G. Russell, p 85.

<sup>160</sup> Ibidem, G. Russell, p 78.

<sup>161</sup> Ibidem, G. Russell, p 129.

popolazione pacifica e tollerante non sono mancati negli anni casi di violenza fisica, come nel caso di Du'a Khalil Aswad, una ragazza di 17 anni curda, di fede yazidi uccisa a calci e pietre nel 2007, ossia venne giustiziata tramite lapidazione, per essere stata vista con un ragazzo di etnia diversa.

In Siria, vi sono piccole comunità sparse per tutto il territorio, specialmente nel Gebel Sim'ān ad Aleppo. Un nucleo meno numeroso di circa tremila persone è costituito da pastori seminomadi, forse tremila, che si dicono originari del monte Singiār. Inoltre vi sono yazidi a Qamishli e Afrin.

### **I morshedi**

Quella dei morshedi è una dottrina spirituale appartenente all'Islam. La maggior parte dei seguaci di tale dottrina si trova in Siria, ma non vi è alcun conteggio ufficiale del loro numero, che oscilla tra 300.000 e 500.000 distribuiti tra le province di Latakia, Homs, la zona del Gab ad Hama e Damasco e la sua campagn. Quella dei morsheidi è una comunità presente solo in Siria.

I morsheidi sono apparsi in Siria intorno alla prima metà del XX secolo e hanno origine da Salman al-Murshedi. Il 7 dicembre 1923, Salman riuscì ad unire la sua comunità, combattendo contro i francesi per la protezione dei Morshedi. venne ucciso alla fine del 1946, dopo essere stato accusato di blasfemia <sup>(162)</sup>. Secondo una teoria, egli venne ucciso per aver affermato di essere una divinità, ma, secondo molti ricercatori, tal accusa era falsa, in quanto egli non avrebbe mai affermato una cosa simile. In ogni caso, venne giustiziato perché ritenuto colpevole dell'omicidio di sua moglie *Om Fateh*, nonché per aver fomentato una rivolta contro la gendarmeria del suo villaggio, alla fine del 1946. In realtà, tutte queste accuse gli furono mosse solo ed esclusivamente per motivi politici e nessuna di esse era fondata <sup>(163)</sup>.

Alla sua morte, suo figlio Mujib Al-murshedi divenne il nuovo leader della comunità. I morshedi festeggiano una volta all'anno una festa di tre giorni che si chiama "gioia di Dio" dal 25 al 27 agosto.

---

<sup>162</sup> *La bestemmia*: è un epiteto offensivo riferito a una divinità.

<sup>163</sup> <http://maakom.com/site/article/4349>.

## **Gli armeni**

Gli Armeni sono un antico popolo nato nell' Anatolia Orientale. La maggioranza della popolazione vive in Armenia, ma molte ci sono molte comunità armene sparse in tutto il territorio Medio-Orientale, nell'est Europa, nell'impero Russo, in quello Austro-Ungarico, nell'Impero Ottomano e persino in Persia e in Siria (<sup>164</sup>). In Siria, gli armeni sono cittadini siriani di origine armena, trasferitisi per lasciarsi alle spalle guerre e persecuzioni, primo fra tutti il genocidio armeno. Secondo le stime delle organizzazioni armene, vi sarebbero 150.000 armeni in Siria, distribuiti in diverse province del Paese. La maggioranza di loro vive ad Aleppo dove hanno conservato la propria lingua. Essi sono per la maggior parte di fede ortodossa, ma vi è anche una piccola minoranza cattolica. L'appartenenza religiosa svolge, tuttora, un ruolo molto importante per la coesione degli armeni in Siria (<sup>165</sup>).

---

<sup>164</sup> <http://www.homolaicus.com/storia/contemporanea/armenia/origini.htm>.

<sup>165</sup> <http://khabararmani.com/?p=1489>.

## Capitolo II

### 2. Il pluralismo giuridico in tema di statuto personale in Siria

#### 2.1. La Legge sullo Statuto Personale del 1953

Nel 1953, sotto il regime di Shishakly venne promulgato il nuovo codice che subì gli influssi dei codici egiziani e ottomani in materia di diritto di famiglia. La legge sullo Statuto Personale viene individuata anche, semplicemente, come “legge di famiglia”. Essa è anche caratterizzata dalla prevalenza di norme, usi e costumi sugli istituti del diritto di famiglia. Il concetto di statuto personale ha origine nell’Europa Medievale ed era utilizzato per indicare la sfera dei diritti dell’individuo, contrapposto al concetto di status di proprietà, inerente, appunto, al diritto reale di proprietà (<sup>166</sup>). Il termine fu tradotto in Arabo (Qànùn al-Ahwàl al-shakhsiyya) e introdotto nei testi giuridici arabi soltanto verso la fine del XIX secolo, in Egitto, da Muhammed Qadri Pasha (<sup>167</sup>).

L’origine delle leggi sullo statuto personale siriano risale all’origine dell’Islam stesso (<sup>168</sup>). Si basa su tre principi fondamentali:

1. Allah (Dio) è il legislatore della comunità musulmana
2. Il rispetto della legge è un dovere sia religioso che politico

---

<sup>166</sup> Cfr. W.A. Bewes, *The Theory of the Statutes*, in « Journal of Comparative Legislation and International Law » 4/3, 1922, pp. 97-103.

<sup>167</sup> Cfr. J. J. Nasir, *The Islamic Law of Personal Status*, London, 3° edizione, 2002, p. 34 ff.  
e A. E. A. Sonbol, *The Woman Follows the Nationality of Her Husband: Guardianship, Citizenship and Gender*, in « Journal of Women of the Middle East and the Islamic World », 1, 86-117, Hawwa, 2003, pp. 89-90.

<sup>168</sup> Cfr. G. Tedeschi, *"Personal Status" and "Statut Personnel"*, in « McGill Law Journal », Vol. 15, N. 3, 1969.



### 3. La legge è conforme alla religione

L'ordinamento siriano rappresenta una eccezione rispetto a quello delle altre nazioni musulmane ed il suo sistema giuridico è un modello secolare. Mentre le costituzioni degli altri stati arabi contengono disposizioni esplicite che dichiarano l'Islam quale religione di Stato e la Shari'a quale unica fonte della legislazione nazionale, la Costituzione siriana stabilisce soltanto che il Capo di Stato debba essere di religione islamica e che la giurisprudenza islamica, non la Shari'a, deve essere considerata fonte del diritto, come già sopra evidenziato. Rilevante è il fatto che uno stato islamico secolare come la Siria non costituzionalizzi il principio della supremazia islamica rispetto alle altre religioni e culture. In linea con tale impostazione, il sistema legale che ruota attorno allo statuto personale, permette di riscontrare un'applicazione congiunta delle norme nazionali e di quelle religiose, sia per quanto riguarda la condizione dei cittadini islamici, che per quella dei cittadini appartenenti alle minoranze ebrea, cristiana e drusa. Anche le minoranze godono di garanzia legislativa e giuridica (<sup>169</sup>).

In Siria il diritto ha carattere pluralista, pertanto risultano garantite e salvaguardate tutte le comunità, in forza di quanto prevede l'articolo 35 della Costituzione, con spirito di grande apertura verso le altre religioni diverse dall'Islam (<sup>170</sup>). Pertanto, ogni religione fa riferimento alla propria legge, così che nello stesso territorio convivono una pluralità di confessioni e di leggi ad esse legate ed ogni comunità ha, di conseguenza, tribunali propri che ne giudicano i membri (<sup>171</sup>). Come afferma Anderson, nel suo articolo "The Syrian Law of Personal Status"(<sup>172</sup>), la Legge Siriana presenta tre profili di particolare interesse:

- Ha il codice di legge a statuto personale più completo fra quelli promulgati dagli stati interessati, comprendendo, tra le altre cose, l'istituto del

---

<sup>169</sup> Cfr. V. Eijk, «Pluralistic family law in Syria: Bane or Blessing?», in *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, Vol. 2, 2014, pp. 73-74.

<sup>170</sup> La costituzione siriana del 1973, Articolo 35: «1. La libertà di credo è inviolabile e deve rispettare tutte le religioni. 2. Lo Stato garantisce la libertà di eseguire i riti religiosi a tutti, ma senza disturbare l'ordine pubblico.».

<sup>171</sup> Cfr. S. A. Abu-Sahlieh: *Il diritto di famiglia nel mondo arabo costanti e sfide*, Centro di Diritto Arabo e Musulmano, 1ª edizione, Palermo, 2009, op.cit, p.11.

<sup>172</sup> Cfr. J.N.D.Anderson, *The Syrian Law of Personal Status*, in « *Bullettin of the School of Oriental and African Studies*», Vol. 17, 1, 1955, pp. 34-49.

testamento espresso e inespresso, a differenza della precedente legge ottomana o della più recente legge giordana;

- ha fatto proprie la maggior parte delle innovazioni introdotte dalle riforme ottomane ed egiziane, prevedendo ulteriori norme per casi eccezionali;
- è una legge che si applica a tutti i siriani, con le dovute eccezioni, riguardo alle tre comunità dei drusi, dei cristiani e degli ebrei (Articolo 306).

La Legge è composta da 308 articoli.

Il Libro I riguarda il matrimonio ed è diviso in quattro parti (organizzate e suddivise a loro volta in capitoli e articoli singoli): fidanzamento e matrimonio; componenti e condizioni per contrarre matrimonio; tipi di matrimonio e stato legale; conseguenze ed effetti giuridici del matrimonio. I maggiori punti d'interesse del Libro I, in cui si evince un ruolo centrale svolto dal *qadi* in materia di matrimonio, sono (<sup>173</sup>):

- L'Articolo 14, che pone un limite all' istituto della poligamia, stabilendo che, qualora un contratto di matrimonio sia viziato da una condizione in conflitto con la natura legale del matrimonio e dei suoi scopi, o vincoli a qualcosa proibito dalla legge, potrà essere considerato valido solo una volta che le condizioni suddette siano eliminate;
- L'Articolo 17 che mette un ulteriore limite, di natura sostanziale, alla poligamia, prevedendo che il *qadi* possa negare il permesso a un uomo di contrarre un secondo matrimonio, qualora si accerti che esso non è nelle condizioni di mantenere entrambe le famiglie.
- L'Articolo 19 stabilisce che, nel caso in cui due fidanzati non siano compatibili fra loro per età o il matrimonio non porti vantaggi, il *qadi* possa vietare loro di sposarsi.
- Gli articoli 16 e 18 prevedono, rispettivamente, che la facoltà di contrarre matrimonio debba essere considerata piena nell'uomo al compimento del diciottesimo anno di età e nella donna al diciassettesimo. Tuttavia qualora un adolescente dichiari di aver raggiunto la pubertà all'età di 15 anni e un'adolescente all'età di 13 anni, essi possono richiedere il diritto di

---

<sup>173</sup> <http://parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=201&nid=11333&ref=tree&>

sposarsi e il *qadi* può dare il proprio consenso previa verifica delle condizioni sopradescritte e dello stato di salute fisica per il matrimonio.

- Gli articoli dal 26 al 32 nella sezione quarta del secondo capitolo stabiliscono che il matrimonio per essere valido debba basarsi sull'uguaglianza di condizione economica tra gli sposi.
- L'articolo 27 stabilisce che una donna all'età di 17 anni possa sposare un uomo purché di condizione economica adeguata, anche senza il consenso del suo tutore.

Il Libro II è intitolato “Dissoluzione del matrimonio” ed è diviso in quattro parti, divise a loro volta in capitoli e articoli singoli. Le parti più interessanti sono le seguenti:

- La Legge Siriana ha adottato riforme importanti rispetto alla precedente legislazione riguardanti la formula di nullità del matrimonio nel caso in cui una delle parti stipuli il contratto in stato di ebbrezza o sotto coercizione (Articolo 89), nel caso di confusione mentale dovuta a rabbia o incapacità d'intendere e di volere temporanea, o nel caso di intenzione di divorzio per giuramento, minaccia o induzione.
- La Legge non include nessuna specifica disposizione sulla posizione della moglie il cui marito scompare in circostanze misteriose.
- La nuova Legge ha introdotto una importante riforma per il caso di divorzio ingiurioso. L'Articolo 116 segue l'ordinaria legge Hanafita che riguarda il diritto di eredità della moglie la quale divorzi dal marito malato terminale. L'Articolo 117 stabilisce che se un uomo divorzia da sua moglie, deve versarle il mantenimento adeguato alle necessità di status sociale della stessa e alle circostanze, qualora il *qadi* riesca a verificare che egli l'abbia trattata male, divorziando da lei senza una giusta causa, e che la moglie versi in stato di difficoltà economica.

Il Libro III è intitolato “Nascita e conseguenze” ed è diviso in quattro parti (Paternità; Custodia; Allattamento; Mantenimento dei parenti), suddivise in capitoli e articoli.

Il Libro IV riguarda la “Facoltà e rappresentanza legale” ed è composto di un’unica parte, suddivisa in sei capitoli, a loro volta formati da vari articoli. Qui il legislatore siriano ha fatto propria la legge egiziana apportando solo minime modificazioni.

Il Libro V tratta i “Lasciti testamentari” ed è diviso nelle due Parti di “Norme generali” e “Norme per il lascito”, ciascuna suddivisa in capitoli e articoli. Anche qui il legislatore siriano ha seguito la legge egiziana, e pertanto conformando la validità o meno del testamento alla shari’a.

Il Libro VI regola le questioni di “Eredità”, è diviso in otto parti, di cui due sono suddivise in capitoli. Anche in questo libro, il legislatore siriano si è rifatto alla riforma egiziana.

Gli ultimi quattro articoli della Parte VIII del Libro VI non riguardano prettamente la materia dell’eredità, ma sono applicabili alla legge in generale. L’Articolo 305 stabilisce che per ciascuna materia che non sia stata trattata e regolamentata dalla Legge Siriana sullo Statuto Personale, si debba far riferimento alla più autorevole dottrina della Scuola Hanafita. L’articolo 306 afferma che tutti i siriani sono soggetti a tale Legge sullo Statuto Personale, eccezione fatta per i soli casi citati nei due articoli seguenti, l’articolo 307, che riguarda la comunità dei drusi, e l’articolo 308 che riguarda la comunità cristiana ed ebraica.

La legge sullo statuto personale siriano del 1953, dunque, codifica le disposizione del diritto hanafita, lasciando spazio alla possibilità di ricorrere a disposizione di altre scuole giuridiche islamiche (Malikita, Shafi’ita, Hanbalita)<sup>(174)</sup>. L’Islam non ha mai avuto la tendenza ad assoggettare gli infedeli alle proprie leggi per materie che abbiano strettamente a che fare con la religione <sup>(175)</sup>. Ogni comunità religiosa ha il diritto di rivolgersi al tribunale della Shar’ia soprattutto per questioni relative a matrimonio e divorzio.

L’applicazione delle norme e delle regole religiose di ogni comunità non ha nulla a che fare con i differenti statuti, ma con una variabile complessa di materie e relazioni giuridiche. Il concetto di statuto personale, scavalca le differenze individuali delle varie comunità e rappresenta una legge molto importante, che

---

<sup>174</sup> Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, Giappichelli, Torino, 2007, p11.

<sup>175</sup> Si legge nel Corano, An-Nisâ, Sura 141 (Allah non concederà ai miscredenti [alcun] mezzo [di vittoria] sui credenti.).

diviene fonte giuridica preminente, poiché è strettamente connessa con le “persone”<sup>(176)</sup>.

La Siria, nel 1953, è stato il primo paese arabo a promulgare una legge generale sullo Statuto Personale, che corrisponde al “Diritto di famiglia” corrente: è prevalentemente basato sulle tradizioni sciaraitiche, in particolare Hanafi fiqh (giurisprudenza islamica), secondo un’interpretazione cosiddetta riformista <sup>(177)</sup>.

## 2.2. La disciplina del matrimonio nella Legge sullo Statuto Personale

La famiglia siriana ha una struttura prevalentemente patriarcale e si fonda sul concetto del vincolo di sangue, che prende il nome di *nasab* <sup>(178)</sup>. Il *nasab* impone che l’uomo più anziano venga considerato il capo famiglia e, in posizione subordinata rispetto a lui, si trovano le donne e gli altri membri più giovani della famiglia <sup>(179)</sup>. Anche nel diritto musulmano alla base della famiglia vi è l’istituto del matrimonio, il *nikàh*: come negli altri paesi arabi il modello patriarcale trova riscontro, oltre che nelle usanze e nella cultura <sup>(180)</sup>, anche nelle leggi che disciplinano la famiglia in Siria <sup>(181)</sup>.

Le leggi in oggetto privilegiano gli uomini, ed in particolare gli uomini della discendenza patrilineare, sotto diversi aspetti e, in particolare, per quanto riguarda la custodia dei figli, l’eredità, il divorzio, la scelta del partner, l’identità religiosa,

---

<sup>176</sup> Cfr. G. Tedeschi, “*Personal Status*” and “*Statut Personnel*”, in «McGill Law Journal», Vol. 15, N. 3, 1969.

<sup>177</sup> Cfr. E.V. Eijk, *Pluralistic Family Law in Syria: Bane or Blessing?*, «Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law», 2(12), 2014, pp. 73.

<sup>178</sup> Più esattamente : qaràba è la parentela in generale, F. CASTRO: *Il modello islamico*, op.cit, p 39.

<sup>179</sup> L. Wedeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria* (1999), at 51.

<sup>180</sup> Buskens definisce il «modello familiare patriarcale» come segue: «un modello per la vita familiare in cui gli anziani hanno diritto a una posizione dominante su donne e bambini subordinati. Questa dominanza maschile, fondata sulla loro posizione di mariti e padri, è espressa in norme sul genere, la discesa, l’obbedienza, la sessualità, l’uso dello spazio e della libertà di movimento, nonché l’economia della famiglia ”( L. Buskens, ‘*Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere*’, 10 *Islamic Law and Society* 1, 70-131, at 75, n. 5, 2003).

<sup>181</sup> Vedi Van Eijk, V.M. Mughdam, ‘*Engineering Township, Feministising Civil Community: The Case of the Middle East and North Africa*’, 25 and 2 & *Politicch* 1/2, 63-87, at 69 (2003).

la cittadinanza dei figli <sup>(182)</sup> la divisione familiare del lavoro e l'autorità e l'obbedienza nel matrimonio.

Alcune questioni sono tipicamente associate alla legge di famiglia musulmana (ad esempio, il dono e la poligamia) o a quella cristiana (ad esempio il matrimonio sacramentale e il divieto di divorzio); tuttavia, le strutture di diritto sottostanti agli istituti del matrimonio musulmano e di quello cristiano sono generalmente simili.

Il modello di famiglia patriarcale si riscontra in varie leggi dello statuto personale, sia nella legge siriana dello Statuto Personale, sia nelle diverse leggi dello statuto personale dei cristiani <sup>(183)</sup>.

Andando ad osservare da vicino il rapporto coniugale, si scopre che quasi tutte le leggi obbligano il marito a provvedere alla moglie e ai figli, mentre la moglie, in cambio, ha l'obbligo di prendersi cura della casa, dei figli ed ha dovere di obbedienza al marito.

La legge dello Statuto Personale siriano inizia con la definizione del matrimonio nell'Articolo 1: «Il matrimonio è un contratto tra un uomo e una donna, la quale è legalmente concessa a lui, con l'obiettivo di stabilire un legame di una vita comune e la procreazione» <sup>(184)</sup>. Quindi il contratto matrimoniale è un elemento fondamentale nel matrimonio islamico, perché solo grazie ad un contratto valido possono sorgere vincoli legali, nonché diritti e doveri per le due parti contraenti.

Secondo quanto sostiene Francesco Castro, i *fuqahà* o dottori della legge, non danno una definizione etica al matrimonio, ma esso rimane inquadrato soltanto in ambito prettamente contrattualistico, per cui il *nikàh* viene concepito essenzialmente come un contratto <sup>(185)</sup> (*àqd*) di scambio (*bay'* in senso lato)), avvicinando, di fatto, il contratto di matrimonio ad un contratto di compravendita (*bay'* in senso stretto).

---

<sup>182</sup> Le madri siriane non sono in grado, secondo la legge nazionale (Decreto Legislativo 276, 24 novembre 1969), di trasmettere la propria nazionalità ai propri figli ( Van Eijk ).

<sup>183</sup> Le leggi statali personali cristiane in Siria sono: la legge greco ortodossa (legge n. 23, 27 giugno 2004); la legge statale ortodossa siriana (legge n. 10, 6 aprile 2004); Legge armena ortodossa (numero e data sconosciuta); la legge cattolica sullo status personale (legge n. 31 del 18 giugno 2006); la legge evangelica (o protestante) dello stato personale (1952, numero esatto e data sconosciuta).

<sup>184</sup> Cfr. M. 'Atari (a cura di), *Explanatory Memorandum to the SLPS*, qanun alahwal al-shakhsiyya, 2006, p. 20. Trad. it: Legge sullo Statuto Personale.

<sup>185</sup> Sia per i Malikiti Ibn A'rafa e Ibn Asim, sia per Ibn Hamam, il *nikàh* è un contratto che ha come fine il godimento fisico della donna.

In tale contratto, originariamente, le due principali prestazioni che venivano considerate oggetto di scambio erano il pagamento di una somma, *mahr*, da parte dell'uomo che fa da corrispettivo al godimento fisico della donna, che ne costituisce la controprestazione<sup>(186)</sup>.

Stando sempre a quanto sostiene Castro la funzione del matrimonio musulmano sarebbe quella di regolare la *coniunctio maris et foeminae*, come fenomeno naturale, dandogli una data regolamentazione e, con essa, stabilità.

Tuttavia il concetto di matrimonio è assai arduo da definire in modo univoco, considerando la sua plurisecolare esistenza ed il vastissimo ambito di applicazione<sup>(187)</sup>. Vari studi sulle leggi a statuto personale dei musulmani enfatizzano la reciprocità nel legame maritale, in quanto l'obbligo legale principale del marito è la sua responsabilità di pagare il mantenimento della moglie, che, di contro, ha come obblighi giuridici quello dell'obbedienza e della disponibilità sessuale verso il marito<sup>(188)</sup>. Questo vincolo mantenimento-obbedienza è stato descritto come “contratto di genere patriarcale”<sup>(189)</sup> o “patto patriarcale”<sup>(190)</sup> ed è stabilito in molte leggi dello statuto personale nel mondo arabo musulmano<sup>(191)</sup>.

Va evidenziato che negli ultimi decenni alcuni stati arabi hanno modificato le loro leggi di famiglia per quanto riguarda l'obbedienza di mantenimento, soprattutto lasciando fuori il dovere della moglie di obbedienza al marito<sup>(192)</sup> ma, allo stesso tempo, mantenendo l'obbligo del marito di prestare mantenimento (*nafaqa*) per la

---

<sup>186</sup> Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, op.cit, p 40.

<sup>187</sup> Ibidem, *Il modello islamico*, pp 40-41.

<sup>188</sup> Cfr. L. Buskens, *Islamitisch recht en familiebetrekkingen in Marokko (1999)*, a 185-190; N. Shehada, *House of Obedience: Social Norms, Individual Agency and Historical Contingency*, in «Journal of Middle Eastern Women's Studies», 5, 10, 24-49, 2009, p. 28 ff; (2009); Sonneveld, a 17 anni; J.E. Tucker, *donne, Africa*, 1998.

<sup>189</sup> Cfr. V. M. Moghadam, *Women, Work and Economic Reform in the Middle East and North Africa*, 1998.

<sup>190</sup> Cfr. D. Kandiyoti, *Bargaining with Patriarchy*, in «Gender and Society», 2, 3, 1988, pp. 274-290.

<sup>191</sup> Cfr. V.M. Moghadam, 'Patriarchy in Transition: Women and the Changing Family in the Middle East', 35 *Journal of Comparative Family Studies* 2, 137-162, at 145 (2004); J.E. Tucker, *donne, famiglia e genere nella legge islamica (2008) at 73-74*; Welchman (2011), at 10-11.

<sup>192</sup> Ad esempio, Algeria (2005), Libia (1984), Marocco (2004), Tunisia (1993) e (Sud) Yemen (1974).

moglie (<sup>193</sup>). La Siria, però, ha continuato a conservare la netta distinzione tra obbligo di mantenimento maschile e dovere di obbedienza femminile; la legge dello statuto personale siriano considera il matrimonio come relazione basata sullo scambio di diritti e doveri: il marito si prenderà cura della moglie in cambio della convivenza e dell'obbedienza (<sup>194</sup>).

Secondo la legge siriana, il primo dovere economico del marito è il pagamento della dote (*mahr*); la moglie risulta, quindi, obbligata a vivere con suo marito, soltanto quando lo stesso abbia provveduto a predisporre un'abitazione adeguata, come previsto dall'articolo 66(<sup>195</sup>). Insieme al pagamento del *Mahr*, il marito deve provvedere al sostentamento della moglie (*nafaqa*) e ciò comprende: una casa coniugale, come già ricordato, vestiario, cibo, cure mediche (Articolo 71). Se il marito non provvede al mantenimento, la moglie lo può pretendere davanti ad una corte, obbligandolo ad adempiere ai suoi doveri (Articolo 71.2).

Il marito, invece, ha il diritto ad interrompere il sostentamento se la moglie non riesce a tenere fede al "patto coniugale", cioè se non rispetta l'obbligo dell'obbedienza. L'obbligo finanziario del marito è indissolubilmente legato al rispetto dell'obbligo di obbedienza e convivenza della moglie, se questo viene meno, il contratto matrimoniale decade ed anche il marito non ha più l'obbligo di provvedere al mantenimento della donna.

La studiosa Van Eijk, nel suo lavoro, riporta il caso di un marito che tenta di sottrarsi all'obbligo di corresponsione del mantenimento, con la prova della mancanza di "valida intimità" (*al-khalwa al-sahiha*), in virtù della quale la coppia non ha consumato il matrimonio (<sup>196</sup>). La consumazione del matrimonio (*dukhul*)

---

<sup>193</sup> Cfr. L.Welchman, *le leggi della famiglia delle donne e dei musulmani negli Stati arabi: una panoramica comparata dello sviluppo e dell'avvocazione testuale* (2007), a 94-97.

<sup>194</sup> L'obbligo di provvedere al mantenimento (*nafaqa*) della moglie è conseguente alla consumazione del matrimonio. Tale obbligo cessa in caso di disobbedienza (*nuushùz*) della moglie, che perde così anche il diritto al mantenimento maturato in precedenza. Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, op.cit, p.50.

<sup>195</sup> La dote cioè (*mahr*) è generalmente diviso in due parti, vale a dire un prompt (*mahr mu'ajjal* o *mahr muqaddam*) e un deferred dower (*mahr mu'ajjal* o *mahr mu'akhkhar*). Il dormire immediato deve essere pagato alla conclusione del contratto di matrimonio e la parte differita deve essere pagata quando il matrimonio è terminato per un divorzio o la morte irrevocabile (articoli. 55 e 56 dalla legge sullo statuto personale).

<sup>196</sup> Quando il giudice stabilisce che una coppia abbia trascorso insieme un intervallo di tempo ragionevole, si presume che abbiano avuto rapporti sessuali e che il matrimonio sia considerato



è un fattore fondamentale per lo scioglimento del matrimonio: solo dopo l'intimità fra i coniugi il contratto si perfeziona e divengono, pertanto, effettivi gli obblighi giuridici ed economici da parte del marito <sup>(197)</sup>.

Ad esempio, quando un marito sostiene di aver divorziato dalla moglie prima che il matrimonio fosse consumato e la non consumazione è successivamente stabilita dal tribunale, il marito può essere giustificato a pagare la somma piena, che consiste nel pagamento dell'intera dote alla moglie (art.58 della legge dello statuto personale). La questione della convivenza è strettamente connessa al concetto di disobbedienza (nushuz), perché la convivenza implica la disponibilità sessuale della moglie a suo marito, che è un obbligo da parte sua.

Una moglie può perdere il diritto al mantenimento se lavora al di fuori della casa senza il consenso del marito (articolo 73) o se è considerata disobbediente (nashiza) nei confronti di suo marito. Il concetto di disobbedienza, nei casi concreti, si riscontra quando la moglie abbandona la casa coniugale senza una ragione legale o impedisce al marito di entrarvi (articolo 75). Di conseguenza, se è accertato che la moglie è disobbediente, perde il diritto al mantenimento, fintanto che la sua disobbedienza persiste (articolo 74). Se però il marito non aveva ancora pagato il consenso o se non ha preparato una casa coniugale adeguata per lei, essa può rifiutarsi di convivere con lui (articolo 72.2)<sup>(198)</sup>.

Qualora il marito venga meno ai suoi obblighi, la moglie può contravvenire all'obbligo di obbedienza senza perdere il diritto al mantenimento e potrà intraprendere un'azione legale contro il marito quando questo non provveda al sostentamento economico. D'altro canto, in qualsiasi momento il marito può recarsi in Tribunale e dimostrare la disobbedienza della moglie, ossia presentare la

---

consumato. Per un'analisi più dettagliata sulla (non) consumazione del matrimonio nel contesto siriano, compresi gli esempi, si veda Van Eijk, J. Carlisle, *Rules, Negotiation, Claims and Counter Claims*.

<sup>197</sup> Cfr. E.V.Eijk, *Unity in Multiplicity: Shared Cultural Understandings on Marital Life in a Damascus Catholic and Muslim Court*, «Erasmus Law Review», 3/4, dicembre 2013, pp. 207-208.

<sup>198</sup> Vincent-Grosso mostra nel suo studio sulle pratiche giudiziarie in Tunisia, dove si applicano disposizioni giuridiche simili sul tema della convivenza, che è molto difficile per un marito tunisino dimostrare che sua moglie ha abbandonato la casa coniugale "senza giustificazione", come i giudici hanno curato per dare alle mogli il beneficio del dubbio in questi casi (S. Vincent-Grosso, 'Maktub: un'etnografia di prova in una corte di divorzio tunisina', in M. Voorhoeve (ed.), *Diritto familiare in Islam. Divorzio, matrimonio e le donne nel mondo musulmano* (2012) 171-198, a 189-191.

cosiddetta *richiesta di mutaba*, o dell'obbedienza coniugale <sup>(199)</sup>: il giudice può riconoscere una richiesta di obbedienza coniugale, vale a dire la domanda del marito ad essere esentato da corresponsioni economiche, quando la moglie si rifiuti sistematicamente di "seguire" il marito e di tornare alla casa coniugale.

Solitamente, le sentenze di un Tribunale hanno un potente effetto persuasivo: la dichiarazione in sede legale della disobbedienza di una donna, solitamente, la può convincere a fare ritorno nella casa coniugale; spesso, anche soltanto la minaccia di una tale richiesta da luogo allo stesso effetto. È interessante notare che la questione della *mutaba* è menzionata nell'articolo 308 della legge dello Statuto personale come una delle questioni specifiche che rientrano nella giurisdizione dei giudici cristiani.

E' possibile, però, che il matrimonio risulti viziato. Occorre, a questo proposito, distinguere tra le cause di nullità <sup>(200)</sup> del matrimonio e quelle di annullabilità del matrimonio.

*Tra le cause di nullità si annoverano* <sup>(201)</sup>:

- la parentela di sangue (*nasab*): è vietato (*haràm*) <sup>(202)</sup> il matrimonio tra ascendenti e discendenti di qualunque grado <sup>(203)</sup>;
- la parentela di latte, ossia è vietato (*haràm*) il matrimonio tra colui che è stato allattato e la sua nutrice o taluni suoi parenti e affini <sup>(204)</sup>;
- vincolo di affinità (*musàhar*)<sup>(205)</sup>: è vietato il matrimonio con la madre, la figlia, la figliastra, la sorella, al nipote, la zia paterna o materna della propria moglie <sup>(206)</sup>;

---

<sup>199</sup> Anche se più letteralmente si avvicinerà al significato di "seguire", il che significa che una moglie deve "seguire" il marito.

<sup>200</sup> Nullo significa (*bàtil*), mentre *sahih* significa (*valido*).

<sup>201</sup> Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, op.cit. p.46.

<sup>202</sup> Il divieto del matrimonio qui derivante dall'esistenza di sangue è detto (*tahrìm al-nasab*).

<sup>203</sup> Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, op.cit. p. 46.

<sup>204</sup> L'articolo 34, 35 della legge sullo statuto personale siriano n 59 del 1953.

<sup>205</sup> Il divieto è a causa dall'esistenza di un vincolo di affinità detto *tahrìm al-musàhara*.

<sup>206</sup> La seconda parte dell'articolo 49 della legge sullo statuto personale siriano n 59 del 1953.

- differenza di religione: è vietato il matrimonio fra musulmani e idolatri (*ahl al-awtàn*) come è vietato quello tra una musulmana e un uomo appartenente alla Gente del Libro(*ahl al-kitàb*) <sup>(207)</sup>;
- È permesso, anche se visto con sfavore, il matrimonio tra un musulmano e la donna libera (*kitàbiyya*) <sup>(208)</sup>;
- esistenza di precedente valido vincolo matrimoniale: il divieto è valido solo per la donna. L'uomo può contrarre fino a quattro matrimoni, mentre viene considerato nullo l'eventuale quinto matrimonio <sup>(209)</sup>;
- preesistente scioglimento di altro matrimonio fra le stesse persone (è causa di ostacolo perpetuo relativo);
- triplice ripudio: anche questa rappresenta una causa di ostacolo relativo a contrarre matrimonio. La donna che è stata ripudiata per tre volte, deve consumare un altro matrimonio con persona diversa, prima di poter contrarre nuovamente matrimonio con chi l'ha ripudiata <sup>(210)</sup>;
- stato di malattia mortale: questa rappresenta invece una causa di ostacolo temporaneo a contrarre matrimonio, dal momento che la celebrazione dello stesso può interferire sull'ordine successorio e dunque sulle questioni ereditarie <sup>(211)</sup>;
- infermità di mente <sup>(212)</sup>: anche in questo caso si distingue a seconda che si tratti di uomo o donna e che si tratti di puberi o impuberi: gli impuberi di ambo i sessi infermi di mente non possono contrarre matrimonio; per i puberi, l'uomo non deve contrarre matrimonio <sup>(213)</sup> a meno che non ne abbia manifesto bisogno; la donna pubere non può essere data in matrimonio dal suo walì.

*Anche le cause di scioglimento del matrimonio sono molteplici* <sup>(214)</sup>:

---

<sup>207</sup> La seconda parte dell'articolo 48 della legge sullo statuto personale siriano n 59 del 1953.

<sup>208</sup> È invece vietato il matrimonio tra un musulmano e la schiava *kitàbiyya*.

<sup>209</sup> L'articolo 37 della legge sullo statuto personale siriano n 59 del 1953.

<sup>210</sup> L'articolo 36 della legge sullo statuto personale siriano n 59 del 1953.

<sup>211</sup> L'articolo 40 della legge sullo statuto personale siriano n 59 del 1953.

<sup>212</sup> L'articolo 15 della legge sullo statuto personale siriano n 59 del 1953, ( per la validità del matrimonio serve , Mente e pubertà).

<sup>213</sup> Secondo Al-Nawawi la donna impubere può essere data in matrimonio.

<sup>214</sup> Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, op.cit, pp. 51-52.

- il matrimonio si scioglie alla morte del marito <sup>(215)</sup>: la donna libera è tenuta ad osservare un periodo di vedovanza, al fine di impedire la *turbatio sanguinis*. Se durante il matrimonio è avvenuta la consumazione, allora la vedova avrà diritto all'intero *mahr* stabilito con il contratto nuziale, altrimenti ha diritto solo alla metà;

-Il ripudio è un'altra causa di scioglimento del vincolo matrimoniale: solo l'uomo può utilizzare tale istituto <sup>(216)</sup>;

- il matrimonio può sciogliersi anche per mutuo consenso e si distinguono due forme. La prima, chiamata *khul'* <sup>(217)</sup>, consiste nel pagamento di una somma da parte della moglie al marito, che le consente di essere liberata dal vincolo matrimoniale ed ha l'effetto di sciogliere il vincolo coniugale. La seconda, invece, pur avendo lo stesso nome, configura un vero e proprio divorzio: nel quale è completamente assente la corresponsione di denaro e nel quale la donna è libera di disporre di se stessa.

### **2.3. L'ambito di applicazione della Legge sullo Statuto Personale e Le sue esenzioni a favore delle altre comunità**

Come abbiamo già detto nei paragrafi precedenti, la legge principale in Siria che regola le relazioni familiari è la legge siriana sullo statuto personale <sup>(218)</sup> del 1953 (*qanun al-ahwal al-shakhsiyya*); basata principalmente su fonti giuridiche islamiche e in particolare sull' Hanafi fiqh (giurisprudenza islamica)<sup>(219)</sup>, come previsto dall'articolo 305, nel quale si legge “per ciascuna materia che non sia stata trattata e regolamentata dalla Legge Siriana sullo Statuto Personale, si debba far riferimento alla più autorevole dottrina della Scuola Hanafita”.

Indipendentemente dalla religione praticata, le disposizioni della legge sullo statuto personale si applicano indifferentemente a tutti i siriani, come stabilito

---

<sup>215</sup> L'articolo 51 della legge sullo statuto personale siriano n 59 del 1953.

<sup>216</sup> Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, op.cit, p 52.

<sup>217</sup> L'articolo 96 della legge sullo statuto personale siriano n 59 del 1953

<sup>218</sup> La legge sullo Statuto Personale Siriano , legge n. 59, è stato promulgato il 17 settembre 1953 e modificato nel 1975, nel 2003 e nel 2010.

<sup>219</sup> Cfr. M. 'Atari (a cura di), *Explanatory Memorandum to the SLPS*, qanun alahwal al-shakhsiyya, 2006, a 5-13. Trad. it.: Legge sullo Statuto Personale.

dall'art. 306 che afferma che “tutti i siriani sono soggetti alla Legge sullo Statuto Personale, eccezione fatta per i soli casi citati nei due articoli susseguenti”.

Ciò significa che i non musulmani ad esempio, devono fare riferimento anche ai tribunali sciaraitici (competente in casi di Statuto Personale) per determinate questioni tra cui, in particolare, la determinazione della paternità (*nasab*) e della tutela legale (*wilaya*) come già sottolineato nel primo capitolo <sup>(220)</sup>.

I drusi, cristiani ed ebrei hanno una limitata autonomia legislativa e giudiziaria <sup>(221)</sup>, specialmente quelli esclusi dagli artt. 307 e 308. L'articolo 307 conteneva le norme relative alla confessione drusa e comprende «alcune disposizioni particolari per l'ammissibilità del matrimonio, la poligamia e l'allattamento al seno, la dote, il divorzio, testamenti e successioni, per i seguaci della comunità drusa”, stabilendo che essi non possano mai andare contro le disposizioni fornite.

Tali disposizioni sono citate più avanti

Invece, l'articolo 308, si applica alle confessioni cristiane ed ebraiche, e afferma che «si applicano sui cristiani e gli ebrei tutte le disposizioni della normativa in materia di matrimonio, di mantenimento dei figli e di annullamento del matrimonio». E' consentito loro, pertanto, applicare leggi e norme religiose proprie. Quindi, stando a tale articolo, tutto ciò che è relativo a fidanzamento, matrimonio (dote, celebrazione, mantenimento del coniuge e dei figli in caso di rottura e nullità, custodia parentale) degli appartenenti a confessioni cristiane e ebraiche, è regolamentato dalle norme legislative e religiose di ciascuna confessione. Alle materie escluse dall'art. 308 si applicano, come per tutti gli altri cittadini siriani, le norme dello Statuto personale del 1953.

Il codice sullo statuto personale siriano del 1953 si applica, pertanto, ad un limitato numero di istituti afferenti al diritto di famiglia e solo su di essi, di conseguenza, ricade la giurisdizione dei tribunali speciali. Così ogni comunità religiosa ha il diritto di rivolgersi al tribunale della shar'ia, in particolar modo per le questioni relative a matrimonio e divorzio.

Inoltre, rilevante è il fatto che anche il Codice dello Statuto Personale siriano rinvia ai diritti confessionali in determinati ambiti: ossia la possibilità di applicare

---

<sup>220</sup> Art. 535-547 della legge di procedura giudiziaria (Qanun Usul Al-Mahakimat), legge n. 84/1953 con emendamenti, stabilisce la competenza dei tribunali di shar'iyya.

<sup>221</sup> La legge sullo Statuto Personale Siriano 1953 articoli 307, 308.

il diritto secondo quanto prescritto dalle diverse interpretazioni delle diverse confessioni musulmane siriane <sup>(222)</sup>. Mentre, invece, come già evidenziato, le diverse comunità cristiane seguono il loro proprio diritto confessionale.

#### **2.4. I Tribunali dello Statuto Personale Siriano**

L'articolo 131 della Costituzione Siriana stabilisce che l'autorità giuridica è indipendente e il Presidente della Repubblica garantisce questa indipendenza, assistito dal Consiglio Superiore della giustizia.

In Siria il "sistema giudiziario"<sup>(223)</sup> amministra la giustizia attraverso l'opera dei tribunali ed è disciplinato da diverse leggi.

Le fondamentali sono:

- la legge n.98 del 1961, promulgata dal Decreto Legislativo e successive modifiche;
- alcuni dei testi del codice di procedura civile;
- il codice di procedura penale;
- la legge del Consiglio di Stato emanata con il Decreto Legislativo n. 55 del 1959;
- alcuni dei testi contenuti nella legge Militare Penale n. 61 del 1950, e successive modifiche;
- la legge della Corte Suprema di Sicurezza dello Stato.
- alcune norme contenute in leggi speciali che attribuiscono la funzione giudicante a commissioni di natura speciale, che, pertanto, fanno parte del sistema giudiziario.

I tribunali, che si occupano di giudicare le materie relative allo Statuto Personale e si suddividono in: Tribunali Canonici o Sharaitici, Tribunali Dottrinali o *mazhabi* riservati per la minoranza drusa e Tribunali Spirituali o *rūhī* riservati per le

---

<sup>222</sup> È importante notare che la legge siriana del Statuto Personale non fa distinzione tra Sunniti e Shi'iti, Isma'iliti o 'Alawiti Musulmani. È interessante anche notare che la situazione è diversa in Libano, dove ogni gruppo religioso ha la propria legge personale e le sue giurisdizioni, incluse le diverse comunità musulmane. In altre parole, in Libano ogni comunità religiosa è uguale all'altro, e la legge sul Statuto Personale dei musulmani sunniti è solo una delle quattordici leggi. M. Tadros, 'The Non-Muslim "Other": Gender and Contestations of Hierarchy or Rights', Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World, 111-143, at 114 (2009).

<sup>223</sup> Articolo 419 del codice penale :«Avere accesso ai diritti personali attraverso i tribunali ».

minoranze cristiane ed ebraiche. Ogni minoranza dispone di autonomia legislativa e del diritto di emendare i propri Codici sullo Statuto Personale, notificando gli eventuali emendamenti al Ministero della Giustizia <sup>(224)</sup>.

La Legge n. 98, del 15 ottobre 1961, dà vita ad un unico Codice Processuale, applicabile in tutti i tribunali civili e religiosi. Così, nel 1961, il Codice sull'Autorità Giudiziaria venne promulgato, mantenendo l'autonomia legislativa e giudiziaria delle minoranze religiose. L'articolo 36 della legge sull'Autorità giudiziaria del 15 novembre 1961 sancisce : «*i Tribunali per lo Statuto Personale per le comunità non musulmane rimangono soggetti alle disposizioni che erano in vigore prima della decisione 60 del 1936*» <sup>(225)</sup>.

La legge n. 98/1961 stabilisce, poi, che ciascuna delle comunità religiose, a cui è concessa autonomia legislativa e giudiziaria, secondo quanto sancito dagli articoli 307 e 308 del Codice sullo Statuto Personale del 1953, abbia diritto alla formazione di una Corte di Primo Grado e una Corte di Appello di Prima Istanza. Le Corti Spirituali, le Corti Dottrinali e le Corti Canoniche sono costituite da un giudice monocratico nella fase di Prima Istanza, mentre invece, nella fase di Appello sono costituite da un collegio giudicante composto da tre giudici, uno dei quali riveste la funzione di presidente.

La studiosa Esther Van Eijk, in un suo articolo <sup>(226)</sup> risalente al 2013, riporta la sua esperienza in tre differenti tribunali specializzati negli istituti che caratterizzano lo Statuto personale, nei quali venivano affrontate cause con tematiche ricorrenti, quali ad esempio il modello di matrimonio, il corretto ruolo dei mariti e, in particolare, delle mogli, il ruolo del marito come sostentatore e capo della famiglia, ecc.

L'osservazione che la stessa fa è che, a dispetto delle differenze religiose sulle quali tali tribunali erano e sono fondati, risulta una visione condivisa e collettiva sulle relazioni familiari, le norme sociali e il comportamento. Focalizzando l'attenzione sulle tematiche relative alle relazioni coniugali, alle famiglie e ai

---

<sup>224</sup> Cfr. M.S. Berger, *The Legal System of Family law in Syria and Lebanon*, in «Bulletin D'Etudes Orientales», 49, 1997, p. 291. Secondo quanto sancito dall'art. 6 del decreto n. 60/1936.

<sup>225</sup> Legge sull'Autorità Giudiziaria del 15 Novembre 1961.

<sup>226</sup> Cfr. E.V. Eijk, *Unity in Multiplicity: Shared Cultural Understandings on Marital Life in a Damascus Catholic and Muslim Court*, in «Erasmus Law Review», Vol. 6, N. 3/4, 204-213, Leiden University, 21 Dicembre 2013, p. 205.

rapporti fra uomo e donna, all'interno del tribunale cattolico e in quello musulmano, tenendo conto della differente visione delle confessioni e della diversità delle norme stesse, Van Eijk ha osservato come, nel contesto di legislazione familiare in Siria, il modello di famiglia patriarcale è trasversalmente preservato e rafforzato da varie leggi di statuto personale.

Prima di esaminare la competenza di tali tribunali, è il caso di analizzare come ogni comunità, oltre ad avere i suoi tribunali, ha anche le proprie leggi speciali. Queste leggi sono inevitabilmente diverse fra loro. Così, al musulmano è vietato bere vino <sup>(227)</sup> e mangiare carne di maiale <sup>(228)</sup> perché nel Corano si legge: «*In verità vi sono state vietate le bestie morte, il sangue, la carne di porco*» (*al-baqara 173*), mentre al cristiano ciò è concesso. Inoltre, se il musulmano può sposare fino a quattro donne <sup>(229)</sup> per il Corano, che afferma «*E se temete di essere ingiusti nei confronti degli orfani, sposate allora due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono*» (*Surat An-nisà 3*), il cristiano può sposarne una soltanto perché i Vangeli affermano «*Non avete letto che colui che crea, da principio li creò maschio e femmina*» e «*l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno un corpo solo, così non sono più due, ma un solo corpo, dunque, che Dio ha unito non può dividere l'uomo*» (*Matteo 19: 4-6*). Il musulmano, dunque, può sposare fino a quattro donne, addirittura, anche cristiane o ebreo <sup>(230)</sup> perché il Corano lo consente: «*Oggi vi sono permesse le cose buone e vi è lecito anche il cibo di coloro ai quali è stata data la Scrittura, e il vostro cibo è lecito a loro* . [Vi sono inoltre lecite] *le donne credenti e caste, le donne caste di quelli cui fu data la Scrittura prima di voi*» (*al-màida 5*), ma di contro il cristiano

---

<sup>227</sup> Si legge nel Corano (*Al-Mâ'idah 90*) "O voi che credete, in verità il vino, il gioco d'azzardo, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie, sono immonde opere di Satana. Evitatele, affinché possiate prosperare".

<sup>228</sup> Si legge nel Corano (*Al-Baqarah 173*) "In verità, vi sono state vietate le bestie morte, il sangue, la carne di porco".

<sup>229</sup> Si legge nel Corano (*An-Nisâ' 2-3*) "E se temete di essere ingiusti nei confronti degli orfani, sposate allora due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono; ma se temete di essere ingiusti, allora sia una sola o le ancelle che le vostre destre possiedono, ciò è più atto ad evitare di essere ingiusti".

<sup>230</sup> Si legge nel Corano (*Al-Mâ'idah 5*) "Oggi vi sono permesse le cose buone e vi è lecito anche il cibo di coloro ai quali è stata data la Scrittura, e il vostro cibo è lecito a loro. [Vi sono inoltre lecite] le donne credenti e caste, le donne caste di quelli cui fu data la Scrittura prima di voi".



e l'ebreo non hanno il diritto (religioso) di sposare una musulmana <sup>(231)</sup> perché si legge ancora : *«O voi che credete, quando giungono a voi le credenti che sono emigrate, esaminatele; Allah ben conosce la loro fede. Se le riconoscerete credenti, non rimandatele ai miscredenti – esse non sono lecite per loro né essi sono loro leciti – e restituite loro ciò che avranno versato. Non vi sarà colpa alcuna se le sposerete» (al-mumtahana 10).*

I figli nati da un matrimonio misto tra un musulmano e una cristiana o un'ebrea, devono essere musulmani <sup>(232)</sup>. In materia d'eredità, il diritto musulmano proibisce la successione ereditaria tra persone appartenenti a comunità religiose diverse. Accade così che una moglie cristiana o ebrea non riceve niente in eredità dal marito musulmano defunto <sup>(233)</sup>, e neppure dai propri figli (nati musulmani) se defunti. Allo stesso modo, il marito musulmano e i suoi figli non ereditano dalla moglie cristiana o ebrea. In materia di libertà di religione o d'espressione, un cristiano può sempre diventare musulmano (e sposare quattro donne), ma un musulmano non può mai abbandonare la sua fede <sup>(234)</sup> perché è lo stesso Corano a prevedere che: *«E chi di voi rinnegherà la fede e morirà nella miscredenza, ecco chi avrà fallito in questa vita e nell'altra. Ecco i compagni del Fuoco: vi rimarranno in perpetuo» (al-baqara 217).* L'apostata viene privato di moglie, figli e beni, ed è condannato a morte. Il cristiano è libero di praticare la sua religione a patto di accettare delle condizioni relative alla costruzione di chiese. Soprattutto, non può criticare la fede musulmana, mentre il musulmano è libero di criticare la fede cristiana pur essendo tenuto a rispettare i profeti che hanno preceduto Maometto.

---

<sup>231</sup> Si legge nel Corano (Al-Mumtahanah 10) “ O voi che credete, quando giungono a voi le credenti che sono emigrate, esaminatele; Allah ben conosce la loro fede. Se le riconoscerete credenti, non rimandatele ai miscredenti - esse non sono lecite per loro né essi sono loro leciti”

<sup>232</sup> Cfr. S. A. Abu-Sahlieh, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo costanti e sfide*, op.cit. p86.

<sup>233</sup> Il profeta Mohammad ha detto: “لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم” رواه أحمد وأبو داود. Traduzione in italiano: «gli infedeli musulmani non ereditano con gli infedeli non musulmani» e «le persone di vari religione non ereditano fra loro».

<sup>234</sup> Si legge nel Corano (Al-Baqarah 217) "E chi di voi rinnegherà la fede e morirà nella miscredenza, ecco chi avrà fallito in questa vita e nell'altra. Ecco i compagni del Fuoco: vi rimarranno in perpetuo".

### 2.4.1. I Tribunali Sciaraitici

La studiosa Esther Van Eijk ha avuto la possibilità di accedere a tre tribunali di statuto personale della città di Damasco: una corte della shar'ia, una corte cattolica e una greco-ortodossa. Nel suo articolo <sup>(235)</sup> del 2013, afferma che in essi sono affrontati temi ricorrenti come ad esempio il modello di matrimonio, il corretto ruolo dei mariti e (in particolare) delle mogli, il ruolo del marito come sostentatore e capo della famiglia, ecc. Ha constatato che, a dispetto delle differenze religiose di tali tribunali a statuto personale, vi era una visione condivisa sulle relazioni familiari, le norme sociali e il comportamento. Focalizzando l'attenzione sulle visioni e sulle norme culturali o patriarcali sulle relazioni coniugali, le famiglie e i rapporti fra uomo e donna nel tribunale *Sciaraitici* e cattolici, la Studiosa ha osservato che nel contesto di legislazione familiare in Siria, il modello di famiglia patriarcale è preservato e rafforzato da varie leggi di statuto personale.

A Damasco ed Aleppo vi è almeno un giudice legittimo a presiedere i tribunali sharaitici <sup>(236)</sup>, secondo quanto stabilito dall'articolo 34 della legge sull' Autorità Giudiziaria, i giudici dei tribunali sciaraitici non sono capi religiosi, ma sono personalità laiche, a differenza dei giudici delli tribunali dottrinali e spirituali i quali sono, per l'appunto, capi religiosi <sup>(237)</sup>. Tali tribunali sono specializzati nella giurisdizio universale e nei casi concernenti l'eredità per i musulmani, lo scioglimento del matrimonio, la dote, la custodia, gli alimenti tra la coppia, il mantenimento per i bambini e il contrato di matrimonio secondo quanto previsto dall'articolo 538 della Legge di Procedura Civile. La Corte di Cassazione ha emanato una serie di regole per la determinazione della competenza dei tribunali sciaraitici, specialmente nelle controversie tra marito e moglie.

La competenza generale di questi tribunali si estende a tutti i cittadini siriani – indipendentemente dalla loro affiliazione religiosa – e ai cittadini stranieri che

---

<sup>235</sup> Cfr.E.V. Eijk, *Unity in Multiplicity: Shared Cultural Understandings on Marital Life in a Damascus Catholic and Muslim Court*, in «Erasmus Law Review», Vol. 6, N. 3/4, 204-213, Leiden University, 21 Dicembre 2013, p. 205.

<sup>236</sup> Articolo 34 della legge di autorità giuridica.

<sup>237</sup> Cfr. K. Riad, *The Legal System of Syria*, “Comparative Law Yearbook”, Volume 1, 1977, p 121-136.

siano soggetti nei paesi di provenienza al diritto islamico per questioni inerenti a istituti contenuti nello statuto personale <sup>(238)</sup>. Per quanto riguarda la competenza speciale, riguarda tutti i cittadini siriani di religione musulmana. L'articolo 536 della Legge di Procedura Civile stabilisce che le Corti Canoniche per quanto riguarda i cittadini musulmani siriani, abbiano competenza limitatamente sulle seguenti materie:

- matrimonio;
- dissoluzione del matrimonio;
- dote o *mahr*;
- custodia dei figli;
- mantenimento tra i coniugi e obblighi verso i figli;
- fondazioni benefiche.

La competenza dei tribunali sciaraitici nella nuova Legge di Procedura Civile n 1 del 2016 <sup>(239)</sup> non ha subito alcuna modifica, cambia soltanto l'articolo di riferimento che nella legge precedente era il 536, mentre nella nuova legge era il 487. Prima dell'entrata in vigore della nuova legge, l'ultima fase del giudizio veniva denominata "finale"; a seguito dell'entrata in vigore della nuova legge, invece, tale termine è stato sostituito con l'espressione "ultimo grado di giudizio", ossia la fase nella quale vengono emanate le sentenze. In realtà, con queste modifiche non cambia la natura della sentenza emessa dalla Corte di Shari'a che non accetta l'appello ordinario, perché di competenza della Corte di Cassazione.

Di seguito gli articoli che fanno menzione della competenza dei tribunali sciaraitici:

Articolo. 486:

A) La Corte di Shari'a ha competenza quale tribunale di nei seguenti casi:

- 1) lo Stato e la tutela e il procedimento giudiziario;
- 2) la morte e le azioni cui sono legittimati gli eredi;
- 3) Il waqf;
- 4) le persone disperse;

---

<sup>238</sup> Cfr. K. Riad, *The Legal System of Syria*, "Comparative Law Yearbook", Volume 1, 1977, p 121-136.

<sup>239</sup> La nuova Legge di Procedura Civile n 1 del 2016, <https://www.sana.sy/?p=320462>

5) il mantenimento dei parenti che non siano coniugi e figli.

B) Materie escluse dalla competenza di questo tribunale:

1. Tutti i casi che sono previsti dalle leggi sullo stato personale delle confessione greco-ortodosse, siriane ortodosse e cattoliche n 10 del 10\09\2003, e n 23 del 16\10\2003, n 31 del 18\06\ 2006;

2. La materia dell'ereditarietà della Comunità ortodossa e siriano – ortodossa, prevista dal decreto legislativo n. 7 dell' 11.11.2011;

3. I casi previsti dagli articoli 307 e 308 della legge sullo statuto promulgato dal decreto legislativo n. 59 del 7/9/1953 e suoi emendamenti

Articolo. 487:

La Corte di Shari'a ha competenza di ultimo grado in materia di statuto personale dei musulmani, per le seguenti materie:

- Matrimonio;
- Scioglimento del matrimonio;
- Dote ;
- Cura dei bambini e assistenza;
- Mantenimento di coniugi e figli;
- Donazioni;

Articolo. 488:

Il tribunale della Shari'a è competente nei casi urgenti

Articolo. 489:

Il tribunale della Shari'a è competente nei seguenti casi:

- 1) il giudice nella Corte di Shari'a può concedere il suo permesso nel' alcuni casi che lo richiedono.
- 2) Testamenti, waqf, e tutti i diritti che derivano dai contratti di matrimonio, divorzio, eredità e obbligo di corrispondere gli alimenti.

Articolo. 490:

I documenti redatti secondo le disposizioni dell'articolo precedente sono efficaci fino a quando non vengono annullati o modificati da un provvedimento del giudice nel corso della controversia.

Articolo. 491:

Tutte le restrizioni che riguardano lo stato civile devono essere in conformi alle disposizioni della Corte di Shari'a, in quanto sono di sua diretta competenza che sia necessario che venga emessa sentenza dalla Magistrate's Court.

Articolo. 492:

La Corte di Shari'a esaminerà tutte le questioni che entrano nella competenza della leggi speciali.

Articolo. 493:

Il tribunale della Shari'a è competente quando parte in causa sia uno straniero, in quanto non è ad egli applicabile il codice civile;

Articolo. 494:

I tribunali della Shari'a sono soggetti alle regole della giurisdizione locale previste dalla presente legge.

Articolo. 495:

La concessione del permesso di matrimonio è di competenza del tribunale in cui ha domicilio uno dei coniugi.

Articolo. 496:

La concessione del permesso di amministrare i propri affari rientra nella competenza del tribunale nel cui distretto si trovino il custode o il proprietario di uno degli immobili di cui è composta l'attività.

Articolo. 497:

Le questioni inerenti l'istituto della tutela sono attribuite alla competenza del tribunale in cui si trova il defunto.

Articolo. 498

1- Nei casi non complessi, la causa deve svolgersi secondo le procedure previste in origine;

2- I giudici della Corte Shari'a sono soggetti alle regole previste dall'articolo 175 della presente legge;

3- Le disposizioni relative all'emissione, alla correzione, sono nella competenza della tribunale di Shari'a.

4- Le sentenze emesse dalla Corte Shari'a sono emesse in ultima istanza.

In Siria, le sentenze sono classificate in base alla possibilità o meno di proporre appello <sup>(240)</sup>:

- 1- Sentenze di primo grado: emesse dai tribunali di primo grado e sono ricorribili in Appello;
- 2- Sentenze definitive: emesse dai tribunali di primo o secondo grado, non sono appellabili se non in Corte di Cassazione;
- 3- Sentenze esecutive: non ammettono i mezzi ordinari d'appello, ma solo ed esclusivamente l'appello in Corte di Cassazione;
- 4- Sentenze finali: non sono suscettibili di appello, né ordinario, né straordinario.

Le sentenze della Corte della Shari'a emanate in ultimo grado non ammettono l'appello ordinario, ma solo ed esclusivamente l'appello straordinario in Corte di Cassazione.

*Le interazione tra i tribunali Sciaraitici e altri tribunali:*

E' ora il momento di analizzare i punti di contatto e le differenze tra i tribunali sciaraitici e gli altri tribunali:

- 1- I tribunali sciaraitici e i tribunali di Mazalim <sup>(241)</sup>: Le corti *mazalim* (corti di reclamo) operavano parallelamente ai tribunali *qadi* sin dal tempo dei dominatori Omayyadi, fino a quando non furono abolite dagli Ottomani. Non c'era una divisione esplicita e definita del lavoro fra i tribunali *mazalim* e *qadi*; piuttosto, la divisione delle competenze era in funzione del bilanciamento fra poteri e, quindi, soggetta al cambiamento nello spazio e nel tempo <sup>(242)</sup>.

---

<sup>240</sup> <http://www.law-arab.com/2016/02/Sharia-Court.html>

<sup>241</sup> Le corti di Mazalim: Mazalim è il ripristino dei diritti agli oppressi. La corte di mazalim: è l'istituzione giudiziaria più importante emersa nello stato islamico ed è simile a una Corte d'appello suprema, che esamina i casi in cui il giudice non è in grado di emettere una sentenza, fu istituita negli Omayyadi durante il regno del Califfo 'Abd al-Malik ibn Marwan. Questa corte ha sviluppato molto nell'era Abbaside, così che il califfo al-Mahdi abbia stabilito la corte delle rimostranze. Quindi il suo scopo è trovare giudizi di questioni urgenti che non possono essere ritardati.

<sup>242</sup> Cfr. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, The Clarendon Press, Oxford, 1964.

Alla Corte (Mazalim) venne attribuita la funzione di garantire e tutelare i cittadini rispetto ai detentori del potere, di modo tale che sia i funzionari di governo che gli uomini di potere potessero essere portati a rispondere delle loro azioni di fronte alla corti di giustizia. Il mazalim operava con una certa flessibilità, grazie alla portata della sua giurisdizione, infatti, operava in maniera più libera e meno vincolata rispetto al qadi, legato alle regole del fiqh. Di fatto, però, anche l'operare del mazalim venne ben presto piegato agli interessi del governo, che ne prese il controllo, facendone un ulteriore strumento di potere nelle proprie mani. Intorno al 1800 i diritti di difesa e tutela dei cittadini, alla base dell'istituzione originaria del mazalim, vennero recuperati, dal momento che i cittadini percepirono nuovamente la necessità di una garanzia di tipo giurisdizionale nei confronti degli abusi dei pubblici funzionari e della polizia (<sup>243</sup>).

Al-Mawardi (<sup>244</sup>) (d. 450/1058) ha fornito una lista di dieci argomenti a favore dei tribunali *mazalim* rispetto alle corti *qadi* (*i tribunali sciaraitici*):

1. i mazalim hanno maggiore potere nel persuadere le parti a porre fine alle loro dispute e terminare l'oppressione;
2. i qadi hanno potere limitato e sono legati ai vincoli imposti dalla dottrina della scuola, mentre i mazalim sono vincolati solo da ciò che è espressamente vietato dal Corano o dalla Sunna;
3. i mazalim possono intimidire le parti al fine di scoprire la verità;
4. i mazalim possono reagire efficientemente quando si trovano a fronteggiare le ingiustizie, concedendo un risarcimento alla parte lesa e perseguendo il colpevole;
5. i mazalim possono posticipare le loro decisioni se ritengono si renda necessario un'ulteriore valutazione, mentre i qadi sono tenuti a pronunciarsi subito qualora una delle parti lo richieda;
6. i mazalim possono imporre una mediazione legale fra le parti;
7. i qadi sono vincolati da prove legali, mentre i mazalim sono liberi di accettare ogni prova giudicata affidabile;

---

<sup>243</sup> [http://web.jus.unipi.it/wp-content/uploads/2014/05/Diritto\\_musulmano.pdf](http://web.jus.unipi.it/wp-content/uploads/2014/05/Diritto_musulmano.pdf)

<sup>244</sup> Cfr. A. B. M. Al-Mawardi, *Āl-àhkām àl-Slṭānya w Āl-Wlāyāt àl-Dynyā*, Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi, Alessandria, 2, pp. 83-84. Trad.it.: (Le disposizioni di autorità e lo stato religioso).

8. i mazalim possono porre i testimoni sotto giuramento quando serve, mentre i qadi possono farlo solo in determinate circostanze;
9. i mazalim possono invitare i testimoni di propria iniziativa, mentre nei tribunali qadi solo le parti sono autorizzate a farlo.

Al-Mawardi <sup>(245)</sup> evidenzia come, nei casi penali che coinvolgono i "diritti dell'uomo" (huquq adami), le parti sono libere di scegliere se appellarsi al giudice qadi o al governatore nella sua qualità di giudice mazalim. Tuttavia, i casi di violazioni dei "diritti di Dio" (huquq Allah), che appartengono alla sfera d'interesse pubblico, ricadono necessariamente sotto la giurisdizione del governatore e non del qadi.

Secondo lo storico Muhammad Ibn al-Kindi (d. 873), durante il regno di Ibn Tulun (868-884), gli abitanti d'Egitto cessarono in massa di appellarsi ai tribunali sharaitici(qadi), preferendo rivolgersi ai tribunali mazalim di Ibn Tulun, giudice egli stesso. In risposta a tale sfida, i tribunali sciaraitici (qadi) si mostrarono propensi a modificare le regole sull'ammissione delle prove così da rendere i propri tribunali più attraenti ed efficienti agli occhi delle parti contendenti. In altre parole, il pluralismo legale fa da incentivo alla competizione per il prestigio fra i tribunali sciaraitici e mazalim <sup>(246)</sup>.

#### *L'interazione fra i tribunali sciaraitici e non sciaraitici (i tribunali civili):*

L'interazione fra i tribunali sciaraitici e non sciaraitici risale all'epoca delle riforme dell'Impero Ottomano, nel periodo che va dalla fine del XVIII secolo, fino alla disintegrazione dell'impero dopo la seconda guerra mondiale <sup>(247)</sup>. In quegli anni, i sultani misero in atto una serie di riforme governative,

---

<sup>245</sup> Cfr.A.B.M.Al-Mawardi, *Āl-àhkām àl-Slṭāniya*, 375-376, citato in Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, The Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 209.

<sup>246</sup> Cfr.I. Shahar, *Practicing Islamic Law in a Legal-Pluralistic Environment: The Changing Face of a Muslim Court in Present Day Jerusalem*, Dissertazione di Dottorato di Ricerca, Ben Gurion University, Beer Sheva, 2006.

<sup>247</sup>Cfr. C.V.Findley, *Bureaucratic Reforms in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1879-1922*, Princeton University Press, Princeton, 1980.



amministrative e giuridiche. In materia legale, furono stabiliti diversi tipi di tribunali che iniziarono ad operare parallelamente ai tribunali della shari'a (248).

I tribunali sciaraitici, così, persero gradualmente gran parte della loro giurisdizione, eccezione fatta per le questioni riguardanti lo statuto personale. Come argomenta Findley (249), le suddette riforme indebolirono notevolmente la competenza dei qadi. Ad ogni modo, il nuovo codice civile non imponeva la scelta di tribunali non sciaraitici, ma offriva il diritto a poter scegliere corti civili piuttosto che tribunali religiosi.

Quindi la coesistenza fra i tribunali sciaraitici e tribunali non sciaraitici sembra aver innalzato il livello di libertà dei qadi. Inoltre, il quadro di pluralismo legale può far luce sui processi di cambiamento della giurisdizione, in una più ampia prospettiva di revisione delle conoscenze sulla legge islamica.

#### *La questione delle donne giudici nei tribunali sciaraitici:*

Lo studio di Monique C. Cardinal, "Why Aren't Women Shari'a Court Judges? The Case of Syria"(250) spiega le ragioni giuridiche e sociali della reticenza alla nomina di donne nei tribunali a statuto personale dei musulmani. I testi religiosi e la dottrina giuridica islamica classica, oggi, sono usati per minare il potere giudiziario delle donne ed escluderle dai tribunali.

La prima donna ad essere nominata magistrato nella Repubblica Araba Siriana fu Ghāda Murād nel 1975. Quasi quarant'anni dopo le donne rappresentavano il 14% della magistratura, contando circa 200 membri (251) e lavorando ad ogni livello nei tribunali ordinari, in questioni civili e penali, come giudici o pubblici ministeri. I giudici donna, ad ogni modo, non ottengono incarichi nei tribunali a statuto personale, in cui si applicano i codici religiosi islamici, cristiani, drusi ed ebraici.

L'ingresso delle donne nel campo giuridico è stata solo l'ultima delle tante trasformazioni del corpo giuridico della Siria moderna dopo l'indipendenza

---

<sup>248</sup> Cfr. R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton University Press, Princeton, 1963.

<sup>249</sup> Cfr. C.V. Findley, *Bureaucratic Reforms in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1879-1922*.

<sup>250</sup> Cfr. M. C. Cardinal, *Why Aren't Women Shari'a Court Judges? The Case of Syria*, in « Islamic Law and Society », 17, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2010.

<sup>251</sup> Ministero della Giustizia, Ufficio di Statistica, 31 dicembre 2008.

siriana, nel 1946, fra le quali la più importante è stata la legge per l'organizzazione giuridica che ha stabilito che tutti i membri della magistratura dovessero essere laureati in giurisprudenza <sup>(252)</sup>. Fino a quel momento, nella Siria moderna, l'ufficio legale e la carica di giudici erano preclusi alle donne, ma anche agli esperti della shari'a.

La legge sull'autorità giudiziaria del 1961 non specifica che i giudici incaricati presso un tribunale sciaraitico debbano essere di sesso maschile o della stessa religione del tribunale in questione, ma si tratta di una regola non scritta che fa parte della tradizione giuridica di ciascuna comunità religiosa. La studiosa Cardinal, nel suo articolo del 2010 <sup>(253)</sup>, ha presentato i risultati e le riflessioni scaturite da una serie d'interviste a giudici e pubblici magistrati dei più grandi tribunali di Damasco e di Aleppo. Allo scopo di indagare la situazione delle donne all'interno del sistema giuridico siriano, il sistema delle nomine, la formazione e il loro avanzamento di carriera, settantuno di questi professionisti intervistati sono donne e solo nove sono uomini. Le donne intervistate lavorano in diversi livelli e ranghi nella magistratura, dal più basso al più alto, e in tutte le giurisdizioni ad eccezione dei tribunali della shari'a.

Nel corso delle interviste i giudici e i pubblici ministeri hanno affermato che donne e uomini godono degli stessi diritti nella società siriana <sup>(254)</sup> -riferendosi all'Articolo 25/3 della Costituzione Siriana secondo cui "i cittadini sono eguali di fronte alla legge in termini di diritti e doveri" – e che non vi sono leggi che precludono alle donne di ottenere incarichi nelle corti sciaraitiche. La ragione per cui le donne non possono essere giudici in tali tribunali si trova nella Legge n. 59/1953 dello Statuto Personale <sup>(255)</sup>, che è applicata alle corti sciaraitiche. Un dato interessante emerso dalle interviste riguarda il fatto che molti giudici ignorano le motivazioni giuridiche per cui le donne non possono ottenere incarichi nei tribunali della shari'a e, dunque, forniscono altre spiegazioni rifacendosi a norme e valori riguardanti le donne, il potere giuridico e la tradizione religiosa.

---

<sup>252</sup> Decreto n. 51/19 ottobre 1946, Art. 88/3.

<sup>253</sup> Cfr. M. C. Cardinal, *Why Aren't Women Shari'a Court Judges? The Case of Syria*, in «Islamic Law and Society», 17, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2010.

<sup>254</sup> Cfr. P. B. Heller, *The Permanent Syrian Constitution of March 13, 1973*, in «The Middle East Journal», 28, 1, 1974, p. 57. "Citizens are equal before the law in terms of rights and obligations."

<sup>255</sup> Decreto legislativo n. 59, 17 settembre 1953, emendato dalla Legge n. 34/1975 e n. 18/2003.

Quando è stato chiesto perché le donne non possono ottenere incarichi presso i tribunali sciaraitici, la maggior parte dei giudici e dei P. M. hanno immediatamente risposto citando l'Articolo 24 della Legge sullo Statuto Personale n. 59/1953 "il giudice è tutore di chiunque non abbia tutori" (al-qādī walī man lā walī la-hu)<sup>(256)</sup> e dato che le donne non possono essere tutori di minori o dei matrimoni, non possono esercitare le funzioni di un giudice della shari'a. Nella Legge sullo Statuto Personale n. 59/1953, gli Articoli 21, 24 e 170 rendono impossibile, dal punto di vista legale, il dare l'incarico a giudici donna nei tribunali sciaraitici. Questi articoli si riferiscono alla tutela in generale (Art. 170), al matrimonio (Art. 21) e in assenza di un tutore legale, tutore del matrimonio acquisito nel tribunale della shari'a (Art. 24).

Alcuni giudici, pubblici magistrati, avvocati e persone di legge che lavorano presso il Ministero di Giustizia danno altre spiegazioni per l'esclusione delle donne dai tribunali sciaraitici, fra cui: la competenza limitata di una donna come testimone nei tribunali della shari'a; le mestruazioni; la mancanza di obiettività; e la shari'a.

Nei tribunali ordinari, sia civili, sia penali, non è fatta distinzione alcuna fra testimoni donne o uomini secondo l'Articolo 59 della Legge Probatoria n. 359/1947, la quale, nell'Articolo 62, aggiunge che il singolo testimone è ammissibile come prova. Nelle corti sciaraitiche, invece, si devono avere le testimonianze di almeno due uomini o di almeno un uomo e due donne <sup>(257)</sup>, sulla base del versetto del Corano al-Baqara 2:282, che costituisce la legge divina. La disuguaglianza nella credibilità delle donne come testimoni va direttamente a ledere l'autorità di una donna giudice presso la corte della shari'a.

Un'altra ragione per cui le donne non possono presiedere presso una corte sciaraitica è stata offerta da un giudice uomo, da un giudice donna che ha citato l'opinione di uno shaykh religioso, da alcuni giornalisti giuridici e da alcuni

---

<sup>256</sup> Cfr. J.J. Nasir, *The Islamic Law of Personal Status*, The Hague, Kluwer Law International 2002, London, New York, 1986, p. 53.

<sup>257</sup> Articolo 1/2, Decreto Legislativo n. 88 del 21 novembre 1949.

dipendenti pubblici (uomini e donne) del Ministero della Giustizia <sup>(258)</sup>. La ragione offerta è il ciclo mestruale e rappresenta l'idea diffusa, soprattutto fra le donne estranee alla professione giuridica, del motivo per cui le donne non sono giudici del tribunale della shari'a.

Una donna non può esercitare le funzioni di giudice presso un tribunale religioso islamico se mestruta perché questo è considerato uno stato di impurità religiosa e non è, dunque, qualificata a toccare una copia del Corano per far giurare i testimoni. Tale spiegazione è obiettabile sotto almeno due punti: tutti tribunali – e non solo le corti sciaraitiche – usano una copia del Corano o della Bibbia per il giuramento dei testimoni e i libri sacri sono coperti da un panno in tessuto o da un rivestimento in plastica per proteggerli da qualsiasi impurità religiosa; inoltre, quando un testimone presta giuramento o una persona prende un giuramento, il più delle volte pone la sua mano sul Corano che, quasi sempre, poggia sul bordo superiore del banco del giudice, senza che il giudice lo tocchi. Il Professore al-Ḥajjī al-Kurdi, della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Damasco, nel suo manuale accademico <sup>(259)</sup> afferma chiaramente che le capacità giuridiche di una donna non diminuiscono durante il periodo mestruale. Le mestruazioni, tuttavia, impediscono alla donna di compiere alcuni doveri religiosi come le preghiere quotidiane, il digiuno durante il Ramadan, l'ingresso in moschea, il toccare il Corano e l'avere rapporti sessuali con il proprio marito. Secondo la legge islamica, dunque, la donna se mestruta non può toccare il libro sacro.

La legge della shari'a, così com'è interpretata dai giuristi, impedisce le carriere giuridiche alle donne e tale ragione è utilizzata per spiegare l'esclusione dei giudici donna dai tribunali religiosi islamici. Molti giudici donna, tra l'altro, hanno sollevato dubbi sulla liceità o meno della loro presenza anche nei tribunali civili e penali, nel timore di violare la legge divina. Secondo una fatwa i giuristi classici non sono concordi nella liceità o nell'illiceità della nomina delle donne per incarichi giuridici: non c'è un testo religioso che chiaramente ed

---

<sup>258</sup> Cfr. M. C. Cardinal, *Why Aren't Women Sharī'a Court Judges? The Case of Syria*, in «Islamic Law and Society», 17, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2010, p. 193. Dati raccolti dalle interviste effettuate fra il giugno 2006 e il luglio 2007 nel tribunale di Damasco.

<sup>259</sup> Cfr. A. Al-Ḥajjī Al-Kurdi, *Āl-āḥwāl āl-šḥyā: āl-āḥliyā w Āl-nyābā āl-šār'yā w Ālwḥṣyā w Ālwqf w Āl-trykāt*, Manshūrāt jāmi'aldimashq, Damascus, 2004-2005 [1982], pp. 31-32; trad: lo statuto personale legittimità civile, tutela, l'ereditarietà e dotazione.

esplicitamente lo proibisce. I pareri giuridici differiscono sulla base della scuola sunnita di appartenenza e anche fra giuristi della stessa scuola sulla questione dei giudici donna.

Il 13 dicembre 2005 fu tenuta a Damasco una conferenza pubblica per discutere la questione delle donne nei ruoli decisionali e di potere (*al-maràh fi mawaqì sun' al-qarar*). Una delle ospiti, la giudice del tribunale civile Wisam Yazbik, ha raccontato di essersi trovata a sfidare quattordici secoli di tradizione religiosa e d'interpretazione dei testi sacri usati per negare alle donne il diritto di tenere incarichi giuridici. Il verso 34 (*la sura*) del quarto capitolo (*An-Nisâ'*) del Corano afferma che gli uomini hanno l'autorità sulle donne e una tradizione profetica riporta che un popolo non prospererà se il governo sarà affidato ad una donna, ma come suggerisce la giudice, queste parole sono state mal interpretate e non condannano esplicitamente una donna detentrica di potere politico o giuridico. La tradizione secondo cui le donne sono deboli nella ragione e nella religione è stata usata per minare il potere decisionale delle donne facendo leva sulla loro presunta maggiore emotività e irrazionalità rispetto agli uomini.

In Siria le donne costituiscono il 14% dei giudici e il 12% dell'assemblea popolare, sono ministri e membri del Comando Regionale del partito Socialista Ba'th siriano. Per la maggior parte dei giudici e dei pubblici magistrati, però, una donna non può presiedere presso una corte sciaraitica perché manca di autorità per essere tutore incaricato per le scelte riguardanti il benessere di un minore e l'adeguatezza dei coniugi nel matrimonio.

Quando nel 2004 è stata emendata la legge a statuto personale greco-ortodossa siriana (<sup>260</sup>), per la prima volta, è stato garantito anche ai giudici laici il diritto di presiedere presso i tribunali greco-ortodossi. L'Articolo n.86 riporta che i giudici che non sono membri del clero devono avere almeno trent'anni d'età, devono essere laureati alla facoltà di legge e avere cinque anni di esperienza nell'avvocatura, senza distinzione di genere (*duna tafriq fi'l-jins*) – con esplicito riferimento alla possibilità per le donne di accedere a tali carriere. Ciò è possibile perché i giudici della chiesa greco-ortodossa non si pronunciano su casi

---

<sup>260</sup> Legge a statuto personale e procedurale del Patriarcato greco-ortodosso di Antiochia e d'Oriente (in Siria) n. 23/27 giugno 2004.

riguardanti la tutela, che è materia dei tribunali della shari'a. L'Articolo 535 della Legge Civile Procedurale n. 84/1953, infatti, stabilisce che solo i tribunali sciaraitici hanno la competenza in materia di tutela, capacità giuridica e di rappresentanza, lasciti, eredità, parentela e sostegno finanziario dei parenti (diversi da moglie e figli)<sup>(261)</sup>.

#### **2.4.2. I Tribunali Dottrinali (Mazhabi)**

Come riportato nei capitoli precedenti, ogni minoranza dispone di autonomia legislativa e del diritto di emendare i propri codici sullo Statuto Personale, notificando gli eventuali emendamenti al Ministero della Giustizia. Allo stesso modo, per la minoranza drusa vi sono i tribunali Dottrinali o *mazhabi*.

Fino al 1945, le questioni relative allo statuto personale dei drusi ricadevano sotto la giurisdizione dei tribunali canonici. In seguito, la legge del 30/01/1945 ha istituito i tribunali dottrinali, i quali hanno competenza in materia di Statuto Personale per la confessione drusa <sup>(262)</sup>. L'organizzazione della magistratura confessionale dei drusi è regolata, dunque, dalla legge numero 134 del 1945. Inoltre, sono stati istituiti tribunali speciali per i drusi, ossia la Corte di prima istanza e la Corte di Appello con sede a Swaidà (la città dei drusi), *«il tribunale dei drusi ha libertà nell'esercizio delle sue funzioni e poteri in conformità con lo spirito delle regole e Sunan dottrinale.»*

Le corti dottrinali della comunità drusa sono attualmente regolate dall'art.35 della Legge sull'Autorità giudiziaria del 1961, che afferma: *«I- i tribunali dottrinali (mazhabi) sono costituiti da un giudice sciaraitico e da uno dei figli della*

---

<sup>261</sup> Cfr.M.S. Berger, *The Legal System of Family Law in Syria*, in «Bulletin d'Études orientales», 49, 1997, pp. 115-127.

<sup>262</sup> La sola minoranza musulmana ad avere una propria Corte per il Diritto di famiglia è quella drusa. Gli appartenenti alle altre minoranze islamiche o i seguaci di scuole giuridiche diverse da quella hanafita devono comunque ricorrere alle Corti Canoniche, a differenza di quanto accade nel vicino Libano dove la Costituzione libanese riconosce autonomia giuridica alle tre maggiori comunità musulmane: sciiti, sunniti e drusi. È difficile individuare con certezza le ragioni di questo privilegio di cui la confessione drusa gode rispetto ad altre minoranze come gli sciiti e gli ismaeliti. Certo è che il ruolo della comunità drusa nella storia della Siria è significativo. A titolo indicativo, si ricordano gli avvenimenti della rivolta drusa antifrancese del 1925, capeggiata dal sultano druso Pasha al-Atrash e l'importante ruolo politico e militare che i drusi ricoprono in Siria.

*comunità drusa, esaminano lo statuto personale della comunità drusa, e vengono nominati con decreto dopo aver appreso il parere del Ministro della Giustizia e l'approvazione del Consiglio superiore della Magistratura.*<sup>(263)</sup> 2- *Le sentenze sono impugnabili dinanzi alla Corte di Cassazione, l'attività e il periodo sono gli stessi che per impugnare le sentenze dinanzi ai tribunali sharaitici.* 3- *E' stata annullata la corte di Appello »* <sup>(264)</sup>.

L'articolo 306 del Codice sullo Statuto Personale sancisce che il Codice stesso si applica a tutti i cittadini siriani, tranne gli appartenenti alla comunità drusa secondo quelle disposizioni contrarie ad alcune norme caratterizzanti dell'identità drusa. In particolare si riportano le seguenti disposizioni:

- Il giudice deve accertare la capacità delle parti e la dichiarazione di validità del matrimonio anteriore alla stipulazione del contratto matrimoniale stesso;
- All'interno della comunità drusa è vietata la poligamia;
- Per i drusi non vigono le norme che vietano il divorzio tramite *li'an* <sup>(265)</sup> e per il principio di parentela di latte <sup>(266)</sup>;
- Nella comunità drusa vige la regola secondo la quale il marito ha facoltà di chiedere la riduzione o la restituzione del *mahr* (dote) nel caso in cui venga provata la mancanza di verginità della moglie o comprovata fornicazione della moglie antecedente al matrimonio. In particolare, se il matrimonio dura a lungo, il marito ha diritto a una parziale restituzione della dote, mentre qualora l'unione cessi tramite ripudio, egli ha diritto alla restituzione della totalità della dote. Tuttavia, qualora l'uomo venga a

---

<sup>263</sup> Questa procedura si ritrova già nell'ordinanza 134 del 1945 che prevedeva che tramite decreto il Ministro della Giustizia nominasse il giudice della Corte. I nominativi dei giudici venivano proposti dal Comitato religioso druso.

<sup>264</sup> Il Codice sullo Statuto Personale per la Comunità Drusa venne promulgato in Libano il 24 febbraio 1948, emendato il 2 luglio 1959, e ripreso in Siria nel 1953, per poi essere modificato dalla legge n. 34 del 1975.

<sup>265</sup> Accusa di adulterio che vede il marito dichiarare che il figlio nato dalla moglie non è il proprio figlio. Si tratta di un'accusa particolarmente grave, prevista dal diritto penale siriano.

<sup>266</sup> *Parentela di latte*: Nel diritto islamico la parentela di latte è parificata con quella di sangue. Coloro che condividono il latte di una madre adottiva o di una balia, sono a tutti gli effetti fratelli di latte. Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, op.cit, p 46.

conoscenza di tali fatti prima che il matrimonio venga consumato, il suo diritto a richiedere la restituzione parziale o totale della dote decade;

- Il codice druso sullo Statuto Personale prevede, inoltre, la facoltà della moglie di conservare l'intero *mahr* in caso di separazione per riconosciuta fornicazione da parte del marito e, viceversa, la facoltà del marito di conservare l'intero *mahr* e di ripudiare la consorte in caso di riconosciuta fornicazione di lei (<sup>267</sup>);
- Il divorzio può essere ottenuto conseguente soltanto ad una sentenza del giudice (<sup>268</sup>);
- Dopo il divorzio o il ripudio, la moglie non può tornare a vivere con il suo precedente marito;
- I membri della comunità drusa possono liberamente disporre dei beni ereditari, senza rispettare le quote coraniche, ossia la *wasiyya* (lascito) può eccedere il terzo dell'eredità (<sup>269</sup>);
- Per i drusi non si applicano le norme sull'educazione religiosa del minore.

Le corti dottrinali druse, dunque, gode di molta autonomia nell'applicazione delle norme religiose. Tuttavia, qualora le norme religiose delle comunità risultassero lacunose, i giudici delle Corti Speciali sono tenuti a colmare tali lacune facendo riferimento alla normativa siriana al riguardo, così come stabilito dalla Corte Suprema Siriana.

### ***2.4.3. I Tribunali Spirituali***

I Tribunali Spirituali sono le corti chiamate a decidere sulle questioni di statuto personale dei non musulmani (cristiani ed ebrei). Sono state create con la delibera n.60 del 13/03/1936 rilasciata dall'Alto Commissario francese e rimangono tuttora in vigore nello statuto personale delle comunità cristiane e delle confessioni cristiane del Patriarcato maronita, Patriarcato greco-ortodosso, Patriarcato dei

---

<sup>267</sup> [http://www.al-amama.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1626](http://www.al-amama.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1626)

<sup>268</sup> Ibidem.

<sup>269</sup> Cfr. A. Badawi, *The druzes, A section of ( the doctrines of muslims-11)*, Beirut, 1° edizione, 1973, op.cit, p.659.



cattolici armeni, Patriarcato ortodosso siriano, Patriarcato siriano o siro-cattolico. Coloro che appartengono alle comunità cristiane ed ebraiche (<sup>270</sup>) sono sottoposti alla giurisdizione delle Corti Spirituali solamente per ciò che concerne alcuni istituti di diritto di famiglia.

Nel 1961 viene emanato il Decreto Legislativo n. 98 del 1961, in cui vennero confermati i tribunali confessionali per i non musulmani, ossia i tribunali spirituali in oggetto. Essi includono tutte le professioni religiose, e ogni comunità compresa sotto la loro giurisdizione ha diritto alla formulazione di un proprio codice sullo statuto personale e di un proprio codice di procedura processuale. Le comunità non musulmane che si contano ad oggi sono:

- maroniti;
- romani ortodossi;
- romani cattolici;
- armeni cattolici;
- armeni ortodossi;
- siriani cattolici;
- siriani ortodossi;
- protestanti;
- caldei assiri;
- caldei cattolici;
- caldee e cattoliche latine (<sup>271</sup>);
- ebrei.

L'articolo 36 della legge 98 sull'Autorità Giudiziaria mantenne la competenza delle Corti Spirituali nel territorio siriano secondo quanto stabilito nelle leggi antecedenti al decreto legge n. 60 del 13 marzo 1936. Secondo questo articolo «I

---

<sup>270</sup> All'articolo 308 del CSP del 1953, che sancisce l'autonomia legislativa e giudiziaria in tema di Diritto di Famiglia per le minoranze cristiane, sono comprese anche le minoranze ebraiche. Durante la personale permanenza a Damasco si ha avuto modo di verificare che la comunità ebraica siriana è emigrata in maniera quasi totale, rimangono solamente poche centinaia di aderenti alla confessione ebraica. I tribunali spirituali ebraici sono da lungo tempo inattivi. Per queste ragioni, nel presente lavoro non si tratterà della minoranza ebraica, poichè essa è ormai numericamente e giuridicamente irrilevante nel contesto siriano.

<sup>271</sup> La Chiesa Latina si intende quelle chiese particolari "nelle quali ce la sola e unica Chiesa cattolica", sorte nelle parti occidentali dell'Impero romano, dove il latino era la lingua di studio e cultura.

*tribunali per lo Statuto Personale continueranno ad operare nei modi stabiliti dalla legislazione anteriore al decreto legge n. 60 del 13 marzo 1936*». Ciascuna corte spirituale è competente secondo l'articolo 308 della legge sullo Statuto Personale, promulgata con decreto legislativo n. 59, del 17 settembre 1953, nei seguenti casi <sup>(272)</sup>:

- matrimonio;
- dissoluzione del matrimonio;
- nullità e scioglimento del matrimonio;
- custodia dei figli
- fidanzamento;
- *mutabaa* coniugale;
- mantenimento del minore.

Per quanto riguarda le corti spirituali, va specificato che vi sono corti per tutte le confessioni cristiane riconosciute (maronita, greco-ortodossa, cattolica romana, armeni cattolici, armeni ortodossi, setta siro-ortodossa, denominazione siro cattolica), la legge n. 98/1961 stabilisce, inoltre, che ciascuna delle comunità religiose, a cui è concessa autonomia legislativa e giudiziaria, secondo quanto sancito dagli articoli 307 e 308 del Codice sullo Statuto Personale del 1953, abbia diritto alla formazione di una corte di prima istanza e corte d'appello. Le corti di prima istanza sono costituite da un giudice unico, le corti d'appello sono costituite da un presidente e da due giudici <sup>(273)</sup>.

I giudici dei tribunali spirituali – di prima istanza o d'appello – sono nominati dalle autorità spirituali supreme e per la loro selezione non sono necessarie le condizioni da soddisfare per la nomina dei giudici. In ogni città vi è una corte di prima istanza e le sue disposizioni possono essere oggetto di ricorso d'appello alla Corte d'Appello della città in cui vi è la sede patriarcale (Damasco). Queste corti applicano il Codice di Procedura siriano per tutte le decisioni giudiziarie. Le sentenze della Corte d'Appello sono sottoposte al vaglio della Corte di Cassazione siriana (dipartimento Affari Spirituali).

---

<sup>272</sup> Legge sullo Statuto Personale Siriano N. 59\1953.

<sup>273</sup> Cfr. M.S. Berger, *The Legal System of Family Law in Syria*, in «Bulletin d'Études orientales», 49, 1997, pp. 115-127.

Nella scelta dei giudici esiste una fondamentale differenza tra le corti cristiane e le corti druse. Mentre per i drusi il Ministero della Giustizia Siriano partecipa alla selezione dei magistrati, per i cristiani e gli ebrei i giudici sono scelti all'interno delle comunità e la loro nomina viene poi notificata al Ministero. Differiscono dai tribunali dottrinali anche per il fatto che il loro capo deve essere nominato con decreto, dopo che il Ministro della Giustizia abbia espresso il proprio parere e dopo aver ottenuto l'approvazione del Consiglio Superiore della Magistratura, e infine deve rispondere alle condizioni necessarie per la nomina dei giudici, e i giudici delle Corti Spirituali non sono tenuti ad avere la nazionalità siriana <sup>(274)</sup>. Tutto ciò che riguarda le competenze sostanziali è definito dall'articolo 308 e in caso di controversia per la competenza, la decisione spetta alla Corte di Cassazione come specificato dall'art. 46 della legge giudiziaria n. 98 del 1961 <sup>(275)</sup>.

#### **2.4.4. Conflitti di competenze**

Per quanto riguarda le problematiche relative alla competenza per questi tribunali si può fare riferimento ad alcuni casi. Per quanto riguarda la custodia dei figli, il codice siriano non dice nulla in merito <sup>(276)</sup>. Ma la dottrina siriana (*shafi* e *hanbali* e alcuni *maalikis* <sup>(277)</sup>) chiarisce che la madre non musulmana può tenere con sé il figlio fino al momento in cui egli sia capace di discernimento in materia di religione. Nel caso in cui la madre non si riveli affidabile nell'educare il figlio, lo stesso le viene sottratto. La madre apostata non può avere la custodia del figlio dal momento che, secondo il diritto musulmano, deve essere incarcerata a vita oppure o deve riconvertirsi all'Islam. Questa dottrina prevede anche che l'uomo non può avere il figlio in custodia, a meno che non siano entrambi appartenenti alla

---

<sup>274</sup> Cfr. M.S. Berger, *The Legal System of Family Law in Syria*, in «Bulletin d'Études orientales», 49, 1997, pp. 115-127.

<sup>275</sup> Articolo 46 della legge giudiziaria n. 98/1961: «La Corte di Cassazione (la camera civile) è specializzata in conflitto negativo o positivo di competenza: 1- tra la corte sharaitica e la corte spirituale o dottrinale, 2- tra la corte spirituale e la corte dottrinale, 3- tra due corti spirituali che non seguano la stessa dottrina religiosa di riferimento.

<sup>276</sup> Cfr. S.A. Abu-Sahlieh, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo*, op. cit., p. 92.

<sup>277</sup> Scuole di giurisprudenza islamica nella legislazione, che si basano sull'estrazione di sentenze giuridiche dal Corano e dalla Sunnah (dottrine giurisprudenziali).

medesima confessione <sup>(278)</sup>. Tuttavia, la custodia del minore attribuita alla madre ricade sotto la giurisdizione delle Corti Dottrinali e dei Tribunali Spirituali.

Per le confessioni cattoliche, per custodia parentale s'intende il diritto di prendersi cura dei figli fino al compimento della maggiore età (18 anni) e questo diritto è attribuito in via generale ad entrambi i genitori, mentre solamente ad uno di essi in casi particolari. Spetta dunque al giudice ecclesiastico stabilire secondo il criterio dell'«interesse per il bambino» a quale dei genitori spetti l'affidamento del minore in caso di residenza non comune dei coniugi. Spetta, sempre, al giudice ecclesiastico regolare le visite da parte del genitore al quale i figli non siano stati affidati.

Nella realtà dei fatti, tuttavia, sono i tribunali sciaraitici a determinare quale sia l'età per l'affidamento dei minori al padre piuttosto che alla madre, poiché sono i tribunali sciaraitici a determinare la fine della custodia materna e l'inizio della tutela paterna, ai sensi degli articoli 9 e 10 dello statuto personale siriano del 5/4/2009. L'articolo n.9 sancisce che «rientra nella competenza delle corti sciaraitiche l'emissione di una sentenza definitiva nei casi.». L'articolo n.10 sancisce che: «rientra nella competenza delle corti sharaitiche una disposizione finale nelle questioni di statuto personale per i musulmani: il matrimonio e il suo scioglimento, la custodia, la dote, alimenti tra coniugi e figli.».

In particolare, mentre la tutela del minore di 18 anni è sempre attribuita al padre, l'affidamento del minore è attribuito alla madre fino ai 13 anni per il bambino e fino ai 15 anni per la bambina. In caso di divorzio dei coniugi, dunque, saranno le Corti sharaitiche a determinare l'affidamento dei minori. Infatti, mentre la custodia è materia del diritto di famiglia sotto la giurisdizione delle corti spirituali, la tutela è regolata dalle norme del Codice sullo Statuto Personale del 1953, che l'attribuiscono sempre al padre. È vietata la successione in materia d'eredità tra musulmani e non musulmani. In caso di conversione all'Islam solo gli eredi musulmani potranno beneficiare dell'eredità.

Nel caso di matrimonio tra un uomo musulmano e una donna cristiana <sup>(279)</sup>, tutte le questioni di statuto personale sono regolate dal diritto islamico; il marito ha, ad

---

<sup>278</sup> Cfr. A.A. Āl-Sabūnī, *srh. qānūn àl-àh.wàl àl-šhīà*, Università di Damasco, Damasco, 2ª edizione, 1998, pp. 250 e 251; Trad. it. *Spiegazione dello Statuto Personale*.

ogni modo, il dovere di rispettare la fede cui appartiene la propria moglie e tutto ciò che ne consegue, nonché ha l'obbligo di provvedere al suo mantenimento. Il giudice competente a dirimere le controversie sorte nell'ambito di tale matrimonio è quello musulmano. Dal momento che, secondo il diritto islamico, il marito rappresenta il capo famiglia, i figli nati da tale matrimonio devono essere educati secondo la religione e la cultura del padre e, pertanto, secondo la religione musulmana. Nel caso in cui la donna cristiana decida di convertirsi all'Islam, il giudice musulmano sarà competente per ogni questione inerente alla sua vita e non soltanto più per quelle riguardanti il matrimonio. Le Corti Sharaitiche hanno competenza su ogni aspetto della vita del cittadino musulmano, compreso matrimonio, dissoluzione del matrimonio, dote, mantenimento della moglie, mantenimento e custodia dei figli <sup>(280)</sup>.

In materia di libertà di religione o d'espressione, le leggi riguardanti i musulmani sono molto più dure, mentre un cristiano è libero di convertirsi all'Islam, a un musulmano è proibito abbandonare la propria fede. Nel caso di conversione di un musulmano quest'ultimo verrà privato dei figli, della moglie, di tutti i beni e condannato alla pena di morte.

---

<sup>279</sup>Cfr. I.Zilio-Grandi, *Sposare l'altro: matrimoni e matrimoni misti nell'ordinamento italiano e nel diritto islamico*, Marsilio, Venezia, 2006. P.21. Il Diritto Islamico non consente che la donna musulmana sposi un non musulmano, mentre l'uomo può sposare una donna non musulmana, purchè sia affiliata alle religioni del libro, ossia alle religioni cristiana o ebraica.

<sup>280</sup> Cfr. E.V. Eijk, *Unity in Multiplicity: Shared Cultural Understandings on Marital Life in a Damascus Catholic and Muslim Court*, in «Erasmus Law Review», Vol. 6, N. 3/4, 204-213, Leiden University, 21 Dicembre 2013, op.cit., p. 61.

## Capitolo III

### 3. Lo Statuto Personale della minoranza Cristiana

#### 3.1. Le leggi sullo Statuto Personale della comunità Cristiana

L'ordinamento dello statuto personale relativo alla comunità cristiana ha avuto una evoluzione complessa e non lineare ed ha attraversato fasi differenti nel corso della storia, in primo luogo per quanto riguarda la possibilità di avere una normativa propria, poi per l'attribuzione, a tale normativa, del carattere della specialità e, infine, per tutto ciò che concerne l'assoggettamento dei cristiani alla Shari'a<sup>(281)</sup>.

Fin dagli albori, la comunità cristiana nella zona Medio Orientale del paese è divisa in varie chiese<sup>(282)</sup>. In totale, in territorio siriano, convivono undici diverse confessioni cristiane e tutte hanno una autonomia propria relativamente alla facoltà di legiferare in materia di Statuto Personale. Si contano ben cinque codici diversi relativi al diritto di famiglia, cui le undici confessioni fanno riferimento. Come già ricordato in precedenza, la normativa applicata ai cristiani, relativamente alle eccezioni di cui nell'art. 308 della legge sullo statuto personale, è la seguente:

---

<sup>281</sup> Cfr. M. Gharipour, *Christians and Jews in the Muslim World The Dilemma of Religious Space*, In Papers presented to the 30th Annual Conference of the Society of Architectural Historians, Australia and New Zealand held on the Gold Coast, Queensland, Australia, July 2-5, 2013, P 319.

<sup>282</sup> Si possono segnalare, a titolo di esempio non esaustivo, i copti dell'Egitto, che costituiscono di gran lunga il gruppo più numeroso, con circa sette milioni di aderenti, rappresentanti l'8-10% della popolazione; vi sono poi i maroniti in Libano, i greci ortodossi e cattolici in Libano, Siria e Turchia; gli armeni in Iran, Libano e Turchia, gli assiri e caldei in Iran, Iraq e Siria, più tutte le comunità ecclesiali presenti in Israele.

- Il Codice sul Diritto di Famiglia della confessione greco-ortodossa (modificata con la «*Legge sullo statuto personale e sulle norme procedurali del Patriarcato di Antiochia e di tutto l'oriente per i greco-ortodossi*») n.23, del 27/6/2004);
- Il Codice sullo Statuto Personale delle confessioni cattoliche in Siria<sup>(283)</sup>, (Codice n. 31, 18\06\2006); e le leggi sul sacramento del matrimonio contenute nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali;
- Il Codice sul Diritto di Famiglia per gli armeni ortodossi (Codice n. 42, 2003);
- Il Codice sullo Statuto Personale della confessione Siro ortodossa (Codice n.10, 6\04\2004);
- La Legge sullo Statuto Personale dei tribunali confessionali evangelici<sup>(284)</sup>, (n. 66, 2007).
- La legge sullo statuto personale per i protestanti (o Chiesa Evangelica); la legge del 1952 (numero e la data esatta sconosciuti).

Nel 1953, alla fine del mandato francese, fu pubblicata con Decreto Legislativo numero 59 del 17/9/1953 e successivamente modificata con la legge n.34 del 31/12/1975 una legge generale sullo statuto personale, applicata a tutti i cittadini siriani, salve le eccezioni di cui agli artt. 307 e 308.

L'art. 307 contiene le norme relative alla confessione drusa e comprende come già evidenziato nel capitolo precedente «*alcune disposizioni particolari per l'ammissibilità del matrimonio, la poligamia e l'allattamento al seno, la dote, il divorzio, testamenti e successioni, per i seguaci della comunità drusa*». Invece, nell'art. 308 si afferma che «*si applicano sui cristiani e gli ebrei tutte le disposizioni della normativa in materia di matrimonio, di mantenimento dei figli e di annullamento del matrimonio*». Secondo quanto statuito dall'art. 308, tutto ciò che è relativo a fidanzamento, matrimonio (dote, celebrazione, mantenimento del coniuge e dei figli in caso di rottura e nullità, custodia parentale) degli

---

<sup>283</sup> La legge sullo statuto personale dei cattolici di Siria è stata approvata dal Parlamento nella seduta del 13 giugno 2006 e pubblicata il 5 luglio successivo sulla Gazzetta Ufficiale. Tale codice si applica ai cattolici romani, ai cattolici armeni, ai cattolici di rito siriano, ai maroniti, ai caldei e ai latini.

<sup>284</sup> La legge sullo statuto personale siriano n.66, 2007.

appartenenti a confessioni cristiane ed ebraiche, era regolamentato dalle norme legislative e religiose di ciascuna confessione. Alle materie escluse da tale articolo si applicavano, come per tutti gli altri cittadini siriani, le norme dello Statuto personale del 1953.

Nell'art. 535 della legge che contiene le norme procedurali ed è stata pubblicata con decreto legislativo n. 84 dell'8/9/1953, vennero stabilite le materie di competenza dei tribunali sciaraitici, le quali devono essere applicate indistintamente a tutti i cittadini:

- la cura, la tutela e la procura legale;
- l'accertamento di morte e la determinazione delle quote legali per gli eredi;
- l'interdizione e la sua revoca e l'accertamento della piena capacità;
- il disperso (La persona scomparsa): L'articolo 34 del codice civile siriano così recita: "Le disposizioni delle leggi speciali si applicano alle persone scomparse e nel caso in cui non vengano trovate, si applicano loro le disposizioni della legge islamica <sup>(285)</sup>).

La gran parte dei paesi arabi applica disposizioni le quali prevedono che, oltre una certa età normativamente stabilita, la persona scomparsa debba considerarsi morta. Nello statuto personale siriano tale limite di età è fissato a ottant'anni: una persona che sia scomparsa e della quale non si hanno più notizie viene considerata morta al compimento dei suoi ottant'anni. La dichiarazione di morte viene data con sentenza dai tribunali sciaraitici <sup>(286)</sup>.

L'Articolo 205 dello Statuto personale siriano stabilisce che il periodo di assenza della persona si chiude o con la sua morte, o con il suo ritrovamento in vita o con la sentenza che ne dichiara la morte al raggiungimento degli ottant'anni <sup>(287)</sup>. Nel caso in cui sia scomparso in guerra, la sua morte può essere dichiarata dopo quattro anni dalla scomparsa <sup>(288)</sup>. Quest'ultima disposizione è stata modificata

---

<sup>285</sup> L'articolo 34 del codice civile siriano.

<sup>286</sup> La legge dello statuto personale siriano 59 del 1953.

<sup>287</sup> L'articolo 205 dello statuto personale siriano.

<sup>288</sup> A tale proposito, posso fare riferimento ad un caso concreto: nel corso della guerra siriana, nel 2012 ho perso mio fratello Hassan Kattash, non abbiamo più avuto sue notizie e non si sapeva se fosse vivo o morto. La Corte di Damasco, nell'aprile del 2018, ha emesso la sentenza con la quale



dall'articolo 29 della legg n. 34 del 1975.

- La parentela, che può essere di due tipi: 1. Parentela di sangue: è quella che lega ascendenti e discendenti. E' vietato il matrimonio tra ascendenti e discendenti di qualunque grado. 2. Parentela di latte: è quella che lega la nutrice e l'allattato ed anche in questo caso è vietato il matrimonio tra di loro (<sup>289</sup>).
- il mantenimento di parenti diversi dai coniugi e dai figli;

La maggior parte delle disposizioni contenute in questa legge, in realtà, non sono più in vigore per azione dell'art. 308 della legge sullo statuto personale. Sulla base di tale articolo, infatti, lo statuto personale proprio di ogni confessione è l'unica legge che può essere applicata in materia di *mutabaà* (<sup>290</sup>), ossia fidanzamento, e per tutto ciò che concerne il matrimonio, il suo scioglimento e gli effetti che ne derivano. Il fatto che gli appartenenti ad una determinata confessione debbano fare riferimento solo per alcune materie ad un legge, mentre per le restanti ad un'altra, può creare confusione e portare in evidenza le contraddizioni di fondo che caratterizzano le due diverse leggi, dal momento che ognuna di esse ha una ratio propria, differente da quella dell'altra, ed una propria struttura interna, armonizzata in se stessa. Il fatto che determinate disposizioni possano essere applicate ad un soggetto appartenente ad una certa confessione mentre altre no, può creare situazioni di conflitto, aggravate dal fatto che l'applicazione della Shari'a islamica alla comunità cristiana porta alla luce dei contrasti netti, soprattutto per quanto riguarda la materia concernente l'uguaglianza tra uomo e donna (<sup>291</sup>). Nelle questioni di diritto sostanziale, l'applicazione delle norme dello

---

è stata dichiarata la sua morte, come previsto dall'art. 29, l. 34 del 1975.

<sup>289</sup> Nel diritto islamico la parentela di latte è parificata con quella di sangue. Coloro che condividono il latte di una madre adottiva o di una balia, sono a tutti gli effetti fratelli di latte. Cfr. F. Castro, *Il modello islamico*, op.cit, p 46.

<sup>290</sup> *Mutabaà*: è il procedimento giudiziario che si intraprende per ottenere il rientro a casa della sposa che ha abbandonato il tetto coniugale spontaneamente. Il giudice, nel caso in cui riconosca che l'azione della donna non sia avvenuta per gravi motivi, può sanzionare la stessa con la perdita dei suoi diritti derivanti dal matrimonio.

<sup>291</sup> Ciò nonostante, le cose non si sono fermate di fronte ai limiti e all'evidenza delle norme dell'art. 308 sullo Statuto Personale. A livello pratico, nonostante la chiarezza delle norme di questo articolo, che va preso in modo assoluto, vi è una palese violazione delle competenze e

Statuto Personale è di spettanza della Corte di Cassazione <sup>(292)</sup>. Pertanto, la sottoposizione alla Shari'a e il potere della Corte sono elementi che hanno portato ad un considerevole ridimensionamento del grado di autonomia legislativa e giudiziaria della minoranza cristiana. A questo, si aggiunge il fatto che molto spesso i tribunali sciaraitici si occupano della risoluzione delle questioni che dovrebbero, invece, rientrare nella competenza dei tribunali spirituali, previa accettazione delle parti in causa. Ad esempio, nel caso in cui uno dei due sposi cristiani decida di convertirsi all'Islam, quest'ultimo potrà decidere di ricorrere ad un tribunale musulmano e far applicare la rispettiva legge per quanto riguarda la materia del matrimonio <sup>(293)</sup>. Inoltre, nel caso in cui la conversione avvenga dopo una sentenza di separazione emessa da un tribunale ecclesiastico, il tribunale civile musulmano può decidere di annullare l'assegno di mantenimento del coniuge o qualsiasi altra decisione presa dal tribunale ecclesiastico.

La legge dello statuto personale siriano regola gran parte delle relazioni tra appartenenti a religioni differenti, pertanto nel caso in cui una donna non musulmana sposi un uomo musulmano, la legge dello statuto personale sarà pacificamente applicabile. Una donna appartenente alle *ahl al-kitab*, ossia le religioni monoteistiche riconosciute, quali Cristianesimo ed Ebraismo, può sposare un uomo musulmano, ma non è possibile, invece, che un uomo non musulmano sposi una donna musulmana: il matrimonio intercorrente tra i due è da considerarsi invalido (*batil*), secondo quanto disposto dall'art. 48.2 dello statuto

---

dell'autorità degli appartenenti alle confessioni cristiane fissate in quell'articolo, allo scopo di espropriarli di queste competenze, limitarle o fare in modo di renderle prive di valore. Le più importanti di queste violazioni si manifestano nei modi seguenti: intromissione della Corte di cassazione nel merito delle sentenze dei tribunali ecclesiastici, nonostante l'art. 46 della legge sul potere giudiziario avesse fissato e delimitato il controllo della Corte di cassazione in merito alle sentenze emanate dai tribunali ecclesiastici sulle questioni di competenza; alle sentenze contrarie alla legge e ai principi; all'eseguibilità delle sentenze; alla formazione dei tribunali ecclesiastici.

<sup>292</sup> L'articolo 46 della legge sul potere giudiziario delimita il controllo della corte di Cassazione a questioni di procedura e di competenza dei tribunali spirituali, a sentenze contrarie alla legge e ai principi fondamentali del diritto, all'eseguibilità delle sentenze e alle irregolarità sulla formazione dei tribunali spirituali. Spesso la Corte di Cassazione si è invece pronunciata su questioni di diritto sostanziale, sfruttando le norme dell'articolo 260 della Legge sui Principi Processuali e pronunciandosi su questioni di merito.

<sup>293</sup> Cfr. E.V.Eijk, *Unity in Multiplicity, Shared Cultural Understandings on Marital Life in a Damascus Catholic and Muslim Court*, in «Erasmus Law Review», Vol. 6, N. 3/4, 204-213, Leiden University, 21 Dicembre 2013, p. 208.

personale siriano (<sup>294</sup>). Pertanto, qualora un uomo non musulmano voglia contrarre matrimonio con una musulmana, deve convertirsi all'Islam. La donna cristiana o ebraica che sposi un musulmano, invece, non è tenuta a convertirsi, ma i figli nati dal matrimonio saranno automaticamente considerati musulmani e, inoltre, la moglie, alla morte del marito, non può esserne considerata erede (<sup>295</sup>), secondo quanto stabilito dall'art. 264/b dello statuto personale.

Nel caso di matrimonio contratto tra due non musulmani, qualora la moglie, in corso di matrimonio, decida di convertirsi all'Islam senza che si converta anche il marito, il matrimonio viene considerato invalido e sciolto ai sensi dell'art. 48. 2 dello Statuto (<sup>296</sup>).

La conversione al cristianesimo è tutt'ora considerata reato dall'*establishment* religioso e sociale dell'Islam, si legge nel Corano «*la conversione dall'Islam al Cristianesimo è vietata. [...] E chi di voi rinnegherà la fede e morirà nella miscredenza, ecco chi avrà fallito in questa vita e nell'altra. Ecco i compagni del Fuoco: vi rimarranno in perpetuo.*» (*Al-Baqarah* 217). La nuova Costituzione siriana del 2012 continua a riconoscere la pluralità religiosa, attraverso disposizioni che garantiscono il rispetto e la tutela di ogni religione da parte dello Stato, nonostante venga riservata, chiaramente, una posizione di superiorità alla religione islamica, considerando che la fonte principale del diritto in Siria è rappresentata dalla giurisprudenza delle Corti islamiche (<sup>297</sup>). L'art. 42 della Costituzione recita: «la libertà di credo è protetta in conformità alla legge». Tale

---

<sup>294</sup> Come in tutte le società islamiche, una donna musulmana non può sposare un cristiano: « E non date spose ad un'infedele finchè non avranno creduto, ché, certamente, uno schiavo credente è meglio di un'infedele anche se questi vi piace » (*al-baqara* 221); se una cristiana sposa un musulmano i suoi figli sono automaticamente considerati musulmani.

<sup>295</sup> Cfr. F.Castro, *Il modello islamico*, op.cit, p.29.

<sup>296</sup> Le leggi statistiche personali Egiziane e Giordane, ad esempio, contengono anche una disposizione analoga all'articolo 48.2 della legge di statuto personale. È interessante notare che in Libano, seguendo l'uguaglianza nelle leggi sullo stato personale, i legami misti in tutte le religioni e le denominazioni sono legalmente possibili, il che significa che un uomo libanese non musulmano può sposare una donna musulmana libanese (Anne Weber (2008), "Briser et suivre le Norme: le coppie islamo-chrétiens au Liban "in: Barbara Drieskens (ed.), *Les métamorphoses du mariage au Moyen-Orient*, Beirut: Institut Français du Proche-Orient (IFPO), 13-31 (28)).

<sup>297</sup> La nuova Costituzione della Siria, emanata il 27 febbraio 2012, nel terzo articolo: « *Il Presidente deve appartenere alla religione islamica e la dottrina giuridica islamica è fonte principale della legislazione e lo Stato rispetta tutti i credi religiosi e garantisce la libertà di praticare tutti i riti, purché non contravvengano all'ordinamento generale.*».

disposto costituzionale è, tuttavia, in contrasto con quanto stabilito dalla legge siriana sullo statuto personale del 1953 <sup>(298)</sup>, la quale vieta le conversioni dall'Islam al cristianesimo. Sempre in base allo statuto personale, se in una coppia non musulmana la donna decide di convertirsi all'Islam, ella avrà più diritti del marito non musulmano. Stando a quanto illustrato da Tadros <sup>(299)</sup>, l'ordinamento siriano darà maggior peso alla condizione giuridica della donna che abbia abbracciato la fede islamica, piuttosto che all'uomo non musulmano, dal momento che nella Shari'a l'appartenenza religiosa ha più peso rispetto alla concezione patriarcale che domina la società siriana <sup>(300)</sup>. In conseguenza di quanto appena esposto, decade anche la norma che dispone che i figli abbraccino la religione del padre e l'educazione che ne consegue, valendo, al contrario, il principio secondo il quale la religione islamica ha la prevalenza su ogni altra. Al contrario, in caso di apostasia, o *ridda*, la persona che si converte dall'Islam ad un'altra religione, indipendentemente dal sesso, perde ogni suo diritto, compresa cittadinanza, custodia dei figli ed eredità, dal momento che non è contemplata la possibilità di abbandonare la religione islamica <sup>(301)</sup>.

Nel caso di decesso di uno dei coniugi cristiani sarà il tribunale musulmano secondo la rispettiva legge a stabilire la successione legittima e non, invece, il tribunale cristiano. Questo fa sì che le quote ereditarie spettanti alle eredi donne siano di gran lunga inferiori a quelle riservate agli eredi di sesso maschile, in piena contraddizione con quanto statuito dai principi del Codice sullo Statuto Personale delle confessioni cristiane in materia di giustizia e uguaglianza tra uomo e donna <sup>(302)</sup>. Per ciò che attiene la custodia dei minori, qualora uno dei due genitori cristiani si converte all'Islam, egli può richiederne la tutela esclusiva, secondo quanto previsto dalla legge sullo statuto personale. La tutela sui minori si

---

<sup>298</sup> La legge di Statuto personale siriano (Qanūn al-Aḥwāl al-Šaḥsiyya), Legge N. 59, la quale è stata promulgata il 17 Settembre 1953, ed emendata nel 1975, 2003 e 2010. Si veda Eijk, 2013, op.cit., p. 57.

<sup>299</sup> Cfr. M. Tadros, «*The Non-Muslim 'Other': gender and contestation of hierarchy of rights*» in Hawwa, *Journal of women of the Middle East and the Islamic world* 7, 2009, p. 111.

<sup>300</sup> Nelle istituzioni religiose monoteiste come l'Islām e il Cristianesimo, la discendenza si realizza attraverso la linea maschile perché gli uomini e gli anziani sono considerati superiori rispetto alle donne e detengono l'autorità nelle loro società. Cfr. Joseph Suad, «*Patriarchy and development in the Arab world*», in *Gender and development*, Vol. 4 No. 2, pp. 14-15

<sup>301</sup> Cfr. M.Tadros, op.cit., pp. 130-132.

<sup>302</sup> Cfr. F.Castro, *Il modello islamico*, op.cit, p 60.

divide in custodia fisica, detta *hadana*, e custodia legale, chiamata *wilaya*: il padre, anche in caso di divorzio ha sempre la custodia legale sui figli fino al raggiungimento dei diciotto anni (art. 162 dello Statuto Personale); mentre, invece, la custodia fisica è in capo alla madre secondo quanto previsto dall'art. 139 dello Statuto personale. In caso di divorzio, la madre può richiedere al tribunale di prolungare la custodia fisica sui figli che non abbiano ancora raggiunto i 13 anni, per i maschi, e 15 anni, per le femmine (art. 146 dello Statuto Personale).

### **3.2. Il matrimonio cattolico**

Il patriarcato greco-melchita cattolico a Damasco, unico fra tutte le confessioni cristiane, ha presentato all'autorità civile un progetto di revisione sullo Statuto Personale per le confessioni cristiane cattoliche. Con tale progetto di legge, sono state introdotte nel Codice norme riguardanti l'istituto della dote, della filiazione, della tutela, della successione e delle disposizioni testamentarie, tutte materie altrimenti regolate da norme di diritto islamico. Questa proposta ha, di fatto, ripristinato la giurisdizione dei tribunali spirituali cattolici su un ampio numero di istituti di diritto di famiglia, che, invece, fino a quel momento rientravano nell'ambito della competenza dei tribunali sciaraitici.

Le comunità cattoliche in Siria sono, dunque, soggette alle norme della Legge Cattolica dello Statuto Personale (CLPS) (*qanun al-ahwal al-shakhsiyya li-l-tawa'if al-kathulikiyya*), Legge n.31, promulgata l'8 giugno 2006, approvata dal Parlamento siriano e in seguito emanata dal Presidente della Repubblica Bashar al-Assad con decreto presidenziale. La legge è stata, poi, pubblicata sul numero 26 della Gazzetta Ufficiale in data 5 luglio 2006.

La Legge Cattolica dello Statuto Personale si basa in primo luogo sul Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (CCEO) <sup>(303)</sup>, il cui originario titolo latino era "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", promulgata da Papa Giovanni Paolo II nel 1990. Tale legge regola la vita ecclesiastica delle Chiese Orientali, la loro

---

<sup>303</sup> Le traduzioni inglesi del CCEO sono tratte dalla Canon Law Society of America, Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, Edizione Latino-Inglese, New English Translation (2001), 295.

organizzazione, le pratiche religiose, tra le quali la preghiera e l'eucarestia e il matrimonio, che per i cristiani deve considerarsi un sacramento (*sirral-zawaj*) e non un contratto, come per la legge musulmana.

Per i cristiani il legame del matrimonio è esclusivo ed eterno, come si evince dalle parole di Gesù Cristo: “Quindi, non sono più due, ma una sola carne”. Quello che Dio ha riunito, l'uomo non separi”. Dal momento in cui il matrimonio è un'unione di fronte a Dio, il suo scioglimento non è così semplice. Generalmente, tutte le Chiese orientali vietano il divorzio, mentre le Chiese ortodosse non cattoliche assumono una posizione più indulgente sul divorzio rispetto a quella della Chiesa Cattolica, per la quale, invece, l'“indissolubilità” è proprietà essenziale del matrimonio, non riconoscendo il divorzio (*talaq*).

Il matrimonio cattolico può sciogliersi solo per annullamento, *butlan alzawai*, ossia è necessario che i coniugi dimostrino che il matrimonio era invalido fin dall'inizio. La Chiesa cattolica accetta, quindi, l'annullamento seppur in un limitato numero di casi eccezionali. Ad ogni modo, l'annullamento del matrimonio è comunque un procedimento che richiede molto tempo per il raggiungimento di un accordo e per l'ottenimento del risultato ambito e questo è un ulteriore elemento dissuasore per l'esperimento di tale strada da parte dei coniugi <sup>(304)</sup>.

Il motivo più comune per l'annullamento di un matrimonio indagato dalla corte di Damasco era la pretesa di un difetto di consenso matrimoniale (legge. 817-827) tale motivo della volontà a contrarre comporta che una o entrambe le parti non siano state in grado di scegliere liberamente il matrimonio e di comprendere gli obblighi che da esso derivano. La volontà a contrarre il matrimonio è fondamentale per la comprensione e l'assunzione degli obblighi essenziali collegati a detto istituto, come ad esempio la procreazione dei figli, l'obbligo del marito di mantenere la propria moglie <sup>(305)</sup>.

Diritti e doveri coniugali sono elencati nella Legge Cattolica dello Statuto Personale, all'interno del quale è anche ben chiaro il rapporto che sussiste tra il

---

<sup>304</sup> Nel tribunale cattolico di Damasco, ci sono voluti almeno un anno e mezzo per concludere un caso di butl.

<sup>305</sup> Cfr. V.J. Pospishil, *Eastern Catholic Marriage Law: According to the Code of Canons of the Eastern Churches* (1991), at 337-339.

dovere di obbedienza della moglie e il conseguente dovere di mantenimento del marito (<sup>306</sup>). L'articolo 38 della Legge Cattolica dello Statuto Personale sancisce che tutti i cattolici orientali sono sottoposti alle disposizioni del CCEO (Codice dei Canoni delle Chiese Orientali) per quanto riguarda il matrimonio e lo scioglimento dello stesso. Secondo il CCEO, il matrimonio "*E' per sua stessa natura ordinato al bene dei coniugi e alla procreazione ed educazione dei bambini*" (Can. 776). Al Canone 777, invece, si legge "*il matrimonio crea uguali diritti e obblighi tra i coniugi riguardo a ciò che riguarda il partenariato della vita coniugale*" (<sup>307</sup>).

Il CCEO non dà una definizione di diritti ed obblighi matrimoniali. Secondo quanto sostiene Pospishil (<sup>308</sup>), tali diritti ed obblighi sono determinati da testi dottrinali e dalla giurisprudenza canonica. Come il CCEO, anche il CLPS (la Legge Cattolica dello Statuto Personale) non elabora una nozione generale di diritti ed obblighi matrimoniali, tuttavia presta una particolare attenzione alla questione del mantenimento tra i coniugi, della quale si occupa dall'art. 121 all'art. 133. L'articolo 121 stabilisce, infatti, che il marito deve sostenere finanziariamente sia la moglie che la famiglia a partire dalla conclusione del contratto di matrimonio. L'obbligo di mantenimento, detto *nafaqa*, cui si sta facendo riferimento comprende cibo, vestiti, alloggio ed assistenza medica (articoli 107-108 CLPS).

La moglie, da parte sua, ha l'obbligo di convivere con il marito all'interno della casa coniugale, secondo quanto disposto dall'art. 125. Nel caso in cui lasci la casa coniugale senza un valido motivo, perde automaticamente il diritto ad essere mantenuta finanziariamente dal marito, come stabilito dall'art. 127. Allo stesso modo, perderà il diritto al mantenimento nel caso in cui, senza giustificato motivo,

---

<sup>306</sup> Allo stesso modo, il modello patriarcale della famiglia è anche visibile nell'altra legge di statuto personale cristiana. Ad esempio, il marito è tenuto a prestare assistenza per la moglie e per i figli (Art. 33-35) Legge greca ortodossa PS, Art. 34 Syriac Orthodox PS Law, Art. 31 legge PS protestante). In cambio, una moglie cristiana deve essere obbediente al marito, che in genere significa che è tenuta a vivere con lui e seguirlo ovunque vada scelto di vivere (art. 22 legge greca ortodossa, artt. 47-48 PS armeno ortodossa Art. 33 Legge di diritto ortodosso siriano, Art. 32 legge PS protestante).

<sup>307</sup> Canon Law Society di America, sopra n. 303.

<sup>308</sup> Cfr. V.J. Pospishil, *Eastern Catholic Marriage Law: According to the Code of Canons of the Eastern Churches* (1991), at 337-339.

impedisca al marito di rientrare nell'abitazione coniugale ovvero si rifiuti di trasferirsi in una nuova abitazione. La moglie benestante colpevole di disobbedienza o di abbandono coniugale, oltre a perdere il diritto al mantenimento per tutto il tempo in cui tenga un atteggiamento contrario ai propri doveri, può essere condannata al pagamento, essa stessa, del mantenimento del marito, a titolo di risarcimento del danno causato dall'abbandono della casa coniugale (artt. 128 e 129 CLPS).

E' chiaro come la Legge Cattolica dello Statuto Personale subordini il diritto della moglie al mantenimento al comportamento dalla stessa tenuto. Il concetto di obbedienza coniugale, legato esclusivamente alla figura della moglie, si ritrova sia nella Legge Cattolica dello Statuto personale che nella Legge dello Statuto Personale Siriano. Come in quest'ultimo, si è visto che anche la legge cattolica punisce la moglie che lasci la casa coniugale, perdendo contestualmente diritto ad essa (art. 74 SLPS e art 127 CLPS).

Come nei Tribunali della Shari'a, anche il marito cattolico può recarsi in tribunale al fine di presentare istanza perché la propria moglie torni a casa (*da'wa al-mutaba'a*). Il tribunale, ricevuta tale richiesta, deve condurre un'indagine al fine di rilevare se la moglie abbia effettivamente abbandonato la propria casa e, se del caso, i motivi di tale abbandono (*hajr*)<sup>(309)</sup>. La disobbedienza della moglie viene decretata nel caso in cui l'abbandono sia avvenuto senza aver informato ed aver ottenuto il consenso dal marito e nel caso di rifiuto di fare ritorno a casa, come stabilito dall'art. 127 CLPS. L'indagine del giudice deve stabilire se la moglie abbia lasciato volontariamente la casa coniugale o se l'abbia fatto perché costretta dal coniuge.

La studiosa V.Eijk ha osservato, a tale proposito, il funzionamento dei tribunali di primo grado della Chiesa cattolica di Damasco, per un periodo di quattro mesi nel corso della primavera del 2009, studiando, complessivamente, 213 casi. Principalmente, si trattava di casi inerenti alla nullità dei matrimoni (*butlan al-zawaj*), fatti valere tramite il difetto di consenso, ossia il fatto che una o entrambe le parti, al momento della stipula del contratto di matrimonio, non erano in grado

---

<sup>309</sup> Lo studio di Fr. Antoun, primo giudice e appello del tribunale cattolico di Damasco: A. Moslih, *La legge sullo statuto personale delle confessioni cattoliche, Il Regno Attualità*, 135-138, a 138, n. 1 (2008).



di comprendere coscientemente gli obblighi derivanti da tale istituto. Tale vizio di capacità di assumere e rispettare gli obblighi dei coniugi deve essere dimostrato in tribunale da colui o colei che ha firmato il contratto di matrimonio e ne chiede l'invalidità; nel tribunale cattolico di Damasco, V. Eijk ha osservato che, nella maggior parte dei casi, sono i mariti a richiedere l'annullamento (<sup>310</sup>).

Invece nei tribunali sciaraitici e nei tribunali ortodossi, sono le donne che, principalmente, richiedono l'annullamento dei matrimoni (<sup>311</sup>). Il motivo che si fa valere, solitamente, è l'abbandono della moglie da parte del marito. V. Eijk, riporta un episodio in cui, all'opposto, il marito fa valere l'abbandono della casa coniugale da parte della moglie come motivo per richiedere l'annullamento del matrimonio (<sup>312</sup>): Francesco (<sup>313</sup>) presenta tre testimoni dinanzi al tribunale cattolico al fine di far valere la sua affermazione secondo la quale sua moglie, Hiba, aveva dimostrato disobbedienza e lo aveva abbandonato. I testimoni sono tutti uomini, di età compresa tra i 35 e i 45 anni. Oltre ad essi e gli avvocati, è presente anche Hiba, costretta però ad uscire dall'aula al momento dell'escussione dei testimoni. Il giudice si rivolge al primo testimone, amico del ricorrente, chiedendo di spiegare il motivo per cui la coppia è in lite. Il testimone risponde che Hiba ha abbandonato la casa coniugale e che Francesco ha riferito a lui che la moglie si era dimostrata disobbediente (*nashiza*), aggiungendo anche che Hiba è donna dalla morale discutibile.

Il giudice, infastidito dalla parzialità della testimonianza, si rivolge all'ufficiale, dettando a verbale: "ci sono diversi motivi di disaccordo tra i coniugi, ma non si

---

<sup>310</sup> In 86 casi, V. Eijk ha analizzato il genere del richiedente firmatario e in 54 casi si trattava del marito, mentre in 32, la richiedente era la moglie. Probabilmente ciò è dovuto al fatto che i procedimenti sono molto costosi e complessi, necessitando anche delle consulenze di un legale e pertanto, nella maggior parte dei casi sono gli uomini a poterselo permettere.

<sup>311</sup> Si tratta di casi riscontrati in altri tribunali arabi, la maggior parte delle petizioni presentate nei tribunali *shar'iyya* sono avviate da donne (vedi, ad esempio, L. Buskens, *Islamitisch recht en familiebetrekkingen in Marokko* (1999); J. Carlisle, 'Rules, Negotiation, Claims and Counter Claims: Judicial Discretion in a Damascus Shari'a Court' (unpublished PhD thesis, University of London, 2007). N. Sonneveld, *Khul' Divorce in Egypt: Public Debates, Judicial Practices, and Everyday Life* (2012), L. Welchman, *Beyond the Code: Muslim Family Law and the Shari'a Judiciary in the Palestinian West Bank* (2000).

<sup>312</sup> Cfr. E.V. Eijk, *Unity in Multiplicity: Shared Cultural Understandings on Marital Life in a Damascus Catholic and Muslim Court*, in «Erasmus Law Review», Vol. 6, N. 3/4, 204-213, Leiden University, 21 Dicembre 2013, op.cit., p. 210.

<sup>313</sup> I nomi utilizzati qui sono fittizi.

sa quale sia il motivo principale”. In seguito, il giudice si rivolge nuovamente al testimone, chiedendo se è stata la moglie ad abbandonare la casa coniugale o il marito che l’ha espulsa. A tale domanda i testimoni rispondono che è stata Hiba ad abbandonare la casa, tornando al villaggio di Marmarita, dalla sua famiglia.

Il giudice chiede nuovamente al testimone se la moglie ha tenuto fede ai suoi doveri matrimoniali (wajibat zawjiyya). A tale domanda il testimone tenna e non è in grado di dare una risposta diretta al giudice. Al che il giudice lo interrompe con una nuova domanda: "E’ vero che Hiba non vuole bambini?". Il testimone risponde di non sapere, in quanto Francesco non gli ha riferito niente in merito. L’escussione del testimone continua, ma le risposte non sembrano soddisfare né la Corte né gli avvocati. Talvolta, infatti, anche gli avvocati interrompono il testimone, facendo notare come le dichiarazioni siano contraddittorie. Il secondo testimone, vicino e amico di Francesco, rende una deposizione più soddisfacente del primo. Sostiene, allo stesso modo, che Hiba non porta rispetto per suo marito e alla domanda del giudice, se sia stata lei ad abbandonare la casa coniugale o il marito a mandarla via, il testimone risponde che Francesco gli ha riferito che è stata la moglie ad abbandonarlo. Il giudice chiede, poi, se Francesco è intenzionato a continuare con il matrimonio, domanda cui il testimone risponde negativamente, aggiungendo che Hiba era stata vista per strada con un altro uomo, cosa inopportuna per una donna sposata. Racconta poi che ogni volta che Francesco e Hiba hanno una discussione, lei lascia la casa per andare, non dalla sua famiglia, ma da estranei. Anche in questo caso il testimone osserva che questo atteggiamento non è opportuno, Hiba dovrebbe andare dalla propria famiglia che la potrebbe aiutare a riconciliarsi con il marito. Come ultima domanda il giudice chiede se il testimone sia a conoscenza del fatto che Hiba voglia o meno dei bambini; a tale domanda il testimone risponde che Hiba ha già avuto un figlio dal precedente matrimonio e che, pertanto, ritiene non voglia averne più <sup>(314)</sup>.

---

<sup>314</sup> Il terzo testimone è un vicino; ha vissuto nello stesso quartiere (hara). Ha fornito una testimonianza breve, in quanto perché non ha potuto rispondere alle domande del tribunale perché non era molto informato sulla situazione.(caso P, Tribunale cattolica di primo grado, 15 giugno 2009, Damasco.

Secondo i testimoni, Hiba non risponde all'ideale di moglie, perché ha abbandonato il marito e la casa coniugale e si è accompagnata ad altri uomini, pubblicamente. Il matrimonio è l'unica realtà in cui siano ammesse relazioni sessuali, pertanto la moglie deve averne solo con il proprio marito.

Quindi, sulla scia di questo caso concreto, V. Eijk ha avuto modo di verificare che, al contrario di quanto accade per i musulmani, davanti ai tribunali cattolici sono principalmente i mariti a richiedere l'annullamento del matrimonio e dunque a far valere l'abbandono della casa coniugale da parte della moglie.

Spesso i cristiani sostengono che le loro donne abbiano più libertà rispetto a quelle musulmane e che siano anche più libere di relazionarsi con persone di sesso opposto, in quanto i cristiani non hanno problemi con la sessualità come ne hanno i musulmani (<sup>315</sup>). In ogni caso, la sessualità della donna è legata a quella del marito. Rabo (<sup>316</sup>) sostiene che i cristiani, al pari dei musulmani, esercitano un controllo penetrante sulla vita delle proprie donne, seppure musulmani e cristiani esercitino tale controllo in maniera diametralmente opposti: i primi con la pretesa di proteggere le loro donne, tendono ad isolarle dal contatto con l'esterno e con lo spazio pubblico; mentre i secondi, al contrario consentono alle stesse di partecipare alla vita pubblica, esercitando al contempo il medesimo controllo. Alcune donne cristiane, sempre nel corso degli studi di V. Eijk, hanno affermato che non è ben visto dalla comunità cristiana che una donna cristiana stia insieme a uomini non sposati, anche se cristiani.

Il caso di Hiba ci da un esempio di quale sia l'opinione generale sul comportamento dei coniugi. Le valutazioni morali fatte sul comportamento della donna, espresse anche nelle parole dei testimoni, sono molto chiare: una donna sposata non deve e non può interagire con uomini non sposati in pubblico e se ci sono delle liti la donna deve rivolgersi alla propria famiglia per farsi aiutare a risolvere il problema con il marito.

Le valutazioni fatte sul carattere e sul modo di comportarsi di una persona sono fatte sulla base delle interazioni quotidiane. La reputazione di un soggetto o di una

---

<sup>315</sup> Cfr. A.Rabo, "*We Are Christians and We Are Equal Citizens*": Perspectives on Particularity and Pluralism in Contemporary Syria', 23 *Islam and Christian-Muslim Relations* 1, 79-93, at 89-90 (2012).

<sup>316</sup> Annika Rabo è professore di Antropologia sociale all'Università di Stoccolma dal 2008.

famiglia intera può essere, alternativamente, danneggiata o migliorata dall'opinione che la comunità e i suoi membri si fanno <sup>(317)</sup>. Le donne sono molto più esposte alle maldicenze, rispetto agli uomini <sup>(318)</sup>, ad esempio, proprio perché non è ben visto che uomini e donne non sposati tra di loro siano visti insieme in pubblico, sono le donne ad essere controllate e limitate dalle proprie famiglie perché questo non accada, mentre gli uomini sono liberi di fare quello che vogliono. La separazione tra uomini e donne è sempre considerata qualcosa di tipico delle comunità musulmane, ma è chiaro che anche le comunità cristiane sono legate alle medesime convenzioni sociali.

Proprio la paura delle maldicenze e della cattiva reputazione costituisce uno strumento efficace per garantire il rispetto dei ruoli da parte degli uomini e delle donne. Attraverso il controllo delle famiglie, uomini e donne tentano di restare in linea con quello che è considerato il decoro sociale <sup>(319)</sup>.

Nel corso dei procedimenti sopra menzionati i testimoni sono una importante risorsa e fonte di informazioni per il tribunale cattolico di Damasco, in quanto riescono a fornire un quadro generale di quella che è la situazione tra moglie e marito. Le valutazioni negative possono scaturire da osservazioni di atti apparentemente insignificanti, quali servire il caffè agli ospiti, cucinare o, in genere, i comportamenti tenuti in casa. E' comunque necessario sottolineare che un ruolo importante è svolto anche dagli avvocati, che guidano il giudice nelle valutazioni: preparano le controparti, istruiscono i testimoni, per dimostrare il vizio di consenso che permette di annullare il matrimonio. Durante i processi i giudici cercano di comprendere la portata della discordia (*khilaf*), tra i coniugi, le ragioni per cui si è arrivati al matrimonio, quindi le circostanze e la durata di corteggiamento e fidanzamento, la natura della vita coniugale e tutto quello che possa essere necessario per arrivare ad una decisione. I testimoni sono invitati ad esprimere, non solo dati oggettivi, ma anche impressioni ed opinioni, corroborate possibilmente da esempi concreti. Spesso e volentieri viene in evidenza il fatto

---

<sup>317</sup> Cfr. A. Meneley, *Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town* (1996).

<sup>318</sup> Cfr. M.E. Hegland, *Gossip*, in S. Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*, Vol II (2005) 210-214.

<sup>319</sup> Cfr. A. Rabo, *A Shop of One's Own: Independence and Reputation Among Traders in Aleppo* (2005), at 82.

che la moglie non sia una buona casalinga e, dunque, il testimone viene interrogato su questo. Nei processi svolti nel tribunale di Damasco sono emersi esempi di negligenza riportati dai testimoni, quali: “La casa non era pulita”, “la moglie non è mai in casa”, “Non cucina, non fa spesa”, “non serve il caffè o il te”, “serve caffè freddo”.

Un esempio di un caso diverso, è quello di tre testimoni presentati alla corte dal marito, Alex, sposato con Sara, di anni 15. La prima testimone è la madre di Alex, una anziana donna proveniente dall’Iraq, cui viene rivolta la domanda sul motivo del disaccordo tra i due coniugi. La madre risponde che i problemi sono iniziati subito dopo il matrimonio, in quanto Sara non adempiva ai suoi obblighi coniugali e abbandonava costantemente la casa del marito (*wajibat manziliyya wa wajibat zawjiyya*). La testimone continua raccontando che Sara, talvolta, esce di casa verso le nove di sera per farvi ritorno a mezzanotte e prosegue dicendo: “Una volta è uscita di casa e ha chiuso la porta a chiave, così che quando mio figlio è tornato a casa dal lavoro non è riuscito ad entrare ed è venuto a dormire a casa nostra”. In ultimo, aggiunge che spesso Sara litiga coi vicini e lo fa a voce alta. Il giudice chiede alla testimone di specificare quale sia per lei il significato di “doveri matrimoniali”. A tale domanda, la madre del marito risponde che Sara non adempie ai doveri sessuali. Il giudice chiede poi se la moglie abbia lasciato la casa senza informare il marito e la testimone risponde che è proprio così. Conclude dicendo che l’ultima volta Sara se n’è andata con il proprio padre e con il fratello minore, portando con sé tutto l’oro che era in casa. Il giudice chiede ancora se la testimone sia a conoscenza della volontà o meno di Sara di tornare alla casa coniugale, domanda alla quale viene risposto che in passato ci sono stati diversi tentativi di riconciliazione, sia attraverso la Chiesa che attraverso il Tribunale e che dopo l’ultimo tentativo di riconciliazione ivi avvenuto, Sara aveva detto ad Alex che voleva divorziare da lui.

Il secondo testimone è il padre di Alex, a cui vengono rivolte le stesse domande fatte alla madre. Il padre racconta che i primi giorni dopo il matrimonio, Sara è stata impeccabile, ma successivamente i suoi comportamenti sono decisamente peggiorati, in quanto ha iniziato a diffondere maldicenze sul marito e sulla famiglia. Secondo tale testimonianza, Sara non ha rispetto per suo marito, Alex,

un uomo buono, nonché una persona di alto carattere morale. Il giudice continua con le domande al testimone e chiede se Sara ha adempiuto ai propri doveri. Il padre di Alex risponde che Sara non fa nulla, non cucina e non pulisce, aggiungendo “Non sa come essere una buona moglie – serve il caffè freddo!). Ancora una volta, il giudice pone la domanda se sia stata lei ad abbandonare la casa, cui il testimone risponde di sì. Il padre, prosegue poi raccontando lo stesso episodio già raccontato dalla propria moglie, riferito alla sera in cui Sara aveva chiuso il marito fuori di casa. Alla domanda se esiste possibilità di conciliazione, anche questo testimone risponde di no, perché è espressa volontà della moglie di non voler tornare e di voler divorziare dal marito, desiderio che aveva cominciato ad esprimere già a distanza di due mesi dal matrimonio <sup>(320)</sup>.

Le osservazioni portate da Van Eijk in questi casi fanno emergere il ruolo sociale ricoperto dall' istituto del matrimonio, l'attitudine delle donne all' obbedienza e il concetto di onore all' interno della famiglia. Gli attori del processo, avvocati, giudici, testimoni e le parti coinvolte nei casi in precedenza citati, danno una idea dell'importanza e della condivisione sociale di tali norme e valori <sup>(321)</sup>.

### **3.3. Il divorzio cattolico**

Per la disciplina cattolica la natura sacramentale del matrimonio, in quanto sancita da Cristo, rende impossibile a qualsiasi autorità umana di sciogliere il vincolo. Quindi, la Chiesa cattolica non accetta e non riconosce il divorzio. Stando a quanto dice la Bibbia, la Chiesa pertanto considera il divorzio qualcosa che va contro la legge della natura <sup>(322)</sup>.

---

<sup>320</sup> La terza testimonianza è quella della sorella di Alex, la cui versione è la stessa dei genitori. Questa testimonianza è stata affrontata in maniera più sbrigativa, probabilmente in ragione del fatto che corrispondeva con le due precedenti. Case S, corte di primo grado cattolica, 4 maggio 2009, Damasco.

<sup>321</sup> Cfr. E.V. Eijk, *Unity in Multiplicity: Shared Cultural Understandings on Marital Life in a Damascus Catholic and Muslim Court*, in «Erasmus Law Review», Vol. 6, N. 3/4, 204-213, Leiden University, 21 Dicembre 2013, p 213.

<sup>322</sup> Gesù Cristo disse: “Chiunque divorzi da sua moglie e sposi un'altra donna commette adulterio”. L'indissolubilità del matrimonio è basata sulla volontà divina a che gli uomini non si dividano; il peccato di rompere un matrimonio è grave come quello di uccidere un uomo. Il divorzio non viene considerato assolutamente in relazione al matrimonio, ma viene tollerato con il principio dell'oikonomia, secondo il quale “la chiesa – per il bene delle anime e per evitare un male più grande – assume un atteggiamento di condiscendenza, tollerando situazioni non

V. Eijk<sup>(323)</sup> osserva come il legame del matrimonio per i cristiani è considerato esclusivo ed eterno. In un passo della Bibbia è Cristo a dire: "Quindi, non sono più due ma una carne. Perciò l'uomo non divida ciò che Dio ha riunito"<sup>(324)</sup>. Generalmente, tutte le Chiese Orientali vietano il divorzio. Un matrimonio cattolico può sciogliersi solo per annullamento (*butlan al zawaj*), che significa che occorre dimostrare l'invalidità del matrimonio *ab origine*. Ad ogni modo, sono eccezionali i casi in cui la Chiesa Cattolica consente l'annullamento di un matrimonio e per ottenerlo, inoltre, occorre intraprendere un procedimento molto lungo e complesso, fattore che scoraggia la coppia che tenta di divorziare<sup>(325)</sup>.

L'argomentazione che presso la Corte di Damasco viene più frequentemente riscontrata per contestare la validità è il difetto del consenso al matrimonio (legge. 817-827). Il difetto di consenso si ha quando una o entrambe le parti non abbiano le facoltà necessarie per acconsentire scientemente e consapevolmente al matrimonio e per comprenderne gli obblighi che ne conseguono<sup>(326)</sup>.

Tra Chiesa ortodossa e Chiesa cattolica c'è una grande differenza relativamente all'istituto del divorzio. I cattolici ammettono, esclusivamente in caso di adulterio, la possibilità di ottenere una separazione giudiziale. San Paolo scrive infatti ( I Cor., VII, 11): "Agli sposati poi ordino, non io, ma il Signore: la moglie non si separi dal marito – e qualora si separi, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito – e il marito non ripudi la moglie"<sup>(327)</sup>. Nella Chiesa ortodossa, invece, la possibilità di un secondo matrimonio è concessa non solo al coniuge innocente, ma anche all'adultero<sup>(328)</sup>.

La Chiesa ortodossa riconosce la separazione, riconosce la possibilità del fallimento di un matrimonio e delle successive nozze, in un'ottica d'indulgenza

---

corrispondenti all'ideale cristiano.". Cfr. Cfr. B. Gianesin, *Matrimoni misti*, Edizioni Devoniene, Bologna, 1991, p.24.

<sup>323</sup> Cfr. E.V. Eijk, *Unity in Multiplicity: Shared Cultural Understandings on Marital Life in a Damascus Catholic and Muslim Court*, in «Erasmus Law Review», Vol. 6, N. 3/4, 204-213, Leiden University, 21 Dicembre 2013.

<sup>324</sup> Matteo 19: 6; Nuova versione di King James, 1982.

<sup>325</sup> Nel tribunale cattolico di Damasco, ci vuole almeno un anno e mezzo per concludere un caso di annullamento.

<sup>326</sup> Cfr. V.J. Pospishil, *Eastern Catholic Marriage Law: According to the Code of Canons of the Eastern Churches* (1991), at 337-339.

<sup>327</sup> Lo studio di V. Parlato, *Il Matrimonio Nelle Chiese Ortodosse*, p146.

<sup>328</sup> Ididem, *Il Matrimonio Nelle Chiese Ortodosse*, p.146.

secondo il principio dell'oikonomia (<sup>329</sup>), equiparando lo status di divorziato a quello di vedovo (<sup>330</sup>). La tradizione cattolica orientale ha una considerazione completamente diversa del divorzio: come è volere di Dio che l'uomo non uccida l'altro uomo, è allo stesso modo volere di Dio che gli sposi non si separano. E' ad ogni modo riconosciuto il libero arbitrio dell'uomo e, pertanto, è libero di uccidere un uomo come di sposarsi, commettendo in ambedue i casi grave peccato. Vigè, ad ogni modo, il principio dell'oikonomia (<sup>331</sup>), secondo il quale "la chiesa – per il bene delle anime e per evitare un male più grande – assume un atteggiamento di condiscendenza, tollerando situazioni non corrispondenti all'ideale cristiano." (<sup>332</sup>). Per quanto riguarda i matrimoni misti, tra un cattolico ed un ortodosso, la Chiesa cattolica non ammette la celebrazione del matrimonio se il coniuge ortodosso ha contratto precedenti matrimoni. Anche nel caso in cui per i coniugi cattolico ed ortodosso si tratti del primo matrimonio si crea, inevitabilmente, un profilo di disparità tra i due, in quanto il coniuge ortodosso ha la possibilità di richiedere il divorzio alla propria chiesa di appartenenza, precludendo al coniuge cattolico la possibilità di sposarsi nuovamente in futuro.

A differenza della Chiesa cattolica che ritiene che il matrimonio si possa sciogliere soltanto con la morte di uno dei due coniugi, la Chiesa ortodossa considera l'unione matrimoniale indissolubile anche oltre la morte, pur non denegando al coniuge rimasto in vita la possibilità di sposarsi nuovamente, data la debolezza dell'essere umano. Il nuovo matrimonio del coniuge rimasto vedovo deve essere autorizzato necessariamente dal vescovo e viene celebrato con un rito a carattere semplificato.

---

<sup>329</sup> Cfr. C. Vogel, *Application du principe de l'«économie» en matière de divorce dans le droit canonique oriental*, in *Revue de droit canonique*, 1982, p. 81. Cfr. P. L'Huilier, *Quelques précisions sur la notion d'«économie» dans le droit canonique orthodoxe*, in *Aspects de l'orthodoxie*, Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, Presses Universitaire de France, 1981, p. 43 s.

<sup>330</sup> Lo studio di V. Parlato, *Il Matrimonio Nelle Chiese Ortodosse*, p.146.

<sup>331</sup> Secondo tale principio, la disciplina matrimoniale prevede la possibilità di ottenere una dichiarazione di divorzio canonico da parte dell'ordinario del luogo, grazie alla quale è possibile contrarre un nuovo matrimonio. Il principio dell'Oikonomia garantisce la possibilità di ottenere due divorzi canonici, e quindi di contrarre tre matrimoni di fronte all'autorità ecclesiastica. Cfr. F. Cecci, *Rilevanza giuridica nella Chiesa Cattolica del matrimonio nelle Chiese Ortodosse*, in *IURA ORIENTALIA*, num V, anno 2009, p. 55.

<sup>332</sup> Cfr. B. Giansin, *Matrimoni misti*, Edizioni Devonianie, Bologna, 1991, p.24.



Secondo le parole di Gesù (<sup>333</sup>), il divorzio è contemplato nel caso in cui il coniuge compia peccati di natura sessuale con altre persone. I rapporti sessuali sono parte integrante del matrimonio. Perciò, avere rapporti sessuali al di fuori del matrimonio rompe il legame tra i coniugi e rappresenta motivo di divorzio. In tal caso, Gesù ammette anche la possibilità per il coniuge non adultero di risposarsi nuovamente. L'espressione "e ne sposa un'altra" (Matteo 19:9) lascia intendere che il divorzio e le nuove nozze sono possibili nel caso in cui l'altro coniuge abbia rapporti sessuali al di fuori del matrimonio. La possibilità di nuove nozze è negata, invece, all'adultero.

La tradizione ortodossa considera il sacramento del matrimonio come unione di uomo e donna, consacrata dalla benedizione della chiesa. Gli sposi devono accogliere la grazia che comporta il matrimonio; se gli sposi non accettano tale grazia, non c'è riconoscimento da parte della chiesa e pertanto il matrimonio non si perfeziona. Le chiese ortodosse, pur riconoscendo l'ideale cristiano dell'indissolubilità del matrimonio, riconoscono anche la possibilità del suo fallimento: se l'unione si rompe e il rapporto tra i coniugi è irrecuperabile, il divorzio è la soluzione, pertanto la Chiesa deve aiutare i due coniugi a trovare la soluzione migliore per entrambi e, soprattutto per i figli. Se uno dei due coniugi si risposa, la nuova unione non ha la pienezza sacramentale della prima (<sup>334</sup>).

Dal momento che per i cristiani, e in particolar modo per i cristiani cattolici, risulta molto difficile ottenere il divorzio, uomini e donne spesso e volentieri, pur di ottenerlo, adottano misure drastiche, quali la conversione all'Islam. Maktabi (<sup>335</sup>) sostiene che tali "conversioni di comodità" abbiano luogo precipuamente per evitare il lungo iter connesso ai procedimenti di annullamento del matrimonio dei tribunali cristiani, dal momento che la normativa islamica sul divorzio è più flessibile e consente un rapido raggiungimento dello scioglimento del matrimonio (<sup>336</sup>). I giudici che presiedono i tribunali cristiani sono consapevoli del fenomeno appena descritto e talvolta ne sono complici.

---

<sup>333</sup> Gesù disse che l'unico motivo valido per il divorzio era la fornicazione (Mt 5:32; 19:9).

<sup>334</sup> Lo studio di V. Parlato, *Il Matrimonio Nelle Chiese Ortodosse*, p 146.

<sup>335</sup> Cfr. R. Maktabi (2010), "Gender, family law and citizenship in Syria" in: *Citizenship Studies* 14/5, 557-572 (562).

<sup>336</sup> Ibidem.

Secondo gli studi di V. Eijk molto spesso, infatti, le sentenze delle corti cristiane sono più favorevoli al marito che alla moglie: ad esempio riconoscono alla moglie solo una piccola somma di alimenti dopo lo scioglimento del matrimonio. Nel caso in cui la moglie si opponga ad una sentenza a lei particolarmente sfavorevole, i giudici le prospettano il rischio che, nel caso in cui non si attenga alla decisione presa, il marito si convertirà all'Islam ottenendo, così, la custodia dei bambini <sup>(337)</sup>.

Come già sopra evidenziato, dal momento che l'ottenimento del divorzio risulta molto difficile per i cristiani, la conversione all'Islam rappresenta una possibilità, cui molti cristiani si appellano. Ad ogni modo, anche se un tribunale sciaraitico riconosce e concede il divorzio, tale divorzio non viene riconosciuto dal tribunale cristiano, che pertanto continuerà a riconoscere gli effetti che dal matrimonio scaturiscono. Il coniuge cristiano "divorziato" deve necessariamente ricorrere alla corte cristiana se vuole che tali effetti cessino. I tribunali sciaraitici tendono ad avallare e a riconoscere queste conversioni con facilità, non andando ad indagare approfonditamente le motivazioni che stanno alla base <sup>(338)</sup>.

Pertanto, il coniuge che non si sia convertito ed i figli nati dal matrimonio, subiscono le conseguenze derivanti dal fatto che per l'altro coniuge valga lo statuto personale siriano. Lo statuto personale siriano non è caratterizzato soltanto dalla pluralità di norme e di tribunali, ma anche nella versatilità dello Statuto stesso.

L'approvazione del Codice sullo Statuto Personale dei Cattolici in Siria ha portato ad un sensibile incremento, di fatto, del grado di autonomia legislativa e giudiziaria riservata alla minoranza cristiana. A partire dall'applicazione del decreto del 2006, onde evitare l'emigrazione delle comunità cristiane, è stata ampliata la regolamentazione di istituti di diritto familiare ed ereditario secondo il diritto cristiano, sottraendo numerosi istituti all'applicazione della legge coranica. Questa apertura sul piano legislativo non significa, però, un'apertura nei confronti

---

<sup>337</sup> Comunicazione personale fra la studiosa V. Eijk con un avvocato cristiano anziano, novembre 2008, Damasco.

<sup>338</sup> Vedi Cfr. E.V. Eijk, *Pluralisti Family Law in Syria: Bane or Blessing?*, Vol. 2, in «Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law», University of Zurich, 2014.

dell'apostolato cristiano, tanto è vero che in alcuni casi si è assistito a degli episodi di vera e propria persecuzione dei missionari cristiani.

L'emanazione della legge di cui sopra, pertanto, non garantisce una parità di trattamento tra cristiani e musulmani, ma è, ad ogni modo, una legge speciale a cui i cristiani possono ricorrere e che, soprattutto, rispetta l'uguaglianza tra uomo e donna e garantisce i diritti dei bambini, secondo quanto previsto dal diritto canonico. Inoltre, il governo siriano, ha dimostrato di tenere in considerazione tutti i cittadini e le rispettive fedi, sia che essi siano parte di una minoranza, sia che appartengano alla confessione musulmana (la maggioranza). Anche la comunità musulmana ha visto con favore l'emanazione di tale legge, a conferma della tolleranza dell'*establishment* musulmano nei confronti delle numerose minoranze religiose presenti nel territorio siriano.

### **3.4. I Tribunali Spirituali**

I Tribunali Spirituali sono le corti che si occupano delle materie di statuto personale dei non musulmani, dunque cristiani ed ebrei. La chiesa ha un proprio ordinamento giuridico fondato sul diritto canonico. E' dotata, pertanto, di una struttura giudiziaria finalizzata a permettere la corretta applicazione del diritto in questione. La potestà giudiziaria è devoluta a tribunali specifici che si occupano di risolvere le questioni che rientrano nella loro sfera di competenza. La giustizia opera, in suddetti tribunali, seguendo il principio dell'*aequitas canonica*, ossia che l'applicazione dei canoni deve consentire la tutela sia delle situazioni strettamente giuridiche che di quelle spirituali, con flessibilità dal punto di vista sia formale che sostanziale.

La prima minoranza cristiana ad ottenere la possibilità di godere di alcuni diritti è stata quella greco – ortodossa, durante il periodo ottomano, sotto il sultanato Mehmed II <sup>(339)</sup>. Si trattava di concessioni inerenti al ramo amministrativo, finanziario e quello giudiziario. I capi delle confessioni cristiane avevano, infatti, il potere di imporre tasse sul popolo cristiano appartenente alle loro comunità.

---

<sup>339</sup> Cfr. A. Corongiu, *Gli ultimi anni di Maometto II il Conquistatore nel carteggio sforzesco*, in "Itinerari di ricerca storica", 20-21 (2006-2007), pp. 179-211 dell'autrice.

Il mandato francese in Siria, che pose fine al regno di Faysal, non si preoccupò di riformare organicamente il sistema giudiziario, mantenendo le disposizioni del legislatore ottomano con l'al-Magalla<sup>(340)</sup>, che già regolavano tale sistema. Tuttavia, si procedette alla messa in atto di interventi di minore portata: la reintroduzione in Siria dei tribunali misti<sup>(341)</sup> e “il mantenimento delle giurisdizioni plurali per le minoranze religiose in materia di statuto personale”<sup>(342)</sup>. Con il decreto n. 60 del 1936, il legislatore francese statuí che le comunità religiose dovessero disporre tutte di una identica autonomia formale, ponendole tutte sul medesimo piano di uguaglianza. Con gli ottomani, infatti, solo alcuni istituti propri del diritto di famiglia venivano fatti rientrare sotto la giurisdizione dei tribunali spirituali, ma le restanti materie ricadevano tutte nella sfera di competenza del diritto islamico. Il decreto legge di cui sopra, invece, stabilì che nessun codice fosse superiore agli altri e che ogni minoranza avesse autonomia legislativa e giudiziaria. Ciò comportò, chiaramente, un grande scompiglio per quanto riguarda l'individuazione del diritto applicabile.

Negli anni immediatamente successivi all'indipendenza dello stato siriano si raggiunse la consapevolezza che fosse necessario regolamentare l'applicabilità dello Statuto Personale. Ma è solo nel 1953, sotto il regime di Shishakly, che venne promulgato un nuovo Codice. Tale Codice fu condizionato da una molteplicità di fonti. Nel 1961 si assistette alla promulgazione del Codice sull'Autorità, che incluse anche alcune disposizioni contenute nel decreto n. 60 del 1936.

---

<sup>340</sup> *Al-Magalla*: è il code civile ottoman (1869-76) Codice Ottomano delle obbligazioni e dei contratti preparato nel 1869. Non è un corpo di regole organico bensì una raccolta di atti giurisprudenziali. Cfr. F. Castro: *Il modello islamico*, Giappichelli, Torino, 2007, p 120.

<sup>341</sup> I Tribunali Misti vennero aboliti dal Decreto Legislativo n. 80 del 30 Giugno 1947 all'indomani dell' indipendenza. Cfr.K.Riad, *The Legal System of Syria*, Comparative Law Yearbook, Volume 1, 1977.

<sup>342</sup> “Sotto il Mandato Francese, il volto della Siria cambiò drasticamente. L'autonomia goduta dai vari gruppi e minoranza durante il dominio degli ottomani fu ridott drasticamente, tramite la centralizzazione, da parte dei francesi, del governo e la limitazione dell'attività politica e dell'informazione. La Francia con la sua politica del “divide et impera”, promosse una serie di azioni volte a dare più autonomia a determinati gruppi, piuttosto che ad altri, in base alle esigenze politiche ad esmpio favorirono i cristiani maroniti, per tutelarsi e proteggersi dalla maggioranza sunnita”. <http://www.rivistaetnie.com/siria-ottomana-rispetto-minoranze-55990/>

L'entrata in vigore di questi nuovi codici non scalfì l'autonomia legislativa e giudiziaria delle minoranze religiose, né il ruolo dei Tribunali Spirituali, che mantennero competenza in materia di statuto personale per tutte le confessioni religiose diverse da quella musulmana.

L'art. 36 della legge 98 sull'Autorità Giudiziaria sancisce che la competenza delle Corti Spirituali nel territorio siriano debba essere stabilita dalle leggi antecedenti al decreto legge n. 60 del 13 marzo 1936. Pertanto, ogni confessione religiosa cui sia concessa autonomia legislativa e giudiziaria, secondo quanto sancito dagli articoli 307 e 308 del Codice sullo Statuto Personale del 1953, ha il diritto alla formazione delle corti che considerano le questioni di statuto personale dei non musulmani (Cristiani ed Ebrei).

Come già ricordato, i tribunali spirituali hanno un doppio grado di giudizio: il primo grado e l'appello. Le corti di primo grado sono composte da un giudice unico, mentre le corti di appello sono composte da un collegio giudicante di tre elementi, di cui uno è il presidente. I giudici delle corti sono scelti all'interno della comunità cristiana e la loro nomina viene poi notificata al Ministero della Giustizia.

Le corti di prima istanza hanno sede nelle diocesi, mentre i tribunali di appello nelle città sedi del patriarcato di ogni chiesa. Anche se non tutte le comunità cristiane sono provviste di un proprio codice per lo Statuto Personale, esse devono mantenere separate le corti, anche se il diritto applicato è lo stesso<sup>(343)</sup>. Ciascun vescovo diocesano è giudice di prima istanza nel tribunale istituito all'interno della sua diocesi. Egli svolge la propria funzione giudiziaria coadiuvato da delle figure di sua nomina: un Vicario giudiziale, che deve essere necessariamente un sacerdote e in capo al quale sussistono funzioni direttive del tribunale, e da un certo numero di giudici diocesani, i quali invece possono essere sia diaconi che laici. Inoltre, sempre dietro nomina vescovile, fanno parte dell'Organico del Tribunale sia il Promotore di giustizia e il Difensore del Vincolo, i quali possono essere nominati tra i laici ovvero tra i sacerdoti, che hanno principalmente funzione di tutela dell'interesse pubblico e sono paragonabili alla figura del

---

<sup>343</sup> L'articolo 36 del Codice sull'Autorità Giudiziaria.

pubblico ministero nell'Ordinamento giudiziario statale <sup>(344)</sup>.

In ultimo, viene impiegato all'interno del Tribunale personale amministrativo, necessario allo svolgimento della funzione giudiziaria. La competenza del vescovo/giudice ricade su tutte le cause civili e penali, tranne quelle che la legge espressamente esclude, come le cause riservate al Tribunale della Rota Romana e quelle relative alla nullità matrimoniale. Le sentenze dei tribunali diocesani sono appellabili dinanzi ai tribunali di seconda istanza, che si trovano nella diocesi dell'Arcivescovo, o Metropolitana, preposto ad una provincia ecclesiastica. L'Arcivescovo ha una posizione di supremazia sui vescovi delle diocesi minori, che sono dette suffraganee. Il tribunale cui è preposto l'Arcivescovo non è soltanto tribunale di seconda istanza, ma ha anche competenza di prima istanza <sup>(345)</sup>. Nel 2006, con la promulgazione della legge n. 31, di ampliamento dell'ambito di applicazione dello Statuto Personale delle comunità cristiane ed ebraiche e la competenza dei tribunali spirituali, oltre alle questioni riguardanti il matrimonio, il divorzio, gli alimenti, la competenza dei tribunali di diritto cristiano è stata estesa agli istituti dell'eredità, di testamenti e di adozioni. Tuttavia, questa legge non è rimasta in vigore più di quattro anni: con il decreto n. 76 del 29/09/2010 del presidente Bashar al-Assad, si è proceduto all'emendamento della legge 31 e sono state eliminate una serie di materie dall'ambito di competenza dei tribunali spirituali, restituendole alla giurisdizione dei tribunali della Sharia <sup>(346)</sup>.

Il testo del Decreto 76 sancisce: « *la modifica dell'articolo 308 della legge sullo statuto personale nella Repubblica Araba Siriana emanato con il decreto legislativo 59 del 1953*». Per comprendere lo scopo di questo decreto è necessario avere chiare le differenze tra il Decreto 76 e la legge n. 31:

1. Adozione:

---

<sup>344</sup>[http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/ita/documents/cic\\_libroVII\\_1419-1427\\_it.html#CAPITOLO\\_I](http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/ita/documents/cic_libroVII_1419-1427_it.html#CAPITOLO_I)

<sup>345</sup> Ibidem.

<sup>346</sup> <http://www.parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=5549&cat=4519>

- Legge 31: ha conferito ai cristiani il diritto di adozione, inserito per la prima volta nelle legislazioni degli statuti personali in Siria, dopo che era già stato proibito in passato.
  - Decreto 76: elenca dei casi in cui l'adozione dei cristiani è vietata (paragrafo *b*, del Decreto).
2. Alimenti:
- Legge 31: ha conferito ai tribunali spirituali la competenza in materia di alimenti
  - Decreto 76: ha sottratto nuovamente la competenza in tale materia ai tribunali spirituali per restituirla nuovamente ai tribunali sciaraitici.
3. Tutela: è il potere che dà a un genitore o a un tutore il diritto di agire come i genitori del bambino nella cura e nella gestione dei fondi in caso di morte di uno dei genitori.
- Legge 31: ha conferito ai tribunali spirituali il potere di scegliere la persona che avrà la tutela sul minore, tenendo conto dello stretto contatto tra tali tribunali e le famiglie cristiane.
  - Decreto 76: restaura la competenza dei tribunali sciaraitici, che sono lontani dalla realtà della famiglia cristiana.
4. Rapporti: come per ciò che riguarda la tutela, il decreto 76 ha restaurato la competenza dei tribunali sciaraitici, con l'applicazione delle regole della legge islamica.
5. Alimenti: è il diritto di un coniuge all'annullamento del matrimonio o il diritto della moglie all'avere gli alimenti. Questo diritto è stato applicato per la prima volta in tutte le leggi di statuto personale in Siria con la legge 31, ma il decreto 76 lo ha annullato.
6. Controllo di legittimità della Corte di Cassazione: ossia il controllo sull'applicazione delle disposizioni di legge, senza entrare nel merito.
- Legge 31: il controllo della Corte di Cassazione sulle sentenze dei tribunali spirituali è limitato a soli tre casi: 1) nullità della competenza del giudice di prendere in considerazione le richieste ; 2) la formazione dei Tribunali; 3) la forma di tale tribunale.

- Decreto 76: ha dato la competenza alla Corte di Cassazione ad esercitare il controllo di legittimità in tutti i casi previsti dall'articolo 350 del Codice di Procedura Civile.



## Capitolo IV

### 4. Lo statuto personale delle altre minoranze religiose

#### 4.1. Le leggi sullo statuto personale della comunità drusa

I drusi sono una comunità religiosa che ha adottato un proprio sistema legale, ispirato alla morale del loro culto. Non hanno mai rivendicato un proprio stato territoriale, ma da sempre hanno lottato per la propria indipendenza all'interno degli Stati in cui, di volta in volta, si sono insediati. La libertà individuale è molto sentita all'interno della comunità drusa, tanto che alcuni di loro professano la religione islamica, mentre altri se ne discostano integralmente. Ad ogni modo, i drusi tendono a vivere separati dagli altri musulmani <sup>(347)</sup>.

La promulgazione del codice civile delle comunità druse unificate risale al 24 febbraio 1948, in Libano, per poi acquisire successivamente valore di Codice sullo Statuto Personale per la comunità drusa nella Repubblica Araba di Siria dal 1953 <sup>(348)</sup>. Il codice in questione è organizzato in diciannove capitoli e costituisce la norma sulla quale si basa l'intera organizzazione giuridica della comunità drusa in Siria. Il Codice sullo Statuto Personale tratta una grande quantità di istituti di diritto privato, ispirato agli usi e costumi della comunità drusa e che, non di rado, differiscono integralmente dagli istituti di diritto musulmano classico. I primi capitoli del codice sono dedicati al contratto matrimoniale, agli obblighi che questo genera tra i coniugi e al suo scioglimento:

---

<sup>347</sup> Cfr. G. Russell, *Regni Dimenticati, Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, op.cit, pp 158-159.

<sup>348</sup> Il codice sullo Statuto Personale per la Comunità drusa venne promulgato nella Repubblica Araba di Siria con la legge n. 59 del 1953 e in seguito emendato dalla legge n. 34 del 1975.

- Articolo 1: l'uomo si può sposare al compimento dei diciotto anni e la donna al compimento dei diciassette anni di età <sup>(349)</sup>.
- Articolo 2: il giudice della dottrina drusa può autorizzare il matrimonio di un adolescente maschio che abbia compiuto sedici anni, nonostante non abbia raggiunto la maggior'età, se – previo il permesso del suo tutore – il medico del ragazzo dimostra che il suo stato di salute psicofisica lo consente.
- Articolo 3: il giudice della dottrina drusa può autorizzare il matrimonio di un'adolescente femmina che abbia compiuto quindici anni, nonostante non abbia compiuto i diciassette anni d'età, se – previo il permesso del suo tutore – il medico della ragazza dimostra che il suo stato di salute psicofisica lo consente.
- Articolo 4: se il giudice ha autorizzato un matrimonio fra adolescenti che non abbiano raggiunto l'età minima necessaria per il matrimonio senza il permesso del tutore, entrambi gli adolescenti hanno il diritto di richiedere lo scioglimento del matrimonio, entro un periodo di sei mesi dalla data di raggiungimento dell'età di cui all'Articolo 1 <sup>(350)</sup>.
- Articolo 5: se una donna di età compresa tra i sedici e i ventuno anni chiede di contrarre matrimonio, il giudice parla con il suo tutore e, se egli o ella non si oppone entro un periodo di quindici giorni, la donna e l'uomo possono sposarsi con il permesso del giudice.
- Articolo 6: se non vi è un tutore, il giudice assumerà il ruolo di tutore per il matrimonio.
- Articolo 7: lo scioglimento del matrimonio può avvenire solo in virtù dell'emanazione di una sentenza di scioglimento emanata da un giudice confessionale, secondo quanto disposto dall'art. 37 del capitolo settimo. All'interno della comunità drusa non è contemplato l'istituto dello scioglimento unilaterale del vincolo matrimoniale da parte del marito, ossia quello che nel diritto musulmano viene chiamato ripudio.

---

<sup>349</sup> Cfr. A. Badawi, *Āl-Drūz*, in (Mathaheb al-eslameen), Beirut, 1°edizione, 1973, p.660. Trad: I drusi (le dottrine islamiche).

<sup>350</sup> Il codice sullo Statuto Personale per la Comunità drusa 1953.

I capitoli successivi si riferiscono invece, alla normativa in tema di curatela, tutela legale, alimenti, custodia, di successioni ed eredità:

- Articolo 28: con la denominazione di “alimenti” si ricomprende tutto quello che l’uomo spende per la sua famiglia e cioè cibo, abbigliamento, alloggio e eventuali cure mediche.
- Articolo 30: se il marito rifiuta di pagare gli alimenti alla moglie, allorché questa ne abbia fatto richiesta, il giudice impone la corresponsione degli alimenti in base alla condizione economica del marito; inoltre, il giudice può stabilire che venga concesso un anticipo per la moglie per un periodo di tempo determinato.
- Articolo 54: il diritto di custodia dei figli spetta alla madre durante il matrimonio entro i limiti di età dei bambini previsti dall’Articolo 64.
- Articolo 60: durante la custodia il padre deve corrispondere gli alimenti nel caso in cui il bambino e la madre non siano economicamente indipendenti, ma se vi sono fonti di reddito che ne garantiscano l’autosussistenza, allora viene meno il dovere del padre al versamento.
- Articolo 64: il periodo della custodia termina al compimento del settimo anno di età, per quanto riguarda il bambino, mentre per la bambina al compimento del nono anno di età.

Per quanto riguarda le successioni e l’eredità, l’articolo 171 sancisce: « *in tutte le questioni che ricadono sotto la giurisdizione del giudice della comunità drusa, per le quali non è prevista alcuna disposizione speciale, si applicano le disposizioni generali della legge islamica (della dottrina Hanafita), e le disposizioni di tutte le leggi che non sono in contrasto con la legge islamica.*».

Secondo quanto stabilito dall' articolo 148 del capitolo XVIII, non vanno applicate le norme per la successione legittima. Tali norme prevedono che i due terzi del patrimonio siano indisponibili e spettino agli eredi coranici, mentre si può disporre solo del restante terzo nell’atto di ultima volontà, il quale non è omologabile al testamento, perché con esso non può costituirsi alcun erede <sup>(351)</sup>.

---

<sup>351</sup> I termini Irth (successione) e Wàrith (eredi) sono impiegati dai Fuqahà per indicare quella che con termine romanista, si indica come successione legittima. Cfr. F.Castro, *Il Modello Islamico*, op.cit. p.60.

L'ultima parte del codice contiene la regolamentazione delle fondazioni pie a sostegno dei poveri, *waqf*<sup>(352)</sup>. Pur se la comunità drusa è riconosciuta, non senza accessi dibattiti, riconoscendoli come parte integrante della comunità musulmana, rifiuta alcuni degli istituti dello statuto personale, che sono propri del diritto islamico classico, come la poligamia.

L'art. 10 dello statuto personale dei drusi del 1953 stabilisce che: «*la poligamia è vietata e non è ammissibile per un uomo che unisca due mogli; se così ha fatto, il suo secondo matrimonio sarà considerato nullo.*». La rigorosa normativa in tema di successioni, in cui si applicano le disposizioni della legge islamica, come detto in precedenza, è descritta nell'articolo 171.

Fino al 1945 i drusi non avevano propri tribunali e ricadevano sotto la giurisdizione dei tribunali canonici per ogni istituto legato alle questioni di statuto personale. Una volta approvata la legge n. 134, del 30.01.1945, vennero istituiti tribunali dottrinali (*mazhabi*) competenti per le questioni dello Statuto Personale druso<sup>(353)</sup>. Nel sistema giudiziario druso esistono pertanto due gradi di giudizio, ossia la Corte di prima istanza e la Corte di Appello con sede a Swaidà (la città dei drusi). Queste corti hanno il diritto di valutare le cause drusi: «*il tribunale dei drusi ha libertà nell'esercizio delle sue funzioni e poteri in conformità con lo spirito delle regole e Sunan dottrinale.*».

L'autonomia dei tribunali confessionali è molto ampia, sia sotto il profilo organizzativo, sia per quanto riguarda i poteri di cui essi dispongono, salvo alcune imposizioni normative, su cui esercitò controllo di legittimità la Corte di Cassazione. Le sentenze emesse dal giudice confessionale designato possono essere appellate presso l'organo superiore della magistratura con sede sul Monte Druso.

---

<sup>352</sup> *Waqf*: Istituto benefico per aiutare i poveri, questa parola si trova nel diritto musulmano.

<sup>353</sup> La sola minoranza musulmana ad avere una propria Corte per il Diritto di famiglia è quella drusa. Gli appartenenti alle altre minoranze islamiche o i seguaci di scuole giuridiche diverse da quella hanafita devono comunque ricorrere alle Corti Canoniche, a differenza di quanto accade nel vicino Libano dove la Costituzione libanese riconosce autonomia giuridica alle tre maggiori comunità musulmane: sciiti, sunniti e drusi. È difficile individuare con certezza le ragioni di questo privilegio di cui la confessione drusa gode rispetto ad altre minoranze come gli sciiti e gli ismaeliti. Certo è che il ruolo della comunità drusa nella storia della Siria è significativo. A titolo indicativo, si ricordano gli avvenimenti della rivolta drusa antifrancese del 1925, capeggiata dal sultano druso Pasha al-Atrash e l'importante ruolo politico e militare che i drusi ricoprono in Siria.

L'articolo 306 del Codice sullo Statuto Personale sancisce che il Codice stesso si applica a tutti i cittadini siriani, escludendo gli appartenenti alla comunità drusa nel rispetto di quelle disposizioni contrarie ad alcune norme caratterizzanti dell'identità drusa.

Fra le norme riservate ai drusi, ve ne sono alcune particolarmente interessanti:

- Quella che prevede che un uomo non debba avere più di una moglie;
- Quella che stabilisce che le norme concernenti il li'an e l'affidamento non sono applicabili;
- Quella che stabilisce che se un uomo sposa una donna nella convinzione che lei sia vergine, ma si viene a scoprire che in realtà non lo è, sono contemplati due diversi casi: se l'uomo lo viene a scoprire prima che il matrimonio venga consumato, egli non ha il diritto di chiedere la restituzione della dote o della *jihaz*. Se, al contrario, lo viene a scoprire dopo che il matrimonio è stato consumato, allora egli può chiedere la restituzione di metà della dote qualora voglia rimanere con la moglie, o la restituzione dell'intera dote e *jihaz* nel caso in cui decida di divorziare dalla moglie colpevole di fornicazione pre-matrimoniale;
- Quella che prevede che se un marito afferma falsamente che la propria moglie non era vergine al momento del matrimonio, la moglie può richiedere la dissoluzione del matrimonio e il doppio della dote e della *jihaz* che aveva ricevuto per il matrimonio stesso;
- Quella che prevede che se una moglie è colpevole di adulterio, il marito può chiedere il divorzio, con la restituzione dell'intera dote che le ha pagato e della somma rimanente della *jihaz* della donna. Se un uomo è colpevole di adulterio, la moglie può chiedere la dissoluzione del matrimonio e tenere per sé l'intera dote;
- Quella che prevede che non vi sono altri modi di ottenere il divorzio, oltre alla sentenza dei tribunali;
- Quella che prevede che una donna divorziata non può mai essere ripresa in moglie dall'uomo che aveva chiesto il divorzio da lei;

- Quella che prevede che il lascito è da eseguire qualora sia in favore degli eredi o dei non-eredi e qualora non ecceda la terza parte dei possedimenti;
- Quella che prevede che i figli di un discendente che muoia prima di un ascendente dal quale avrebbe ereditato, prendano il posto del discendente e ereditino ciò che sarebbe spettato al discendente se fosse rimasto in vita.

Quindi ci sono numerose differenze per quanto attiene le leggi di famiglia di drusi e musulmani, soprattutto per quanto riguarda la condizione delle donne. Nell'Islam gli uomini possono avere quattro mogli, mentre nella comunità drusa questo non accade, gli uomini infatti sono rigorosamente monogami. La legge musulmana ammette il matrimonio di una donna minore di età, della quale non è necessario il consenso perché il matrimonio sia considerato valido; mentre, invece, i drusi non ammettono il matrimonio di una donna che abbia meno di diciassette anni e, inoltre, il suo consenso è necessario affinché il matrimonio sia regolare. L'Islam prevede che il marito possa divorziare dalla moglie ed accettare il suo ritorno fino a tre volte. Secondo la legge drusa, invece, il divorzio è definitivo ed irrevocabile. Una volta che la coppia abbia divorziato è vietato qualsiasi contatto tra i due ex coniugi, anche la semplice conversazione<sup>(354)</sup>.

Nell'ordinamento druso la donna può adire i tribunali religiosi drusi al fine di ottenere una sentenza di divorzio dal marito. Questa possibilità è assolutamente assente nell'ordinamento islamico, il quale conferisce al solo uomo il diritto al divorzio, mentre la donna ne è esclusa.

Lo status della donna, anche nel contesto della vita religiosa della comunità, è completamente differente nella realtà islamica ed in quella drusa: la donna drusa partecipa attivamente alle assemblee religiose e può ambire anche a posizioni di alto livello nella gerarchia religiosa. Un esempio di tale fenomeno si è verificato in Libano, quando una donna di nome Sitt Nazira è divenuta leader religioso della comunità drusa in Libano<sup>(355)</sup>.

---

<sup>354</sup> Cfr. N. Dana, "*Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy*".

<sup>355</sup> *Sitt Nazira*: Era un leader druso e madre del politico libanese (Kamal Jumblatt). Nazira assunse il ruolo politico e il comando della famiglia dopo la morte del suo marito Fouad nel 1921. Nazira gestì gli affari di famiglia finché suo figlio Kamal prese in mano le redini del comando politico e familiare.

La Società di beneficenza per la consapevolezza sociale ha presentato un progetto di modifica dello statuto personale druso. Il progetto conta 17 articoli, tre dei quali contengono delle modifiche ritenute assolutamente urgenti, in quanto legati all'innalzamento dell'età della custodia, alla concessione del diritto di custodia alla madre nel caso in cui non si sposi nuovamente ed alla parità delle donne nel mantenimento dei loro diritti sulla quota di eredità ricevuta dal padre.

La proposta di innalzare l'età della custodia del bambino fino ai dodici anni è legata al fatto che lo statuto personale dei drusi segue la scuola islamica Hanafita (<sup>356</sup>), la quale ammette la custodia del bambino alla madre fino ai dodici anni di età e fino ai tredici anni per le figlie femmine. La custodia dei figli è un discorso centrale nel dibattito odierno nella comunità drusa, in quanto si ritiene che i bambini, sia maschi che femmine, necessitino delle cure e delle attenzioni della madre. L'innalzamento dell'età non contrasta con i diritti vantati dal padre sui figli: le bambine ed i bambini hanno bisogno prevalentemente della madre nelle fasi più delicate della loro vita. Per di più, nel caso in cui il padre si sia sposato nuovamente dopo il divorzio, vi è un pericolo non indifferente che i bambini vengano esposti ad abusi da parte della seconda moglie. In ogni caso, se la madre dovesse contrarre un secondo matrimonio dopo il divorzio, sarà lei a perdere il suo diritto alla custodia dei figli.

Questa proposta di legge è stato elaborato e presentata nel 2002, per modificare lo Statuto Personale druso risalente al 1948. Il Ministro della Giustizia in carica nel 2002, una volta appurato che tali modifiche allo Statuto non avrebbero interferito con questioni di ordine pubblico, che non erano incompatibili né con la Costituzione né con i principi generali del diritto, ha accettato e firmato la proposta di legge il 2 aprile dello stesso anno. Le condizioni di instabilità politica, però, hanno impedito l'adozione della legge.

La comunità continua, dunque, a lavorare sulla legge sullo Statuto Personale siriano promulgata dalla legge n. 59 del 1953 e modificata con la legge n. 34 del 1975. L'articolo in materia di custodia è stato, infine, modificato nel 2003 e ha innalzato a tredici anni l'età della custodia materna per il bambino maschio.

---

<sup>356</sup> Cfr. A. Badawi, *Āl-Drūz*, op.cit, p.659.

## 4.2. Lo statuto personale della comunità ebraica

### 4.2.1: *L'autonomia giudiziaria (un'autonomia limitata)*

A differenza di altre minoranze religiose, la comunità ebraica ha una autonomia legislativa e giudiziaria molto limitata. Come già esposto nei capitoli precedenti, secondo quanto sancito dall'art n.36 della legge sull'Autorità giudiziaria del 15/11/1961, in cui si legge:«*i Tribunali per lo Statuto Personale continueranno ad operare nei modi stabiliti dalla legislazione anteriore al decreto legge n.60 del 13 marzo 1936*», gli appartenenti alle comunità ebraiche sono sottoposti alla giurisdizione delle Corti Spirituali solo per alcuni istituti di diritto di famiglia. Così, l'elenco delle minoranze ebraiche che godono di autonomia legislativa e giudiziaria rimane quello stabilito dal decreto n. 60/1936 che considera gli ebrei come comunità non musulmane, aventi diritto ad un proprio tribunale per il diritto di famiglia.

Tali tribunali spirituali <sup>(357)</sup> prendono anche il nome di tribunali rabbinici e sono così composti: nelle giurisdizioni di Prima Istanza da un giudice soltanto, in quelle di Appello, invece, sono composti da tre giudici, di cui uno svolge la funzione di presidente <sup>(358)</sup>. I giudici sono scelti all'interno della comunità religiosa e la scelta viene poi notificata al Ministero della Giustizia che non partecipa, tuttavia, all'elezione, come accade di norma, invece, per la scelta dei magistrati drusi. Inoltre, i giudici delle corti spirituali non devono essere necessariamente di nazionalità siriana <sup>(359)</sup>.

Da prassi, il percorso formativo dei magistrati delle corti spirituali comprende sia una formazione universitaria in giurisprudenza, che una formazione sul diritto religioso nelle scuole di specializzazione ebraiche.

L'articolo 308 prevede che per taluni istituti di diritto di famiglia, gli ebrei possano applicare le proprie norme religiose, in particolare: a fidanzamento,

---

<sup>357</sup> Cfr. K. Riad, *The Legal System of Syria*, "Comparative Law Yearbook", Volume 1, 1977, op.cit, p 121-136.

<sup>358</sup> [http://www.maaber.org/issue\\_may07/lookout2.htm](http://www.maaber.org/issue_may07/lookout2.htm)

<sup>359</sup> L'arte n.36 della legge sull'Autorità giudiziaria del 15\11\1961.



condizioni e celebrazione del matrimonio, mantenimento coniugale, mantenimento del minore, nullità e scioglimento del matrimonio, norme sulla dote e sulla custodia parentale. L'elenco degli istituti di famiglia dell'art. 308 del Codice sullo Statuto Personale risulta, dunque, alquanto limitato.

I tribunali ebraici sono competenti nelle seguenti questioni: le procedure da seguire e di ricorso davanti alla corte e le materie di competenza del codice di procedura civile siriano. Le sentenze di questi tribunali sono oggetto di ricorso presso la Corte spirituale d'Appello di Damasco, le sentenze della Corte di Appello possono essere impugnate dinanzi alla Corte di Cassazione di Damasco, secondo la competenza locale dei tribunali ebraici. Per quanto riguarda la competenza sostanziale, questa viene definita all'interno dell'articolo 308 della legge sullo Statuto Personale, promulgato dalla legge n.59 del 1953, valido come detto in precedenza, sia per gli ebrei sia per i cristiani.

Se vi è una questione di competenza che sorge tra giudici spirituali, o tra un giudice spirituale e un giudice civile o della Shari'a, la decisione della questione è riservata alla Corte di Cassazione, Sezione Civile, secondo quanto previsto dall'art. 46, l. n. 98/1961<sup>(360)</sup>.

Nell'ambito della tutela dei minori, ad esempio, il Codice di Procedura Civile sancisce che le norme sulla tutela si applichino a tutti i cittadini siriani indipendentemente dalla loro confessione religiosa <sup>(361)</sup>. Secondo l'articolo 163 del Codice sullo Statuto Personale, la tutela dei minori è affidata al padre fino al compimento del diciottesimo anno di età, questo indipendentemente dal fatto che i genitori siano ancora sposati o no.

Di conseguenza, le sentenze emesse su tali questioni dai Tribunali ebraici non hanno alcun valore giuridico e sono pertanto da ritenersi nulle <sup>(362)</sup>, mentre le questioni inerenti custodia del minore, ricadono sotto la giurisdizione dei Tribunali Spirituali.

---

<sup>360</sup> Modificato dall'articolo n. 5 del Decreto Legislativo n ° 66, 12/07/ 1962.

<sup>361</sup> Codice sullo Statuto Personale Siriano promulgata dal decreto legislativo n ° 59 \1953.

<sup>362</sup> Secondo il decreto 76/2010: il decreto ha abolito molti dei poteri dati ai tribunali spirituali, secondo la legge 31/2006.

Dal momento che la custodia è materia di diritto di famiglia, ricade sotto la giurisdizione delle corti spirituali ebraiche; mentre invece, la tutela è regolata dalla norme del Codice sullo Statuto Personale del 1953, che attribuiscono tale istituto sempre al padre, fino al compimento della maggiore età dei figli.

Ancora, per quanto riguarda i beni acquistati dalla sposa prima e dopo la stipulazione del contratto matrimoniale si assiste ad una netta spartizione della competenza tra i Tribunali summenzionati. Pertanto, secondo le norme del Codice sullo Statuto Personale, i beni appartenenti alla sposa prima della stipulazione del contratto matrimoniale, ricadono sotto la giurisdizione dei Tribunali Spiritualisti, mentre i beni acquistati dalla stessa durante il matrimonio, ricadono sotto la giurisdizione della Corte Civile <sup>(363)</sup>. Per quanto riguarda la proprietà dei doni ricevuti durante il fidanzamento e durante il matrimonio, questa rientra tra le competenze delle Corti Civili, che saranno le corti competenti in caso di restituzione dei doni per scioglimento del fidanzamento. Questa norma si pone in contrasto con la regola generale, che stabilisce che le norme sul fidanzamento ricadano sotto la giurisdizione delle Corti Spiritualisti.

#### 4.2.2: Il matrimonio ebraico

Il matrimonio ebraico è definito dai maestri del *Talmūd* <sup>(364)</sup> con il termine *Qiddushin* <sup>(365)</sup> la quale ha due significati: il primo è quello di “consacrare”, ma la parola *Qiddesh* ha anche il significato di “destinare”, la donna mediante il matrimonio è destinata esclusivamente all’uomo e diviene proibita a qualsiasi altro <sup>(366)</sup>.

Il matrimonio per gli ebrei è un precetto comandato dalla *Toràh* e pertanto un obbligo religioso: il vincolo che si instaura con il matrimonio non è limitato al

---

<sup>363</sup> Codice sullo Statuto Personale Siriano 1953.

<sup>364</sup> *Talmūd*: è un nome ebraico delle due grandi opere che raccolgono esegesi biblica, e soprattutto consulti giuridici a commento della *mishnāh* (*mishnāh* significa: Letteralmente “ripetizione”; raccolta di norme etiche, giuridiche, rituali del popolo ebraico, redatte da Judah ha Nasi e completata dai membri del suo circolo dopo la sua morte. Seconda metà del II secolo d.C.).

<sup>365</sup> Cfr. G. Filoramo, *Storia delle religioni, Ebraismo e Cristianesimo*, Enciclopedia del Sapere, Editori Laterza, 1° edizione, 1995, pp 120,121.

<sup>366</sup> Cfr. E.O. Richetti, *La sposa e lo sposo, Il matrimonio nella tradizione ebraica*, Giuntina, 2005, p.45.

solo scopo della procreazione (Genesi 1,28), ma un ulteriore fine del matrimonio è la convivenza fra uomo e donna (<sup>367</sup>).

Il primo atto per l'instaurazione del legame matrimoniale con una donna è la formulazione dei *Tena'im* (<sup>368</sup>) (condizioni), che consiste nella stipulazione di un accordo il quale si traduce in un impegno delle parti alla lealtà, alla fedeltà e alla sacralità. La formulazione dell'accordo è una cerimonia che è tutt'ora invigore in alcune comunità ortodosse e solo successivamente ad esse vengono fissati data e luogo del matrimonio. Durante la cerimonia matrimoniale, alla presenza di un rabbino, vengono messi i pregi di ognuno dei due fidanzati (<sup>369</sup>).

Nella religione ebraica lo scopo del matrimonio è quello di ristabilire l'unità di *Adamo*, che in origine racchiudeva i principi di maschile e femminile (<sup>370</sup>) e, inoltre, altro scopo è quello di garantire la continuità del popolo ebraico, tramite la procreazione.

Nella religione ebraica il matrimonio rappresenta uno dei doveri fondamentali poiché ricostituisce l'unità biblica delle origini e consente la continuità del popolo ebraico attraverso l'atto della procreazione che costituisce il fine dell'unione matrimoniale; a differenza del cristianesimo, il matrimonio ebraico non rappresenta un sacramento ma piuttosto una santificazione “che immerge nella sacralità d'Israele tutti e due gli sposi ricollegandoli ad una tradizione religiosa, sociale e culturale (<sup>371</sup>). Nonostante rappresenti la base della vita sociale il matrimonio non è considerato un'istituzione civile o l'unione tra due individui indipendenti in quanto costituisce un'istituzione divina che ha origine nella Genesi:

---

<sup>367</sup> Cfr. E.O. Richetti, *La sposa e lo sposo, Il matrimonio nella tradizione ebraica*, Giuntina, 2005, p.53.

<sup>368</sup> *Tena'im*: Significa Condizioni di fidanzamento firmate dai nubendi, all'atto di formalizzazione del medesimo.

<sup>369</sup> Ibidem, E. O. Richetti, p.19.

<sup>370</sup> Disse Rabbi El'Azàr, “Ogni uomo che non ha una donna non è un uomo (completo), come è detto maschio e femmina li creò e chiamò il loro nome uomo”(Genesi 5,2). Cfr. E.O. Richetti, *La sposa e lo sposo, Il matrimonio nella tradizione ebraica*, op.cit, p.17.

<sup>371</sup> Cfr. G-M. Marcheselli, *Matrimoni interconfessionali e comunità cristiana*, Editrice A.V.E., Roma, 1973, p. 229.

« Poi Dio, il Signore, disse: Non è bene che l'uomo sia solo. Gli farò un aiuto, adatto a lui è [...] Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre, si unirà alla sua donna e i due saranno una cosa sola.»

La decisione di una coppia di sposarsi va comunicata all'Ufficio Rabbinico, il quale stabilirà la data del matrimonio. Durante la fase preparatoria, i futuri sposi sono tenuti a frequentare dei corsi specifici organizzati dalla Comunità, finalizzati a formarli sulla vita matrimoniale e ad istruirli sull'educazione dei figli. Le nozze non possono essere fissate né di Sabato, né in altro giorno festivo: in tali giorni lo sposo non può firmare e dunque non può consacrare il vincolo del matrimonio. Inoltre, i matrimoni non possono essere fissati nemmeno nei giorni di digiuno, dal momento che si tratta di giorni di lutto <sup>(372)</sup>. Infine, è proibito celebrare il matrimonio nei giorni dell'Omer, periodo compreso tra la Pasqua e la Pentecoste, in quanto ricorda le gravissime sciagure in cui è incorso il popolo ebraico sotto il dominio Romano <sup>(373)</sup>.

Una volta che le nozze sono state fissate e sono stati adempiuti tutti gli obblighi inerenti le pubblicazioni, gli sposi devono consegnare all'Ufficio Rabbinico i documenti necessari al fine di redigere la *Ketubbà*, cioè il contratto matrimoniale, il quale, durante la cerimonia vera e propria del matrimonio, dovrà essere benedetto e firmato. Il futuro sposo è obbligato a dare ai genitori della promessa sposa la dote, che è considerata un vero e proprio obbligo, condizionante il vincolo <sup>(374)</sup>.

Parte del rito del matrimonio è il bagno rituale che la sposa simbolicamente compie: il significato di tale bagno e la rinascita della sposa ad una nuova vita, cioè quella matrimoniale. Il Sabato precedente al giorno del matrimonio è lo sposo, unitamente a suo padre ed a suo suocero, leggono passi della *Toràh* in Sinagoga <sup>(375)</sup>.

Le fasi fondamentali del matrimonio ebraico sono le seguenti <sup>(376)</sup>:

---

<sup>372</sup> Cfr. G. Filoramo, *Storia delle religioni, Ebraismo e Cristianesimo*, op.cit, p 102 e p 127.

<sup>373</sup> Cfr. E.O. Richetti, *La sposa e lo sposo. Il matrimonio nella tradizione ebraica*, op.cit, p34.

<sup>374</sup> Ibidem, E.O. Richetti, p.22.

<sup>375</sup> Ibidem, E.O. Richetti, p.35.

<sup>376</sup> Cfr. G. Filoramo: *Storia delle religioni, Ebraismo e Cristianesimo*, op.cit, p119.

a) Lo sposo dà alla sposa un anello, accompagnando tale gesto con le parole: “Ecco, con questo anello tu sei sacra per me, secondo la legge di Mosè e di Israele”<sup>(377)</sup>. La sposa invece esprime il proprio consenso tacitamente, ricevendo semplicemente l’anello nuziale.

b) Il Rabbino, poi, dà alla sposa il documento, firmato da entrambi gli sposi e dai testimoni, che passa sotto il nome di *Ketubbà* <sup>(378)</sup>, in cui sono registrati i doveri del marito verso la propria moglie. La *Ketubbà* viene letta in pubblico, subito dopo la cerimonia dell’anello. Si tratta di un documento scritto nella stessa lingua del *Talmud*, perciò la lettura che ne viene fatta risulta molto importante <sup>(379)</sup>. La lettura del *Ketubbà* separa le due parti della cerimonia, cioè la prima benedizione con il calice di vino e la recita delle sette benedizioni <sup>(380)</sup>. La lettura del contratto matrimoniale, in lingua aramica, è una tradizione che risale al II secolo a.e.v.

c) Vengono pronunciate, con parole o con canzoni sacre, sette benedizioni tradizionali per i matrimoni. Sono (prima benedizione sul vino, la seconda spiega il motivo fondamentale del matrimonio quello di procreare figli, la terza è un ringraziamento a Dio per aver creato il genere umano, la quarta si parla al corpo materiale dell’ uomo, la quinta è un augurio e un presagio per la gioia futura di Gerusalemme, paragonata alla sposa e allo sposo, la sesta si chiede a Dio felicità e gioia come per Adamo ed Eva nel giardino dell’ Eden, la settima e ultima benedizione è una lode a Dio per aver creato ogni forma di gioia con l’augurio che lo sposo e la sposa ne possono godere i frutti, quindi gli sposi bevono dal calice <sup>(381)</sup>).

---

<sup>377</sup> Cfr. E.O. Richetti, *La sposa e lo sposo. Il matrimonio nella tradizione ebraica*, op.cit, p.47.

<sup>378</sup> *Ketubbà*: Cioè il contratto del matrimonio in cui sono registrati i doveri del marito nei confronti della propria moglie, e regole per la dote e per il contratto di matrimonio. Cfr.G. Filoramo: *Storia delle religioni, Ebraismo e Cristianesimo*, op.cit, p 119.

<sup>379</sup> Ibidem, E.O. Richetti, p 61.

<sup>380</sup> Ibidem, E.O. Richetti, pp 61-62.

<sup>381</sup> Ibidem, E.O. Richetti, pp 65-66-67-68.

d) Si rompe con un piede un bicchiere, in ricordo della distruzione del Tempio di Gerusalemme. Il senso di questo gesto è che anche nelle occasioni di gioia non si deve dimenticare quello che il popolo ebraico ha sofferto (<sup>382</sup>).

La cerimonia si svolge interamente sotto un *Baldacchino* (<sup>383</sup>), costituito da un telo che viene sostenuto da quattro pali, il quale simboleggia il tetto coniugale. Dopo la consacrazione del vincolo matrimoniale, gli sposi devono rimanere da soli per alcuni minuti sotto il baldacchino: questo gesto sta a simboleggiare l'inizio della loro coabitazione (<sup>384</sup>). Dopo la cerimonia vera e propria gli sposi devono appartarsi da soli per alcuni minuti per significare l'inizio della loro coabitazione (<sup>385</sup>). I festeggiamenti, poi, procedono senza particolari formalità o simbologie. Inoltre, dal momento che il rabbino riveste anche la qualifica di ufficiale di Stato Civile, vengono adempiuti anche tutti i necessari passaggi affinché il matrimonio abbia anche riconoscimento civile.

Formalmente la procedura del matrimonio ebraico ha due fasi distinte: *Qiddushin*, cioè la promessa di matrimonio, e *Nissuin*, ossia il matrimonio vero e proprio e quindi l'inizio e il perdurare della vita comune degli sposi. Durante la prima fase la futura sposa si lega al futuro sposo e non può unirsi ad altri, con la possibilità di un divorzio religioso (*Ghet*) (<sup>386</sup>). Mentre con il *Nissuin*, alla coppia è permesso vivere insieme coniugalmente. La cerimonia che attua il *Nissuin* è chiamata *Chuppah* (<sup>387</sup>). Ci sono varie interpretazioni sul significato del termine *chuppah* e sulle sue origini: secondo una prima interpretazione la *chuppah* simboleggia la convivenza in una abitazione comune, dal momento che la sposa viene considerata moglie solo una volta entrata nella casa dello sposo, che poi diventa l'abitazione coniugale. Stando a questa linea di pensiero, l'entrata della sposa sotto il tetto dello sposo dovrebbe simboleggiare la sottomissione di questa ai

---

<sup>382</sup> Cfr. E.O. Richetti, *La sposa e lo sposo. Il matrimonio nella tradizione ebraica*, op.cit. p.73.

<sup>383</sup> *Baldacchino*: (*Chuppah*) è una parte integrale del matrimonio.e significa la protezione divina sulla coppia.

<sup>384</sup> Ibidem, E.O. Richetti, p.81.

<sup>385</sup> Ibidem, E.O. Richetti, p.81.

<sup>386</sup> Il *ghet* (*divorzio*) è un documento di divorzio ebraico e regole sull' annullamento del matrimonio. Cfr.G.Filorama, *Storia delle religioni, Ebraismo e Cristianesimo*, op.cit, p119.

<sup>387</sup> Cfr. R. A. Kaplan, *Made in Heaven, A Jewish Wedding Guide*, Moznaim Publishing Company, New York / Gerusalemme, 1983, cap. 18.

voleri del marito. In base ad un'altra interpretazione, invece, la *chuppah* rappresenta il luogo dove il marito si congiunge carnalmente con la propria moglie e solo con la consumazione si sancisce definitivamente l'unione matrimoniale propriamente detta (<sup>388</sup>).

Il contratto matrimoniale (*ketubbà*) tra un uomo ebreo e una donna prevede che il marito rispetti dieci doveri nei confronti della moglie: garantire alimenti, vestiario e un regolare rapporto sessuale che costituisce un dovere da parte dell'uomo e un diritto per la donna e la cui frequenza minima dipende dal lavoro dell'uomo; assicurare alla moglie una somma di denaro nel caso in cui i verifichi il divorzio o la morte del marito; provvedere al pagamento delle spese mediche, del riscatto nel caso in cui venga rapita, delle spese per la sepoltura e di quelle necessarie a mantenere i figli, provvedere al mantenimento della vedova con i beni del marito, la quale deve abitare in casa sua durante lo stato vedovile, e delle figlie avute dal marito, garantire ai figli l'eredità della *ketubàh* e dell'eredità spettante dopo la morte del marito (<sup>389</sup>).

La donna deve dare al marito:

- 1) lo stipendio ricevuto lavorando secondo le leggi locali.
- 2) ogni oggetto trovato.
- 3) gli interessi sui propri beni.
- 4) l'eredità dei propri beni

Nell'ambito dei rapporti morali tra i coniugi e del rispetto reciproco è ritenuto più grave picchiare la propria moglie che una persona qualunque: infatti il marito è tenuto a onorare e rispettare la consorte e nel caso in cui si renda responsabile di un atto così disonorevole sono previste nei suoi confronti pesanti sanzioni.

Il matrimonio si fonda sul riconoscimento reciproco dei coniugi come Abramo che lodò a "tu per tu" la bellezza di Sara. Il legame matrimoniale oltrepassando il dovere della procreazione si basa su un amore profondo come quello tra Giacobbe e Rachele che rimasero uniti nonostante la momentanea sterilità di lei.

L'“ebraicità” del partner matrimoniale deve poter essere manifestamente verificabile: questo rappresenta uno dei principi basilari del giudaismo.

---

<sup>388</sup> Cfr. E.O. Richetti, *La sposa e lo sposo. Il matrimonio nella tradizione ebraica*, op.cit. p. 62.

<sup>389</sup> Ibidem, E.O. Richetti, pp. 62-63.

Il matrimonio misto di un ebreo con chi non è ebreo è espressamente vietato dal diritto ebraico: può accadere che rabbini, non ortodossi, celebrino matrimoni misti, ma tali matrimoni non hanno validità: l'attrazione fisica o quella spirituale e il sentimento che può legare due persone non sono considerate ragioni sufficienti per sposarsi.

La diffidenza nei confronti dei matrimoni misti è legata al fatto che non deve venire meno l'attaccamento e l'impegno degli ebrei nei confronti della fede dei loro padri: le unioni miste, infatti, causano la distruzione del popolo ebraico. Il matrimonio ebraico, o *Qiddushin* (<sup>390</sup>), vede la famiglia come una rappresentazione allegorica del Tempio e vede in essa il luogo in cui i figli crescano circondati dalle tradizioni e dalla cultura ebraica, dove tutti i membri devono osservare la *Toràh* e le abitudini di vita ebraiche (<sup>391</sup>). Nel momento in cui viene celebrato un matrimonio misto, questi principi fondamentali del *Qiddushin* vengono inevitabilmente meno; infatti, alla luce di quanto è stato detto, è impossibile per una persona conservare intatta la propria ebraicità nel momento in cui si sposa con qualcuno di fede differente, anche qualora il consorte fosse un soggetto aperto e tollerante nei confronti delle tradizioni e dei precetti ebraici. Tali matrimoni sono generalmente destinati all'insuccesso, mentre quando entrambi gli sposi sono ebrei vi sono maggiori possibilità di successo (<sup>392</sup>).

Soprattutto con la nascita dei figli, quando devono essere prese decisioni importanti, si percepisce il peso della tradizione, della fede e dei criteri con cui i figli vanno cresciuti. Risulta evidente che i genitori devono agire come una persona sola e che, per far sì che questo accada, è necessario che appartengano alla stessa confessione.

---

<sup>390</sup> *Qiddushin* significa :santificazione o dedizione, chiamata anche erusin, Atto del matrimonio.

<sup>391</sup> Cfr. D.Vetter, *L'Ebraismo nel "Dizionario Comparato delle Religioni Monoteistiche. Ebraismo – Cristianesimo – Islam"*. Trad.it. A Cura di Giancarlo Benzi - Giovanni RUSSO, Casale Monferrato, Piemme, 1991, p 72.

<sup>392</sup> Cfr.G. Filoramo, *Storia delle religioni, Ebraismo e Cristianesimo*, op.cit, p 120.



#### 4.2.3. Il divorzio ebraico

Nel sistema di diritto ebraico il divorzio è un istituto contemplato <sup>(393)</sup> solo ed esclusivamente se il rabbino non sia riuscito in alcun modo a conciliare gli sposi. Anche il divorzio, esattamente come il matrimonio, è un contratto: serve il consenso delle due parti affinché si possa arrivare alla stipula. E' necessario il consenso del marito per il divorzio, mentre non è necessario quello della moglie: ad ogni modo, secondo il diritto talmudico, possono risposarsi. Per ovviare a tale disparità, si è provveduto alla predisposizione di pene detentive e fustigazione per il marito che rifiuti la proposta di divorzio dalla moglie. Mentre la *halakhàh* <sup>(394)</sup> non fornisce indicazioni sulle cause del divorzio, essa è molto puntuale sulla procedura che deve essere seguita <sup>(395)</sup>. La *halakhàh* ha fornito agli ebrei un insieme di norme per preservare la loro identità, e ha modellato l' esistenza dell' Ebreo e ha diretto i suoi passi in modo da farlo procedere umilmente con Dio. Ci sono tre casi in cui la donna può richiedere che il tribunale intervenga nei confronti del marito:

- Nel caso in cui il marito sia affetto da malattie o difetti che lo rendano irrimediabilmente sgradito alla moglie.
- Nel caso in cui il marito abbia violato o trascurato i suoi obblighi fondamentali.
- Nel caso di una irrimediabile incompatibilità sul piano sessuale.

Circa l'ultima possibilità, le autorità sono molto attente nel verificare che non sia una scusa per "l'aver messo gli occhi su altro uomo". Nel diritto ebraico non è la Corte a decidere della legittimità o meno del matrimonio, come accade invece nella maggior parte dei sistemi legislativi, ma sono invece le parti a deciderlo mutualmente: l'accordo tra le parti è sufficiente per lo scioglimento del matrimonio. La Corte può eventualmente intervenire nel caso in cui non sia possibile un accordo tra le parti e per far sì che vengano rispettate tutte le condizioni previste dalla legge e dalla *ketubàh* per il divorzio; nel caso in cui non

---

<sup>393</sup> Nel diritto ebraico il divorzio è tollerato, anche se fortemente sconsigliato.

<sup>394</sup> *Halakhàh*: Letteralmente "strada"; sezione legislativa del Talmud contenente tutta la normativa di vita e comportamento.

<sup>395</sup> Cfr. G. Filoramo, *Storia delle religioni, Ebraismo e Cristianesimo*, op.cit, p 123.

ci sia l'accordo, le Corti rabbiniche devono valutare se ci siano o meno le basi legali per costringere il marito ad accettare il divorzio richiesto dalla donna. Nei casi previsti dalla halakhàh, la Corte può costringere il coniuge che si opponga al divorzio: ai metodi più severi si ricorre in particolar modo quando c'è il rischio che le mogli non possano provvedere al loro sostentamento.

Il Maimonide stesso afferma (<sup>396</sup>): “Se uno è obbligato dalla legge a divorziare da sua moglie e rifiuta di fare ciò, una corte ebraica in qualunque luogo ed in qualunque momento può sottoporlo a fustigazione fino a che non dichiari: Io voglio”. Dopo aver dato il consenso, il marito scrive il *Get* (<sup>397</sup>) che rappresenta un contratto di divorzio valido.

Nei casi in cui la moglie rifiuta di ricevere il divorzio, il marito può concluderlo unilateralmente, alle seguenti condizioni: se la moglie si converte ad altra religione o commette adulterio, o se è colpevole di comportamenti indecenti, o insulta pesantemente e pubblicamente il suo marito, o rifiuta relazioni sessuali per più di un anno; o soffre di malattie che impediscano i rapporti sessuali, o rifiuta ingiustificatamente di seguire il marito in un altro domicilio nello stesso stato dove lo standard di vita non è inferiore.

Ugualmente la moglie può costringere il marito a concederle il divorzio, in ognuna delle seguenti circostanze: se il marito cambia religione o forza la sua moglie a non osservare le norme della sua religione, o ha commesso adulterio, o soffre di gravi deficienze fisiche, o rifiuta di avere relazioni sessuali con lei, o diventa invalido fino al punto che, per un periodo di più di sei mesi, le relazioni sessuali non sono possibili, o la moglie afferma che il marito è impotente, o se la moglie vuole dei figli, ma il marito non è in grado di darglieli, o se il marito è usualmente un piantagrane e la butta abitualmente fuori di casa, o abitualmente la picchia.

---

<sup>396</sup> *Maimònide (Mōsheh ben Maimōn)*: Filosofo, medico e giurista ebreo (Cordova 1135 - Il Cairo 1204). Il pensiero di M. rappresenta il più alto livello raggiunto dalla speculazione ebraica medievale.

<sup>397</sup> Cfr. G. Filoramo, *Storia delle religioni, Ebraismo e Cristianesimo*, op.cit, p119.

## Capitolo V

### 5. Il matrimonio interconfessionale in Siria

#### 5.1. L'istituto del matrimonio interconfessionale

Il matrimonio misto è quel rito particolare che riguarda l'unione di soggetti appartenenti a confessioni religiose differenti. Il matrimonio è interconfessionale nel momento in cui uno dei due coniugi o non professa alcuna religione, ovvero appartiene ad una comunità religiosa differente da quella dell'altro coniuge. Il legislatore siriano fa propria la definizione di "matrimoni misti" (zawaj mukhtalat) per indicare i matrimoni interreligiosi.

Uno dei limiti principali all'applicabilità di tale istituto è il fatto che alcune confessioni pongono l'obbligo di matrimonio con persone professanti la medesima religione, obbligo che si connota di una maggiore rigidità all'interno della comunità drusa ed alle comunità musulmane ed ebraica rispetto a quelle cristiane <sup>(398)</sup>

---

<sup>398</sup> Per i musulmani, nel Corano (Corano II. Al-Baqara, 221) si legge: "Non sposate le (donne) associatrici finché non avranno creduto, ché certamente una schiava credente è meglio di una associatrice, anche se questa vi piace. E non date spose agli associatori finché non avranno creduto, ché, certamente, uno schiavo credente è meglio di un associatore, anche se questi vi piace. Costoro vi invitano al Fuoco, mentre Allah, per Sua grazia, vi invita al Paradiso e al perdono. E manifesta ai popoli i segni Suoi affinché essi li ricordino". (Cfr.) *La fonte primaria sulla quale si basa la proibizione per un ebreo di sposare un non ebreo*, si trova nella Bibbia (Deuteronomio, 7:3): "Non li sposerai [i gentili, dei quali la Bibbia parla nei versi precedenti], non darai tua figlia al loro figlio e non prenderai sua figlia per tuo figlio". E poi continua nel verso successivo: "Giacché lei condurrà tuo figlio via da Me e serviranno altri dei..."

Per i cattolici, il can. 803, § 1 del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium prevede che "Matrimonium cum non baptizatis valide celebrari non potest".

Per gli ortodossi l'art. 67 della legge sullo Statuto personale della Chiesa greco-ortodossa Siria dispone che: "Il matrimonio è nullo se è stato celebrato davanti a un sacerdote non appartenente alla Chiesa Greco-ortodossa." Una previsione sostanzialmente analoga è contenuta nell'art. 40 della legge sullo Statuto personale della Chiesa Armeno-ortodossa, e nell'art. 30 della legge sullo

E' molto più frequente ed usuale, dunque, che i matrimoni vengano celebrati tra persone appartenenti alle medesime comunità religiose, le quali si oppongono fermamente ai matrimoni misti e le leggi e le norme proprie di tali comunità, quando non li vietano, li vedono in ogni caso con grande sfavore <sup>(399)</sup>.

Proprio in riferimento ai diritti delle diverse confessioni si possono distinguere due opposte correnti relativamente alla tematica dei matrimoni interreligiosi: da una parte, la corrente intollerante che vieta fermamente i matrimoni misti e che vede la conversione di uno degli sposi alla religione dell'altro l'unica via per superare tale divieto; dall'altra, la corrente della tolleranza, ossia il rispetto di ambedue le confessioni religiose, di conseguenza, la possibilità di celebrare i matrimoni misti nel rispetto di determinate condizioni, senza, però, che si imponga la conversione ad uno dei due coniugi. Le differenze culturali e, in genere, legate alle abitudini di vita fanno sì che sia estremamente difficile, per quanto non impossibile, il mantenimento del matrimonio tra persone che appartengano a confessioni differenti. In special modo, questo accade quando il marito è musulmano, perché spesso l'uomo musulmano ha la tendenza ad imporre una condizione di vita che è difficilmente accettabile da una donna appartenente ad altra condizione.

Poste tali premesse, è necessario analizzare nello specifico l'istituto del matrimonio interconfessionale all'interno delle diverse comunità, a partire da quella musulmana in quanto è quella che conta il maggior numero di fedeli in Siria.

---

Statuto personale della Chiesa siroortodossa. Cfr. R Girgis, *I matrimoni misti nelle situazioni particolari delle Chiese patriarcali cattoliche*. Siria – Libia – Giordania – Egitto, Beyrouth 2004, p. 163.

<sup>399</sup> Cfr.A.M.Monti: *Il matrimonio nelle leggi dei Paesi islamici del bacino del Mediterraneo*. A cura di : Avv.Anna Maria Monti. 2009.

## 5.2. Il matrimonio interconfessionale tra musulmani e cristiani

Il matrimonio tra un musulmano ed un cristiano, specialmente se proveniente da un paese occidentale, è assai difficoltoso date le notevoli e numerose differenze culturali e religiose che vi sono alla base <sup>(400)</sup>.

I matrimoni misti che coinvolgono appartenenti alla comunità cristiana e a quella musulmana, in Siria, incontrano innumerevoli difficoltà: *in primis*, perché la grande maggioranza della comunità siriana non accetta tale tipo di matrimonio e, inoltre, le regole e leggi delle varie confessioni sono molto rigide e costituiscono, spesso, degli ostacoli insormontabili, tanto da portare molti a spostarsi all'estero con la forma del matrimonio civile, per poi tornare in Siria per registrare detti matrimoni, dal momento che vi sono accordi che prevedono il riconoscimento del diritto ottenuti in altri Stati <sup>(401)</sup>.

Questo è ciò che si verifica nel caso di unioni tra una donna musulmana e un uomo non musulmano, che non accetti di convertirsi e mantenga, dunque, la propria fede; o ancora, rispetto al diritto delle Chiese cristiane, nel caso di unione di uno dei suoi membri con un individuo non cristiano, dal momento che il diritto in questione, qualsiasi sia la Chiesa di riferimento, vieta ai propri fedeli il matrimonio con persone di confessioni diverse, a meno che queste non si convertano, ricevendo il battesimo prima della celebrazione del matrimonio.

Quand'anche i matrimoni misti siano concessi dalle confessioni religiose di appartenenza, il matrimonio all'estero consente, ad ogni modo, di scavalcare la disciplina cui sarebbero sottoposti se venissero celebrati in Siria.

---

<sup>400</sup> Cfr. A.M.Monti, *Il matrimonio nelle leggi dei Paesi islamici del bacino del Mediterraneo*, A cura di : Avv. Anna Maria Monti. 2009.

<sup>401</sup> Nei paesi del Medio-Oriente abitati dai drusi come in Libano ad esempio, Il matrimonio celebrato all'estero, infatti, viene sottoposto ad una normativa terza e laica rispetto a quella religiosa originaria cui sarebbero, normalmente, sottoposti i futuri coniugi. In virtù di questo, la celebrazione del matrimonio all'estero consente di contrarre matrimoni che, secondo le leggi religiose, non sarebbe possibile celebrare in patria. Cfr I. Traboulsi, *Les crises des familles multi ethniques. Les mariages mixtes, l'expérience libanaise*, relazione presso il Centre Canonique d'Arras, Chimey, 2007.

Nella tradizione islamica il matrimonio (nikah) è l'unico istituto che legittima l'unione tra un uomo ed una donna: è un patto con Dio, pronunciato dinanzi a un legale rappresentante della comunità ed in tal modo formalizzato <sup>(402)</sup>. L'istituto del matrimonio è auspicato dal Corano che, al contrario, condanna il celibato: il matrimonio viene considerato come istituto in grado di garantire la moralità nella sfera privata, la pace sociale fra i fedeli e, inoltre, garante dell'accrescimento della società. Il matrimonio è un atto religioso, in quanto deriva dalle leggi coraniche, ma al tempo stesso ha natura contrattuale, è un atto di diritto privato fra un uomo e una donna, che comporta responsabilità di natura civile e penale. Quindi, mentre per i cristiani il matrimonio è anzitutto un istituto di diritto naturale, per l'Islam ciò non può avere alcuna valenza né senso.

Il fedele musulmano può avere fino a quattro mogli. Il Corano <sup>(403)</sup> è molto chiaro su questo punto, ma in ogni caso prevede che tutte e quattro abbiano un trattamento equo, seppur riconosca quale sia la difficoltà intrinseca a realizzare questa equità <sup>(404)</sup>: questa osservazione, secondo gli studiosi moderni, riduce enormemente la possibilità di mantenere quattro matrimoni contemporaneamente <sup>(405)</sup>. Attualmente molti musulmani rifiutano la possibilità della poligamia, in quanto la considerano ormai superata. Ad ogni modo, in alcuni Paesi la poligamia è vietata, mentre in altri le vengono posti dei limiti.

La normativa sui matrimoni misti in Siria è piuttosto elementare: il diritto islamico, infatti, è valido solo ed esclusivamente per il coniuge musulmano. Un musulmano può sposare una donna cristiana (cattolica o ortodossa) <sup>(406)</sup>: in questo caso il matrimonio viene regolato dalle norme del diritto islamico <sup>(407)</sup>. Il marito

---

<sup>402</sup> Cfr. B. Pirone, *Sotto il velo dell'Islam. La donna, il matrimonio, la sessualità*, Terra Santa, Finestre sull'Islam 2ª edizione, Milano, 2016, p. 27.

<sup>403</sup> Corano 4,3: "Se temete di non essere giusti con gli orfani, fra le donne che vi piacciono sposatene due o tre o quattro, e se temete di non essere giusti con esse, sposatene una sola, oppure sposate le schiave che possedete: è il modo migliore per non deviare dalla giustizia". Surat Al-nisà.

<sup>404</sup> Corano 4,129: "Non riuscirete a essere imparziali con le vostre donne anche se lo vorrete; però non seguirete in tutto la vostra inclinazione sì da lasciarne qualcuna come sospesa. Surat Al-nisà.

<sup>405</sup> Cfr. F. Castro, *Il modello Islamico*, op.cit, p 47.

<sup>406</sup> Ibidem, *Il modello Islamico*, p 46.

<sup>407</sup> Vale la pena ricordare qui che il Profeta Muhammad sposò la Cristiana Miriam, che gli fu data in dono dal negus d' Abissinia.

ha il dovere di rispettare la fede cristiana della moglie e di permetterle di praticarla secondo quanto previsto dalla confessione. Nel caso in cui sorgano delle controversie giudiziali, il giudice competente a dirimerle è il giudice islamico.

La donna cristiana che intende sposare un uomo musulmano deve, ovviamente, tenere conto delle difficoltà ulteriori che un matrimonio del genere comporta e che si aggiungono alle difficoltà che ogni coppia riscontra. Il matrimonio misto comporta, infatti, la necessità di riuscire ad amalgamare culture diverse e, pertanto, il fatto che la donna debba accettare l'indiscussa superiorità e liberalità dell'uomo, il peso decisionale che all'interno della coppia assumono i suoceri e i cognati, la responsabilità economica nei confronti del clan, la possibilità di essere ripudiata, la possibilità che le vengano sottratti i figli, tutte le regole alimentari e igienico-comportamentali e culturali da osservare, pur rimanendo libera di non aderirvi.

Mentre è possibile per una donna cristiana sposare un uomo musulmano, non è possibile invece il contrario, ossia che un uomo cristiano sposi una donna musulmana. L'articolo 48.2 SLPS stabilisce infatti che: “ un matrimonio tra una donna musulmana e un uomo non musulmano è considerato invalido (batil)”<sup>(408)</sup>. L'uomo cristiano che voglia prendere in moglie la donna musulmana deve convertirsi all'Islam. Una donna cristiana che sposa un musulmano, invece, non deve convertirsi, ma ad ogni modo i figli nati da tale matrimonio saranno considerati musulmani; inoltre, la moglie cristiana non può ricevere alcuna eredità alla morte del marito musulmano<sup>(409)</sup>, secondo l'articolo 264/b SLPS “ un non musulmano non può ereditare da un musulmano”. Nel caso in cui in un

---

<sup>408</sup> Cfr. E.V. Eijk, *Pluralisti Family Law in Syria: Bane or Blessing?*, Vol. 2, in « Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law», University of Zurich, 2014. pp.77-80.

<sup>409</sup> È importante sottolineare che per il matrimonio islamico se entrambi i coniugi sono musulmani, anche i testimoni devono esserlo, affinché il contratto di matrimonio si perfezioni e produca effetti giuridici; se invece la moglie non è musulmana (*Ahl-Alkitab*), possono non esserlo anche i testimoni, secondo quanto disposto dalla dottrina hanafita (*Alhidaya* parte 2 pagina 353). Cfr. A.A. Al-Sabuni, *šrḥ qānwn al-aḥwāl al-šḥṣyā*, Università di Damasco, Damasco, 2° edizione, 1998, p.101. Trad.it: *Spiegazione della legge sullo Statuto Personale Siriano*.

matrimonio tra cristiani la donna decida di convertirsi e l'uomo no, il matrimonio sarà considerato invalido e sciolto ex art. 48.2 SLPS <sup>(410)</sup>.

Secondo quanto disposto dal Corano, il matrimonio di un musulmano o di una musulmana con un politeista è vietato <sup>(411)</sup>. All'interno delle comunità musulmane è, dunque, possibile per un uomo contrarre matrimonio con una non musulmana, che sia ebrea o cristiana <sup>(412)</sup> mentre vietano alla donna musulmana di sposarsi con un uomo non musulmano <sup>(413)</sup> ed infatti il matrimonio di una musulmana con un non musulmano, che sia ebreo o cristiano, è assolutamente nullo <sup>(414)</sup>. Il Corano dispone espressamente questo divieto <sup>(415)</sup> e ad esso si uniformano tutte le scuole di diritto e la normativa vigente, quindi il matrimonio tra una musulmana ed un non musulmano non è valido (batil), secondo l'interpretazione dominante della dottrina e delle leggi islamiche <sup>(416)</sup>. Oltre che sulla lettera del Corano e su dottrina e normativa, tale divieto si fonda su altre due ragioni.

*In primis*, non è contemplato che un non musulmano abbia autorità su un musulmano: il diritto e la legislazione islamica attuale considerano il marito il

---

<sup>410</sup> Le leggi statistiche personali dell'Egitto e della Giordania contengono una norma simile all'art. 48.2 SLPS. In Libano, stando al principio di uguaglianza espresso all'interno delle leggi sullo statuto personale, i matrimoni misti sono legalmente ammissibili in tutte le confessioni. Questo vuol dire che un uomo libanese non musulmano può sposare una donna musulmana libanese (Anne Weber (2008), "*Briser et suivre le Norme: le coppie islamo-chrétiens au Liban*" in: Barbara Drieskens (ed.), *Les métamorphoses du mariage au Moyen-Orient*, Beirut: Institut Français du Proche-Orient (IFPO), 13-31 (28)).

<sup>411</sup> Corano 2,221: " Non sposate donne idolatre, se prima non diventano credenti. È meglio una schiava credente che una donna idolatra, anche se questa vi piace. E non date le vostre figlie in spose agli idolatri, se prima essi non diventano credenti".

<sup>412</sup> Corano 5,5: "Vi è lecito sposare le donne credenti che siano oneste e le donne oneste di coloro cui fu dato il Libro prima di voi, purché diate ad esse la giusta dote e viviate poi onestamente, senza fornicare e senza prendervi delle amanti".

<sup>413</sup> Cfr. F.Castro: *Il modello Islamico*, op.cit, p 46.

<sup>414</sup> Ibidem, *Il modello Islamico*, p 47.

<sup>415</sup> Corano 2,221. 60, 10: "Quando vengono a voi delle credenti emigrate, esaminatele. Se le trovate credenti, non rimandatele ai miscredenti; non è lecito infatti che essi le riabbiano, né che le donne riabbiano i miscredenti".

<sup>416</sup> Il testo del Corano, Surat Al-Mumtahanah, n.10 (O voi che credete, quando giungono a voi le credenti che sono emigrate, esaminatele ; Allah ben conosce la loro fede. Se le riconoscerete credenti, non rimandatele ai miscredenti - esse non sono lecite per loro né essi sono loro leciti - e restituite loro ciò che avranno versato. Non vi sarà colpa alcuna se le sposerete versando loro il dono nuziale. Non mantenete legami coniugali con le miscredenti. Rivendicate quello che avete versato ed essi rivendichino quel che hanno versato. Questo è il giudizio di Allah, con il quale giudica fra voi, e Allah è sapiente, saggio).



capofamiglia. E' dunque inammissibile che una donna musulmana sia sottoposta all'autorità di un uomo non appartenente all'Islam. Inoltre, secondo quanto previsto dalla legge, i bambini appartengono alla stessa confessione del padre e, allo stesso modo, non è accettato che una donna musulmana dia alla luce dei figli che poi non saranno riconosciuti come musulmani dalla legge. Tale posizione è, comunque, vista da parecchi musulmani come eccessivamente rigida: molti di loro sono attualmente predisposti a riconsiderare tale divieto, in nome del rispetto del principio della libertà di ogni uomo dinanzi alla propria coscienza.

Il Can. 814 CCEO stabilisce per gli appartenenti alle Chiese Cattoliche Orientali (Maronita, Greco-Melkita, Armena, Sira, Caldea e Latina) che l'ordinario del luogo in cui vuol essere celebrato il matrimonio, può autorizzare e concedere la licenza per la celebrazione del matrimonio misto <sup>(417)</sup> nel caso in cui sussistano le seguenti condizioni: 1. Il coniuge cattolico deve dichiarare che non abbandonerà la fede e promettere una educazione cattolica dei figli, che dovranno essere battezzati e cresciuti nella Chiesa; 2. Le promesse fatte dal coniuge cattolico dovranno essere tempestivamente comunicate all'altro coniuge, che, così, viene reso edotto della promessa e dell'obbligo che grava sul coniuge cattolico; 3. Entrambi gli sposi devono essere istruiti sui fini e gli obblighi del vincolo matrimoniale ed accoglierli. Quindi, non è necessaria la conversione del coniuge che non sia cattolico, ma è necessario che si realizzino tutte le condizioni in elenco <sup>(418)</sup>.

Il matrimonio tra un musulmano e un cristiano (cattolico) non assume la natura di sacramento, ma di vincolo matrimoniale naturale. La competenza sulle questioni inerenti tali matrimoni è in capo alla Chiesa cattolica <sup>(419)</sup>. Il matrimonio misto non può essere considerato sacramento perché in realtà, secondo quanto stabilito

---

<sup>417</sup> Cfr. B. Gianesin: *Matrimoni misti*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991, p 46.

<sup>418</sup> La Chiesa Ortodossa non ritiene ammissibili i matrimoni misti. Il nubendo non cristiano è costretto alla conversione, altrimenti gli sposi non potranno fare altro che sposarsi all'estero, per poi registrare il matrimonio nel paese del coniuge ortodosso. I Sacerdoti o i Vescovi Ortodossi, in ogni caso, spesso acconsentono a rilasciare un falso certificato di nascita, necessario al fine di rettificare l'appartenenza confessionale del nubendo, senza che si sia realizzata una vera e propria conversione.

<sup>419</sup> Can. 1059 CCEO.

dalla Chiesa nel canone 1086 §1<sup>(420)</sup>, la disparità di culto non permette l'unione tra i due coniugi. Sarà, perciò, compito primario del parroco richiedere all'Ordinario competente, solitamente attraverso la Cancelleria della Curia Diocesana, il superamento di tale impedimento. Tutto questo procedimento si svolge secondo i dettami del formulario n. 13. Il parroco, inoltre, deve accertarsi con estrema diligenza e attenzione dello stato libero del coniuge musulmano.

Nel caso in cui si sia in presenza di una coppia mista, è assai raro che l'uomo decida di convertirsi al cattolicesimo, mentre è assai più frequente che la donna decida di convertirsi alla religione del marito; è, tuttavia, chiaro come la conversione non sia sufficiente a garantire una integrazione completa tra gli sposi. Con il proseguire della convivenza, nel matrimonio misto emergono tutte le differenze culturali che comportano le differenti religioni dei coniugi, sia per quanto riguarda i rapporti con l'esterno e con la società in generale, sia per quanto riguarda il rapporto sussistente con le rispettive famiglie. Altre differenze si manifestano anche in merito all'educazione dei figli, alle abitudini alimentari e finanche in tema di abbigliamento<sup>(421)</sup>.

Nella religione islamica, anche in Siria, nel caso di unioni miste tra un musulmano e una cattolica, proprio per i motivi sopra esposti, tutti i termini del contratto costituente il matrimonio devono essere chiaramente esplicitati e devono riguardare ogni aspetto della vita matrimoniale<sup>(422)</sup>. La moglie cattolica che sposa il musulmano si trova, pertanto, nell'impossibilità di quanto prescritto dalla propria religione, ossia di fare tutto quanto in suo potere affinché i propri figli siano battezzati ed educati secondo la fede cattolica. Con il matrimonio, infatti, la moglie cattolica deve accettare, pur essendo libera di non aderirvi, tutto quanto prescritto dalla religione islamica<sup>(423)</sup>.

---

<sup>420</sup> Il canone 1086 §1 “ È invalido il matrimonio tra due persone, di cui una sia battezzata nella Chiesa cattolica o in essa accolta e non separata dalla medesima con atto formale, e l'altra non battezzata”.

<sup>421</sup> Cfr.A.Pacini, *Amarsi e sposarsi nei matrimoni misti: attenzioni pastorali e canoniche, I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia*, Convegno nazionale sui matrimoni misti, in [www.chiesacattolica.it](http://www.chiesacattolica.it).

<sup>422</sup> Cfr.L.Tescaroli, *Islam e cristianesimo secondo i musulmani*, EMI, 1996, p.195-196.

<sup>423</sup> Cfr.E. Ziccardi, *Il matrimonio nelle confessioni religiose*, Esperta Edizioni, Forlì, 2006, p.300.

Se si può affermare che le chiese in Siria tollerino, i matrimoni tra cristiani e non cristiani <sup>(424)</sup>, nelle Chiese Ortodosse, la normativa inerente i matrimoni misti è molto meno flessibile di quella cattolica, in quanto è molto più forte la tendenza alla salvaguardia della loro professione di fede, dei fedeli e dei loro figli. Per questo vengono imposte promesse scritte ai due coniugi. Tale severità è dovuta soprattutto alla sua “ecclesiologia esclusivistica”<sup>(425)</sup>, molto più radicata e forte delle altre chiese e comunità cristiane, al punto di metterne in discussione il carattere sacramentale. La tradizione propria delle Chiese Ortodosse è a tal punto fondata che le consuetudini che le sono proprie costituiscono dei vincoli che hanno valore di vere e proprie norme e che sono difficilmente conciliabili con gli sviluppi propri della società, sia sul piano ecumenico sia sul piano della libertà religiosa.

Nel matrimonio misto con un cristiano ortodosso, l'altro coniuge ha l'obbligo di conversione affinché l'unione sia valida e pertanto per gli ortodossi la conversione rimane l'unico modo per contrarre il matrimonio con qualcuno di religione differente <sup>(426)</sup>; mentre, invece la Chiesa Cattolica si limita a prevedere che il coniuge cattolico richieda una autorizzazione alla celebrazione del matrimonio, non imponendo alcun obbligo di conversione.

Come già sopra evidenziato, nel diritto islamico il matrimonio è un contratto <sup>(427)</sup>, perciò nel caso di matrimoni misti devono essere ben chiare prerogative, diritti e obblighi di ciascun nubendo, in particolar modo per quanto riguarda i figli e la loro educazione. In virtù di queste considerazioni, nel momento in cui un musulmano decide di prendere in sposa una donna cattolica, si configura immediatamente l'impossibilità di mantenere entrambi l'impegno assunto, in quanto ambedue hanno, nei confronti della propria confessione, l'obbligo di crescere i figli secondo i dettami della propria religione. Pertanto, al fine di ottenere la licenza dall'Ordinario del luogo e celebrare così il matrimonio, la sposa cattolica, con l'aiuto del parroco, deve cercare di valutare le intenzioni del

---

<sup>424</sup> Cfr. B. Ganesin: *Matrimoni misti*, op.cit, p 46.

<sup>425</sup> Ibidem, *Matrimoni misti*, p. 7.

<sup>426</sup> Ibidem, *Matrimoni misti*, p .7.

<sup>427</sup> Cfr. F.Castro, *Il modello Islamico*, op.cit, p. 42.

futuro marito, così da avere elementi sufficienti per potere pensare all'autorizzazione per il matrimonio, che rimane pur sempre un atto discrezionale.

Il coniuge cattolico deve essere, poi, informato dal coniuge musulmano delle promesse che è tenuto a fare e tali informazioni prendono il nome di cauzioni; mentre, il musulmano non è tenuto a promessa alcuna. Quest'ultimo è, comunque, tenuto a sapere immediatamente quando il coniuge cattolico esprime al parroco la volontà di sposarsi, così da poter renderlo edotto delle promesse che è tenuto a fare. Entrambi devono essere consapevoli, anche se in maniera informale e non rituale, degli obblighi e delle promesse che devono essere assunte con il vincolo matrimoniale. Per la validità del matrimonio tra una donna cattolica e un musulmano deve essere osservato il rito cattolico, condizione indispensabile per la validità dello stesso <sup>(428)</sup> e la celebrazione, dunque, deve avvenire di fronte al parroco con almeno due testimoni.

Come già sopra ricordato, l'unione tra un uomo cattolico e una donna musulmana è severamente vietata dalla legge coranica, pertanto il permesso di celebrare un tale matrimonio presuppone che venga concessa *la Shahada* <sup>(429)</sup> dallo sposo cattolico, ossia la professione di fede musulmana, la quale, chiaramente, comporta implicitamente o esplicitamente l'abiura della fede cristiana. La procedura prevede che il parroco ammonisca lo sposo cattolico, spiegandogli il significato profondo della *Shadada*, che comporta l'abbandono della fede cattolica <sup>(430)</sup> e non è un mero adempimento burocratico richiesto dal Consolato.

---

<sup>428</sup> Can. 1108 - §1. Sono validi soltanto i matrimoni che si contraggono alla presenza dell'Ordinario del luogo o del parroco o del sacerdote oppure diacono delegato da uno di essi che sono assistenti, nonché alla presenza di due testimoni, conformemente, tuttavia, alle norme stabilite nei canoni seguenti, e salve le eccezioni di cui ai can. 144, can. 1112, §1, can. 1116 e can. 1127, §§2-3.

<sup>429</sup> *Shahada*: significa in arabo " testimonianza" ( professione di fede) così formulata: " *La ilaha illa'llah/wa Muhammad rasul Allah*" ( Non c'è divinità all'infuori di Dio / e Maometto è l'inviato di Dio). È, con la preghiera, il digiuno del mese di ramadàn, l'elemosina e il pellegrinaggio alla Mecca, uno dei cinque pilastri o fondamenti dell'Islam. Pronunciata in arabo e davanti a due testimoni, è sufficiente per provare la conversione all'Islam.

<sup>430</sup> Tale professione di fede costituisce atto formale con cui si abbandona la Chiesa Cattolica e pertanto la sua emissione libera il cattolico dalla forma canonica (Cann 1108 e 1117) e dall'impedimento di disparità di culto ( Can 1086 §1). Questo significa che lo sposo cattolico che ha emesso tale professione e si presenta al parroco per il matrimonio in forma canonica o ritratta formalmente tale atto oppure può essere indirizzato alla celebrazione del matrimonio in forma civile.

Il problema si pone quando si contrae matrimonio trascrivibile: in tal caso, talvolta il Consolato omette di trasmettere i documenti all'Ufficiale di Stato Civile fino a che lo sposo cattolico non abbia formulato *la Shahada*. In questo caso lo sposo può agire civilmente contro il Consolato, per il mancato rilascio dei documenti.

L'Islam e la Chiesa Cattolica presentano profonde differenze, soprattutto per quanto riguarda la diversità e la disparità di genere; tutto quello che inerisce l'uguale dignità personale dell'uomo e della donna e che è pacificamente riconosciuta e auspicata all'interno della comunità cristiana, è completamente estraneo all'Islam, dal momento che la Shari'a non riconosce alle donne la capacità giuridica, né, tantomeno, riconosce il principio di parità di genere. Un'altra differenza è quella sull'indissolubilità del matrimonio e sulla fedeltà dei coniugi. Pur se Islam e Chiesa Cattolica sono entrambi restii ad accettare i matrimoni misti, la richiesta della celebrazione di detti matrimoni nella forma religiosa ha assunto sempre maggiore importanza negli ultimi anni.

Per quando attiene la competenza delle Corti in caso di matrimoni misti in Siria, occorre fare un discorso approfondito. Come già sopra ricordato, la competenza delle Corti per quanto riguarda il diritto di famiglia è basata sull'appartenenza religiosa, ossia il tribunale ha la competenza sulle situazioni che coinvolgono i soggetti appartenenti alla medesima confessione religiosa. Coloro che non appartengono a nessuna confessione o che decidono di abiurare alla propria si trovano di fronte ad un ostacolo non indifferente, non esistendo, per essi, nessun tribunale cui rivolgersi, al di fuori di quelli che applicano il criterio religioso per radicare la propria competenza. I tribunali civili, inoltre, non sono competenti per la materia del diritto di famiglia (431). Nel caso in cui il futuro marito sia musulmano, si applica la Legge sullo Statuto personale e la competenza spetta alla Corte della Shari'a. Come già ricordato, l'art. 48/2 della Legge sullo Statuto Personale consente solo agli uomini musulmani di sposare una donna non musulmana, mentre vieta la situazione opposta.

---

<sup>431</sup> Cfr. M. S. Berger, 'The Legal System of Family Law in Syria', 49 Bulletin d'Études Orientales, 115-127, at 124-125 (1997), p 122.

La competenza delle Corti di shari'a in merito alla regolamentazione dello statuto personale di una coppia composta da un musulmano ed un cristiano è una norma di ordine pubblico (*Al-Nizam Al-'Am*), che significa che anche se la coppia in questione sottopone volontariamente il proprio caso ad una Corte *Ruhì* (spirituale) e richiede l'applicazione della legge Cristiana applicabile, questo procedimento non produce effetti giuridici. Inoltre, un'altra conseguenza della competenza basata sull'appartenenza religiosa è che il tribunale *Ruhì* perde la propria competenza nel momento in cui uno dei due coniugi cristiani si converta all'Islam (<sup>432</sup>). Se invece, la coppia di coniugi cristiani appartiene alla stessa Chiesa, solo la Corte *Ruhì* di quella Chiesa è competente. La regola che il matrimonio dovrebbe essere celebrato nella medesima Chiesa cui i due coniugi appartengono è molto rigida: un matrimonio celebrato in una Chiesa differente è privo di effetti legali. Nei matrimoni misti, comunque, solo la corte della Chiesa in cui è avvenuta la celebrazione del matrimonio è competente (<sup>433</sup>). Sulla base di quanto detto, vediamo ora uno specifico caso di matrimonio tra una donna musulmana ed un uomo cristiano.

5.2.1. Un caso concreto di matrimonio interconfessionale tra musulmani e cristiani a Damasco:

La studiosa Van Eijk (<sup>434</sup>) ha portato nel suo studio "*Pluralistic Family Law in Syria: Blane or Blessing*" un esempio di un matrimonio celebrato tra un giovane cristiano di origine libanese e una giovane musulmana a Damasco, che avevano un figlio nato fuori dal matrimonio.

Alaa, una donna musulmana di 32 anni proveniente da un sobborgo di Damasco, è madre di una bambina di quattro anni, (Farah) nata da un matrimonio segreto tra Alaa e un uomo di origine libanese. In Libano, Alaa era stata vittima di abusi sessuali da parte di alcuni componenti della sua famiglia, per poi sposarsi con un uomo conosciuto successivamente a Beirut. Dopo la celebrazione del matrimonio,

---

<sup>432</sup> Cfr. M. S. Berger, '*The Legal System of Family Law in Syria*', op.cit 122.

<sup>433</sup> Ibidem, *The Legal System of Family Law in Syria*, p.122

<sup>434</sup> Cfr. E.V. Eijk, *Unity in Multiplicity: Shared Cultural Understandings on Marital Life in a Damascus Catholic and Muslim Court*, in «Erasmus Law Review», Vol. 6, N. 3/4, 204-213, Leiden University, 21 Dicembre 2013, p 80.

Alaa scopre che il marito ha presentato dei documenti falsi <sup>(435)</sup> e che pertanto la celebrazione del matrimonio non era valida. A seguito di tale scoperta, il marito scompare lasciando Alaa incinta e non sposata. Il Ricovero per donne dove Alaa ha dato alla luce la propria figlia, organizza un matrimonio con tale Muhammad, matrimonio preadattato per far sì che la figlia risulti nata dopo la celebrazione dello stesso e, inoltre, forniscono prova della paternità della bambina per Muhammad.

Il matrimonio riparatore si rivela poi essere un matrimonio felice, perché i due sposi si innamorano e Alaa rimane incinta una seconda volta. Ma il fratello di Alaa decide di avviare un procedimento giudiziale contro la giovane coppia, affermando che il matrimonio e la prova della paternità fossero da annullare, in virtù della sua qualità di tutore legale di Alaa e, di conseguenza, della prima figlia della sorella, in quanto Muhammad non era il vero padre <sup>(436)</sup>.

Secondo l'avvocato Nawal <sup>(437)</sup>, l'obiettivo principale del fratello è quello ottenere custodia per la nipote. Secondo la sua difesa, le affermazioni del fratello devono essere considerate inammissibili, perché non può essere considerato tutore legale di Alaa, venendo a mancare l'interesse legittimo di intraprendere azioni legali contro la coppia. Pertanto, l'avvocato chiede al giudice di respingere l'istanza presentata perché inammissibile. A tale richiesta dell'avvocato, il giudice suggerisce di attendere se la parte attrice sarebbe comparsa <sup>(438)</sup>: nel caso in cui non si presenti, il giudice avrebbe deciso il giorno seguente <sup>(439)</sup>. L'avvocato Nawal decide di non presentare alcuna memoria scritta, per valutare e parametrare la propria difesa sulle eventuali nuove istanze proposte dal fratello e sulla base della sua linea di azione.

Parallelamente a questo procedimento, il fratello di Alaa ne attiva un altro, penale, per il reato di comportamento sessuale illecito (Zina) <sup>(440)</sup>. Provando la Zina in tribunale, la figlia della coppia sarebbe stata riconosciuta come illegittima (ghayr

---

<sup>435</sup> L'avvocato ha dedotto che il marito libanese non fosse musulmano, perché usava una carta di identità falsa appartenuta ad un musulmano sunnita.

<sup>436</sup> Comunicazione personale con avvocato Nawal, 18 febbraio 2009.

<sup>437</sup> L'avvocato Nawal è l'avvocato che sta guardando la causa del Alaa.

<sup>438</sup> Un atto di convocazione (*Tabligh*) specifica solo il giorno, non un tempo esatto.

<sup>439</sup> Damascus Shar'iyya Court, 10 March 2009.

<sup>440</sup> In altre parole, i rapporti sessuali tra un uomo e una donna che non sono legalmente sposati tra loro.

shar'i), allo stesso modo della figlia ancora non nata. Dopo un mese di indagini difensive, la corte respinge le istanze e le richieste del fratello, che nonostante minacciasse di tornare a breve in tribunale contro la sorella (<sup>441</sup>) ha poi desistito da tale proposito.

La registrazione di matrimoni riparatori e la creazione di false attestazioni di paternità dei bambini nati da questi matrimoni, compresi i bambini illegittimi, rappresentano uno spaccato della versatilità del sistema giuridico in Siria (<sup>442</sup>). La versatilità del sistema consente che anche i giudici e gli avvocati siano in grado di trovare nuove soluzioni e vie alternative, quando le leggi si dimostrano eccessivamente rigide.

Gli strumenti extra-giudiziali quali quello di ottenere una prova ex post del matrimonio consentono una valida alternativa. Nel caso sopra in analisi, il problema messo in evidenza è che le donne, a causa delle disparità cui le condannano le leggi e la posizione svantaggiata a cui generalmente sono sottoposte, sono costrette a fare ricorso a vie alternative a quelle legali (<sup>443</sup>). Con le giuste conoscenze, spesso le leggi possono essere eluse e i fatti modificati a seconda dell'esigenza (<sup>444</sup>).

Ovviamente, la predisposizione di un contratto di matrimonio senza celebrazione e la creazione di una falsa attestazione di paternità sono *extra legem*. I legali che assistono i clienti in situazioni come queste sono chiaramente consapevoli di

---

<sup>441</sup> Comunicazione personale con avvocato Nawal, 6 aprile 2009.

<sup>442</sup> La flessibilità nella legge sullo status personale non è limitata alla sola Siria, ma anche nei sistemi giuridici di altri paesi arabi contemporanei troviamo una situazione analoga; vedi, ad esempio, su Gaza / Palestina: Nahda Shehada (2009), "*Negoziare i diritti di custodia in diritto islamico*" in: Thomas Kirsch e Bertram Turner (ed.), *Permutazioni dell'ordine: religione e legge come sovranità contestata*, Farnham: Ashgate, 247-262; e sulla Tunisia: Maaïke Voorhoeve (2014), *legge di genere e divorzio in Nordafrica: Sharia, Custom e codice di stato personale in Tunisia*, Londra: I.B. Tauris.

<sup>443</sup> Comunicazione personale con avvocato Nawal, 10 marzo 2009.

<sup>444</sup> Per un caso di adozione in Siria, in cui sono impiegati strumenti extragiudiziali simili, vedi "La storia di Ahmed" raccontata da Clarke (2009: 21-25). Bargach el suo studio sui bambini abbandonati in Marocco, sostiene che pratiche simili avvenivano in Marocco ( Jamila Bargach (2002), *Orfani dell'Islam: Famiglia, Abbandono e Adozione Segreta in Marocco*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, (110-111, 116)). Allo stesso modo, Voorhoeve evidenzia come i giudici competenti per le questioni di famiglia, in Tunisia, sono disposti ad aggirare le regole per l'ottenimento del certificato di paternità di un figlio illegittimo ( Maaïke Voorhoeve (2012), *Discrezione giudiziaria in legge tunisina di stato personale*, in: Voorhoeve 2012: 199-229 (220-21).



incorrere in reati, dal momento che il codice penale vieta espressamente e punisce chi si rende responsabile di falsa attestazione di paternità all'art. 479 <sup>(445)</sup>.

Nello studio portato avanti da Georges, *Le droit des Minorites*, sui diritti delle minoranze cristiane <sup>(446)</sup>, viene citato un caso nel quale, nonostante il divieto imposto dall'art. 48.2 SLPS, una donna musulmana aveva sposato un cristiano <sup>(447)</sup>. I due bambini nati dalla coppia non potevano essere registrati al Registro civile, in quanto figli nati da matrimonio, secondo le leggi, invalido. A questo proposito Georges afferma che, su consiglio del giudice, la donna ha presentato una denuncia con il tribunale della shariah, sostenendo che il marito le avesse mentito sulla sua vera religione. In un primo momento, infatti, il tribunale aveva dichiarato invalido il matrimonio e affidato la custodia dei figli al padre, in quanto lo stesso aveva mentito e dichiarato di essere musulmano. Una volta emersa la menzogna, il tribunale aveva immediatamente disposto la separazione della coppia e il riconoscimento dei figli come musulmani, secondo quanto disposto dalle norme vigenti che prescrivono che occorre che i figli seguano “la religione più importante tra quelle dei genitori (2012:294)<sup>(448)</sup>. La coppia è stata dunque costretta, in quanto secondo il SLPS la loro unione non poteva essere riconosciuta. Chiaramente i figli sono stati affidati alla custodia del genitore musulmano, nel caso specifico, la madre, in quanto l'Islam è religione preponderante sulle altre <sup>(449)</sup>.

Quando due genitori non musulmani si convertono all'Islam, la loro nuova identità religiosa passa anche ai bambini. Tadros, a tal proposito, scrive: “ the application of the content of the Muslim Personal Status Law is not gender

---

<sup>445</sup> Legge n. 148 del 22 giugno 1949, con emendamenti.

<sup>446</sup> Cfr. N. Georges (2012), *Le droit des minorités. Le cas de chrétiens en Orient arabe*, Aix-en-Provence: Presse Universitaires d'Aix-Marsiglia, 289 ff.

<sup>447</sup> Georges non riferisce né il luogo né le modalità con cui il matrimonio è stato contratto, molto probabilmente si trattava di un matrimonio urfi, ossia un matrimonio regolare. I matrimoni “legalmente impossibili” (come un matrimonio tra una donna musulmana e un cristiano) possono essere aggirati mediante il matrimonio civile all'estero, ad esempio a Cipro; una pratica comune tra le coppie miste di Israele e Libano (Cfr. Yüksel Sezgin (2013), *Diritti umani sotto leggi di famiglia religiose in Israele, Egitto e India*, Cambridge: Cambridge University Press, 106; Lubna Tarabey (2013), *Diritto familiare in Libano: matrimonio e divorzio tra i Druzi*, Londra: IB Tauris, 100.

<sup>448</sup> Vedi Van Eijk, *Pluralisti Family Law in Syria: Bane or Blessing?*, Vol. 2, in «Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law», University of Zurich, 2014. P. 76.

<sup>449</sup> Ibidem, Van Eijk, P. 76.

specific, rather religion-specific” (450). La religione musulmana assume un ruolo di superiorità su tutte le altre e tale superiorità si riflette anche nel ruolo rivestito dal SLPS e dai tribunali di Shar’iyya in Siria, che è di netta supremazia rispetto a quello che assumono le altre leggi e gli altri tribunali. Le disposizioni del SLPS, come molte leggi dello statuto personale nel Medio Oriente, privilegiano la figura dell’uomo rispetto a quella della donna. Nel caso in cui la donna si converta ad altra religione, il marito può ottenerne il divorzio immediatamente. Quando invece una donna non musulmana si converte, in quel caso sarà lei ad assumere una posizione di superiorità rispetto all’uomo non convertito. Pertanto, nei casi di conversione le c.d. “leggi del patriarcato” sono sostituite dalle leggi di affiliazione religiosa, ad ulteriore riprova della posizione privilegiata che assumono Islam e SLPS (451).

Pur nella grande varietà e pluralità di influenze sulla legge sullo status personale, la SLPS e i tribunali della Shar’iyya ricoprono un ruolo di assoluta supremazia e prevalenza rispetto agli altri tribunali e leggi (452). È, quindi chiaro, che lo scenario legislativo, già complicato di per sé, presenta ulteriori problemi in virtù del fatto che musulmani e non hanno posizioni differenti tra di loro e rispetto al sistema. Questa posizione disuguale talvolta viene utilizzata a proprio favore, per ovviare, come si diceva sopra, alla rigidità della legge e ottenere più facilmente quello che si intende ottenere. Ad esempio, dal momento che è molto difficile per un cristiano ottenere il divorzio, data la rigidità sul punto delle leggi cristiane, la conversione all’Islam viene vista come una soluzione semplice per risolvere il problema che si viene a creare; è chiaro che un matrimonio considerato sciolto da un tribunale di Shar’iyya non viene considerato allo stesso modo da un tribunale cristiano, dal momento che per quest’ultimo il matrimonio continuerà ad esistere secondo la dottrina cristiana, risultando impossibile riconoscere il divorzio “ musulmano”. Il coniuge cristiano “divorziato” per chiedere la separazione o la nullità del matrimonio secondo la propria legge canonica, dovrà e potrà far riferimento solo

---

<sup>450</sup> Cfr. M. Tadros (2009), *The Non-Muslim ‘Other’: Gender and Contestations of Hierarchy or Rights* in: *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 7, 111-143 (130).

<sup>451</sup> Ibidem, M. Tadros, p.132.

<sup>452</sup> Vedi Berger 2005, su una situazione simile in Egitto.

ed esclusivamente alla propria corte. I tribunali di Shar'iyya accettano e riconoscono queste conversioni con estrema facilità <sup>(453)</sup>. Il coniuge non deve fronteggiare solo la difficoltà di un matrimonio che si interrompe, ma anche il più complesso problema dell'affidamento dei figli minori, affidati, in ogni caso, al coniuge musulmano dal momento che, in Siria, la religione islamica prevale sulle altre <sup>(454)</sup>.

Infine, si può dire che la legge sulla famiglia siriana non è solo caratterizzata dalla pluralità di leggi e tribunali di stato personale esistenti, ma la pluralità o la versatilità si dimostra anche perché il sistema, in virtù dello Statuto Personale, riconosce l'utilizzo delle pratiche giuridiche tradizionali.

### **5.3. Il matrimonio interconfessionale nelle altre comunità in Siria (ebraica, drusa)**

#### 5.3.1. Nella comunità ebraica

L'ebraismo ha, come principio cardine, che l' "ebraicità" del coniuge sia manifesta e facilmente verificabile. La comunità ebraica considera il matrimonio misto proibito e assolutamente nullo <sup>(455)</sup>. Gli ebrei sono obbligati a non contrarre matrimonio con persone estranee alla loro comunità, anche per timore che i loro figli disperdano, poi, l'educazione religiosa ebraica.

La legge sullo statuto personale siriano, all'art. 48.2, come già evidenziato in riferimento ai matrimoni misti tra musulmani e cristiani, vale anche per la comunità ebraica ed è esplicita nello stabilire che una donna ebrea, cioè una donna appartenente ad *Ahl-Al-kitab* può sposare un uomo musulmano, ma un uomo ebreo non può sposare una donna musulmana, in quanto il matrimonio è invalido (batil) <sup>(456)</sup>. Se un ebreo vuole sposare una donna musulmana, deve convertirsi

---

<sup>453</sup> Vedi Van Eijk, *Pluralisti Family Law in Syria: Bane or Blessing?*, Vol. 2, in «Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law», University of Zurich, 2014.

<sup>454</sup> Ibidem, Van Eijk, p.76.

<sup>455</sup> Cfr. A. Mordechai Rabello, *Introduzione al diritto ebraico. Fonti, Matrimonio e Divorzio*, Bioetica, Giappichelli, Torino, 2001, p. 111.

<sup>456</sup> Il testo del Corano, Surat Al-Mumtahanah, n.10 (O voi che credete, quando giungono a voi le credenti che sono emigrate, esaminatele; Allah ben conosce la loro fede. Se le riconoscerete credenti, non rimandatele ai miscredenti - esse non sono lecite per loro né essi sono loro leciti - e

all'Islam <sup>(457)</sup>. Una donna ebrea che sposa un uomo musulmano non deve convertirsi e cambiare religione, ma chiaramente i bambini saranno considerati musulmani e la moglie non potrà ottenere alcuna eredità alla morte del marito, ex articolo 264\ b SLPS <sup>(458)</sup>.

Si applica, agli ebrei in Siria, lo statuto personale degli ebrei così come delineato nel libro di “Ibn Chamoun”, che stabilisce che il matrimonio misto è nullo agli occhi della legge ebraica. Detta nullità deriva dall’art. 17 del libro di Ibn Chamoun che afferma che *“la religione e la dottrina sono un principio molto importante per la validità del contratto di matrimonio, se uno dei due coniugi non appartiene alla religione ebraica il contratto tra di essi non è valido”* <sup>(459)</sup>

Il problema dei matrimoni misti nella comunità ebraica è molto più complesso di quanto non possa sembrare, anche perché non si fonda soltanto sull’aspetto teologico - biblico, ma parte anche dall’assunto della continuità dell’identità ebraica. In riferimento alla storia del popolo ebraico e delle discriminazioni razziali, l’inclinazione a combattere qualunque diversità è molto sentita <sup>(460)</sup>. Secondo la linea dell’ebraismo ortodosso in Siria, il matrimonio misto può durare solo fino a quando nella coppia non comincia ad emergere la vera natura di ciascun coniuge, la propria essenza e la propria identità esistenziale; la presa di coscienza della propria natura non può portare ad altro che ad una insanabile incompatibilità che si rifletterebbe, poi, nella vita quotidiana e nell’educazione dei figli. L’impossibilità di unire in matrimonio un ebreo e un non ebreo è percepita a livello di identità ebraica, intesa come identità di popolo e storica che distingue l’ebreo dal non ebreo per la sua Neshamah, ossia la sua anima, che è comune a

---

restituite loro ciò che avranno versato. Non vi sarà colpa alcuna se le sposerete versando loro il dono nuziale. Non mantenete legami coniugali con le miscredenti. Rivendicate quello che avete versato ed essi rivendichino quel che hanno versato. Questo è il giudizio di Allah, con il quale giudica fra voi, e Allah è sapiente, saggio).

<sup>457</sup> Cfr. E.V. Eijk, *Pluralisti Family Law in Syria: Bane or Blessing?*, Vol. 2, in « Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law », University of Zurich, 2014, pp.77-80.

<sup>458</sup> L'articolo 264\ b SLPS afferma che un non musulmano non può ereditare da un musulmano.

<sup>459</sup> Cfr. A.A. AL-Sabuni, *šrḥ qānwn al-aḥwāl al-šḥsyà*, Università di Damasco, Damasco, 2° edizione, 1998, p.227. Trad.it: *Spiegazione della legge sullo Statuto Personale Siriano*.

<sup>460</sup> Cfr. S.Di Nepi, *Storie intrecciate. Cristiani, ebrei e musulmani tra scritture, oggetti e narrazioni (Mediterraneo, secc. XVI-XIX)*, Storia e Letteratura, Roma 2015, 1° edizione, p 118-119.

tutti gli ebrei e li unisce seppur di diversa nazionalità, lingua, usi e costumi. L'unica possibilità è quella della conversione all'ebraismo attraverso un procedimento che passa sotto il nome di *Ghiur* (<sup>461</sup>). La conversione successiva del coniuge non ebreo all'interno di un matrimonio misto, ne consente la convalida a posteriori (<sup>462</sup>). L'ebraismo ortodosso è restio ad accettare conversioni, per due ragioni: in primo luogo, non è necessaria la fede ebraica per ottenere la salvezza eterna e, in secondo luogo, l'impegno gravoso che il non ebreo deve affrontare accettando la religione e la sua pratica senza riserva alcuna, mantenendola nel tempo e rivoluzionando completamente il modo di ragionare e agire.

Per gli ortodossi, la conversione rimane l'unico modo per contrarre matrimonio tra un cristiano ortodosso e un soggetto appartenente a religione diversa. Lo stesso dovrebbe essere per gli ebrei, ma in molte parti del mondo come per gli ebrei presenti in Siria, il matrimonio misto è un fenomeno assai diffuso e riguarda il 50% dei matrimoni ebrei, nonostante il movimento riformato e quello conservatore abbiano cercato e cerchino tutt'ora di obbligare il coniuge non ebreo alla conversione. Tali unioni vengono comunque riconosciute e accettate, a patto che i figli vengano fatti crescere nel rispetto della cultura ebraica (<sup>463</sup>).

Nel caso in cui si abbia un matrimonio tra un ebreo e un musulmano, la regola è la stessa che per i matrimoni misti tra cristiani e musulmani: è possibile che un musulmano sposi una donna ebrea secondo il diritto islamico, ma non è possibile che una donna musulmana sposi un ebreo, pertanto, il promesso sposo dovrebbe convertirsi all'Islam. Si legge nel Corano: *“Oggi vi sono permesse le cose buone e vi è lecito anche il cibo di coloro ai quali è stata data la Scrittura, e il vostro cibo è lecito a loro. [Vi sono inoltre lecite] le donne credenti e caste, le donne caste di quelli cui fu data la Scrittura prima di voi, versando il dono nuziale -*

---

<sup>461</sup> Che consiste nei tra momenti di Circoncisione, solo per l'uomo, dell' immersione nel Mikvè, ossia il bagno rituale e, in ultimo, nell'accettazione dei 613 precetti, i Mitzvot.

<sup>462</sup> Cfr. J. Trouble, *Mixed Marriages, Conversions and Boundaries of Jewish Identity*, by Sébastien Tank-Storper P.U.F. | « Ethnologie française » 2013/4 Vol. 43 | pages 591 – 599.

<sup>463</sup> Cfr. D-L.Cohn-Sherbok, *Breve storia dell'ebraismo*, Edizione Il Mulino, 2001, p.148.

*sposandole, non come debosciati libertini! Coloro che sono miscredenti vanificano le opere loro e nell'altra vita saranno tra i perdenti.*”<sup>(464)</sup>

La diversa religione, nel matrimonio misto nel diritto ebraico, rappresenta un impedimento alla celebrazione che ha carattere biblico: ogni forma di diritto origina dal volere divino<sup>(465)</sup>, secondo il quale il matrimonio misto è affetto da nullità assoluta fin dal momento della sua celebrazione. Il matrimonio quindi, tra un ebreo/a e un non ebreo, è ammesso solo a patto che il non ebreo si converta e non ci sono possibilità alternative a questa. Per gli ebrei la legislazione matrimoniale si richiama alla norma della comunità religiosa di appartenenza<sup>(466)</sup>, pertanto l'unione tra un ebreo ed un non ebreo, non essendo riconosciuta dall'autorità rabbinica, non avrà neanche effetti civili.

La famiglia derivante da un matrimonio misto da origine ad un ambiente molto particolare nell'ambito della formazione dell'identità dei bambini che nascono da tali unioni, in quanto vi concorrono la due differenti culture dei genitori. Pertanto, la possibilità che il bambino cresca con una educazione puramente ebraica si riduce di molto. Come ha spiegato Nathan Glazer<sup>(467)</sup>“ i loro figli hanno la possibilità di avere educazioni alternative che i bambini nati da genitori entrambi ebrei non hanno, entrambe le loro differenti identità religiose sono legittime” . Il numero di matrimoni misti è aumentato di molto nel corso degli anni, in particolar modo nelle coppie più giovani<sup>(468)</sup>.

### 5.3.2. Nella comunità drusa

A partire dal primo riconoscimento ufficiale dello statuto personale druso, con legge del 24 febbraio 1948, seguita dalla legge sulla riorganizzazione giudiziaria dei tribunali drusi, risalente al 5 marzo 1960, il codice druso si è contraddistinto per tre differenze sostanziali dal diritto islamico classico: il divieto di matrimoni

---

<sup>464</sup> Il Corano Surat Al-Maidah (5).

<sup>465</sup> Cfr. P.Stefani, *(a cura di) Ebrei e cristiani: duemila anni di storia. La sfida del dialogo*, Edizioni Paoline, Milano, 2009, p.52.

<sup>466</sup> Così applica nello stato di Israele.

<sup>467</sup> Cfr. N. Glazer, *New Perspectives in American Jewish Sociology* (New York: American Jewish Committee, 1987), p. 13.

<sup>468</sup> Cfr. Peter Y. Medding, Gary A. Tobin, Sylvia Barack Fishman, and Mordechai Rimor: *Jewish Identity in Conversionary and Mixed Marriage*, p.15.

con fedeli non drusi, il divieto della poligamia per gli uomini (<sup>469</sup>) e il diritto della sposa di richiedere validamente il divorzio all'autorità religiosa, per i presupposti stabiliti dalla legge. Nonostante la comunità drusa sia idealmente collocabile all'interno dell'Islam, non è accettata come tale dalla maggioranza dei musulmani (<sup>470</sup>). La legge drusa non fa distinzione esplicita tra nuclei familiari fondati sul matrimonio e nuclei familiari che si basano, invece, sulla convivenza di fatto, riconoscendoli entrambi. Pur tuttavia, il trattamento riservato alle famiglie che non si fondano su un matrimonio, civile o religioso, è ben più severo (<sup>471</sup>). I fedeli della comunità drusa che vogliano contrarre matrimonio misto, hanno due possibilità: la celebrazione secondo quanto disposto dalla religione dell'altro coniuge, oppure la celebrazione all'estero, secondo il rito civile (<sup>472</sup>).

Nel caso in cui il matrimonio si svolga secondo il rito proprio della religione dell'altro coniuge, sorge il problema relativo agli effetti giuridici che dallo stesso matrimonio derivano e se detti effetti siano o meno riconosciuti anche dal sistema giudiziario druso. Un primo esempio è quello del destino dei figli, ossia se la prole nata da matrimonio interreligioso celebrato secondo i dettami della religione del coniuge non druso possa o meno essere considerata drusa. Un'altra problematica riguarda la questione ereditaria tra i due coniugi di differente religione, ossia se tale differenza costituisca impedimento, secondo la religione drusa, all'assunzione della qualità di erede. Per quanto riguarda i matrimoni civili celebrati all'estero, il

---

<sup>469</sup> L'articolo 10 codice dello statuto personale druso, che sancisce il divieto di poligamia presso la comunità drusa, specificando che un uomo non possa avere due mogli, qualora questo avvenga il secondo matrimonio e da ritenersi nullo.

<sup>470</sup> I saggi dell'Università Al-Azhar di Cairo (la più importante università del mondo islamico), negli anni '50, portarono avanti uno studio finalizzato allo stabilire quale fosse l'identità religiosa dei Drusi, concludendo che tale minoranza debba essere fatta rientrare nella più ampia religione islamica. Contrariamente a questa impostazione, altri si oppongono a qualsiasi riconoscimento dei drusi come musulmani. Ad esempio, Jalāl al-Dīn al Suyyūfī (1445-1505), uno dei più grandi saggi dell'Islam di tutti i tempi, sostenne che i drusi che affermano di essere musulmani non meritano alcuna fiducia e che il loro comportamento esteriore, con il quale si atteggiavano quali credenti dell'Islam, è solo una finzione. Cfr. N. Dana: *Druze Identity, Religion - Tradition and Apostasy*, p. E6.

<sup>471</sup> Ibidem, *Druze Identity, Religion - Tradition and Apostasy* p. E17.

<sup>472</sup> Secondo quanto previsto dalle leggi della comunità drusa, nessuno può uscirne. "Chiunque nasce druso morirà druso, e qualsiasi atto di tradimento, frode o estraniamento verso la comunità non può cambiare questo fatto, perché la religione drusa è immutabile e incontrovertibile (al-dīn al-durzī la yaqbal al-taghyr wal-tabdīl). Ibidem, *Druze Identity, Religion - Tradition and Apostasy* p. E9.

problema attiene alla competenza o meno del giudice druso a pronunciare sentenza di divorzio <sup>(473)</sup>. Solitamente, quando è la moglie ad appartenere alla comunità drusa, si tende ad applicare il principio della competenza normativa e giurisdizionale della comunità del marito sulla celebrazione del matrimonio e sui suoi <sup>(474)</sup>. Data l'impossibilità di celebrare matrimoni in forma civile e non religiosa nel territorio siriano, i drusi che si sposano con persone non appartenenti alla comunità drusa devono necessariamente sposarsi secondo la norme e le forme previste dalla religione cui appartiene l'altro nubendo. Nonostante i matrimoni tra comunità diverse siano un problema riconosciuto in tutte le confessioni, nella comunità drusa in Siria l'accettazione giuridica e sociale di questi matrimoni misti assume una rilevanza fondamentale <sup>(475)</sup>. Il numero di donne che contraggono matrimoni misti è molto aumentato. L'atteggiamento della comunità nei confronti di tali donne è di completa ostilità <sup>(476)</sup>. Tale atto rappresenta una grave violazione dei precetti religiosi drusi e comporta un atteggiamento di disprezzo e umiliazione nei confronti dell'intera famiglia <sup>(477)</sup>.

Secondo quanto stabilito dalla regola della comunità drusa, l'unione tra una donna di detta comunità e un non druso è considerato un tradimento: è altissimo il numero di donne druse uccide per aver contratto matrimonio con uomini non appartenenti alla confessione drusa. Anche il caso opposto, ossia un uomo druso che si sposi con una donna che non sia drusa, non è concepibile e non viene accettato: l'uomo, in questo caso, viene esiliato dalla comunità e non può né

---

<sup>473</sup> Cfr. Alamuddin Nura S, Starr, P.D, *Crucial Bonds, Marriage Among the Lebanese Druze*, ed. Caravan Books, Delmar, 1980, pp. 40-41.

<sup>474</sup> Cfr I. Najjar, *Droit patrimonial de la famille, droit matrimonial- Successions*, ed. Université Saint Joseph, Bierut, 2003, pp. 122-124.

<sup>475</sup> Cfr. N. Dana, *Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy*. op.cit, p. E 15.

<sup>476</sup> Ibidem, *Druze Identity, Religion - Tradition and Apostasy*, p. E 15.

<sup>477</sup> Tra I numerosi studi che si occupano delle vicende personali e delle problematiche sociali e giuridiche affrontate dai membri di questa comunità che formano famiglie esogame, si ricordano due report del Dipartimento di stato americano: US Department of State 2005, *Country Reports on Human Rights Practices for 2005 – Lebanon* US Department of State 2002, *International Religious Freedom Report October for 2002 – Lebanon*. Ibidem, *Druze Identity, Religion - Tradition and Apostasy*, p. E15.



essere seppellito con gli altri componenti al momento della sua morte, né è possibile pregare per la sua anima (<sup>478</sup>).

Un uomo druso che sposi una donna di un'altra religione viene allontanato dalla comunità e costretto a trasferirsi altrove. Nei casi in cui divorzia o rimane vedovo, viene nuovamente riammesso nella comunità e può sposarsi nuovamente con una donna drusa. Per le donne, invece, il prezzo da pagare è più alto e spesso finiscono uccise. Ciò comporta anche una frequenza assolutamente ridotta dei matrimoni misti. La SLPS è la legge che viene seguita nella gran parte delle relazioni interreligiose: ed è la legge applicabile quando una donna drusa sposa un musulmano sunnita (<sup>479</sup>).

Nessem Dana, nell'articolo *Druze Identity, Religion, Tradition and Apostasy* afferma che i drusi che si sposano con persone non appartenenti alla comunità Drusa non possono essere considerati fedeli, nemmeno con uno status differente di quello dei membri a pieno titolo. Inoltre, ribadisce il concetto secondo il quale non vi è alcuna differenza tra uomini e donne rispetto al trattamento riservato dalla comunità (<sup>480</sup>). La problematica del rapporto della comunità drusa verso un nucleo a doppia religione, nonché quella dello status della prole, sono stati affrontati a più riprese e in diverse occasioni, in entrambi i gradi di Giudizio delle Corti religiose druse.

Nel 1979 si discusse dei diritti spettanti ai figli di una donna non appartenente alla confessione drusa, ma sposata con un druso, deceduto in un incidente stradale (<sup>481</sup>). Il caso scaturì dall'appello della donna, fatto alla Corte Drusa, per ottenere il

---

<sup>478</sup> Cfr. N. Dana, *Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy*, op.cit, p. E14.

<sup>479</sup> Cfr. E.V. Eijk, *Pluralisti Family Law in Syria: Bane or Blessing?*, Vol. 2, in «Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law», University of Zurich, 2014, pp.77-80.

<sup>480</sup> Contrariamente a tale affermazione, Salmān Falāh, Toldot, pp. 110-11, sostiene che "la donna (non drusa ma sposata con un druso) non può diventare drusa, ma i figli devono essere considerati tali. Secondo la legge drusa, infatti, i bambini seguono la religione del padre (e non quella della madre). Se il padre è un druso, allora anche i suoi figli sono drusi agli occhi della legge della comunità. "Salmān Falāh sostiene, pertanto, che tutti i figli di matrimoni misti tra drusi e donne ebrei devono essere considerati drusi secondo la legge drusa ed ebrei secondo la legge ebraica. N. Dana contesta la presa di posizione di Falāh, sostenendo invece che, secondo la legge religiosa drusa, i discendenti di un matrimonio misto non possano essere considerati drusi.

<sup>481</sup> Cfr. N. Dana, *Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy*, op.cit, p. E.16.

riconoscimento dello *status* di eredi per sé e per i propri figli. Il Qādī, Shaykh Nūr al-Dīn Halabī, in tale occasione, respinse l'istanza della donna, asserendo che quanto accaduto in tale occasione avrebbe dovuto essere considerato come esempio per ogni donna, indipendentemente dalla religione di appartenenza, al fine di non contrarre matrimonio se non in virtù di un contratto matrimoniale riconosciuto sia sotto il profilo civile che sotto quello religioso <sup>(482)</sup>.

La Corte, nel respingere la richiesta della vedova, ha disconosciuto anche il diritto dei figli del defunto ad essere considerati eredi, pur non ritenendoli direttamente responsabili della loro condizione, sostenendo che la donna avrebbe dovuto “prevedere tali conseguenze”. Nella motivazione alla decisione in oggetto, il Qadi rileva come la condizione della moglie del defunto non potesse essere che equiparata a quella di una prostituta (zina), dal momento che il “frutto” di una relazione come quella del caso in oggetto, ossia la prole, è il risultato di un atto che va in contrasto con le basi della fede drusa. Pertanto, il Qadi continua nella motivazione a detta decisione affermando che dal momento che le statuizioni della Corte Drusa affondano le proprie ragioni nella religione della comunità, il Tribunale non può riconoscere i figli come appartenenti alla religione drusa (negando con il diritto ad essere considerati eredi) perché frutto di un atto antireligioso. Tra il 1986 e il 1987 tale causa tornò nuovamente dinanzi al Tribunale. Il Qadi Na'im Hinū assunse una decisione del medesimo tenore del Qadi Shaykh Nūr al-Dīn Halabī, definendo il matrimonio misto come mera "la gratificazione degli appetiti degli animali"<sup>(483)</sup>.

Un altro caso portato dinanzi ad una Corte drusa riguarda l'episodio di un druso che, dopo aver portato avanti la convivenza con la propria moglie non appartenente alla comunità, per un determinato periodo, ha abbandonato lei ed i figli <sup>(484)</sup>. La moglie abbandonata si è rivolta alla corte Drusa, la quale, in tale occasione, ha invece accolto la richiesta di divorzio da questa avanzata, concedendo tutti i diritti ad essa ed ai figli spettanti. In merito alla decisione assunta, il Qadi ha affermato quanto segue:

---

<sup>482</sup> Cfr. N. Dana, *Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy*, op.cit, p. E.16.

<sup>483</sup> Shahwa bahīmiyy, gharīza haiwāniyya.

<sup>484</sup> Ibidem, *Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy*, p. E17.

*“L’azione del marito è meritevole di punizione, in considerazione dei pericoli sociali e del disgregamento dell’unità familiare che da essa discendono; abbandonare i bambini e renderli, pertanto, orfani, non avendo rispetto per la purezza della moglie ('afāf al-mar'a), la sua innocenza, la sua dignità [...] Si assiste in questa occasione allo spregio e alla violazione della santità del matrimonio e della relazione familiare”*<sup>(485)</sup>.

La legge religiosa drusa non fa distinzione tra matrimoni misti celebrati secondo il rito religioso e la convivenza *more uxorio*, regolata dal solo diritto comune. Ad ogni modo, l’atteggiamento dimostrato dalle Corti nei confronti delle coppie non sposate è assai più rigido. La prima decisione che fu presa in merito al destino della prole nascente da un matrimonio misto, nel diritto druso, risale al 1977, quando i quattro figli nati dal matrimonio avanzarono la richiesta di essere riconosciuta come drusi. Questo caso fu portato dinanzi al tribunale dei drusi (Mazhabi) <sup>(486)</sup>. In tale decisione, sottoscritta da tutti i Qadi delle Corti d’appello, l’istanza avanzata è stata respinta. La motivazione è la seguente <sup>(487)</sup>:

*“1. La comunità drusa è nota per la sua tolleranza (tasāmuh) verso amore per tutta l’umanità. I suoi principi richiedono la fratellanza e la cooperazione con tutte le comunità e religioni per il bene comune.*

*2. Dal momento della sua fondazione fino ad oggi, la comunità drusa ha vissuto per preservare i suoi fondamenti, la sua religione, la sua indipendenza e la sua stessa esistenza grazie alla devozione dei suoi figli ai loro valori e alla loro religione.*

*3. Dalla sua istituzione, la comunità drusa ha condannato e respinto qualsiasi intervento da parte di chiunque nelle sue questioni interne e religiose. Allo stesso*

---

<sup>485</sup>Caso 131/89. Vedi l'articolo 43 della legge sullo statuto dell’uomo druso. Cfr. N. Dana, *Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy*, op.cit, p. E17.

<sup>486</sup> Il padre famiglia arrivò dalla Siria nel 1949, già sposato con rito civile con una donna che non apparteneva alla comunità Drusa; per l’intera durata della sua vita, egli educò i propri figli secondo i dettami della religione e della cultura Drusa. Occorre rilevare che i pochi drusi che riuscirono a costituire una famiglia con una moglie non drusa provenivano, principalmente, dalla Siria e dal Libano. Cfr. N. Dana, *Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy*, op.cit, p.E17.

<sup>487</sup> Ibidem, *Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy*, p.E18.

*modo, la comunità ha annullato tutti i matrimoni misti al fine di preservarne l'unità, i suoi fondamenti religiosi e la sua esistenza continua.*

*4. Negli ultimi anni, con nostro grande dolore, c'è stato un aumento dei matrimoni misti tra membri della comunità drusa e membri di altre comunità. Se, il cielo non voglia, questa situazione dovesse continuare, ciò potrebbe portare grandi danni alla Comunità drusa. Pertanto, dobbiamo agire per porre fine ai matrimoni di questo tipo e al loro numero crescente, per il bene della comunità*

*5. La comunità drusa non può riconoscere come drusi i figli che nascono da un matrimonio che coinvolge un coniuge non druso. Consideriamo i loro genitori come coloro che hanno commesso tale crimine contro di loro.”.*

Quindi la gran parte delle norme religiose druse sono assolutamente chiuse ai cambiamenti delle nuove generazioni. Il matrimonio misto è uno degli aspetti che sta caratterizzando la crisi d'identità che ha investito la gioventù drusa. La società drusa dovrà tentare di adattarsi ai cambiamenti, compresa la tendenza all'aumento dei matrimoni misti <sup>(488)</sup>.

---

<sup>488</sup> Cfr. N. Dana, *Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy*, op.cit, p.E18.

## **Conclusioni**

Durante lo svolgimento di questo lavoro si è trattato della grandissima ricchezza culturale di un territorio quale quello della Siria, dove coesistono numerosissime realtà culturali diverse. Tali popolazioni si differenziano tra di loro, in primo luogo, per l'appartenenza a differenti confessioni religiose, che porta con sé differenti tradizioni, riti, vestiario e abitudini alimentari, andando a delinearne l'identità. Si è approfondito il tema della condizione giuridica di ogni realtà confessionale, che in territorio siriano gode di riconoscimento e piena autonomia normativa, nonché di un sistema giurisdizionale fondato su tribunali confessionali speciali. La pacifica convivenza delle varie confessioni viene garantita dalla legge sullo statuto personale, introdotta in Siria nel 1953, in un periodo particolarmente florido per la cooperazione tra le varie etnie e minoranze.

Le minoranze, in Siria, nel corso della storia hanno sempre dimostrato grandissima fedeltà allo Stato, svolgendo, in diverse occasioni, ruoli di grandissima importanza, come ad esempio il contributo apportato durante la liberazione dagli Ottomani, dopo più di cinquecento anni di dominazione, o, ancora, nel processo di liberazione dal mandato francese nel XX secolo, che ha portato all'indipendenza del paese nel 1946. In altre parole, cristiani, drusi, alawiti, curdi e le altre minoranze presenti in Siria hanno sempre cooperato con la maggioranza sunnita, al fine di garantire l'indipendenza della Siria da tutte le occupazioni straniere.

Si è parlato, nel corso di questo studio, di matrimoni interconfessionali e di quanto l'evoluzione normativa di detti matrimoni incida sia a livello nazionale, sia a livello locale, rendendo più agevole il percorso di due persone appartenenti a comunità diverse, che decidono di unirsi in matrimonio pur rimanendo fedeli ciascuno alla propria fede. Vi sono tutt'oggi alcuni punti problematici e difficili da affrontare, che rappresentano l'orizzonte verso in cui il diritto e la religione devono tendere, mettendosi alla prova per trovare possibili soluzioni che siano credibili e coerenti.

Il discorso delineato in queste ultime pagine sulla questione dei matrimoni misti, inevitabilmente, sfocia in ambiti che esulano dall'sfera meramente storica, essendo un fenomeno molto complesso, coinvolgente numerosi aspetti che, in questi ultimi cinquant'anni, si è cercato di armonizzare. Questo fenomeno presenta molti punti oscuri ed è per questo motivo che è opportuno portare alla luce tutte le problematiche che rimangono ancora oggi irrisolte e svolgere alcune considerazioni sulla natura teologico-sociale inerenti i matrimoni misti, coinvolgendo tutte le confessioni nel dialogo che dovrebbe portare al loro avvicinamento.

L'argomento in questione attesta la fondamentale importanza di una corretta definizione della posizione giuridica delle varie minoranze e di come il sistema politico e giuridico debba dimostrarsi in grado di conciliarle ed integrarle in modo armonico all'interno dell'ordinamento. Ciò risulterà possibile anche in relazione all'atteggiamento che le singole confessioni decideranno di mantenere, senza che alcuna di esse pretenda di essere depositaria di verità assolute, in modo tale da impedire la cooperazione e il dialogo.

È evidente, infatti, come le relazioni familiari in Siria non siano governate esclusivamente da leggi di statuto personale, ma anche dalle norme prodotte dai "sistemi normativi" non statali, come, ad esempio, le norme culturalmente condivise. L'interazione tra diverse regole sociali, giuridiche e religiose nel campo della legge della famiglia siriana non deve essere sottovalutata. Le convinzioni sulla morale, il comportamento di genere o di ordine, la considerazione del giusto o dello sbagliato nelle relazioni familiari e coniugali hanno modellato e influenzato i discorsi giuridici e le pratiche sociali. Inoltre, le norme legislative non risultano strettamente definite (ad esempio le disposizioni relative ai diritti e agli obblighi matrimoniali nel CCEO e CLPS), lasciando così ampio spazio all'interpretazione da parte dei tribunali, che lascia margine anche all'inserimento di norme culturali o patriarcali in procedimenti giudiziari. È evidente come, in molti ambiti, l'influenza delle norme non scritte su carta, ma segnate indelebilmente nella cultura di un popolo abbiano, spesso, molta più forza delle leggi emanate dal legislatore.

Questo comporta la tendenza del sistema in cui il singolo viene posto sotto la giurisdizione della minoranza di appartenenza, con la conseguenza che coloro che non appartengono ad alcun gruppo religioso non hanno un quadro normativo di riferimento, testimoniando una situazione di vuoto legislativo che crea non pochi interrogativi critici rispetto al funzionamento dell'ordinamento siriano nel suo complesso.

La flessibilità propria del sistema siriano ha dunque un duplice volto: da un lato consente una grande varietà di soluzioni, dall'altro comporta delle criticità di sistema che risultano difficili da affrontare e gestire. E' per questo che appare necessaria una revisione dell'ordinamento e, in particolare, una revisione dello Statuto Personale che porti alla redazione di un codice secolare unificato di riferimento per il diritto di famiglia, che dovrebbe consentire al singolo cittadino di poter scegliere a quale ordinamento affidare la disciplina dei rapporti di natura personale e familiare.

La conseguenza di una revisione di tale portata consentirebbe, *in primis*, di iniziare un processo di "deconfessionalizzazione" della Siria, perché consentirebbe di abbattere, almeno sul piano giuridico, il sistema di molteplici sistemi di diritto, chiusi gli uni rispetto agli altri. Inoltre, verrebbe meno l'attuale sistema che osteggia i matrimoni misti e costringe i non credenti alla sottoposizione ad un matrimonio religioso: le coppie che volessero sottrarsi alle norme confessionali, potrebbero contrarre matrimonio in Siria, senza necessità di doversi spostare all'estero.

Il confessionalismo della Siria è stato riconosciuto come l'unica *chance* per assicurare il pacifico equilibrio tra le diverse comunità e gruppi religiosi, che costituiscono anche gli attori principali del sistema politico, ma è pur vero che la diffidenza che ogni comunità religiosa dimostra nei confronti delle altre rappresenta uno dei principali motivi di lacerazione interna del paese. E' per questo motivo che risulta necessaria una riorganizzazione dell'intero sistema, sebbene la predominanza dei gruppi religiosi e la debolezza delle figure prettamente politiche rappresentino l'ostacolo principale al raggiungimento di tale obiettivo.

## Bibliografia

ABOEED AREF E JAMPOLAT ORHAN, *Qwànyyn àl-dwlà àl- 'tmànyà, dwàfchà àhdàfhà, àtàrhà*, nello studi della sharia, Volume 39, 2012. Trad.it: Leggi nell'Impero Ottomano, Motivazioni, obiettivi, e gli effetti.

ABU SAHLIEH SAMI ALDEEB, *Il diritto di famiglia nel mondo arabo costanti e sfide*, Centro di Diritto Arabo e Musulmano, 1°edizione, Palermo, 2009.

ALBASHER FADIL, *Āl-dwlà Āl- 'tmànyà fy 'hd Slym*, Facoltà del Khartoum, 2012, Trad. it: *L'Impero Ottomano durante il regno di Salim I*.

AL-DAINURI IBN QUTAIBA, *Āl-Imàmà w àl-Syàsà*, Dar Al-fiker, Damasco, 2008.

ALHAKIM JUSUF, *Swryà w àlintdàb àlfrnsy*, Beirut, Dar An-Nahar, 1° edizione, 1983. Trad.it: *La Siria e il mandato francese*.

AL. HAJJì AL-KURDì AHMAD, *Āl-àhwāl àl-shsyà: àl-àhlyà w Āl-nyābà àl-sàr'yà w Ālwşya w Āl-wqf w Āl-trykāt*. Manshūrāt jāmi'aldimashq, Damascus, 2004-2005 [1982]. Trad.it: Lo statuto personale legittimità civile, tutela, l'ereditarietà e dotazione.

AL-SHAHRASTANI ABU'L-FATH, M, *Āl-Mlāl w 'alnh.l*, Dar El- Marefah, Beirut, 1993. Trad. it.: *Confessioni e sette*.

AL-SABUNI ABD ALRAHMAN, *shr. qànùn àl-àh.wàl àl-shşà*, Università di Damasco, Damasco, 2°edizione, 1998. Trad.it. *Spiegazione dello Statuto Personale*.

'ATARI M, (a cura di), *Explanatory Memorandum to the SLPS*, qanun alahwal al-shakhsiyya, 2006, a 5-13. Trad.it: Legge sullo Statuto Personale.

ALUFFI ROBERTA, *La modernizzazione del diritto di famiglia dei paesi arabi*, Giuffrè Editore, 1990.

AL-MAWARDI ALI B.MUHAMMAD, *Āl-àhkām àl-Slṭànyà w Āl-Wlàyàt àl-Dynyà*, Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi, Alessandria, 2, pp. 83-84. Trad. it: Le disposizioni di autorità e lo stato religioso.



- ALAMUDDIN NURA S, Starr, P.D, *Crucial Bonds, Marriage Among the Lebanese Druze*, ed. Caravan Books, Delmar, 1980.
- ANDERSON JAMES NORMAN DALRYMPLE, *The Syrian Law of Personal Status*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», Vol. 17, 1, 1955.
- ANDERSON JAMES NORMAN DALRYMPLE, *Islamic Law in the Modern World*, New York University Press, New York, 1959.
- ANDERSON JAMES NORMAN DALRYMPLE, *Law Reform in the Muslim World*, The Athlone Press, Londra, 1976.
- AOZATONA YLMAZ: *Storia del impero ottomano*, pubblicazione di Faisal, Istanbul, 1990.
- ARABI OUSSAMA, *Studies in Modern Islamic Law and Jurisprudence*, The Hague, London, 2001.
- BARGACH JAMILA (2002), *Orfani dell'Islam: Famiglia, Abbandono e Adozione Segreta in Marocco*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, (110-111, 116).
- BAT YE'OR, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Fairleigh Dickinson University Press, 1985.
- BADAWI ABD AL-RAHMAN, *The druzes, A sectione of ( the doctrines of muslims-II)*, Beirut, 1°edizione, 1973.
- BAUSANI AESSANDRO, *L'Islam, una religione, un'etnia, una prassi politica*, Garzanti Editore, Milano, 2° edizione, 1999.
- BERGER S MAURITS, 'The Legal System of Family Law in Syria', 49 Bulletin d'Études Orientales, 115-127, at 124-125 (1997).
- BENDA- BECKMANN FRANZ VON, *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationship through Time in Minangkabau*, M. Nijhoff, The Hague, 1979.
- BENDA- BECKMANN KEEBET VON, *The Broken Stairways to Consensus: Village Justice and State Courts in Minangkabau*, Dordrecht and Cinnaminson, Foris Publications, 1984.

- BEWES WYNDHAM A, *The Theory of the Statutes*, in «Journal of Comparative Legislation and International Law» 4/3, 1922.
- BOOGERT M.H.VAN DEN, *Millets: Past and Present*, in A. N. Longva and A. S. Roald (a cura di), *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, 2012.
- BRANCA PAOLO, *I musulmani*, Il Mulino (collana Farsi un'idea), 1°edizione, 2000.
- BUSKENS LEON, *An Islamic Triangle: Changing Relationships between Shari'a, State law and Local Customs*, ISIM Newsletter, 5, 2000.
- BUSKENS LEON, *Recent Debates on Family Law Reform in Morocco: Islamic Law as Politics in an Emerging Public Sphere*, 10 *Islamic Law and Society* 1, 70-131, at 75, n. 5, 2003).
- BUSKENS LEON, *Islamitisch recht en familiebetrekkingen in Marokko* (1999).
- CAFFIERO MARINA, *Storie intrecciate. Cristiani, Ebrei e Musulmani Tra Scritture, Oggetti e Narrazioni* (Mediterraneo, secc. XVI-XIX), a cura di. Serena Di Nepi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2015.
- CASTRO FRANCESCO, *Lineamenti di storia del diritto musulmano*, Università degli studi di Venezia, 1990.
- CASTRO FRANCESCO, *Corano*, in *Digesto*, 1990.
- CASTRO FRANCESCO, *Il Modello Islamico*, G.Giappichelli Editore, Torino, 2007.
- CAMPANINI MASSIMO, *I sunniti*, Il Mulino, Bologna, 1°edizione, 2008.
- CARRO MARA E MASTINO ANTONIO, *Il ruolo delle minoranze nella crisi siriana*, a cura di Gabriele Iacovino, nella "osservatorio di politica internazionale"(Ce.S.I.), n. 35, aprile 2012.
- CARDINAL C MONIQUE, *Why Aren't Women Shari'a Court Judges? The Case of Syria*, in «Islamic Law and Society», 17, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2010.
- CARLISLE JESSICA, *Rules, Negotiation, Claims and Counter Claims: Judicial Discretion in a Damascus Shari'a Court* (unpublished PhD thesis, University of London, 2007).

CECCI FABRIZIO, *Rilevanza giuridica nella Chiesa Cattolica del matrimonio nelle Chiese Ortodosse*, in IURA ORIENTALIA, num V, anno 2009.

CHEBAT FOUAD, *Les étrangers devant la justice en Syrie et au Liban*, Parigi, 1938; Citato in: Maurits S. Berger, *The Legal System of Family Law in Syria*, in «Bulletin d'études orientales», 1997.

CHAMAS GEORGES, *La nationalité syrienne*, Damasco, 1948; Citato in: Maurits S. Berger, *The Legal System of Fain Syria*, in «Bulletin d'études orientales», 1997.

CORONGIU ANNAMARIA, *Gli ultimi anni di Maometto II il Conquistatore nel carteggio sforzesco*, in "Itinerari di ricerca storica", 20-21 (2006-2007), pp. 179-211 dell'autrice.

DANA NISSIM, *Druze Identity, Religion – Tradition and Apostasy*.

DAVID RENE', *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, Padova, 1994.

DAVISON RODERIC H, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton University Press, Princeton, 1963.

DAVIDSON R H, 'Tanzimat', in P. Bearman et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Vol. X, 2nd edn (2000), 201-209;

D'EMILIA ANTONIO, *Scritti di diritto islamico*, a cura di F. Castro, Roma, 1976.

DIB KAMAL, *Tàryh Swryà àlm'àsr mn àlintdàb àlfrnsy ilà syf 2011*, Dar Alnahr, Beirut, 2° edizione, 2012. Trad. it: *Storia della Siria contemporanea dal mandato francese fino al'estate di 2011*.

DI NEPI SERENA, *Storie intrecciate. Cristiani, ebrei e musulmani tra scritture, oggetti e narrazioni (Mediterraneo, secc. XVI-XIX)*, Storia e Letteratura, Roma 2015, 1°edizione.

DRIESKENS BARBARA(ed.), *Les métamorphoses du mariage au Moyen-Orient*, Beirut: Institut Français du Proche-Orient (IFPO), 13-31 (28).

EIJK ESTHER VAN, *Pluralistic Family Law in Syria: Bane or Blessing?*, «Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law », 2 (12), 2014.

EIJK ESTHER VAN, *Unity in Multiplicity: Shared Cultural Understandings on Marital Life in a Damascus Catholic and Muslim Court*, «Erasmus Law Review», 3/4, dicembre 2013.

ESPOSITO L JOHN , *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, New York, 1993; e idem, *Ecumenismo. Islam – una sfida per il cristianesimo*, in «Concilium», 3\1994.

FARGUES PHILIPPE, *I cristiani arabi dell'Oriente: una prospettiva demografica*, Comunità cristiane nell'Islam arabo, la sfida del futuro a cura di A. Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2°edizione, 1996.

FILORAMO GIOVANNI, *Storia delle religioni, Ebraismo e Cristianesimo*, Dalle Origini Al Concilio di Nicea di Giorgio Jossa. Enciclopedie del sapere, Editori Laterza, 1995.

FINDLEY CARTER V, *Bureaucratic Reforms in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1879-1922*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

GALANTER MARC, *Justice in Many Rooms: Courts, Private Ordering and Indigenous Law*, in «Journal of Legal Pluralism», 19, 1-47, 1981.

GEORGES NAE'L, *Le droit des minorités. Le cas de chrétiens en Orient arabe* (2012), al 289-294.

GHARIPOUR MOHAMMAD, *Christians and Jews in the Muslim World The Dilemma of Religious Space* , In Papers presented to the 30th Annual Conference of the Society of Architectural Historians, Australia and New Zealand held on the Gold Coast, Queensland, Australia, July 2-5.

GHARIPOUR MOHAMMAD, *Christians and Jews in the Muslim World The Dilemma of Religious Space* , In Papers presented to the 30th Annual Conference of the Society of Architectural Historians, Australia and New Zealand held on the Gold Coast, Queensland, Australia, July 2-5, 2013.

GIANESIN BRUNO, *Matrimoni misti*, Edizioni Devoniare, Bologna, 1991.

GIRGIS RAIMONDO, *I matrimoni misti nelle situazioni particolari delle Chiese patriarcali cattoliche*. Siria – Libia – Giordania – Egitto, Beyrouth 2004.

GLAZER NATHAN, *New Perspectives in American Jewish Sociology* (New York: American Jewish Committee, 1987).

GRIFFITHS JOHN, *Legal Pluralism and the Social Working of Laws*, in *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*, H. Petersen e H. Zahle (a cura di), Aldershot, Dartmouth, 1995, 201-234.

- GRIFFITHS JOHN, *What is Legal Pluralism?*, in «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 24, 1-55, 1986.
- GRAFTON DAVID, *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law* (2003), at 75.
- GUADAGNI MARCO, *Legal Pluralism*, in the New Palgrave Dictionary of economics and the law, P.Newman Ed, 1998.
- HADAD GASSAN, *Mn Tàriḥ Sùryà àlmçàsr, 1946-1966*, Amman, Future Centre for Strategic Studies, 1° edizione, 2001; Trad. it: *Storia della Siria contemporanea*.
- HALLAQ B WAEL, *What is Shari'a?*, in *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, vol 12, 2005- 2006.
- HEGLAND M E, *Gossip*, in S. Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*, Vol II (2005) 210-214.
- HELLER PETER B, *The Permanent Syrian Constitution of March 13, 1973*, in «The Middle East Journal», 28, 1, 1974. “Citizens are equal before the law in terms of rights and obligations.”
- HOURANI H ALBERT, *Syria and Lebanon. A Political Essay*, Oxford University Press, Londra, New York Toronto 1946.
- HUSSEIN MOHAMMAD KAMEL, *Āl-Drùz, tàriḥha w cqàidhà*, La casa della Conoscenza, Egitto, 1° edizione, 1962. Trad. it: *Drusi. Storia e credenze*.
- IACOVINO GABRIELE, *Percezioni nel mondo arabo della crisi siriana e della questione palestinese*, in Ce.S.I. (a cura di), «Osservatorio di politica internazionale», n.54, maggio 2012.
- IBN ISHAQ K ALMALIKI, *Sirat Rasul Allah ( la vita di maometto)*, traduzione di A. Guillaume, Oxford, 1955.
- JAFRI SYED HUSAIN MOHAMMAD, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, nel *Journal of Church and State*, London and New York: Longman Group, Ltd, 1979.
- KANDIYOTI DENIZ, *Bargaining with Patriarchy*, in «Gender and Society», 2, 3, 1988.
- KAPLAN RABBI ARYEH, *Made in Heaven, A Jewish Wedding Guide*, Moznaim Publishing Company, New York / Gerusalemme, 1983, cap. 18.

- KEMAL CIECK, *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, Ankara: Yeni Turkiye-2000.
- KHOURY ADEL THEODOR, *L'Islam nel "Dizionario Comparato delle Religioni Monoteistiche. Ebraismo – Cristianesimo – Islam"* trad. it. a cura di Giancarlo BENZI - Giovanni RUSSO, Casale Monferrato, Piemme,1991.
- KRAMER MARTIN, "Syria's Alawis and Shi'ism," in *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, ed. Martin Kramer (Boulder, Colorado: Westview Press, 1987).
- L'HUILLIER PIERRE , *Quelques précisions sur la notion d'«économie» dans le droit canonique orthodoxe*, in *Aspects de l'orthodoxie*, Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, Presses Universitaire de France, 1981.
- LEWIS BERNARD (eds.), *I cristiani e gli ebrei nell'Impero Ottomano. Il funzionamento di una società plurale* (1982).
- MAKTABI RANIA (2010), "Gender, family law and citizenship in Syria" in: *Citizenship Studies* 14/5, 557-572 (562).
- MASTERS BRUCE, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge Studies in Islamic Civilization),Cambridge university press, 2001.
- MENELEY ANNE, *Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town* (1996).
- MELIS NICOLA, *Lo Statuto Giuridico degli Ebrei dell' Impero Ottomano*, in M.Contu- N. Melis- G. Pinna, *Ebraismo e Rapporti con le culture del Mediterraneo nei Secoli XVIII- XX*, Giuntina, Firenze 2003.
- MEDDING PETER Y, Gary A. Tobin, Sylvia Barack Fishman, and Mordechai Rimor: *Jewish Identity in Conversionary and Mixed Marriage*.
- MOUSSALLI HABIB, *I cristiani in Siria*, Comunità cristiane nell'Islam arabo, la sfida del futuro a cura di A. Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2°edizione, 1996.
- MOORE SALLY FALK, *Law and Social Change: The Semi-Autonomous Social Field as an Appropriate Object of Study*, in «Law and Society Review», 7, 719-746, 1973.

- MOGHADAM VALENTINE M, *Patriarchy in Transition: Women and the Changing Family in the Middle famiglia e genere nella legge islamica* (2008).
- MOGHADAM VALENTINE M, *Women, Work and Economic Reform in the Middle East and North Africa*, 1998.
- MOGHADAM VALENTINE M, 'Engineering Township, Feministsing Civil Community: The Case of the Middle East and North Africa', 25 and 2 & Politicch 1/2, 63-87, at 69 (2003).
- MONTI ANNA MARIA, (A cura di) *Il Matrimonio nelle leggi del paesi islamici del Bacino del Mediterraneo*, Avv. 2009.
- NASIR JAMAL J, *The Islamic Law of Personal Status*, London, 3°edizione, 2002.
- NAJJAR IBRAHIM, *Droit patrimonial de la famille, droit matrimonial-Successions*, ed. Université Saint Joseph, Bierut, 2003.
- PACINI A, *Amarsi e sposarsi nei matrimoni misti: attenzioni pastorali e canoniche, I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia*, Convegno nazionale sui matrimoni misti
- PIRONE BARTOLOMEO, *Sotto il velo dell'Islam. La donna, il matrimonio, la sessualità*, Terra Santa, Finestre sull'islam 2°edizione, Milano, 2016.
- POSPISHIL VICTOR J, *Eastern Catholic Marriage Law: According to the Code of Canons of the Eastern Churches* (1991), at 337-339.
- QUATAER DONALD, *L'Impero ottomano (1700-1922)*, Cambridge, Cambrridge Univ, Salerno Editrice, 2005.
- RABO ANNIKA, "We Are Christians and We Are Equal Citizens": Perspectives on Particularity and Pluralism in Contemporary Syria', 23 *Islam and Christian-Muslim Relations* 1, 79-93, at 89-90 (2012).
- RABO ANNIKA, *A Shop of One's Own: Independence and Reputation Among Traders in Aleppo* (2005), at 82.
- RABELLO MORDECHAI ALFREDO, *Introduzione al diritto ebraico, Fonti, Matrimonio e Divorzio*, Bioetica, Giappichelli, Torino, 2001.
- RAPHAELI NIMROD, *Syria 's Fragile Economy*, in *Middle East Research Institute Journal*, 2007.

- ROMANO SERGIO, *Con gli occhi dell'Islam: Mezzo Secolo di Storia in una prospettiva mediorientale*, Milano, Tascabili degli Editori Associati, 1°edizione, 2009.
- RUSSELL GERARD, *Regni Dimenticati, Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, (Prefazione di Rory Stewart, Traduzione di Svevo D'Onofrio), Adelphi Edizioni, 2016, S.P.A, Milano.
- RIAD KHANY, *The Legal System of Syria*, "Comparative Law Yearbook", Volume 1, 1977.
- RICHETTI ENRICA ORVIETO, *La sposa e lo sposo, Il matrimonio nella tradizione ebraica*, Giuntina, 2005.
- SAMIR KHALIL SAMIR, *Le comunità cristiane, soggetti attivi della società araba nel corso della storia*, Comunità cristiane nell'Islam arabo, la sfida del futuro a cura di A. Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2°edizione, 1996.
- SCHACHT JOSEPH, *An Introduction to Islamic Law*, The Clarendon Press, Oxford, 1964.
- SCHACHT JOSEPH, *Introduzione al diritto musulmano*, Fondazione Agnelli, Torino 1995, ( *An Introduction To Islamic Law*, OUP, Oxford, 1995, Traduz dall'Inglese, A cura di G.M, Piccinelli).
- SEZGIN YUKSEL (2013), *Diritti umani sotto leggi di famiglia religiose in Israele, Egitto e India*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SHAHAR IDO, *Practicing Islamic Law in a Legal-Pluralistic Environment: The Changing Face of a Muslim Court in Present Day Jerusalem*, Dissertazione di Dottorato di Ricerca, Ben Gurion University, Beer Sheva, 2006.
- SHEHADA NAHDA, *House of Obedience: Social Norms, Individual Agency and Historical Contingency*, in «Journal of Middle Eastern Women's Studies», 5, 10, 24-49, 2009, p. 28 ff (2009).
- SHEHADA NAHDA (2009), "*Negoziare i diritti di custodia in diritto islamico*" in: Thomas Kirsch e Bertram Turner (ed.), *Permutazioni dell'ordine: religione e legge come sovranità contestata*, Farnham: Ashgate, 247-262.
- SHERBOK DI LAVINIA COHN, *Breve storia dell'ebraismo*, Edizione Il Mulino, 2001.



- SHAW STANFORD J, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press 1976
- SONBOL AMIRA EL-AZHARI, *The Woman Follows the Nationality of Her Husband: Guardianship, Citizenship and Gender*, in «Journal of Women of the Middle East and the Islamic World», 1, 86-117, Hawwa, 2003.
- SONNEVELD NADIA, *Khul' Divorce in Egypt: Public Debates, Judicial Practices, and Everyday Life* (2012).
- STEFANI PIERO, (a cura di) *Ebrei e cristiani: duemila anni di storia. La sfida del dialogo*, Edizioni Paoline, Milano, 2009.
- SUAD JOSEPH, «*Patriarchy and development in the Arab world*», in Gender and development, Vol. 4 No. 2.
- TADROS MARIZ, *The Non-Muslim "Other": Gender and Contestations of Hierarchy or Rights*, Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World, 111-143, at 114 (2009).
- TARABEY LUBNA (2013), *Diritto familiare in Libano: matrimonio e divorzio tra i Druzi*, Londra: IB Tauris, 100.
- TESCAROLI LIVIO, *Islam e cristianesimo secondo i musulmani*, EMI, 1996.
- TEDESCHI G, "Personal Status" and "Statut Personnel", in « McGill Law Journal », Vol. 15, N. 3, 1969.
- TROCME' E'TIENNE, *Il Cristianesimo, Storia delle religioni*, A cura di Henry-Charles Puech, Editori Laterza e Figli, Bari , 1°edizione 1988.
- TRABOULSI IBRAHIM, *Les crises des familles multi ethniques. Les mariages mixtes*, l'expérience libanaise, relazione presso il Centre Canonique d'Arras, Chimey, 2007.
- TROUBLE JEWISH, *Mixed Marriages, Conversions and Boundaries of Jewish Identity*, by Sébastien Tank-Storper P.U.F. | « Ethnologie française » 2013/4 Vol. 43 | pages 591 – 599.
- TUMER BERTRAM E KIRSCH THOMA (ed.), *Permutazioni dell'ordine: religione e legge come sovranità contestata*, Farnham: Ashgate, 247-262.
- VANZANA ANNA, *Gli Sciiti*, il Mulino, Farsi un'idea, Bologna, 1°edizione, 2008.

VAN DAM NIKOLAO, *Āl- ṣṛàc clà àl-slṭà fī sūryà, àl-ṭàifà, w àl-iqlimà 1961-1995*, Cairo, Biblioteca Madbouly, 2° edizione, 1995; Trad. it: *La lotta per il potere in Siria, politica regionale e tribali in 1961-1995*.

VETTER DIETER, *L'Ebraismo nel "Dizionario Comparato delle Religioni Monoteistiche. Ebraismo – Cristianesimo – Islam"*. Trad. it: a cura di Giancarlo BENZI - Giovanni RUSSO, Casale Monferrato, Piemme, 1991.

VOGEL C, *Application du principe de l'»économie» en matière de divorce dans le droit canonique oriental*, in *Revue de droit canonique*, 1982.

VOORHOEVE MAAIKE (2014), *legge di genere e divorzio in Nordafrica: Sharia, Custom e codice di stato personale in Tunisia*, Londra: I.B. Tauris.

VOORHOEVE MAAIKE (2012), *Discrezione giudiziaria in legge tunisina di stato personale*, in: Voorhoeve 2012: 199-229 (220- 21).

VOORHOEVE MAAIKE (ed.), *Diritto familiare in Islam. Divorzio, matrimonio e le donne nel mondo musulmano* (2012) 171-198, a 189-191.

WELCHMAN LYNN, *Islamic Law: Stuck with the State*, in Andrew Huxley (a cura di), *Religion, Law and Tradition: Comparative Studies in Religious Law*, Routledge Curzon, London, 2002.

WELCHMAN LYNN, 'A Husband's Authority: Emerging Formulations in Muslim Family Laws', 25 *International Journal of Law, Policy and the Family* 1, at 1–23 (2011).

WELCHMAN LYNN, *Beyond the Code: Muslim Family Law and the Shari'a Judiciary in the Palestinian West Bank* (2000).

WELCHMAN LYNN, *le leggi della famiglia delle donne e dei musulmani negli Stati arabi: una panoramica comparata dello sviluppo e dell'avvocazione testuale* (2007), a 94-97.

WIEDERHOLD LUTZ, *Legal Doctrines in Conflict: The Relevance of Madhhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlid and Ijtihad*, in «Islamic Law and Society», 3, 1996.

ZILIO-GRANDI ILDA, *Sposare l'altro: matrimoni e matrimoni misti nell'ordinamento italiano e nel diritto islamico*, Marsilio, Venezia, 2006.

ZICCARDI ELISA, *Il matrimonio nelle confessioni religiose*, Esperta Edizioni, Forlì, 2006.

## Consultazioni

Baudouin Dupret (2007), "Pluralismo giuridico, pluralità delle leggi e pratiche giuridiche: teorie, critiche e riformulazione pratica" in: *European Journal of Legal Studies* 1, disponibile all'indirizzo <http://www.ejls.eu/1/14UK.pdf> (ultima visita 22 aprile 2014).

La legge di procedura giudiziaria (qanun usul al-mahakimat).

L'accordo di Sykes-Picot 19 maggio 1916, Questo accordo è stato trasferito dal libro "la Grande Rivolta Araba" del Prof. Amin al saad nella pagina 189. fonte: I documenti ufficiali, nel caso della Palestina, il gruppo iniziale 1947-1915, Lega degli Stati arabi, Cairo 1957.

The Islamic University Journal (serie di studi umanistici), volume XVIII, n. 2, pag 1031 - pag 1051 giugno. ISSN 1726-6807, A.M. Adwan, *Damascus and colonolization Resistance 1920 -1946*.

Sulla Trasformazione Del Mandato Francese In Siria, Oriente moderno, Rivista Mensile (Gaspere Ambrosini, Oriente Moderno), Anno 13, Nr. 5 (Maggio 1933), pp. 221-231, Published by: Istituto per l'Oriente C. A. Nallino.

Maurits S. Berger, *The Legal System of Family Law in Syria*, in «Bulletin d'études orientales», 1997.

N. Raphaeli, *Syria 's Fragile Economy*, in Middle East Research Institute Journal, 2007.

Al-Watan il 22 \ 12 \ 2015: la popolazione siriana circa 19 milioni di abitanti. <http://alwatan.sy/archives/33657>.

La Costituzione della Repubblica Araba di Siria 1953, 1973, 2012.

Rapporto Internazionale sulla libertà religiosa (2012), disponibile online all'indirizzo [www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?anno=2012&dclid=208412](http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?anno=2012&dclid=208412) (accessibile il 17 giugno 2013).

L'articolo di T. Khalaf, *Āl-ṁsiḥīn fī ṣūrya, qra ḥàwàà, w àrqàm Ġàibà*, in Beirut Center for Middle East Studies, giugno 2014. Trad. it: I cristiani di siria, villaggi vuoti e numeri assenti. <http://www.beirutme.com/?p=720>.

La Bibbia.

« Journal of Comparative Legislation and International Law » 4/3, 1922.

A.E.A.Sonbol, *The Woman Follows the Nationality of Her Husband: Guardianship, Citizenship and Gender*, in «Journal of Women of the Middle East and the Islamic World», 1, 86-117, Hawwa, 2003.

G. Tedeschi, "*Personal Status*" and "*Statut Personnel*", in « McGill Law Journal », Vol. 15, N. 3, 1969.

J. N. D. Anderson, *The Syrian Law of Personal Status*, in « Bulletin of the School of Oriental and African Studies», Vol. 17, 1, 1955.

Il Corano Surat An-Nisâ.

Il Corano Surat Al-Mâ'idah.

Il Corano Surat Al-Baqarah.

Il Corano Surat Al-Mumtahanah.

Il Corano Surat Al-Baqarah.

La legge di procedura giudiziaria (Qanun Usul Al-Mahakimat), legge n. 84/1953 con emendamenti, stabilisce la competenza dei tribunali di shar'iyya.

Legge sull'Autorità Giudiziaria del 15 Novembre 1961.

La nuova Legge di Procedura Civile n 1 del 2016, <https://www.sana.sy/?p=320462>.

Ministero della Giustizia, Ufficio di Statistica, 31 dicembre 2008.

Il Decreto n. 51/19 ottobre 1946.

Il Decreto legislativo n. 59, 17 settembre 1953, emendato dalla Legge n. 34/1975 e n. 18/2003.

Il Decreto Legislativo n. 88 del 21 novembre 1949.

Legge a statuto personale e procedurale del Patriarcato greco-ortodosso di Antiochia e d'Oriente (in Siria) n. 23/27 giugno 2004.

Il Codice sullo Statuto Personale per la Comunità Drusa venne promulgato in Libano il 24 febbraio 1948, emendato il 2 luglio 1959, e ripreso in Siria nel 1953, per poi essere modificato dalla legge n. 34 del 1975.

La legge sullo statuto personale dei cattolici di Siria è stata approvata dal Parlamento nella seduta del 13 giugno 2006 e pubblicata il 5 luglio successivo sulla Gazzetta Ufficiale.

La legge sullo statuto personale siriano n.66, 2007.

Il Codice Civile Siriano.

M.E. Hegland, *Gossip*, in S. Joseph (ed.), *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*, Vol II (2005).

Le traduzioni inglesi del CCEO sono tratte dalla Canon Law Society of America, *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, Edizione Latino-Inglese, New English Translation* (2001), 295.

Lo studio di Fr. Antoun, primo giudice e appello del tribunale cattolico di Damasco: A. Moslih, *La legge sullo statuto personale delle confessioni cattoliche, Il Regno Attualità*, 135-138, a 138, n. 1 (2008).

*Al-Magalla*: è il code civile ottoman (1869-76) Codice Ottomano delle obbligazioni e dei contratti preparato nel 1869.

Lo studio di V. Parlato, *Il Matrimonio Nelle Chiese Ortodosse*.

Il codice sullo Statuto Personale per la Comunità drusa venne promulgato nella Repubblica Araba di Siria con la legge n. 59 del 1953 e in seguito emendato dalla legge n. 34 del 1975.

Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.

Lo Statuto personale della Chiesa greco-ortodossa, la legge sullo Statuto personale della Chiesa Armeno-ortodossa, e la legge sullo Statuto personale della Chiesa siroortodossa.

Legge n. 148 del 22 giugno 1949, con emendamenti.

## Sitografia

[http://www.aui.ma/personal/~J.Wyrtzen/HIST1301/readings/1839\\_gulhane.pdf](http://www.aui.ma/personal/~J.Wyrtzen/HIST1301/readings/1839_gulhane.pdf)  
[http://www.palestineinarabic.com/Docs/treat\\_aggr/Sykes\\_Pico\\_1916\\_A.pdf](http://www.palestineinarabic.com/Docs/treat_aggr/Sykes_Pico_1916_A.pdf)  
<http://idraksy.net/divide-syria-01/?print=print>  
[http://www.islamitalia.it/islamologia/diritto\\_islamico.html](http://www.islamitalia.it/islamologia/diritto_islamico.html).  
[http://web.jus.unipi.it/wp-content/uploads/2014/05/Diritto\\_musulmano.pdf](http://web.jus.unipi.it/wp-content/uploads/2014/05/Diritto_musulmano.pdf).  
<http://it.danielpipes.org/9736/siria-dopo-assad>.  
<http://www.juragentium.org/topics/islam/it/iran.htm>.  
<https://doncurzionitoglia.wordpress.com/2012/08/24/la-siria-degli-assad-e-gli-alawiti/>  
[http://www.al-amama.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=368](http://www.al-amama.com/index.php?option=com_content&task=view&id=368)  
<http://maakom.com/site/article/4349>  
<http://www.homolaicus.com/storia/contemporanea/armenia/origini.htm>.  
<http://khabararmani.com/?p=1489>.  
<http://parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=201&nid=11333&ref=tree&>  
<http://www.law-arab.com/2016/02/Sharia-Court.html>  
[http://web.jus.unipi.it/wp-content/uploads/2014/05/Diritto\\_musulmano.pdf](http://web.jus.unipi.it/wp-content/uploads/2014/05/Diritto_musulmano.pdf)  
[http://www.al-amama.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1626](http://www.al-amama.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1626)  
<http://www.rivistaetnie.com/siria-ottomana-rispetto-minoranze-55990/>  
[http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/ita/documents/cic\\_libroVII\\_1419-1427\\_it.html#CAPITOLO\\_I](http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/ita/documents/cic_libroVII_1419-1427_it.html#CAPITOLO_I)  
[http://www.maaber.org/issue\\_may07/lookout2.htm](http://www.maaber.org/issue_may07/lookout2.htm)

