

ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΚΑΛΑΜΑΤΑΣ
ΣΧΟΛΗ: ΔΙΟΙΚΗΣΗ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ
ΤΜΗΜΑ: ΜΟΝΑΔΩΝ ΥΓΕΙΑΣ ΚΑΙ ΠΡΟΝΟΙΑΣ



ΠΤΥΧΙΑΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ:
ΤΟ ΝΟΜΙΚΟ ΚΑΘΕΣΤΩΣ ΤΗΣ ΜΟΥΣΟΥΛΜΑΝΙΚΗΣ ΜΕΙΟΝΟΤΗΤΑΣ
ΤΗΣ ΘΡΑΚΗΣ

ΕΙΣΗΓΗΤΗΣ: ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΟΥΝΤΑΣ
ΣΠΟΥΔΑΣΤΗΣ: ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΜΗΤΚΙΑΗΣ

ΚΑΛΑΜΑΤΑ
2005

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	4
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄	
Ο Ισλαμισμός ως ρυθμιστικό στοιχείο έννομης κοινωνικής συμβίωσης	
1.1 Η νομοκανονική φύση του Ισλαμισμού	6
α. Εισαγωγικές παρατηρήσεις	6
β. Έννοια	7
1.2 Νομοκανονικές πηγές	8
α. Το κοράνιο	8
β. Ιερή παράδοση	8
γ. Οι αποφάσεις των πρώτων Χαλιφών	10
δ. Η νομική επιστήμη	10
1.3 Ο Ισλαμισμός και το εθιμικό δίκαιο	11
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄	
Η θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμανικών μειονοτήτων στην Ελλάδα από τη διεθνή αναγνώριση της ως ανεξάρτητου κράτους μέχρι την συνθήκη της Λωζάνης	
2.1 Εισαγωγικές παρατηρήσεις	12
2.2 Συνταγματικές ρυθμίσεις	14
2.3 Διεθνείς ρυθμίσεις	16
α. Η προβληματική των εθνικών κτημάτων και οι συναφείς διεθνείς πράξεις	16
β. Η σύμβαση της 2 Ιουλίου 1881	19
γ. Η συνθήκη των Αθηνών της 14 Νοεμβρίου 1913	22
δ. Η συνθήκη των Σεβρών	25
2.4 Συμπεράσματα	26
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄	
Η θρησκευτική ελευθερία της Μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη. Τα υποκείμενα προστασίας	
3.1 Εισαγωγικές παρατηρήσεις	26
3.2 Το ιστορικό πλαίσιο διαμόρφωσης και εξέλιξης των υποκείμενων προστασίας	27
3.3 Η νομική φύση των υποκειμένων προστασίας	29
3.4 Συμπεράσματα	34
ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄	
Το γενικό καθεστώς προστασίας	
4.1 Συνταγματικές ρυθμίσεις	35
Α. Η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης	35
α. Έννοια	35

β. Διακρίσεις	38
4.2 Η ελευθερία της λατρείας	39
α. έννοια	39
β. περιορισμοί	40
β1. Γνωστή θρησκεία	40
β2. Προσηλυτισμός	40
β3. Δημόσια τάξη	42
β4. Χρηστά ήθη	43
β5. Καθήκοντα απέναντι στο κράτος και επιφύλαξη του νόμου	43

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε΄

Διεθνείς ρυθμίσεις

5.1 Οι σημαντικότερες διεθνείς ρυθμίσεις για την προστασία των θρησκευτικών μειονοτήτων και της θρησκευτικής ελευθερίας γενικότερα	44
α. Γενικά	44
β. Η ευρωπαϊκή Σύμβαση των δικαιωμάτων του ανθρώπου και των θεμελιωδών ελευθεριών	52
γ. Το διεθνές σύμφωνο του Ο.Η.Ε. για τα Αστικά και Πολιτικά δικαιώματα	56
5.2 Η συνθήκη της Λωζάνης	58
α. Το περιεχόμενο της συνθήκης	58
β. Η αποτίμηση της νομικής, πολιτικής και κοινωνικής σημασίας της συνθήκης για την θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης	61

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΣΤ΄

Νομοθετικές ρυθμίσεις

Η ελευθερία της Ισλαμικής συνείδησης

6.1 Με ατομικές εκδηλώσεις	63
α. Εισαγωγικές παρατηρήσεις	63
β. Αποδοχή του Ισλαμικού εορτολογίου	63
β1. Το Ισλαμικό ιερολόγιο	63
β2. Η εβδομαδιαία αργία της Παρασκευής	64
β3. Οι αργίες του Ισλαμικού εορτολογίου	67
6.2 Ορκωμοσία κατά τους τύπους της Ισλαμικής θρησκείας	69
6.3 Διακρίσεις	73
α. Κοινοβουλευτικός όρκος	73
β. Δικονομικός όρκος	74
β1. Κατά το Αστικό Δικονομικό Δίκαιο	74
β2. Κατά το Ποινικό Δικονομικό Δίκαιο	76
γ. Υπαλληλικός όρκος	76
δ. Διαιτολόγιο επιβαλλόμενο από την Ισλαμική θρησκεία	77

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ζ΄

Συλλογικές εκδηλώσεις

7.1 Ισλαμική ενδυμασία για τους μουσουλμάνους πρωθιερείς, τους προσκυνητές των ιερών Ισλαμικών τόπων και τις Μουσουλμανίδες	78
7.2 Ίδρυση και λειτουργία Ισλαμικών ενώσεων και σωματείων	79

α. Περιγραφή της ρύθμισης	79
β. Διακρίσεις	81
7.3 Ισλαμική εκπαίδευση	87
α. Περιγραφή της ρύθμισης	87
β. Διακρίσεις	88
β1. Ισλαμική εκπαίδευση στην οικογένεια	88
β2. Ισλαμική εκπαίδευση στο σχολείο	89
β2α. Στοιχειώδεις εκπαίδευση	89
β2β. Μέση εκπαίδευση	92
β2γ. Ειδική εκπαίδευση	94
γ. Ισλαμικός Τύπος	95

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Η΄

Το σύστημα των ειδικών ρυθμίσεων που διέπουν την νομική υπόσταση των μουσουλμάνων θρησκευτικών λειτουργών

8.1 Εισαγωγικές παρατηρήσεις	97
8.2 Η εκλογή των μουσουλμάνων πρωθιερέων	98
8.3 Η αφυπηρέτηση των μουσουλμάνων πρωθιερέων	103
8.4 Η εκλογή και αφυπηρέτηση των μουσουλμάνων ιερουργών	104
8.5 Τα λειτουργικά και ευρύτερα πνευματικά καθήκοντα των μουσουλμάνων πρωθιερέων και ιερουργών	105
8.6 Η απαλλαγή των μουσουλμάνων ιερουργών από την εκπλήρωση των στρατιωτικών τους υποχρεώσεων	106
8.7 Οι δικαιοδοτικές αρμοδιότητες των μουσουλμάνων πρωθιερέων και ιεροδικών	110
α. Κατά το Οθωμανικό δίκαιο	110
β. Κατά το Ελληνικό δίκαιο	111
β1. Προϊσχύουσα ρύθμιση	111
β2. Ισχύουσα ρύθμιση	112

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	117
---------------------	------------

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	120
---------------------	------------

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Αντικείμενο της παρούσας εργασίας είναι η περιγραφή και ανάλυση του κανονιστικού πλαισίου που διέπει τη θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμανικών μειονοτήτων στην Ελλάδα, από τη διεθνή αναγνώριση της ως ανεξάρτητου κράτους μέχρι σήμερα. Ιδιαίτερη έμφαση προσδίδεται στις ισχύουσες ρυθμίσεις, που αποτελούν το νομικό καθεστώς της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη.

Η θρησκευτική ελευθερία, που σημειωτέον εξετάζεται τόσο με τη μορφή της ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης όσο και με τη μορφή της ελευθερίας της λατρείας, επιλέχθηκε ως η αυθεντικότερη εκδήλωση στην προσπάθεια της εννοιολογικής σύλληψης και απόδοσης των υποκειμένων προστασίας ταυτόχρονα, και ως γνώμονας στην αναζήτηση των αναγκαίων θεσμικών μέτρων, που θα συνέβαλαν στην πληρέστερη αυτοδιαμόρφωση της πνευματικής υπόστασης των μουσουλμάνων.

Η επισήμανση των ανωτέρω σε συνάρτηση προς την επικαιροποίηση της θεματικής — ιδιαίτερα σε κάθε όξυνση των ελληνοτουρκικών σχέσεων — υπήρξαν αποφασιστικά στοιχεία στην πραγμάτευσή της. Ο πρωτότυπος εξάλλου χαρακτήρας της και η κατά τεκμήριο «στατική» και «εφησυχάζουσα» αντιμετώπιση της από μέρους της ελληνικής διοίκησης, ήταν το έναυσμα στην κριτική θεώρηση της. Έτσι, παράλληλα με την περιγραφή, ταξινόμηση και επεξεργασία των σχετικών ρυθμίσεων, επιχειρείται μια διαλεκτική κριτική στη δυναμική και πολυδιάστατη υφή της προβληματικής, σε συνάρτηση προς τις κοινωνικές παραμέτρους που η ίδια περιέχει. Επιδιώκεται δηλαδή, η ανατομία των θεσμών μέσα από μια διακλαδική θεώρηση και παράλληλα επισημαίνονται οι κοινωνικές τους προεκτάσεις καθώς και οι προοπτικές των μεταλλαγών τους ειδικά για τους μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης.

2. Η διάρθρωση της ύλης εμφανίζει την εξής ακολουθία: Στο πρώτο κεφάλαιο αναλύονται θεμελιώδη ζητήματα του θρησκογενούς ισλαμικού δικαίου. Η διάγνωση της ιδιαιτερότητας τους κρίθηκε σκόπιμη στο μέτρο, που εξακολουθούν, να ρυθμίζουν τις έννομες σχέσεις των μουσουλμάνων οικογενειακού και κληρονομικού χαρακτήρα. Συνεπώς, η διαπίστωση της απρόσκοπτης άσκησης των συγκεκριμένων κανόνων στο πλαίσιο της ελληνικής έννομης τάξης αποτελεί ασφαλές κριτήριο στη γενικότερη εκτίμηση της συναφούς κρατικής πολιτικής. Η εξέταση εξάλλου των σύγχρονων νομικοπολιτικών και κοινωνικών διαστάσεων του ισλαμισμού πιστοποιεί την ανασταλτική επήρεια του στις εξελίξεις ιδίως των αραβικών κρατών.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, εξετάζεται το καθεστώς προστασίας της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμανικών μειονοτήτων στην Ελλάδα, από τη διεθνή αναγνώριση της ως ανεξάρτητου κράτους μέχρι τη Συνθήκη της Λωζάνης. Ειδικότερα, το πεδίο των επιχειρούμενων αναλύσεων περιλαμβάνει τις διατάξεις περί θρησκευτικής ελευθερίας των Συνταγμάτων της Επιδαύρου (1822), του Άστρους (1823), της Τροιζήνας (1827), του 1832, του 1864 και του 1911 καθώς και τις συναφείς ρυθμίσεις στο Σχέδιο Συντάγματος του Ρήγα και στη «Νομική Διάταξη της Ανατολικής Χέρσου Ελλάδος». Η εξέταση της παρούσας θεματικής ολοκληρώνεται με τη διερεύνηση και κριτική αξιολόγηση των διεθνών ρυθμίσεων και ειδικότερα των διεθνών συνθηκών, που ανάγονται στην προβληματική των «εθνικών κτημάτων», στη Σύμβαση του 1881, στη Συνθήκη των Αθηνών του 1913 καθώς και στη Συνθήκη των Σεβρών του 1920.

Το τρίτο κεφάλαιο, που αποτελεί το κύριο και εκτενέστερο τμήμα της εργασίας, ανάγεται στην προστασία των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης. Ειδικότερα, αποσαφηνίζεται η νομική φύση των υποκειμένων προστασίας και προσδιορίζεται το ιστορικό και

κοινωνιολογικό πλαίσιο διαμόρφωσης τους. Η προσέγγιση του άρθρ. 45 της Συνθήκης της Λωζάνης, που επιχειρείται στο παρόν κεφάλαιο, δεν αποσκοπεί απλώς στην αποσαφήνιση των ειδικών εγγυήσεων της διεθνούς αυτής πράξης. Συμβάλλει επίσης στη διάρθρωση του εν γένει νομικού πλαισίου, που συνέχεται προς αυτές καθώς και στην εξέταση των κοινωνικών τους παραμέτρων.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, με τίτλο «Το γενικό καθεστώς προστασίας», εξετάζονται οι κανόνες του ισχύοντος Συντάγματος του 1975/86, που με αξιόλογες καινοτομίες σε σχέση με τα προϊσχύσαντα Συντάγματα, κατοχυρώνουν γενικά τη θρησκευτική ελευθερία, τόσο με τη μορφή της ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης όσο και με τη μορφή της ελευθερίας της λατρείας.

Στο πέμπτο κεφάλαιο, με τίτλο «Διεθνείς ρυθμίσεις», επιχειρείται μια ευρεία αναγωγή στις ειδικότερες ρυθμίσεις για τις μειονότητες και τη θρησκευτική ελευθερία τους, στο Σύμφωνο της Κοινωνίας των Εθνών, στο Χάρτη των Ηνωμένων Εθνών, στην Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, στην Τελική Πράξη του Ελσίνκι και σε περιφερειακό επίπεδο στην Αμερικανική Σύμβαση του Ανθρώπου και στον Αφρικανικό Χάρτη της Βαητζι των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και των Λαών. Επίσης εξετάζεται το καθεστώς της Συνθήκης της Λωζάνης, που αναγνωρίζει σε διεθνές επίπεδο τις θρησκευτικές ιδιαιτεριότητες των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης. Περαιτέρω, αποτιμάται η σύγχρονη νομιμοπολιτική και κοινωνική σημασία των εν λόγω ρυθμίσεων.

Στο έκτο κεφάλαιο με τίτλο «νομοθετικές ρυθμίσεις», επιχειρείται η ερμηνευτική προσέγγιση των ειδικών εγγυήσεων, που θέσπισε ο εσωτερικός νομοθέτης υπέρ της μειονότητας καθώς και η συναφής διοικητική πρακτική. Ειδικότερα, στην υποενότητα με τίτλο «Η ελευθερία της ισλαμικής συνείδησης», εξετάζονται αρχικά οι ατομικές εκδηλώσεις των πιστών, που ανάγονται: α) Στην αποδοχή του ισλαμικού ιερολόγιου, β) Στην ορκωμοσία τους κατά τους τύπους της ισλαμικής θρησκείας, γ) Στο ισλαμικό δαιτολόγιο και δ) Στην ισλαμική ενδυμασία.

Στο έβδομο κεφάλαιο, εξετάζεται η προσέγγιση και αντιμετώπιση του ζητήματος της θρησκευτικής ελευθερίας μέσα από τις συλλογικές εκδηλώσεις του ισλαμικού εκκλησιασματος συλλογικού χαρακτήρα, όπως: α) Η ίδρυση και λειτουργία ισλαμικών ενώσεων και σωματείων, β) Η ισλαμική εκπαίδευση και γ) Ο ισλαμικός τύπος. Η ανάλυση των ανωτέρω ως σύνολο, αποδίδει τους αναγκαίους προσδιορισμούς για την ευρύτερη εξέταση της προβληματικής. Κατά τη διαμόρφωση εξάλλου των επιμέρους επιλογών δεν περιγράφεται απλώς το ισχύον θεσμικό πλαίσιο και η λειτουργικότητά του, αλλά επιδιώκεται και η εξεύρεση των προσφερόμενων λύσεων.

Στο όγδοο κεφάλαιο εξετάζεται το σύστημα των ειδικών ρυθμίσεων, που διέπουν την νομική υπόσταση των μουσουλμάνων θρησκευτικών λειτουργών, λόγω της καθοριστικής συμβολής τους στη διαμόρφωση του πνευματικού βίου των ομοθρήσκων τους και στη διασφάλιση της κοινωνικής τους συνοχής. Η εν λόγω παράγραφος συναρθρώνεται με την παράθεση ειδικών ενοτήτων για την εκλογή, την άσκηση των λειτουργικών καθηκόντων και την αφυπηρέτηση των μουσουλμάνων πρωθιερέων και ιερουργών. Λεπτομερείς εξάλλου κανόνες προβλέπουν την απαλλαγή των μουσουλμάνων ιερουργών από την εκ-πλήρωση των στρατιωτικών τους υποχρεώσεων, με σκοπό την απρόσκοπτη άσκηση των καθηκόντων τους. Η όλη θεματική συμπληρώνεται τέλος με την εξέταση του ειδικού καθεστώτος των δικαιοδοτικών αρμοδιοτήτων, που παρέχονται στο μουσουλμάνο πρωθιερέα για την επίλυση των θρησκογενών διαφορών οικογενειακού και κληρονομικού ιδίως δικαίου των ομοθρήσκων του, κατά τα πρότυπα του νομοκανονικού ισλαμισμού.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

Ο ισλαμισμός ως ρυθμιστικό στοιχείο έννομης κοινωνικής συμβίωσης

1. Η νομοκανονική φύση του Ισλαμισμού

α. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

1.Ο ισλαμισμός συναρθρώνεται σε μια πολύπλοκη θρησκευτική, πολιτική και πολιτιστική υποδομή και συνιστά μια μορφή πίστης, που η αξία της ως κοινωνικού φαινομένου δεν έχει πλήρως αποτιμηθεί. Οι νομοκανονικές ρυθμίσεις του ισλαμισμού συνέχονται με οικογενειακά και ευρύτερα κοινωνικά ήθη, ριζωμένα σε συνειδήσεις διαμορφωμένες μακροχρόνια από την αντίληψη, ότι το κείμενο του Κορανίου - του πρότυπου της ισλαμικής δικαιοταξίας - ως "θεόπεμπτο" δεν επιδέχεται καμιά τροποποίηση. Εξετάζοντας τη νομοκανονική πλευρά του Κορανίου θα πρέπει να επισημάνουμε, ότι δεν μπορεί να νοηθεί ως πανδέκτης ή κωδικοποιημένη νομοθεσία, γιατί περιέχει παραινέσεις, που ένας σύγχρονος νομοθέτης δε θα περιλάμβανε ποτέ σε κώδικα νόμων. Το κείμενο όμως αυτό, επειδή αξιολογείται ως "εξ αποκαλύψεως" θεσμοθέτημα, αξιώνει προτεραιότητα στη ρύθμιση και παρόλη την άμβλυση ή τη σχετικοποίηση του κανονιστικού του περιεχομένου επηρεάζει ακόμη και σύγχρονες νομοθεσίες.

Συμπληρωματική πηγή του Κορανίου θεωρούνται οι "ιερές" παραδόσεις, η αυθεντικότητα των οποίων ως ζητούμενο, δημιούργησε σοβαρά προβλήματα στην καταγραφή, ταξινόμηση και αξιολόγηση τους. Η διάσταση των ιεροερμηνευτών στην εκτίμηση των γνήσιων και επίπλαστων στοιχείων της ισλαμικής παράδοσης, υπήρξε η κυριότερη αιτία για την άμβλυση της συνοχής του ισλαμισμού. Έκτοτε, οι ισλαμικοί κανόνες αναγνωρίζονται ως αναγκαίοι στη ρύθμιση της κοινωνικής συμβίωσης, μόνον όταν συμβάλλουν στην εξεύρεση των στοιχείων εκείνων, που "νομιμοποιούν" τη μεταρρυθμιστική βούληση της πολιτικής εξουσίας.

2.Η επιβίωση των αρχών του ισλαμισμού στη σύγχρονη κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα παρουσιάζει την ακόλουθη ιδιομορφία: Ακόμη και εκεί όπου οι νομοκανονικές του ρυθμίσεις έχουν ιστορικά ξεπερασθεί, εντούτοις οι παραδόσεις που τις εκφράζουν επιβιώνουν σε σημαντικό βαθμό, με συνέπεια να δυσχεραίνεται η εφαρμογή των συναφών δικαϊκών κανόνων. Παράλληλα όμως, τα ισλαμικά ήθη, όσο και αν συνέχονται με μηχανισμούς ανασχετικής επήρειας, υπόκεινται στο νόμο της "εξέλιξης", με τη μορφή της "εναρμόνισης" τους στην κοινωνική πραγματικότητα. Συνεπώς, η αξιολόγηση των ισλαμικών κανόνων στο ευρύτερο πλαίσιο μιας έννομης τάξης, ιδίως, ως "δικαίωμα στη διαφορά" (λ.χ. οικογενειακά ήθη μουσουλμανικών μειονοτήτων) θα πρέπει να επιχειρείται με αναγωγή στο γενικότερο κοινωνικό συμφέρον. Και αυτό επιτυγχάνεται με γνώμονα τις ισχύουσες θεσμικές εγγυήσεις υπέρ των εν λόγω κανόνων, χωρίς να παροράται το γεγονός, ότι ο εκάστοτε νομοθέτης δικαιούται να προωθεί την κοινωνική εξέλιξη, ώστε να καταστεί όσο το δυνατόν ευρύτερα αποδεκτή και εφαρμόσιμη.

β. Έννοια

1. Ο ισλαμισμός ή μωαμεθανισμός¹, το τελευταίο δημιούργημα της θρησκευτικής ροπής των σημερινών φυλών, αποτελεί κατά βάση ιδιότυπο συγκερασμό του ιουδαϊσμού και του χριστιανισμού καθώς και των εθνικών παραδόσεων του αραβικού παγανισμού. Είναι ένα σύστημα φιλοσοφικών αξιών που κατευθύνει τις σχέσεις των ατόμων με γνώμονα τις μεταφυσικές δυνάμεις και διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στη δημιουργία νέων κοινωνικών σχηματισμών.

Εξωτερικά θεωρημένη χαρακτηρίζεται μονοθεϊστική θρησκεία καθολικού χαρακτήρα, στην ουσία όμως παραμένει περιορισμένη εθνικά και πολιτικά, θεωρητικά κηρύσσει την πνευματική ευσέβεια, στην πράξη όμως επαναφέρει το κύρος των τύπων επιδιώκει δηλαδή, παράλληλα με την εντρύφηση της αυτοσυνειδησίας των πιστών της, τη δέσμευση στους νόμους, στα ήθη και κατ' επέκταση στο έθνος. Το ισλάμ έχει το λόγο σ' όλα τα προβλήματα του ανθρώπου από την ηθική συμπεριφορά μέχρι και τη στοιχειώδη κοινωνική αγωγή του. Η ζωή, η σκέψη και η πολιτική αποτελούν συμφυσείς ενότητες με γνώμονα συγκριτισμού το δικαϊκό πρότυπο των "εξ αποκαλύψεως" κανόνων.

2. Το ισλάμ επιδίωκε αρχικά διπλό και συνάλληλο σκοπό, θρησκευτικό και πολιτικό. Ο πρώτος απέβλεπε στον εξοβελισμό της ειδωλολατρίας των αράβων καθώς και των λοιπών μονοθεϊστικών δοξασιών - ιδιαίτερα των Γνωστικών και Σαβελλιανών - και στην αναθέρμανση και ρύθμιση των ηθικών αισθημάτων και αρετών τους. Πολιτική στόχευση του εξάλλου υπήρξε η ενίσχυση και οργάνωση των πολιτειακών δομών προς επέκταση και ισχυροποίηση της κοσμικής εξουσίας. Για την πραγμάτωση αυτών, ο Μωάμεθ καθόρισε ως απαραίτητες αρχές: α) Τον εκούσιο και απόλυτο σεβασμό στη θεϊκή κοινωνία, β) Την αδιαχώριστη συνοχή των θρησκευτικών και πολιτικών κανόνων, γ) Την αμοιβαία εξάρτηση και αναγκαία συμπλήρωση τους και δ) Την αδιάλειπτη συγκέντρωση της πνευματικής και κοσμικής εξουσίας στο μονάρχη. Η αντίληψη για την εξουσιαστική κυριαρχία του θεού στους ανθρώπους, που ενσαρκώνεται στους εκφραστές του δουλοκτητικού συστήματος της Μέκκας, δεν είναι τυχαία. Συνέπεια αυτής είναι η μοιρολατρία των πιστών, δηλαδή ο συμβιβασμός τους προς την ιδέα ότι η προσωπική τύχη του καθενός προκαθορίζεται υπερβατικά και αντανακλάται εγκόσμια ("Κισμέτ").

Το οθωμανικό κράτος ήταν η εξωτερική μορφή της εκκλησίας. Το ισλαμικό δίκαιο εξάλλου είναι το πρακτικό μέρος της θρησκείας. Ο δεσμός θρησκείας και πολιτικής υπήρξε πράγματι έκδηλος και στην ίδια τη ζωή και τη διδασκαλία του Μωάμεθ. Την πιο σημαντική έκφραση αυτής της αλληλουχίας προς το μη ισλαμικό κόσμο συνιστούσε το Jihād, δηλαδή ο "ιερός" πόλεμος, που απέβλεπε στην επέκταση του πεδίου κυριαρχίας του μωαμεθανισμού.

Η συνύπαρξη όμως θρησκείας και πολιτικής είχε άμεση επίπτωση και στις ενδοϊσλαμικές διενέξεις και ειδικότερα στο ζήτημα της διαδοχής στην ηγεσία της μουσουλμανικής κοινότητας. Οι φατρίες, που τελικά επιζούσαν ως συνέπεια αυτών των προστριβών, συγκροτούσαν αυτοδύναμες πολιτικοθρησκευτικές ομάδες με τη μορφή των αιρέσεων. Έτσι, η στενή σχέση θρησκείας και πολιτικής, που υπήρξε αρχικά ο συνεκτικός δεσμός των ποικίλων αραβικών φυλών και η κυριότερη αιτία εξάπλωσης του ισλαμισμού, αποτέλεσε στη συνέχεια το έναυσμα της βαθμιαίας κατάτμησης και αποδυνάμωσής του.

¹ Προέρχεται από την λέξη *imuslīm* που σημαίνει πιστός

1.2 Νομοκανονικές πηγές

α. Το Κοράνιο

1. Το Κοράνιο² είναι συλλογή θρύλων, τελετών και εθίμων, που συνδέονται με μια παραχώδη ιστορική περίοδο και ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις ενός ιδιάζοντος συνδυασμού κοινωνικών παραμέτρων. Το σημαντικότερο μέρος του Κορανίου είναι καθαρά κανονοκρατικό και, όπως όλοι οι κώδικες, είναι γραμμένο κατά τρόπο επιγραμματικό. Ατελέστατος ως κώδικας, χωρίς σύστημα και εσωτερική μέθοδο, πλήρης αντιφάσεων, επαναλήψεων και σκοτεινών ή αμφίβολων σημείων, αποσιωπά πολλά από τα ουσιώδη δόγματα των νόμων και περιορίζεται στη στοιχειώδη οργάνωση του κοινωνικού και πολιτικού βίου των αράβων.

2. Η επιστήμη του δικαίου στο Ισλάμ εξετάζει αποκλειστικά το περιεχόμενο του Κορανίου και διακρίνεται στη θεωρητική και δογματική γνώση της πίστης ("Ιλμι Κελάμ") και στην ανάπτυξη των θεσμών, που ρυθμίζουν την άσκηση της λατρείας και τον πολιτικό βίο των μουσουλμάνων ("Ιλμι Φικχ"). Η επιστήμη των δογμάτων διακρίνεται περαιτέρω σε πέντε μέρη, που αντιστοιχούν σε ισάριθμα άρθρα της πίστης: α) Στο ενιαίο του θεού ("Τεβδίχ"), β) Στη δικαιοσύνη του θεού ("Αδαλέτ"), γ) Στην ιεραποστολή των προφητών ("Νουβουββέτ"), δ) Στην ανάσταση των νεκρών και στη μέλλουσα ζωή ("Μιάδ") και ε) Στη διαδοχή των ιμάμηδων ("Ιμαμέ"). Η νομοθεσία εξάλλου για την άσκηση της λατρείας και τη ρύθμιση του πολιτικού βίου των μωαμεθανών και των αλλόθρησκων διακρίνεται ως εξής: α) Στην άσκηση της λατρείας ("Ιβαδάτ"), δηλαδή στο σύνολο των θεσμών που αφορούν την προσευχή, τη νηστεία, τις γιορτές, την προσκύνηση των "ιερών" τόπων και τον πόλεμο κατά των "απίστων", β) Στη θεωρία των συναλλαγών ("Οουκουδάτ"), που διέπει τις σχέσεις, οι οποίες στηρίζονται στην αμοιβαία συναίνεση των συναλλασσόμενων (λ.χ. γάμος, αμφοτεροβαρείς συμβάσεις, συμβιβασμοί κ.ά.), γ) Στη θεωρία των μονομερών πολιτικών πράξεων ("ΙΚιάτ"), στην οποία εντάσσονται πράξεις που στηρίζονται σε μονομερείς δηλώσεις βουλήσεως (λ.χ. διαζύγιο, ομολογία, μετόνοια κ.ά.) και δ) Στους αδιάλειπτους θεσμούς του πολιτικού και κοινωνικού βίου των αράβων ("Αχκιαμ") (λ.χ. δικαιοδοσία του "Κάδη", διατάξεις του Ποινικού Δικαίου κ.ά.).

3. Το Κοράνιο αποτελεί ένα από τα ελάχιστα συστήματα κανόνων δικαίου, όπου συμπίπτουν η έννοια της ηθικής, ως μορφοποιού παράγοντα της ανθρώπινης συνείδησης και του δικαίου, ως διαμορφωτή της εξωτερικής συμπεριφοράς των ατόμων. Και τα δύο θεωρούνται ότι προέρχονται από τη θεϊκή αποκάλυψη και αποσκοπούν στη διαμόρφωση της ατομικής και κοινωνικής συμπεριφοράς και στη διασφάλιση της έννομης τάξης και της ειρηνικής συμβίωσης. Οι κανόνες του Κορανίου ωστόσο δεν απεμπολούν την ιδέα της φανατικής άσκησης τούς, ιδιαίτερα όταν πρόκειται να επιβληθούν στους μη μουσουλμανικούς λαούς. Ο επιτακτικός άλλωστε χαρακτήρας του Κορανίου επικαλέσθηκε τη "διδασχά" των όπλων, όταν η πειθώ και η διαφώτιση δεν ήταν ικανές να επιβληθούν στη συνείδηση των αλλόθρησκων.

β. Η "ιερή" παράδοση

1. Το Κοράνιο δεν επαρκούσε πλήρως ως "ρυθμιστικός γνώμονας" των ποικίλων θρησκευτικών και νομικών ζητημάτων του Ισλάμ, γιατί παρουσίαζε ελλείψεις και ασαφείς

² Βλ. Το Κοράνιο μετ. Λ.Μιλίτη Αθήνα 1980

περικοπές, που ήταν δύσκολο να ερμηνευθούν. Έτσι, οι επίγονοι του Μωάμεθ κατέφυγαν μετά το θάνατο του στην παράδοση, δηλαδή σε υποτιθέμενες προφορικές εξηγήσεις του αλλά και στα παραδείγματα του δημόσιου και ιδιωτικού του βίου³.

Αδέκαστοι φορείς και ερμηνευτές της προφητικής βούλησης χαρακτηρίζονται οι τέσσερις πρώτοι διάδοχοι του Μωάμεθ, γιατί μετέφεραν τους "αυθεντικούς" λόγους και τις πράξεις του ως τεκμήρια θεϊκής αποκάλυψης.

Στη χορεία των ερμηνειών της προφητικής "αυθεντίας" εντάσσονται και πολλές παραφροσές, που εμφιλοχωρούσαν είτε από συνήθεια είτε για να καλύψουν απρόβλεπτες δικαιοκτικές ανάγκες. Η αδιάσπαστη αλληλουχία των γνήσιων και αμφιλεγόμενων διδασκαλιών του προφήτη Μωάμεθ και των σιωπηρών επιδοκιμασιών και υποδείξεων του, αποτελούν στο σύνολο τους τη λεγόμενη Sunnat που συνιστά άμεση πηγή του ισλαμισμού, δικαιοκτικό ισότιμη προς το Κοράνιο⁴.

Η γραπτή διατύπωση της Sunnat έγινε με γνώμονα την αξιοπιστία και φιλαλήθεια των προσώπων που τη διέδωσαν και κατά δεύτερο λόγο την αρχαιότητα και αυθεντικότητα των τεκμηρίων. Η Sunnat περιέλαβε όχι μόνο τον καθιερωμένο τρόπο ενέργειας και συμπεριφοράς του Μωάμεθ αλλά και τις αρχές οργάνωσης της πρώτης ισλαμικής κοινότητας.

2. Οι συλλογές Hadith αποτελούν πρότυπα θεσμολογία αστικού και ποινικού δικαίου, όπου όμως η πραγματικότητα καταπνίγεται στη θεωρία και οι δικαιοκτικές ρυθμίσεις εδράζονται κυρίως στην ευσέβεια και στην παράδοση και όχι στα διδάγματα της κοινής πείρας.

Θεωρητικά οι έννοιες της Sunnat και των Hadith διαστέλλονται, πρακτικά όμως συμπίπτουν. Τα Hadith υποδηλώνουν μια είδηση που ανάγεται στο Μωάμεθ και διαδόθηκε έκτοτε προφορικά. Η Sunnat είναι η ζώσα πραγματικότητα της πρώτης μουσουλμανικής κοινότητας, που εδράζεται στους κανόνες του Κορανίου και στην "πρότυπη" ζωή του Μωάμεθ. Και ενώ τα Hadith αποτελούν τη θεωρητική διδασκαλία, η Sunnat συνιστά το σύνολο των πρακτικών κανόνων, που συνθέτουν τον ισλαμικό κοινωνικό οργανισμό. Το Κοράνιο αποτελεί την πληρέστερη συλλογή Hadith και η καθοδήγηση του Μωάμεθ στοιχειοθετεί την εννοιολογική απόδοση της Sunnat.

3. Η έλλειψη δικαιοκτικών προβλέψεων για την επίλυση των συσσωρευμένων κοινωνικών προβλημάτων συνέβαλε στη δημιουργία ποικίλων τάσεων, που στηρίζονταν στην κατά γράμμα αποδοχή των νομικών και ηθικών αρχών της Sunnat ή στην αναλογική εφαρμογή αρχών, που εμπνέονταν από το φυσικό δίκαιο του ανθρωπισμού, απέρρεαν από το "consensus" της ισλαμικής κοινότητας και παραχωρούνταν στη διακριτική ευχέρεια των δικαστών. Στο σημείο αυτό έγκειται η κυριότερη διαφορά μεταξύ σουνιισμού και σιιισμού.

Με την άρνηση της υλικής προόδου και του εκσυγχρονισμού των ιδεών, οι θρησκευτικές αξίες του ισλαμισμού παρέμειναν σε αχρησία. Ειδικά, οι σουνίτες ήταν ανένδοτοι στην αυθεντικότητα του ισλαμικού δόγματος. Από τη στιγμή όμως, που η ισχυροποίηση του φεουδαρχικού καθεστώτος και η συνάλληλη εκμετάλλευση των λαϊκών μαζών αποκτά έντονο χαρακτήρα, η αρχική φιλοσοφία του ισλαμικού δόγματος αρχίζει ν' αμφισβητείται. Ταυτόχρονα, ισλαμιστές διανοούμενοι παρουσιάζουν πιο ώριμες σκέψεις για την αντιμετώπιση των ευρύτερων κοινωνικών προβλημάτων, που συστηματοποιημένες από το

³ Βλ. Α.Καλλιγκλή Το Οθωμανικό Δίκαιον εν Ελλάδι Αθήνα 1931

⁴ Βλ. Α.Γιανουλάτου Ισλάμ Αθήνα 1975 σ.115

σιϊσμό θα καταστούν έκφραση των λαϊκών αιτημάτων και μέσον πραγμάτωσης των κοινωνικών και πολιτισμικών του πρότυπων.

γ. Οι αποφάσεις των πρώτων χαλιφών

Οι ιερονομικές αρχές του Κορανίου δεν επιδέχονταν καμία τροποποίηση, Οι ισλαμικοί κανόνες υπήρξαν μια εντελώς απομονωμένη και δυσπροσάρμοστη δικαιοϊκή μορφή, ξένη προς την πραγματικότητα και τις μεταβαλλόμενες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες. Η μόνη απόκλιση από τις "θεόπεμπτες" αποκαλύψεις του δικαιολογούνταν στις περιπτώσεις που η "ιερή" γραφή δεν προέβλεπε καμία ρύθμιση. Επίσης, όταν οι κανόνες του Κορανίου παρέμειναν ανενεργές από μεταγενέστερα αντίγνωμα εδάφια ή εκεί όπου οι έννοιες ήταν ασαφείς και οι ερμηνευτές διαφωνούσαν στο αληθινό νόημα τους.

Όταν όμως η υπό ρύθμιση περίπτωση δεν αποκαλύπτονταν σαφώς από την "ιερή" γραφή και παράδοση, τότε οι ιεροδικές προσέφευγαν στις αρχές και αποφάσεις των πρώτων χαλιφών, που αναγορεύθηκαν σε αυθεντικούς ερμηνευτές των λόγων και πράξεων του Μωάμεθ. Και η δημιουργική αυτή σύνθεση δεν υπήρξε πρωταρχική και αυτόνομη εξουσίας, αλλά προϊόν βαθμιαίας εξέλιξης, συνολικής επισκόπησης και μεθοδικής εργασίας. Επάλληλες αξιολογικές λειτουργίες, όπως η σύγκριση κατά ομοιότητες και διαφορές, η συγκρότηση τύπων και η συναγωγή νόμων, που διέπουν τη γέννηση και εξέλιξη τους και τέλος η ερμηνεία τους, συνιστούν τα κυριότερα μέσα για τη νομοκανονική θεώρηση του ισλαμισμού.

Η νομολογία των αποφάσεων των χαλιφών συνέβαλε θεωρητικά στην πληρέστερη διάπλαση του μουσουλμανικού δικαίου, με την απλή εφαρμογή του συγκεκριμένου κανόνα για την επίλυση ορισμένης διαφοράς ή με την ευκρινή απόδοση του περιεχομένου των αόριστων εννοιών.

Η "αυθεντική" όμως ερμηνεία των χαλιφών υπήρξε μονομερής. Δεν έλαβε υπόψη της τη βούληση ή το πνεύμα του νόμου, όπως διαμορφώθηκαν με την επήρεια των αέναων κοινωνικών και πνευματικών αξιών. Παρέμεινε έτσι δέσμια της "αυθεντικής" βούλησης του Μωάμεθ. Συνέπεια αυτού υπήρξε η πολυνομία των ιεροερμηνευτών, που αντί να συμβάλλουν στην ερμηνεία των κανόνων του Κορανίου επέτειναν τη δαιδαλώδη πολυμορφία τους.

δ. Η νομική επιστήμη

1. Με το θάνατο του Μωάμεθ τερματίζεται οριστικά η "αυθεντικότητα" των πρωτογενών πηγών του ισλαμισμού, δηλαδή του Κορανίου και της Sunnat. Παράλληλα, αρχίζει να διαμφισβητείται το ενοποιημένο σύστημα δοξασιών και πράξεων του ισλαμισμού, που συνένωνε όλους αυτούς που το ασπάζονταν σε μια ιδιότυπη κοινότητα. Ο Μωάμεθ όχι μόνο μπορούσε να επικαλεσθεί έντεχνα και ετοιμόλογα μια νέα "θεϊκή" αποκάλυψη, για την αντιμετώπιση πρωτόγνωρων καταστάσεων, αλλά συγχρόνως και να διευθετήσει ως ύπατος κριτής τις αναφυόμενες κοινωνικοπολιτικές διαφορές.

Οι διάδοχοι του όμως περιορίστηκαν αποκλειστικά στην επανάληψη των προφητικών ρήσεων και πράξεων για την αποφυγή της διάσπασης του ισλαμισμού. Είναι όμως

προφανές, ότι τα στοιχεία αυτά δεν επαρκούσαν για τη σταθεροποίηση του ισλαμισμού ως κυρίαρχης θρησκευτικής και πολιτικής ιδεολογίας του αραβικού έθνους. Δημιουργήθηκαν έτσι καινοφανείς κοινωνικές περιπλοκές, που ήταν δύσκολο να διευθετηθούν με πρότυπο τη ζωή και το έργο του Μωάμεθ. Παράλληλα, η αέναη κοινωνική μεταλλαγή επέφερε τη βαθμιαία αποσταθεροποίηση του ισλαμικού δικαίου.

2. Η αναζωογόνηση του νομοκανονικού ισλαμισμού ανάγεται στο 13ο ή 14ο αιώνα, όταν παράλληλα με τους προφήτες της "χαρισματικής εποχής (Μουτζαχεντίν)⁵ αναγνωρίζονται ως ισότιμοι δικαιοίκοι ερμηνευτές και οι διδάσκοντες στις ισλαμικές νομικές σχολές⁶. Η συμβολή της νομικής επιστήμης στην προώθηση της πρακτικής εφαρμογής του ισλαμισμού, παρόλη την ετερογένεια που τη διέκρινε, υπήρξε σημαντική. Γιατί, καθόρισε τις αρχές, βάσει των οποίων οι νομοδιδάσκαλοι άσκησαν κριτική στη γνησιότητα του ισλαμικού δόγματος.

Το θεμέλιο όμως του ισλαμικού δικαίου απέβη βαθμιαία η συναίνεση των νομοδιδασκάλων, που μπορεί να συγκριθεί προς το *Consensus Prudentum* του Ρωμαϊκού Δικαίου. Ειδικότερα, η αναλογική ή συλλογιστική ερμηνεία μετεξελίσσεται από εμπειρική τεχνική των ιεροδικών σε δικαιοικό θεσμό, όταν οι γνώμες τις οποίες υιοθετούν οι τελευταίοι κρίνονται ως ορθές με τη συναίνεση των νομοδιδασκάλων. Συνέπεια της εν λόγω πρακτικής υπήρξε ο καθορισμός της αναλογικής μεθόδου ως έννοιας παρεμφερούς προς το *Jus Strictum*.

1.3 Ο ισλαμισμός και το εθιμικό δίκαιο

1. Η ύπαρξη και ανάπτυξη λαϊκού (δημώδους, εθιμικού) δικαίου στην κλασική τουλάχιστον εποχή του ισλαμισμού, υπήρξε δυσχερής. Σ' αυτό συνέβαλαν σοβαροί λόγοι, που συνέρχονταν προς τη δομή και τη φύση του ισλαμικού δόγματος και του συναφούς κοινωνικού και πολιτικού καθεστώτος.

Ειδικότερα, ο θεωρητικός απολογητής του ισλαμισμού, ο Χαλίφης αποτελούσε ταυτόχρονα τον ανώτατο πολιτικό ηγέτη της χώρας. Και η εκ μέρους του δογματική και αυθεντική ερμηνεία των νόμων απέβλεπε στη διατήρηση των ιδιοτελών του συμφερόντων παρά στην εξυπηρέτηση του γενικότερου συμφέροντος και στην άμβλυση των κοινωνικών αντιθέσεων. Αλλά και οι "καδήδες"⁷ με τη διπλή ιδιότητα του δικαστικού λειτουργού και του θρησκευτικού ιερούργου, δέσμοι ριζωμένων πεποιθήσεων, δεν αντιλήφθηκαν τον αδιάσπαστο σύνδεσμο του ισλαμικού πνευματικού πολιτισμού προς την κοινωνική πραγματικότητα. Οι ατέρμονες συζητήσεις των συνήθως ανταγωνιζόμενων νομικών σχολών "συνένωναν" περιπτώσιολογικά τους αναπόφευκτους νεωτερισμούς στα υφιστάμενα δεδομένα. Οι "γνωμοδοτήσεις" εξάλλου των, συνήθως, εμπειρικών ιεροδικών επέτειναν την ασάφεια της νομικής σκέψης και την αδυναμία της συστηματικής ενότητας του ισλαμικού δικαίου. Οι ιστορικοί περιορίστηκαν επίσης στη στερεότυπη περιγραφή των γεγονότων καθιστώντας εαυτούς απολογητές παραστάσεων, παρά κριτές του παρόντος και προπομπούς του μέλλοντος.

2. Η προσαρμογή πάντως του ισλαμικού δικαίου στις αένανες κοινωνικές μεταλλαγές θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί, αν η θρησκευτικότητα και η λατρευτική ζωή ερμηνεύονταν ως

⁵ Μουτζαχεντίν ονομάστηκαν οι πρώτοι χαλίφες που χαρακτηρίστηκαν και ως αυθεντικοί ιεροερμηνευτές του Κορανίου

⁶ Βλ. Φ. Φραντζάκη-Δ. Ευρυγένη-Σ. Συμεωνίδη Συγκριτικό Δίκαιο Θεσσαλονίκη 1978 σ.63

⁷ Καδήδες ονομάζονται οι πρόεδροι των ισλαμικών ιεροδικείων που δίκαιζαν με βάση τον ιερό νόμο

στοιχεία συνυφασμένα με την κοσμικότητα. Η τακτική αυτή θα συνέβαλε στην αναγνώριση και εξέλιξη του ισλαμικού δικαίου όχι απλώς ως ζωντανή και πάλλουσα δύναμη αλλά και ως "θεωρητικό πρόπλασμα" στη δημιουργία κανόνων κοινωνικής συντροφικότητας. Επίσης, θα συνιστούσε σημαντικό παράγοντα στη βαθμιαία και μεθοδική σπαλλαγή του ισλαμικού δικαίου από αλλογενείς τυποποιήσεις, αν εκπροσωπούσαν ταυτόχρονα από την επιστήμη και τη νομολογία.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β'

Η θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμανικών μειονοτήτων στην Ελλάδα, από τη διεθνή αναγνώριση της ως ανεξάρτητου κράτους μέχρι τη Συνθήκη της Λωζάνης

2.1 Εισαγωγικές παρατηρήσεις

1.Ο επιτακτικός - εξουσιαστικός χαρακτήρας του δικαίου καθώς και το ενιαίο και καθολικό στοιχείο της ρύθμισης του αποτελούν τα πρωταρχικά μέσα για τη διατήρηση της «τάξης», δηλαδή την εξασφάλιση της ειρηνικής συμβίωσης σε ορισμένη κοινωνία. Στα κράτη όμως, που συγκροτούνται από ετερογενείς εθνικούς ή θρησκευτικούς πληθυσμούς, επικρατεί συνήθως συγκερασμός δικαίων, που συνδέονται ιδίως προς τις πολιτισμικές και θρησκευτικές ιδιαιτερότητες του, των οποίων την ιστορική μνήμη καλούνται να διατηρήσουν. Όταν λοιπόν, στο ίδιο κράτος υπάρχουν κατηγορίες προσώπων, που δεν υπάγονται αποκλειστικά στο «κοινό» δίκαιο αλλά και σε άλλες ρυθμίσεις (διαπροσωπικό δίκαιο)⁸ τότε ο χαρακτήρας της εκάστοτε έννομης σχέσης, αλλά και η θρησκευτική ή εθνική ταυτότητα των προσώπων αποτελούν καθοριστικά στοιχεία για την εφαρμογή του κοινού δικαίου (ενός είδους Jus Commune) ή του ειδικού δικαίου (ενός είδους Jus Proprium).

Η δημιουργία του διαπροσωπικού δικαίου οφείλεται κυρίως στην επέκταση του εδαφικού χώρου των κρατών. Έτσι, με την προσάρτηση μιας χώρας σε άλλη, η προσαρτώσα πολιτεία ασκεί πλήρως την κυριαρχία της στην προσαρτώμενη, εντάσσοντας ως κυρίαρχο σ' αυτήν στοιχείο τη δικαιοσύνη της τάξης. Και όταν μεν εισάγει τη δική της νομοθεσία, οι ρυθμίσεις της αντικαθιστούν τις αντίστοιχες της καταργηθείσας. Εφόσον όμως δεν εισάγει νέα νομοθεσία, δεν έπεται ότι η προσαρτηθείσα χώρα έχει στερηθεί από οποιαδήποτε έννομη τάξη. Αυτό σημαίνει, ότι εξακολουθεί να ισχύει η παλιά νομοθεσία, όχι ως αλλοδαπή, αλλά ως εκπορευόμενη από ρητή ή σιωπηρή αναγνώριση της νέας κυρίαρχης εξουσία.

2.Με την επέκταση των ορίων της ελληνικής επικράτειας, η ρύθμιση της τύχης των ιδιωτικών δικαιωμάτων, που είχαν αποκτηθεί επί οθωμανικής αυτοκρατορίας, αφέθηκε στη νέα ελληνική διοίκηση, η οποία στα πλαίσια των αρμοδιοτήτων της ευνόησε τη λειτουργία της λεγομένης αρχής των «κεκτημένων» ιδιωτικών δικαιωμάτων. Η συγκεκριμένη αρχή παρόλη την αδιαμφισβήτητη ιστορική και νομικοπολιτική σημασία της, παρουσίαζε κυμαινόμενες ερμηνευτικές προσεγγίσεις, που μεταξύ άλλων συνετέλεσαν στη δημιουργία

⁸ Δ.Ευριγγένη *Ιδιωτικών Διεθνές δίκαιο* Θεσσαλονίκη 1968 σ. 38

προβλημάτων, τα οποία αφορούσαν την έμμεση αναδρομική εφαρμογή των κανόνων του οθωμανικού δικαίου και ιδιαίτερα αυτών, που ανάγονταν στις ρυθμίσεις της γαιοκτησίας. Η έννοια των «κεκτημένων» δικαιωμάτων σήμαινε θεωρητικά μια λεκτική (τεχνική) εξομοίωση των ιδιωτικών δικαιωμάτων, που είχαν κτηθεί κατά το οθωμανικό δίκαιο, με θεσμούς του ελληνικού δικαίου. Στην πράξη όμως, η ταύτιση αυτή δεν ήταν πάντοτε επιτυχής ή εφικτή, παρόλες τις νομικές αναγωγές στο οθωμανικό δίκαιο.

Στην όλη ερμηνευτική προσπάθεια, η επίκληση του οθωμανικού δικαίου αποσκοπούσε μόνο στην παροχή των απαραίτητων στοιχείων για την τεκμηρίωση της νομιμοποιητικής βάσης των ιδιωτικών δικαιωμάτων, τα οποία θα ρυθμιζόνταν περαιτέρω σύμφωνα με τις διατάξεις της ελληνικής νομοθεσίας. Έτσι, η ισχύς των κανόνων του οθωμανικού δικαίου στην περίοδο 1830-1880, χρησιμοποιήθηκε απλώς ως μέσον για την ερμηνευτική προσέγγιση των συναφών ιδιωτικών δικαιωμάτων και περιορίζονταν στις «ιδιοκτησιακές» σχέσεις, που αφορούσαν την κατηγορία των βακουφικών γαιών.

Μετά τη διεθνή Σύμβαση του 1881 και τη δημιουργία της πρώτης μουσουλμανικής μειονότητας, ο χαρακτήρας των έννομων ρυθμίσεων, που ανάγονταν στο οθωμανικό δίκαιο, δεν περιορίστηκε απλώς στην αναγνώριση των «κεκτημένων» δικαιωμάτων και μάλιστα των ιδιοκτησιακού - γαιοκτητικού χαρακτήρα. Το νομικό καθεστώς των ελλήνων πολιτών μουσουλμανικού θρησκευόμετος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί, ότι προσλαμβάνει από τότε προνομιακή αντιμετώπιση, αν στην ουσία δεν την υπερκάλυπτε. Ιδιαίτερα, όσον αφορά την υποχρέωση της ελληνικής πολιτικής διοίκησης να παραχωρήσει ειδικές εγγυήσεις, αναγόμενες κυρίως στην κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας και στο σεβασμό της ιδιοκτησίας τους. Οι μουσουλμάνοι της Ηπείρου και Θεσσαλίας υπάγονταν καταρχήν στο «κοινό» ελληνικό δίκαιο. Η πρωταρχική όμως ανάγκη για την εκπλήρωση των διεθνών ελληνικών υποχρεώσεων, συνέτεινε στην εισαγωγή «παρεκκλίσεων» απ' τους κανόνες του κοινού ιδιωτικού δικαίου. Σύνδεσμος ή συνδυαστική έννοια, δηλαδή διακριτικό στοιχείο βάσει του οποίου εφαρμοζόταν το ισλαμικό δίκαιο ως «ειδικό», υπήρξε η ιδιότητα του μουσουλμάνου το θρήσκευμα στα υποκείμενα των έννομων σχέσεων.

Η δυνατότητα εφαρμογής της οθωμανικής νομοθεσίας ως προγενέστερης ημεδαπής αποτέλεσε αντικείμενο ιδιαίτερης ρύθμισης με διεθνείς συμβατικούς κανόνες και αντίστοιχους της εσωτερικής νομοθεσίας καθώς και νομολογιακής διαμόρφωσης. Κατά το άρθρ. 5 της Συνθήκης των Αθηνών, «τα κεκτημένα δικαιώματα, μέχρι την κατάληψη των μωαμεθανικών χωρών καθώς και οι δικαστικές πράξεις και οι επίσημοι τίτλοι που εκδόθηκαν από τις αρμόδιες οθωμανικές αρχές», καθορίστηκαν ως «σεβαστά μέχρις εννόμου περί του αντιθέτου αποδείξεως». Η αναγνώριση αυτή υποδήλωνε, ότι η οθωμανική νομοθεσία θα εφαρμοζόταν από τα ελληνικά δικαστήρια, χωρίς να υποβληθεί στην αποδεικτική διαδικασία. Έτσι, καλύπτονταν διαχρονικά η τύχη του οθωμανικού δικαίου, ως προγενέστερου ελληνικού. Αντίθετη εξέλιξη υπήρξε η ερμηνευτική στάθμιση, που χαρακτήριζε την προγενέστερη δικαιοταξία ως αλλοδαπή. Σύμφωνα με αυτήν, για τις σχέσεις που δημιουργήθηκαν στο προϊσχύσαν οθωμανικό καθεστώς και που συνέχονταν με τις ρυθμίσεις της ελληνικής νομοθεσίας, θα έπρεπε να γίνει προσφυγή στους κανόνες του ιδιωτικού διεθνούς δικαίου, που προσδιόριζαν άλλωστε και τα όρια εφαρμογής των αλλοδαπών δικαίων.

Στο διάστημα μεταξύ των βαλκανικών πολέμων και της Συνθήκης της Λωζάνης, ο Ν. ΔΡΛΔ /28.2.1913 «Περί διοικήσεως των στρατιωτικών κατεχομένων χωρών» υπήρξε κατευθυντήρια ρύθμιση, για τη θέσπιση κανόνων συμφυών προς τις εκάστοτε ανάγκες και το πνεύμα της ισλαμικής θρησκείας, που συνέθεταν τις δομές οργάνωσης και ανέλιξης της

μουσουλμανικής μειονότητας· ώστε, να καταστεί λειτουργικά ενοποιημένη προς το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον. Ενδεικτικά, τα υφιστάμενα εκκλησιαστικά δικαστήρια των μωαμεθανών για την εκδίκαση των οικογενειακής φύσης διαφορών ανταποκρίνονταν προς τις ιδιοτυπίες της ισλαμικής θρησκείας. Προς τη λειτουργική αυτή διαπίστωση προσαρμοζόταν και η εκάστοτε ελληνική διοίκηση για την πραγμάτωση του κανονιστικού τους περιεχομένου.

3. Το πεδίο των επιχειρούμενων αναλύσεων του δεύτερου μέρους ανάγεται θεματικά στην προστασία της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων της Ελλάδας. Χρονικά ξεκινάει από τη διεθνή αναγνώριση της Ελλάδας ως ανεξάρτητου κράτους μέχρι τη Συνθήκη της Λωζάνης. Η εξέταση της εν λόγω θεματικής προσδιορίζεται από δύο καθοριστικές διαπιστώσεις. Η μία αναφέρεται στην επισφαλή απόδοση των συγκεκριμένων δικαιωμάτων, λόγω του ασαφούς και αντιφάσκοντα χαρακτήρα τους στην ισλαμική νομοθεσία. Η άλλη συνίσταται στην αδυναμία της αναγωγικής συσχέτισης τους στο θεσμικό πλαίσιο του ελληνικού δικαίου.

Η θεματική του δεύτερου μέρους θα είχε ιστορικό μόνο ενδιαφέρον, αν δε συνέβαινε οι επιπτώσεις της να απασχολούν ακόμη και σήμερα τον Έλληνα νομοθέτη, τη διοίκηση και τη δικαστηριακή πρακτική.

2.2 Συνταγματικές ρυθμίσεις

1. Στην πρώτη απόπειρα διατύπωσης νεοελληνικού Συντάγματος — στο Σχεδιάσμα του Ρήγα — η θρησκευτική ελευθερία προβάλλεται ως μέσο συγκερασμού των ποικίλων εθνοτήτων για την απόσχιση της τουρκικής κυριαρχίας. Ειδικότερα, στο προοίμιο της «Διακήρυξης για τα δικαιώματα του ανθρώπου», αναφέρονται μεταξύ άλλων και τα εξής: «Ο λαός απόγονος των Ελλήνων... και όλοι όσοι στενάζουν την δυσφορωτάτην τυραννίαν του Οθωμανικού βδελυρωτάτου δεσποτισμού (επειδή όλοι πλάσματα του θεού είναι)... απεφάσισεν... να εγείρη τα ιερά και άμωμα δίκαια...». Η συγκεκριμένη διάταξη δε συνιστά μόνο μια αξία καθολικής αναγνώρισης αλλά και ένα κοινωνικό θεσμό, που αντλεί το κύρος του από την ιδιότητα του ως καθοριστικού στοιχείου, για τη συγκρότηση μιας συνταγματικής τάξης με φιλελεύθερες βάσεις. Στο κεφάλαιο «Τάξεις και τρόποι πως να επακολουθώνται παρά των πολιτών περί της Δημοκρατίας», επισημαίνονται τα εξής χαρακτηριστικά σημεία: Άρθρ. 1: «Η Ελληνική Δημοκρατία είναι μία, με όλον οπου συμπεριλαμβάνει εις τους κόλπους της διάφορα γένη και θρησκείας· δεν θεωρεί τας λατρείας με εχθρικών μάτι...». Άρθρ. 2: «Ο ελληνικός λαός, τουτέστιν, ο εις τούτο βασίλειον κατοίκων, χωρίς εξαίρεσιν θρησκείας και διαλέκτου, Έλληνες, Άλβανοί, Βλάχοι, Αρμένιδες, Τούρκοι και άλλο είδος γενεάς». Άρθρ. 122: «Η νομοθετική διοίκησις βέβαιοι εις όλους τους Έλληνας, Τούρκους, Αρμένιδες την ισοτιμίαν, την ελευθερίαν, την σιγουρότητα, την εξουσίαν των υποστατικών εκάστου, τα δημόσια χρέη όπου ήθελε γενούν δια την ελευθερίαν όλων των θρησκειών...». Οι παραπάνω διατάξεις αποτελούν μια ιστορική σύνθεση, μια αυθυπόσταση θεσμική ενότητα για την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης καθώς και την παραδοσιακή αρχή της θρησκευτικής ισότητας». Παράλληλα, εκφράζει τη βούληση του συντακτικού νομοθέτη, να καταστήσει τον αλλόθρησκο εξουσιαστή του δικαίωκό ισότιμο προς τον ελληνικό λαό, στα πλαίσια της μελλοντικής πολιτειακής του οργάνωσης. Κείμενο μεγαλόπνοο το Σύνταγμα του Ρήγα δεν ίσχυσε ποτέ, αλλά άσκησε επίδραση στους ιδεολογικούς προσανατολισμούς του αγωνιζόμενου ελληνικού λαού και ιδιαίτερα στα δημοκρατικά συντάγματα της επαναστατικής περιόδου.

2. Η αρχή της θρησκευτικής ελευθερίας αναγνωρίζεται και στα τοπικά Συντάγματα της προεπαναστατικής περιόδου καθώς και στα μετέπειτα του απελευθερωτικού αγώνα. Ειδικότερα, στη «Νομική Διάταξη της Ανατολικής Χέρσου Ελλάδος», που υπήρξε το πληρέστερο τοπικό πολίτευμα, η θρησκευτική ελευθερία κατοχυρώνεται ως «δικαίωμα» αλλά και ως «χρέος» όλων των Ελλήνων, ισότιμο με την άσκηση των πολιτικών τους «φρονημάτων».

3. Στο «Προσωρινό Πολίτευμα της Ελλάδος» της Α' Εθνικής Συνέλευσης στην Επίδαυρο (1822), η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης κατοχυρώνεται κατά το πρότυπο των συνταγματικών κειμένων των Ιόνιων νήσων του 1803 και του 1817. Ως επικρατούσα θρησκεία αναγνωρίζεται η της Ορθοδόξου του Χριστού Εκκλησίας⁹ ενώ παράλληλα καθορίζεται ως «ανεκτή» και κάθε άλλη «γνωστή» θρησκεία. Η ανεξιθρησκία εντάσσεται στα ελάχιστα ατομικά δικαιώματα του κλασικού καταλόγου της Γαλλικής Επανάστασης, που κατοχυρώθηκαν στο Σύνταγμα της Επιδαύρου⁹. Πρόχειρο δημιούργημα της εποχής του, το «Προσωρινό Πολίτευμα» συνέβαλε στην πολιτική μόρφωση των αγωνιζόμενων ελλήνων σε δημοκρατικές και φιλελεύθερες βάσεις.

Ο «Νόμος της Επιδαύρου» της Β' Εθνικής Συνέλευσης (Άστρος Κυνουρίας 1923), περιέλαβε πανομοιότυπη ρύθμιση προς αυτήν του Συντάγματος του 1822, για το δικαίωμα της ανεξιθρησκίας.

Το «Πολιτικό Σύνταγμα της Τροιζήνας» του 1827 υπήρξε το αρτιότερο και πληρέστερο του αγώνα, σε ότι αφορά την κατοχύρωση των ατομικών ελευθεριών¹⁰. Σ' αυτό συνέβαλε η ιδεολογική ζύμωση και η πολιτική εμπειρία, που αποκτήθηκε από την εφαρμογή του Συντάγματος της Επιδαύρου καθώς και η ιστορική μνήμη και η δημοκρατική νοοτροπία του ελληνικού λαού. Ειδικά, η διάταξη για την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης και λατρείας γίνεται πληρέστερη και πιο σαφής. Η θρησκεία της Ανατολικής Ορθόδοξης Εκκλησίας παύει πλέον να αποκαλείται «επικρατούσα» και χαρακτηρίζεται απλά «θρησκεία της Επικράτειας», με την προσθήκη, ότι «κάθε γνωστή θρησκεία επιδέχεται ισότιμη με αυτήν μεταχείριση, ασκείται ελεύθερα και απολαμβάνει πλήρους προστασίας». Έτσι, η λέξη «ανοχή» αντικαθίσταται με διατύπωση, που να εξασφαλίζει πλήρη θρησκευτική ελευθερία.

4. Στις 5 Δεκεμβρίου 1831, συνήλθε στο Αργός η Ε' Εθνική Συνέλευση, που κάτω από αντίξοες εσωτερικές συγκυρίες και εξωγενείς επιρροές, ψήφισε το «Ηγεμονικό Σύνταγμα» (15.3.1832). Το συγκεκριμένο Σύνταγμα μαρτυρεί έκδηλα την προσπάθεια της Εθνικής Συνέλευσης, να συγκεράσει το μοναρχικό πολίτευμα με τις φιλελεύθερες και δημοκρατικές αρχές, που διέπουν τα Συντάγματα της επαναστατικής περιόδου. Οι διατάξεις του, που αναφέρονται στη θρησκευτική ελευθερία, παρουσιάζουν ξεχωριστό ενδιαφέρον, γιατί διασφαλίζουν κατά το «κοινόν δίκαιον των Ελλήνων» την ελευθερία του καθένα να «πρεσβεύει τα της θρησκείας του ακωλύτως» και να οσκει τας «τελετάς αυτών δημοσίως», τυγχάνοντας «ίσην υπεράσπισιν των νόμων». Η εν λόγω διατύπωση, ήταν απότοκη σχετικών διατάξεων του Πρωτοκόλλου του Λονδίνου. Το διεθνές αυτό κείμενο, υπήρξε θεμελιώδες για την κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας και

⁹ Βλ. Α. Πολυζωίδου Προσωρινό πολίτευμα της Ελλάδος και σχεδίων οργανισμού των επαρχιών 1824

¹⁰ Βλ. Α. Μάνεση Συνταγματικό δίκαιο Θεσσαλονίκη-Αθήνα 1967

πρότυπο όλων των συναφών ρυθμίσεων για τις θρησκευτικές μειονότητες, μέχρι της εποχής των βαλκανικών πολέμων.

5. Το Σύνταγμα του 1844 διαπνέεται από τη νοοτροπία της βαυαρικής αντιβασιλείας. Η απαγόρευση του προσηλυτισμού κατοχυρώνεται μόνο για την «επικρατούσα» θρησκεία, η οποία και περιβάλλεται με ευρύτερο κύρος και ισχύ. Με το καθεστώς εξάλλου «συναλληλίας» Κράτους και Εκκλησίας παρέχεται στην επίσημη Εκκλησία η δυνατότητα, να διεκδικεί αποφασιστική γνώμη σε θέματα του κρατικά οργανωμένου κοινωνικού βίου. Η προστασία της θρησκευτικής ελευθερίας σχετικοποιείται με την εκ νέου υποκατάσταση της από τη θρησκευτική ανοχή (ανεξιθρησκία). Η ανεμπόδιστη όμως διαμόρφωση και εκδήλωση των θρησκευτικών πεποιθήσεων δε συρρικνώνεται μόνο εννοιολογικά. Το καθεστώς της θρησκευτικής ελευθερίας, που καθιέρωναν τα δύο πρώτα επαναστατικά Συντάγματα (Επιδαύρου, Άστρους), περιορίζεται ακόμη περισσότερο. Έτσι, ως υποκείμενα του δικαιώματος της ανεξιθρησκίας αναγνωρίζονται τόσο οι έλληνες πολίτες όσο και οι αλλοδαποί, με τη δέσμευση όμως, ότι θα πρεσβεύουν «γνωστό» θρήσκευμα, δηλαδή η «συναρμογή» τους προς το θείο θα απαιτεί φανερές δοξασίες και δημόσια λατρεία.

6. Το Σύνταγμα του 1864, υπήρξε απόρροια της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στην υποχωρούσα μοναρχική αρχή και στην ανερχόμενη δημοκρατική. Αν και σημαντικός αριθμός διατάξεων του, αναγόμενος ιδιαίτερα στις ατομικές ελευθερίες, είχε ως πρότυπο του το Σύνταγμα του 1844, εντούτοις η παρεχόμενη προστασία του υπήρξε πληρέστερη και ο φιλελεύθερος χαρακτήρας του πιο έντονος. Οι διατάξεις όμως περί θρησκευτικής ελευθερίας, όχι μόνο δεν εξέφραζαν την αναμενόμενη πολιτική βούληση του συντακτικού νομοθέτη, αλλά συνιστούσαν οπισθοδρόμηση στο καθεστώς της ανεξιθρησκείας.

Η διάταξη για την ανεξιθρησκία εξακολούθησε να ισχύει και στο Σύνταγμα του 1911, αν και οι ρυθμίσεις του, που ανάγονταν στις ατομικές ελευθερίες, απέβλεπαν κυρίως στη διασφάλιση της «δικαιοκρατικής αρχής».

2.3 Διεθνείς ρυθμίσεις

α. Η προβληματική των εθνικών κτημάτων και οι συναφείς διεθνείς πράξεις

1. Η ταύτιση των θρησκευτικών προς τους πολιτικούς και πολιτισμικούς θεσμούς του ισλάμ εμπόδισε τη σύμμετρη προς τις ευρύτερες κοινωνικές μεταλλαγές κοσμικότητα του. Η παρακμή συνεπώς των ισλαμικών κοινωνιών, που οργάνωσαν τα πρότυπα της ζωής και δράσης τους με βάση την παρωχημένη πραγματικότητα, ήταν μοιραία και αναπότρεπτη. Ο νομικός και πολιτικός αναχρονισμός του ισλαμισμού επέδρασε ανασταλτικά και στην επιδίωξη της ορθολογιστικής οργάνωσης του νεοσύστατου ελληνικού κράτους καθώς και στην εξισορρόπηση των αντιθέσεων του προς την οθωμανική αυτοκρατορία και τα ευρωπαϊκά κράτη.

Από τα σημαντικότερα προβλήματα που προέκυψαν μετά την κατάλυση της οθωμανικής κυριαρχίας, υπήρξε και το ζήτημα των αποκαλούμενων «εθνικών γαιών». Στην εν λόγω κατηγορία εντάσσονταν τα ακίνητα, που περιήλθαν στην ελληνική διοίκηση, μετά την επιτυχή έκβαση του εθνικοαπελευθερωτικού αγώνα του 1821 και που ανήκαν προγενέστερα στην οθωμανική κυριαρχία. Γεγονός προσδιοριστικής σημασίας στην

επίλυση της συγκεκριμένης προβληματικής υπήρξε η «πρωτοβουλία» των «μεγάλων δυνάμεων», των οποίων όμως οι αντιπρόσωποι δεν είχαν την απαιτούμενη γνώση του θέματος για την επιτυχή πραγμάτευσή του. Αρκούμενοι στη διαπίστωση χαρακτηριστικών αναλογιών και ομοιοτήτων και με σύνηθες μέτρο εκτίμησης μια μονομερή θεώρηση των πραγμάτων, ενεργούσαν τις περισσότερες φορές «ερήμην» ή και αντίθετα προς τις ελληνικές θέσεις.

Κατά συνέπεια, η επίλυση των εθνικών αιτημάτων μας όχι μόνο παρέμεινε ανέφικτη, αλλά και δε διαγράφονταν άμεση προοπτική εκπλήρωσης τους. Ο «εγκλωβισμός» τους σ' ένα νομικό πλαίσιο αλυσιτελές διαμορφωμένο δε συνεπάγονταν απλώς τη μετάθεση από την πραγματική τους βάση, αλλά τη μετουσίωση τους από καθαρά εθνικού χαρακτήρα σε «διεθνή», με συνέπεια την παρεμπόδιση της μεταρρυθμιστικής τους εξέλιξης κατά τρόπο ριζικό. Τη δυσχέρεια για την ομαλή διαμόρφωση τους επέτεινε η έλλειψη επακριβούς γνώμονα καταγραφής τους. Ο χαρακτηρισμός των εν λόγω κτημάτων ως «εθνικών γαιών» συντελούσαν με προσδιοριστικό στοιχείο την εκάστοτε δημοσιονομική χρησιμότητα τους. Η διευθέτηση τους εξάλλου δεν επιχειρήθηκε με επισήμανση του ιδιάζοντος στο φαινόμενο χαρακτήρα, αλλά με την ένταξη τους σ' ένα ευρύ πλαίσιο παρεμφερών προβλημάτων, που αξίωναν προτεραιότητα επίλυσης τους και ταυτόχρονα συνέθεταν την ευρύτερη προβληματική της διεθνούς μας αναγνώρισης ως ανεξάρτητου κράτους¹¹.

2. Η μερική αντιμετώπιση της συγκεκριμένης προβληματικής επιχειρήθηκε αρχικά με το Πρωτόκολλο της Πετρούπολης 23 Μαρτίου-4 Απριλίου 1826 «Περί των ελληνικών πραγμάτων¹²», μεταξύ Αγγλίας και Ρωσίας. Η επίμοχη διάταξη της διεθνούς αυτής πράξης προέβλεπε ειδικότερα την εξαγορά των «ιδιωτικών» κτημάτων (άρθρ. 1) της τέως οθωμανικής εξουσίας, χωρίς να πραγματεύεται την τύχη των χαρακτηριζόμενων ως «δημοσίων» κτημάτων. Είναι πάντως προφανές, ότι η έλλειψη αυτή επιδίωκε στο περιθώριο των διπλωματικών διεργασιών την εξασφάλιση ενός «πολιτικού ενέχυρου», που θα συνέδραμε την επιδίωξη των «μεγάλων δυνάμεων», να καταστήσουν τη νεοσύστατη ελληνική πολιτεία «φόρου υποτελή» στην «Οθωμανική Πύλη». Ο εγγενής αυτός κίνδυνος μπορούσε να προσλάβει τέτοιες διαστάσεις, ώστε η επαλήθευση του στην πράξη, να στοιχειοθετεί όχι την αυτούσια καθιέρωση αλλά την «εξ αποτελέσματος» επιβολή του.

Τις ίδιες βασικά ρυθμίσεις υιοθετούσε και η Συνθήκη του Λονδίνου της 24.6.1827. Ειδικότερα, οι ορισμοί του άρθρ. 2, διερμήνευαν ως εξής τον προτεινόμενο συμβιβασμό των ελληνικών θέσεων προς τις τουρκικές αξιώσεις: α) Ως καταβολή του ετήσιου φόρου υποτέλειας στο οθωμανικό κράτος και β) Ως εξαγορά των τέως οθωμανικών γαιών, που ανήκαν σε ιδιώτες. Η τύχη όμως των τέως «δημοσίων» οθωμανικών κτημάτων δεν αποτελούσε και πάλι αντικείμενο διαπραγμάτευσης. Προφανώς, η συγκεκριμένη ρύθμιση προϋπέθετε τον οριστικό διακανονισμό των φορολογικών «υποχρεώσεων» της Ελλάδας προς την Τουρκία.

Με το Πρωτόκολλο του Λονδίνου της 10/22.3.1829 επιχειρήθηκε ο σαφής πλέον διαχωρισμός των «οθωμανικών» ακινήτων της Ελλάδας, σε «δημόσια» και «ιδιωτικά». Η

¹¹ Βλ. Γ.Νάκου Το νομικό καθεστώς των τέως δημοσίων οθωμανικών γαιών 1821-1912 Θεσσαλονίκη 1984 σ.89

¹² Βλ. Γ.Α.Ράλλη Οι Ελληνικοί Κώδικες τόμ.Γ' Αθήνα 1857 σ.1

διάκριση αυτή συνάπτονταν προς την υποχρέωση των ελλήνων, να αποζημιώσουν τα κτήματα, που ανήκαν «κατά πλήρη κυριότητα» σε μουσουλμάνους ιδιώτες ή συνιστούσαν «κεκτημένα» δικαιώματα τους σ' αυτά. Η έννοια εξάλλου των «κεκτημένων» δικαιωμάτων διαμορφώνονταν περαιτέρω: α) Ως δικαίωμα «επικαρπίας» και β) Ως αποζημίωση για τη «διαχείριση κληρονομιάς» σε βακούφια της κατηγορίας «Άδη». Οι συγκεκριμένες ρυθμίσεις ήταν μεν αναγκαίες αλλά όχι και επαρκείς για την επίλυση του ζητήματος των «εθνικών κτημάτων». Η δυσχέρεια αυτή εντοπιζόταν κυρίως στην πλημμελή λειτουργία των ισλαμικών θεσμών ή στην κατ' αναλογία απόδοση νομικών ορισμών, που ανταποκρίνονταν σε ασαφή ή απαρχαιωμένα δικαϊκά πρότυπα. Ενδεικτικά, ο «διηνεκής» χαρακτήρας των βακουφιών, σε συνδυασμό προς την «αναπαλλοτρίωτη» φύση τους, θεωρούνταν απότοκος της ιδιότητας τους ως πραγμάτων «θείω δικαίω», που τα καθιστούσε *Res divines juris*, δηλαδή ανεπίδεκτα οικειοθελούς συναλλαγής.

Με το Πρωτόκολλο του Λονδίνου της 3.2.1830 «Περί ανεξαρτησίας της Ελλάδος», το θέμα των «εθνικών κτημάτων» είχε εν μέρει μόνο θετική έκβαση. Γιατί, οι διατάξεις του, αν και πολυσχιδείς, παρέμειναν δυσερμήνευτοι, προξενώντας αστάθμητες δυσμενείς επιπτώσεις στην ευρύτερη δημοσιονομική πολιτική της Ελλάδας. Συνέπεια αυτών υπήρξε ο επαναπροσδιορισμός των όρων συνδιαλλαγής τους, με την υπογραφή νέων ερμηνευτικών Πρωτοκόλλων. Τα διεθνή αυτά κείμενα πραγματεύονταν το θέμα της αποζημίωσης των «εθνικών κτημάτων», με γνώμονα την πραγματική ερμηνεία και εφαρμογή τους καθώς και τη δυναμική της προβληματικής τους. Με τις νέες ρυθμίσεις περιορίσθηκαν στο ελάχιστο οι αποζημιώσεις των «τουρκικών» κτημάτων, που ήταν στην ελληνική επικράτεια και ταυτόχρονα οι απώτατες επιδιώξεις των «Μεγάλων Δυνάμεων», να καταστήσουν την Ελλάδα οικονομικά εξαρτημένη απ' την οθωμανική Τουρκία.

Οι εν λόγω διευθετήσεις, που εντάχθηκαν στη «Διακοίνωση των αντιπροσώπων των Μεγάλων Δυνάμεων περί του Πρωτοκόλλου της 4/16.6.1830» όριζαν, ότι τα κτήματα της κατηγορίας «βακούφ» έμεναν οριστικά στην κυριότητα του ελληνικού κράτους, χωρίς να προκύπτει σε βάρος του οποιαδήποτε αξίωση αποζημίωσης. Ειδικότερα, τα βακούφια της κατηγορίας «Σερί», δηλαδή τα υπαγόμενα στην τέως διαχείριση του οθωμανικού δημοσίου, περιέρχονταν χωρίς την καταβολή ανάλογου «υπαλλάγματος» στο ελληνικό δημόσιο. Εξαιρέση για αποζημίωση υπέρ του τουρκικού κράτους προβλεπόταν μόνο για τα βακούφια της κατηγορίας «Άδη», που ήταν μεν σε περιοχές υπό τουρκική κατοχή, αλλά έμελλε να αποτελέσουν τμήμα του ελληνικού κράτους. Οι ίδιοι εξάλλου λόγοι υπήρξαν τα σημαντικότερα κίνητρα για την εξαγορά των «οικογενειακών» βακουφιών. Η εν λόγω ρύθμιση έλαβε χώρα με τις ειδικές συμβάσεις της 3.9.1837 και της 18.2.1844 μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας.

3. Το νομικό καθεστώς των βακουφιών συνιστούσε μια έκφανση της μετουσίωσης του ισλαμισμού σ' ένα καθολικό σύστημα αξιών, που θεωρητικά επιδίωκε να ικανοποιήσει τις πνευματικές και βιοτικές ανάγκες του ατόμου, έμμεσα όμως απέβλεπε στη χειραγώγηση της προσωπικής και κοινωνικής του ζωής. Με τις παραπάνω ρυθμίσεις η ακαμψία του «ιερού» ισλαμικού νόμου, που αγνοούσε ή παραμελούσε την αντιμετώπιση της κοινωνικής πραγματικότητας, αντικαταστάθηκε από ένα κοινωνικό πρότυπο δομημένο σε νέες ορθολογιστικές βάσεις. Συνεπώς, η ανενεργής φύση του βακουφικού καθεστώτος, που συνέβαλε στην αύξηση των ακτημόνων καλλιεργητών και στην επίταση των κοινωνικών προβλημάτων της Ελλάδας, κατέστησε επιτακτική τη θεσμική του μεταρρύθμιση.

Η εφαρμογή όμως των ανωτέρω ρυθμίσεων εμφανίσθηκε στην πράξη ιδιαίτερα δυσχερής. Η άγνοια των ποικίλων κατατάξεων της οθωμανικής ιδιοκτησίας από τα ελληνικά δικαστήρια, αλλά και η ιδιότυπη οθωμανική νομοθεσία με τις ποικίλες και ασαφείς νοηματικές αποχρώσεις της, ήταν η κυριότερη αιτία των δυσχερειών στην αντιμετώπιση θεμάτων ανταγωνισμού, που ανάγονταν στην κυριότητα ακινήτων ή στην εγκυρότητα των τίτλων ιδιοκτησίας τους. Με τον οριστικό διακανονισμό του βακουφικού ζητήματος της Ελλάδας, οι συναφείς ιδιοκτησιακές σχέσεις εντάχθηκαν ενεργά στη «θεωρία» των δικαιωμάτων και προσδιορίσθηκε αντικειμενικά η νομικοπολιτική και κοινωνική τους σημασία. Αυτό υποδήλωνε, ότι ο βακουφικός θεσμός συμμετείχε έκτοτε στην εξέλιξη των νομικοπολιτικών γεγονότων, που διαδραματίζονταν στις περιοχές της τέως οθωμανικής αυτοκρατορίας, όπου όμως, το πρότυπο της πολιτειακής οργάνωσης του ισλαμισμού, υποκαθίστατο από ένα σύγχρονο θεσμικό πλαίσιο.

Για την πληρότητα των παραπάνω θα πρέπει να διευκρινισθεί, ότι οι αναπτυχθείσες ρυθμίσεις δεν ανάγονταν στην επίλυση μειονοτικών προβλημάτων αλλά στη διευθέτηση των ελληνοτουρκικών διαφορών, που προλείαναν τη διεθνή αναγνώριση της νεοσύστατης ελληνικής πολιτείας.

Η νομοθετική όμως και ιδιαίτερα η νομολογιακή κάλυψη της συγκεκριμένης θεματικής παρέχει επαρκή στοιχεία στην κατανόηση και αντιμετώπιση συναφών προβλημάτων, όχι μόνο κατά την περίοδο που εξετάσθηκε αλλά και μετά τη διεθνή αναγνώριση της πρώτης μουσουλμανικής μειονότητας στην Ελλάδα.

β. Η Σύμβαση της 2 Ιουλίου 1881

1. Με τη Σύμβαση της 2 Ιουλίου 1881 «Περί προσαρτήσεως της Θεσσαλίας και τμήματος της Ηπείρου στην Ελλάδα¹³», το ιδιόρρυθμο καθεστώς του νομοκανονικού ισλαμισμού χαρακτηρίσθηκε ως δικαιοίκτη πηγή ισότιμη προς τους ελληνικούς νόμους. Ειδικότερα, οι κανόνες που ρύθμιζαν τις προσωπικές σχέσεις των μουσουλμάνων, στις ανωτέρω περιοχές, σε θέματα οικογενειακού και κληρονομικού δικαίου, εναρμονίζονταν προς τις επιταγές του Κορανίου, του κατεξοχήν ισλαμικού «Corpus Juris».

Το σύνολο των δικαιωμάτων, που παραχωρήθηκαν με γνώμονα την παραπάνω διεθνή πράξη, συνιστούσε το πρώτο προνομιακό καθεστώς των ελλήνων πολιτών μουσουλμανικού θρησκειύματος.

2. Στο άρθρο 3 της Σύμβασης, «Η ζωή, η περιουσία, η θρησκεία και τα έθιμα των κατοίκων των παραχωρουμένων τη Ελλάδι χωρών» αναγνωρίσθηκαν ως «σεβαστά και απαραβίαστα», έτσι ώστε οι εκάστοτε φορείς τους, να καταστούν υποκείμενα ευταξίας.

Συγκεκριμένα, η κατοχύρωση του «θρησκειύματος» και της «λατρείας» των μουσουλμάνων καθώς και η ανάπτυξη των επικοινωνιακών τους διύλων προς τους πνευματικούς τους ηγέτες (άρθρ. 8 παρ. 2) υπήρξε ενδεικτική της ελευθερίας, που αναγνωρίσθηκε στις θρησκευτικές τους ιδιαιτεριότητες.

¹³ Βλ. Σ. Λάσκαρη *Διπλωματική Ιστορία της Ελλάδος 1821-1914* Αθήνα 1947

Για την αδιάβλητη εξάλλου απονομή της ισλαμικής δικαιοσύνης ως ορθή και ευκαταία λύση επιλέχθηκε η συνέχιση της λειτουργίας των ισλαμικών δικαστηρίων (Cherif) σε υποθέσεις νομοκανονικής υφής (άρθρ. 8 παρ. 3). Η έλλειψη όμως πάγιας νομολογίας ικανής να ανταποκριθεί στη δικαιοπλαστική αποστολή της, κατέτεινε στην εκ μέρους των ιεροδικών υιοθέτηση πρόσφορων λύσεων, που προσidiaζαν στο γράμμα του ιερονομικού κανόνα. Η τελολογική εξάλλου ερμηνεία του νομοκανονικού ισλαμισμού καθώς και η αναλογική εφαρμογή του υπάγονταν στην αρμοδιότητα του μουφτή, που την ασκούσε τελεσίδικα, μέσω γνωμοδοτήσεων.

Συνεπώς, η εύσχημη αναγνώριση και βαθμιαία επέκταση δικαιοδοτικών αρμοδιοτήτων στο Μουφτή, με γνώμονα την εμπειρική γνώση και την ικανότητα του στην «αυθεντική» διερμηνεία των «ιερών» παραδόσεων του ισλαμισμού, υπήρξε σκόπιμη και σύμφωνη προς το πνεύμα της Σύμβασης του 1881. Η συγκεκριμένη διευθέτηση επισήμανε έκτοτε και θεμελίωσε στέρεα και πειστικά και κατά τρόπο «προδρομικό» την απονομή της ισλαμικής δικαιοσύνης από τους «φυσικούς» φορείς της, τους ιεροερμηνευτές (Μουφτήδες)¹⁰.

Η δικαστική δικαιοδοσία των μουσουλμάνων πρωθιερέων ρυθμίσθηκε με το Ν. ΑΛΗ' 722.6.1882 «Περί πνευματικών αρχηγών των Μωαμεθανικών κοινοτήτων», περιλαμβάνοντας τις εξής επιμέρους αρμοδιότητες: α) Τις εκδόσεις αδειών ισλαμικών γάμων, β) Την προεδρία των ισλαμικών οικογενειακών συμβουλίων, με «καθοριστική» ψήφο (άρθρ. 4 παρ. 1) και γ) Τη διαχείριση της κινητής και ακίνητης περιουσίας των φιλανθρωπικών και θρησκευτικών ιδρυμάτων του ισλάμ.

Ως προέχουσα όμως αρμοδιότητα του Μουφτή αναγνωρίσθηκε η λειτουργική και γενικά κάθε πράξη, που ανάγονταν στην πνευματική καθοδήγηση των μουσουλμάνων. Ο Νόμος ΑΛΗ'/1882, αποβλέποντας στην εξισορρόπηση των διαλεκτικά αναπτυσσόμενων θρησκευτικών ομάδων, κατέστησε τους πνευματικούς ηγέτες του ισλαμισμού «δημόσιους λειτουργούς» (άρθ. 2 παρ. 1), όπως και τους αντίστοιχους της ορθόδοξης χριστιανικής εκκλησίας. Η ρύθμιση αυτή υπαγορευόταν επίσης και από την ανάγκη, να κατοχυρωθεί η δικαστική και γενικά η πνευματική αυτοτέλεια των ιεροδικών και παράλληλα, να διασφαλισθεί η συνεχής και εύρυθμη απονομή της ισλαμικής δικαιοσύνης. Στις αρμοδιότητες του Μουφτή ανάγονταν επίσης και η εποπτεία της ισλαμικής εκπαίδευσης, με την ιδιότητα του προέδρου των «εφορευτικών επιτροπών» στα μουσουλμανικά σχολεία. Ειδικά, για το Μουφτή της Λαρίσας παραχωρήθηκε η κατά τον «ιερό» νόμο («Σερή») άδεια για την έναρξη του προσκυνηματος και την «τέλεση πάσης των μωαμεθανών τελετής» (άρθρ. 5). Σε εκτέλεση εξάλλου του Νόμου ΑΛΗ'/1882 εκδόθηκε το Β. Διάταγ-μα/12.8.1882 «Περί αναγνώρισεως πνευματικών αρχηγών ή Μουφτήδων των Μωαμεθανικών Κοινοτήτων Λαρίσης, Φαρσάλων και Βόλου». Με τη συγκεκριμένη κρατική πράξη νομιμοποιήθηκαν ως πρωθιερείς των ανωτέρω μουσουλμανικών κοινοτήτων οι ήδη υπηρετούντες σ' αυτές.

3. Κατά το άρθρ. 4 του Ν. ΠΛΖ' /1882 εξάλλου, η ελληνική κυβέρνηση αναλάμβανε τη νομική υποχρέωση, να αναγνωρίσει τους ιδιοκτησιακούς τίτλους ακινήτων της κατηγορίας βακουφιών, τα οποία χρησίμευσαν για τη συντήρηση τεμενών και εκπαιδευτικών ή αγαθοεργών ιδρυμάτων. Η «κατοχή» των τέως οθωμανικών γαιών, νομιμοποιούμενη με

βάση τους οθωμανικούς τίτλους κυριότητας, αποτέλεσε μια θετική προϋπόθεση για την ενεργοποίηση της ρύθμισης του άρθρ. 4.

Με την παραπάνω προσέγγιση καθίσταται πρόδηλο, ότι επιτεύχθηκε όχι μόνο η κατοχύρωση των ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων των ελλήνων πολιτών μουσουλμανικού θρησκευματος, αλλά συγχρόνως υπερκεράσθηκε και η προβλεφθείσα στο άρθρ. 3 της Σύμβασης του 1881 νομική ισότητα των τένος Οθωμανών προς τους έλληνες πολίτες.

Γιατί, ενώ τα «κεκτημένα» δικαιώματα στην κατηγορία των τένος οθωμανικών γαιών ήταν περιορισμένης «ιδιοκτησίας», με τη νομιμοποίηση των ιδιοκτησιακών τίτλων αναγνωρίσθηκαν σε δικαιώματα πλήρους κυριότητας.

Συναφής προς τις παραπάνω ρυθμίσεις υπήρξε ο Ν. ΑΡΠΓ'/17.4.1884 «Περί διαχείρισεως των εν ταις προσαρτηθείσαις επαρχίαις βακουφιών, δωρεών και κληροδοτημάτων». Βάσει αυτού συγκροτήθηκε ειδική επιτροπή διοίκησης και διαχείρισης περιουσιών, που διατέθηκαν από μουσουλμάνους έλληνες πολίτες, για την επιτέλεση αγαθοεργών σκοπών, οι οποίες όμως για διάφορους λόγους κατέστησαν ανενεργεί. Η εν λόγω επιτροπή είχε ως καθήκον την εξακρίβωση και εξασφάλιση της βακουφικής περιουσίας, τη δικαστική της εκπροσώπηση και γενικά τη λήψη κάθε πρόσφορου μέσου για την πραγμάτωση του αφιερωτήριου σκοπού (άρθρ. 3). Για την απαλλοτρίωση των ακίνητων ή τη σύσταση οποιουδήποτε εμπράγματος δικαιώματος, προαπαιτούνταν ομόφωνη απόφαση της επιτροπής και έγκριση της από τα Υπουργεία των Εκκλησιαστικών και των Εσωτερικών (άρθρ. 4 παρ. 4).

Με το Β.Δ./12.2.1885 «Περί εκτελέσεως του νόμου ΑΡΠΓ' περί διαχείρισεως των εν ταις προσαρτηθείσαις επαρχίαις βακουφιών, δωρεών και κληροδοτημάτων», καθορίσθηκαν πρόσθετες και ειδικές εγγυήσεις, που ανάγονταν στη διαδικασία εκλογής των πρώτων μελών της επιτροπής βακουφικής περιουσίας (άρθρ. 1-10). Παράλληλα, διασφαλίσθηκαν με τρόπο πλήρη και σαφή, οι αρμοδιότητες των εν λόγω επιτροπών.

Οι παραπάνω διευθετήσεις (Ν.ΑΡΠΓ'/1884, Β.Δ./12.2.1885), αν και διαμόρφωσαν το θεσμικό πλαίσιο για τη διαχείριση της βακουφικής περιουσίας, εντούτοις θεωρήθηκαν δεκτικές επαναπροσδιορισμού. Γιατί, ως μέλος της επιτροπής βακουφικής περιουσίας εντάχθηκε και ο δήμαρχος της οικείας περιοχής (άρθρ. 1 Ν. ΑΡΠΓ'). Συνέπεια αυτού υπήρξε η ψήφιση του Ν. ΑΨΣΤ'/5.2.1889 «Περί διοικήσεως και διαχείρισεως των εν Θεσσαλία και Ηπειρώ βακουφιών κ.λ.π.», που καθόρισε εκ νέου τη στελέχωση των μελών της επιτροπής, κατά τρόπο ανταποκρινόμενο στο αίτημα της μουσουλμανικής μειονότητας και στο συμφέρον της ελληνικής διοίκησης. Με το νεότερο εξάλλου Ν. ΑΣΤΝΑ' «Περί μεταρρυθμίσεως διατάξεων του ΑΨΣΤ' νόμου περί διοικήσεως και διαχείρισεως των εν Θεσσαλία και Ηπειρώ βακουφιών κ.λ.π.», ρυθμίσθηκαν διεξοδικότερα οι διατάξεις του Ν. ΑΨΣΤ'.

4.Η ενεργοποίηση της Σύμβασης του 1881, κυρίως όμως η νομική μεταμόρφωση του ιδιοκτησιακού καθεστώτος των τένος οθωμανικών γαιών, δημιούργησαν δυσερμήνευτα νομικά και κατ' επέκταση κοινωνικά προβλήματα, που συνέβαλαν στην επίταση του αγροτικού ζητήματος της Θεσσαλίας. Ειδικότερα, στο άρθρ. 4 της Σύμβασης, αναγνωρίσθηκαν ως «κεκτημένα» δικαιώματα, οι ιδιοκτησιακοί τίτλοι του τένος

οθωμανικού γαιοκτητικού καθεστώτος, αν και δε στηρίζονταν σε «διάφανους» εμπράγματα τύπους. Στο άρθρ. 6 παρ. 1 της Σύμβασης διασφαλιζόταν περαιτέρω το καθεστώς των εν λόγω ιδιοκτησιών, με τη δυνατότητα απαλλοτριώσης τους μόνο για λόγους «δημοσίας ανάγκης προσηκόντως βεβαιούμενης, οσάκις και όπως ο νόμος ορίζει και μετά δικαίαν αποζημίωσιν».

Το νομικό όμως status των επίμορτων καλλιεργητών παρέμεινε ενταγμένο στα πλαίσια μιας δυσμενούς ρύθμισης. Χαρακτηριστική είναι η διάταξη του άρθρ. 6 παρ. 2 της Σύμβασης του 1881, σύμφωνα με την οποία, «Κανείς ιδιοκτήτης δε μπορούσε να εξαναγκασθεί στην πώληση ή στην παραχώρηση μέρους των κτημάτων του σε καλλιεργητές ή τρίτους». Επίσης, δεν προβλέπονταν καμία τροποποίηση στις σχέσεις μεταξύ ιδιοκτητών και καλλιεργητών, «ειμή δια νόμου, εφαρμοστέου καθ' όλον το βασίλειον». Έτσι, διασφαλιζόνταν πλήρως τα ιδιοκτησιακά «δικαιώματα» των ελλήνων πολιτών μουσουλμανικού θρησκευόμενου σε βάρος του πλειοψηφούντος χριστιανικού στοιχείου, που με την ιδιότητα των επίμορτων καλλιεργητών παρέμεινε στην ίδια ανασφαλή γαιοκτητική σχέση όπως και στο προϊσχύσαν οθωμανικό καθεστώς.

γ. Η Συνθήκη των Αθηνών της 14 Νοεμβρίου 1913

1. Η Συνθήκη των Αθηνών της 14 Νοεμβρίου 1913 τερμάτισε την μεταξύ Ελλάδας και Τουρκίας εμπόλεμη κατάσταση και τις επακόλουθες πολυσχιδείς διαπραγματεύσεις για τη ρύθμιση των εκατέρωθεν μειονοτικών θεμάτων. Η διεθνής αυτή πράξη σήμανε ταυτόχρονα την κατάληξη μιας αλληλουχίας ιστορικών γεγονότων¹⁴ με αφετηρία τη Συνθήκη του Λονδίνου της 30 Μαΐου 1913, για το διακανονισμό των συνόρων της ευρωπαϊκής Τουρκίας.¹⁵

Η ορθολογική αντιμετώπιση των ισλαμικών θεμάτων υπήρξε κατευθυντήριο γραμμή των συμβαλλόμενων και στη Συνθήκη των Αθηνών. Η θρησκογενής περιαφή των δικαιωμάτων της μουσουλμανικής μειονότητας σε συνδυασμό με την υπαγωγή τους «*Jure caponice et facto*», στη δικαιοδοσία των ιεροδικών, κατέτεινε στην πραγμάτωση του αληθινού νοήματος τους. Αυτό σήμαινε, ελευθερία αυτοκαθορισμού των μελών της μουσουλμανικής μειονότητας σε ότι αφορά το ενδιόθετο φρόνημα τους σχετικά με τη μεταφυσική θεώρηση του κόσμου. Η ανεξιθρησκεία ανυψώνονταν σε καταστατική αρχή, που εξασφάλιζε τις απαραίτητες νομικοπολιτικές εγγυήσεις για την προστασία των επιμέρους εκφάνσεων της. Ειδικότερα, κατοχυρώνονταν η «εξωτερική λατρεία» της ισλαμικής θρησκείας, η δικαιοκρατική αυτοδυναμία της μουσουλμανικής μειονότητας και η ελεύθερη επικοινωνία των μελών και των συσσωματώσεων της προς τους πνευματικούς της αρχηγούς (άρθρ. 11 παρ. 4).

2. Η μουσουλμανική μειονότητα της Ελλάδας είχε σαφώς τοπικό χαρακτήρα. Αυτό όμως δε σήμαινε αναγκαία και απομόνωση της από τα λοιπά κέντρα του ισλαμισμού. Αντίθετα, η θρησκευτική επικοινωνία της προς τους μουσουλμάνους της Τουρκίας εκδηλωνόταν ως σχέση «πνευματικής πρεσβείας», ιδιαίτερα με την επικράτηση κοινών αρχών και λειτουργικής παράδοσης στις εκκλησιαστικές πράξεις. Βαθμιαία όμως παρουσιάσθηκε η

¹⁴ Βλ. Η. Κυριακόπουλου Η Συνθήκη των Αθηνών <Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια> τόμ. δεύτερος Αθήνα 1927 σ.297

¹⁵ Βλ. Σ. Λάσκαρη Διπλωματική Ιστορία της Ευρώπης 1814-1914 ΑΘΗΝΑ 1936 σ.338

ανάγκη, όπως οι σχέσεις αυτές ρυθμισθούν κατά τρόπο πληρέστερο και σαφή. Φυσικές εκδηλώσεις και καταβολές της μεταξύ των μουσουλμάνων ενότητας, που αναγνωρίσθηκε με τη Συνθήκη των Αθηνών, ήταν η ενίσχυση των λειτουργικών αρμοδιοτήτων του Μουφτή, η επίτευξη του διορισμού του Αρχιμουφτή από τον Σείχουλ-Ισλάμ και η μνημόνευση του σουλτάνου ως χαλίφη στις δημόσιες προσευχές των μουσουλμάνων.

Τα παραπάνω εκκλησιαστικά όργανα του ισλαμισμού (Χαλίφης-Σείχουλ-Ισλάμ) λειτούργησαν ως «θεματοφύλακες» της ισλαμικής οργάνωσης και ευταξίας. Η «πρεσβυγενής διακονία» τους στα θρησκευτικά ζητήματα της μουσουλμανικής μειονότητας της Ελλάδας, είχε την έννοια της προτίμησης για την αξιοπιστότερη μαρτυρία τους σε δογματικά θέματα, λόγω της «αυθεντικής» διερμήνευσης των παραδόσεων της ισλαμικής πίστης, θεωρήθηκε συνεπώς σκόπιμη ιστορικά και πνευματικά, όπως η απόμερος τους μέριμνα για την αναγνώριση της ισλαμικής ιεραρχίας, συνιστά απαρέγκλιτη εφαρμογή των κανόνων της πίστης και συνέχεια της λειτουργικής της παράδοσης.

3. Η ισλαμική θρησκεία κατόρθωσε να διαφυλάξει την ιδιότυπη οργάνωση της ακόμη και μετά την περιέλευση περιοχών της οθωμανικής αυτοκρατορίας στην ελληνική διοίκηση. Παράλληλα, επωφελούμενη των προνομίων που της παραχωρήθηκαν από τον έλληνα νομοθέτη, υποκατέστησε ή «ιδιοποιήθηκε» τις δικαιοδοσίες και άλλων μορφών συσσωμάτωσης. Ενώ δηλαδή, οι μουσουλμανικές συσσωματώσεις εκδηλώνονταν αρχικά κατά τρόπο αυτόνομο, βαθμιαία κατέληξαν σε κοινή συνεργασία, που αναπτύχθηκε κάτω από ενιαία διοίκηση. Έτσι, οι θρησκευτικές συνενώσεις (κλήρος) συνάπτονταν προς τις πολιτικές (κοινότητες) και εξασφάλιζαν βάσει του κοινού σκοπού την παράλληλη και αρμονική συλλειτουργία τους.

Ειδικότερα, ο Μουφτής διατήρησε τις υπερέχουσες αρμοδιότητες του σε θέματα ποιμαντικού και λατρευτικού χαρακτήρα, που βίωνονταν με την καθημερινή ευχαριστήρια σύναξη και καθιστούσαν τον τοπικό πρωθιερέα αδιαμφισβήτητο φορέα και εκφραστή της συγκεκριμένης οργανικής σχέσης. Πέρα όμως από τη θρησκευτική και ηθική διαπαιδαγώγηση και την εποπτεία του γενικά για τη διοίκηση και διαχείριση των βακουφιών, ο Μουφτής είχε ενεργό συμμετοχή και στην άσκηση δικαστικών αρμοδιοτήτων, διεξοδική παράθεση των οποίων συναντάται στη Συνθήκη των Αθηνών και στο συναφές Πρωτόκολλο αριθ. 3. Η δικαιοδοτική του αρμοδιότητα περιλάμβανε θέματα γάμων, διαζυγίων, διατροφών (νεφακά), επιτροπειών, κηδεμονιών, χειραφεσίας ανηλίκων, ισλαμικών διαθηκών και διαδοχής σε θέματα διαχείρισης των βακουφικών περιουσιών (άρθρ. 11 παρ. 9). Ειδικά, ως προς τις κληρονομικές διαφορές οι ενδιαφερόμενοι μπορούσαν να επιλέξουν μετά από σύμφωνη γνώμη τους και τη διαιτητική διαδικασία, που υπάγονταν στην ευρύτερη δικαιοδοσία του Μουφτή. Τα χοτζέτια¹⁶ ή οι αποφάσεις -των Μουφτήδων ήταν εκτελεστές¹⁷ μόνο μετά από σχετική θεώρηση και επικύρωση του Αρχιμουφτή. Η προσφυγή των διάδικων στο Σείχουλ-Ισλάμ της Κωνσταντινούπολης προβλεπόταν αποκλειστικά για τις δογματικής φύσης θρησκευτικές υποθέσεις.

¹⁶ Χοτζέτι ονομαζόταν η απόφαση του ιεροδίκη ο τίτλος κυριότητας ακινήτων και γενικά το δικαστικό έγγραφο

¹⁷ Βλ. Ν.Ελευθεριάδη Νεώτερος οργανισμός των Ιεροδικείων

Το άρθρ. 7 του Πρωτοκόλλου αριθ. 3 αναγνώριζε τη λειτουργική ανεξαρτησία των Μουφτηδών, που ειδικά κατά την άσκηση των δικαστικών τους αρμοδιοτήτων, δεν υπάγονταν στις υποδείξεις ή διαταγές των κρατικών οργάνων, εκτός από το νόμο και τη συνείδηση τους. Η δικαστική ανεξαρτησία εξασφάλιζε την ουδετερότητα και αμεροληψία των Μουφτηδών, που ήταν στοιχεία απαραίτητα για την άσκηση του λειτουργήματός τους. Η προσωπική ανεξαρτησία τους, ως δικαστικών οργάνων, που αναγνωριζόταν στο άρθρ. 9 του αριθ. 3 Πρωτοκόλλου, τους διασφάλιζε περαιτέρω από οποιαδήποτε επήρεια των οργάνων της νομοθετικής και της εκτελεστικής εξουσίας.

4. Στη διασφάλιση της ισλαμικής θρησκείας απέβλεπε και η προστασία της ιδιοκτησίας, που προορίσθηκε για την επιτέλεση αγαθοεργών σκοπών.

Ειδικότερα, κατά την οθωμανική νομοθεσία η διοίκηση των πολυσχιδών αφιερωμάτων ευαγούς σκοπού ασκούνταν κατά το σύστημα της «αυτοδιοίκησης» από τους εκάστοτε εφόρους των διαχειριστικών επιτροπών (μουτεβελήδες) ή το αρμόδιο υπουργείο των βακουφιών και αποσκοπούσε στη διενέργεια των πράξεων εκείνων, που ανάγονταν στη συντήρηση και βελτίωση τους.

Με την κατάλυση της οθωμανικής κυριαρχίας στις περιοχές της Μακεδονίας και της Κρήτης και την περιέλευσή τους στην ελληνική διοίκηση, τις αρμοδιότητες του υπουργείου βακουφιών και των αντίστοιχων διευθύνσεων του υποκατέστησε η διαχειριστική επιτροπή ακίνητης περιουσίας της μουσουλμανικής μειονότητας. Η εξουσία των εφόρων διοίκησης βακουφικών περιουσιών παρέμεινε αναλλοίωτη. Τις κενούμενες θέσεις μουτεβελή αντικαθιστούσε προσωρινά συλλογικό όργανο, συγκροτούμενο από μέλη της μουσουλμανικής κοινότητας. Η ανώτατη εξάλλου εποπτεία, για την επωφελή διοίκηση των βακουφιών καθώς και η δυνατότητα αντικατάστασης των εκάστοτε διαχειριστών τους, παρέμεινε στο Μουφτή.

Με το άρθρ. 12 του Ν. ΔΣΙΓ', η ελληνική διοίκηση ανέλαβε την υποχρέωση, να σεβασθεί το υφιστάμενο βακουφικό καθεστώς. Έκτοτε, τα βακουφικά ακίνητα των μουσουλμάνων απεκδύονταν την αφιερωτήρια φύση τους κατά τις διατυπώσεις του άρθρ. 17 του Συντάγματος του 1911. Η απαλλοτρίωση δηλαδή των βακουφιών, προβλεπόταν μόνο για λόγους «δημόσιας ωφέλειας» και μετά προηγούμενη δίκαιη αποζημίωση, ανταποκρινόμενη πλήρως στην πραγματική τους αξία.

5. Στις εργασίες της Συνθήκης των Αθηνών, η θρησκευτική ελευθερία αντιμετωπίσθηκε ως προέχον σημείο διαπραγματευτικής αναφοράς. Και στο οριστικό κείμενο καθώς και στο συνοδευτικό του Πρωτοκόλλου αριθ. 3, εμφανίσθηκε ως αποκλειστικό σχεδόν αντικείμενο επίκλησης και από τους δύο αντισυμβαλλόμενους.

Η ανθρωπιστική προσέγγιση της μουσουλμανικής μειονότητας ανταποκρινόταν πλήρως στις δημοκρατικές αντιλήψεις του ελληνικού λαού, που νομιμοποιούσε την ανάγκη της «μεταγραφής» της στο χώρο του διεθνούς δικαίου, με τη μορφή του συμβατικού κανόνα. Η συγκεκριμένη εκτίμηση απέρρεε επίσης και από το καθεστώς ισονομίας των ελλήνων πολιτών, που κατοχύρωνε το Σύνταγμα του 1911. Η εμμονή όμως στη μοναδικότητα της εν λόγω αναφοράς υπερακόντιζε τη σκοπιμότητα της· ιδίως, όταν η έντεχνη επίκληση της επικροτούσε κατά κύριο λόγο τις επιδιώξεις της τουρκικής διπλωματίας.

Ειδικότερα, η Συνθήκη των Αθηνών περιείχε διατάξεις, που αν και ικανοποιούσαν το κοινό περί δικαίου συναίσθημα, ωστόσο δημιουργούσαν μια παραπειστική αίσθηση σκοπιμότητας. Ενώ, δηλαδή η Ελλάδα ορμώμενη από φιλελεύθερο πνεύμα ανταποκρινόταν απόλυτα στις παραπάνω νομικοπολιτικές της δεσμεύσεις και αναγνώριζε την ανάγκη για αποκατάσταση της διαταραχθείσας θρησκευτικής νομιμότητας, στην πράξη δημιουργούνταν εσφαλμένα η αίσθηση, ότι ευθυνόταν για την καταβολή πολεμικών αποζημιώσεων στους μουσουλμάνους. Με την εν λόγω εκτίμηση όμως αποδυναμώνονταν ευνόητα η σκοπιμότητα των προθέσεων και των επιδιώξεων της ελληνικής κυβέρνησης και υποβιβάζονταν η διεθνής διαπραγματευτική της θέση.

Οι αρχές που συνέθεταν τη βασική τυπολογία της Συνθήκης των Αθηνών αποτέλεσαν το πρότυπο στις εξίσου επίμαχες για τη μουσουλμανική μειονότητα της Ελλάδας συνθήκες των Σεβρών και της Λωζάνης.

δ. Η Συνθήκη των Σεβρών

1. Στη σειρά των διεθνών συμβάσεων και συνθηκών που κατοχύρωναν τα δικαιώματα των μουσουλμανικών μειονοτήτων της Ελλάδας, εντάσσεται και η Συνθήκη των Σεβρών/10.8.1920, που συνομολογήθηκε μεταξύ της Ελλάδας, της Μεγάλης Βρετανίας και των συμμάχων αυτής χωρών Γαλλίας, Ιταλίας και Ιαπωνίας¹⁸. Με την εν λόγω διεθνή πράξη η Γαλλία και η Μεγάλη Βρετανία παραιτούνταν από τα ειδικά δικαιώματα «επίβλεψης» και «ελέγχου», τα οποία τους παραχωρήθηκαν με τις συνθήκες του Λονδίνου της 7ης Μαΐου 1832, της 14ης Νοεμβρίου 1863 και της 29ης Μαρτίου 1864. Έκτοτε, η Ελλάδα αναλάμβανε την υποχρέωση να διατηρήσει τις θρησκευτικές ελευθερίες όλων των πολιτών της με την εγγύηση της Κοινωνίας των Εθνών. Η εγγυητική αποστολή της Γαλλίας και της Μεγάλης Βρετανίας, που τους αναγνωρίσθηκε κατά το αριθ. 3 Πρωτόκολλο της Συνδιάσκεψης του Λονδίνου της 3ης Φεβρουαρίου 1830, έπαυσε επίσης να υφίσταται.

Ειδικότερα, το ελληνικό κράτος αναγνώρισε την ισότητα «απέναντι του νόμου» όλων των ελλήνων πολιτών ανεξαρτήτως γλωσσικού ιδιώματος ή θρησκείας (άρθρ. 7 παρ. 1). Επίσης, την «ελεύθερη εκπλήρωση» τόσο δημόσια όσο και «κατ' ιδίαν» των επιβαλλόμενων καθηκόντων της πίστης, της θρησκείας ή των δοξασιών τους, εφόσον η άσκηση τους δεν ήταν ασυμβίβαστη προς τη «δημόσια τάξη» και τα «χρηστά ήθη» (άρθρ. 2 παρ. 2)¹⁵. Ειδικές εξάλλου διατάξεις προέβλεπαν τη λήψη μέτρων για το διακανονισμό των θεμάτων, που ανάγονταν στο οικογενειακό δίκαιο των μουσουλμάνων καθώς και στην προσωπική τους κατάσταση, σύμφωνα με τα έθιμα τους (άρθρ. 14 παρ.1).

Στα πλαίσια της θρησκευτικής ελευθερίας, αναγνωριζόταν επίσης το δικαίωμα της σύστασης εκπαιδευτικών ιδρυμάτων, η χρήση στη διδασκαλία της μητρικής τους γλώσσας καθώς και η επιτέλεση των θρησκευτικών τους καθηκόντων (άρθρ. 8). Ταυτόχρονα, το

¹⁸ Η Συνθήκη των Σεβρών κηρώθηκε με το Ν.Δ. της 29.9.1923 <Περί κηρώσεως της εν Σέρβιαις υπογραφείσης Συνθήκης περι προστασίας των εν Ελλάδι μειονοτήτων

ελληνικό δημόσιο αναλάμβανε την υποχρέωση, να εξασφαλίζει «δίκαιη συμμετοχή στην απόλαυση και στη διάθεση χρηματικών ποσών από τον κρατικό προϋπολογισμό», για τη σύσταση κοινωφελών (άρθρ. 8) και φιλανθρωπικών ιδρυμάτων (άρθρ. 14 παρ. 2) καθώς και για τη συντήρηση και την προστασία γενικά των τεμενών, νεκροταφείων και των λοιπών μουσουλμανικών ιδρυμάτων (άρθρ. 14 παρ. 2).

2. Με το Ν.Δ. εξάλλου της 25.8.1923 «Περί κυρώσεως της εν Λωζάννη συνομολογηθείσης Συνθήκης περί Ειρήνης», αναγνωρίσθηκε «πλήρης και νόμιμη ισχύς» στο Πρωτόκολλο το σχετικό «προς την εν Σέρβαις συναφθείσαν Συνθήκην την 10 Αυγούστου 1920 μεταξύ των προεχουσών Συμμάχων-Δυνάμεων και της Ελλάδος «περί προστασίας των εν Ελλάδι μειονοτήτων» και προς την υπό την αυτήν ημερομηνίαν συναφθείσαν Συνθήκην μεταξύ των αυτών δυνάμεων εν σχέσει προς την Θράκην» (άρθρ. 1 παρ. 1).

2.4 Συμπεράσματα

Όσο και αν η θεώρηση των παραπάνω διαμορφωτικών στοιχείων υπήρξε ποικιλόμορφη, ανάλογα προς τις νομικοπολιτικές και κοινωνικές συνιστώσες κάθε εποχής, ωστόσο ήταν πάντοτε έκδηλη η ανάγκη καθορισμού ενός κανονιστικού πλαισίου, που να αναγνωρίζει, να συγκεκριμενοποιεί και να εξειδικεύει τη θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμανικών μειονοτήτων της Ελλάδας. Η μεθόδευση αυτή εντάσσονταν ως γνώμονας ή απόρροια των εκάστοτε ελληνοτουρκικών σχέσεων αλλά και ως μέσον στην εύρυθμη συναλληλία ετερόθρησκων στοιχείων της ελληνικής επικράτειας.

Ανατρέχοντας στα προσδιοριστικά αίτια σύναψης των αναλυθέντων διεθνών πράξεων καθώς και των εκτελεστικών τους νόμων, επισημαίνονται οι συνέπειες και οι προεκτάσεις της λειτουργίας τους καθώς και η μεταξύ τους αλληλεξάρτηση. Έτσι, ώστε οι διατάξεις της Συνθήκης της Λωζάνης να εμφανίζονται λογικά και ιστορικά ως οι προοπτικές των ποιοτικών τους μεταλλαγών. Και η διαπίστωση αυτή καθίσταται ιδιαίτερα έκδηλη στο τρίτο μέρος της εργασίας, όπου επιχειρείται μια ανατομία των θεσμών και των κανόνων, που ανάγονται στην κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης, μέσα από μια διακλαδική και κοινωνιολογική προσέγγιση.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ΄

Η θρησκευτική ελευθερία της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη

Τα υποκείμενα προστασίας

3.1 Εισαγωγικές παρατηρήσεις

1. Στη διάταξη του άρθρ. 45 της Συνθήκης της Λωζάνης, η μειονότητα της Δυτικής Θράκης χαρακτηρίζεται ως «μουσουλμανική», δηλαδή θρησκογενούς υφής. Ο συντάκτης της εν λόγω διεθνούς πράξης θέλησε να προσδώσει στο άρθρ. 45 μια τέτοια διάσταση,

που να συμπυκνώνει την πολιτική του φιλοσοφία και ταυτόχρονα, να παρέχει στο καθεστώς των συναφών δικαιωμάτων μια ανάλογη ιδεολογική συνοχή και ερμηνευτική ενότητα.

Η προσέγγιση του άρθρ. 45 εξυπηρετεί την εγγυητική και ερμηνευτική λειτουργία στο ευρύτερο πλαίσιο των διατάξεων της Συνθήκης της Λωζάνης. Ειδικότερα, η εκπλήρωση της εγγυητικής λειτουργίας του προϋποθέτει και συνεπάγεται τον καθορισμό: α) Των εγγυήσεων προστασίας, β) Των προσώπων υπέρ των οποίων αναγνωρίζονται και γ) Των οργάνων που έχουν την υποχρέωση εγγύησης και προστασίας τους. Παράλληλα όμως με την εγγυητική, το άρθρ. 45 ασκεί και μια άλλη λειτουργία την ερμηνευτική, που συνυφαίνεται μ' ένα θρησκογενή προσδιορισμό του φορέα του δικαιώματος.

Τα προβλήματα όμως που ανακύπτουν από την ερμηνευτική προσέγγιση του όρου «μουσουλμανική μειονότητα», δεν περιορίζονται μόνο στο επίπεδο της ορολογίας, στην εννοιολογική δηλαδή σύλληψη και απόδοση του. Εκτείνονται παράλληλα και στο πρακτικό πεδίο, που συχνά εξειδικεύει ή απωθεί την ορθολογική απόδοση των επιμέρους εκφάνσεων της προβληματικής.

2. Στο κεφάλαιο που ακολουθεί, η «Νομική φύση της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη», συνδέεται με ευρύτερα μεθολογικά και θεωρητικά ζητήματα. Η σημασία τους ξεπερνά τα όρια του άρθρ. 45, έτσι ώστε να χρησιμεύει τελικά ως σημείο εκκίνησης για μια γενικότερη αναζήτηση των θεσμικών μέτρων, που ενδείκνυνται στην εύρυθμη λειτουργία της εν λόγω θρησκευτικής μειονότητας. Στην επόμενη ειδικά παράγραφο θα δειχθεί, γιατί επιβάλλεται λογικά και ιστορικά, να προταχθεί η νομική φύση των υποκειμένων προστασίας τόσο κατά την ερμηνεία του άρθρ. 45, όσο και κατά τη μελέτη του συναφούς νομοθετικού καθεστώτος.

3.2 Το ιστορικό πλαίσιο διαμόρφωσης και εξέλιξης των υποκειμένων προστασίας

1. Ο ορισμός του υποκειμένου των εκάστοτε δικαιωμάτων είναι επιστημονικά επαρκής, όταν επιτυγχάνει την ειδική και πειστική του θεμελίωση. Είναι εξάλλου πρακτικά εφαρμόσιμος, όταν αξιοποιεί ερμηνευτικά τη δυναμική της εξέλιξης του, μέσα από την πολυμέρεια του νομικού συστήματος στο οποίο εντάσσεται και τις εμπειρικές φάσεις της ανάπτυξης του. Έτσι, με γνώμονα τη συλλογική οργάνωση και την ένταξη του στην ευρύτερη κοινωνική ζωή; καθίσταται ευχερής η διαπίστωση του κατά πόσον είναι εγγυημένοι οι προσδιορισμοί ή οι ιδιοτυπίες του υποκειμένου προστασίας.

2. Στη Συνθήκη της Λωζάνης, η μειονότητα της Δυτικής Θράκης χαρακτηρίζεται ως «μουσουλμανική» (άρθρ. 45). Στις επιμέρους εξάλλου διατάξεις του κεφαλαίου της «περί προστασίας των μειονοτήτων» (άρθρ. 37-45), είναι εμφανής η συμβολή του ισλαμικού δόγματος στην αναγνώριση των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης ως κοινωνικής συγκρότησης με θρησκογενή υπόσταση.

Οι εν λόγω προσδιορισμοί διέπουν και τις ειδικότερες ρυθμίσεις των συναφών προς την Λωζάννη διεθνών συμβάσεων. Κατά το άρθρ. 1 της Σύμβασης «Περί ανταλλαγής των ελληνικών και τουρκικών πληθυσμών»/30.1.1923 (Κυρώθηκε με το Ν.Δ. 25/25.8.1923): «Από 1ης Μαΐου 1923 θέλει διενεργηθή ανταλλαγή των Τούρκων υπηκόων Ελληνικού ορθόδοξου θρησκεύματος, των εγκατεστημένων επί των τουρκικών εδαφών, και των Ελλήνων υπηκόων, μουσουλμανικού θρησκεύματος των εγκατεστημένων επί των ελληνικών εδαφών». Κατά το άρθρ. 2: «Δεν θα περιληφθούν εις την εν τω πρώτω άρθρω προβλεπιομένην ανταλλαγίν: α) Οι Ορθόδοξοι Έλληνες, κάτοικοι της Κωνσταντινουπόλεως, β) Οι μουσουλμάνοι κάτοικοι της Δυτικής Θράκης, θέλουν θεωρηθή ως Έλληνες κάτοικοι της Κωνσταντινουπόλεως πάντες οι Έλληνες, οι εγκατεστημένοι ήδη από της 30ής Οκτωβρίου 1918 εν τη περιφέρεια της Νομαρχίας Κωνσταντινουπόλεως ως αύτη καθορίζεται υπό του Νόμου του 1912. θέλουν θεωρηθή ως Μουσουλμάνοι κάτοικοι

της Δυτικής Θράκης πάντες οι Μουσουλμάνοι, οι εγκατεστημένοι εν τη περιοχή ανατολικώς της μεθωρίου της καθορισθείσης τω 1913 δια της Συνθήκης του Βουκουρεστίου». Στη σύμβαση εξάλλου «Περί οριστικής εκκαθαρίσεως των ζητημάτων των προκυπτόντων εκ της εφαρμογής της Συνθήκης της Λωζάνης και της Συμφωνίας των Αθηνών εν σχέσει προς την ανταλλαγὴν των πληθυσμῶν»/10.6.1930 και ειδικότερα στο κεφάλαιο VI με τίτλο «Περιούσιοι των εγκατεστημένων Μουσουλμάνων της Δ. Θράκης» ορίζεται, ὅτι «Ἡ Ἑλλάς αναγνωρίζει τὴν ιδιότητα τοῦ «εγκατεστημένου» εἰς ἀπαντὰς τοὺς Μουσουλμάνους, Ἑλληνας υπηκόους παρόντος νυν ἐν τῇ περιφέρειᾳ τῆς Δ. Θράκης τῇ ἐξηρημένη τῆς ανταλλαγῆς, οἰαδήποτε καὶ ἀν ἡ ἡμερομηνία τῆς ἀφίξεως αὐτῶν εἰς τὴν Δ. Θράκην καὶ οἰοσδήποτε ὁ τόπος τῆς γεννήσεως τῶν» (άρθρ. 14 παρ. Ι).

3.Ο ὅρος «μουσουλμανική» μειονότητα ἐπιλέχθηκε με γνώμονα τὴν ἐιδικὴ καὶ συγκεκριμένη σημασία, πὺ κατεῖχε ὁ ἰσλαμισμὸς τὴν ἐποχὴ, πὺ συνομολογήθηκε ἡ Συνθήκη τῆς Λωζάνης: Εἰδικότερα: α) Ἀνταποκρινόταν πληρέστερα στὴν τότε ἰσχύουσα ἱστορικὴ ἀνάπτυξη τῶν νομικῶν υποκειμένων. Ἐτσι ὥστε, ὁ μουσουλμάνος πὺ θα διαρρύνυε τοὺς δεσμοὺς συνοχῆς με τὴν ομόθηρακη κοινότητα τοῦ, να χάνει αὐτόματα τὴν αὐθυπαρξία τῶν ἰδιαιτεροτήτων τοῦ. β) Εξυπηρετοῦσε τὴ διάρκεια στὴ ρύθμιση, στο μέτρο πὺ ὁ ἰσλαμισμὸς συνιστοῦσε μῖα θεωρητικὴ συνύπαρξη «αμετάβλητων» ἀξιών καὶ ἀρχῶν καὶ γ) Δεν περιείχε ἐντονα στοιχεῖα πολιτικῆς ἐπῆρειας, ὅπως οἱ ἐθνικὲς μειονότητες, πὺ θα δημιουργοῦσαν περιπλοκὲς καὶ οξῦτητες στὶς σχέσεις τῶν συμβαλλόμενων.

Συνεπῶς, ἡ θεωρητικὴ χρῆση τοῦ ἰσλαμισμοῦ ὡς μορφοποιῦ παράγοντα κοινωνικῆς συνοχῆς, κρίθηκε ἡ πῖο ἐνδεδειγμένη γῖα τὸν προσδιορισμὸ τῶν μουσουλμάνων τῆς Δυτικῆς Θράκης καὶ τὴν κατοχύρωση τῶν ἰδιαιτεροτήτων τοῦς. Ὁ πνευματικὸς δεσμὸς πὺ συνέιχε ἐκτοτε τα μέλη τῆς μειονότητας ἀρθρώνονταν σε μῖα κοινὴ πίστη, ταυτόχρονα ὁμως καὶ σε μῖα κοινὴ στάση ἀπέναντι στὴ ζωὴ, μετουσιωμένη σε ἰδιότυπη κοινωνικὴ ὑπόσταση.

Ὁ χαρακτηρισμὸς τῆς μειονότητας ὡς «μουσουλμανικῆς», ἐμφανίζει — ἐστῶ καὶ ἀν ἡ δημιουργία τῆς ἐντάσσεται τελικὰ στὴν ἱστορικὴ διαδικασία τῶν σχέσεων κράτους καὶ ἰδιωτικῆς κοινωνίας — ορισμένες ἰδιαιτερότητες, πὺ τὴν κάνουν να διεκδικεῖ «αὐθυπαρξία» στὸν ἰδιωτικὸ ὅσο καὶ στὸν ευρύτερο κοινωνικὸ τομέα. Ἐτσι ὥστε, οἱ ἐγγυήσεις (διεθνεῖς, ἐσωτερικὲς) γῖα τὴ συλλογικὴ «αὐτοργάνωση» τῆς μουσουλμανικῆς μειονότητας να τὴν καθιστοῦν «αὐτενεργῆ» κοινωνικὴ ομάδα

4.Στα πλαίσια τῆς ἱστορικῆς τοῦς ἀνάπτυξης, οἱ μουσουλμάνοι τῆς Δυτικῆς Θράκης διακρίνονται γῖα τὴν κατοχύρωση τῶν δικαιωμάτων τῆς πνευματικῆς τοῦς ὑπόστασης¹⁹. Ἡ ἐμφαντικὸτητα ὁμως στὴ διασφάλιση τῶν θρησκευτικῶν καὶ οἰκογενειακῶν τοῦς ἰδιοτυπιῶν συμπλέκεται ἐυνόητα με τὴν κοινωνικοποιημένη ὑπαρξη τοῦς. Καὶ τότε ἐμφανίζονται προβλήματα βίωσης καὶ ἀναπαραγωγῆς τῶν κοινωνικῶν σχέσεων. Γῖατῖ οἱ «ἰδιοτυπίες», πὺ συνέχονται με τὴ θρησκευτικὴ ὑπόσταση τῆς μειονότητας, διαμορφώνονται καὶ ἀρθρώνονται σ' ἓνα σύμπλεγμα ἀπὸ ἐπιμέρους «σταπκοὺς» προσδιορισμοὺς, πὺ καθιστὰ δυσχερῆ τὴν προσπάθεια τῶν υποκειμένων προστασίας, να προσεγγίσουν τὴν πολυμορφία τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας καὶ τὴν κινητικὸτητα τοῦ «ἱστορικὸ γίνεσθαι²⁰».

5.Ἡ κοινωνικὴ ἐνσωμάτωση τῶν μουσουλμάνων βρῖσκει τὴν κυριότερη ἐκφραση τῆς στὸ ἀρθρ. 25 παρ. 1 Συντ. Με τὴν ἐν λόγω διάταξη καθιερώνονται πρόσθετες ἐγγυήσεις γῖα τὴν ἐλεύθερη ἀσκηση τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου, ὡς «ἀτόμου» ἀλλὰ καὶ ὡς «μέλους» τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου. Στὴν ἐννοια τοῦ «κοινωνικοῦ συνόλου» περιλαμβάνεται τὸ σύνολο τῶν διαπροσωπικῶν σχέσεων καθῶς καὶ αὐτῶν πὺ ἀνάγονται στὶς ἰδιότυπες κοινωνικὲς ομάδες ἢ οργανώσεις.

¹⁹ Βλ. Μ. Πλουμῖδη Ἡμειονότητα τῆς Θράκης <Ἡ ἐλληνοτουρκικὴ κρίση> Ἀθήνα 1975 σ.53

²⁰ Σύντομη ἱστορικὴ σκιαγράφηση τῆς μουσουλμανικῆς μειονότητας στὴ Δυτικὴ Θράκη βλ. Σ. Γρηγοριάδη

Κριτήριο της διάκρισης των δικαιωμάτων κατά το άρθρ. 25 παρ. 1 Συντ. είναι η ιδιότητα ή ιδιαιτερότητα του υποκειμένου²¹. Όταν ο μουσουλμάνος ενεργεί ως άτομο, τότε τα δικαιώματα τα οποία του αναγνωρίζονται αποσκοπούν στην εξασφάλιση της προσωπικής του ελευθερίας. Όταν όμως ενεργεί από κοινού με άλλους σε οποιοδήποτε επίπεδο σχέσεων, τότε του αναγνωρίζονται δικαιώματα μιας ιδιαίτερης κατηγορίας, τα οποία του επιτρέπουν να δρα συλλογικά. Αποσκοπούν δηλαδή στην αποτελεσματικότερη προστασία του, ως κοινωνικού πλέον ατόμου.

Στην εν λόγω κατηγορία υπάγονται τα δικαιώματα, που είναι συνδεδεμένα με την κοινωνική υπόσταση του, όπως οι συλλογικές ελευθερίες που ασκεί ένα πρόσωπο ως μέλος μιας κοινωνικής ομάδας ή κοινότητας (λ.χ. θρησκευτικής).

Η κοινωνικοποιημένη όμως ύπαρξη και δράση των μουσουλμάνων, ως ζητούμενο, στο πλαίσιο της εγγύτερης συνύπαρξης του προς την πλειοψηφία, διέρχεται μέσα από τις «ανασχέσεις», που οι θρησκευτικές τους ιδιοτυπίες τους προκαλούν. Αλλά και η θρησκογενής υπόσταση του κοινωνικού τους σχηματισμού καθίσταται συχνά σημείο ερμηνευτικών αντεγκλήσεων εκ μέρους της Τουρκίας, που εμποδίζει την προσέγγιση των μουσουλμάνων στην ελληνική διοίκηση.

3.3 Η νομική φύση των υποκειμένων προστασίας

1. Η ειδική σημασία που έχει ο χαρακτηρισμός της μειονότητας ως «μουσουλμανικής», αναπτύσσεται και βρίσκει την ολοκλήρωση της στο πλαίσιο της ελληνικής έννομης τάξης, που προβλέπει άλλωστε και εγγυάται την ύπαρξη της. Ειδικότερα, τα υποκείμενα των έννομων ρυθμίσεων υπάρχουν λειτουργικά ενταγμένα στους θεσμούς, που αναγνωρίζει η Συνθήκη της Λωζάνης και που εγγυάται το ελληνικό Σύνταγμα και το συναφές νομοθετικό καθεστώς. Οι ειδικοί όμως προσδιορισμοί ή οι μορφές των υποκειμένων περιέχουν μια αδιαμφισβήτητη «ιδεολογική» φόρτιση, που συνηγορεί στη συναγωγή συμπερασμάτων, τα οποία δεν τελούν πάντοτε σε αρμονική σχέση με την ισχύουσα νομική και κοινωνική πραγματικότητα. Έτσι, ο νομικός προσδιορισμός της μειονότητας στη Δυτική Θράκη ως «θρησκευτικής» — στο περιθώριο των πολιτικών λειτουργιών — καθίσταται συχνά στοιχείο αμφισβήτησης. Παράλληλα, και στο επίπεδο των δήθεν επιδιώξεων για τη διερεύνηση του συνέχοντα την μειονότητα «δεσμού», δημιουργούνται σχέσεις, που αξιώνουν στην πράξη τον έλεγχο της κοινωνικής πραγματικότητας και τη δυναμική της εξέλιξης της.

Στο πλαίσιο της παραπάνω προβληματικής αναπτύχθηκε — εκ μέρους της Τουρκίας — η άποψη, ότι ο όρος «τουρκική» μειονότητα ανταποκρίνεται πληρέστερα στην αυθεντικότητα της κοινωνικοπολιτικής ύπαρξης και εξέλιξης των μουσουλμάνων στη Δυτική Θράκη. Οι σταθερές, που καθορίζουν την τυπολογία του εν λόγω προσδιορισμού είναι η καθιέρωση ενός συστήματος αξιών απότοκου των αρχών του κεραλισμού. Ειδικότερα, επιδιώχθηκε η διαμόρφωση ενός πυρήνα, που να αμφισβητεί και να σχετικοποιεί τα δεδομένα της νομικοπολιτικής και κοινωνικής πραγματικότητας. Η άποψη, περί «τουρκικής» μειονότητας στη Δυτική Θράκη, αντλεί επιχειρήματα: α) Από ιστορικούς προσδιορισμούς και β) από τη σχετική ομοιογένεια στη γλώσσα των ποικίλων μουσουλμανικών φύλων.

2. Χωρίς να υπεισέλθουμε σε εκτεταμένες αντιρρητικές θεωρήσεις προς την παραπάνω άποψη, θα περιορισθούμε σε ορισμένες γενικές επισημάνσεις. Έννοιες τόσο ευρείες, όπως αυτή της «κοινής» εθνολογικής καταγωγής — όσο σημαντικές και θεμελιώδεις και αν είναι — δύσκολα μπορούν να διερευνηθούν διεξοδικά και να ορισθούν περιεκτικά. Έτσι, αποδίδεται συνήθως κατά τρόπο επισφαλή η πολυμορφία αλλά και η αντιφατικότητα των

²¹ Βλ. Α.Μανιτάκη Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων κατά το άρθρ.25 παρ.1 Αθήνα-Κομοτηνή 1881 σ.260

στοιχείων, που τις συνθέτουν. Με συνέπεια, να παραγνωρίζονται οι ιδιαίτερες εκφάνσεις της προβληματικής στις διάφορες εποχές και κοινωνίες και η έννοια της «κοινής» εθνολογικής καταγωγής, να οδηγείται σε αυθαίρετες γνωσιολογικές γενικεύσεις.

Ο χαρακτηρισμός — εκ μέρους της Τουρκίας — των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης ως «τουρκικής» μειονότητας, παραβλέπει τις φυλετικές τους ιδιαιτερότητες, κάθε μια από τις οποίες εκφράζει ιστορικά προσδιορισμένες σχέσεις, που έχουν για κάθε εποχή και κοινωνία ειδική σημασία και περιεχόμενο. Οι φυλετικές, γλωσσικές και πολιτισμικές διαφορές που υπάρχουν μεταξύ των τουρκογενών πληθυσμών στη Δυτική Θράκη και των πομακικής, αθιγγανικής, κirkάσιας καταγωγής ή της ομάδας των κιζιλμπάσηδων²², δεν ευνοεί την επιδιωκόμενη από την τουρκική πολιτική, απόδοση της εθνολογικής «ομοιογένειας» τους. Ένας ασφαλής τρόπος για να εκφράσουμε τους γενικούς προσδιορισμούς συνοχής των εν λόγω φύλων, είναι να συλλάβουμε τα ειδικά χαρακτηριστικά καθώς και τη λογική άρθρωση τους στη συστηματική ολότητα, της οποίας αποτελούν τμήμα. Πέρα όμως από τη θεωρητική ανεπάρκεια του συγκεκριμένου προσδιορισμού, η επιδιωκόμενη καθιέρωση του ως στοιχείου συνοχής των μουσουλμάνων αντιδιαστέλλεται και προς την ονοματοδοσία της μειονότητας ως «θρησκευτικής» στη Συνθήκη της Λωζάνης. Οι όροι «εθνική» και «θρησκευτική» μειονότητα όχι μόνο δεν ταυτίζονται, αλλά η επισταμένη εξέταση τους παρέχει τη δυνατότητα στον εκάστοτε ερευνητή, να υποστηρίξει βάσιμα, ότι η ταύτιση τους αποβαίνει εμφανώς σε βάρος των υποκειμένων τους.

3. Η εξέταση της νομικής φύσης των εν λόγω υποκειμένων δεν μπορεί να βοηθεί ανεξάρτητη προς την ιστορική ανάπτυξη τους. Σκόπιμο συνεπώς κρίθηκε, να εξετασθεί η πορεία της πολιτικής υπόθεσης τους που είναι θεμελιώδης για την ευρύτερη κατανόηση του θέματος.

Με τον όρο «τουρκική» μειονότητα της Δυτικής Θράκης, η Τουρκία θέλησε να επιλέξει αρχικά μια λύση με ιδέες και προοπτικές βασιζόμενες σε εθνολογικές «ομοιογένειες» και «καταβολές». Στην πορεία όμως του «ιστορικού γίνεσθαι» η ερμηνευτική προσέγγιση της προβληματικής υπήρξε πιο ευέλικτη, ανταποκρινόμενη στην πολυμέρεια της τουρκικής διπλωματίας. Επιδιώχθηκε δηλαδή, η εξεύρεση μιας λύσης που να συνέχεται πληρέστερα πρόσφατα από την τουρκική πολιτική ως ξέχωρη προς αυτούς κοινότητα. Βαθμιαία όμως, και στο πλαίσιο των επιδιώξεων της για την πληθυσμιακή διεύρυνση της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη, η Τουρκία επικαλέσθηκε την ισλαμική πίστη των αθιγγανών ως αντικειμενικό στοιχείο κοινοτικής συνοχής. Έτσι, ενώ οι αθιγγανοί αποκαλούνται γενικά «gırti» (γύφτοι) με την έννοια του στοιχείου της κοινωνικής διαφοροποίησης, στη συνέχεια και στο πεδίο της καθολικότερης ανάπτυξης τους ως μελών της μουσουλμανικής μειονότητας, τους υποδεικνύονται τρόποι σύλληψης των μέτρων και κριτηρίων, για τη συνθετική διαμόρφωση της συνεχουσας ενότητας τους. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της τάσης είναι η πρόσφατη ομαδική υποβολή αιτήσεων για την απόκτηση επωνύμων που θ' ανταποκρίνονται στην ευρύτερη «δυναμική» της μουσουλμανικής μειονότητας. Είναι όμως πρόδηλο, ότι οι εν λόγω μηχανισμοί δεν αποδείχθηκαν πρόσφοροι στην επίλυση των κοινωνικών τους προβλημάτων, που αποτελεί το «μείζον» γι' αυτούς θέμα.

4. Ανάγοντας τη θεώρηση της ανωτέρω προβληματικής στο στάδιο της πρακτικής της ελληνικής διοίκησης, παρατηρούμε ιδίως τα εξής: Από τη Συνθήκη της Λωζάνης και μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1950, η αναγνώριση της μειονότητας στη Δυτική Θράκη ως «τουρκικής» υπήρξε συνεχής επιδίωξη της τουρκικής πολιτικής, παράλληλη την εκ μέρους της επιδειχθείσα «διαλλακτικότητα» για την προσέγγιση των ελληνοτουρκικών διαφορών. Ίσως, αυτός να ήταν ένας από τους κυριότερους λόγους, που συνέβαλαν στην υπερεκτίμηση της συμβολής της Τουρκίας στην υπόθεση της ειρήνης και οδήγησε την

²² Οι κιζιλμπάσηδες αποτελούν ξεχωριστή φυλετική ομάδα που κατάγονται από τους <γιουρούκηδες> της Μικράς Ασίας

ελληνική διοίκηση σε ατυχείς επιλογές. Εντούτοις, παρόλη την ανομοιογένεια στη χρήση του επίμαχου χαρακτηρισμού δεν επήλθε διάσπαση στο σύστημα προστασίας των μουσουλμάνων. Ούτε η χρήση του όρου «τουρκική» είχε την αναμενόμενη, εκ μέρους της τουρκικής πολιτικής, διάσταση, δηλαδή την ενσάρκωση της ως ενοποιητικού δεσμού στην ατομική, κοινωνική και πνευματική ζωή των μουσουλμάνων. Γιατί, η αυτονομία του ατόμου όσο και οι συλλογικές ελευθερίες των μελών της μουσουλμανικής μειονότητας δε μπορούσαν να νοηθούν, ανεξάρτητες από τους ορισμούς της Συνθήκης της Λωζάνης, που οργανώνει και συστηματοποιεί την ύπαρξη τους. Παράλληλα, κατά την προκαθορισθείσα περίοδο, ήταν μάταιο να αναζητηθεί η ενότητα των μουσουλμάνων στον τύπο της εθνικής ομοιογένειας, γιατί η εκφραστική δύναμη της θρησκευτικής συνοχής τους, ήταν ακόμη ιδιαίτερα έντονη. Το γεγονός, ότι οι παραπάνω επιδράσεις ήταν από τη φύση τους μεταβλητές και συνεπώς δεν μπορούσαν να εντοπισθούν με ακρίβεια, δεν πρέπει να σχετικοποιεί τη σημασία της διαπίστωσης, ότι δεν επιδιώχθηκε η επισταμένη κοινωνικοπολιτική τους προσέγγιση από την ελληνική πολιτεία.

5. Την ελαστική αντιμετώπιση της προβληματικής: «Νομική φύση της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη», διαδέχθηκε η «ατυχής» επέμβαση του έλληνα νομοθέτη και της ελληνικής διοίκησης. Ειδικότερα, με το Ν.Δ. 3065/7.10.1954 «Περί του τρόπου λειτουργίας Τουρκικών Σχολείων Στοιχειώδους Εκπαιδευσεως Δυτικής Θράκης και ρυθμίσεως ζητημάτων τίνων αφορώντων εις την εποπτεϊαν αυτών από τους Επιθεωρητάς Τουρκικών Σχολείων Δυτικής Θράκης», όλοι οι φορείς της στοιχειώδους εκπαίδευσης των μουσουλμάνων Δυτικής Θράκης χαρακτηρίστηκαν κατά τρόπο που δημιουργήσε αμφιβολίες τουλάχιστον ως προς την εθνικότητα τους.

Κατά την περίοδο 1952-1954 αναγνωρίσθηκε και επιβλήθηκε ο όρος «τουρκική» μειονότητα σε αντικατάσταση του αντίστοιχου «μουσουλμανική» και από την ελληνική διοίκηση. Οι σχετικές άλλωστε διαταγές του Γενικού Διοικητή Θράκης υπήρξαν τόσο απόλυτες και εμφαντικές, ώστε να υποδηλώνουν τουλάχιστον έλλειψη επίγνωσης της κατάστασης.

Ο νέος όρος ήταν αντίνομος, γιατί παραποιούσε εξολοκλήρου τη διεθνώς καθορισθείσα νομική φύση της μουσουλμανικής μειονότητας, προσδίδοντας της διαστάσεις που δεν είχε και αποστολή που δε της αναγνωρίσθηκε. Ειδικότερα, ο χαρακτηρισμός της μειονότητας ως «τουρκικής» —συνεπώς εθνικής— συνέβαλε στην αναδιοργάνωση των πολιτικών σχέσεων της Τουρκίας προς τη ν ελληνική διοίκηση, με πρωταρχική επιδίωξη τον επαναπροσδιορισμό του νομικού πλαισίου διαμόρφωσης και παραγωγής των κοινωνικών σχέσεων της μειονότητας. Επίσης, ενθάρρυνε τη διάσπαση της οργανικής συνοχής των μουσουλμάνων, εφόσον οι χαρακτηριζόμενοι ως «νεωτεριστές» αποδέχονταν την αναπαραγωγή των κοινωνικών τους σχέσεων με γνώμονα τις αρχές του κεμαλισμού. Ο χαρακτηρισμός της μειονότητας ως «τουρκικής», ήταν ενδεχόμενο ν' αποτελέσει περαιτέρω πηγή δικαιοσύνης του νομοθέτη ή της διοίκησης, να δικαιολογήσει υποκειμενικές και αυθαίρετες κρίσεις της δικαστικής εξουσίας και να μεταβληθεί σε παράγοντα διάσπασης της νομολογίας. Η επίκληση της εξάλλου από την πολιτική εξουσία με τις ίδιες προϋποθέσεις, ήταν δυνατόν να χρησιμεύσει ως αφορμή για τον παραμερισμό αξιών ή αρχών, που ήδη είχαν αναγνωρισθεί από την ελληνική πολιτεία (ισλαμικές αρχές και αξίες).

6. Η Τουρκία συνέδεσε την αναθέρμανση της σχέσης «εκκοσμίκευση» της θρησκευτικής μειονότητας της Δυτικής Θράκης και κατοχύρωση των θεμελιωδών της δικαιωμάτων, με στοιχεία έντονης συναισθηματικής φόρτισης, όπως ο εθνικισμός. Μια τάση, που προβλήθηκε επιτήδεια, όχι απλώς ως συνεκτικό στοιχείο ατόμων με κοινές καταβολές και προοπτικές αλλά και ως μέσον για την πραγμάτωση κοινωνικής δικαιοσύνης, εκσυγχρονισμού και οικονομικής ανάπτυξης.

Η εν λόγω πολιτική επιδιώκει, να υποκαταστήσει τους δικούς της «κοσμικούς» θεσμούς στους αντίστοιχους θρησκογενείς, «κατ' επίφαση» μεν ως στοιχείο προόδου και δομικών

κοινωνικών αλλαγών, στην πραγματικότητα όμως ως κυρίαρχη πηγή και φορέας κοινωνικού και πολιτικού ελέγχου. Παράλληλα, η Τουρκία με την ιδιότητα της ως «εγγυήτρια» δύναμη της Συνθήκης της Λωζάνης, καταγράφει τα μέτρα της ελληνικής διοίκησης υπέρ των μουσουλμάνων, παραποιώντας έντεχνα το περιεχόμενο και τη σκοπιμότητα τους. Την ίδια τακτική ακολουθεί και για τις ρυθμίσεις, που επιδιώκουν τη συσπείρωση των δημόσιων κοινωνικών δεσμών ανάμεσα τους μουσουλμάνους και στο πλειοψηφούν χριστιανικό στοιχείο.

Η πολιτική αυτή συνιστά οξύμωρο σχήμα, γιατί θεωρητικά μεν επιδιώκει την προστασία των θρησκογενών θεσμών της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη, ενώ το τουρκικό Σύνταγμα δεν αναγνωρίζει τον ισλαμισμό ως επίσημη θρησκεία του κράτους. Αλλά και όταν θεωρεί σκόπιμο, επισημαίνει την έωλη υφή και σημασία των θρησκογενών κανόνων που διέπουν τις προσωπικές σχέσεις των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης και μονοπωλεί την ανάγκη της «εκκοσμίκευσής» τους, προωθώντας την ιδέα για την πραγμάτωση της «εθνικής» τους ταυτότητας.

Τυπικά, η εν λόγω προσπάθεια φέρεται σαν απόσπαση της μουσουλμανικής μειονότητας και των πολιτισμικών της στοιχείων από την επήρεια των αναχρονιστικών θρησκευτικών θεσμών και συμβόλων της. Στην πραγματικότητα όμως, προωθώντας η Τουρκία τις θέσεις «ανεξίθρησκεία» και «εκκοσμίκευση», κάτω από την επήρεια ασύνδετων παραμέτρων, επιδιώκει την πραγμάτωση δομικών μεταβολών, που επηρεάζουν όχι μόνο τη στάση της μουσουλμανικής μειονότητας προς τις ελληνικές αρχές αλλά και προς την περιβάλλουσα κοινωνία.

Η «εκκοσμίκευση» όμως και η κοινωνική πρόοδος και ειρήνη είναι κάτι παραπάνω από μια απλή συνταύτιση θρησκείας και εθνικισμού, είναι μια δοκιμασία στο πεδίο της εγγύτερης κοινωνικής συνύπαρξης. Η στάθμιση αυτή των γεγονότων εκ μέρους της τουρκικής πολιτικής παραγνωρίζει «εν γνώσει» της την πραγματικότητα και τις κοινωνικές της παραμέτρους. Η μετατόπιση του ειδικού βάρους του προβληματισμού και η εκτίμηση του έξω από το φυσικό χώρο διαμόρφωσης και λειτουργίας του, μεταθέτει τον πυρήνα της γόνιμης κοινωνικής ευαισθητοποίησης σε συντηρητικές αντιδράσεις δογματικής αδιαλλαξίας ή σε «κατ' επίφαση» προοδευτικές.

Η αμφισβήτηση εκ μέρους της Τουρκίας των διεθνώς κατοχυρωμένων ιδιοτυπιών της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη, με πρόταξη την ανάγκη «εκκοσμίκευσης» της δικαϊκής της οργάνωσης, ανάγκασε κατ' επανάληψη την ελληνική διοίκηση να περιέλθει σε απολογητική θέση. Ταυτόχρονα, περιορίζοντας τα περιθώρια ενεργοποίησης των αρμόδιων κρατικών οργάνων, συνέβαλε — έστω και για ένα περιορισμένο χρονικό διάστημα — στη θεμελιακή μεταλλαγή του διεθνούς χαρακτήρα της μουσουλμανικής μειονότητας. Παράλληλα, επέδρασε ανασταλτικά στην ενδεδειγμένη εμβάθυνση των προβλημάτων, που ανάγονταν στην κοινωνική συμμετοχή των μουσουλμάνων. Επίσης, συνετέλεσε στη συρρίκνωση των διαπραγματευτικών περιθωρίων της Ελλάδας σε θέματα εξωτερικής πολιτικής, συναφή προς την αναπτυχθείσα προβληματική.

7. Η θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης, που συνιστά το αντικείμενο της παρούσας εργασίας, αποτελεί μια ιδιαίτερη μορφή αυτοκαθορισμού, αποφασιστικό στοιχείο για τη διαμόρφωση της πολιτισμικής και εν γένει πνευματικής της ταυτότητας αλλά συγχρόνως και γνώμονας της κοινωνικής τους συνοχής. Συνεπώς, η «κατ' αντικειμενική κρίση» διάγνωση της θρησκευτικής ισότητας και ελευθερίας θεωρείται ως καθοριστική εκτίμηση για την ανάλογη αντιμετώπιση και των λοιπών ατομικών τους ελευθεριών²³.

²³ Βλ. Α. Αλιβιζάτου Η εν τω ελληνικό κρατεί εκκλησιαστική πολιτική Αθήνα 1932 σ.28

Η κατοχύρωση της εν γένει πνευματικής ελευθερίας διεγείρει ιδίως στις «θρησκευόμενες» μειονότητες το αίσθημα της αυτοσυνειδησίας και την αξιολογική εκτίμηση της πραγματικότητας. Και παρόλη την υποκειμενικότητα των θρησκευτικών και ηθικών αντιλήψεων και τη σχετικότητα των αντικειμενικών τους κριτηρίων, σε δεδομένες κοινωνικές συνθήκες όχι απλώς επιτρέπεται αλλά και επιβάλλεται η προβολή της ετερογενούς ανάγκης τους. Ιδιαίτερα, όταν στην ουσία οι ποικίλες θρησκευτικές δοξασίες αποτελούν συγκλίνουσες παραμέτρους, με αφητηρία το μεταφυσικό ιδεαλισμό και την πρότυπη διανθρώπινη συναλληλία και κοινό σημείο αναφοράς το ιδεώδες του συνειδητού ανθρωπισμού.

Ο οργανικός πάντως προορισμός της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη δε θα πρέπει να παραμείνει στο επίπεδο της «διακεκριμένης ομολογούσας κοινότητας», που θα μπορούσε να εκλειφθεί ως τελείως διαφοροποιημένη προς την ευρύτερη κοινωνική ζωή. Άλλωστε, η κοινωνική αλληλουχία δεν εξυπακούει και τη θρησκευτική ομοιομορφία των ατόμων, αλλά τη συνύπαρξη ιδεολογιών και αρχών στις οποίες εμπεριέχεται και ο σεβασμός των ιδιοτυπιών του καθενός. Συνεπώς, για να λειτουργήσει η θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων, όχι ως στοιχείο διαφοροποίησης και αντιπαράθεσης τους προς το ευρύτερο κοινωνικό σύνολο, αλλά ως μέσον ουσιαστικής διασφάλισης των πνευματικών αρχών και αξιών τους θα πρέπει να ενταχθούν πιο ενεργά στο κοινωνικό σύνολο. Η ένταξη αυτή μπορεί να επιδιωχθεί με ορθολογική αντικειμενικότητα και αμοιβαίες υποχωρήσεις στο πλαίσιο των πολιτειακών θεσμών.

Αλλά και η στάση της ελληνικής διοίκησης δεν υπήρξε πάντοτε ανάλογη προς το θεσμοποιημένο συντονισμό και στη συνακόλουθη εντατικοποίηση των σχέσεων στους επιλεγμένους κάθε φορά τομείς της πολιτικής συνεργασίας και της κοινωνικής ενσωμάτωσης των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης. Ο σκοπός, η δομή και η λειτουργία των επιδιώξεων της διέπονταν από μια ανακόλουθη και περιστασιακή πρακτική. Η μεταλλαγή της εξάλλου στη δυναμική αντιμετώπιση των αναφυόμενων εκάστοτε προβλημάτων δεν υπήρξε στοιχείο εξειδίκευσης του διαφορετικού βαθμού ένταξης τους, αλλά διακρίνονταν για την έλλειψη των κατάλληλων μέτρων, προκειμένου να σταθμιστούν τα συγκρουόμενα συμφέροντα σε ζωτικούς τομείς της κοινωνικής και πολιτικής δραστηριότητας για το συντονισμό των αντίστοιχων ενεργειών επίλυσης τους.

8. Η επιδίωξη συγκερασμού των καινοτόμων θεσμικών μηχανισμών και των παραδοσιακών αρχών του ισλαμισμού δεν είναι ούτε ευθύγραμμη, ούτε απαλλαγμένη από δυσχέρειες με διαφορετική κάθε φορά ένταση. Στην πορεία για την ενεργότερη κοινωνική ενσωμάτωση των μουσουλμάνων και παράλληλα για τη διασφάλιση της θρησκευτικής τους ελευθερίας θα πρέπει να επιδιωχθεί η εννοιολογική διασάφηση των ισλαμικών θεσμών και των κοινωνικών τους παραμέτρων. Πρόσφορη για την ελαστικότητα που επιβάλλει η δυναμική της εν λόγω διαδικασίας είναι η επιλογή και ενεργοποίηση των θεσμών εκείνων, που παρουσιάζουν μεγαλύτερη ικανότητα κοινωνικής διείσδυσης και προσαρμογής. Γιατί, το περιεχόμενο και η σημασία τους βρίσκεται σε άμεση διαλεκτική συνάρτηση με τις συνεχώς διαμορφούμενες κοινωνικές συνθήκες. Οι θεωρητικές άλλωστε αρχές του ισλαμισμού που αναπτύχθηκαν πριν από δεκαπέντε περίπου αιώνες δεν είχαν και δεν μπορούσαν να έχουν απόλυτο χαρακτήρα. Παράλληλα όμως, υπάρχουν θεσμοί του ισλαμικού δικαίου (λ.χ. οι προάγοντες την ιδεολογία της ανισότητας των δύο φύλων), που αντίκεινται σε διατάξεις του ισχύοντος Συντάγματος του 1975/86. Οι διακρίσεις αυτές θα πρέπει βαθμιαία να καταργηθούν. Άλλωστε, ο σκοπός της κρατικής δραστηριότητας δεν περιορίζεται μόνο στη διασφάλιση της «ειρήνης», του «νόμου» και της «τάξης», αλλ' αποβλέπει κυρίως, να καταστήσει θεωρητικά αλλά και ουσιαστικά δυνατή την ισότιμη συμμετοχή όλων των πολιτών στην πολιτική, κοινωνική, οικονομική και πολιτιστική ζωή της χώρας, επομένως και στην ελεύθερη και πλήρη ανάπτυξη της προσωπικότητάς τους. Αυτή ακριβώς η ανάγκη υποχρεώνει το κράτος να παρέμβει δικαιοπλαστικά στην κοινωνική εξέλιξη.

Συνεπώς, η στάση της ελληνικής διοίκησης στην επιδιωκόμενη από την Τουρκία μετονομασία της μουσουλμανικής μειονότητας από «θρησκευτική» σε «εθνική» θα πρέπει

να συνίσταται στην άμεση και τεκμηριωμένη αντιπαράθεση των επιχειρημάτων της. Η ταύτιση εξάλλου της «εκκοσμίκευσης» των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης προς τις κεραλικές αρχές θα παύσει να προβάλλεται εκ μέρους της Τουρκίας ως ιδεατό πρότυπο επίλυσης κοινωνικών προβλημάτων (πλην των συναισθηματικών σχέσεων ιστορικού και εθνολογικού χαρακτήρα), όταν οι διακυμάνσεις των κοινωνικοπολιτικών εξελίξεων αποτυπωθούν εναργέστερα σε θεσμούς, που να ικανοποιούν τις πραγματικές ανάγκες του κοινωνικού συνόλου, ξέχωρα από τις θρησκευτικές ή κοινωνικές διαφοροποιήσεις των μελών του.

3.4 Συμπεράσματα

Η θρησκευτική ελευθερία αποτελεί την πιο αυθεντική εκδήλωση του νομικού πλαισίου, που κατοχυρώνει τη συλλογική έκφραση της ιδιότυπης μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη. Γνήσια εκδήλωση αυτής είναι η εκ μέρους των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης επιδιωκόμενη συγκρότηση μιας «ξέχωρης» σφαιράς κοινωνικού αυτοματισμού με δικούς της μηχανισμούς εξισορρόπησης, αυτορρύθμισης και αυτοαναπαραγωγής. Το κράτος περιορίζεται στο να εγγυηθεί τη συνέχεια και την ασφάλεια της εν λόγω διαδικασίας, στα πλαίσια της ιδεολογικής πολυμέρειας των διαφόρων ενώσεων και ομάδων.

Η μουσουλμανική μειονότητα αποτελεί ένα «παραπληρωματικό» κοινωνικό στοιχείο, μέσα σε μια ενιαία πολιτική οντότητα, που περιλαμβάνει το ελληνικό κράτος και την ελληνική κοινωνία. Αυτό σημαίνει, ότι το ελληνικό κράτος δεσμεύεται από τις ρυθμίσεις της εσωτερικής και διεθνούς νομοθεσίας για την κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων και της εν γένει πολιτισμικής τους αυτοοργάνωσης.

Ο χαρακτηρισμός της μειονότητας στη Δυτική Θράκη σε «μουσουλμανική», προβάλλεται ως επιστημολογικό πρότυπο, που επέτρεψε κάτω από ορισμένες ιστορικές συγκυρίες και μέσα από συγκεκριμένες διαδικασίες την σύλληψη και δικαιολόγηση της νομικής της φύσης. Εκείνο πάντως που ενδιαφέρει πρωταρχικά, δεν είναι σπλώς να εξετασθούν τα υποκείμενα των δικαιωμάτων ως απόρροια ιστορικά καθορισμένων κοινωνικών σχέσεων, αλλά ιδίως η ενεργότερη κοινωνική ενσωμάτωση τους ως μελών μιας ιδιότυπης μειονότητας. Η υπογράμμιση δηλαδή, πλην της ατομικής και της κοινωνικής τους διάστασης.

Άλλωστε, οι συλλογικές ελευθερίες εγγυώνται τη δυνατότητα ανάπτυξης αυτοδύναμων κοινωνικών ομάδων, με σκοπό την προβολή αιτημάτων ή την υπεράσπιση των συμφερόντων τους. Συνεπώς, στα πλαίσια μιας δημιουργικής σύνθεσης, οι μουσουλμάνοι μπορούν να αναπτύξουν δραστηριότητα αυτόνομης κοινωνικής οντότητας, αλλά συγχρόνως και να επιδοθούν σε συλλογικές δραστηριότητες, που η θρησκευτική τους μαθητεία τους επιτρέπει. Με το άρθρ. 25 παρ. 1 Συντ. παρέχεται η ευκαιρία σε κάθε μουσουλμάνο, να επιδοθεί με μια ιδιαίτερη έκφραση (λ.χ. πολιτιστική) στο πεδίο της κοινωνικής αυτοδυναμίας. Μια τάση, την οποία το κράτος οφείλει να συνδράμει θεσμικά για την ενεργότερη κοινωνική τους ένταξη, που αποτελεί άλλωστε το ζητούμενο για την ολοκλήρωση της ανθρώπινης προσωπικότητας και τη θεμελίωση μιας ομαλής κοινωνικής ζωής.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ'

Το γενικό καθεστώς προστασίας

4.1 Συνταγματικές ρυθμίσεις

A. Η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης

α. Έννοια

Η ερμηνεία για το νόημα και την αλήθεια της θρησκείας συνδέεται άρρηκτα με την εμφάνιση του κόσμου σε συνάρτηση προς τις υπερβατικές του προεκτάσεις. Οι σημαντικότερες θεωρίες που ασχολούνται με την έννοια της θρησκείας, χωρίζονται σε τρεις εννοιολογικά αντίρροπες ομάδες. Η μια επιχειρεί, να την ερμηνεύσει με κριτήρια «ενδοκοσμικά». Η θρησκεία, κατά την εν λόγω θεωρία, προέρχεται από το φόβο, από συναισθηματικά ορμέμφυτα, από αρχέγονες μεταφυσικές ανάγκες του ανθρώπου ή εξυπηρετεί πολιτειακές σκοπιμότητες και λειτουργεί ως αυτοτελές απαύγασμα ή σύμμειξη όλων αυτών των στοιχείων. Το βίωμα συνεπώς του «Θείου» και η πίστη του προς αυτό είναι ψευδαισθησι, από την οποία απαλλάσσεται ο άνθρωπος, μόλις συνειδητοποιήσει το αβάσιμο των δοξασίων του. Η αντίθετη θεωρία αποδέχεται, ότι οι σκοποί και η νομοτέλεια της θρησκείας παρέχουν το ύψιστο νόημα της ζωής και συνυπάρχουν με «εξωκοσμικούς» παράγοντες. Η θρησκεία λοιπόν αντλεί το περιεχόμενό της από τη συνείδηση του ανθρώπου, ότι πέρα από την ύπαρξή του κυριαρχούν δυνάμεις, που την προκαθορίζουν, τη διαμορφώνουν και την αξιολογούν. Ο συγκερασμός των δύο θεωριών βασίζεται στην αρχή της αιτιότητας και προσδίδει στην έννοια του θείου ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης, ενεό παράλληλα προσπαθεί να εξοβελίσει τα στοιχεία που επιδρούν ανασταλτικά στην κατανόηση της αληθινής του ουσίας, όπως ο φόβος της τιμωρίας, η ελπίδα της προβολής, η προσδοκία του ελέους. Κατά τη συγκεκριμένη θεωρία, η θρησκεία δεν είναι μόνο συναισθηματική κατάσταση ή μονομερώς νοητική ενέργεια, αλλά στοιχείο γενικά της προσωπικότητας του ατόμου.

2. Στην ιστορία και ειδικότερα στην εκκλησιαστική, ανήκει η κριτική παρουσίαση των δογμάτων των διαφόρων θρησκειών. Στις φιλοσοφικές και φυσικές εξάλλου επιστήμες εναπόκειται η τεκμηρίωση ή η αμφισβήτησή τους. Ανεξάρτητα όμως από την ορθότητα των διαφόρων θρησκευτικών πεποιθήσεων και των μέσων με τα οποία εκδηλώνονται, ο άνθρωπος-πολίτης έχει το δικαίωμα, να πιστεύει ότι αφορά το (Θείο, θετικό ή αρνητικό και να διαμορφώνει σύμφωνα μ' αυτό τις εκδηλώσεις της λατρείας τον.

Η θρησκευτική ελευθερία είναι προέκταση της προσωπικής ελευθερίας και επίσης μια ειδικότερη μορφή της πνευματικής ελευθερίας. Με αυτήν εξασφαλίζεται ο σεβασμός της ιδιωτικής ζωής και γενικά της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η συνταγματική κατοχύρωσή της υποδηλώνει την παροχή εγγυήσεων προς τους πολίτες για την ανεμπόδιστη διαμόρφωση των θρησκευτικών, αντιθρησκευτικών ή άθρησκων πεποιθήσεων τους, ενεργώντας, ότι ανταποκρίνεται σ' αυτές και παραλείποντας, ότι αυτές απαγορεύουν, με την επιφύλαξη της τήρησης των νόμων. Το εν λόγω δικαίωμα παρέχει διπλή αξίωση, αφενός της αποχής του κράτους από κάθε ενέργεια, που θα παρεμπόδιζε την υλοποίησή του και αφετέρου τη λήψη κάθε πρόσφορου μέσου για την αδιατάρακτη άσκησή του. Και η μεν εκκλησία έχει το δικαίωμα, να επιβάλλει στους οπαδούς της την ποινή της αποπομπής από το εκκλησιασμό της, το κράτος όμως δε δικαιούται, να προβλέψει οποιαδήποτε ποινή για την ενδεχόμενη μεταβολή του θρησκευάτος των πολιτών του.

Η θρησκεία, πέρα από θεωρητικές προκαταλήψεις, εκδηλώνεται με ποικίλα φαινόμενα ως ιδιότυπη πραγματικότητα. Η τυπολόγηση των θρησκευτικών βιωμάτων εκτός από το καθαρώς ενδογενές στοιχείο, δηλαδή την εντρύφηση της αυτοσυνειδησίας, ανακλύπει από την αίσθηση μιας αξιολογικής εκτίμησης της πραγματικότητας. Η βιωματική συνεπώς αποδοχή της θρησκείας, μορφοποιημένη κάτω από την επήρεια της αυτοσυνειδησίας και των κοινωνικών εμπειριών, συνιστά τη θρησκευτική συνείδηση. Και η πιο υποτυπώδης θρησκεία είναι η αίσθηση της έλξης του ατόμου από μια υπερβατική δύναμη, που επιδρά αποφασιστικά στη διαμόρφωση της προσωπικότητάς του. Θρησκευτική συνείδηση είναι συνεπώς η ενδιάθετη πεποίθηση του ατόμου για την εμφάνιση και εξέλιξη των φυσικών και μεταφυσικών φαινομένων και εννοιών και η διασύνδεσή τους προς την αποδοχή ή άρνηση του θεϊκού στοιχείου.

Η θρησκεία είναι ελεύθερη στο καθαρώς θρησκευτικό φρόνημα ή δογματικό ονομαζόμενο, γιατί η κρατική εξουσία αδυνατεί, να εισχωρήσει στα ενδόμυχα συναισθήματα του ανθρώπου. Γενικά, ο στοχασμός, η σκέψη και η συνείδηση δεν είναι δεκτικά περιορισμών. Η απολυτότητα όμως της ελευθερίας της θρησκευτικής συνείδησης δε σημαίνει, ότι δεν επιδέχεται περιορισμούς από παρεμβάσεις της κρατικής εξουσίας στη διαδικασία της διαμόρφωσής της. Συνεπώς, η καταγραφή της στο Σύνταγμα δεν αποτελεί πλεονασμό, αλλά ρύθμιση αναγκαία και χρήσιμη, που επιτάσσει τους φορείς της κρατικής εξουσίας, να ενισχύσουν την ελεύθερη προαγωγή των Θρησκευτικών ή μη φρονημάτων των πολιτών.

Η θρησκευτική ελευθερία διακρίνεται εννοιολογικά από την Ανεξιθρησκεία. Ανεξιθρησκεία, είναι η ανοχή, η αδιαφορία του κράτους για τις θρησκείες που πρεσβεύουν οι πολίτες του. Η ανεξιθρησκεία δημιουργεί απλώς πραγματική δυνατότητα αδιατάρακτης λατρείας, σύμφωνα με τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του καθενός. Η θρησκευτική ελευθερία έχει ευρύτερο και θετικότερο περιεχόμενο. Ανάγεται στην εσωτερική κυρίως διάθεση των ανθρώπων και συνίσταται στην ελεύθερη διαμόρφωση και εκδήλωση της θρησκευτικής τους συνείδησης, με την εγγύηση του κράτους.

3. Η θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης, που αναγνωρίστηκε με τη Συνθήκη της Λωζάνης του 1923, κατοχυρώθηκε περαιτέρω με τις αντίστοιχες διατάξεις των Συνταγμάτων του 1925, 1927, 1952 και του ισχύοντος του 1975/86.

Ειδικότερα, το Σύνταγμα της ελληνικής δημοκρατίας του 1925 διαμόρφωσε κατά τρόπο φιλελεύθερο, πλήρη και σαφή την έννοια της θρησκευτικής ελευθερίας. Οι εν λόγω διατάξεις επαναλήφθηκαν αυτούσιες και στο αναθεωρημένο Σύνταγμα της 22.9.1926 και στο Σύνταγμα του 1927.

Στο δημοκρατικό Σύνταγμα του 1927 και ειδικότερα στο εισαγωγικό του άρθρο με τίτλο «Θρησκεία και Εκκλησία» εισάγονται σοβαρές καινοτομίες, που κατοχυρώνουν πληρέστερα και αρτιότερα την έννοια της θρησκευτικής ελευθερίας. Οι νέες ρυθμίσεις συνιστούν θεσμοποίηση της ανάγκης εκσυγχρονισμού των σχέσεων κράτους και πολίτη, έτσι ώστε η λαϊκή θέληση να καταστεί αντιπροσωπευτικότερη. Το δόγμα των εν λόγω διατάξεων δεν ανταποκρίνεται πλέον στο αμιγώς ατομοκεντρικό σύστημα του αρνητικού φιλελευθερισμού, που επιβάλλει η ανεξιθρησκεία, αλλά στη θετική στάση του κράτους απέναντι στις θεσμοποιημένες σε δικαιώματα ανάγκες των πολιτών του. Στο πλαίσιο των νέων ρυθμίσεων: α) Καταργείται η διάταξη για την ανεξιθρησκεία και αντικαθίσταται από τη θρησκευτική ελευθερία, που χαρακτηρίζεται εμφαντικά ως «απαραβίαστη», β) Η ελευθερία της λατρείας διαχωρίζεται εννοιολογικά από την αντίστοιχη της θρησκευτικής συνείδησης στο ευρύτερο πλαίσιο των πολιτειακών νόμων, γ) Η απαγόρευση του προσηλυτισμού επεκτείνεται όχι μόνο στην ελεύθερη διαμόρφωση και εκδήλωση της «επικρατούσας» αλλά και όλων των «γνωστών» θρησκειών, δ) Η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης αναγνωρίζεται και από το διεθνές δίκαιο, που καθίσταται έκτοτε άμεση πηγή του πολιτειακού μας δικαίου.

Το Σύνταγμα της 1.1.1952 δεν υπήρξε εντελώς νέο' στο μεγαλύτερο μέρος του διατήρησε τη διάρθρωση και το περιεχόμενο του Συντάγματος του 1911. Από τις νέες διατάξεις του, οι περισσότερες αυτούσιες ή τροποποιημένες παραλήφθηκαν από το Σύνταγμα του 1927 και από το Σχέδιο Συντάγματος της «Επιτροπής του Β' Ψηφίσματος της Δ' Αναθεωρητικής Βουλής». Μεταξύ αυτών αξιοσημείωτες είναι οι διατάξεις των άρθρ. 1 και 2 που κατοχυρώνουν πληρέστερα τη Θρησκευτική ελευθερία. Μεθοδική ανάπτυξη των εν λόγω μεταβολών επιχειρείται στην έκθεση, που υπέβαλε ο πρόεδρος της «Επί της αναθεώρησης του Συντάγματος Επιτροπής του Ψηφίσματος ΞΗ'/1949 της Δ' Αναθεωρητικής Βουλής», βουλευτής Αθηνών Γ. Μπακόπουλος.

4. Σε αντίθεση με τα προϊσχύσαντα Συντάγματα, το Σύνταγμα του 1975/86 διαχωρίζει για πρώτη φορά τη νομική θέση της Ανατολικής Ορθόδοξης του Χριστού Εκκλησίας ως «επικρατούσας» (άρθρ. 3) από την κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας των πιστών διαφόρων θρησκειών (άρθρ. 13). Η βασική αυτή καινοτομία στη διάρθρωση της ύλης του Συντάγματος, προσδιορίζει περαιτέρω και τα συναφή ερμηνευτικά προβλήματα. Ειδικότερα, η διάκριση μεταξύ «επικρατούσας» και των άλλων «γνωστών» θρησκειών, που ανάγεται στην οργάνωση του κράτους επιτρέπει διαφοροποιήσεις μόνο στο θεσμικό οργανωτικό μέρος και όχι στο πεδίο των ατομικών ελευθεριών. Άλλωστε, οι εγγυήσεις υπέρ της θρησκευτικής ελευθερίας προσιδιάζουν κατεξοχήν στις θρησκευτικές μειονότητες.

Στο ισχύον Σύνταγμα, η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης ορίζεται ως «απαρβίαστη» (άρθρ. 13 παρ. 1). Το απαρβίαστο ισχύει για όλα τα όργανα της κρατικής εξουσίας. Και το σημαντικότερο, ότι ο συντακτικός νομοθέτης καθορίζοντας τα όρια της θρησκευτικής συνείδησης διασφαλίζει κάθε μορφή πραγμάτωσής της. Δηλαδή, το πεδίο αναφοράς του σχετικού δικαιώματος συμπίπτει απόλυτα με το πεδίο προστασίας του. Κατά την ίδια εξάλλου διάταξη; η «απόλαυση των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων δεν εξαρτάται εκ των Θρησκευτικών πεποιθήσεων εκάστου». Στην κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας ανάγεται και η διάταξη του άρθρ. 5 παρ. 2 Συντ., σύμφωνα με την οποία: «Πάντες οι ευρισκόμενοι εντός της Ελληνικής Επικρατείας απολαύουν απολύτου προστασίας της ζωής, της τιμής και της ελευθερίας των αδιακρίτως... θρησκευτικών... πεποιθήσεων».

Στην επιδίωξη να προστατευθεί το θρησκευτικό συναίσθημα και η κοινωνική ειρήνη, ανάγονται και οι διατάξεις των άρθρων 198-199 Π.Κ., για τη βλασφημία και την καθίβρυση των θρησκευμάτων. Ειδικά, για τη στοιχειοθέτηση του αδικήματος της κακόβουλης βλασφημίας απαιτείται ενσυνείδητη και δημόσια περιφρονητική εκδήλωση του υπέρτατου όντος των μονοθεϊστικών θρησκειών με βάνουσες ή χυδαίες εκφράσεις. Η καθίβρυση μπορεί να συντελεσθεί με οποιονδήποτε τρόπο, προφορικά, εγγράφως ή διά του τύπου. Δεν αποτελεί καθίβρυση η άρνηση του Θεού, ούτε η δημόσια αλλά με ευπρεπή τρόπο υποστήριξη διάφορων εκδοχών για την έννοια του Θεού. Εάν λείπει το στοιχείο της κακόβουλης, όταν δηλαδή η επιθυμία του αποτελέσματος δεν αποτελεί το κίνητρο του δράστη και η βλασφημία συνιστά έλλειψη σεβασμού προς το Θείο, τότε εφαρμόζεται η παρ. 2 τον άρθρ. 198 Π.Κ. Η καθίβρυση θρησκευμάτων (άρθρ. 199 Π.Κ.) αποτελεί μια μορφή βλασφημίας κατά της «επικρατούσας» και κάθε «γνωστής» θρησκείας. Για τη στοιχειοθέτησή της απαιτείται δημόσια και κακόβουλη προσβολή των δογμάτων, των εθίμων και των λατρευτικών εκδηλώσεων της «επικρατούσας» και των «γνωστών» θρησκειών. Η καθίβρυση θρησκευμάτων στρέφεται κατά της κοινωνικής υπόστασης των θρησκευόμενων, γιατί η προσβολή ή μη του Θεού δε μπορεί ν' αποτελέσει αντικείμενο επιστημονικής εξέτασης. Η φύση πάντως του προσβαλλόμενου αγαθού καθώς και η έκτασή του είναι δυοδιάκριτες, ιδιαίτερα στην εποχή μας όπου αμφισβητείται έντονα ακόμη και το αξιόποινό του άρθρ. 199 Π.Κ.

5. Παρά την προφανή τάση του Συντ. 1975/86 για πληρέστερη κατοχύρωση της θρησκευτικής συνείδησης, η αναγνώριση της ορθόδοξης χριστιανικής εκκλησίας ως «επικρατούσας» (άρθρ. 3 παρ. Ι Συντ.) σχετικοποιεί την εν λόγω επιδίωξη. Ειδικότερα, το

Σύνταγμα του 1975/86 δεν προβλέπει το σαφή και πλήρη διαχωρισμό Κράτους και Εκκλησίας. Η ιδέα όμως της ανασύνταξης και αναμόρφωσης των σχέσεων τους υπήρξε επιδιωκτέα αρχή στις εργασίες της Ε' Αναθεωρητικής Βουλής. Η εν λόγω τάση έχει αποτυπωθεί στα εξής καθοριστικά σημεία του Συντ.: α) Οι διατάξεις περί θρησκείας και Εκκλησίας δεν αποτελούν πλέον το πρώτο άρθρ. τον Συντ., β) Ο προσηλυτισμός απαγορεύεται γενικώς και όχι μόνον όταν ασκείται σε βάρος της επικρατούσας θρησκείας (άρθρ. 13 παρ. 2), γ) Οι λειτουργοί όλων των γνωστών θρησκειών «Υπόκεινται εις την αυτήν εποπτεία, ως και οι της επικρατούσας θρησκείας» (άρθρ. 13 παρ. 3), δ) Έχει παραλειφθεί η διάταξη του άρθρ. 47 Συντ. 1952, που όριζε για τον κληρονομικό ανώτατο άρχοντα (ήδη, τον Πρόεδρο της Δημοκρατίας) και μάλιστα για τον εκάστοτε διάδοχο του ελληνικού θρόνου, ότι «Πρέπει να πρεσβεύει την θρησκείαν της Ανατολικής Ορθοδόξου του Χριστού Εκκλησίας», ε) Δεν υπάρχει στο κείμενο του όρκου του Προέδρου της Δημοκρατίας περικοπή για την προστασία της επικρατούσας θρησκείας, όπως η διάταξη του άρθρ. 43 παρ. 2 Συντ. 1952, στ) Ο ανώτατος άρχοντας δεν ορκίζεται πλέον ενώπιον της Ιεράς Συνόδου (άρθρ. 43 παρ. 2 Συντ. 1952), αλλά ενώπιον της Βουλής (άρθρ. 33, παρ. 2 Συντ. 1975/86), ζ) Δεν επαναλαμβάνεται η διάταξη του άρθρ. 16, παρ. 2 Συντ. 1952, σύμφωνα με την οποία, «Εις πάντα τα Σχολεία Μέσης και Στοιχειώδους εκπαίδευσεως η διδασκαλία αποσκοπεί στην ανάπτυξη της εθνικής συνειδήσεως των νέων επί τη βάσει των ιδεολογικών κατευθύνσεων του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού».

Από τα παραπάνω στοιχεία γίνεται φανερό, ότι οι σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας τείνουν στην αμοιβαία αποδέσμευσή τους από το σύστημα της «Νόμω κρατούσης πολιτείας». Ήδη, με το Συντ. 1975/86 αυτές διαμορφώνονται προς ένα καθεστώς «οιονεί» συναλληλίας, που πλησιάζει προς το λεγόμενο «σύστημα της ομοταξίας». Έτσι, η Εκκλησία θα πάψει βαθμιαία να υπόκειται στην Πολιτεία, κάθε μία θα ασχολείται με τα ζητήματα που τις αφορούν ανεπηρέαστες από εκατέρωθεν επεμβάσεις και μόνον όταν πρόκειται, να διαχειρισθούν κοινές υποθέσεις, θα συνεργάζονται με πνεύμα πλήρους ισοτιμίας. Στα κράτη που αναγνωρίζεται «επίσημη» εκκλησία, η κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας όλων των πολιτών έχει ιδιαίτερη υφή και επιτακτική σημασία. Η αναγόρευση ορισμένης θρησκείας σε «επικρατούσα» δε δικαιολογεί την απεμπόλιση των δικαιωμάτων, που απολαμβάνουν οι ετερόθρησκοι ή ετερόδοξοι. Το δικαίωμα της θρησκευτικής ελευθερίας ολοκληρώνεται εννοιολογικά, όταν διασφαλίζει την ανεμπόδιση και ισοδύναμη διαμόρφωση των θρησκευτικών ή μη πεποιθήσεων σε όλους τους πολίτες. Όταν δηλαδή η πολιτεία, δεν καθυποβάλλει τις ετερόγνωμες θρησκευτικές πεποιθήσεις στα ιδεολογικά πλαίσια της «επικρατούσας» θρησκείας, αλλά εγγυάται για όλους τους πολίτες καθεστώς αρμονικής συναλληλίας.

Σε αντίθεση εξάλλου προς τις ανωτέρω ρυθμίσεις, όπου τίθενται περιορισμοί στη θρησκευτική ελευθερία, η διάταξη του άρθρ. 13 δεν περιλαμβάνεται στα ατομικά δικαιώματα, που αναστέλλονται, όταν κηρύσσεται η χώρα σε κατάσταση ανάγκης (άρθρ. 48 παρ. 1 Συντ.). Ειδικά, η διάταξη που αφορά τη θρησκευτική ελευθερία (άρθρ. 13 παρ. 1), δεν υπόκειται ούτε σε αναθεώρηση.

β. Διακρίσεις

Το άρθρ. 13 παρ. 1 Συντ., που κατοχυρώνει την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης, δε στοιχειοθετεί μόνο μια ειδικότερη μορφή του πνευματικού αυτοκαθορισμού. Συνιστά επίσης ένα ευρύτερο και συνθετότερο δικαίωμα, μια ενότητα που απαρτίζεται από μερικότερες ελευθερίες ή δικαιώματα εγγυημένα από το Σύνταγμα, που αποσκοπούν στην προστασία συγκεκριμένων έννομων αγαθών συνυφασμένων με τις θρησκευτικές ή μη πεποιθήσεις του κοθενός.

Ειδικότερα, η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης συνέχεται προς τα εξής επιμέρους δικαιώματα: Α) Το δικαίωμα να πρεσβεύει κανείς οποιοδήποτε θρήσκευμα ή δόγμα ή αίρεση ορισμένης θρησκείας ή να είναι άθρησκος ή άθεος, χωρίς να υφίσταται καμιά δυσμενή συνέπεια για τις εν λόγω πεποιθήσεις του (άρθρ. 13 παρ. 1 Συντ.). Β) Το

δικαίωμα να εκδηλώνει και να διακηρύσσει κανείς γραπτά ή προφορικά, ατομικά ή ομαδικά τις θρησκευτικές, αντιθρησκευτικές ή αθεϊστικές πεποιθήσεις του ή να διατηρεί αυτές ως ενδιάθετο φρόνημα, χωρίς να υποχρεώνεται στην αποκάλυψή τους. Η άσκηση του, συγκεκριμένου δικαιώματος πέρα από τους γενικούς περιορισμούς της θρησκευτικής ελευθερίας (άρθρ. 13 παρ. 2 και 4 Συντ.) δεν πρέπει να ασκείται κατά τρόπο, που να στοιχειοθετεί το αδίκημα του προσηλυτισμού. Συνεπώς, δε νοείται υποχρέωση του ατόμου, να εκδηλώνει τις θρησκευτικές πεποιθήσεις του ούτε μπορεί να υποχρεωθεί σε πράξεις ή παραλείψεις, που προϋποθέτουν πίστη σε ορισμένη θρησκεία (λ.χ. συμμετοχή σε ορισμένη θρησκευτική λατρεία). Το κράτος όμως μπορεί, να υποβάλλει το ανωτέρω δικαίωμα σε περιορισμούς για λόγους δημόσιας τάξης (λ.χ. κήρυγμα με μεγάφωνα). Γ) Το δικαίωμα να μεταβάλλει, να αποβάλλει, ή να διαμορφώνει κανείς τις θρησκευτικές, αντιθρησκευτικές ή αθεϊστικές πεποιθήσεις του. Δ) Το δικαίωμα για θρησκευτική ισότητα, δηλαδή τη μη δυσμενή μεταχείριση ατόμων ή ομάδων ομόθρησκων με κριτήρια τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις. Το συγκεκριμένο δικαίωμα απορρέει από το άρθρ. 13 παρ. 1 Συντ. «περί θρησκευτικής ελευθερίας», σε συνδυασμό προς το άρθρ. 4 Συντ. «Περί ισότητας ενώπιον του νόμου». Συνεπώς, δεν μπορεί λ.χ. να θεσπισθεί από τον κοινό νομοθέτη ως προσόν ή κώλυμα για την κατάληψη θέσης εκπαιδευτικού λειτουργού ή για τη μεταβολή της υπηρεσιακής του κατάστασης, η πίστη ή η έλλειψη πίστης σε ορισμένο θρήσκευμα ή δόγμα. Κατά την εν λόγω μορφή της θρησκευτικής ελευθερίας, απαγορεύεται η εισαγωγή εξαιρέσεων, που κατατέμνουν τον ενιαίο χαρακτήρα της ρύθμισης. Γενικά, θρησκευτική ισότητα σημαίνει, ότι το κράτος αντιμετωπίζει όλα τα άτομα ή τις ομάδες κατά τρόπο ομοιόμορφο με μοναδική ίσως εξαίρεση ορισμένα μέτρα αρωγής υπέρ της «επικρατούσας» θρησκείας και Ε) Το δικαίωμα να ασκεί τα προβλεπόμενα από το Σύνταγμα ατομικά δικαιώματα, επιδιώκοντας τη διάδοση των θρησκευτικών κ.λ.π. πεποιθήσεών του. Στο πλαίσιο της εν λόγω επιδίωξης διαμορφώνονται ιδίως τα εξής σύνθετα συνταγματικά δικαιώματα: α) Το δικαίωμα της θρησκευτικής συνάθροισης (άρθρ. 13, 11 Συντ.), β) Το δικαίωμα του θρησκευτικού συνεταιρισμού (άρθρ. 13, 12 Συντ.), γ) Το δικαίωμα της θρησκευτικής εκπαίδευσης (άρθρ. 13, 16 Συντ.), δ) Το δικαίωμα της προφορικής, έγγραφης ή μέσω από τον τύπο έκφρασης των θρησκευτικών κ.λ.π. πεποιθήσεών (άρθρ. 13, 14 Συντ.).

4.2 Η ελευθερία της λατρείας

α. Έννοια

Η κοινωνικότητα των θρησκειών προϋποθέτει την από κοινού συνέλευση ομόθρησκων σε τακτές ημέρες και σε ειδικά καθορισμένους χώρους, για να επιτελούν τα θρησκευτικά τους καθήκοντα. Ο άνθρωπος παράλληλα προς το θρησκευτικό έχει ανεπτυγμένο και το κοινωνικό του ένστικτο. Συνεπώς, η ατομική καθώς και η οικογενειακή λατρευτική εκδήλωση συνέχονται άμεσα με τη δημόσια λατρεία. Η επιτέλεση των λατρευτικών καθηκόντων με εξάρχοντες λειτουργούς του οικείου θρησκεύματος ή δόγματος και σύμφωνα με το τελετουργικό υπόδειγμά τους, συμβάλλει στην αισθητοποίηση της θρησκευτικής λατρείας.

1. Η ελευθερία της λατρείας συνίσταται, στο δικαίωμα του καθενός να ασκεί απρόσκοπτα κατ' άτομο ή από κοινού με άλλους τα θρησκευτικά του καθήκοντα ή να εκδηλώνει αδέσμευτα με εξωτερικές ενέργειες ή παραστάσεις την πίστη του. Η κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας κρίνεται στο βαθμό, που προστατεύεται η ελευθερία της λατρείας. Γιατί, όπως δεν μπορεί να νοηθεί αυτοτελής η πίστη προς τη λατρεία, έτσι και η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης χωρίς την ελεύθερη έκφραση των θρησκευτικών πεποιθήσεών είναι ανολοκλήρωτη. Η λατρεία εξωτερικεύει την πίστη των θρησκευτικών

συναισθημάτων με ενέργειες και εκδηλώσεις, που γίνονται «κατ' ιδίαν», σε ιδιωτικούς ή δημόσιους χώρους²⁴.

Η προστασία για την ελευθερία της λατρείας ολοκληρώνεται με την ποινική προστασία, που παρέχει το κράτος εναντίον οποιουδήποτε προσπαθεί κακόβουλα, να εμποδίσει ή να διαταράξει μια «ανεκτή» (εννοεί γνωστή) κατά το πολίτευμα θρησκευτική συνάθροιση (άρθρ. 200 παρ. 1 Π.Κ.). Επίσης, τιμωρείται «όποιος μέσα σε εκκλησία ή σε τόπο προορισμένο για θρησκευτική συνάθροιση "ανεκτή" (εννοεί πάλι γνωστής θρησκείας) κατά το πολίτευμα ενεργεί υβριστικά ανάρμοστες πράξεις» (Άρθρ. 200 παρ. 2 Π.Κ.). Η έννοια της «θρησκευτικής συνάθροισης» καθώς και ο «τόπος λατρείας», θα κριθούν από τους κανόνες κάθε δόγματος ή θρησκεύματος.

β. Περιορισμοί

β1. Γνωστή Θρησκεία

1. Η συνταγματική κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας είναι απόρροια του συσχετισμού ποικίλων ιδεολογιών συγκεκριμένου Κοινωνικού χώρου και ιστορικής συγκυρίας, που εκφράζεται μέσα από την εκάστοτε κυρίαρχη πολιτική θέληση. Το δικαίωμα της ελεύθερης άσκησης της λατρείας τελεί κάτω από ορισμένους περιορισμούς, που απορρέουν από το άρθρ. 13 παρ. 2 Συντ. Οι εν λόγω περιορισμοί αν και περιστέλλουν την ελεύθερη έκφραση και ανάπτυξη των θρησκευτικών πεποιθήσεων, εντούτοις επιβάλλονται για λόγους «γενικότερο δημόσιου ή κοινωνικού συμφέροντος». Αποσκοπούν δηλαδή στη διασφάλιση των προϋποθέσεων εκείνων, που θα καταστήσουν ευχερέστερη και πληρέστερη την απόλαυση του συγκεκριμένου δικαιώματος από όλους τους πολίτες.

2. Το ατομικό δικαίωμα για την ακώλυτη άσκηση της λατρείας, τόσο της δημόσιας όσο και της ιδιωτικής, προϋποθέτει το χαρακτηρισμό της θρησκείας υπέρ της οποίας τελείται ως «γνωστής²⁵». Γνωστή θρησκεία, δε σημαίνει «αναγνωρισμένη» αλλά «προσιτή» σε οποιονδήποτε' δηλαδή, θρησκεία που έχει φανερές δοξασίες, της οποίας τα δόγματα και οι αρχές δεν είναι κρυφές, η λατρεία της γίνεται δημόσια και γενικά δεν προϋποθέτει μύηση. Είναι αδιάφορο, αν το εκάστοτε υπό κρίση δόγμα αποτελεί αίρεση σε σχέση με την «επικρατούσα» θρησκεία ή αν οι οπαδοί του διατηρούν εκκλησιαστικές αρχές ή αν οι θρησκευτικοί λειτουργοί του στερούνται ιερωσύνης μυστηριακής, κατά τα πρότυπα της ορθόδοξης χριστιανικής εκκλησίας. Επίσης δεν προσ απαιτείται, όπως το δόγμα, που πληρεί τις παραπάνω προϋποθέσεις, έχει την έγκριση της πολιτείας ή της «επικρατούσας» θρησκείας.

Οι αποφάσεις 2105 και 2106/1975 του ΣτΕ υπήρξαν καθοριστικές στην επίλυση συναφών ζητημάτων, που διαίρεσαν στο παρελθόν τη νομολογία. Ειδικότερα, θεωρούν ότι με τη διατύπωση του άρθρ. 1371 Α.Κ., ως θρήσκευμα «αναγνωρισμένο εν τη ημεδαπή» νοείται «γνωστή» θρησκεία κατά την έννοια της σχετικής συνταγματικής ρύθμισης (άρθρ. 13 παρ. 2). Έτσι, αποκλείεται η εκδοχή, ότι προϋποτίθεται οποιαδήποτε πράξη (έγκριση ή άδεια) της πολιτείας ή της «επικρατούσας» θρησκείας για την «αναγνώριση» των θρησκευμάτων, πράγμα το οποίο θα συνέβαλε στον ουσιαστικό περιορισμό της θρησκευτικής ελευθερίας.

β2. Προσηλυτισμός

²⁴ Βλ. Α. Μάνεση σελ. 253 <Η λατρεία μπορεί να γίνεται είτε ατομικά είτε ομαδικά είτε σε ειδικά ιδρύματα είτε στο ύπαιθρο

²⁵ Για την έννοια της γνωστής θρησκείας βλ. Α. Σβώλου-Γ. Βλάχου σημ. 181 σ. 42

1. Η απαγόρευση του προσηλυτισμού συνιστά τον πιο ιδιαίζοντα περιορισμό στην άσκηση της θρησκευτικής λατρείας. Ο άνθρωπος ως πνευματικό και κοινωνικό ον έχει την τάση, να καθιστά κοινωνούς των πεποιθήσεών του και άλλους συνανθρώπους του και στην επιδίωξή του αυτή ενεργεί όχι σπάνια κατά τρόπο ανεξέλεγκτο και φορτικό, γεγονός που νομιμοποιεί την κρατική εξουσία να θεσπίζει «δικαικίες περιστολές», κατά την άσκηση της θρησκευτικής λατρείας.

Η εννοιολογική απόδοση του προσηλυτισμού είναι συνήθως ενδεικτική, αποτελούμενη από πλήθος συστατικών στοιχείων συμφυούς χαρακτήρα. Ως προσηλυτισμός νοείται ιδίως, η άμεση ή έμμεση προσπάθεια διείσδυσης στη θρησκευτική συνείδηση ετερόδοξων ή ετερόθρησκων, με σκοπό την μεταβολή του περιεχομένου της. Για την πραγμάτωση του συγκεκριμένου σκοπού συνυφαίνονται ιδίως παροχές ή υποσχέσεις παροχών, ηθικών ή υλικών, με σπατηλά μέσα, με κατάχρηση της απειρίας ή εμπιστοσύνης, με εκμετάλλευση της ανάγκης και της πνευματικής αδυναμίας ή κουφότητας των άλλων.²⁶

2. Η διενέργεια του προσηλυτισμού τιμωρείται ποινικώς, σύμφωνα με τα άρθρ. 4 και 5 του Α.Ν. 1363/15.8.1938 «Περί κατοχυρώσεως διατάξεων των άρθρων 1 και 2 του εν ισχύι Συντάγματος», όπως τροποποιήθηκαν από τα άρθρ. 2 και 3 αντίστοιχα του Α.Ν. 1672/29.3.1939 «Περί τροποποιήσεως του Α.Ν. 1363/1938 "Περί κατοχυρώσεως διατάξεων των άρθρ. 1 και 2 του εν ισχύι Συντάγματος"». Σύμφωνα με τις εν λόγω διατάξεις, η διενέργεια προσηλυτισμού συνιστά πλημέλημα και τιμωρείται με φυλάκιση και χρηματική ποινή.

Το ισχύον Σύνταγμα απαγορεύει τον προσηλυτισμό (άρθρ. 13 παρ. 2), όχι μόνο σε βάρος της επικρατούσας θρησκείας, όπως όριζαν τα προϊσχύσαντα Συντάγματα, αλλά γενικώς κατά των γνωστών θρησκειών. Επιπλέον, οι σχετικές διατάξεις δεν περιλαμβάνονται στο κεφάλαιο για την επικρατούσα θρησκεία, αλλά στο δεύτερο μέρος του Συντάγματος, όπου ρυθμίζονται γενικά τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα.

Σχετικά, με την εναρμόνιση του άρθρ. 4 του Α.Ν. 1363/1938 όπως τροποποιήθηκε με τον Α.Ν. 1672/1939- προς το άρθρ. 13 παρ. 2 του Συντ. 1975/86, παρατηρούμε τα εξής: Ο τίτλος του Α.Ν. 1363/1938 είναι ενδεικτικός της πρόθεσης τον νομοθέτη, να καθιερώσει την ποινική κύρωση της διάταξης του άρθρ. 1 εδ. β' του Συντ. 1911, που απαγόρευε τον προσηλυτισμό και «πάσα άλλη επέμβαση» κατά της επικρατούσας θρησκείας, όχι όμως και σε βάρος των άλλων θρησκειών ή δογμάτων. Συνεπώς, η διάταξη του άρθρ. 4 του Α.Ν. 1363/1938 αντίκειται προς τις διατάξεις του άρθρ. 13 παρ. 2 εδ. β' του ισχύοντος Συντάγματος.²⁷

Η ρύθμιση του άρθρ. 13 παρ. 2 Συντ. αποτελεί μια καινοτομία, που επιδιώκει τη διεύρυνση της προστατευτικής της εμβέλειας στους οπαδούς όλων των γνωστών θρησκειών. Παράλληλα, η συνταγματική αυτή ρύθμιση τείνει να ενσωματωθεί στο πλαίσιο της βαθμιαίας μετεξέλιξης των σχέσεων κράτους και επικρατούσας θρησκείας.

Η άποψη ότι είναι δυνατή η άσκηση προσηλυτισμού υπέρ της επικρατούσας θρησκείας δεν ευσταθεί παντελώς. Η θέση αυτή στηρίζεται ιδίως στη διαφοροποίηση των όρων «επικρατούσα» και «γνωστή» θρησκεία καθώς και στον καθορισμό ειδικών διατάξεων υπέρ της επικρατούσας θρησκείας, οι οποίες προηγούνται των γενικών διατάξεων για τη θρησκευτική ελευθερία. Το Σύνταγμα όμως, επιδιώκοντας τη ρητή ή σιωπηρή συγκατάθεσή του από ευρύτερες κατά το δυνατόν ομάδες πολιτών, εξισορροπεί συνήθως τις εφικτές επιδιώξεις του. Ο συμβιβασμός αυτός επιχειρείται με γενικές ρυθμίσεις, ώστε να διευκολύνεται μέσα στα συνταγματικά πλαίσια η εξέλιξη και αναδιάρθρωση και επομένως η ιστορική αντοχή τους, χωρίς να διακυβεύεται η ύπαρξη των σχετικών θεσμών και η

²⁶ Για την έννοια του προσηλυτισμού κατά το ισχύον Σύνταγμα βλ. Α. Μάνεση σημ 178 σ.255

²⁷ Κατά τον Δ. Τσάτσο. Για την έννοια του προσηλυτισμού (Γνωμ.σημ) ΔΠολ. τόμ. 15 σ.203

συνέχειά του δικαίου. Είναι συνεπώς αδύνατο, ο συντακτικός νομοθέτης να εξαιρέσει από τις ποινικές κυρώσεις τους οπαδούς της επικρατούσας θρησκείας, που ασκούν προσηλυτισμό υπέρ αυτής, επιτρέποντας έτσι τη διάδοσή της με άνομα μέσα.

3.Ο ισχύων Ποινικός Κώδικας παραλείπει τον καθορισμό της νομοτυπικής μορφής του προσηλυτισμού στο κεφ. Ζ', αν και πραγματεύεται θέματα, που ανάγονται στην περιστολή της «θρησκευτικής ειρήνης». Η παράλειψη αυτή του ποινικού νομοθέτη κρίνεται κατά μια άποψη σκόπιμη. Ως δικαιολογητικό έρεισμά της προτάσσεται η διάταξη του άρθρ. 461 Π.Κ., που ορίζει, ότι «από την έναρξη της ισχύος του καταργούνται ο Ποινικός Νόμος της 3ης Νοεμβρίου 1836 και κάθε διάταξη νόμου που τροποποιεί αυτόν». Πρόδηλο συνεπώς καθίσταται, ότι με την ανωτέρω ρύθμιση παύει η ισχύς των διατάξεων του Α.Ν. 1363/1939 ως τροποποιητικής του προϊσχύσαντος Π.Ν. Συναφής εξάλλου είναι η ρύθμιση της τελευταίας παραγράφου του άρθρ. 473 Π.Κ., που υπογραμμίζει, ότι «από την ισχύ του Π.Κ. καταργείται κάθε διάταξη, που περιέχεται σε ειδικούς νόμους και αφορά θέματα, που ρυθμίζει ο Π.Κ. εν τω ειδικού αυτού μέρει». Κατά την ίδια πάντοτε άποψη, η κατάργηση του προσηλυτισμού επικροτείται και από την αιτιολογική έκθεση του Εισαγωγικού Νόμου του Π.Κ., που θεωρεί ως εγγύτερη ερμηνευτική απόδοση του όρου «θέματα», ομάδες αξιόποινων πράξεων, που βρίσκονται σε συνάρτηση με άλλες, γιατί ενέχουν προσβολή του ίδιου έννομου αγαθού. Συνεπώς, οι διατάξεις του Α.Ν. 1363/1938 και 1672/1939 θεωρούνταν καταργημένες, γιατί έχουν ήδη υποκατασταθεί από παρεμφερείς ρυθμίσεις, που περιέχονται στο κεφ. Ζ' του Π.Κ.

Η αντίθετη όμως άποψη, κατά την οποία οι διατάξεις του προσηλυτισμού εξακολουθούν να ισχύουν και μετά την εφαρμογή του νέου Π.Κ. είναι η επικρατούσα στην επιστήμη και στη νομολογία.

Η δικαιολόγησή της στοιχειοθετείται στην εισηγητική έκθεση των μεταβατικών διατάξεων του Π.Κ., που αφορά τις σχέσεις των ειδικών ποινικών νόμων προς τις διατάξεις του ειδικού μέρους του Π.Κ. Σύμφωνα με τους ορισμούς των ανωτέρω διατάξεων, ορισμένο «θέμα» θεωρείται, ότι ρυθμίζεται από το ειδικό μέρος του Π.Κ., όταν προκύπτει ότι η παρεχόμενη ποινική προστασία έχει «εξαντλητικό» χαρακτήρα και δεν περιορίζεται σε «ορισμένες αναφορές». Από τη νομοτεχνική όμως διατύπωση των άρθρ. 198-201 του κεφ. Ζ' του Π.Κ. είναι φανερό, ότι η υποκατάστατη αυτή ρύθμιση του προσηλυτισμού δεν είναι πλήρης.

β3. Δημόσια τάξη

Η δημόσια τάξη αποτελεί ένα πρόσθετο μέτρο κρίσης και στάθμισης στην άσκηση της λατρείας, μια κανονιστική άρα αξιολογική έννοια, την οποία δεν επιτρέπεται να διαταράξει ή να θέσει σε κίνδυνο ο πολίτης κατά την άσκηση των ατομικών του δικαιωμάτων (λ.χ. κήρυγμα με μεγάφωνα σε κατοικημένες περιοχές). Η δημόσια τάξη είναι σύνολο αρχών, αξιών και πεποιθήσεων, που χαρακτηρίζουν την ελληνική κοινωνία και διασφαλίζουν την αυτοπροστασία της κρατικής εξουσίας. Επομένως, η ερμηνευτική της προσέγγιση, η οποία είναι πλήρως ελεγκτή από τα δικαστήρια, θα πρέπει να εναρμονίζεται προς την ευρύτερη έννοια της «συνταγματικής τάξης».

Η συνταγματική όμως τάξη διαπλάσσεται και αυτή από τα ατομικά δικαιώματα, θεμελιώνεται δηλαδή στις αρχές της ελευθερίας και ισότητας. Η αμοιβαία αυτή επίδραση εμφανίζεται στην πράξη συνήθως ως περιορισμός των ατομικών δικαιωμάτων, αλλά παράλληλα και ως επηρεασμός αυτών στην κρίση των ζητήματος: τι μπορεί η δημόσια τάξη να απαιτήσει από τον πολίτη. Όταν όμως, η ενλόγω αλληλουχία δεν καθίσταται

βιώσιμη για λόγους αναγόμενους στον εκάστοτε συσχετισμό των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων, τότε η ασφάλεια του κράτους υπερτερεί των ατομικών ελευθεριών.²⁸

β4. Χρηστά ήθη

Τα όρια της ελεύθερης ανάπτυξης των θρησκευτικών πεποιθήσεων συνδέονται με το επιτρεπτό των επεμβάσεων της κρατικής εξουσίας στο δικαίωμα της θρησκευτικής λατρείας, που εμφανίζεται πλην της απαγόρευσης στην άσκηση προσηλυτισμού ή στην προσβολή της δημόσιας τάξης και ως σεβασμός των χρηστών ηθών. Η έννοια των χρηστών ηθών αποδίδεται, ως σύνολο διαμορφωμένων αντιλήψεων για τη φύση της θρησκευτικής λατρείας, ρυθμιστικών της κοινωνικής συμπεριφοράς. Επίσης ορίζεται, ως αντικειμενική εκτίμηση της λατρευτικής ευθύτητας και ορθότητας, που ανταποκρίνεται στην κοινωνική δεοντολογία και των οποίων η υπέρβαση επισύρει όχι απλώς κοινωνικές αλλά και νομικές κυρώσεις.

Οι εν λόγω αρχές απορρέουν από τους ευρύτερους κανόνες της κοινωνικής ευπρέπειας, δηλαδή συνιστούν έκφραση της γενικής βούλησης, που προσλαμβάνουν βαθμιαία τη χροιά κανόνα δικαίου. Με την έννοια αυτή καθίστανται τμήμα της δημόσιας τάξης και συνεπώς οποιαδήποτε αξία ή πεποίθηση, που πλήττει τα χρηστά ήθη, αντιστρατεύεται και προς τη δημόσια τάξη.

Τα χρηστά ήθη διέπουν και προσδιορίζουν το σύνολο της εσωτερικής έννομης τάξης. Συνεπώς, δε συνιστούν μόνο άμεσο περιορισμό, ο οποίος απορρέει από το Σύνταγμα αλλά και έμμεσο, που ασκείται από τον κοινό νομοθέτη. Ο συντακτικός περιορισμός των χρηστών ηθών περιέχει συγχρόνως εξουσιοδότηση στον κοινό νομοθέτη, για να θεσπίσει επεμβάσεις στα ατομικά δικαιώματα και να απαγορεύσει τρόπους συμπεριφοράς εξαιτίας του ανήθικου χαρακτήρα τους ή της μη εναρμόνισής τους προς τα χρηστά ήθη. Η διαδικασία αυτή συνιστά μια δυνατότητα εμβάθυνσης στο νόημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και μια αδιάκοπη τάση προσαρμογής τους στους ευρύτερους διαμορφωτικούς κανόνες της κοινωνικής ηθικής. Αλλά και οι σχετικοί νόμοι μπορούν να παρέχουν περαιτέρω εξουσιοδότηση στη διοίκηση και στη δικαιοσύνη, με την έννοια της κριτικής βάσει του συνταγματικού περιορισμού, που απορρέει από τα χρηστά ήθη. Είναι συναφές εξάλλου, ότι η εκμέρους των νομοθετικών και διοικητικών οργάνων ερμηνεία των χρηστών ηθών υπόκειται στο συνεχή ερμηνευτικό έλεγχο των δικαστηρίων.

β5. Καθήκοντα απέναντι στο κράτος και επιφύλαξη του νόμου

1. Το άρθρ. 13 παρ. 4 Συντ. θέτει ένα πρόσμετο περιορισμό στη θρησκευτική ελευθερία. Ειδικότερα, η συγκεκριμένη διάταξη όχι μόνο περιέχει την «επιφύλαξη της τήρησης των νόμων» κατά την άσκηση της θρησκευτικής ελευθερίας, αλλά και προσδιορίζει ειδικότερα, ότι «ουδείς δύναται ένεκα των θρησκευτικών του πεποιθήσεων να απαλλαγεί της εκπληρώσεως των υποχρεώσεών του προς το κράτος». Η συνεξέταση των εν λόγω περιορισμών οφείλεται στην αδυναμία του σαφούς διαχωρισμού τους, εφόσον όλες γενικά οι υποχρεώσεις των πολιτών απέναντι στο κράτος αποτελούν το περιεχόμενο κάποιου νόμου.

Η επιφύλαξη του νόμου συνιστά ένα στοιχείο αμφίδρομο στη διαμόρφωση και κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας. Γιατί, παρέχει μεν προστασία, αλλά στο μέτρο που η επέμβαση στα ατομικά δικαιώματα επιτρέπεται μόνο με νομοθετική ρύθμιση. Έτσι, υποκρύπτει τον κίνδυνο της πλήρους διάθεσης του συγκεκριμένου δικαιώματος στην κοινή νομοθεσία, με ενδεχόμενο την άμβλυση της ρυθμιστικής του εμβέλειας από την εκάστοτε κοινοβουλευτική πλειοψηφία. Ειδικά στην κατοχύρωση της θρησκευτικής

²⁸ Βλ. Α. Μάνεση Το πρόβλημα της ασφάλειας του κράτους και η ελευθερία 1962 σ.5 και Σύνταγματική Θεωρία και Πράξη 1980 σ.390

λατρείας, ο κίνδυνος αυτός αντιμετωπίζεται με ρητή διάταξη, που επισημαίνει την «προστατευτική» αποστολή των νόμων στη ρύθμιση των συναφών θεμάτων. Οι «νόμοι», που στην περίπτωση αυτή θα πρέπει να νοηθούν με την ουσιαστική του όρου έννοια, αποσκοπούν στην περιφρούρηση αγαθών, που ενδιαφέρουν το κοινωνικό σύνολο.

Οι κίνδυνοι όμως, για την καταστρατήγηση των συναφών δικαιωμάτων, σφείλονται κυρίως στις πράξεις της εκτελεστικής εξουσίας, που έχουν ισχύ ισοδύναμη με εκείνη των νόμων. Η πρακτική συνεπώς σημασία της καταστρατήγησης ενός ατομικού δικαιώματος δεν εντοπίζεται αποκλειστικά στη συνταγματική εξαγγελία αλλά και στις συναφείς νομοθετικές και διοικητικές ρυθμίσεις του.

2. Από τις παραπάνω επισημάνσεις συνάγεται, ότι η άσκηση της λατρείας ακόμη και της ομαδικής και δημόσιας δεν προαπαιτεί άδεια ή έγκριση, υπόκειται όμως στη ρύθμιση των νόμων για τη διακρίβωση της τήρησης των συνταγματικών όρων, όπως «γνωστή» θρησκεία, μη αντικείμενη στη δημόσια τάξη κ.ά. Συνεπώς, η εκάστοτε διοίκηση είναι υποχρεωμένη να προβαίνει στις ενδεδειγμένες ενέργειες για την παροχή στη θρησκευτική λατρεία της προβλεπόμενης από το Σύνταγμα προστασίας των νόμων. Δίχως, οι νόμιμες αυτές προϋποθέσεις να οδηγήσουν στην απαίτηση για άδεια λατρείας ή στην αναίρεση της ελευθερίας των γνωστών θρησκειών.

Συνταγματική κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας σημαίνει, ότι ο κοινός νομοθέτης δεν μπορεί να θίξει την ενλόγω ελευθερία. Αυτό όμως δεν υποδηλώνει παράλληλα, ότι κάθε νομοθέτημα δεν μπορεί να θέσει περιορισμούς στην απόλαυση του δικαιώματος της θρησκευτικής ελευθερίας. Απλώς, η υποχώρηση του συγκεκριμένου δικαιώματος, με νόμο είναι δυνατή μόνον όταν αποσκοπεί στην προστασία αγαθού, το οποίο έχει ιδιαίτερη σημασία για το κράτος και το κοινωνικό σύνολο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε΄

Διεθνείς ρυθμίσεις

5.1 Οι σημαντικότερες διεθνείς ρυθμίσεις για την προστασία των θρησκευτικών μειονοτήτων και της θρησκευτικής ελευθερίας γενικότερα

α. Γενικά

1. Το ζήτημα της προστασίας των μειονοτήτων υπήρξε ένα από τα σημαντικότερα και δυσεπίλυτα προβλήματα του διεθνούς δικαίου. Η απουσία εξάλλου ενός κοινά αποδεκτού ορισμού των μειονοτήτων επέτεινε τη σύλληψη των πολυσχιδών παραμέτρων τους. Η κατοχύρωση πάντως των δικαιωμάτων που αναγνωρίζονται υπέρ των μειονοτήτων σε διεθνές επίπεδο προτάσσεται αξιολογικά ως κοινωνική και πολιτική ανάγκη στην εξεύρεση ενός διεπιστημονικά κοινού ορισμού, που να αμβλύνει τις δυσχέρειες προσδιορισμού των

χαρακτηριστικών τους. Η ανάπτυξη της προστασίας άλλωστε των ανθρώπινων δικαιωμάτων μέσα από τα διεθνή όργανα δεν είναι το αποτέλεσμα μιας αφηρημένης φιλοσοφικής σκέψης αλλά ιδίως της θέλησης του διεθνούς νομοθέτη να διασφαλίσει τα άτομα από τυχόν διακρίσεις και να κατοχυρώσει τις ελευθερίες και τα δικαιώματά τους, ανεξάρτητα από τις τυχόν διαφοροποιήσεις τους.

Το πρόβλημα που τίθεται ειδικά στην εννοιολογική πληρότητα της μειονότητας, ανάγεται ιδίως στην επιλογή των κριτηρίων, που θα συγκεράσουν τους προσδιοριστικούς της παράγοντες. Στην επιδίωξη αυτή έχουν αναπτυχθεί δύο γενικότερες θεωρίες (αντικειμενική, υποκειμενική) με ανάλογα κριτήρια.

Η φυλή, η εθνολογική καταγωγή, η γλώσσα, η θρησκεία, το φύλο, η ηλικία αποτελούν οπωσδήποτε αντικειμενικά κριτήρια για τον καθορισμό της μειονότητας. Αλλά και για αυτούς ακόμη τους θεωρητικά αδιαμφιβήτητους γνώμονες υπάρχει πάντοτε ο τεκμηριωμένος αντίλογος, που καθιστά αναγκαία την προσφυγή των ερευνητών σε γενικότερες έννοιες επιδεχόμενες πλήθος επιμέρους προσδιορισμών. Η επίκληση λ.χ. φυσικών ή πολιτιστικών χαρακτηριστικών, διακρίνει κατά τον R. Novatis μειονότητες από την πλειοψηφία. Συνεπώς, η χρήση των κλασικών πλέον κριτηρίων (φυλή, γλώσσα, θρησκεία κ.ά.), που αποδέχθηκε η ΚΤΕ και ο ΟΗΕ, δεν ήταν επαρκής για να αποδόσει όλες τις μορφές και τους τύπους των μειονοτικών ομάδων.

Ένας άλλος γνώμονας που προβάλλεται στην απόπειρα προσδιορισμού των μειονοτήτων είναι η ποσοστιαία αναλογία των ατόμων, που διαφοροποιούμενα από την πλειοψηφία, μπορούν να δημοσιοποιήσουν με επιτυχία τα ειδικά προβλήματά τους. Η αποδοχή αυτού του κριτηρίου, θα σήμαινε αυτόματα καταδίκη σε αφανισμό των ολιγάριθμων μειονοτικών ομάδων, που λόγω ακριβώς της αριθμητικής τους καχεξίας δεν μπορούν, να διεκδικήσουν με πολλές πιθανότητες επιτυχίας τα αιτήματά τους.

Η παρείσφυση του κοινωνιολογικού παράγοντα ανατρέπει τα παραπάνω επιχειρήματα. Γιατί, δεν αποκλείεται μια οικονομικά ευημερούσα κοινότητα, έστω και ολιγάριθμη, να επιβάλλεται στον κοινωνικό και οικονομικό τομέα και κατ' επέκταση στον πολιτικά. Ο ορισμός του Carotorti, ότι «μειονότητα είναι μια ομάδα αριθμητικά μικρότερη από τον υπόλοιπο πληθυσμό» δεν ευσταθεί, γιατί δεν προβάλλει την κοινωνικοπολιτική της διάσταση, με συνέπεια να δυσχεραίνεται η κατανόηση, ερμηνεία και αξιολόγηση του ρόλου, που μπορεί να διαδραματίσει μια οικονομικά και πολιτικά κυριαρχούσα μειονότητα στον ευρύτερο κοινωνικό χώρο.

Η πολυμορφία των ιστορικών, πολιτικών, οικονομικών, κοινωνικών και πολιτιστικών δεδομένων μιας χώρας υπήρξαν επίσης ανυπέρβλητοι παράγοντες για τη διαμόρφωση μιας κοινά αποδεκτής έννοιας της μειονότητας. Στους λόγους αυτούς συντρέχουν επίσης, η διασπορά των μελών μιας μειονότητας σε διάφορες γεωγραφικές περιοχές ενός κράτους ή η διαμονή τους σε ορισμένη περιοχή, ο προσδιορισμός ορισμένων ατόμων ως μελών μειονοτικών ομάδων με ειδικούς συνταγματικούς ή νομοθετικούς ορισμούς, η ιδιότητα των μελών μειονοτικών ομάδων ως πολιτών του κράτους από το οποίο επιζητείται η προστασία τους κ.ά. Οι ανωτέρω παράγοντες καταδεικνύουν, ότι ο ειδικότερος ορισμός της μειονότητας μπορεί να προέλθει μέσα από μια εγγύτερη προσέγγιση των κοινωνικών και πολιτικών του προσδιορισμών και των αντίστοιχων συνεπειών των νομικών φαινομένων, που προβάλλουν ενωργέστερα την ουσία του.

Κατά τους θιασώτες της υποκειμενικής θεωρίας, η ενσυνείδητη βούληση ορισμένων ατόμων να διατηρήσουν αλώβητα τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους (λ.χ. παραδόσεις, θρησκεία, γλώσσα) συνιστά καθοριστικό στοιχείο για την υπαγωγή τους σε μειονοτικές ομάδες. Το γεγονός εξάλλου, ότι η διατήρηση των ιδιοτυπιών τους έχει μια χρονική διάρκεια κατά τεκμήριο μεγάλη, αποδεικνύει έκδηλα τη βούληση της μειονοτικής ομάδας, να μην αφομοιωθεί από την πλειοψηφία. Ο υποκειμενικός παράγοντας συνέχεται με τα

δικαιώματα, που αξιώνουν οι μειονότητες. Ειδικότερα, επιδιώκουν την ισότιμη ένταξή τους στις κοινωνικοπολιτικές διαδικασίες της πλειοψηφίας, αλλά παράλληλα διεκδικούν και την αναγνώριση μιας ιδιαίτερης κατηγορίας δικαιωμάτων, που να διατηρούν και να προάγουν την κοινωνική τους ταυτότητα. Συνεπώς, η ουσιαστική άσκηση των δικαιωμάτων που αναγνωρίζονται στα μέλη μιας μειονοτικής ομάδας, προσ απαιτεί την απόλειψη των διακρίσεων σε βάρος της.

Κατά την Υποεπιτροπή του ΟΗΕ για την προστασία των μειονοτήτων, «πρόληψη των διακρίσεων σημαίνει πρόληψη οποιασδήποτε πράξης που αρνείται στα άτομα ή ομάδες ατόμων την ισότητα μεταχείρισης που θα επιθυμούσαν» και προστασία των μειονοτήτων, σημαίνει στην προστασία των μη κυρίαρχων ομάδων, που επιθυμούν γενίκευση της ισότιμης μεταχείρισης για να διατηρήσουν χαρακτηριστικά που κατέχουν και τα οποία τους διαφοροποιούν από την πλειοψηφία» και περαιτέρω, ότι τα «χαρακτηριστικά που έχουν ανάγκη μιας τέτοιας προστασίας είναι η φυλή, η θρησκεία, η γλώσσα». Η πρόθεση πάντως του ΟΗΕ να ασχοληθεί επισταμένα με τα προβλήματα των μειονοτήτων υπήρξε κατάδηλη και με τη μορφή της επιδότησης ερευνητικών προγραμμάτων, ειδικών εκδόσεων κ.ά. Ειδικότερα στο «Υπόμνημα για τον προσδιορισμό και την κατάταξη των μειονοτήτων (Definition and classification of minorities, E/CN.D/Sub. 2/85), επισημαίνονται ιδίως τα εξής: «Ο όρος μειονότητες στη σύγχρονη εποχή ανάγεται σε ειδικές ομάδες, που τελούν σε σχέση εξάρτησης από άλλες. Ο επακριβής προσδιορισμός του όρου είναι δυσχερής, γιατί οι μειονότητες είναι δυναμικές οργανικές πραγματικότητες, υποκείμενες στη μετάλλαξη διαφόρων καταστάσεων. Η δημιουργία μειονότητας μπορεί να οφείλεται: α) Σε κατάλοιπα παλαιότερου έθνους, με ξεχωριστή κρατική υπόσταση (ή μιας ανεξάρτητης φυλετικής οργάνωσης), β) Σε τμήμα έθνους, που ζούσε σε χωριστό κράτος και αργότερα προσαρτήθηκε στην εξουσία άλλου κράτους ή γ) Να συνιστά μια περιφερειακή ή διασκορπισμένη ομάδα, που δεν αφομοιώθηκε από την πλειοψηφία, αν και συνδέεται με αυτήν με καθεστώς συναλληλίας».

Από τις παρατεθείσες απόψεις πρόδηλο καθίσταται, ότι η αδυναμία εξεύρεσης ενός κοινά αποδεκτού ορισμού για τις μειονότητες οφείλεται στο δυναμικό και όχι στατικό χαρακτήρα τους.

Η επιχειρούμενη περαιτέρω διαχρονική θεώρηση της νομικοπολιτικής τους υπόστασης καταδεικνύει πληρέστερα τις αδυναμίες ενός γενικά αποδεκτού επιστημονικού ορισμού.

2. Αν και η συστηματική προσέγγιση των μειονοτικών προβλημάτων υπήρξε επίτευγμα των διεθνών συνθηκών, που συνομολογήθηκαν ιδίως στις αρχές του αιώνα μας, η προστασία ωστόσο των μειονοτήτων ως αντικείμενο διεθνούς ρύθμισης δεν είναι νέα. Στο πλαίσιο των συναφών πράξεων εντάσσονται, η Συνθήκη της θρησκευτικής ειρήνης της Νυρεμβέργης (1532), η Συνθήκη της Βεσφαλίας (1648), η Συνθήκη της Ουτρέχτης (1713) κ.ά., που απέβλεπαν όμως αποκλειστικά στην προστασία των θρησκευτικών μειονοτήτων.

Με τη λήξη του Α' παγκόσμιου πολέμου, ως συνήθης ρύθμιση για την προστασία γενικά των μειονοτήτων επιλέχθηκε η σύναιμη διμερών ή πολυμερών συνθηκών και συμβάσεων, που περιείχαν διατάξεις εναργείς μεν στην αναγνώριση των δικαιωμάτων των μειονοτήτων, αλλά ατελέσφορες όσον αφορά την προστασία τους.

Το «Σύμφωνο της Κοινωνίας των Εθνών» υπήρξε ένα πρότυπο στη διεθνή δικαιοταξία για την ειρηνική συνύπαρξη των λαών. Στο προοίμιό του ορίζονταν χαρακτηριστικά, ότι τα συμβαλλόμενα μέρη αποδέχονται, «Να τηρώσιν αυστηρώς τας επιταγές του Διεθνούς Δικαίου, αίτινες αναγνωρίζονται εφεξής ως ο πραγματικός κανών της πολιτείας των Κυβερνήσεων» και περαιτέρω, «Να συντελώσιν εις την επικράτησιν της Δικαιοσύνης και να σέβωνται απόσας τας εκ των Συνθηκών υποχρεώσεις εν ταις αμοιβαίαις σχέσεις των οργανωμένων λαών».

Το Καταστατικό της ΚτΕ, χωρίς ειδική αναφορά στις μειονότητες δημιούργησε ένα καθεστώς ειρηνικής επίλυσης των διεθνών διαφορών, που ανάγονταν ιδίως στην προστασία των μειονοτήτων²⁹. Επίσης, ευνόησε τον διακανονισμό των μειονοτικών προβλημάτων μέσω διεθνών συνθηκών και διακηρύξεων, με υποχρέωση όμως αναγωγής των συμφωνημένων στον έλεγχο της ΚτΕ. Ειδικότερα, η πρωτοκόλληση και η δημοσίευση των εν λόγω συνθηκών από τη Γραμματεία της ΚτΕ υπήρξαν αναγκαία προαπαιτούμενα για την υποχρεωτικότητα της εφαρμογής τους (άρθρ. 18). Η Συνέλευση εξάλλου μπορούσε περιοδικά, να συνιστά στα μέλη της ΚτΕ, να προβαίνουν σε νέα εξέταση των συνθηκών, που ήσαν ανεφάρμοστοι καθώς και όσων η διατήρηση μπορούσε να θέσει σε κίνδυνο την ειρήνη του κόσμου (άρθρ. 19).

Το σύστημα όμως προστασίας των μειονοτήτων, που δημιουργήθηκε υπό την αιγίδα της ΚτΕ είχε σημαντικά μειονεκτήματα, που κατέστησαν ευάλωτη και βραχύβια τη δικαιοσύνη του υπόστασης. Ειδικότερα, δεν είχε οικουμενική αναγνώριση, αλλά ήταν γεωγραφικά περιορισμένο, αναγόμενο ιδίως στις περιοχές της ανατολικής Ευρώπης και της τέως οθωμανικής αυτοκρατορίας. Οι διατάξεις του εξάλλου ήσαν διαμορφωμένες κατά τρόπο, που να εξυπηρετούν τα συμφέροντα ιδίως των μεγάλων δυνάμεων, που υπέβαλαν τα ασθενέστερα συμβαλλόμενα κράτη σε ποικίλους περιορισμούς, αναγόμενους στην εθνική τους κυριαρχία. Ειδικότερα, η αναγνώριση των εν λόγω διατάξεων ως «θεμελιωδών νόμων» ή ακόμη και η αυτούσια ενσωμάτωσή τους στα συντάγματα διαφόρων κρατών νομιμοποίησε την εύσημη επέμβαση των ισχυρότερων κρατών- με την ιδιότητα των «εγγυητριών δυνάμεων» υπέρ της προστασίας των μειονοτήτων - τόσο στις διεθνείς εξελίξεις όσο και στις εσωτερικές υποθέσεις των συμβαλλόμενων.

Η δράση όμως της ΚτΕ στις περιπτώσεις παραβίασης των διεθνών ρυθμίσεων για την προστασία των μειονοτήτων, υπήρξε περιορισμένη. Οι εγγυήσεις διαιτησίας ή δικαστικού ελέγχου ήταν ασφαλώς θετικά στοιχεία όχι όμως και δραστικά για την αποτελεσματική λειτουργία του συστήματος προστασίας και διακανονισμού παρόμοιων διαφορών με συνέπεια, τα όργανα της ΚτΕ να περιορίζονται συνήθως στην έντεχνη υπερκέραση της αδικίας παρά στην ουσιαστική αντιμετώπιση ή ακόμη και στην πρόληψή της. Ειδικότερα, η ΚτΕ φάνηκε απρόθυμη, να επέμβει στις υποθέσεις των ενδιαφερόμενων κρατών παρά την καταστατική της ευθύνη για την προστασία των μειονοτήτων. Το προβλεπόμενο σύστημα προστασίας εφαρμόστηκε σε εξαιρετικές μόνον περιπτώσεις, για να αποτραπεί ιδίως η δυσμενής κριτική κατά του παρεκτραπέντος κράτους σε διεθνές forum. Έτσι, το Συμβούλιο της ΚτΕ περιορίστηκε σε ημιεπίσημες ανακοινώσεις προς τους ενδιαφερόμενους, δίχως να λάβει μέτρα, που θα προκαλούσαν τυχόν δυσφορία στα κράτη μέλη του. Η εν λόγω τακτική συνέβαλε στη χαλάρωση του συστήματος προστασίας των μειονοτήτων. Η οριστική του τύχη εξάλλου υπήρξε ανάλογη προς το θεσμικό πλαίσιο στο οποίο λειτουργήσε.

3. Μετά τον Β' παγκόσμιο πόλεμο, το σύστημα προστασίας των μειονοτήτων, που προέβλεπε η ΚτΕ, μετεξελισσεται σε σύστημα προστασίας των ανθρωπίνων γενικά δικαιωμάτων. Η σχηματοποίηση των διατάξεων για τα ανθρωπίνια δικαιώματα στο Χάρτη του ΟΗΕ κατέδειξε την ύπαρξη κοινής επιθυμίας των συμβαλλόμενων κρατών, να διαμορφωθεί η αρχή του «παγκόσμιου σεβασμού των θεμελιωδών ανθρωπίνων δικαιωμάτων», σε γενικό κανόνα δεσμευτικό για όλα τα κράτη.

Η έλλειψη ειδικής ρήτρας για την προστασία των μειονοτήτων στο Χάρτη του ΟΗΕ δεν είναι τυχαία. Ο κυριότερος λόγος που κατέτεινε στην παράλειψη ενός τόσο ζωτικού θέματος της διεθνούς συνύπαρξης, ήταν η υπέρβαση των διατάξεων που προέβλεπε η ΚτΕ υπέρ των μειονοτήτων συγκεκριμένου γεωγραφικού χώρου, από τις διατάξεις για τα ανθρωπίνια δικαιώματα του ΟΗΕ σε οικουμενικό επίπεδο. Η έλλειψη πάντως ειδικής προστασίας των μειονοτήτων στο Χάρτη του ΟΗΕ δεν οφείλεται στο γεγονός, ότι η

²⁹ Βλ. Η κοινωνία των εθνών και η προστασία των φυλετικών, γλωσσικών και θρησκευτικών μειονοτήτων έκδ. <κοινωνία των εθνών> (μετ. Ε.Στεφάνου) Αθήνα 1931

προβληματική τους υπερακοντίζει τους σκοπούς του διεθνούς οργανισμού. Η ύπαρξη άλλωστε της «Υποεπιτροπής για την πρόληψη των διακρίσεων και την προστασία των μειονοτήτων» αποτελεί σαφή ένδειξη του ενδιαφέροντος της διεθνούς κοινωνίας για την προσέγγιση των προβλημάτων τους. Στο ίδιο συμπέρασμα κατατείνει εναργέστερα και η αριθ. 217 C (111)/ 10.12.1948 απόφαση της Γενικής Συνέλευσης του ΟΗΕ, που επισημαίνει μεταξύ άλλων, ότι «Τα Ηνωμένα Έθνη δεν μπορούν να παραμείνουν αδιάφορα για το μέλλον των μειονοτήτων» και ότι «καθίσταται επιτακτική η λήψη δραστηκών μέτρων για της προστασία των φυλετικών, εθνικών και γλωσσικών μειονοτήτων».

Ο Χάρτης του ΟΗΕ περιλαμβάνει στην αρχή της προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και την απαγόρευση των διακρίσεων. Έτσι, η προστασία των μειονοτήτων καθίσταται τμήμα της γενικότερης προστασίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, με την έννοια ότι ο καθένας απολαμβάνει όλα τα δικαιώματα και τις ελευθερίες, που εξασφαλίζει το σύστημα δικαιοταξίας μιας χώρας, άσχετα με τις θρησκευτικές, πολιτικές ή φυλετικές διαφοροποιήσεις του προς το πλειοψηφούν στοιχείο.

Τα δεινά των ατόμων στο σύνολό τους και όχι μόνο στις μειονοτικές ομάδες, που προήλθαν από τον Β' παγκόσμιο πόλεμο, ενίσχυσαν τη μελέτη του προβλήματος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων στο σύνολό τους. Και ενώ το σύστημα προστασίας των μειονοτήτων, που προέκυπτε από το Καταστατικό της ΚΤΕ, αποσκοπούσε στον κατευνασμό της φυλετικής και θρησκευτικής μισαλλοδοξίας στην Ευρώπη, οι διατάξεις του ΟΗΕ για τα ανθρώπινα δικαιώματα αποσκοπούν στη διευθέτηση των διαφορών μεταξύ κρατών και ατόμων.

Από την παράθεση των ανωτέρω καθίσταται ευκρινές, ότι το σύστημα προστασίας των ανθρωπίνων εν γένει δικαιωμάτων και το σύστημα προστασίας των μειονοτικών ομάδων, που υιοθετήθηκαν αντίστοιχα από τον ΟΗΕ και την ΚΤΕ, παρουσιάζουν τις εξής διαφορές: α) Η προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και η εφαρμογή της ρήτρας για την απαγόρευση των διακρίσεων έχουν οικουμενική ισχύ στο σύστημα των διατάξεων του Χάρτη των ΗΕ και όχι περιορισμένη εφαρμογή σε ορισμένα μόνον κράτη, όπως εμφανιζόταν η προστασία των μειονοτήτων στην ΚΤΕ και β) Ότι, οι αρχές του Χάρτη των ΗΕ ισχύουν για το σύνολο των ατόμων, που κατοικούν στα διάφορα κράτη και δεν εφαρμόζονται μόνο για την προστασία των μειονοτικών ομάδων.

Το σύστημα προστασίας πάντως των ανθρωπίνων δικαιωμάτων καθώς και η αρχή των μη διακρίσεων, που θέσπισε ο Χάρτης των ΗΕ, δεν κατόρθωσαν, να δημιουργήσουν καθεστώς ανεκτικότητας και κατανόησης στα προβλήματα των μειονοτήτων από μέρους της κυρίαρχης πλειονότητας.

Αλλά και από το πλέγμα των διατάξεων του Χάρτη του ΟΗΕ, που αναφέρονται στα δικαιώματα του ανθρώπου, προκύπτει, ότι ο εν λόγω διεθνής οργανισμός δεν περιέχει τους αναγκαίους ρυθμιστικούς κανόνες, που θα ενθαρρύνουν όχι απλώς το σεβασμό και την προαγωγή αλλά και την προστασία τους. Επίσης, τα δικαιώματα του ανθρώπου περιορίζονται στην απαρίθμησή τους, χωρίς να επιχειρηθεί περαιτέρω ο ενδελεχής προσδιορισμός τους.

Από την εξέταση του Χάρτη των ΗΕ καθίσταται πρόδηλο, ότι ο σεβασμός και η προαγωγή της θρησκευτικής ελευθερίας, αποτελεί έναν από τους καθοριστικούς γνώμονές του, για την απόλειαψη κάθε μορφής διακρίσεων μεταξύ των ατόμων. Ειδικότερα: α) Στο κεφάλαιο 1, με τίτλο «Σκοποί και αρχαί του ΟΗΕ» και στο άρθρ. 1, παρ. 3, διατυπώνεται, ότι «Η προαγωγή και ενθάρρυνση του σεβασμού των δικαιωμάτων του ανθρώπου και των θεμελιωδών ελευθεριών, χωρίς διάκριση... θρησκείας, συνιστά έναν από τους σκοπούς του ΟΗΕ». β) Στο κεφ. 4, με τίτλο «Καθήκοντα και εξουσίες της Γενικής Συνέλευσης» και στο άρθρ. 13, παρ. 1, εδ. β', καθορίζεται, ότι «Η Γενική Συνέλευση θα εγκαινιάσει μελέτες

και θα κάνει προτάσεις προς το σκοπό όπως υποβοηθήσει την πραγμάτωση των δικαιωμάτων και των ελευθεριών για όλους, χωρίς διάκριση... θρησκείας». γ) Στο κεφάλαιο 9, με τίτλο «Διεθνής Οικονομική και Κοινωνική Συνεργασία» και ειδικότερα στο άρθρ. 55, παρ. δ, προβλέπεται, ότι «Προς το σκοπό της δημιουργίας συνθηκών σταθερότητας και ευημερίας που είναι αναγκαίες για την ανάπτυξη ειρηνικών και φιλικών σχέσεων μεταξύ των Εθνών, βασιζόμενες στο σεβασμό της αρχής της ισότητας και της αυτοδιάθεσης των λαών, τα Ηνωμένα Έθνη, θα ευνοήσουν τον καθολικό σεβασμό και τη διασφάλιση των δικαιωμάτων του ανθρώπου και των θεμελιωδών ελευθεριών, για όλους αδιακρίτως... θρησκείας».

Από τις ανωτέρω διατάξεις προκύπτει, ότι η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης σαν κανόνας οικουμενικής διάστασης, όχι μόνον ενσωματώνει τις γενικές αντιλήψεις και ποιοτικές ιδιορρυθμίες του διεθνούς δικαίου σχετικά με την πνευματική εν γένει ελευθερία, αλλά συνάμα συγκροτεί έναν από τους βασικούς της κανόνες.

4. Η Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, που ψηφίσθηκε από την ολομέλεια της Γενικής Συνέλευσης του ΟΗΕ στις 10.12.1948, αποτελεί την πρώτη διεθνή κωδικοποίηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και ελευθεριών, που ενσαρκώνει σε οικουμενικό επίπεδο το γράμμα και το πνεύμα της Αμερικανικής και Γαλλικής Διακήρυξης του 1776 και του 1789 αντίστοιχα.

Η ΟΔΔΑ αυτοπροσδιορίζεται στο προοίμιό της, ως το «κοινό ιδεώδες» όλων των λαών και των εθνών για το σεβασμό των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των ελευθεριών και την καθολική και αποτελεσματική αναγνώριση και εφαρμογή τους με προοδευτικά μέτρα εσωτερικού και διεθνούς χαρακτήρα. Παρά την έλλειψη σταθερής και ομοιογενούς θεωρητικής υποδομής, με συνέπεια τη σύγχυση ανάμεσα στα δικαιώματα του πολίτη και του ατόμου και παρά την αμφισβήτηση της νομικής ισχύος της, λόγω της φύσεως της πράξης με την οποία την ενέκρινε η Γενική Συνέλευση των ΗΕ, η ένταξη της ΟΔΔΑ στη διεθνή έννομη τάξη υπήρξε το «ιδεολογικό και πολιτικό έναυσμα» για τη διαμόρφωση και ανάπτυξη του συστήματος διεθνούς προστασίας των θεμελιωδών δικαιωμάτων και ελευθεριών του ατόμου.

Η θρησκευτική ελευθερία αναγνωρίζεται ως καθοριστική συνιστώσα των ίσων και αναπαλλοτριωτων δικαιωμάτων και ελευθεριών, που προβλέπει η ΟΔΔΑ. Ειδικότερα, η επίκληση της προστασίας όλων των δικαιωμάτων και των ελευθεριών, που προβλέπονται στην εν λόγω διακήρυξη, είναι δυνατή σε όλους χωρίς διάκριση αυτών λόγω θρησκείας (άρθρ. 2). Το άρθρ. 18 εξάλλου αποτελεί την κατεξοχήν προσδιοριστική διάταξη της θρησκευτικής ελευθερίας, στην οποία καταγράφεται το πλαίσιο των προστατευσίμων εκφάνσεών της. Στο εν λόγω δικαίωμα «εξυπακούεται και το της ελευθερίας, της αλλαγής της θρησκείας ή της πίστεως ως και της ελευθερίας της τελέσεως της θρησκείας ή της πίστεως του ατόμου, είτε μόνον είτε εν κοινώ μετ' άλλων, τόσο δημοσίως όσον και κατ' ιδίαν, διὰ της διδασκαλίας, των συχνόσεων, της λατρείας και της τελέσεως των εξωτερικών τύπων». Συναφής εξάλλου είναι και η διάταξη του άρθρ. 26 παρ. 2, σύμφωνα με την οποία «Η εκπαίδευσις πρέπει να αποβλέπη εις την πλήρη ανάπτυξιν της ανθρωπίνης προσωπικότητας και εις την ενίσχυσιν του σεβασμού των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και θεμελιωδών ελευθεριών. Πρέπει να ευνοήση την κατανόησιν, την ανεκτικότητα και την φιλίαν μεταξύ πάντων των εθνών και των φυλετικών ή θρησκευτικών ομάδων». Κατά τη διάταξη εξάλλου του άρθρ. 16 παρ.1 «Από της εφηβικής ηλικίας ο ανήρ και η γυνή, άνευ περιορισμού τίνος ως προς την φυλήν, την εθνικότητα, ή την θρησκείαν έχουσι δικαίωμα να νυμφεύονται και ιδρύωσι οικογένειαν».

Η απουσία πάντως ειδικής ρύθμισης για την προστασία των μειονοτήτων στην ΟΔΔΑ οφείλεται, όπως άλλωστε και κατά τη σύνταξη του Καταστατικού Χάρτη των ΗΕ, στην υπέρβαση της προστασίας των μειονοτήτων από το σύστημα εγγυήσεων υπέρ των ανθρωπίνων εν γένει δικαιωμάτων και στην επιδίωξη των συντακτών τους να αμβλύνουν

μ' αυτό τον τρόπο τα μειονοτικά προβλήματα, που υπήρξαν στο παρελθόν εναύσματα διεθνών συρράξεων.

Παρά τα φιλόδοξα όμως σχέδια των συντακτών της, η ΟΔΔΑ δεν προέβλεψε τη θέσπιση ενός μηχανισμού αποτελεσματικού ελέγχου και εφαρμογής των διατάξεών της. Ιδίως μάλιστα, όταν στο προοίμιό της επισημαίνεται, ότι οι λόγοι που κατέτειναν στη θέσπισή της, είναι μεταξύ άλλων «Η παραγνώρισις και η περικφρόνησις των δικαιωμάτων του ανθρώπου», που οδήγησαν «εις πράξεις βαρβαρότητας αίτινες εξεγείρουν την συνείδησιν της ανθρωπότητας» και ότι, η μεγαλύτερη επιδίωξη τον ανθρώπου θα πρέπει να είναι «Η εγκαθίδρυσις ενός κόσμου όπου τα ανυρόπινα όντα είναι ελεύθερα να ομιλώσι και να πιστεύωσι απηλλαγμένα τρομοκρατίας και αθλιότητος». Η ΟΔΔΑ παρέμεινε στο επίπεδο ενός διεθνούς κειμένου μη δεσμευτικού χαρακτήρα, ερμηνευτικού των διατάξεων του καταστατικού των ΗΕ και ικανού να εμπνεύσει τη σύγκληση - μέσω διεθνών συμβάσεων ή συνθηκών - ετερόκλητων ιδεολογιών και συμφερόντων για την προστασία των ανθρωπίνων εν γένει δικαιωμάτων.

5. Στο πλαίσιο της προσπάθειας του ΟΗΕ για τη διασφάλιση και προαγωγή των δικαιωμάτων των μειονοτήτων, ανάγεται και το Σχέδιο Διακήρυξης για τα δικαιώματα των ατόμων, που ανήκουν σε εθνικές, θρησκευτικές ή γλωσσικές μειονότητες. Το εν λόγω Σχέδιο Διακήρυξης, που εντάσσεται στο πλαίσιο των αρχών του άρθρ. 27 για την προστασία των μειονοτήτων της Διεθνούς Σύμβασης για τα Αστικά και Πολιτικά Δικαιώματα του 1966 αποσκοπεί στην κωδικοποίηση των αρχών, που ήδη έχουν υιοθετηθεί από τα ΗΕ υπέρ των μειονοτήτων και στην αξιοποίησή τους στις περιστάσεις.

Η Διακήρυξη, που σημειωτέου δεν έχει λάβει την οριστική της μορφή αποτελείται από προοίμιο και 6 άρθρα. Ειδικότερα, στο πρώτο άρθρο, αναγνωρίζεται το δικαίωμα της ύπαρξης των μειονοτήτων, του σεβασμού και της προαγωγής των εθνικών, γλωσσικών, θρησκευτικών και άλλων ιδιαιτεροτήτων τους καθώς και η ισότητά τους προς τον υπόλοιπο πληθυσμό του κράτους στο οποίο ζουν. Στο δεύτερο άρθρο, καταδικάζεται, κηρυσσόμενη έκνομη οποιαδήποτε προπαγάνδα ή δραστηριότητα που αμφισβητεί ή θέτει σε αμφιβολία τα δικαιώματα στην ελεύθερη έκφραση και ανάπτυξη των χαρακτηριστικών των μειονοτήτων. Στο τρίτο άρθρο, υπάρχει η γενική εγγύηση υπέρ των μειονοτήτων για την απόλαυση όλων των δικαιωμάτων και των ελευθεριών τους, χωρίς διάκριση βασιζόμενη στην εθνική καταγωγή, γλώσσα, θρησκεία ή φύλο. Επίσης, προτείνεται η δημιουργία κατάλληλων συνθηκών και η λήψη μέτρων για την πλήρη συμμετοχή των μειονοτήτων στην πολιτιστική, κοινωνική και οικονομική ζωή της χώρας που ζουν και το δικαίωμα της δημιουργίας δεσμών με τους λαούς της καταγωγής τους. Στο άρθρ. τέσσερα, επιδιώκεται η συνεργασία των κρατών για την προαγωγή των δικαιωμάτων των μειονοτήτων, σε τομείς ιδιαίτερης σημασίας γι' αυτούς, όπως στον τομέα της εκπαίδευσης. Στο πέμπτο άρθρο, γίνεται αναφορά στον αυστηρό σεβασμό της κυριαρχίας, εδαφικής ακεραιότητας και πολιτικής ανεξαρτησίας των χωρών που ζουν οι μειονότητες καθώς και στη μη ανάμειξη στις εσωτερικές τους υποθέσεις. Ακόμη επισημαίνεται, ότι οι εν λόγω αρχές δεν θα εμποδίσουν την εκπλήρωση των υποχρεώσεων των κρατών προς τις μειονότητες, ούτε θα μειώσουν τα δικαιώματα, που ήδη απολαμβάνουν, μέσω διμερών ή πολυμερών συνθηκών. Το έκτο άρθρο εξάλλου, ανάγεται στη γενική υποχρέωση των κρατών του ΟΗΕ, για τη σύναψη συνθηκών και τη λήψη μέτρων, που θα προάγουν τα δικαιώματα, που περιλαμβάνονται στη Διακήρυξη.

Η προσπάθεια ωστόσο να προσδιορισθεί εννοιολογικά η μειονότητα, παρέμεινε το επίμαχο και κομβικό σημείο για την προαγωγή των κανόνων της Διακήρυξης. Ειδικότερα, τα μέλη της ομάδας εργασίας που συγκρότησε η ειδική επιτροπή των δικαιωμάτων του ανθρώπου για τη μελέτη του Σχεδίου Διακήρυξης, διχάσθηκαν ως προς την απόδοση ενός γενικά αποδεκτού ορισμού των υποκειμένων προστασίας. Τελικά, ο ορισμός της μειονότητας μετατέθηκε σε μεταγενέστερο στάδιο, όταν η πρόοδος των εργασιών θα καθιστούσε πιο ώριμη την πραγμάτευση του θέματος.

6. Η Αμερικανική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων και Καθηκόντων του Ανθρώπου προσέδωσε μια νέα διάσταση στη διεθνή δικαιοταξία. Η εκτίμηση αυτή απορρέει εκτός από τον πρωτοποριακό της χαρακτήρα - υιοθετήθηκε λίγους μήνες πριν από την ΟΔΔΑ - και την πληρότητα των αναγνωριζόμενων δικαιωμάτων της και από το γεγονός, ότι τα προβλεπόμενα δικαιώματα συνέχονται άμεσα με τις υποχρεώσεις του ατόμου, δηλαδή αναπτύσσουν μια παραπληρωματική δράση με απώτερο σκοπό «την ασφάλεια όλων και τις δικαιολογημένες απαιτήσεις της γενικής ευμάρειας και της ανάπτυξης της δημοκρατίας» (Προοίμ.). Τις εν λόγω αξιολογήσεις επικροτεί το γεγονός, ότι η ΑΔΔΚΑ καλείται να αναπτύξει τον «καθοδηγητικό» της ρόλο για την προστασία των ανθρώπινων δικαιωμάτων σε μια περιοχή του κόσμου, που δε διακρίνεται για τη σταθερότητα και τη δημοκρατικότητα των πολιτικών της καθεστώτων και για το σεβασμό τους στην αξία του ανθρώπου.

Η πρόταξη εξάλλου της θρησκευτικής ελευθερίας στα λοιπά δικαιώματα και τις ελευθερίες της Διακήρυξης (άρθρ. ΙΙΙ) και η ακολουθία της μόνον απέναντι στο δικαίωμα της ζωής, της ασφάλειας (άρθρ. Ι) και της ισότητας απέναντι του νόμου (άρθρ. ΙΙ) καταδεικνύει τη σημασία, που της αναγνωρίζεται στο προτεινόμενο σύστημα δικαιοταξίας. Άλλωστε, η προσφορά της εκκλησίας στη διασφάλιση της ελευθερίας των προσωπικών αντιλήψεων και του σεβασμού της ιδιωτικής ζωής είναι σημαντική ιδίως στα κράτη της Λατινικής Αμερικής.

7. Η ΑΔΔΑ συνέβαλε αποφασιστικά ιδίως στην ιδεολογική ζύμωση φιλελεύθερων αντιλήψεων, νομική έκφραση των οποίων αποτελεί η υπογραφή της Αμερικανικής Σύμβασης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου από δεκαεπτά κράτη κυρίως της Λατινικής Αμερικής. Ωστόσο, η Διαμερικανική Επιτροπή των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, κατά την εξέταση της υπόθεσης 2141 που αφορούσε τις ΗΠΑ, όρισε μεταξύ των πράξεων δεσμευτικού χαρακτήρα και την ΑΔΔΑ.

Η εγκαθίδρυση ενός περιφερειακού συστήματος παρεμφερούς και επηρεασμένου από την ΕΣΔΑ, στηρίχθηκε κατά τους θιασώτες της ΑΣΔΑ στην ανάγκη της προαγωγής «των δημοκρατικών θεσμών, της ατομικής ελευθερίας και της κοινωνικής δικαιοσύνης» καθώς και στο «σεβασμό των θεμελιωδών δικαιωμάτων του ανθρώπου» (Προοίμ.).

Ως πρωτοποριακή εξάλλου ρύθμιση μπορεί να χαρακτηριστεί το άρθρ. 2, που υποχρεώνει τα συμβαλλόμενα μέρη, να σέβονται τα δικαιώματα και τις ελευθερίες της Σύμβασης και να εγγυώνται χωρίς διάκριση την πλήρη και ελεύθερη άσκησή τους. Αν οι εσωτερικές νομοθεσίες των συμβαλλόμενων κρατών δεν προβλέπουν ανάλογο νομοθετικό καθεστώς, υποχρεούνται να διαμορφώνουν το κατάλληλο ρυθμιστικό πλαίσιο με πρότυπο τις σχετικές διατάξεις της ΑΣΔΑ και μέσα στα συνταγματικά δεδομένα του καθενός.

Η ελευθερία της συνείδησης και θρησκείας (άρθρ. 12) περιλαμβάνεται στον κατάλογο των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων της ΑΣΔΑ. Η ρήτρα παρέκκλισης εξάλλου από τις υποχρεώσεις των κρατών μελών, που θεσπίζει η Σύμβαση, καθίσταται δυνατή, όταν δεν συνεπάγεται διάκριση λόγω φυλής, χρώματος, φύλου, γλώσσας, θρησκείας ή κοινωνικής προέλευσης.

8. Ο Αφρικανικός Χάρτης της Βαχζαί για τα δικαιώματα του Ανθρώπου και των Λαών, περιλαμβάνει σημαντικές καινοτομίες, σε σύγκριση με τις συναφείς διεθνείς πράξεις, που αντανάκλα τις αρετές, τις ιστορικές και παραδοσιακές αξίες και γενικά τις ιδιαιτερότητες των λαών της αφρικανικής ηπείρου και παράλληλα εκφράζουν τους προβληματισμούς και τα μέσα για την πραγμάτωση των προσδοκιών τους.

Η ελευθερία της «συνείδησης και της θρησκείας» (άρθρ. 8) αναγνωρίζεται στα πλαίσια της παραδοσιακής αφρικανικής κοινωνίας και εκδηλώνεται πλην των μονοθεϊστικών θρησκειών, ιδίως με τη μορφή της προγονολατρείας και της άσκησης των θρησκευτικών

καθηκόντων στις ανέλεγκτες φυσικές δυνάμεις. Η αναγνώριση εξάλλου της θρησκείας ως αλώβητης αξίας και περαιτέρω ως στοιχείου κοινωνικής συνοχής διαφαίνεται από τις ειδικότερες διατάξεις της Σύμβασης, που προβλέπουν την απόλαυση όλων των δικαιωμάτων χωρίς διάκριση θρησκείας (άρθρ. 2), την υποχρέωση του κράτους να συνδράμει την οικογένεια στο έργο της ως φύλακα της ηθικής και των παραδοσιακών αρχών, που της αναγνωρίζει το κοινωνικό σύνολο (άρθρ. 18 παρ. 2) καθώς την απαγόρευση της ομαδικής απέλασης των αλλοδαπών θρησκευτικών ομάδων (άρθρ. 12 παρ. 4, 5).

9. Η Τελική Πράξη του Ελσίνκι αποτελεί την έκφραση της βούλησης των ευρωπαϊκών κρατών, να αντιμετωπίσουν κατά τρόπο εναργή και ουσιαστικό το πρόβλημα της ευρωπαϊκής ασφάλειας και συνεργασίας, με βάση ορισμένες αρχές του Διεθνούς Δικαίου. Ειδικότερα, στην εν λόγω διεθνή πράξη διαγράφονται σε διακηρυσσόμενες αρχές οι ειδικότερες ρυθμίσεις των άρθρων 1 και 2 του Χάρτη των ΗΕ και παράλληλα οριοθετούνται τα πλαίσια εφαρμογής των εν λόγω αρχών. Η διαλεκτική σχέση της Τελικής Πράξης του Ελσίνκι προς το Χάρτη των ΗΕ και η δεδηλωμένη απόφαση των συντακτών της να εφαρμόσουν τις διατάξεις της με μονομερή, όπου είναι εφικτό, με διμερή ή με πολυμερή τρόπο δεν αφήνουν αμφιβολία για τη δεσμευτικότητα του χαρακτήρα της.

Ο σεβασμός των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των θεμελιωδών ελευθεριών, συμπεριλαμβανομένης της ελευθερίας σκέψης, συνείδησης, θρησκείας ή πίστης αποτελεί μια από τις διακηρυσσόμενες αρχές. Η συνεργασία εξάλλου μεταξύ των κρατών για την προαγωγή ανθρωπιστικών ιδίως θεμάτων, ως ιδιαίτερη αρχή που συντρέπει προς την προαναφερθείσα, τονώνει την πειστικότητα και συνεπώς το κύρος και την αποτελεσματικότητα της διάταξης για τα ανθρώπινα δικαιώματα. Γιατί, επιβάλλει στα κράτη το καθήκον να συνεργάζονται για την προώθηση των σχέσεών τους και μάλιστα σε τομείς που οι διακηρυγμένες αρχές της Τελικής Πράξης καθόρισαν ως προέχουσες.

Οι αντιπρόσωποι των κρατών που συμμετείχαν στη «Διάσκεψη για την Ασφάλεια και Συνεργασία στην Ευρώπη» συναντήθηκαν εκ νέου στη Μαδρίτη (11 Νοεμβρίου 1980 - 9 Σεπτεμβρίου 1983), σύμφωνα με τις διατάξεις της Τελικής Πράξης και βάσει άλλων συναφών κειμένων που υιοθετήθηκαν κατά τη διάρκεια των εργασιών της.

Στην εν λόγω συνάντηση τα συμμετέχοντα κράτη δήλωσαν εκ νέου την αποφασιστικότητά τους, να σέβονται πλήρως και να εφαρμόζουν τις αρχές της Τελικής Πράξης και σύμφωνα με αυτές «να προάγουν με όλα τα μέσα - θεωρητικά και πρακτικά - την αυξημένη αποτελεσματικότητά τους». Αποτέλεσμα των εν λόγω εργασιών υπήρξε το «Τελικό κείμενο της Διάσκεψης της Μαδρίτης για την ασφάλεια και συνεργασία της Ευρώπης». Στην εν λόγω διεθνή πράξη τα συμμετέχοντα κράτη επαναβεβαίωσαν μεταξύ άλλων, «ότι θα αναγνωρίζουν, θα σέβονται, και επιπλέον συμφωνούν να αναπτύξουν κάθε απαραίτητη δραστηριότητα, για να εξασφαλίσουν την ελευθερία του ατόμου να κηρύττει και να ασκεί τα θρησκευτικά καθήκοντά του, μόνο ή από κοινού με άλλους σύμφωνα με τις επιταγές της συνείδησής του. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο θα συμβουλευούνται, όταν είναι αναγκαίο, τα θρησκευτικά δόγματα, τους θεσμούς και τους θρησκευτικούς οργανισμούς, που δρουν μέσα στα συνταγματικά πλαίσια των χωρών τους. Θα εξετάζουν ευνοϊκά αιτήσεις θρησκευτικών κοινοτήτων πιστών που ασκούν ή επιθυμούν να ασκήσουν τα θρησκευτικά τους καθήκοντα μέσα στα συνταγματικά πλαίσια των χωρών τους, ώστε να τους απονεμηθεί το καθεστώς που προβλέπεται από τις χώρες τους για τα θρησκευτικά δόγματα, τους θεσμούς και τους θρησκευτικούς οργανισμούς».

β. Η Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και των θεμελιωδών Ελευθεριών

1. Η Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και των θεμελιωδών Ελευθεριών αποτελεί μια έκφραση της ενοποιητικής διαδικασίας στο Συμβούλιο της Ευρώπης, που αντανακλά τις κοινές παραδόσεις και αξίες των συμβληθέντων ευρωπαϊκών κρατών, για την προάσπιση και ανάπτυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου.

Εμπνευσμένη από την Οικουμενική Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου του 1948, η ΕΣΔΑ διακηρύσσει στο προοίμιό της την απόφαση των κυβερνήσεων - μελών του Συμβουλίου της Ευρώπης - όπως, «εμφορούμενοι υπό του αυτού πνεύματος και έχουσαι κοινήν κληρονομίαν ιδανικών, πολιτικών παραδόσεων, σεβασμού της ελευθερίας και της υπεροχής του δικαίου, λάβωσι τα πρώτα κατάλληλα μέτρα προς διασφάλισιν της συλλογικής εγγυήσεως ορισμένων εκ των αναφερομένων εν τη Οικουμενική Διακήρυξει δικαιωμάτων» επιβεβαιώνοντας έμπρακτα τη βαθειά τους προσήλωση στις θεμελιώδεις ελευθερίες, «αίτινες αποτελούσιν αυτό τούτο το βάθρου της δικαιοσύνης και της ειρήνης εν τω κόσμω εκ των οποίων η διατήρησις στηρίζεται ουσιαστικώς αφ' ενός μεν επί πολιτικού καθεστώτος αληθώς δημοκρατικού, αφ' ετέρου επί κοινής αντιλήψεως και κοινού σεβασμού των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, τα οποία διεκδικούν».

2. Η συμμετοχή της Ελλάδας στην ΕΣΔΑ δεν υπήρξε αδιάλειπτη. Αρχικά, υπέγραψε τη σύμβαση στις 28.11.1950-και το Πρόσθετο Πρωτόκολλό της στις 20.3.1953. Με δύο ρηματικές του όμως δηλώσεις στις 12.12.1969, το τότε δικτατορικό καθεστώς κατάγγειλε τόσο τη Σύμβαση όσο και το Καταστατικό του Συμβουλίου της Ευρώπης. Αφορμή της εν λόγω εξέλιξης υπήρξε η προσφυγή των Σκανδιναβικών κρατών και της Ολλανδίας στην Ευρωπαϊκή Επιτροπή των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, κατά της Ελλάδας, για παραβίαση της ΕΣΔΑ και του Πρόσθετου Πρωτοκόλλου της καθώς και για την απώλεια των δημοκρατικών προαπαιτούμενων της ως μέλους του Συμβουλίου της Ευρώπης

Η Ελλάδα επικύρωσε εκ νέου την ΕΣΔΑ και προσχώρησε πάλι στο Καταστατικό του Συμβουλίου της Ευρώπης. Η ΕΣΔΑ αποτελεί ήδη αναπόσπαστο μέρος του ελληνικού εσωτερικού δικαίου.

3. Η διάταξη του άρθρ. 9 της ΕΣΔΑ ανάγεται στη θρησκευτική ελευθερία. Ειδικότερα, στην παρ. 1 διατυπώνεται ο αναγνωριστικός του δικαιώματος κανόνας, «Παν πρόσωπον δικαιούται εις την ελευθερίαν σκέψεως, συνειδήσεως και θρησκείας». Το δικαίωμα αυτό συνεπάγεται περαιτέρω, «Την ελευθερίαν αλλαγής θρησκείας ή πεποιθήσεων ως και την ελευθερίαν εκδηλώσεως της θρησκείας ή των πεποιθήσεων μεμονωμένως ή συλλογικώς, δημόσια ή κατ' ιδίαν διά της λατρείας της διδασκαλίας και της ασκήσεως των θρησκευτικών καθηκόντων και των τελετουργιών».

Το πεδίο εφαρμογής της ανωτέρω διάταξης είναι ευρύτερο σε σύγκριση προς την αντίστοιχη του άρθρ. 13 Συντ. Γιατί, το Σύνταγμα προστατεύει την ανεμπόδιστη άσκηση της λατρείας αποκλειστικά των «γνωστών» θρησκειών (άρθρ. 13 παρ. 2). Αντίθετα, η ΕΣΔΑ δε θέτει ανάλογο περιορισμό σχετικά με το χαρακτήρα των προστατευόμενων θρησκειών (συνεπώς, διευρύνει τη ρυθμιστική της εμβέλεια και στις «άγνωστες» θρησκείες), εγγυόμενη περαιτέρω και την ελεύθερη εκδήλωση γενικά των πεποιθήσεων.

Ταυτόχρονα όμως, διατυπώνονται και οι όροι, κάτω από τους οποίους επιτρέπεται στα συμβαλλόμενα κράτη, να περιορίσουν την άσκηση του δικαιώματος. Η ελευθερία της θρησκευτικής συνειδήσεως, δηλαδή η ενδόμυχη λειτουργία της πίστης, ευνόητα δεν επιδέχεται περιορισμούς. Στην ελεύθερη όμως εκδήλωση της λατρείας (Freedom to manifest to one religion) ή των άλλων πεποιθήσεων προβλέπονται ορισμένοι περιορισμοί των οποίων όμως η διάσταση δεν εξικνείται «πέραν των προβλεπόμενων υπό του νόμου και αποτελούντων εν δημοκρατική κοινωνία αναγκαία μέτρα διά την δημοσίαν ασφάλειαν, την προάσπισιν της δημοσίας τάξεως, υγείας και ηθικής ή την προάσπισιν των δικαιωμάτων και ελευθεριών των άλλων» (άρθρ, 9 παρ. 2). Συνεπώς, κατά την εν λόγω διάταξη οι συναφείς ορισμοί του εσωτερικού νομοθέτη τεκμαίρονται, ότι συνιστούν

εγγύηση για την κατοχύρωση και την εύρυθμη λειτουργία της θρησκευτικής ελευθερίας, όταν τείνουν πραγματικά στην ικανοποίηση σκοπών, που ανάγονται στη «δημόσια ασφάλεια», στην προάσπιση της «δημοσίας τάξεως» κ.λ.π. Και μάλιστα όχι με οποιαδήποτε μέσα, αλλά μόνον όσα πέρα από την «κοινωνική» αιτιολόγησή τους είναι ανεκτά σε μια δημοκρατική κοινωνία.

Το Σύνταγμα, ενώ αναγνωρίζει την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης ως «απαράβιαστη» (άρθρ.13 παρ. 1), θέτει- όπως άλλωστε και η ΕΣΔΑ - την προστασία της λατρείας κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις. Ειδικότερα, η λατρεία πρέπει να αποτελεί εκδήλωση πίστης σε «γνωστή» θρησκεία, δεν πρέπει να προσβάλλει τη «δημόσια τάξη» και τα «χρηστά ήθη» και δεν πρέπει να ασκείται με σκοπό

τον προσηλυτισμό (άρθρ. 13 παρ. 2). Επίσης, «Κανένας δεν μπορεί, εξαιτίας των θρησκευτικών του πεποιθήσεων, να απολαγεί από την εκπλήρωση των υποχρεώσεων του προς το Κράτος ή να αρνηθεί να συμμορφωθεί προς τους νόμους» (άρθρ. 13 παρ. 4).

Οι ειδικοί νομοθετικοί ορισμοί που προσδιορίζουν κάθε φορά τις συνταγματικές ρήτρες για τη λατρεία των «γνωστών» θρησκειών (λ.χ. «δημόσια τάξη», «χρηστά ήθη» κ.λ.π.), δε θα πρέπει να αντιστρατεύονται καταρχήν στη ρητά κατοχυρωμένη «ανεμπόδιση» άσκηση της (άρθρ. 13 παρ. 1 εδ. α'). Ενισχυτικός προς την κατεύθυνση αυτή είναι ο συγκερασμός της επίδικης κάθε φοράς νομοθετικής ρύθμισης εκτός από τις συνταγματικές διατάξεις και προς τους αντίστοιχους ορισμούς της ΕΣΔΑ. Έτσι ώστε, να εξεταστεί εναργέστερα και πληρέστερα, κατά πόσον οι επίμαχες διατάξεις αποτελούν αναγκαίους περιορισμούς για την προστασία της «δημόσιας τάξης» και των «χρηστών ηθών» και μάλιστα σε μια δημοκρατική κοινωνία.

Στη θρησκευτική ελευθερία ανάγεται και η γενικότερη ρύθμιση του άρθρ. 14 της ΕΣΔΑ, σύμφωνα με το οποίο, «Η απόλαυση των αναγνωριζόμενων εν τη παρούση Σύμβαση δικαιωμάτων και ελευθεριών δέον να εξασφαλισθή άνευ διακρίσεως φύλου, φυλής, χρώματος, γλώσσης, θρησκείας πολιτικών ή άλλων πεποιθήσεων, εθνικής ή κοινωνικής προελεύσεως, συμμετοχής εις εθνικήν μειονότητα, περιουσίας, γεννήσεως ή άλλης καταστάσεως». Συναφής εξάλλου είναι και η διάταξη του άρθρ. 2 του Πρόσθετου Πρωτοκόλλου της Σύμβασης, κατά την οποία, «Ουδείς δύναται να στερηθή του δικαιώματος, όπως εκπαιδευθή. Παν κράτος εν τη ασκήσει των αναλαμβανόμενων υπ' αυτού καθηκόντων επί τον πεδίου της εκπαίδευσως και της διδασκαλίας θα σέβεται το δικαίωμα των γονέων, όπως εξασφαλίζωσι την εκπαίδευσιν και διδασκαλίαν ταύτην συμφώνως προς τας ιδίας αυτών θρησκευτικάς και φιλοσοφικάς πεποιθήσεις».

4. Στη διάταξη του άρθρ. 15 παρ. 1, προβλέπεται η δυνατότητα λήψης μιας σειράς μέτρων από τα συμβαλλόμενα κράτη, κατά παράβαση των προβλεπόμενων από τη Σύμβαση υποχρεώσεών τους, σε περίπτωση πολέμου ή άλλου κινδύνου που απειλεί τη ζωή του έθνους. Τα μέτρα όμως αυτά δεν μπορούν να υπερβαίνουν τα απολύτως αναγκαία όρια που απαιτούν οι περιστάσεις και δε θα πρέπει να αντιτίθενται στις άλλες υποχρεώσεις των συμβαλλόμενων, που απορρέουν από το διεθνές δίκαιο.

Περαιτέρω, στο άρθρ. 15 παρ. 2 αναγνωρίζεται μια ιδιαίτερη κατηγορία δικαιωμάτων, που δεν υπόκεινται στις περιοριστικές ρυθμίσεις του άρθρ. 15 παρ. 1 («αναπαλλοτρίωτα» δικαιώματα), στην οποία όμως δεν εντάσσεται η θρησκευτική ελευθερία.

Οι συναφείς ορισμοί του ελληνικού Συντάγματος διαμορφώνουν ένα ευνοϊκότερο καθεστώς υπέρ της θρησκευτικής ελευθερίας. Ειδικότερα, στην περίπτωση κήρυξης της χώρας σε κατάσταση ανάγκης (άρθρ. 48 παρ. 1) και για την αντιμετώπισή της, η Βουλή με απόφασή της που λαμβάνεται ύστερα από πρόταση της κυβέρνησης θέτει σε εφαρμογή σε ολόκληρη την επικράτεια ή σε τμήμα της το νόμο για την κατάσταση πολιορκίας, συνιστά εξαιρετικά δικαστήρια και αναστέλλει την ισχύ του συνόλου ή μέρους διατάξεων

που ανάγονται στα θεμελιώδη δικαιώματα. Η θρησκευτική ελευθερία δεν υπόκειται στον εν λόγω περιορισμό. Επίσης, δεν υπόκειται στην κατηγορία των δικαιωμάτων που είναι αναθεωρήσιμα (άρθρ. 110 παρ. 1).

Η ratio πάντως των ανωτέρω επιλογών του συντακτικού νομοθέτη υπέρ της θρησκευτικής ελευθερίας δεν υποδηλώνει μια ιεράρχηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων. Άλλωστε, η διαφοροποίηση αυτή δεν αποτελεί γνώμονα προτεραιότητας της θρησκευτικής ελευθερίας σε περίπτωση σύγκρουσής της προς τα λοιπά θεμελιώδη δικαιώματα.

5. Η ΕΣΔΑ υπήρξε εξαρχής συνδεδεμένη μ' ένα δικυές σύστημα ελέγχου για την τήρηση των κανόνων της. Ειδικότερα, η Επιτροπή των Υπουργών (άρθρ. 30 κε.), συγκροτούμενη από κρατικά όργανα, που το καθένα τους εκφράζει τη δική του εθνική πολιτική, έχει εξουσία λήψης οριστικών και δεσμευτικών αποφάσεων, σχετικά με την παραβίαση της ΕΣΔΑ (άρθρ. 32). Ευνόητα, η τρίμηνη προθεσμία που θέτει η ΕΣΔΑ για την παραπομπή μιας υπόθεσης στο Ευρωπαϊκό Δικαστήριο των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και η εκδίκασή της από αυτό καθιστά την Επιτροπή των Υπουργών επικουρικό όργανο λήψης αποφάσεων (άρθρ. 32). Στα πλαίσια των διατάξεων της ΕΣΔΑ, η Επιτροπή των Υπουργών επιτελεί και αρμοδιότητες αναγόμενες στην εποπτεία για την εκτέλεση των αποφάσεων του ΕΔΔΑ (άρθρ. 54). Ο δικαστικός εξάλλου έλεγχος ανήκει κατεξοχήν στο ΕΔΔΑ (άρθρ. 38 κε.) και επεκτείνεται σε όλες τις υποθέσεις, που αφορούν την ερμηνεία και εφαρμογή της ΕΣΔΑ (άρθρ. 45). Στην όλη διαδικασία, σημαντική είναι η παρουσία και η προσφορά της Επιτροπής των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου (άρθρ. 19 κε.), που αξιολογεί προκριματικά την κατατεθείσα προσφυγή. Εάν η προσφυγή είναι ασυμβίβαστη προς τις διατάξεις της Σύμβασης, εκδήλως αβάσιμη ή παράνομη την απορρίπτει (άρθρ. 27 παρ. 3). Εάν αποδεχθεί την προσφυγή, επιδιώκει καταρχήν το φιλικό διακανονισμό των μερών (άρθρ. 28). Σε περίπτωση που δεν επιτευχθεί τέτοια λύση, τότε συντάσσει έκθεση, που τη διαβιβάζει στην Επιτροπή των Υπουργών (άρθρ. 31 παρ. 2), στην οποία «διαπιστώνει» τα γεγονότα και «διατυπώνει» γνώμη σχετικά με την παραβίαση από μέρους του ενδιαφερόμενου κράτους των υποχρεώσεών του, σύμφωνα με τις διατάξεις της Σύμβασης (άρθρ. 31 παρ. 1).

Η ενεργοποίηση της διαδικασίας ενώπιον της ΕΕΔΑ, για παραβίαση διατάξεων της ΕΣΔΑ από συμβαλλόμενο μέρος, μπορεί να γίνει από τις κυβερνήσεις κρατών, που μετέχουν και αυτά στη Σύμβαση (Διακρατική προσφυγή) (άρθρ. 24). Η Επιτροπή δέχεται επίσης και προσφυγές, που υποβάλλονται από κάθε φυσικό πρόσωπο, μη κυβερνητικό όργανο ή ομάδες ατόμων (Ατομική προσφυγή) (άρθρ. 25 παρ. 1), τα οποία διατείνονται, ότι οι παραβιάσεις ενεργούνται απο συμβαλλόμενα μέρη της Σύμβασης και ανάγονται σε δικαιώματα αναγνωριζόμενα από αυτήν. Η ΕΕΔΑ επιλαμβάνεται των υποθέσεων μόνον αν τα ενδιαφερόμενα μέρη δηλώσουν, ότι αναγνωρίζουν την αρμοδιότητά της επί του θέματος (άρθρ. 25 παρ. 1) και υπό τον όρο, ότι έχουν εξαντληθεί τα εσωτερικά ένδικα μέσα, χωρίς να ικανοποιηθούν οι προσφεύγοντες και ότι δεν παρήλθαν έξη μήνες από την έκδοση της εσωτερικής τελεσίδικης απόφασης (άρθρ. 26).

Η ελληνική κυβέρνηση, με δήλωση του Αναπληρωτή Υπουργού των Εξωτερικών Θ. Πάγκαλου προς το Γενικό Γραμματέα του Συμβουλίου της Ευρώπης στις 20 Νοεμβρίου 1985, αποδέχθηκε για μια τριετία την αρμοδιότητα της ΕΕΔΑ, αφού προηγουμένως είχε αναγνωρίσει τη δικαιοδοσία του ΕΔΔΑ. Η ανωτέρω δήλωση ανανεώθηκε πρόσφατα για μια ακόμη τριετία. Συνεπώς, όλα τα άτομα που υπάγονται στο πλαίσιο της ελληνικής έννομης τάξης μπορούν να ασκήσουν προσφυγή³⁰ στα όργανα ελέγχου και εφαρμογής της ΕΣΔΑ, ζητώντας να επανεξεταστούν οι αιτιάσεις τους κατά της ελληνικής κυβέρνησης, τις οποίες τα ελληνικά δικαστήρια έκριναν ως αβάσιμες ή απορρόδες. Η δικαίωσή τους από την ετυμηγορία των οργάνων της ΕΣΔΑ συνεπάγεται καταρχήν ικανοποίηση και ωφέλεια του

³⁰ Βλ. Σ.Περάκη Οι ειδικοί όροι του παραδεκτού της ατομικής προσφυγής (άρθρ.27 της Ευρωπαϊκής Συμβάσεως των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου) 1986 σ.948

προσφεύγοντας αλλά και δέσμευση των κρατικών οργάνων κατά των οποίων ασκήθηκε προσφυγή, για αποφυγή στο μέλλον ενεργειών δεκτικών προσφυγής.

6.Γενικά, οι αποφάσεις της Επιτροπής και του Δικαστηρίου της ΕΣΔΑ μπορούν να εμπλουτίσουν την ελληνική νομολογία, συμβάλλοντας ως ερμηνευτικός οδηγός της στη πληρέστερη τεκμηρίωση δικανικής κρίσης και να εθίσουν τον έλληνα δικαστή σε αξιολογήσεις, που προσιδιάζουν στη διακηρυγμένη από την ΕΣΔΑ ανάγκη της διασφάλισης κοινής κληρονομιάς ιδανικών, πολιτικών παραδόσεων, σεβασμού της ελευθερίας και υπεροχής του δικαίου, στα κράτη μέλη του Συμβουλίου της Ευρώπης.

Ειδικότερα, οι αποφάσεις της Επιτροπής και του Δικαστηρίου της ΕΣΔΑ, μέσω των ερμηνευτικών τους υποδείξεων και των νομολογιακών τους κανόνων, θα συνέβαλαν ως οδηγίες ερμηνείας και εφαρμογής του άρθρ. 9 της ΕΣΔΑ στη βαθμιαία διαμόρφωση ενός κοινού δικαίου για τη θρησκευτική ελευθερία στα κράτη μέλη του Συμβουλίου της Ευρώπης. Προς την κατεύθυνση αυτή κατατείνει και η συνεκτίμηση πολύτιμων συγκριτικών στοιχείων, που παρέχει η νομολογία ιδίως του ΕΔΔΑ, αναγόμενων στις συνταγματικές και νομοθετικές ρυθμίσεις καθώς και στην αντίστοιχη διοικητική πρακτική των ανωτέρω κρατών.

γ. Το Διεθνές Σύμφωνο του ΟΗΕ για τα Αστικά και Πολιτικά Δικαιώματα (1966)

1. Η υιοθέτηση από τη Γενική Συνέλευση του ΟΗΕ της ΟΔΔΑ, παράλληλη τη χαλαρότητα της δέσμευσής της, άσκησε θετική επιρροή στη σύγκλιση αντιλήψεων υπέρ του παγκόσμιου σεβασμού των θεμελιωδών ελευθεριών και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, εμπνέοντας συνταγματικούς, διεθνείς και κοινούς νομοθέτες καθώς και τη νομολογία των δικαστηρίων.

Αυτό υπήρξε ένα θετικό δεδομένο για την εκπόνηση σχεδίων αναγόμενων στα ανθρώπινα δικαιώματα, κατά το πρότυπο της ΟΔΔΑ. Το 1966, ύστερα από μακροχρόνια διαδικασία συντάχθηκαν από την Επιτροπή Ανθρώπινων Δικαιωμάτων της Γενικής Συνέλευσης του ΟΗΕ, το «Διεθνές Σύμφωνο για τα Οικονομικά, Κοινωνικά και Μορφωτικά Δικαιώματα³¹», το «Διεθνές Σύμφωνο για τα Αστικά και Πολιτικά Δικαιώματα» καθώς και το «Προαιρετικό Πρωτόκολλο του Διεθνούς Συμφώνου για τα Αστικά και Πολιτικά Δικαιώματα³²».

2.Ειδικότερα, στο άρθρ. 182 του «Διεθνούς Συμφώνου για τα Αστικά και Πολιτικά Δικαιώματα», εξαγγέλλεται ως εξής η ελευθερία της σκέψης, συνείδησης και θρησκείας: «Κάθε πρόσωπο έχει το δικαίωμα στην ελευθερία σκέψης, συνείδησης και θρησκείας. Στο δικαίωμα αυτό περιλαμβάνεται η ελευθερία να έχει ή να ασπάζεται μια θρησκεία ή μια πίστη της εκλογής του και η ελευθερία να εκδηλώνει τη θρησκεία ή την πίστη του κατ' ιδίαν ή μαζί με άλλους, δημόσια ή ιδιωτικά, με λατρεία, πρακτική άσκηση και διδασκαλία». Στα πλαίσια του εν λόγω δικαιώματος, ορίζεται περαιτέρω, ότι «Κανείς δεν μπορεί να υποβληθεί σε οποιοδήποτε εξαναγκασμό που θα μείωνε την ελευθερία του να έχει ή να ασπάζεται μια θρησκεία ή μια πίστη της εκλογής του. Η ελευθερία να εκδηλώνει ένα πρόσωπο τη θρησκεία ή την πίστη του υπόκειται μόνο στους περιορισμούς που ρητά ορίζει ο νόμος και που είναι απαραίτητοι για τη δημόσια ασφάλεια, τάξη, υγεία ή τα ήθη ή τα θεμελιώδη δικαιώματα και τις ελευθερίες των άλλων». Στη θρησκευτική ελευθερία ανάγεται επίσης και η υποχρέωση των συμβαλλόμενων κρατών, «να σέβονται την ελευθερία των γονέων και ενδεχομένως των νόμιμων κηδεμόνων να δίνουν στα παιδιά τους τη θρησκευτική και ηθική μόρφωση σύμφωνα με τις δικές τους πεποιθήσεις».

³¹ Βλ. Ο.Βάη Τα Διεθνή Σύμφωνα του 1966 για τα δικαιώματα του ανθρώπου στο πεδίο έντασης των διεθνών σχέσεων. 1981 σ.382

³² Το Διεθνές αυτό Σύμφωνο υιοθετήθηκε από τη Γενική Συνέλευση του ΟΗΕ με την υπ' αριθ. 220 απόφαση στις 16 Δεκεμβρίου 1966 και τέθηκε σε ισχύ στις 23 Μαρτίου 1976

Ο σεβασμός και η εξασφάλιση του δικαιώματος της θρησκείας αποτελεί επίσης, σύμφωνα με τη γενική διάταξη του άρθρ. 2 παρ. 1, μια από τις υποχρεώσεις των συμβαλλόμενων κρατών για την εξάλειψη κάθε μορφής διακρίσεων. Η παραπάνω διάταξη συνυφαίνεται με την απαγόρευση από το νόμο «κάθε συνηγορίας για θρησκευτικό μίσος που μπορεί να προκαλέσει παρακίνηση σε διακρίσεις εχθρότητας ή βίας» (άρθρ. 20 παρ. 1). Επίσης, «κάθε παιδί», χωρίς διάκριση θρησκείας, «θα έχει δικαίωμα στα μέτρα προστασίας που απαιτεί η κατάσταση του ως ανηλίκου, από την οικογένειά του, την κοινωνία και το κράτος» (άρθρ. 24 παρ. 1). Η απαγόρευση των διακρίσεων βρίσκει τέλος την πραγματική και ολοκληρωμένη έκφρασή της, με την αναγνωριζόμενη στο άρθρ. 26 «ισότητα όλων των προσώπων απέναντι στο νόμο». Η προστασία της θρησκείας, εξαγγέλλεται και στην εν λόγω διάταξη, ως ένα από τα προσπατούμενα για την πραγμάτωση της εν λόγω επιδίωξης.

Παράπλευρα προς τις ανωτέρω ρυθμίσεις λειτουργεί και το άρθρ. 27, με τίτλο «Δικαιώματα των μειονοτήτων». Ευνόητα, η διάταξη αυτή ανάγεται στις συμβαλλόμενες χώρες, όπου υπάρχουν εθνικές, θρησκευτικές ή γλωσσικές μειονότητες. Ειδικότερα, εξαγγέλλεται, ότι «τα πρόσωπα που ανήκουν στις μειονότητες αυτές δεν μπορούν να στερηθούν το δικαίωμα να απολαμβάνουν με άλλα μέλη της ομάδας τους, τον δικό τους πολιτισμό, να πρεσβεύουν και να ασκούν τη θρησκεία τους ή να μιλούν τη δική τους γλώσσα».

3. Η υποχρέωση όμως για το σεβασμό και την προστασία των αναγνωριζόμενων από το Σύμφωνο δικαιωμάτων (άρθρ. 2 παρ. 2, 3) εμπλέκεται σε μια αλυσιτελή διαδικασία ελέγχου και εφαρμογής τους.

Ειδικότερα, προβλέπεται η ίδρυση της «Επιτροπής Ανθρώπινων Δικαιωμάτων» (άρθρ. 28 κε.), στην οποία τη συμβαλλόμενα κράτη αναλαμβάνουν την υποχρέωση, να υποβάλλουν εκθέσεις για τα μέτρα, που έχουν θεσπίσει, ώστε να καταστούν αποτελεσματικά τα δικαιώματα, που αναγνωρίζονται στο Σύμφωνο καθώς και την πρόοδο που έχει γίνει στην άσκηση των εν λόγω δικαιωμάτων (άρθρ. 40 παρ. 1).

Έτσι, αρχίζει μια διαδικασία ανταλλαγής απόψεων, με τη μορφή των «εκθέσεων», «σχολίων» και «παρατηρήσεων» μεταξύ των κρατών και της Επιτροπής, που μπορεί να εξελιχθεί σε μια αυστηρότερη διαδικασία, προαιρετικού όμως χαρακτήρα. Δρομολογείται δηλαδή ένας έλεγχος από την «Επιτροπή Ανθρώπινων Δικαιωμάτων» και την «Ad hoc Συμβιβαστική Επιτροπή» (άρθρ. 42 κε.), του οποίου η εξέλιξη εξαρτάται κάθε φορά από τη σχετική δήλωση του κράτους, που κατηγορείται για παραβίαση των συμβατικών του υποχρεώσεων. Η ενεργοποίηση πάντως της όλης διαδικασίας - μέσω των προβλεπόμενων αναφορών- μπορεί να γίνει μόνο από κράτος, που έχει ήδη δηλώσει, ότι αναγνωρίζει την αρμοδιότητα της Επιτροπής.

Η διευθέτηση των αναφυόμενων προβλημάτων επαφίεται αρχικά στα συμβαλλόμενα μέρη (άρθρ. 41 παρ. 1 εδ. α'). Σε περίπτωση που το ζήτημα δεν διευθετηθεί ικανοποιητικά από τους ενδιαφερόμενους, παραπέμπεται με πρωτοβουλία τους στις ανωτέρω Επιτροπές, οι οποίες διαθέτουν τις καλές τους υπηρεσίες για την εξεύρεση φιλικής λύσης. Αν επιτευχθεί φιλικός διακανονισμός, οι Επιτροπές περιορίζουν τις εκθέσεις τους σε μια σύντομη αναφορά των γεγονότων και της λύσης, που συμφωνήθηκε (άρθρ. 41 παρ. 1 εδ. η, ii, άρθρ. 42 παρ. 7 εδ. β). Διαφορετικά, οι εκθέσεις τους θα συμπεριλάβουν τις διαπιστώσεις πάνω στα ουσιώδη περιστατικά της υπόθεσης καθώς και τις παρατηρήσεις των ενδιαφερόμενων κρατών (άρθρ. 41 παρ. 1 εδ. η, ii, άρθρ. 42 παρ. 7 εδ. γ). Ειδικά, η «Ad hoc Συμβιβαστική Επιτροπή» θα επισυνάψει στην έκθεση και τις απόψεις της για τη δυνατότητα ενός φιλικού διακανονισμού του ζητήματος (άρθρ. 42 παρ. 7 εδ. γ). Το σημαντικότερο πάντως στοιχείο, που διέπει άλλωστε το πνεύμα της όλης διαδικασίας, είναι ότι τα ενδιαφερόμενα μέρη ειδοποιούν τον πρόεδρο της Επιτροπής, αν δέχονται ή όχι το περιεχόμενο της έκθεσης, που υπέβαλε η Συμβιβαστική Επιτροπή (άρθρ. 42 παρ. 7 εδ. δ).

Στο «Προαιρετικό Πρωτόκολλο του Συμφώνου των Αστικών και Πολιτικών Δικαιωμάτων» εξάλλου, προβλέπεται και η δυνατότητα άσκησης «ατομικών προσφυγών» από πολίτες - υποκείμενους στη δικαιοδοσία της Επιτροπής - εναντίον κρατών (μελών, τόσο του Συμφώνου ΑΠΔ όσο και του Προαιρετικού του Πρωτοκόλλου), για παραβίαση δικαιωμάτων τα οποία προστατεύονται από το Σύμφωνο ΑΠΔ (άρθρ. 1). Η Επιτροπή θα απέχει από την εξέταση οποιασδήποτε αναφοράς, υποβαλλόμενης εκ μέρους ατόμων, εάν δεν είναι εξακριβωμένο, ότι: «α) Το ίδιο ζήτημα δεν κρίνεται ήδη κατά κάποια άλλη διαδικασία διεθνούς ερεύνης ή ρυθμίσεως, β) το άτομο έχει εξαντλήσει όλα τα ένδικο μέσα που του παρέχονται από το εγχώριο δίκαιο. Αυτός ο όρος δεν εφαρμόζεται στην περίπτωση που η λήψη του μέτρου αυτού ενέχει υπερβολική καθυστέρηση» (άρθρ. 5 παρ. 2). Ωστόσο, και οι εν λόγω προσφυγές δεν είναι δραστικού χαρακτήρα: Γιατί, απολήγουν απλώς σε διαπιστώσεις της Επιτροπής, που συνήθως «εφιστά την προσοχή» των κρατών, τα οποία διέπραξαν τις παραβιάσεις, διαβιβάζοντας παράλληλα και τις δικές της απόψεις «περί του πρακτέου» στο συμβαλλόμενο μέρος και στον αναφέροντα (άρθρ. 5 παρ. 4).

Η κύρωση από μέρος της Ελλάδας του Συμφώνου ΑΠΔ καθώς και του Προαιρετικού του Πρωτοκόλλου θα σημείωνε ένα ακόμη σημαντικό βήμα προς την ασφαλέστερη τήρηση των αρχών του δικαίου και του πολιτεύματός μας, ιδίως μετά την αποδοχή της αρμοδιότητας της Ευρωπαϊκής Επιτροπής των Δικαιωμάτων τον Ανθρώπου για την άσκηση ατομικών προσφυγών.

5.2 Η Συνθήκη της Λωζάνης

α. Το περιεχόμενο της Συνθήκης

1. Η «Συνθήκη ειρήνης της Λωζάνης³³» (24 Ιουλίου 1923) υπήρξε το αποτέλεσμα επίπονων διεργασιών της ομώνυμης συνδιάσκεψης ανάμεσα στην Τουρκία, τους εμπόλεμους με αυτήν μετά το 1914 και στα κράτη των οποίων τα συμφέροντα διακυβεύονταν μετά τη δημιουργία του νέου Status quo στην περιοχή της νοτιοανατολικής μεσογείου. Ειδικότερα, η εν λόγω διεθνής πράξη σε συνάρτηση με τις ειδικές της συμφωνίες, προέβλεπαν τις διαδικασίες επίλυσης των σύνθετων προβλημάτων, που ανέκυπταν μετά την οριστική κατάλυση της οθωμανικής αυτοκρατορίας.

Για την Ελλάδα, η «Συνθήκη ειρήνης της Λωζάνης», σήμανε τον τερματισμό της ελληνοτουρκικής σύρραξης και καθιστούσε εφικτή τη διαμόρφωση των προϋποθέσεων για την ειρηνική συνύπαρξη των δύο όμορων κρατών. Η υποκατάσταση στη θέση της πολυεθνικής οθωμανικής αυτοκρατορίας του εθνικού τουρκικού κράτους, οδήγησε τους ιθύνοντες του νέου καθεστώτος στην αναζήτηση των μέσων για την κατοχύρωση της εθνικής ανεξαρτησίας και ασφάλειας της Τουρκίας και για την ειρηνική συνύπαρξή της με τα γειτονικά κράτη.

Στις διαπραγματεύσεις που προηγήθηκαν από τη σύναψη της ειρήνης, συζητήθηκε μεταξύ άλλων ως προέχον και το θέμα της προστασίας των μειονοτήτων, που θα παρέμεναν στην Ελλάδα και στην Τουρκία, μετά την ανταλλαγή μέρους των εκατέρωθεν ελληνοτουρκικών πληθυσμών. Γνώμονας στο εν λόγω εγχείρημα υπήρξε κάθε διευθέτηση, που θα διασφάλιζε τη γνησιότητα και την αυθεντικότητα ιδίως της θρησκευτικής τους ελευθερίας. Αποτέλεσμα των διαπραγματεύσεων υπήρξαν οι ειδικότερες διατάξεις, που ανάγονται στην ελευθερία των εκατέρωθεν θρησκευτικών μειονοτήτων, οι οποίες περιέχονται στο Γ Τμήμα της Συνθήκης της Λωζάνης (άρθρ. 37-45), με το γενικό τίτλο «Προστασία των μειονοτήτων».

³³ Η εν λόγω διεθνής πράξη κυρώθηκε με το Ν.Δ <Περί κυρώσεως της εν Λωζάνη συννομολογηθείσης ειρήνης 25.9.1923

2. Κατά το άρθρ. 37 της Συνθήκης, «Η Τουρκία αναλαμβάνει την υποχρέωσιν όπως αι εν τοις άρθροις 38-44 περιεχόμεναι διατάξεις αναγνωρισθώσιν ως θεμελιώδεις νόμοι, όπως ουδείς νόμος ή κανονισμός ή επίσημός τις πράξις διατελώσιν εν αντιφάσει ή εν αντιθέσει προς τας διατάξεις ταύτας και όπως ουδείς νόμος ή κανονισμός ή επίσημός τις πράξις κατισχύσωσιν αυτών». Ταυτόχρονα, οι εν λόγω ρυθμίσεις προσδιορίζονται και ως «υποχρεώσεις διεθνούς συμφέροντος», που τίθενται υπό την εγγύηση της Κοινωνίας των Εθνών και δεν μπορούν να τροποποιηθούν, χωρίς να συγκατατεθεί η πλειοψηφία του Συμβουλίου της Κοινωνίας των Εθνών (άρθρ. 44).

Ο χαρακτηρισμός των διατάξεων της Συνθήκης ως «θεμελιωδών νόμων», σε συνάρτηση προς την αδυναμία του εσωτερικού νομοθέτη Ελλάδας και Τουρκίας (με την ιδιότητα των εγγυητριών δυνάμεων της Συνθήκης) να προβαίνουν στην ψήφιση ή έκδοση πράξεων, που να αντιφάσκουν, να αντιτίθενται ή να κατισχύουν των διεθνών τους υποχρεώσεων, δημιουργεί μια παραπειστική αίσθηση της πραγματικότητας, σχετικά με τη νομική ισχύ των εν λόγω κανόνων. Η αίσθηση αυτή μπορεί να εκδηλωθεί ειδικότερα ως ιεραρχική υπεροχή των διατάξεων της Συνθήκης της Λωζάνης ακόμη και προς την καταγεγραμμένη σε κανόνες βούληση του συντακτικού νομοθέτη.

Ο χαρακτηρισμός όμως ενός κανόνα ως «θεμελιώδους», με αυξημένη τυπική ισχύ, μη υποκείμενου σε κατάργηση ή τροποποίηση από άλλους νόμους υπέρτατους στην ιεραρχία των δικαιοκτών κανόνων μιας έννομης τάξης, αναφέρεται αποκλειστικά στις συνταγματικές διατάξεις, που ρυθμίζουν ιδίως θέματα αναγόμενα στη συγκρότηση και στην άσκηση της κρατικής εξουσίας. Ο θεμελιώδης χαρακτήρας των συνταγματικών κανόνων προκύπτει ακριβώς από τη σπουδαιότητα των θεμάτων, τα οποία καλούνται να ρυθμίσουν (λ.χ. μορφή του κράτους, θεμελιώδεις αρχές του πολιτεύματος, σύνθεση και σχέσεις των άμεσων οργάνων του κράτους κ.ά.). Η τυπική υπεροχή των εν λόγω κανόνων εκδηλώνεται με τη διαδικασία κατά την οποία θεσπίζονται και του τύπου τον οποίο περιβάλλονται.

Η θρησκευτική ελευθερία αναγνωρίζεται ως βάση του συστήματος αξιών, που προβλέπει η Συνθήκη της Λωζάνης, τόσο σε επίπεδο κατοχύρωσης ατομικών ελευθεριών όσο και σε επίπεδο ανάπτυξης ευρύτερων κοινωνικών σχέσεων. Ειδικότερα, μέσα από την πλειάδα των περί θρησκευτικής ελευθερίας διατάξεων διακρίνουμε τις εξής γενικότερες εκφάνσεις της: Α) Θρησκευτική ισότητα: Η συγκεκριμένη αρχή λειτουργεί ενοποιητικά, δηλαδή στερεώνει την κοινωνική συνοχή των μειονοτήτων και προάγει τις σχέσεις τους προς τα πλειοψηφούντα αλλόθρησκα στοιχεία. Η αρχή της θρησκευτικής ισότητας αναγνωρίζεται ιδίως στο άρθρ. 38 παρ. 1, σύμφωνα με το οποίο, «Η τουρκική κυβέρνησις» (αμοιβαίως και η ελληνική) «αναλαμβάνει την υποχρέωσιν να παρέχη εις πάντας τους κατοίκους της Τουρκίας» (αμοιβαίως και της Ελλάδας) «πλήρη και απόλυτην προστασίαν της ζωής και της ελευθερίας αυτών, αδιακρίτως γεννήσεως, εθνικότητας, γλώσσης, φυλής ή θρησκείας». Ενισχυτικές της εν λόγω ρύθμισης είναι και οι διατάξεις των άρθρων 39 παρ. 2 και 40 εδ. 1, που ορίζουν αντίστοιχα, ότι «Πάντες οι κάτοικοι της Τουρκίας» (αμοιβαίως και της Ελλάδας) «άνευ διακρίσεως Θρησκειύματος θα ώσιν ίσοι απέναντι του νόμου» και, ότι «Οι Τούρκοι υπήκοοι» (αμοιβαίως και οι Έλληνες) «οι ανήκοντες εις μη μουσουλμανικάς μειονότητας» (αμοιβαίως και οι μουσουλμανικές μειονότητες της Ελλάδας) «θα απολαύωσι νομικώς και πραγματικώς της αυτής προστασίας και των αυτών εγγυήσεων, ως απολαύουσι και οι λοιποί Τούρκοι υπήκοοι» (αμοιβαίως και οι Έλληνες υπήκοοι). Β) Ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης: Με αυτήν διασφαλίζεται η ελευθερία των προσωπικών αντιλήψεων για την ύπαρξη του Θεού και η διαμόρφωση της προσωπικής και οικογενειακής ζωής του καθενός σύμφωνα με τις θρησκευτικές του αντιλήψεις. Οι ειδικότερες εκδηλώσεις της στο σύστημα των διεθνών ρυθμίσεων της Συνθήκης είναι οι εξής: α) Η απόλαυση των αστικών και πολιτικών δικαιωμάτων, ιδίως της παραδοχής σε δημόσιες θέσεις, αξιώματα και τιμές ή της εξάσκησης διάφορων επαγγελματιών, ασχέτως θρησκείας, δοξασίας ή πίστης (άρθρ. 39 παρ. 3). β) Η μη επιβολή περιορισμών «ως προς την θρησκείαν, τον τύπον και πάσης φύσεως δημοσιεύματα, είτε εν ταις δημοσίαις συναθροίσεσιν» (άρθρ. 39 παρ. 4). γ) Το δικαίωμα

«να συνιστώσι, διευθύνωσι και εποπτεύωσι ιδίαις δαπάναις παντός είδους φιλανθρωπικά, θρησκευτικά ή κοινωφελή ιδρύματα, σχολεία και λοιπά εκπαιδευτήρια, μετά του δικαιώματος να ποιώνται ελευθέρως εν αυτοίς χρήσιν της γλώσσης των και να τελούν ελευθέρως τα της θρησκείας των» (άρθρ. 40). δ) Η λήψη εκ μέρους των κυβερνήσεων όλων των κατάλληλων μέτρων, για το διακανονισμό των ζητημάτων οικογενειακού χαρακτήρα ή προσωπικής κατάστασης, σύμφωνα με τα έθιμα των μειονοτήτων (άρθρ. 42 παρ. 1) και ε) Η μη εκτέλεση εκ μέρους μελών μειονοτικών ομάδων, πράξεων «αποτελούσας παράβασιν της πίστεως ή των θρησκευτικών τους εθίμων» καθώς και η άρνησή τους «να παραστώσιν ενώπιον των δικαστηρίων ή να εκτελέσωσι νόμιμου τίνα πράξιν κατά την ημέραν της εβδομαδιαίας των αναπαύσεως "χωρίς" να περιπτώσιν εις ανικανότητά τινά» (άρθρ. 43 παρ. 1). Γ) Ελευθερία της λατρείας: Η μορφή αυτή της θρησκευτικής ελευθερίας, μετουσιωμένη σε βασική αρχή της Συνθήκης της Λωζάνης, θεμελιώνει διπλή αξίωση απέναντι στην κρατική εξουσία. Να μην επεμβαίνει επηρεάζοντας ή παρεμποδίζοντας την εκδήλωση των σχετικών πεποιθήσεων, αλλά να παρέχει κάθε δυνατή συνδρομή για την ελεύθερη προαγωγή τους. Άλλωστε, η ελευθερία της λατρείας συνιστά τη σπουδαιότερη εκδήλωση της θρησκευτικής ελευθερίας. Γιατί, η θρησκευτική πίστη δεν περιορίζεται σε ενδιάθετο φρόνημα, αλλά εξωτερικεύεται, συνδέεται δηλαδή άρρηκτα με συγκεκριμένες διαδικασίες και μορφές, ιδίως τελετουργικές. Η ελευθερία της λατρείας των μειονοτήτων μπορεί να εκδηλωθεί κατά τις ειδικότερες διατάξεις της Συνθήκης, ιδίως: α) «Ως δικαίωμα πάντων να πρεσβεύωσιν ελευθέρως δημοσία τε και και ιδίου, πάσου πίστιν, θρησκείαν ή δοξασίαν ων η άσκησις δεν ήθελε είναι ασυμβίβαστος προς την δημοσίου τάξιν και τα χρηστά ήθη» (άρθρ. 38 παρ. 2) και β) Ως υποχρέωση της κυβέρνησης, να «παρέχη πάσου προστασίαν εις τος εκκλησίας, συναγωγάς, νεκροταφεία και λοιπά θρησκευτικά καθιδρύματα των ειρημένων μειονοτήτων. Εις τα ευαγή καθιδρύματα, ως και τα θρησκευτικά και φιλανθρωπικά καταστήματα των αυτών μειονοτήτων, θα παρέχηται πάσα ευκολία και άδεια, η δε κυβέρνησις προκειμένου περι ιδρύσεως νέων θρησκευτικών και φιλανθρωπικών καθιδρυμάτων, ουδεμίαν θέλει αρνηθή εκ των αναγκαίων ευκολιών, αίτινες έχουσιν εξασφαλισθή εις τα λοιπά ιδιωτικά καθιδρύματα ομοίας φύσεως» (άρθρ. 42 παρ. 3).

4. Τα ανωτέρω δικαιώματα, που σημειωτέου λειτουργούν παραπληρωματικά αξιώνουν την ευχέρεια των δικαιούχων να πράξουν ή να απέχουν από ορισμένη ενέργεια ή να απαιτήσουν από τη διοίκηση, να προβαίνει σε θετικές πράξεις ή παραλείψει.

Για την αρμονική πάντως ένταξη και λειτουργία των εν λόγω δικαιωμάτων στο εσωτερικό δίκαιο των συμβαλλόμενων κρατών (Ελλάδας, Τουρκίας), η Συνθήκη της Λωζάνης θέσπισε και ορισμένους περιορισμούς, που να διασφαλίζουν ιδίως την «αυτοσυντήρηση» και την «επιβολή» της κρατικής εξουσίας. Η ρητή έκφραση περιορισμών στα αναγνωριζόμενα δικαιώματα αποδίδεται με τους όρους «δημόσια τάξη» (άρθρ. 38 παρ. 1, 3, άρθρ. 43 παρ. 2), «χρηστά ήθη» (άρθρ. 38 παρ. 1) και «εθνική άμυνα» (άρθρ. 38 παρ. 3).

Σ' ένα δημοκρατικό όμως πολίτευμα, η μέριμνα για τη διασφάλιση της «δημόσιας τάξης» πρέπει να ασκείται στα προβλεπόμενα όρια του νόμου³⁴. Ό,τι δεν απαγορεύεται επιτρέπεται και δεν μπορεί να εμποδισθεί³⁵. Το τεκμήριο λειτουργεί «εν αμφιβολία» υπέρ της ελευθερίας («In dubio pro libertate»).

Βασική πάντως διαπίστωση, που συνάδει προς τη φύση, τους πρωταρχικούς σκοπούς της κρατικής εξουσίας αλλά και προς την ευρύτερη νομική και πολιτική πραγματικότητα είναι η εξής: Σε περίπτωση, που η συναλληλία της «δημόσιας τάξης» και των ατομικών ελευθεριών δεν καθίσταται εφικτή, υπερισχύει σινήθως η «δημόσια τάξη».

³⁴ Βλ. Α.Μάνεση σημ. 178 σ.58

³⁵ Για το σύστημα των περιορισμών στα θεμελιώδη δικαιώματα που προβλέπει η επιτρέπει το Σύνταγμα βλ. Δ.Τσάτσου σημ.180 σ.238

β. Αποτίμηση της νομικής, πολιτικής και κοινωνικής σημασίας της Συνθήκης για τη θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης

1. Η σύναψη της Συνθήκης της Λωζάνης επικύρωνε καταστάσεις, που μετά τη δοκιμασία της μικρασιατικής καταστροφής είχαν ήδη επενεργήσει αποφασιστικά στη διαμόρφωση της εθνικής συνείδησης, για την αποκατάσταση των ελληνοτουρκικών σχέσεων. Ως γνώμονας στην εν λόγω επιδίωξη προβλήθηκε ιδίως η σύμβαση ανταλλαγής των ελληνοτουρκικών πληθυσμών και ο σεβασμός των δικαιωμάτων στους εναπομείναντες αλλόθρησκους πληθυσμούς.

Η προσαρμογή των εθνικών επιδιώξεων στους κανόνες του διεθνούς δικαίου και της διεθνούς νομιμότητας, καθιερώνονταν ως πρωταρχική αρχή της ελληνικής διπλωματίας. Την επομένη της Συνθήκης της Λωζάνης η Ελλάδα καλούνταν, να επισημάνει νέους καθοριστικούς παράγοντες της εξωτερικής της πολιτικής, να προσδιορίσει τους αντικειμενικούς της σκοπούς και να αναζητήσει τα μέσα για την ασφαλέστερη επίτευξή τους. Ήταν πλέον έτοιμη, να δεχθεί τη Συνθήκη της Λωζάνης, ως συμβολικό και συμβατικό τερματισμό της αντιδικίας της με τους τούρκους.

Για την Τουρκία, η Συνθήκη της Λωζάνης σήμαινε την αναγνώριση του κεμαλικού καθεστώτος και την κατάρτιση της δυσμενούς γι' αυτήν και ήδη θνησιγενούς Συνθήκης των Σεβρών. Συγχρόνως, την απάλλαξε από τις εξαρτήσεις που της επέβαλε ο ευρωπαϊκός επεκτατισμός, όπως το καθεστώς των «διομολογήσεων». Περιέβαλε με διεθνές κύρος την απόφαση της κεμαλικής κυβέρνησης, να σταδιοδρομήσει ως εθνικό κράτος, χωρίς ξένα εδάφη ή λαούς υποτελείς στην κυριαρχία της, με υποσχέσεις σεβασμού ιδίως στα ατομικά δικαιώματα των αλλοεθνών υπηκόων του. Ο οθωμανικός πολυεθνισμός κρίνονταν ασυμβίβαστος με το νέο τουρκικό εθνικό κράτος και προβάλλονταν ήδη ως στοιχείο εσωτερικής αδυναμίας του. Την περίοδο αυτή, η Τουρκία είχε να ασχοληθεί με τα εσωτερικά της προβλήματα και κυρίως με την κρατική της ανασυγκρότηση²². Σε ό,τι αφορά τις διεθνείς της σχέσεις, η σύναψη διεθνών συμβάσεων και συνθηκών της παρέιχαν εκτός των άλλων και τις απαραίτητες αποδείξεις για τις «φιλειρηνικές» της διαθέσεις προς τους τέως εμπολέμους της.

Παρά τη διαλλακτική όμως στάση των δύο κυβερνήσεων για την άρση των οξύτων αντιθέσεων τους, τα δυσμενή βιώματα του παρελθόντος προβάλλονταν επιτήδεια ως «πολιτικό ενέχυρο», υποθάλποντας έτσι τις προσπάθειες της ουσιαστικής προσέγγισής τους.

2. Η θρησκευτική ελευθερία αποτελεί την πιο αυθεντική εκδήλωση ελευθερίας στη Συνθήκη της Λωζάνης, που λειτουργεί ιδίως με χαρακτήρα αρνητικό, ιδρύει δηλαδή υποχρέωση μη προσβολής της εκ μέρους της πολιτείας. Ταυτόχρονα όμως, συνιστά και υποχρέωση πραγμάτωσής της, με θετικές ενέργειες των κρατικών οργάνων. Η αναγνώριση της θρησκευτικής ελευθερίας ως καθοριστικής αρχής στην ανωτέρω διεθνή πράξη δεν έχει την έννοια της «αντιπαράθεσης» ή της «επιβολής» της στα υπόλοιπα δικαιώματα, αλλά της «αρωγής» της στην ενεργοποίησή τους. Η προστασία, που αναγνωρίζεται στη μουσουλμανική μειονότητα της Δυτικής Θράκης, προσδιορίζεται και εξειδικεύεται από τα στοιχεία εκείνα, που κατά την ισλαμική νομοθεσία συγκροτούν την αξία του ανθρώπου, ως προσώπου, ως έλλογου και συνειδητού όντος και ως προσωπικότητας με ατομική και ηθική διάσταση.

Η θρησκογενής υφή των ισλαμικών κανόνων δεν είναι νέα. Ήταν ανέκαθεν ενσωματωμένη και εξειδικευμένη στις γενικές ρήτρες του ισλαμικού ιδιωτικού δικαίου (λ.χ. ελεύθερη διαμόρφωση της βούλησης, γενική ικανότητα δικαίου κ.ά.), που εδράζονταν στους κανόνες του Κορανίου. Συνεπώς, η θρησκευτική ελευθερία στην οθωμανική αυτοκρατορία λειτουργούσε συμπληρωματικά ή επικουρικά ως γνώμονας στην

ερμηνεία, στην εφαρμογή των σχετικών νομοθετικών διατάξεων καθώς και στην κατάργηση και στη μεταβολή της ουσίας τους.

3. Η αναγνώριση όμως δικαιοδοτικών αρμοδιοτήτων στο μουσουλμάνο πρωθιερέα (N. 2345/1920, άρθρ. 10) συνέβαλε στην καθιέρωση των κανόνων, που συγκροτούν την εν γένει θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων, σε αυτοτελή πηγή δικαιοσύνης έμπνευσης του ιεροδίκη, στο μέτρο που καλείται να συμπληρώσει νομολογιακά ή με γνωμοδοτήσεις τα υφιστάμενα κενά του ισλαμικού δικαίου.³⁶

Η Συνθήκη όμως της Λωζάνης δεν καλείται απλώς ν' αναγνωρίσει τα δικαιώματα των μουσουλμάνων ως ατόμων αλλά και ως μελών του κοινωνικού συνόλου και *a fortiori* και ως μελών «κοινωνικών ομάδων». Η έμφαση, που αποδίδεται στη θρησκευτική ελευθερία, επιδιώκει να καταστήσει αυτήν ένα μέσο, για να διαπιστωθεί κατά πόσον ο έλληνας νομοθέτης και η ελληνική διοίκηση ανταποκρίνονται στις διεθνείς τους υποχρεώσεις. Εντούτοις η θεωρητική και πρακτική αξία, που αποδίδεται στη θρησκευτική ελευθερία, δεν εκφράζει τη συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα στη δυναμική της εξέλιξη.

Το υποκείμενο των υπό κρίση» δικαιωμάτων δεν ενεργεί απλώς ως πρόσωπο για τη φυσική και πνευματική του υπόσταση αλλά και ως μέλος του κοινωνικού συνόλου. Η ενσωμάτωση των εκφάνσεων της θρησκευτικής ελευθερίας στις συλλογικές ελευθερίες (λ.χ. θρησκευτικός συνεταιρισμός, θρησκευτική συνάθροιση) εξασφαλίζει, πληρέστερα τη βίωση και αναπαραγωγή των εν λόγω σχέσεων στην αυθεντική τους διάσταση. Ταυτόχρονα όμως, παραβλέπει την ιδιότητα του ατόμου και ως μέλους του κοινωνικού συνόλου, του οποίου αποτελεί οργανικό τμήμα. Δηλαδή, την ένταξή του σε μια ευρύτερη κοινότητα στην ολοκλήρωση της οποίας συμβάλλει ασκώντας ορισμένες συλλογικές ελευθερίες ή δικαιώματα. Με άλλα λόγια, η θρησκευτική ελευθερία λειτουργεί στους μουσουλμάνους ως επιδίωξη αναπαραγωγής των ιδιότυπων κοινωνικών τους σχέσεων. Για το σκοπό αυτό χρησιμοποιούνται ως πρότυπα οι ισλαμικοί κανόνες, που διαθέτουν τους δικούς τους μηχανισμούς για την εξισορρόπηση και ρύθμιση της κοινωνικής συνύπαρξης. Η παραπάνω διαπίστωση δεν αποτελεί επιφανόμενο ενός θεωρητικού τύπου κοινωνικών σχέσεων, αλλά μια κατάσταση πραγματική, που χαρακτηρίζει κατά τεκμήριο τους ρυθμούς της κοινωνικής συναλληλίας των μουσουλμάνων προς την πλειοψηφία.

³⁶ Για τις δικαιοδοτικές αρμοδιότητες του μουσουλμάνου πρωθιερέα βλ. κεφ 8 σ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΣΤ*

Νομοθετικές ρυθμίσεις

Η ελευθερία της ισλαμικής συνείδησης

6.1 Με ατομικές εκδηλώσεις

α. Εισαγωγικές παρατηρήσεις

1. Στο παρόν κεφάλαιο αναλύεται το ειδικό καθεστώς προστασίας της ισλαμικής συνείδησης, ως στοιχείο της εν γένει θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων στη Δυτική Θράκη. Ειδικότερα, εξετάζονται οι πιο χαρακτηριστικές ρυθμίσεις, που διαγράφουν μια ιδιόζουσα πορεία στην κοινωνική και πολιτική εξέλιξη των υποκειμένων προστασίας.

Η ιστορική μονομέρεια του ισλαμισμού αποτελεί το κομβικό σημείο του όλου προβληματισμού. Ιδιαίτερα, όταν ζητά να επιβάλλει το χαρακτηριστικό του προσδιορισμό σε θεσμούς, που στοιχειοθετούν τη δυναμική του, αντιβαίνουν ωστόσο στη νομοτέλεια της ιστορικής εξέλιξης. Στο πλαίσιο αυτό διερευνάται η δυνατότητα και τα περιθώρια εφαρμογής των αναχρονιστικών θεσμών του ισλαμισμού, που κατοχυρώνει η Συνθήκη της Λωζάνης, ενταγμένων στη σύγχρονη πραγματικότητα.

2. Για την πληρέστερη κατανόηση της θεματικής, αναλύεται καταρχήν το ιστορικό-νομικό πλαίσιο των επιμέρους διευθετήσεων, που ανάγονται στην ελευθερία της ισλαμικής συνείδησης, με την έννοια της ελεύθερης ανάπτυξης της στα πλαίσια της ελληνικής έννομης τάξης και επικουρικά ή ερμηνευτικά με αναγωγή στο οθωμανικό δίκαιο. Στη συνέχεια, αξιολογούνται οι ρυθμίσεις αυτές ενταγμένες στην κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα. Τέλος, ερμηνεύεται ο συσχετισμός τους προς το ισχύον Σύνταγμα, τη Συνθήκη της Λωζάνης και τις διεθνείς πράξεις που υπέγραψε η Ελλάδα, αναγόμενες στη θρησκευτική ελευθερία. Η τελευταία στόχευση συνέχεται με τον καθορισμό των προοπτικών για περαιτέρω βελτίωση στο καθεστώς συναλληλίας των εν λόγω ρυθμίσεων.

Σ' αυτό ακριβώς το πλαίσιο επιδιώκεται παράλληλα η εξεύρεση των «ισορροπιών» εκείνων (ρυθμίσεων, διοικητικής πρακτικής), που θα μπορούσαν να καταστήσουν πιο διαλεκτική τη σχέση του νομοκανονικού ισλαμισμού στη σύγχρονη πραγματικότητα, πιο διαλλακτική στις νομοτέλειες της ιστορικής και κοινωνικής εξέλιξης.

β. Αποδοχή του ισλαμικού εορτολόγιου

β1. Το ισλαμικό ιερολόγιο

1. Από τη σύστασή της η ισλαμική εκκλησιαστική τάξη καθόρισε τακτές ημέρες προς ανάμνηση των σημαντικότερων ιστορικών της γεγονότων. Στους σταθμούς της ιστορικής της αναδίφησης εντάσσεται και η Εγείρα³⁷ (16 Ιουνίου 622 του χριστιανικού έτους), ως εναρκτήριοις γνώμονας του οθωμανικού ημερολόγιου και ταυτόχρονα ως ανάμνηση της φυγής του Μωάμεθ από την πατρίδα του Μέκκα στη Μεδίνα, για τη διάδοση του ισλαμισμού. Λειτουργώντας στο επίπεδο των δικαιοκτών αρχών, η Εγείρα διαμόρφωσε

³⁷ Για την ιστορική και ερμηνευτική προσέγγιση της Εγείρας βλ. Γ. Φιλαρέτου το Οθωμανικό ημερολόγιο κατά ελληνική νομολογία

βαθμιαία ρυθμιστικούς κανόνες, εξοβελίζοντας και αυτούς ακόμη τους κοινωνικούς θεσμούς

Η έκθεση της Επιτροπής του Οθωμανικού Αστικού Κώδικα «Περί της κατά τους αραβικούς εν γένει μήνας ισχύος της παραγράφης», αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα, όπου τα δικαϊκά πρότυπα των μωαμεθανών, διαμορφώνονταν σύμφωνα με τις αρχές του ισλαμικού δόγματος³⁸. Ειδικότερα, η ρύθμιση των έννομων σχέσεων του οθωμανικού δικαίου προβλεπόταν κατά το σεληνιακό έτος, πλην των δικαιπραξιών που οι συμβαλλόμενοι μπορούσαν να καθορίσουν οικειοθελώς το χρόνο παραγράφης κατά το σεληνιακό ή το ηλιακό ημερολόγιο.

2.Οι μουσουλμάνοι της Δυτικής Θράκης εναρμονίζουν την επικρατούσα εκκλησιαστική τους τάξη, σύμφωνα προς τις δογματικές διδασκαλίες του ισλαμισμού, καθορίζοντας το ημερολόγιο της Εγείρας ως μέτρο στάθμισης των εκκλησιαστικών τους ιωβηλαίων. Η χρήση της Εγείρας από τη μουσουλμανική μειονότητα της Δυτικής Θράκης, εντάσσεται στην ευρύτερη προστασία της Θρησκευτικής τους ελευθερίας αν και ευνόητα, η διαφοροποίησή της προς το επίσημο γρηγοριανό ημερολόγιο συνεπάγεται ορισμένες συναλλακτικές ιδίως περιπλοκές.

β2. Η εβδομαδιαία αργία της Παρασκευής

1.Στις ημέρες της πολυσήμερης «θέωσης» των μουσουλμάνων, εντάσσεται και η Παρασκευή, για την ανάπαυση, αναψυχή καθώς και για την οικογενειακή και θρησκευτική περισυλλογή τους. Ο καθορισμός της Παρασκευής, ως «αντίστιξη» θρησκευτικής και βιωματικής ανάγκης, αποτελεί αντιπαράθεση στις θρησκευτικές αργίες της Κυριακής και τον Σαββάτου, που υιοθετήθηκαν αντίστοιχα από χριστιανούς και ιουδαίους.

2.Από τη μελέτη των διατάξεων που παραθέτονται, παρέχεται μια γενικότερη εποπτεία των επιλογών του εσωτερικού και διεθνούς νομοθέτη στο συγκεκριμένο θέμα. Διαπιστώνεται ειδικότερα πόσο ευρύς και απρόβλεπτος σε όλη την έκτασή του είναι ο κύκλος των προβλημάτων ερμηνείας, που θέτει αυτός ο πλούτος των νομικών ορισμών, στην πολιτική, διοικητική και δικαστηριακή πρακτική.

Ο Ν. ΓΥΝΕ' /3.12.1909 «Περί Κυριακής αργίας», καθόριζε την Κυριακή ως ημέρα εβδομαδιαίας αποχής από κάθε «βιομηχανική, βιοτεχνική και εμπορική εργασία», όλων των μισθωτών ανεξαρτήτως θρησκεύματος (άρθρ. 1). Η διάταξη αυτή παρείχε τη δυνατότητα στην ορθόδοξη χριστιανική εκκλησία, να διεκδικεί αποφασιστική γνώμη σε θέματα τον κρατικά οργανωμένου κοινωνικού βίου. Συγχρόνως όμως, σχετικοποιούσε τη θρησκευτική ελευθερία των αλλόθρησκων, που δεσμεύονταν συνειδησιακά στην εφαρμογή της εβδομαδιαίας αργίας. Ο Ν. 180/21.3.1914 «Περί τροποποίησης διατάξεων τίνων των νόμων περί Κυριακής αργίας ΓΥΝΕ' της 3ης Δεκεμβρίου 1910», απαγόρευε την άσκηση εργασίας και σε αλλόθρησκους μισθωτούς. Ταυτόχρονα όμως, παρείχε τη δυνατότητα, όπως με Β.Δ. και μετά από γνώμη του οικείου εμπορικού επιμελητήριου, καθορισθεί άλλη ημέρα ανάπαυσης πλην της Κυριακής, για πληθυσμό, συγκείμενο από διάφορα θρησκεύματα (άρθρ. 1). Η εν λόγω ρύθμιση ανταποκρινόταν πλήρως προς τη συνταγματική αρχή της θρησκευτικής ελευθερίας (άρθρ. 1 Συντ. 1911). Γιατί, διασφάλιζε κατά τρόπο σαφή και θετικό την ανεμπόδιστη από κρατικές επεμβάσεις διαμόρφωση και εκδήλωση των θρησκευτικών πεποιθήσεων σε όλους τους ετερόδοξους. Και το σημαντικότερο, δεν υποχρέωνε τους αλλόθρησκους σε ηλύξεις ή παραλείψεις, που προϋπέθεταν δέσμευση από το δικό τους θρήσκευμα. Το Β.Δ./5.4.1914 «Περί αναδημοσίευσ...

³⁸ Βλ. Δ.Νικολαΐδη Οθωμανικοί Κώδικες τόμ. Β' Κωνσταντινούπολη 1890 σ. 983

ως εις εν ενιαίου κειμένου των νόμων περί Κυριακής αναπαύσεως» περιείχε τις ίδιες ακριβώς διατάξεις του Ν. 180/21.3.1914. Το Π.Δ, εξάλλου της 8 Μαρτίου 1930 «Περί κωδικοποίησης των νόμων περί Κυριακής αναπαύσεως» επανέφερε τις ρυθμίσεις του Ν. ΓΥΝΕ' /3.12.1909, αναγνωρίζοντας την Κυριακή ως υποχρεωτική αργία για τους «οπαδούς» κάθε θρησκειώματος (άρθρ. 1 παρ. 1).³⁹

Το Β.Δ. 748/6.9.1966 «Περί κωδικοποίησης, τροποποίησης και συμπλήρωσης των διατάξεων της κειμένης νομοθεσίας περί εβδομαδιαίας και Κυριακής αναπαύσεως και ημερών αργίας», συνιστά την ισχύουσα ρύθμιση⁴⁰. Οι διατάξεις του ανταποκρίνονται προς τη νέα φύση της εβδομαδιαίας ανάπαυσης, ως κατεξοχήν κοσμικής αργίας για όλους τους μισθωτούς, ανεξαρτήτως θρησκειώματος (άρθρ. 1 παρ. 2).

3. Τα πορίσματα των εργασιών της Γ', Διεθνούς Συνδιάσκεψης Εργασίας της Γενεύης (12/25 Οκτωβρίου 1921) παρέχουν γόνιμες πληροφορίες στο θέμα της εβδομαδιαίας αργίας, όχι μόνο για την επιστημονική εμβάθυνση στα λεπτά και πολύπλοκα προβλήματα της φύσης και εξέλιξης του θεσμού, αλλά και στην πρακτική εφαρμογή τους στη σφαίρα της αγωγής και καθοδήγησης των εσωτερικών έννομων τάξεων.

Οι αποφάσεις της εν λόγω Συνδιάσκεψης κατέστησαν αναπόσπαστο τμήμα του ελληνικού δικαίου με τον κυρωτικό Ν. 2990/2 Αυγούστου - 3 Σεπτεμβρίου 1922 «Περί κυρώσεως της Διεθνούς Συμβάσεως της Γ' Διεθνούς Συνδιασκέψεως της Γενεύης της κανονίζούσης την εφαρμογήν της εβδομαδιαίας αναπαύσεως εν τοις βιομηχανικοίς καταστήμασι». Προσδιοριστικές της σημασίας, που ενέχει ο Ν. 2990/1922 στο εξεταζόμενο θέμα, είναι οι εξής ιδίως διατάξεις του: «Απαν το προσωπικόν το απασχολούμενου εις βιομηχανικά καταστήματα δημόσια ή ιδιωτικά», δικαιούται σε περίοδο επτά ημερών, αργία τουλάχιστον είκοσι τεσσάρων ωρών (άρθρ. 2 παρ. 1). Ο χρόνος της εβδομαδιαίας ανάπαυσης θα πρέπει να συσχετίζεται προς τις παραδόσεις ή τα έθιμα του οικείου τόπου ή του διαμερίσματος. Για την πληρέστερη εξάλλου πραγμάτευση της εν λόγω προβληματικής και για τη δικαιολογητική σύνθεσή της προς τις ευρύτερες «οικονομικές και ανθρωπιστικές απόψεις», προβλέπεται η δυνατότητα καθορισμού εξαιρέσεων στην κυριακάτικη εβδομαδιαία αργία μετά από γνωμοδότηση των οικείων σωματείων εργατών και εργαζόμενων (άρθρ. 4 παρ. 1)⁴¹.

4. Αν και το εργατικό δίκαιο συνδέεται άμεσα με τους κοινωνικούς, οικονομικούς και πολιτικούς θεσμούς μιας χώρας, εντούτοις σημαντικοί παράγοντες συνέβαλαν βαθμιαία στη διεθνοποίησή του⁴². Στο πλαίσιο της συγκεκριμένης μεταλλαγής εντάσσεται και η φύση της Κυριακής ανάπαυσης ως παγκόσμια καθιερωμένης κοσμικής αργίας, κατά την οποία απαγορεύεται ή τουλάχιστον περιορίζεται η επίδοση των μισθωτών στις συνήθεις βιοτικές δραστηριότητες. Οι σκοποί του σύγχρονου κράτους δεν οριοθετούνται μόνο στη διασφάλιση της «ειρήνης», του «νόμου» και της «τάξης», αλλά αποβλέπουν κυρίως να καταστήσουν δυνατή, όχι μόνο θεωρητικά αλλά και ουσιαστικά, την ισότιμη συμμετοχή όλων των πολιτών στην οικονομική, πολιτική και πολιτιστική ζωή. Κατά την έννοια αυτή, η ιδέα του κοινωνικού κράτους αποτελεί έκφραση της δημοκρατίας, η οποία κατοχυρώνει την ελευθερία και την ουσιαστική άσκηση της σε όλους τους πολίτες.

Από μια γενικότερη θεώρηση των αρχών του εργατικού δικαίου συνάγεται, ότι το διευθυντικό δικαίωμα του εργοδότη δεν περιλαμβάνει την παρακώλυση των συνειδησιακών αξιών του μισθωτή. Η επίκληση εξάλλου της θρησκευτικής ελευθερίας από το μισθωτή ως «Forum internum», δικαιολογείται μόνον, όταν διαπιστώνεται υπέρβαση

³⁹ Βλ. Η. Κυριακόπουλου Ελληνικόν Συνταγματικόν δίκαιον δ' εκδ. Θεσσαλονίκη-Αθήνα

⁴⁰ Βλ. Ε. Δημητρακόπουλου Εργατική Νομοθεσία εκδ. τέταρτη Αθήνα 1972 σ.170

⁴¹ Βλ. Κ. Δημάκη Η εβδομάδα ανάπαυσης (κατά την διεθνή σύμβαση της 12/25 οκτωβρίου 1921) σ. 409

⁴² Βλ. Κουκιαδή Εργατικό Δίκαιο Α' ημίτομος Θεσσαλονίκη 1976 σ.75

των ορίων της καλής πίστης εκ μέρους του εργοδότη. Αυτό άλλωστε, τελεί σε σχέση οργανικής συνάρτησης και προς την αρχή της ίσης μεταχείρισης των εργαζόμενων⁴³.

Σε ορισμένες επιχειρήσεις, εκμεταλλεύσεις και υπηρεσίες, η φύση της οικονομικοτεχνικής δομής και σημασίας τους για το κοινωνικό σύνολο, επιβάλλει τη λειτουργία τους στις μη εργάσιμες ημέρες. Ως αντιστάθμισμα αυτού και για την προστασία των εργαζόμενων δικαιολογείται η καθιέρωση αναπληρωματικής αργίας, διάφορης της Κυριακής. Στις εν λόγω επιχειρήσεις και στα πλαίσια των διευθυντικών τους δικαιωμάτων, οι εργοδότες θα πρέπει να εξυπηρετούν τους μουσουλμάνους εργαζόμενους, που αιτούνται ως εβδομαδιαία αργία την Παρασκευή.

Η κατοχύρωση άλλωστε όλων των εκφάνσεων της θρησκευτικής ελευθερίας τους συνδράμει την ενεργότερη κοινωνική τους ενσωμάτωση, διασφαλίζοντας ταυτόχρονα τη συλλογική τους ταυτότητα, ως ιδιότυπου κοινωνικού σχηματισμού. Η θεσμική εγγύηση της Παρασκευής αργίας για τους μουσουλμάνους, δικαιολογείται περαιτέρω από λόγους ευρύτερης κοινωνικής δικαιοσύνης και ίσης μεταχείρισης των εργαζόμενων:

Η θεσμική υλοποίηση των παραπάνω επιδιώξεων διαγράφεται επίσης και στο άρθρ. 6 παρ. 1 του Ν. 549/23.2.1977 «Περί τροποποιήσεως διατάξεων τίνων της εργατικής νομοθεσίας και ρυθμίσεως συναφών θεμάτων». Ειδικότερα, με απόφαση του οικείου Νομάρχη και μετά από γνώμη των οικείων επαγγελματικών οργάνων εργοδοτών και μισθωτών, αντί να χορηγείται η προβλεπόμενη από τις ισχύουσες διατάξεις αναπληρωματική αργία, μπορεί να θεσπισθεί για ορισμένες επιχειρήσεις, υποχρεωτική αργία και σε άλλη μέρα πλην της Κυριακής.

5. Η διάκριση ανάμεσα στην Κυριακή αργία και σ' αυτές που επιβάλλονται από το χριστιανικό εορτολόγιο (λ.χ. Χριστούγεννα, Θεοφάνια κ.ά.) αντανakλά βασικά το σύστημα των σχέσεων πολιτείας και εκκλησίας. Η υποχρεωτική αργία της Κυριακής βρίσκει επαρκές έρεισμα στο άρθρ. 13 παρ. 4 Συντ. Ταυτόχρονα όμως, εκφράζει και τη γενική συνείδηση μιας κοινωνικής αναγκαιότητας. Είναι πάντως εύλογο, η εβδομαδιαία αργία, που καθιερώνεται για λόγους ευρύτερα κοινωνικούς, να συμπίπτει με το εορτολόγιο της επικρατούσας θρησκείας, εφόσον είναι δεδομένο, ότι σ' αυτήν ανήκει η συντριπτική πλειονότητα των ελλήνων πολιτών. Οι διατάξεις συνεπώς περί Κυριακής αργίας, δε μπορούν να έχουν τη σημασία των «δογματικών» κανόνων, αλλά ρυθμίζονται σύμφωνα με τις ευρύτερες κοινωνικές ανάγκες και περιστάσεις.

Οι αργίες εξάλλου, που επιβάλλονται από το χριστιανικό εορτολόγιο, δε στοιχειοθετούνται στο άρθρ. 3 παρ. 1 Συντ. ως συσχετισμός κυριαρχίας της «επικρατούσας» προς τις «γνωστές» θρησκείες, αλλά ως ένδειξη σεβασμού προς τη θρησκεία της πλειονότητας του ελληνικού λαού. Η γενίκευση πάντως της εφαρμογής τους δε συμβιβάζεται απόλυτα προς την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης των υποχρεούμενων σ' αυτήν ετερόθρησκων ή ετερόδοξων. Το ίδιο ισχύει και για τις τοπικές εορτές, που θεωρούνται ως εξαιρέσιμες και συνεπώς «εξομαλύνονται» προς την Κυριακή καθώς και σ' αυτές που χαρακτηρίστηκαν ως εξαιρέσιμες, από ορισμένη κατηγορία εργαζόμενων «υπέρ αγίου», που καθορίσθηκε ως προστάτης τους.

6. Οι πεποιθήσεις των ατόμων στον θρησκευτικό τομέα δεν αποτελούν συνήθως ευμετάβλητες απόψεις, αλλά βιώματα που ασκούν επήρεια στη διαμόρφωση της προσωπικότητάς τους. Συνεπώς, είναι ευνόητη η αξίωση των πολιτών απέναντι στο κράτος για το σεβασμό των θρησκευτικών και των ευρύτερα συνειδησιακών τους αξιών και για την αποχή από κάθε παρέμβαση ή περιορισμό των ενεργειών τους. Με τη διάταξη όμως τον άρθρ. 13 παρ. 4 Συντ. οριοθετείται η έκταση της θρησκευτικής ελευθερίας. Ειδικότερα, δεν μπορεί κανείς επικαλούμενος τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις, να

⁴³ βλ. Κ. Σταμούλι Το διευθυντικό δικαίωμα του εργοδότη Αθήνα 1978 σ.147

αρνηθεί την εκπλήρωση των υποχρεώσεών του προς το κράτος ή τη συμμόρφωσή του προς τους νόμους γενικής εφαρμογής⁴⁴, που δεν αφορούν άμεσα θέματα συνειδησιακών αναστολών. Συνεπώς, η άρνηση εφαρμογής των νόμων περί Κυριακής αργίας δημιουργεί σοβαρό και αναπότρεπτο κίνδυνο για την ομαλή λειτουργία των συναλλαγών.

Παρά την καθιέρωση όμως επίσημης εβδομαδιαίας αργίας, ο Έλληνας νομοθέτης αναγνώρισε προνόμια και στη μουσουλμανική θρησκεία, σύμφωνα με τις αρχές του ισλαμικού ιερολογίου. Έτσι, ενώ το επίσημο εορτολόγιο του κράτους ρυθμίζεται με απόλυτη αλληλουχία προς τις θρησκευτικές εορτές της Ορθόδοξης Ανατολικής Εκκλησίας, εντούτοις παρασχέθηκε ιδιαίτερη προστασία για την τήρηση της ενδημικής κατά Παρασκευή αργίας στα σχολεία των μουσουλμάνων, που υιοθετούν το ισλαμικό εορτολόγιο. Ο καθορισμός της εν λόγω αργίας εκφράζει μια ιδιότυπη πραγματικότητα και εδραιώνει την πολυμέρεια του συστήματος της κρατικής πολιτικής υπέρ των μουσουλμάνων, που αποσκοπεί καταρχήν στην παροχή μιας κοσμικής παιδείας, δομημένης στα πορίσματα της σύγχρονης παιδαγωγικής. Παράλληλα, διασφαλίζει τις αρχές και αξίες του ισλαμισμού, στα πλαίσια της θρησκευτικής ελευθερίας και ισότητας.

Κατά το άρθρ. 22 παρ. 5 περ. β' του Ν. 1242 Β' /24.6.1919 «δημοτικής εκπαίδευσεως» «Οι μονίμως ως και επί αντιμισθία διδάσκοντες την ελληνικήν γλώσσαν εν τοις... Μουσουλμανικοίς σχολείοις ορθόδοξοι χριστιανοί διδάσκαλοι αμφοτέρων των δύο φύλων» διακόπτουν την διδασκαλία του μαθήματος μέχρι τη 10η πρωινή κάθε Κυριακής». Η διεξοδική αυτή ρύθμιση προβλέπει την παροχή υπηρεσιών από Έλληνες εκπαιδευτικούς σε σχολεία της μουσουλμανικής μειονότητας, κατά την ημέρα της επίσημης εβδομαδιαίας αργίας. Για την υπέρβαση εξάλλου των οργανικών αδυναμιών του συστήματος, που εδράζονται σε τυχόν συνειδησιακές ή θρησκευτικές αναστολές, ο νομοθέτης μετέθεσε επιδέξια την έναρξη παροχής διδακτικού έργου των χριστιανών εκπαιδευτικών μετά τη 10η πρωινή, δηλαδή μετά το χρόνο τέλεσης της Κυριακάτικης χριστιανικής ιεραουργίας.

β3. Οι αργίες του ισλαμικού εορτολογίου

1. Στην ευρύτερη έννοια της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης, εντάσσεται και ο εορτασμός των εκκλησιαστικών τους ιωβηλαίων στο δημόσιο τομέα, κατά τα πρότυπα των δογματικών αρχών της θρησκείας τους. Στις εν λόγω θρησκευτικές αξίες ευθυγραμμίζονται οι εγγυήσεις, που παρέχει ο Έλληνας νομοθέτης και οι οποίες κατά κανόνα είναι πολυοχιδαίες. Ειδικότερα, σύμφωνα με το Ν. 3065/6.10.1965 «Περί του τρόπου ιδρύσεως και λειτουργίας Τουρκικών Σχολείων Στοιχειώδους Εκπαίδευσεως Δυτικής Θράκης και ρυθμίσεως ζητημάτων τίνων αφορώντων εις την εποπτεϊαν αυτών και τους Επιθεωρητάς Τουρκικών Σχολείων Δυτικής Θράκης» και κατά το άρθρ. 8 παρ. 2: «Τα Τουρκικά σχολεία» Δυτικής Θράκης αργούν κατά τις «τουρκικές» θρησκευτικές εορτές: α) Κατά το Σεκέρ Μπαϊράμ⁴⁵ 5 ημέρες, β) Κατά το Κουρμπάν Μπαϊράμ⁴⁶ 5 ημέρες, γ) Κατά τις τέσσερις εορτές του Μωάμεθ Λελέι-Ρεϊκάμπ⁴⁷, Καλβούτ⁴⁸, Λεϊλέτ Μπεράτ⁴⁹ και Λεϊλέ Μιράτς⁵⁰. Στις αργίες των εκπαιδευτικών τους ιδρυμάτων εντάσσεται και η ημέρα της εβδομαδιαίας αργίας καθώς και η πρώτη του έτους. Η ίδια ρύθμιση επαναλαμβάνεται, με ευκρινέστερη και ακριβόλογη διατύπωση και στο Ν.Δ. 1109/25.1.1972 «Περί τροποποιήσεως, συμπληρώσεως και αντικαταστάσεως

⁴⁴ Βλ. Τσάτσου Εισηγήσεις επί των άρθρων 1 και 2 του Συντάγματος <<Μελέται Συνταγματικού δικαίου>> Αθήνα 1960 σ. 42

⁴⁵ Η λέξη <<μπαϊράμ>> σημαίνει γιορτή Η λέξη <<σεκέρ>> σημαίνει γλυκό. Η γιορτή αυτή οφείλεται στην ανταλλαγή δώρων και ιδιαίτερα ζαχαρωτών.

⁴⁶ Η λέξη <<κουρμπάν>> σημαίνει θυσία Το <<κουρμπάν μπαϊράμ>> συμβολίζει την θυσία του Αβραάμ.

⁴⁷ Κατά το <<Λεϊλέτ Ρεϊκάμπ>> αναμνησείται το γεγονός της σύληψης του Μωάμεθ

⁴⁸ Ο όρος <<Καλβούτ>> είναι εσφαλμένη απόδοση της λέξης Μελβούτ και σημαίνει την γέννηση του Μωάμεθ

⁴⁹ Το <<Λεϊλέτ Μπεράτ >> αποδίδεται ως νύχτα της συνώμης

⁵⁰ Κατά το <<Λεϊλέ Μιράτς >> εορτάζεται η ανώληψη του Μωάμεθ και η καταξίωση της επίγειας προσφοράς του

διατάξεων τίνων του Ν.Δ. 3065 και ρυθμίσεως ζητημάτων τίνων αφορώντων γενικώς εις την εκπαίδευσιν της εν Δυτική Θράκη Μειονότητας».

Είναι εξάλλου προφανές, ότι η υποχρέωση των εκπαιδευτικών ιδρυμάτων των μουσουλμάνων να αργούν τις ημέρες των θρησκευτικών εορτών της ορθόδοξης χριστιανικής εκκλησίας, συνιστά περιορισμό της θρησκευτικής τους ελευθερίας. Η αριθ. 2706/1977 απόφ. του ΣΤΕ έκρινε, ότι νόμοι που αφορούν την παιδεία (εν προκειμένω τη νομοθεσία του εορτολογίου) είναι νόμοι γενικοί, των οποίων την εφαρμογή δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί, έστω και αν η συμμόρφωση προς αυτούς συνεπάγεται περιορισμούς στην απόλαυση του ατομικού δικαιώματος της θρησκευτικής ελευθερίας (άρθρ. 13 παρ. 4). Η έκδοση όμως εκμέρους της διοίκησης κανονιστικής πράξης, που να επιτρέπει την μη εφαρμογή γενικής διάταξης τέτοιας φύσης, από τους υφιστάμενους τον ανωτέρω περιορισμό, δεν συνιστά παράλειψη οφειλόμενης νόμιμης ενέργειας.

2. Στην παραδοχή εξάλλου της νομιμότητας, που αναγνωρίζεται στη σύγχρονη δημοκρατική κοινωνία και κτιρίως στις ιδιαιτερότητες της ατομικής και κοινωνικής συμπεριφοράς των μουσουλμάνων, κατατείνει και η απομέρους της ελληνικής διοίκησης λήψη ειδικών μέτρων για την ευρυθμότερη άσκηση των λατρευτικών τους καθηκόντων, σύμφωνα με τις επισημόσεις της Θρησκευτικής τους ευταξίας και των μέτρων κοινωνικού ελέγχου. Έτσι, κατά την αριθ. 166/540/ Α.Σ. 368/30-7-1984 απόφ. του Νομάρχη Ροδόπης, με τον τίτλο «Εκδηλώσεις Μουσουλμάνων κατά τον μήνα Ραμαζανιού» και σε απάντηση της αριθ. 265/21.5.1984 αναφοράς της Μουφτείας Κομοτηνής:

«Κατά το διάστημα του Ραμαζανιού από 1 Ιουνίου 1984 και στο τριήμερο του Μπαϊραμιού εγκρίθηκαν οι ακόλουθες τελετές στα μουσουλμανικά τεμένη»: α. Οι μιναρέδες των τζαμιών να μείνουν φωταγωγημένοι από τη δύση του ήλιου μέχρι τα μεσάνυχτα. β. Κατά την δύση του ήλιου να ειδοποιούνται οι μουσουλμάνοι για τη διακοπή, όπως επίσης και τα ξημερώματα για την έναρξη της νηστείας με μια κροτίδα. γ. Την 30ή Ιουνίου ημέρα του Μπαϊραμιού και ώρα 6η πρωινή να ριφθούν δύο κροτίδες για να αναγγείλουν στους Μουσουλμάνους την εορτή». Το ίδιο πρόγραμμα εφαρμόσθηκε και στους αγροτικούς οικισμούς.

3. Στον ιδιωτικό τομέα, η θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων σχετικοποιείται με την υποχρέωση τήρησης των αργιών της ορθόδοξης χριστιανικής εκκλησίας. Έτσι, στο άρθρ. 1 παρ. 2, σε συνδυασμό με το άρθρ. 4 παρ. 1 του Β.Δ. 748/1966 «Περί κωδικοποιήσεως... των διατάξεων της κειμένης νομοθεσίας... περί ημερών αργίας», ορίζεται, ότι «απαγορεύεται στους οπαδούς κάθε θρησκευόμενου οιαδήποτε βιομηχανική, εμπορική εργασία καθώς και κάθε επαγγελματική δραστηριότητα τις ημέρες της υποχρεωτικής αργίας». Σ' αυτές περιλαμβάνονται μεταξύ άλλων: α) Η Δευτέρα του Πάσχα, η εορτή της κοιμήσεως της Θεοτόκου και γ) Η εορτή της γεννήσεως του Χριστού». Απαγορεύεται επίσης, η απασχόληση των μισθωτών των καταστημάτων καθώς και η λειτουργία τους μέχρι την 13.00 ώρα της Μ. Παρασκευής» (Β.Δ. 748/1966, άρθρ. 4 παρ. 2). Από την παράθεση των ημερών αργίας, πρόδηλος καθίσταται ο θρησκογενής τους χαρακτήρας. Η ίδια διαπίστωση προσιδιάζει καταρχήν και για την Κυριακή αργία, η οποία έχει ήδη αμβλυνθεί από τη γενική καθιέρωσή της, ως κοινωνικής ανάγκης.

Η «δέσμευση» πάντως στη θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων, που προκύπτει με την υποχρεωτική τήρηση των αργιών της ορθόδοξης χριστιανικής εκκλησίας, βρίσκει τη δικαιολόγησή της, στο ότι η σχετική ρύθμιση συμβάλλει στην προστασία του γενικότερου «δημόσιου συμφέροντος».

4. Η μαζικότητα στην τήρηση της εβδομαδιαίας αργίας των μουσουλμάνων περιορίσθηκε τα τελευταία χρόνια. Αυτό οφείλεται στις σύγχρονες κοινωνικές και οικονομικές εξελίξεις και ιδιαίτερα στην αντίληψη, ότι η αποχή από την εργασία για την επιτέλεση των θρησκευτικών καθηκόντων αποτελεί δυσμενές κριτήριο της ανταγωνιστικότητας σε σχέση

με τους ετερόθρησκους (ορθόδοξους χριστιανούς, αρμένιους). Επαρκές πάντως έρεισμα για τη θεσμική εγγύηση ορισμένων εκκλησιαστικών ιωβηλαίων του ισλαμισμού ως αργιών προσφέρει το άρθρ. 4 παρ. 4 του Β.Δ. 748/1966, κατά το οποίο «με απόφαση του Υπουργού Εργασίας, ως ημέρες υποχρεωτικής ή προαιρετικής αργίας, γενικά ή τοπικά μπορούν να ορίζονται και άλλες εορτές μέχρι πέντε κάθε έτος».

5. Η καταγραφή και ανάπτυξη των ανωτέρω διατάξεων κατέδειξε τις δυσκολίες αφομοίωσης των ιδιότυπων θεσμών τον νομοκανονικού ισλαμισμού στο πλαίσιο των αρχών και αντιλήψεων του ελληνικού δικαίου. Οι παρατηρήσεις ωστόσο που επιστημάνθηκαν, δεν είχαν πρόθεση να μειώσουν ή να υποβαθμίσουν τις δυνατότητες για προώθηση των συμφερόντων, που πρόσφερε η διεκδίκηση και κατάκτηση τέτοιων νομικών θεσμών. Επιδίωξαν απλώς, να καταστήσουν σαφή τη δικαιοκτική εμβέλεια αυτών των πρότυπων, που προσδιορίζονται αναπόφευκτα από τις νομοτέλειες της ανάπτυξής τους.

Η μελέτη των εν λόγω διατάξεων καθιστά φανερό, ότι η κατοχύρωση των θρησκευτικών ιωβηλαίων του ισλαμισμού εναρμονίζεται στο άρθρ. 13 Συντ. Εντάσσοντας εξάλλου το περιεχόμενο των ρυθμίσεων αυτών στην πολιτική πρακτική, διαπιστώνουμε τη λήψη διοικητικών μέτρων στο χώρο της ιδιωτικής και κοινωνικής ύπαρξης και δράσης των μουσουλμάνων, αναγκαίων για τη διαμόρφωση και ανάπτυξη του θρησκευτικού τους αυτοκαθορισμού.

Οι εν λόγω ρυθμίσεις ανταποκρίνονται και προς τις διατάξεις της Συνθήκης της Λωζάνης και ειδικότερα στο άρθρ. 43 παρ. 1, που ορίζει, ότι «οι μειονοτικοί πληθυσμοί δεν είναι υποχρεωμένοι να εκτελούν πράξεις που αντιβαίνουν στα θρησκευτικά τους καθήκοντα». Είναι γεγονός, ότι οι πράξεις αυτές, που αποτελούν έμπρακτη εκδήλωση της θρησκευτικής εμπειρίας και αναπόσπαστο τμήμα της ισλαμικής θρησκείας, θεωρούν την ανταγωνιστικότητά τους προς τις αντίστοιχες αρχές των άλλων θρησκειών, ως στοιχείο κοινωνικής ταυτότητας. Η σκοπιμότητα εξάλλου του προνομιακού αυτού ορισμού είναι προφανής, στο μέτρο που συνιστά συνεκτικό στοιχείο της μουσουλμανικής μειονότητας. Η εφαρμογή όμως των αρχών αυτών πρέπει να συνοδεύεται κάθε φορά με αποτελεσματικές εγγυήσεις για το κοινωνικό σύνολο, που σύμφωνα με τους ορισμούς της Συνθήκης της Λωζάνης, αποδίδεται ως επιφύλαξη της «δημόσιας τάξης».

Οι ανωτέρω ρυθμίσεις ανταποκρίνονται και στο άρθρ. 6 παρ. η', της Διακήρυξης της Γενικής Συνέλευσης των Ηνωμένων Εθνών της 25 Νοεμβρίου 1981 «Για την απάλειψη κάθε μορφής μισαλλοδοξίας και διακρίσεων προερχομένων από τη θρησκεία ή τις πεποιθήσεις», που ορίζει ειδικότερα, ότι «στο δικαίωμα της ελευθερίας της σκέψης, της συνείδησης, της θρησκείας ή των πεποιθήσεων περιλαμβάνεται και η ελευθερία της τήρησης του πανηγυρισμού των εορτών και τελετών, σύμφωνα με τις αρχές κάθε θρησκείας ή πεποιθήσεως».

6.2 Ορκωμοσία κατά τους τύπους της ισλαμικής θρησκείας

Ένα από τα πιο αμφιλεγόμενα ζητήματα που απασχόλησε τις κρατικά οργανωμένες κοινωνικές συμβιώσεις, υπήρξε η αναζήτηση τρόπου ικανού, να διασφαλίζει την ειλικρίνεια στους λόγους και στις υποσχέσεις των πολιτών τους. Αν μάλιστα ληφθεί υπόψη και ο επηρεασμός του υπέρλογου στις σκέψεις και στις πράξεις του ανθρώπου, τότε είναι ευνόητη η επίκληση του ονόματος του Θεού, προκειμένου να αμβλυθεί η σημασία ποικίλων παραγόντων, που οδηγούν σε ψευδείς δηλώσεις⁵¹. Συνεπώς, η παραδοχή του όρκου στηρίζεται στην επιρροή, που ασκεί στον ορκιζόμενο η επίκληση του Θεού ως μάρτυρα και εγγυητή των λόγων και των ενεργειών του και ο φόβος των θρησκευτικών και ποινικών κυρώσεων (In foro externo) σε περίπτωση ψευδορκίας.

⁵¹ Βλ. Δ.Κυριακού Ερμηνεία του Ελληνικού Συντάγματος τόμ. Α' Αθήνα 1904

Κατά μία εκδοχή, η «κατονόμηση» του Θεού επιφέρει την αφύπνιση του Θρησκευτικού συναισθήματος εκείνου, που την επικαλείται και την αποστροφή του από το ψεύδος, είτε «ε αυθόρμητη ψυχική ανάταση, είτε απλώς από ένα εγγενή μεταφυσικό φόβο. Σύμφωνα με άλλη άποψη, η επίκληση του Θεού σημαίνει τον αδιάλειπτο φόβο «εσωτερικών» κυρώσεων (In foro interno), υποδηλώνει δηλαδή την ακράδαντη πεποίθηση στον ορκιζόμενο για την «παρουσία» του υπέρλογου την ώρα της ορκωμοσίας.

Ο αρχικός χαρακτήρας του όρκου ήταν πράξη καθαρά θρησκευτική. Από τη φύση του αυτή προήλθε και η μετέπειτα μορφολογία του, την οποία ο νομοθέτης τυποποίησε βαθμιαία σε δικανικό θεσμό. Κατά την αντίληψη αυτή, οσονδήποτε σημαντικό και αν είναι το αντικείμενο της δίκης δε μπορεί να υποθεθεί, ότι ο διάδικος θα παραβιάσει τα θρησκευτικά του φρονήματα, επικαλούμενος ψευδώς τη θείκη ενίσχυση των λόγων ή των πράξεών του. Η πιστοποίηση συνεπώς της αλήθειας με προσφυγή στις θρησκείες των επικαλούμενων, κατέστησε αυτές έμμεση πηγή του ισχύοντος δικαίου.

Με γνώμονα την αισθαντικότητα του θρησκευτικού ελέγχου στη συνείδηση του ορκιζόμενου, η επίκληση του θείου αναγνωρίσθηκε και ως επίσημη δήλωση κατά την ανάληψη δημόσιων λειτουργημάτων. Η νόμιμη συνεπώς υποχρέωση για ορκωμοσία υπερβάλλει τις τυχόν αντίθετες αρχές ή δοξασίες των θρησκειών. Έτσι ώστε, να μην ευσταθεί στα πλαίσια της νομιμότητας η άρνηση προς ορκωμοσία με το πρόσχημα των συνειδησιακών αναστολών⁵², που προέρχονται από τα θρησκευτικά δόγματα του ορκιζόμενου. Συμφυής εξάλλου υπήρξε και η άποψη, ότι ο όρκος αποτελεί απαύγασμα της ηθικής συνείδησης του ατόμου.

Ο όρκος πάντως, ανεξάρτητα από τη θρησκευτική του προέλευση, έχει καθαρά ηθική σημασία, είναι δηλαδή «έναυσμα» συνειδησιακών αναστολών. Η ηθικότητα συνυπάρχει στη δομή του ανθρώπου και συναντάται ευχερέστερα στη ζωή, ενώ η θρησκευτική συνείδηση, ως διάσταση της πνευματικής ζωής, είναι πιο σπάνια στην αυθεντική της ύπαρξη. Η αυτόνομη ηθικότητα δε συνέχεται αναγκαία με τη θρησκευτικότητα. Με τον υποχρεωτικό θρησκευτικό όρκο, τίθεται πολλές φορές σε δοκιμασία η αντοχή της ηθικής, γιατί δε δέχεται να περιορισθεί σε κανόνες, που αντιβαίνουν στη σημασιολογία της φύσης της.

2. Παρά την ανασχετική επίρεια της «θρησκογενούς» ορκωμοσίας και των ποινικών συνεπειών της ψευδορκίας, τα διαδικαστικά πρόσωπα σπάνια αποδίδουν αντικειμενικά τα γεγονότα. Η υποτιθέμενη λ.χ. ακριβής περιγραφή των μαρτύρων είναι συνάρτηση ιδιοσυγκρασιακών (μνήμη, αντίληψη, κρίση) και συγκυριακών παραγόντων καθώς και του χρόνου περιγραφής τους. Επομένως, οι ακούσιες ανακρίβειες είναι συχνότερες και ανεξάρτητες από τη σημασία της ορκωμοσίας.⁵³

Η χρήση του όρκου με κύριο στοιχείο την επίσειση της θείκης κρίσης, συνιστά δυσπιστία προς την ανώμοτη δήλωση του εξεταζόμενου και ψυχολογική παρώθηση προς ψευδορκία, χωρίς παράλληλα να εκτιμάται η διακύβευση της προσωπικής τιμής και αξιοπρέπειάς του⁵⁴. Η χρήση του θρησκευτικού όρκου ενέχει ανασφορά του Θείου στις διαφορές των ανθρώπων και στις κρατικές επιδιώξεις. Αυτό συνεπάγεται, ότι οι πολίτες αποκτούν μια υποκειμενική ηθική συνείδηση χάριν της προσωπικής τους «αυθεντικότητας». Η ευσέβεια συνεπώς προς τις θρησκευτικές αξίες εμφανίζεται ως επίκληση του Θείου για την οικειοποίηση του θρησκευτικού συναισθήματος εκ μέρους της πολιτείας, με σκοπό την πραγμάτωση ιδιοτελών επιδιώξεών της. Η θέσπιση εξάλλου της ελεύθερης εκτίμησης του όρκου, από το δικαστή σχετικοποιεί επιπλέον τη σκοπιμότητά του. Έτσι, εκτιμάται ως

⁵² Βλ. Δ.Κυριακού όπ.π. σημ 343 σ. 135

⁵³ Βλ. Α. Γιωτοπούλου-Μαργακοπούλου Ο όρκος ένα κατ'ύλοιο θεοδικίας

⁵⁴ Βλ. Γ. Πρίντζιτα Ο Δικονομικός όρκος και η αντιθεσή του προς το σύνταγμα 1980 σ. 33

«ψυμμίθιο» για το κύρος της δικαστικής μαρτυρίας⁵⁵. Ειδικά, για τους χριστιανούς η δόση όρκου συνιστά ασύγγνωστη αμέλεια, γιατί παραβιάζει ρητή εντολή του Ευαγγελίου.

3. Στη γενικότερη έννοια της θρησκευτικής ελευθερίας υπάγεται και το άρθρ. 13 παρ. 5 Συντ. Η συγκεκριμένη διάταξη εξουσιοδοτεί το νομοθέτη, να καθορίσει τις περιπτώσεις κατά τις οποίες επιβάλλεται ο όρκος και παράλληλα, να τον διαμορφώσει ανάλογα προς τις ιδιοτυπίες, που απορρέουν από τη θρησκεία των «δοκιμαζόμενων». Το άρθρ. 13 παρ. 5, ισχύει συνεπώς μόνο στις περιπτώσεις, που ο ορκιζόμενος αντιτάσσει συνειδησιακές αναστολές, για την υποβολή του στη «δοκιμασία» της ορκωμοσίας.

Ο συντακτικός νομοθέτης υπήρξε μάλλον φειδωλός στην υιοθέτηση νέων διατάξεων για το θεσμό της ορκωμοσίας. Ορισμένες πάντως καινοφανείς ρυθμίσεις του, όπως η προστασία της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας (άρθρ. 2 παρ. 1) και η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας (άρθρ. 5 παρ. 1), που χαρακτηρίζονται ως «θεμελιώδεις», συμβάλλουν στην ερμηνευτική προσέγγιση της βαθύτερης ουσίας και σκοπιμότητας τον θεσμού. Με τις διατάξεις αυτές, ιδίως με τη ρύθμιση του άρθρ. 2 παρ. 1, καθιερώνεται μια «γενική αρχή», που ταυτόχρονα συμβάλλει και ως «κατευθυντήρια διάταξη», στην ανάπτυξη της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στην κρατούσα πολιτική εξουσία και στο υποκείμενο σ' αυτήν κοινωνικό σύνολο. Η εν λόγω διάταξη επικαλείται την ανάγκη, όπως οι εκάστοτε φορείς της κρατικής εξουσίας, μετέρχονται στην αντιμετώπιση των πολιτών κάθε πρόσφορο μέσον, που θα ανταποκρίνεται στην ελεύθερη διαμόρφωση της προσωπικότητάς τους.

Η εκδοχή, ότι η διάταξη του άρθρ. 13 παρ. 5 Συντ. εισάγει εξαίρεση στο θεμελιώδη κανόνα της θρησκευτικής ελευθερίας του άρθρ. 13 παρ. 1, δεν ευσταθεί απόλυτα. Η ερμηνευτική αυτή προσέγγιση δε συμβάλλει με λειτουργικό τρόπο στην πραγμάτωση της αρχής της θρησκευτικής ελευθερίας και δε συμβιβάζεται με το αληθινό περιεχόμενο της. Είναι αδύνατο μια διάταξη επουσιώδους σημασίας, όπως αυτή του άρθρ. 13 παρ. 5, να υπερισχύει στην αντίστοιχη του άρθρ. 13 παρ. 1, που δεν υπόκειται σε αναστολή και σε αναθεώρηση.

Το Σύνταγμα και οι συνάδοντες νόμοι επιβάλλουν την ορκωμοσία ή τη συνδέουν με την κτήση ή την απώλεια δικαιωμάτων. Είναι πρόδηλο εξάλλου, ότι η επιβολή ορκωμοσίας στους αντίγνωμους αυτής, δεν μπορεί να θεωρηθεί ως «υποχρέωση εκπλήρωσης των προς το κράτος υποχρεώσεων» (άρθρ. 13 παρ. 4), ούτε να ερμηνευθεί ως «άρνηση συμμόρφωσης στους νόμους της χώρας» (άρθρ. 13 παρ. 4). Ο υποκείμενος συνεπώς στην ορκωμοσία, κάτω από τις ανωτέρω επιφυλάξεις, θα πρέπει να δηλώνει «ανωμοτί», ότι θα πιστοποιούσε με το κύρος του όρκου ή να παρέχει μόνο διαβεβαίωση τιμής χωρίς θρησκευτικό περιεχόμενο.

Ο όρκος προϋποθέτει τον ανεμπόδιστο διαλογισμό σε ορισμένες αξίες, ως θεμελιώδες στοιχείο αυτοκαθορισμού. Η επιβολή ορκωμοσίας κατά τους ορισμούς της διάταξης του άρθρ. 13 παρ. 5, είναι δυνατή μόνον όταν ο ορκιζόμενος δεν παραβιάζει τη θρησκευτική του συνείδηση. Η αναγκαστική επιβολή όρκου ειδικά στους χριστιανούς, που αισθάνονται την ανάγκη να συμμορφωθούν προς τους απαγορευτικούς κανόνες του Ευαγγελίου, στοιχειοθετεί ενδεχομένως μορφή ψυχολογικής βίας, που απαγορεύεται από το άρθρ. 7 παρ. 2 Συντ. Το ίδιο ισχύει και γι' αυτούς, που ασπάζονται θρησκευτικές ή φιλοσοφικές πεποιθήσεις αντίθετες προς την ορκωμοσία. Συγχρόνως, είναι μειωτική της ανθρωπίνης εν γένει αξιοπρέπειας, δηλαδή της ικανότητας για αυτοδιάθεση και αυτοδιαμόρφωση. Η έμφυτη και αναφαίρετη αυτή ιδιότητα του ανθρώπου, κηρύσσεται ως πρωταρχική υποχρέωση τον κράτους και συγχρόνως αναγορεύεται σε θεμελιώδη διάταξη του Συντάγματος (άρθρ. 2 παρ. 1).

⁵⁵ Βλ. Κ. Δεσποτόπουλου Περί όρκου 1962 σ.530

4. Η χρήση του όρκου ως αποδεικτικού μέσου, αναγνωρίζεται⁵⁶ και σε ορισμένες περιπτώσεις επιβάλλεται από τον «ιερό» νόμο

των μουσουλμάνων («Κοράνιο»). Η αναιτιολόγητη εξάλλου όρκιση συνιστά μέσου υπόθαλψης των ισλαμικών αξιών. Στο ίδιο αποτέλεσμα κατατείνει και η κατάχρησή της για την πιστοποίηση πραγμάτων ευτελούς αξίας. Τις οριακές αυτές μεθοδεύσεις υιοθετούν, κατά τον «ιερό» νόμο, μόνον οι «αντικφρονούντες» στον ισλαμισμό, που επιδιώκουν την αμφισβήτηση της αυθεντικότητάς του.

Ο ορκιζόμενος κατά το ισλάμ, «ενεχυριάζει» εαυτόν στη «θείκη κρίση», για την πιστοποίηση των λόγων ή των πράξεων του. Συνεπώς, η Θρησκευτική φύση της ορκωμοσίας αποβαίνει πρόσφορη, για τη διαλεύκανση της αλήθειας και την ανάσχεση του ορκιζόμενου στο ψεύδος. Ο φόβος και ο καταναγκασμός, που χρησιμοποιεί ο «ιερός» νόμος του ισλάμ, συγχωνεύεται λειτουργικά με τη μορφή του όρκου. Όταν όμως, το περιεχόμενο της ορκωμοσίας και ειδικότερα της ισλαμικής συμπίπτει με την ενσυνείδητη πεποίθηση του ορκιζόμενου, τότε εφαρμόζεται συναινετικά. Τότε, ο εξαναγκασμός και το ενδιάθετο φρόνημα ταυτίζονται οργανικά και προσδίδουν στο νόμο μια πνευματική διάσταση παρόμοια με τη μορφή του θρησκευτικού χρέους. Ο όρκος, κατά τον «ιερό» νόμο του ισλάμ, επιδρά ως στοιχείο «εξαγνισμού», στην αυθεντικότητα της θρησκευτικής συνείδησης των μωαμεθανών. Ο ετερόνομος συνεπώς χαρακτήρας της ορκωμοσίας στους μουσουλμάνους δεν καθορίζεται μόνον από την κρατική εξουσία, αλλά και από τις ιδιότητες της ισλαμικής Θρησκείας.

Οι θρησκευτικές πεποιθήσεις των ατόμων προσδίδουν συχνά στις πράξεις ή παραλήψεις τους έναν έκδηλο θρησκευτικό χαρακτήρα. Η έννοια της θρησκευτικής ελευθερίας συνίσταται ακριβώς στο σεβασμό των εν λόγω ιδιοτυπιών και λειτουργεί ως σύμπραξη του κράτους στην ανεμπόδιστη διαμόρφωση και εκδήλωση των θρησκευτικών πεποιθήσεων ή ως σεβασμός στις «αξίες», που καθιερώνουν και επιβάλλουν οι θρησκείες των πολιτών του. Συνεπώς, παρά την εξέλιξη στο θεσμό της ορκωμοσίας και τις διαγραφόμενες προοπτικές μεταρρύθμισής του, σκόπιμη κρίνεται η διατήρηση του θρησκογενούς της χαρακτήρα στους μουσουλμάνους ή η πρόβλεψη ειδικής διάταξης για τους εν γένει προτιθέμενους να επικαλεσθούν τη θείκη επίρρωση των λόγων ή των πράξεών τους. Έτσι, θα καταστεί εφικτή η ομαλή προσαρμογή του εν λόγω νομοθετικού καθεστώτος προς τις μεταβαλλόμενες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες, χωρίς ταυτόχρονα να παραβλέπεται η πνευματική ελευθερία των πολιτών, έκφραση της οποίας συνιστά και ο θρησκευτικός όρκος.

Η ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης δεν είναι μόνο ελευθερία της γνώμης, αλλά έχει ευρύτερο και συνθετότερο περιεχόμενο, που απαρτίζεται από επιμέρους ελευθερίες ή δικαιώματα εγγυημένα από το Σύνταγμα. Ο όρκος υπάγεται ειδικότερα στο δικαίωμα της θρησκευτικής εκδήλωσης, δηλαδή της δημόσιας έκφρασης των θρησκευτικών πεποιθήσεων. Ειδικά για τους μουσουλμάνους, αποτελεί «πνευματική αξία», «δοκιμασία» στις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις και εγγύηση της κοινωνικής τους συνοχής, στο μέτρο που η αμφισβήτησή του θεωρείται άρνηση στην ισλαμική «τάξη πραγμάτων». Συνεπώς, ο νομοθέτης κατά την επικείμενη μεταρρύθμιση των σχετικών με την ορκωμοσία διατάξεων, δεν θα πρέπει να παραβλέψει τη σημασία τους για τους μουσουλμάνους, ως «έναυσμα» συνειδησιακών αναστολών.

⁵⁶ Βλ. Το Κοράνιο (μετ. Μιλίτη)

6.3 Διακρίσεις

α. Κοινοβουλευτικός όρκος

1. Κατά το νέο ΚτΒ (1987), ο προσωρινός πρόεδρος της Βουλής μόλις κηρύξει την έναρξη των εργασιών της πρώτης συνεδρίασης της κοινοβουλευτικής περιόδου καλεί τους βουλευτές, που έχουν ανακηρυχθεί και παρευρίσκονται σε συνεδρίαση, να δώσουν τον οριζόμενο από το άρθρ. 59 Συντ. όρκο (άρθρ. 3 παρ. 2)⁵⁷. Η ορκωμοσία των βουλευτών αποτελεί αφετηριακό γνώμονα για την άσκηση των καθηκόντων τους (άρθρ. 4 παρ. 3)⁵⁸ και την απόκτηση του δικαιώματος λήψης της βουλευτικής αποζημίωσης.

Το άρθρ. 59 του ισχύοντος Συντάγματος, παρά τις ευρείες και ενδιαφέρουσες συζητήσεις, που έγιναν στη διάρκεια της ψήφισής του, δεν προέβλεψε την υποκατάστατη διαδικασία της ορκωμοσίας των άθεων⁵⁹ καθώς και εκείνων που πρεσβεύουν θρησκεία, που απαγορεύει τον όρκο. Μόνο στον Κανονισμό της Βουλής, ορίζεται, ότι «αρνήσεις ή αντιρρήσεις για τη δόση του όρκου δεν επιτρέπονται» (άρθρ. 3 εδ. 3). Στην ίδια εξάλλου διάταξη προβλέπεται, ότι «Οι τυχόν επιφυλάξεις διατυπώνονται με γραπτή δήλωση, που κατατίθεται στο Προεδρείο της Βουλής, πριν από τη δόση του όρκου και καταχωρίζεται στα πρακτικά» (άρθρ. 3 παρ. 3). Συνεπώς, το άρθρ. 59 παρ. 1 ισχύει για τους ορθόδοξους χριστιανούς και για τους αλλόθρησκους ή ετερόδοξους, που αποδέχονται τον όρκο. Για όλους τους άλλους, προβλέπεται το άρθρ. 3 παρ. 3 του Κανον. της Βουλής, δηλαδή η υποβολή σχετικής δήλωσης με το περιεχόμενο του όρκου, όπως προβλέπεται στο άρθρ. 59 παρ. 1 Συντ.

2. Στα φιλελεύθερα-δημοκρατικά πολιτεύματα, ο λαός αναγνωρίζεται ως πηγή και φορέας της κρατικής εξουσίας. Σ' αυτόν ανήκει η ιδιότητα του κυρίαρχου κρατικού οργάνου. Η άσκηση όμως των επιμέρους εκφάνσεων της κρατικής εξουσίας επιτελείται από τα άμεσα κρατικά όργανα. Συνεπώς, ο λαός δε συμμετέχει ενεργά στο σχηματισμό και στην εκδήλωση της κρατικής βούλησης, αλλά επιδρά έμμεσα σ' αυτήν⁶⁰.

Η άσκηση της κρατικής εξουσίας εμφανίζει ως προέχον στοιχείο την ικανότητα επιβολής της στη βούληση των «εξουσιαζόμενων». Για να περισταλεί συνεπώς η κρατική εξουσία στις προβλεπόμενες συνταγματικές διατάξεις, έχουν θεσπισθεί ειδικοί κανόνες, που εξυπηρετούν κατά τρόπο πρωταρχικό, λυσιτελή, πάγιο και διαρκή τον εν λόγω αυτοσκοπό. Οι «κυρώσεις» αυτές ονομάζονται συνταγματικές εγγυήσεις⁶¹. Εκτός από την αρχή της λαϊκής κυριαρχίας και την αρχή της διάκρισης των εξουσιών, που διακρίνονται για το θεμελιώδη χαρακτήρα τους, υπάρχει και μια άλλη κατηγορία προληπτικών εγγυήσεων, οι επονομαζόμενες «ειδικές». Εγγύηση τήρησης του Συντάγματος συνιστά καταρχήν και εξ ορισμού η όλη συγκρότηση και διάρθρωση της συνταγματικής τάξης. Η θέσπιση και λειτουργία των ειδικών εγγυήσεων, με τη μορφή των ειδικών θεσμών ή διαδικασιών, αποσκοπεί κατά πρώτο λόγο στην αποτελεσματική διασφάλιση των συνταγματικών διατάξεων.

Ειδική προληπτική εγγύηση αποτελεί και η ορκωμοσία των βουλευτών. Πρόκειται για την χρονικά προέχουσα συμπεριφορά των εκλεγέντων βουλευτών, η οποία ενεργοποιεί την επίσημη ιδιότητά τους. Η ιδιόζουσα φύση της ορκωμοσίας των βουλευτών συνίσταται, στο ότι συνυπάρχει προς το υπερθετικό στοιχείο, όχι ως δεδομένο αντιπαραβολής προς το θετικό στοιχείο, αλλά ως παράγοντας επίρρωσής του. Συνεπώς, δεν αποκλείεται σε ορισμένες περιπτώσεις, να εξυπηρετεί, κατά τρόπο άμεσο και αποφασιστικό, τη διασφάλιση τήρησης του Συντάγματος. Ξέχωρα όμως από την τυπολογία του όρκου

⁵⁷ Βλ. Α. Ράκου Παράδοσεις Συνταγματικού Δικαίου τόμ. Α' έκδ. δέκατη τέταρτη Αθήνα 1983 σ. 185

⁵⁸ Βλ. Α. Σβώλου Συνταγματικό Δίκαιο τόμ. Β' Αθήνα 1942 σ.34

⁵⁹ Βλ. Δ. Τσάτσου Συνταγματικό Δίκαιο εκδ. Τρίτη Αθήνα-Κομοτηνή 1985 σ.317

⁶⁰ Βλ. Α. Μάνεση Αι εγγυήσεις τήρησης του Συντάγματος τόμ. 1 Θεσσαλονίκη 1956 σ.15

⁶¹ Βλ. Α. Μάνεση Αι εγγυήσεις τήρησης του Συντάγματος τόμ. 2 Θεσσαλονίκη 1965 σ. 11

και την εν γένει διαδικασία της ορκωμοσίας και στα πλαίσια της ισχύουσας πολιτικής και συνταγματικής πραγματικότητας, διαπιστώνεται, ότι η βουλευτική ορκωμοσία αποτελεί παρωχημένο θεσμό, που δεν ισχύει πλέον ως ασφαλής εγγύηση στην ομαλή λειτουργία του δημοκρατικού μας πολιτεύματος.

3. Οι μουσουλμάνοι της Ελλάδας εκπροσωπούνται αδιάλειπτα στην ελληνική Βουλή, από τη διεθνή αναγνώρισή τους ως ιδιότυπης θρησκευτικής μειονότητας⁶². Η διάγνωση, ο προσδιορισμός και η μετουσίωση των απόψεων και προβλημάτων τους σε κανόνες δικαίου είναι ιδιαίτερα εποικοδομητική, γιατί επιτελείται από ομόθρησκους εκπροσώπους τους, οι οποίοι σαν δέκτες δεδομένων εμπειριών εκφράζουν τα σχετικά ζητήματα στην «αυθεντική» τους διάσταση. Οι εν λόγω ρυθμίσεις ανταποκρίνονται πλήρως στις διατάξεις της Συνθήκης της Λωζάνης και ιδιαίτερα στο άρθρ. 39 παρ. 3, που ορίζει, ότι «η διαφορά θρησκείας, δοξασίας ή πίστεως δεν οφείλει ν' αποτελέσει κώλυμα για κανένα υπήκοο ως προς την απόλαυση των πολιτικών του δικαιωμάτων και ιδιαίτερα την παραδοχή στις δημόσιες θέσεις, αξιώματα και τιμές».

Η εξασφάλιση ελεύθερης πολιτικής έκφρασης στη μουσουλμανική μειονότητα, με τη μορφή της συνεχούς εκπροσώπησής της στην ελληνική Βουλή, αποτελεί έκφραση της αρχής της λαϊκής κυριαρχίας. Οι εγγυήσεις εξάλλου, που παρέχονται στους μουσουλμάνους βουλευτές για τη διαμόρφωση της κοινοβουλευτικής τους συμπεριφοράς, συμβάλλει στην πραγμάτωση του αντιπροσωπευτικού συστήματος στην αυθεντική του έκφραση. Ειδικότερα, η ορκωμοσία τους κατά τους προβλεπόμενους τύπους της ισλαμικής θρησκείας αποτελεί επικρότηση των γενικών αξιολογήσεων, που πρωτάρχθηκαν.

Ο κοινοβουλευτικός όρκος, παράλο το θεοκρατικό χαρακτήρα του, παρέμεινε στην ουσία «διαδικαστικός τύπος», χωρίς η παράβασή του να δημιουργεί έστω και ηθική μείωση στον επίορκο. Το «κοινοβουλευτικό γίνεσθαι» αποτελεί μια έκφραση του ευρύτερου «πολιτικού γίνεσθαι», που συνίσταται στην άσκηση, την επιβολή, τη διεκδίκηση και την κατάκτηση της κρατικής εξουσίας. Επομένως, στην πολιτική «διελκυστίνδα» των ανταγωνιστικών συμφερόντων λειτουργούν στοιχεία, που τείνουν στην αναίρεση ή υπέρβαση των «υπεσχημένων» ή «βεβαιωθέντων» με όρκο. Είναι χαρακτηριστικό, ότι η «ανασταλτική» επήρεια της θρησκογενούς ορκωμοσίας, όταν θεσπίσθηκε, ανταποκρινόταν σε μια ορισμένη κοινωνικοπολιτική ιδεολογία. Η σημασία όμως, που έχει ο θεσμός του κοινοβουλευτικού όρκου, τείνει να αμβλυνθεί, στο μέτρο που η «κοινοβουλευτική επιορκία» αποτελεί συνήθη πολιτική τακτική.

β. Δικονομικός όρκος

β1. Κατά το Αστικό Δικονομικό Δίκαιο

1. Στο πεδίο του Αστικού Δικονομικού Δικαίου, ο όρκος διακρίνεται: α) Σε υποσχετικό (λ.χ. όρκος μαρτύρων, πραγματογνωμόνων, ερμηνέων) και β) Σε βεβαιωτικό (όρκος διαδίκου). Και στις δύο περιπτώσεις είναι απαραίτητη *de lege lata*, η επίκληση του Θεού ως μάρτυρα σε όσα καταθέτει ο ορκιζόμενος. Σαν δικαιολογητικό έρεισμα για την υποχρεωτικότητα του όρκου προβάλλεται συνήθως η δημιουργία εντονότερης συνείδησης σ' αυτόν, που καλείται να καταθέσει στο δικαστήριο ή στον ανακριτή. Η φύση εξάλλου του όρκου αναγνωρίσθηκε ως ουσιαδούς σημασίας για την έκβαση της δίκης, έτσι ώστε η παράβασή του, να στοιχειοθετεί ακόμη και την αντικειμενική υπόσταση ποινικού αδικήματος (άρθρ. 224, 226 και 227 Π.Κ.)⁶³.

Η υποχρέωση προς ορκωμοσία είναι απόλυτη και η τυχόν άρνησή της επενεργεί ανασταλτικά στην εύρυθμη απονομή της δικαιοσύνης. Διαπιστώνεται δηλαδή το εξής

⁶² Βλ. Σ.Μηναΐδη Η κοινοβουλευτική συμπεριφορά των μουσουλμάνων βουλευτών Κομοτηνή 1987

⁶³ Βλ. Μιχαήλης Γ. Α Ποινικό δίκαιο εκδ.β' Αθήνα 1982 σ.121,134,396,410,441

παράδοξο: Εκείνος, που καλείται ως μάρτυρας ή πραγματογνώμονας, να διευκολύνει το έργο των ανακριτικών ή δικαστικών αρχών και που ενδεχομένως να προσφέρει οικειοθελώς τις υπηρεσίες του στο κράτος, να αντιμετωπίζεται «a priori» ως «ελαττωμένη» ηθική προσωπικότητα. Συνεπώς, δυσπιστώντας η πολιτεία προς αυτόν και αμφισβητώντας την ειλικρίνειά του, προσπαθεί να εκμαιεύσει την υποτιθέμενη αλήθεια των ισχυρισμών του με «επίταξη» της θεϊκής κρίσης.

Τα άρθρ. 408 παρ. 2 και 4-3 παρ. 3 ΚΠολΔ ρυθμίζουν θέματα αναγόμενα στην ορκωμοσία αυτών, που πρεσβεύουν γνωστή θρησκεία ή δόγμα, εκτός από την ορθόδοξη εκκλησία. Κατά τις εν λόγω διατάξεις, ο όρκος των διαδικαστικών προσώπων ρυθμίζεται με τον τύπο της θρησκείας τους⁶⁴.

2. Οι οθωμανοί το θρήσκευμα, ορκίζονται κατά τους προβλεπόμενους τύπους της θρησκείας τους, προτάσσοντας τη ρήση: «Αναγνωρίζω το Θεό, μνημονεύω το Θεό, πιστεύω στο Θεό⁶⁵». Σ' αυτήν προστίθεται και η φράση: «Σήμερα είμαι στον κόσμο αύριο στη μέλλουσα ζωή». Δεδομένου, ότι η επιβολή αλλά και ο τύπος της ορκωμοσίας αποτελούν θεμελιώδεις κανόνες του Κορανίου, η διάταξη του άρθρ. 408 παρ. 5 ΚΠολΔ για την ιδιότυπη ορκωμοσία των ιερέων όλων των γνωστών θρησκειών, με επίκληση της ιερατικής τους ιδιότητας, παραμένει ανενεργής ειδικά για τους μουσουλμάνους ιερούργους. Ειδικότερα, για την υπέρβαση οποιουδήποτε διλήμματος αλλά και από συναίσθημα ευθύνης προς τις νομοκανονικές ρυθμίσεις του ισλαμισμού, οι μουσουλμάνοι ιερούργοι επικαλούνται πάντοτε τη θεϊκή επίρρωση των λόγων ή των πράξεών τους.

Η διάταξη του άρθρ. 406 παρ. 3, για την κατ' οίκου εξέταση των αρχιερέων και για τους προαναφερθέντες λόγους, καθίσταται επίσης ανεκτέλεστη από τους μουσουλμάνους αρχιερείς («Μουφτήδες»). Η οικειοθελής προσέλευση και συμμετοχή τους στις δικαστικές διαδικασίες «νομιμοποιείται» αλλά και «επιβάλλεται» από τους κανόνες του «ιερού» ισλαμικού νόμου, που θεωρούνται κατά τους μουσουλμάνους ως το πιο πρόσφορο και αντικειμενικό μέσο για την αποκάλυψη της αλήθειας.

Για την ενεργότερη εξάλλου συμμετοχή των μουσουλμάνων στη διαδικασία της ορκωμοσίας, αλλά και στην ευρύτερη εξεταστική, διορίζονται ερμηνείς σε όσους απ' αυτούς αγνοούν την ελληνική γλώσσα. Η υιοθέτηση της εν λόγω αρχής ανταποκρίνεται πλήρως στη διάταξη του άρθρ. 38 παρ. 5 της Συνθήκης της Λωζάνης, κατά την οποία «παρά την ύπαρξη επίσημης γλώσσας θα πρέπει να παρέχονται οι προσήκουσες ευκολίες σ' αυτούς, που ομιλούν άλλη γλώσσα για την προφορική χρήση της στα δικαστήρια».

Η αυτενεργή επίκληση της θεϊκής μαρτυρίας εκ μέρους του Μουφτή και των μουσουλμάνων ιερούργων, προς επίρρωση των λόγων τους, αποτελεί μια ιδιαίτερη μορφή όρκου, η επονομαζόμενη «εκούσια». Η διαφοροποίησή της προς τις συνήθεις ορκωμοσίες συνίσταται ακριβώς, στο ότι είναι απόρροια αυτόβουλης ενέργειας, που δεν κατευθύνεται από δικαϊκές επιταγές, αλλά από ιδεατή σύλληψη των κανόνων του «ιερού» ισλαμικού νόμου και από την επίγνωση της ηθικής δέσμευσης απέναντί του.

Η ορκωμοσία δε θεωρείται στους μουσουλμάνους «κηδεμόνευση» της πνευματικής τους ζωής, αλλά μέσου αυτενεργούς σύλληψης και εκδήλωσης ιδεατών αξιών. Η εσωτερική αποδοχή του όρκου αποτελεί ελεύθερη έκφραση της θρησκευτικής ελευθερίας και προβολή της ζώσας μαρτυρίας, με εύλογη προσδοκία των διαδικαστικών προσώπων, ότι η κατάθεσή τους θα περιβληθεί με κάθε δυνατή αξιοπιστία. Είναι συνεπώς ευνόητο, πως χωρίς ελεύθερη βούληση για ορκωμοσία, δε μπορεί να «λειτουργήσει» αποτελεσματικά η εντιμότητα του μάρτυρα.

⁶⁴ Βλ. Γ.Ράμμου Ο τύπος του όρκου των άθεων 1935 σ.355

⁶⁵ Η ανώτερη επίκληση αποτελεί πιστή μετάφραση της αραβικής ρήσης <Βαλλυχή Μπαλλυχή Ταλλυχή>

Η υποχρέωση προς ορκωμοσία των διαδικαστικών προσώπων μουσουλμανικού θρησκευόμενου δεν αντιβαίνει στην ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησής τους, που κατοχυρώνεται με το άρθρ. 13 παρ. 1 Συντ. Η «επέμβαση» του νομοθέτη στο συνειδησιακό χώρο της ιδιότυπης θρησκευτικής ομάδας των μουσουλμάνων, με τη μορφή της ορκωμοσίας, δεν εμπεριέχει επίσης το στοιχείο του ηθικού καταναγκασμού. Αντίθετα, λειτουργώντας με τη μορφή της διαλεκτικής σχέσης διασφαλίζει την ευρυθμία της εν λόγω σύμπραξης.

β2. Κατά το Ποινικό Δικονομικό Δίκαιο

1. Η διατύπωση του άρθρ. 220 παρ. 1 ΚΠοινΔ, για τον όρκο των αλλόθρησκων, είναι όμοια προς την αντίστοιχη του άρθρ. 408 ΚΠολΔ'92. Ο ΚΠοινΔ δεν καθορίζει το «νόμιμο» και «ειθισμένο» τύπο της ορκωμοσίας των αλλόθρησκων και ειδικότερα των μουσουλμάνων. Ο προσδιορισμός του επαφίεται στην κρίση του δικαστή, ως πραγματικό ζήτημα, χωρίς να υπόκειται στον έλεγχο του ανώτατου ακυρωτικού. Η επακριβής εξάλλου τήρηση των επιτοπίως καθορισμένων διατυπώσεων της ισλαμικής ορκωμοσίας κρίνεται σκόπιμη κατά τις περιστάσεις⁶⁶.

2. Η πρακτική των άρθρ. 406 παρ. 3 και 408 παρ. 4 ΚΠολΔ, για την όρκιση των αρχιερέων τους ισχύουν κατ' αντιστοιχία και για τις διατάξεις των άρθρ. 215 παρ. 1 και 218 παρ. 3 ΚΠοινΔ. Η ισλαμική δεοντολογία προσδίδει μια γενικότερη ηθική και πνευματική διάσταση στην εννοιολογική και λειτουργική χροιά της ορκωμοσίας, με συνέπεια οι ανωτέρω διαδικαστικοί τύποι να υπερκεραίνονται από την αυτοπρόσωπη και εκούσια παρουσία των μουσουλμάνων ιερουργών στην ακροαματική διαδικασία.

Η όρκιση των μουσουλμάνων, κατά τους τύπους της θρησκείας τους, επεκτείνεται όχι μόνο στα διαδικαστικά πρόσωπα (μάρτυρες, πραγματογνώμονες, ερμηνείς) των συνήθων ποινικών δικαστηρίων, αλλά και στους ενόρκους των μικτών δικαστηρίων⁶⁷. Με την ηθική συναίνεση του χρέους προς τη θρησκεία, η ορκωμοσία των μουσουλμάνων ενόρκων παύει να αποτελεί μια εύσχημη διαδικασία πνευματικού καταναγκασμού.

3. Μέχρι πρόσφατα εξάλλου λαμβάνονταν ειδική μέριμνα και για τη διασφάλιση των κοινωνικών περιορισμών, που προέβλεπε η ισλαμική θρησκεία για τις μουσουλμανίδες. Η εγγύηση αυτή συνίστατο στην υποκατάσταση της αυτοπρόσωπης παράστασης και συμμετοχής τους στην ποινική διαδικασία με τη δυνατότητα της «κατ' οίκου» εξέτασής τους. Η προσέλευσή τους στο δικαστήριο μπορούσε να διαταχθεί, μόνον όταν η παρουσία τους κρίνονταν απαραίτητη για τη διαλεύκανση της αλήθειας. Ήδη, η εν λόγω διευθέτηση πρέπει να θεωρηθεί ότι έχει καταργηθεί, λόγω της συνταγματικής ισότητας των δύο φύλων.

γ. Υπαλληλικός όρκος

1. Ολόκληρο το σύστημα του θετικού δικαίου μας διαπνέεται από θεμιτές σκοπιμότητες. Ακόμη δεν είναι σπάνια η «εύσχημη» υπακοή στον άδικο νόμο. Εκείνο πάντως που δε νοείται είναι η κατάργηση του «αυτοκαθορισμού», δηλαδή η άρνηση της δυνατότητας για αυτενέργεια με προσωπική ευθύνη. Με την υποχρεωτική ορκωμοσία η επίτευξη ενός επισφαλούς αποτελέσματος, διακυβεύει την αυθεντικότητα

τα της προσωπικής ζωής και την ελεύθερη διαμόρφωσή της. Κατά την όρκιση όμως των μουσουλμάνων δημοσίων υπαλλήλων,

⁶⁶ Βλ. Κ.Κωστή Εγχειρίδιον της Ποινικής Δικονομίας εκδ.β' Αθήνα 1883 σ. 346

⁶⁷ Βλ. Κ.Τσουκαλά Τα ορκωτά δικαστήρια Αθήνα 1929 σ. 167 σημ 6

ο νόμος όχι μόνο δεν αντιμάχεται στην ηθική βούληση, αλλά συμπορεύεται προς την ηθική συνείδηση των ορκιζόμενων. Η πολιτειακή αυτή πράξη στην ιδεατή σύλληψή της, είναι κοινά αποδεκτή από τη συνείδηση των μωαμεθανών. Έτσι, το δίκαιο κερδίζει στη συγκεκριμένη περίπτωση, γιατί ηθικοποιεί τη νομική επιταγή της ορκωμοσίας.

Ο εξαναγκασμός, που χρησιμοποιεί το κράτος ως έσχατο μέσο για την επιβολή του όρκου, συγχωνεύεται στην ισλαμική θρησκεία με την ελεύθερη και αυτενεργή βούληση, αφού οι δύο αυτές έννοιες συνυπάρχουν λειτουργικά, με αποτέλεσμα να προσδίδουν στο νόμο πνευματική διάσταση. Με την ηθική συναίνεση των χρέους ο καταναγκασμός παύει πλέον να χειραγωγεί την έννοια του αυτοκαθορισμού.

Είναι προφανές, ότι η ίδια διαδικασία ακολουθείται και για τους μουσουλμάνους εκπαιδευτικούς λειτουργούς, απόφοιτους της Ειδικής Παιδαγωγικής Ακαδημίας Θεσσαλονίκης, οι οποίοι έχουν την ιδιότητα του δημοσίου υπαλλήλου.

Οι ανώτατοι θρησκευτικοί ιερούργοι των μουσουλμάνων (Μουφτήδες), σύμφωνα με το Ν. 2345/1920 «Περί καθορισμού αρχιμουφτή και μουφτήδων των εν κράτει Μουσουλμάνων και περί διαχείρισεως των περιουσιών των μουσουλμανικών κοινοτήτων», δίδουν τον όρκο των δημοσίων υπαλλήλων «ενώπιον των επί των Εκκλησιαστικών και της Δημοσίας Εκπαιδεύσεως Υπουργών», κατά την ανάληψη των καθηκόντων τους. Είναι ευνόητο, ότι το τυπικό της ορκωμοσίας αποτελεί στοιχείο ιστορικής συνάρτησης προς τα δεοντολογικά δεδομένα της ισλαμικής θρησκείας. Η διάταξη αυτή εξακολουθεί να ισχύει με επουσιώδεις τροποποιήσεις, αναγόμενες στη σύνθεση και τις αρμοδιότητες των ανωτέρω κρατικών οργάνων.

Οι ρυθμίσεις που εξετάσθηκαν, εναρμονίζονται στους κανόνες του ισλαμικού δικαίου και συνεπώς στην αρχή του άρθρ. 13 παρ. 1 αντ. περί θρησκευτικής ελευθερίας. Η χρησιμότητα συνεπώς αλλά και η σκοπιμότητα των εν λόγω διατάξεων στη διασφάλιση της αυθεντικότητας του ισλαμικού δόγματος είναι προφανής.

δ. Διαιτολόγιο επιβαλλόμενο από την ισλαμική Θρησκεία

Η αποχή από ορισμένο σιτηρέσιο αποτελεί για τους πιστούς των θρησκειών μια σωματική δοκιμασία, που αποβλέπει στην άμβλυση των ανθρώπινων παθών, στην ψυχική τους κάθαρση και στην ενίσχυση της θρησκευτικής τους πίστης. Η νηστεία νοείται συνήθως ως περιοδική αποχή από την κατανάλωση ορισμένων τροφίμων. Ειδικά, στον ισλαμισμό διακρίνουμε τρία είδη νηστειών: α) Του ραμαζανιού, που προηγείται των μεγάλων θρησκευτικών εορτών, β) Αυτών που επιβάλλονται ως ιλαστήρια προσφορά για τον εξαγνισμό αμαρτημάτων ή προς απότιση θεάρεστων πράξεων, γ) Εκείνων που τηρούνται για την εκπλήρωση ορισμένης ευχής (νεζρ). Ως προέχουσα μορφή νηστείας κατά τον ισλαμισμό θεωρείται το Ραμαζάνι. Η νηστεία του Ραμαζανιού επιτελείται με ιδιότυπο τρόπο: Οι μουσουλμάνοι απέχουν όλη τη μέρα από οποιαδήποτε τροφή μέχρι τη δύση του ήλιου. Στη διάρκεια της νύχτας και μετά από υπόμνηση των ιερατικών τους λειτουργών οργανώνουν συνεστιάσεις συγγενικών και φιλικών τους προσώπων κατά τρόπο πανηγυρικό. Η τήρηση της εν λόγω νηστείας είναι

1. για όλους υποχρεωτική, εκτός από τα παιδιά που δε συμπλήρωσαν το έβδομο έτος της ηλικίας τους, τους οδοιπόρους, τους πνευματικά ασθενείς και τις γυναίκες στη διάρκεια της λοχείας. Οι ασθενείς, που αδυνατούν να ανταποκριθούν στο διαιτολόγιο της θρησκείας τους, εκπληρώνουν την εν λόγω υποχρέωση μετά την ανάρρωσή τους. Μορφή νηστείας για τους μουσουλμάνους αποτελεί και η συνεχής αποχή από ορισμένα είδη τροφίμων, όπως λ.χ. το χοιρινό κρέας και τα ποτά.

Για να διασφαλισθούν οι ανωτέρω διατυπώσεις και υπέρ των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης λαμβάνονται ειδικά μέτρα κάθε έτος και τους οικείους Νομάρχες.

2.Ο σεβασμός του διαιτολόγιου ορισμένης θρησκείας ανάγεται και σ' αυτούς που τελούν σε ειδική σχέση εξουσίας (λ.χ. στρατευμένοι, φυλακισμένοι, οικότροφοι, ασθενείς νοσηλευτικών ιδρυμάτων) και γενικά προσώπων, που βρίσκονται για ειδικούς λόγους σε καθεστώς ομαδικής πειθαρχίας. Για τους κατάδικους λ.χ. ο Σωφρονιστικός Κώδικας, ορίζει στο άρθρ. 45, ότι: μόλοι οι κρατούμενοι διατρέφονται υποχρεωτικά απ' το συσσίτιο που παρασκευάζεται στο Σωφρονιστικό κατάστημα⁶⁸. Η υποχρεωτική κατανάλωση του συσσιτίου από όλους γενικά τους κρατούμενους είναι δυνατόν να οδηγήσει σε παραβίαση της θρησκευτικής τους συνείδησης. Ειδικά, στις περιόδους των θρησκευτικών τους εορτών, κατά τις οποίες επιβάλλεται η αποχή τους από ορισμένα είδη τροφίμων. Στην ίδια εξάλλου διάταξη, παρέχεται η δυνατότητα στους κρατούμενους, να προμηθεύονται είδη διατροφής «έξωθεν» μόνον «εις συμπληρωσιν του εν τω καταστήματι συσσιτίου». Ευνόητα όμως, με την εν λόγω ρύθμιση η εκπλήρωση των θρησκευτικών τους υποχρεώσεων, που ανάγεται στην τήρηση ορισμένου διαιτολόγιου, προϋποθέτει την οικονομική τους ευχέρεια.

Στα πλαίσια συνεπώς της χαρακτηριζόμενης από τη Σωφρονιστική ως «θρησκευτικής αγωγής», επιβάλλεται η πρόβλεψη ειδικών ρυθμίσεων για το διαιτολόγιο των κρατούμενων. Έτσι ώστε, να ανταποκρίνεται στις ιδιοτυπίες της θρησκείας τους και στη συνταγματικά κατοχυρωμένη θρησκευτική τους ελευθερία⁶⁹.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ζ'

Συλλογικές εκδηλώσεις

7.1 Ισλαμική ενδυμασία για τους μουσουλμάνους πρωθιερείς, τους προσκυνητές των «ιερών» ισλαμικών τόπων και τις μουσουλμανίδες

1.Η παράσταση (δημόσια ή ιδιωτική) των θρησκευτικών λειτουργιών με τα σύμβολα του δόγματός τους, αποτελεί εκδήλωση της θρησκευτικής ελευθερίας, που συμβάλλει στη δημιουργία και στη συντήρηση του κύρους αυτών απέναντι στο εκκλησίασμά τους. Η έννοια του «κύρους», λειτουργώντας ως δύναμη «ψυχολογική» και ταυτόχρονα «υλική», διατηρεί την «ικανότητα επιβολής» των θρησκευτικών λειτουργιών στους ομόθρησκούς τους. Οποιοδήποτε πάντως και αν είναι το κύρος των φορέων της εκκλησιαστικής εξουσίας, αυτό υφίσταται «δυνάμει» και πάντοτε μέσα στα πλαίσια της ισχύουσας έννομης τάξης. Το ανωτέρω δικαίωμα αποκλείει την αναστολή ής.55 τη διακοπή της άσκησης του ή την επιβολή οποιωνδήποτε περιορισμών σ' αυτό (λ.χ. χρήση μόνο του ηλικίου ή του επενδύτη). Για τη διασφάλιση εξάλλου του εν λόγω δικαιώματος, το άρθρ. 176 Π.Κ. ορίζει, ότι «ο δημοσίως και χωρίς δικαίωμα φέρων την στολήν ή άλλο διακριτικό γνώρισμα θρησκευτικού λειτουργού γνωστής θρησκείας τιμωρείται με φυλάκιση μέχρι έξη μηνών». Τα εκκλησιαστικά σύμβολα του άρθρ. 176 Π.Κ., όπως η στολή και τα διακριτικά γνωρίσματα των εκκλησιαστικών λειτουργιών (λ.χ. βαθμός, ιδιότητα), εφόσον φέρονται

⁶⁸ Βλ. Γ.Πανούση Σωφρονιστικός Κώδικς Αθήνα-Κομοτηνή 1981 σ.115

⁶⁹ Βλ. Α.Μαντάκη Τα συνταγματικά δικαιώματα των φυλακισμένων

από πρόσωπα μη δικαιούμενα σ' αυτά, αποβάλλουν την ισχύ και την αξία τους ως στοιχεία για την άσκηση εκκλησιαστικής εξουσίας. «Μη δικαιούμενοι» στην άσκηση του ανωτέρω δικαιώματος χαρακτηρίζονται αυτοί οι οποίοι δεν απέκτησαν ή παράνομα απέκτησαν την ιδιότητα του θρησκευτικού λειτουργού καθώς και εκείνοι, που αρχικά κατείχαν την εν λόγω ιδιότητα, την οποία όμως απώλεσαν αργότερα. Συνεπώς, η χρήση του εν λόγω δικαιώματος από μέρους των ανωτέρω δεν τους «υποστασιοποιεί» ως όργανα εκκλησιαστικής εξουσίας.

Για τους μουσουλμάνους, το δικαίωμα αυτό υφίσταται κυρίως υπέρ των πρωθιερέων τους. Η επέκτασή του και στους λοιπούς θρησκευτικούς λειτουργούς εμφανίζει την εξής ιδιαιτερότητα: Η πάρεργη «ιερατική» τους ιδιότητα, μόνον κατά την άσκηση των τελετουργιών, δεν τους καθιστά υπόχρεους να φέρουν τα διακριτικά του «ιερατικού» τους σχήματος. Συνεπώς, η «επιβολή» της συνεχούς ένδυσής τους και έξω από τους χώρους ιεραουργίας με την διακριτική στολή των ιερέων του ισλαμισμού, δεν προσιδιάζει στη συνταγματική διάταξη του άρθρ. 13 παρ. 1. Έστω, και αν η εν λόγω «επιβολή» επιδιώκει την ευκρινή διάκριση της ιδιότητάς τους στα πλαίσια της συνταγματικής διάταξης του άρθρ. 13 παρ. 3 (Κρατική εποπτεία των ιερέων όλων των γνωστών θρησκειών).

Γιατί, η ρύθμιση του άρθρ. 13 παρ. 1 περιλαμβάνει το δικαίωμα των πιστών, να μην υποχρεώνονται σε πράξεις ή παραλείψεις, που δεν προβλέπονται από το θρήσκευμα ή το δόγμα τους. Συναφής εξάλλου είναι και η διάταξη του άρθρ. 43 παρ. 1 της Συνθήκης της Λωζάνης, σύμφωνα με την οποία, «οι ανήκοντες στις μουσουλμανικές μειονότητες της Ελλάδας δεν είναι υποχρεωμένοι να εκτελούν πράξεις που αποτελούν παράβαση της πίστης ή των θρησκευτικών τους εθίμων».

Οι προσκυνητές των «ιερών» ισλαμικών τόπων φέρουν συνήθως ειδικό ηγλικίο, διακριτικό της θεοσεβείας τους. Για τις μουσουλμανίδες εξάλλου, η χρήση ειδικής ενδυμασίας προσιδιάζει στην κοινωνική θέση και αποστολή τους, έτσι όπως καθορίζεται από τις διατάξεις του Κορανίου.

2. Η εξατομίκευση των ανωτέρων προσώπων σε θέματα «ιερατικής ένδυσης» προσδιορίζει περαιτέρω το περιεχόμενο της θρησκευτικής ελευθερίας (άρθρ. 13 παρ. 1 Συντ.). Επίσης, λειτουργεί συμπληρωματικά ή επικουρικά κατά την εφαρμογή των σχετικών συνταγματικών ή νομοθετικών διατάξεων. Ταυτόχρονα, η ακολουθούμενη πρακτική εναρμονίζεται και προς τις διατάξεις των άρθρ. 5 παρ. 1 και 2 παρ. 1 Συντ., που αναγνωρίζουν σε κάθε άτομο το δικαίωμα να είναι υποκείμενο προσωπικής ελευθερίας. Δηλαδή, φορέας αφηρημένης δυνατότητας αυτοδιάθεσης και αυτοκαθορισμού για την ανάπτυξη της προσωπικότητάς του. Η εν λόγω πρακτική ανταποκρίνεται και στο άρθρ. 42 παρ. 1 της Συνθήκης της Λωζάνης, σύμφωνα με το οποίο, «Τα ζητήματα που συνέχονται με την προσωπική κατάσταση των μουσουλμάνων ρυθμίζονται σύμφωνα με τα έθιμά τους».

Η άμβλυση όμως του διαχωρισμού των μουσουλμάνων σε «φορείς της ισλαμικής ευταξίας» και «νεωτεριστές», έχει περιορίσει και τη σημασία της ισλαμικής ενδυμασίας, ως έκφραση της θρησκευτικής τους ελευθερίας. Την πιο αισθητή έκφραση της εν λόγω ιδιαιτερότητας συνιστά ήδη η αμφίεση των μουσουλμανίδων.

7.2 Ίδρυση και λειτουργία ισλαμικών ενώσεων και σωματείων

α. Περιγραφή της ρύθμισης

1. Η ανάπτυξη αυτοδύναμης σωματειακής ζωής συνέχεται προς την έμφυτη κοινωνικότητα των ατόμων. Η αυθόρμητη αυτή προσέγγιση των μελών μιας κρατικά οργανωμένης συμβίωσης αποτελεί στην ουσία διάθεση μέρους των δυνατοτήτων τους για την εξυπηρέτηση των αρχών της συλλογικής οργάνωσης. Το δικαίωμα της συσσωμάτωσης

κατοχυρώνει την ευχέρεια για συλλογική έκφραση και δράση με κοινές ιδέες. Απευθύνεται δηλαδή στον άνθρωπο που υπάρχει και ζει στην κοινωνική πραγματικότητα, ενταγμένο σε κοινωνικές ομάδες, φορέα συγκεκριμένων συλλογικών σχέσεων. Η ίδρυση και λειτουργία αυτοδύναμων μορφών κοινωνικής συσσωμάτωσης, αποσκοπεί ιδίως στη δημιουργία αλλά και στην ενεργοποίηση των προϋποθέσεων και δυνατοτήτων, που συνέχονται προς την ικανοποίηση ευρύτερων κοινωνικών αναγκών.

Η ελευθερία της συσσωμάτωσης αποτελεί το νομικό πλαίσιο της οργανωμένης και μόνιμης ομαδικής δραστηριότητας και περιλαμβάνεται ως στοιχείο δυναμικής στα σύγχρονα δημοκρατικά Σύνταγματα. Η ιδιάζουσα φύση των σωματείων και ενώσεων του άρθρ. 12 παρ. 1 Συντ. συνίσταται στο μη κερδοσκοπικό χαρακτήρα τους. Αλλά και αυτά που έχουν συσταθεί για την επαγγελματική προαγωγή των μελών τους, αν και περιέχουν στοιχεία οικονομικού χαρακτήρα, εντούτοις δε συνέχονται με δραστηριότητες, που αποβλέπουν στην εξασφάλιση οικονομικού οφέλους. Το στοιχείο αυτό είναι ουσιώδες τόσο για την υπόσταση και τη λειτουργία του σωματείου όσο και για την ευρύτερη έννομη τάξη.

2.Ο θρησκευτικός συνεταιρισμός εντάσσεται στην κατηγορία των συσσωματώσεων πνευματικής κίνησης και επικοινωνίας, που αποσκοπούν στη σύσφιξη των δεσμών και στην προαγωγή κοινών ιδεών και αισθημάτων ανάμεσα στα μέλη του.

Η ειδικότερη λειτουργία του θρησκευτικού συνεταιρισμού συνίσταται είτε στην ίδρυση εκκλησίας, είτε στη σύσταση σωματείων. Η εκκλησία δεν αποτελεί σωματειακή οργάνωση, αλλά ένα σύνολο προσώπων με κοινή θρησκευτική πίστη και λατρευτικές εκδηλώσεις. Η ίδρυση εκκλησίας δεν προϋποθέτει τη χορήγηση οποιασδήποτε άδειας ή την έγκρισή της⁷⁰. Το δικαίωμα εξάλλου για τη σύσταση θρησκευτικών σωματείων κατοχυρώνεται στις διατάξεις των άρθρ. 13 παρ. 1, 2 και 12 παρ. 1 Συντ. και ρυθμίζεται στα άρθρ. 78 κε. Α.Κ. και σε ειδικούς νόμους.

3.Το ισχύον Σύνταγμα του 1975/86 δεν περιέχει ειδική διάταξη για το θρησκευτικό συνεταιρισμό. Πλην όμως από τη συνδυασμένη ερμηνευτική προσέγγιση των άρθρων 13 παρ. 1, 2 και 12 παρ. 1, καθίσταται προφανές, ότι η σύσταση θρησκευτικών ενώσεων και σωματείων είναι δυνατή εφόσον οι επιδιώξεις τους ανάγονται στη λατρεία ή στην ανάπτυξη των αρχών γνωστών θρησκειών και δεν ασκούν προσηλυτισμό. Σε περίπτωση κατά την οποία το καταστατικό σωματείου αναγράφει περισσότερους σκοπούς από τους οποίους ορισμένοι είναι νόμιμοι και άλλοι παράνομοι, είναι δυνατό να τεθεί θέμα αναγνώρισης του σωματείου, σύμφωνα με το άρθρ. 181 Α.Κ., όταν διαπιστώνεται, ότι τα ιδρυτικά μέλη του σωματείου θα ήθελαν τη σύστασή του και χωρίς το παράνομο και συνεπώς άκυρο τμήμα του καταστατικού.

Για τη σύσταση των ανωτέρω σωματείων δεν απαιτείται άδεια, έγκριση ή άλλο ανάλογο μέτρο των διοικητικών οργάνων. Στη συνταγματική εξάλλου διάταξη για την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης δεν αντίκεινται οι διατάξεις του Α.Κ. (άρθρ. 179 κε.), που προβλέπουν την τήρηση ορισμένων διατυπώσεων, περιλαμβανόμενου και του δικαστικού ελέγχου των νόμιμων προϋποθέσεων για τη σύσταση σωματείου. Η καταχώρηση ειδικότερα των σωματείων στο οικείο βιβλίο εγγραφών, καθιστά ευχερή τη διάγνωση της νομικής τους προσωπικότητας, γεγονός που εμπν.75δώνει την ασφάλεια των συναλλαγών. Ευνόητο, εάν το θρησκευτικό σωματείο παρεκκλίνει από τους σκοπούς του, που καθορίζονται στα άρθρα του καταστατικού του ή σκοποι και η λειτουργία του αποβαίνουν παράνομοι και αντίθετοι στη δημόσια τάξη και στα χρηστά ήθη, μπορεί να διαλυθεί με απόφαση του δικαστηρίου και η περιουσία του να περιέλθει στο δημόσιο.

Το δικαίωμα του θρησκευτικού συνεταιρισμού, ως ειδικότερη μορφή της ομαδικής πνευματικής κίνησης και δράσης, πρέπει να ερμηνεύεται και σε συνάρτηση με το άρθρ. 14

⁷⁰ Βλ. Α.Σβώλου Το δικαίωμα του συνεταιρίζεσθαι και το δίκαιον των σωματείων Αθήνα 1915

Συντ., που ανάγεται στην ελευθερία της γνώμης. Ιδιαίτερα, όταν πρόκειται για την προστασία ομάδων, που αποσκοπούν στη διάδοση θρησκευτικών ιδεών. Συναφής εξάλλου είναι και η διάταξη του άρθρ. 5 παρ. 1 Συντ. για την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας, ως εγγύηση ενός εκάστου των μελών του θρησκευτικού σωματείου.

Το δικαίωμα της σύστασης θρησκευτικών σωματείων και ενώσεων κατοχυρώνεται και για τους αλλοδαπούς, αν και δεν απολαύουν καταρχήν της συνταγματικής εγγύησης του συνεταιρισμού. Η εν λόγω δυνατότητα οφείλεται στο συγκερασμό της κοινωνικής συσσωμάτωσης προς την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης, που σύμφωνα με το άρθρ. 13 παρ. 1 Συντ. αναγνωρίζεται για όλους ως «απαραβίαστη».

4. Εκδήλωση της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης συνιστά και η δυνατότητα εγγραφής τους σε ενώσεις προσώπων επαγγελματικού ή μη χαρακτήρα, που συγκροτούνται από ετερόθρησκα μέλη⁷¹. Η ποικίλη θρησκευτική σύνθεση στα μέλη των εν λόγω σωματείων δεν αντιτάσσεται στην αυτοτελή βούλησή τους ως ενώσεις προσώπων, που καθορίζουν άλλωστε και τη νομική οργάνωση του συνόλου. Οι κοινωνικές αυτές «συναρθρώσεις» επιδιώκουν τη διαρρύθμιση όχι των ατομικών σχέσεων των μελών τους αλλά της υπερατομικής τάξης του συνόλου προς τα μέλη ή των μελών μεταξύ τους, που εκφράζονται στα καταστατικά των ενώσεων.

Η κατά νομική όμως ακριβολογία θρησκευτική συσσωμάτωση των μουσουλμάνων συνίσταται στην ίδρυση σωματείων θρησκευτικού χαρακτήρα. Ουσιώδες στοιχείο για τη σύσταση και τη λειτουργία των ενώσεων αυτών αποτελεί η διδασχά των αρχών και των λατρευτικών πεποιθήσεων του ισλαμισμού. Το ανωτέρω δικαίωμα κατοχυρώνεται από το άρθρ. 13 Συντ. υπό την προϋπόθεση, ότι δεν εμφιλοχωρεί το στοιχείο του προσηλυτισμού, που σημειωτέου δεν ασκείται μεταξύ ομόθρησκων.

Οι θρησκευτικές πεποιθήσεις δεν εμποδίζουν τους προτιθέμενους να καταστούν μέλη ενώσεων ή σωματείων. Πλην όμως, αν οι κοινωνικές συσσωματώσεις έχουν το χαρακτήρα θρησκευτικών σωματείων, τότε οι θρησκευτικές πεποιθήσεις των αιτούμενων εγγραφή συνιστούν στοιχείο δηλωτικό για την αδυναμία της σωματειακής συνύπαρξής τους προς άτομα με διαφορετικό θρήσκευμα ή δόγμα. Άλλωστε, τα θρησκευτικά σωματεια επιδιώκουν την έννομη προαγωγή και επικράτηση των δοξασιών τους και η προσπάθειά τους αυτή δε συνυφαίνεται προς τη σωματειακή συνύπαρξή τους με άτομα διαφόρων θρησκευτικών πεποιθήσεων.

β. Διακρίσεις

1. Οι πνευματικές ενώσεις των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης διακρίνονται, σε θρησκευτικά σωματεια που αποβλέπουν στην προάσπιση και ενίσχυση των αρχών της ισλαμικής θρησκείας καθώς και σε επαγγελματικά, που αποσκοπούν στη διασφάλιση των συλλογικών επαγγελματικών συμφερόντων τους με γνώμονα τις διδασχές του ισλαμισμού. Ως καθοριστική πάντως αρχή και στις δύο κατηγορίες των εν λόγω σωματείων, ορίζεται η μέριμνα για τη διευθέτηση των θεμάτων της μουσουλμανικής μειονότητάς, με προέχον το θρησκευτικό στοιχείο. Και είναι γεγονός, ότι η προσπάθεια αυτή έχει το χαρακτήρα της «ιδιότυπης» και «εξαιρετικής» ρύθμισης, γιατί επιτελείται μέσα σ' ένα ευρύτερο κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον, εντελώς ξέχωρο προς τις αρχές και τις παραδόσεις τον ισλαμισμού.

Η παραπάνω προβληματική συνέχεται άμεσα και με τη λειτουργία μουσουλμανικών ενώσεων, των οποίων οι σκοποί δεν εναρμονίζονται προς τις αρχές της εθνικής ανεξαρτησίας και εδαφικής ακεραιότητας της Ελλάδας. Γιατί, προβάλλουν τις αρχές του κεραλισμού ως στοιχείο συναχής των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης. Αμβλύνοντας

⁷¹ Βλ. Α.Σεραφείμ Σωματειακό δίκαιο Αθήνα 1983 σ. 34

έτσι τις σχέσεις αρμονικής συναλληλίας μεταξύ ετερόθρησκων. Παράλληλα, διαμφισβητούν και αυτήν ακόμη τη διεθνώς αναγνωρισθείσα νομική φύση της μειονότητας ως «μουσουλμανικής».

2. Το πρώτο θρησκευτικό σωματείο των μουσουλμάνων ιδρύθηκε στην Κομοτηνή (22 Δεκεμβρίου 1933), με την επωνυμία «Ένωσις Μουσουλμάνων Ελλάδος». Σκοπός του υπήρξε η θρησκευτική διαπαιδαγώγηση της μουσουλμανικής μειονότητας και η «νόμιμη άμυνά» της από κάθε ενέργεια που θα απέβλεπε στη διακύβευση της ισλαμικής πίστης (άρθρ. 1 καταστ.). Μέλη της ένωσης μπορούσαν να καταστούν όλοι οι μουσουλμάνοι το θρήσκευμα, «πιστοί υπήκοοι του ελληνικού κράτους», κάτοχοι των πολιτικών τους δικαιωμάτων, που

ενστερνίζονταν τις διδασκαλίες του Κορανίου, τα δόγματα, τις παραδόσεις καθώς και τα ήθη και έθιμα της ισλαμικής θρησκείας και «αγωνίζονταν» για τη διατήρησή τους (άρθρ. 2 καταστ.).

Ενδεικτικό της πίστης των μελών της στις δογματικές αρχές και στα σύμβολα του ισλαμισμού, υπήρξε η ημερομηνία εκλογής του διοικητικού συμβουλίου της, την πρώτη του μωαμεθανικού έτους Εγείρας⁴³⁶. Η σφραγίδα εξάλλου της ένωσης παρουσίαζε ανάγλυφο ισλαμικό τέμενος, με συναφή θεολογική ρήση στην ελληνική και αραβική γλώσσα. Θα πρέπει επίσης να επισημανθεί, ότι η ένωση συνέρχονταν αυτοδίκαια τις μέρες των επικρατέστερων θρησκευτικών εορτών του ισλαμισμού, για την εξέταση των προβλημάτων που ανάγονταν στη θρησκευτική κατάσταση των μουσουλμάνων, στη λειτουργία των θρησκευτικών ιδρυμάτων και ιεροσπουδαστηρίων της καθώς και στη λήψη των επιβαλλόμενων μέτρων με τη συμπαράσταση του ελληνικού κράτους (άρθρ. 19 καταστ.).

Το καταστατικό της ένωσης τροποποιήθηκε στις 20 Ιανουαρίου 1950, χωρίς όμως να επέλθουν ουσιώδεις αλλαγές στο αρχικό κείμενο. Η μόνη αξιόλογη μεταβολή του ήταν η προσθήκη ειδικής παραγράφου για τη δυνατότητα διαγραφής μελών του σωματείου, που δε θα «σέβονταν τα μουσουλμανικά ήθη» ή των οποίων «η διαγωγή θ' αντιστρατεύονταν προς τους σκοπούς του σωματείου» (άρθρ. 5 παρ. 2 καταστ.).

Ουσιώδης τροποποίηση του καταστατικού επήλθε τον Απρίλιο του 1974, που ανάγονταν κυρίως στην αναλυθείσα επίμαχη διάταξη. Ειδικότερα, το νέο καταστατικό προέβλεπε τη δυνατότητα διαγραφής, με απόφαση του διοικητικού συμβουλίου, των μελών του σωματείου που διενεργούσαν «πολιτική προπαγάνδα ή προπαγάνδα προς όφελος ξένης δύναμης». Την αποπομπή από το σωματείο συνεπάγονταν επίσης και οποιαδήποτε επαφή των μελών του με ξένα προξενεία καθώς και η φοίτηση των τέκνων τους σε εκπαιδευτικά ιδρύματα διάφορα αυτών που συντηρούσε το σωματείο.

Οι αρχές της «Ένωσις Μουσουλμάνων Ελλάδος» είχαν μεγάλο ηθικό-συνειδησιακό και ιδεολογικό-πολιτικό κύρος μεταξύ των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης. Το γεγονός αυτό υπήρξε ιδιαίτερα έκδηλο στον τομέα της κοινωνικής ηθικής, αλλά και στο (θετικό) δίκαιο, που συχνά περιβάλλονταν το κύρος των κανόνων του. Στο επίπεδο εξάλλου της ερμηνείας και εφαρμογής του ισχύοντος δικαίου, που ρύθμιζε θέματα της μουσουλμανικής μειονότητας, οι εν λόγω αρχές λειτουργούσαν διακεκριμένα ως γνώμονες αναφοράς. Στην πραγματικότητα όμως, η «θετικοποίησή» τους υπήρξε στοιχείο μιας συγκεκριμένης ιστορικής, κοινωνικοπολιτικής και ιδεολογικής συγκυρίας.

Οι επίμαχες διαφοροποιήσεις της «Ένωσις Μουσουλμάνων Ελλάδος» προς τις αρχές του κεραλισμού συνίσταντο, στο ότι δεν αποδέχονταν τις σύγχρονες αντιλήψεις των κοινωνικών σχέσεων των νεότουρκων και ιδιαίτερα αυτές, που αμφισβητούσαν τους νομοκανονικούς προσδιορισμούς του ισλαμισμού. Χαρακτηριστικό όλων αυτών υπήρξε η υποβολή εκ μέρους της ένωσης τριών υπομνημάτων προς τις ελληνικές αρχές, στις οποίες

επισημαίνονταν η ανάγκη, να διατηρηθεί η συνοχή μεταξύ των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης, σύμφωνα με τους κανόνες του ισλαμισμού και τις διατάξεις της Συνθήκης της Λωζάνης. Τα κείμενα αυτά εκτός από την ιστορική τους αξία, επισημαίνουν τις ιδιαιτερότητες της ατομικής και κοινωνικής ύπαρξης των μουσουλμάνων καθώς και τις προσπάθειές τους να διατηρήσουν «αλώβητες» τις αρχές των θρησκευτικών τους πεποιθήσεων, ενταγμένες μέσα σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο κοινωνικών, πολιτικών και πολιτισμικών ανακατατάξεων.

Από την παράθεση των «καταστατικών» διατάξεων της «Ένωσης Μουσουλμάνων Ελλάδος» επισημαίνεται μια μονομερής κυριαρχία των ισλαμικών αρχών με δικούς της «αντιρρημιστικούς» κανόνες, απαλλαγμένους κατά το δυνατόν από οποιαδήποτε κοινωνική επήρεια. Επιχειρείται δηλαδή ο συστηματικός παραμερισμός των «αλλοτριώσεων», που ενδέχεται, να υποστεί ο προνομιακός χαρακτήρας της θρησκευτικής αυτονομίας των μουσουλμάνων μέσα σε μια πολιτιστικά και πολιτικά πλουραλιστική κοινωνία. Η επινοηθείσα προστασία της θρησκευτικής ελευθερίας, αντιτάσσεται στην ιδέα της πραγματικής απόλαυσης των ιδιοτήτων ή ωφελημάτων, που παρέχουν, τα αναγόμενα στην έννοια της ανθρώπινης προσωπικότητας θεμελιώδη δικαιώματα. Το «ορθό» όμως μέτρο της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης, θα ήταν σκόπιμο να καθορισθεί με τον υπολογισμό των δυνατών «αλλοτριώσεων», που υφίσταται η ανθρώπινη προσωπικότητα στο πλέγμα των δομών της σύγχρονης κοινωνίας και όχι στην αυτάρεσκη απομόνωσή της.

3.Στις 2 Σεπτεμβρίου 1949 ιδρύθηκε στην Κομοτηνή το δεύτερο θρησκευτικό σωματείο των μουσουλμάνων, με την επωνυμία «Ισλαμική αφύπνισης των Μουσουλμάνων Δυτικής Θράκης⁷²». Σκοπός του υπήρξε «η νόμιμη άμυνα των μουσουλμάνων εναντίων κάθε αντιθρησκευτικής ενέργειας, που προερχόταν απ' την έκλυση των ηθών και την εξάρθρωση των δεσμών του ανθρώπου με τη θρησκεία» (άρθρ. 2 καταστ.) επίσης, «η μέριμνα όπως προληφθεί με κάθε θεμιτό, πνευματικό και πολιτισμένο μέσο η κατάπτωση και καταστούν οι μουσουλμάνοι χρηστοί πολίτες» (άρθρ. 3 καταστ.). Είναι ιδιαίζον εξάλλου το παράθεμα του καταστατικού, σύμφωνα με το οποίο, «σε κάθε πράξη που απαγορεύεται απ' τη θρησκεία, υπάρχει υλική και ηθική ζημία, γιατί δεν υφίσταται ανθρώπινος νόμος, που να εκτελή πλήρως τα καθήκοντα της προληπτικής αστυνόμευσης, όπως η θρησκεία» (άρθρ. 3 καταστ.).

Οι ανωτέρω ωστόσο ορισμοί δεν ευσταθούν δικαίως, γιατί εφόσον υποτεθεί ότι υπάρχουν κανόνες μετανομικού χαρακτήρα, είναι ενδεχόμενο να αντιταχθούν στις αρχές του Συνταγματικού Δικαίου. Με συνέπεια ορισμένες διατάξεις του Συντάγματος, να θεωρηθούν ως «αντισυνταγματικές» και κατ' επέκταση ανίσχυρες, γιατί ακριβώς αντιβαίνουν στο περιεχόμενο μετανομικών κανόνων άγραφου -χαρακτήρα.

Η αναγνώριση ενός δικαίου, συγκροτούμενου από «υπερθετικούς» κανόνες συνέχεται προς το πρόβλημα ελέγχου της ισχύος τους. Αλλά και οι υποστηρικτές της δικαιοταξίας υπερθετικών κανόνων δεν έχουν συμφωνήσει ούτε ως προς το λόγο ισχύος τους, ούτε ως προς το περιεχόμενό τους. Ανάλογη δικαστική αρμοδιότητα εξάλλου, θα χαρακτηρίζονταν ως «σφετερισμός» της συντακτικής εξουσίας του τού και του συστήματος αξιών, που εκφράζεται στους εκάστοτε ισχύοντες συνταγματικούς κανόνες⁷³.

Η ένωση «Ισλαμική αφύπνισης των Μουσουλμάνων» λειτούργησε πιο διαλεκτικά. Αυτό σήμαινε, ότι υπήρξε κατά βάση συντηρητικό σωματείο, όπως η «Ένωση Μουσουλμάνων Ελλάδος», αλλά «δυνάμει» αποτέλεσε το «μεταίχμιο» στην υποχώρηση του ισλαμικού συντηρητισμού. Θεωρητικά, η λειτουργία των αρχών της ήταν μονοδρομική. Στην πράξη

⁷² Η ίδρυση του εν λόγω σωματείου εγρίθη με την αριθμ. 113/1949 αποφ. του πρωτοδικείου ροδόπης και καταχωρήθηκε στο βιβλίο εγγραφών με αιζ.αριθ. 99/1949

⁷³ Βλ. Α.Ράκου Παραδόσεις Συνταγματικού Δικαίου τόμ.β' (τα θεμελιώδη δικαιώματα) τευχ.Α' εκδ.δευτερη Αθήνα 1983 σ.36

όμως, αποδεχόμενη εναλλακτικούς θεσμούς και κυρίως τη λατινική γραφή, επιδίωξε να εκφράσει μια εξισορρόπηση κι ένα στοιχειώδη συγκερασμό αντίρροπων συμφερόντων.

Η εν λόγω επιλογή απέβλεπε στην τόνωση και συνεπώς στο κύρος και στη δεσμευτικότητα των κανόνων του ισλαμισμού, γιατί ακριβώς εμφανίζονταν ως «αντικειμενικοί» και «γενικά» αποδεκτοί. Η έμφαση του θρησκευτικού παράγοντα εδράζονταν στη «ρυθμιστική του τελειότητα». Βαθμιαία όμως, επήλθε μια αποδέσμευση της Ένωσης από τις αρχές του ισλαμισμού, που προσδιόριζε και τον υπάρχοντα συσχετισμό των κοινωνικοπολιτικών δυνάμεων. Το γεγονός αυτό υποδήλωνε την υποχώρηση των κανόνων του ισλαμισμού ως μέτρο «αποτίμησης» της κοινωνικής συμπεριφοράς και την κατίσχυση νεωτεριστικών αρχών. Η κοινωνική αυτή μετεξέλιξη συνέβαλε στη μείωση του αριθμού των μελών του σωματείου και στην αυτοδίκαιη διάλυσή του.

4. Στα θρησκευτικά σωματεία των μουσουλμάνων εντάσσονται και οι ενώσεις προσώπων, που αποσκοπούν στην επαγγελματική προαγωγή των μελών τους, με γνώμονα τις αρχές του ισλαμισμού. Ο κοινωνικός διαφορισμός, που υπαινίσσονταν τα καταστατικά των αμιγώς θρησκευτικών σωματείων, γίνεται πλέον εμφανής με την ίδρυση του «Συλλόγου Αποφοίτων των Ιεροσπουδαστηρίων Μουσουλμάνων Διδασκάλων Δυτικής Θράκης».

Σκοπός του εν λόγω σωματείου υπήρξε η συνοχή των μουσουλμάνων δασκάλων απόφοιτων Ιεροσπουδαστηρίων, για την αποτελεσματική περιστολή των επιδιώξεων της «Ένωσης Τούρκων Διδασκάλων Ροδόπης-Έβρου», που σύμφωνα με το καταστατικό τους διαίρεσε κατά βούληση τους μουσουλμάνους δασκάλους σε «οπισθοδρομικούς» και «προοδευτικούς» (άρθρ. 2 καταστ.). Για την επαγγελματική εξάλλου προαγωγή των μελών του συλλόγου επιδιώχθηκε η εξασφάλιση των συνταξιοδοτικών τους δικαιωμάτων και η εξίσωση των χαμηλόμισθων με τις απολαβές των δημοσίων υπαλλήλων (άρθρ. 2 παρ. 2 καταστ.).

Από την παράθεση των ανωτέρω, διαφαίνεται η αντίρροπη προσπάθεια των συντηρητικών μουσουλμάνων και των «νεωτεριστών», να διαμορφώσουν τη συνείδηση της μουσουλμανικής μειονότητας κατά τρόπο, που να συνεπάγεται την πειθάρχηση και τον εθισμό της στην τήρηση των κανόνων τους. Και αυτό επιχειρείται κυρίως με τον έλεγχο των ιδεολογικών μηχανισμών της εκπαίδευσης. Ως κυρίαρχη πάντως ιδέα αναδεικνύεται τελικά ο ισλαμισμός, που διαθέτοντας μια ηθικοπνευματική επιρροή, ασκεί αντίστοιχη «διεύθυνση» της συγκεκριμένης κοινωνίας και των συσσωματώσεών της.

Το καταστατικό του παραπάνω συλλόγου τροποποιήθηκε με απόφαση της γενικής συνέλευσης των μελών του την 1η Νοεμβρίου 1971. Ως νέες επιδιώξεις του καθορίστηκαν, η μελέτη και προαγωγή των μελών του και η προώθηση των θεμάτων που απασχολούσαν τον εκπαιδευτικό κλάδο. Επίσης, η ανάπτυξη επαγγελματικής, κοινωνικής και φιλανθρωπικής αλληλεγγύης μεταξύ των μελών του, η μέριμνα για την άνοδο του πνευματικού επιπέδου τους καθώς και η ευρύτερη προβολή του επαγγέλματος τους με την οργάνωση διαλέξεων και ψυχαγωγικών εκδηλώσεων (άρθρ. 2 καταστ.).

Με την παράθεση των ανωτέρω διατάξεων καθίσταται προφανές, ότι ο σύλλογος «Αποφοίτων Ιεροσπουδαστηρίων Μουσουλμάνων Διδασκάλων» λειτούργησε αρχικά ως «εστία» διασφάλισης των αρχών του ισλαμισμού. Και στο επίπεδο αυτό επιζήτησε τη διάδοση και επιβολή της ιδεολογίας του, παρέχοντας το μέτρο της «διευθύνουσας βιωσιμότητας» των συντηρητικών μουσουλμάνων. Βαθμιαία όμως και ιδιαίτερα μετά την τροποποίηση του καταστατικού του, επιδίωξε τη συγκάλυψη των σκοπών του. Σ' αυτό ακριβώς το στάδιο πραγμτώθηκε φαινομενικά η διαλεκτική συνύπαρξη των δύο κοινωνικών στοιχείων (συντηρητικοί μουσουλμάνοι, «νεωτεριστές»), στην πράξη όμως αποτελούσε «καμπή» στην κοινωνική μετεξέλιξη, μια μορφή αναγνώρισης του νέου συσχετισμού κοινωνικών σχέσεων.

Η συγκρότηση σωματείων με «νεωτεριστικές» αντιλήψεις συνετέλεσε βαθμιαία στη διάλυση των ισλαμικών ενώσεων. Ο ισλαμισμός είχε χάσει πλέον την επικαιρότητα και τη δυναμική που διέθετε στους μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης, ιδιαίτερα στις πρώτες δεκαετίες από την επικράτηση του κινήματος των νεότουρκων. Η ειδικότερη όμως λειτουργία των νέων σωματείων αν και κάλυπτε ένα ευρύτερο φάσμα κοινωνικών εκδηλώσεων (πολιτιστικές, αθλητικές κ.ά.), δε συνέβαλε στην ενεργό σύσφιξη των σχέσεων τους προς τις πολιτιστικές συσσωματώσεις του πλειοψηφούντος χριστιανικού στοιχείου.

Τα εν λόγω σωματεία λειτούργησαν ως στοιχείο αμοιβαίας κοινωνικής ανάσχεσης, αξιώνοντας προτεραιότητα στην έκφραση της αυθεντικής βούλησης των μουσουλμάνων, με συνέπεια την αδυναμία της ενεργούς συνύπαρξής τους προς την πλειοψηφία. Επιζητούσαν δηλαδή, να επιβάλλουν το χαρακτηριστικό τους προσδιορισμό στη μουσουλμανική μειονότητα και κυμαινόμενα σε αγεφύρωτες αντιθέσεις τελικά διαλύονταν. Ταυτόχρονα όμως, εμπλέκονταν σε μια μηχανική διαδικασία, που φανέρωνε πως η ικανότητά τους, να επιβληθούν περιοριζόταν στην ατομικότητά τους. Με την κοινωνική τους εξάλλου απομόνωση διακρίνονταν η φύση του ιδιάζοντα σ' αυτούς χαρακτήρα, που επιδρούσε ανασταλτικά στην ομαλή προσαρμογή τους στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον και στο σύστημα των διαπροσωπικών και διαταξικών τους σχέσεων. Τη διαπίστωση της αμοιβαίας ανάσχεσης των μουσουλμανικών σωματείων πλαισιώνει η μη συμμετοχή χριστιανών και μουσουλμάνων σε κοινούς πολιτιστικούς φορείς, ως στοιχείο συλλογικής οργάνωσης. Εξαιρέση ισχύει για το επαγγελματικά σωματεία, όπου όμως και εκεί η σύμπραξη των μουσουλμάνων δεν είναι σημαντική.

Το γεγονός, ότι οι παραπάνω επισημάνσεις είναι από τη φύση τους μεταβλητές, λόγω της αέναης κοινωνικής μετεξέλιξης, δεν πρέπει να σχετικοποιεί τη σημασία της προβληματικής, την οποία συνθέτουν. Η ιδιαίτερη συνεπώς κοινολόγησή τους καθίσταται αναγκαία λόγω της κοινωνικής τους σημασίας.

Πέρα όμως από την κοινωνική διάσταση της προβληματικής, η σύσταση και λειτουργία ισλαμικών σωματείων εναρμονίζονταν προς το άρθρ. 13 παρ. 1 Συντ., ως μια ειδικότερη έκφρασή του. Τα εν λόγω σωματεία υπήρξαν επίσης προσδιοριστικά του άρθρ. 39 παρ. 3 της Συνθήκης της Λωζάνης, που ορίζει, ότι «η διαφορά της θρησκείας δεν μπορεί να καταστεί κώλυμα στους μουσουλμάνους για την απόλαυση των αστικών τους δικαιωμάτων».

5. Η ειδικότερη λειτουργία του δικαιώματος του συνεταιρισμού συνίσταται στη δυνατότητα αυτοοργάνωσης των ατόμων καθώς και στη συλλογική έκφραση και δράση τους. Επικυρώνει δηλαδή την κοινωνική διάσταση των ατόμων και επισημαίνει την ύπαρξη κάποιου δεσμού, τον οποίο οι φορείς του δικαιώματος επιδιώκουν να προστατεύσουν και να αξιοποιήσουν. Το σωματείο μόλις δημιουργηθεί δρα ως κοινωνικός οργανισμός, που υπερβαίνει την ατομικότητα των μελών, που το συγκροτούν και λειτουργεί ανεξάρτητα από τις επιδιώξεις τους. Το σωματείο, έστω και αν διέπεται από τις αρχές του ιδιωτικού δικαίου, εξυπηρετεί σκοπούς, που μετατρέπουν την προαγωγή των ιδιωτικών συμφερόντων σε προστασία των κοινωνικών σχέσεων.

Δεν είναι λοιπόν τυχαίο, ότι ο κοινωνικός χαρακτήρας του εν λόγω δικαιώματος συνέβαλε στην επιλογή του ως διαμορφωτικού στοιχείου της πρώτης αυτοτελούς νομικής και κοινωνικής οντότητας με την ονομασία «τουρκική», στα πλαίσια της ελληνικής επικράτειας. Στην εν λόγω επιδίωξη εντάσσεται η ίδρυση των σωματείων «Ένωση Τουρκικής Νεολαίας Κομοτηνής», «Ένωση Τουρκικής Νεολαίας Ξάνθης», «Ένωση Τούρκων Διδασκάλων Δυτικής Θράκης» και «Διαχειριστική Επιτροπή Τουρκικής Βακουφικής περιουσίας Κομοτηνής», «Διαχειριστική Επιτροπή Τουρκικής βακουφικής περιουσίας Ξάνθης», «Διαχειριστική Επιτροπή Τουρκικής βακουφικής περιουσίας Αλεξανδρουπόλεως».

Η χρήση του όρου «τουρκική», από μέρους των ανωτέρω σωματείων, ήταν καταφανώς αντίθετη προς τη διάταξη του άρθρ. 45 της Συνθήκης της Λωζάνης. Παράλληλα, μπορούσε να δημιουργήσει αμφιβολίες σχετικά με τους φορείς του συνταγματικά κατοχυρωμένου δικαιώματος, ώστε να θεωρηθεί, ότι τα ανωτέρω σωματεία περιλάμβαναν και μέλη με «τουρκική» ιθαγένεια. Αμφιβολίες δημιουργήθηκαν και για τους σκοπούς των σωματείων, των οποίων η επωνυμία θεωρήθηκε ενδεικτική της επιδίωξης τους για τη διαμόρφωση αρχών και αξιών κατά τα εθνολογικά πρότυπα της Τουρκίας.

Αν και η δυσμενής επενέργεια των ανωτέρω ορισμών στην εύρυθμη λειτουργία της μουσουλμανικής μειονότητας είχε γίνει φανερή εξ αρχής, μόλις στα τέλη του 1983 υποβλήθηκε σχετική αίτηση από το Νομάρχη Ροδόπης, ως εποπτεύουσα αρχή των σωματείων τον νομού, στο οικείο Μονομελές Πρωτοδικείο, για τη λήψη προσωρινών μέτρων κατά της «Ένωσης Τουρκικής Νεολαίας Κομοτηνής». Το δικαστήριο αποδέχθηκε την αίτηση ως κατ' ουσίαν βάσιμη και απαγόρευσε: α) Την -από 30 Νοεμβρίου 1983- χρήση, στην είσοδο ή στην εξωτερική εν γένει όψη του κτιρίου, όπου στεγαζόταν το σωματείο, της λέξης «τουρκική» και β) Τη χρήση έντυπων, σφραγίδων ή άλλων μέσων αναπαραγωγής της επίμαχης ονομασίας. Η συγκεκριμένη απόφαση στηρίχθηκε στο εξής αιτιολογικό: α) Στη μη συμμόρφωση του επίδικου σωματείου προς την υποχρέωσή του να εναρμονίσει το καταστατικό του στις διατάξεις του ν.ό. 795/30.12.1970 «Περί σωματείων και ενώσεων», με συνέπεια την παράνομη έκτοτε λειτουργία του και β) Στην αντίθεση της επωνυμίας «Ένωσης Τουρκικής Νεολαίας Κομοτηνής» προς το άρθρ. 4 του καταστατικού της, που όριζε, ότι «ως μέλη του σωματείου μπορούν να γραφούν όλοι οι κατοικούντες στη Δυτική Θράκη μουσουλμάνοι έλληνες υπήκοοι μη ανταλλάξιμοι», με συνέπεια τη δημιουργία ασάφειας και σύγχυσης ως προς την ιθαγένεια των μελών του και γ) Στην αντίθεση των άρθρων 21 (...η διαπαιδαγώγησης της εν Δυτική Θράκη κατοικούσης τουρκικής νεολαίας...) και 5 (...το τμήμα σπονδής του σωματείου αποβλέπει στην πνευματική εξύψωση της τουρκικής νεολαίας...) τον καταστατικό του προς τις διατάξεις του Ν. 3370/1955 «Περί κυρώσεως της ελληνικής ιθαγενείας» καθώς και στη Συνθήκη της Λωζάνης. Νέα αίτηση του Νομάρχη Ροδόπης για τη διάλυση του σωματείου έγινε αποδεκτή από το Πολυμελές Πρωτοδικείο Ροδόπης στις 29 Ιουνίου 1984, βασισμένη στο αιτιολογικό που παρατέθηκε.

Η ίδια διαδικασία ακολουθήθηκε και για την «Ένωση Τούρκων Διδασκάλων Δυτικής Θράκης». Ειδικότερα, το Μονομελές Πρωτοδικείο Ροδόπης αποδέχθηκε σχετική αίτηση του οικείου Νομάρχη για τη λήψη προσωρινών μέτρων εναντίον του σωματείου, με το εξής αιτιολογικό: α) Ότι το καταστατικό του δεν εναρμονίζονταν στις διατάξεις του ν.ό. 795/1971, με συνέπεια την παράνομη από τότε λειτουργία του, β) Ότι η διάταξη του καταστατικού του για την είσοδο νέων μελών που είχαν την ιδιότητα του «μη ανταλλάξιμου τουρκικής εθνικότητας», προκαλούσε σύγχυση σχετικά με την ιθαγένεια τους και γ) Ότι η διάταξη του άρθρ. 2 του καταστατικού του περιείχε φράσεις, όπως: «παρασκευή μέτρων αφορώντων την πρόοδο των εν Θράκη τουρκικών σχολείων», «η διδασκαλία της επισήμου γλώσσας εις τους τούρκους μαθητάς», «η μέριμνα για την αναγνώριση των τούρκων διδασκάλων ως δημοσίων υπαλλήλων», δημιουργούσαν προφανή ασάφεια στην επωνυμία, τους σκοπούς, τη λειτουργία και τις επιδιώξεις του.

Κατά των υπ' αριθ. 299/1984 και 300/1984 αποφάσεων του Πολυμελούς Πρωτοδικείου Ροδόπης, για τη διάλυση των σωματείων «Ένωσης Τουρκικής Νεολαίας Κομοτηνής» και «Ένωσης Τούρκων διδασκάλων Δυτικής Θράκης», ασκήθηκε έφεση στο Τριμελές Εφετείο Θράκης, που απορρίφθηκε ως κατ' ουσίαν αβάσιμη. Η εν λόγω απόφαση στηρίχθηκε στο εξής αιτιολογικό: «...οι ημεδαποί, ομογενείς ή μη, ομόθρησκοι ή αλλόθρησκοι, ομόγλωσσοι ή αλλόγλωσσοι καθ' οιονδήποτε τρόπον αποκτήσαντες την ελληνικήν ιθαγένεια, αποκαλούνται Έλληνες και μόνον Έλληνες, ο όρος δε «Τούρκος», «τουρκικός» κ.λ.π. ... δεν υποδηλώνει τον Έλληνα πολίτην...» και περαιτέρω: «...επειδή... εις το άρθρου 2ον του καταστατικού του εν λόγω σωματείου..., αναφέρεται μεταξύ άλλων ότι σκοπός του συλλόγου είναι η διαπαιδαγώγησης της εν Δυτική Θράκη κατοικούσης νεολαίας, η πνευματική αυτών ανύψωσις διὰ της σπουδής της νέας τουρκικής γραφής και

διαλέκτου... διά της καταρτίσεως σπουδαστηρίων... διά των όρων δε «Τούρκος», «τουρκικός» δεν χαρακτηρίζουν απλώς αλλοεθνείς ή αλλογλώσσους, αλλά κυρίως ξένους υπηκόους... δίδεται η εντύπωση ότι εις τον χώρο της Ελληνικής Επικρατείας υφίσταται και λειτουργεί Τουρκική Νεολαία...». Για παρεμφερείς λόγους εξάλλου απορρίφθηκε και η έφεση του σωματείου «Ένωσις Τούρκων διδασκάλων Δυτικής Θράκης». Οι κυριώτερες αιτιάσεις της απόφασης υπήρξαν οι εξής: «...αναφέρεται μεταξύ άλλων ότι σκοπός της ενώσεως είναι η παρασκευή μέτρων αφορώντων την πρόδον των εν Δυτική Θράκη Τουρκικών Σχολείων και ότι το σωματείο μεριμνά διά να διδάξη εις τους τούρκους μαθητάς την επίσημην γλώσσαν εκτυπώνον και εκδίδον διδακτικά βιβλία διδασκτέα εν τοις τουρκικαίς σχολείοις.. δι' αυτών δίδεται η εντύπωση ότι αφ' ενός μεν εις τον χώρο της Ελληνικής Επικρατείας υφίστανται και λειτουργούν «τουρκικά σχολεία» ενώ εις την πραγματικότητα λειτουργούν ελληνικά σχολεία, αφ' ετέρου δε ότι πρόκειται περί ενώσεως προσώπων ξένης και δη τουρκικής υπηκοότητας, ενώ εις την πραγματικότητα πρόκειται περί ενώσεως προσώπων ελληνικής υπηκοότητας μουσουλμάνων εις το θρήσκευμα...».

Η τύχη της επίμαχης επωνυμίας κρίθηκε οριστικά με την αριθ. 1729/ 1987 απόφαση του Δ' Πολιτικού Τμήματος του Α.Π., που απέρριψε την από 24/12/1986 αίτηση αναίρεσης του σωματείου «Ένωσις Τουρκικής Νεολαίας Κομοτηνής» κατά της αριθ. 158/ 1986 απόφασης του Εφετείου Θράκης. Ειδικότερα, με την ανωτέρω απόφαση κρίθηκαν ως αβάσιμες οι αιτιάσεις «περί παραβάσεως του άρθρ. 105 (άρθρ. 559 αριθ. 1 ΚΠΔ) και περί δεδικασμένου (άρθρ. 550 αριθ. 1 ΚΠΔ) και ιοις απαράδεκτες «καθ' ο μέρος πλήττουν την περί πραγμάτων κρίση του Δικαστηρίου της ουσίας». Με την αριθ. 1730/1987 απόφαση εξάλλου του Δ' Πολιτικού Τμήματος του Α.Π, απορρίφθηκε επίσης και η από 2110/1986 αίτηση του ανααιρεσίοντος σωματείου «Ένωσις Τούρκων δασκάλων Δυτικής Θράκης» κατά της αριθ. 159/1986 απόφασης του Εφετείου Θράκης⁷⁴.

7.3 Ισλαμική εκπαίδευση

α. Περιγραφή της ρύθμισης

1. Η παιδεία αποτελεί ένα σύνθετο κοινωνικό φαινόμενο. Είναι μια λειτουργία που αποβλέπει στην ένταξη του νέου ανθρώπου, σ' ένα ιστορικά καθορισμένο πλαίσιο, του οποίου την υφή εκφράζουν με τις ιδιαιτερότητές τους οι πολύμορφες αξίες (θρησκευτικές, ηθικές, κοινωνικές, αισθητικές, πολιτικές), που τη συνθέτουν.

Η οικογένεια και η ισλαμική παιδεία αποσκοπούν ειδικότερα, στο να διαγράψουν με τη δική τους πείρα, τη ζωή και τις προοπτικές των νέων μουσουλμάνων. Οι επιδιώξεις αυτές ενυπάρχουν στην κοινωνική λειτουργία των εν λόγω οργανισμών και απορρέουν μέσα από τη φύση της ευρύτερης αποστολής τους. Για να λειτουργήσουν όμως εύρυθμα και αποτελεσματικά οι οργανισμοί αυτοί, συνήθως προτάσσουν την παιδευτική τους αποστολή. Την επιδίωξη δηλαδή, να ετοιμάσουν την πνευματική υποδομή και να διαμορφώσουν εν γένει το σύστημα των προϋποθέσεων εκείνων, έτσι ώστε οι νέοι να εναρμονίσουν τις επιδιώξεις τους σύμφωνα με τις δικές τους κατευθύνσεις. Γι' αυτό και αξιώνουν, όπως η ισλαμική εκπαίδευση ρυθμίζει αποφασιστικά τη λειτουργία των μουσουλμανικών σχολείων και καθορίζει με επίμονη, μεθοδική και δημιουργική εργασία την εν γένει αποστολή τους.

Η οποιαδήποτε πάντως μορφή παιδείας, ακόμη και η θρησκευτική, δεν είναι δυνατόν να νοηθεί χωρίς την ελευθερία του εκπαιδευόμενου στα πνευματικά αγαθά και στην αποτίμησή τους. Η έννοια της θρησκευτικής εκπαίδευσης καθορίζεται ως θεσμική εγγύηση, από τον συνδυασμό των άρθρ.13 παρ.1 Συντ., που κατοχυρώνει το απαραβίαστο της θρησκευτικής συνείδησης και 16 παρ. 1, που αναγνωρίζει την

⁷⁴ Βλ. Α. Αλεξανδρή Το μειονοτικό ζήτημα 1945-1987 <οι ελληνοτουρκικές σχέσεις 1923-1987> Αθήνα 1988 σ.529

υποχρέωση του κράτους, να «αναπτύξει» και να «προαγάγει» τη διδασκαλία. Τη στενή διαλεκτική σχέση που συνδέει το άρθρ. 13 παρ. 1 και 16 παρ. 1 εξειδικεύει και η παρ. 2 του άρθρ. 16 Συντ., που ορίζει, ότι η παιδεία θεωρείται ως «βασική αποστολή του κράτους», που αποσκοπεί στην «πνευματική και ηθική αγωγή των Ελλήνων καθώς και στη θρησκευτική ανάπτυξή τους».

Το δικαίωμα της θρησκευτικής εκπαίδευσης νοείται καταρχήν ως ατομική ελευθερία, που περιλαμβάνει μεταξύ άλλων την ελευθερία της διδασκαλίας, την ίδρυση σχολείων κ.λ.π. Για να υλοποιηθεί όμως, να φθάσει δηλαδή στους αποδέκτες του, απαιτείται ύπαρξη κοινωνικής παροχής, δηλαδή θετική δράση του κράτους. Η βελτίωση της εκπαίδευσης γενικά εξαρτάται από την πολιτική ανάπτυξη κάθε χώρας και από τη δημιουργία των κατάλληλων συνθηκών για μια ίση κατανομή των υλικών και πολιτιστικών αγαθών.

β. Διακρίσεις

β1. Ισλαμική εκπαίδευση στην οικογένεια,

1. Πρωταρχική εκδήλωση του δικαιώματος της θρησκευτικής εκπαίδευσης στην οικογένεια συνιστά το δικαίωμα αυτών που ασκούν την επιμέλεια ανηλίκων⁷⁵, να καθορίζουν «αυτεξούσια» το θρησκευτικό φρόνημα των παιδιών ή των επιτροπευομένων τους. Συστατική πράξη του δικαιώματος αυτού αποτελεί η ονοματοδοσία, που ειδικά για τους μουσουλμάνους υποδηλώνει την ταυτόχρονη ένταξη των παιδιών τους στους κόλπους της ισλαμικής θρησκείας. Κατά την επικρατούσα ισλαμική αντίληψη, το δικαίωμα του ασκούντος την επιμέλεια ανηλίκου δε θεωρείται ανεπίτρεπτη επέμβαση στη θρησκευτική συνείδηση του παιδιού. Συνεπώς, δε νοείται ως προσηλυτισμός και δεν αντιστρατεύεται στο άρθρ. 13 Συντ. θα μπορούσε βέβαια να υποστηριχθεί η άποψη, ότι το παιδί πρέπει να αφήνεται σε μια κατάσταση θρησκευτικής και γενικότερα ιδεολογικής ουδετερότητας, για να αποφασίζει ανεπηρέαστα τις επιλογές του μέχρις ότου ενηλικιωθεί. Η τελευταία αυτή άποψη παρά τη θεωρητική της ορθότητα δεν ανταποκρίνεται πλήρως στην πραγματικότητα, γιατί, έστω και αν ο ανήλικος παραμείνει ανεπηρέαστος από τη θρησκευτική διαπαιδαγώγηση των γονιών του, ο επηρεασμός του θα ήταν αναπότρεπτος από το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον. Η θρησκευτική διαπαιδαγώγηση των παιδιών από τους ασκούντες τη θρησκευτική επιμέλεια τους έχει ιδιαίτερη βαρύτητα στις θρησκευτικές μειονότητες, γιατί η επήρεια της «επικρατούσας» θρησκείας στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον είναι πιο αισθητή. Το δικαίωμα των γονιών να καθορίζουν το θρήσκευμα του παιδιού τους θεωρείται μέρος της γονικής μέριμνας, η οποία δεν μπορεί να υποβληθεί σε κανένα συμβατικό περιορισμό, ούτε να μεταβιβασθεί ή να γίνει αντικείμενο παραίτησης⁷⁶.

2. Σύμφυτο προς την ονοματοδοσία είναι και το δικαίωμα αυτών, που ασκούν την επιμέλεια ανηλίκων, να συμβάλλουν στη θρησκευτική διαπαιδαγώγησή τους είτε με την κατ' ιδιού διδασκαλία είτε με την παρουσία και συμμετοχή τους σε μαζικές θρησκευτικές εκδηλώσεις. Η θρησκευτική εκπαίδευση συνιστά έκφραση του δικαιώματος της θρησκευτικής ελευθερίας. Ειδικότερα, το εν λόγω δικαίω περιλαμβάνει την αξίωση κάθε ατόμου, να εξασφαλίζει για τα παιδιά του τις προϋποθέσεις εκείνες, που θα συμβάλλουν στην πνευματική ανάπτυξή τους σύμφωνα με τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις. Η ανάπτυξη όμως του ανθρώπινου πνεύματος δεν είναι στατική, όπως η λειτουργία της βιολογικής συντήρησής του μετά την πλήρη διαμόρφωσή της, αλλά τελεί κάτω από συνεχή ανέλιξη: Η θρησκευτική εκπαίδευση αποτελεί έναη πηγή και κίνητρο για την ελεύθερη διαμόρφωση και διατήρηση της θρησκευτικής συνείδησης. Είναι προφανές συνεπώς, ότι η χρήση του «θρησκευτικού λόγου», ως εκφραστικός συμβολισμός και ως κοινωνική λειτουργία, συμβάλλει ουσιαστικά στην πνευματική διαπαιδαγώγηση του ατόμου, ειδικά στην παιδική ηλικία.

⁷⁵ Βλ. Κουμάντος Γ. Οικογενειακό δίκαιο τόμ. Ι Αθήνα 1988

⁷⁶ Βλ. Κουμάντος-Παπαχρίστου Θ. Ένας οδηγός στο νέο Οικογενειακό Δίκαιο Αθήνα 1983

β.2 Ισλαμική εκπαίδευση στο σχολείο

β.2α. Στοιχειώδης εκπαίδευση

1. Η ελευθερία της θρησκευτικής εκπαίδευσης αποτελεί μια ειδικότερη έκφραση της θρησκευτικής ελευθερίας και της ανεμπόδιστης διακίνησης των ιδεών, που αποσκοπεί στη μεθοδική μετάδοση των θρησκευτικών αξιών με τεκμηριωμένο και παιδαγωγικό τρόπο. Η κατοχύρωση εξάλλου της ελευθερίας της ισλαμικής εκπαίδευσης επιτυγχάνεται, όταν το περιεχόμενο και η μέθοδος της επιστημονικής διδασκαλίας λειτουργεί αδέσμευτα από φραγμούς τους οποίους τυχόν παρεμβάλλει η κρατική εξουσία.

2. Η θρησκευτική εκπαίδευση των μουσουλμάνων κατοχυρώνεται πρωταρχικά με την αναγνώριση του δικαιώματος για την ίδρυση και λειτουργία σχολείων, στα εκπαιδευτικά προγράμματα των οποίων περιλαμβάνεται και η διδασκαλία της ισλαμικής θρησκείας. Θέματα αναγόμενα στη σύσταση και λειτουργία μουσουλμανικών σχολείων ρυθμίζαν ανέκαθεν οι διατάξεις των νόμων για τα ιδιωτικά και ξένα εκπαιδευτήρια. Είναι χαρακτηριστικό, ότι ο Ν. 4862/7.1.1931 «Περί των ξένων σχολείων» καθόριζε ως αποκλειστικό στοιχείο για την άδεια σύστασης και λειτουργίας ιδιωτικού σχολείου, την ύπαρξη των αστικών και πολιτικών δικαιωμάτων των ιδρυτών τους, χωρίς διάκριση θρησκευτικού δόγματος (άρθρ. 9 παρ. 1, 2).

3. Ο Ν. 694/13.9.1977 «Περί Μειονοτικών Σχολείων της Μουσουλμανικής Μειονότητας εις Δ. Θράκην» αποτελεί την ισχύουσα ρύθμιση στα ευρύτερα εκπαιδευτικά θέματα των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης. Ως σκοπός του «μειονοτικού» σχολείου καθορίζεται «εξασφάλιση της πνευματικής και ηθικής ανάπτυξης των μαθητών σύμφωνα με τους βασικούς σκοπούς της γενικής εκπαίδευσης και τις αρχές που διέπουν τα προγράμματα των αντίστοιχων δημοσίων σχολείων της χώρας» (άρθρ. 2).

4. Σύμφωνα με το άρθρ. 5 παρ. 1 περ. α' του Ν. 694/1977, για την ίδρυση «μειονοτικών» σχολείων, υποβάλλεται στον αρμόδιο επιθεωρητή μουσουλμανικών σχολείων - ήδη προϊστάμενο «μειονοτικής» παιδείας - αίτηση, υπογεγραμμένη από γονείς ή κηδεμόνες, μόνιμους κατοίκους της τοπικής περιφέρειας, όπου ζητείται η ίδρυση σχολείου. Η άδεια για την ίδρυση του «μειονοτικού» σχολείου, εκδίδεται με πράξη του αρμόδιου Νομάρχη και έγκριση του Υπουργού Παιδείας και θρησκευμάτων. Στην εν λόγω διοικητική πράξη, ορίζει ως ιδρυτής του εκπαιδευτήριου ένας από τους γονείς ή κηδεμόνες, που αιτήθηκε τη σύστασή του, υπό την αίρεση της αποδοχής του διορισμού του (άρθρ. 5 παρ. 2). Η ισοτιμία εξάλλου των «μειονοτικών» σχολείων προς τα αντίστοιχα δημόσια εκπαιδευτήρια, ορίζεται από τον Υπουργό Παιδείας και Θρησκευμάτων μετά από πρόταση του αρμόδιου «επιθεωρητή», με την επιφύλαξη της «αρχής της διακρατικής αμοιβαιότητας» (άρθρ. 5 παρ. 6).

5. Το πρόγραμμα των σχολικών μαθημάτων, που διδάσκονται στους μουσουλμανόπαιδες, δε νοείται μόνον ως κατάλογος μορφωτικών μέσων αλλά και ως τρόπος με τον οποίο ιεραρχούνται τα πνευματικά αγαθά και καθορίζεται η «παιδευτική» σημασία και η θέση του καθενός στην εργασία και στη ζωή του σχολείου. Η εξέταση των σχολικών προγραμμάτων, εκτός από το προσφυές κύρος της κρατικής εξουσίας, αποκαλύπτει τις διευθυντικές τάσεις της ισλαμικής θρησκείας στον προσδιορισμό της παιδαγωγικής πρακτικής των μουσουλμανόπαιδων. Καθοριστική εκδήλωση της θρησκευτικής εκπαίδευσης των μουσουλμάνων είναι η διδασκαλία του Κορανίου και η εμβάθυνση στις αρχές της ισλαμικής θρησκείας, η οποία αποτελεί τον κληρονόμο μιας ιστορικής παράδοσης, που προβάλλει ένα ρυθμό ζωής και αντιπροσωπεύει ορισμένες πνευματικές αξίες. Και η επιδίωξη αυτή πραγματοποιείται με τη διάθεση ειδικών ωρών για τη διδασκαλία των θρησκευτικών, ως αυτοτελές μάθημα στα μουσουλμανικά σχολεία της στοιχειώδους εκπαίδευσης. Ειδικότερα, κατά το άρθρ. 17 της αριθ. 149251/28.11.1957 απόφ. του Υπουργού Παιδείας «Περί του αναλυτικού ωρολογίου προγράμματος των

Μουσουλμανικών σχολείων», το δημοτικό σχολείο θα διδάξει στους μαθητές, ότι «η ισλαμική θρησκεία στηρίζεται επί αρχών ηθικών και καλών, θα τους μεταδώσει την πίστη προς το Θεό και τη συμμόρφωση στους ανθρώπους και στις εντολές τους». Στην ίδια εξάλλου διάταξη επισημαίνονται και τα εξής χαρακτηριστικά σημεία: «Κατά τη διδασκαλία του Κορανίου προς πρόληψιν τυχόν λανθασμένης αναγνώσεως αυτού, αρχικώς θα χρησιμοποιήσουν το ειδικόν διὰ το Κοράνιον αλφαβητάριον και θα καταβάλλουν πάσαν δυνατήν προσπάθειαν διὰ την ορθήν αναγνώσιν του. Εις τους μαθητάς των τριών τελευταίων τάξεων, θα διδάσκεται η απομνημόνευσις των αναγιγνωσκομένων μαθημάτων εις το Ναμάζη (Γονυκλισίαι εν τεμένει)». Περαιτέρω, στη διάταξη του άρθρ. 18 καθορίζονται οι γενικοί σκοποί για τη διδασκαλία των θρησκευτικών, παρέχονται οδηγίες για την εύληπτη κατανόησή του εκ μέρους των μαθητών και απαριθμούνται τα θέματα της θρησκευτικής διδασκαλίας στις επιμέρους τάξεις. .

Το βιβλίο αποτελεί για τον εκπαιδευόμενο ένα καθοριστικό μέση αποτίμησης των φυσικών και πνευματικών αγαθών. Η διδασχή του Κορανίου στα μουσουλμανικά σχολεία, ως του κατεξοχήν «ιερού» βιβλίου των μουσουλμάνων, συμβάλλει αποφασιστικά στον καθορισμό των νοητικών και βουλευτικών τους ενεργειών και εναρμονίζει τους κοινωνικούς τους ρυθμούς σύμφωνα με τις προοπτικές του ισλαμικού πνευματικού κόσμου. Η χρήση εξάλλου κειμένων με αραβικά στοιχεία αποτελεί ένα πρόσθετο δείγμα «συντήρησης» των αυθεντικών ισλαμικών παραδόσεων και αξιών, που καθιστούν πιο αρραγή τη θρησκευτική ενότητα των μουσουλμάνων.

Η σφαιρική εκτίμηση τον ισλαμισμού ως αυτοτελούς γνωστικής περιοχής στο πρόγραμμα διδασκαλίας των μουσουλμανόπαιδων καταδεικνύει τον έντονο διδακτισμό του σε σύγκριση με άλλα μαθήματα Και τη δεσπόζουσα ιεραρχική αντίληψη για τη φύση του γνωστικού του αντικειμένου. Ειδικότερα, η πρώτη μεταβλητή που μας αποκαλύπτει τη σημαντική θέση της ισλαμικής θρησκείας στην ιεράρχηση της σχολικής γνώσης, είναι ο καθορισμός της ως ένας από τους βασικούς σκοπούς και τις επιδιώξεις των μουσουλμανικών σχολείων, που σύμφωνα με σχετική διάταξη κατατείνει στην «ανάπτυξη του θρησκευτικού συναισθήματος» (Απόφ. Υπουργού Παιδείας αριθ. 149251/1957, άρθρ. 2 παρ. β). Η κατανομή του χρόνου διδασκαλίας των θρησκευτικών υπολείπεται μόνο των αυτοτελών μαθημάτων της ελληνικής και Τουρκικής γλώσσας και των ενιαίων αριθμητικής και γεωμετρίας. Το μάθημα εξάλλου των θρησκευτικών είναι το μόνο που κατέχει σταθερά την πρώτη θέση στη σειρά εμφάνισης των σχολικών προγραμμάτων.

6.Με την ισχύουσα ρύθμιση του άρθρ. 7 παρ. 1 περ. α1' του Ν. 4/1977, παρέχονται πρόσθετες εγγυήσεις στην προσπάθεια αισθητοποίησης του μαθήματος της ισλαμικής θρησκείας. Ειδικότερα, η συμμετοχή μουσουλμάνων ιερουργών στη διδασκαλία του μαθήματος των θρησκευτικών, με την ιδιότητα του εκπαιδευτικού λειτουργού, συμβάλλει στην υποβολή ενός πρότυπου ζωής, διαμορφωμένου μέσα από ορισμένη αποτίμηση των βιοτικών όρων και επιδιώξεων. Έτσι, επιτυγχάνεται η ευχερέστερη ένταξη του νέου ανθρώπου στο ηθικό και πνευματικό περιβάλλον, που μορφοποιεί το σύστημα των ισλαμικών αξιών.

Η διδασκαλία εξάλλου της ελληνικής γλώσσας στους μουσουλμάνους μαθητές γίνεται από βιβλία, που διατίθενται σε όλα τα ελληνικά παιδευτικά ιδρύματα. Τα βιβλία αυτά περιέχουν ευνόητα κεφάλαια αγόμενα στην ορθόδοξη χριστιανική εκκλησία. Συνεπώς, για να υπάρξουν οποιοσδήποτε καταγγελίες για τυχόν άσκηση εύσχημου προσηλυτισμού, είχε συσταθεί ειδική επιτροπή για τον έλεγχο και την αφαίρεση των εν λόγω κεφαλαίων από τα αντίτυπα που προορίζονταν για τους μουσουλμανόπαιδες. Από σεβασμό εξάλλου προς τη θρησκευτική συνείδηση των μουσουλμάνων μαθητών, ανατέθηκε σε ,ομόθρησκούς τους εκπαιδευτικούς λειτουργούς, η σύνταξη ειδικών εμβόλιμων κεφαλαίων, που ανάγονταν στο ισλαμικό θρήσκευμα. Τα κείμενα αυτά τέθηκαν υπό την κρίση του Μουφτή Κομοτηνής, ως του αυθεντικού εκφραστή των ισλαμικών αρχών και αξιών. Ήδη, η αναλυθείσα διαδικασία περιορίζεται μόνο στην αφαίρεση των «επίμαχων» κεφαλαίων, που ανάγονται στη χριστιανική θρησκεία.

Κατά το άρθρ. 4 Α.Ν. 1369/1938, όπως τροποποιήθηκε με το άρθρ. 2 του Α.Ν. 1672/1939, «Η εκτέλεση της πράξης του προσηλυτισμού σε μορφωτικό ή φιλανθρωπικό ίδρυμα, θεωρείται ως ιδιαίτερος επιβαρυντική αιτία». Με την αναπτυχθείσα όμως πρακτική αποτρέπεται οποιαδήποτε υπόνοια για την τέλεση του προσηλυτισμού. Είναι άλλωστε γνωστό, ότι η δικαστική εκτίμηση του αξιόποινου, που προβλέπει η ανωτέρω διάταξη, λόγω της νομοτεχνικής της κακοτεχνίας, έχει να επιδείξει δείγματα υπερβολικής διεύρυνσης του αξιόποινου.

7.Η θρησκευτική εκπαίδευση των μουσουλμάνων κατοχυρώνεται περαιτέρω, όταν εξασφαλίζεται το δικαίωμα των γονιών, να επιλέγουν για τα παιδιά τους τη θρησκευτική εκπαίδευση, που εναρμονίζεται στις πνευματικές τους αξίες. Επίσης, όταν αναγνωρίζεται στους μαθητές, τέκνα ετερόδοξων, ετερόθρησκων ή άθεων, το δικαίωμα να απέχουν από τη διδασκαλία της ορθόδοξης πίστης καθώς και όλες τις συναφείς εκδηλώσεις, που είναι αντίθετες με τις θρησκευτικές τους πεποιθήσεις. Έτσι, σύμφωνα με το άρθρ. 6 παρ. του Ν. 4862/1931, «απαγορεύεται στα ελληνικά σχολεία, δημόσια και ιδιωτικά, η διδασκαλία του ορθόδοξου θρησκευτικού μαθήματος σε ετεροδόξους μαθητές⁷⁷» καθώς και ο εκκλησιασμός τους σε ορθόδοξη εκκλησία⁷⁸. Η ίδια εξάλλου ρύθμιση αναγνωριζόταν και στο άρθρ. 5 παρ. 2 του Ν. 4397/1929. Ακόμη, σύμφωνα με την αριθ. 538/1968 απόφ. του ΝΣΚ, «Επιτρέπεται στους ετεροδόξους ή ετεροθρήσκους μαθητές ακόμη και να απουσιάζουν ορισμένη ημέρα της εβδομάδας από όλα τα μαθήματά τους, εάν η ημέρα αυτή έχει καθιερωθεί από το δόγμα τους ως ημέρα προσευχής και αργίας».

8.Ο αδόκιμος χαρακτηρισμός της μουσουλμανικής μειονότητας ως «τουρκικής» είχε δυσμενή επίπτωση και στην εκπαίδευση των μουσουλμανοπαιδών. Ο κοινωνικός σχηματισμός των μουσουλμάνων διχοτομήθηκε από τότε σε «συντηρητικούς» και «νεωτεριστές». Οι πρώτοι ίδρυσαν σχολεία στα οποία διδάσκονταν τα μαθήματα της δημόσιας εκπαίδευσης. Το αποφασιστικότερο όμως στοιχείο και ταυτόχρονα δηλωτικό της συλλογικής τους αυτοδυναμίας, υπήρξε η ένταξη των μουσουλμανοπαιδών σ' ένα σύστημα δοξασιών και αρχών, που ένωνε αυτούς που το αποδέχονταν σε μια ενιαία «θρησκευτική μειονότητα». Ο ενλόγω δεσμός, υποδήλωνε την ανάγκη να ενισχυθεί η διδασκαλία του ισλαμισμού και η εκμάθηση του Κορανίου στην πρότυπη αραβική γραφή. Για την αυθεντικότερη και γνησιότερη έκφραση του ισλαμικού δόγματος προσλαμβάνονταν ως εκπαιδευτικοί λειτουργοί των ενλόγω ιδρυμάτων απόφοιτοι των ιεροσπουδαστηρίων Κομοτηνής και Εχίνου.

Τα μουσουλμανικά σχολεία, που πρόσκειντο στους «νεωτεριστές», πρόβαλλαν ως στοιχείο αντικειμενικής επιδίωξης το πρόγραμμα των μαθημάτων τους, διαμορφωμένο κατά τα ασύγχρονα» παιδαγωγικά πρότυπα. Παρουσίαζαν έτσι μια «ωραιοποιημένη» εικόνα της απώτερης επιδίωξής τους, που απέβλεπε - στα πλαίσια των πολιτικών διεργασιών - στη διάδοση των αρχών του «νεοτουρκισμού». Δηλαδή, στοιχείων ανασταλτικών στην προσπάθεια ένταξης των μουσουλμάνων στο ευρύτερο κοινωνικό τους περιβάλλον. Ο δεσμός που συνείχε τα μέλη των δύο «ομάδων» προβάλλονταν με τέτοια ένταση και αποκλειστικότητα, ώστε να ανταγωνίζεται και αυτούς ακόμη τους παραδοσιακούς κοινωνικούς θεσμούς. Λειτουργώντας εξάλλου στο επίπεδο της ιδεολογίας και του συστήματος των κοινωνικών αξιών διαμόρφωσαν με τη διδασχή τους κανόνες συμπεριφοράς και στάσεις αντίρροπες στην έννοια της κοινωνικής αλληλουχίας. Η «ατομοκεντρική» θεώρηση της εκπαίδευσης των μουσουλμάνων δημιούργησε μια εσφαλμένη εκτίμηση της κοινωνικής πραγματικότητας. Γιατί, αντιμετωπίσθηκε ως «status negativus» ένα δικαίωμα, που ως κύριο χαρακτηριστικό του έχει την εγγύηση ενός «status collectivus» του ατόμου. Δηλαδή, τη δημιουργία της κατάλληλης υποδομής για μια συλλογική οργάνωση και δράση.

⁷⁷ Βλ. Σ.Τρωιάνου Οργάνωση των εκκλησιών και διεθνές σχέσεις Αθήνα 1983 σ.175

⁷⁸ Βλ. Γ.Πριντζιπα ό.π. σιμ (360) σ.40

Η αδυναμία συνεπώς των ανωτέρω ομάδων να συνθέσουν ένα ικανοποιητικό εκπαιδευτικό σύστημα, κυρίως όμως η κοινωνική τους απόκλιση από τα αντίστοιχα πρότυπα των δημόσιων ελληνικών σχολείων συνετέλεσε στην ίδρυση της Ειδικής Παιδαγωγικής Ακαδημίας Θεσσαλονίκης. Οι απόφοιτοί της στελεχώνουν ήδη ως μέλη του διδακτικού προσωπικού τα σχολεία της μουσουλμανικής μειονότητας. Τα μαθήματα της εν λόγω σχολής, που συνίστανται στη μετάδοση των σύγχρονων παιδαγωγικών αξιών καθώς και των αρχών της ισλαμικής θρησκείας, διδάσκονται στη συνέχεια στα εκπαιδευτικά ιδρύματα των μουσουλμάνων. Έτσι, εξασφαλίζεται η απαραίτητη υποδομή για την κοινωνική τους ένταξη αλλά και για την ελευθερία της θρησκευτικής τους εκπαίδευσης.

β.2β Μέση εκπαίδευση

1.Είναι προφανές, ότι η ανάλυση των ανωτέρων στοιχείων, που συνθέτουν την ελευθερία της θρησκευτικής εκπαίδευσης και που ανάγονται στη βαθμίδα της στοιχειώδους, ισχύουν κατ' αναλογία και για τη μέση εκπαίδευση. Θα ήταν σκόπιμο πάντως να επισημανθεί, ότι η διδασκαλία του μαθήματος της ισλαμικής θρησκείας στα μουσουλμανικά γυμνάσια και λύκεια, δε συνίσταται στην ανάγνωση και διδασχή του Κορανίου, αλλά στην ερμηνεία και ανάλυση της ισλαμικής ηθικής. Το μάθημα των θρησκευτικών δεν διδάσκονταν στα πρώτα έτη λειτουργίας των εν λόγω εκπαιδευτικών ιδρυμάτων, αλλά καθιερώθηκε μια περίπου δεκαετία μετά την ίδρυσή τους, με καθολικό αίτημα των γονέων και κηδεμόνων των μαθητών.

Η κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας έχει ως συνέπεια, ότι αποκλείεται καταρχήν η κατάληψη αξιωμάτων και δημόσιων θέσεων με κριτήριο την θρησκεία που προσβέβουον οι πολίτες. Η κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων στην εκπαίδευση έχει επίσης την έννοια, ότι αποκλείεται καταρχήν η κατάληψη θέσεων εκπαιδευτικού λειτουργού με κριτήριο τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις. Παρεκκλίσεις επιτρέπονται μόνο για το μάθημα των θρησκευτικών, όπου επιβάλλεται η διδασκαλία του από καθηγητές ομόθρησκους προς τους μαθητές.

Είναι ευνόητο άλλωστε, ότι η διδασκαλία ιδιαίτερα του μαθήματος των θρησκευτικών είναι πιο αισθαντική και εύληπτη, όταν διδάσκοντες και διδασκόμενοι είναι ομόθρησκοι. Αυτό ισχύει, ιδιαίτερα στους εκπαιδευτικούς λειτουργούς της στοιχειώδους εκπαίδευσης (δασκάλους, νηπιαγωγούς), που καλλιεργούν κατά τεκμήριο συχνότερα τη θρησκευτική συνείδηση των μαθητών, με εκδηλώσεις πέραν της αμιγούς διδασκαλίας του μαθήματος των θρησκευτικών (λ.χ. προσευχές, εκκλησιασμός κ.ά.).

Μεγάλος αριθμός μουσουλμάνων μαθητών, που προτίθενται να σπουδάσουν σε ελληνικά πανεπιστήμια, φοιτά σε δημόσια γυμνάσια και λύκεια. Ιδιαίτερα, την τελευταία τριετία ο αριθμός αυτός έχει αυξηθεί σημαντικά. Το γεγονός αυτό οφείλεται στην απόρριψη από την ελληνική διοίκηση του αιτήματός τους, να εξετάζονται στην τουρκική γλώσσα όλα τα εισαγωγικά μαθήματα των ανώτατων εκπαιδευτικών ιδρυμάτων. Είναι ευνόητο, ότι η παρακολούθηση των μαθημάτων στα δημόσια γυμνάσια και λύκεια δεν περιλαμβάνει ειδικά για τους μουσουλμάνους τη διδασκαλία μαθημάτων, που ανάγονται στην ερμηνεία της χριστιανικής θρησκείας.

2.Στη θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων εντάσσεται και η αναγνώριση του δικαιώματος για την ίδρυση και λειτουργία εκπαιδευτήριων, με ιδιαίτερη έμφαση στη διδασκαλία μαθημάτων θρησκευτικού χαρακτήρα, σύμφωνα με τις αρχές της θρησκείας τους. Με το δικαίωμα αυτό, που βρίσκει έρεισμα στο άρθρ. 16 παρ. 8 Συντ., ενισχύεται η θρησκευτική μόρφωση, που παρέχεται στα

σχολεία γενικής εκπαίδευσης. Η ενλόγω επιδίωξη καθίσταται ευχερέστερη ιδίως με την αναγνώριση του δικαιώματος στο διευθυντή του εκπαιδευτήριου, να προσλαμβάνει αυτόβουλα και «κατ' εκλογήν» τα μέλη του διδακτικού προσωπικού. Με τη διάταξη

εξάλλου του άρθρ. 16 παρ. 2 Συντ. αποσαφηνίζεται η αποστολή της ιδιωτικής εκπαίδευσης και τίθεται χωρίς υπέρμετρη δέσμευση του νομοθέτη, ο πυρήνας της προστασίας των εκπαιδευτικών λειτουργιών, που τα στελεχώνουν.

Είναι πάντως προφανές, ότι η λειτουργία των ενλόγω εκπαιδευτήριων, θα πρέπει να συνδεθεί προς την ευρύτερη κρατική πολιτική, που τείνει στην τροποποίηση των όρων ίδρυσης και λειτουργίας των ιδιωτικών σχολείων⁷⁹.

3. Η δομή της ισλαμικής εκπαίδευσης μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1940 δε θεμελιωνόταν στη βάση μιας ιεραρχημένης οργάνωσης σπουδών, αλλά περιοριζόταν μόνο στα σχολεία της στοιχειώδους βαθμίδας. Οι υψηλότερες κλίμακες της ισλαμικής παιδείας εδράζονταν σε οργανικές ενότητες εντελώς «αυτοδύναμες» από το δημόσιο εκπαιδευτικό μηχανισμό.

Ενδεικτικά, κατά το Ν. 2345/1920, ως εκλόγιμοι για το αξίωμα του Μουφτή προκρίνονταν οι κάτοχοι διπλώματος «τζαζέτ». Η έλλειψη όμως οργανωμένων ιεροσπουδαστήριων, ενταγμένων στο γενικότερο εκπαιδευτικό σύστημα, οδήγησε στη δημιουργία σώματος ιεροερμηνευτών και «αυτόκλητων» εξεταστών, για την απονομή τίτλων «τζαζέτ» σε «αριστείς» της ισλαμικής μαθητείας.

Στη διάρκεια της βουλγαρικής κατοχής, το σώμα των ιεροερμηνευτών αντικαταστάθηκε προσωρινά με απόφοιτους του ιεροσπουδαστήριου της βουλγαρικής πόλης Σούμλα.

4. Από το 1949, λειτουργεί στην Κομοτηνή ένα πρότυπο ιεροσπουδαστήριο («Μενδρεσές»), για την «εγχάραξη» γνώσεων όσο και τη «σμίλευση» της ισλαμικής πίστης, που μέσα από τις δοξαστικές και πολιτιστικές του προεκτάσεις συμβάλλει στην κοινωνική συνοχή των μουσουλμάνων. Το ιεροσπουδαστήριο Κομοτηνής λειτουργεί ως ιδιωτικό εκπαιδευτήριο, του οποίου ιδρυτής αναγνωρίζεται ο οικείος Μουφτής. Η ελληνική διοίκηση ασκεί μια ευρύτερη εποπτεία των λειτουργικών μηχανισμών του, που θεμελιώνεται στο άρθρ. 13 παρ. 3 (εποπτεία λειτουργιών όλων των γνωστών θρησκειών) και 16 παρ. 8 Συντ. (εποπτεία ίδρυσης και λειτουργίας εκπαιδευτήριων). Η οικονομική ενίσχυσή του επιτελείται με επιχορήγηση του ελληνικού δημόσιου και με έξοδα της μουσουλμανικής μειονότητας.

Η λειτουργία του ιδρύματος αποκτά μια γενικότερη κοινωνική σημασία, γιατί οι απόφοιτοί του διορίζονται ως εκπαιδευτικοί λειτουργοί στα σχολεία της μουσουλμανικής μειονότητας (Ν. 694/1977, άρθρ. 7 παρ. 1 εδ. ε1) και ως θρησκευτικοί ιερούργοι στα ισλαμικά τεμνένη. Ο παιδαγωγικός προσανατολισμός του συνίσταται στη διδασκαλία των ισλαμικών κανόνων και αρχών.

Ως εκπαιδευτικοί λειτουργοί για τη διδασκαλία των θρησκευτικών μαθημάτων (Ερμηνεία Κορανίου, Ισλαμική Ηθική, Ισλαμική Εκκλησιαστική Ιστορία) του εν λόγω ιδρύματος διορίζονται απόφοιτοι ισλαμικών θεολογικών σχολών. Η διδασκαλία εξάλλου των εγκύκλιων μαθημάτων (Ελληνική γλώσσα, Ιστορία, Γεωγραφία) ανατίθεται σε έλληνες εκπαιδευτικούς λειτουργούς.

5. Το έτος 1956, ιδρύθηκε στην ορεινή κωμόπολη Εχίνου Ξάνθης το δεύτερο ιεροσπουδαστήριο των μουσουλμάνων. Η ίδρυσή του δε μπορεί να αποκτήσει την πραγματική της σημασία, παρά μόνο αν ληφθεί υπόψη ο σημαντικός χαρακτήρας του στη διαδικασία της κοινωνικής κινητικότητας στην περιοχή αυτή. Δεδομένης ιδίως της θρησκευόμενης διάστασης του πληθυσμού, έπρεπε να βρεθεί ένας μηχανισμός ανόδειξης και επιμερισμού εκπαιδευτικών λειτουργιών και συγχρόνως ιερούργων, που θα ανταποκρίνονταν στις ανάγκες μιας ασαφούς» ιδεολογικής εγχάραξης των αρχών του

⁷⁹ Βλ. Φ.Βελγέρι Η ιδιωτική εκπαίδευση και τα όρια της κρατικής επεμβάσεως (Γνωμοδότηση) 1983 σ.161

ισλαμισμού. Έτσι, κάτω από το πρίσμα των ιστορικών του αναγκών και παρά τον περιφερειακό του χαρακτήρα, το ιεροσπουδαστήριο Εχίνου αποτέλεσε σημαντικό παράγοντα στη συνάρθρωση των κοινωνικών λειτουργιών της μουσουλμανικής μειονότητας.

6. Στο άρθρ. 13 παρ. 1 του Ν. 2345/1920 προβλεπόταν η σύσταση ιερατικής μουσουλμανικής σχολής, συντηρούμενη με δαπάνες του ελληνικού κράτους, για την αρτιότερη επιστημονική κατάρτιση των Μουφτήδων και ιεροδικών («Ναίπηδες»). Η ίδρυση και λειτουργία της εν λόγω σχολής ήταν αποτέλεσμα ανασταλτικών επισημάνσεων στην άσκηση του ισλαμικού δικαιοδοτικού λειτουργήματος, συνάμα όμως και εκδήλωση διοικητικής μέριμνας, έτσι ώστε οι δικαστικοί λειτουργοί του ισλαμισμού να αναχθούν σε αναζητητές των «ορθών» λύσεων. Η σχολή αυτή θα παρείχε μια πρόσθετη ειδική κατάρτιση και αγωγή, που θα βοηθούσε τον εκπαιδευόμενο, να μην αναλωθεί στην ατέρμονη και δαιδαλώδη νομοθεσία και νομολογία του ισλαμισμού και στις συχνά αντιφατικές γνωμοδοτήσεις των ιεροδικών, αλλά ενεργώντας ως υπεύθυνος κριτής, να συμβάλλει στην αποδοτική λειτουργία του. Η οργάνωση της σχολής προβλεπόταν με ειδικό Β.Δ., που θα εκδίδονταν μετά από πρόταση επιτροπής συγκροτούμενης από ιερωμένους μουσουλμάνους, υπό την προεδρία του αρχιμουφτή. Σχετική όμως πρόταση δεν υποβλήθηκε ποτέ. Έτσι, η απονομή της ισλαμικής δικαιοσύνης αναστέθηκε, σύμφωνα με τις διατάξεις του Ν. 2345/1920, κατ' αποκλειστικότητα στους μουσουλμάνους πρωθιερείς Κομοτηνής, Ξάνθης και Διδυμοτείχου και νομιμοποιήθηκε από το ισλαμικό εκκλησίασμα. Η εκπαίδευση εξάλλου των θρησκευτικών ιερουργών του ισλαμισμού επιτελείται από τα ιεροσπουδαστήρια Κομοτηνής και Εχίνου.

β.2γ Ειδική εκπαίδευση

1. Για την εμπέδωση των μουσουλμάνων εκπαιδευτικών στο γνωστικό αντικείμενο της εργασίας τους, αλλά και για την ευρυθμότερη άσκηση των καθηκόντων τους, ο Ν. 3179/5.8.1924 «Περί του προσωπικού των σχολείων Θράκης» προέβλεπε την ίδρυση υποδιδασκαλείων στις πόλεις, που υπάγονταν στη δικαιοδοσία της Γενικής Διοίκησης Θράκης (άρθρ. 8). Ως διδασκόμενα μαθήματα καθορίζονταν τα παιδαγωγικά και φιλοσοφικά καθώς και η τουρκική γλώσσα και η ισλαμική θρησκεία. Οι ανωτέρω διατάξεις δεν εφαρμόστηκαν ποτέ στην πράξη. Πλην όμως και για ένα περιορισμένο χρονικό διάστημα (1958-1963), ακολουθήθηκε μια υποκατάστατη πρακτική, που συνίστατο στην οργάνωση «επιμορφωτικών σεμιναρίων», για την ευρύτερη παιδαγωγική, ιστορική και πολιτιστική ενημέρωση των μουσουλμάνων δασκάλων. Τα εν λόγω σεμινάρια αποσκοπούσαν επίσης και στη συγκρότηση τμημάτων ταχύρρυθμης εκπαίδευσης για την εκμάθηση ή την τελειοποίηση της ελληνικής γλώσσας.

2. Από την ανάλυση των ανωτέρω στοιχείων είναι προφανές, ότι η ισλαμική εκπαίδευση αποτελεί έναν από τους βασικότερους παράγοντες στην αυτοδύναμη κοινωνική συγκρότηση των μουσουλμάνων στη Δυτική Θράκη. Η διαπίστωση αυτή προκύπτει από τη συνέχιση της ισλαμικής πολιτιστικής παράδοσης, τη διατήρηση των δογμάτων της ισλαμικής θρησκείας και την καθιέρωση των κανόνων του ισλαμισμού ως «ειδικό» δίκαιο (Jus proprium).

Η θρησκευτική εκπαίδευση των μουσουλμανόπαιδων αποτελεί μια ειδική έκφραση της ελευθερίας των θρησκευτικών πεποιθήσεών τους, που ανταποκρίνεται πλήρως στο άρθρ. 13 παρ. 3 Συντ. Τόσο οι μορφές ιεράρχησης της σχολικής γνώσης όσο και οι σχέσεις ανάμεσα στα σχολικά προγράμματα που εξετάστηκαν, αποτελούν δομικά στοιχεία στη συγκρότηση και προαγωγή της συγκεκριμένης θρησκευτικής ομάδας. Αυτό σημαίνει, πως το σχολικό πρόγραμμα δεν αντανακλά μόνο μια ορισμένη επιστημολογική ταξινόμηση και κατάταξη της παρεχόμενης παιδείας, αλλά ότι εκφράζει κυρίως μια γνώση που αξιολογείται, ιεραρχείται και κατανέμεται με βάση ορισμένα κριτήρια κοινωνικού χαρακτήρα. Η σύσταση εξάλλου και λειτουργία εκπαιδευτήριων για τη διδασχία των αρχών του ισλαμισμού συνιστά μια έκφραση τον άρθρ. 16 παρ. 8 Συντ., για την ίδρυση και

λειτουργία ιδιωτικών εκπαιδευτήριων. Είναι πάντως πρόδηλο, ότι η πλήρης ανάπτυξη του έννομου αγαθού της θρησκευτικής εκπαίδευσης δεν επιτελείται πέραν ορισμένων ορίων, που συνυφαίνονται με την προσωπική ελευθερία και έχουν συλλογική διάσταση. Η προβληματική αυτή ανάγεται στην προστασία κατά του προσηλυτισμού, που σύμφωνα με τη διάταξη του άρθρ. 13 παρ. 2 Συντ. αφορά όλες τις θρησκείες, χωρίς ιδιαίτερη διάκριση υπέρ της επικρατούσας.

Το Σύνταγμα του 1975/86 δεν επανέλαβε τη διάταξη του άρθρ. 16 παρ. 1 Συντ. 1952, σύμφωνα με την οποία, η διδασκαλία «εις πάντα τα σχολεία της μέσης και στοιχειώδους εκπαίδευσης» πρέπει να γίνεται «επί τη βάσει των ιδεολογικών κατευθύνσεων του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού». Είναι προφανές, ότι η εν λόγω διάταξη δεν εναρμονίζονταν πλήρως προς την ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης, που θέσπιζε το άρθρ. 2 παρ. 2 του ίδιου Συντ. Το νέο Σύνταγμα του 1975/86 δεν ενέταξε τον ιδεολογικό προσανατολισμό του «ελληνοχριστιανικού πολιτισμού» στη διάταξη του άρθρ. 16 για την ελευθερία της έρευνας και της διδασκαλίας. Πλην όμως, καθιέρωσε την εν γένει «θρησκευτική συνείδηση» - χωρίς αναφορά σε συγκεκριμένο θρησκευτικό προσανατολισμό - ως καθοριστικό στοιχείο στην «ηθική και πνευματική» ανάπτυξη των Ελλήνων και στη διάπλαση αυτών ως ελεύθερων και υπεύθυνων πολιτών⁸⁰. Η νέα ρύθμιση ευνοεί την ανάπτυξη της ισλαμικής παιδείας, στο μέτρο που η διδασκαλία της ανταποκρίνεται στις ιδεολογικές αρχές «γνωστής» θρησκείας. Η γενική όμως διάταξη του άρθρ. 16 για την ελευθερία της «επιστήμης, της έρευνας και της διδασκαλίας» ερμηνεύεται καταρχήν ως μη παρεμπόδιση της κρατικής εξουσίας στη διαδικασία κτήσης και μετάδοσης των γνώσεων. Η εύνοια όμως ή η αποδοκιμασία, η υιοθέτηση ή ο αποκλεισμός ορισμένων θεωρητικών θέσεων ή τάσεων σήμαινε στην πράξη την ταύτιση της κρατικής εξουσίας προς ορισμένες από αυτές και συνεπώς την αντίφαση της εν λόγω τάσης προς τη ρύθμιση του άρθρ. 16 παρ. 1 Συντ.

3. Οι ανωτέρω ρυθμίσεις εναρμονίζονται και προς τη διάταξη του άρθρ. 40 της Συνθήκης Λωζάνης, που ορίζει, ότι: «Οι μουσουλμάνοι έχουν εφικτό δικαίωμα, να συνιστούν, διευθύνουν και εποπτεύουν θρησκευτικά σχολεία και λοιπά εκπαιδευτήρια, με το συμφυές δικαίωμα να χρησιμοποιούν ελεύθερα τη μητρική τους γλώσσα και να επιτελούν απρόσκοπτα τα καθήκοντα που ανάγονται στις αρχές της θρησκείας τους». Στα πλαίσια των διεθνών συμβάσεων και διακηρύξεων οι αναλυθείσες διατάξεις ανταποκρίνονται και προς το άρθρ. 9, της Διεθνούς Σύμβασης της Ρώμης, που αναγνωρίζει το δικαίωμα του καθενός να αναπτύσσει μέσω της διδασκαλίας τις θρησκευτικές του πεποιθήσεις. Επαρκές έρεισμα των ανωτέρω ρυθμίσεων ανευρίσκεται και στο «Πρόσθετο Πρωτόκολλο για τη Σύμβαση και την προστασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου» και ειδικότερα στο άρθρ. 2, που συνιστά στα συμβαλλόμενα κράτη τη λήψη των ενδεικνυόμενων μέτρων, για την εγγύηση των δικαιωμάτων της εκπαίδευσης και της διδασκαλίας, σύμφωνα με τις θρησκευτικές πεποιθήσεις εκάστου. Τις ανωτέρω ρυθμίσεις πλαισιώνει και το άρθρ. 5 παρ. 1 εδ. α' της Διεθνούς Σύμβασης «Για την απαγόρευση των διακρίσεων στην εκπαίδευση» /14.12.1960, σύμφωνα με το οποίο, «Η εκπαίδευση θα αποβλέπει στην πλήρη ανάπτυξη της ανθρωπίνης προσωπικότητας και στην ενδυνάμωση του σεβασμού προς τα ανθρώπινα δικαιώματα και τις βασικές ελευθερίες και θα προαγάγει την κατανόηση, ανεκτικότητα και φιλία μεταξύ όλων των θρησκευτικών ομάδων». Συναφής εξάλλου είναι και η διάταξη του άρθρ. 8 παρ. ζ', που ορίζει, ότι «Η ελευθερία της θρησκείας περιλαμβάνει την ελευθερία της εκπαίδευσης, της ανάδειξης, της επιλογής ή του διορισμού με διαδοχή των κατάλληλων στελεχών, ανάλογα με τις ανάγκες και τους εσωτερικούς κανονισμούς κάθε θρησκείας ή πεποιθήσεως».

γ. Ισλαμικός τύπος

⁸⁰ Βλ. Α. Μάνεση Η Συνταγματική προστασία της ακαδημαϊκής ελευθερίας <Ο Πολίτης> τευχ. 6 1976 σ. 16 <Συνταγματική θεωρία και πράξη> Θεσσαλονίκη 1980 σ. 691

1. Η ελεύθερη έκφραση και διάδοση των ιδεών αποτελεί ένα βασικό λειτουργικό στοιχείο του φιλελεύθερου και δημοκρατικού πολιτεύματος. Τα προϊσχύσαντα ελληνικά Συντάγματα κατοχύρωναν ρητά μόνον την «ελεύθερη έκφραση» των στοχασμών. Το ισχύον Σύνταγμα του 1975/86 διασφαλίζει στο άρθρ. 14 παρ. 1 και την «ελεύθερη διάδοση» των στοχασμών, δηλαδή την προβολή και γνωστοποίηση τους στα πλαίσια των νόμων, έτσι ώστε η διάδοση της «γνώμης» να καθίσταται προσιτή σε απεριόριστα μεγάλο αριθμό προσώπων⁸¹. Η διάταξη εξάλλου του άρθρ. 14 παρ. 2 Συντ. για τον τύπο, ορίζει ότι: «Ο τύπος είναι ελεύθερος η λογοκρισία και παν άλλο προληπτικό μέτρο απαγορεύεται». Τα κατασταλτικά μέτρα για την ελεύθερη άσκηση του εν λόγω δικαιώματος απαγορεύονται καταρχήν. Επίσης, η κατάσχεση εφημερίδων και άλλων εντύπων απαγορεύεται είτε «προ της κυκλοφορίας είτε μετ' αυτήν». Κατ' εξαίρεση, επιτρέπεται η κατάσχεση σε ορισμένες περιπτώσεις και κάτω από ορισμένες διαδικαστικές εγγυήσεις.

Η ελευθερία της κυκλοφορίας των εφημερίδων και των άλλων εντύπων, μαζί με την ελευθερία της έκδοσής τους και την ελευθερία της τυπογραφίας, ολοκληρώνουν το εννοιολογικό περιεχόμενο της ελευθερίας του τύπου. Η άσκηση όμως του εν λόγω δικαιώματος συνέχεται με την «επιφύλαξη του νόμου». Η συνάρτηση αυτή στην πράξη δε σημαίνει αναίρεση του συνταγματικά κατοχυρωμένου δικαιώματος, όταν συνιστά μεθόδευση για την εξασφάλιση της απρόσκοπτης άσκησής του. Ειδικότερα, η ουσιαστική συμβολή του ανόμου» στην άσκηση του συγκεκριμένου δικαιώματος επιτυγχάνεται: α) 'Όταν δεν επιβάλλει απόλυτους περιορισμούς, που να αντιβαίνουν στις ρυθμίσεις του Συντάγματος, β) 'Όταν η παρεμβολή του νόμου, κατά την άσκηση του δικαιώματος, ενδείκνυται για λόγους δημόσιου ή γενικότερου συμφέροντος, πρόσφορου για την επιτέλεση του συγκεκριμένου σκοπού και γ) 'Όταν τόσο η έκταση όσο και η διάρκεια τους δεν απολήγουν στην αναίρεση του συνταγματικά κατοχυρωμένου δικαιώματος. Είναι προφανές εξάλλου, ότι η γενική ρήτρα «της τήρησης των νόμων του Κράτους» λειτουργεί στα πλαίσια της συνταγματικής απαγόρευσης των προληπτικών μέτρων.

2. Η προστασία της ισλαμικής θρησκείας επιτυγχάνεται και με τη συνταγματικά κατοχυρωμένη «έκφραση και διάδοση των στοχασμών», που εκδηλώνεται: α) Με την ελεύθερη κυκλοφορία εφημερίδων και άλλων εντύπων, που διαδίδουν τις αρχές και τις αξίες της ισλαμικής θρησκείας και β) Με την κατάσχεση εφημερίδων και εντύπων που προσβάλλουν τη «χριστιανική και πάσα άλλη γνωστή θρησκεία» (άρθρ. 14 παρ. 3 εδ. 2α), συνεπώς και την ισλαμική.

Ειδικότερα, κατά το σκεπτικό των αποφάσεων 2105 και 2106/1975 του ΣτΕ, το φανερό της δογματικής διδασκαλίας προκύπτει από την ελεύθερη κυκλοφορία εντύπων που περιέχουν την οικεία διδασκαλία⁸². Με την κατάσχεση εξάλλου των εφημερίδων και των εντύπων προστατεύεται «η χριστιανική και πάσα άλλη θρησκεία» από ενδεχόμενη προσβολή. Η συνταγματική αυτή ρύθμιση, σε συνάρτηση με την απαγόρευση των προληπτικών μέτρων, σημαίνει, ότι: ο καθένας μπορεί ελεύθερα να εκφράζει και να διαδίδει τους στοχασμούς του. Αν όμως κατά την άσκηση του εν λόγω δικαιώματος παραβιάζονται οι ισχύοντες νόμοι, τότε εφαρμόζονται τα κατασταλτικά μέτρα, που προβλέπονται από τον Ποινικό Κώδικα και τους συναφείς ποινικούς νόμους. Παράλληλα, επιβάλλεται η κατάσχεση των εντύπων (άρθρ. 14 παρ. 3 Συντ.) και μετά την τυχόν καταδικαστική απόφαση η δήμευση και η καταστροφή αυτών, που περιέχουν το ποινικώς κολάσιμο δημοσίευμα.

Η διατύπωση του άρθρ. 14 παρ. 3 Συντ. συνιστά ένα επιπλέον στοιχείο για την πληρέστερη κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας, σε σύγκριση με τα προϊσχύσαντα Συντάγματα. Έτσι, στο Σύνταγμα του 1952 (άρθρ. 14 παρ. 2) προβλέπονταν η κατάσχεση

⁸¹ Βλ. Α. Μάνεση Η Συνταγματική προστασία της ελεύθερης κυκλοφορίας των εντύπων και η εφαρμογή της στην πράξη, σ. 5

⁸² Βλ. Σ. Τρωιάνου όπ.π σιμ (208) σ. 543

των εντύπων «ένεκα προσβολής της χριστιανικής θρησκείας». Στο ισχύον Σύνταγμα του 1975/86 (άρθρ. 14 παρ. 3 εδ. 2α), επιτρέπεται η κατάσχεση εφημερίδων και εντύπων «παραγγελία του εισαγγελέως», μετά την κυκλοφορία τους, λόγω προσβολής «της χριστιανικής και πάσης άλλης γνωστής θρησκείας».

3. Η ειδικότερη προστασία της ισλαμικής θρησκείας μέσω του τύπου, συνίσταται στην ελεύθερη έκδοση και κυκλοφορία εφημερίδων και εντύπων, που εκφράζουν και διαδίδουν τις αρχές και τις αξίες του ισλαμισμού. Από πενταετίας περίπου, εκδίδεται στην Κομοτηνή το μηνιαίο περιοδικό «Χακκά Νταβέτ» (Πρόσκληση στο δικαιοκρίτη). Ο τίτλος του περιοδικού αλλά και το περιεχόμενό του γενικά, ανταποκρίνονται προς τις καταστατικές αρχές μιας παγκόσμιας οργάνωσης των απανταχού μουσουλμάνων, με έδρα τη Λιβύη. Η ένωση αυτή αποσκοπεί στη διατήρηση και διάδοση της «ιδεολογίας» του ισλαμισμού, όχι απλώς ως σύστημα φιλοσοφικών αξιών αλλά και ως μέσου ενεργοποίησης μιας αυτόνομης πολιτικής και πολιτιστικής έκφρασης.

Από το 1947 εξάλλου και για μια πενταετία περίπου εκδόθηκε η εφημερίδα «Χακ Γιόλ» (Οδός δικαίου), που εξέφραζε τις απόψεις των «συντηρητικών» μουσουλμάνων, προβάλλοντας ιδίως τους ισλαμικούς κανόνες, ως πρότυπα για τη διαμόρφωση μιας εύρυθμης κοινωνικής συμβίωσης.

Έκφραση της ελευθερίας του ισλαμικού τύπου αποτελούσε και η έκδοση εφημερίδων και εντύπων με αραβικά στοιχεία γραφής, ενδεικτική της προσήλωσης των μουσουλμάνων στα «σύμβολα» του ισλαμισμού. Ειδικότερα, η εφημερίδα «Σεμπάτ» (Προσήλωση) εκδίδονταν συγχρόνως με λατινικά και αραβικά στοιχεία, στα πλαίσια της επιδίωξης της να εξασφαλίσει ευρύ αναγνωστικό κοινό από ««συντηρητικούς» μουσουλμάνους και «νέωτεριστές».

4. Η ανάλυση των παραπάνω στοιχείων καταδεικνύει, ότι η θρησκευτική ελευθερία των μουσουλμάνων μέσω του τύπου κατοχυρώνεται στο άρθρ. 14 Συντ. Η ρύθμιση αυτή εναρμονίζεται προς το άρθρ. 39 της Συνθήκης της Λωζάνης, όπου ορίζεται ειδικότερα, ότι: «Ουδείς περιορισμός θέλει επιβληθή κατά της ελευθέρως χρήσεως οιασδήποτε γλώσσας, ως προς τον τύπού και τα πάσης φύσεως δημοσιεύματα». Παράλληλα, ανταποκρίνεται και προς τη διεθνή «Σύμβαση της Ρώμης», στις ειδικότερες διατάξεις της οποίας προβλέπεται, ότι ««η ελευθερία της σκέψης, της συνείδησης και της λατρείας και το δικαίωμα της έκφρασης, που περιλαμβάνει την γνώμη καθώς και τη λήψη και μετάδοση ιδεών στα πλαίσια των κειμένων νόμων, προστατεύεται πλήρως» (άρθρ. 9, 10).

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Η'

Το σύστημα των ειδικών ρυθμίσεων που διέπουν τη νομική υπόσταση των μουσουλμάνων θρησκευτικών λειτουργιών

8.1 Εισαγωγικές παρατηρήσεις

1. Το σύστημα των ειδικών ρυθμίσεων που διέπουν τη νομική υπόσταση των μουσουλμάνων θρησκευτικών λειτουργιών, αποτελεί ένα στοιχείο καθοριστικό στην

εννοιολογική και συνεπώς κανονιστική ολοκλήρωση της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης. Ειδικότερα, η διασφάλιση της απρόσκοπτης άσκησης των λειτουργικών και δικαιοδοτικών αρμοδιοτήτων, στους μουσουλμάνους ιερούργους, συνιστά τελετουργική και νομιμοποιητική κάλυψη, για τη δημιουργία μιας θρησκευτικής μειονότητας με «αυτοπροσδιοριζόμενους» κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς. Η αναγνώριση των μουσουλμάνων ιερούργων ως «θεματοφυλάκων» της ισλαμικής θρησκείας, πιστοποιεί τη σημαντική θέση τους στο συγκεκριμένο κοινωνικό σχηματισμό, στο μέτρο που οι αποφάσεις τους αποτελούν κριτήρια για την αυθεντική αποκάλυψη της «ιερής» γραφής (Κοράνιο). Ταυτόχρονα, συνιστά στοιχείο στην ενάρθρωση του όλου πνευματικού βίου των μουσουλμάνων και στον καθορισμό των σχέσεών τους προς τα λοιπά πεδία της έννομης κοινωνικής συμβίωσης. Ιδιαίτερα, ο αποσπασματικός και γενικός χαρακτήρας της «ιερής» γραφής επικροτεί την αποφασιστική σύμπραξη της ισλαμικής εκκλησίας στην αποκάλυψη της «αυθεντικής» αλήθειας, σε θέματα οικογενειακής και ευρύτερα κοινωνικής συμβίωσης.

2. Στο παρόν κεφάλαιο εξετάζονται οι ειδικές νομοθετικές εγγυήσεις υπέρ των μουσουλμάνων ιερούργων, που διασφαλίζουν τη θεσμική τους υπόσταση και τη συνοχή της ισλαμικής θεολογίας προς τη δογματική νομική επιστήμη του ισλαμισμού. Τα συμπεράσματα από την εξέταση των σχετικών στοιχείων, συμβάλλουν στην επιστημονική εμπόρευση στα λεπτά και πολύπλοκα προβλήματα των εξεταζόμενων θεσμών. Ταυτόχρονα, νοούνται και ως πρότυπα για την πρακτική εφαρμογή τους στο πεδίο της κοινωνικής αγωγής και καθοδήγησης και ιδιαίτερα στη δημιουργία των απαραίτητων όρων κοινωνικής συντροφικότητας προς το πλειοψηφούν χριστιανικό στοιχείο. Σκόπιμη εξάλλου καθίσταται και η εξέταση των πολιτικών παραμέτρων της προβληματικής, στο μέτρο που η θρησκεία αποτελεί συχνά για τις μειονότητες όχι απλώς σύνολο νομοκανονικών και ηθικών επιταγών αλλά και μέσου επικάλυψης των πολιτικών μεθοδεύσεων και επιδιώξεών τους.

8.2 Η εκλογή των μουσουλμάνων πρωθιερέων

1. Η διαδικασία ανάδειξης των μουσουλμάνων πρωθιερέων (Μουφτήδες) αποτελεί στοιχείο ενδεικτικό για την αξιολόγηση των έννομων ρυθμίσεων, που διέπουν τη

μουσουλμανική μειονότητα της Δυτικής Θράκης και καθοριστικό της συγκεκριμένης πολιτικής πραγματικότητας στην οποία διαμορφώνεται. Η εν λόγω αναφορά επισημαίνει την αποφασιστική σύμπραξη του ισλαμισμού στη συγκρότηση και οργάνωση της ιδιότυπης μουσουλμανικής μειονότητας και ειδικότερα τη συμβολή του Μουφτή στη διαμόρφωση των θρησκευτικών αλλά και των ευρύτερων κοινωνικοπολιτικών εξελίξεων

. Ο Ν. 2345/1920, που συνιστά καθοριστικό γνώμονα στη δημιουργία μιας σαφούς κοινωνικής υπόστασης της μουσουλμανικής μειονότητας, ρυθμίζει και θέματα αναγόμενα στην εκλογή των πρωθιερέων του ισλαμισμού. Η διαδικασία της εκλογής των μουφτήδων περιλαμβάνει τρία στάδια: α) Την «επίνευση» της πολιτείας για τους οριστικούς υποψήφιους, β) Την εκλογή του επικρατέστερου κατά την προβλεπόμενη διαδικασία και γ) Την «πολιτική εγκαθίδρυση» (διορισμός-ορκωμοσία) του εκλεγέντος

Η διαδικασία της εκλογής συνίσταται στην έκδοση σχετικής προκήρυξης από τον οικείο Νομάρχη, που λαμβάνει ευρεία δημοσιότητα στους χώρους λατρείας των μουσουλμάνων, στα γραφεία των δήμων και κοινοτήτων όπου υπάρχει η κενωθείσα θέση, στον ημερήσιο τύπο των οικείων περιφερειών καθώς και σε μια εφημερίδα των Αθηνών (άρθρ. 6 παρ. 1). Εκλόγιμοι για μουφτεία είναι έλληνες «υπήκοοι» με ανεπίληπτο ήθος και ανάλογη εκκλησιαστική παιδεία⁸³. Το εν λόγω αξίωμα μπορούν να διεκδικήσουν και διατελέσαντες

⁸³ Ν. 2345/1920 άρθρ.6 παρ.2 «Εκλόγιμοι δύνανται να είναι Μουσουλμάνοι πολίται Έλληνες έχοντας δίπλωμα Μενδρεσέ ή σχολής Ναϊπιχών

πρωθιερείς του ισλαμισμού⁸⁴. Οι υποψήφιοι υποβάλλουν τις αιτήσεις τους στο Νομάρχη της οικείας περιφέρειας με τους τίτλους σπουδών και τα απαιτούμενα δικαιολογητικά. Στη συνέχεια, ο Νομάρχης διαβιβάζει αυτά προς τον Υπουργό Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων. Η κρατική επίνευση των υποψήφιων συνίσταται στην κατάρτιση του σχετικού πίνακα, που συγκροτείται από τους διαθέτοντες μείζονα προσόντα εκλογιμότητας (άρθρ. 6 παρ. 3). Ο οριστικός πίνακας των υποψήφιων αποστέλλεται εκ νέου στο Νομάρχη για την έναρξη της εκλογικής διαδικασίας.

Στην εκλογική διαδικασία συμμετέχουν όλοι οι μουσουλμάνοι, που είναι εγγεγραμμένοι στους εκλογικούς καταλόγους της περιφέρειας, όπου διεξάγεται η εκλογή Μουφτή (άρθρ. 6 παρ. 4). Ο επιτυχών ανακηρύσσεται από το αρμόδιο Πρωτοδικείο (άρθρ. 6 παρ. 5)⁸⁵. Μετά την επικύρωση της εκλογής ή τη μη υποβολή ενστάσεων επακολουθεί η εκμέρους του Προέδρου των Πρωτοδικών αποστολή των σχετικών εγγράφων στο Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων για το διορισμό του εκλεγέντος Μουφτή.

2.Οι σχέσεις όμως που συναρθρώνονται στην πρακτική δεν ανταποκρίνονται προς τις διατάξεις του Ν. 2345/1920. Γιατί, η συμπεριφορά όσων συγκροτούν τον ιδιότυπο σχηματισμό των μουσουλμάνων, προσδιορίζεται κάτω από τον αποτελεσματικό έλεγχο της «κυρίαρχης» σ' αυτόν θέλησης, που εκφράζει η εκάστοτε επικρατούσα κοινωνική ή πολιτική ομάδα.

Ο Ν. 2345/1920 καθορίζει την αρχή της καθολικής ψηφοφορίας των μουσουλμάνων (άρθρ. 6 παρ. 4) ως θεμελιώδες και απαραίτητο στοιχείο για την εκλογή Μουφτή. Η ratio της εν λόγω επιλογής συνίσταται στην επιδίωξη ιδίως, να εκφράζει η εκλογή του μουσουλμάνου πρωθιερέα τη βούληση του ισλαμικού εκκλησιασματος. Η μη έκδοση όμως του προβλεπόμενου από το Ν. 2345/1920 διατάγματος (άρθρ. 6 παρ. 8) για τη ρύθμιση των λεπτομερειών του, κατέστησε εκ των πραγμάτων την εκλογική διαδικασία είτε αδύνατη είτε εξαιρετικά δυσχερή.

Συνέπεια αυτού, υπήρξε μια υποκατάστατη πρακτική, που δεν ανταποκρίνεται στις ρυθμίσεις του νόμου. Ειδικότερα, συγκροτείται ένα σώμα αυτόκλητων «εκλεκτόρων», με περιστασιακή σύνθεση, που αποφαινεται συνήθως «ομόφωνα» για τον καθορισμό των εκλόγιμων προς μουφτεία. Η ομοφωνία της εκλογής εμφανίζεται ως παράγωγο της «διαλεκτικής» σχέσης μεταξύ των «εκλεκτόρων» ή ως στοιχείο «συναινετικό» της μουσουλμανικής μειονότητας προς το αποτέλεσμα της εκλογής.

Ο χαρακτήρας όμως της σχέσης «εκλεκτόρων»-Μουφτή είναι ιδιαίτερα δυσλειτουργικός, γιατί εκτοπίζει τις γόνιμες δημοκρατικές διαδικασίες. Αλλά και η προβολή της «λαϊκής επικρότησης», ως στοιχείο νομιμοποίησης της σχετικής διαδικασίας είναι πλασματική.

Ευνόητος συνεπώς καθίσταται ο συσχετισμός κυριαρχίας των «εκλεκτόρων» στις αποφάσεις του Μουφτή, που συνήθως εκδηλώνεται με τη μορφή της μονομερούς εξάρτησης. Η πολιτική αυτή συνοψίζεται ιδίως στην επιδίωξη των αυτόκλητων «εκλεκτόρων», να μονοπωλήσουν τον πολιτικό λόγο, επιβάλλοντας την εξουσιαστική δυναμική τους στις συλλογικές αποφάσεις της μουσουλμανικής μειονότητας. Έτσι όμως, απεμπολούνται οι δυνατότητες της ιστορικής ανανέωσης της μειονότητας, που μοιραία οδηγείται στην κοινωνική της «απομόνωση».

⁸⁴ Ν 2345/1920 άρθρ.6 παρ.2

⁸⁵ Η συμμετοχή του Αρχιμουφτή στην εκλογή των πρωθιερέων δεν αποτελεί πλέον στοιχείο της διαδικασίας λόγω τις κατώφλιες του σχετικού νόμου

3.Ειδικά, η συμμετοχή των μουσουλμάνων βουλευτών στις «ενώσεις» για την εκλογή ή την κατάργηση των μουφτήδων αντίκειται στην «αρχή της διάκρισης των εξουσιών» (άρθρ. ρ. 26 Συντ.). Λειτουργώντας ως γνώμονας επισήμανσης της «αρχής της νομιμότητας», η «διάκριση των εξουσιών» παρέχει την ευχέρεια της διαπίστωσης, αν ορισμένη κρατική εξουσία ενεργείται καθ' υπέρβαση της οικείας αρμοδιότητας⁸⁶. Και η επιδίωξη αυτή συνδέεται προς τις απορρέουσες έννομες συνέπειες για το κύρος των ενεργειών και τον έλεγχο των κρατικών οργάνων⁸⁷. Παρά τον «πλοσματικό» όμως χαρακτήρα της εν λόγω αρχής, η αδέσμευτη απονομή της δικαιοσύνης από επεμβάσεις των οργάνων της νομοθετικής και εκτελεστικής εξουσίας, αποτελεί μια από τις θεμελιώδεις ρυθμίσεις του δικαϊκού μας συστήματος.

Η πρακτική που ακολουθείται για την εκλογή του Μουφτή καθιστά αλυσιτελές και το δικαίωμα των μουσουλμάνων, να προσφεύγουν στο «νόμιμο» τους δικαστή (άρθρ. 8 παρ. 1 Συντ.), που περιβάλλεται με εγγυήσεις προσωπικής και λειτουργικής ανεξαρτησίας. Γιατί, η εκδίκαση των υποθέσεων, που αναφέρονται σε θέματα του οικογενειακού και κληρονομικού τους δικαίου δεν υπάγεται στο δικαστή, που ορίζεται βάσει αφηρημένων και γενικών κριτηρίων κατά το Σύνταγμα και τους συνάδοντες νόμους (ουσιαστικούς, δικονομικούς), αλλά σ' εκείνον που έχει «επιλέξει» κάθε φορά το σώμα των «εκλεκτόρων». Συνεπώς, δεν κατοχυρώνεται η «αρχή του νόμιμου δικαστή», που θεσπίσθηκε ακριβώς για να εξασφαλισθεί η εμπιστοσύνη των πολιτών στην αντικειμενικότητα της κρίσης των δικαστών.

Η αρχή του νόμιμου δικαστή συνδέεται και προς τη διάταξη του άρθρ. 87 παρ. 1 Συντ., που κατοχυρώνει την ανεξαρτησία των δικαστικών οργάνων. Ειδικότερα, η διάταξη αυτή διασφαλίζει την έννομη «αυτοτέλεια» και «αυτενέργεια» των δικαστών κατά την απονομή της δικαιοσύνης, χωρίς επεμβάσεις των διαδικαστικών προσώπων καθώς και των λοιπών φορέων της δικαστικής εξουσίας ή των άλλων κρατικών οργάνων, που συνδέονται προς τη φύση του λειτουργήματός τους. Οι δικαστές κατά την απονομή της δικαιοσύνης δε δεσμεύονται από εντολές ή οδηγίες των προϊσταμένων τους ούτε από απόφαση άλλων δικαστικών οργάνων, αλλά υπόκεινται στο Σύνταγμα και στους νόμους (άρθρ. 87 παρ. 2 Συντ.).

Οι μουσουλμάνοι ιεροδίκες (Μουφτήδες) χαρακτηρίζονται από το Ν. 2345/1920 ως «δημόσιες αρχές» (άρθρ. 11) και μάλιστα δικαστικές (άρθρ. 10 παρ. 1). Η πρακτική όμως απέδειξε, ότι οι αποφάσεις των ιεροδικών αποτελούν συχνά εκδηλώσεις απότοκες της «σύμπραξης» τους με το σώμα των «εκλεκτόρων» τους ή στοιχείο το οποίο διασφαλίζει τη λειτουργικότητα της εν λόγω σύμπραξης. Συνεπώς, οι συνταγματικές διατάξεις για τη λειτουργική ανεξαρτησία των δικαστικών οργάνων, δε συνεισφέρουν στην «άρθρωση» των δικαιοδοτικών αρμοδιοτήτων του μουσουλμάνου πρωθιερέα και ιεροδική και στη διατήρηση του εξαιρετικού χαρακτήρα του μέτρου.

Η επίκληση και η ερμηνευτική προσέγγιση της ανωτέρω πρακτικής καθιστά σαφές, ότι οι εκάστοτε εκλογικές μεθοδεύσεις για την ανάδειξη του μουσουλμάνου ιεροδική δεν εναρμονίζονται προς τους συνταγματικούς ορισμούς και τις διατάξεις του Ν. 2345/1920 και δεν ικανοποιούν τις συλλογικές ανάγκες της μουσουλμανικής μειονότητας. Αν μάλιστα ληφθεί υπόψη, ότι ο διορισμός των δικαστών συνιστά θεμελιώδη εγγύηση της ανεξαρτησίας τους, τότε καθίσταται πρόδηλη η επενέργεια του έκνομου διορισμού των μουσουλμάνων πρωθιερέων για την απονομή της ισλαμικής δικαιοσύνης.

4.Οι αρμοδιότητες του μουσουλμάνου πρωθιερέα και ιεροδική δεν περιορίζονται απλώς στη διαφύλαξη της «αυθεντικότητας» του ισλαμικού δόγματος. Η προέχουσα ιδιότητα του Μουφτή, ως «θεμελιακού» σύνδεσμου μεταξύ των ομόθρησκων του και της ελληνικής

⁸⁶ Βλ. Α. Μάνεση όπ.π. σιμ (372) σ. 351

⁸⁷ Για την διαμόρφωση των επίμαχων ορισμών στο ισχύον Σύνταγμα βλ. Βουλή των Ελλήνων Διατάξεις κατ' άρθρον επίσημων σχεδίων-τροπολογιών όπ.π σιμ (187) σ. 175

διοίκησης, συνέβαλε βαθμιαία στην εύσχημη μετουσίωση των λειτουργικών και δικαιοδοτικών του αρμοδιοτήτων σε θέσεις «πολιτικές».

Η εν λόγω μεταστροφή, που μεθοδεύθηκε έντεχνα από την Τουρκία, υπήρξε ευχερής. Γιατί, ενώ εδράζονταν σε μια παραπειστική ερμηνεία και ανάλογη πρακτική των προνομιακού και εξαιρετικού χαρακτήρα διατάξεων της συνθήκης της Λωζάνης, εντούτοις νομιμοποιούνταν από την ανακόλουθη πολιτική της ελληνικής διοίκησης.

5. Η κριτική θεώρηση των ανωτέρω δείχνει τη θεμελιώδη νομικοπολιτική σημασία της απονομής δικαιοδοτικών αρμοδιοτήτων στο μουσουλμάνο ιεροδίκη.

Για την πληρότητα εξάλλου της ανάπτυξης αλλά και για την υπέρβαση της ακολουθούμενης ήδη πρακτικής, προτείνονται οι εξής ιδίως ρυθμίσεις:

Α) Στην αξιολόγηση των εκλόγιμων για το αξίωμα του Μουφτή, είναι αναγκαία η εξέταση της εκκλησιαστικής τους παιδείας, που νοείται ως εμπειρία και ευσέβεια στους κανόνες του ισλαμισμού και ως κατοχή των προβλεπόμενων τίτλων σπουδών.

Η επικρατούσα όμως πρακτική δεν αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στη γνώση και στην ικανότητα ερμηνείας και εφαρμογής του νομοκανονικού ισλαμισμού, αλλά καθορίζει ως προέχον στοιχείο επιλογής τον «εμπειρισμό», δηλαδή την ικανότητα των υποψήφιων να ανταποκριθούν έστω και με «μείονα» τυπικά προσόντα στις απαιτήσεις του λειτουργήματός τους. Η ταυτόσημη όμως ιδιότητα του μουσουλμάνου πρωθιερέα και ιεροδίκη προσ απαιτεί ειδικές γνώσεις για τη σύλληψη, την ανεύρεση και τη διασάφιση των κανόνων του ισλαμισμού.

Ο κανόνας του δικαίου χρησιμεύει ως «μείζων» πρόταση του νομικού συλλογισμού και τα πραγματικά περιστατικά της υπό κρίση υπόθεσης τίθενται ως «ελάσσων» πρόταση. Η συλλογιστική αυτή συνθέτει την ικανότητα της αμφιμερούς προσέγγισης ενός υποθετικού ή πραγματικού ζητήματος προς τους ιερονομικούς κανόνες του ισλαμισμού, που επιτυγχάνει την εφαρμογή των διατάξεων του Κορανίου και τη ρύθμιση και προσαρμογή των προβλημάτων της μουσουλμανικής μειονότητας στην αέναη κοινωνική μετεξέλιξη.

Συνεπώς, οι αρχές του ισλαμισμού οφείλουν να υλοποιηθούν αλλά και η ανάγκη της προσαρμογής τους στις διαρκώς μεταβαλλόμενες κοινωνικές συνθήκες, θα πρέπει να ληφθεί υπόψη κατά την αξιολόγηση των σχετικών ρυθμίσεων. Είναι λοιπόν προφανές, ότι η δημιουργική ικανότητα της ερμηνείας του νομοκανονικού ισλαμισμού, που απαιτεί σύζευξη του νοητικού και βουλητικού στοιχείου, προσιδιάζει σε εμβριθείς γνώστες του δικαίου. Ο διπλωματούχος ιεροερμηνευτής έχει μεγαλύτερη ικανότητα από ένα εμπειρικό, να συνδυάζει το θεωρητικό νόημα των ισλαμικών ορισμών και να διαπιστώνει αν ένα συγκεκριμένο γεγονός του κοινωνικού βίου, υπάγεται στη ρύθμιση αντίστοιχου ιερονομικού κανόνα.

Β) Η νομοθετική καθιέρωση της εκλογής Μουφτή, κατά τα πρότυπα της ισχύουσας πρακτικής, θα συνιστούσε διευθέτηση, που μόνο «κατ' οικονομία» θα συμβιβαζόταν προς το Σύνταγμα. Σκόπιμη συνεπώς κρίνεται η άμεση εκδήλωση πρωτοβουλίας του νομοθέτη για την εφαρμογή της κανονιστικής ισχύος του θεσμού στην πράξη κατά τα πρότυπα του Ν. 2345/1920 και τον εξαιρετικό χαρακτήρα του μέτρου.

Γ) Η πρόταση για την εκλογή μουσουλμάνου ιεροδίκη έμμεσα από ειδική συνέλευση, θα είχε δημοκρατική επίφαση, αν το εκλεκτορικό σώμα είχε ευρύτερη εκπροσώπηση των τάξεων και των κοινωνικών ομάδων της μουσουλμανικής μειονότητας ή αν συμμετείχε έστω και έμμεσα το λαϊκό στοιχείο στην ανάδειξη των εκλεκτόρων. Γιατί, στο βαθμό που εφαρμόζεται η εκλογική αρχή, δηλαδή αναγνωρίζεται η εκλογική νομιμότητα στο λαϊκό

στοιχείο, η εξουσία των εκλεκτόρων οφείλει μια αναφορά στο πολιτικό σώμα, που την υφίσταται.

Δ) Μια εναλλακτική λύση θα συνιστούσε επίσης η εκλογή Μουφτή από ειδικό σώμα εκλεκτόρων, συγκροτούμενο αποκλειστικά από μουσουλμάνους ιερούργους. Η επίκληση όμως της ιδιότητας του μουσουλμάνου ιερούργου καθιστά αναγκαία τη διοικητική αναγνώριση της σχετικής ικανότητας, με την εγγραφή των εκλογέων σε ειδικούς εκλογικούς καταλόγους. Η αναγνώριση αυτή θα πρέπει να στηρίζεται στην πρωτοβουλία όχι εκείνων που πληρούν τα σχετικά προσόντα, αλλά των αρμόδιων οργάνων με γνώμονα τα στοιχεία που τους παρέχονται από τα οικεία στρατολογικά γραφεία.

Ο αποκλεισμός των μουσουλμανίδων από την «ιδιότυπη» εκλογή Μουφτή, για λόγους συνυφασμένους προς τα οικογενειακά και ευρύτερα θρησκευτικά ήθη του ισλαμισμού, αντίκειται στη συνταγματική αρχή της καθολικής ψηφοφορίας (άρθρ. 51 παρ. 3) και της ισότητας των δύο φύλων (άρθρ. 4 παρ. 2). Στο πλαίσιο των παραδοσιακών οικογενειακών ηθών του ισλαμισμού, η ιδεολογία της ανισότητας των δύο φύλων διαμορφώνεται κατά τρόπο σαφή. Μέσα από αυτή την πρακτική, οι συγκροτούντες το συγκεκριμένο κοινωνικό σχηματισμό κατατείνουν στην αποδοχή της άποψης, ότι οι διαδικασίες και η κατανομή των κοινωνικών ρόλων με βάση το φύλο ανταποκρίνεται σε

μια «φυσική τάξη» πραγμάτων. Με γνώμονα τη συνταγματικά κατοχυρωμένη «αρχή της καθολικής ψηφοφορίας» και της «ισονομίας των δύο φύλων», τα αρμόδια κρατικά όργανα οφείλουν όχι μόνο να αναγνωρίζουν το ύψιστο πολιτικό δικαίωμα σε όλους τους πολίτες αλλά και να καθορίζουν τις απαραίτητες προϋποθέσεις, που θα καταστήσουν δυνατή την άσκησή του. Η σημασία άλλωστε του δικαιώματος της ψήφου είναι καθοριστική για τη λειτουργία στην πράξη όλων ανεξαιρέτα των δικαιωμάτων του πολίτη, αδιακρίτως φύλου. Η συνταγματική εξάλλου καθιέρωση της ισονομίας των φύλων (άρθρ. 4 παρ. 2 Συντ.) σε συνδυασμό με τις παραγρ. 1 και 2 του άρθρ. 116 Συντ., αρθρωμένες σε αυθυπόστατη θεσμική ενότητα, εκφράζουν την κατηγορηματική βούληση του συντακτικού νομοθέτη, να θέσει τέρμα σ' ένα αναχρονιστικό καθεστώς και να προσαρμόσει τη συναφή νομοθεσία στην ισχύουσα ελληνική πραγματικότητα.

6. Η ελευθερία της κριτικής σκέψης και η συνείδηση της ευθύνης στους δικαστικούς λειτουργούς της ισλαμικής θρησκείας, τους καθιστά ικανούς να εκδηλώσουν την αυθεντικότητα των πνευματικών αξιών της θρησκείας τους.

Η εποπτεία και ο έλεγχος των εκκλησιαστικών λειτουργιών εκ μέρους του κράτους, που προβλέπει το άρθρ. 13 παρ. 3 Συντ., θα πρέπει να ασκείται μόνο για να μην εκμεταλλευθούν άλλοι τη θρησκευτική ελευθερία, που εκείνο εγγυάται και κατευθύνουν αυτήν σε σκοπούς ξένους προς τη φύση της.

Η κρατική εποπτεία στην εύρυθμη συναλληλία των διαφόρων εκκλησιών, περιέχει το στοιχείο της ευρύτερης «επιστασίας», για την αρμονική συμβίωση και την ελεύθερη έκφραση της λειτουργικής τους αποστολής. Η εκκλησιαστική ελευθερία συνίσταται και στην απρόσκοπτη εγκατάσταση των εκκλησιαστικών αρχών και της διοίκησής τους καθώς και στην αδέσμευτη άσκηση των ιερατικών τους καθηκόντων. Συνεπώς, η εκκλησιαστική «ευταξία» συνυφαίνεται προς την ευρύτερη έννοια της θρησκευτικής ελευθερίας, ως συστατικό στοιχείο αυτής.

Η συμμετοχή των αρμόδιων διοικητικών αρχών στην εκλογή του μουσουλμάνου πρωθιερέα, η οποία εκφράζεται ως καταρχήν επιλογή των επικρατέστερων για τη διεκδίκηση του εν λόγω αξιώματος, ενέχει το στοιχείο της κρατικής μέριμνας και εποπτείας στη διευθέτηση των μουσουλμανικών υποθέσεων. Γιατί, η επιλογή των ικανότερων μέσα από πλειάδα ισάξιων υποψήφιων μπορεί να συμβάλλει στη συνθετική οργάνωση των αρχών του ισλαμισμού και των σύγχρονων κοινωνικοπολιτικών δομών.

8.3 Η αφυπηρέτηση των μουσουλμάνων πρωθιερέων

Ο Ν. 2345/1920 προβλέπει τους λόγους αφυπηρέτησης των μουσουλμάνων αρχιερέων και ιεροδικών κατά τρόπο αποκλειστικό. Ειδικότερα, οι μουφτήδες παύονται με Π.Δ., που εκδίδεται μετά από πρόταση του Υπουργού Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, όταν συντρέχει ένας από τους ακόλουθους λόγους: α) Τελεσιδική καταδίκη για τα αδικήματα των άρθρ. 21, 22, 24, 456, 457, 461, 462 και 482 παρ. 1 του Ποινικού Νόμου, β) Νόσος, ανεπάρκεια ή διαγωγή αναξιοπρεπής ή ασυμβίβαστη προς τη θέση τους (άρθρ. 7 παρ. 1). Η ύπαρξη των λόγων που ανόγονται στην αριθ. β' περίπτωση πιστοποιούνται με απόφαση ειδικής επιτροπής, που συγκροτείται από εκπρόσωπο των εν ενεργεία μουφτήδων και δυο «των εν Αθήναις Εφετών». Η όλη διαδικασία ενεργοποιείται από τον Υπουργό Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων, ο οποίος και διορίζει με ειδική πράξη τα μέλη της ανωτέρω επιτροπής, με τη σύμπραξη του τμηματάρχη του Α' τμήματος του Υπουργείου Παιδείας.

2. Στην πρακτική όμως η αφυπηρέτηση των Μουφτήδων, όπως άλλωστε και ο διορισμός τους δεν ακολουθεί τις ρυθμίσεις του Ν. 2345/1920, αλλά επιτελείται από ένα σώμα «εκλεκτόρων» με περιστασιακή σύνθεση, τα μέλη του οποίου αυτοαναγορεύονται σε «φορείς» της κοινοτικής «ευταξίας» των μουσουλμάνων.

Το πόρισμα της «επιτροπής», βασισμένο στη δική της «μεθοδολογία» και «αιτιολογία», εντελώς ασύνδετες τις περισσότερες φορές προς τις ρυθμίσεις του Ν. 2345/1920, βρίσκουν την επανόρθωσή τους με το να θεωρηθούν από τις αρμόδιες ελληνικές αρχές επιφανινόμο μιας κατάστασης ουσιαστικά «ανεκτής», για την ευρυθμία της μουσουλμανικής μειονότητας. Ενδεικτικά, ο προκάτοχος του νυν Μουφτή Ξάνθης απομακρύνθηκε ως «ηθικά αναξιοπρεπής», μετά από πρόταση των μουσουλμάνων βουλευτών και ομάδας μουσουλμάνων ιερουργών, που είχαν αντιπαχθεί στην εκλογή του. Το «Ψήφισμα διαμαρτυρίας» των ανωτέρω είχε το χαρακτήρα της «πρότασης αποπομπής» του νόμιμα εκλεγέντος Μουφτή, η οποία και έγινε αποδεκτή από τις ελληνικές αρχές, χωρίς να υποβληθεί στον έλεγχο της επιτροπής του Ν. 2345/1920.

3. Οι ενέργειες όμως των αυτοαναγορευόμενων σε «φορείς ευταξίας» της μουσουλμανικής μειονότητας και ειδικότερα η «συμβολή» τους στην απομάκρυνση του εκάστοτε Μουφτή, αντιβαίνουν στις εξής ρυθμίσεις: Α) Του άρθρ. 8 παρ. 1 Συντ. «περί φυσικού δικαστή». Κατά την εν λόγω διάταξη, ο δικαστής που πρόκειται να εκδικάσει μια υπόθεση πρέπει να έχει καθορισθεί εκ των προτέρων από το νόμο και ενόψει του αντικειμένου της δίκης ή των διαδικών. Η απαγόρευση της αφαίρεσης του νόμιμου δικαστή επικροτεί την ανάγκη της σταθερής και διαρκούς συγκρότησης του μουσουλμάνου πρωθιερέα ως ιεροδίκη⁸⁸. Β) Η ανωτέρω πρακτική δεν εναρμονίζεται και προς τη διάταξη του άρθρ. 88 παρ. 2 Συντ., για την παύση των δικαστικών λειτουργών. Γ) Είναι προφανές εξάλλου, ότι αντίκειται και προς τις ρυθμίσεις του Ν. 2345/1920

4. Το θεσμικό πλαίσιο του Ν. 2345/1920 υπήρξε αρχικά επαρκές για τη διευθέτηση της προβληματικής: «αφυπηρέτηση των μουσουλμάνων πρωθιερέων». Η επίκληση όμως και η βασιμότητά του έχει χάσει ήδη την ειδική και πειστική θεμελιώσή του. Συνεπώς, σκόπιμη κρίνεται η συγκρότηση μιας επιτροπής από τους κατά τεκμήριο εγγύτερους προς τη σύνθετη ιδιότητα του Μουφτή (Ιεροδίκης, πρωθιερέας των μουσουλμάνων) δικαστικούς και θρησκευτικούς λειτουργούς. Σαν οι πιο αρμόδιοι για να αξιολογήσουν τα εν λόγω προσόντα κρίνονται ιδίως: Α) Δικαστικά όργανα του Εφετείου Θράκης κατά πλειοψηφία, εκ του συνέγγυς γνώστες των επιτόπιων ειδικών προβλημάτων και εχέγγυοι λόγω της ιδιότητάς τους, Β) Οι εν ενεργεία Μουφτήδες - σε αντικατάσταση του Αρχιμουφτή, που προέβλεπε ο Ν. 2345/1920 - ως οι κατά τεκμήριο αυθεντικότεροι εκφραστές της θρησκευτικής «ευταξίας» των μουσουλμάνων και Γ) Ο Νομάρχης, που εποπτεύει ως

⁸⁸ Για την ανάγκη της διαρκούς και σταθερής συγκρότησης των δικαστικών οργάνων βλ. Μαγκάκη ο φυσικός και ο αφύσικος δικαστής 1980 σ. 337

εκπρόσωπος της ελληνικής διοίκησης τους λειτουργούς όλων των γνωστών θρησκειών, που υπάγονται στην οικεία περιφέρεια (άρθρ. 13 παρ. 3 Συντ.).

8.4 Η εκλογή και αφυπηρέτηση των μουσουλμάνων «ιερουργών»

1. Με τον όρο «λειτουργός» γνωστής θρησκείας χαρακτηρίζεται κατά την αριθ. 2139/1975 απόφ. ΣτΕ, ο θρησκευτικός ιερούργος, που απόκτησε την ιδιότητά του σύμφωνα με τους κανόνες, που διέπουν το οικείο θρήσκευμα ή δόγμα, ανεξάρτητα από την ύπαρξη ιερωσύνης με μυστηριακό χαρακτήρα κατά τα πρότυπα του ορθόδοξου ανατολικού δόγματος' αρκεί, το θρήσκευμα ή το δόγμα στο οποίο ανήκει ο εν λόγω θρησκευτικός λειτουργός να είναι «γνωστό» κατά τη συνταγματική του όρου έννοια (άρθρ. 13 παρ. 2).

Για την εκλογή και την αφυπηρέτηση των μουσουλμάνων «ιερουργών» δεν υπάρχει ειδική νομοθετική ρύθμιση, αλλά ακολουθείται μια «πάγια» πρακτική, που συμβάλλει στην αναπαραγωγή των δεδομένων κοινωνικών σχέσεων. Με την εν λόγω μεθόδευση, η κοινωνική συμβίωση των μουσουλμάνων υπάγεται στην αποκλειστική και οργανωμένη επιβολή στα συμφέροντα των εκάστοτε κρατούντων της θέλησης του Μουφτή. Οι ανωτέρω όμως σχέσεις, που θεωρητικά προσδιορίζονται από τις αρχές και τις αξίες του ισλαμισμού, κατατείνουν στη «ρύθμιση» των δεδομένων κοινωνικών προσδιορισμών, κατά τρόπο που να ανταποκρίνεται κυρίως.

2. Η επιλογή των μουσουλμάνων «ιερουργών» γίνεται με κριτήρια που αρχίζουν από την απλή ανοχή και φθάνουν μέχρι την ενεργή υποστήριξη των υποψήφιων «ιερωμένων». Η απόκτηση της ιδιότητας του εκκλησιαστικού λειτουργού συνεχεται με απαλλαγές (λ.χ. από την εκπλήρωση των στρατιωτικών υποχρεώσεων) και παροχές (λ.χ. «τυχηρά» για την τέλεση των τελετουργιών). Ταυτόχρονα, αποτελεί και κριτήριο θετικής αξιολόγησης για την παράλληλη άσκηση των καθηκόντων του εκπαιδευτικού λειτουργού. Είναι προφανές συνεπώς, ότι η σωρεία αυτή των θετικών δεδομένων συμβάλλει στη συγκέντρωση μεγάλου αριθμού υποψηφιοτήτων, η τελική επιλογή των οποίων γίνεται ιδίως με κριτήρια «κληρονομικά».

Η ιδιότητα του μουσουλμάνου θρησκευτικού λειτουργού διατηρείται συνήθως μέχρι το 50^ο έτος, που καθορίζεται ταυτόχρονα και ως ανώτατο όριο απαλλαγής από τις στρατιωτικές υποχρεώσεις αυτών που πρόκειται να απεκδυθούν το «ιερατικό» τους σχήμα. Ο απερχόμενος εξασφαλίζει συνήθως σε συγγενικό του πρόσωπο τη θέση του ιερούργου και ταυτόχρονα του εκπαιδευτικού λειτουργού.

3. Είναι όμως προφανές, ότι η ανεξέλεγκτη κρίση του Μουφτή στην επιλογή των μουσουλμάνων «ιερουργών» δεν είναι η προσφορότερη μέθοδος για την αξιολόγηση των καταλληλότερων. Για την εύρυθμη συνεπώς λειτουργία της παραπάνω πρακτικής χρειάζεται ένα *minimum* «συναίνεσης», το οποίο εκμαιεύεται με τον προβολή του Μουφτή ως παράγοντα συνοχής του δεδομένου κοινωνικού σχηματισμού. Έτσι, αν και η εξουσία του Μουφτή στην εκλογή των μουσουλμάνων «ιερουργών» ασκείται κατά τρόπο αποκλειστικό, εντούτοις μέσω της «νομιμοποιητικής» υφής της ισλαμικής ιδεολογίας, που την εκφράζει «αυτεξούσια» ο οικείος πρωθιερέας του ισλαμισμού, επιτυγχάνεται η ενσωμάτωση των μελών της μουσουλμανικής μειονότητας στη λειτουργία της κρατούσας πρακτικής. Ειδικότερα, στο γενικό θεσμικό πλαίσιο των ισλαμικών κανόνων, η εφαρμογή της δεδομένης πρακτικής εμφανίζεται ως απόρροια της «συναίνεσης» του ισλαμικού εκκλησιασματος, γιατί: α) Αποπροσωποποιεί την εξουσία του Μουφτή και β) Την εμφανίζει ως υπαγόμενη σε «αδιάλειπτους» κανόνες, που περιβάλλονται με διαδικαστικές εγγυήσεις.

4. Στο πλαίσιο της παραπάνω πρακτικής, η πολιτική ανοχή της διοίκησης δεν μπορεί να εξομοιωθεί πάντοτε με «συναίνεση» (Consensus) ή να χρησιμεύσει ως υποκατάστατο δημοκρατικών διαδικασιών. Η συναίνεση εξάλλου του ισλαμικού εκκλησιασματος στην εκλογή των «ιερουργών» του δεν αρκεί απλώς να τεκμαίρεται και μάλιστα με

συγκεκριμένες ενδείξεις, αλλά πρέπει και να αποδεικνύεται με τη λειτουργία κατάλληλων θεσμών και πρόσφορων διαδικαστικών εγγυήσεων ώστε, σε περίπτωση παράβασής τους ο καθένας να μπορεί, να επικαλεσθεί την ύπαρξή τους.

Σκόπιμη συνεπώς κρίνεται η πρόβλεψη ειδικής ρύθμισης, για την εκλογή των μουσουλμάνων «ιερουργών» από τους ήδη υπηρετούντες στο συγκεκριμένο λειτούργημα και ο καθορισμός ως τυπικού κριτηρίου επιλογής, διπλώματος ιεροσπουδαστήριου («μενδρεσέ»). Έτσι, θα καταστεί πιο αντικειμενική η επιλογή τους, εφόσον θα στηρίζεται σε ευρεία συναίνεση των κατά τεκμήριο κατάλληλων εκλεκτόρων τους. Ταυτόχρονα, θα ανυψωθεί και το πνευματικό επίπεδο αυτών, που καλούνται να ασκήσουν ιερατικά καθήκοντα, με γνώμονα τις αρχές του ισλαμισμού. Συγκεκριμένες εξάλλου ρυθμίσεις θα πρέπει να καθορισθούν και για την απομάκρυνση των μουσουλμάνων «ιερουργών», που ήδη τελούν υπό την ανεξέλεγκτη κρίση του Μουφτή.

8.5 Τα λειτουργικά και ευρύτερα πνευματικά καθήκοντα των μουσουλμάνων πρωθιερέων και «ιερουργών»

1. Η προστασία που παρέχεται στους θρησκευτικούς λειτουργούς όλων των «γνωστών» θρησκειών για την απρόσκοπτη άσκηση της «υπηρεσίας» τους αποτελεί μια συνιστώσα της έννοιας του άρθρ. 13 Συντ. περί θρησκευτικής ελευθερίας. Ειδικότερα, με τη διάταξη του άρθρ. 175 Π.Κ. για την «αντιποίηση της υπηρεσίας λειτουργού γνωστής θρησκείας», διασφαλίζεται το θρησκευτικό συναίσθημα των πολιτών, γιατί καθιστά δυνατή την ελεύθερη άσκηση των λατρευτικών καθηκόντων από τους νόμιμα «εκλεγμένους» θρησκευτικούς λειτουργούς τους. Επίσης, περιβάλλει το εκκλησιαστικό λειτούργημα με ιδιαίτερο κύρος, χαρακτηρίζοντάς το ως «δημόσιο» λειτούργημα και ποινικοποιεί την «αντιποίησή» του ως έγκλημα κατά της πολιτειακής εξουσίας. Η έννοια εξάλλου της «υπηρεσίας» στη στοιχειοθέτηση του ανωτέρω εγκλήματος, εκλαμβάνεται σύμφωνα με τους κανόνες κάθε θρησκείας.

Οι θρησκευτικοί λειτουργοί κατά την άσκηση των έργων τους, εντός του ναού ή σε οποιονδήποτε άλλο χώρο⁸⁹ ή δημόσια με την ιερατική τους ιδιότητα - έστω και αν δεν ασκούν τα έργα τους - τείνουν συχνά στην «κατάχρηση» του εκκλησιαστικού τους αξιώματος. Το ανωτέρω έγκλημα στοιχειοθετείται ειδικότερα (άρθρ. 196 Π.Κ.), όταν οι θρησκευτικοί λειτουργοί της «επικρατούσας» ή οποιασδήποτε άλλης των «γνωστών» θρησκειών, «προκαλούν» ή «διεγείρουν» τους πολίτες σε «εχθροπάθεια» κατά της

πολιτειακής εξουσίας ή των πολιτών. Η ποινικοποίηση των ανωτέρω δικαιολογείται, γιατί ο θρησκευτικός λειτουργός λόγω της ιδιότητάς του και κάτω από ιδιόζουσες περιστάσεις ασκεί σημαντική επήρεια στη συνείδηση του οικείου εκκλησιάσματος.

2. Στα πνευματικά καθήκοντα των ιερέων υπάγεται και η συμπαράσταση των κρατούμενων από θρησκευτικό λειτουργό του δόγματος ή του θρησκεύματός τους. Ο Σωφρονιστικός Κώδικας περιέχει σειρά διατάξεων που ανάγονται στη ρύθμιση των ενλόγω θεμάτων⁹⁰. Ειδικότερα, το άρθρ. 4 παρ. 3 προβλέπει, ότι όλοι ανεξαιρέτα οι κρατούμενοι απολαύουν ελευθερία στη θρησκευτική συνείδησή τους, ανεμπόδιστη άσκηση των θρησκευτικών τους καθηκόντων καθώς και «παραμυθία» από θρησκευτικό λειτουργό της θρησκείας ή του δόγματός τους. Η διάταξη εξάλλου του άρθρ. 72 παρ. 3 ορίζει, ότι οι ετερόδοξοι ή ετερόθρησκοι κρατούμενοι δικαιούνται να «επικοινωνούν» με ιερέα του δόγματος ή του θρησκεύματός τους, οριζόμενο από τη «σωφρονιστική διοίκηση». Σε περίπτωση βραδείας νόσου των κρατούμενων ο ιερέας καλείται «παρά της υπηρεσίας». Οι κρατούμενοι που

⁸⁹ Βλ. Γ. Βαρβαρέτου Ποινικός κώδικς εκδ γ' Αθήνα- Θεσσαλονίκη 1966 σ.487

⁹⁰ Βλ. Αναγνωστάκη Σωφρονιστικό Δίκαιο Θεσσαλονίκη 1478 σ.158

τελούν σε μόνωση δέχονται την επίσκεψη του ομόδοξου ιερέα τους, για την «ενίσχυση» και «παραμυθία» τους (άρθρ. 72 παρ. 4). Ο ιερέας συνεργάζεται επίσης με το διευθυντή του σωφρονιστικού καταστήματος για την κατάρτιση και εφαρμογή του προγράμματος της θρησκευτικής διδασκαλίας και κατήχησης των κρατούμενων (άρθρ. 72 παρ. 5). Οι κατ' ιδίαν συνομιλίες του ομόδοξου με τους κρατούμενους ιερέα καλύπτονται με απόλυτη εχεμύθεια.

3. Η εκτέλεση των λειτουργικών και ευρύτερα πνευματικών καθηκόντων των μουσουλμάνων πρωθιερέων και ιερουργών διασφαλίζεται πλην των ανωτέρω διατάξεων και από το άρθρ. 10 παρ. 1 του Ν. 2345/1920. Με την τελευταία αυτή ρύθμιση, η πνευματική εξουσία του Μουφτή προβάλλεται ως μέσου, για να προαχθεί το θρησκευτικό φρόνημα του ισλαμικού εκκλησιασματος. Ο μουσουλμάνος πρωθιερέας, ως φορέας της ιδιαιτερότητας του «θρησκευτικού γίνεσθαι», επιτυγχάνει μέσω της ομαδικής λατρείας και ιδιαίτερα της υπαρξιακής απήχησής της στο εκκλησίασμα, να

διατηρήσει την κοινωνική συνοχή της μουσουλμανικής μειονότητας. Παράλληλα, διαμορφώνει κοινή πεποίθηση στα προέχοντα προβλήματα της και ελέγχει την ατομικότητα των μελών της, στο μέτρο που οι αποφάσεις του επενεργούν ως «τεκμήριο νομιμοποίησης» των ενεργειών τους. Τα μηνύματα του ισλαμικού δόγματος, μέσω των πολλαπλών ημερήσιων τελετουργιών, εισδύουν εναργέστερα και αποτελεσματικότερα στην οικογενειακή ζωή, στα κοινωνικά ήθη και αφομοιώνονται στην καθημερινή πρακτική.

4. Οι ανωτέρω ρυθμίσεις εναρμονίζονται προς τη συνταγματική διάταξη του άρθρ. 13 παρ. 1 «περί θρησκευτικής ελευθερίας», σε συνάρτηση προς τη συναφή διάταξη του άρθρ. 13 παρ. 3 «περί εποπτείας των θρησκευτικών λειτουργιών όλων των γνωστών θρησκειών». Ταυτόχρονα, ανταποκρίνονται και προς τις διατάξεις των άρθρ. 38 παρ. 2 και 40 σε συνάρτηση με τη διάταξη του άρθρ. 45 της Συνθήκης της Λωζάνης, σύμφωνα με τις οποίες, «όλοι οι μουσουλμάνοι δικαιούνται να πρεσβεύουν και να τελούν ελεύθερα τα αναγόμενα στη θρησκεία τους».

8.6 Η απαλλαγή των μουσουλμάνων «ιερουργών» από την εκπλήρωση των στρατιωτικών τους υποχρεώσεων

1. Το ισχύον Σύνταγμα θεσπίζει στο άρθρ. 4 παρ. την υποχρεωτική στρατιωτική θητεία, ως βασική αρχή στην οποία στηρίζεται η άμυνα της πατρίδας. Με την εν λόγω διάταξη εξαγγέλλεται κατά τρόπο γενικό ένα από τα θεμελιώδη καθήκοντα του έλληνα πολίτη, η εκπλήρωση των στρατιωτικών του υποχρεώσεων. Το Σύνταγμα καθιερώνει την υποχρέωση της στρατιωτικής θητείας όχι κατά τρόπο απόλυτο, αλλά με την «επιφύλαξη» των νόμων («κατά τους ορισμούς των νόμων»), επιτρέποντας παρεκκλίσεις για λόγους θεσπιζόμενους βάσει γενικών και αντικειμενικών κριτηρίων.

Επιδιώκεται δηλαδή η πρόσφορη και αρμονική συνάρθρωση όλων των συνταγματικών αρχών και παράλληλα η προτίμηση της λύσης εκείνης, που παρουσιάζει για την υιοθέτηση και την εφαρμογή της τις μικρότερες δυσχέρειες και περιπλοκές. Η επενέργεια της μεθόδου αυτής προς τον επιδιωκόμενο σκοπό είναι πρόδηλη. Σκόπιμη εξέλλου καθίσταται και η ανάγκη να θεσπισθούν νομοθετικά πρόσθετες και ειδικές εγγυήσεις για τη διασφάλιση της αυθεντικότητας του άρθρ. 4 παρ. 6 Συντ.

Στο πλαίσιο της ανωτέρω επιδίωξης, με ειδικότερη αναφορά στην κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας, εντάσσεται και ο Ν. 731/1977 «Περί τροποποίησης των διατάξεων των άρθρ. 6 και 54 του Ν.Δ. 720/1970 "περί στρατολογίας" και ρυθμίσεως συναφών θεμάτων», που ορίζει, ότι «οι αρνούμενοι να φέρουν όπλα λόγω των θρησκευτικών τους πεποιθήσεων υποχρεούνται στην εκπλήρωση ένοπλης θητείας ή στην εκγύμναση διάρκειας διπλάσιου χρόνου απ' ότι των λοιπών στρατευσίμων». Τις ρυθμίσεις

του Ν. 731/1977, επανέλαβε κατά βάση και ο Ν. 1763/1988 «Στρατολογία των Ελλήνων» (Ε.τ.Κ. αριθ. 57/24.3.88) με τις εξής καινοτομίες: α) 'Ότι, η δυνατότητα εκπλήρωσης διπλάσιας κατά περίπτωση άοπλης θητείας επεκτάθηκε και σ' αυτούς που αρνούνται να φέρουν όπλα λόγω των «ιδεολογικών τους πεποιθήσεων» (άρθρ. 5 παρ.

2). Οι στρατιωτικές υποχρεώσεις των ατόμων της εν λόγω κατηγορίας επεκτείνονται περαιτέρω και στο στάδιο της εφεδρείας τους και β) 'Ότι, είναι δυνατόν «σε περίπτωση γενικής επιστράτευσης ή πολέμου να ανασταλεί το ευεργέτημα της διπλάσιας άοπλης θητείας, με απόφαση του Υπουργού Εθνικής Άμυνας, που εκδίδεται ύστερα από πρόταση του αρχηγού Γ.Ε.Ε.Θ.Α.» (άρθρ. 5 παρ.4).

Στην ελευθερία της θρησκευτικής συνείδησης εντάσσεται και η απολλαγή από τη στράτευση, εφ' όσον το επιθυμούν, των θρησκευτικών λειτουργών, μοναχών ή δόκιμων μοναχών γνωστής θρησκείας (άρθρ. 6 παρ. 1 εδ. γ').

Οι ανωτέρω ρυθμίσεις εντάσσονται στο πλαίσιο της μεθόδευσης, να διαμορφωθεί ένα είδος «οιονεί συμβιβασμού» ανταγωνιζόμενων πολιτικών και ιδεολογικών αρχών, την οποία άλλωστε ευνοεί ο συντακτικός νομοθέτης με την παραπομπή της εξειδίκευσης του άρθρ. 4 παρ. 6 Συντ. στον κοινό νομοθέτη.

2. Η απαλλαγή των κληρικών δεν αποτελεί απεμπόλιση των ευθυνών τους για την προάσπιση της εθνικής ανεξαρτησίας και της εδαφικής ακεραιότητας της χώρας. Αντίθετα, η ενδεχόμενη επιβολή για εκπλήρωση στρατιωτικής θητείας προβάλλεται ως στοιχείο «εκκοσμικευσης», ασυμβίβαστο προς την ιερατική τους ιδιότητα. Η ιδιαίτερη αυτή μεταχείριση δε συνιστά επίσης παράβαση της κατοχυρωμένης αρχής της ισότητας του άρθρ. 4 παρ. 1 Συντ. Γιατί, η εν λόγω διάταξη επιβάλλει την εκ μέρους του νόμου ίση ή ομοιόμορφη μεταχείριση όλων εκείνων, που τελούν κάτω από ίσες ή παρόμοιες συνθήκες, αποκλείοντας τη δημιουργία ανεπίδεκτων δικαιολόγησης ανισοτήτων.

Το Σύνταγμα, όταν καθιερώνει την αρχή της ισότητας, επιβάλλει όχι απλώς την ίση εφαρμογή του νόμου απέναντι στους πολίτες, αλλά την ίση ρύθμιση του νόμου. Η νομολογία όμως προσφεύγοντας στην ιδέα της ισότητας του νόμου, τροποποιεί το αρχικό της περιεχόμενο εισάγοντας το στοιχείο της διαφοροποιημένης μεταχείρισης. Η νομική συνεπώς ισότητα επιβάλλει την αναλογική νομοθετική ρύθμιση, αντίστοιχη προς τις συντρέχουσες συνθήκες. Δηλαδή, ισότητα που συνδέεται προς ορισμένη κατηγορία προσώπων, τα οποία τελούν κάτω από ειδικές περιστάσεις και είναι ανάλογη προς τις παρουσιαζόμενες εκάστοτε κοινωνικές ή τοπικές συνθήκες. Η έκταση συνεπώς της «απόκλισης» από τους περί ισότητας κανόνες θεωρείται εφικτή μόνο για αποχρώντες λόγους, χάριν του δημόσιου ή του κοινωνικού συμφέροντος, επίσης λόγω ειδικής σκοπιμότητας ή άλλων σχέσεων ή συνθηκών.

3. Με κριτήριο λοιπόν τη διαπίστωση χαρακτηριστικών αναλογιών και ομοιοτήτων, η ελληνική πολιτεία θέσπισε κανόνες οι οποίοι κατέστησαν ιδιάζουσα τη νομική θέση των μουσουλμάνων ιερουργών στα πλαίσια του δημόσιου βίου. Αν μάλιστα ληφθούν υπόψη οι παντοειδούς φύσης ιδιορρυθμίες, που απορρέουν από την ιδιότητα των μουσουλμάνων ιερουργών, τότε παρέπεται, ότι πρόκειται για την ύπαρξη ειδικών συνθηκών, που δικαιολογούν τη διαφορετική αντιμετώπισή τους. Πριν επιχειρηθεί η ερμηνευτική προσέγγιση του ισχύοντος νομοθετικού καθεστώτος σκόπιμη κρίνεται η ιστορική επισκόπησή του. Απόρροια της εν λόγω αναγωγής είναι η επισήμανση ομοιόμορφων δικαιοκτών ρυθμίσεων με αντοχή στην κοινωνική και πολιτική εξέλιξη, που διασφαλίζουν την ελεύθερη άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων και στους μουσουλμάνους «ιερουργούς».

Η νομοθετική ρύθμιση του θεσμού αυτού επιχειρήθηκε αρχικά με το Π.Δ. της 1.7.1927 «Περί στρατολογίας του κατά γην στρατού». Οι κυριότερες διατάξεις του προέβλεπαν τη

στρατιωτική απαλλαγή πέντε κατ' ανώτατο όριο μουσουλμάνων, για κάθε τέμενος, που «συνέπρατταν» στην ισλαμική λειτουργία, εφόσον η απουσία τους δε συνεπάγονταν την περιστολή της εύρυθμης ιερουργίας (άρθρ. 56). Το εν λόγω ευεργέτημα προϋπέθετε επίσης την έκδοση «πρόσφατης» βεβαίωσης του Μουφτή, εγγυητικής των ανωτέρω προσδιοριστικών στοιχείων. Το Π.Δ. της 1.7.1927 θέσπιζε και άλλους ειδικούς περιορισμούς για τη λειτουργικότητα του θεσμού. Ειδικότερα: α) Ο χρονικός περιορισμός αναφερόταν στη δεσμευτική ιδιότητα του θρησκευτικού λειτουργού μέχρι το 42ο έτος της ηλικίας του. Η «απέκδυση» αυτής πριν από τη συμπλήρωση του εν

λόγω ορίου συνεπάγονταν την άμεση κατάταξη του υπόχρεου και την εκπλήρωση της στρατιωτικής του θητείας, β) Ο ουσιαστικός εξάλλου περιορισμός καθόριζε ως δεσμευτική τη συνεχή άσκηση των ιερατικών καθηκόντων. Η επέλευση οποιασδήποτε μεταβολής στην ιερατική ιδιότητα του απαλλαγέντος συνεπάγονταν την άμεση ειδοποίηση του οικείου στρατολογικού γραφείου. Η παράλειψη αυτή επέφερε την ποινική δίωξη του Μουφτή, που πιστοποιούσε την ιερατική ιδιότητα του απαλλαγέντος.

Ο Ν. 3644/25.7.1928 « στρατολογίας του κατά γην στρατού» περιοριζόταν στην επανάληψη των προγενέστερων ρυθμίσεων. Το Π.Δ. της 22.2.1930 « κωδικοποιήσεως των νόμων περί στρατολογίας του κατά γην στρατού» επανέλαβε επίσης, σχεδόν αυτολεξεί, τις ρυθμίσεις των προϊσχυσάντων νομοθετημάτων. Η μοναδική και προσδιοριστικής σημασίας διαφοροποίησή του ανάγονταν στη χρονική περιστολή της ιδιότητας του θρησκευτικού ιερουργού από το 42ο στο 37ο έτος, για την οριστική απαλλαγή των στρατιωτικών του υποχρεώσεων (άρθρ. 57 παρ. 1).

Κατά το Ν.Δ. της 7.10.1958 «Περί στρατολογίας των ενόπλων δυνάμεων», οι «συμπράττοντες» στη λειτουργία των μουσουλμάνων απαλλάσσονταν από την υποχρέωσή τους προς στράτευση, με την καταβολή ανάλογου «αντισηκώματος» (άρθρ. 17 παρ. 3). Ο αριθμός των απαλλασσόμενων δεν υπερέβαινε τους δύο σε κάθε τέμενος. Το δικαίωμα εξάλλου της απαλλαγής τελούσε υπό την προθεσμία της συμπλήρωσης του 50ού έτους της ηλικίας τους. Οι νέες αυτές ρυθμίσεις, που επέβαλε το Ν.Δ. 3850/7.10.1958, επιδίωκαν την περιστολή και εξισορρόπηση του ευεργετήματος της στρατιωτικής απαλλαγής, για τις θρησκευτικές ανάγκες της μουσουλμανικής μειονότητας. Ειδικότερα, οι περιορισμοί που ανάγονταν στο όριο ηλικίας, αποσκοπούσαν στην ανάσχεση αναιτιολόγητων απαλλαγών, που αναιρούσαν τη σκοπιμότητα του θεσμού. Έτσι, η υποχρεωτική παραμονή στην υπηρεσία του ισλαμικού εκκλησιάσματος τουλάχιστον μέχρι το 50ο έτος, διαμόρφωνε νέες προοπτικές για την επιλογή των καταλληλότερων και όχι αυτών, που ουσιαστικά «αντιποιοούνταν» την ιδιότητα του ιερουργού, προκειμένου να απαλλαγούν από τις στρατιωτικές τους υποχρεώσεις.

Το Ν.Δ. της 14/26.11.1970 «Περί στρατολογίας και ρυθμίσεως στρατολογικών τίνων ζητημάτων» δεν τροποποιούσε σημαντικά τα προϊσχύσαντα συναφή νομοθετήματα. Απλώς, αφαιρούσε την καταβολή του «αντισηκώματος», ως αναγκαία προϋπόθεση, για την επέλευση του ανωτέρω ευεργετήματος (άρθρ. 3). Με το Ν.Δ. εξάλλου της 18/22.5.1975 «Περί αντικαταστάσεως και συμπληρώσεως διατάξεων του Ν.Δ. 720/70 "Περί στρατολογίας κ.λ.π.", διαγράφονταν από την εφεδρεία των οπλιτών «οι συμπράττοντες στη λειτουργία των μουσουλμάνων» (άρθρ. 4 παρ. β').

Ο Ν. 1763/24.3.1988, που αποτελεί το ισχύον δίκαιο, απαλλάσσει από την υποχρέωση προς στράτευση και εφόσον υπηρετούν απολύονται οικειοθελώς, οι στρατεύσιμοι που είναι θρησκευτικοί λειτουργοί, μοναχοί ή δόκιμοι γνωστών θρησκειών (άρθρ. 6 παρ. 1 εδ. γ'). Οι υπαγόμενοι στην εν λόγω κατηγορία υπέχουν στρατιωτικές υποχρεώσεις, εφόσον πριν από τη συμπλήρωση του πενήτηκοστου έτους της ηλικίας τους παύσουν να υφίστανται οι παραπάνω λόγοι (άρθρ. 6 παρ. 2).

4. Το ανωτέρω θεσμικό πλαίσιο εναρμονίζεται καταρχήν προς τη συνταγματική διάταξη του άρθρ. 4 παρ. 6. Ο εξαιρετικός εξάλλου χαρακτήρας του μέτρου τελεί σε διαλεκτική σχέση προς τη θεμελιώδη αρχή της ισότητας, όπως προβλέπεται στο ισχύον Σύνταγμα (άρθρ. 4 παρ. 1) και στη Συνθήκη της Λαζάννης (άρθρ. 39 παρ. 1) και εντάσσεται αρμονικά στο ευρύτερο νομοθετικό πλαίσιο της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης. Λόγω ανεπαρκούς όμως δικαιοτεχνικής επεξεργασίας, ανταποκρινόμενης προς τις ιδιοτυπίες της μουσουλμανικής μειονότητας, επισημαίνονται ορισμένες επιφυλάξεις στην αυθεντικότητα της ρύθμισης, που δεν ανταποκρίνονται πλήρως στη σκοπιμότητα της διαμόρφωσής της.

Ειδικότερα, επιδιώκοντας ο νομοθέτης να κατοχυρώσει την απαλλαγή των μουσουλμάνων ιερουργών από την εκπλήρωση των στρατιωτικών τους υποχρεώσεων

και όχι απλώς την τυπολογία του θεσμού, διατήρησε σε όλες τις συναφείς δικαϊκές ρυθμίσεις, ως στοιχείο συνθετικής διαμόρφωσής τους την αόριστη έννοια των «συμπράττοντων» στην ισλαμική θρησκεία. Δεδομένου όμως, ότι η έννοια του «κλήρου» στους μουσουλμάνους παρουσιάζει ιδιοτυπίες και αυτοτέλεια, η χρήση αντίστοιχων όρων της ανατολικής ορθόδοξης εκκλησίας ή η κατά τεκμήριο απόδοση εμπειρικών και κοινωνιολογικών όρων συναφούς περιεχομένου είναι συχνά δεκτική αμφισβήτησης. Συνεπώς, για την ευρυθμότερη λειτουργία του θεσμού, σκόπιμη κρίνεται η εννοιολογική διασάφηση του όρου «συμπράττοντες».

5. Η αξία και η αποτελεσματικότητα μιας νομοθετικής εγγύησης πρέπει να εξετάζεται κάτω από το πρίσμα όλων των κοινωνικοπολιτικών περιστάσεων και των ενδεχόμενων, που τη στοιχειοθετούν. Ο υπό κρίση θεσμός έχει αποβεί εντελώς ασύνδετος, προς το σκοπό για τον οποίο θεσπίσθηκε. Ειδικότερα, η επιλογή των μουσουλμάνων για την άσκηση των ιερατικών τους καθηκόντων, με συνήθη γνώμονα οικογενειακές καταβολές και προς εξυπηρέτηση αυτών, έχει ατονήσει τον κανόνα της απαλλαγής από τις στρατιωτικές υποχρεώσεις. Η περιστασιακή εξάλλου άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων από ικανό αριθμό μουσουλμάνων ιερουργών, καταστρατηγεί αμφιμερώς τις εν λόγω διατάξεις, γιατί τυπικά μεν προστατεύει την αδιάβλητη άσκηση των καθηκόντων τους, στην ουσία όμως επικροτεί την , πλημμέλειά τους.

Σκόπιμο συνεπώς κρίνεται, να αναθεωρηθεί το καθεστώς των στρατιωτικών απαλλαγών για τους μουσουλμάνους ιερουργούς, ώστε να καταστεί αποτελεσματική η εφαρμογή του. Ειδικότερα, θα πρέπει: α) Να ανυψωθεί το μορφωτικό επίπεδό τους, με τον περιορισμό να προσλαμβάνονται ως ιερουργοί μόνο απόφοιτοι ιερατικών σχολών

(«μεδρεσέδων»). Έτσι, θα καταλυθεί η «οικογενειακώ δικαιώματι», κατάληψη των εν λόγω θέσεων και θα τονωθεί η διάθεση, αυτών που θέλουν να ασκήσουν ενσυνείδητα και υπεύθυνα το λειτούργημά τους, β) Στους μουσουλμάνους εκπαιδευτικούς λειτουργούς, οι οποίοι προτίθενται να ασκήσουν και καθήκοντα θρησκευτικού ιερουργού, θα πρέπει να παρασχεθεί η εν λόγω δυνατότητα, προσφέρουν ήδη τις διδακτικές τους υπηρεσίες. Η οργανική συνύπαρξη των δύο ιδιοτήτων (εκπαιδευτικού και θρησκευτικού λειτουργού) στα ίδια πρόσωπα και η συνεχής παραμονή τους στην οικεία περιφέρεια θα εναρμονώσει αρμονικά την όλη κίνηση του πνευματικού της βίου και θα συμβάλει στην άμβλυση και επίλυση των προβλημάτων, που ανάγονται στο πεδίο της πνευματικής αγωγής και καθοδήγησης. Συγχρόνως, θα αποκλείσει την περιστασιακή και κατ' επέκταση πλημμελή παροχή ιερατικών υπηρεσιών και την απόκτηση της ιερατικής ιδιότητας μόνο για την «επαγωγή» των ποικίλων απαλλαγών και παροχών, που συνεχονται προς αυτή, γ) Ο έλεγχος εξάλλου για τη συνύπαρξη των ανωτέρω προϋποθέσεων και τη λειτουργικότητά τους στο πεδίο της πρακτικής εφαρμογής, θα πρέπει να ανατεθεί στους εκάστοτε προϊσταμένους μειονοτικής εκπαίδευσης.

8.7 Οι δικαιοδοτικές αρμοδιότητες των μουσουλμάνων πρωθιερέων και ιεροδικών

α. Κατά το Οθωμανικό Δίκαιο

1. Η διατήρηση του εθνικού χαρακτήρα κάθε κωδικοποίησης εξασφαλίζεται με τη ζωντανή και φυσιολογική εξέλιξη του δικαίου στα πλαίσια των ιστορικών του δυνατοτήτων. Το πεδίο των έννομων ρυθμίσεων του ισλαμισμού υπήρξε απροσδιόριστο, δεδομένης της ιστορικής ταύτισης θρησκείας και νομοθεσίας. Οι αρχές του νομοκανονικού ισλαμισμού μπορεί να συνέβαλαν έστω και αμυδρά στον εντοπισμό των ευρύτερων κοινωνικών προβλημάτων, η συνάρτησή τους όμως προς το θρησκευτικό στοιχείο κατέτεινε στην απεμπόλιση της πολυσημίας τους και στη μονοδρόμηση της λειτουργικότητάς τους

Στην Τουρκία και ειδικότερα στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα, η τυποποίηση του δικαίου των οικογενειακών και των κληρονομικών σχέσεων συνιστούσε συγκερασμό του ««Ιερού Νόμου» του Ισλάμ («Σερή», «Σερηάτ») και του νομοθετικού έργου της οθωμανικής πολιτείας («Νιζάμ», «Κανούν»). Η επήρεια όμως του πολιτειακού δικαίου από τη θρησκεία ανέστειλε τη φυσιολογική εξέλιξή του. Η περιοφή εξάλλου της κρατικής εξουσίας με «θεόπνευστο» κύρος συνέβαλε ευχερέστερα στην κατοχύρωση της «τάξης» και της «ασφάλειας» του οθωμανικού καθεστώτος⁹¹,

Τα ανωτέρω νομικοπολιτικά δεδομένα και οι συναφείς μεθοδεύσεις κατέτειναν στη φειδωλή επήρεια της πολιτείας κατά τη διαμόρφωση των κανόνων του ισλαμικού δικαίου. Για τους ίδιους ακριβώς λόγους οι περισσότερες διατάξεις του «νιζάμ» παρέμειναν ανενεργείς. Το πολιτειακό δίκαιο επηρεάστηκε και ως ένα βαθμό προσδιορίστηκε και από τις κοινωνικές σχέσεις των οποίων τη ρύθμιση επιδίωκε αλλά και από την προϋπάρχουσα «ρυθμιστική τάξη», η οποία ήταν διαποτισμένη από τα νάματα της ισλαμικής θρησκείας. Αυτή λοιπόν η «τάξη» με τη δύναμη της επιβολής που διέθετε, απέβη καθοριστικό κριτήριο της ορθότητας του θετικού δικαίου, κατευθύνοντας τόσο το νομοθέτη όσο και τον ερμηνευτή και τον εφαρμοστή του δικαίου.

Οι νομικοί συνενώς κανόνες του ισλαμισμού δεν υπήρξαν διάφοροι από τους αντίστοιχους θρησκευτικούς, γιατί όλοι θεωρούνταν «έκφραση της θεϊκής βούλησης». Ετσι, εμπνέοντας υπερβατικό δέος επιβάλλονταν στην πράξη αποτελεσματικότερα. Το δικαιοκτικό αυτό σύνολο από κανόνες του Κορανίου, γνωμοδοτήσεις νομοδιδασκάλων, ερμηνείες κατ' αναλογία νόμου, εθιμογενείς προβλέψεις και πολιτικές ρυθμίσεις της Χανεφικής διδασκαλίας, χωρίς συστηματική και οργανωμένη διάταξη, όχι μόνο δεν επέλυσε τη σωρεία των κοινωνικών προβλημάτων στις χώρες του ισλάμ, αλλά συνέβαλε έμμεσα στην ανάπλάσή τους.

2. Επί σουλτάνου Αβδούλ Αζίζ (1830-1876) αναλήφθηκε, από εντρυφείς οθωμανούς σχολιαστές και γλωσσογράφους, μια προσπάθεια καταγραφής και δικαιοκτικής αξιολόγησης γενικών κανόνων και δικαστηριακών αποφάσεων, που μέσα από συγκλίνουσες και ανταγωνιστικές παραμέτρους πραγμάτωσαν τη σύλληψη και μετουσίωσή τους σε νομοθετικούς ορισμούς. Απόρροια αυτής της προσπάθειας υπήρξε η σύνταξη Αστικού Κώδικα ή «Δικαιολογητικών διατάξεων» (1872). Η δόμηση του οθωμανικού δικαίου εδράζονταν έκτοτε σε ενενήντα εννέα γενικά «αξιώματα», μέσω των οποίων διαφαίνονταν η λύση των κοινωνικών προβλημάτων.

Η προσδοκία όμως, ότι το τουρκικό δίκαιο θα λάβαινε «εθνική συνείδηση», ότι θα ήταν αυθύπαρκτο και ελεύθερο, παρέμεινε ανεκπλήρωτη. Γιατί, παρόλες τις σημαντικές του ανακαταστάσεις, περιείχε τη δύναμη να δικαιώνει αρχέτυπες νομοκανονικές ρυθμίσεις, παραλείποντας τη διευθέτηση των σύγχρονών του κοινωνικών σχέσεων⁹². Η διάπλάσή

⁹¹ Βλ. Α.Πεταλά Αι το οικογενειακόν δίκαιον των μουσουλμάνων διέποισαι αρχαί σ.178 194 και 210

⁹² Βλ. Α.Πεταλά Μελέτη του μουσουλμανικού Δικαίου 1981

του υπήρξε θετικό δεδομένο μόνον κατά την έννοια, ότι συνιστούσε δικαιοδικό πρωτόλειο, το οποίο κάτω από ευνοϊκότερες κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες, θα μπορούσε να μετεξελιχθεί σε πραγματικό δίκαιο ή να καταργηθεί.

3. Στην οθωμανική Τουρκία υπήρξε αρχικά μια κατηγορία δικαστηρίων, τα ιεροδικεία, με γενική αρμοδιότητα στις ιδιωτικές διαφορές αλλά και στην ποινική δικαιοδοσία. Από τα μέσα όμως του 19ου αιώνα, τα τουρκικά δικαστήρια οργανώθηκαν σε δύο θεμελιώδεις κατηγορίες: α) Στα δικαστήρια του «Σερή» (Ιεροδικεία) και β) Στα δικαστήρια του «Νιζάμ» (Πολιτειακά δικαστήρια).

Στη δικαιοδοσία των ιεροδικείων, που θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν και «δικαστήρια των προσωπικών θεσμών», εντάσσονταν υποχρεωτικά όλες οι οικογενειακές και κληρονομικές διαφορές των μουσουλμάνων και δυνητικά οι εξ αδιαθέτου κληρονομικές διαφορές των μη μουσουλμανικών κοινοτήτων. Η διακονία όμως της δικαιοσύνης στη θεολογία και στην ισλαμική ηθική δημιούργησε μια ευρύτατη παράδοση, πως η σύζευξη των στοιχείων αυτών θα προάσπιζε την άμεμπτη απονομή της δικαιοσύνης και πως η αποκλειστική ρύθμιση του δικαίου από επαγγελματίες νομικούς, θα προσέδιδε στις δικαστικές αποφάσεις ένα στοιχείο καθαρά νομικό, εντελώς ξένο από θρησκογενείς επιρροές. Συνέπεια αυτού υπήρξε η υπαγωγή των ιεροδικών στη δικαιοδοσία του «Σείχουλ-ισλαμάτου» (ανώτατη θρησκευτική αρχή) και όχι σ' αυτήν του υπουργείου δικαιοσύνης.

Οι μουφτήδες δεν είχαν αρχικά την ιδιότητα του δικαστικού λειτουργού, αλλά αναγνωρίζονταν ως εμβριθείς γνώστες και αδέκαστοι ερμηνευτές του «Ιερού Νόμου», που εξέδιδαν γνωμοδοτήσεις («Φετβάδες»)⁹³ για την εξακρίβωση και αποκάλυψη του αληθινού νοήματός του. Δεν ήταν όμως ασυμβίβαστη η πάρεργη συνύπαρξη της ιερατικής τους ιδιότητας προς το λειτούργημα του ιεροδίκη. Την εν λόγω ιδιότητα κατείχε μόνιμα ο «Σείχουλ-ισλάμ», που υπήρξε ταυτόχρονα ανώτατος θρησκευτικός ιερούργος και ύπατος δικαστικός λειτουργός, υπαγόμενος ιεραρχικά μόνον στο σουλτάνο-χαλίφη.

β. Κατά το Ελληνικό Δίκαιο

β1. Προϊσχύουσα ρύθμιση

1. Η ρύθμιση ισλαμικών δικαστηρίων για την επίλυση των επίδικων διαφορών, που ανέκυπταν στις σχέσεις των μουσουλμάνων της Ελλάδας, αναγνωρίσθηκε για πρώτη φορά στη διεθνή Σύμβαση του 1881. Ειδικότερα, στο άρθρ. 8 παρ. 3 του κυρωτικού νόμου ΠΛΖ 1882 ρυθμίστηκε η συνέχιση της δικαιοδοσίας των «εγχώριων» δικαστηρίων κατηγορίας «cheri» για τη διευθέτηση υποθέσεων καθαρώς «θρησκευτικών», στα ευρύτερα πλαίσια του αστικού δικονομικού συστήματος. Η κατηγορία των εν λόγω θεμάτων ανάγονταν σε, διαφορές οικογενειακού και κληρονομικού δικαίου.

Η αναγνώριση του Μουφτή ως δικαιοδοτικού οργάνου - κατά την εν λόγω περίοδο - δεν εδράζονταν σε ειδική νομοθετική πρόβλεψη. Η απονομή ισλαμικής δικαιοσύνης προβλέπονταν αρχικά μόνο από τους τέως ιεροδίκες της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Η περιστασιακή κλήση του Μουφτή ως του πλέον πρόσφορου και ενδεδειγμένου «υποκατάστατου» δικαστικού λειτουργού εξυπηρέτούσε λόγους δικαστικής ευρυθμίας των ελλήνων πολιτών μουσουλμανικού θρησκεύματος. Η εύσχημη όμως μεταβίβαση δικαστικών αρμοδιοτήτων και στο μουσουλμάνο πρωθιερέα συνέβαλε βαθμιαία στη νομοθετική του αναγνώριση ως αποκλειστικού οργάνου απονομής της ισλαμικής δικαιοσύνης.

⁹³ Βλ. Α. Λοιμάκου Ο Μουφτής δεν αναπληροί τον ιεροδίκη ούτε δύναται να ενασκήση αμφισβητούμενην εκουσίαν δικαιοδοσίαν (Γνωμοδότηση αριθ. 16337)

2. Η Συνθήκη των Αθηνών και ειδικότερα το άρθρ. 12 παρ. 9-11, υπήρξε καθοριστική για την αναγνώριση του Μουφτή ως οργάνου «ειδικής δικαιοδότησης» σε θέματα γάμων, διατροφών ισλαμικών διαθηκών κ.α.. Η αναγνώριση «διευθυντικής ικανότητας» στο μουσουλμάνο πρωθυερέα και στο επίπεδο της δικαστικής λειτουργίας, στηριζόταν στην πεποίθηση της μουσουλμανικής μειονότητας αλλά και στην προσδοκία της ελληνικής διοίκησης, ότι το κατεχοχόν θρησκευτικό όργανο του ισλαμισμού, θα μπορούσε να ανταποκριθεί πληρέστερα στα δικαιοδοτικά του καθήκοντα, που ανάγονταν σε θέματα ρυθμιζόμενα από τους κανόνες του Κορανίου.

Η επιλογή του Μουφτή ως δικαστικού οργάνου επέδρασε «ενοποιητικά» στη συναχή του δεδομένου κοινωνικού σχηματισμού. Ειδικότερα, η πρόταξη της «θεώθεν» προέλευσης του Κορανίου, που αναπτύχθηκε ως βασική ιδεολογία του ισλαμισμού, κατέτεινε στον εθισμό των θρησκευόμενων μουσουλμάνων στην αναντίρρητη πειθάρχηση των κανόνων του. Ο διφυής εξάλλου χαρακτήρας του Κορανίου, ως θρησκευτικού και ταυτόχρονα «πολιτικού κώδικα», κατέστησε τον κυριότερο ερμηνευτή των κανόνων του (Μουφτής) «εκπρόσωπο» της μουσουλμανικής μειονότητας απέναντι στην ελληνική διοίκηση.

β2. Ισχύουσα ρύθμιση

1. Καθοριστικής σημασίας για τη διάρθρωση, οργάνωση και λειτουργία της μουσουλμανικής μειονότητας στη Δυτική Θράκη είναι η διάταξη του άρθρ. 4 του Ν. 147/1914, που ορίζει, ότι «θέματα αναγόμενα στη νόμιμη σύσταση και διάλυση γάμου, καθώς και στις προσωπικές σχέσεις των συζύγων διέπονται από τον ιερό τους νόμο και κρίνονται σύμφωνα με αυτόν». Η σημασία της εν λόγω διάταξης εδράζεται στο γεγονός, ότι αποτελεί «μέτρο στάθμισης» στη διατήρηση των εξαιρετικών ρυθμίσεων, που διέπουν τη μουσουλμανική μειονότητα της Δυτικής Θράκης και μετά την ισχύ του Α.Κ. (άρθρ. 6 ΕισΝΑΚ).

Οι ισλαμικοί κανόνες, που ισχύουν στην Ελλάδα ως διαπροσωπικό δίκαιο και ρυθμίζουν σχέσεις μόνον των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης, ανάγονται αποκλειστικά σε θέματα οικογενειακού και κληρονομικού δικαίου. Οι κανόνες ατομικής ρύθμισης των μουσουλμάνων χαρακτηρίζονται και ως «ευμενής προνόμια» (*privilegia favorabilia*), με ιδιαίρον γνώρισμα την ειδική ρύθμιση των υπαγόμενων σ' αυτούς προσώπων, σε αντίθεση με τη γενική και αφηρημένη φύση των κανόνων του «κοινού» ελληνικού δικαίου. Οι ανωτέρω διατάξεις καθώς και όλες οι συναφείς επιδιώκουν την αναγνώριση της θρησκευτικής ελευθερίας σε αξιολογικό κανόνα για τη ρύθμιση των έννομων σχέσεων των μουσουλμάνων. Η επιδίωξη αυτή κατατείνει ιδίως στην κατοχύρωση των κανόνων, που συνδέονται άρρηκτα προς τις δοξασίες και αντιλήψεις για την ισλαμική λατρεία καθώς και όλες τις θρησκογενείς βιοτικές σχέσεις τους.

2. Η Συνθήκη των Σεβρών κατήργησε τις διατάξεις τις αναγόμενες στις δικαστικές αρμοδιότητες του Μουφτή, που αναγνωρίστηκαν στη Συνθήκη των Αθηνών, δίχως όμως να τις αντικαταστήσει. Η Συνθήκη εξάλλου της Λωζάνης δε θίγει άμεσα το θέμα των ισλαμικών (μουφτιακών) δικαστηρίων. Οι δικαστικές αρμοδιότητες του Μουφτή μόνον έμμεσα εδράζονται στην εν λόγω διεθνή πράξη, μέσω μιας διασταλτικής ερμηνείας του άρθρ. 42 παρ. 1 (σε συνδ. με τη διάταξη του άρθρ. 45). Ειδικότερα, κατά την εν λόγω διάταξη, «ζητήματα αναφερόμενα στην οικογενειακή και προσωπική κατάσταση των μουσουλμάνων θα πρέπει να ρυθμίζονται σύμφωνα με τα έθιμά τους», υπό τον όρο, ότι οι κανόνες και οι θεσμοί αυτοί του ισλαμικού δικαίου δεν θα είναι αντίθετοι προς τη «δημόσια τάξη» και τα «χρηστά ήθη», όπως νοούνται στην ελληνική δικαιοταξία.

Ο Ν. 2345/1920, που συνιστά την ισχύουσα ρύθμιση για την απονομή δικαστικών αρμοδιοτήτων στο Μουφτή⁹⁴ (άρθρ. 110 παρ. 1) αποτελεί εκτελεστικό νόμο της Συνθήκης των Αθηνών. Συνεπώς, η ίδρυση και η λειτουργία του ανωτέρω δικαστικού οργάνου δεν πηγάζει από ισχύουσα διεθνή συμβατική υποχρέωση της Ελλάδας, αλλά συνιστά προϊόν παραχώρησης του έλληνα νομοθέτη στους μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης, για την αυθεντικότερη αυτοδιαμόρφωση και έκφραση των οικογενειακών και κληρονομικών σχέσεών τους. Ειδικότερα, το πεδίο όπου αναπτύσσεται η ιδιότητα του μουσουλμάνου πρωθιερέα και ως δικαστικού οργάνου ειδικής δωσιδικίας εξικνείται σε θέματα γάμων, διαζυγίων, διατροφών νεφακά, επιτροπειών, κηδεμονιών⁹⁵, χειραφείας ανηλίκων, ισλαμικών διαθηκών και στην εξ σδιαθέτου κληρονομική διαδοχή, εφόσον διέπεται από τον «ιερό» ισλαμικό νόμο⁹⁶. Στην άσκηση των δικαιοδοτικών του αρμοδιοτήτων ανάγεται επίσης και η έκδοση των συναφών γνωμοδοτήσεων.

Η δικαστική αρμοδιότητα του Μουφτή είναι «συντρέχουσα» και «προαιρετική». Οι δύο αυτές έννοιες, που συνεχονται με το δικαίωμα των μουσουλμάνων, να επιλέγουν στις κατηγορίες των ανωτέρω θεμάτων ως πιο ενδεδειγμένα στις περιστάσεις τα ελληνικά τακτικά δικαστήρια ή το Μουφτή, εδράζεται ειδικότερα στο άρθρ. 8 παρ. 1 Συντ. («Κανένας δεν στερείται χωρίς τη θέλησή του τον δικαστή που του έχει ορίσει ο νόμος»).

Συνεπώς, ο Ν. 2345/1920 εξακολουθεί να ισχύει κατά παρέκκλιση του άρθρ. 87 παρ. 1 Συντ. («Η δικαιοσύνη απονέμεται από δικαστήρια συγκροτούμενα από τακτικούς δικαστές»), στο μέτρο που ο μουσουλμάνος πρωθιερέας αναγνωρίζεται «κατ' ανοχή» των ελληνικών αρχών ως ο «αυθεντικός» ερμηνευτής των κανόνων του Κορανίου και των ιερών παραδόσεων του ισλαμισμού⁹⁷. Η εν λόγω πεποίθηση των μουσουλμάνων προσδιορίζεται από μια γενικότερη συνείδηση κοινωνικής ηθικής, που επικρατεί μεταξύ τους, η οποία διαμορφώνεται μέσω των αρχών και των κανόνων του ισλαμισμού.

3.Ο οργανικός νόμος των ισλαμικών δικαστηρίων στη Δυτική Θράκη (Ν. 2345/1920) δεν περιέχει καμιά ρύθμιση, αναγόμενη στην ακολουθητέα διαδικασία για την πραγμάτωση της αποστολής τους. Με συνέπεια, η ανακολουθία των δυσερμήνευτων και ατελών ισλαμικών νόμων, σε συνάρτηση προς την πολυσχιδή φύση των δικαιοδοτικών αρμοδιοτήτων του Μουφτή (λ.χ. δικαστικός, εισαγγελέας, διαιτητής, συμβολαιογράφος, μάρτυρας κ.ά.), να επιτείνουν τα αναφεύμενα δικονομικά προβλήματα.

Καθοριστικός γνώμονας στην εύρυθμη διαμόρφωση των σχέσεων ανάμεσα στα μέλη της μουσουλμανικής μειονότητας και στο ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον αποτελεί η ερμηνεία των ισλαμικών κανόνων από το Μουφτή. Γιατί, μέσω της εν λόγω διαδικασίας καλείται ο μουσουλμάνος ιεροδίκης, να προσεγγίσει αμφιμερώς το νόημα των ισλαμικών κανόνων προς τα υπό κρίση γεγονότα και ταυτόχρονα, να μην υπερβεί τις συνταγματικά και διεθνώς αναγνωρισμένες αρχές της ελληνικής δικαιοταξίας (δημόσια τάξη, χρηστή ήθη).

Η αναγνώριση των εν λόγω αρμοδιοτήτων στο μουσουλμάνο πρωθιερέα μπορεί περαιτέρω, να ενταχθεί στα ευρύτερα πλαίσια της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων' γιατί, στην έννοια του άρθρ. 13 Συντ. περιλαμβάνεται και η κατοχύρωση των «ιερών κειμένων» και των «ιερών παραδόσεων» όλων των «γνωστών» θρησκειών. Παράλληλα, καθορίζεται και από τους ισχύοντες δικονομικούς κανόνες (άρθρ. 8 ΕισΝΚΠολΔ).

Με γνώμονα τις ανωτέρω ρυθμίσεις, είναι προφανές, ότι οι κανόνες του «ιερού» ισλαμικού νόμου και ειδικότερα οι διατάξεις του που ρυθμίζουν θέματα οικογενειακού και

⁹⁴ Βλ. Ρ.Κιτσικόπουλου Πολιτική Δικονομία τόμ. πέμπτος Αθήνα 1946

⁹⁵ Βλ. Ν.Ελευθεριάδη Μουσουλμανική χήρα έλληνας υπήκοου-Νέος γάμος μετ' οθωμάνου-Επιτροπεία τέκνου πρώτου Θ ΛΔ' 1923 σ. 275

⁹⁶ Βλ. Α.Κιτσικόπουλου Πολιτική Δικονομία τόμ. πρώτος (άρθρ. 1-126) Αθήνα 1953 σ.433

⁹⁷ Βλ. Η.Ελευθεριάδη Ποίος νόμος διέπει την κληρονομίαν μουσουλμάνων ελλήνων υπηκόων 1938

κληρονομικού δικαίου των μουσουλμάνων, νομιμοποιούνται ως ισχύον δίκαιο. Γιατί, εδράζονται έστω και έμμεσα ιδίως στους ορισμούς της Συνθήκης της Λωζάνης, που προστατεύει τα θρησκογενούς χαρακτήρα ισλαμικά έθιμα (άρθρ. 42 παρ. 1).

Η νομικοπολιτική και ευρύτερα κοινωνική σημασία της ιδιότητας του Μουφτή, ως «φορέα» αυθεντικής ερμηνείας του νομοκανονικού ισλαμισμού, αποκαλύπτει τις πτυχές της ιδιαιτερότητάς της, ιδίως όταν ο μουσουλμάνος ιεροδίκης καλείται να εφαρμόσει κανόνες του ισλαμικού δικαίου, που τελούν σε προφανή δυσαρμονία προς θεμελιώδεις συνταγματικές αρχές (λ.χ. το σεβασμό και την προστασία της αξίας του ανθρώπου (άρθρ. 2), που ο συντακτικός νομοθέτης χαρακτηρίζει ως «πρωταρχική υποχρέωση της πολιτείας» και την ισότητα των δύο φύλων (άρθρ. 4 παρ. 1).

Ειδικότερα, η πολυγαμία είναι ανεκτή από το ισλαμικό δίκαιο. Αντιβαίνει όμως στις αντιλήψεις της ελληνικής δικαιοταξίας για τα «χρηστά ήθη».

Η λύση εξάλλου του γάμου επέρχεται με μονομερή δήλωση του συζύγου και έχει το χαρακτήρα της «αποπομπής» της συζύγου από την οικογενειακή στέγη. Η γυναίκα με βάση το θεσμό του «τεφρικό» μπορεί και' εξαίρεση να προσφύγει στο Μουφτή και να ζητήσει τη νομιμοποιό μεσολάβησή του, για να αποπεμφθεί από το σύζυγό της. Το «τίμημα» για την εξαγορά της αποπομπής της είναι η απώλεια των πενιχρών δικαιωμάτων διατροφής, που της αναγνωρίζει ο σύζυγός της.

Η σύζυγος δικαιούται το ένα τέταρτο της κληρονομιάς, ελλείψει τέκνων της, ή τέκνων προαποβίωσαντος γιου της. Εάν ο αποθανών άφησε σύζυγο και πατέρα, η κληρονομιά διαιρείται σε τέσσερα μερίδια, από τα οποία το ένα δίδεται στη σύζυγο και τα υπόλοιπα στον πατέρα. Η σύζυγος λαμβάνει το ένα όγδοο, όταν συντρέχει με τέκνα της ή τέκνα προαποβίωσαντος γιου της.

Η έωλη φύση και λειτουργία των ισλαμικών κανόνων στις σχέσεις των δύο φύλων εκφράζεται με την επίκληση της γυναίκας στη «διάρκη εξυπηρέτηση» του άνδρα. Η διαμόρφωση του οικογενειακού και του κοινωνικού ρόλου των δύο φύλων, που περιέχεται στους κανόνες του Κορανίου, παρουσιάζει μια μορφή ιεραρχικής οργάνωσης, ανταποκρινόμενης στο σύστημα αξιών, που δικαιολογεί τις νομοκανονικές του ρυθμίσεις. Η αντίληψη αυτή διέπει περαιτέρω και τα μουσουλμανικά οικογενειακά ήθη, που αποτελούν το θεμελιώδη «εξωνομικό κανόνα» των βιοτικών σχέσεων στους μουσουλμάνους. Ο καθοριστικός ρόλος των οικογενειακών ηθών του ισλαμισμού βιώνει την αντίληψη, ότι οι κανόνες του δεν μπορούν να απομακρύνονται από τις παραδοσιακές αντιλήψεις, που συνυφαίνονται με την ίδια τη λαϊκή συνείδηση. Η ισλαμική όμως παράδοση, έτσι όπως εκφράζεται από τους αντίστοιχους κανόνες των οικογενειακών ηθών, παρουσιάζει μια ιδιόζουσα στατικότητα και απορρίπτει κάθε προσαρμοστική δυνατότητα στην κοινωνική μεταλλαγή. Μέσα απ' αυτό το πλέγμα των έννομων και κοινωνικών σχέσεων είναι ευνόητο, ότι η ανισότητα των δύο φύλων μετουσιώνεται σε βιώσιμη πραγματικότητα.

Και ενώ οι αντίστοιχες ρυθμίσεις του «κοινού» ελληνικού δικαίου είναι συντρέχουσες προς το ισλαμικό δίκαιο και συμφερότερες για τη γυναίκα, η προσφυγή των μουσουλμανίδων στα τακτικά ελληνικά δικαστήρια για την επίλυση των διαφορών τους είναι σχεδόν ανύπαρκτη, ιδίως στις οικογενειακής φύσης υποθέσεις. Γιατί, κατά την αντίληψή τους αντίκειται στην «κατανομή» των κοινωνικών ρόλων και των παροχών (ηθικών, υλικών), που προβλέπει η θρησκεία τους. Αυτό σημαίνει, ότι το «κοινό» ελληνικό δίκαιο δε ριζωσε στην κοινωνική συνείδηση των μουσουλμανίδων ως δικαστικών υποκειμένων, λόγω της ανταγωνιστικής συνύπαρξης του ισλαμικού πρότυπου.

Με την αναγνώριση δικαιοδοτικών αρμοδιοτήτων στο Μουφτή, επιδιώκεται η ρύθμιση κρίσιμων περιοχών της κοινωνικής συμβίωσης των μουσουλμάνων, αναγόμενων στο

οικογενειακό και κληρονομικό δίκαιο, κατά τρόπο που να εγγυάται την αναπαραγωγή των αντίστοιχων σχέσεων, σύμφωνα με τις αρχές και τους κανόνες της ισλαμικής θρησκείας. Συνεπώς, η ένταξη των μουσουλμάνων στη συγκεκριμένη έννομη τάξη, που αποτελεί συνέχεια των θρησκευτικών τους παραδόσεων, συμβάλλει στη διατήρηση και παράλληλα στη διασφάλιση της κοινωνικής τους συνοχής. Η τυποποίηση εξάλλου των έννομων σχέσεων επιτελείται με διαδικασίες απότοκες των αρχών του ισλαμισμού. Με δεδομένο τις παραπάνω ρυθμίσεις, η ενσωμάτωση των μουσουλμάνων στην ευρύτερη λειτουργία των κοινωνικών τους σχέσεων τεκμαίρεται ως αυτονόητη. Η δεσμευτικότητα των κανόνων του ισλαμικού δικαίου καθώς και η εν γένει διαδικασία ενεργοποίησης και εφαρμογής τους είναι ουσιαστικές και βιώσιμες. Γιατί, παρουσιάζονται ως «ηθικά» δίκαιες και σκόπιμες και πείθουν στο βαθμό, που συνεργούν ως σύμβολα κοινών παραδόσεων και πεπρωμένων, στη συνοχή του συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού.

Προσδιοριστικό στοιχείο του *consensus* της μουσουλμανικής μειονότητας στην όλη διαδικασία, συνιστά η συμμετοχή του Μουφτή ως «ρυθμιστή» και «δικαιοκρίτη» των έννομων ισλαμικών σχέσεων. Η συναίνεση των μουσουλμάνων στις αποφάσεις του αποτελεί τη λογική κατάληξη ποικίλων αιτίων και κινήτρων, όπως ιστορικών καταβολών και παραδόσεων, εθισμού, εμπιστοσύνης κ.ά. Οι καθοριστικοί αυτοί παράγοντες διαμορφώνουν τελικά μια θέληση, που όχι μόνο δέχεται τις ισχύουσες διαδικαστικές εγγυήσεις και τις ουσιαστικές ρυθμίσεις του ισλαμισμού, αλλά περαιτέρω συμβάλλει ενεργά στην υποστήριξή τους με ρητή συναίνεση, η οποία παρέχει τα εχέγγυα της γνησιότητας και της αξιοπιστίας.

Η κατάφωρη συνεπώς παραβίαση των συνταγματικών διατάξεων, που ανάγονται στο σεβασμό και στην προστασία της αξίας του ανθρώπου (άρθρ. 2 παρ. 1), στην ισότητα των δύο φύλων (άρθρ. 4 παρ. 2), και στο δικαίωμα της ελεύθερης ανάπτυξης της προσωπικότητας (άρθρ. 5 παρ. 1) είναι ανεκτή από την ελληνική διοίκηση και δικαιοσύνη, στο μέτρο που οι μουσουλμανίδες αποστερούνται οικειοθελώς το δικαίωμα προσφυγής στη συντρέχουσα αρμοδιότητα των τακτικών ελληνικών δικαστηρίων (άρθρ. 8 παρ. 1, 20 παρ. 1 Συντ., Ν. 2345/1920).

4. Τα θέματα που εντάσσονται στη δικαιοδοτική αρμοδιότητα του Μουφτή αναφέρονται περιοριστικά στο Ν. 2345/1920. Συνεπώς, οι διατάξεις του δεν μπορούν να ερμηνευθούν διασταλτικά, ούτε να εφαρμοσθούν αναλογικά, λόγω του προνομιακού και εξαιρετικού τους χαρακτήρα.

Ενδεικτικά, θα παρατεθούν ορισμένα στοιχεία αναγόμενα σε θέματα του ισλαμικού κληρονομικού δικαίου, των οποίων οι ιδιοτυπίες είναι χαρακτηριστικές του πλέγματος των έννομων σχέσεων, που διέπουν γενικά το ισλαμικό δίκαιο.

Κατά το άρθρ. 10 του Ν. 2345/1920, «Οι μουφτήδες ασκούν δικαιοδοσία επί ισλαμικών διαθηκών». Ως ισλαμικές διαθήκες νοούνται οι μονομερείς και ελευθέρως ανακλητές δικαιοπραξίες, που συντάσσονται αυτοπροσώπως και διέπονται από τον «ιερό» ισλαμικό νόμο. Με αυτές ο διαθέτης καθορίζει για τον μετά το θάνατό του χρόνο θέματα κληρονομικής διαδοχής ή οικογενειακές σχέσεις ρυθμιζόμενες από τον ισλαμικό νόμο. Η διαθήκη, κατά τους ισλαμικούς κανόνες δεν αποτελεί αυτοτελή λόγο κλήσης στην κληρονομιά, αλλά συμπληρώνει την εξ αδιαθέτου διαδοχή. Ο καθορισμός εξάλλου των εξ αδιαθέτου κληρονομικών μεριδίων στο Κοράνιο, θεωρείται αμετάκλητος.

Ο μουσουλμάνος ιεροδίκης δεν έχει απλώς αρμοδιότητα δικαιοκρίτη των ισλαμικών διαθηκών αλλά και συντάκτη τους. Επίσης, δημοσιεύει τις εν λόγω διαθήκες και εκδίδει κληρονομητήριά τους, ασκώντας έτσι και περιορισμένες αρμοδιότητες συμβολαιογράφου.

Η ισλαμική διαθήκη μπορεί να συνταχθεί και προφορικά και να αποδειχθεί με την προσαγωγή μαρτύρων. Ως προφορική διαθήκη νοείται και αυτή, που συντάχθηκε σε

έλληνα συμβολαιογράφο, εφόσον συντρέχουν οι απαιτούμενες προϋποθέσεις του ισλαμικού δικαίου. Στη δικαιοδοσία του Μουφτή δεν ανήκει η αναγνώριση δημόσιας διαθήκης ως άκυρης. Μπορεί όμως με ειδική γνωμοδότησή του, να αποφανθεί για την εγκυρότητα ισλαμικής διαθήκης.

Η πολύμορφη και αντιφάσκουσα εννοιολογία των οθωμανικών ακινήτων, ιδίως στις κατηγορίες των «δημόσιων» και «ιδιωτικών» γαιών και η έλλειψη αντίστοιχων ιδιοκτησιακών σχέσεων στο ελληνικό δίκαιο, καθιστά δυσχερή τη συναγωγή ασφαλούς δικανικής κρίσης. Ειδικότερα, στην οθωμανική αυτοκρατορία ο ισλαμικός νόμος ρύθμιζε την εξ αδιαθέτου κληρονομική διαδοχή μόνο σε πράγματα «καθαρὰς» ιδιοκτησίας (Μούλκια) όχι όμως και σε ακίνητα, που ανήκαν στην κατηγορία των «δημόσιων» γαιών, για τα οποία εφαρμοζόταν η αντίστοιχη πολιτειακή νομοθεσία. Συνεπώς, με το άρθρ. 10 του Ν. 2345/1920, ο «ιερός» μουσουλμανικός νόμος καθορίσθηκε ως ισχύων ελληνικό δίκαιο μόνο για τη ρύθμιση των ισλαμικών ακινήτων «καθαρὰς» ιδιοκτησίας, ενώ τα αναγόμενα στην κατηγορία των τέως «δημοσίων» γαιών έχουν υπαχθεί στα τακτικά ελληνικά δικαστήρια. Σημειωτέου, ότι η εξ αδιαθέτου κληρονομική διαδοχή, που αφορά τα κτήματα που υπάγονται στην κατηγορία των δημοσίων γαιών, μπορεί να κριθεί σύμφωνα με το «ιερό» ισλαμικό δίκαιο, μόνον αν οι ενδιαφερόμενοι υποβάλλουν τη σχετική διαφορά στη διαιτησία του Μουφτή.

Σημαντικά προβλήματα ανακύπτουν επίσης και κατά την εφαρμογή των ισλαμικών κανόνων, ιδίως στους θεσμούς της επιτροπείας, της κηδεμονίας και της χειραφείας ανηλίκων.

Ευνόητα, η ιδιότητα του Μουφτή ως έκτακτου δικαστηρίου δε δικαιολογεί καταρχήν τη διασταλτική ερμηνεία του άρθρ. 10 του Ν. 2345/1920, που ανάγεται στις δικαιοδοτικές του αρμοδιότητες. Ειδικότερα, όταν πρόκειται για αναλογική εφαρμογή δικαίου, η νομολογία αποφάνθηκε αρνητικά στην επέκταση της δικαιοδοσίας του Μουφτή. Ο θεσμός της υιοθεσίας λ.χ. αν και ανάγεται στις σχέσεις γονέων και τέκνων δεν προβλέπεται από το ισλαμικό δίκαιο. Συνεπώς, η ρύθμιση των σχετικών θεμάτων θα πρέπει να γίνει κατά τα πρότυπα του ελληνικού Α.Κ. και δε θα υπαχθεί στη δικαιοδοσία του Μουφτή. Όταν όμως, πρόκειται για μια πραγματική κατάσταση, της οποίας η διευθέτηση ανάγεται στη δικαιοδοσία του Μουφτή και οι σχετικοί κανόνες του ισλαμικού δικαίου είναι ανεπαρκείς, τότε μόνο επιτρέπεται για λόγους δημόσιας τάξης η επέκταση των αρμοδιοτήτων του μουφτή και η συμπληρωματική εφαρμογή του ελληνικού δικαίου. Η επιμέλεια των ανήλικων λ.χ. ισχύει κατά τον ισλαμικό νόμο μέχρι το 15ο έτος της ηλικίας τους. Ο μουφτής όμως μπορεί να επεκτείνει τα όρια αυτά για την προστασία τους, επικαλούμενος τις ευνοϊκότερες ρυθμίσεις του ελληνικού Α.Κ.

5.Η υλοποίηση των αποφάσεων του μουσουλμάνου ιεροδίκη σε θέματα εκούσιας δικαιοδοσίας καθώς και το δεδικασμένο τους, προϋποθέτει την κήρυξή τους ως εκτελεστών από το μονομελές πρωτοδικείο (άρθρ. 8 παρ. 2 ΕισΝΑΚ), στην περιφέρεια του οποίου εδρεύει ο Μουφτής, που εξέδωσε την απόφαση κατά τη διαδικασία των άρθρ. 741 κε. ΚΠολΔ⁹⁸. Ειδικότερα, το δικαστήριο εξετάζει μόνον αν η απόφαση εκδόθηκε στα πλαίσια της νόμιμης δικαιοδοσίας του Μουφτή. Θα ελέγξει δηλαδή, αν σημειώθηκε υπέρβαση της καθ' ύλην, της προσωπικής και της κατά τόπου αρμοδιότητας. Γιατί, πρόκειται για έκτακτο δικαστήριο, που λειτουργεί καθ' υπέρβαση της δικαιοταξίας των τακτικών δικαστηρίων. Συνεπώς, δεν ερευνά το περιεχόμενο της απόφασης, δηλαδή αν ερμηνεύθηκε σωστά ή όχι ο «ιερός» ισλαμικός νόμος⁹⁹, αν τηρήθηκε η προβλεπόμενη διαδικασία και οι δικονομικοί τύποι και κανόνες και τέλος αν εκτιμήθηκαν ορθά οι προσαχθείσες αποδείξεις. Η απόφαση του πρωτοδικείου αποτελεί ρυθμιστικό μέτρο, που λαμβάνεται υπόψη χωρίς την εκ μέρους του διάγνωση, για την ύπαρξη ή όχι των ιδιωτικών δικαιωμάτων που αναγνωρίσθηκαν από τον οικείο Μουφτή. Αν το μονομελές

⁹⁸ Βλ. Τ.Οικονομόπουλου Εγχειρίδιον Πολιτικής Δικονομίας τόμ. πρώτος εκδ.2 Αθήνα 1978

⁹⁹ Βλ. Α.Κιτσικόπουλου Πολιτική Δικονομία τόμ. έκτος Αθήνα 1948

πρωτοδικείο αρνηθεί την περιαφή της εκτελεστότητας, τότε μόνο μπορούν οι διάδικοι να ασκήσουν τα προβλεπόμενα ένδικα μέσα, γιατί πρόκειται πλέον για απόφαση της τακτικής δικαιοσύνης.

Κατά των αποφάσεων του Μουφτή δεν μπορεί να ασκηθεί έφεση στην τακτική δικαιοσύνη. Άλλωστε ο θεσμός του Αρχιμουφτή, που προέβλεπε ο Ν. 2345/1920, ως δευτεροβάθμιο δικαιοδοτικό όργανο για την απονομή του ισλαμικού δικαίου, δε λειτούργησε ποτέ. Επίσης, δεν μπορεί να ασκηθεί και αναίρεση κατά των ανωτέρω αποφάσεων, γιατί το άρθρ. 8 παρ. 3 του ΕισΝΚΠολΔ ορίζει σχετικά, ότι «δεν εξετάζεται το περιεχόμενο της απόφασης¹⁰⁰».

Μπορούν όμως, να ασκηθούν ένδικα μέσα κατά των αποφάσεων, που εξέδωσαν τα τακτικά δικαστήρια, σε θέματα αναγόμενα στις δικαιοδοτικές αρμοδιότητες του Μουφτή, όταν οι μουσουλμάνοι προσφεύγουν στην ελληνική δικαιοσύνη, επικαλούμενοι την συντρέχουσα αρμοδιότητά της, που εδράζεται στο άρθρ. 8 παρ. 1 Συντ.

Οι μουσουλμάνοι όμως ιεροδίκες, που ασκούν δικαιοδοτική λειτουργία στο όνομα της παρεχόμενης σ' αυτούς «τεχνικής αρμοδιότητας», κινδυνεύουν να αποδειχθούν ανέτοιμοι στο ενδεχόμενο μιας ανεδαφικής δικανικής κρίσης. Επιπλέον, οι τεχνικές οργάνωσης και ελέγχου που διαθέτουν, με κυρίαρχο το στοιχείο της «εξαιρετικότητας» στη ρύθμιση, κατατείνουν συχνά σε μια ανέλεγκτη κρίση.

Συνεπώς, είναι σκόπιμο να επιδιωχθεί ο επαναπροσδιορισμός στο ρόλο και στα καθήκοντα του μουσουλμάνου ιεροδίκη - στα πλαίσια της «κατ' ανοχήν» αναγνώρισης των δικαιοδοτικών αρμοδιοτήτων του - έτσι, ώστε να συμβάλλει στη σφαιρική και βαθμιαία προσέγγιση της τακτικής και της ισλαμικής δικαιοταξίας, για την εύρυθμη λειτουργία ενός συνεκτικού και διευθετημένου κοινωνικού συνόλου. Θα πρέπει δηλαδή, να υπαχθούν οι μουφτήδες, ως δημόσιες και κατά κύριο λόγο δικαστικές αρχές, στον ουσιαστικό έλεγχο των ανώτερων κατά βαθμό δικαστών, που προβλέπεται στη διάταξη του άρθρ. 87 παρ. 3 Συντ. Η επιθεώρηση των μουφτήδων ως δικαστικών οργάνων θα συνιστάται στην εξέταση του τρόπου κατά τον οποίο διεξάγεται η υπηρεσία τους καθώς και η εργασία που επιτελέστηκε. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η υπόδειξη των μέτρων, που θα πρέπει να ληφθούν για την περαιτέρω απρόσκοπτη λειτουργία τους. Είναι προφανές εξάλλου, ότι ο έλεγχος αυτός είναι σκόπιμο να επεκταθεί και στα λοιπά δημόσια όργανα, που συνεχονται προς τις σχετικές ρυθμίσεις¹⁰¹.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

1. Τα συμπεράσματα της εργασίας θα περιορισθούν μόνο στη μουσουλμανική μειονότητα της Δυτικής Θράκης. Οι νομικές, πολιτικές, ιδεολογικές και ιστορικές αναφορές, που προτάχθηκαν των αναλύσεων για τους μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης, αιτιολογούσαν στην αιτιώδη κατανόηση του ισχύοντος νομικού καθεστώτος προς τις

¹⁰⁰ Βλ. Κ.Μπέη Αι διαδικασίαι ενώπιον του μονομελούς πρωτοδικείου τόμ. τρίτος Αθήνα 1970

¹⁰¹ Βλ. Α.Φλώρου Η επιθεώρηση των δικαστηρίων των εισαγγελέων και της γραμματείας τους (1983)

διαχρονικές του διασυνδέσεις καθώς και στις προοπτικές της λειτουργικότητάς του στο πλαίσιο της ελληνικής έννομης τάξης.

Τη νομική υπόσταση των μουσουλμάνων της Δυτικής Θράκης ως ιδιότυπης «θρησκευτικής μειονότητας» αναγνωρίζει η Συνθήκη της Λωζάνης (άρθρ. 37-45). Στο δικαϊκό αυτό πρότυπο εναρμονίζονται οι γενικότερες ρυθμίσεις του Συντάγματος για το σεβασμό και την προστασία του ανθρώπου (άρθρ. 2 παρ. 1) και την ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητάς του (άρθρ. 5 παρ. 1). Η διάταξη όμως που προσιδιάζει πληρέστερα στη φύση της μειονότητας ως «μουσουλμανικής» είναι το άρθρ. 13, που με σημαντικές καινοτομίες σε σύγκριση με τις αντίστοιχες διατάξεις των προϊσχυσάντων Συνταγμάτων, κατοχυρώνει τις ιδιαιτερότητες κυρίως των θρησκευτικών μειονοτήτων. Αλλά και γενικότερα, η πολιτική βούληση του συντακτικού νομοθέτη του 1975/86 κατέτεινε στη βαθμιαία σχετικοποίηση της «προνομιακής» θέσης της «επικρατούσας» θρησκείας, απέναντι στις άλλες «γνωστές» θρησκείες παρέχοντας ήδη ευρύτερα περιθώρια στα μέλη των θρησκευτικών μειονοτήτων να αναπτύξουν τις πνευματικές τους ιδιαιτερότητες. Στις εν λόγω διατάξεις συντρέχουν υπέρ των μουσουλμάνων και οι ειδικότερες νομοθετικές ρυθμίσεις, για την αυθεντικότερη αυτοδιαμόρφωση των ατομικών και συλλογικών τους εκδηλώσεων, με γνώμονα τις αρχές και τις αξίες του ισλαμικού δόγματος.

2. Παρά τις επισημανθείσες αδυναμίες στο νομικό καθεστώς και στη διοικητική πρακτική, η ελευθερία της ισλαμικής θρησκείας λειτούργησε ομαλά στο μέτρο τον εφικτού, τόσο με τη μορφή της ελεύθερης διαμόρφωσης της θρησκευτικής συνείδησης, όσο και με τη μορφή της ανεμπόδιστης εκδήλωσης των σχετικών πεποιθήσεων.

Οι σημαντικότερες περιπλοκές στην ανάπτυξη του νομικού καθεστώτος οφείλονταν στις ιδιοτυπίες των ισλαμικών δογμάτων, που επιδίωκαν τη μονόδρομη τυποποίηση των ποικίλων αξιών και την αυθεντική διερμηνευση των κριτηρίων εκτίμησης της κοινωνικής πραγματικότητας αμβλύνοντας έτσι, τις δυνατότητες προσέγγισης και αρμονικής συνύπαρξης ατόμων με διαφορετικές πολιτιστικές αξίες.

Αλλά και η Τουρκία, με την ιδιότητα της «εγγυήτριας» δύναμης στη Συνθήκη της Λωζάνης, αμφισβητώντας την κατεστημένη εξουσία του θρησκευτικού παράγοντα στους μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης και προβάλλοντάς τον ως μέσού «φαλκίδευσης» της κοινωνικής εξέλιξης, μεθόδευσε τις κατάλληλες συγκυρίες, ώστε να προταχθεί ως ιδεατό το δικό της κοινωνικοπολιτικό πρότυπο (κεμαλισμός). Αυτό το πέτυχε με την καταρχήν αμφισβήτηση της «θρησκογενούς» διάστασης της μειονότητας, παρά τη σαφήνεια των σχετικών διεθνών πράξεων. Και περαιτέρω με την έντεχνη προβολή επιχειρημάτων, που επικεντρώνονταν στις ανεργάσιμες καταβολές (γλωσσικές και εν μέρει πολιτιστικές και εθνολογικές) των ποικίλων φύλων, που συνθέτουν τη μουσουλμανική μειονότητα της Δυτικής Θράκης, προς τουρκογενείς πληθυσμούς. Απώτερη όμως επιδίωξη της τουρκικής πολιτικής υπήρξε η βαθμιαία υποβολή στους μουσουλμάνους του αισθήματος του «αλυτρωτισμού».

3. Κάτω από την επίδραση των εξελισσόμενων κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων η ενεργή ενσωμάτωση των μουσουλμάνων στο κοινωνικό σύνολο προβάλλεται ως το ζητούμενο του όλου προβληματισμού. Στο πλαίσιο της εν λόγω επιδίωξης, ο έλληνας νομοθέτης θα πρέπει να επαναπροσδιορίσει τους διοικητικούς θεσμούς, που διέπουν τη μουσουλμανική μειονότητα, οι οποίοι δεν έχουν την εσωτερική σημασία των δογματικών κανόνων του ισλαμισμού.

Η προσπάθεια εξάλυψης της συντονισμένης προσέγγισης και εμπόθυνσης στους κανόνες που συντηρούν τον κοινωνικό αναχρονισμό των μουσουλμάνων και η προσαρμογή τους στις θεμελιώδεις αρχές και στις αντίστοιχες διατάξεις του Συντάγματος, δε σημαίνει απαραίτητα στην πράξη κατάργηση των εξαιρετικού χαρακτήρα διατάξεων της Συνθήκης της Λωζάνης. Αντίθετα, η εφαρμογή των θρησκογενών κανόνων στα πλαίσια των

συνταγματικών ορισμών θα συνέβαλε στην ενίσχυση των αντίστοιχων δικαιωμάτων τους. Άλλωστε, το εκάστοτε ισχύον δίκαιο - έστω και το διαπροσωπικό, που διασφαλίζει θρησκευτικές, γλωσσικές κ.ά. ιδιοτυπίες - δεν εκφράζει πάντοτε στατικές «αρχές» και «αξίες», μη υποκείμενες στην προσαρμογή τους στην αέναη κοινωνική εξέλιξη. Με τη βαθμιαία ένταξη των θρησκογενών δικαιωμάτων της μουσουλμανικής μειονότητας στην εξελικτική πορεία του «κοινού» ελληνικού δικαίου, θα μπορούσε να επιδιωχθεί ευχερέστερα η υπέρβαση της κοινωνικής απομόνωσης των μελών της, μέσα από την προώθηση κοινών πρότυπων κοινωνικής συμπεριφοράς με την πλειοψηφία.

Όσο γενικές και αν είναι οι εν λόγω διαπιστώσεις, ωστόσο διατηρούν τη σημασία τους στο βαθμό, που τείνουν ως ιστορική προοπτική στην υπέρβαση των αδυναμιών του νομικού καθεστώτος της μειονότητας. Και περαιτέρω, συνδράμουν στη δημιουργία μιας νέας σύνθεσης, όπου η λειτουργία των συνταγματικών θεσμών παρέχει τις νομικές δυνατότητες για την ευρύτερη και ουσιαστική ανάπτυξή της.

Ως πρόσφορη μεθοδολογική αφετηρία για την υλοποίηση των εν λόγω προτάσεων κρίνεται ιδίως: α) Η ερμηνευτική προσέγγιση των καταστατικών αρχών που διέπουν τη Συνθήκη της Λωζάνης, με γνώμονα τις κοινωνικές και πολιτικές μεταλλαγές που επήλθαν από τη συνολολόγησή της μέχρι σήμερα. Ευνόητα, η ιδεολογική φόρτιση των ταξινομήσεων αυτών δεν είναι άμεσα αισθητή, με συνέπεια να λειτουργούν σ' ένα πλαίσιο που καλύπτει εντελώς τυπολογικά τα διάφορα πολιτικά επιφαινόμενα, β) Η διερεύνηση της αντιστοιχίας ανάμεσα στο ιστορικό αίτημα του σήμερα και στο ισχύον θεσμικό καθεστώς. Η λειτουργικότητα του σχήματος αυτού συνέχεται με ορισμένες «σταθερές», που υπερβαίνουν τις πολιτικές αλλαγές σε κυβερνητικό επίπεδο και γ) Η σχηματοποίηση των ανωτέρω σε δικαϊκό σύστημα αναθεωρημένο και προσαρμοσμένο στις διατάξεις των συνταγματικών και διεθνών κανόνων και εφικτό στην κάλυψη των ευρύτερων κοινωνικών αναγκών.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Βουλή των Ελλήνων. Ε' Αναθεωρητική. Σύνταγμα 1975. Διάταξις κατ' άρθρου επισήμων σχεδίων - τροπολογιών ψηφισθέντος του τελικού κειμένου, Αθήναι 1976.

Μάνεσης Α.-Παπαδημητρίου Γ., Το Σύνταγμα του 1975/1986, Αθήνα Κομοτηνή 1986.

Πανούσης Γ., Σωφρονιστικός Κώδιξ, Αθήνα-Κομοτηνή 1981. Παραράς Π., Σύνταγμα 1975 - Corpus, τόμ. Ι (άρθρα 1-50), Αθήναι Κομοτηνή 1982.

Ράλλης Γ.Α., Οι ελληνικοί κώδικες, τόμ. Ι", Συνθήκαι, Πρωτόκολλα, Συμβάσεις και άλλαι διπλωματικάί πράξεις μεταξύ Ελλάδος και των άλλων Δυνάμεων, Αθήναι 1857.

Το Κοράνιον, (μετ. Λ. Μπλίλη), Αθήναι 1980.

Αναγνωστάκης Σ., Σωφρονιστικό Δίκαιο (Γενικό Μέρος), Θεσσαλονίκη 1978.

Γονατάς Ν. -Κυδωνιάτης Π., Η μουσουλμανική μειονότητα της Θράκης, Κομοτηνή 1985.

Κιτσικόπουλος Α., Πολιτική Δικονομία, τόμ. πρώτος (άρθρ. 1-126), Αθήναι 1933.

Κιτσικόπουλος Α., Πολιτική Δικονομία, τόμ. έκτος, Αθήναι 1948. -Κονιδάρης Γ., Σταθμοί Εκκλησιαστικής πολιτικής εν Ελλάδι από του Καποδιστρίου μέχρι σήμερα, Αθήναι 1970.

Κουκιάδης Γ., Στοιχεία Εργατικού Δικαίου, Ατομική σχέση εργασίας, Θεσσαλονίκη 1985.

Κουμάντος Γ., Οικογενειακό Δίκαιο, τόμ. Ι, Αθήνα 1988.

Κουμάντος Γ. -Παπαχρίστου Θ., Ένας οδηγός στο νέο Οικογενειακό Δίκαιο, Αθήνα 1983.

Κυριακόπουλος Η., Ελληνικόν Διοικητικόν Δικαίου, τόμ. Γ', έκδ. τέταρτη, Θεσσαλονίκη 1962.

Κυριακόπουλος Η., Ελληνικόν Συνταγματικόν Δικαίου, έκδ. δ', Θεσσαλονίκη-Αθήναι.

Κυριακός Δ., Ερμηνεία του Ελληνικού Συντάγματος, τόμ. Α', Αθήναι 1904.

Μαγκάκης Γ.Α., Ποινικό Δίκαιο, έκδ. β', Αθήνα 1982.

Μάνεσης Α., Συνταγματικόν Δικαίου, πανεπ. παραδ., Θεσσαλονίκη Αθήναι 1967.

Μανιτάκης Α., Το υποκείμενο των συνταγματικών δικαιωμάτων κατ' άρθρ. 25 παρ. Ι του Συντάγματος, Αθήνα - Κομοτηνή 1981. Μάνας Γ., Οι έκτακτες περιστάσεις στην Ευρωπαϊκή Σύμβαση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου, Αθήνα 1977.

Μπέης Κ., Αι διαδικασίαι ενώπιον του μονομελούς πρωτοδικείου, τόμ. τρίτος, Αθήναι 1970.

Μπέης Κ., Γενικές αρχές και ερμηνεία Πολιτικής Δικονομίας (άρθρ. 351-494), Αθήνα 1975.

Νάσκου-Περράκη ΙΙ., Το άρθρ. 15 της Ευρωπαϊκής Σύμβασης των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου. Θεωρητική και νομολογιακή προσέγγιση, Αθήνα-Κομοτηνή 1987.

- Οικονομόπουλος Τ., Εγχειρίδιου Πολιτικής Δικονομίας, τόμ. Α', τεύχ. Β' , Αθήναι.
- Πολυζωίδης Α., Προσωρινόν πολίτευμα της Ελλάδος και σχεδίου Οργανισμού των επαρχιών αυτής, 1824.
- Σβολόπουλος Κ., Η ελληνική εξωτερική πολιτική μετά την Συνθήκην της Λωζάνης, Θεσσαλονίκη 1977.
- Σβώλος Α., Το δικαίωμα του συνεταιρισμού και το δίκαιόν των σωματείων, Αθήναι 1915.
- Σβώλος Α., Συνταγματικόν Δίκαιόν, τόμ. Α' (1923), δευτέρα ανατύπ., Αθήναι 1942.
- Σβώλος Α., Συνταγματικόν Δίκαιόν, τόμ. Β' , Αθήναι 1942. Σβώλος Α. - Βλάχος Γ., Το Σύνταγμα της Ελλάδος, μέρ. Ι, τόμ. Α' , Αθήναι 1954.
- Σβώλος Α. - Βλάχος Γ., Το Σύνταγμα της Ελλάδος, μέρ. Ι, τόμ. Β' , Αθήναι 1955.
- Σεφεριάδης Σ., Μαθήματα Διεθνούς Δημοσίου Δικαίου, τόμ. Α', Αθήναι 1925.
- Στάικος Α., Επίτομος Ερμηνεία Ελληνικού Ποινικού Κώδικας, τόμ. δεύτερος, Αθήναι 1955.
- Σταμούλης Κ., Το διευθυντικόν δικαίωμα του εργοδότη, Αθήναι 1978.
- Τρωϊάνος Σ., Παραδόσεις Εκκλησιαστικού Δικαίου, έκδ. β ` , Αθήνα-Κομοτηνή 1984.
- Τσάτσος Δ., Συνταγματικό Δίκαιο, τόμ. Α' (θεωρητικό θεμέλιο), Αθήνα-Κομοτηνή 1985.
- Τσάτσος Δ., Συνταγματικό Δίκαιο, τόμ. Γ', Θεμελιώδη Δικαιώματα (Ι. Γενικό Μέρος), Αθήνα-Κομοτηνή 1988
- Αλεξανδρής Α., Το μειονοτικό ζήτημα, 1954-1987, «Οι ελληνοτουρκικές σχέσεις 1923-1987», Αθήνα 1988, σ. 523 κε.
- Αλιβιζάτος Α., Το ζήτημα της προστασίας των φυλετικών και θρησκευτικών μειονοτήτων, ΔΕΣΚΕ 7 (1925), σ. 57 κε.
- Αλιβιζάτος Α., Επιβαλλόμεναι τροποποιήσεις των δύο πρώτων άρθρων του Συντάγματος, «Εράνιον προς Γεώργιον Γ. Μαριδάκιν», τόμ. Γ', Αθήναι 1964, σ. 612 κε.
- Αλιβιζάτος Ν., Αντιρρησίες συνείδησης και στρατιωτική θητεία, ΝοΒ 36 (1988), σ. 519 κε.
- Δαγτόγλου Π., Προσανατολισμός και σκοποί του νέου Συντάγματος, ΤοΣ Ι (1975), σ. 27 κε.
- Δεσποτόπουλος Κ., Περί όρκου, ΝΔ 18 (1962), σ. 530 κε. Δημάκης Κ., Η εβδομαδιαία ανάπαυσις (Κατά την Διεθνή Σύμβασιν της 12/25 Οκτωβρίου 1921), ΕΕργΔ 15 (1956), σ. 409 κε. = Δημάκης Κ., «Μελέται Εργατικού Δικαίου», Αθήναι 1972, σ. 380 κε.
- Ελευθεριάδης Ν., Μουφτεία Θεσσαλονίκης - Απόδοσις σχολείων, Θ ΛΓ' (1922), σ. 30 κε.
- Ελευθεριάδης Ν., Ποίος νόμος διέπει την κληρονομίαν των μουσουλμάνων ελλήνων υπηκόων; Θ ΜΘ' (1938), σ. 75 κε., 123 κε. και 201 κε.

Μάνεσης Α., Το πρόβλημα της ασφαλείας του Κράτους και η ελευθερία, ΕΔΔΔ (1962), σ. 5 κε. και 113 κε. = «Συνταγματική Θεωρία και Πράξη» (1980), σ. 390 κε.

Μάνεσης Α., Η συνταγματική προστασία της ακαδημαϊκής ελευθερίας, «Ο Πολίτης», τεύχ. Νοεμβρ. (1976), σ. 16 κε. = «Συνταγματική Θεωρία και Πράξη», Θεσσαλονίκη 1980, σ. 691 κε.

Μάνεσης Α., Οι κύριες συνιστώσες του συστήματος των θεμελιωδών δικαιωμάτων του Συντάγματος του 1975, «Οι συνταγματικές ελευθερίες στην πράξη», Α' Συνέδριο της «Ένωσης Ελλήνων Συνταγματολόγων» (Αθήνα 13-15 Οκτωβρίου 1983), Αθήνα-Κομοτηνή 1986, σ. 14 κε.

Μανιτάκης Α., Τα συνταγματικά δικαιώματα των φυλακισμένων, «Ο Πολίτης», τεύχ. 75 (Ιαν. 1987), σ. 55 κε.

Μαραγκοπούλου-Γιωτοπούλου Α., Ο Όρκος ένα κατάλοιπο θεοδικίας.

Μπέης Κ., Η συνταγματική κατοχύρωση της δικαιοσύνης, Δ (1974), σ. 849 κε.

Πεταλάς Α., Μελέτη του Μουσουλμανικού Δικαίου, ΕΕΛΓΑΛΝ Ι (1881), σ. 136 κε. = «Νέοι Πανδέκται», τόμ. 1ος, Αθήναι 1907, σ. 138 κε.

Πλουμίδης Μ., Η μειονότης της Θράκης, «Η ελληνοτουρκική κρίση», Αθήναι 1975, σ. 53 κε. = εφημ. «Το Βήμα»/21.6.1975.

Πρίντζιπας Γ., Ο δικονομικός όρκος (Juramentum assertorium) και η αντίθεσή του προς το Σύνταγμα, Δ 11 (1980), σ. 33 κε. Πρωτονοτάριος Β., Η δικαστική ανεξαρτησία, ΑρχΝ ΑΖ' (1986), σ. 641 κε.

Ράλλης Κ., Μουφτής, «Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια», τόμ. δέκατος έβδομος, Αθήναι 1931, σ. 449 κε.

Ράμμος Γ., Ο τύπος του όρκου των αθέων (Παρατηρήσεις επί της υπ' αριθ. 1266/1933 αποφάσεως του Εφετείου Αθηνών), Θ ΜΣΤ' (1935), σ. 350 κε.

Τρωϊάνος Σ., Η από της στρατεύσεως απαλλαγή των μοναχών, ΝΔ 30 (1970), σ. 453 κε.

Τρωϊάνος Σ., Οργάνωση των εκκλησιων και διεθνείς σχέσεις Αθήνα 1983 σ.175

Τρωϊάνος Σ., Πορίσματα εκ της εκκλησιαστικής νομολογίας του Συμβουλίου της Επικρατείας των ετών 1974-1978, «Τιμ. Τόμ. του Συμβουλίου της Επικρατείας 1929-1979», τόμ. 1, ΑθήναιΚομοτηνή 1979, σ. 541.

Τσάτσος Ο., Εισηγήσεις επί των άρθρ. 1 και 2 του Συντάγματος, «Μελέται Συνταγματικού Δικαίου», Αθήναι 1960, σ. 85 κε. Τσουκαλάς Ε., Η δικαιοδοσία των Μουφτήδων, εφημ. «Η Πατρίδα»/8.6.1988.

Φιλάρετος Γ., Το Οθωμανικόν ημερολόγιον κατά την ελληνικήν νομολογίαν, ΕΕΛΓΑΛΝ 13 (1893), σ. 413 κε.

Φλώρος Α., Η επιθέωρηση των δικαστηρίων, των εισαγγελιών και της γραμματείας τους, Δ 14 (1983), σ. 236 κε.

Ελευθεριάδης Ν., Μουσουλμανίς χήρα έλληνας υπηκόου - Νέος γάμος μετ' οθωμανού - Επιτροπεία τέκνων πρώτου, Θ ΛΔ' (1923), σ. 76 κε.

Ελευθεριάδης Ν., Ποίος νόμος διέπει την κληρονομίαν των μουσουλμάνων ελλήνων υπηκόων; Θ ΜΘ' (1938), σ. 75 κε., 123 κε. και 201 κε.

Κουμανταράκης Α., Κληρονομίαι μουσουλμάνων, Θ ΜΣΤ' (1935), σ. 379 κε.

Μάνεσης Α. - Βαβούσκος Κ., Αι σχέσεις Κράτους και Εκκλησίας κατά το νέου Σύνταγμα, ΝοΒ 23 (1975), σ. 1031 κε. = Εκκλ. (1975), σ. 304 κε.

Τσάτσος Δ., Για την έννοια του προσηλυτισμού, ΔΠολ τόμ. 15, σ. 192.

Τσάτσος Δ., Προϋποθέσεις ανέγερσης ναού γνωστής θρησκείας, ΔΠολ τόμ. 15, σ. 195

Μαγκάκης Γ. Ο Φυσικός και ο Αφύσικος δικαστής Δ(11) 1980 σ.337

Γ.Νάκου Το Νομικό καθεστώς των τέως δημόσιων οθωμανικών γαιών 1821-1912 Θεσσαλονίκη 1984 σ.89