

## مفهوم «فرهنگ»

# در گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی

حسین سوزنچی<sup>۱</sup> محمد پورکیانی<sup>۲</sup>

### چکیده

مقاله حاضر به نشان دادن تناسب رویکردهایی گوناگون مفهوم «فرهنگ» با گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی پرداخته و از این رو امکان شناخت و نقد بنیادین این گفتمان‌ها را فراهم می‌کند. بدین منظور از روش کتابخانه‌ای برای جمع‌آوری داده‌ها و روش گونه‌شناسی برای دسته‌بندی و تحلیل داده‌ها استفاده شده است. بر اساس مطالعه ادبیات سیاست‌گذاری، چهار گفتمان برجسته کنترل فرهنگی، تصدی فرهنگی، رهاسازی فرهنگی و خدمت فرهنگی به عنوان چهار کلان رویکرد سیاست‌گذاری فرهنگی معرفی شده است. از این سو بررسی تعاریف گوناگون «فرهنگ»، نشان از دو کلان رویکرد «جزء‌نگر» و «فراگیر» در فرهنگ دارد که هر کدام از آن‌ها اقسام گوناگونی را شامل می‌شوند. در میان گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی، سه گفتمان اول (کنترل فرهنگی، تصدی‌گری فرهنگی، رهاسازی فرهنگی) رویکرد «جزء‌نگر» به فرهنگ دارند. در این میان گفتمان کنترل فرهنگی، فرهنگ را امری مضرّ توصیف کرده و با رویکرد «فرهنگ به مثابه زندان ذهن» بیشترین تناسب را دارد، در مقابل، گفتمان تصدی‌گری (دولت) و رهاسازی (بازار)، به کارآمدی فرهنگ توجه دارند. نهایتاً گفتمان پست مدرن به تعاریف ذره‌ای و سیال از فرهنگ نزدیک شده و از رویکرد «فراگیر» به «فرهنگ روزمره» سخن می‌گوید. دو رویکرد کلان «جزء‌نگر» و «فراگیر» به فرهنگ، امکان امتداد برای تأسیس گفتمان سیاست‌گذاری فرهنگی ایران را نخواهند داشت، چرا که رویکرد جزء‌نگر از واقعیت فرهنگی موجود غفلت می‌کند و رویکرد زندگی فراگیر به آرمان‌ها توجه نمی‌کند. در صورتی که «تعالی فرهنگی در بستر زندگی انضمامی» اصل اساسی گفتمان مطلوب سیاست‌گذاری دینی است.

### ■ واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: گفتمان سیاست‌گذاری فرهنگی، فرهنگ، رویکرد جزء‌نگر فرهنگ، رویکرد فراگیر فرهنگ

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام souzanchi@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام و مدیر گروه سیاست‌گذاری فرهنگی پژوهشگاه

فرهنگ و هنر اسلامی m.poorkiani@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۳

## ۱- مقدمه

هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی بهره می‌برد. مبانی معرفتی با آن که در تکوین تاریخی نظریات دخیل هستند، ارتباطات منطقی نفس‌الامری نیز با نظریه دارند. مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی براساس آنها شکل می‌گیرد، چهارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن باعنوان روش‌شناسی بنیادین می‌توان یاد کرد (پارسانیا، ۱۳۹۲) در نظریه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی نیز ارتباط مبانی با نظریه‌ها قابل تحقیق می‌باشد. با این روش ضمن اینکه «فهم»، «نقد» و «اصلاح» نظریه‌ها ممکن می‌شود، تأثیرات ضمنی این نظریه‌ها نیز مشخص می‌گردد. چرا که با فرض تناسب نظریه‌ها با مبانی، تمام آثار آن مبانی در نظریه‌ها نیز وجود خواهد داشت و تغییر نظریه‌ها نیز با تغییر مبانی گره خواهد خورد. بررسی «مفاهیم بنیادین» یک نظریه می‌تواند مبانی آن نظریه را آشکار کند. مفهوم بنیادین «فرهنگ» در نظریه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی، از جمله بنیان‌هایی است که سوگیری مبنایی آن نظریه‌ها را آشکار کرده و امکان قضاوت را فراهم می‌کند. (رجب زاده، ۱۳۷۹) از این رو مقاله حاضر به ارتباط رویکردهای گوناگون مفهوم «فرهنگ» با گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی پرداخته و این ارتباط بنیادین را نشان می‌دهد. اگر چه در کتاب‌های گوناگون به تعاریف متعدد فرهنگ پرداخته شده است ولی دسته بندی کلان از این رویکردها و نشان دادن ارتباط آن‌ها با گفتمان‌های فرهنگی از ویژگی‌های مقاله حاضر می‌باشد.

## ۲- گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی

بر اساس مباحث فوق و نیز سایر متغیرهای تاریخی سیاست‌گذاری، چهار گفتمان کلان که میدان عملی سیاست‌گذاری فرهنگی را شکل داده اند می‌توان شمرد:

### ۲-۱- رویکرد کنترل فرهنگی در سیاست‌گذاری فرهنگی (سوسیالیستی)

رویکرد کنترل فرهنگی با نقد سیاست‌های فرهنگی جوامع سرمایه دار آغاز شد. از نظر این رویکرد منطق سرمایه‌داری منجر به کنترل زندگی افراد جامعه می‌شود. این کنترل فراگیر نه فقط در محل کار بلکه در حریم زندگی خانوادگی و فراغت نیز وجود دارد. به اعتقاد مارکس قدرت بورژوازی در دوره انقلاب صنعتی تبدیل به توانایی تازه‌ای برای تحمیل تصویر و روایت

خاصی از واقعیت به زندگی روزمره طبقه کارگر شده بود. به پیروی از مارکس، مکتب فرانکفورت نیز معتقد بود که سرمایه‌داری پسین با استفاده از لذت‌های وسوسه‌انگیز محصولات فرهنگی توده‌ای، این نظام «کنترل» را چنان ظریف‌تر و پالایش یافته‌تر می‌کند که توده‌ها را فریفته و مدهوش این نظام مصرفی سرمایه‌داری می‌سازد. (بنت، ۱۳۹۳: ۲۹) ولی آنچه در عمل توسط رویکرد سوسیالیستی انجام شد، نوع شدیدتری از کنترل فرهنگی بود. چرا که سوسیالیسم برای مدیریت جامعه نوعی رژیم توتالیتر ایجاد کرد. نظام توتالیتر یک ایدئولوژی کلی را قبول کرده و بر اساس آن بخش‌های اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی و سیاسی را منحصر در آن ایدئولوژی می‌کند. سیاست‌گذاری فرهنگی چنین نظام‌هایی با کنترل خانه، مدرسه، مطبوعات، رادیو، سینما، مسجد و کلیسا و ... صورت می‌گیرد. در نتیجه افراد در یک چهارچوب تعیین شده‌ای قرار داشته و کمتر امکان جوشش و عاملیت در فرهنگ دارند. ارنست گلنر نتیجه نهایی این رویکرد را چنین بیان می‌کند: «نظام کمونیستی نه تنها نتوانست یک انسان اجتماعی جدید ایجاد کند، فردی که از حرص خودخواهانه، رقابت‌جویی و بت‌انگاری کالایی که آرزوی مارکسیست‌ها بود، آزاد باشد، بلکه کسانی را پرورش داد ایزوله، غیراخلاقی، افرادی بی‌نهایت بدبین، ماهر در دوپهلوی حرف زدن و منظم و مرتب در درون سیستم که ناتوان از فعالیت مؤثر بودند.» (فاضلی، ۱۳۹۲: ۲۱۴) این رویکرد مسئولیت فرهنگ را بر دوش دولت قرار داده و از ساختار مرکز‌گرا استفاده می‌کند و از این رو با رویکردهای تصدی‌گری (گفتمان دولت‌مدار) همراه می‌شود. از طرفی بر مبنای ایدئولوژیک خود اساساً به فرهنگ خوش‌بین نبوده و آن را مایه تخدیر و شی‌ءواری افراد می‌داند. در نتیجه برخلاف رویکردهای تصدی‌گری دولتی، رویکرد کنترل فرهنگی منجر به بستگی و انسداد فرهنگی شده و به رویکرد ضدفرهنگی تبدیل می‌شود.

## ۲-۲- رویکرد تصدی‌گری در سیاست‌گذاری فرهنگی (دولت)

این رویکرد با رویکرد مدیریت دولتی سنتی تناسب دارد. اداره امور عمومی<sup>۱</sup> بر پایه الگوی کلاسیک یا سلسله‌مراتبی از مصادیق مدیریت دولتی قدیم است که نشانه‌های آن را می‌توان در عصر ناپلئون در فرانسه، بلژیک، هلند، ایتالیا، یونان و مجارستان یافت. اعمال اقتدار دولت بر تمام بخش‌ها و قلمرو

جغرافیایی کشور، سیطره و نفوذ ساختارهای سلسله مراتبی خشک در سراسر کشور، یکپارچگی مقررات و رویه‌های کاری، تفکیک سیاست از اداره و محدود شدن اداره به نقش‌ها و کارکردهای اجرایی، کنترل‌های شدید قضایی، مالی و سیاسی در دیوان سالاری دولتی از مشخصات اصلی الگوی قدیم مدیریت دولتی هستند. مبانی نظری این رویکرد را باید در نظریه دیوان سالاری ماکس وبر، اصلاحات اداری نورث کوت-تری ولیان در انگلستان و آراء وودرو ویلسون در آمریکا جستجو کرد. (فاضلی، ۱۳۹۴: ۴۷-۴۸)

### ۲-۳- رویکرد رهاسازی در سیاست‌گذاری فرهنگی (بازار)

فاصله سال‌های دهه ۱۹۲۰ تا اوایل دهه ۱۹۷۰ به عصر طلایی مدیریت دولتی سنتی معروف است. از دهه‌های ۱۹۷۰ به بعد، الگوی سنتی مدیریت دولتی به خاطر انعطاف‌ناپذیری و گستردگی بخش دولت، ضعف سازمان‌های دولتی در تأمین انتظارات و نیازهای شهروندان و کاهش اعتماد عمومی مردم به دستگاه اداری با انتقادهای زیادی مواجه شد. از دهه ۱۹۷۰ در ادبیات مدیریت، اداره امور دولتی<sup>۱</sup> به مدیریت دولتی<sup>۲</sup> تغییر نام یافته است. در این حوزه جدید که با قالب‌های دولتی نوین، مدیریت‌گرایی، مدیریت دولتی بازارگرا و دولت کارآفرین همسو است، مرزبندی‌های مدیریت دولتی و مدیریت بنگاه‌های بازرگانی، کم‌اهمیت قلمداد و بر بکارگیری فنون مدیریت بازرگانی در اداره بخش عمومی، خصوصی سازی خدمات عمومی، کاهش تصدی‌گری دولت و اداره سازمان‌های دولتی به سبک بنگاه‌های خصوصی توجه می‌شود. این مدل ابتدا در کشورهای آمریکا، انگلستان، نیوزیلند و کانادا و بعضی کشورهای اروپایی شکل گرفته و بعدها از اقبال جهانی برخوردار گردید. در این الگو دولت از اشاعه فرهنگ وابسته‌سازی و قیمومیت مردم روی برمی‌گرداند و بسیاری از خدماتی که خود رأساً تدارک می‌دید، از طریق بنگاه‌های خصوصی و مشارکت مردم و با عقد قرارداد فراهم می‌کند. همچنین دولت از اعمال شدید و گسترده قانون می‌کاهد و به سوی ایجاد حق انتخاب برای شهروندان و مقررات‌زدایی و آزادسازی گرایش پیدا می‌کند (دانایی فرد، ۱۳۹۰: ۱۱۸). اصول و عناصری که در نمودار زیر نشان داده شده است در مدیریت دولتی نوین<sup>۳</sup> جهت کاهش اندازه و گستره فعالیت‌های دولت تأکید می‌شوند. (یعقوبی: ۳۹).

1. Public Administration

2. Public Management

3. New Public Management

## ۲-۴- رویکرد خدمت‌رسانی در سیاست‌گذاری فرهنگی (پسامدرن)

با گذر زمان ایرادات مدل مدیریت دولتی نوین نیز آشکار شد. مدیریت دولتی نوین بر عقلانیت ابزاری و اقتصادی متمرکز بود و با کاهش دخالت دولت و اجرای سیاست خصوصی‌سازی و اتکای صرف به عوامل بازار، وظیفه و کارکرد توزیعی دولت‌ها و عدالت اجتماعی را خدشه دار کرده بود. حضور قدرتمند جامعه مدنی یا همان بخش سوم در دهه پایانی قرن بیستم و آغاز هزاره سوم میلادی، و ضرورت همکاری و جلب مشارکت شهروندان در اداره امور عمومی جامعه نشان می‌داد که نوعی انتقال از گفتمان مدیریت دولتی نوین به گفتمان جدیدی در حال شکل‌گیری است که بعداً با عنوان حکمرانی خوب از آن یاد شد. در حکمرانی خوب مرزهای سه‌گانه جامعه یعنی بخش عمومی، خصوصی و جامعه مدنی کمرنگ شده و شبکه‌هایی برای اتصال این سه شکل می‌گیرد. حکمرانی، مفهومی وسیع‌تر از حکومت دارد و آن حاصل همبستگی و تعامل اقدامات و رفتارهای بازیگران بخش‌های مختلف جامعه است. در این رویکرد مفاهیمی مانند مشارکت، قانون مداری، شفافیت، جوابگویی، اجماع، عدالت، اثربخشی و کارآیی، پاسخگویی، افق راهبردی و مانند آن برجسته شده و شاخص حکمرانی می‌شوند. اندیشمندان مدیریت دولتی مانند استیوریر، می‌هن و دنهارت به مقایسه و توصیف این سه پارادایم پرداخته‌اند. (سالارزهی، حبیب‌الله، حبیب‌ابراهیم پور، ۱۳۹۱: ۴۳-۶۲) (مک‌گویگان، ۱۳۸۸: ۱۴۴-۱۲۵)

این مدل مدیریتی بستر رشد رویکردهای پسامدرن در سیاست‌گذاری فرهنگی را ایجاد می‌کند.<sup>۱</sup> در رویکرد پسامدرن، فرهنگ‌های متکثر، اصل و اساس حیات انسانی دانسته شده و از وجه تبعی و ابزاری فرهنگ کاسته می‌شود. فرهنگ دیگر به‌عنوان ابزار توسعه سیاسی و یا ابزار توسعه اقتصادی مطرح نبوده و خود فرهنگ موضوعیت پیدا می‌کند. از این رو در این گفتمان اولاً فرهنگ ابزار توسعه بخش دیگری نبوده و خود محور جامعه قرار می‌گیرد، ثانیاً فرهنگ گسترده‌تر تعریف شده و کل زندگی انسانی را شامل می‌شود. (کین، ۱۹۹۸) از توضیحات فوق درباره انتشار فرهنگ، قدرت و سیاست در زندگی روزمره چنین می‌توان برداشت کرد که ایده اصلی رویکرد

۱. مک‌گویگان مشخصاً رویکرد ارتباطی هابرماس را به مدل خدمات عمومی نوین (New Public Service) ارتباط می‌دهد، ولی در اینجا به تناسب رویکرد پسامدرن با خدمات عمومی نوین توجه شده است. (مک‌گویگان، ۱۳۸۸: ۱۲۵)

پسامدرنیسم، سیاست تفاوت خواهد بود. بدین معنا که سیاست فرهنگی پسامدرنیسم از امر موقت، سیال، چندگانه، نسبی‌گرا و برابری‌خواه حمایت کرده و آن را از سایه سنگین دین، سنت، تاریخ و متافیزیک رها می‌سازد. هدف سیاست‌گذاری ایجاد بستری است که همه افراد بتوانند قابلیت‌ها، توانایی‌ها، تجربه‌ها و تفاوت‌هایشان را ظاهر کنند. ایجاد فضای گفتگوی وسیع از طریق تکنولوژی‌های ارتباطی زمینه رسیدن به این هدف را فراهم کرد. بنابراین ابزار اصلی این پارادایم، تکنولوژی‌های ارتباطی و رسانه‌ای هستند که فرهنگ‌گفتگو را مورد توجه قرار می‌دهند. با اهمیت یافتن تکنولوژی‌های ارتباطی، زبان، رسانه، تصویر، نماد و نشانه، کنشگری انسان‌ها برای بازتولید فرهنگ به بالاترین سطح می‌رسد. (سیدمن، ۱۳۸۶: ۲۳۲-فاضلی، ۱۳۹۴: ۵۵)

### ۳- مفهوم فرهنگ در گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی

این بخش به توصیف و تحلیل مهمترین رویکردهای مواجهه با مفهوم «فرهنگ» می‌پردازیم. تاریخ و کاربرد این اصطلاح پیچیده را می‌توان در کارهای کروبر<sup>۱</sup> و کلاکھون<sup>۱</sup> و نیز کارهای ویلیامز<sup>۲</sup> مطالعه کرد. با توجه به تعدد و ابهام زیاد تعاریف فرهنگی، شمارش این رویکردها چندان ممکن نیست، از این رو تلاش ما این است که دو رویکرد کلان فرهنگی را توضیح داده و تناسب گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی با آن‌ها را بیان کنیم. به طور کلی مجموعه‌ای از علایق (گرایش)، آگاهی‌ها (دانش) و رفتارهای جمعی به‌عنوان تعریف فرهنگ بیان می‌شود، اما مهمتر از تعریف فرهنگ، توجه به رویکردی است که در تعریف فرهنگ وجود دارد و مبنای مباحث بعدی خواهد بود. در میان رویکردهای گوناگونی که در میان دانشمندان رشته‌های مختلف به فرهنگ شده است (آشوری، ۱۳۸۵)، دو گانه‌ای که ما بدان اشاره می‌کنیم عبارت است از ۱. رویکرد «جزء‌نگر» به فرهنگ ۲. رویکرد «فراگیر» به فرهنگ. در نگرش جزء‌نگر، فرهنگ و مسائل و موضوعات آن جدای از مسائل و موضوعات حوزه‌های سیاست و اقتصاد جامعه بوده و هم عرض هم قرار می‌گیرند. اما هنگامی که مفهوم کلان فرهنگ، موضوع بحث باشد، در حقیقت نوع نگاه به فرهنگ، نگاه فراگیر خواهد بود. در این نگاه، فرهنگ تنها به بخشی از جامعه اطلاق نشده و در

1. kroeber & klucko

2. williams

سطح کلان مطرح شده است. در این صورت می‌توان گفت مفهوم فرهنگ با معنایی گسترده‌تر و فراگیر در تمامی موضوعات علوم اجتماعی؛ مانند مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ و... به کار رفته است. به عبارت دیگر، همچنانکه رسانه‌ها و ابزارهای ارتباطی و... فرهنگ‌ساز می‌باشند، محیط‌ها و ساختارهای اجتماعی، علم و تکنیک هم فرهنگ‌ساز هستند. (باقری، ۱۳۹۴: ۱۷۵-۱۸۰)

### ۳-۱- رویکرد «جزء نگر» به فرهنگ

در این رویکرد اولاً با توجه به اصل «کل‌گرایی»، افراد به نحو ناخودآگاه، مجبوراً به پذیرش نوع واحدی از فرهنگ شده و از کنشگری خلاقانه فاصله می‌گیرند، ثانیاً این فرهنگ واحد، خود مختار نبوده و تحت تاثیر سایر حوزه‌های اجتماعی مانند سیاست و اقتصاد می‌باشد. این اصول موجب می‌شود اندیشمندان از «بخش» فرهنگ در کنار سایر بخش‌ها نام برده و از امکان مدیریت آن سخن بگویند.

۸۱

تأثیر انقلاب صنعتی و شهری شدن بر زندگی اجتماعی در طول سده‌های هجدهم و نوزدهم، اهمیت زیادی در شکل‌گیری نخستین رهیافت‌ها به درک جامعه داشت. تفسیرهای اولیه درباره این تغییر اجتماعی پرشتاب با استفاده از دیدگاه سیستمی به عمل می‌آمد که مدعی بود جنبه‌های بدیهی انگاشته زندگی روزمره محصول نیروهای ساختاری است که ورای آگاهی کنشگران اجتماعی عمل می‌کنند. رهیافت‌های مبتنی بر نظریه سیستم‌ها با ساختن مدل‌های نظری پیچیده، کنش اجتماعی را به‌عنوان نتیجه و محصول فرایندهای ساختاری بنیادینی تبیین می‌کردند که تصور می‌رفت تأثیر آنها بر سوژه فردی با تأثیر قوانین حاکم بر رفتار ایزه‌های دنیای طبیعی، قابل مقایسه باشد. از همین رو گاردینر می‌گوید: «کنشگران اجتماعی عملاً عروسک‌های فرهنگی‌اند که نقش‌های اجتماعی و هنجارهای رفتاری را (خواه مبتنی بر وفاق باشد خواه بازتاب منافع طبقاتی خاص) منفعلانه درونی می‌کنند و به این ترتیب، در جهت تولید ساختارها و نهادهای اجتماعی عمل می‌کنند، که عمدتاً به صورت خودکار و ناخواسته انجام می‌گیرد» (بنت، ۱۳۹۳: ۸) در میان رهیافت‌های سیستمی دو رهیافت عمده وجود دارد که به آثار دو نظریه‌پرداز بنیان‌گذار

۱. البته این اجبار دارای درجاتی است و همواره درجه‌ای از اختیار برای انسان وجود دارد. کمالینکه منظور از «واحد» بودن فرهنگ نیز وحدت نسبی می‌باشد. ر.ک: کرایب، ۱۳۹۱: ۶۹

یعنی امیل دورکیم و کارل مارکس مربوط می‌شود. از نظر دورکیم، هدف و مقصود سیستم یا نظام اجتماعی، آفریدن نظم از طریق اجماع و وفاق است. مارکس نیز معتقد بود که هدف نظام اجتماعی فرونشاندن تضاد میان طبقات اجتماعی است که از توزیع نابرابر ثروت و قدرت در جوامع سرمایه‌داری رو به رشد ناشی می‌شود. بنا به استدلال مارکس، بقای سرمایه‌داری صنعتی وابسته به قبولاندن «نظم طبیعی امور» است که نمی‌گذارد طبقه کارگر ماهیت راستین اوضاع و شرایط اقتصادی-اجتماعی خود را دریابد. (همان: ۹) در این رویکرد این امکان وجود دارد که برخی اجزا و ابعاد جامعه مستقل از فرهنگ بررسی شده و فرهنگ به‌عنوان یک «بخش» از کل جامعه در نظر گرفته شود. بر این اساس مناسب‌تر است برخی حوزه‌های زندگی اجتماعی به‌عنوان سیاسی یا اقتصادی دانسته شود تا فرهنگی و از این رو در تحلیل‌های اجتماعی، جدای از فرهنگ و بلکه زیربنای فرهنگ تصور شوند. بر این اساس رویکردی در مطالعات اجتماعی ایجاد شد که فرهنگ را به‌عنوان بخشی مستقل از سایر بخش‌های جامعه بررسی می‌کند. خواه این بخش به‌تبع سایر بخش‌های جامعه ایجاد شده باشد (دورکیم و مارکس) و یا از سایر بخش‌های جامعه استقلال داشته باشد (پارسونز و آلتوسر) رویکرد جزءنگر به فرهنگ، برگرفته از نگاه کلاسیک علوم اجتماعی است که نظریه پردازانی مانند دورکیم، مارکس و پارسونز آن را ارائه کرده‌اند.

در این رویکرد فرهنگ به همه اقشار جامعه مربوط می‌شود و ارزش‌های عمومی را در بر می‌گیرد، ولی در نهایت با توجه به تصویر بخشی و تقلیل‌گرایانه‌ای که از فرهنگ ایجاد می‌شود، عملاً تغییر فرهنگ، مربوط به خواص و نخبگانی شده که امکان ارتباط مؤثر با نهادهای سیاسی را دارا می‌باشند. کسانی که در بخش فرهنگ، متصدی حفظ ارزش‌های اجتماعی می‌باشند (رویکردهای کارکردگرایی) و یا متعلق به یک طبقه خاص اقتصادی باشند (رویکردهای انتقادی)، مسئولیت فرهنگ جامعه را برعهده خواهند داشت. به‌عنوان مثال گرامشی به‌عنوان یکی از اندیشمندان انتقادی، معتقد بود روشنفکران ارگانیک<sup>۱</sup> مانند رومان‌نگاران در یک همکاری با حاکمان، بلوک هژمونیک<sup>۲</sup> را شکل داده و بن‌مایه‌های فرهنگی غالبی برای نابرابری و بی‌عدالتی ایجاد می‌کنند.

1. relative autonomy

2. Organic intellectuals

3. Hegemonic bloc



گرامشی امیدوار بود با ائتلاف روشنفکران و پرولتاریا یک جبهه همبستگی در تقابل با جبهه حاکم پدید آید. گرامشی معتقد بود که نیروی چپ باید بکوشد تا فعالیت‌های نیروهای هژمونیک را در هم بشکند. (اسمیت، ۱۳۸۳: ۷۱ و ۷۳ و ۸۰) بدین صورت نگاه جزءنگر به فرهنگ در تعیین فعالین فرهنگی نیز خود را نشان داده و فرهنگ را از کنشگران متنوع و خُرد میدانی فاصله می‌دهد. رویکرد جزءنگر به فرهنگ به دو نوع تقسیم می‌شود. نوع اول تصویر بدبینانه‌ای به فرهنگ داشته و آن را مایه ضرر و خوبیگانگی انسان‌ها می‌داند. فرهنگ مانند زندانی است که اذهان عامه جامعه را در خود محصور کرده و امکان رهایی را از آن‌ها سلب کرده است. نوع دوم از فواید و کارآمدی فرهنگ گفته و آن را ابزار توسعه سیاسی و اقتصادی می‌داند. بدین صورت که با نقشی که فرهنگ در ایجاد آراء و ارزش‌ها و استانداردها خواهد داشت، ذهنیت جامعه به وحدت و انسجامی برای پذیرش اهداف سایر بخش‌ها خواهد رسید. در این صورت، سیاست‌های فرهنگی به‌عنوان ابزار و وسیله‌ای جهت رسیدن به اهداف حوزه‌های غیرفرهنگی می‌باشند. این خدمت فرهنگی می‌تواند منجر به رونق سیاسی (در توسعه سیاسی) و یا رونق اقتصادی (در توسعه اقتصادی) شود. مثلاً در توسعه اقتصادی با سرمایه‌گذاری فرهنگی در احداث پارک، نمایشگاه نقاشی، تبلیغات تجاری و.... برای سودجویی اقتصادی استفاده می‌گردد.

### ۳-۱-۱- رویکرد اول: فرهنگ به مثابه زندان ذهن

این رویکرد به فرهنگ، در اندیشه مارکسیسم آغاز می‌شود. در نگاه مارکسیستی فرهنگ محصول ایدئولوژی است که هردوی آن‌ها در مقابل زیربنای اقتصادی، روبنا محسوب می‌شوند. زیربنا مرکب از نیروهای تولید و روابط تولید است و روبنا مرکب از نهادهای فرهنگی، آموزشی، حقوقی و سیاسی است و همین نهادها اشکال خاصی از آگاهی اجتماعی مانند آگاهی مذهبی، اخلاقی، فلسفی و فرهنگی را ایجاد می‌کنند. بر این اساس تنها آن دسته از فرآورده‌های فرهنگی تداوم می‌یابند که با منافع و علائق آن طبقه هماهنگ باشند.<sup>۱</sup> بنابراین فرهنگ تحت سلطه طبقه حاکم بوده و جهت حفظ منافع آن‌ها تولید می‌شود. (بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۷-۲۰)

۱. در مورد ارتباط زیربنای اقتصادی و روبنای فرهنگی اشکال مختلفی بیان شده است: رابطه علت و معلولی و دترمینیسم اقتصادی، تعیین حدود ساختاری و چهارچوب کلی فرهنگ توسط اقتصاد و نیز رابطه دیالکتیکی میان آن‌ها از جمله این روابط است.

طبق استدلال مارکس، ادامه حیات سرمایه‌داری صنعتی به استقرار نوعی «نظم طبیعی» (طبیعی نشان دادن وضع موجود) وابسته بود که با تحمیل سلسله مراتب اجتماعی و بازداشتن طبقه کارگر از درک و دریافت ماهیت حقیقی استثمار اقتصادی و اجتماعی شأن به دست بورژوازی، مقدور می‌شد. بنا به استدلال مارکس، طبقه کارگر به واسطه فرودستی اجتماعی-اقتصادی‌اش، اسیر نوعی سلطه ایدئولوژیکی نیز شد که ناشی از توانایی بورژوازی در برساختن شکل خاصی از واقعیت اجتماعی بود که در آن کارگران فرمانبرداران و خادمان نیازهای سرمایه‌داری به شمار می‌آمدند و خودشان نیز همین‌گونه می‌پنداشتند. بنابراین، تجربه فرهنگ روزمره طبقه کارگر چیزی بیش از پیامد فرعی استثمار اقتصادی ایشان نبود، استثماری که هسته یا «زیربنای» اقتصادی جامعه بود که از نظر مارکس در نهادهای فرهنگی یا «روینا» انعکاس می‌یافت. بنابراین، از نظر مارکس فرهنگ جامعه سرمایه‌داری چیزی بیش از شعبده‌ای ماهرانه و ابزاری در دست طبقه حاکم برای استثمار اقتصادی و ایدئولوژیک طبقه کارگر نیست. (بنت، ۱۳۹۳: ۲۱-۲۲)

نظریه‌های انتقادی متأخر از کم توجهی مارکس به فرهنگ انتقاد کرده و اهمیت فرهنگ را بیشتر نشان دادند. به نظر آنها جوهر سرمایه‌داری مدرن کنترل اجتماعی و جلوگیری از دگرگونی‌های بنیادی است و فرهنگ مدرن عامل این کنترل و سلطه شمرده می‌شود. این ایده در لویی آلتوسر (۱۹۱۸-۱۹۹۰) با مفهوم «ایدئولوژی»، در ماکس هورکهایمر (۱۸۹۵-۱۹۷۳) و تئودور آدورنو (۱۹۰۳-۱۹۶۹) با اصطلاح «صنعت فرهنگ» و در والتر بنیامین (۱۸۹۲-۱۹۴۰) با اصطلاح «بازتولید مکانیکی» تکرار شده است. از دیدگاه پیروان مکتب فرانکفورت، فرهنگ عمومی اساساً فرهنگی تجاری یا تجارت زده است. این فرهنگ به صورت انبوه توسط تکنوکرات‌ها و سرمایه‌دارها تولید شده و توسط توده‌های منفعل مصرف می‌شود. این نوع از فرهنگ در رویکرد انتقادی با عنوان فرهنگ عامه<sup>۱</sup> یا توده‌ای<sup>۲</sup> معرفی می‌شود. فرهنگ عامه، فرهنگ نازلی بوده که انسان‌ها را به اشیاء شیء‌واره<sup>۳</sup> و راکدی تبدیل کرده و از درک کلیت نظام سرمایه‌داری و اثراتی که بر آنها دارد

---

1. Popular Culture

2. Mass Culture

3. Reification

باز می‌دارد. نمونه‌ای از این فرهنگ عمومی تصویری است که بنیامین از پرسه زدن<sup>۱</sup> شهرنشینان ارائه می‌دهد. شهرنشین جامعه مدرن، تماشاگری سرگردان است که کاری جز ولگردی، گم شدن در ازدحام و دیدزدن به ویتترین مغازه‌ها بدون آنکه توان خرید داشته باشد نخواهد داشت. نمونه دیگر موسیقی عامه‌پسندی است که آدورنو آن را هنر توده‌گرا دانسته و در مقابل موسیقی هنری و سنتی قرار می‌دهد. به دلیل ماهیت کالایی موسیقی عامه‌پسند، این موسیقی، یکسان، دسترس‌پذیر و تکراری بوده و بازتاب فرآیند از خود بیگانگی<sup>۲</sup> می‌باشد. از آنجا که موسیقی عامه‌پسند پاسخگوی هیچ یک از نیازهای اصیل بشر نیست، عرضه موسیقی عامه‌پسند، تقویت و حمایت از تکرار بی‌پایان چرخه مصرف، دزدگی، از خودبیگانگی و غفلت مجدد از طریق مصرف است.<sup>۳</sup>

به‌طور کلی نظریه فرهنگی مارکسیسم از تأکید بر اقتصاد سیاسی شروع کرد و به مرور به اهمیت فرهنگ و نقش آن در قبول استیلای طبقه حاکم رسید. آن چه در همه این نظریات مشترک می‌باشد نقشی است که فرهنگ برای توجیه سرمایه‌داری در توده مردم ایفا کرده و عملاً امکان تداوم سرمایه‌داری را فراهم می‌کند. در این رویکرد فرهنگ، ذهن انسان را در زندان ایدئولوژی محصور کرده و اجازه خودآگاهی و تغییر را از او می‌گیرد.

### ۳-۱-۲- رویکرد دوم: فرهنگ کارآمد

از مهمترین مکاتبی که به کارآمدی فرهنگ توجه دارد، کارکردگرایی<sup>۴</sup> است. کارکردگرایان، شئون مختلف جامعه را بر حسب پیامدهای سودمندی که برای نظام اجتماعی بزرگ‌تر دارند، تبیین می‌کنند. در این مکتب، فرهنگ به‌عنوان بخشی از جامعه، به دلیل خدمتی که برای تداوم زندگی بشر و کل نظام اجتماعی دارد، اهمیت می‌یابد. کارکردهایی مانند انسجام‌بخشی، ایجاد شخصیت، سازگاری و هویت‌بخشی به وسیله فرهنگ در جامعه ایجاد می‌شود. جامعه‌شناسانی مانند دورکیم

1. Flaneur

2. the alienating

۳. البته این تخدیر ذهنی در طبقه‌های خاص از بین رفته و با غلبه فرهنگ والا، امکان انقلاب و تغییرکلان ایجاد می‌شود. از این رو فرهنگ در این رویکرد به فرهنگ والا و پست تقسیم شده و هر کدام در خدمت یک هدف متفاوت قرار می‌گیرند. در مقابل فرهنگ مصرف‌گرای توده‌ای، فرهنگ والا (culture High) می‌تواند خودآگاهی را برای انسان‌ها به ارمغان آورده و آن‌ها را از بند ایدئولوژی کاذب آزاد می‌کند. این فرهنگ متعلق به عموم جامعه نبوده و در طبقه یا طبقاتی خاص محدود می‌شود.

4. Functionalism

و پارسونز و مردم‌شناسانی مانند مالینوفسکی از زاویه کارآمدی به فرهنگ توجه کرده‌اند. مهمترین کارکرد فرهنگ از دیدگاه جامعه‌شناسانی مانند دورکیم و پارسونز، انسجام‌بخشی و ایجاد وفاق اجتماعی است. «وجدان جمعی» نزدیک‌ترین مفهوم در نظریه دورکیم به مفهوم فرهنگ می‌باشد. به عقیده او در هر جامعه یک وجدان جمعی وجود دارد که از تصورات جمعی، آرمان‌ها، ارزش‌ها و احساسات مشترک همه افراد این جامعه ساخته شده است. اما به خاطر پیچیدگی‌های جامعه نوین قدرت وجدان جمعی در این‌گونه جوامع کاهش پیدا کرده است. عامل اصلی پیوند در جهان مدرن تقسیم کار پیچیده‌ای است که انسان‌ها را با یک نوع وابستگی متقابل به یکدیگر پیوند می‌دهد. در جوامع سنتی مبتنی بر همبستگی مکانیکی این وجدان جمعی است که به‌عنوان پدیده‌ای فرهنگی بیشترین نقش را جهت انسجام و انضباط جامعه ایفا می‌کند، در حالیکه در جامعه مبتنی بر همبستگی ارگانیکی این نقش به حوزه اجتماع و حتی اقتصاد واگذار شده است. (دورکیم، ۱۳۹۲: ۶۹-۱۲۱) دستاورد نظری کار دورکیم در ساختارگرایی کارکردی تالکوت پارسونز نمود بیشتری پیدا کرد. پارسونز فرهنگ را به‌عنوان یک خرده‌نظام اصلی جامعه، بازنمایی کرد و آن را دارای تأثیر اساسی در میان چهار خرده‌نظام می‌دانست. پارسونز ساختار جامعه را به چهار خرده‌نظام اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تقسیم کرد. از نظر او این چهار خرده‌نظام با هم در ارتباط متقابل کارکردی هستند و کارکرد خرده‌نظام فرهنگ، درونی‌سازی و اجتماعی‌کردن ارزش‌های افراد جامعه است. به عقیده وی، فرهنگ مجموعه‌ای از ارزش‌ها و باورهای خاص هر جامعه را در برمی‌گیرد که حفظ و باور به آن، نقش تعیین‌کننده‌ای در تداوم یک جامعه ایفا می‌کند. (گی‌روشه، ۱۳۷۶: ۶۶ و ۲۳۹) (سیدمن، ۱۳۸۶: ۱۰۳) بر همان مبنای دورکیم، پارسونز نیز معتقد بود با تمایز یافتن بیش از پیش ساختارها و کارکردهای اجتماعی، نظام ارزشی جامعه نیز باید کاملاً دستخوش تغییر شود. در این صورت ترتیب و جایگاه آدم‌ها در ساختارها، ارزش‌های آن‌ها را جهت می‌دهد. مردم‌شناسانی چون مالینوفسکی نیز دقیقاً از این زاویه به مقوله فرهنگ می‌نگرند. وی بر این باور است که فرهنگ در تمام صورت‌های تاریخی خود از صورت ساده و ابتدایی تا صورت امروزی و پیچیده آن، برای حل مشکلات بشر ایجاد شده و او را به مقاصد خود می‌رساند. از نظر او فرهنگ به‌عنوان جزئی از نظام کلی اجتماع، نیازهای زیستی و اجتماعی انسان را پاسخ می‌دهد. (مالینوفسکی، ۱۳۸۷: ۴۷ و ۸۲)

البته در میان کارکردگرایان این اختلاف وجود دارد که صرف ایجاد یک اندام اجتماعی ضرورتاً کارکرد را به همراه دارد. این اصل مورد اعتراض دورکیم بود و برعکس اسپنسر کاملاً از آن دفاع می‌کرد. در واقع بنا بر اینکه کدام نظر را بپذیریم، به سوی دو نوع رویکرد متفاوت سوق خواهیم یافت. اگر اندام پیش از کارکرد قرار گیرد، وحدت کارکرد و اندام بیشتر امری اکتسابی خواهد بود. در حالی که اگر کارکرد را پیش از اندام قرار دهیم، در این صورت انطباق کارکرد و اندام امری طبیعی خواهد بود. در حالت اول، فرهنگ و آموزش و فرآیند اجتماعی شدن در اولویت رویکردی ما قرار می‌گیرند، در حالی که در حالت دوم، بر وجود قانون طبیعی تأکید شده و تلاش بر آن است که مانعی در مقابل این قانون قرار نگیرد. در حالت اول گزاره «کارکردها ضروری هستند» معنایی نخواهد داشت، زیرا باید میان کارکرد و اندام، پس از به وجود آمدن اندام، از طریق آموزش رابطه ایجاد کرد. در حالی که در رویکرد دوم، کارکردها ضرورتاً به انجام درخواهند آمد. (فکوهی، ۱۳۹۵: ۱۶۴)

بنابراین در رویکرد کارآمدی، فرهنگ به‌عنوان بخش مفید جامعه در نظر گرفته شده و از فواید آن در تداوم زندگی اجتماعی و حل مسائل عمومی سخن گفته می‌شود.

### ۳-۲- فرهنگ به مثابه «امر فراگیر»

در این رویکرد بر خلاف رویکرد «جزء‌نگر»، فرهنگ امری فراگیر و معطوف به کل شیوه زندگی می‌باشد. این نگاه «فراگیر» به فرهنگ در مطالعات فرهنگی و نیز رویکردهای پست مدرن بیشتر مورد توجه بوده است. توضیحات این بخش را در سه قسمت بیان می‌کنیم:

### ۳-۲-۱- فرهنگ به مثابه زندگی روزمره

در اواخر قرن نوزدهم دیدگاه‌هایی مطرح شد که رویکرد سیستمی را زیر سوال برده و به نقش تعیین‌کننده عاملیت انسانی به جای نیروهای ساختاری تأکید کردند. در واقع، درست همین جاست که «زندگی روزمره» به‌عنوان واسطه بالقوه میان عامل فردی و ساختار اجتماعی تلویحاً به رسمیت شناخته شد، هر چند که این اصطلاح هنوز در زبان علوم اجتماعی آن روزگار رواج نیافته بود. ماکس وبر و جرج زیمل از جمله جامعه‌شناسانی بودند که معتقد بودند افراد صرفاً تابع منفعل ساختارها نبوده و در یک کنش خودانگیخته، هنجارهای اجتماعی را درونی

می‌کنند. دیدگاه دیگری که فرد را عامل فعال در برساختن معنا در زندگی روزمره معرفی کرد، رهیافت پدیدارشناختی بود که در آثار نظریه‌پردازانی همچون شوتز، برگر و لاکمن پرورنده شد. این رویکرد ارزش‌های فرهنگی را نتیجه فرآیند تعامل اجتماعی می‌پندارد که در آن فرد صرفاً نسبت به عوامل تأثیرگذار سیستم خارجی واکنش نشان نمی‌دهد، بلکه به‌طور فعال در خلق ارزش‌ها مشارکت می‌کند. پس ارزش‌ها حاصل تعامل تفسیرهای ذهنی افراد است. رویکرد بین‌الذنهانی<sup>۱</sup> به معنای معانی مشترک بین افراد معنا می‌شود. بر اساس این رویکرد رفتار فرد در خلق ارزش‌ها منشا اثر است. در فلسفه پدیدارشناسی از رویکرد بین‌الذنهانی استفاده شده است. آلفرد شوتز پدیدارشناس آلمانی می‌گوید: «انسان در یک جهان بین‌الذنهانی زندگی می‌کند، زیرا در وهله نخست، جهان زندگی روزمره<sup>۲</sup> یک جهان پر معنا برای اوست، یعنی باید به‌منظور یافتن معانی خود در درون آن به تفسیر روی آورد و با آن کنار بیاید» (دانایی فرد، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۵) رویکرد پدیدارشناسانه به فرهنگ نشان داد که «فرهنگ» زیست‌جهان مشترک کنش انسانی و «ارتباطات» تجربه خود و دیگری از طریق گفتگو است. «شوتس» زیست‌جهان را به عنوان گنجینه مهم انسانی در کانون توجه نظریه فرهنگی قرارداد، و گارفینگل با تکیه بر پدیدارشناسی فلسفی هوسرل روش‌شناسی مردمی را بنیان نهاد. اما این رهیافت، به گفته گاردینر، با اینکه برای فرد نقش فعال‌تر و اختیاری‌تری در زندگی روزمره قائل است، ولی زندگی روزمره را «مجموعه ایستارها»، کردو کارها<sup>۳</sup> و ساختارهای شناختی نسبتاً متجانس و همگون» قلمداد می‌کند. در حالیکه زندگی روزمره بسیار پویاتر و پرمنازعه‌تر جلو می‌رود و کمتر دارای وحدت و همگنی می‌باشد. از این رو ایده برگر و لاکمان در پدیدارشناسی با توجه به همین وجه سیال زندگی، به زندگی روزمره پیوند می‌خورد. برگر و لوکمان در کتاب خود با عنوان گویای «برساختن اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت» در سال ۱۹۶۶ زندگی روزمره را مرکز تحلیل اجتماعی خود قرار دادند. (سیدمن، ۱۳۸۶: ۱۱۱). آنان پیشنهاد کردند که جامعه‌شناسی معرفت به جای مطالعه

1. Intersubjectivity
2. Every day life
3. attitudes
4. practices

تخصّصی نقش اجتماعی ایدئولوژی‌ها، کند و کاو در شیوه‌هایی باشد که از طریق آنها آراء روزمره درباره واقعیت خلق شده و ادامه حیات می‌دهند. آنان استدلال کردند که نخبگان فرهنگی در تعریف واقعیت تنها نیستند، انسان‌های عادی نظرات و کنش‌هایی دارند که واقعیت را تعریف می‌کنند. جامعه‌شناسی معرفت باید بر فهم شیوه برساخت اجتماعی واقعیت‌های روزمره متمرکز شود. هدف آنها این بود که جامعه‌شناسی معرفت را به نظریه عام جامعه‌شناسی بدل کنند که بر ساخته شدن اجتماعی واقعیت به صورت روزمره متمرکز باشد. (همان: ۱۱۲). تزاوی اصلی آنها این بود که افراد در تعاملات خود، از طریق فعالیت‌های زبانی و نمادین‌شان، جهان‌های اجتماعی را خلق می‌کنند تا بدین وسیله به وجود ذاتاً بی‌شکل و تعیین نیافته آدمی هدف و انسجام ببخشند (برگر و لاکمن، ۱۳۸۷: ۵۴) (اسلامی تنها، ۱۳۹۳، ص ۴۴-۴۵) برگر و لاکمن خواستار آن بودند که انسان‌های واقعی زنده و کنشگر را دوباره به صحنه اندیشه اجتماعی بازگردانند. هدف آنان این بود که نگاه به جامعه را، به مثابه نظمی سیال و توافقی ناپایدار، که در نهایت ریشه در کنش‌های متقابل افراد دارد، جایگزین پنداشت‌های ارگانیکی و مکانیکی از آن کنند.

پایه و اساس این تغییر نگرش درباره زندگی روزمره، چند عامل است که به یکدیگر مربوط‌اند. نخست، از هم گسیختن مدرنیته و به دنبال آن کاسته شدن از اهمیت تلقی‌های مدرنیستی از هویت که بر اساس طبقه، جنسیت، نژاد و شغل شکل می‌گرفت. دوم، رواج فزاینده رسانه‌ها و صنایع فرهنگی که، بنا به این استدلال، نقش مهمی در ایجاد و القای شکل‌های نوین هویت اجتماعی بر اساس الگوهای مصرف و فراغت داشته‌اند. به گفته چنی نتیجه انباشته شدن این ویژگی‌های جامعه مدرنِ پسین، «تجزیه فرهنگی» بوده است. حال که در مدرنیته پسین افراد هویت‌های خود را با تصاویر و موضوع‌هایی شکل می‌دهند که به صورت تأملی از صنایع فرهنگی و رسانه‌ای اخذ می‌کنند، مفهوم فرهنگ نیز به عنوان هستاری<sup>۱</sup> یک دست و همگون، یا به عبارتی، «کل راه و رسم زندگی» که بر پایه فهم مشترکی از دنیای روزمره استوار است، رنگ می‌بازد و قابل دفاع نیست. (بنت، ۱۳۹۳: ۱۰-۱۱) با توجه به این تصویر متکثر و خرد از زندگی روزمره، رویکرد پست مدرن بیش از همه جریان‌های فکری برجسته می‌شود. رویکرد پست مدرن یک پویایی غیرضروری

در فرهنگ را مجاز دانسته و نیازهای عمیق و مبنایی انسان را فراموش می‌کند. در این نگاه، امر سطحی و فراواقعی تجلیل شده و سطح و سبک مهم‌تر از عمق و منشا می‌شوند. هاروی در عبارتی موجه این نکته را چنین بیان می‌کند: «تصاویر بر روایت سیطره می‌یابند». (استرینتی، ۱۹۹۶: ۲۱۲) منظور او این است که ما روز به روز بیشتر تصاویر و نشانه‌ها را به خاطر خودشان مصرف می‌کنیم و به فایده آن‌ها یا ارزش‌های عمیق‌تری که در آن‌ها وجود دارد توجه نمی‌کنیم. این نکته در فرهنگ عامه کاملاً بارز است، چون در این فرهنگ همه چیز به صورت بازی و سرگرمی فزاینده‌ای مطرح بوده و محتوا، جوهر و معنی امور فراموش می‌گردد. (مسترویک، ۱۹۹۱: ۲۴) در این فضا گویا واقعیت اجتماعی به‌طور نامحدود قابل تکرار و تمدید بوده و میدان اجتماع را اشباع کرده و جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. معانی و پیام‌ها در یک جریان خنثای اطلاعات پخش شده و سرگرمی، دین، تبلیغات، سیاست با هم یکی می‌شوند. واقعیت و معنا دیگر اهمیتی ندارند و یا حتی وجود ندارند. تنها این منظره است که وجود دارد و عوامی که با این منظره تماشایی افسون می‌شوند. البته که پیروان این رویکرد همه در این سطح از نگاه پست مدرن قرار نداشته و قایل به این میزان از امر سطحی نیستند ولی تمرکز آن‌ها بر فعالیت‌های ارتباطی و رسانه‌ای منجر به تشابه و هم‌رنگی آن‌ها با این رویکرد می‌شود.

### ۳-۲-۲- توجه به فرهنگ ذوقی و نفی دوگانه والا-پست در فرهنگ

نفی دوگانه والا-پست عموماً در مطالعات فرهنگی مورد بحث قرار گرفته است. مطالعات فرهنگی در وهله نخست تا حد زیادی از آثار منتقدان ادبی بریتانیایی مانند فرانک ریموند لیویس و توماس استرن الیوت الهام می‌گرفت. ایده لیویس این است که حتی فرهنگ توده‌ای نیز می‌تواند کیفیات بالقوه انقلابی داشته باشد که به واسطه تملک و کاربرد آن از سوی مردم عادی در متن و زمینه‌های روزمره پدید می‌آید. مفهوم فرهنگ نزد لیویس به‌عنوان ایده‌ای پر چالش و خلاق، به عنصر اصلی پروژه مطالعات فرهنگی بدل شد، که در طول دهه ۱۹۵۰ و در آثار ریموند ویلیامز و ریچارد هوگارت، قوت گرفت. خصوصاً، این ایده ویلیامز که فرهنگ امری «عادی» است و بنابراین شالوده‌ای است که کلیت شیوه زندگی بر پایه آن بنا می‌شود. تلاش‌هایی را که لیویس برای جدا ساختن فرهنگ از پیوندهای منحصر «زده بالا» با آثار هنری، ادبیات و موسیقی کلاسیک آغاز



کرده بود، ویلیامز پی گرفت. از نظر ویلیامز، این شکل‌های هنر سطح بالا فقط یکی از عناصر حوزه فعالیت‌های فرهنگی است که طیفی از کردوکارهای معمولی «روزمره» را نیز در بر می‌گیرد. قدرت در جامعه دیگر فرایندی از بالا به پایین تلقی نمی‌شود بلکه، با عبور از میان منشور فرهنگ توده‌ای، به صورت فرایند مصالحه و بازتنظیم دایمی در می‌آید و حفظ آن کاملاً بسته به توانایی بورژوازی در جذب و بازتقریر ارزش‌ها و ایده‌هایی است که از سطوح پایین‌تر قشرهای اجتماعی به بالا افکنده می‌شوند. در مرکز مطالعات فرهنگی بیرمنگام نیز با برجسته کردن مفهوم مقاومت از طریق مناسک، به فرهنگ محلی و عادی مردم توجه ویژه داشتند. بنابراین رویکرد مطالعات فرهنگی درصدد نمایاندن افراد در مقام عاملانی بود که تولید واقعیت فرهنگی خویش نقش فعال دارند نه اینکه گیرندگان منفعل فرهنگ حاضر و آماده‌ای باشند که از بالا به آنها تحمیل می‌شود. (بنت، ۱۳۹۳: ۴۵-۵۰) با این حال این نظریات هنوز به وجه عادی و روزمره‌ای که در فرهنگ عمومی وجود دارد بی‌توجه بودند. فرهنگ روزمره لزوماً حامل مقاومت کنشگران فرهنگی نبوده و بیش از قدرت و سیاست و اقتصاد، به ادامه زندگی به صورت خودانگیخته توجه دارد. موضوعی که در روایت پست‌مدرن از زندگی برجسته می‌شود. در اینجا فرهنگ به معنای زیبایی شناختی شدن یا ذوقی شدن زندگی روزمره از طریق فعالیت‌های خلاقانه و نمادینی است که برای پس زدن یا چانه زنی نمادین با ویژگی‌های ظالمانه‌تر و محدود کننده‌تر زندگی روزمره طراحی می‌شود. از این دیدگاه، «فرهنگ» به طور فزاینده‌ای به قلمرو کنش‌های تأملی افراد تبدیل شده است و قدرت و اقتدار در زندگی روزمره به فرایندی از بیخ و بن «فرهنگی» تبدیل شده است. (بنت، ۱۳۹۳: ۸۳)

### ۳-۲-۳- وجه نمادین فرهنگ

رشد روزافزون انسان‌شناسی<sup>۱</sup> در قرن بیستم تعریف‌های متفاوت و گوناگونی از فرهنگ را پدید آورد. همه این تعریف‌ها، فرهنگ را ویژگی خاص انسان معرفی می‌کردند. انسان‌ها دارای توانایی نمادسازی هستند و نمادسازی پایه وجود فرهنگی ما است. ذهن بشر با تولید زندگی نمادین، موجب تمایز انسان از سایر موجودات می‌شود. چنان که تیلور می‌گوید «شکافی ذهنی پست‌ترین وحشی را از عالی‌ترین میمون جدا می‌کند» (آشوری، ۱۳۸۰: ۷۸) این توانایی در حوزه فرهنگ

از این جهت است که دستگاه عصبی انسان، مرکز توانایی او برای نمادسازی است. این رویکرد نمادسازی را نتیجه تکاملی از ذهن انسان می‌داند که پس از مواجهه با محیط ایجاد می‌شود. این تکامل شامل چند مرحله است: اول مرحله بازتاب ساده؛ دوم مرحله بازتاب شرطی؛ سوم مرحله ابزاری و چهارم مرحله نمادگری. مرحله چهارم افزوده شدن معانی غیرذاتی است به آنچه که در مراحل دوم و سوم حاصل شده است.<sup>۱</sup> به عبارتی مراحل قبلی از نشانه سخن می‌گویند که مبتنی بر جهان جسمانی و عموماً علی است، در حالیکه نماد پاره‌ای است از جهان انسانی معنا که انسان آن را وضع کرده و معنای آن را توسعه می‌دهد. (همان) نمادسازی زمانی اتفاق می‌افتد که مردم توافق می‌کنند برخی کلمات یا شکل‌ها یا حرکت‌ها (مانند یک مدل مو، یک لبخند، یک خودروگران قیمت، یک پرچم، یک آهنگ، یک لباس، یک جمله و...) نماینده یک معنا باشد. بر این اساس فرهنگ هویتی همه‌گیر دارد، چرا که نمادسازی و تولید معنا در همه حوزه‌ها وجود دارد؛ مخصوصاً با تقریری که برخی انسان‌شناسان برای آن ارائه کرده‌اند. انسان‌شناس قرن نوزدهم، ادوارد تیلور فرهنگ را چنین تعریف می‌کند: «آن کل درهم تافت‌های که شامل دانش، دین، هنر، اخلاق، قانون، آداب و رسوم و هر توانایی و عادت دیگری است که توسط انسان به‌عنوان عضو جامعه به دست می‌آید». (لانگهرست، ۲۰۰۸: ۲) تعریف مشابهی به‌وسیله منتقد ادبی آمریکایی، تی اس الیوت بیان شده: «فرهنگ شامل همه فعالیت‌ها و دل‌بستگی‌های متمایز یک مردم است. روز مسابقات داری، هنلی رگاتا، کوز، دوازدهم آگوست، تخته دارت، پنیر و نسلیدیل، کلم پیچ سرخ‌شده تکه‌تکه‌شده، لبو و سرکه، کلیساهای گوتیک قرن نوزدهمی و موسیقی الگار» (همان) تعریف‌های وصفی که بر عناصر سازه‌ای فرهنگ تکیه می‌کنند (مانند تعریف تیلور) و نیز تعریف‌های پیدایش‌شناختی که فرهنگ را پیدایش نمادها و فرآورده‌ها می‌دانند (مانند تعریف وایت) عموماً در این رویکرد جا می‌گیرند. (آشوری، ۱۳۸۰: ۴۷-۶۵) از این منظر فرهنگ بیشتر قواعد حاکم بر کنش اجتماعی است تا یک چیز (مثلاً انواع هنرها) یا یک بخش (یک نهاد). از نگاه مردم‌شناسان نمی‌توان به توضیحی از فرهنگ تن داد که آن را تنها بازتابی از قدرت‌های اقتصادی، سیاسی یا نیازهای ساختار اجتماعی قلمداد می‌کند، بلکه کنشگری انسان مهمترین عامل تولید فرهنگ است.

۱. بیان مراحل نمادسازی توسط ذهن با توجه به تقریر این رویکرد می‌باشد و گرنه بعید است بتوان - حداقل در رویکردهای غیرفیزیکالیستی به ذهن - توانایی نمادسازی را به دستگاه عصبی ذهن انسان برگرداند. همچنین در دیدگاه تکامل‌گرایانه در باب ذهن تردید وجود دارد.

### ۳-۲-۴- اصالت «شکل» به جای «محتوا» در فرهنگ

جرج زیمل این رویکرد را در اصالت پیدا کردن اشکال فرهنگی توضیح می‌دهد. او در «تضاد فرهنگ مدرن» دوگانه‌ای میان مفاهیم «زندگی» و «شکل» بیان می‌کند. زندگی آن جریان پویا و متحولی است که بلاوقفه در حال جنبیدن و حرکت است و در جریان این پویایی خلاق اشکال فرهنگی مانند قوانین، آثار هنری، دین، علم، تکنولوژی را می‌آفریند که مبین خلاقیت و پویایی آن هستند. تفاوت عمده «زندگی» و «شکل» در این است که زندگی پویا و خلاق است و شکل ثابت است و ادعای بی‌زمانی می‌کند. در نتیجه در روند پویای زندگی، شکل از زندگی عقب می‌ماند. از همین روست که زندگی ناگزیر برای تجلی خود نیازمند شکلی جدید است. شکل جدید (مانند یک ساختار اقتصادی یا یک سبک نقاشی) جای شکل قدیمی را می‌گیرد و کل تاریخ فرهنگ بیانگر همین جابه‌جایی و تغییر اشکال است. زیمل بر این نکته تأکید می‌کند که در هر دوره تاریخی ایده‌های اساسی بر آن دوره حاکم است که آن ایده نسبت میان زندگی و شکل را معین می‌سازد. مثلاً از نظر او در دوره کلاسیسم یونانی ایده بنیادین، «هستی» نام داشت. این ایده از وحدتی الهی بهره‌مند بود و می‌توانست خود را در اشکال مشخص و معین متجلی کند، در قرون وسطی «خداوند»، در رنسانس «طبیعت» و از قرن هفدهم به بعد «قوانین طبیعت» ایده‌های بنیادین در نسبت زندگی و شکل فرهنگی بوده‌اند. اما زیمل بر آن است که ایده بنیادین عصر مدرن «بی‌شکلی» است. در زمان کنونی، «زندگی» همچون اعصار گذشته نمی‌خواهد در این یا آن شکل تجلی یابد بلکه می‌خواهد از هر نوع شکلی بگریزد. این گرایش یا به تعبیر زیمل این تضاد با بررسی نقاشی (اکسپرسیونیسم)، فلسفه (پراگماتیسم)، رابطه زن و مرد (ظهور رابطه اروتیک) و دین (ظهور عرفان شخصی) پی گرفته می‌شود. حاصل آنکه جریان پویای زندگی، اشکال سنتی را نابود می‌کند و از آنجا که ایده بنیادین عصر جدید تمایل به بی‌شکلی است هیچ فرهنگی نمی‌تواند مستقر گردد. (لاجوردی، ۱۳۹۰: ۲۴۷-۲۴۹) در کلی‌ترین مضامین فرهنگی، تمامی این جنبش به دنبال رد کلاسیسیسم به‌عنوان ایدئال مطلق بشریت است. زیرا کلاسیسیسم روی هم رفته تحت سلطه شکل است، یعنی شکل هماهنگ، تحقق یافته، روشن، خودبسنده و اطمینان بخش. به همین سبب نبرد با کلاسیسیسم در حال حاضر معطوف به خلق شکل فرهنگی جدیدی نیست.

آنچه رخ می‌دهد به سادگی این است که «زندگی» با اعتماد به نفس خاص خود تلاش می‌کند تا خود را به طور همه جانبه از قید و بند شکلی که در کلاسیسیسم تجسم یافته است، رهایی بخشد. انگیزه غایی که بنیان تحولات در حوزه فرهنگ می‌باشد به طور کلی در تقابل با اصل شکل<sup>۱</sup> شناسایی می‌شود. از این جهت برخلاف دوره‌های گذشته که ایده‌های دینی یا دنیوی به افراد هویت می‌داد، امروزه هیچ‌گونه ایده فرهنگی که بر انسان در کلیتش حاکم باشد و راهنمای تمام فعالیت‌های تخصصی آن‌ها باشد برجسته نمی‌شود. (زیمل، ۱۹۷۸)

#### ۴- تناسب رویکردهای فرهنگی با گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی

در میان گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی، سه گفتمان اول (کنترل فرهنگی، تصدی‌گری فرهنگی، رهاسازی فرهنگی) رویکرد «جزء‌نگر» به فرهنگ دارند. در این میان گفتمان کنترل فرهنگی، فرهنگ را امری مضرّ توصیف کرده و با رویکرد «فرهنگ به مثابه زندان ذهن» بیشترین تناسب را دارد، چرا که کنترل فرهنگ به صورت رادیکال و حداکثری نشان از این دارد که حکومت سوسیال به فرهنگ خودمختار عمومی اعتماد نداشته و دخالت‌های ایدئولوگ را برای کنترل فراهم لازم می‌داند. در مقابل، گفتمان تصدی‌گری (دولت) و رهاسازی (بازار)، به کارآمدی فرهنگ توجه دارند. در این صورت اگر فرهنگ در اختیار امر سیاسی بوده و نظام‌ها و ساختارهای سیاسی را همراهی کند، گفتمان دولت و اگر در انقیاد اقتصاد بوده و مناسبات بازار را محور قرار دهد با گفتمان بازار تناسب خواهد داشت. نهایتاً گفتمان پست‌مدرن به تعاریف ذره‌ای و سیال از فرهنگ نزدیک شده و از رویکرد «فراگیر» به «فرهنگ روزمره» سخن می‌گوید. توجه این گفتمان به اداره محلی و دموکراتیک امور نشان از اعتقاد این گفتمان به انتشار قدرت و فرهنگ در همه افراد دارد. همه افراد، کنشگر در تولید و مصرف فرهنگ بوده و دولت و بازار را نیز در این مسیر همراه خواهند کرد. بنابراین چنین می‌توان رویکرد فرهنگی گفتمان‌ها را بیان کرد:

|                                     |                            |            |                 |                      |                         |       |
|-------------------------------------|----------------------------|------------|-----------------|----------------------|-------------------------|-------|
| گفتمان‌های<br>سیاست‌گذاری<br>فرهنگی | مدیریت<br>مکانیکی<br>فرهنگ | سوسیالیستی | اقتصادی         | مضر<br>(زنداند ذهن)  | جزءنگر                  | فرهنگ |
|                                     |                            | دولت       | سیاسی           | کارآمد               |                         |       |
|                                     | هارمونی<br>فرهنگی          | بازار      | اقتصادی         | خنثی<br>(ذاتی انسان) | امرفراگیر<br>(خودبنیاد) |       |
|                                     |                            | پست مدرن   | زندگی<br>روزمره |                      |                         |       |

## ۵- جمع بندی و نتیجه گیری

### ۶ تفاوت گفتمان سیاست‌گذاری فرهنگی ایران با رویکرد فرهنگی سایر گفتمان‌ها

۹۵

تبيين گفتمان سیاست‌گذاری فرهنگی ایران نیازمند پژوهش مفصل دیگری است، با این وجود از دو ویژگی اصلی این گفتمان می‌توان یاد کرد: ۱. توجه به واقعیت فراگیر و بومی فرهنگ. ۲. توجه به آرمان‌ها و ارزش‌های فرهنگ.

به تعبیر دیگر این رویکرد دارای ویژگی «آرمان‌گرایی واقع‌بین» بوده و برای تحقق اهداف خود به شرایط و اقتضانات موجود توجه می‌کند. رویکردهای دیگر سیاست‌گذاری میان «اهداف» و «واقعیت» تفکیک قائل شده و سیاست‌های حاکمیت را بر یک بُعد متمرکز کرده‌اند. رویکردهای نزدیک به مدیریت مکانیکی فرهنگی، هدفی ورای فرهنگ موجود را انتخاب کرده ولی به ویژگی درونزای فرهنگ توجه نکرده و از پویایی و جوشش فرهنگی کاسته‌اند. در مقابل رویکردهای نزدیک به هارمونی فرهنگی به اصالت فرهنگ موجود تأکید داشته و از غایت بیرونی فرهنگ غفلت کرده‌اند. ویژگی «میانگی» در رویکرد هدایت‌گری موجب می‌شود که اولاً تجمیعی میان آرمان و واقعیت صورت گیرد و ثانیاً در عمل، رویه وحدت در کثرت انتخاب شود. اسناد بالادستی ایران مانند قانون اساسی و سند نقشه مهندسی فرهنگی کشور، رویه وحدت در کثرت را انتخاب کرده‌اند. مضامین اصول ۱، ۸، ۱۱، ۱۲ و ۱۷ در قانون اساسی به وحدت توجه می‌کند و مضامین اصول ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶ و ۱۸ کثرت‌گرایی دینی، مذهبی، قومی و زبانی را پذیرفته است. به

عنوان مثال اصل ۱۲ ضمن اعلام دین اسلام به عنوان دین رسمی ایران، حقوق متعارف سایر ادیان و مذاهب را به رسمیت می‌شناسد:

«دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الی‌الابد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل هستند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب.»

در سند نقشه مهندسی فرهنگی کشور نیز بندهای ۶، ۳، ۲، ۸ و ۱۶ بر وحدت‌گرایی تأکید داشته و بندهای ۱، ۵، ۴، ۹، ۷، ۱۱، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵ و ۱۷ کثرت‌گرایی را پذیرفته است. به‌عنوان مثال در بند ۱۲ بخش مبانی سند مهندسی فرهنگی کشور رویکرد وحدت‌گرایی نشان داده شده است: «مبنای فرهنگ‌سازی مطلوب و حاکم بر فرهنگ کشور؛ توحید، عدل، معاد، نبوت، امامت، ولایت و انتظار منجی و احکام اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله و سلم است.» در بند ۱۸ این سند نیز، وحدت در کثرت به خوبی نشان داده شده است: «تنوع و تفاوت‌های فرهنگی اقوام ایرانی به‌عنوان بخشی از میراث فرهنگی در چهارچوب فرهنگ اسلامی-ایرانی امری طبیعی و پذیرفته شده است.»

### ۵-۱- وجه تمایز با رویکرد جزءنگر به فرهنگ

عملیات فرهنگی در این رویکرد به‌دنبال یکسان‌سازی فرهنگ عمومی به صورت تزریقی و آنی می‌باشد. عملیات فرهنگی، مأموریت دولت‌ها بوده و کمتر از بدنه خصوصی و مردمی در چرخه فرهنگ استفاده می‌شود. ساختار بالا به پایین در مدیریت، مدل‌های تصمیم‌گیری عقلانی و بلندمدت و روش‌های سخت و قهری از ویژگی‌های این رویکرد بوده و موجب می‌شود تصدی‌گری و مسئولیت عملیات فرهنگی در کل مراحل آن «خاص» دولت بوده و شکاف فرهنگ با زندگی مردم بیشتر شود. برخی نویسندگان این نوع برنامه‌ریزی را الگوی تخیلی نامیده‌اند. (فاضلی، ۱۳۹۲: ۲۰۰- پهلوان، ۱۳۵۸: ۴۳) در برنامه‌ریزی تخیلی تنها به وجوه فرهنگ آرمانی توجه شده و به محدودیت‌ها و چالش‌های احتمالی در زمینه تحقق آن توجه جدی نمی‌شود. در این صورت برنامه‌ها بیشتر به قدرت تکنوکراتیک دولت وابسته هستند و تمرکز شدید دولتی را می‌طلبند.

## ۵-۲- وجه تمایز با رویکرد فراگیر به فرهنگ

این تعریف اگرچه فرهنگ را از حالت تبعی بیرون کشیده و اصالت را به آن می‌دهد، ولی فرهنگ را به برخی ویژگی‌های اکتسابی و اصولاً نمادینی محدود کرده که روش معینی از زندگی را نشان می‌دهد. یکی از نتایج این رویکرد به فرهنگ، کمرنگ شدن و زوال ارزش‌های بنیادین و تاریخی انسان و قوت گرفتن لایه‌های نمادین و رویین فرهنگی است، تا جایی که برخی از نظریه‌های فرهنگی متأخر حتی دلالت معنایی نمادها را نیز رد می‌کنند. به‌عنوان مثال می‌توان به نظریه بودریار اشاره کرد. بودریار اظهار می‌کند که رویدادها در جهان واقعی به‌طور فزاینده‌ای، بیان مادی الگوها و اسطوره‌هایی هستند که در عرصه فرهنگی خودبنیادی، ریشه دارند. در چنین رویکردی که به‌صورت افراطی و زنده‌ای به فرهنگ روزمره اصالت می‌دهد امری به اسم «ضد فرهنگ» وجود نخواهد داشت. امری که زمانی ضد فرهنگ محسوب می‌شوند (به دلیل تضاد با ارزش‌های بنیادین) تبدیل به «خرده فرهنگ»هایی شده که فرهنگ مرجع را قبول ندارند. حضور و ظهور خُرده فرهنگ‌ها نه به دلیل مقابله با فرهنگ مرجع، بلکه صرفاً نشان‌دهنده انتخاب سبکی از زیستن است که موجبات سرگرمی و لذت پیروان خود را فراهم می‌کند. این فرهنگ‌ها انعطاف‌پذیرتر از فرهنگ‌های ابتدایی بوده و کمتر از آن‌ها ملزم‌کننده‌اند. (بارکر، ۲۰۰۳: ۳۸۸-۳۹۲)

این فرهنگ، خود موضوعیت پیدا کرده و در خدمت امری متعالی نخواهد بود. (اسمیت، ۱۳۸۳: ۱۸)

بر این اساس فرهنگ در گفتمان مطلوب سیاست‌گذاری، برخلاف رویکرد «جزء‌نگر» از واقعیت منتشر و فراگیر و موجود فرهنگ فاصله نگرفته و بر خلاف رویکرد «زندگی روزمره» قابل تقلیل به نمادسازی‌های سوژه‌گرایانه نمی‌باشد. فرهنگ به «عمق و جهت» «تمام زندگی» توجه داشته و از این رو نه سطحی بوده و نه بخشی، بلکه وجه فرابخشی و عمیق تاریخی پیدا می‌کند. گفتمان مطلوب سیاست‌گذاری فرهنگی ایرانی-اسلامی باید بتواند ضمن حرکت به سمت آرمان‌های مطلوب اسلامی، به وضعیت موجود حوزه فرهنگ توجه داشته باشد. از اینرو نیازمند تعریف و توضیحی از مفهوم فرهنگ خواهد بود که به تعالی فرهنگی در بستر زندگی انضمامی بپردازد.

## منابع

۱. آشوری، داریوش (۱۳۸۰)، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، چ ۱، تهران: آگه.
۲. اسمیت، دانیل (۱۳۸۳)، *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه: حسن پویان، چ ۱، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۳. اسلامی تنها، اصغر (۱۳۹۳)، *نظریه پدیدار شناختی فرهنگ و سیاست‌گذاری فرهنگی*، دوره ۱، ش ۲، فصلنامه دین و سیاست فرهنگی، قم.
۴. باقری فرد، محمد حسین؛ توکلی، عبدالله؛ الوانی، سید مهدی (بهار ۱۳۹۴)، *سیاست‌گذاری فرهنگی در دولت دینی*، ش ۷۵، قم: مجله حکومت اسلامی.
۵. بشیریه، حسین (۱۳۷۹)، *نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم*، چ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پژوهان.
۶. برگر، پیتر و توماس لاکمن (۱۳۸۷)، *ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه: فریبرز مجیدی، چ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۷. بنت، اندی (۱۳۹۳)، *فرهنگ و زندگی روزمره*، ترجمه: لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، چ ۲، تهران: اختران.
۸. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، *نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی*، ش ۲۳، تهران: فصل: پاییز، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۹. دورکیم، امیل (۱۳۹۲)، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه: باقریرهام، ویراست دوم، چ پنجم، تهران: مرکز.
۱۰. رجب زاده، احمد (۱۳۸۰)، *انگاره نظری فرهنگ و الزامات برنامه ریزی آن*، نشریه فرهنگ عمومی، ش ۲۲، فصل: بهار، تهران: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی.
۱۱. روشه، گی (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، چ ۱، تهران: تیبان.
۱۲. دانایی فرد، حسن، مهدی الوانی (۱۳۹۴)، *گفتارهایی در فلسفه تئوری‌های سازمان دولتی*، چ ۲، تهران: صفار.
۱۳. دانایی فرد، حسن و الوانی، مهدی (۱۳۹۰)، *درآمدی بر نظریه‌های مدیریت دولتی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. سالارزهی، حبیب‌الله، حبیب‌ابراهیم پور، بهار (۱۳۹۱)، *بررسی سیر تحول در پارادایم‌های مدیریت دولتی*، از پارادایم مدیریت دولتی سنتی تا پارادایم حکمرانی خوب، نشریه مدیریت دولتی، دوره ۴، ش ۹، تهران: دانشکده مدیریت دولتی دانشگاه تهران.
۱۵. سیدمن، استیومن (۱۳۸۶)، *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه: هادی جلیلی، چ اول، تهران: نی.



۱۶. فاضلی، نعمت‌الله، مرتضی قلیچ (۱۳۹۲)، نگرشی نو به سیاست فرهنگی: سیاست فرهنگی از دیدگاه مطالعات فرهنگی، چ اول، تهران: تیسرا.
۱۷. فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۴)، مسئله‌شناسی فرهنگی با رویکرد مطالعات فرهنگی، گزارش کارشناسی دفتر مطالعات فرهنگی، فصل: تیرماه، ویرایش: سید علی کشفی، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
۱۸. فکوهی، ناصر (۱۳۹۵)، تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی، چ دهم، تهران: نی.
۱۹. کرایب، یان (۱۳۹۱) نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمه: شهناز مسمی پرست، چ ششم، تهران: آگه.
۲۰. گوئیگان، مک (۱۳۸۸) بازاندیشی در سیاست فرهنگی، ترجمه: نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ، چ اول، تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
۲۱. لاجوردی، هاله (۱۳۹۰)، درباره «تضاد فرهنگ مدرن» فصلنامه ارغنون، مسائل نظری فرهنگ (مجموعه مقالات)، چ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۲۲. مالدینوفسکی، برانیسلاو (۱۳۸۷) نظریه علمی فرهنگ، ترجمه: عبدالحمید زرین قلم، چ دوم، تهران: گام نو.
۲۳. یعقوبی، نورمحمد (۱۳۸۹)، مدیریت دولتی (سیر اندیشه‌های نوین)، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

24. Barker, Chris (2003) Cultural studies . theory and practice, second edition, london, Sage publications
25. Matarasso, F. & C. Landry. (1999). Balancing Act: 21 Strategic Dilemmas in Cultural Policy (Policy Notes No. 4).
26. G. Mestrovic, Stjepan "Defining Modernity and Postmodernism". In S.G. Mestrovic, The coming fin de siècle, (London: Routledge, 1991), PP. 20-36
27. Keane, j. (1998), civil society- Old Images, New Visions, Cambridge: polity
28. Longhurst, brian and smith, bagnall, crawford, ogborn (2008) Introducing cultural studies, second edition, England, pearson education
29. Simmel, Georg (1978), "The Conflict of Modern Culture", in Piter Lawrence, Georg Simmel, Sociologist and European, Nelson.
30. Strinati, Dominic "Postmodernism and Popular Culture", in D. Strinati, An Introduction to Theories of Popular culture, (London: Routledge, 1996), Ch. 6, PP. 210-245

