

La résolution de conflits familiaux chez les Canadiennes musulmanes à Montréal : un système de justice parallèle?

Jean-Mathieu Potvin et Anne Saris

Volume 9, numéro 1, hiver 2009

Reconnaissance de la diversité religieuse : débats actuels dans différentes sociétés

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/037762ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/037762ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Potvin, J.-M. & Saris, A. (2009). La résolution de conflits familiaux chez les Canadiennes musulmanes à Montréal : un système de justice parallèle? *Diversité urbaine*, 9(1), 119–137. <https://doi.org/10.7202/037762ar>

Résumé de l'article

Cet article présente, à partir de données tirées d'entrevues menées lors d'une recherche qualitative entreprise à Montréal (2005-2007), les différents modes alternatifs de résolution de conflit, leurs acteurs et processus, sollicités par les Canadiennes musulmanes vivant des conflits familiaux. L'analyse des discours de ces acteurs et des Canadiennes musulmanes nous a amené à conclure qu'il n'y a pas, à Montréal, de système juridique musulman, informel et organisé qui existerait en parallèle au système judiciaire étatique. Nous avons plutôt découvert l'existence de différents processus au coeur desquels on retrouve le conseiller religieux. Dans ces processus, ce sont davantage son rôle de conseil, la négociation et le consentement du couple ainsi que leur bonne volonté qui sont mis en exergue, qu'un quelconque pouvoir de trancher un litige du conseiller.

LA RÉOLUTION DE CONFLITS FAMILIAUX CHEZ LES CANADIENNES MUSULMANES À MONTRÉAL : UN SYSTÈME DE JUSTICE PARALLÈLE?

Jean-Mathieu Potvin
Anne Saris

Résumé / Abstract

Cet article présente, à partir de données tirées d'entrevues menées lors d'une recherche qualitative entreprise à Montréal (2005-2007), les différents modes alternatifs de résolution de conflit, leurs acteurs et processus, sollicités par les Canadiennes musulmanes vivant des conflits familiaux. L'analyse des discours de ces acteurs et des Canadiennes musulmanes nous a amené à conclure qu'il n'y a pas, à Montréal, de système juridique musulman, informel et organisé qui existerait en parallèle au système judiciaire étatique. Nous avons plutôt découvert l'existence de différents processus au cœur desquels on retrouve le conseiller religieux. Dans ces processus, ce sont davantage son rôle de conseil, la négociation et le consentement du couple ainsi que leur bonne volonté qui sont mis en exergue, qu'un quelconque pouvoir de trancher un litige du conseiller.

This article is based on qualitative research conducted in Montreal between 2005 and 2007 on alternative modes of conflict resolution that are sought by Canadian Muslim women who experience family disputes. Analysis of the narratives of the social actors in processes of conflict resolutions and of Canadian Muslim women leads us to conclude that there is no such thing as an unofficial and organized Muslim legal system in Montreal that exists parallel to the State justice system. Instead, as we note, there are a variety of processes centered around individual religious counselors. These processes depend more on the advice of the counselor, as well as on the negotiation and the consent of the couple, backed by their good will, rather than on any adjudicative role of the counsellor.

Mots-clés : Canadiennes musulmanes, imams, résolutions de conflits familiaux, tribunaux québécois, *charia*.

Keywords: Canadian Muslim women, imams, family conflict resolution, Quebec courts, *shari'a*.

Introduction

AU CANADA, PLUS PARTICULIÈREMENT AU QUÉBEC ET EN ONTARIO, de vifs débats ont porté, en 2005 et 2006, sur la question de la reconnaissance par l'État de l'arbitrage religieux en matière familiale. Il s'agissait en l'espèce de la possibilité de soumettre un litige à une personne privée, choisie par les parties, en spécifiant le droit qui le règlera (en l'occurrence des normes religieuses) tout en ayant l'aval de l'État. Lorsque l'arbitrage est permis par une loi étatique, alors l'effet suivant s'impose pour la décision de l'arbitre : si une partie ne la respecte pas, l'autre peut demander aux tribunaux étatiques de la contraindre à la respecter. Au Québec, où un tel arbitrage n'était pas possible en vertu du Code civil, une motion « s'opposant à l'implantation des tribunaux dits islamiques au Québec et au Canada »¹ a été votée à l'unanimité par l'Assemblée nationale du Québec. En Ontario, d'après débats ont opposé les tenants d'une protection des personnes vulnérables par l'État aux tenants d'une liberté et flexibilité qui, selon eux, étaient propres aux modes alternatifs de résolution de conflit². En 2006, le premier ministre ontarien a décidé d'amender la loi sur l'arbitrage de 1991³ pour interdire le recours à toute loi autre que canadienne (qu'elle soit provinciale ou fédérale) en ce qui concerne les litiges touchant à la famille. Ces votes ont eu lieu en l'absence de toute recherche menée pour explorer la réalité sur le terrain.

Afin de mieux connaître cette réalité, la présente recherche empirique qualitative⁴ a été entreprise à Montréal. Plus précisément, son objectif principal était d'examiner les ressources et modes alternatifs de résolution des conflits sollicités par les Canadiennes musulmanes afin de mieux comprendre les motifs qui les poussent vers tel ou tel choix de ressource pour résoudre leurs conflits familiaux, le déroulement des processus de résolution et le degré de collaboration entre les différents acteurs (religieux et civils⁵) dans ce processus.

Nous avons donc obtenu, par le biais d'entrevues semi-dirigées, les témoignages et opinions de vingt-quatre femmes, qui représentent une diversité en termes géographique, d'origine ethnique et d'expérience migratoire, et qui reflètent également différents rapports à l'islam⁶. Dix-huit de ces vingt-quatre femmes ont eu une expérience personnelle de négociation de conflits familiaux et six d'entre elles n'ont pas vécu une telle expérience, mais ont exprimé leur opinion sur la question. Nous avons également cherché à mettre en lumière les processus de résolution de conflits familiaux dans leur ensemble. Pour ce faire, nous avons mené des entrevues avec différents acteurs qui interviennent dans ces derniers. Au total, trente-sept personnes ont été interviewées, dont : cinq travailleurs communautaires, quatre travailleurs sociaux, treize conseillers religieux (imams et autres), six médiateurs familiaux (cinq

médiateurs accrédités et une médiatrice non accréditée), deux juges et six avocats.

Nous présenterons dans cet article une analyse des données qui permettra de répondre à la question suivante : existe-t-il, dans les communautés musulmanes montréalaises, un système de justice parallèle pour la résolution des conflits familiaux? Selon nous, formerait un système de justice parallèle : un ensemble de pratiques organisées de résolution de conflits familiaux ayant des fonctions similaires à celles existant dans le système de justice québécois⁷, mais n'ayant en même temps aucun point de contact avec lui. En d'autres termes, les perceptions et les expériences des acteurs sur le terrain témoignent-elles de l'existence d'un système de tribunaux islamiques tranchant les litiges familiaux et les soustrayant à la juridiction du système de justice québécois, justifiant ainsi la perception ou la peur qui sous-tendait la motion parlementaire québécoise susmentionnée? La réponse à cette question nous semble particulièrement pertinente à une époque où une analyse assez superficielle associe la plus grande visibilité du phénomène religieux à un recul de l'État, de la sécularisation ainsi qu'au danger de l'imposition à une partie des citoyens canadiens d'un statut personnel caractérisé par ses normes inégalitaires.

Pour répondre à cette question, nous nous limiterons à l'analyse de conflits familiaux aboutissant dans le cadre de procédures de divorce et présenterons brièvement les fonctions du système de justice étatique en matière familiale et ses acteurs. Puis, nous analyserons les fonctions assumées par les conseillers religieux à Montréal, pour ensuite présenter le point de vue des Canadiennes musulmanes interviewées.

Le rôle du système judiciaire québécois en droit de la famille

Au Québec, comme dans le reste du Canada, nul autre qu'un juge ne peut prononcer le divorce. Que ce soit en Ontario ou au Québec, la dissolution du lien conjugal n'a donc jamais pu se faire par le biais d'un arbitre. De plus, selon la loi fédérale sur le divorce (1985), toute personne résidant au Canada depuis plus d'un an, doit divorcer devant un tribunal canadien. Le point sur lequel le Québec diffère des autres provinces (de *common law*) est celui concernant la privatisation des litiges ayant trait aux mesures accessoires au divorce touchant à des matières pécuniaires (la question de l'obligation alimentaire entre ex-conjoints) ou patrimoniales (la liquidation du régime matrimonial ou le partage du patrimoine familial). En effet, contrairement aux autres provinces canadiennes dans lesquelles une partie privée – un arbitre

– peut traiter de ces questions, au Québec, le juge a le monopole du traitement de ces dernières⁸. Concernant les enfants, en général, que ce soit pour la question de la garde ou encore de la pension alimentaire, ce sont les tribunaux qui sont exclusivement compétents pour trancher tout litige entre les parents ou entériner les accords passés entre ces derniers, et ce, dans l'ensemble du Canada. Sous-jacente à ces règles de compétence se trouve la présomption que le juge est l'acteur le mieux à même de protéger les parties vulnérables, l'enfant ou encore le (ou la) conjoint(e).

Depuis les vingt dernières années, la gestion des divorces par les tribunaux a été fortement critiquée, en particulier lorsque les parties ne parviennent à trouver un accord. Il a été dit qu'une procédure de divorce conclue par une action en justice risquait d'aggraver la situation et ne garantissait aucunement le respect de la décision prononcée, celle-ci étant imposée aux parties. Pour répondre à ces critiques, mais aussi dans le but de réduire le coût des conflits familiaux (les juges étant payés par l'État, les acteurs des modes alternatifs de résolution des conflits étant payés par les parties) et de diminuer les affaires pendantes devant les tribunaux, des modes alternatifs de résolution des conflits ont été proposés. L'idée était de réussir là où les juges avaient échoué, c'est-à-dire de favoriser la conciliation des parties afin qu'elles concluent une entente qui leur paraisse équitable, et que donc, elles respecteraient.

C'est dans cet esprit qu'il est possible au Québec, depuis 1997, de recourir à six séances de médiation payées par l'État, cela à la condition que le couple ait des enfants mineurs. Les médiateurs accrédités peuvent être des avocats, des travailleurs sociaux, des notaires, des psychoéducateurs, etc. Actuellement, la diversité ethnique et religieuse n'est guère représentée chez ces médiateurs (par exemple, à notre connaissance, une seule avocate d'origine musulmane est également médiatrice accréditée). Construite sur l'idée d'indépendance des tiers et de l'autonomie des participants, la procédure de médiation familiale, dont le but est de faire en sorte que les parties signent une entente relativement aux affaires familiales, suit à la lettre les règles du *Guide des normes de pratique en médiation familiale*, les dispositions du *Code civil du Québec* et du *Code de procédure civile du Québec*. Cette médiation peut également prendre place lors d'un procès, sur demande du juge, ce qui pose bien sûr la question de son caractère volontaire.

Pour les couples en détresse, certains membres de la société civile peuvent aussi leur venir en aide, tout particulièrement les travailleurs sociaux et les travailleurs communautaires. Ces acteurs assument plusieurs tâches : se mettre à l'écoute des émotions, clarifier les priorités, donner des informations quant

au droit, quant à l'institution, quant à la pratique et aux valeurs de la province, ou encore expliquer les différences entre la culture locale et la culture du pays d'origine, donner des conseils, offrir un soutien, négocier au nom de leur client (pour les travailleurs sociaux avec les avocats de la partie adverse). En ce qui a trait à la conciliation, ils aident les parties à se mettre d'accord sur certains points, en explorant de possibles compromis et solutions.

Enfin, il est intéressant de remarquer que, se fondant implicitement sur le principe de la centralité et de la souveraineté de l'État⁹, une grande majorité des acteurs civils sont d'avis que leur système juridique est fermé à toutes autres normes. Toutefois, une minorité d'entre eux semblent penser le contraire, autorisant une certaine internormativité (Rocher 1996), c'est-à-dire un certain échange entre les normes religieuses et civiles, au sein du système de droit civil. Une travailleuse sociale nous a par exemple mentionné avoir obtenu que le mari consente, dans le règlement provisoire de divorce, à un divorce religieux. Quand on lui a demandé quelle avait été la réaction du juge québécois à une telle clause, elle a répondu avoir expliqué à ce dernier l'importance d'obtenir ce divorce religieux aux fins de reconnaissance dans le pays d'origine de la cliente. C'est pour cette raison, selon elle, que le juge a accepté d'homologuer le règlement provisoire de divorce contenant ladite clause. Il semble que, pour elle, la question de la validité et de l'exécution forcée de l'entente ne se soit pas posée. Il est intéressant à cet égard de noter que les juges de la Cour suprême du Canada dans l'arrêt *Braker c. Marcovitz*¹⁰, sont revenus sur la position des juges de la Cour d'Appel du Québec et ont estimé que la clause d'un contrat stipulant que le mari devait accorder un divorce religieux était une clause dont la juridicité ne pouvait être remise en cause par le simple fait que son objet était religieux, puisqu'il n'appelait pas l'application ou l'interprétation de normes religieuses¹¹. Une autre façon d'aborder cette question serait d'utiliser la transcription d'un jugement ou encore un tel règlement comme preuve de l'intention du mari de consentir au divorce religieux, preuve qui pourrait se révéler utile, non plus devant les tribunaux canadiens, mais devant des tribunaux étrangers ou des institutions religieuses. Il semblerait que c'est avec cette idée en tête que le juge Rousseau, dans une affaire de droit de la famille, a clairement mentionné le fait que le *talâq* (divorce unilatéral) avait été donné par le mari durant l'audience¹².

Le rôle des conseillers religieux en matière de conflits familiaux

Des différences dans l'organisation des communautés musulmanes en Occident ainsi que l'éclatement de l'autorité traditionnelle dans le monde musulman ont contribué à donner aux imams – les guides de la prière – une

plus grande importance dans les mosquées occidentales que dans les mosquées des sociétés majoritairement musulmanes. En effet, en raison des strictes hiérarchies et répartitions institutionnelles des tâches dans ces pays, l'imam est chargé uniquement de la prière et du sermon, alors que le juriste (*mufti*) et le juge (*qâdi*) interviennent respectivement pour répondre aux fidèles sur des questions de jurisprudence islamique (*fiqh*¹³) et pour résoudre des conflits interpersonnels. Or, dans les pays occidentaux, l'imam semble cumuler plusieurs fonctions. Selon Cesari (2004), du fait de la faiblesse institutionnelle des communautés musulmanes dans les pays occidentaux, l'imam en Europe et aux États-Unis, même s'il n'a pas toujours une formation spécialisée en religion, cumule toutefois une longue liste de rôles, tels celui de conseiller juridique, d'arbitre ou de représentant de la congrégation dans les cérémonies officielles¹⁴.

Enfin, il est à noter que la place et le rôle de l'imam peuvent changer de l'islam chiite à l'islam sunnite. Ainsi, l'islam sunnite ne connaît aucune hiérarchie cléricale. Diriger la prière collective est une responsabilité qui peut revenir à tout croyant, bien qu'en principe, elle échoit à la personne reconnue comme ayant les meilleures connaissances en religion. Chez les chiites duodécimains, il existe une hiérarchie cléricale des savants ou oulémas. Les imams des mosquées chiites sont nommés par des autorités dans ces hiérarchies à partir des pays d'origine. Ainsi, les Libanais, Irakiens et Iraniens chiites ont leurs propres associations culturelles alignées sur des grands savants (*ayatollahs*) différents (Cesari 2004).

Malgré la centralité accrue de la figure de l'imam en Occident, son autorité semble assez relative, qu'il soit d'obéissance sunnite ou chiite. Dans une étude sur les leaders musulmans au Québec, Daher (1998) relève la quasi-absence de figures religieuses charismatiques ayant une formation approfondie et la concurrence qui en résulte entre une multitude de dirigeants.

Dans le cadre de notre étude, nous avons opté pour l'expression « conseiller religieux » pour désigner des figures religieuses impliquées d'une façon ou d'une autre dans la résolution de conflits familiaux. L'échantillon est composé de treize conseillers religieux, dont cinq imams à temps plein dans une mosquée, six imams à temps partiel ou occasionnels, qui sont des éducateurs ou occupent des positions communautaires similaires à temps plein, ainsi que deux conseillers religieux n'occupant pas la fonction d'imam (dont une femme). Leur clientèle est largement représentative de la communauté musulmane montréalaise en termes confessionnels (sunnite, chiite) et ethniques (la Turquie et l'Afrique de l'Est sont sous-représentées). Ils appartiennent à différentes

catégories d'âge (de trente-cinq à plus de soixante ans) et représentent une gamme diversifiée d'écoles juridiques et de tendances¹⁵. Le type et la durée de leur formation religieuse varient considérablement : six d'entre eux ont reçu une formation institutionnelle d'une durée d'un à quinze ans; trois d'entre eux ont suivi une formation individuelle auprès d'un maître variant de cinq à quinze ans (intermittent); et deux d'entre eux sont autodidactes.

L'avis religieux et la conciliation

Selon les conseillers religieux interviewés, les fonctions principales exercées dans le domaine des conflits familiaux sont le conseil et la conciliation. Ces données sont confirmées par les femmes interviewées. De plus, les conseillers soulignent le caractère essentiellement religieux de leur expertise, affirmant que leur clientèle ne les a jamais consultés pour obtenir une information ou un conseil sur le droit civil. Dans une moindre mesure, les fonctions des conseillers religieux touchent également au divorce lui-même, tel que décrit ci-dessous.

La « médiation » informelle

Six conseillers religieux sur treize aident les couples en processus de divorce religieux et/ou civil à négocier des ententes à l'amiable en faisant office de « médiateur », notamment pour ce qui a trait au paiement de la dot¹⁶, à la pension alimentaire pour enfants, à la pension alimentaire pour l'ex-épouse et à la division des biens acquis pendant le mariage. À l'inverse, la majorité des conseillers (sept) n'ont jamais eu affaire à de tels cas, ou ont référé systématiquement leurs clients aux tribunaux civils lorsqu'un divorce leur paraissait inévitable. Pour ce qui est des six conseillers susmentionnés, la proportion des dossiers de « médiation » est relativement basse, variant de 2 % à 30 % de l'ensemble de leurs dossiers de résolution de conflits familiaux.

Cette médiation informelle a lieu à la demande explicite du couple ou à l'initiative du conseiller. Le conseiller « médiateur » est amené à jouer un rôle qui varie selon son approche personnelle, le mandat qui lui est confié et les circonstances : conseiller les deux époux, exercer un rôle de facilitateur neutre dans les négociations ou encore de « tiers partial » qui soutient temporairement un conjoint contre l'autre. Une fois l'entente conclue, le conseiller religieux encourage généralement le couple à la faire homologuer par le juge civil qui s'occupe du divorce. D'ailleurs, deux conseillers religieux ont déjà suivi des dossiers par l'intermédiaire des avocats des clients, jusqu'à cette étape finale (l'un d'eux le fait régulièrement). L'on peut aussi noter à

cet égard un jugement dans lequel la juge Trahan fait mention de l'œuvre de médiateurs non accrédités musulmans¹⁷.

Les fonctions de conciliation et de médiation sont connues dans la tradition juridique islamique sous le nom de *sulh*. De récentes études historiques démontrent que ces pratiques d'entente à l'amiable étaient très répandues dans le monde musulman précolonial (Othman 2005; Bogaç 2003). Non seulement le *sulh* faisait-il partie intégrante du système juridique, mais il était de loin préféré au litige, qui était plutôt l'option d'ultime recours (Hallaq 2008). Ces pratiques sont toujours importantes au sein même des tribunaux du monde musulman (Antoun 1980) et chez les musulmans vivant en Occident (Othman 2005; Quraishi et Syeed-Miller 2004).

Le caractère contraignant des ententes négociées par les parties en présence des conseillers religieux

Certains conseillers religieux ont mentionné qu'il leur arrive parfois de trancher entre les prétentions des deux parties lorsque celles-ci sont incapables de s'entendre. Dans ces cas, ni le conseiller ni les parties ne considèrent le résultat comme définitif ou contraignant, le consentement mutuel des parties devant toujours être obtenu quant au contenu de l'entente. En d'autres termes, on ne reconnaît pas au conseiller le pouvoir de trancher un litige comme le fait le juge étatique. Au contraire, nos données suggèrent que la décision de suivre l'avis du conseiller ou l'entente proposée ou de faire homologuer celle-ci par un juge dépend entièrement du choix et du consentement des deux parties.

L'autorité des conseillers religieux dans ce domaine paraît donc assez relative, qu'ils soient de tradition sunnite ou chiite. De plus, la plupart des conseillers religieux admettent qu'une proportion non négligeable de leur clientèle, hommes et femmes confondus, a tendance à visiter plusieurs imams afin de comparer les différentes solutions offertes et de choisir celle qui leur semble la plus avantageuse¹⁸. Ceci est confirmé par les propos d'autres répondants. Ainsi, une des Canadiennes musulmanes interviewées nous a indiqué qu'elle avait choisi tel imam parce qu'elle s'était :

« [...] informée sur les différentes façons d'aller voir les imams pour ne pas aller voir quelqu'un qui..., parce que, encore là, il y a tout le bagage culturel [...] va suggérer : "Écoute ton mari te bat, mais il faut que tu sois patiente, [...] ta religion te demande ça". » (Entretien 1).

Or selon elle, cela n'était « pas l'islam », puisque :

« [...] l'islam a donné un statut à chacun et il a voulu que chacun dans son rôle soit épanoui, qu'il soit heureux et bien. »

Par ailleurs, de nombreux conseillers religieux sont persuadés que les couples qui concluent des ententes avec leur aide les respectent effectivement, bien que d'autres avouent ignorer la suite des événements une fois le conflit apparemment résolu. Les données recueillies révèlent donc que, du point de vue des conseillers religieux, le degré de force morale que les ententes négociées avec leur soutien exercent sur leur clientèle est indéterminé ou du moins passablement variable. Elles ne nous permettent donc pas d'émettre d'hypothèses sérieuses sur l'existence de cas d'ententes de divorce religieux respectées par les parties sans l'intervention subséquente du tribunal civil¹⁹.

Le divorce religieux

Ici comme ailleurs, les perceptions et pratiques varient de manière considérable. La majorité des conseillers encouragent les couples à obtenir un divorce religieux, avant ou après un divorce civil, afin d'établir hors de tout doute le consentement effectif du mari au divorce (condition essentielle dans la plupart des types de divorces islamiques), empêchant ainsi son conjoint de profiter de toute ambiguïté à ce sujet et lui permettant de se remarier religieusement.

Pour ce qui est du pouvoir déclaratif des conseillers, la majorité d'entre eux disent qu'ils ne peuvent pas prononcer un divorce religieux indépendamment des époux, notamment du mari. C'est pourquoi la plupart des conseillers n'agissent qu'en tant que témoin du divorce religieux initié par un époux ou consenti par les deux époux. Ainsi, ils apposent leur signature ou l'estampille de la mosquée sur un document écrit, qui pourra servir de preuve du divorce religieux au célébrant d'un futur mariage d'une des parties. Parfois, ces documents auront un poids important à l'extérieur du Canada : par exemple, deux conseillers religieux interviewés délivrent des certificats de divorce officiellement reconnus au Liban. Cependant, trois conseillers se donnent des pouvoirs extraordinaires dans des conditions qu'ils jugent exceptionnelles (le mari abandonne sa femme, il ne lui verse pas de pension alimentaire, il la maltraite sévèrement), ce qui les amène à accorder le divorce religieux à la femme (un type de dissolution du mariage appelé *khul'*), mais seulement si on n'a pas réussi à rejoindre le mari.

De manière significative, une majorité de conseillers religieux (sept sur treize) reconnaissent au système juridique québécois un rôle essentiel qu'ils ne peuvent eux-mêmes jouer et qui est donc complémentaire au leur, soit celui d'assurer l'effectivité et la reconnaissance du divorce auprès des parties et des tiers. En effet, selon la plupart d'entre eux, le divorce devant le tribunal civil doit avoir lieu en premier ou en même temps que le divorce religieux ou à tout le moins le plus tôt possible après. Deux de ces conseillers vont même jusqu'à considérer qu'un divorce civil répond à tous les critères du divorce sur le plan religieux²⁰. C'est pourquoi, après l'échec de la conciliation, ils dirigeront immédiatement tous leurs clients vers le tribunal civil.

Les conseillers religieux se font-ils une image étanche de la *charia* comparable à celle que les acteurs civils se font du système juridique québécois? Nous avons partiellement répondu à cette question en traitant de la complémentarité perçue entre les divorces religieux et civil. Quant à leur attitude vis-à-vis des normes à appliquer, les conseillers religieux font preuve d'un discours relativement diversifié qui, encore une fois, affaiblit quelque peu l'hypothèse du système de justice parallèle. Il est exact que la majorité d'entre eux appliquent une lecture relativement étroite de la jurisprudence islamique (*fiqh*), qui tend généralement à favoriser le conjoint par rapport à la conjointe – comme dans les cas d'accès absolu au divorce pour le conjoint, du divorce à l'initiative de la conjointe (*khul'*) conditionnel à la renonciation de certains droits; de la pension alimentaire pour la conjointe d'une durée n'excédant que rarement trois mois, de la séparation des biens appartenant à chaque conjoint au moment du divorce – lecture ne laissant que peu d'ouverture aux normes du système juridique québécois. Cependant, une importante minorité de conseillers religieux favorisent des pratiques ou des interprétations normatives plus pragmatiques et équitables, et notamment la recherche du consentement de la conjointe au divorce initié par le conjoint (*talâq*) ou encore le divorce accordé à la conjointe sans le consentement du conjoint (*tatliq*) dans des circonstances de préjudice matériel, psychologique ou physique grave. Dans certains cas, des conseillers se réfèrent de manière plus explicite au droit québécois. Ainsi, deux d'entre eux calculent-ils des pensions alimentaires à l'épouse en s'inspirant des directives québécoises et deux autres permettent aux parties de négocier le partage de leurs biens en fonction des dispositions du Code civil.

D'après les Canadiennes musulmanes participantes

D'après les Canadiennes musulmanes et les acteurs civils interviewés, la plupart des femmes confrontées à un conflit familial recherchaient une approche personnalisée, les questions intimes devant être adressées dans une atmosphère

conviviale, dénuée de toute bureaucratie ou formalité technique. Ainsi, les femmes interrogées se sont montrées sensibles à un certain nombre d'autres facteurs dans leur choix des personnes vers qui se tourner, notamment : la possibilité de parler sa langue maternelle, la compréhension de la culture de leur pays d'origine, le partage de valeurs semblables, la gratuité des services offerts, la disponibilité de ces personnes et la confidentialité.

Plusieurs femmes ont recherché l'aide de différents acteurs et ce, pour différentes raisons. Ainsi, la plupart ont eu recours aux services d'un travailleur social ou d'un travailleur communautaire et certaines ont consulté des avocats, la plupart travaillant dans des cliniques d'aide juridique²¹. Aucune d'entre elles n'a vu un médiateur accrédité. Cela semble pouvoir s'expliquer par les deux raisons suivantes : tout d'abord, les médiateurs accrédités ne parlaient pas leur langue maternelle, ni ne provenaient de leur communauté ethnoculturelle; ensuite, les femmes assimilaient la médiation accréditée à leurs expériences de médiation informelle avec des conseillers religieux, des travailleurs sociaux ou des travailleurs communautaires, ne ressentant alors pas le besoin de renouveler l'expérience.

D'après les entrevues, il semble que les femmes accordent au système judiciaire le rôle de prononcer le divorce civil, de décider judiciairement des conséquences sur la vie de famille en appliquant la loi à un certain nombre de questions (la garde des enfants, pension alimentaire, la répartition des biens, l'usage de la résidence familiale). Il est toutefois intéressant de noter qu'il semblerait qu'un certain nombre de femmes musulmanes n'avaient pas souhaité utiliser les tribunaux québécois, mais y avaient été en quelque sorte contraintes. Par exemple, les avocats de l'aide juridique interviewés ont précisé qu'une majorité de leur clientèle musulmane leur avait été référée par des organisations du bien-être social. En effet, au Québec, la solidarité sociale n'intervient que lorsque la solidarité familiale n'existe pas ou ne fonctionne pas. Ainsi, une femme qui réclame l'aide sociale doit prouver que son mari ou ex-mari ne peut pas lui payer de pension alimentaire. Elle devra donc aller devant les tribunaux afin d'exercer son droit à une pension alimentaire. Certaines femmes musulmanes ont également été référées aux tribunaux dans le cas de violence conjugale. Dans ces cas-là, les services sociaux vont fortement conseiller à la femme de demander le divorce.

Le recours aux conseillers religieux

Il semblerait que certaines femmes musulmanes aient recherché l'aide d'un conseiller religieux essentiellement afin de solidifier les assises de leur couple et, plus particulièrement, pour que ce conseiller remplisse l'une et/ou

l'autre des trois fonctions suivantes : expert dans l'offre de directives religieuses, conciliateur en l'absence de membres importants de la famille, personne ayant l'autorité morale de convaincre le mari de devenir un homme meilleur. Il existe par ailleurs une grande corrélation parmi les participantes entre leur degré de fréquentation des mosquées et la consultation d'un imam ou d'un autre conseiller religieux. Selon plusieurs personnes interviewées, les femmes musulmanes immigrées qui sont confrontées à des conflits familiaux seront sensibles à l'aide d'acteurs civils ou religieux qui connaissent leur culture et leur langue, qui sont disponibles et qui vont traiter l'affaire sans s'embarasser de technicités, ce qui confirme les propos des femmes. D'autres femmes vont avoir recours à un conseiller religieux ou à leur consulat afin d'obtenir un divorce qui sera reconnu dans leur pays d'origine (certaines pensent, à tort ou à raison, qu'un divorce civil ne sera pas reconnu dans leur pays d'origine). Ceci est très important pour elles, car elles vivent à la fois au Canada et dans leur pays d'origine, du moins sur le plan psychologique. Qui plus est, elles risquent, si elles sont considérées comme toujours mariées dans leur pays d'origine, de perdre la garde de leur enfant lorsqu'elles vont visiter leurs parents, leur mari pouvant alors saisir les tribunaux locaux pour les récupérer, voire interdire à leur femme la sortie du territoire.

Leur perception des normes

Parmi les femmes interviewées, on peut distinguer quatre types de perceptions des normes et des institutions familiales. Premièrement, certaines femmes vont choisir la norme qui est la plus avantageuse pour elles : elles s'attachent au résultat. Deuxièmement, d'autres femmes auront intégré l'idée que le système juridique étatique est le principal système, tout en le comparant à d'autres ensembles de normes (religieux ou étatiques). Troisièmement, certaines femmes vont accorder une place importante au système étatique, mais tout en le trouvant inadapté à leur profil, exigeant une amélioration à ce propos. Enfin, une femme a mis l'emphase sur le système normatif religieux. Dans ce dernier cas, il s'agissait d'une Algérienne qui voulait s'assurer que se conformer au droit québécois n'irait pas à l'encontre de ses convictions religieuses.

En ce qui concerne la première catégorie, l'approche pragmatique ou approche basée sur les résultats, il semble que la plupart des femmes musulmanes immigrées souhaitaient obtenir un divorce qui soit reconnu dans leur pays d'origine, qu'il soit religieux obtenu devant le conseiller religieux, ou non (c'est-à-dire obtenu par le biais d'un consulat). En effet, elles souhaitaient retourner, avec leurs enfants, dans leur pays d'origine pour les

vacances, mais craignaient de ne pas pouvoir revenir au Canada ou de perdre la garde de leurs enfants, suite à certains agissements de leurs anciens conjoints. Quand un pays musulman ne reconnaît pas un divorce civil canadien, la femme est considérée comme toujours mariée et a donc besoin de la permission de son mari pour quitter le pays. De plus, il se peut que la loi de ce pays accorde la garde des enfants au père. Dans ces cas, les femmes retournent soit au consulat de leur pays d'origine, soit à un conseiller religieux, afin d'obtenir un divorce qui sera reconnu dans ce pays. Il est intéressant de remarquer que presque toutes les femmes qui ont mentionné le besoin d'un *talâq* ont eu ce raisonnement, sans faire part du besoin de se remarier religieusement (deux seulement ont parlé du *talâq* dans ce sens). Il est également ressorti des entrevues avec les acteurs civils et religieux, tout comme de celles avec les femmes, qu'un certain nombre d'hommes musulmans partagent cette approche s'attachant au résultat. Par exemple, une femme a évoqué le fait que son mari voulait un divorce à l'amiable par le consulat algérien, afin d'éviter une séparation des biens et de devoir payer une pension alimentaire.

En ce qui concerne la troisième catégorie, c'est-à-dire les femmes demandant une adaptation du droit québécois et canadien, il s'agit majoritairement de converties nées au Québec et d'immigrées de deuxième génération ou qui étaient arrivées au Québec à un très jeune âge. Par ailleurs, la majorité des femmes ont déclaré que l'autonomie individuelle et la liberté religieuse étaient tout à fait compatibles affirmant leur lecture subjective de la *charia* à l'aune de leur appréciation personnelle du contexte dans lequel elles se trouvent.

Compatibilité entre la charia et le droit canadien et la question de la création d'un « tribunal arbitral religieux »

Une majorité des Canadiennes musulmanes interviewées ont une perception positive de la *charia* : la comprenant comme la loi divine, en tant que femmes, elles se sentent bien protégées par elle, si elle est bien comprise, mais elles la trouvent mal interprétée et mal appliquée dans les pays d'origine ou musulmans. Ainsi, selon une répondante d'origine algérienne, la loi algérienne est bien différente de la *charia* car :

« [...] les hommes de là-bas, ils disent que ce sont eux les hommes, ce sont eux les rois. La femme n'a aucun droit [alors que] Dieu, dans le Coran, a dit que la femme a tous ses droits. » (Entretien 2).

Une importante minorité des femmes perçoivent de façon négative la *charia*. Certaines la distinguent de la loi divine en comparaison de laquelle elles considèrent la *charia* injuste et restrictive pour les femmes. Parmi ces dernières, se trouvent notamment les femmes guinéennes et iraniennes qui se réfèrent essentiellement à la question de la difficulté d'obtenir un divorce.

Pour la plupart des femmes interviewées, la *charia* est compatible avec le droit canadien pour ce qui est du domaine du droit familial. Ainsi, selon l'une d'elles, la Charte des droits et libertés et la religion musulmane ont en commun de proclamer « le respect des droits de chacun ». En effet, d'après elle :

« [...] les règles [de la religion musulmane] aussi appellent au respect des droits de la personne, au respect des droits de la famille, des enfants, de la femme, de l'époux... » (Entretien 3).

Lors des entrevues, un grand nombre des femmes interviewées n'avaient suivi que de loin les débats sur les tribunaux religieux. Sept d'entre elles n'étaient pas au courant de ce débat. Majoritairement, les femmes se sont prononcées contre l'existence de tribunaux religieux, estimant que les femmes n'y seraient pas bien protégées ou encore ne voyant pas l'utilité de doubler des structures tant que les tribunaux canadiens n'allaient pas à l'encontre des valeurs islamiques. Une petite minorité pensait que ce n'était pas le moment d'en instaurer (deux) ou était en leur faveur (deux), car il permettrait de prendre en compte les spécificités de la communauté. L'une d'elles pense notamment que « la communauté musulmane a fort besoin d'un tribunal arbitral parce que ça préserve les droits et les obligations de la communauté musulmane ». Tout en précisant qu'elle « sai[t] que la loi canadienne (et) la loi québécoise essaient de préserver les droits et obligations de tous les citoyens », elle a indiqué qu'elle considérait :

« [...] que c'est nécessaire d'avoir un tribunal arbitral pour la communauté musulmane parce que [...] il y a des spécificités pour cette communauté-là et ces spécificités-là sont d'ordre religieux. On a besoin de se référer [...] à des imams officiellement désignés, c'est-à-dire on a besoin d'un organisme officiel. » (Entretien 4).

Cette répondante pense ainsi que « le tribunal arbitral est un très bon exemple de ça ».

Conclusion

L'analyse des différents types d'entrevues nous a amenés à conclure qu'il n'y a pas de système juridique musulman informel et organisé à Montréal, qui existerait parallèlement au système judiciaire étatique. Nous avons plutôt découvert l'existence de processus variés au cœur desquels intervient le conseiller religieux. Dans ces processus, selon l'ensemble des personnes interviewées, ce dernier ne tranche pas entre les prétentions des parties pour mettre fin au conflit. Il agit plutôt à titre de conseiller et encadre les parties dans leur négociation de la résolution de leur litige. Jouent alors un rôle prépondérant le consentement et la bonne volonté du couple.

L'autorité du conseiller religieux n'est que relative, puisque le magasinage entre conseillers pour la solution la plus satisfaisante semble être une pratique répandue parmi les musulmans à Montréal. Il reste toutefois exact que bon nombre de clients des conseillers religieux considèrent que ces derniers ont une autorité pour officialiser « religieusement » leur divorce. Ce rôle symbolique et formel les rapproche des juges civils. Cependant, la majorité des conseillers religieux interviewés perçoivent les divorces islamiques et civils comme des institutions complémentaires et non parallèles. Ainsi préfèrent-ils que leurs clients obtiennent un divorce civil en sus du divorce religieux, ce qui a pour effet d'accroître l'effectivité et la reconnaissance de ce dernier, tout en soumettant le contenu des ententes de règlement informel à l'examen et à l'approbation du tribunal civil.

Notes biographiques

JEAN-MATHIEU POTVIN, LL.M., a été cochercheur dans le projet dont traite cet article. Doctorant à l'Institut d'études islamiques de l'Université McGill, sa thèse examine la construction de l'autorité dans les avis éthico-juridiques de l'Académie internationale de jurisprudence islamique.

ANNE SARIS, LL.D., professeure de droit à l'UQAM, consacre ses recherches aux relations qu'entretiennent normativités religieuses et normativités étatiques et à la question des valeurs religieuses face aux valeurs étatiques. Elle fut la directrice scientifique de la recherche sur laquelle repose cet article.

Notes

¹ Motion en date du 26 mai 2005. Voir les débats : <http://www.assnat.qc.ca/fra/37legislature1/Debats/journal/ch/050526.htm> [consulté le 9 mai 2008].

² Une littérature importante existe sur les termes de ce débat dont l'analyse n'est pas le propos de cet article. Voir notamment Gaudreault-DesBiens, J.-F., 2005. « The Limits of Private Justice: The Problems of the State Recognition of Arbitral Awards in Family and Personal Status Disputes in Ontario », *World Arbitration and Mediation Reports*, vol. 1, n° 1, p. 18-32; Bakht, N., 2007. « Religious Arbitration in Canada: Protecting Women by Protecting Them from Religion », *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 19 p. 113-144; Shachar, A., 2008. « Privatizing Diversity: A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law », *Theoretical Inquiries in Law*, vol. 9, n° 2, p. 572-607.

³ *Loi de 1991 sur l'arbitrage*, L.O. 1991, chapitre 17 : <http://www.canlii.org/on/legis/loi/1991c.17/20040802/tout.html> [consulté le 9 mai 2008].

⁴ *Étude de cas auprès de Canadiennes musulmanes et d'intervenants civils et religieux en résolution de conflits familiaux – une recherche exploratoire menée en 2005-2007 à Montréal*. Chercheurs associés : Anne Saris, direction scientifique du projet; Jean-Mathieu Potvin, chercheur; Naïma Bendriss, chercheuse; Wendy Ayotte, gestion du projet; Samia Amor, chercheuse, et avec la collaboration du Collectif des femmes immigrantes du Québec. Financée par Patrimoine canadien, Condition Féminine Canada, Justice Canada et Immigration et Métropoles avec l'appui de Droits et Démocratie. Disponible en ligne : http://www.er.uqam.ca/nobel/juris/IMG/pdf/conflits_fam_canadiennes_musul.pdf.

⁵ Nous avons choisi le terme « civil », car ces acteurs, n'ayant pas de fonction religieuse, ont parfois recours à des normes religieuses. Il en est ainsi de certains travailleurs communautaires. L'on ne peut donc les qualifier de séculiers.

⁶ Voir notamment Castel, F., 2002. *La diversité ethnique et religieuse d'origine orientale au Québec : un portrait de la communauté musulmane*. Mémoire de maîtrise en sciences des religions, Département des sciences des religions, Faculté des sciences humaines, Université du Québec à Montréal.

⁷ Trancher les litiges, c'est-à-dire trancher entre deux prétentions opposées soumises par des parties, de façon finale – sous réserve de droit d'appel bien entendu.

⁸ L'article 2639 du *Code civil du Québec* interdit spécifiquement tout arbitrage en matière familiale.

⁹ « Le droit en vigueur est un ensemble de règles de conduite, qui, directement ou indirectement, sont formulées et mises en valeur par l'État » (Bobbio 1998 : 30). Certains mêmes parlent de sa vocation totalitaire. Vanderliden (1993) estime que le droit est un système totalitaire en ce sens qu'il organise tous les éléments qui l'entourent en référence à lui-même. Va de pair avec cette idée le postulat que le système juridique est nécessairement exclusif. Ainsi, Ago écrivait que « l'ordre juridique est nécessairement exclusif, au sens où il exclut le caractère juridique de tout ce qu'il ne réintègre pas en lui-même » (1936 : 302).

¹⁰ Cour Suprême du Canada, 2007. *Bruker c. Marcovitz*. 3 R.C.S. 607, CSC 54.

¹¹ Dans cette jurisprudence, la juge Abella opère en trois temps. Tout d'abord, elle pose la validité juridique de la clause stipulant que le mari devait donner le divorce religieux, en la détachant de toute normativité religieuse « 47. Le fait que le par. 12 de l'entente comporte des éléments à caractère religieux ne le soustrait pas par le fait même à l'examen judiciaire. Nous n'avons pas à examiner des principes religieux doctrinaux, à savoir par exemple si un get donné est valide. Nous n'avons pas à spéculer sur ce que le tribunal rabbinique pourrait décider ». Selon elle donc l'objet du contrat n'est pas contraire à l'ordre public ou encore prohibé par la loi (par. 63). Elle pose ensuite qu'il peut être exécuté de façon forcée. Enfin elle précise que le mari ne saurait opposer sa liberté de religion à l'exécution dudit contrat.

¹² Cour supérieure du Québec, 2005. *S.I. c. E.E.* 540-12-006295-992, SOQUIJ AZ-50331796, Laval. Les extraits pertinents sont les suivants : « [65] Ms. I. was also asking the Court to order Mr. E. to undertake, immediately after the civil judgment of divorce, to

do whatever was necessary so that Ms. I. also be divorced according to their faith. On the last day of the trial, the subject came up and Mr. E. undertook to go to the Country A Consulate in Montreal and give his wife a religious divorce within seven days of a final judgment in the present case. It was clear that for Mr. E., the granting or not of a religious divorce was an important bargaining tool: he knew a religious divorce was important for Ms. I. not only for religious reasons, but also for civil reasons, as it would affect her civil status in Country A, where all her family lives, i.e. father, siblings, cousins, etc., whom she had not seen for many years. [66] At first, Mr. E. remained steadfast in his refusal to grant it immediately, as stated above. During the mid-morning break however, he changed his mind, and agreed to grant Ms. I. the religious divorce immediately, as a sign of good faith. He then pronounced the required phrase three times: “Enti Taleq” in front of two Muslim witnesses, i.e. Ms. I. and her lawyer, Mtre Elmaraghi, and that was it. He also undertook to carry out the necessary paperwork at the Country A Consulate. [67] All this was recorded and registered on the procès-verbal and signed by the parties and Mtre Elmaraghi. It shall be reproduced in the conclusions of the present judgment. » (nos soulignés).

¹³ Les juristes musulmans ont distingué le concept de *charia* – référant à la Loi divine révélée dans le Coran – et l'exemple normatif du Prophète Mohammed, de celui de *fiqh*, qui réfère à une tradition discursive (Qasim Zaman 2002; Asad, 1986) dont l'objet est de rendre explicite la charia. Le *fiqh* n'est donc pas un droit codifié, bien que certaines parties aient été codifiées à partir du début du 19^e siècle. En l'absence d'une autorité juridique suprême, les juristes musulmans ont élaboré des sous-traditions (*madhhab*, pl. *madhâhib*), caractérisées par une grande diversité doctrinale interne (Hallaq 2004), dont les cinq plus importantes sont les écoles *hanafite*, *mâlikite*, *shâfi'ite*, *hanbalite* (pour les sunnites) et *ja'farite* (pour les chiites duodécimains).

¹⁴ Voir aussi Othman (2005) et Haddad et Lummis (1987).

¹⁵ Les conseillers religieux ont dit appartenir principalement soit à une école de jurisprudence (huit, dont trois *hanafites*, deux *shâfi'ites* et trois *ja'farites*), soit à toutes les écoles ou aucune école en particulier, en s'identifiant avec le mouvement réformiste (deux), avec le mysticisme soufi (un), avec le mouvement des *tablighs* (un) ou avec le sunnisme en général (un).

¹⁶ En islam, le *mahr* consiste en une somme d'argent ou un objet de valeur dû à l'épouse par le mari conformément au contrat de mariage.

¹⁷ Cour Supérieure du Québec, 2003. N.N.-B. c. A.C.M. 500-12-263914-024 et 500-12-258896-012, SOQUIJ AZ-50188520, Montréal. – « vu que les parties, qui sont des musulmans pratiquants, ont procédé à une médiation selon la tradition musulmane devant deux médiateurs musulmans, qui ont rencontré les parties et qui les ont aidées à trouver une solution à leurs différends et, plus particulièrement, aux aspects financiers du divorce; solution qui est conforme à leur croyance et qui n'est pas contraire à l'ordre public civil québécois. »

¹⁸ De plus, certains conseillers religieux ont indiqué que bon nombre de femmes musulmanes connaissent les droits que leur accorde la loi québécoise et qu'à plusieurs reprises, des femmes se sont référées et ont utilisées le droit québécois dans leurs négociations avec leurs époux. Toutes ces stratégies font écho à celles que les femmes musulmanes ont depuis des siècles développées et appliquées avec succès devant les tribunaux pour défendre leurs droits et tirer bénéfice de l'économie particulière et de la flexibilité de la jurisprudence islamique (Pierce 2003; Hirsch 1994; Jennings 1975).

¹⁹ Quant à la pression familiale, nos données ne nous ont pas permis de conclure qu'elle se matérialise davantage dans les causes impliquant le conseiller religieux que dans les causes civiles. Lorsqu'elle existe, elle semble jouer surtout sur le choix de divorcer ou de rester mariée, ou encore d'opter pour la séparation de corps et parfois au stade de la négociation de l'entente des mesures accessoires au divorce dans la renonciation à des droits tels que la dot, la pension alimentaire pour la femme et la garde d'enfants. Cependant, vu l'absence de données sur des cas d'ententes sur les mesures accessoires au divorce négociées devant un conseiller religieux et ce, sans l'intervention subséquente d'un tribunal civil, il n'est pas

possible d'évaluer l'effet de telles pressions sur la force contraignante de ces ententes.

²⁰ Le mariage, dans la jurisprudence islamique, est avant tout un contrat et ne dépend pas pour sa validité ou sa dissolution de l'intervention d'un membre d'une hiérarchie religieuse, comme c'est le cas pour les sacrements dans le christianisme.

²¹ Parmi les vingt-quatre femmes interviewées, treize ont consulté des avocats (dont neuf avocats au titre de l'aide juridique).

Bibliographie

- Ago, R., 1936. « Règles générales des conflits de lois », *Recueil des cours de l'académie de droit international de La Haye*, vol. 58, p. 243-469.
- Antoun, R. T., 1980. « The Islamic Court, the Islamic Judge, and the Accommodation of Traditions : A Jordanian Case Study », *International Journal of Middle East Studies*, n° 12, p. 455-467.
- Asad, T., 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C., Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Bakht, N., 2007. « Religious Arbitration in Canada: Protecting Women by Protecting Them from Religion », *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 19, p. 113-144.
- Bobbio, N., 1998. *Essais de théorie du droit*. Paris, Bruylant, Libraire générale de droit et jurisprudence, coll. « La pensée juridique ».
- Bogaç, E.-A., 2003. *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankiri and Kastamonu (1652-1744)*. Leiden, Boston, Brill.
- Castel, F., 2002. *La diversité ethnique et religieuse d'origine orientale au Québec : un portrait de la communauté musulmane*. Mémoire de maîtrise en sciences des religions, Département des sciences des religions, Faculté des sciences humaines, Université du Québec à Montréal.
- Cesari, J., 2004. *L'islam à l'épreuve de l'Occident*. Paris, Éditions La Découverte.
- Cour supérieure du Québec, 2005. *S.I. c. E.E.* 540-12-006295-992, SOQUIJ AZ-50331796, Laval.
- Cour supérieure du Québec, 2003. *N.N.-B. c. A.C.M.* 500-12-263914-024 et 500-12-258896-012, SOQUIJ AZ-50188520, Montréal.
- Cour suprême du Canada (CSC), 2007. *Bruker c. Marcovitz*. 3 R.C.S. 607, CSC 54.
- Daher, A., 1998. *La construction de l'islamité et l'intégration des musulmans au Québec dans le discours de leurs leaders*. Thèse de doctorat en sociologie, Département de sociologie, Faculté des sciences humaines, Université du Québec à Montréal.
- Gaudreault-DesBiens, J.-F., 2005. « The Limits of Private Justice: The Problems of the State Recognition of Arbitral Awards in Family and Personal Status Disputes in Ontario », *World Arbitration and Mediation Reports*, vol. 1, n° 1, p. 18-32.
- Haddad, Y. et Lummis A.T., 1987. *Islamic Values in the United States: A Comparative Study*. Oxford, Oxford University Press.
- Hallaq, W. B., 2008. « What is Shari'a? », *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, vol. 2, p. 151-180.
- Hallaq, W. B., 2004. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hirsch, S.-F., 1994. « Kadhi's Courts as Complex Sites of Resistance: The State, Islam, and Gender in Postcolonial Kenya », in S. Hirsch et M. Lazarus-Black (dir.), *Contested States: Law, Hegemony and Resistance*. New York, Routledge Press, p. 207-230.
-

- Jennings, R.-C. 1975. « Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 18, p. 53-114.
- Othman, A., 2005. *And Sulh is Best: Amicable Settlement and Dispute Resolution in Islamic Law*. Thèse de doctorat, Joint Ad Hoc Committee of the Center for Middle Eastern Studies and the Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University.
- Pierce, L., 2003. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley et Los Angeles, University of California Press.
- Quraishi, A., et N. Syeed-Miller, 2004. « No Altars: A Survey of Islamic Family Law in the United States », in L. Welchman (dir.), *Women's Rights & Islamic Family Law*. London, Zed Books, p. 177-229. <http://www.law.wisc.edu/m/njhjf/noaltars.pdf> [consulté le 8 mai 2008].
- Qasim Zaman, M., 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton et Oxford, Princeton University Press.
- Rocher, G., 1996. « Les phénomènes d'internormativité : faits et obstacles », in J.-G. Belley (dir.), *Le droit soluble, contributions québécoises à l'étude d'internormativité*. Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, p. 25-42.
- Saris, A. et al., 2007. *Étude de cas auprès de Canadiennes musulmanes et d'intervenants civils et religieux en résolution de conflits familiaux – une recherche exploratoire menée en 2005-2007 à Montréal*. http://www.er.uqam.ca/nobel/juris/IMG/df/conflits_fam_Canadiennes_musul.pdf [consulté le 9 mai 2008].
- Shachar, A., 2008. « Privatizing Diversity: A Cautionary Tale from Religious Arbitration in Family Law », *Theoretical Inquiries in Law*, vol. 9, n° 2, p. 572-607.
- Vanderlinden, J., 1993. « Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique », *Revue de la recherche juridique. Droit prospectif*, n° 2, p. 573-583.
-