

Andrzej Adamczyk

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

ORCID: 0000-0002-6080-4516

andrzej.adamczyk@ujk.edu.pl

Autonomia prawotwórcza niemuzułmańskich związków wyznaniowych jako dziedzictwo Imperium Osmańskiego na przykładzie Syrii i Egiptu

Wstęp

Interesującym zjawiskiem społecznym jest utrzymywanie się w niektórych państwach Bliskiego Wschodu rozwiązań prawnych mających swoje źródło w systemie miletów Imperium Osmańskiego. Za jedną z definicji należy wyjaśnić, że był to „system zarządzania imperium osmańskiego łączący dwa rodzaje jurysdykcji: terytorialną i etniczno-religijną. Prawo karne i handlowe sułtana obowiązywało na całym terytorium państwa, lecz w sprawach osobistych, dotyczących małżeństwa, rodziny i religii, poszczególne społeczności miały swoje własne prawa, z możliwością odwołania się do przywódców religijnych – papieża, patriarchy lub muftiego”¹. System miletów był modelem nieterytorialnego zarządzania różnymi grupami wyznaniowymi, który zapewniał jednocześnie autonomię personalną (podleganie prawu grupy etnoreligijnej, do której dana osoba należała), autonomię kulturalną (wykonywanie zbiorowych praw kulturalnych przez wspólnotę) i reprezentację polityczną². Według trafnych słów Jerzego Zdanowskiego „Imperium Osmańskie funkcjonowało w oparciu o prawo muzulmańskie, które dotyczyło niemuzułmanów tylko w sprawach wychodzących poza ich wspólnoty. Dopóki w nich pozostawali, ich życie było regulowane przez prawo ich religii, byli poddanymi swojej wspólno-

¹ R. Scruton, *Miletu system*, [w:] idem, *Słownik myśli politycznej*, Warszawa 2002, s. 215–216.

² G.M. Quer, *De-territorializing minority rights in Europe: a look eastward*, „Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe” 2013, t. 12, nr 1, s. 78. Na temat systemu miletów w Imperium Osmańskim zob. A. Adamczyk, *Państwo i społeczeństwo w imperium Osmanów*, „Acta Universitatis Wratislaviensis – Prawo” 2004, nr 2020, s. 77–86; J. Zdanowski, *Państwo na muzulmańskim Bliskim Wschodzie. Procesy genezy i czynniki trwania*, Kraków 2014, s. 112–116, 225–228.

ty, zorganizowanej na podobieństwo państwa, lecz rządzonej przez przywódców religijnych”³. Przyjęte w imperium rozwiązania stanowiły zastosowanie założeń islamu, zgodnie z którymi tzw. ludzie Księgi, żyjący pod władzą państwa muzułmańskiego, są uprawnieni do posiadania autonomii legislacyjnej i sądowej w zakresie ich spraw religijnych i statusu osobowego, poza którą to sferą niemuzułmanie podlegają prawu muzułmańskiemu⁴.

Po rozpadzie Imperium Osmańskiego otoczenie polityczno-prawne dla mniejszości wyznaniowych zmieniło się istotnie, gdyż narodziły się nowe państwa, których elity władzy reprezentowały większość religijno-etniczną, a dla legitymizowania swojego przywództwa zaczęły odwoływać się do ideologii narodowych⁵. W republikańskiej Turcji powstałej na gruzach monarchistycznego imperium miletów zostały zniesione, a szariat zastąpiony przez szwajcarski kodeks cywilny w 1926 r., co świadczyło o odrzuceniu pluralizmu prawnego charakterystycznego dla poprzedniej epoki⁶. Wszyscy mieszkańcy państwa stali się równoprawnymi obywatelami, dla których obowiązywało jednolite ustawodawstwo państwowe⁷. Natomiast w kilku nowych państwach powstałych po rozkładzie Imperium Osmańskiego, a także w Egipcie, system miletów został zachowany; co więcej, jego znaczenie wręcz wzrosło ze względu na praktykę rządów sprawowanych przez państwa kolonialne.

Przedmiotem badań w niniejszej publikacji jest prawo o proveniencji religijnej dopuszczone przez władze państwowe do stosowania przez niemuzułmańskie wspólnoty religijne w Egipcie i w Syrii. W państwach tych występują normatywne rezydua po osmańskim systemie miletów. Zanalizowane zostaną następujące zagadnienia: geneza miletów w Egipcie i Syrii (pkt I), zakres przedmiotowy i podmiotowy autonomii prawnej wspólnot niemuzułmańskich w tych państwach (pkt II), źródła prawa uznane w Syrii i Egipcie oraz stosowane przez niemuzułmańskie wspólnoty wyznaniowe (pkt III), a także niektóre problemy prawne wynikające z zachowania rozwiązań charakterystycznych dla Imperium Osmańskiego (pkt IV). Zastosowano następujące metody badawcze: historyczno-opisową oraz komparatystyczną.

³ J. Zdanowski, *Mniejszości etniczno-religijne Bliskiego Wschodu: strategie przetrwania w XX w.*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2011, nr 1, s. 32.

⁴ M. Berger, *Public policy and islamic law: the modern dhimmī in contemporary Egyptian family law*, „Islamic Law and Society” 2001, t. 8, nr 1, s. 92.

⁵ J. Zdanowski, *Mniejszości etniczno-religijne...*, s. 28.

⁶ K. Barkey, G. Gavrilis, *The Ottoman millet system: non-territorial autonomy and its contemporary legacy*, [w:] J. Coakley (red.), *Non-territorial autonomy in divided societies. Comparative perspective*, London–New York 2017, s. 34. Zob. A. Adamczyk, M. Adamczyk, *Recepcja szwajcarskiego kodeksu cywilnego w Turcji. Rewolucja czy kontynuacja?*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2006, t. XVI, nr 2, s. 163–178.

⁷ J. Zdanowski, *Mniejszości etniczno-religijne...*, s. 38.

I. W Egipcie, który od 1914 r. był *de facto* niepodległy, formalnie stanowił zaś protektorat brytyjski, ustawa nr 8 z 1915 r. potwierdziła obowiązywanie dekretów tanzimatu w zakresie statusu niemuzułmanów⁸. Joel Beinin pisał w odniesieniu do sytuacji żydów w Egipcie, że na początku XX w. system wspólnotowy funkcjonował tam bardzo sprawnie, zapewniając jednostkom ochronę, a całej wspólnocie – ciągłość tożsamości żydowskiej⁹. Do 1955 r. chrześcijanie i żydzi tworzyli liczne wspólnoty, które stosowały własne prawo i posiadały własne sądy. O ile prawo statusu osobowego dla muzułmanów uchwalone było przez egipski parlament, o tyle prawo to i wymiar sprawiedliwości w ww. zakresie dla chrześcijan i żydów były domeną regulacji wewnętrznych obowiązujących w tych wspólnotach, z zastrzeżeniem że podlegały one zatwierdzeniu przez egipski rząd¹⁰. W XX w. ustawodawstwo egipskie zredukowało znacząco autonomię niemuzułmanów w sprawach statusu osobowego poprzez szereg działań ustawodawczych. W pierwszej kolejności ograniczony został zakres zastosowania prawa niemuzułmańskiego do spraw małżeńskich i rozvodu; w ramach polityki unifikacji prawa cywilnego pod ogólne regulacje przeszły zagadnienia: opieki (1925, 1952), dziedziczenia ustawowego (1943), zapisów (1946), nazwisk rodowych, pokrewieństwa i zdolności prawnej (1949)¹¹. Następnie zniesione zostały sądy niemuzułmańskie w 1955 r. (ustawa nr 462 z 1955 r. o zniesieniu sądów szariackich i mileckich), wskutek czego jurysdykcja sądów wspólnot niemuzułmańskich została ograniczona do spraw wyłącznie religijnych¹². Ustawa nr 462 wprowadziła regułę, że stosowanie niemuzułmańskich przepisów o małżeństwie i rozwodzie jest możliwe tylko pod pewnymi warunkami, tj. „spory dotyczące statusu osobowego małżonków niemuzułmanów, którzy wyznają tę samą religię i należą do tego samego wyznania i kościoła (*the same sect and rite*), i którzy w chwili ogłoszenia tej ustawy posiadają własne zorganizowane wspólnotowe instytucje sądowe, będą rozstrzygane stosownie do ich prawa, w ramach porządku publicznego (*al-nizam al-amm*)”¹³.

Obecnie więc autonomia legislacyjna egipskich wspólnot niemuzułmańskich jest ograniczona do prawa rodzinnego raczej aniżeli prawa statusu osobowego¹⁴.

Na terytorium Syrii-Libanu w czasie krótkotrwałego królestwa Fajsala bin Husseina w Syrii (1919–1920) nie doszło do żadnych znaczących zmian

⁸ M.H. van den Boogert, *Millets: past and present*, [w:] A.N. Longva, A.S. Roald (red.), *Religious minorities in the Middle East. Domination, self-empowerment, accommodation*, Leiden–Boston 2012, s. 40.

⁹ J. Beinin, *The dispersion of Egyptian Jewry. Culture, politics, and the formation of a modern diaspora*, Berkeley 1998, s. 36–37.

¹⁰ M. Berger, *Public policy...*, s. 93.

¹¹ M.H. van den Boogert, op. cit., s. 41.

¹² M. Berger, *Public policy...*, s. 96; J. Zdanowski, *Państwo na muzułmańskim Bliskim Wschodzie...*, s. 228.

¹³ Treść art. 6 ustawy nr 462, za: M. Berger, *Public policy...*, s. 93.

¹⁴ Ibidem.

w organizacji wyznaniowej tego terytorium¹⁵. W okresie mandatu francuskiego w Syrii i Libanie (od 1920 r. – oficjalnie od 1922 r. do 1946 r.) Francuzi prowadzili politykę utrzymywania formalnoprawnych różnic między wspólnotami religijnymi. Wykorzystanie religii do celów politycznych przez Francję – świeckie państwo – nastąpiło z dwóch powodów. Po pierwsze, utrzymywanie tradycyjnego systemu podziałów religijnych mogło służyć zwalczaniu arabskiego nacjonalizmu w Syrii; po drugie zaś, dotychczasowe wzory rządzenia w koloniach (zasada asocjacji marszałka Lyauteya wymyślona dla Maroka¹⁶) uznawane były za optymalne. Francuzi uzasadniali swoją obecność w regionie tym, że ich misją jest ochrona mniejszości przed sunnitami, co dobrze korespondowało z ochroną praw mniejszości, która po I wojnie światowej zyskała ogromnie na znaczeniu¹⁷. Polityka religijna wyrażała się w dwóch aspektach: przez tworzenie państw religijnych i rozwój systemu miletów.

W okresie mandatu francuskiego osmański system miletów rozwinięty w okresie *tanzimatu* został utrzymany pod nazwą *taifa*. Podobieństwa między nimi polegały na tym, że:

1) wspólnoty wyznaniowe działające na terytorium całego mandatu, uznane przez władzę centralną oficjalnym aktem, posiadały osobowość prawną;

2) najwyższy zwierzchnik religijny wspólnoty uzyskiwał status reprezentanta całej wspólnoty przed państwem;

3) wspólnoty religijne zobowiązane były przedkładać ich statuty do weryfikacji przez władze (po akceptacji mogły się cieszyć autonomią religijną, prawną i organizacyjną);

4) uznanie wspólnot religijnych oznaczało akceptację ich tradycyjnych przywilejów, podczas gdy status osobowy jego członków jako materia prawa cywilnego stosowanego przez wspólnoty został poddany ochronie władzy publicznej¹⁸.

¹⁵ A.Á. Suárez, *Confessionalism and modernity: the origins of the Syrian paradox*, [w:] E.L. Busquets (red.), *Sunni and Shia: political readings of a religious dichotomy*, Madrid 2014, s. 90.

¹⁶ Jak pisze Andrzej Dziubiński, „starał się on raczej pozyskać współpracę marokańskiej elity administracyjnej i religijnej, niżli działać poprzez przymus i zastraszenie (...) zdołał pozyskać sobie środowisko prawniczo-religijne ulemów stolicy, konsultując z nim różne sprawy natury obyczajowej i administracyjnej” – zob. A. Dziubiński, *Podbój Maghrebu przez Francję 1830–1934*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983, s. 128–129. Protektorat Maroka charakteryzowały instytucje przypominające system miletów, gdyż „wszystkie wewnętrzne problemy prawne społeczności muzułmańskiej i żydowskiej, włącznie z zabójstwami (w wypadku muzułmanów), podlegały tradycyjnemu sądownictwu kaidów, paszów i kadich, trybunałów zwyczajowego prawa berberskiego i rabinów” – A. Dziubiński, *Historia Maroka*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983, s. 411. Sądom francuskim podlegali też Marokańczycy (muzułmanie i żydzi), ale tylko wtedy, gdy ich zachowanie było niezgodne z prawami protektoratu lub jeśli mieli sprawę sądową z Europejczykami. Zob. też podrozdział pt. *Berberowie – autonomia kulturalna* w pracy J. Zdunowskiego, *Państwo na muzułmańskim Bliskim Wschodzie...*, s. 134–137.

¹⁷ Art. 6 mandatu Ligi Narodów dla Syrii (1922) gwarantował szacunek wobec religii ludności miejscowej pod rządami Francuzów – zob. A.Á. Suárez, op. cit., s. 91.

¹⁸ Ibidem, s. 93.

Rezolucja nr 60/L.R (*Nizam al-Twaef*) Wysokiego Komisarza Damiena de Martela z dnia 13 marca 1936 r. wymieniała wspólnoty wyznaniowe uprawnione do stanowienia i stosowania prawa wewnętrznego: maronicką, grecką ortodoksyjną, grecką katolicką melkicką, ormiańską ortodoksyjną, ormiańską katolicką, syriacką ortodoksyjną, syriacką katolicką, asyryjską chaldejską, chaldejską (katolicką), łacińską, protestancką¹⁹. Zmiana dokonana przez tego samego komisarza decyzją L. R146 z dnia 18 listopada 1938 r. przewidywała, że osoby, które nie należą do oficjalnie uznanych wspólnot niemuzułmańskich, podlegać będą ogólnym regulacjom prawa cywilnego w zakresie statusu osobowego²⁰. Przedmiotowe rozwiązania organizacyjne były kontynuowane po powstaniu państwa syryjskiego w 1946 r.²¹

Celem ukazania szerszego kontekstu warto dodać, że na terenie mandatu Palestyny, sprawowanego przez Wielką Brytanię, 11 wspólnot etnoreligijnych zachowało możliwość stosowania wewnętrznych regulacji w zakresie statusu osobowego²². Także w emiracie Transjordanii, utworzonym w 1921 r. we wschodniej części terytorium mandatowego Palestyny, XIX-wieczny model osmańskiego milletu został wykorzystany do regulacji stosunków wyznaniowych w nowym państwie haszymidzkim. Chrześcijanie zostali w nim oficjalnie uznani za chronioną mniejszość religijną jako millet²³. Ustawa organiczna z 1925 r. przewidywała, że chrześcijanie i muzułmanie są obywatelami wspólnego państwa mającymi równe prawa (art. 5), poddanyymi jedynie odrębnym regulacjom prawnym wspólnoty wyznaniowej w zakresie ich statusu osobowego. Islam był religią państwa i emira, ale chrześcijanom przyznano wolność wyznania i religii (art. 10). Zorganizowane kościoły zostały oficjalnie uznane przez prawo z zagwarantowaniem praw jako wspólnotom religijnym (art. 11), w tym bezpośredniego zarządzania własnymi szkołami zgodnie z prawem Transjordanii (art. 14). Ustawa organiczna przewidywała dla chrześcijan pewną liczbę miejsc w instytucjach reprezentacyjnych (art. 25), w tym 3 mandaty (na 13) w Radzie Legislacyjnej²⁴.

¹⁹ M. Berger, *Public policy...*, s. 96.

²⁰ Raport *Yazidis in Syria: decades of denial of existence and discrimination*, wrzesień 2022, s. 28, https://www.academia.edu/87890417/Yazidis_in_Syria_Decades_of_Denial_of_Existence_and_Discriminations (data dostępu: 12.11.2023).

²¹ A.Á. Suárez, op. cit., s. 92.

²² Y. Sezgin, *The Israeli millet system: examining legal pluralism through lenses of nation-building and human rights*, „Israel Law Review” 2011, t. 32, nr 3, s. 632.

²³ P. Maggiolini, *Christian churches and Arab Christians in the Hashemite Kingdom of Jordan. Citizenship, ecclesiastical identity and roles in the Jordanian political field*, „Archives de Sciences Sociales des Religions” 2015, nr 171, s. 42.

²⁴ Ibidem, s. 43.

II. Przechodząc do problematyki aktualnego zakresu przedmiotowego autonomii prawnej niemuzułmańskich wspólnot wyznaniowych, należy zauważyć, że jest ona większa w Syrii niż w Egipcie. Jak wskazano wcześniej, autonomia legislacyjna egipskich wspólnot niemuzułmańskich jest ograniczona do prawa rodzinnego raczej aniżeli prawa statusu osobowego. Włączając opiekę i dziedziczenie do sfery prawa powszechnego, ustawodawca egipski wywołał sytuację, w której stosunki niemuzułmanów w tym zakresie są regulowane przez prawo islamu. W większości przypadków ta zmiana nie ma większego znaczenia dla niemuzułmanów. Wyjątkiem jest jednak prawo dziedziczenia pozat testamentowego, które różni się znacznie od praw chrześcijańskich²⁵.

Podstawowe znaczenie w zakresie regulacji prawa stanu cywilnego w Syrii ma ustawa nr 53 o stanie cywilnym, ogłoszona 17 września 1953 r. Jest ona oparta na prawie muzulmańskim, ale jej zakres zastosowania rozciąga się co do zasady na wszystkich obywateli Syrii, niezależnie od wyznania. Art. 306 przewiduje, że przepisy tej ustawy mają zastosowanie do wszystkich Syryjczyków z wyjątkami przewidzianymi w dwóch kolejnych artykułach. Art. 307 stanowi, że wspólnota druzyjska jest wyłączona spod obowiązku stosowania się do tych przepisów ustawy, które są niezgodne z ich wierzeniami. Zasadniczo Druzowie przestrzegają prawa szkoły hanafickiej, jednakże nie w sprawach, które są wyraźnie uregulowane przez prawo i zwyczaje druzyjskie²⁶. Wyłączenia stosowania ustawy w odniesieniu do wspólnoty druzyjskiej dotyczą dziewięciu spraw, z których najważniejsze to: przeszkody małżeńskie, rozwiązanie małżeństwa, zwrot posagu, dziedziczenie testamentowe i pozat testamentowe. Najbardziej wyrazistym przejawem odmienności w obszarze prawa rodzinnego w stosunku do prawa islamu jest zakaz poligamii (art. 307 § b) oraz absolutna wolność w zakresie testowania, podczas gdy prawo szkoły hanafickiej nie dopuszcza wykluczenia spadkobierców „ustawowych”²⁷. Art. 308 z kolei pozwala chrześcijanom i żydom na stosowanie ich własnych przepisów religijnych w sprawach zaręczyn, warunków zawarcia małżeństwa, zawarcia małżeństwa, posłuszeństwa żony, utrzymania żony i dzieci, unieważnienia lub rozwiązania małżeństwa, posagu dla panny młodej, opieki (*nursing*) i – od 2010 r. – dziedziczenia i zapisów²⁸.

W przeciwieństwie do Egiptu, w Syrii zachowany został odrębny system sądownictwa wyznaniowego. Ze względu na presję ulemów sunnickich rząd nie zdecydował się na całkowitą unifikację systemu sądowego lub zniesienie sądów wyznaniowych²⁹. Ustawa o władzy sądowniczej nr 98/1961 reguluje

²⁵ M. Berger, *Public policy...*, s. 95.

²⁶ Ibidem, s. 66.

²⁷ Ibidem, s. 65 i nast.

²⁸ Ibidem, s. 56.

²⁹ Ibidem, s. 59.

kwestie ustroju sądownictwa, na który składają się: sądy cywilne i karne, sądy wojskowe i sądy stanu cywilnego. Wśród tych ostatnich te, które stosują ustawę z 1953 r., to sądy szariackie. Ponadto zgodnie z treścią art. 33 ustawy o władzy sądowniczej są to: sąd dla wspólnoty druzyjskiej oraz sądy wyznaniowe dla różnych uznanych oficjalnie wspólnot chrześcijańskich i żydowskich. Art. 36 ww. ustawy stanowi, że sądy wyznaniowe (*al-mahakim al-ruhiyya*) są w dalszym ciągu właściwe dla rozstrzygania spraw wspólnot niemuzułmańskich, wyliczonych w rezolucji nr 60/L.R z dnia 13 marca 1936 r. wydanej przez francuskiego Wysokiego Komisarza de Martela³⁰. Wydają one wyroki w imieniu „Arabskiego Ludu Syrii”, a nie w imieniu danego kościoła³¹.

Sądy szariackie mają wyłączną jurysdykcję w sprawach: opieki prawnej (*wilāya, wisāya*) oraz przedstawicielstwa (*niyāba shar'īyya*), rejestracji zgonów, zdolności do czynności prawnych (*hajr, rushd*), uznawania osób za zaginione, ustalania ojcostwa (*nasab*) i alimentacji krewnych³². Wyłączna jurysdykcja sądów szariackich w ww. sprawach oznacza, że każdy Syryjczyk, niezależnie od wyznania, musi do nich się zwracać w ww. zakresie. Mają one rzecz jasna pełną jurysdykcję wobec muzułmanów.

Powołanie sędziów sądów chrześcijańskich należy do władz kościelnych, jednak wymagane jest retroaktywne zatwierdzenie rządowe³³. We wspólnocie katolickiej sąd I instancji funkcjonuje w każdej diecezji, sąd apelacyjny natomiast jedynie w Damaszku. Protestanci z kolei mają cztery sądy wyznaniowe: w Damaszku, Homs, Lattakii i w Aleppo³⁴.

O ile sędziowie sądów szariackich uznawani są za urzędników cywilnych, sędziowie w sądach chrześcijańskich są duchownymi, dla których rozstrzyganie sporów prawnych stanowi dodatkowe zajęcie poza czynnościami religijnymi³⁵. Warto nadmienić, że we wspólnocie Greków ortodoksyjnych sędziami mogą być kobiety³⁶.

W sferze prawa rodzinnego wspólnoty religijne zachowały więc autonomię legislacyjną i sądową w ściśle oznaczonym zakresie³⁷.

Zakres podmiotowy autonomii ogranicza się do wspólnot oficjalnie uznanych przez państwo. Wyznaczenie tych wspólnot w Syrii nastąpiło rezolucją nr 60/L.R Wysokiego Komisarza de Martela z dnia 13 marca 1936 r., która

³⁰ Ibidem, s. 96.

³¹ R.A. Diab Esq, *Religion and the law in Syria*, www.acihl.org/news.htm?news_id=7 (data dostępu: 12.11.2023).

³² E. van Eijk, *Mapping the plurality of jurisdictions: the laws of personal status*, [w:] eadem, *Family law in Syria. Patriarchy, pluralism and personal status laws*, London–New York 2016, s. 60.

³³ Ibidem, s. 61.

³⁴ Ibidem, s. 72.

³⁵ Ibidem, s. 63.

³⁶ Ibidem, s. 71.

³⁷ Ibidem, s. 51 i nast.

zachowuje swoją moc. Są to wspólnoty: maronicka, grecka ortodoksyjna, grecka katolicka, ormiańska ortodoksyjna, ormiańska katolicka, syryjska ortodoksyjna, syriacka katolicka, asyryjsko-chaldejska, chaldejska (katolicka), łacińska i protestancka³⁸. Tylko te oficjalnie uznane wspólnoty religijne mogą stanowić i stosować własne prawo, jednakże w ramach państwowego porządku prawnego, co oznacza, że zmiana tego prawa wymaga zatwierdzenia przez rząd³⁹. Otwarcie tego zamkniętego kręgu wspólnot uznanych przez państwo napotyka na trudności, o czym świadczą niepowodzenia podejmowane w tym kierunku przez jezydów, traktowanych przez władze jako muzułmanów⁴⁰.

Znacznie bardziej skomplikowana jest regulacja zakresu podmiotowego wspólnot wyznaniowych w Egipcie. W myśl ustawy nr 462 religia (chrześcijaństwo, islam, judaizm) dzieli się na wyznania, które definiowane są jako „sposoby praktykowania określonej religii”. Te z kolei obejmują kościoły, tj. „grupy ludzi, którzy dzielą wspólne pochodzenie etniczne, język lub zwyczaje” (tak: Sąd Kasacyjny w wyroku z 26 kwietnia 1978 r.). Każdy „kościół” posiada osobowość prawną po uznaniu przez państwo (art. 52 ust. 2 kodeksu cywilnego).

Wspólnota muzułmańska nie jest podzielona wewnętrznie, ma stosować prawo w wersji szkoły Abu Hanify. Wspólnota chrześcijańska podzielona jest na dwanaście kościołów, które były oficjalnie uznane w chwili ogłoszenia ustawy nr 462 z 1955 r.⁴¹, tj. odłam ortodoksyjny: Koptowie, Grecy, Ormianie i Syryjczycy, odłam katolicki ze wspólnotami (kościółami): ormiańską, syryjską, koptyjską, łacińską (lub grecko-katolicką, z Libanu), maronicką (z Libanu), chaldejską (z Iraku), rzymską, oraz odłam protestancki bez formalnego podziału wewnętrznego na kościoły. Wspólnota żydowska dzieli się na grupy rabinicką i karaimską⁴².

Egipska doktryna prawa zakłada, że prawo islamu stanowi w zakresie regulacji statusu osobowego *lex generalis* dla wszystkich Egipcjan. Jedynie wtedy, gdy małżonkowie niemuzułmanie spełniają warunki określone w art. 6 ust. 2 ww. ustawy nr 462, stosowane będzie ich prawo jako wyjątek od prawa powszechnego. Tak więc kryterium decydującym o tym, które prawo statusu osobowego ma zastosowanie, jest religia (wyrok Sądu Kasacyjnego z dnia

³⁸ *Report Syria: marriage legislation and traditions*, Landinfo 2018, s. 17, <https://landinfo.no/wp-content/uploads/2018/10/Report-Syria-Marriage-legislation-and-traditions-22082018.pdf> (data dostępu: 12.11.2023).

³⁹ M. Berger, *Public policy...*, s. 96; ibidem.

⁴⁰ K. Jovanovski, *Yazidis denounce Syrian ruling requiring them to follow Islamic law*, „The Jerusalem Post” z 22 lutego 2022 r., <https://www.jpost.com/middle-east/yazidis-denounce-syrian-ruling-requiring-them-to-follow-islamic-law-659732> (data dostępu: 12.11.2023).

⁴¹ Ibidem, s. 96.

⁴² Ibidem, s. 97 przypis 34. Warto zauważyć, że ze względu na nastroje antysemityczne w Egipcie po 1948 r. większość żydów opuściło to państwo. Liczba 75–85 tys. żydów w 1948 r. stopniała w 1967 r. do ok. 7 tys. To samo stało się z karaimami – o ile na początku XX w. było ich w Egipcie od 15 tys. do 30 tys., o tyle w 1970 r. jedynie ok. 200 osób – zob. J. Zdanowski, *Mniejszości etniczno-religijne...*, s. 41.

26 kwietnia 1978 r.)⁴³. W świetle przyjętych rozwiązań (cytowany powyżej art. 6 ustawy nr 462) prawo niemuzułmańskie nie będzie miało zastosowania do relacji między małżonkami, którzy wyznają różne religie (np. chrześcijanki i żyda) lub należą do innego wyznania (np. katolika i protestantki), a nawet kościoła (np. między osobami należącymi do Ortodoksyjnego Kościoła Koptyj-skiego i Greckiego Kościoła Prawosławnego). Jednocześnie tam, gdzie prawo niemuzułmańskie znajdzie zastosowanie, nie ma możliwości alternatywnego rozstrzygnięcia sporu w oparciu o prawo muzułmańskie. I tak np. egipscy katolicy nie mogą w ogóle ubiegać się o rozwód, ponieważ prawo katolickie nie pozwala na to⁴⁴.

III. W państwach współczesnych normy kanoniczne, które nie są jednocześnie przepisami prawa państwowego (pozytywnego), nie mogą być na gruncie tego prawa uznawane *per se* za obowiązujące⁴⁵. Mogą one jednak uzyskać moc obowiązującą dzięki prawodawczej decyzji kompetentnych władz świeckich⁴⁶. Z taką sytuacją mamy do czynienia w Egipcie i w Syrii.

Wspólnoty chrześcijańskie w Egipcie stosują łącznie sześć praw statusu osobowego: koptyjskie ortodoksyjne, greckie ortodoksyjne, syryjskie ortodoksyjne, ormiańskie ortodoksyjne, katolickie (*Shari'a al-Kathulik* z 1949 r.), protestanckie. Zbiory praw stosowanych przez Żydów pochodzą z 1912 r. Ich autorami byli Hay bin Shamun (dla wspólnoty rabinackiej) i Eliyahu Bishis (dla wspólnoty karaimskiej)⁴⁷.

W Syrii Druzowie mają własne prawo cywilne – wydane w Libanie 24 lutego 1948 r. zmienione 2 lipca 1959 r. Ma ono zastosowanie do wspólnot druzyjskich w Syrii, Libanie i Izraelu⁴⁸. Ponadto wymienić należy: prawo statusu osobowego Greków ortodoksyjnych (ustawa nr 23 z dnia 27 czerwca 2004 r.), prawo statusu osobowego Syryjczyków ortodoksyjnych (ustawa nr 10 z dnia 6 kwietnia 2004 r.), prawo statusu osobowego Ormian ortodoksyjnych⁴⁹, katolickie prawo statusu osobowego (o którym niżej), prawo statusu osobowego ewangelików (ustawa z 1952 r.)⁵⁰, żydowska księga przepisów dotyczących statusu osobowego⁵¹.

⁴³ M. Berger, *Public policy...*, s. 93.

⁴⁴ M.H. van den Boogert, *op. cit.*, s. 41.

⁴⁵ M. Plisiecki, *Osoba prawna w prawie wewnętrznym kościołów o regulacji ustawowej*, Warszawa 2013, s. 60.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 59.

⁴⁷ M. Berger, *Public policy...*, s. 97.

⁴⁸ E. van Eijk, *Mapping the plurality...*, s. 66.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 66. Autorka nie podaje konkretnego źródła prawa, pisząc „number and date unknown”. Prawdopodobnie oznacza to, że w tym przypadku mamy do czynienia z niepisanyim prawem zwyczajowym (*ius non scriptum*).

⁵⁰ Projekt tego prawa został sporządzony przez Narodowy Synod Ewangelików Syrii i Libanu w 1949 r. Ustawa została następnie zmieniona w 1962 r. – *ibidem*, s. 72.

⁵¹ *Ibidem*, s. 71–72.

Katolickie prawo statusu osobowego zostało uchwalone przez syryjskie Zgromadzenie Ludowe w dniu 13 czerwca 2006 r., podpisane przez Prezydenta jako ustawa nr 31 w dniu 18 czerwca 2006 r. W zasadniczej części jest ono oparte na Kodeksie kanonicznym kościołów wschodnich, wydanym przez papieża Jana Pawła II w 1990 r. Oprócz ww. prawa sądy katolickie stosują też bezpośrednio cały rozdział VII *Małżeństwo* Kodeksu kanonicznego kościołów wschodnich, tj. kanony 776–866, które zostały dodane do ustawy nr 31 jako załącznik⁵².

Należy podkreślić, że ww. ustawa z 2006 r. przekazywała pierwotnie sądom wyznaniowym katolickim pełnię jurysdykcji w obszarze wszystkich spraw związanych ze statusem osobowym, włącznie z opieką i kwestiami związanymi z ojcostwem. Wprowadziła ponadto możliwość adopcji i równe prawa w sferze dziedziczenia dla kobiet i mężczyzn. Oznaczało to, że ustawa z 1953 r. przestała mieć zastosowanie do katolików w Syrii, podczas gdy inne wyznania były objęte tą ustawą w zakresie opieki i ojcostwa⁵³. Nowelizacja art. 308 ustawy z 1953 r. dokonana w 2010 r. zmieniła jednak powyższą sytuację. Kwestie dziedziczenia zostały scedowane na uprawnione wspólnoty wyznaniowe. Jednocześnie ustawodawca cofnął możliwość stosowania rozwiązań prawnych katolickich w zakresie opieki i adopcji, co oznaczało objęcie katolików regulacjami ustawy z 1953 r. w tym zakresie⁵⁴.

Pluralizm prawny w zakresie prawa statusu osobowego został zatwierdzony na poziomie konstytucyjnym. Konstytucja Syryjskiej Arabskiej Republiki Ludowej z dnia 24 lutego 2012 r. przewiduje bowiem w art. 3, że „status osobowy wspólnot religijnych będzie chroniony i respektowany”⁵⁵. Zasada ta została wyrażona w kontekście regulacji wolności religijnej. Podobnie konstytucja Arabskiej Republiki Egiptu z dnia 18 stycznia 2014 r. przewiduje (również w art. 3), że „zasady prawa religijnego chrześcijańskiego i żydowskiego egipskich chrześcijan i żydów są głównym źródłem ustawodawstwa, które reguluje ich status osobowy, sprawy religijne i wyłanianie przywódców religijnych”⁵⁶.

IV. Uznane oficjalnie przez Egipt i Syrię wspólnoty religijne stały się elementami systemu państwowego odpowiedzialnymi w mniejszym lub większym zakresie za sferę prawa prywatnego tych wspólnot. Każda wspólnota religijna zachowuje własne prawo (w zakresie opisanym w pkt II niniejszej publikacji), dodatkowo w Syrii posiada własne sądy rozstrzygające spory po-

⁵² Ibidem, s. 71.

⁵³ *Report Syria...*, s. 17.

⁵⁴ Ibidem, s. 18.

⁵⁵ Konstytucja Syrii, <https://biblioteka.sejm.gov.pl/konstytucje-swiata-syria/> (data dostępu: 12.11.2023).

⁵⁶ Konstytucja Egiptu, <https://biblioteka.sejm.gov.pl/konstytucje-swiata-egipt> (data dostępu: 12.11.2023).

wstające na tle jego stosowania⁵⁷. To religia lub wyznanie danej osoby decyduje o tym, jakie prawo statusu osobowego będzie miało zastosowanie. Następuje to niezależnie od osobistego zaangażowania w sprawy wiary lub aktywnej identyfikacji ze wspólnotą⁵⁸. Religia ojca (lub – w przypadku żydów – matki) determinuje przynależność do wspólnoty religijnej. Tożsamość religijna osoby musi być wykazana w rejestrach cywilnych. Nie można mieć statusu „bez religii”; z perspektywy rejestru ludności nie ma w Egipcie ani w Syrii ateistów. Nie można więc zawrzeć cywilnego małżeństwa. W Syrii zawarcie takiego związku może nastąpić albo w oparciu o ustawę z 1953 r., albo prawo statusu osobowego danej wspólnoty wyznaniowej⁵⁹. Sądy państwowe nie są właściwe w sprawach rodzinnych⁶⁰.

Ze względu na to, że religia danej osoby określa, jakie prawo statusu osobowego ma do niej zastosowanie, konwersja nie jest prywatną sprawą o charakterze religijnym, lecz kwestią wywołującą daleko idące skutki prawne. Można wyobrazić sobie konwersję ze względów oportunistycznych. Chrześcijanin może przejść do kościoła swojego małżonka, by uniknąć stosowania prawa islamu do jego małżeństwa. Bardziej praktyczne jednak – w kontekście niemożliwości uzyskania rozwodu na podstawie egipskiego prawa chrześcijańskiego – jest przejście chrześcijanina do innego kościoła niż ten, do którego należy jego małżonek, by prawo islamu znalazło zastosowanie i można było uzyskać rozwód. Innym rozwiązaniem jest konwersja żony na islam, co powoduje unieważnienie jej małżeństwa⁶¹.

System miletów nie realizuje zasady równości obywateli wobec prawa, gdyż jeden z systemów normatywnych (wspólnoty tworzącej większość) zachowuje prymat, co wyraża się w jego charakterze jako *lex generalis*⁶². Rolę taką w sferze prawa statusu osobowego pełni ustawa syryjska z 1953 r., oparta – jak wcześniej wskazano – na prawie muzulmańskim, oraz prawo *fiqh* w Egipcie stosownie do art. 280 dekretu o organizacji sądów szariatatu. Prawa różnych wspólnot niemuzułmańskich są prawami szczególnymi jako *leges speciales*, mają więc zastosowanie jedynie w ściśle oznaczonych zakresach⁶³. Pierwszeń-

⁵⁷ A.Á. Suárez, op. cit., s. 96.

⁵⁸ H.L. Murre-van den Berg, *Searching for common ground: Jews and Christians in the modern Middle East*, [w:] S.R. Goldstein-Sabbah, H.L. Murre-van den Berg (red.), *Modernity, minority, and the public sphere: Jews and Christians in the Middle East*, Leiden 2016, s. 10.

⁵⁹ Ibidem, s. 10; A.Á. Suárez, op. cit., s. 96; M. Berger, *The legal system of family law in Syria*, „Bulletin d'études orientales” 1997, t. 49, s. 127.

⁶⁰ M. Berger, *The legal system...*, s. 122.

⁶¹ Idem, *Public policy...*, s. 98.

⁶² Przepisy ogólne (*leges generales*) regulują szeroki zakres spraw, obejmują szeroki katalog adresatów, ustanawiają ogólne (w dyspozycji) reguły zachowania. Przepisy szczególne (*leges speciales*) ustanawiają wyjątki, uregulowania odrębne w stosunku do *leges generales* – zob. T. Chauvin, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 2019, s. 127.

⁶³ M. Berger, *Public policy...*, s. 98.

stwo prawa islamu ma uzasadnienie konstytucyjne. Ustawy zasadnicze Egiptu i Syrii statuują bowiem, że prawo islamu jest głównym źródłem prawa⁶⁴.

Stan ten pozostaje w konflikcie z deklarowaną konstytucyjnie „świętą” zasadą jedności narodowej, która wymaga równości wobec prawa dla wszystkich obywateli państwa⁶⁵. Ponadto wielość systemów normatywnych z hierarchiczną nadrzędnością jednego z nich musi prowadzić do kolizji przepisów prawnych, co jest szczególnie wyraźne w przypadku stosunków rodzinnych między osobami należącymi do różnych religii lub wyznań bądź konwersji małżonka na inną religię⁶⁶.

Dla przykładu nie jest możliwe, by niemuzułmanin ożenił się z muzulmanką. Takie małżeństwo, zgodnie z art. 48 ust. 2 ustawy syryjskiej z 1953 r., byłoby nieważne. Niemuzułmanin musi przejść na islam, by poślubić muzulmankę. Niemuzułmanka, wychodząc za mąż za muzulmanina, nie musi zmienić wyznania, jednakże dzieci z takiego związku będą miały automatycznie wyznanie muzulmańskie, a ona sama nie będzie mogła dziedziczyć po mężu, gdyż niemuzułmanie nie mogą dziedziczyć po muzulmaninie. Jednak jeśli kobieta przejdzie na islam, a mąż nie, to małżeństwo będzie uznawane za nieważne i zostanie rozwiązane stosownie do art. 48 ust. 2⁶⁷. Zanim to nastąpi, w Egipcie sąd wyznacza mężowi termin na konwersję, jeśli jednak ten z niej nie skorzysta, to małżeństwo staje się nieważne z mocą wsteczną od momentu konwersji żony. Jeśli mąż zmienia religię, jego małżeństwo pozostaje ważne, ponieważ małżeństwo między muzulmaninem a chrześcijanką jest dopuszczalne w świetle prawa islamu⁶⁸.

W przypadku małżeństwa mieszanego (muzulmanin i niemuzułmanka) zastosowanie znajduje ustawa syryjska z 1953 r., a właściwe są sądy szariackie. Kompetencja sądów w tym zakresie stanowi element pojęcia porządku publicznego, co oznacza, że małżonkowie nie mogą zwrócić się dobrowolnie do sądu wspólnoty chrześcijańskiej. Sąd wspólnoty religijnej traci właściwość szczególną w przypadku konwersji niemuzułmanina na islam⁶⁹.

Zgodnie z regulacją obowiązującą w Egipcie stosowanie wewnętrznego prawa wspólnot wyznaniowych niemuzułmańskich może mieć miejsce w ramach „porządku publicznego”. Ta klauzula generalna, mimo formalnie świeckiego charakteru, zyskuje w orzecznictwie egipskiego Sądu Kasacyjnego konotacje muzulmańskie. W doktrynie prawa niższą rangę prawa niemuzułmańskiego uzasadnia się tym, że jest ono „obce”, gdyż nie pochodzi od parlamentu, lecz od instytucji religijnych, z których niektóre są rzeczywiście zagra-

⁶⁴ Tak: art. 2 zd. 2 konstytucji Egiptu i art. 3 zd. 2 konstytucji Syrii.

⁶⁵ M. Berger, *Public policy...*, s. 103, 123; A.Á. Suárez, op. cit., s. 96; E. van Eijk, *Mapping the plurality...*, s. 51.

⁶⁶ E. van Eijk, *Mapping the plurality...*, s. 58.

⁶⁷ Ibidem, s. 98; M. Berger, *The legal system...*, s. 122.

⁶⁸ M. Berger, *Public policy...*, s. 101.

⁶⁹ Idem, *The legal system...*, s. 122.

niczne. Przewagę prawa islamu argumentuje się też statusem islamu jako religii państwowej (jako religia większości Egipcjan) czy maksymą, że „islam przeważa i nie może być przewyższony”. Rola islamu podkreślana jest przy tym tylko wtedy, gdy nauka interpretuje klauzulę porządku publicznego, nie zaś wtedy, gdy ją definiuje; definicje nie zawierają konotacji religijnych⁷⁰.

Wielość kodeksów prawnych wpływa na skomplikowanie obrotu prawnego. W Syrii w przypadku małżeństwa chrześcijańskiego w sprawie rozwodowej małżonkowie zwracają się do własnego sądu wyznaniowego, który stosuje prawo wspólnoty wyznaniowej. Jednakże w sprawie związanej z opieką nad dziećmi właściwy będzie sąd szariacki i prawo rodzinne islamu, a spory z zakresu prawa rzeczowego rozpatrzy sąd cywilny stosujący syryjski kodeks cywilny z 18 maja 1949 r.⁷¹ W Egipcie, gdzie nie ma odrębnych sądów wyznaniowych, sądy powszechne stosują zarówno prawo ogólne, jak i prawa szczególne wspólnot wyznaniowych, co wymaga od sędziów znajomości różnych systemów prawnych. Grozi to niewątpliwie obniżeniem jakości orzecznictwa sądowego.

Pluralizm prawny w sferze prawa rodzinnego generuje spory prawne, szczególnie w odniesieniu do mieszanych małżeństw. Występują też kolizje między prawem państwowym (w Syrii np. możliwość zmiany religii przez muzułmanina na podstawie francuskiego prawa z 1936 r. potwierdzonego w 1957 r.) a prawem religijnym (zakaz apostazji)⁷². Stąd wzrasta rola reguł kolizyjnych, których ogólny kierunek działania można określić jako faworyzowanie muzułmanów.

W Egipcie szczególne znaczenie dla rozstrzygnięcia kolizji między zbiorami norm prawa o różnej genezie ma klauzula „porządku publicznego”. W pojęciu tym mieszczą się zasady mające szczególne znaczenie dla krajowego porządku prawnego. Interpretacja tej klauzuli generalnej pozostawiona jest sądom, które mogą nadawać jej znaczenie adekwatne do wartości cenionych w społeczeństwie egipskim⁷³. Rolą klauzuli porządku publicznego, której treść określana jest przez jedno źródło – prawo islamu, jest zachowanie równowagi między muzułmańskim i niemuzułmańskim porządkiem prawnym, choć potwierdza ona pewne zasady prawa islamu na poziomie ogólnokrajowym, dla wszystkich Egipcjan, niezależnie od ich religii⁷⁴. W orzecznictwie Sądu Kasacyjnego⁷⁵ taki charakter mają np. zasady prawa spadkowego, zakaz małżeństwa między muzułmanką a niemuzułmaninem, dopuszczalność małżeństwa między muzułmaninem a niemuzułmanką, zakaz wyboru prawa islamu jako prawa odpowiedniego w sytuacji, gdy ma być stosowane prawo niemuzułmańskie, re-

⁷⁰ Idem, *Public policy...*, s. 105, 127.

⁷¹ Idem, *The legal system...*, s. 127.

⁷² A.Á. Suárez, op. cit., s. 96.

⁷³ M. Berger, *Public policy...*, s. 89.

⁷⁴ Ibidem, s. 125.

⁷⁵ Ibidem, s. 110 i nast.

guły konwersji na islam i apostazja, stosowanie regulacji prawa islamu dotyczących postępowania dowodowego w sytuacji, gdy w sprawie zastosowanie znajduje prawo islamu⁷⁶.

Klauzula porządku publicznego pełni też rolę metanormy, która może wykluczać stosowanie danego prawa wskazanego przez regułę kolizyjną, gdyby w konkretnym przypadku jego stosowanie było niepożądane⁷⁷. Maurits Berger określa tę funkcję ww. klauzuli jako negatywną. Z tego względu egipski Sąd Kasacyjny wykluczył możliwość stosowania np. normy prawa żydowskiego, zgodnie z którą bezdzietna wdowa po śmierci męża musi wyjść za mąż za brata męża, gdyż narusza to zasadę wolności małżeństwa. Innym przykładem może być niestosowanie normy prawa koptyjskiego (art. 69 prawa o statusie osobowym), zgodnie z którą sąd, udzielając rozwodu, może zakazać rozdzionemu małżonkowi ponownego wejścia w związek małżeński, gdyż narusza to zasadę wolności małżeństwa i prawa do założenia rodziny. Nie może być też stosowana norma prawna dopuszczająca pozew rozwodowy żony chrześcijanki w przypadku porzucenia przez męża religii chrześcijańskiej na rzecz islamu. W tym przypadku prawo islamu stosuje się bezpośrednio. W przypadku konwersji żony natomiast następuje rozwiązanie małżeństwa⁷⁸.

Dla lepszego zrozumienia istoty funkcji ochronnej klauzuli porządku publicznego, którą wyróżnia M. Berger, należy zwrócić uwagę na specyficzny skutek wywołany przez regulacje egipskie w postaci stosowania prawa islamu do stosunków między niemuzułmanami, którzy należą do różnych kościołów. Bardziej logiczne byłoby, gdyby ustawa nr 462 odnosiła się do sześciu systemów prawa prywatnego, a prawo islamu znajdowało zastosowanie wówczas, gdy małżonkowie nie byłiby objęci żadnym z nich. Oznaczałoby to – w odniesieniu do katolików, którzy w Egipcie tworzą aż siedem kościołów – że stosowałiby oni jedno prawo katolickie⁷⁹. W świetle ustawy nr 462 tak jednak nie jest. Rygorystyczne zastosowanie rozwiązania z art. 6 tego aktu normatywnego mogłoby prowadzić w ocenie egipskiego Sądu Kasacyjnego do naruszenia istoty wiary chrześcijańskiej, gdyby np. dopuścić możliwość rozwodu czy zawarcia kolejnego małżeństwa na podstawie prawa islamu dla małżonków-katolików należących do różnych kościołów. Nierozzerwalność małżeństwa i monogamia

⁷⁶ Niemuzułmanin nie może być świadkiem w sądzie w sprawie przeciwko muzułmaninowi ani świadkiem przy zawarciu małżeństwa przez muzułmanina. Odwrotna sytuacja jest dopuszczalna. Z kolei gdy prawo niemuzułmańskie jest właściwe w sprawach małżeństwa i rozwodu, prawo to jest też właściwe w aspekcie postępowania dowodowego (wystarczające są np. zeznania dwóch kobiet, podczas gdy prawo islamu wymaga zeznań dwóch mężczyzn lub jednego mężczyzny i dwóch kobiet). Zasada ta, zniesiona przez *hatt-i hümayun* z 1856 r., została przywrócona w Egipcie. Znajduje ona uzasadnienie w maksymie „niemuzułmanin nie może pełnić władzy legalnej nad muzułmaninem”.

⁷⁷ M. Berger, *Public policy...*, s. 102.

⁷⁸ Ibidem, s. 115 i nast.

⁷⁹ Ibidem, s. 98.

należą bowiem do istotnych zasad wiary katolickiej. W ten sposób klauzula porządku publicznego pełni funkcję ochronną dla niemuzułmanów (*the dhimmi-function* w terminologii M. Bergera)⁸⁰.

Analiza rozwiązań prawnych w sferze prawa statusu osobowego w Egipcie i w Syrii prowadzi do konstatacji, że w zakresie, w jakim państwa te dopuściły możliwość stosowania własnych regulacji prawnych wspólnot wyznaniowych, są one względnie autonomiczne w sferze legislacyjnej. Mozaika rozwiązań prawnych w sferze prawa statusu osobowego jest trwałym elementem systemów prawnych Egiptu i Syrii. Ma to uzasadnienie historyczne i religijne. Pluralizm prawny jest bowiem charakterystyczny dla prawa muzułmańskiego⁸¹, a konstytucje ww. państw wprost nawiązują do niego jako głównego źródła prawa.

W przypadku Egiptu można dostrzec tendencję zmierzającą do stopniowego zawężania zakresu autonomii prawnej wspólnot wyznaniowych, w Syrii zaś prowadzącą do jej pogłębienia. Zakres zastosowania prawa ogólnego (*lex generalis*) w Egipcie zwiększył się kosztem mających charakter *leges speciales* regulacji wspólnot wyznaniowych. W Syrii natomiast dostrzec można proces poszerzania możliwości stosowania *leges speciales* przez wspólnoty wyznaniowe.

Przedstawione rozwiązania prawne generują szereg problemów prawnych, jak np. konieczność wypracowania metody rozwiązywania sytuacji kolizyjnych w przypadku stosunków między osobami wyznającymi różne religie. Najwyższe sądy Egiptu i Syrii odwołują się w tym celu do klauzuli porządku publicznego, która – z racji dominującego wyznania muzułmańskiego – nawiązuje w swej treści do reguł islamu. W takim kontekście trudno o realizację zasady równości obywateli wobec prawa, która została wpisana do konstytucji Egiptu oraz Syrii.

Wykaz literatury

- Adamczyk A., *Państwo i społeczeństwo w imperium Osmanów*, „Acta Universitatis Wratislaviensis – Prawo” 2004, nr 2020.
- Adamczyk A., Adamczyk M., *Recepcja szwajcarskiego kodeksu cywilnego w Turcji. Rewolucja czy kontynuacja?*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2006, t. XVI, nr 2.
- Barkey K., Gavrilis G., *The Ottoman millet system: non-territorial autonomy and its contemporary legacy*, [w:] J. Coakley (red.), *Non-territorial autonomy in divided societies. Comparative perspective*, Routledge, London–New York 2017.
- Beinin J., *The dispersion of Egyptian Jewry. Culture, politics, and the formation of a modern diaspora*, University of California Press, Berkeley 1998.
- Berger M., *Public policy and Islamic law: the modern dhimmī in contemporary Egyptian family law*, „Islamic Law and Society” 2001, t. 8, nr 1.

⁸⁰ Ibidem, s. 109 i nast.

⁸¹ R. Kaczmarczyk używa pojęcia „system milecki” – zob. *System aksjologiczny muzułmanów – wyzwanie czy element wspólnej kultury Europy?*, „Rocznik Europeistyczny” 2017, nr 3, s. 73.

- Berger M., *The legal system of family law in Syria*, „Bulletin d'études orientales” 1997, t. 49.
- van den Boogert M.H., *Millets: past and present*, [w:] A.N. Longva, A.S. Roald (red.), *Religious minorities in the Middle East. Domination, self-empowerment, accommodation*, Brill, Leiden–Boston 2012.
- Chauvin T., Stawecki T., Winczorek P., *Wstęp do prawoznawstwa*, C.H. Beck, Warszawa 2019.
- Dziubiński A., *Podbój Maghrebu przez Francję 1830–1934*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983.
- Dziubiński A., *Historia Maroka*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983.
- van Eijk E., *Mapping the plurality of jurisdictions: the laws of personal status*, [w:] eadem, *Family law in Syria. Patriarchy, pluralism and personal status laws*, I.B. Tauris, London–New York 2016.
- Kaczmarczyk R., *System aksjologiczny muzułmanów – wyzwanie czy element wspólnej kultury Europy?*, „Rocznik Europeistyczny” 2017, nr 3.
- Maggiolini P., *Christian churches and Arab Christians in the Hashemite Kingdom of Jordan. Citizenship, ecclesiastical identity and roles in the Jordanian political field*, „Archives des Sciences Sociales des Religions” 2015, nr 171.
- Murre-van den Berg H.L., *Searching for common ground. Jews and Christians in the modern Middle East*, [w:] S.R. Goldstein-Sabbah, H.L. Murre-van den Berg (red.), *Modernity, minority, and the public sphere: Jews and Christians in the Middle East*, Brill, Leiden 2016.
- Plisiecki M., *Osoba prawna w prawie wewnętrznym kościołów o regulacji ustawowej*, Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2013.
- Quer G. M., *De-territorializing minority rights in Europe: a look eastward*, „Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe” 2013, t. 12, nr 1.
- Scruton R., *Miletu system*, [w:] R. Scruton. *Słownik myśli politycznej*, Zysk i S-ka, Warszawa 2002.
- Sezgin Y., *The Israeli millet system: examining legal pluralism through lenses of nation-building and human rights*, „Israel Law Review” 2011, t. 32, nr 3.
- Suárez A.Á., *Confessionalism and modernity: the origins of the Syrian paradox*, [w:] E.L. Busquets (red.), *Sunni and Shia: political readings of a religious dichotomy*, Casa Árabe, Madrid 2014.
- Zdanowski J., *Mniejszości etniczno-religijne Bliskiego Wschodu: strategie przetrwania w XX w.*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 2011, nr 1.
- Zdanowski J., *Państwo na muzułmańskim Bliskim Wschodzie. Procesy genezy i czynniki trwania*, Oficyna Wydawnicza Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2014.

Summary

Legislative autonomy of religious communities as the legacy of the Ottoman Empire on the examples of Syria and Egypt

Keywords: personal status law, legal pluralism, sharia, non-Muslim communities, millets, the Middle East.

In some Near Eastern states like Syria and Egypt, legal solutions having their roots in the millet system of the Ottoman Empire have been preserved. Norms of canonical law which originates from officially recognized non-Muslim communities have been sanctioned by authorities of these states which causes these states' legal systems to be pluralistic. The goal of the paper is to determine the scope of the non-Muslim communities' legislative autonomy. In the paper following issues have been presented: the genesis of the millet system in Egypt and Syria, the objective and subjective scope of legal autonomy granted to non-Muslim communities in these states, sources of law recognized in Syria and Egypt, and applied by non-Muslim religious communities, and some legal problems arising from preserving solutions typical for the Ottoman Empire.

