



Research Paper

Theoretical Models of Explaining the Islamic Revolution: Liberation Theology as an Alternative Framework

Mohammad Shafieefar^{1,*}, Mohammad Mahboubi²

¹ Assistant Professor, Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Iran

² A PhD Candidate in Political Science, Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Iran

Received: 4 May 2020, Accepted: 14 June 2021
© University of Tehran

Abstract

Previous research on the causes of the occurrence of the 1979 Islamic Revolution in Iran have concentrated on the analysis of the political and economic components of this significant political event. Others have considered the social, historical and even broader contexts surrounding the popular uprising which led to an unforeseen political change in a revolutionizing country. However, some scholars have shown the importance of the core ideological component of this revolt. In the first part of this paper, the authors examine the three main theoretical approaches used for explaining the cultural features of Iranian Revolution, i.e., symbolism (symbolic interpretation), culturism (interpretation based on assumptions about Iranian culture), discourse-based (interpretation based on discourse analysis). A comparative analysis of these approaches shows serious and fundamental weaknesses in their explanatory power to determine the impact of the cultural factors on the Iranian Revolution. The authors assert that symbolism, culturism, and discourse analysis are not compatible with the past events, and are incapable of explaining the complexities of this political phenomenon.

Accordingly, in the second part, the "Islamic liberation theology" as an alternative theoretical framework is introduced, and the impact of Islam and Shi'ism is studied to make the advent of the revolution at that time clear and understandable. They attempt to find answers to two research questions: 1. What is the most appropriate theoretical framework to explain the cultural component of the Iranian revolution? 2. Why and how did the Islamic

* Corresponding Author Email: shafieef@ut.ac.ir

liberation theology as the most important cultural component, lead to the revolution that overthrew the Pahlavi regime in Iran? In the research hypothesis, it is stated that Islamic liberation theology is the most appropriate explanatory factor of the 1979 revolution in Iran. The qualitative single- case study of the Islamic Revolution in Iran was carried out by the interpretation of past events and the analysis of arguments contained in the previous studies of the revolution and contemporary Iranian politics. Given the social context of the 1950s and 1960s conditions in Iranian society, Shi'ism as a form of Islamic liberation theology was understood and accepted by the majority of Iranians, because it promised freedom from oppression, justice, and independence, just to name a few social and political rights. The Shiite scholars presented the idea of the creation of a new socio-political order to replace the old order which was centered on an absolutist monarchical system of government.

The overwhelming Iranian support in a national referendum which led to the declaration of Iran as an Islamic Republic after the overthrow of the Pahlavi regime in the country is an indication of the importance of the role of Shiite religion as the main variable of the cultural component of the revolution. In the months leading up to the Iranian revolution, Islamic liberation theology replaced the foremost competing ideologies, forcing the opposition groups to form an asymmetric alliance with Islamist revolutionaries. Finally, the discussion of the merit of the "Islamic liberation theology" as a useful framework to explain the cultural aspect of the 1979 revolution is the main focus of the concluding part. The use of this theoretical approach is suggested to provide better understanding and explanation of how the revolutionary change occurred in Iran.

Keywords: Liberation Theology, Islamic Revolution, Ideology, Shi'ism, Islamic Republic of Iran

Declaration of conflicting interests

The authors declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

References

- Aghaie, Kamran. (2001, May) "The Karbala Narrative: Shi'i Political Discourse in Modern Iran in the 1960s and 1970s," *Journal of Islamic Studies* 12, 2: 151-176. Available at: <https://www.jstor.org/stable/26198125> (Accessed 25 June 2021).
- Alem, Abdolrahman. (2016) *The Foundations of Political Science*. Tehran: Nay. [in Persian]

- Amid Zanjani, Abbas-Ali. (1989) *The Islamic Revolution and Its Roots*, 2nd ed. Tehran: Publishing Organization of the Ministry of Culture. [in Persian]
- Amir Arjomand, Said. (1986, April) "Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective," *World Politics* 38, 3: 383-414, <DOI:10.2307/2010199>.
- Burns, Gene. (1996) "Ideology, Culture, and Ambiguity: The Revolutionary Process in Iran," *Theory and Society* 25, 3: 349-388. Available at: <https://www.jstor.org/stable/658050> (Accessed 25 June 2021).
- Cosgrave, William. (1986) "The Theology of Liberation," *The Furrow* 37, 8: 506-516. Available at: <http://www.jstor.org/stable/27678317> (Accessed 4 July 2021).
- Daheshyar, Hossein. (2008, Spring) "The Politicization of Political Science in America and the Liberation Theology," *Regional Studies Quarterly* 9, 2: 121-140. Available at: <http://ensani.ir/fa/article/28479> (Accessed 16 August 2021). [in Persian]
- Enayat, Hamid. (1998, February) "Islamic Revolution: Religion in the Form of a Political Ideology," trans., Amir Saeid Elahi. *Political Economical Ettela'at* 137-138: 42-51. Available at: <http://ensani.ir/fa/article/103793> (Accessed 16 August 2021). [in Persian]
- Foran, John. (2003, Summer) "A Theoretical Analysis of the 1977-1979 Iranian Revolution," trans., Seyed Sadreddin Mousavi. *Matin* 19: 119-156. Available at: <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/101799> (Accessed 16 August 2021). [in Persian]
- Golmohammadi, Ahmad. (2009, Winter) "From Explanation to 'Anti-Explanation': Challenges in Conceptualization of a Revolution," *Social Sciences* 15, 42-43: 1-12. Available at: https://qjss.atu.ac.ir/article_5357.html (Accessed 5 August 2021). [in Persian]
- Gutierrez, Gustavo. (1999) "The Task and Content of Liberation Theology," in Christopher Rowland, ed. *Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halliday, Fred. (1982, September) "The Iranian Revolution," *Political Studies* 30, 3: 437-444, <DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1982.tb00551.x>>.
- Hemmati, Homayon. (2014, Autumn) "History and Explanation of the Structure of Political and Liberation Theology," *Ma'rifat-e Adyan* 5, 4: 123-138. Available at: <http://ensani.ir/fa/article/340614> (Accessed 16 August 2021). [in Persian]
- Khomeini, Rouhollah. (2000) *Islamic Government: Governance of the Jurist*. Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. [in Persian]
- . (2007) *Sahifeh-ye Imam*. Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. [in Persian]
- Kurzman, Charles. (2019) *The Unthinkable Revolution in Iran*, trans., Mohammad Molla-Abbasi, 3rd ed. Tehran: Tarjoman. [in Persian]
- Mirsepasi-Ashtiani, Ali. (1994) "The Crisis of Secular Politics and the Rise of Political Islam in Iran," *Social Text* 38: 51-84. Available at: <https://www.jstor.org/stable/466504> (Accessed 25 June 2021).

- Moaddel, Mansoor. (2003) *Class, Politics and Ideology in the Iranian Revolution*, tran., Mohammad Salar Kasraei. Tehran: Center for the Recognition of Islam and Iran. [in Persian]
- Moeini Alamdari, Jahangir. (2004, Winter) "Ideology, Discourse and Political Analysis," *The Encyclopedia of Law and Politics* 1, 1: 99-112. Available at: https://jlap.srbiau.ac.ir/article_6267.html (Accessed 16 August 2021). [in Persian]
- Panahi, Mohammad Hossein. (2006, Winter) "Jihad and Martyrdom Values in the Islamic Republic Slogans," *Journal of Social Sciences Letter* 29: 59-90. Available at: https://jnoe.ut.ac.ir/article_18315.html (Accessed 16 August 2021). [in Persian]
- . (2010) *Theories of Revolution: Outbreak, Process and Outcomes*. Tehran: Samt. [in Persian]
- Political Studies and Research Institute. (2006) *American Spy Den Documents*, Vol. 3. Tehran: Political Studies and Research Institute. [in Persian]
- Skocpol, Theda. (2003, Spring) "Rentier State and Shiite Islam in the Iranian Revolution," trans., Mohammad Taghi Delforouz. *Strategic Studies Quarterly* 6, 19: 119-141. Available at: http://quarterly.risstudies.org/article_1068.html (Accessed 16 August 2021). [in Persian]
- Taleban, Mohammad Reza. (2003, Winter) "A Logical Introduction to the Cultural Explanation of the Iranian Revolution," *Journal of Cultural Studies Letter* 8, 8: 49-68. Available at: <http://ensani.ir/fa/article/281031> (Accessed 16 August 2021). [in Persian]
- Varzi, Roxanne. (2011) "Iran's French Revolution: Religion, Philosophy and Crowds," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 637, 1: 53-63, <DOI: <https://doi.org/10.1177/0002716211404362>>.



This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC-BY) license.

الگوهای نظری تبیین انقلاب اسلامی: الهیات رهایی‌بخش به‌مثابه چارچوب بدیل

محمد شفیعی فر*^۱، محمد محبوبی^۲

^۱ استادیار، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران

^۲ دانشجوی دکترا، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران

چکیده

در تبیین شکل‌گیری و پیروزی انقلاب اسلامی چارچوب‌های مرسوم، سمبل‌انگاری، ایدئولوژی‌انگاری، و گفتمان‌انگاری مطرح شده‌اند که هر یک ضعف‌ها و نارسایی‌هایی دارند. مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی همچون گفتمان‌ها، گونه‌ای سخن گفتن تعاملی با جهان و دربارۀ جهان نبود. در این مقاله، «الهیات رهایی‌بخش اسلامی» به‌منزله چارچوبی بدیل برای تبیین انقلاب اسلامی معرفی شده است، زیرا شرایط بحرانی جامعه ایرانی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ و زمینه‌های اجتماعی تشیع در ایران، تشیع انقلابی به‌مثابه گونه‌ای الهیات رهایی‌بخش اسلامی مطرح شد که نوید آزادی، عدالت، استقلال و ظلم‌ستیزی را می‌داد، و برای قاطبه جامعه ایرانی درک‌شدنی و پذیرفتنی بود. در این زمینه به پرسش‌های پژوهشی زیر پاسخ داده خواهد شد: ۱. مناسب‌ترین چارچوب نظری برای تبیین مؤلفه فرهنگی انقلاب ایران چیست؟ ۲. چرا و چگونه الهیات رهایی‌بخش اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین مؤلفه فرهنگی به وقوع انقلاب براندازنده رژیم پهلوی در ایران انجامید؟ در فرضیه پژوهش بیان می‌شود که الهیات رهایی‌بخش اسلامی عامل تبیین‌کننده انقلاب در ایران است. روش پژوهش کیفی و استدلال مبتنی بر یک مورد (انقلاب در ایران) براساس بررسی و تفسیر رویدادهای گذشته و شواهد موجود در تحلیل‌های کارشناسانه نظریه‌پردازان انقلاب و مسائل ایران معاصر است. در ماه‌های منتهی به وقوع انقلاب ایران، الهیات رهایی‌بخش اسلامی جایگزین ایده‌های مسلط در گروه‌های اپوزیسیون شد، و سایر گروه‌های مخالف را واداشت تا به ائتلافی نامتقارن با انقلابی‌های اسلام‌گرا تن دهند.

واژگان کلیدی: الهیات رهایی‌بخش، انقلاب اسلامی، ایدئولوژی، تشیع، جمهوری اسلامی ایران

* نویسنده مسئول، رایانامه: shafiefar@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۵ اردیبهشت ۱۳۹۹، تاریخ تصویب: ۲۴ خرداد ۱۴۰۰

۱. مقدمه

در مطالعات انقلاب‌ها، عوامل عمده اثرگذار از زمان شروع حرکت جمعی انقلابی تا سرنگونی رژیم حاکم و به قدرت رسیدن انقلابیون، فرایند انقلاب نامیده می‌شوند. «عوامل فرایندی» یک انقلاب عبارت‌اند از: مشارکت و بسیج مردمی، خاستگاه اجتماعی توده‌های انقلابی، نوع رهبری و سازمان جنبش انقلابی، نوع ایدئولوژی انقلابی، وضعیت کاربرد خشونت و فراقانونی یا غیرقانونی بودن جنبش انقلابی (پناهی، ۱۳۹۱: ۳۵). در مطالعات انقلاب اسلامی ایران هم نویسندگان مختلفی تلاش کرده‌اند تحلیل فرایندی خود از انقلاب را ارائه کنند. اغلب نویسندگانی که انقلاب اسلامی را بررسی کرده‌اند، از منظر سیاسی و اقتصادی بدان پرداخته‌اند و افرادی که از منظر عاملیت مؤلفه فرهنگی به موضوع ورود کرده باشند، در اقلیت قرار دارند؛ درحالی‌که براساس شواهد متعدد موجود، انقلاب ایران، انقلاب فرهنگی بود که در عرصه سیاست و اقتصاد هم انعکاس پیدا کرد. مذهب شیعه از متغیرهای اصلی رهیافت فرهنگی است و ایده جدیدی که روحانیت شیعه برای ایجاد نظم جدید آینده ارائه داد، در مرحله وقوع انقلاب، به مصاف ایده کهنه سلطنت رفت.

از اهداف اصلی این پژوهش، بررسی نارسایی‌های موجود در چارچوب‌های سمبل‌انگاری، ایدئولوژی‌انگاری و گفتمان‌انگاری برای تبیین مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی، و معرفی «الهیات رهایی‌بخش اسلامی» به‌منزله چارچوبی بدیل است. سمبل‌انگاری نمی‌تواند چارچوب مناسبی برای تبیین انقلاب ایران باشد، زیرا نمادها در چنین پدیده‌ای به‌خودی‌خود اصلتی ندارند، توان بسیج‌گری ندارند و نمی‌توانند جامعه را وادار به هزینه دادن کنند. ایدئولوژی‌انگاری نیز نارساست، زیرا پویایی آن به کارکردهای روان‌شناختی افراد سرگردان، ابزار منافع طبقاتی و بسیج اجتماعی تقلیل می‌دهد و تمام کنش‌های انسانی را برخاسته از ارزش‌های مجرد یا علایق عقلانی می‌بیند. گفتمان‌انگاری هم توان تبیین‌کنندگی ندارد، زیرا هسته مرکزی مؤلفه فرهنگی، نه محصول عملکرد زبانی گفتمان‌ها، بلکه مأخوذ از منابع تغییرناپذیر دینی بود. مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی همچون گفتمان‌ها، گونه‌ای سخن گفتن تعاملی با جهان و درباره جهان نبود. در این مقاله «الهیات رهایی‌بخش اسلامی» به‌مثابه چارچوب بدیل برای تبیین انقلاب اسلامی معرفی شده است، زیرا شرایط بحرانی جامعه ایرانی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ و زمینه‌های اجتماعی تشیع در ایران، تشیع انقلابی به‌مثابه گونه‌ای الهیات رهایی‌بخش اسلامی مطرح شد که نوید آزادی، عدالت، استقلال و ظلم‌ستیزی را می‌داد و برای قاطبه جامعه ایرانی درک‌شدنی و پذیرفتنی بود. در این زمینه به پرسش‌های پژوهشی زیر پاسخ داده خواهد شد:

۱. مناسب‌ترین چارچوب نظری برای تبیین مؤلفه فرهنگی انقلاب ایران چیست؟ ۲. چرا و چگونه الهیات رهایی‌بخش اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین مؤلفه فرهنگی به وقوع انقلاب براندازنده

رژیم پهلوی در ایران انجامید؟ در فرضیه پژوهش بیان می‌شود که الهیات رهایی‌بخش اسلامی عامل تبیین‌کننده پیروزی انقلاب در ایران است. برای آزمون آن از روش پژوهش کیفی و استدلال مبتنی بر یک مورد (انقلاب در ایران) براساس بررسی و تفسیر رویدادهای گذشته و شواهد موجود در تحلیل‌های کارشناسانه نظریه‌پردازان انقلاب و مسائل ایران معاصر استفاده شده است. در ماه‌های منتهی به وقوع انقلاب ایران، الهیات رهایی‌بخش اسلامی جایگزین ایده‌های مسلط در گروه‌های اپوزیسیون شد، و سایر گروه‌های مخالف را واداشت به ائتلافی نامتقارن با انقلابی‌های اسلام‌گرا تن دهند.

پیش از آغاز بحث نخست باید تعریفی از تبیین، فرهنگ و مؤلفه فرهنگی ارائه داد. «تبیین خالص فرهنگی انقلاب» عبارت است از اینکه علت یا فرایند انقلاب، همگی از سنخ فرهنگ باشند. «فرهنگ» در تعریف موردنظر، معانی نمادین همچون باورها، ارزش‌ها، هنجارها، نمادها و ترکیبات آنها مثل ایدئولوژی، اسطوره، گفتمان و... است (طالبان، ۱۳۸۲: ۵۸). این معانی نمادین را می‌توان عناصر فرهنگی دانست، اما «مؤلفه فرهنگی» انقلاب ایران به جنبه‌ای از انقلاب اشاره دارد که فرهنگ و عناصر فرهنگی به‌مثابه پیشران انقلاب عمل کرده باشند. همچنین منظور از انقلاب و انقلاب اسلامی هم باید روشن شود؛ انقلاب به معنای فروپاشی ساختار جامعه‌ای سلطه‌ا و جایگزینی آن با ساختاری جدید است (Amir Arjomand, 1986: 383). انقلاب‌های مدرن، در نظام‌های سیاسی تحت حاکمیت دولت رخ می‌دهند و در اثر آنها کل نظام اجتماعی اعم از حوزه‌های اقتصاد، سیاست، فرهنگ، نظام خانواده و تعلیم و تربیت تحت تأثیر قرار می‌گیرد. ترکیب انقلاب اسلامی یعنی همه این تحولات با محوریت نظام اعتقادی تشیع تحقق یافته است: دگرگونی بنیادی در ساختار کلی جامعه و نظام سیاسی آن براساس جهان‌بینی و ارزش‌های اسلامی و نظام امامت، و متکی به آگاهی و ایمان مردم و حرکت پیشگام متقیان و صالحان و قیام عمومی مردم (عمید زنجانی، ۱۳۶۸: ۲۱).

۲. چارچوب‌های نظری تحلیل فرایند انقلاب اسلامی از منظر فرهنگ

در این پژوهش، مؤلفه فرهنگی در قالب تأثیر اسلام و تشیع در مرحله وقوع و فرایند انقلاب اسلامی مورد توجه قرار خواهد گرفت. پژوهش‌های انجام‌شده درباره مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی ایران در جدول زیر در سه چارچوب عمده دسته‌بندی می‌شود: سمبل‌انگاری، ایدئولوژی‌انگاری و گفتمان‌انگاری.

جدول ۱. سه چارچوب اصلی در نظریه‌های تبیین انقلاب اسلامی با تأکید بر مؤلفه فرهنگی

چارچوب	فرضیه	برخی نظریه‌پردازان
سمبل‌انگاری	مجموعه‌ای از نمادهای برخاسته از آداب و رسوم شیعی به وقوع انقلاب منجر شد.	اسکاچپل، ۱۳۸۲؛ آقایی، ۲۰۰۱
ایدئولوژی‌انگاری	اسلام و تشیع به‌عنوان یک ایدئولوژی به پیروزی انقلاب اسلامی منجر شد.	عنایت، ۱۳۷۷؛ امیرارجمند، ۱۳۸۶؛ فوران، ۱۳۸۲؛ برنز، ۱۳۹۶؛ میرسپاسی آشتیانی، ۱۹۹۴؛ هالیدی، ۱۳۸۲
گفتمان‌انگاری	تشیع انقلابی به گفتمان سیاسی غالب تبدیل شد و به بروز انقلاب اسلامی انجامید.	معدل؛ ۱۳۸۲؛ ورزی، ۱۳۸۲

منبع: نگارندگان

۲.۱. چارچوب سمبل‌انگاری، مجموعه نمادهای برخاسته از آداب و رسوم شیعی

گروه نخست معتقدند مؤلفه فرهنگی که انقلاب ایران را به حرکت درآورد و توده‌ای کرد، در واقع مؤلفه‌ای نمادین و مجموعه‌ای از نمادهای برخاسته از آداب و رسوم شیعی بود. می‌توان گفت این نویسندگان، انقلاب ایران را انقلابی نمادین می‌دانند که در آن، انقلابی‌ها توانستند نمادها و نشانه‌هایی را به‌عنوان عامل وحدت تمام مخالفان مطرح کنند. تدا اسکاچپل در پژوهش در خصوص انقلاب اسلامی، مقوله فرهنگ را مجموعه‌ای از نمادها دانست و نقش نظام‌های عقاید، برداشت‌های فرهنگی و ایدئولوژی را در وقوع انقلاب اسلامی مورد توجه قرار داد (اسکاچپل، ۱۳۸۲: ۱۲۳). از نظر او، تشیع درون اعتقادات خود، تجویزات سیاسی منسجمی ندارد و این خود شیعیان هستند که در موقعیت‌های مختلف تصمیم می‌گیرند چه رفتاری مبتنی بر اسلام شیعه از خود بروز دهند (۱۳۸۲: ۱۲۹).

طی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ که برنامه‌های مدرن‌سازی شاه در حال پیاده شدن بود، از یک سو روحانیان و نهادهای مذهبی خلع‌ید شدند؛ و از سوی دیگر، امام خمینی از علما و روحانیان خواست در مخالفت با چنین حکومت ناعادلانه‌ای، حق خود برای رهبری «جامعه اسلامی» را اظهار کنند. در پی اعتراض عمومی علیه شاه، شبکه‌ها و نمادهایی از عقاید و فرهنگ تشیع، در میان علمای شیعه و دیگران به‌صورت شاخص مطرح شد، و عمل سیاسی توده‌ای را کانالیزه کرد. مساجد، مراسم مذهبی، اسطوره مقاومت امام حسین(ع) در مقابل یزید مستبد، کفن‌پوشی در تظاهرات، تشییع جنازه‌ها، نماز جمعه‌ها و اعیاد مذهبی، همگی در چارچوب نمادسازی اسکاچپل قرار می‌گیرند. به باور اسکاچپل، تشیع در بروز انقلاب اسلامی، محرک فکری پیشران و مستقلی نبود، بلکه نمادها و شبکه‌های اجتماعی تشیع برای هماهنگی مقاومت توده‌های شهری به کار گرفته شدند. اگرچه دولت آسیب‌پذیر ایران با گروه‌های

اجتماعی مخالف روبه‌رو شد، این نمادهای معنایی مستخرج از اسلام شیعه بودند که توانستند شکل‌گیری آگاهانه انقلاب را تداوم بخشند (اسکاچل، ۱۳۸۲: ۱۳۲).

آقای نیز در تبیین انقلاب ایران، ترکیبی از مفهوم گفتمان روایی و نمادگرایی براساس روایت کربلا را به‌کار می‌برد. او گفتمان سیاسی شیعه در ایران مدرن را متأثر از روایت کربلا می‌داند؛ و معتقد است زمانی که فضای سیاسی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به سمت خصومت علیه رژیم شاه رفت، یک گفتمان اپوزیسیون، وجهه پررنگ‌تری پیدا کرد. حکومت پهلوی توان این را نداشت که از نمادهای کربلا استفاده مؤثری بکند؛ و گفتمان اپوزیسیون از این نمادها به‌عنوان منابع خود بهره‌برداری کرد (Aghaie, 2001: 174). مخالفان حکومت پهلوی بر این موضوع تکیه نکردند که برنامه‌های ناسیونالیستی پهلوی‌ها مؤثر است یا نه، بلکه با فرض بی‌تأثیری این برنامه‌ها، درصدد ارائه آلترناتیو بودند. مبنای نظری اپوزیسیون بر پایه عدالت و بی‌عدالتی به‌عنوان مسئله اصلی شیعه شکل گرفت. از این‌رو، مجموعه‌ای از نمادها را برای توجیه جنبش اپوزیسیون به‌کار بردند، و «نظم امپریالیستی» در راستای «نظم بی‌عدالتی» رژیم پهلوی معرفی شد. ویژگی این نمادسازی‌های معنایی از روایت واقعه کربلا، چندوجهی بودن و تطبیق دادن آنها بود؛ بدین‌معنا که برای مثال پهلوی‌ها به‌عنوان یزیدی‌ها یا شاه به‌عنوان شمر معرفی می‌شدند (Aghaie, 2001: 175). آقای در مجموع، روایت کربلا را بسان مجموعه منعطف و مؤثری از نمادها می‌داند که توان ایجاد تحول در روندهای سیاسی را دارد، و انقلاب اسلامی ایران یکی از این تحولات بود.

۲.۲. چارچوب ایدئولوژی‌انگاری، تشیع به‌مثابه ایدئولوژی انقلابی

گروه دوم معتقدند عامل فرهنگی انقلاب اسلامی فراتر از مجموعه‌ای از نمادها بود؛ و فرهنگ انقلابی را باید در اسلام شیعی ایران جست‌وجو کرد. اکثریت قاطع نویسندگانی که مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی را بررسی کرده‌اند، اسلام و تشیع را به‌منزله یک ایدئولوژی در نظر گرفته‌اند؛ و به همین سبب، درک ایدئولوژیک از مذهب، درک غالب در مطالعات انقلاب ایران به‌شمار می‌رود. عالم بیان می‌کند که ایدئولوژی رشته‌ای نظام‌دار و هم‌پیوند از اندیشه‌ها درباره سازمان اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه است. ایدئولوژی دربرگیرنده کمال مطلوب‌ها، اهداف و مقاصدی است که جامعه باید آنها را پی‌گیری کند (۱۳۹۵: ۸۵). حمید عنایت از نخستین پژوهشگرانی بود که به نقش ایدئولوژی در پیروزی انقلاب اسلامی توجه کرد و با نفی تبیین انقلاب ایران با نظریه‌های بتنی بر مبارزه طبقاتی، رشد طبقات متوسط شهری یا مهاجرت روستایی‌ها به شهر (عنایت، ۱۳۷۷: ۴۵)، و به تاسی از مرتضی مطهری، استدلال کرد که انقلاب ایران پدیده‌ای فرهنگی است؛ و زمینه بروز آن بر نوعی رویکرد جمعی به مذهب تشیع

قرار دارد. به عبارت دیگر، پیش از پیروزی انقلاب ایران، مذهب تشیع به صورت ایدئولوژی مسلط ضد رژیم پهلوی درآمده بود (عنایت، ۱۳۷۷: ۴۶). به اعتقاد وی، نقش آفرینی علما و مذهب در انقلاب ایران حاصل تجربیاتی است که در تاریخ معاصر ایران کسب شده و این فرایند را «احیای مذهب» نامگذاری می‌کند؛ فرایندی که متفاوت از اصلاح دینی و رنسانس است.

امیرارجمند برای تبیین علل انقلاب اسلامی، مؤلفه فرهنگی را در قالب ایدئولوژی در نظر می‌گیرد. این ایدئولوژی، برساخته‌ای است که با «تخصیص ناشناخته تمام مزایای تکنیکی جنبش‌های ایدئولوژیک غربی و ادیان سیاسی، به همراه وعده اضافه رستگاری جهان دیگر» به وجود آمده است. بنابراین، ایدئولوژی انقلاب اسلامی، مزیت ایدئولوژیک شایان توجهی نسبت به نازیسم و کمونیسم داشت، زیرا این دو در ستیز با دین بودند (Amir Arjomand, 1986: 414). به نظر او، در ایران ایدئولوژی‌ای تولید شد که هم قابلیت انقلاب داشت، و هم سازگار با دین بود. در ادامه بیان می‌کند که سازمان‌ها و شخصیت‌های مقتدر در فضاهای مختلف می‌توانند اقتدارشان را به فضای سیاسی تعمیم دهند، و برای مردم، به مثابه «رهبران طبیعی» پدیدار شوند (Amir Arjomand, 1986: 389). با گسترش سیاست‌های مرکزگرایانه (سانترالیستی)^۱ و نوسازانه (مدرنیستی)^۲ محمدرضا پهلوی، ائتلافی علیه دولت شکل گرفت که به انقلاب اسلامی منجر شد (Amir Arjomand, 1986: 392). اقتدار معنوی امام خمینی در عرصه دینی، به فضای سیاسی تسری یافت؛ و دیگر گروه‌های ناراضی نیز دست به ائتلاف‌هایی با روحانیت زدند.

فوران ایدئولوژی و فرهنگ را بسان صافی‌هایی می‌بیند که گروه‌های مختلف، تجربه‌های خود از بی‌عدالتی را از درون آن عبور می‌دهند، و برای اصلاح این وضعیت، خود را بسیج می‌کنند. از نظر او، نیروی اجتماعی انقلاب اسلامی، ائتلاف انقلابی چندطبقه‌ای بود که از جهت‌گیری‌ها و ایدئولوژی‌های مختلفی تشکیل می‌شد. این ایدئولوژی‌ها عبارت بودند از: اسلام مبارز امام خمینی، الهیات آزادی‌بخش و رادیکال شریعتی، اسلام لیبرال‌دموکراتیک بازرگان، سوسیالیسم گروه‌های چریکی و ناسیونالیسم سکولار (۱۳۸۲: ۱۳۹). در نتیجه، این ائتلاف به شکلی پیچیده و هم‌افزا، توجه توده‌ها را به خود جلب کرد، البته هریک از ایدئولوژی‌ها، گروه‌ها هدف خاص خود را داشتند. این گروه‌ها در ائتلافی نه‌چندان منسجم، یک حرکت اجتماعی توده‌وار شهری را تشکیل دادند که یک عامل انقلاب به‌شمار می‌رود (فوران، ۱۳۸۲: ۱۴۲).

1. Centralization
2. Modernization

برنز در بررسی انقلاب ایران، نقش اساسی‌تری برای ایدئولوژی قائل می‌شود؛ و مؤلفه فرهنگی انقلاب ایران را در پیوند با «ایدئولوژی مبهم و چندمعنا» می‌بیند. او البته بر این مسئله هم پافشاری می‌کند که ایدئولوژی انقلابی یک دستگاه فکری به‌طور کامل شفاف و روشن نبود، بلکه ایدئولوژی براساس تصورات و مفاهیم چندمعنا به‌وجود می‌آید، از این‌رو گروه‌های انقلابی مختلف، می‌توانند تفاسیر متعددی از آن ارائه دهند. همین تفاسیر متعدد از ایدئولوژی است که امکان «وحدت ایدئولوژیک» بین نیروهای مختلف را میسر می‌کند (Burns, 1996: 350). به نظر او، امام خمینی با مهارت تمام، از عوامل تفرقه و مشاجره‌انگیز در فرایند انقلاب خودداری کرد تا ائتلاف انقلابی دچار آسیب نشود. ائتلاف انقلابی هم پیرامون مفاهیم مبهم و چندمعنایی ایدئولوژی شکل گرفته بود؛ و به همین علت، پس از پیروزی انقلاب، انقلابی‌ها می‌توانستند قرائت‌های مختلفی از انقلاب ارائه دهند (Burns, 1996: 371).

میرسپاسی آشتیانی برای تبیین وقوع انقلاب ایران تقابل اسلام سیاسی و مدرنیته را طی سه فرایند شرح می‌دهد. با شکل‌گیری دولت مستبد در ایران و نابودی کامل نهادهای سیاسی دموکراتیک یعنی احزاب، اتحادیه‌ها و مجلس پس از کودتای ۱۳۳۲، در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ فرایند بیگانگی اجتماعی و روان‌شناختی مردم ایران در پی اجرای برنامه مدرن‌سازی به‌وقوع پیوست. این بیگانگی به شکل‌گیری گونه جدیدی از ایدئولوژی انجامید که نشانه‌ها و آرمان‌های اسلامی را به‌کار می‌گرفت، تا ذهنیت تازه‌ای برای مردم ایران بسازد. از نظر او، ایدئولوژی جدید به‌سبب ایده‌هایی مانند عدالت اجتماعی و مشارکت اجتماعی-سیاسی، ظاهر پوپولیستی قدرتمندی داشت (Mirsepassi, 1994: 51). فرایند سوم، شکل‌گیری ایدئولوژی سیاسی شیعی و مردمی‌سازی آن بود (Mirsepassi, 1994: 69-76). به باور او، انقلاب ایران در اثر برخورد ایدئولوژی اسلام سیاسی و دولت مدرن و مستبد با جامعه‌ای بیگانه به‌وقوع پیوست. هالیدی نیز به «محتوای دینی» انقلاب ایران، با سه پیامد ایدئولوژیک تأکید می‌کند: ۱. این محتوا، هر ایده سامان و پیشرفت ماده‌گرایی^۱ را رد می‌کرد؛ ۲. احساسات ناسیونالیستی و ضدامپریالیستی قدرتمندی در تحولات ایران نقش‌آفرینی می‌کرد، اما ایدئولوژی نهضت هیچ قرابتی با ناسیونالیسم برقرار نکرد؛ ۳. رهبر انقلاب ایران پیشینیان را به‌عنوان چالشی برای مشروعیت انحصاری خود می‌دید (Halliday, 1982: 437).

۲.۳. چارچوب گفتمان‌انگاری در مؤلفه فرهنگی انقلاب ایران

شمار دیگری از پژوهشگران در تبیین مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی، آن را به‌مثابه یک گفتمان در نظر گرفتند. گفتمان نحوه‌ای سخن گفتن درباره جهان است و از این حیث عملکرد زبانی

است. این نحوه سخن گفتن درباره جهان، حالت انفعالی یا کنش‌پذیر ندارد، بلکه در تعامل با جهان است. در واقع گفتمان‌ها به واسطه ساختارها شکل می‌گیرند، اما در بازتولید و تغییر ساختارها هم نقش دارند. بنابراین گفتمان‌ها رابطه‌ای تعاملی و دوطرفه با ساختارها دارند. به عبارت دیگر، گفتمان‌ها تنها بازتاب واقعیت نیستند، بلکه خودشان معنا سازند و ذهنیت‌ها در بستر آنها شکل می‌گیرند. از این جهت، گفتمان قلمرو یا حوزه‌ای را می‌سازد که در چارچوب آن زبان به شیوه خاصی به کار می‌رود (معینی علمداری، ۱۳۸۳: ۹۹).

منصور معدل از برجسته‌ترین نویسندگان با چنین نگرشی به انقلاب اسلامی است؛ و معتقد است تمام نظریه‌های انقلاب، نگاهی تقلیل‌گرایانه به مفهوم ایدئولوژی دارند و آن را به‌عنوان عاملی مستقل در شکل‌گیری انقلاب به کار نمی‌برند (۱۳۸۲: ۲۷). وی استدلال می‌کند ایدئولوژی به‌عنوان مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی ایران، تقلیل‌گرایانه است؛ و بسیاری از وقایع انقلاب را نمی‌توان با ایدئولوژی تبیین کرد. از رو، به توضیح تشیع به‌مثابه یک «گفتمان» و نقش آن در انقلاب اسلامی می‌پردازد. به باور وی، تشیع انقلابی در دوره پس از کودتای ۱۳۳۲ به‌صورت گفتمان سیاسی مسلط تکوین یافت. این گفتمان، محصول اندیشه‌های نظریه‌پردازانی بود که می‌خواستند با توسل به گفتمان انقلابی تشیع، پاسخی مناسب برای مشکلات موجود ارائه کنند (معدل، ۱۳۸۲: ۱۸۶). با ترویج این گفتمان، گروه‌ها و طبقات ناراضی که در شکاف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شکل گرفته در نقطه مقابل دولت قرار داشتند، به این گفتمان انقلابی ترغیب شدند. گفتمان اسلام انقلابی هم‌زمان با افول دیگر گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌ها و به‌عنوان بدیل و رقیب آنها، پدیدار شد، و اتحاد علما و روحانیان را به‌همراه داشت. از نظر وی، گفتمان مقوله‌ای خودبسنده و مستقل است که دینامیسم و پویایی درونی دارد (معدل، ۱۳۸۲: ۲۲۵).

ورزی در مطالعه پدیده انقلاب ایران با استفاده از تعبیر «گفتمان انقلابی» ادعا می‌کند که در این گفتمان انقلابی، دین اسلام در پیوند با نظریه‌های پساتجددگرایی^۱ و پسااستعمارگرایی^۲ بود و برخی متفکران فرانسوی مانند کربن و فوکو بر تأسیس این گفتمان انقلابی اثر گذاشتند (Varzi, 2011: 54). امام خمینی زمانی که در پاریس در تبعید به‌سر می‌برد، موفق شد افزون‌بر دانشجویان انقلابی ایرانی، نظریه‌پردازان و فیلسوفان فرانسوی را هم به طرف خود بکشاند. ورزی مدعی است در ملاقاتی که فوکو با امام خمینی داشت، امام به‌خوبی نظریه فوکو درباره قدرت را دریافت، از آن استقبال کرد و در سخنرانی‌هایش به‌کار گرفت (Varzi, 2011: 59). در ادامه، ورزی می‌نویسد که تمام طبقات و گروه‌های قومی و مذهبی که به امام خمینی پیوستند تا برای عدالت اجتماعی مبارزه کنند، خواستار دولت اسلامی نبودند.

1. Postmodernism
2. Postcolonialism

۲. نارسایی‌های سه چارچوب عمده

اشتراک میان این تحلیل‌ها آن است که مصداق اصلی مؤلفه فرهنگی به صورت عام در دین اسلام و به صورت خاص در مذهب شیعه و نظریه ولایت فقیه تجلی یافت. بررسی سه چارچوب نمادانگاری، ایدئولوژی‌انگاری و گفتمان‌انگاری مؤلفه فرهنگی انقلاب ایران نشان می‌دهد که از مفهوم گسترده و طرح‌گونه دین و مذهب فاصله می‌گیرند؛ و آن را حداکثر به ایدئولوژی و مناسک تقلیل می‌دهند. در همان مفهوم تقلیل‌گرایانه هم توان توضیح‌دهندگی کافی در هیچ‌یک از این چارچوب‌ها وجود ندارد. تبیین مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی در قالب «مجموعه‌ای از نمادها» بسیار مورد انتقاد قرار گرفته است. از نظر برخی نویسندگان، نمادپردازی از انقلاب و رهبری آن، محصول ایدئولوژی انقلابی است، و نمادها به خودی خود اصالتی ندارند. به عبارت دیگر، مضامینی همچون شهادت و جهاد، نه «نماد» و «سمبل»، بلکه «ارزش‌هایی برخاسته از ایدئولوژی هستند که همچون پلی برای دستیابی به ارزش‌های والاتر عمل می‌کنند (پناهی، ۱۳۸۵: ۷۵). در همین حد هم این ابهام همچنان باقی است که چرا شمار بسیار کمی از افراد حاضر در انقلاب، به شهادت رسیدند، و خشونت در کمترین حد خود بوده است. مردم به طور معمول به تقابل هرچه کمتر با ارتش می‌اندیشیدند، و راهکارهایی برای در امان ماندن از خطر به کار می‌بردند (کرزمن، ۱۳۹۸: ۱۲۸-۱۲۵).

یکی دیگر از انتقادهای وارد به این چارچوب، ساده‌سازی و فروکاست مؤلفه فرهنگی انقلاب به چند نماد اسلامی صرف است. این چارچوب نشان نمی‌دهد، نمادها چگونه کنش اعتراضی ایجاد می‌کنند؛ چرا همیشه به رفتارهای اعتراضی منجر نمی‌شوند، و فقط در شرایط خاص، عمل می‌کنند. از سوی دیگر، مجموعه نمادهای اسلامی نمی‌تواند توده‌ها را به خیابان بکشانند، و آماده انقلاب کند؛ و اگر بتواند چنین کند، حضور آنها در خیابان‌ها مستمر نخواهد بود. نمادانگاری مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی، تقلیل‌گرایانه و ساده‌انگارانه است، و نمی‌تواند بسیاری از مسائل و پیچیدگی‌های انقلاب را به خوبی تبیین کند. مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی نمی‌تواند مجموعه‌ای از نمادها باشد، زیرا نماد همیشه توان بسیج‌گری ندارد؛ و در شرایط خاص نیز توسط انقلابیون تغییر معنا و جهت داده می‌شود تا در جهت بسیج اعتراضی کارکرد داشته باشند (کرزمن، ۱۳۹۸: ۱۰۵-۱۰۳). تبیین فرهنگی انقلاب اسلامی در قالب «ایدئولوژی» هم قدرت توضیح‌دهندگی پیچیدگی‌های انقلاب را ندارد. این‌که نارضایتی‌های فردی چگونه به کنش جمعی منتهی شد، از مهم‌ترین ضعف‌های ایدئولوژی‌انگاری مؤلفه فرهنگی انقلاب بود. در تبیین‌های ایدئولوژیک تصور می‌شود، ایدئولوژی نوعی کارویژه روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی دارد که ابزار بسیج اجتماعی قرار می‌گیرد، و افراد ناراضی و سرگشته را به طرف کسب قدرت سیاسی و ستیز طبقاتی سوق می‌دهد (گل‌محمدی، ۱۳۸۷: ۲۹). همان‌طور که

منصور معدل بیان می‌کند، تبیین ایدئولوژیک برای این مؤلفه، تقلیل‌گرایانه و حداقلی است، و نقش مستقلی به ایدئولوژی داده نمی‌شود. نقد او به این نظریه‌ها سه جنبه دارد؛ نخست، نظریه‌های انقلاب ایران، پویایی ایدئولوژی را به کارکردهای روان‌شناختی برای افراد سرگردان و زیر فشار اقتصادی کاهش داده‌اند. دوم، این نظریه‌ها، حتی کنش انسانی را هم برخاسته از ارزش‌های مجرد یا علایق عقلانی می‌بینند. سوم، این نظریه‌ها، انقلاب ایران را براساس محتوایش بررسی کرده‌اند، و نه براساس دگرگونی‌های بنیادین طی یک دوره زمانی کوتاه (معدل، ۱۳۸۲: ۲۲۵). افزون بر این، ایدئولوژی‌ها دست‌ساز و آفریده انسان هستند، درحالی‌که دین اسلام به‌منزله کلیدی‌ترین مؤلفه فرهنگی انقلاب ایران برگرفته از وحی الهی و مبتنی بر قرآن است. نظریه ولایت فقیه امام خمینی هم برگرفته از قرآن و متون اسلامی است، و بیش از آن‌که دست‌ساز یک انسان باشد، قرائتی از اسلام است که امر جدیدی هم نیست، و ریشه در تاریخ دارد.

سرانجام، مؤلفه فرهنگی انقلاب ایران به معنای اکمل، یک «گفتمان» هم نیست. گفتمان‌ها منعکس‌کننده امر اجتماعی و محصول ساختارها و نظام‌های اجتماعی‌اند و از سوی دیگر بر امر اجتماعی تأثیر می‌گذارند. گفتمان‌ها توأمان امری ساخته‌شده و سازنده‌اند (معینی علمداری، ۱۳۸۳: ۱۰۰). اگر مرکزیت مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی را آموزه‌های روحانیت انقلابی در نظر بگیریم، انطباق چندانی با گفتمان ندارد. این مؤلفه فرهنگی، قرائتی از دین بود که ریشه در سده‌های گذشته داشت، البته در تماس با عینیت‌های سیاسی-اجتماعی موجود در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، بازتولید شده بود. با این حال، هسته مرکزی آن از منابع تغییرناپذیر دینی گرفته شده، و آن‌گونه که گفتمان داعیه دارد، محصول عملکرد زبانی نبود. مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی همچون گفتمان‌ها، گونه‌ای سخن گفتن تعاملی با جهان و درباره جهان نیست؛ بلکه تفسیر و قرائتی انقلابی از متون وحیانی است. می‌توان گفت برخلاف گفتمان که پدیده‌ای بشرپایه و در تعامل با جامعه است، مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی پدیده‌ای خدایپایه بود که مبانی خود را از متون ثابت گرفت، و تفسیری متناسب با نیاز روز جامعه ارائه داد. قلب مؤلفه فرهنگی انقلاب ایران، دین اسلام است، اما هم نماد، هم ایدئولوژی و هم گفتمان، به‌نحوی تقلیل دین از یک برنامه جامع اداره زندگی بشر به یک دستورالعمل سیاسی فوری، یا ابزاری برای عبور از شرایط خاص است. کسانی که این شیوه را به‌کار می‌برند، در واقع فرض می‌کنند که دین اسلام فی‌نفسه کارکرد انقلابی و سیاسی ندارد؛ و با تفسیر جامعه‌شناختی و روان‌شناختی از دین تلاش می‌کنند آن را ابزار عملیات انقلابی قرار دهند. این در حالی است که دین اسلام هم مسئولیت‌پذیری اجتماعی و احساس تعهد به جامعه را به پیروان خود تعلیم

می‌دهد، و هم با تعبیه‌هایی مثل عدالت و مشروعیت حکومت، آنها را علیه ظلم و بی‌عدالتی و نامشروع بودن حکومت، به مبارزه و جهاد دعوت می‌کند.

مشهود است که مرزهای زبانی و دشواری‌های موجود درباره شواهد مربوط به هریک از تبیین‌ها، سبب محدودیت پژوهش‌های غربی در مورد انقلاب اسلامی شده است؛ و هر تبیینی، برخی از شواهد را تنها به این علت که با چارچوب موردنظرش جور در نمی‌آمده، رها کرده است (کرزن، ۱۳۹۸: ۲۶-۲۵). در توضیح مؤلفه فرهنگی انقلاب ایران نیز با وجود اهمیت این چارچوب‌های سه‌گانه، هیچ‌یک توان توضیح‌دهندگی کافی را ندارند. بررسی تاریخی این سه چارچوب نشان می‌دهد هریک از آنها گوشه‌ای از واقعیات موجود و میدانی ناسازگار با خود را نادیده گرفته است. به همین دلیل، در کنار این چارچوب‌ها، به نظر می‌رسد تبیین مؤلفه فرهنگی انقلاب ایران در قالب «گونه‌ای از الهیات رهایی‌بخش اسلامی»، هم نگاه جدیدی به موضوع است، و هم می‌تواند مفاهیم زبانی بیشتری با دنیا در مقایسه با الگوهای سه‌گانه ایجاد کند، زیرا می‌کوشد تا انقلاب اسلامی ایران را در چارچوب متدولوژی کلی‌تر و عمومی‌تری که برای همه جهانیان از جمله غرب درک‌شدنی است، تحلیل کند.

۴. الهیات رهایی‌بخش به‌مثابه چارچوب بدیل

تاکنون تعریف‌های متعددی برای «الهیات» مطرح شده است. از کهن‌ترین این تعاریف، تعریف سن‌آگوستین^۱ است که الهیات را «بحث و استدلال درباره خدا» می‌داند. ریچارد هوکر در تعریف متأخرتر می‌نویسد: الهیات، «دانش مربوط به امور الهی» است. آنچه از تعاریف مختلف فهمیده می‌شود، این است که الهیات، دانشی است که به مطالعه دستگاه‌مند و عقلانی دین می‌پردازد (همتی، ۱۳۹۳: ۱۲۴). با توجه به چنین تعریفی از الهیات، می‌توان الهیات رهایی‌بخش را «مطالعه عقلانی و نظام‌مند دین به‌منظور رهایی انسان از هرگونه تعرض و احیای انسانیت و کرامت او» دانست. الهیات رهایی‌بخش، جنبشی سیاسی و اعتقادی است که قدمت آن به دهه ۱۹۶۰ میلادی بازمی‌گردد و ریشه در تقابل بنیادهای مسیحیت کاتولیک با بحران فرهنگی سده بیستم دارد. خاستگاه الهیات رهایی‌بخش، کشورهای در حال توسعه آمریکای لاتین بود؛ و در راستای پر کردن خلأ الهیات مسیحیت سنتی قرار داشت که کارکرد سیاسی-اجتماعی چندانی از خود بروز نمی‌داد. درباره شکل‌گیری این الهیات باید به افزایش شکاف ملت‌های فقیر آمریکای لاتین و کشورهای غنی، و البته افزایش شکاف طبقاتی در داخل کشورهای آمریکای لاتین توجه داشت (Gutierrez, 1999: 23). در واقع الهیات رهایی‌بخش، بیش از آنکه از تحول در اندیشه‌های متکلمین مسیحی برخاسته باشد، محصول شرایط سیاسی-اجتماعی دهه ۱۹۶۰

1. Saint Augustine

به بعد و معطوف به ستم‌دیدگی، فقر و تبعیض حاکم بر جوامع آمریکای لاتین بود. به عبارت دیگر، نظام‌های الهیات رهایی‌بخش بیش از آنکه از منابع دانشگاهی و آکادمیک منشأ گرفته باشد، ناشی از اجتماعات اساسی مردمی و توده‌ای است (همتی، ۱۳۹۳: ۱۳۴).

الهیات رهایی‌بخش مانند هر الهیات دیگری از خدا گرفته شده و درباره خداست (Gutierrez, 1999: 19). یکی از اهداف بنیادین و به تعبیری آرمان‌های غایی الهیات رهایی‌بخش، برقراری و استقرار حکومت خداوند به‌طور کامل است؛ حکومتی که بر پایه محبت و عدالت قرار دارد، و عاری از ستم‌کاری و بی‌عدالتی است (Cosgrave, 1986: 509). مسئله اصلی الهیات رهایی‌بخش از یک سو سکولاریزه شدن جوامع و شیوع بی‌اعتقادی به خدا بود، اما از سوی دیگر، در پی راه‌حلی برای شیء‌انگاری انسان و از بین رفتن کرامت انسانی می‌گشت. الهی‌دانان رهایی‌بخش، معتقد بودند که الهیات مسیحی سنتی مسئول استثمار و بی‌قدرت کردن جوامع است (دهشیار، ۱۳۸۷: ۱۳۲)؛ و در جست‌وجوی راهی برای مبارزه با ستم‌دیدگی، فقر و مشکلات اجتماعی متعددی بودند که اغلب قدرت‌های بزرگ بر جوامع ضعیف‌تر تحمیل کرده بودند. به عبارت دیگر، آنها تلاش می‌کردند تفسیری از مسیحیت بیان کنند که شرایط سیاسی-اجتماعی موجود را به‌نحوی انحراف از خواست خدا در زمین قلمداد کند، و معطوف به قابلیت کاربری و ارائه دستورالعمل برای عبور از این وضعیت باشد. متکلمان مسیحی که برای ترویج الهیات رهایی‌بخش قلم می‌زدند، برداشت‌ها و تعبیر متفاوتی از این الهیات داشتند که به پیدایش مکاتب مختلفی منجر شد. با این حال، عموم این مکاتب اصول اعتقادی مشترکی با یکدیگر دارند. سه اصل اعتقادی مشترک را می‌توان به‌عنوان مبانی الهیات رهایی‌بخش قلمداد کرد:

الف) تعمیم باور و عمل به عرصه سیاسی-اجتماعی: متکلمان الهیات رهایی‌بخش بر این باورند که دین برای تعالی‌بخشی به زندگی دنیوی یا «این‌جهانی» مردم شکل گرفته است و به همین علت، باید در رابطه مستقیم با حیات و معضلات کنونی انسان باشد (دهشیار، ۱۳۸۷: ۱۳۲). آنها در تفسیر کتاب مقدس، روش‌شناسی خاص خود را دارند و معتقدند استفاده از کتاب مقدس باید به‌نحوی صورت گیرد که میان متن کتاب و وضعیت اجتماعی و سیاسی موجود ارتباط حاصل شود (Cosgrave, 1986: 511). ترجمه ایمان در الهیات رهایی‌بخش، عمل انقلابی است. ایمان و باور به‌تنهایی کفایت نمی‌کند و باید به کنش عینی در عرصه اجتماع منجر شود. البته این کنش فراتر از مناسک دینی و شعائر آیینی است؛ و پا در عرصه تعهدات سیاسی-اجتماعی می‌گذارد. از نظر الهیات رهایی‌بخش، ایمانی که فاقد تعهد و موضع‌گیری در مسائل اجتماعی شود، بی‌ارزش است و رستگاری در گرو عمل رهایی‌بخش است.

ب) **عدالت‌طلبی، ظلم‌ستیزی و مقاومت:** عدالت‌طلبی از وجوه پرننگ در الهیات رهایی‌بخش است. خداوند در این الهیات، خداوند فقراست و از مؤمنان می‌خواهد عدالت را اجرا کنند. خداوند، خنثی و بی‌طرف نیست، بلکه مدافع مظلومان و محرومان است و با ظالمان می‌جنگد. به همین سبب است که گفته می‌شود خداوند هم به‌نوعی موضع‌گیری سیاسی دارد (همتی، ۱۳۹۳: ۱۳۰). عیسی مسیح (ع) در الهیات رهایی‌بخش، نماد مقاومت است. متکلمان رهایی‌بخش او را مظهر اراده انقلابی خداوند و جهت‌گیری علیه ستمکاران می‌دانند. حضرت مسیح (ع) سرانجام دستگیر، شکنجه و مصلوب می‌شود، اما تا انتها مقاومت می‌کند و تن به ظلم و تبعیض نمی‌دهد. به همین دلیل است که در این الهیات، مسیح (ع) تنها الگوی اخلاقی یا واعظ صرف نیست، بلکه مبارز انقلابی و اهل عمل و اقدام است (همتی، ۱۳۹۳: ۱۳۱).

پ) **آزادی‌خواهی:** آموزه کلیدی در الهیات رهایی‌بخش آن است که ملکوت خداوند، نه فقط در آسمان، بلکه روی زمین هم محقق می‌شود؛ و این به معنای رهایی مظلومان از زیر یوغ ظالمان و محو ستم از روی زمین است. خداوند اصلی‌ترین منجی و رهایی‌دهنده بشریت است، نه فقط از قیود معنوی، بلکه از تمام نیروهای ستم‌گر، به‌خصوص ستم‌گران اجتماعی، اقتصادی و سیاسی. با این حساب، خروج قوم بنی‌اسرائیل از مصر تحت فرمانروایی فرعون، بزرگ‌ترین واقعه رهایی‌بخشی پیش از حضرت مسیح (ع) به‌شمار می‌رود. در الهیات رهایی‌بخش، عیسی مسیح (ع) فدایی و تجسم مادی خداوند رهایی‌دهنده است (Cosgrave, 1986: 512). او افزون‌بر این‌که فرزند خداوند است، عامل رهایی مظلومان هم است که با پذیرش مرگ خود بر روی صلیب ستمکاران، مظلومان را تسلی داد و آزاد کرد (همتی، ۱۳۹۳: ۱۳۱). این آموزه را می‌توان این‌گونه در نظر گرفت که الهیات رهایی‌بخش، نخست درصدد ترویج آزادی‌خواهی توده‌هاست؛ و دوم به‌نوعی غایت آرمانی و موعودگرایانه از سرنوشت جامعه مسیحی آمریکای لاتین را به تصویر می‌کشد.

۵. الهیات رهایی‌بخش و انقلاب ایران

با توجه به این مبانی و شاخصه‌های الهیات رهایی‌بخش، می‌توان به بررسی مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی پرداخت. این مؤلفه فرهنگی بیش از آن‌که مجموعه‌ای از نمادهای مذهبی، ایدئولوژی یا گفتمان باشد، در چارچوب یک دین به‌عنوان برنامه جامع و کامل زندگی و «الهیات رهایی‌بخش اسلامی» می‌گنجد. البته الهیات رهایی‌بخش اسلامی که در انقلاب ایران به‌کار رفت، ابتدا از متن شریعت نضج گرفت؛ و سپس به عرصه جامعه تسری یافت، و توده‌ای شد. در مقایسه، الهیات رهایی‌بخش مسیحی درست در نقطه مقابل قرار دارد، و درصدد مستندسازی شرایط عینی جامعه آمریکای لاتین بر پایه متون کاتولسیسم بود، و قرائتی پیشینی

از دین و بی‌توجه به جامعه داشت. در واقع الهیات رهایی‌بخش مسیحی ایده خود را از بستر عینی جامعه ستم‌دیده آمریکای لاتین گرفت، و به متون مسیحی مستند کرد. درحالی‌که الهیات رهایی‌بخش اسلامی مسیری برعکس را طی کرد؛ یعنی ایده خود را از متون دینی گرفت، و متناسب با شرایط زمانه، به جامعه عرضه کرد.

الهیات رهایی‌بخش برخلاف سه چارچوب پیشین، برآمده از فرمان‌ها و دستور خداوند است، و غایت خود را رستگاری انسان در دو دنیا می‌بیند. آنچه به‌صورتی مشابه در انقلاب اسلامی هم بروز کرد، آموزه‌های خود را از اسلام می‌گرفت؛ و مدعی بود اراده خداوند بر آن است که در دوره غیبت معصوم (ع)، حکومت اسلامی بر پا شود، تا اجرای احکام و قوانین الهی در زمین را بر عهده بگیرند. امام خمینی رژیم پهلوی را مخالف هر نوع دین - حتی غیراسلام - می‌دانست که درصدد نابودی اسلام است، و فقط علما می‌توانند جلوی گسترش استعمار در ایران را بگیرند. ایشان در توجیه لزوم تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، معتقد بود، همان‌طور که خداوند از راه وحی مجموعه قانونی (شریعت) را برای بشر فرستاده، براساس تلازم قوای مقننه و مجریه، مجری هم برای آن قرار داده است. از این نظر، حکومت اسلامی، قوه مجریه اسلام است و ولی فقیه، رئیس حکومت اسلامی.

از نظر امام خمینی، حکومت لازم است تا قانون اجرا شود، و برقراری نظام سیاسی غیراسلامی به معنای بی‌اجرا ماندن نظام سیاسی اسلام است: «به همین جهت اسلام همان‌طور که جعل قوانین کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. «ولی امر»، متصدی قوه مجریه قوانین هم هست» (خمینی، ۱۳۷۹: ۲۱ و ۲۶). «همان‌طور که پیغمبر اکرم (ص) مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود، و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده و اطاعتش را واجب شمرده است، فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند، و اجرای احکام کنند، و نظام اجتماعی اسلام را مستقر گردانند» (خمینی، ۱۳۷۹: ۷۲). در واقع، آموزه‌هایی که فرایند انقلاب اسلامی را به پیش می‌برد، نظم موجود (حکومت سلطنت مشروطه) را «طاغوت» می‌دانست. این به معنای آن بود که نظم حاکم بر ایران، خارج از مسیری است که خداوند برای بندگان خود ترسیم کرده است، و نارضایتی خداوند خودبه‌خود به نامشروع بودن حکومت منجر می‌شود. نظریه ولایت فقیه درصدد بود تا آنجا که فقها در دوره غیبت توان دارند، رضایت خداوند را بر پایه اصول و متون اسلامی تأمین کند. به‌طور خلاصه، «خداپایگی» الهیات رهایی‌بخش چیزی است که خلأ آن در چارچوب‌های بشرپایه پیشین به‌روشنی احساس می‌شود. این در حالی است که امام خمینی بارها به‌صراحت به این مسئله اشاره کرد که نظم حاکم و قانون باید بر پایه احکام الهی باشد و نظمی که تنها مبتنی بر قراردادهای بشری باشد، مشروعیت الهی ندارد.

امام خمینی در سخنرانی‌های مربوط به حکومت اسلامی و ولایت فقیه در سال ۱۳۴۸ در نجف نیز با اشاره به تدوین قانون اساسی مشروطه از روی مجموعه قوانین بلژیک، فرانسه و انگلیس، اعلام کردند: «این مواد قانون اساسی و متمم آن که مربوط به سلطنت و ولایت‌عهدی و امثال آن است، کجا از اسلام است؟ اینها همه ضداسلامی است، ناقض طرز حکومت و احکام اسلام است» (خمینی، ۱۳۷۹: ۱۳). از دیدگاه ایشان، حکومت اسلامی، نه استبدادی است و نه مطلقه؛ بلکه حکومتی مشروطه است، ولی مشروطه نه به معنای متعارف فعلی که مستلزم تصویب قوانین بر مبنای آرای اکثریت اشخاص است. از نظر امام خمینی، مشروطه به معنای مجموعه شرط است که باید رعایت و اجرا شود؛ و این مجموعه شرط، همان احکام و قوانین اسلام است. از این رو نمایندگان مردم یا شاه، حق قانون‌گذاری ندارند، بلکه در اسلام قدرت مقننه و اختیار تشریح از آن خداوند متعال است (خمینی، ۱۳۷۹: ۴۳).

غایت الهیات رهایی‌بخش اسلامی، جلب رضایت خداوند و رستگاری بشر در دو دنیاست. به همین سبب است که در این الهیات، آرمان‌هایی مانند عدالت، آزادی، استقلال، رفاه و... طریقت دارند، و نه موضوعیت. در این الهیات، برخلاف چارچوب‌های بشرپایه دیگر، آرمان‌های عدالت، آزادی و استقلال به‌خودی‌خود غایت نهایی نیستند، بلکه مسیری برای رستگاری دنیوی و اخروی انسان به‌شمار می‌روند. الهیات رهایی‌بخش اسلامی تلاش دارد قرائتی از دین بیان کند که در اعمال عبادی صرف خلاصه نمی‌شود؛ و کنش‌گری سیاسی-اجتماعی را برای تحقق رستگاری دوجهبانی و رضایت‌مندی خداوند تجویز می‌کند. در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، برنامه‌های مدرن‌سازی حکومت پهلوی همراه با غربی‌سازی فرهنگ عمومی جامعه بود. به عبارت دیگر، مدرنیزاسیون محمدرضا پهلوی از لحاظ جامعه‌شناسی سیاسی دو وجه داشت که اولی در سطح دولت و دومی در سطح جامعه بود. برنامه‌های غربی‌سازی جامعه همگی عملیاتی در تضاد با فرهنگ سنتی و دین‌پایه ایرانی بود. این مسئله به طور کامل مشهود است که از آغاز نهضت اسلامی در سال ۱۳۴۲ امام خمینی به مخالفت با غربی‌سازی جامعه پرداختند. برای مثال در اردیبهشت‌ماه ۱۳۴۲، علیه شعار تساوی زن و مرد و مصوبه سربازی دختران پیامی صادر کردند (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۹۹).

الهیات رهایی‌بخش اسلامی در شرایطی اثر بخشید که فرایند غربی‌سازی دولت و جامعه در حال اجرا بود؛ و جامعه مسلمانان ایران به چنین فرایندی اعتراض داشت، اما توان انسجام و بروز نداشت. این الهیات رهایی‌بخش اسلامی توانست در عرصه‌های مختلف، اقبال عمومی را به خود جلب کند و از آنجا که انطباق زیادی با فرهنگ عمومی دین‌پایه ایرانی داشت، به‌سرعت از راه شبکه مساجد، هیأت‌ها و مراسم آیینی در میان توده‌ها جا باز کرد، و پذیرفته شد. این در حالی بود که آموزه‌های چپ‌گرایانه مانند تضاد طبقاتی یا دوقطبی‌های کاذب دیگر

همچون مسلمان-ایرانی توفیق این را نیافتند، که جمعیت مردمی خاصی را با خود همراه کنند. به عبارت دیگر، پذیرش هیات رهایی‌بخش اسلامی در جامعه، به سبب انطباق فراوانش با فرهنگ عمومی بود. به همین سبب، مردم به سادگی می‌توانستند با آن ارتباط برقرار کنند و مفاهیمی همچون قیام، ظلم‌ستیزی، عدالت‌طلبی، شهادت، آزادی‌خواهی و... را بفهمند.

با فراگیری هیات رهایی‌بخش به رهبری امام خمینی در نیمه نخست سال ۱۳۵۷، گروه‌های مخالف دیگر هم به موج شکل‌گرفته علیه حکومت پیوستند. گروه‌هایی مانند نهضت آزادی ایران و سازمان مجاهدین خلق رفته‌رفته به این جریان پیوستند؛ و ائتلاف نانوشته‌ای در ماه‌های پیش از وقوع انقلاب برقرار شد. این ائتلاف نه برای هم‌افزایی نیروها، بلکه به امید حذف نشدن در سایه هژمونی فکری هیات رهایی‌بخش اسلامی و هضم نشدن در موج پیروان امام خمینی بود. از همین رو، می‌توان ائتلاف شکل‌گرفته میان مخالفان حکومت پهلوی در سال ۱۳۵۷ را «ائتلاف نامتقارن» به رهبری جریان فقهاتی-ولایتی دانست. برای مثال در روز ۳۰ مردادماه ۱۳۵۷ محمد توسلی، رابط رسمی نهضت آزادی ایران با سفارت آمریکا (اسناد لانه جاسوسی، ۱۳۸۵: ۱۲۵)، در گفت‌وگویی با جان استمپل، مأمور سیاسی سفارت آمریکا، دلایل ائتلاف تشکل متبوع خود با جریان روحانیت را تشریح کرد. توسلی با ذکر این مسئله که «رابطه نزدیک بین نهضت آزادی و جنبش مذهبی ضروری است»، آینده ایران را در حال تجزیه شدن دانست که مذهبی‌ها و مارکسیست‌ها عوامل آن هستند؛ و در این میان، شاه هیچ جایی نخواهد داشت. از نظر او، «جنگ حقیقی در آینده بین اسلام و کمونیسم خواهد بود. بدین دلیل است که نهضت آزادی در جهت نزدیک‌تر کردن روابط خود با رهبران مذهبی می‌باشد». توسلی می‌افزاید از زمان مصدق تاکنون، نهضت آزادی پایگاه توده‌ای خود را از دست داده و این پایگاه، در کنار جنبش مذهبی دوباره بنا خواهد شد (اسناد لانه جاسوسی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۱۶). در واقع، هدف اصلی از ائتلاف سیاسی نامتقارنی که میان مخالفان حکومت پهلوی شکل گرفت، حذف نشدن آنها از صحنه سیاست و احیای جایگاه مردمی خود بود که با دستاویزی به ایده مسلط، یعنی الهیات رهایی‌بخش اسلامی، ممکن بود.

برخی پژوهشگران مانند امیرازجمند، فوران و برنز به‌طور نادرست وزن یکسانی به ائتلاف‌کنندگان می‌دهند. برتری مطلق وزن الهیات رهایی‌بخش در این ائتلاف را می‌توان در همه‌پرسی جمهوری اسلامی در فروردین‌ماه ۱۳۵۸ مشاهده کرد؛ زیرا هریک از این گروه‌ها در پی تحقق نظامی غیر از جمهوری اسلامی بودند، اما موفق نشدند آرای مردمی را به خود جلب کنند. افزون‌براین، تحلیل برنز که ابهام ایدئولوژی را عامل ائتلاف گروه‌های مختلف می‌داند، نمی‌تواند درست باشد. نمایندگان سازمان مجاهدین خلق طی مذاکراتی با امام خمینی در نجف، مواضع خود را برای یکدیگر شفاف کرده بودند، و به شکاف فاحش میان ایده‌های

طرفین، پی برده بودند. نمایندگان نهضت آزادی هم در ملاقاتی که با امام خمینی در نوفل‌لوشاتو داشتند، به‌طور آشکار به اختلاف‌های عمیق میان ایده‌های خود و امام اذعان داشتند. مشخص است که گروه‌های مخالف از ایده‌های الهیاتی امام خمینی آگاهی داشتند، و آن‌گونه که برنز می‌گوید، ابهامی در مفاهیم ایدئولوژیک وجود نداشت؛ لیکن هراس از هضم در قدرت برتر الهیاتی امام خمینی، آنها را واداشت که دست به ائتلاف نانوشته‌ای بزنند. به‌عبارت دیگر، قدرت فرودست آنها در ماه‌های منتهی به وقوع انقلاب، ائتلاف با قدرت فرادست را به آنها تحمیل کرد.

۶. نتیجه

در تبیین مؤلفه فرهنگی انقلاب اسلامی ایران، نه نمادها و نه ایدئولوژی و نه گفتمان توان تبیین‌کنندگی کافی را ندارند. برای پر کردن این خلأ مفهومی می‌توان از الهیات رهایی‌بخش وام گرفت و الگوی بومی این الهیات را برای انقلاب ایران به‌کار بست. الهیات رهایی‌بخش اسلامی برخلاف همتای مسیحی خود در آمریکای لاتین، از بالا به پایین فرود آمد؛ یعنی برخلاف الهیات رهایی‌بخش مسیحی که در صدد یافتن شواهد دینی از متون مسیحی برای تطبیق با شرایط جوامع آمریکای لاتین در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بود، الهیات رهایی‌بخش اسلامی ابتدا به ساکن از دل متون اسلامی برآمد، و به‌عنوان دستورالعملی برای رهایی جامعه مسلمان ایران به آنها عرضه شد.

این الهیات با فرهنگ عمومی جامعه ایران انطباق زیادی داشت؛ جامعه‌ای که به سیاست‌های غربی‌سازی حکومت پهلوی اعتراض داشت، و در این دوگانگی اسلام و غرب، دچار نوعی سرگشتگی، از خودبیگانگی و بحران هویتی شده بود. الهیات رهایی‌بخش اسلامی به جامعه ایران، قرائتی از اسلام ارائه داد که تنها منحصر به کنش‌های عبادی نبود، بلکه با اصلاح سیاسی-اجتماعی سروکار داشت؛ و رستگاری را نه فقط در مناجات و مناسک شرعی، که فراتر از آن در مبارزه و اصلاح جامعه و حتی جهان جست‌وجو می‌کرد. توسعه این الهیات با شبکه سنتی مساجد، منابر، مناسک و هیات‌ها انجام شد؛ و موفق شد در توده‌ها به‌طور عمیق نفوذ کند. این الهیات رهایی‌بخش در ساحت اندیشه افزون‌بر این‌که مورد اقبال عمومی قرار گرفت، توانست ایده‌های رقیب و معارض خود را هم پشت سر بگذارد، و به‌عنوان ایده برتر و مسلط، نمایندگی کل گروه‌های مخالف را بر عهده بگیرد. تسلط ایده الهیات رهایی‌بخش در ماه‌های منتهی به انقلاب اسلامی، گروه‌های رقیب را مجاب کرد که هر مواجهه‌ای با این ایده، به حذف آنها از صحنه سیاست ایران منجر خواهد شد. به همین سبب، گروه‌های مخالف حکومت پهلوی را به مرور زمان به سمت و سوی ائتلافی نامتقارن با امام خمینی و روحانیان

فقه‌ای-ولایتی کشاند، درحالی‌که ائتلاف آنها تأثیر چندانی در پیروزی انقلاب اسلامی ایران نداشت.

بیانیه نبود تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از دزدی ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. اسکاچپل، تدا. (۱۳۸۲، بهار) «دولت رانتیر و اسلام شیعی در انقلاب ایران»، ترجمه محمدتقی دلفروز. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۶، ۱۹: ۱۴۱-۱۱۹. در: http://quarterly.risstudies.org/article_1068.html
۲. امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۶) صحیفه امام. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱.
۳. امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۹) ولایت فقیه؛ حکومت اسلامی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. اسناد لانه جاسوسی آمریکا. (۱۳۸۵) تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ج ۳.
۵. پناهی، محمدحسین. (۱۳۸۵، زمستان) «ارزش‌های جهاد و شهادت در شعارهای انقلاب اسلامی»، نامه علوم اجتماعی، ۲۹: ۵۹-۹۰. در: https://jnoe.ut.ac.ir/article_18315.html
۶. ———. (۱۳۹۱) نظریه‌های انقلاب: وقوع، فرایند و پیامدها. تهران: سمت.
۷. دهشیار، حسین. (۱۳۸۷، بهار) «سیاسی شدن علوم سیاسی در آمریکا و الهیات رهایی‌بخش»، فصلنامه مطالعات منطقه‌ای، ۹، ۲: ۱۴۰-۱۲۱. در: <http://ensani.ir/fa/article/28479>
۸. طالبان، محمدرضا. (۱۳۸۲، زمستان) «درآمدی منطقی بر تبیین فرهنگی انقلاب ایران»، نامه پژوهش فرهنگی. ۸، ۸: ۴۹-۶۸. در: <http://ensani.ir/fa/article/281031>
۹. عالم، عبدالرحمن. (۱۳۹۵) بنیادهای علم سیاست. تهران: نی، ج ۲۸.
۱۰. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۸) انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۲.
۱۱. عنایت، حمید. (۱۳۷۷، بهمن و اسفند) «انقلاب اسلامی: مذهب در قالب ایدئولوژی سیاسی»، ترجمه امیر سعید الهی. اطلاعات سیاسی اقتصادی، ۱۳۸ و ۱۳۷: ۵۱-۴۲. در: <http://ensani.ir/fa/article/103793>
۱۲. فوران، جان. (۱۳۸۲، تابستان) «تحلیلی نظری از انقلاب ۱۹۷۷-۱۹۷۹ ایران»، ترجمه سید صدرالدین موسوی. پژوهشنامه متین، ۱۹: ۱۵۶-۱۱۹. در: <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/101799>
۱۳. کرزمن، چارلز. (۱۳۹۸) انقلاب تصورناپذیر، ترجمه محمد ملاحباسی. تهران: ترجمان علوم انسانی، ج ۳.
۱۴. گل محمدی، احمد. (۱۳۸۷، زمستان) «از تبیین تا ضدتبیین: چالش‌ها و تحول مفهوم‌بندی یک انقلاب»، فصلنامه علوم اجتماعی، ۱۵، ۴۳-۴۲: ۱-۱۲. در: https://qjss.atu.ac.ir/article_5357.html
۱۵. معدل، منصور. (۱۳۸۲) طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران، ترجمه محمد سالار کسرابی. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

۱۶. معینی علمداری، جهانگیر. (۱۳۸۳، زمستان) «ایدئولوژی، گفتمان و تحلیل سیاسی». *دانشنامه حقوق و سیاست*، ۱، ۱: ۹۹-۱۱۲. در: https://jlap.srbiau.ac.ir/article_6267.html
۱۷. همتی، همایون. (۱۳۹۳، پاییز) «تاریخچه و تبیین ساختار الهیات سیاسی و رهایی‌بخش»، *فصلنامه معرفت ادیان*، ۵، ۴: ۱۳۸-۱۲۳. در: <http://ensani.ir/fa/article/340614>

ب) انگلیسی

18. Aghaie, Kamran. (2001, May) "The Karbala Narrative: Shi'i Political Discourse in Modern Iran in the 1960s and 1970s," *Journal of Islamic Studies* 12, 2: 151-176. Available at: <https://www.jstor.org/stable/26198125> (Accessed 25 June 2021).
19. Amir Arjomand, Said. (1986, April) "Iran's Islamic Revolution in Comparative Perspective," *World Politics* 38, 3: 383-414, <DOI:10.2307/2010199>.
20. Burns, Gene. (1996) "Ideology, Culture, and Ambiguity: The Revolutionary Process in Iran," *Theory and Society* 25, 3: 349-388. Available at: <https://www.jstor.org/stable/658050> (Accessed 25 June 2021).
21. Cosgrave, William. (1986) "The Theology of Liberation," *The Furrow* 37, 8: 506-516. Available at: <http://www.jstor.org/stable/27678317> (Accessed 4 July 2021).
22. Halliday, Fred. (1982, September) "The Iranian Revolution," *Political Studies* 30, 3: 437-444, <DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1982.tb00551.x>>.
23. Gutierrez, Gustavo. (1999) "The Task and Content of Liberation Theology," in Christopher Rowland, ed. *Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
24. Mirsepassi-Ashtiani, Ali. (1994) "The Crisis of Secular Politics and the Rise of Political Islam in Iran," *Social Text* 38: 51-84. Available at: <https://www.jstor.org/stable/466504> (Accessed 25 June 2021).
25. Varzi, Roxanne. (2011) "Iran's French Revolution: Religion, Philosophy and Crowds," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 637, 1: 53-63, <DOI: <https://doi.org/10.1177/0002716211404362>>.