

## بررسی انتقادی دلالت‌های نظریه فرهنگ دورکیم در حوزه خط‌مشی‌گذاری فرهنگ

چکیده

نظریه فرهنگ که متکفل پاسخ به مسائلی همچون چیستی فرهنگ (ماهیت فرهنگ)، چگونگی ایجاد، تثبیت، بسط و تغییر فرهنگ، تبیین مؤلفه‌های بنیادین و سطحی فرهنگ و آثار و پیامدهای اجتماعی فرهنگ است، یکی از بنیادی‌ترین اصول موضوعه دانش خط‌مشی‌گذاری فرهنگ را شکل می‌دهد. براین اساس پذیرفتن هر یک از نظریات فرهنگ موجود، ظرفیت‌های خاصی را در حوزه خط‌مشی‌گذاری فرهنگ فعال ساخته، طرح برخی مسائل و نظریات را ممکن و برخی دیگر را ناممکن می‌گرداند. نظریه فرهنگ دورکیم، یکی از مهم‌ترین نظریات کلاسیک در زمینه فرهنگ است که تأثیراتی جدی بر نظریات پس از خود گذاشته است. این مقاله در پی آن است تا با بهره‌گیری از علم روش‌شناسی بنیادین، اقتضائات و دلالت‌هایی را که پذیرفتن (مبنا قرار دادن) نظریه فرهنگ دورکیم، در علم خط‌مشی‌گذاری فرهنگ به دنبال خواهد داشت، بیان کند. برای نمونه، بر پایه نظریه فرهنگ دورکیم، حاکمیت امکان استقرار فرهنگ دلخواه خود در جامعه را ندارد، بلکه تنها می‌تواند از طریق خط‌مشی‌گذاری فرهنگ بر سرعت استقرار فرهنگ متناسب با شرایط اجتماعی جامعه بیفزاید و یا عیوب و امراض آن را درمان کند. در این دیدگاه، مسئله فرهنگی از مقایسه وضعیت جامعه با متوسط وضعیت جوامعی که از حیث رشدیافتگی همسطح آن هستند، ادراک می‌شود.

■ واژگان کلیدی

خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، روش‌شناسی بنیادین، کارکردگرایی، تغییر و تحول فرهنگ.

سعید خورشیدی

دکتری فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه باقرالعلوم (ع)  
khorshidi@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۷

## ۱. مقدمه

## ۱-۱. تعریف خط‌مشی‌گذاری فرهنگ

همان‌گونه که در ابتدای بسیاری از کتاب‌های خط‌مشی‌گذاری<sup>۱</sup> عمومی ذکر شده است، تعاریف پرشماری از خط‌مشی عمومی وجود دارد؛<sup>۲</sup> اما اگر خط‌مشی عمومی را آن‌گونه که *دای*<sup>۳</sup> تعریف کرده، «هر آنچه که حکومتی انتخاب می‌کند تا انجام دهد یا انجام ندهد» (الوانی و شریف‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۴) بدانیم، آن‌گاه خط‌مشی فرهنگ نیز عبارت است از هر آنچه که حکومتی انتخاب می‌کند تا در عرصه فرهنگ انجام دهد یا انجام ندهد. براین‌اساس دانش خط‌مشی‌گذاری فرهنگ نیز علمی است که موضوعش مطالعه مداخلات، سیاست‌ها و خط‌مشی‌های حاکمیت در حوزه فرهنگ است.

## ۱-۲. طرح مسئله

بر اساس دیدگاه فلاسفه اسلامی، هر علمی مبادی‌تصور و تصدیقی دارد؛<sup>۴</sup> که این مبادی یا از سنخ اصول متعارفه<sup>۵</sup> هستند که نیاز به اثبات و بررسی ندارند؛ چراکه برای همه انسان‌ها معلوم بالذات هستند، و یا از سنخ اصول موضوعه‌اند که می‌باید در یک علم مقدم بر آن علم جاری، اثبات شوند (سوزن‌چی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰). توضیح بیشتر اینکه اصول موضوعه هر علم، گزاره‌هایی هستند که صدقشان بدیهی نیست و نیازمند اثبات‌اند، ولی در علم یادشده صادق فرض شده‌اند؛ چراکه اساساً این گزاره‌ها مسائلی دانشی دیگرند؛ از این‌رو می‌باید در آن دانش اثبات شوند. به عبارت دیگر، گزاره‌های مزبور از آن دانش وام گرفته شده‌اند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۲). اصول موضوعه هر علم را می‌توان به مبادی هستی‌شناختی، مبادی معرفت‌شناختی، مبادی انسان‌شناختی و مبادی مربوط به دیگر علوم تقسیم کرد (پارسانیا، ۱۳۹۲).

۱. هرچند که در محافل دانشگاهی کشورمان، عمدتاً *policymaking* را به سیاست‌گذاری ترجمه می‌کنند، ولی دکتر دانایی‌فرد در کتاب *درآمدی بر نظریه خط‌مشی‌گذاری عمومی* با اشاره به تفاوت دو واژه *Policy* و *Politics*، متذکر می‌شود که استفاده از کلمه سیاست برای هر دو کلمه فوق در ترجمه فارسی موجب ابهام و بدفهمی می‌گردد و استفاده از واژه «خط‌مشی» و «خط‌مشی‌گذاری» را پیشنهاد می‌نماید (دانایی‌فرد، ۱۳۹۲، ص ۳۷). در این مقاله نیز تلاش شده تا بیشتر از این دو واژه استفاده گردد.

۲. برای نمونه دکتر الوانی در کتاب خود بیش از ۱۵ تعریف برای خط‌مشی عمومی ذکر می‌کند (الوانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲).  
3. Thomas R. Dye : *Understanding Public Policy*

۴. صاحب‌نظران معاصر فلسفه علم در غرب، از این مبادی با عنوان «پیش‌فرض‌ها» یاد می‌کنند که البته بر خلاف نگرش فلاسفه اسلامی، مبادی غیرمعرفتی را نیز دربر می‌گیرد.

۵. بدیهیات.

علم خطمشی‌گذاری فرهنگ نیز از این قاعده مستثنا نیست. به عبارت دیگر علم خطمشی‌گذاری فرهنگ نیز از مبادی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و برخی نظریه‌های تولیدشده در علوم هم‌چون سیاست، فرهنگ و جامعه‌شناسی بهره می‌برد. در این میان، نظریه فرهنگ، نقشی محوری در جهت‌دهی به خطمشی‌گذاری فرهنگ دارد؛ به گونه‌ای که برخی آن را مهم‌ترین اصل موضوعه این علم برشمرده‌اند:

مهم‌ترین عنصر تأثیرگذار در سیاست‌گذاری فرهنگی، نگاه ما به فرهنگ است و اینکه چگونه فرهنگ را تعریف می‌کنیم؛ ولی تعریف‌ها در حیطه نظریه‌ها شکل می‌گیرند؛ یعنی نظریه‌های متفاوت تعریف‌های متفاوتی از فرهنگ می‌دهند... نظریه‌ها جایگاه اساسی در سیاست‌گذاری فرهنگی دارند... هر نظریه‌ای که در فرهنگ پذیرفته شود، سیاست‌گذاری نیز همان‌طور خواهد بود (فیاض، ۱۳۸۹، ص ۳۸۸).

برای نمونه در تعریفی که در آغاز مقاله از خطمشی‌گذاری فرهنگ ارائه کردیم، نظریه فرهنگ است که حدود و ثغور عرصه فرهنگ را مشخص می‌کند و فراتر از آن، نظریه فرهنگ است که مشخص می‌سازد آیا اساساً امکان خطمشی‌گذاری فرهنگ وجود دارد یا خیر؟ چراکه اگر مطابق نظریه‌ای، فرهنگ جامعه امری ایستا و ثابت تبیین گردد که امکان تغییر و تحول ندارد، طبیعتاً مداخله حاکمیت برای تشبیت یا تغییر آن بی‌معنا خواهد بود.

براین‌اساس با مفروض گرفتن نظریات مختلف فرهنگ، گونه‌های مختلفی از خطمشی‌گذاری فرهنگ شکل خواهد گرفت. در مقاله پیش‌رو، ضمن ارائه تقریری موجز از نظریه فرهنگی دورکیم، خواهیم کوشید نشان دهیم پذیرفتن این نظریه، چه دلالت‌های منطقی‌ای در دانش خطمشی‌گذاری فرهنگ به دنبال دارد.

### ۳-۱. پرسش‌های اصلی

- آیا با مفروض انگاشتن نظریه فرهنگ دورکیم، امکان مداخله حاکمیت در عرصه فرهنگ (خطمشی‌گذاری فرهنگ) وجود دارد؟
- بر اساس نظریه فرهنگ دورکیم، هدف از خطمشی‌گذاری فرهنگ چیست؟
- نظریه فرهنگ دورکیم چه محدودیت‌ها و ظرفیت‌هایی در عرصه فرایند خطمشی‌گذاری فرهنگ فراهم می‌سازد؟

#### ۴-۱. روش تحقیق

علمی را که شناخت ارتباط منطقی علوم با مبادی و اصول موضوعه‌شان را بر عهده دارد، «روش‌شناسی بنیادین» نامیده‌اند:

روش‌شناسی بنیادین پیامدهای منطقی مبادی و اصول موضوعهٔ مختلف گوناگون را نسبت به یک حوزهٔ معرفتی و علمی به روش علمی جست‌وجو می‌کند و عهده‌دار صدق و کذب مبادی و یا صدق و کذب نظریه‌ای نیست که بر اساس آن مبادی شکل می‌گیرد (پارسائیان، ۱۳۹۲).

با توجه به اینکه روش‌شناسی بنیادین در جهان نخست (نفس الامر) روابط میان یک علم و مبادی و اصول موضوعه آن را می‌کاود، روش مورد استفاده‌اش چیزی جز «منطق» نمی‌تواند باشد. از میان قاعده‌های منطقی، در «روش‌شناسی بنیادین» قواعد مرتبط با قضایای شرطیه بیشترین استفاده را دارند:

روش‌شناسی بنیادین، ارتباط مبادی و اصول موضوعهٔ نظریه را با رویکردها و نظریه‌های درون علم به صورت قضایایی شرطیه دنبال می‌کند. مدار صدق و کذب در قضایای شرطیه بر ربط موضوع و محمول مقدم یا ربط موضوع و محمول تالی نیست، بلکه مدار آن بر ربط و پیوندی است که بین مقدم و تالی وجود دارد (همان).

بر پایهٔ این نکات و توضیحاتی که در بخش طرح مسئله بیان شد، تحقیق کنونی در زمرهٔ مطالعات روش‌شناسی بنیادین جای می‌گیرد و برای رسیدن به یافته‌های تحقیق از روش «منطق» بهره می‌جوید.

#### ۲. تقریر نظریهٔ فرهنگ دورکیم

از آنجاکه دورکیم، یکی از چهره‌های اصلی و تأثیرگذار کارکردگرایی است، ضرورت دارد که در آغاز امر، تأملی بر مفهوم کارکرد<sup>۱</sup> داشته باشیم. معنای رایج مفهوم کارکرد در علوم اجتماعی عبارت است از: عملکردی که ناشی از یک نیاز بوده باشد و بتواند به آن نیاز پاسخ دهد. بدین معنا، کارکرد دربر گیرندهٔ دو مفهوم اساسی «جامع‌گرایی<sup>۲</sup>» و «سودمندی<sup>۳</sup>» است. جامع‌گرایی یعنی آنکه هر پدیده‌ای را باید به عنوان جزئی از یک کل تحلیل کرد؛ به گونه‌ای که مشخصات آن کل در درک نقش این جزء، اساسی باشد. سودمندی نیز به این معناست که هر کاری باید سودی در

1. Function

2. holism

3. utility

بر داشته باشد و به عبارتی پاسخی باشد به نیازی که ادراک شده است. بنابراین نگاه کارکردگرایانه به فرهنگ، تلاش دارد تا نیاز یا نیازهایی را شناسایی کند که «فرهنگ» برای پاسخ‌گویی به آن نیازها «ساخته» می‌شود. از این رو برخی همچون دورکیم و رادکلیف، در تحلیل‌های فرهنگی خود نیازهای اجتماعی را محور قرار می‌دهند و تلاش دارند فرهنگ را بر حسب کارکردهایی که در جهت بقا و دوام جامعه دارد تبیین کنند؛ اما برخی دیگر همچون مالینوفسکی، نیازهای فردی و بیولوژیک انسان را مبنای تحلیل کارکردهای فرهنگ می‌دانند (مالینوفسکی، ۱۳۷۸، ص ۱۶-۱۷). برای فهم بهتر نظریه فرهنگی دورکیم باید به مفهوم «واقعیت اجتماعی» در اندیشه او توجه کنیم. دورکیم واقعیت‌های اجتماعی را نیروها و ساختارهایی می‌انگاشت که بیرون از افراد قرار دارند و برای آنها الزام‌آورند (ریترز، ۱۳۸۶، ص ۲۱). افزون بر این، دورکیم میان «واقعیت اجتماعی مادی» و «واقعیت اجتماعی غیرمادی» تمایز قابل می‌شد. از نظر وی برخی واقعیت‌های اجتماعی همچون نهادهای حقوقی و قوانین، شکل مادی پیدا می‌کنند؛ مثلاً حقوق در کتاب‌های حقوق مدون می‌شود و دستگاه قانون در پلیس، دادگاه‌ها، قضاوت‌ها و زندان‌ها هستی می‌یابد؛ اما برخی واقعیت‌های اجتماعی دیگر نیز هستند که علی‌رغم خارجی بودن و اجباری بودن، مادی نیستند. وی فرهنگ را نمونه‌ای از این سنخ واقعیت اجتماعی می‌دانست (ریترز، ۱۳۷۴، ص ۷۲).

تأمل بر نوع نگاه دورکیم به جامعه نیز به فهم دقیق‌تر نظریه فرهنگی او یاری می‌رساند؛ چراکه نظریه فرهنگی دورکیم گرایش دارد که امر اجتماعی<sup>۱</sup> و امر فرهنگی<sup>۲</sup> را یک کاسه کند (سوینچ‌وود، ۱۳۸۰). ریشه چنین مسئله‌ای را می‌باید در انسان‌شناسی دورکیم یافت. به نظر دورکیم، انسان‌ها موجوداتی با آرزوها و امیال نامحدودند که برخلاف دیگر جانوران، با برآورده شدن نیازهای زیستی‌شان، سیری نمی‌پذیرند؛ لذا تنها می‌توان با نظارت‌های خارجی، یعنی با نظارت اجتماعی امیال آنان را مهار کرد. جامعه بر آرزوهای سیری‌ناپذیر انسان محدودیت‌هایی را تحمیل می‌کند و آنها را تنظیم می‌نماید؛ همان‌گونه که ارگانسیم، نیازهای جسمی بخش‌های مختلف بدن انسان را تنظیم می‌نماید (کوزر، ۱۳۸۸، ص ۱۹۱). بر این اساس او جامعه را تا حد بسیاری پدیده‌ای اخلاقی

برمی‌شمرد (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۲۶). دور کیم بشر را موجودی دوبعدی می‌دید که از سویی دارای بدن، میل و اشتهاست و از سوی دیگر، شخصیتی اجتماعی دارد؛ اما انسان تنها در بعد اجتماعی صورت انسانی به خود می‌گیرد و تنها از طریق جامعه، انسان به معنای کامل آن می‌شود (کوزر، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶). استاد مطهری، سنخ نگاه دور کیم به انسان را چنین شرح می‌دهد:

«افراد انسان در مرحله قبل از وجود اجتماعی، هیچ هویت انسانی‌ای ندارند؛ ظرف خالی می‌باشند که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. انسان‌ها قطع نظر از وجود اجتماعی، حیوان محض می‌باشند که تنها استعداد انسانیت دارند و انسانیت انسان، یعنی احساس متن انسانی، تفکر و اندیشه انسانی، عواطف انسانی و بالأخره آنچه از احساس‌ها، تمایلات، گرایش‌ها، اندیشه‌ها، عواطف که به انسانیت مربوط می‌شود، در پرتو روح جمعی پیدا می‌شود و این روح جمعی است که این ظرف خالی را پر می‌کند و این شخص را به صورت شخصیت در می‌آورد (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۳۳۸).

مطالعات دور کیم درباره تنظیم اجتماعی، صرفاً به حوزه نیروهای نظارت خارجی و مقررات قانونی‌ای که می‌توان آنها را در کتاب‌های قانون و بدون توجه به افراد بررسی کرد محدود نمی‌شد؛ بلکه او به بررسی نیروهای نظارت درونی شده در «وجدان فردی» نیز توجه نشان داد. او بر این باور بود که جامعه باید در درون فرد حضور داشته باشد (کوزر، ۱۳۸۸، ص ۱۹۷). او معتقد بود که این امر مهم از طریق «وجدان جمعی»<sup>۱</sup> محقق می‌گردد. دور کیم درباره وجدان جمعی چنین می‌نویسد:

مجموعه اعتقادات و احساسات مشترک در میانگین افراد یک جامعه واحد، دستگاه معینی را تشکیل می‌دهد که حیات خاص خود را دارد. این دستگاه را می‌توان «وجدان جمعی» یا عمومی نامید. البته این دستگاه بر بستر مادی واحدی استوار نیست؛ اساساً در تمامی گستره‌ی جامعه پراکنده است؛... وجدان جمعی با عوض شدن هر نسل تغییر نمی‌کند؛ بلکه بر عکس، عامل پیوند نسل‌های پیاپی با یکدیگر است. وجدان جمعی، گرچه جز در افراد صورت خارجی نمی‌یابد، اما از وجدان‌های فردی متمایز است و با آنها فرق دارد. وجدان جمعی در حکم روح نوعی جامعه است (دور کیم، ۱۳۸۱، ص ۷۷).

۱. «coscience collective» این عبارت را هم می‌توان به صورت «وجدان جمعی» و هم به صورت «آگاهی جمعی» ترجمه کرد. هر دو عبارت مستلزم یک جهان‌شناسی، که بناکننده روشی است که افراد واقعیت‌های جهان خود را درک می‌کنند، و یک اخلاق است، که افراد از راه آن درباره‌ی جهان قضاوت می‌کنند. (ادگار و سجویک، ۱۳۸۹: ۸۰)

وجدان فردی اعضای جامعه نیز متأثر از این وجدان جمعی ساخته می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۹). دورکیم ضمن تشبیه جامعه به موجودی زنده، معتقد بود همان‌گونه که جانور یا گیاه دارای اندام‌هایی متفاوت‌اند که هر یک وظیفه و کارکرد خاصی در جهت حفظ تعادل و ادامه حیات آن جاندار بر عهده دارد، جامعه نیز مرکب از مجموعه‌ای از نهادها و نقش‌هاست که هر یک همچون اندامی خاص، کارکردی ویژه در جهت حفظ کلیت جامعه دارد (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳-۲۱۴). در تشبیه جامعه به یک ارگانیسم، از نظر دورکیم فرهنگ آن روح جمعی‌ای است که بخش‌های متفاوت این ارگانیسم را در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد (مهرآیین، ۱۳۹۴). از این رو کارکرد فرهنگ، حفظ وحدت اجتماعی یا ایجاد همبستگی اجتماعی است (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۳۰). فرهنگ این کارکرد را از درون افراد محقق می‌سازد؛ به این شکل که در هر جامعه، هر فرد در فرهنگی مشترک - یا همان «وجدان یا آگاهی جمعی» - جامعه پذیر می‌شود (ادگار و سجویک، ۱۳۸۹، ص ۸۰) و جامعه (با همه اجزا، ساختارها و روابطش) در او، درونی می‌گردد.

رابطه‌ای که دورکیم میان فرهنگ و جامعه برقرار می‌سازد، ما را در درک بهتر این ادعا که فرد با پذیرش یک فرهنگ، آن جامعه را در درون خود نهادینه می‌کند، یاری می‌رساند. از نظر دورکیم، فرهنگ به مثابه یک واقعیت اجتماعی غیرمادی، با دیگر ویژگی‌های عینی جامعه از قبیل سازمان اجتماعی، تمایز اجتماعی و تغییر اجتماعی مرتبط است. او احساسات و باورهای مشترک را مانند دیگر ابعاد امر اجتماعی، پاسخی به اشکال و نیازهای ساختاری اجتماعی می‌داند (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۲۸)، نه انتخاب یا تفسیر خود عامل از جهان اجتماعی. برای مثال از نظر دورکیم «احساسات پدر و مادر و فرزندان در امر خانواده، تحت تأثیر سازمان اجتماعی روابط خویشاوندی تعیین می‌شود. اگر ساختار اجتماعی چیز دیگری باشد، احساسات پدر و مادر و فرزندان نسبت به هم کاملاً متفاوت خواهد بود» (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۱). تبیینی که دورکیم از دین و آداب و رسوم مذهبی (به عنوان بخش‌هایی از فرهنگ جامعه) ارائه می‌کند نیز مثال مناسبی برای شرح دیدگاه اوست. دورکیم دین را صورت غایی واقعیت اجتماعی غیرمادی معرفی می‌کرد و معتقد بود که سرچشمه دین، خود جامعه است. جامعه است که برخی چیزها را شرعی و برخی چیزهای دیگر را کفرآمیز برمی‌شمرد (ریتزر، ۱۳۸۶، ص ۲۳).

دین نه تنها یک آفرینش اجتماعی است، بلکه در واقع، همان جامعه است که خصلت خدایی پیدا کرده است... خدایانی که انسان‌ها دسته‌جمعی می‌پرستند، همان تجلی‌های قدرت جامعه‌اند» (کوزر، ۱۳۸۸، ص ۱۹۸).

بر پایه این دیدگاه، دین باز نمود نمادین قدرت‌های حاکم در جامعه است<sup>۱</sup> و طبیعتاً کارکرد ایمان به آن، به رسمیت شناختن این قدرت‌ها و پذیرفتن و رضایت دادن به نظم حاکم بر جامعه است. از این منظر او تفاوتی میان مناسک مذاهب مختلف نمی‌دید؛ چراکه همه آنها به نیاز حفظ و تصدیق احساسات و اندیشه‌های جمعی جامعه پاسخ می‌دهند (دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۵۹۳).  
به طور کلی از نظر دورکیم، فرهنگ چیزی نیست جز جامعه در قالب یک نظام نشانه‌ای و نمادین. افراد با درونی کردن فرهنگ، در واقع جامعه را به درون خود می‌برند و تبدیل به انسان اجتماعی می‌گردند؛ انسانی که مهم‌ترین منبع مشروعیت اندیشه‌ها، کنش‌ها و رفتارهای خود را همان فرهنگ درونی شده قرار می‌دهد (مهرآیین، ۱۳۹۲ الف).

### ۳. تغییر فرهنگ از منظر دورکیم

از آنچه گفته شد، اجمالاً می‌توان موضع نظریه فرهنگ دورکیم درباره تغییر و تحول فرهنگی را نیز تشخیص داد. از نگاه دورکیم، موتور محرکه تغییر فرهنگ، دگرگونی‌های اجتماعی است که بر محور تغییر تعداد نفرات جامعه و به تبع آن تغییر تراکم جامعه اتفاق می‌افتد (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱). دورکیم در کتاب *تقسیم کار اجتماعی*، تغییر فرهنگی را به طور خاص در ارتباط با تمایز نهادی فزاینده - که خود حاصل بزرگ‌تر و پیچیده‌تر شدن جوامع است - قرار می‌دهد:

همین که تعداد افرادی که با هم در ارتباط هستند افزایش می‌یابد، آن افراد، دیگر نمی‌توانند زنده بمانند مگر به بهای تخصص‌پذیری بیشتر، کار بیشتر، و استفاده بیشتر از استعدادهای خود؛ و این نوع انگیزش بیشتر در همه سطوح نیز ناگزیر به درجه بالاتری از فرهنگ می‌انجامد... آدمی به حرکت در می‌آید؛ زیرا که چاره‌ای جز حرکت نیست. آن چیزی که سرعت این حرکت را تعیین می‌کند، همان فشار کم‌وبیش نیرومندی است که خود آدمیان، بسته به کم و بیش بودن تعدادشان، بر یکدیگر وارد می‌کنند (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۰).

۱. دورکیم معتقد بود: شهر خدا چیزی نیست جز بازتاب شهر انسان. (کوزر؛ ۱۳۸۸؛ ۲۰۰)



از نظر دورکیم، چون جوامع مدرن در سطح وسیع‌تر و کلان‌تری گسترده می‌شوند، وجدان جمعی ملزم به فائق آمدن بر همه تنوعات محلی، مسئولی شدن بر فضای بیشتر و در نتیجه عام و انتزاعی‌تر شدن است (مهرآیین، ۱۳۹۲، ب).

تا زمانی که جوامع بشری به ابعاد معین و درجه معینی از تمرکز نرسیده‌اند، تنها حیات روحی به‌واقع گسترش‌یافته، همانا حیات روحی مشترک تمامی اعضای گروه است که نزد همه یکسان است؛ ولی به موازات گسترده‌تر شدن جوامع و به‌ویژه به موازات متراکم‌تر شدن آنها، حیات روحی تازه‌ای پدید می‌آید. گوناگونی‌های فردی، که نخست در قالب انبوه همانندی‌های اجتماعی آمیخته و محو بودند، اندک‌اندک جدا می‌شوند؛ تمایز می‌یابند و بر تعدادشان افزوده می‌شود. بسیاری از چیزها که نخست به درون و وجدان‌ها راهی نداشتند، چراکه وجدان اجتماعی نسبت به آنها بی‌اعتنا بود، اکنون به تصورات افراد راه می‌یابند... شخصیت‌های خاص و فردی به این سان شکل می‌گیرند؛ به خود، آگاهی می‌یابند؛ ولی این افزایش حیات روحی افراد، حیات روحی جامعه را سست نمی‌کند، بلکه تنها آن را دگرگون می‌کند. این حیات روحی آزادتر می‌شود، گسترده‌تر می‌شود و چون سرانجام، بستر مادی دیگری جز وجدان‌های فردی ندارد، در نتیجه، خود این وجدان‌های فردی‌اند که گسترش می‌یابند، پیچیده‌تر و در عوض نرم‌تر و انعطاف‌پذیرتر می‌شوند (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۸).

نمود دیگری از دیدگاه دورکیم نسبت به تحول فرهنگی را می‌توان در تحلیل او از دین و تغییرات آن در جامعه ملاحظه کرد. دورکیم بر این باور بود که چون مذهب جنبه‌ای بسیار مهم و بنیادین از انسجام جمعی را شکل می‌دهد، گام‌به‌گام با هر مرحله از تغییر کارکردی و ساختاری در جامعه، شکل یک‌پارچگی مذهبی نیز تغییر می‌کند. برای مثال، او دلیل این مسئله را که برخی از مناسک دینی برای نسل‌های گذشته بسیار با اهمیت بوده‌اند و آنها را به شور و هیجان می‌آورده‌اند، لیکن برای نسل کنونی از چنین جایگاهی برخوردار نیستند، در این می‌داند که آن مناسک دیگر به نیازها و آرزوهای امروزی جامعه پاسخ نمی‌دهند (دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۵۹۳). از این رو بر پایه دیدگاه دورکیم در ساده‌ترین نوع جامعه (جوامع اولیه و بدوی)، می‌توان دین را در «ابتدایی‌ترین صورت»<sup>۱</sup> مشاهده کرد. با توسعه جوامع، شکل‌های انتزاعی‌تر و توسعه‌یافته‌تری از مذهب را می‌توان ملاحظه کرد.

۱. *صورت ابتدایی* حیات مذهبی عنوان یکی از کتاب‌های دورکیم است که در آن به تحلیل دقیق و جزء‌به‌جزء کیش‌ها و باورهای بومیان استرالیا می‌پردازد.

نکته دیگری که در بحث تغییر فرهنگی از نظر دورکیم باید کانون توجه قرار داد، جهت گیری تغییرات فرهنگی است. از نظر دورکیم، تغییر فرهنگی خنثا و نسبت به اهداف گوناگون بی اقتضا نیست، بلکه در جهت تقویت توان جامعه برای زنده ماندن صورت می پذیرد. توضیح اینکه بر اساس اندیشه دورکیم، اگر در شرایط و اوضاع یک جاندار (از جمله انسان) تغییری حاصل شود، آن موجود زنده باید یا خودش را تغییر دهد و یا بمیرد (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۲۹۶). این قاعده صرفاً مربوط به تغییرات در جهان طبیعی و خارجی نیست، بلکه تغییر در جهان اجتماعی پیرامون یک جاندار را نیز شامل می شود. در حیواناتی که به صورت اجتماعی زندگی می کنند - با توجه به اینکه زندگی جمعی در آنها بسیار ساده است و تغییرات آن بسیار کم است - زندگی اجتماعی در پیکر زنده جانور تثبیت می شود. به تعبیر دورکیم، «در نزد حیوانات، پیکر زنده است که واقعیات اجتماعی را در خود جذب و جزئی از وجود خویش می کند؛ یعنی با تهی کردن آنها از طبیعت ویژه شان، آنها را به واقعیاتی بیولوژیک مبدل می سازد. حیات اجتماعی مادیت می یابد» (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۷)؛ حال آنکه در انسان ها وضعیت به گونه ای دیگر است؛ به این صورت که وجدان جمعی (و به تبع آن، وجدان فردی افراد جامعه) وظیفه انطباق جاندار با تغییرات اجتماعی و حفظ حیات و تعادل او را بر عهده دارد. تغییر و دگرگونی اجتماعی، موجب بروز برخی مسائل و مشکلات در حیات اجتماعی جوامع می شود که وجود این مسائل و مشکلات در جامعه، به نوبه خود، موجب برجسته و عمده شدن الگوهای تازه ای از فرهنگ به عنوان شیوه و روش حل این مسائل می شود. به عبارت دیگر، تغییرات فرهنگی هستند که جامعه را قادر می سازند تا خود را با سنگینی و فشار ناشی از پیچیدگی فزاینده سازگار و همساز کند (مهرآیین، ۱۳۹۲، ب).

نکته پایانی در این زمینه آنکه از نظر دورکیم، تغییر و تحول اجتماعی هیچ گاه (حتی بر فرض تشکیل یک جامعه واحد جهانی) متوقف نخواهد شد؛ چراکه همواره ما در جوامع شاهد تغییرات جمعیتی (از زاد و ولد گرفته تا مهاجرت و کشورگشایی ها) و در پی آن تغییراتی در حجم و تراکم جامعه هستیم (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۳). بنابراین یک جامعه همواره با تغییرات فرهنگی روبه روست. البته در تبیین دورکیم از تغییر فرهنگی ابهاماتی نیز وجود دارد. برای نمونه: آیا هر میزان تغییر در تعداد و تراکم جامعه منجر به تغییر فرهنگی می شود یا این تغییرات جمعیتی باید فراتر از حدی

معین باشند؟ فرایند تغییر فرهنگ چگونه روی می‌دهد؟ آیا به صورت تدریجی و متناسب با تغییرات تدریجی اجتماع یا به صورت انقلابی و یک‌باره پس از رسیدن تغییرات اجتماعی به درجه معین؟ و...

#### ۴. خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، بر اساس نظریه فرهنگ دورکیم

##### ۴-۱. امکان خط‌مشی‌گذاری فرهنگ

در نگاه اولچنین به نظر می‌رسد که بر پایه نظریه فرهنگی دورکیم، خط‌مشی‌گذاری فرهنگ امری بیهوده است؛ چراکه در واقعیت امر، فرهنگ هر جامعه، فارغ از اراده انسان‌ها و به صورت خودکار، متأثر از نیروهای اجتماعی جامعه ساخته و مستقر می‌شود. به بیان خود دورکیم: فرهنگ، در حکم هدفی نیست که با جاذبه خویش بر اقوام جهان، آنها را به حرکت در می‌آورد؛ در حکم خبر از پیش‌دریافته و ازپیش‌درخواسته‌ای نیست که اقوام جهان می‌کوشند با هر وسیله‌ای که شده سهم بیشتری از آن به خود اختصاص دهند، بلکه خود، معلول یک علت است؛ نتیجه الزامی یک حالت معین است (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۰).

براین‌اساس تا هنگامی که آن حالت خاص اجتماعی وجود داشته باشد، خودبه‌خود فرهنگ متناسب با آن نیز در جامعه وجود خواهد داشت و نه‌تنها نیازی به دخالت حاکمیت نیست، بلکه چنین دخالتی اثری هم نخواهد داشت.

به رغم این استنتاج نظری، دورکیم تلویحاً نسبت به چنین برداشتی، موضع منفی دارد: «اشتباه است که فکر کنیم که چنین دریافتی آدمیزاد را به شاهد دست‌وپا بسته تاریخ خودش مبدل می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۲). وی در تحلیل‌های فرهنگی خود جملاتی دارد که بر اساس آن عرصه برای دخالت آگاهانه اراده انسانی در تغییر فرهنگی به صورت محدود گشوده است: هر جامعه‌ای، در هر لحظه از تاریخ خویش، در واقع، از شدت معینی در حیات جمعی خویش برخوردار است که با توجه به تعداد و نحوه توزیع واحدهای اجتماعی‌اش، شدتی عادی است. البته اگر همه چیز به صورت عادی بگذرد، این وضع خودبه‌خود تحقق خواهد یافت؛ ولی مسئله درست در همین جاست که انتظار گذاشتن همه چیز به صورت عادی امکان‌پذیر نیست. در طبیعت سلامت هست، بیماری و مرض هم هست. حتی می‌توان گفت که سلامت در جامعه، مانند آنچه در پیکرهای زنده می‌بینیم، وضع مطلوبی بیش نیست که به طور کامل تحقق نمی‌یابد. هر فرد

سالمی، خصوصیات چندی از سلامت دارد؛ ولی هیچ کس به تنهایی واجد تمامی خصوصیات آن نیست. پس، کوشش در اینکه جامعه هر چه بیشتر به حالت سلامت نزدیک شود، هدفی درخور توجه خواهد بود (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱).

بر اساس این بیان، هر چند که در مقام نظر هر وضعیت خاص اجتماعی، لزوماً یک حالت خاص فرهنگی را به صورت خودکار رقم خواهد زد، ولی در مقام عمل بنا به وجود برخی عوامل مداخله‌گر، ممکن است آن حالت خاص فرهنگی به صورت کامل و سالم تحقق نیابد، بلکه الگوی معیوبی از آن محقق شود که در برخی زمینه‌ها توان پاسخ‌گویی کامل به نیاز ایجاد همبستگی و وحدت و ثبات در جامعه را نداشته باشد؛ همان‌گونه که از نظر دورکیم، تضاد طبقاتی موجود در جامعه مدرن، حاصل تحول ناقص از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی در نتیجه گسترش جامعه صنعتی بود (کرایب، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲). لذا حاکمیت می‌تواند با دخالت ارادی خود (خطمشی‌گذاری) تحقق کامل‌تر فرهنگ متناسب با اقتضات اجتماعی خاص آن جامعه را پیگیری کند.

## ۲-۴. اهداف خطمشی‌گذاری فرهنگ

به عبارت دیگر، بر پایه نظریه فرهنگی دورکیم، تحقق کامل و سالم فرهنگ متناسب با شرایط اجتماعی جامعه<sup>۲</sup>، هدف و آرمان خطمشی‌گذاری فرهنگ در هر جامعه‌ای است. تحقق این هدف موجب حفظ حیات جامعه و ارتقای ثبات آن می‌شود:

وظیفه زمامدار این نخواهد بود که با جور و عنف اجتماعات را به سوی کمال مطلوبی سوق دهد که به نظر او گیرا و فریباست. کار او، کار پزشک است؛ یعنی باید از راه بهداشت مناسب از بروز بیماری‌ها پیشگیری کند و وقتی این بیماری‌ها پدید می‌آید، در درمان کردن آنها بکوشد (دورکیم، ۱۳۶۲، ص ۹۸).

۱. آنچنان‌که دورکیم در تحلیل خود از جامعه مدرن معتقد است که بخشی از نابسامانی‌ها ناشی از نضج کامل نگرفتن فرهنگ متناسب با جامعه مدرن است؛ چراکه به واسطه تقسیم‌کار نوین، فردیت در جامعه مدرن افزایش یافته و وجدان جمعی سست شده است. او راهکار را نه در انقلاب، بلکه در اصلاحاتی همچون حمایت از پیوندهای اخلاقی با دیگر اعضای جامعه از طریق تجدید حیات چیزی شبیه اصناف قرون وسطا می‌داند (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۱۰-۳۴؛ ادگار و سجویک، ۱۳۸۹، ص ۸۱).

۲. پیراستن جامعه از امراض فرهنگی.

افزون بر این، دورکیم شأن دیگری نیز برای مداخلات ارادی انسانی در حوزه فرهنگ قایل است. او معتقد است که دخالت‌های انسانی در حوزه فرهنگ می‌تواند سرعت رسیدن به فرهنگ متناسب با اقتضانات اجتماعی را افزایش دهد:

از سوی دیگر راه رسیدن به این هدف [سلامت جامعه] ممکن است کوتاه‌تر شود. اگر به جای آنکه علت‌ها خودبه‌خود عمل کنند و معلول‌های خود را به تصادف و تحت تاثیر نیروهایی که برانگیزنده‌ی آنها هستند پدید آورند، تفکر بشری برای هدایت جریان آنها دخالت کند، آدمی می‌تواند از تحمل بسیاری از آزمون‌های دردناک معاف شود. توسعه فرد تنها به نحوی ملخص و اجمالی بیانگر بازسازی توسعه نوع است؛ یعنی از همه مراحل که توسعه نوع از آنها گذشته است، نمی‌گذرد، بلکه از بعضی مراحل تندتر می‌گذرد و برخی مراحل دیگر را هم کنار می‌گذارد؛ زیرا تجربه‌هایی که نژاد وی انجام داده به او این امکان را می‌دهند که مراحل توسعه خودش را کوتاه‌تر کند. تفکر هم می‌تواند همین نتایج را به بار آورد؛ زیرا تفکر هم نوعی بهره‌برداری از تجارب پیشین است که هدف آن آسان‌تر کردن تجربه بعدی است (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۲).

از این رو یکی دیگر از اهداف خط‌مشی‌گذاری فرهنگ ذیل نظریه فرهنگ دورکیم، تسریع در فرایند تحقق فرهنگ متناسب با وضعیت اجتماعی، در جامعه است.

بر اساس نظریه فرهنگی دورکیم، جلوگیری از وقوع و در صورت وقوع، علاج از هم‌گسیختگی اجتماعی یا آنومی نیز یکی دیگر از اهداف کلان خط‌مشی‌گذاری فرهنگ است. توضیح بیشتر آنکه «بی‌هنجاری» یا «آنومی» یکی از اصطلاحات جامعه‌شناسی دورکیم است که شرایطی را توصیف می‌کند که در آن هنجارها (قواعد اجتماعی) برای کنشگران الزام‌آور نیستند و مطلوبیتی ندارند. در این شرایط معیارهای روشنی برای راهنمایی رفتار در حوزه معینی از زندگی اجتماعی وجود ندارد؛ در حالی که در شرایط عادی، قواعد اجتماعی و هنجارها از سویی چارچوبی را فراهم می‌آورند که آرزوهای سیری‌ناپذیر اعضای جامعه را محدود و مقید می‌سازند و از سوی دیگر خود نیز با ابزارهایی که اعضای جامعه برای دستیابی به امیال و آرزوهای خویش در دسترس دارند، متناسب‌اند. فروپاشی یا سست شدن چارچوب هنجارها - مثلاً به واسطه افزایش فردباوری در جامعه - یا گسترش ابزارهای در دسترس اعضای جامعه برای برآوردن امیال و نیازهایشان - مثلاً به واسطه رشد سریع اقتصادی و افزایش رفاه - به ناسازگاری

میان ابزارها و اهداف می‌انجامد. به تعبیر دور کیم، موازنه به هم می‌خورد؛ اما موازنه جدید نمی‌تواند سریعاً برقرار شود. آگاهی جمعی برای آنکه بتواند دسته‌بندی جدید از انسان‌ها و چیزها به دست دهد به زمان نیاز دارد (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷، ص ۷۲). به عبارت دیگر، انومی شرایطی است که در آن، فرهنگ کارکرد اصلی خویش - یعنی ایجاد همبستگی اجتماعی و حفظ وحدت اجتماعی - را به‌درستی اجرا نمی‌کند.<sup>۱</sup> اینجاست که دولت با خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، باید تعادل و سلامت را به جامعه بازگرداند و از هم‌گسیختگی اجتماعی را علاج نماید. آسیب‌شناسی دور کیم از جامعه معاصر خودش و نیز راهکاری که ارائه می‌کند، می‌تواند مثالی برای این سنخ خط‌مشی‌گذاری فرهنگ باشد:

در مدت بسیار کوتاهی، تغییرات عمیقی در ساختار جوامع ما پیش آمده است. این جوامع، با سرعت و به نسبتی که در تاریخ سابقه ندارد از نوع سازمان قطعی<sup>۲</sup> رها شده‌اند. در نتیجه، اخلاقی که با آن نوع سازمان اجتماعی مناسب بود و رو به انحطاط نهاده، بی‌آنکه اخلاق مناسب دیگری بتواند با سرعتی که لازم است توسعه یابد و جای خالی اخلاق نخست در وجدان عمومی را پر کند. ایمان ما به لرزه درآمده است؛ سنت، چیرگی و سیطره خویش را از دست داده و نیروی قضاوت افراد از سلطه احکام جمعی رها شده است؛ اما از سوی دیگر، نقش‌هایی که در طی این آشفتگی و بحران از هم جدا شده‌اند، هنوز فرصت نیافته‌اند که با یکدیگر همساز و هماهنگ شوند، و زندگی جدید که گویی ناگهان و یک‌شبه پیدا شده است، هنوز نتوانسته است به طور کامل سازمان یابد... کاری که باید کرد این است که این نابسامانی را از میان برداریم و راهی بیابیم که اندام‌های اجتماعی موجود، که هنوز حرکاتشان با یکدیگر هماهنگ نشده است، به نحوی با هم سازگار و هماهنگ گردند... خلاصه، اکنون نخستین وظیفه ما پدیدآوردن یک اخلاق است (دور کیم، ۱۳۸۱، ص ۳۶۱).

۱. انومی به هم ریختگی یا آشفتگی وجدان جمعی یا وجدان مشترک است و چون انومی امری مربوط به وجدان جمعی است، جامعه و فرد همزمان از آن رنج می‌برند. این رنج بردن حاکی از آن است که انومی نه تنها وجدان جمعی که وجدان فردی را نیز متأثر می‌سازد. از این رو انومی پدیده‌ای در آن واحد جمعی و فردی است. دور کیم در تعریف اخلاق می‌گوید: «... اخلاق... عبارت است از (آگاهی به) حالت وابستگی...». بنابراین انومی حالتی است که این آگاهی و شعور وجدان نسبت به وابسته بودن به دیگران آسیب می‌بیند. (رجب‌زاده؛ ۱۳۸۱)

۲. تقریباً معادل جامعه‌ی دارای هم‌بستگی مکانیکی

### ۳-۴. دلالت‌های نظریه فرهنگ دورکیم در فرایند خطمشی‌گذاری

پس از اثبات امکان خطمشی‌گذاری فرهنگ و نیز بیان اهداف خطمشی‌گذاری فرهنگ ذیل نظریه فرهنگ دورکیم، می‌توان وارد فرایند خطمشی‌گذاری<sup>۱</sup> شد و بر اساس نظریه فرهنگ دورکیم به مهم‌ترین مسائل مطرح در این چرخه پاسخ گفت. نخستین پرسش، پرسش از چیستی مسائل فرهنگ از منظر نظریه فرهنگ دورکیم است. متناسب با ادبیات نظریه فرهنگ دورکیم، پرسش این است که ملاک سلامت و یا کسالت فرهنگ جامعه یا اساسا خود جامعه چیست؟ چه زمانی می‌توان تشخیص داد که فرهنگ مستقر در جامعه، مدل مریض (ناسالم) یا غیر کامل فرهنگ متناسب با وضعیت اجتماعی جامعه است تا در جهت سلامت آن خطمشی‌گذاری کرد؟ با ادبیات دانش خطمشی‌گذاری، می‌توان چنین پرسید که مبتنی بر نظریه فرهنگی دورکیم، دولت چگونه می‌باید مسائل حوزه فرهنگ (امراض فرهنگی جامعه) را شناسایی کند و در دستور کار خود قرار دهد تا در گام بعدی برای حل آنها اقدام کند؟<sup>۲</sup> برای پاسخ به این پرسش، تحلیلی که دورکیم از امر بهنجار و نابهنجار دارد، راه‌گشاست. او با الگوگیری از سازوکاری که در علم زیست‌شناسی برای شناختن فرد سالم و بیمار استفاده می‌شود، معیار هنجار بودن را عمل اکثریت آن نوع می‌دانست نه خوبی و بدی ذاتی یک عمل (دورکیم، ۱۳۶۲، ص ۷۴-۸۲). از نظر او «اساساً چیزی طبیعی و بهنجار است که به مقدار زیاد موجود باشد... البته باید نوع جامعه و مرحله رشد آن را به حساب آوریم. واقعیت اجتماعی هنگامی بهنجار است که در میانگین جامعه آن نوع، در مرحله متناسب با تحول آن جامعه، موجود باشد»<sup>۳</sup> (کرایب، ۱۳۸۲، ص ۷۲). از نظر دورکیم، برای آنکه یک رخداد اجتماعی برای جامعه‌ای بهنجار شناخته شود، می‌باید ابتدا عمومیت داشتن آن رخداد در جوامعی که از حیث رشدیافتگی همسطح جامعه مذکور هستند با مشاهده اثبات گردد و سپس در جهت تبیین سودمندی (کارکرد) آن اقدام شود (دورکیم، ۱۳۶۲، ص ۸۳). برای نمونه، دورکیم رخداد جرم را- به واسطه اینکه در تمام جوامع عمومیت دارد (دورکیم، ۱۳۶۲، ص ۸۹)- در اصل پدیده‌ای بهنجار می‌دانست<sup>۴</sup> و برای آن کارکردهای مستقیم و غیرمستقیم مثبت برمی‌شمرد. از

۱. مراحل شکل‌گیری، اجرا و ارزیابی

۲. توضیح آنکه گام اول فرایند خطمشی‌گذاری، شناسایی مسئله و تعیین دستور کار است (الوانی، ۱۳۸۹، ص ۳۱).

۳. به تعبیری دیگر: «تنها چیزی که بهنجار بودن چیزی را تبیین می‌کند، این است که این پدیده به شروط هستی نوع منظور، مربوط باشد» (دورکیم، ۱۳۶۲، ص ۸۳).

۴. اصل بر این است که جرم یک رخداد بهنجار است، مگر اینکه در شرایطی خاص از این قاعده مستثنا

حیث کارکردهای مستقیم، «جرم برای آن بهنجار است که هیچ جامعه‌ای نیست که بتواند سازگاری تام با دستورهای اجتماعی را بر همه اعضایش تحمیل کند و اگر هم بتواند چنین کاری را انجام دهد، چنان سرکوبگر می‌شود که برای همکاری‌های اجتماعی افرادش هیچ‌گونه آزادی عملی باقی نمی‌گذارد. برای آنکه جامعه انعطاف‌پذیر بماند و دره‌هایش به روی دگرگونی و تطبیق‌های تازه باز باشد، انحراف از هنجارهای جامعه ضرورت دارد» (کوزر، ۱۳۸۸، ص ۲۰۳). از حیث کارکردهای غیرمستقیم نیز «دورکیم استدلال می‌کرد که یک عمل بزهکارانه از طریق برانگیختن احساسات جمعی علیه دست‌درازی به هنجارهای جامعه، منهیات اجتماعی را مشخص می‌سازد. از این روی جرم به گونه‌ای پیش‌بینی نشده توافق هنجاربخش در مورد مصلحت عامه را تقویت می‌کند» (کوزر، ۱۳۸۸، ص ۲۰۳). بر اساس این تحلیل، جامعه‌عاری از جرم نه ممکن است و نه مطلوب. وجود جرم تا میزانی معین، مسئله شناخته نمی‌شود تا دولت بخواهد برای آن میان برداشتن آن میزان، خط‌مشی‌گذاری نماید؛<sup>۱</sup> بلکه حتی ممکن است کاهش جرم در جامعه به عنوان یک مسئله مطرح شود و دولت ناگزیر شود سیاست‌هایی در پیش گیرد که میزان ارتکاب به جرم در جامعه افزایش یابد. «در واقع وقتی جرم و جنایت به نحوی محسوس از حد معمول کمتر می‌شود، جای خوشوقتی نیست؛ بلکه می‌توان مطمئن بود که این ترقی ظاهری با آشفتگی اجتماعی هم‌زمان است و به این آشفتگی مدد می‌کند» (دورکیم، ۱۳۶۲، ص ۹۵). با این مقدمات، در فرایند خط‌مشی‌گذاری فرهنگ مبتنی بر نظریه فرهنگی دورکیم، زمانی ما با مسئله‌های فرهنگی روبه‌رویم که کاستی‌ها یا افزوده‌هایی در فرهنگ جامعه (وجدان جمعی) وجود داشته باشند که منجر به رخداد‌های نابهنجار در عرصه‌های مختلف جامعه (از فرهنگ گرفته تا سیاست، اقتصاد و...) شوند و به عبارتی موجب ایجاد امراضی در جامعه شوند. رسیدن به این سنخ مسائل، نیازمند تبیین علّی امراض اجتماعی است. برای نمونه، مسیری که دورکیم در کتاب **خودکشی** پیموده است، می‌تواند نمونه‌ای برای مسئله‌شناسی فرهنگ مبتنی بر نظریه فرهنگ وی باشد. در حالی که دورکیم «خودکشی» را در حالت عادی یک رخداد «بهنجار» برمی‌شمرد، اما افزایش ناگهانی میزان خودکشی در برخی از گروه‌های جامعه و یا کل جامعه را یک رخداد نابهنجار و نشان‌دهنده اختلال‌های نوپدید

گردد. برای نمونه «گاهی ممکن است خود جرم صورت‌های نابهنجاری داشته باشد. مثلاً هنگامی که جرم به رقم نسبتاً مبالغه‌آمیزی می‌رسد، چنین وضعی اتفاق می‌افتد. در این صورت شکی نیست که این افراط طبعاً مرضی است» (دورکیم، ۱۳۶۲، ص ۸۹).  
 ۱. چه سیاست‌گذاری انتظامی، حقوقی و یا فرهنگی و...



در جامعه می‌دانست. او با استفاده از روش‌های تحقیق پوزیتیویستی علت برخی از انواع خودکشی را ضعف و افراط‌هایی در وجدان جمعی این جوامع معرفی کرد و برای حل آنها راهکارهایی نیز ارائه داد (کوزر، ۱۳۸۸، ص ۲۰۳).

از آنچه تا کنون بیان شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که خط‌مشی‌گذاری فرهنگ بر اساس نظریه فرهنگ دورکیم، محافظه‌کارانه است و به دنبال حفظ ثبات جامعه است تا تغییر و تحول در آن. از این‌رو او دفاع از وجدان جمعی را جزو نخستین وظایف دولت برمی‌شمرد:

قدرت اداری، به محض آنکه در جایی برقرار شد، وظیفه نخست و اصلی‌اش مواظبت در محترم شمرده شدن اعتقادهای، سنت‌ها و اعمال جمعی است؛ یعنی می‌کوشد تا از وجدان عمومی در برابر همه دشمنان داخلی و خارجی‌اش دفاع کند (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۸۰).

بر پایه این نگاه، دولت می‌باید در حوزه آموزش‌های عمومی مداخله کند؛ چراکه همان‌گونه که گفته شد، فرهنگ صورت نمادین جامعه است و افراد از طریق آموزش و فرایند اجتماعی شدن، فرهنگ جامعه را در خود درونی می‌سازند. دولت با خط‌مشی‌گذاری صحیح در این زمینه می‌تواند جامعه را دائماً بازتولید کند و ادامه حیات جامعه را ممکن سازد. به عبارت دیگر، بر اساس نظریه فرهنگ دورکیم، خط‌مشی‌گذاری در عرصه آموزش عمومی، اهمیت راهبردی دارد. اساساً در نگاه دورکیم حفظ جامعه در حالت تعادل، ارزش است و هر عاملی که برهم‌زننده این تعادل باشد، ناپسند است؛ حتی اگر تلاش برای ارتقای فرهنگ جامعه به سطوحی متعالی و فراتر از اقتضات اجتماعی باشد:

کوشش برای تحقق تمدنی برتر از حدود امکانات طبیعی شرایط محیط اجتماعی در واقع عبارت است از رها کردن دیو بیماری در همان جامعه‌ای که ما خود جزئی از آن هستیم؛ زیرا برانگیختن بیش از حد فعالیت جمعی، فراتر از آنچه وضع‌پیکر اجتماعی اجازه می‌دهد، بدون به خطر انداختن سلامت جامعه ممکن نیست (دورکیم، ۱۳۸۱، ص ۳۰۲).

بر اساس نظریه فرهنگ دورکیم، دانش خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، دغدغه‌مند حقایق و مطابق واقع بودن امر فرهنگی نیست، بلکه به دنبال سودمندی و کارکرد داشتن آن است.<sup>۱</sup> رویکرد اخیر، مجال نوعی نگاه تشکیکی و ابزاری به مصادیق فرهنگ (از نماد گرفته تا آیین و آداب و رسوم) را فراهم می‌سازد

۱. مطابق این نگاه میان گزاره توحیدی و یک افسانه مالایی، آن که سودمندی بیشتر دارد، مطلوب‌تر است.

که می‌تواند شکل‌دهنده به اراده دولت در مداخلات فرهنگی نیز باشد. توضیح اینکه همچنان که گفته شد، از منظر دور‌کیم، کارکرد فرهنگ ایجاد وحدت و همبستگی میان اجزای یک جامعه است، لذا درباره یک مصداق فرهنگی خاص که در جامعه وجود دارد، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا می‌شود این فعالیت را به نحوی تغییر داد یا جای‌گزین کرد که کارکرد یاد شده را در گستره یا عمقی بیشتر تحقق بخشد؟<sup>۱</sup> این نگاه در ارزیابی فعالیت‌های فرهنگی و سیاست‌های عرصه فرهنگ نیز امکان مقایسه آنان با یکدیگر را فراهم می‌سازد. برای نمونه می‌توان این پرسش را مطرح کرد که آیا فعالیت فرهنگی الف (یا خطمشی فرهنگی الف) کارکرد فوق را بهتر (با عمق، گستره و ماندگاری بیشتر) در جامعه داراست یا فعالیت فرهنگی ب. شاید بتوان این جملات دور‌کیم را مؤیدی بر نظر فوق دانست:

ما می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که حالتی که در نوع تعمیم یافته است، مفیدتر از حالتی است که استثنایی مانده است؛ اما نمی‌توانیم یقین داشته باشیم که تنها حالتی وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد که از حالات دیگر مفیدتر باشد. ما هیچ حق نداریم تصور کنیم که همه راه‌های ممکن را در ضمن تجربه شناخته‌ایم. شاید در میان راه‌هایی که هرگز کسی نرفته، ولی قابل تصور است، عده‌ای باشد که از راه‌هایی که ما می‌شناسیم بهتر باشد (دور‌کیم، ۱۳۶۲، ص ۸۷).

این نوع نگاه کارکردی موجب می‌شود که دولت در خطمشی‌گذاری فرهنگ، در مصادیق فرهنگی موجود متوقف نگردد و همواره بکوشد تا فعالیت‌های فرهنگی را در جهت ارائه کارکردی سودمندتر ارتقا دهد؛ مثلاً نمادها و آیین‌های جدید طراحی و ترویج کند و یا از میان آیین‌های موجود، آن را که سودمندتر است گسترش دهد و یا آیین‌های همگانی را اصلاح کند. به عبارت دیگر مصادیق فرهنگی (از یک اعتقاد دینی گرفته تا یک مراسم عرفی) برای دولت اصلتی ندارند، بلکه مهم کارکردی است که بر عهده دارند. توجه به کارکرد مصادیق فرهنگ، ثمره دیگری نیز در عرصه خطمشی‌گذاری فرهنگ دارد- که دور‌کیم هم تا حدی به آن اشاره کرده است- و آن اینکه می‌توان عناصر فرهنگی‌ای را که متناسب با وضعیت گذشته جامعه بوده‌اند و امروزه به واسطه تحول اجتماعی، کارکردشان را از دست داده‌اند شناسایی کرد و در جهت حذف آنها از فرهنگ جامعه مداخله نمود:

۱. با توجه به اینکه هیچ‌یک از مصادیق فرهنگ، اصلتی جز کارکردشان ندارند، حاکمیت این اختیار را دارد تا هر تغییری که می‌تواند در جهت سودمندی بیشتر در آنها ایجاد کند.

باری ممکن است واقعه‌ای در سراسر نوعی برجا مانده باشد ولی در برآوردن تقاضاهای وضع موجود مفید نباشد. بدیهی است در این صورت تنها ظاهراً حالت بهنجار دارد، زیرا عمومیتی که از خود نشان می‌دهد، چیزی جز ظاهر فریبنده و دروغین نیست؛ یعنی چون تنها بر اثر نیروی کور عادت به جا مانده، پس نشانه این نیست که پدیده مشهود کاملاً با شرایط عمومی هستی جمعی مربوط است... جامعه‌شناس باید پس از آنکه از راه مشاهده مسلم ساخت که فلان واقعه عمومی است، به شرایطی برگردد که در گذشته موجب این عمومیت بوده است. سپس باید ببیند آیا این شرایط در حال حاضر هم هنوز موجود است یا بر عکس تغییر کرده است. در مورد اول حق خواهد داشت پدیده مزبور را بهنجار شمارد و در مورد دوم می‌تواند این صفت را از آن سلب کند (دورکیم، ۱۳۶۲، ص ۸۵).

#### ۴-۴. خط‌مشی‌های جمعیتی به مثابه ابزار تحول در فرهنگ

از آنچه تا کنون بیان شد می‌توان چنین برداشت کرد که دولت در خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، فعال  
۱۳۹  
میشاء نیست، بلکه تنها در یک چارچوب ضروری و تعیین شده توسط جامعه، امکان اصلاحات جزئی در فرهنگ را داراست؛ اما با تأمل بر نظریه فرهنگ دورکیم، به ویژه ابعاد مرتبط با تغییر فرهنگی، می‌توان چنین ادعا کرد که دولت فراتر از اصلاحات جزئی، امکان تغییر اساسی و تحول در فرهنگ جامعه را داراست؛ البته نه با ابزارهای فرهنگی<sup>۱</sup>، بلکه به صورت غیرمستقیم و با در پیش گرفتن سیاست‌هایی در حوزه جمعیت و تراکم جامعه؛ زیرا همچنان که در بخش‌های قبل بیان شد، بر اساس نظریه فرهنگ دورکیم، دگرگونی‌های اجتماعی، به ویژه تغییرات در تعداد اعضای و تراکم جامعه منجر به تغییرات بنیادین فرهنگی می‌شوند.<sup>۲</sup> بنابراین سیاست‌های جمعیتی دولت (همچون سیاست‌های مرتبط با زاد و ولد، مهاجرت، بهداشت و درمان، جنگ و تراکم جمعیت شهری) تأثیری بنیادین در عرصه فرهنگ دارد. دولت با نگاهی بلندمدت می‌تواند با در پیش گرفتن سیاست‌های جمعیتی مناسب و با استفاده از نیروهای طبیعی جامعه، شرایط تحول فرهنگ جامعه را مهیا سازد.

۱. منظور ابزارها و اقداماتی است که با تبادل و ترویج معانی در جامعه سروکار دارند، هم‌چون رسانه، هنر، نمادها و آیین‌ها و...

۲. «از اهمیتی که ما بدین‌سان برای عامل تعداد می‌پذیریم نباید تعجب کرد، به ویژه اگر در نظر بگیریم که عامل تعداد، در تاریخ حیات موجودات زنده چه نقشی بازی کرده است» ۳۰۱

## ۵. نقد خطمشی گذاری فرهنگ مبتنی بر نظریه فرهنگ دور کیم از منظر خطمشی گذاری فرهنگ

### صدراپی

با توجه به مجال مختصر مقاله، در این بخش به نقد اجمالی نظریه دور کیم خواهیم پرداخت. بر اساس لوازم منطقی نظریه فرهنگ دور کیم، حاکمیت جز با در پیش گرفتن خطمشی های جمعیتی (همچون زاد و ولد، مهاجرت، و جنگ) که تغییراتی را در تعداد و تراکم جمعیت جامعه به دنبال دارند، امکان تغییر و تثبیت فرهنگ (وجدان جمعی) و به تبع آن خطمشی گذاری فرهنگ را ندارد؛ اما دور کیم می کوشد با طرح دو موضوع سلامت جامعه و نیز سرعت گذار به فرهنگ متناسب با شرایط اجتماعی، راه را برای دخالت اراده انسانی در عرصه تغییرات فرهنگی از جمله در قالب خطمشی گذاری فرهنگ بگشاید. فارغ از ابهامات و کاستی های نظری این راه گشایی، بر پایه دیدگاه دور کیم، دولت می تواند با تصمیمات خود از یک سو امراض فرهنگی، یعنی تمایزات فرهنگ جامعه با متوسط فرهنگ دیگر جوامع هم سنخ را درمان کند و از سوی دیگر در صورت تغییر شرایط اجتماعی، سرعت گذار از فرهنگ موجود به فرهنگ متناسب با شرایط جدید را افزایش دهد. به عبارت دیگر، دولت تأثیری در چارچوب کلان فرهنگ جامعه ندارد، بلکه در آن چارچوب کلی، امکان اصلاحات جزئی را داراست. برای مثال، نگاه کارکردی دور کیم به فرهنگ، به دولت این اجازه را می دهد تا در جهت حذف برخی از مصادیق فرهنگ که کارکرد خود را از دست داده اند اقدام کند؛ هر چند که اگر دولت چنین نکند، در درازمدت به صورت خودکار چنین اتفاقی خواهد افتاد.

۱۴۰

اکنون در این بخش از مقاله، تلاش داریم تا با مقایسه اجمالی خطمشی گذاری فرهنگ بر اساس نظریه فرهنگ دور کیم با خطمشی گذاری فرهنگ صدراپی (که به نوعی نظریه ای مبتنی بر مبانی فلسفه اسلامی است) نقدی مختصر بر نظریه شرح داده شده در این مقاله ارائه نماییم. نظریه فرهنگ دور کیم و نظریه فرهنگ صدراپی، از این حیث که هر دو فرهنگ را به مثابه روح واحد برای افراد یک جامعه می دانند، به یکدیگر شبیه هستند؛ لذا تعریف خطمشی گذاری فرهنگ ذیل هر یک از این دو نظریه نیز قرابت هایی با یکدیگر دارند؛ اما از آنجا که بر خلاف نظریه فرهنگ دور کیم، بر اساس نظریه فرهنگ صدراپی، اختیار و اراده انسان ها در تحقق تاریخی یک فرهنگ نقش اساسی دارند، نخستین افتراق خطمشی گذاری ذیل این دو نظریه در عرصه امکان

خط‌مشی‌گذاری فرهنگ بروز می‌یابد. چنان‌که گفته شد، خط‌مشی‌گذاری فرهنگ بر اساس نظریه فرهنگ دورکیم، اساساً یا ممکن نیست و یا به صورت جزئی و محدود ممکن است. البته در هر صورت چندان ضرورتی هم ندارد؛ چراکه سرانجام فرهنگ متناسب با شرایط اجتماعی به صورت خودبه‌خود (ولو با کندی و آغشته با کاستی‌هایی) در جامعه مستقر خواهد شد؛ درحالی‌که در خط‌مشی‌گذاری فرهنگ مبتنی بر نظریه فرهنگ صدرایی، به واسطه اینکه نهاد دولت امکان تاثیرگذاری بر اراده‌های انسان‌های جامعه دارد، امکان تغییر و تحول فرهنگ را نیز می‌یابد.

## ۶. جمع بندی و نتیجه گیری

نظریه فرهنگ صدرایی به واسطه ابتدا بر نظریه فطرت، ظرفیت آن را دارد که از تمایز فرهنگ حق و باطل سخن بگوید و تلاش برای تحقق فرهنگ حق را تجویز کند. طبیعی است که خط‌مشی‌گذاری فرهنگ برآمده از نظریه یادشده نیز تحقق، تثبیت و تقویت فرهنگ حق را هدف خویش قرار دهد. نظریه فرهنگ دورکیم از چنین ظرفیت تجویزی و انتقادی‌ای محروم است؛ چراکه بر پایه گزاره‌های انسان‌شناسانه دورکیم، انسان ظرفی خالی است که فقط استعداد پذیرش روح جمعی دارد. به عبارت دیگر، نسبت انسان با فرهنگ‌های مختلف یک‌سان است.

بر اساس نظریه فرهنگ صدرایی، علم (کشف واقع) ابزار سنجش فرهنگ است؛ لذا در این رویکرد، فرهنگ حق، فرهنگی خواهد بود که در سنجش‌های علمی، صحیح و صادق باشد و فرهنگ باطل، فرهنگی است که با ارزش‌گذاری علمی، کاذب و باطل شمرده شود (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۵۱). متناسب با این تعریف، در خط‌مشی‌گذاری فرهنگ، مسائل فرهنگ یک جامعه عبارت‌اند از: بخش‌هایی از فرهنگ جامعه که پشتوانه علمی ندارند و بخش‌هایی از علم که وارد فرهنگ نشده‌اند؛ اما در خط‌مشی‌گذاری فرهنگ مبتنی بر نظریه فرهنگ دورکیم، آنچنان‌که گفته شد مسئله فرهنگ از مقایسه فرهنگ یک جامعه با میانگین جوامع هم‌سنخ حاصل می‌گردد. افزون بر آن، هر امر فرهنگی‌ای که کارکرد نداشته باشد نیز امری زاید به شمار می‌آید و به مثابه مسئله با آن برخورد می‌گردد. خط‌مشی‌گذار در این رویکرد، جهت شناسایی مسائل فرهنگ صرفاً از روش‌های علمی پوزیتیویستی بهره می‌گیرد.

در جدول ذیل، دو رویکرد مزبور با یکدیگر مقایسه شده‌اند:

خط‌مشی‌گذاری فرهنگ مبتنی بر نظریه فرهنگ صدرایی	خط‌مشی‌گذاری فرهنگ بر اساس نظریه فرهنگ دورکیم	
اقدامات حاکمیت که تسهیلگر و زمینه‌ساز ایجاد، تثبیت یا تقویت دل‌بستگی افراد جامعه نسبت به یک معنا یا یک نظام معنایی است و نیز اقداماتی که روی گردانی و سست کردن ارتباط آنان با یک معنا یا یک نظام معنایی را دنبال می‌کند	اقدامات حاکمیت که منجر به ایجاد، تثبیت و یا تغییر آگاهی‌های مشترک و احساسات مشترک افراد جامعه (وجدان جمعی) می‌شود	معنای خط‌مشی‌گذاری فرهنگ
دولت می‌تواند زمینه‌ساز و تسهیلگر شکل‌گیری، رشد، تضعیف و انحطاط یک فرهنگ باشد	دولت در حد اصلاحات جزئی و زدودن امراض از فرهنگ جامعه، امکان اثرگذاری دارد	امکان خط‌مشی‌گذاری فرهنگ
تحقق، تثبیت و تعالی فرهنگ حق در جامعه	کمک به تحقق کامل و سالم فرهنگ متناسب با شرایط اجتماعی جامعه (نه هر فرهنگی)	اهداف خط‌مشی‌گذاری فرهنگ
تعالی جویانه (بسط و تعمیق فرهنگ حق در جامعه، ولو آنکه نظم موجود را دگرگون سازد)	محافظه‌کارانه (حفظ ثبات جامعه از طرق محافظت از وجدان جمعی)	رویکرد خط‌مشی‌گذاری فرهنگ
سعادت دنیوی و اخروی افراد جامعه (چه به صورت فردی و چه جمعی) در گرو تحقق فرهنگ حق در آن جامعه است. دولت موظف به تسهیلگری و زمینه‌سازی در جهت تحقق و تعالی فرهنگ حق در جامعه است. حاکمیت جز از طریق استقرار فرهنگ حق، امکان برقراری عدالت را ندارد.	فرهنگ متناسب با شرایط اجتماعی به صورت خودکار تحقق خواهد یافت؛ دولت با مداخلات خود می‌تواند این فرایند را تسریع بخشد	ضرورت خط‌مشی‌گذاری فرهنگ
بخش‌هایی از فرهنگ جامعه که پشتوانه علمی ندارند و بخش‌هایی از علم که وارد فرهنگ نشده است (علم معیار فرهنگ)	پدیده‌هایی که در میانگین جوامعی که از نوع جامعه مذکور هستند، موجود نباشند (امر نابهنجار)	چیستی مسئله فرهنگی
علم (بهره‌گیری از عقل، نقل، تجربه)	علم تجربی (رویکرد پوزیتیویستی به علم)	ابزار شناسایی مسئله فرهنگی و ریشه‌یابی آن

## منابع

۱. ادگار، اندرو و سجویک، پیتر (۱۳۸۹)؛ متفکران برجسته نظریه فرهنگی؛ ترجمه: مسعود خیرخواه؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات آگه.
۲. ادگار، اندرو و سجویک، پیتر (۱۳۸۷)؛ مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی؛ ترجمه: مهراں مهاجر و محمد نبوی؛ چاپ اول؛ تهران: انتشارات آگه.
۳. اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۷)؛ درآمدی بر نظریه فرهنگی؛ ترجمه حسن پویان؛ چاپ دوم؛ تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۴. الوانی، مهدی (۱۳۸۹)؛ تصمیم‌گیری و تعیین خطمشی دولتی؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۵. الوانی، مهدی و شریف‌زاده، فتاح (۱۳۸۵)؛ فرآیند خطمشی‌گذاری عمومی؛ تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
۶. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)؛ نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی؛ راهبرد فرهنگ؛ شماره ۲۳؛ ۷-۲۸.
۷. پارسانیا، حمید (۱۳۸۹)؛ روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی؛ قم: کتاب فردا.
۸. دورکیم، امیل (۱۳۸۱)؛ درباره‌ی تقسیم کار اجتماعی؛ ترجمه باقر پرهام؛ ویراست دوم؛ تهران: نشر مرکز.
۹. دورکیم، امیل (۱۳۸۲)؛ صور ابتدایی حیات مذهبی؛ ترجمه نادر سالارزاده امیری؛ تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۰. دورکیم، امیل (۱۳۶۲)؛ قواعد روش جامعه‌شناسی؛ ترجمه: علی محمد کاردان؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. رجب‌زاده، احمد و کوثری، مسعود (۱۳۸۱)؛ آئومی سیاسی در اندیشه دورکیم؛ مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز؛ شماره ۳۷؛ ۳۷-۴۵.
۱۲. ریتزر، جورج (۱۳۷۴)؛ بنیان‌های جامعه‌شناختی؛ ترجمه تقی آزادارمکی؛ تهران: نشر سیمرغ؛ چاپ اول.
۱۳. ریتزر، جورج (۱۳۸۶)؛ نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: انتشارات علمی؛ چاپ دوازدهم.
۱۴. سوزنچی، حسین (۱۳۸۸)؛ معنا، امکان و راه‌کارهای تحقق علم دینی؛ تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۵. سوینج‌وود، آلن (۱۳۸۰)؛ تحلیل فرهنگی و نظریه سیستمها؛ مفهوم فرهنگ مشترک: از دورکیم تا پارسونز؛ مترجم: محمد رضایی؛ فصل‌نامه فلسفی ارغنون؛ شماره ۱۸؛ ۲۷۵-۲۹۲.
۱۶. صالحی امیری، سید رضا (۱۳۸۶)؛ مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی؛ چاپ چهارم؛ تهران: انتشارات ققنوس.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ تهران: انتشارات سمت؛ چاپ دوم.

۱۸. فیاض، ابراهیم (۱۳۸۸): تعامل دین، فرهنگ و ارتباطات؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۹. کرایب، یان (۱۳۸۲): نظریه‌ی اجتماعی کلاسیک؛ ترجمه: شهناز مسمی پرست؛ تهران: آگه.
۲۰. کوزر، لیوئیس (۱۳۸۸): زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ تهران: انتشارات علمی؛ چاپ پانزدهم.
۲۱. مالدینوفسکی، برونیسلاو (۱۳۷۸): نظریه‌ای علمی درباره فرهنگ؛ ترجمه عبدالحمید زرین قلم؛ مقدمه: ناصر فکوهی؛ تهران: گام نو.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲): مجموعه آثار، جلد دوم: مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ تهران: صدرا.
۲۳. مهرآیین، مصطفی (الف) (۱۳۹۲): «سر به مهر» اثری رهایی‌بخش نیست؛ قابل دسترسی در:  
<http://mostafamehraeen.blogfa.com/post/12>
۲۴. مهرآیین، مصطفی (ب) (۱۳۹۲): فرهنگ به روایت دورکیم؛ قابل دسترسی در: [http://www.cgie.org.ir/](http://www.cgie.org.ir/fa/news/5562)
۲۵. مهرآیین، مصطفی (۱۳۹۴): نقش بی‌بدیل بازی‌های بومی در هویت بخشی؛ مصاحبه با خبرنگارنامه شورای عالی انقلاب فرهنگی، قابل دسترسی در: <http://www.sccr.ir/Pages/?current=news&gid=4&Sel=931049>
۲۶. میلنز، آندرو و براویت، جف (۱۳۸۵): درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر؛ ترجمه: جمال محمدی، چاپ اول، تهران، انتشارات ققنوس.

27. Dye Thomas R. (2007), Understanding Public Policy, Prentice Hall Policy.