



Shiraz University
RiCeST
ISC

ISSN: 2008-7926

Journal of

Legal Studies

Scientific

Vol. 16, Issue 4, Winter 2025

JLS

Journal of Legal Studies

Journal Homepage: <https://jls.shirazu.ac.ir/>
doi: <https://doi.org/10.22099/JLS.2024.49603.5124>



Research Article

Understanding the Concept of "Official Religion" and Its Role in the Iranian Legal System

Seyyed Mojtaba Vaezi¹, Maryam Rostami^{2*}

1. Prof., Department of Public and International Law, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran.
2. M.A. Student in Human Rights Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Article history:

Received: 02/03/2024

Accepted: 22/05/2024

Abstract

When a religion is officially endorsed and supported by a government, it takes on a formal role within the state. This means that religion becomes more than just a personal belief system; it becomes a state-sanctioned institution. However, a state with an official religion is not necessarily a theocracy where all aspects of governance are based on religious doctrine. The existence of an official religion in a country's constitution shapes the boundaries of citizens' freedoms, depending on the government's understanding of democracy and its relationship to religion. In other words, religion, as a cultural system, influences a state's political and legal systems.

Given that constitutions are fundamental documents that both protect citizens' rights and define the limits of government power, they provide the most explicit examples of how states interact with religion. Different countries have adopted varying approaches to the relationship between state and religion, reflecting different understandings of freedom, the government's right to establish an official religion, and the freedom of conscience.

Please cite this article as:

Vaezi, S.M., Rostami, M. (2025). Understanding the Concept of "Official Religion" and Its Role in the Iranian Legal System. *Journal of Legal Studies*, 16(4) 429-468.

<https://doi.org/10.22099/JLS.2024.49603.5124>

* Corresponding author:

E-mail address: Rosemaari@yahoo.com

In the modern world, the trend towards secularism and the increasing emphasis on human rights have led to a movement towards minimal government intervention in citizens' lives. However, theocratic states often pursue maximum state intervention, promoting religious teachings and values throughout society.

It is also crucial to consider the rights of religious minorities when discussing the role of an official religion. The concept of religious minorities has emerged in political discourse and legal literature, reflecting the importance of ensuring fair treatment for all citizens, regardless of their religious beliefs.

The Iranian Constitution officially recognizes Islam as the state religion and designates Twelver Shi'ism as the official Islamic sect. This has created a unique political and legal framework that differs from many other states. This research examines the impact of religion on both the political and legal spheres, demonstrating that official religions today have evolved beyond their traditional roles. In many countries with official religions, religion is seen as a higher authority that can be used to interpret and evaluate laws. This has led to a new hierarchy of norms, where religious principles often take precedence over secular laws.

Key questions addressed in this research: What is the relationship between religion and the state in contemporary societies? How does the concept of an "official religion" impact the rights and freedoms of citizens? What is the role of religion in the Iranian legal system, and how does it influence the country's governance?

Methodology

The research employs a descriptive-analytical approach, using a combination of historical analysis and legal research. The study examines various interpretations of the concept of "official religion" and explores the implications of this concept for the Iranian legal system.

Key findings

The relationship between religion and state is complex and multifaceted.

The concept of an official religion has significant implications for citizens' rights and freedoms.

In Iran, the official status of Islam has had a profound impact on the country's legal system and governance.

The role of religion in the Iranian legal system is constantly evolving, and there is ongoing debate about the appropriate balance between religious and secular principles.

Keywords: Freedom of religion, religious minorities, theocratic government, official religion, Islamic law.

دوره شانزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۳

IJAS

مجله مطالعات حقوقی

Journal Homepage: <https://jls.shirazu.ac.ir/>
doi: <https://doi.org/10.22099/JLS.2024.49603.5124>

مقاله پژوهشی

«دین رسمی» در نظام حقوقی ایران: چیستی مفهوم و کارکرد سیدمجتبی واعظی^۱، مریم رستمی^{۲*}

۱. استاد، گروه حقوق عمومی و بین الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق بشر، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شهیدبهشتی، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله تاریخ دریافت: 1402/12/12 تاریخ پذیرش: 1403/03/02

چکیده

از آنجاکه دین مفهومی همزاد با زندگی اجتماعی است، از دیرباز در بسیار از جوامع فرهنگی به حیات خود ادامه داده و دگرگونی کارکرد دین در طول زمان، منجر به حذف این نهاد از ساختار سیاست نشده است. با این حال مفهوم «دین رسمی» که تجلی حضور دین در ساخت سیاسی و حقوقی قدرت تلقی شده، مرهون رشد اندیشه‌های حقوق عمومی و تصویب قوانین اساسی به‌عنوان سند آزادی‌های جمعی است. درهم آمیختگی الزام‌های دینی و حکمرانی، موجب شده در حوزه‌های گوناگون از جمله زمینه‌های سیاسی و حقوقی، برای دین رسمی کارکردهای مصرح یا ضمنی تعریف شود. در این پژوهش، برای یافتن پاسخ این پرسش که دین رسمی چیست و خوانش حکومت از این مفهوم، در نظام‌های حقوقی معاصر چگونه بازتاب یافته است؟ اندراج نهاد دین در قانون اساسی که رهاورد حکمرانی مدرن است، نسبت‌سنجی شده است. از همین روی، نگارندگان با بهره‌گیری از شیوه توصیفی - تحلیلی تلاش کرده‌اند تا نشان دهند گستره تأثیر ادیان رسمی از حوزه سیاسی فراتر رفته و جلوه این مفهوم به ساحت حقوقی، اعم از حقوق عمومی و خصوصی پا نهاده است.

واژگان کلیدی: آزادی عقیده، حقوق اقلیت‌های دینی، حکومت دینی، دین رسمی، وحدت اسلامی.

استناد به این مقاله:

واعظی، سیدمجتبی و رستمی، مریم (۱۴۰۳). «دین رسمی» در نظام حقوقی ایران: چیستی مفهوم و کارکرد. *مجله مطالعات حقوقی*. ۱۶. (۴). ۴۶۸-۴۲۹.

* نویسنده مسئول:

E-mail address: Rosemaari@yahoo.com

سرآغاز

دین رسمی به مجموعه‌ای از اعتقادات، آیین‌ها و رسوم دینی و مذهبی اطلاق می‌شود که از سوی حاکمیت یا دولت مستقر حمایت می‌شود؛ حکومت‌هایی با دین رسمی که حکومت دینی نیز خوانده می‌شوند، لزوماً حکومت‌هایی دین‌سالار و دارای الگوی حکمرانی مبتنی بر آموزه‌های دینی قلمداد نمی‌شوند. به بیان دیگر، میان وجود دین رسمی در قانون اساسی یک کشور و اطلاق تئوکراسی به چنین نظام‌های سیاسی تلازمی نیست (Hirschl, 2010: 3) و انعکاس دین رسمی در قانون اساسی، تنها اماره‌ای مبنی بر دینی قلمداد کردن حکومت تلقی می‌شود.

رسمی اعلام کردن دین در مرزهای سیاسی یک کشور، ارتباط تنگاتنگی با حوزه آزادی‌های شهروندی دارد. برای نمونه، در حکومت‌هایی که دارای دین رسمی هستند، آزادی عقیده¹ مطلق نیست (Stenlund & Slotte, 2018). مراد از «اطلاق»، حق انتخاب اشخاص برای داشتن باورهای دینی و مذهبی، پایبندی یا تغییر آن‌ها است. اراده دولت مبنی بر عمومیت و همه‌پذیری (پذیرش عمومی دین)² و تبعیت از آن، گستره اراده شهروندان را مضیق می‌کند. شکل‌گیری این چالش‌ها برآمده از تفاوت حوزه‌های نموداری باور است؛ عقیده اصولاً جوهری درونی داشته و مکتوم و خصوصی است، حال‌آنکه رسمیت یک دین، ناظر بر جنبه بیرونی و بازتاب عملکرد ناشی از باورمندی شهروندان و «ابراز عقیده» است. از منظر عقلی، دین‌باوری مولود وجود آزادی است؛ زیرا «آزادی» عقیده، امری ماقبل دینی بوده و به لحاظ ترتیب، بر «اختیار» دین مقدم است (Kadivar, 2003:37).³ فتح باب بحث از دین، مجموعه‌ای از آزادی‌ها را در تقابل

1. *forum internum*

2. *orthodoxy*

3. «می‌توان نتیجه تحقیق را از پیش تحمیل کرد. اینکه بگوییم انسان‌ها می‌توانند آزادانه در میان عقاید و ادیان تحقیق کنند، ولی قطعاً باید اسلام را انتخاب کنند، سخنی ناتمام است. اگر آزادند، نمی‌توان نتیجه را از پیش تعیین کرد و اگر نتیجه از پیش معین است و جز تن دادن به آن چاره دیگری ندارند، پس آزاد نیستند.»

اطلاق و تقیید قرار می‌دهد و تبعاً تحقق حکمرانی خوب به محک نقد و ارزیابی گذاشته می‌شود. این مقاله درصدد است مبانی حضور نهاد دین در قانون اساسی را واکاوی و کارکرد دین رسمی در نظام‌های حقوقی (با تأکید بر نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران) را تبیین کند. در چارچوب دغدغه پژوهش پیش‌رو، پرسش اصلی از نسبت دین و قرائت رسمی از این مفهوم در نسل نوین حکومت است. برای پاسخ به این پرسش، با ارائه الگویی توصیفی-تحلیلی و به مدد روش کتابخانه‌ای، در گام نخست شمای تاریخی موضوع بررسی شده و پس از آن، خوانش‌های گوناگون از معنای دین رسمی و ضرورت مواجهه با ابعاد مکتوم این مفهوم کنکاش می‌شود. سپس، کارکرد و آثار به رسمیت‌شناسی دین در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران و چالش‌های موجود مطالعه می‌شود. در بخش پایانی، بازتاب مفهوم دین رسمی در رویه قضایی واکاوی می‌شود. گفتنی است در پژوهش حاضر، مراد از دین صرفاً «اسلام» نیست بلکه مقصود جهان‌بینی متکی بر امور مقدس و نظامی همراه با غایتی فراگیر است، اعم از اینکه ناظر بر زندگی این جهانی بشر باشد یا زندگی وی در جهانی دیگر. با این حال، از آنجاکه نیمه دوم پژوهش بر کارکرد دین رسمی در نظام حقوقی جمهور اسلامی ایران متمرکز شده، مفاهیم مرتبط با معنا و کارکرد دین اسلام با دقت بیشتری موضوع مطالعه قرار می‌گیرند.

1. مرور تاریخی

یافتن پاسخ چرایی پیدایش رسمیت دین، در مروری تاریخی و از رهگذر کالبدشکافی رابطه خداوند و بشر میسر است؛ در آموزه‌های ادیان کهن، به‌ویژه در فرهنگ بین‌النهرین و سومر، انسان عبد و خدمت‌گزار پروردگار بوده¹ (Hooke, 1963: 26)؛ به‌گونه‌ای که برخی شاهان، همانند نبوکدنصر پادشاه بابل، خود را «بنده متواضع»

1. Men were created as the servants of the God.

خداوند معرفی کرده‌اند (Brisch, 2008: 116). در اندیشه «سلطنت الهی»¹ میان انسان و خالق او، وجود مرزی نامرئی، تبیین‌گر تمایز هویت و جایگاه متفاوت این دو بوده است. با این حال، نمونه‌هایی از آمیختگی شاه و خدا و تجلی در شخص واحد نیز وجود داشته است؛ برای مثال، در مصر باستان، پادشاه (فرعون) تجسد الوهیت² شناخته می‌شد (Evans, 1997: 7). ادغام هویت پادشاه در مفهوم خدا،³ رفته‌رفته موجب تلفیق دو قدرت سلطنت و دین شد، به گونه‌ای که از ادیان به‌عنوان چهره رسمی اقتدار دولت‌های باستانی یاد شده است؛ مردوک، خدای تمدن بابل، تجسم قدرت و مکنت این حکومت و ستم شاه، مبنای خشم خدا بوده است. ((مردوک) خشمگین از اینکه او (نبوناید: نبوکدنصر) (آنان را) (= خدایان غیر بابلی) به (شهر) شوانه (بابل) وارد کرده بود.))⁴ هورامزدا در ایران باستان، پادشاهی را به نماینده خود بر روی زمین (شاه) سپرده بود.⁴ یونانیان باور داشتند حتی قوانین طبیعی که آموزنده سامان زیست بشری است، ازلی، برتر از اراده انسان و ساخته خدایان است.⁵ در روم باستان نیز اگرچه اقتدار دینی در اختیار مجلس سنا بود (Woolf, 2012: 118)، امپراتور همچنان پاسدار آیین‌های دینی

1. Divine kingship

2. Incarnation of God

3. خداانگاری، برابر فارسی این اصطلاح است: Deification مأخوذ از مصدر To deify

4. الف. کتیبه پی‌بنای کاخ آپادانا در تخت جمشید: «داریوش شاه گوید: این است کشوری که من دارم. ... که آن را هورامزدا، مهست (بزرگ‌ترین) خدایان به من بخشیده است.»

ب. سنگ‌نوشته (D Pd) پی‌بنای دیوار جنوبی تخت جمشید: «داریوش به خواست هورامزدا شاه است ... هورامزدا این کشور را نباید از دشمن، از خشک‌سالی و از دروغ. به این کشور نباید نه دشمن، نه خشک‌سالی، نه دروغ. این را من از هورامزدا خواهانم.» این نبشته که آن را به سه بند تقسیم می‌کنند، در حقیقت تابلوی کاخ تخت‌جمشید است و به سه زبان پارسی، بابلی و ایلامی نگاشته شده است.

5. آنتیگونه در نمایش‌نامه سوفوکل: «ژئوس (خدای خدایان) چنین حکمی (نوموس) را به آدمیان اعطا نکرده تا خاک‌سپاری پولونیکس را انکار کنند، منشا این قوانین دیروز یا امروز نیست، بلکه همیشگی‌اند.»

بوده و برای کسب مشروعیت دینی، سنا به وی، نامی مذهبی همانند نام آگوستوس¹ (= شکوهمند/ ارجمند) و عناوین شبه‌دینی، اعم از اوصاف ربانی و خویشاوندی با خدا (فرزند خداوند)² اعطا می‌کرد. همچنین، استعمال الفاظی مشتق از ریشه کلماتی که برای خطابیدن خداوند به کار می‌رفت،³ بر تقدیس امپراتور و پیوند وی با نهاد دین دلالت دارد (Brisch, 2008: 252).

تا پیش از ظهور دولت‌های مدرن، به فراخور وظایف حکومت، کارکردهای نهاد دین نیز سنتی بود؛ رسمی‌سازی یک دین، سازوکاری برای پاسداری از هویت ملی و تلاشی برای انسجام‌بخشی به گروه‌های مذهبی بود، زیرا عموماً تبلیغات دینی و مذهبی پیروان ادیان مختلف، زمینه تزلزل در ثبات اجتماعی و برهم خوردن نظم عمومی را مهیا می‌ساخت (Taylor, 2005: 64). بر این اساس، برای حفظ وحدت ملی، به وحدت مذهبی اتکا می‌شد. از طرف دیگر، شناسایی یک دین به‌عنوان دین رسمی، شیوه‌ای برای استقلال سیاسی از سیطره قدرت‌های رقیب بود؛ برای مثال، انکار اقتدار پاپ از سوی هنری هشتم پادشاه انگلستان (1534) تأسیس کلیسای ملی این کشور و در نتیجه، استقلال از کلیسای مقدس روم را به دنبال داشت (Braddick, 2000: 44). واقعه مشابه در جهان اسلام نیز رسمی اعلام کردن مذهب شیعه در ایران از سوی شاه اسماعیل صفوی (1497) برای تمایز سیاسی از امپراتوری عثمانی بود (Jackson & Lockhart, 1986: 336)؛ بنابراین فرآیند رسمی‌سازی دین، در آغاز دلایلی تاریخی داشته و در ادامه، راهکاری برای به‌کارگیری حمایت ادیان از خط‌مشی حکومت‌ها بوده است. پس از قرون وسطی، با پیدایش پویش‌روشنگری و ظهور دولت‌های مدرن، کلیسا و متولیان امور دینی و آموزه‌های مذهبی به

1. Augustus: نام مذهبی نخستین امپراتور روم (نام اصلی: اکتاویوس تورینوس) که پس از مرگش، رومیان از او با مقام خدایی یاد می‌کردند.

2. *divi filius*

3. دو واژه *dei* و *deae* که برای نامیدن ایزدان و ایزدبانوان وضع شده بود، ریشه القایی مانند *divi* و *divae* بود که منتسب به امپراتور و امپراتریس هستند.

حاشیه رفتند، زیرا نهاد دین، رقیبی برای دولت تلقی می‌شد. از قرن هجدهم و با تولد اندیشه جدایی دین از دولت، دین رسمی و واحد در اروپا رنگ باخت و به جای حقوق مذهبی، حقوق ملی¹ هویت یافت (Hirschl, 2010: 25). مدرنیته و رواج اندیشه جدایی دین از سیاست (سکولاریسم) به غروب فروغ ادیان انجامید که تا پیش از طرح این ایده، از جمله مؤلفه‌های مؤثر در سیاست و اجتماع بودند (Zucca, 2012: 25).

اگرچه امروزه، دولت‌های مدرن مبانی مشروعیت خود را در آموزه‌های دینی نمی‌جویند و قدرت مدرن بر بنیان «اراده ملی و انتخاب مردم» استوار شده است، در برخی نظام‌های سیاسی، دین عامل مشروع‌سازی نهادهای اقتداری بوده و همچنان این کارکرد خود را حفظ کرده است. به علاوه، با بسط و گسترش جامعه مدنی، برخی نهادها عهده‌دار بعضی از نقش‌های دین شدند.² از سوی دیگر، عواملی چون پیدایش بحران‌های دینی، وقوع انقلاب صنعتی، تمایل به خردگرایی، دگرگونی در ساختار سیاسی، تحول در کارکردهای دولت مدرن و ظهور مجالس قانون‌گذاری، در نهایت به تصویب قوانین موضوعه منجر شد که زمینه کم‌رنگ شدن آموزه‌های دینی مذهبی را به‌عنوان هنجارها و بایسته‌های اجتماعی فراهم آورد (Fox, 2008: 14). این دلایل، موجب کاهش نفوذ دین در شئون اجتماعی و سیاسی و در نتیجه، انتقال این نهاد از حوزه عمومی به حوزه خصوصی شده است. با وجود گستره اثربخشی دین در جهان امروز، برخی دولت‌ها دین (ادیانی) را به‌عنوان دین رسمی کشور اعلام کرده‌اند.

1. Law of nation

2 از باب نمونه می‌توان فعالیت نهادهای خیریه (Charity) را با موارد مصرف وجوهات شرعی در اسلام (هم‌چون خمس و زکات) مقایسه کرد. در آیات شریفه «أَنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: 60) و «وَ أَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْأَيْتَامِ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ» (انفال: 41) موارد مصرف این وجوه به‌صراحت احصا شده‌اند.

2. مطالعه مفهومی

صعوبت ارائه تعریفی جامع از مفهوم دین به درجه‌ای است که گاه به‌عنوان فعلی ممتنع شناخته می‌شود. برخی پژوهشگران، این امر را به اختلاف در روش‌شناسی تعریف دین، اختلاف در مصادیق، درهم‌آمیختگی دین و تابعان آن، استعمال مفاهیم کلی و مبهم و دلایلی از این دست نسبت داده‌اند (Ghammami & Esmaeeli, 2012: 143). صرف‌نظر از دشواری در تعریف معنای دین، تعاریفی مضیق و موسع ارائه شده است؛ برای مثال، تعریف آنتونی گیدنز از دین که با تکیه بر دو وجه سلبی و ایجابی این مفهوم ارائه شده (آنچه دین نیست و آنچه دین است)، در شمار تعاریف عام قرار می‌گیرد. گیدنز، دین را مجموعه‌ای از نمادها، شعائر، آیین‌ها، مناسک و مراسم می‌داند (- Giddens, 2022: 768). در میان مسلمانان، تعاریف علمای دینی از این مفهوم، گاه با استعانت از جوهره و ذات دین (برنامه و راهنمای زندگی) و گاه، بر اساس هدف (تضمین سعادت اخروی) بوده است.

دین رسمی¹، به مجموعه‌ای از آموزه‌های وحیانی یا غیر وحیانی اطلاق می‌شود که مورد حمایت نظام سیاسی است. دلایل راه‌یابی یک دین در سلسله‌مراتب قدرت سیاسی، به‌عنوان دین رسمی کشور، عموماً تاریخی، جامعه‌شناختی و جمعیتی هستند. برای نمونه، تعداد مکفی پیروان² دین در جامعه، طول حیات اجتماعی دین و ارزش‌های اعطایی به شهروندان برای استحکام شیرازه زندگی فردی یا جمعی از جمله دلایل رسمیت دین در قوانین اساسی شناخته می‌شوند (Fox, 2008: 126).

از آنجاکه قوانین اساسی سند آزادی شهروندان و تنظیم‌گر اقتدار حکومت بوده و هم‌چنین مفهوم دین رسمی، با حقوق و آزادی‌های شهروندان مرتبط است، رسمی‌ترین

1. Official religion/ State religion

2 ارزیابی مفاهیم کیفی با معیارهای کمی ممکن است توأم با چالش باشد، از همین رو، وصف «مکفی» sufficient از اوصاف مناقشه‌برانگیز است.

نمود تعامل حکومت‌ها با نهاد دین را می‌توان در قوانین اساسی کشورها یافت. بنا بر برداشت‌های گوناگون از آزادی و حق حکومت در تعیین دین رسمی و آزادی عقیده شهروندان، رویکردهای متفاوتی در قوانین اساسی اتخاذ شده است. قوانین اساسی کشورها مرزهای ارتباط حکومت با دین را به سه صورت ترسیم کرده‌اند: 1. قوانین متضمن وجود الزامات ناظر بر اعلام یک دین به‌عنوان دین رسمی یا منع شناسایی دینی خاص به‌عنوان دین رسمی؛ 2. اتخاذ دیدگاه سکولار و مسکوت گذاشتن رویکرد دولت درباره دین (چه ایجابی و چه سلبی: سکوت درباره فعالیت ادیان جدیدی که سابقاً به رسمیت شناخته نشدند یا سکوت درباره جواز اعلام جدایی دین از دولت)؛ 3. قوانین شامل الزامات تضمین آزادی مذهبی شهروندان (Cross, 2015: 27).

مطالعات جستارهای آتی پژوهش حاضر، با تمرکز بر مفهوم دین رسمی و مشخصاً رویکرد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران صورت گرفته است که جهت تنویر موضوع، در ادامه از رهگذر شرح برخی معانی مرتبط با باورمندی، دین و عقیده مذهبی به‌عنوان منبعی برای برخورداری یا محرومیت شهروندان از آنچه امروزه حقوق اجتماعی نامیده شده، مطالعه می‌شود.

2-1. معنای سنتی

باورها و عقاید دینی و مذهبی از دیرباز معیاری برای شناسایی، برخورداری یا حرمان بوده‌اند. بر این اساس، نظام عقیدتی خاص، تبعیت از نظام حقوقی اختصاصی را به دنبال داشت. این تفکیک سنتی، با هدف تنظیم بایسته‌های همزیستی اجتماعی صورت گرفته است. بعدها، به دنبال انفکاک مبتنی بر عقیده دینی/مذهبی، با توجه به غلبه جمعیت پیروان یک عقیده، دو مفهوم اکثریت و اقلیت دینی پدیدار شد.

تفکیک بر اساس کارکرد هویت‌ساز دین، منجر به پیدایش پذیرش اجتماعی شده است، بدین معنا که هر کس با باور دینی متفاوت از دین رایج در جامعه، به‌عنوان غیر، دیگری و بیگانه شناخته می‌شده، در دایره پذیرش اکثریت دینی قرار نمی‌گرفته است

(Vaezi, 2016: 381). مفاهیمی چون امت اسلام، یکمان/ اکیومن¹ مسیحیت و گوی/گویی² یهودیت، در جهان سنتی و تا پیش از تولد حقوق مدرن، به جای مرز جغرافیایی، مرزهای عقیدتی و فرهنگی را ترسیم می‌کردند. بدین ترتیب، اقلیت‌بودگی دینی/مذهبی مفهومی در پیوند با مفهوم جغرافیاست؛ برای مثال، پیروان ادیانی جز اسلام در خاورمیانه «دیگری» و اقلیت نامیده می‌شوند، حال آنکه مسلمانان در کشورهای خارج از سرزمین‌های خاورمیانه، اقلیت دینی محسوب می‌شوند (Fox, 2016: 125). زیرا مهد جغرافیایی اسلام، خاورمیانه و شمال آفریقا است. هم‌چنین، در بستر جغرافیا، اقلیت‌بودگی مفهومی نسبی است؛ برای نمونه، اهل تسنن در عراق³ و اهل تشیع در عربستان، اقلیت به شمار می‌آیند با وجودی که هر دو کشور، دارای حکومت دینی اسلامی هستند.

تمایز هویتی بر مبنای «عقیده دینی» در اسلام، با تعریف معنای سلم و کفر و تفصیل تدرج آن، به ایجاد نظام حقوقی خاص انجامیده است: اسلام از ادیان ابراهیمی است که پذیرش آن با اعتقاد به سه اصل توحید (یگانگی آفریدگار هستی)، نبوت (پیامبری حضرت محمد (ص)) و معاد (رستاخیز پس از مرگ و سنجش اعمال دنیوی) پی‌ریزی شده و معتقد به این دین، «مسلم» خوانده می‌شوند. عدم پذیرش یا انکار هر یک یا مجموع اصول پیش‌گفته، به خروج از گستره باور به این دین و اطلاق وصف کُفر (کافر) به فرد منجر می‌شود. بر این اساس در ادبیات اسلامی، کافر دارای دو معنای عام و خاص است. کفاری که خود دارای دینی به جز اسلام بوده که در صورت باور به دیگر ادیان ابراهیمی یا کتاب سایر پیامبران الهی، کفار اهل کتاب خوانده

1. Ecumenism

2. Goy (singular form), Goyim (plural form)

واژه گوییم در عهد عتیق به ملت یهود به‌عنوان اجتماعی با باور دینی مشترک اطلاق شده اما امروزه پس از تحول معنایی، بر غیریهودیان دلالت دارد.

3. با به پایان رسیدن حکومت حزب بعث، کناررفتن صدام حسین و نیز برگزاری انتخابات برای تصویب قانون اساسی جدید (2005) اکثریت جمعیتی شیعه در عراق، اداره امور کشور را به دست گرفت.

می‌شوند. برای نمونه، مسیحیان، یهودیان، زردشتیان و صابئان¹ به‌عنوان «اهل کتاب»² یا کافران کتابی شناخته شده و در مقابل، پیروان آیین‌هایی که از دیدگاه اسلام، الهی قلمداد نمی‌شوند، همچون بوداییان، کافران غیر کتابی هستند.

در تقسیم‌بندی دیگری، بر اساس رابطه غیرمسلمانان با حکومت اسلامی، مناسبات مالی و اقتضائات زیست سیاسی جامعه مسلمانان، کافران ممکن است در چهار دسته مختلف قرار گیرند و تبعاً نظام برخورداری از آزادی‌ها و حمایت از حقوق آنان بسته به گروهشان متفاوت خواهد بود:

الف. کافران ذمی، دارای دو معیار سکونت و دین کتابی هستند. غیرمسلمانان دارای کتاب که در گستره جغرافیایی حکومت اسلام ساکن بوده و در ازای برخورداری از رفاه جامعه اسلامی و تضمین امنیت جان، مال و عرض خود، به بیت‌المال و خزانه حکومت اسلام، «جزیه» (مالیات) می‌پردازند.³

ب. کافران معاهد، از ساکنان مرزهای اسلام نبوده و لزوماً از اهل کتاب نیز شمرده نمی‌شوند؛ با این حال، ممکن است با حکومت اسلامی مناسبات سیاسی و تجاری دوستانه داشته باشند؛ واژه معاهد مولود وجود یک شرط تبانی (بنایی) بوده که تعامل انسان‌ها را صرف‌نظر از باورهای دینی، بر اساس «القای سلم» لازمه استمرار حیات اجتماعی می‌داند. از همین رو، عهد و پیمان حکومت‌ها را که راهکار تضمین‌کننده موقت امنیت بوده، مبنای هم‌زیستی مسلمانان و غیرمسلمانان است.⁴

1. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (حج: 17)

2. در قرآن کریم، از اعطای کتاب به‌عنوان نعمت (صافات: 117)، پاداش (صافات: 121) و موجب امتنان الهی (صافات: 114) یاد شده؛ چرا که کتاب یا راه و روش زندگی از ملزومات هدایت بشر است.

3. توبه: 29.

4 «خداوند سلطه به آنان که با شما عهد بسته‌اند و از جنگ خودداری می‌کنند ... و پیشنهاد صلح داده‌اند، جواز نمی‌دهد (و نمی‌توانید متعرض آنان شوید)» (نساء: 90)

ج. کافران مهادن، اگرچه پیمان مبنی بر حفظ مصالحه با حکومت اسلامی ندارند اما خط‌مشی خصومت‌آمیز و تهدیدکننده کیان اسلام یا حکومت اسلامی نیز در پیش نگرفته‌اند. مهادنه¹ یا تخییر میان جنگ و صلح به اقتضای شرایط زمان و مکان، بر رویکردی توأم با بی‌طرفی و مسکوت گذاشتن مواضع سیاسی به‌طور موقت دلالت دارد. باوجود این ناپایداری شرایط، حکومت اسلامی، بدون اعطای امتیاز یا حمایت، به اتخاذ رویکرد همراه با عدالت ملزم و از جنگ با مهادنان، نهی شده است. (لاینهاکم) به‌بیان‌دیگر، رفتار اجتماعی و نمود بیرونی باورهای این گروه، معیار آغاز یا ادامه تعامل با آن‌ها تعریف شده است، نه صرف باور به عقاید دینی خاص.²

د. کافران محارب (حربی)، به گروهی اطلاق می‌شود که یا خود در قتال با حکومت و عناد با شیوه حکمرانی اسلام بوده یا به دشمنان آن یاری می‌رسانند و اعم از اهل کتاب هستند.³ برخلاف سه گروه پیشین، رویکرد حکومت اسلامی در مواجهه با این دسته، نه‌تنها همراه با مدارا و انواع گونه‌گون حمایت به شمار نمی‌رود، بلکه احکام اختصاصی آنان از اطلاق برخوردار است.⁴ جان، مال و عرض کفار حربی مصون از تعرض نبوده⁵ و ورود آنان به مرزهای جغرافیایی یا سکونت در آن مجاز نیست.

با مرور مطالب پیش‌گفته، می‌توان میان کارکرد معیار عقیده در حوزه باورهای شخصی (جزا و پاداش اخروی) و زندگی جمعی قائل به تفکیک شد؛ بدین شرح که با توجه به کارکردهای حکومت‌های سنتی که به تأمین امنیت و فراهم آوردن زمینه‌های

1. مهادنه از ریشه هُدنه به معنای ترک موقت مخاصمه میان مسلمانان و کفار است.

2. «خداوند شما را از نیکی با آنان که در دین با شما قتال و دشمنی و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، نهی

نمی‌کند» (ممتحنه: 8)

3. انفال: 36.

4. انفال: 38.

5. نساء: 91.

رفاه محدود بوده وجود عقیده و فراتر از آن، باور به عقاید دینی خاص، نظام بهره‌مندی از امکانات اجتماعی و امنیت را تعیین می‌کرده است.

2-2. معنای مدرن

در اندیشه‌های حقوق عمومی، برای دولت مأموریت‌هایی چون تأمین نظم و امنیت، بهداشت و آسایش عمومی احصا شده است. حکومت‌های تئوکراتیک، علاوه بر این‌ها تأمین اخلاق حسنه را نیز از جمله کارویژه‌های مهم خود دانسته و برای نیل به این هدف، درصدد اجرای احکام دینی برآمده‌اند، زیرا اساساً ادیان رستگاری و تضمین سعادت ابنای بشر را از رهگذر معرفی سبک ویژه‌ای از زندگی اخلاق محور را هدف غایی خود می‌دانند. امروزه، در حکمرانی مدرن، تداوم حیات اندیشه تقدس زدایی از دین و سکولاریسم، مضاف بر ترویج احترام به آموزه‌های حقوق بشر و رشد ایده فرد محوری در جهان کنونی، دخالت حداقلی دولت در زندگی شهروندان را اقتضا داشته، حال آنکه دولت‌های دین‌سالار با عنایت به اتخاذ رویکردهایی چون ترویج آموزه‌های دینی مذهبی در سطح ملی، بعضاً سیاست‌گذاری حداکثری برای تمام شئون زندگی شهروندان را تکلیف خود می‌دانند¹ (Vaezi, 2022: 54). از همین رو، اصولاً دولت‌هایی با بنیان‌های اندیشه دینی، برآنند مدلی مبتنی بر مصالحه دو مفهوم دموکراسی و تئوکراسی را مهندسی کنند. هدف از طراحی الگوی اختصاصی حکمرانی دینی، حفظ مقبولیت عمومی است که یکی از وجوه مشروعیت حکومت انگاشته می‌شود.

تلاش برای رفع تبعیض‌های مبتنی بر عقیده یا ابتکار شیوه‌های متضمن کم‌ترین تبعیض، از دگرگونی در نظام دانایی «حکومت» یا همتای مدرن آن، «حکمرانی» نشان دارد. در اندیشه‌های سیاسی معاصر، شهروندی مبنای بهره‌مندی از حقوق اجتماعی و

1. این طیف از عملکرد دولت‌های دینی با الهام از کتاب *حقوق اداری*، نوشته سیدمجتبی واعظی ترسیم شده است. در این پژوهش، استعمال اصطلاحاتی چون دولت مبتنی و مراعی، با وام‌گیری از ادبیات نویسنده این اثر است.

هم‌چنین، طبیعت دارای کرامت انسان، زمینه برخورداری از حقوق بشر است (Vaezi, 381: 2016). در تعاریف نوین حقوق اساسی، جمعیت‌ها از مؤلفه‌های شکل‌دهنده دولت کشورها هستند. بر همین اساس، اندیشه احترام به حقوق شهروندان (گروه جمعیتی)، اعطای انواع آزادی به آن‌ها و اتخاذ مدارای دینی/مذهبی¹ از جمله الزامات حکمرانی مدرن است (Fox, 2020: 24). با این تعریف می‌توان گفت پیدایش مفهوم اقلیت‌ها² از جمله اقلیت‌های دینی، در گفتمان‌های سیاسی و ادبیات حقوقی از تأثیر نقش ویژه این گروه‌ها در تحقق حکمرانی خوب حکایت دارد. اعلام حمایت قانون اساسی از پیروان ادیان و مذهبی به‌جز دین/مذهب رسمی، شناسایی آنان به‌عنوان اقلیت‌های دینی/مذهبی و اعطای حقوق شهروندی به آنان همچون آزادی در آموزش‌های دینی و انجام مراسم مذهبی از جمله راهکارهای جلب رضایت افکار عمومی و تحصیل مقبولیت عامه است.

2-3. خوانش جمهوری اسلامی ایران

موج نخست سفارش‌های فقها بر نقش دین در سیاست و حکومت، با پیروزی انقلاب مشروطه (1285 ش.)، تغییر گفتمان شیعه، پررنگ شدن نقش فقیهان و پیدایش ایده «مشروع‌خواهی» به عرصه پیدایش پا گذاشت. علمای مشروع‌خواه برای حکومت منشأ دینی قائل بوده و حضور دین در سیاست را مبنای مشروع‌سازی حکومت معرفی می‌کردند. برای مثال، در اندیشه شیخ فضل‌اله نوری، تفرق دین و حکومت، موجب معطل ماندن اجرای احکام اسلامی بوده و اداره امور معاش مسلمانان مستلزم استقرار حکومتی شرعی است (Kadivar, 2001: 74). اعلام مواضع فقهای عصر بر همتایی دین و سیاست، رفته‌رفته از سال‌های نخستین قرن چهاردهم خورشیدی (1301 به بعد) نمود

1 Religious Tolerance
2. Minority/ Minorities

یافت.¹ جلوه چشم‌گیر این اندیشه را در کنش فقهای دهه چهل و پنجاه خورشیدی می‌توان مشاهده کرد.² آیت‌الله خمینی، به‌عنوان ایده پرداز و طراح نظام جمهوری اسلامی، شاخص‌ترین فقیه زمانه خویش قلمداد شده و با بیان اینکه تنها معیار مشروعیت حکومت، حکومت خدا و قانون الهی است (Feirahi, 2014: 98) بر اندیشه جدایی دین از سیاست خط بطلان کشید. پس از پیروزی انقلاب اسلامی و تصویب نخستین قانون اساسی، زمزمه ضرورت تنظیم رابطه دین و حکومت، با اندماج اصل دوازدهم در این قانون، صورتی رسمی و قانونی یافت. اصل دوم قانون اساسی³ را می‌توان چهره غیررسمی حکومت و شاخص هویتی نظام سیاسی ایران دانست. قانون‌گذار اساسی با احصا کردن ارکان⁴ حکومت بر اساس مؤلفه‌های هویت‌بخش با

-
1. برای نمونه: الف. میرزا علی‌اکبر شیخ‌الاسلام اصفهانی: «سیاست عین دیانت و دیانت عین سیاست است.» (مشروح مذاکرات مجلس ملی، دوره 4، قانون اعتبار برای مخارج اعزام و تحصیل شصت نفر محصلین نظامی به پاریس؛ جلسه صدویکم، مصوب 18 جوزای [خرداد] 1301 مجلس شورای ملی)
 - ب. آیت‌الله سیدحسن مدرس: 1. «منشأ سیاست ما دیانت ماست... سیاست ما عین دیانت ماست.» 2 «معنی ندارد که دولت و ملت، سیاست و دیانت دوتا شود. پیغمبر اکرم (ص) که مؤسس دیانت بود، رئیس سیاست بود.» (مشروح مذاکرات مجلس ملی، دوره 4، ج 33، جلسه 33، ص 33)
 - 2 برای نمونه: الف. آیت‌الله گلپایگانی: «دین ما دین اسلام و سیاست ما سیاست اسلامی است.»
 - ب. آیت‌الله خمینی: «اسلام تماش سیاست است ... سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد.»
 3. اصل دوم: «جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به: 1. خدای یکتا (لااله الاالله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او؛ 2. وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین؛ 3. معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا؛ 4. عدل خدا در خلقت و تشریح؛ 5. امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلامی؛ 6. کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا که از راه: الف. اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط براساس کتاب و سنت معصومان □ ب. استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیش‌برد آن‌ها ج. نفی هر گونه ستمگری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و هم‌بستگی ملی را تأمین می‌کند.»
 4. «رُکُن» در اصل به معنای ستون و پایه اصلی و بخش مهم هر چیز است.

جوهره تماماً دینی، به دنبال مهندسیِ انگاره‌ای¹ نوبنیاد بوده که تا پیش از آن، در نوع خود فاقد همتاست.

صورت مشروح مجلس مذاکرات تصویب قانون اساسی، منبعی جامع از خوانش‌های مختلف از مفهوم متنازع‌فیه است. با مطالعه مذاکرات ذیل اصل دوازدهم قانون اساسی، این نکته روشن می‌شود که مذاکره‌کنندگان بیش از آنکه در پی پاسخ به «چرایی» داشتن دین رسمی در یک حکومت دینی باشند، برآنند تا «چگونگی» تحقق یک آرمان را تضمین کنند.² به دیگر سخن، توجیه مسکوت ماندن معنای رسمیت دین را می‌توان در نگرش واضعان قانون اساسی دانست که رسمی‌سازی دین در این قانون را شیوه‌ای برای «وضع مبنا»ی استقرار یک حکومت دینی تلقی کرده‌اند و رسمی بودن دین به صورت پیش‌فرضی اجماعی و الزامی در اذهان مذاکره‌کنندگان وجود دارد. اگرچه از معنای دین رسمی سخنی نیست، اما اهداف داشتن یک دین رسمی بیان شده است که اصلی‌ترین هدف اعلام رسمی دین اسلام در قانون اساسی ایران، ایجاد زمینه برای اجرای احکام دین است.³ قانون اساسی ایران، علاوه بر رسمیت دین، مذهب تشیع را نیز رسمی اعلام کرده و با ابتکار خوانش ویژه‌ای که از اسلام مدنظر داشته، فصل نوینی از گفتمان سیاسی اسلام را عرضه کرده است.

1. Paradigm

2 برای نمونه: الف. مولوی عبدالعزیز: «ما باید کوشش کنیم جمهوری اسلامی، در تمام عالم اسلام پیاده شود و تمام ملل دنیا از جمهوری اسلامی ما استقبال کنند.» مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج 1، ص 459.

ب. آیت‌الله مکارم شیرازی: «هدف ما ایجاد یک حکومت اسلامی واحد در سراسر جهان است.» همان، ص 461.

3 برای نمونه: منیرالدین حسینی هاشمی: «جمهور کمک می‌کند همه با هم برای پیاده‌شدن اسلام. زیربنای چنین سازمان سیاسی و اجتماعی، آرا ناشی از میل نیست؛ رای ناشی از اعتقاد است.» همان، ص 60.

2-4. دیگر خوانش‌ها

در مروری اجمالی به سایر برداشت‌های موجود از نقش دین و گستره انعکاس آن نهاد در ساختار حکمرانی، از منظر کشورهای اسلامی و غیراسلامی اشاره می‌شود.

2-4-1. کشورهای اسلامی

تأثیر حضور نهاد دین در برخی کشورهای اسلامی به اندازه‌ای است که از آن به‌عنوان «تنها» منبع قواعد حقوقی یا یکی از منابع مهم هنجارهای حقوق قلمداد می‌شود. در عربستان، احکام اسلام تنها منبع تصویب قوانین در کشور است.¹ افزون بر این، دولت عربستان پیروی از احکام هر دینی جز اسلام را برای اتباع خود جرم‌انگاری کرده است.² این کشور، به دلیل اتخاذ رویکردهای دینی سخت‌گیرانه و الگوی حکمرانی خالی از تسامح دینی و مذهبی، به‌عنوان تنها نظام تئوکراسی مطلق در جهان معاصر شناخته می‌شود (Fox, 2008: 227). مالزی اگرچه دارای دین رسمی در قانون اساسی است، اما به دلیل تنوع قومیتی و زمینه چند فرهنگی، با ذکر نام ادیان و مذاهب دیگر، آزادی مذهبی را با اولویت صیانت از دین رسمی و جهت حفظ انسجام، به شکلی نسبی تضمین کرده است.³ اندونزی به‌عنوان بزرگ‌ترین کشور مسلمان دنیا، رویکردی میانه‌رو در آزادی دینی و مذهبی اتخاذ کرده و فاقد دین رسمی است. این کشور در

1. اصل هفتم قانون اساسی عربستان سعودی (1992) «یستمد الحكم فی المملکة العربیة السعودیة سلطته من

کتاب الله تعالی و سنه رسوله و هما الحاکمان علی هذا النظام و جمیع انظمة الدولة»

2 گزارش وضعیت آزادی دینی و مذهبی در عربستان:

2013 Report on International Religious Freedom: Saudi Arabia". state.gov. Washington, D.C.: United States Department of State. 28 July 2014. Archived from the original on 18 January 2023. Retrieved 12 February 2020.

3. Article 3(1) of Malaysia, the Federal Constitution: (1) Islam is the religion of the Federation; but other religions may be practiced in peace and harmony in any part of the Federation.

قانون اساسی خود، بدون ذکر نام دین خاصی، به اعلام هم‌سویی حکومت با دستورهایی خداوند اکتفا کرده است.¹

2-4-2. کشورهای غیر اسلامی

دین رسمی، مفهومی مختص به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یا کشورهای دارای جمعیت غالب مسلمان نیست و در دیگر کشورها نیز بسته به رابطه دولت و دین، الزاماتی قانونی برای حمایت از نهاد دین پیش‌بینی شده است. برای مثال، برخی از کشورهای خاور دور همچون بوتان، سریلانکا، میانمار و کامبوج دارای دین رسمی بودائی هستند (Fox, 2008: 203).

در میان کشورهای اروپایی، از شش کشور به‌عنوان کشورهای دارای «دین رسمی پویا»² نام برده شده است (دانمارک، فنلاند، یونان، ایسلند، نروژ و مالت) (Fox, 2016: 273). مراد از استعمال این وصف، تبیین خط‌مشی دینی مذهبی مجموعه‌ای از کشورهاست که علاوه بر اینکه یک یا بیش از یک دین رسمی (فنلاند با دو دین رسمی) دارند، حکومت به آموزش‌های دینی در سطح مدارس، حمایت‌های مالی از شخصیت‌های دینی، پرداخت حقوق و مستمری به روحانیون (از طریق اخذ مالیات‌های مذهبی)³ و کنترل قوانین بر اساس معیار دین مبادرت می‌ورزد. البته خوانش از «رسمیت» دین در قاره اروپا متفاوت است؛ برای نمونه، نروژ در مدارس دولتی، آموزش آموزه‌های مذهب لوتری را برای مسیحیان الزامی اعلام کرده است. در فنلاند دو مذهب لوتری و ارتدوکس رسمیت داشته و دو درصد از کل مالیات کشور مصرف آموزش‌های دینی روحانیان می‌شود (Doe, 2011: 10). درحالی‌که در بریتانیا، کلیسای انگلستان و کلیسای اسکاتلند نماد دو مذهب رسمی این کشور هستند. آموزش‌های

1. Article 29 (1) Indonesia constitution (1945): "the state shall be based on the belief in the one and only God."

2. active state religions

3. religious tax collection

دینی در مدارس این کشور ارائه می‌شود اما اختیاری و بنا به درخواست والدین دانش‌آموزان است (Fox, 2008: 111). مضافاً شاه یا ملکه (مونارک) به‌طور نمادین رئیس رسمی کلیسای انگلستان¹ و هم‌چنین عضو این کلیساست (Hirschl, 2010: 29).

اروپا در حکمرانی مشخصاً به کاربست ایده جدا کردن دین از سیاست یا لائیسیتته² گرایش دارد. برداشت کشورهای اتحادیه اروپا از این سنت یکسان نیست (Haarsche, 2021: 34)، اما تمایل قوانین اساسی بیشتر کشورهای این قاره به سمت اتخاذ رویکرد بی‌طرفی دینی (لائیسیتته مبتنی بر بی‌طرفی) مشهود است. در این بین، قرائت فرانسوی از مفهوم لائیسیتته، به پیدایش شیوه‌ای منجر شده که از آن، با عنوان «سنت فرانسوی» یا لائیسیتته مبتنی بر جدایی یاد می‌شود (Cross, 2015: 45). تأکید قاطعانه فرانسه بر جدایی دین از عرصه دولت، موجب شده که حتی گاهی وصف ستیزجویانه³ به رویکرد جدایی‌خواهی این کشور اطلاق شود (Fox, 2008: 135). دولت فرانسه هیچ‌گونه بودجه و یارانه‌ای به حمایت از دین و نهادهای دینی اختصاص نمی‌دهد (Haarsche, 2021: 28) و ضمن تضمین آزادی‌های دینی با نمایش عمومی مظاهر دینی صراحتاً مخالفت کرده است. از همین روی، برای حفظ تفکیک کامل دین و حکومت، سیاست‌های اجتنابی دینی در حکمرانی فرانسه بیش از دیگر کشورهای اروپایی ملاحظه می‌شود.

قوانین اساسی کشورهای اروپایی فاقد دین رسمی، سه رویکرد متفاوت اتخاذ کرده‌اند: نخست، رویکرد مبتنی بر تفکیک نسبی دین و حکومت⁴ است. در این دیدگاه، دولت‌ها تصریحی درباره دین رسمی نداشته اما از برخی «امور مذهبی» حمایت می‌کنند. برای مثال اصل شصت و چهار قانون اساسی اتریش بدون اشاره به دین رسمی، ادای سوگند مذهبی برای رئیس‌جمهور را الزامی دانسته و مضافاً اصل چهاردهم، دولت را به اختصاص بودجه برای مدارس دینی ملزم کرده است (Fox, 2008: 123). رویکرد

1. "Supreme governor" of the Church of England

2. *Laïcité*

3. Hostile

4. Moderate separation

دوم که از آن با عنوان روش مختلط¹ یاد شده، رویکرد تفکیک کامل دین و سیاست با التفات به نقش دین در ساخت سیاسی است.² از همین روی، این حکومت‌ها با عنایت به ارزش‌های فرهنگی جامعه، از نقش دین در حکمرانی غافل نشده و تلاش کرده‌اند سیاستی بی‌طرفانه درباره حضور دین در اداره جامعه در پیش گیرند. نمونه این رویکرد، کشور هلند است که اگرچه در قانون اساسی خود جهت‌گیری دینی را تعیین نکرده، زمینه تحقق آزادی‌های دینی را فراهم آورده است. اصل بیست‌وسه قانون اساسی این کشور (1983) مقرر داشته آموزش‌های همگانی باید با رعایت احترام به دین و عقاید همه صورت گیرد. در اصل ششم قانون اساسی سابق (1972) که همچنان مجراست، ادای سوگند دینی برای مقامات سیاسی بدون ضرورت و دارای جایگزین ذکر شده است (Doe, 2011: 29). رویکرد سوم، به کشور فرانسه (لایسیته فرانسوی) اختصاص دارد که خارج از اروپا، این برداشت از نسبت دین و حکومت، در ایالات متحده آمریکا نیز رایج است (Zucca, 2012: 117).

3. مطالعه کارکرد

دین که تا پیش از ظهور حکومت در معنای مدرن، هم‌اورد اصلی و همیشگی سلطنت بود، پس از تولد دولت‌های مدرن به‌عنوان یکی از نهادهای واسطه‌ای، به حیات خود ادامه داد. نهادهای واسطه‌ای یا میانجی‌گر عموماً وزنه‌ای برای تعدیل قدرت دولت در جامعه و سازوکاری جهت حمایت از آزادی‌های افراد بوده و حتی، نهادهای دینی، واجد ظرفیت تبدیل شدن به سازمان‌های مردم‌نهاد هستند (Cross, 2015: 20). بازی کردن نقش حلقه میانجی برای توانمندسازی شهروندان و استمرار اقتدار دولت از جمله کارکردهای نهاد دین به‌عنوان واسطه ذکر شده است. در بسیاری از پژوهش‌های جامعه‌شناختی، کلیساها و مساجد به‌عنوان عامل انسجام و مؤلفه وحدت‌بخش جمعی

1. Hybrid approach
2. Near full separation

معرفی شده‌اند (Noland, 2003: 1). باورهای دینی، در جهان امروز و در حوزه‌های گوناگون سیاست‌گذاری عمومی مانند سقط‌جنین، حقوق اقلیت‌های جنسی، مجازات اعدام و ... همچنان معتنابه هستند؛ زیرا موجد نظامی اخلاقی قلمداد می‌شوند. حتی در کشورهای سکولار، دین دارای کار ویژه‌های انکارناپذیر است؛ شناسایی دین به‌عنوان سرمایه اجتماعی¹ عامل تقویت‌کننده اعتماد جمعی و در نتیجه، تقویت مشارکت در جامعه مدنی است (Smidth, 2008). بررسی کارکرد ادیان رسمی، رهنمون ما در فهم گستره تأثیر این مفهوم در حوزه‌های مختلف است. از همین روی، در ادامه نقش نهاد دین در ترسیم طرح‌واره سیاسی و حقوقی حکومت‌ها موضوع مطالعه قرار گرفته است.

3-1. کارکرد سیاسی

امروزه با پذیرش دین رسمی، مجموعه‌ای از الزامات سنتی در زندگی مدرن شهروندان منظور می‌شود. هدف از مطالعه کارکرد سیاسی تعیین نسبت دین با هویت نظام سیاسی است؛ زیرا حمایت دین باعث تقویت ساختارهای حکومتی یا مبنای مشروعیت و پذیرش عمومی باشد. اصلی‌ترین کارویژه‌های سیاسی دین رسمی را می‌توان ذیل سه عنوان بررسی کرد:

3-1-1. وحدت‌بخشی سیاسی

با مطالعه سیر تطور جایگاه دین در نظام سیاسی دریافتیم که کارکرد وحدت‌بخش از دیرباز وجود داشته است. تصمیم شاه اسماعیل اول برای یکپارچه‌سازی سیاسی ایران در مقابل امپراتوری عثمانی از رهگذر اعلام مذهب رسمی متفاوت از قدرت همسایه صورت گرفت (Jackson & Lockhart, 1986: 193). یکی از سنتی‌ترین کارویژه‌های ادیان، حفظ انسجام اجتماعی مبتنی بر اعطای هویت مشترک بوده، با هدف تمایز از «غیر» (Emon, 2012: 107) و دستیابی به نظم سیاسی است. گفتنی است در جهان

معاصر، در کشورهای خاورمیانه، شمال آفریقا و کشورهای آسیایی مسلمان، کارویژه انسجام‌بخشی دین همچنان حیات خود را حفظ کرده است (Hirschl, 2010: 4).

اصل یازدهم قانون اساسی، علاوه بر وحدت ملی که وحدتی بر مبنای تابعیت است، به نوع دیگری از وحدت تصریح دارد و آن وحدت مبتنی بر عقیده دینی است.¹

تکلیفی که قانون‌گذار اساسی به دولت جمهوری اسلامی ایران محول کرده، جنبه فرامرزی داشته و «اتحاد ملل اسلامی» از الزامات حکومت قرار گرفته است. اولیای تقنین اساسی در این اصل، با الهام از ادبیات کتاب آسمانی دین رسمی، واژه «امت»² را که خود دارای پیشینه مفهومی است، به کار برده و بر ائتلاف همه‌جانبه «جهان اسلام» تأکید کرده است.³ به بیان دیگر، واژه ملت که جمع آن ملل است، در این اصل در معنای عام خود به کار رفته و مراد از آن، مجموعه کشورهایی است که دارای دین مشترک اسلامی هستند. در اصول دیگری، مقنن مؤسس، «دفاع از حقوق همه مسلمانان» را

-
1. اصل 11 قانون اساسی: «به حکم آیه کریمه (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) همه مسلمانان یک امتند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد.»
 2. در اندیشه تهیه‌کنندگان متن قانون اساسی، نظام سیاسی ایران جزئی از یک مجموعه بزرگ‌تر است. برای مثال آیت‌الله بهشتی در ذیل مذاکرات اصل اول قانون اساسی، به صراحت بیان می‌کنند: «جمهوری اسلامی ایران جزئی از کل امت اسلام است.» (مذاکرات، ص 200) به نظر می‌رسد با توجه به اقتضانات زمان تصویب این قانون، بیش از آنکه توجه تصویب‌کنندگان به بار حقوقی معنای واژگان انتخابی و ظرفیت و امکانات حکومت برای تحقق اهداف مندرج در این قانون معطوف باشد، قانون‌گذاری به مسیر آرمان‌خواهی وارد شده و در برخی موقعیت‌ها، بیان مکرر آرمان‌های انقلابی، قانون اساسی را به بیانیه‌ای سیاسی شبیه ساخته است، برای نمونه: «حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر، ولو امام عصر باشد، اهمیتش بیشتر است؛ ... همه انبیا از صدر عالم تا حالا که آمدند، برای کلمه حق و برای دین خدا مجاهده کردند و خودشان را فدا کردند. ... همه برای حفظ اسلام است. اسلام یک ودیعه الهی است پیش ملت‌ها ... حفظ این بر همه کس واجب عینی است.»
 3. البته اینکه قانون اساسی یک کشور چگونه می‌تواند گستره سیاست خارجی سایر دولت‌ها را تعیین یا برای آنها تکلیف ایجاد کند، محل سوال است.

اولویت تعامل و سیاست خارجی اعلام کرده¹ و² نهایتاً استقرار «حکومت حق و عدل»³ را که مفهومی منبعث از آموزه‌های دین اسلام است، به‌عنوان حق «همه مردم جهان» می‌داند.⁴ همچنین، بر تلاش برای ایجاد وحدت دینی بین شهروندان در بند پانزدهم اصل سوم تأکید شده است.⁵ با عنایت به استعمال واژگانی چون ائتلاف، اتحاد، برادری و کلمات مشابه، به نظر می‌رسد دین رسمی در قانون اساسی ایران همچنان از منظر سیاسی دارای کار ویژه وحدت‌بخش بوده و جمهوری اسلامی، به اتکای نهاد دین و حتی مذهب رسمی، به دنبال تعریف هویت سیاسی متمایز بوده است.

3-1-2. مشروعیت بخشی به نظام سیاسی

دین در طول تاریخ منبعی برای مشروعیت‌بخشی⁶ به نهادهای اجتماعی و سیاسی بوده است. حاکمان میان‌رودان (بین‌النهرین) برای تقویت منبع قدرت زمینی به دامان مشروعیت الهی متوسل می‌شدند (Brisch, 2008: 81). تغییر تمثال و تندیس خداوند حکومت جدید، پس از سرنگونی حکومت پیشین، تأکیدی بر تفاوت در منشأ مشروعیت حکومت جایگزین بوده است (Evans, 1997: 10). در ایران باستان، شاه دارای فر ایزدی بود و بنا بر همین برخورداری، مشروعیت دینی پادشاهی وی تأیید می‌شد (Akrami, 2010: 7).

1. بند 16 اصل سوم قانون اساسی

2. اصل 152 قانون اساسی

3. این عبارت در اولین اصل قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به کار رفته است. عموماً اصول اولیه قوانین اساسی، بیان‌گر شکل و محتوای کلی نظام‌های سیاسی هستند و از رهگذر تدقیق در این مواد، می‌توان با ماهیت و اهداف آن حکومت آشنا شد.

4. اصل 154 قانون اساسی

5. بند 15 اصل سوم قانون اساسی

کارکرد اخیر، در دوران معاصر به شکل دیگری بازتاب یافته است. اصلی‌ترین انگیزه برای اتکا به این کارویژه دین، دستیابی به رضایت افکار عمومی است (Hirschl, 2010: 51). مشروعیت در نظام‌های سیاسی دارای دین رسمی، مبنایی فراتر از مفاهیم نوظهور حکمرانی چون اراده ملی و قانون اساسی دارد. مشروعیت سیاسی در ایران که دارای دین رسمی است، مفهومی دوجبهی بوده و ساحتی الهی - مردمی دارد؛ باین‌حال از آنجاکه دین رسمی با جنبه الهی مشروعیت پیوند خورده است، در این بخش از شرح مبنای مشروعیت مردمی خودداری شده و صرفاً مبنای الهی مشروعیت بررسی می‌شود.

قانون اساسی ایران در نخستین اصل خود، مبنای مشروعیت نظام سیاسی را «اعتقاد دیرینه ملت ایران به حکومت حق و عدل قرآن»¹ دانسته و در اصل دوم به بنیان‌های ساخت نظام سیاسی در شش بند تصریح داشته که جملگی، برآمده از آموزه‌های دین اسلام هستند. استعمال عبارت حکومت حق و عدل که پیش‌از این گفته شد مفهومی دینی است، بر مشروعیت الهی نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران دلالت دارد. در این دیدگاه، حاکمیت فی‌نفسه از آن خداوند است و به امانت در دستان بشر سپرده شده است² که در صورت اجرای فرمان‌های الهی، نهایتاً عدالت به‌عنوان آرمانی جمعی محقق می‌شود.³ با تعمق در معنای عدل و همچنین توجه به مقدمه و دیگر اصول قانون

1. اصل اول قانون اساسی: «حکومت ایران جمهوری اسلامی است که ملت ایران، بر اساس اعتقاد دیرینه‌اش به حکومت حق و عدل قرآن، در پی انقلاب اسلامی پیروزمند خود ... به آن رأی مثبت داد»
 2. مقدمه قانون اساسی: «در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است بر اساس تلقی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند (أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ)»
 3. صبغه عبارات حکومت حق و حکومت عدل را می‌توان در برخی آثار بنیان‌گذار جمهوری اسلامی مشاهده کرد. حکومت حق در سامان اندیشه ایشان، حکومت خداست که استقرار حکومت با مبنای الهی، عین عدالت تلقی می‌شود؛ زیرا اسلام با هدف اشاعه عدالت و تأمین سعادت دنیوی و اخروی نازل شده است. برای نمونه، رک: کتاب البیع، ج 1، ص 20: «اسلام برای اقامه حکومتی عدل‌گستر آمده است. اسلام بنیان‌گذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که آراء و تمایلات نفسانی یک تن را بر سراسر جامعه تحمیل کند و نه شیوه

اساسی، می‌توان دریافت مراد مؤسس از حکومت حق و عدل، حکومتی ضابطه‌مند بوده که بنیان هنجارهای آن بر احکام الهی استوار است. به دیگر سخن، تأکید بر دوری از استبداد و ظلم که از اوصاف نظام سیاسی سابق است و وجود معیار و قانون در حکمرانی و پیوند با منشأ الهی که همگی مفاهیمی ملهم از سامان اندیشی دینی است، از مؤلفه‌های مشروعیت در قانون اساسی ایران شناخته می‌شود.

3-1-3. ساختارسازی سیاسی

تعیین ارکان سازمانی¹ بر مبنای پاسداشت آموزه‌های دینی از دیگر کارکردهای سیاسی دین رسمی است. این نهادها با هدف فراهم آوردن زمینه اجرای احکام دینی ایجاد شده و بعضاً دارای وزن نمادین (Hirschl, 2010: 3) و جلوه‌گر حضور آموزه‌های پیش‌گفته در سامان سیاسی و اجرایی کشور هستند. برای نمونه در جمهوری اسلامی ایران، شورای نگهبان به‌عنوان نهاد پاسدار دین و قانون اساسی تأسیس شده است. نکته شایان تأمل این است که مجمع تشخیص مصلحت به‌عنوان نهادی که مولود خویش ویژه‌ای از فقه اسلامی بوده، موازی با شورای نگهبان که مأمور حراست از دین رسمی است، ایجاد شده تا اقتضائات زندگی اجتماعی را که با احکام اسلامی در تراحم است، موقتاً و بنا به شرایط، به دین (قانون اساسی) ارجح اعلام کند. به‌جز تأثیر دین در ساختارسازی، می‌توان به نقش این نهاد به سازوکارسازی² نیز اشاره کرد. قانون‌گذار اساسی برای نیل به اهداف اصل دوم، دولت را ملزم دانسته تا در راستای ایجاد «محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا»³ تمامی امکانات خود را مصروف دارد.

مشروطه و جمهوری که متکی بر قوانینی باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن وضع می‌کنند؛ بلکه حکومت اسلامی، نظامی است ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد و هیچ‌یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه را حق استبداد رأی نیست.»

1. Institution-making

2. Policy-making

3. بند 1 اصل سوم قانون اساسی.

قانون اساسی، دین‌داری یا پایبندی به دین را معیاری برای انتخاب مدیران سیاسی نیز در نظر می‌گیرد؛ زیرا به‌موجب برداشت مؤکد از ایده حضور دین در حکمرانی، برخی مدیران کشور از میان رهبران دینی انتخاب می‌شوند. در این باره، می‌توان به اصول متعددی از قانون اساسی اشاره کرد که برای مدیران سیاسی خاص، همچون رئیس قوه قضاییه،¹ رئیس دیوان عالی کشور² و وزیر اطلاعات،³ وجود اوصاف مبتنی بر برخورداری از دانش دینی را الزامی دانسته است. از آنجاکه در نظام‌های سیاسی غیر لائیک، حمایت از دین یکی از اهداف حکومت‌هاست، بخشی از بودجه کشور به تحقق اهدافی چون شناخت دین، انجام پژوهش‌های دینی، مستمری مدارس دین و مذهب و امثالهم تخصیص یافته و حفظ حیات دین در زندگی سیاسی و اجتماعی، در ردیف هزینه‌های ملی اسناد بودجه سالانه قرار می‌گیرد.⁴

2-3. کارکرد حقوقی

نظام‌های حقوقی، مولود هنجارهای اجتماعی بوده و ادیان رسمی، به دلیل پیشینه زیست اجتماعی، در نظام‌های حقوقی جامعه خود نیز بازتاب یافته‌اند که در ادامه، اهم جلوه‌های تأثیر این نهاد در حقوق بررسی شده‌اند.

1. اصل 157 قانون اساسی

2. اصل 162 قانون اساسی

3. قانون تعیین ضوابط و شرایط وزیر اطلاعات

4. از سال 1401، بودجه نهادهای مذهبی در ایران، افزایش صددرصدی داشته و بودجه برخی نهادهای مذهبی نیز اصلاً اعلام نشده است. برای مطالعه متن خبر، ر. ک: گزارش تجارت‌نیوز.

3-2-1. منبع وضع قاعده (هنجارسازی)

مهم‌ترین اثر اعلام دین رسمی، ایجاد و سامان یک نظام حقوقی برآمده از آموزه‌های دینی یا هم‌سو با آن است؛ بنا بر این دو نقش ساختارسازی و هنجارسازی¹، سازوکار نظام سیاسی نیز اصولاً در چارچوب احکام دینی معین می‌شود (Hirschl, 2010: 3). این کارکرد، در مشاهده تأثیر متقابل دین رسمی و الگوی حکمرانی بر یکدیگر رهنمون ما است؛ به این معنا که دین رسمی، موجد قواعدی است که اداره جامعه بر اساس آن صورت می‌گیرد و رسمیت دین در قانون اساسی، مستلزم اتخاذ رویکردهای ایجابی و حمایت از «مأخذ» قواعد است.² مثلاً مراکش به‌عنوان کشوری دارای دین رسمی، بر مدارس قرآنی، مساجد و مؤسسات دینی سیاست‌های نظارتی مستمر اعمال می‌کند. (Fox, 2008: 40). با عنایت به تأثیرپذیری منابع تقنین از مبانی نظام سیاسی، می‌توان گفت در مقایسه با کشورهای فاقد دین رسمی، متون مقدس و آموزه‌های دینی در ساخت نظام حقوقی، از دیگر منابع وضع قواعد چون اخلاق، عرف اجتماعی، نیاز شهروندان جایگاهی مستقل یافته است.

اصل پنجاه‌وشش قانون اساسی ایران، آشکارا به حق حاکمیت بشر در زمین که «مأخوذ» از حاکمیت الهی است، تأکید داشته³ و اعمال این حق را از رهگذر مجلس قانون‌گذاری در اصل پنجاه‌وهشت تضمین کرده است. علاوه بر انعکاس نقش دین در نظام حقوقی به‌عنوان «منشأ» قواعد، این نهاد رسمی، ممکن است در سامان هنجاری جامعه دارای جلوه دیگری نیز باشد که در ادامه مطالعه می‌شود.

1. Religious Legislation

2. بارزترین مؤلفه‌های این سیاست حمایتی عبارت‌اند از: الف. وضع قاعده بر مبنای آموزه‌های دینی ب. تخصیص بودجه برای حمایت‌های مالی از آیین‌های دینی ج. آموزش دینی در سطوح مختلف.
3. اصل پنجاه‌وشش: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است».

3-2-2. شاخص انطباق قاعده (مطابقت‌دهی)

تعریف شأن مستقل برای دین در نظام حقوقی به‌عنوان منبع تقنین، مولد کارکردی ثانویه برای این نهاد است. در سامان سلسله‌مراتبی هنجارها، قانون اساسی در رأس نظام هنجاری قرار می‌گیرد و دیگر قواعد به لحاظ محتوا الزاماً هم‌سو با این قانون هستند (Hirschl, 2010: 3). کشورهای دارای دین رسمی، دین را با هدف تضمین اجرای احکام دین در کنار قانون اساسی شاخص دیگری به‌عنوان انطباق‌گر قواعد فزاین و فرودین و ارزیاب محتوای قواعد شناسایی کرده‌اند. انعکاس قرائتی که دین را قاعده‌ای فزاین و همتای قانون اساسی دانسته و آن را معیاری برای انطباق قواعد فرودین تلقی می‌کند، موجبی برای انقلاب در سلسله‌مراتب هنجارها شده و الگوی نوینی از نظم هنجاری را ابداع کرده است. بنا بر وجود مبانی و صورت‌بندی اختصاصی نظام سیاسی، قانون اساسی ایران، با پذیرش نسبی مؤلفه‌های مدرن، خرد بشری را تا جایی لازم‌الاتباع می‌داند که با فهم وحیانی در تراحم نباشد (Vaezi, 2023: 273).

3-2-3. معیار ترسیم گستره حقوق و آزادی‌های شهروندان (مرزبندی)

در نظام حقوقی ایران، صرف‌نظر از خوانش‌های سیاسی از کارکرد دین رسمی، گستره آزادی‌ها بنا به آموزه‌های دینی معین می‌شود؛ شاهد این مدعا، تصریح بند ششم اصل دو قانون اساسی که آزادی انسان را «توأم با مسئولیت انسان در برابر خدا» است. پس تداوم حیات آزادی، مقید به رعایت موازین اسلامی است (Vaezi, 2023: 271). با این وجود، حتی دین و احکام آن مبنای سالب آزادی شهروندان قلمداد نمی‌شوند؛ زیرا آزادی در قانون اساسی ایران، آرمانی هم‌تراز با استقلال و تمامیت ارضی ذکر شده است؛ بنابراین، اگرچه دین و آموزه‌های مذهبی در قانون اساسی مُحدّد مرزهای آزادی است، با این حال ظرفیت سلب آزادی برای این نهاد، جز در موردی که آزادی «ناقض موازین اسلامی» (اصل 26)، «مخل به مبنای اسلام» (اصل 27) یا «مخالف اسلام» (اصل

28) تلقی شود، وجود ندارد.¹ کارکرد حقوقی دین رسمی به عنوان ضابطه برخوردار از برخی حقوق در حوزه استخدامی مشهود است. بند «ح» ماده 42 قانون مدیریت خدمات کشوری، یکی از شروط اساسی برای ورود به خدمت دولتی را تقید به دین رسمی یا یکی از ادیان شناخته شده در قانون اساسی دانسته است.

گفته شد یکی از کارویژه‌های دین رسمی، تحقق هدف یکپارچه‌سازی و اتحاد بر اساس اعطای هویت دینی است. مبنای این کارکرد، تأثیر جمعیت پیروان دین بر استمرار حیات آن دین است. این کارویژه با اتکا به شمار «اکثریت»² باورمندان خود، به دنبال اثبات حقانیت جوهری است. با التفات به تنوع عقاید در تمامی جوامع، در مقابل اکثریت، می‌توان از اقلیت‌های دینی و نظام حقوق و آزادی‌های آنان نیز سخن گفت. عموماً کشورهای دارای دین رسمی، در قانون اساسی حیات برخی ادیان غیررسمی را نیز به شناسایی می‌کنند.

بنا به اصل عقلی «اذن در ملزوم، اذن در لوازم آن نیز است»، شناسایی قانونی اقلیت‌های دینی، نتایجی چون آزادی تبلیغ دین، برپایی آیین‌ها و آموزش احکام دینی اقلیت‌ها را به دنبال دارد. سیاست دینی کشورهای دارای دین رسمی، مبتنی بر پاسداری از موجودیت دین رسمی گزارش شده است (Fox, 2008: 183-184). حال آنکه آزادی‌های تبعی اقلیت‌های دینی، بیش از آنکه تابع تسامح دینی یا خوانش حکومت از

1. گفتنی است با وجود صراحت قانون اساسی درباره احترام به حقوق اقلیت‌های دینی در ایران، این کار ویژه دین رسمی، از تأثیر برداشت‌های سیاسی حاکمان مصون نمانده است؛ برای مثال، با وجود رد نشدن صلاحیت نامزد انتخاباتی شورای شهر یزد پیش از برگزاری انتخابات، پس از کسب نصاب آراء، بنا به دستور موقت شعبه 45 دیوان عدالت اداری، عضویت وی در شورا معلق شد. اگرچه شورای نگهبان، با استناد به قاعده نفی سبیل و احتراز از تصمیم‌گیری غیرمسلمانان برای مسلمانان، به اتفاق، به توقف فعالیت سپنتا نیکنام در شورای شهر یزد رای داد، اما در نهایت با رأی مجمع تشخیص مصلحت نظام، مبنی بر بقای قانون انتخابات شوراهای (مصوب 1375) و مجاز بودن عضویت اقلیت‌های دینی در شورای شهر، وی به این شورا بازگشت.

2. Religious Majority

مفهوم نظم عمومی تلقی شود، برآمده از حقوق فطری بشر است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: 188: Qari Seyyed Fatemi, 2009).

تأثیر مفهوم دین رسمی در حوزه احوال شخصیه و تعیین گستره مسئولیت کیفری را نمی‌توان از نظر دور داشت؛ در سامان حقوق کیفری، بارزترین اثر تفکیک باورمندی به دین رسمی کشور از ادیان دیگر، دگرگونی در نظام مسئولیت کیفری است. حضور دیرینه پیروان دیگر ادیان یا شهروندان بدون باور به دینی خاص، موجب نظام کیفری خاص برای اقلیت‌های دینی و کافر شده است. فلسفه حاکم بر این تمایز، حمایت از دین رسمی کشور و نیز اعطای امتیازهای اجتماعی با هدف گرویدن به این دین و دستیابی به اکثریت است. اثبات این مدعا را می‌توان در مجازات ارتداد ملاحظه کرد، زیرا بنا به نظر اندیشمندان دینی، طرد و تغییر دین اسلام، موجب متلاشی شدن ائتلاف امت و بنیان‌های حکومت قلمداد می‌شود. از همین رو، فراتر از باور شخصی تلقی شده و تصمیمی دارای اثر اجتماعی و حتی سیاسی است (Velaie, 2005: 255).

اگرچه فقه اسلامی با هدف نمایش چهره اقتداری دین، درباره ارتداد دارای احکام صریح است، در قانون مجازات اسلامی حکمی درباره این موضوع وجود نداشته و این عنوان، جرم‌انگاری نشده است. مضافاً با واکاوی این قانون که یکی از تأثیر یافته‌ترین قوانین از احکام اسلامی است، می‌توان به تأثیر باور دینی در ایجاد عناوین مجرمانه،¹ نوع (قصاص غیرمسلمان در برابر مسلمان / عدم قصاص مسلمان در برابر غیرمسلمان)²

1. ماده 513 ق.م.ا. (عنوان عام توهین به مقدسات و عناوین توهین به پیامبر اکرم □ یا سایر معصومان □؛ هتک حرمت ادیان، عنوان خاص سب‌النبی)

2. ماده 301 قانون مجازات اسلامی؛ هم‌چنین بند پ ماده 224.

و شدت (تبدیل حد به تعزیر)¹ مجازات یا معافیت از آن (ربای معاملی)²، جبران خسارات و دیه³ و نظام اختصاصی کیفر برای غیرمسلمانان اشاره کرد. دین رسمی، علاوه بر حقوق کیفری، در احوال شخصیه و حقوق خصوصی افراد بازتاب معتنا داشته است؛ برای نمونه، تفکیک درباره میزان دیه مرد و زن، تأکید بر نقش جنسیت در اقتصاد خانواده (مهریه، ارث و ...) ابداع مفهوم ولایت پدر و جد پدری و تأثیر اذن آنان در تنفیذ اعمال حقوقی و گزاره‌هایی از این دست، همگی از احکام دین در حوزه حقوق خصوصی به شمار می‌رود که در قانون مدنی و قانون مجازات اسلامی نیز تکرار شده است. در مجموع می‌توان گفت احکام و مقررات دین رسمی از رهگذر قوانین مختلف بر جنبه‌های گوناگون حیات حقوقی شهروند ایرانی معاصر سایه افکنده است.

4. بازتاب مفهوم دین رسمی در آرا قضایی

در آرای صادر از دادگاه‌های عالی بین‌المللی، مشخصاً رأی درباره تکلیف دولت‌ها به اعلام دین رسمی یا ممنوعیت از داشتن آن موجود نیست، بلکه آرای قضایی صادره دارای موضوعاتی چون الزام دولت به فراهم آوردن زمینه‌های آزادی عقیده و آزادی اجرای مناسک اقلیت‌های دینی است. مهم‌ترین مستند آرا در دادگاه‌های بین‌المللی، ماده 9 کنوانسیون اروپایی حقوق بشر⁴ (مصوب 1950 شورای اروپا) است که به سه آزادی

1. تبصره 1 ماده 251 ق.م.ا. باور به اسلام را از شرایط تبدیل حد به تعزیر مقرر داشته است.

2. تبصره 3 ماده 595

3. ماده 382 ق.م.ا. درباره فاضل دیه غیرمسلمان و ماده 554 دیه اقلیت‌های دینی.

4. این کنوانسیون سندی مستقل از اعلامیه جهانی حقوق بشر (1948) است.

بنیادین اندیشه، عقیده و دین/مذهب تصریح دارد.¹ از همین رو، در این بخش آرای مطمح نظر شده‌اند که بر نقش دولت‌ها در بازتعریف گستره آزادی بر مبنای باورهای دینی تأکید داشته‌اند. از این حیث، در میان کشورهای اروپایی، وضعیت دو کشور شایان تأمل است: نخست، یونان که به اتخاذ سیاست‌های سخت‌گیرانه در قبال اقلیت‌های دینی مشهور است؛ دولت یونان در 1986 عضویت از فرقه مسیحی «گواهان یهوه»² را به اتهام تبلیغات دینی در زمان بازدید از یک کلیسای ارتدوکس (دین رسمی یونان) محکوم و زندانی کرد (Zucca, 2012: 94). در رأی مشهور کوکیناکیس به طرفیت دولت یونان³، دیوان اروپایی حقوق بشر اعلام کرد از آنجاکه آزادی اندیشه، عقیده و دین از بنیان‌های جامعه دموکراتیک بوده، وضع محدودیت برای اقلیت‌های دینی از سوی دولت یونان، فی‌نفسه رفتاری دموکراتیک قلمداد نشده⁴ و صرفاً وجود مبنایی چون «حمایت از حقوق و آزادی‌های شهروندان دیگر»، برای مداخله دولت پذیرفتنی است؛ زیرا قانون اساسی این کشور مقرر داشته دولت موظف است آزادی فردی تک‌تک شهروندان از جمله آزادی عقیده را تأمین کند (Taylor, 2005: 39). اگرچه دیوان در پرونده کوکیناکیس از اظهار نظر درباره ممنوعیت تبلیغات دینی سرباز زد، از مفاد این رأی، الزام دولت به احترام به عقاید دینی پیروان سایر ادیان مستفاد می‌شود. هم‌چنین می‌توان دریافت این دادگاه عالی، قائل به اتخاذ رویکردهای حداقلی حکومت‌ها در مواجهه با پیروان دین غیررسمی و خودداری از رفتارهای سرکوبگرانه است. در

1. ماده 9: «الف. هر کس دارای آزادی اندیشه، عقیده و مذهب است. این حق شامل آزادی تغییر مذهب یا عقیده و آزادی بیان عقاید دینی، اعم از ابراز فردی یا گروهی است و شامل آزادی در پرستش، آموزش باورها و انجام اعمال دینی به صورت خصوصی یا عمومی است.

ب. آزادی ابراز مذهب یا عقاید دینی فقط شامل محدودیت‌هایی خواهد بود که توسط قانون تجویز شده و در یک جامعه دموکراتیک به نفع امنیت عمومی، حفاظت از نظم، از سلامت یا اخلاق عمومی برای حمایت از حقوق و آزادی‌های دیگران ضروری است.»

2. Jehovah's witnesses

3. *Kokkinakis v. Greece* (Ser. A) No. 260–A (1993) ECtHR

4. *Kokkinakis v Greece* para 31.

پرونده‌های دیگری درباره آموزش‌های اجباری دینی مدارس (2019)،¹ الزام به پیروی از مذهب رسمی کشور در زمان ادای سوگند در دادگاه کیفری (2013)² یا ادای سوگند وکالت (2008)³ دیوان اروپایی حقوق بشر در خصوص سیاست‌های دینی یونان رأی صادر کرده است.

فرانسه نیز از زمان تصویب قانون جدایی دین از دولت (مصوب 1905) به دلیل اصرار بر به‌کارگیری شیوه‌های لائیک در آرا این دادگاه‌ها جایگاه ویژه‌ای یافته است (Doe, 2011: 34). خوانش فرانسه از لائیسیت، برداشتی سلبی نیست؛ زیرا دولت‌هایی که نگاه بی‌طرفانه به نسبت دین و حکمرانی دارند، در خصوص پشتیبانی از نهاد دین اعلام نظر مثبت یا منفی ندارند. درحالی‌که فرانسه در راستای تأکید بر لائیسیت جدایی‌خواه رفتاری مداخله‌ای و ایجابی برای زدایش «نشانه‌های دینی»⁴ در سطح عمومی در پیش‌گرفته است. برخی بر این باورند فرانسه با اعلام ممنوعیت هر نوع استفاده از نمادهای دینی مذهبی در فضاهای عمومی، به دنبال دست‌آویزی برای محدود کردن آزادی‌های مندرج در ماده 9 کنوانسیون اروپایی حقوق بشر است (O'Halloran, 2021: 328). دیوان اروپایی حقوق بشر در رأی 2014⁵ اعلام کرد استفاده از پوشاک دینی مانند نقاب و برقع، با نظم عمومی منافاتی نداشته و دولت فرانسه اجازه ندارد پوشاندن چهره در امکان عمومی با پوشیه (برقع) را با هدف تبعیت از احکام دینی ممنوع کند؛ زیرا به استناد ماده 9 کنوانسیون، انتخاب پوشش دینی موجب نقض آزادی‌های اساسی دیگر شهروندان نیست. هم‌چنین در آرا دیگری از دیوان در قضایای منع استفاده از عمامه برای هندوها⁶ و منع گذاشتن ریش به‌عنوان نشانه پابندی به اسلام،⁷ سیاست‌های لائیک فرانسه ارزیابی شده‌اند.

1. *Papageorgiou and others vs. Greece*, No 4762/18, 6140/18 (2020) ECtHR

2. *Dimitras and others vs. Greece* No 42837/06 (2010) ECtHR

3. *Alexandridis vs. Greece* No 19516/06 (2008) ECtHR

4. *Sternutatories' symbols*

5. *S.A.S. v. France*, Application No. 43835/11 (2014) ECtHR

6. *Mann Singh v. France*, Application No. 24479/07 (2008) ECtHR

در ایران، نیز می‌توان انعکاس مفهوم دین رسمی را در آرا قضایی صادره از دادگاه‌ها مشاهده کرد. برای مثال، در دادنامه 3103 دیوان عدالت اداری، تصریح شده که قانون اساسی ایران تنها دارای یک دین رسمی بوده و دین ایرانیان زردشتی، مسیحی و کلیمی از ادیان رسمی نیست، بلکه این ادیان از اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند.¹ با تدقیق در آرای مختلفی از دیوان عدالت اداری می‌توان دریافت جهت‌گیری این دادگاه عالی درباره دین رسمی و اقلیت‌های دینی، تابع تفسیرهای ناهمگراست؛ برای نمونه، در دادنامه‌ای دیوان عدالت در شکایت شهروند بهایی که به استناد تصویب آیین‌نامه وزارت کشور،² از اشتغال در آموزشگاه رانندگی محروم شده، خود را حتی مستند به اصل 43 (شرایط و امکانات کار) قانون اساسی، برای رسیدگی و ابطال آیین‌نامه صالح ندانسته³ درحالی‌که در دادنامه‌های دیگری، به این علت که آیین‌نامه‌های وزارت کشور در خصوص سامان‌دهی برخی مشاغل را به نظم عمومی مرتبط و تبعیت از آن را برای تمامی شهروندان از جمله شهروندان بهایی الزامی دانسته، موجبی برای ابطال آیین‌نامه‌های اعتراضی نیافته است.⁴ همچنین در رأی دیگری، هیئت عمومی دیوان عدالت اداری، رأی شعبه 18 مبنی بر دستور مراجع قضایی بر قطع حقوق بازنشستگی درجه‌دار ارتش را به سبب بهایی بودن، مخالف با قوانین ندانسته و رأی این شعبه را استوار کرده است.⁵ به نظر می‌رسد رویکرد دیوان عدالت اداری در رسیدگی به شکایات اقلیت‌های دینی و مذهبی از تصمیمات اداری، خودداری از رسیدگی با اعلام عدم

7. *Ebrahiminan v. France*, Application No. 64846/11 (2015) ECtHR

1. دادنامه 3103 هیئت عمومی دیوان عدالت اداری، مورخ 30 بهمن 1398 و دادنامه 125 مورخ 29 شهریور 1396 هیئت تخصصی بیمه کار و تأمین اجتماعی دیوان عدالت اداری.
2. آیین‌نامه مصوب وزارت کشور، مورخ 19 اسفند 1369.
3. دادنامه 1054/86 هیئت عمومی دیوان عدالت اداری مورخ 27 آذر 1386.
4. دادنامه شماره 9709970906010348، مورخ 30 دی 1397 و دادنامه شماره 9709970906010261، مورخ 21 آبان 1397 صادره از هیئت تخصصی اداری و امور عمومی.
5. دادنامه 130/74 هیئت عمومی دیوان عدالت اداری مورخ 6 آبان 1374.

صلاحیت یا لحاظ کردن اثر ابطال تصمیمات پیش گفته به‌ویژه در حوزه نظم عمومی بوده است. در رأی دیگری از دادگاه تجدیدنظر استان تهران، این مرجع نگره‌داری مشروبات الکلی برای غیرمسلمانان و اقلیت‌های دینی را فاقد وصف مجرمانه دانسته و با نقض حکم دادگاه نخستین، رأی بر برائت متهم صادر کرده است.¹

فرجام سخن

نظام‌های سیاسی، واقعیت‌هایی برآمده از قلب جوامع بوده و نقش مؤلفه‌های فرهنگی و اجتماعی در تأسیس و تحول ساختار حکومت انکارناپذیر است. ادیان به‌عنوان یکی از سازه‌های نظام سیاسی واجد جایگاهی معتنا به در شکل‌گیری و تنظیم روابط قدرت است. اهمیت حضور این نهاد به‌اندازه‌ای است که موازی با استمرار حیات در جامعه، در قوانین اساسی برخی کشورها نیز به‌صورت سازوکارهای دینی حکومت یا «دین رسمی» بازتاب یافته است. از آنجاکه قوانین اساسی، ماهیتاً سند پاسداری از آزادی‌ها و مصرّح تکالیف و حدود اختیارات حکومت هستند، رسمی کردن دین در این قانون، می‌تواند رسّام طیفی با دو سویه متفاوت باشد: 1. غلبه رویکرد تضمین حقوق و آزادی‌های شهروندی: در این دیدگاه، دین مبنایی برای تضمین آزادی‌های شهروندی است. این خوانش از کارکرد دین رسمی، عموماً در آن دسته از قوانین اساسی مشاهده می‌شود که برای این نهاد جایگاه حداقلی تعریف کرده یا نسبت به تأثیر دین موضع‌گیری رسمی اعلام نکرده است؛ 2. تمایل به اقتداری کردن چهره حکومت: این نگرش که مولود تأکید بر بازتاب حداکثری دین در حکومت است، حکمرانی را زمینه‌ای برای حفظ جوهره دین تلقی کرده و در نتیجه، اولویت را به حراست از تمامی مؤلفه‌هایی که به حفظ حیات دین منجر می‌شود، اختصاص داده که بعضاً موجب به‌حاشیه‌رفتن آزادی‌هاست. درهم‌آمیختگی دین و دولت در نظام سیاسی و حقوقی

1. دادنامه شماره 9309970223900070 مورخ 30 فروردین 1393 دادگاه تجدیدنظر استان تهران.

جمهوری اسلامی به نحوی است که نه تنها انفکاک این دو از یکدیگر ممکن نیست بلکه مترادف انگاری شده‌اند و حیات یکی بدون دیگری ممکن نیست. نگاه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به کارکرد دین رسمی نگاهی متناوب بوده و تبعاً، رویکردهای حکمرانی، میان خوانش حداقلی (دولت مراعی) و خوانش حداکثری (دولت مبتنی) در نوسان است. طنین این خوانش از حضور دین در ایران، در حوزه ساختاری و هنجاری شنیده می‌شود. ظهور نهادهای نوین همچون مجمع تشخیص مصلحت نیز نتیجه استقرار یک «جمهوری اسلامی» است؛ زیرا در مسیر تلاش برای برقراری پیوند میان دوگانه «مردمی بودن» و «اسلامی بودن» سرشت این نظام و متعادل ساختن رابطه قانون و شریعت در این ساختار، همچنان که وجود نهادهای حافظ شرع (همچون شورای نگهبان) ضروری است، نهادهایی با کار ویژه حمایت از حقوق شهروندان (جمهوریت) نیز الزامی می‌نماید.

References

Holy Qur'an

- Akrami, M. (2010). Analytical study of the relationship between two similar myths, *Persian language and literature (Journal of Faculty of Literature and Humanities, University of Tabriz)*, 53(220). 1-20. [In Persian]
- Bowen, J. R. (2023). Islam and the liberal state: national identity and the future of Muslim Britain. *Religion, State & Society*, 51(2), 213–214.
- Braddick, M. J. (2000). *State Formation in Early Modern England, c.1550–1700. Cambridge University Press.*
- Bretscher, F. (2019). *Protecting the religious freedom of new minorities in international law.* New York: Routledge.
- Doe, N. (2011). *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction.* OUP Oxford.
- Emon, A. M. (2012). *Religious Pluralism and Islamic Law.* In *Oxford University Press eBooks.*
- Evans, M., & Evans, M. D. (1997). *Religious Liberty and International Law in Europe.* Cambridge University Press.

- Feirahi, D. (2013) *Jurisprudence and Politics in Contemporary Iran*, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Feirahi, D. (2016) *Power, power and legitimacy in Islam (Middle Period)*, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Fox, J. (2008). *A World Survey of Religion and the State*. Cambridge University Press.
- Fox, J. (2016). *The Unfree Exercise of Religion: A World Survey of Discrimination against Religious Minorities*. <https://ixtheo.de/Record/844049077>
- Fox, J. (2020). *Thou Shalt Have No Other Gods before Me*. Cambridge University Press.
- Fox, J., & Breslawski, J. (2023). State support for religion and government legitimacy in Christian-majority countries. *American Political Science Review*. 117 (4). 1395 – 1409.
- Ghammami, M. & Esmaeeli M. (2011) Concept and Function of Religion in Allame Tabatabae Ideas, *Legal Studies of Islamic State Journal*, (1) 1. 137 – 157. [In Persian]
- Giddens, A. (2023). *Sociology*, translated by Hasan Chavoshian, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Haarscher, G. (2022). *Laicite*, Tehran: Agah [In Persian]
- Hirschl, R. (2010). Constitutional theocracy. In *Harvard University Press eBooks*. <https://doi.org/10.4159/9780674059375>
- Jackson, P., & Lockhart, L. (1986). The Cambridge History of Iran. In *Cambridge University Press eBooks*. <https://doi.org/10.1017/cho19780521200943>
- Kadivar, M. (2001). *State Theories in Shia Jurisprudence*, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Kadivar, M. (2003) *Freedom of belief and religion in Islam, Reflection of Thought*, 37, 37-44. [In Persian]
- Kalanges, K. (2012). *Religious Liberty in Western and Islamic Law: Toward a World Legal Tradition*. Oxford University Press.
- Khamenei, A. (1997) Mohadeneh (ceasefire agreement), *Ahl al-Bayt jurisprudence magazine*, 11 (3), 3 - 120. [In Persian]
- Noland, M. (2003). Religion, Culture, and Economic Performance. *School of Public Policy & Management Paper*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.472484>
- O'Halloran, K. (2021). *State neutrality: The Sacred, the Secular and Equality Law*. Cambridge University Press.

- Qari Seyyed Fatemi, M. (2011) *Human Rights in the Contemporary World: Analytical Essays on Rights and Freedoms*, Tehran: Shahr Danesh. [In Persian]
- Razmjou, Sh. (2014). Persian translation of *Cyrus the Great Cylinder*, Tehran: Toos.
- Rouhani, H. (1990). *Documents of the Islamic Revolution*, Tehran: Islamic Development Organization. [In Persian]
- Sharp, R. (1966). *Inscriptions in Old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors*, Central Council of the Celebrations of the 25th Century of the Foundation of Iranian Empire. [In Persian]
- Smidt, C. E. (2008). *Pews, Prayers, and Participation: Religion and Civic Responsibility in America*. *Georgetown University Press*.
- Soleimani, A. (2014). The criterion of inclusion of the title "People of the Book" in the Holy Qur'an, *Jurisprudential Research*, 11(2). 389-412. [In Persian]
- Sophocles. (2013). *Antigone*. University of Wisconsin Press.
- Stenlund, M., & Slotte, P. (2018). Forum internum revisited: Considering the absolute core of freedom of belief and opinion in terms of negative liberty, authenticity, and capability. *Human Rights Review*, 19(4), 425–446.
- Taylor, P. D. (2005). *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*. <http://ci.nii.ac.jp/ncid/BA7590445X>
- Vaezi, M. (2022). *Administrative Law*, Tehran: Mizan. [In Persian]
- Vaezi, M. (2023). Concept of Modern Constitution and its Conceptual Requirements, *Comparative Law Semiannual*, 7 (1). 219 - 236. <https://doi.org/10.22080/lps.2022.24480.1417> [In Persian]
- Vaezi, M. (2023). Foundations and Components of the Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran in Light of the Existing Lego-Political Structure and Procedures. *Comparative Studies on Islamic and Western Law*, 10 (1). 265-286. <https://doi.org/10.22091/csiw.2023.7751.2216> [In Persian]
- Vaezi, M. (2016). The Place of Belief in the Legal System of the Islamic Republic of Iran, National Conference on Ethics of War, Ethics of Forgiveness and Friendship in Shiraz University, collection of published articles of the conference, pp. 379-395. [In Persian]
- Vasiq, Sh. (2016). *What is laicite? and a critique on Iranian theorizations about laicite and secularism*, Tehran: Akhtran. [In Persian]
- Velai, E. (2005). *Apostasy in Islam*, Tehran: Ney Publication. [In Persian]

- Woolf, G. (2012). *Rome: An Empire's Story*. Oxford University Press.
- Zucca, L. (2012). *A secular Europe: Law and Religion in the European Constitutional Landscape*. Oxford University Press.

Judgment

- Alexandridis vs. Greece No 19516/06 (2008) ECtHR
- Conseil d'Etat, 26 August 2016, Nos. 402742, 402777 (8 September 2016).
- Dimitras and others vs. Greece No 42837/06 (2010) ECtHR
- Ebrahiminan v. France, Application No. 64846/11 (2015) ECtHR
- Kokkinakis v Greece 25 May 1993, Series A no 260-A (ECtHR)
- Mann Singh v. France, Application No. 24479/07 (2008) ECtHR
- Papageorgiou and others vs., Greece, No 4762/18, 6140/18 (2020) ECtHR
- S.A.S. v. France, Application No. 43835/11 (2014) ECtHR
- 2013 Report on International Religious Freedom: Saudi Arabia". state.gov. Washington, D.C.: United States Department of State. 28 July 2014. Archived from the original on 18 January 2023. Retrieved 12 February 2020.