

## ریشه‌های فکری سیاست‌گذاری فرهنگی انقلاب اسلامی و چگونگی هژمونیک شدن این سیاست‌ها با استفاده از مدل گرامشی:

### مطالعه آرای جلال آل احمد، علی شریعتی و امام خمینی

حسین ابراهیم آبادی<sup>۱</sup>، علیرضا محمدی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۱۲ تاریخ تایید: ۹۶/۳/۲۲

#### چکیده

سیاست‌گذاری فرهنگی در ایران پس از انقلاب اسلامی، متأثر و منبعث از جریان‌های فکری‌ای است که ریشه‌های آن را باید در دهه‌های چهل و پنجاه جستجو کرد. در این چهارچوب مقاله حاضر دو مفهوم اصلی «غربزدگی» و «بازگشت به خویشتن» که از سوی جلال آل احمد و علی شریعتی مطرح شد، به همراه منظومه فکری امام خمینی (ره) که به صورت مستقل و مجزایی این انگاره‌ها را در خود مستتر داشت به عنوان مفاهیم اصلی انقلاب فرهنگی که بعدها مورد توجه سیاست‌گذاران قرار گرفتند و به نقشه راه‌نما و راهبری فرهنگی در محیط‌های آموزشی و دانشگاهی بدل شدند، مورد مطالعه قرار داده است. پرداختن به ریشه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی از آن جهت حائز می‌نماید که سیاست‌های فرهنگی برای هژمونیک شدن در جامعه هدف و در این پژوهش دانشجویان دانشگاه، می‌باید از قدرت و قابلیت اقناعی برخوردار باشند. که بخش مهمی از آن به سرچشمه‌های فکری و اندیشه‌ای باز می‌گردد. بررسی ریشه‌های فکری این نظام معنایی به عهده مقاله حاضر است که سعی در واکاوی آن با توجه به افکار و اندیشه‌های مبدعان آن دارد. در انتها نیز مفهوم هژمونی به عنوان راه‌حلی جهت جامعه‌پذیر شدن سیاست‌های فرهنگی معرفی شده است. روش این پژوهش از نوع مطالعه کیفی و با استفاده از، «مطالعه موردی کیفی» است. همچنین از تکنیک «تحلیل محتوای کیفی» و «گروه‌های متمرکز» برای جمع‌آوری داده‌ها استفاده شده است. در بخش تحلیل داده‌ها نیز «تحلیل تماتیک موضوعی» انتخاب گردید. نتایج تحقیق به سه مؤلفه «ناکارایی سیاست‌های فرهنگی»، «تشویش معرفتی سیاست‌گذاران فرهنگی» و «سیاست زده بودن برنامه‌های فرهنگی» ختم شد. این عوامل به عنوان مهمترین دلایل عدم تفاهم بین حاکمیت و بدنه دانشگاه در زمینه سیاست‌های فرهنگی به ویژه محیط‌های علمی و دانشگاهی معرفی شده است. به کارگیری مفهوم هژمونی به عنوان راهبردی برای غلبه بر موانع جاری سیاست‌گذاری بر این موضوع اتخاذ شده است. همچنین یافته‌های تحقیق بر ضرورت همگرایی بیشتر میان نیازهای نسل جوان دانشجو و انتظارات فرهنگی در سیاست‌گذاری فرهنگی برای غلبه بر شکاف میان تصور و واقعیت تاکید می‌گذارد.

واژگان کلیدی: سیاست‌گذاری فرهنگی، ریشه‌های فکری انقلاب اسلامی، مهندسی فرهنگی، غربزدگی، بازگشت به خویشتن.

h.ebrahima@gmail.com

۱- دانشیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۲- دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی- پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. mohammadi135525@yahoo.com

## مقدمه

سیاست گذاری فرهنگی - وجه رویت پذیر، انضمامی و قابل اندازه گیری، ملموس و محسوس امر فرهنگی در دو عرصه بایدها و نبایدها به حساب می آید. سیاستگذاری فرهنگی عمدتاً ناظر به تعیین سازمان یافته و برنامه ریزی شده خطمشی‌ها و قواعد و رویه‌ها برای تغییر جریان تولید- مصرف کالاها و خدمات فرهنگی در یک جامعه معین و یک دوره زمانی خاص است. (نجاتی حسینی، ۱۳۹۵: ۷۰) بر این مبنا آنچه حائز اهمیت است عبارت است از اینکه اهداف و سیاست‌های فرهنگی که قرار است به خطمشی‌هایی برای بهبود وضعیت فرهنگی متناسب با خواست حاکمیت تبدیل گردد، دارای بنیان‌های نظری و ریشه‌های فکری است که در طول سالیان دراز از سوی نخبگان و رهبران فکری تبیین شده است. بنابراین آنچه به عنوان نقشه راه سیاست‌گذاری و جهت‌گیری‌ها و سوبه‌های اصلی آن محسوب می‌شود از بنیان‌های معرفتی و فکری نشأت می‌گیرد. «به عبارتی آنچه در عرصه سیاست‌های فرهنگی اتفاق می‌افتد؛ از رویه‌های سنتی در جوامع مختلف، دیدگاه‌های فلاسفه و نظریه‌پردازان، تجربه‌های تاریخی و اندیشه‌های اتوپیایی نشأت گرفته‌اند» (فاضلی، ۱۳۹۲: ۳۵). در نظام جمهوری اسلامی ایران، هدایت فرهنگی جامعه از اهداف اساسی و نخستین حکومت به حساب می‌آید. برنامه‌های فرهنگی و سیاست‌های کلی براساس اسنادی است که منبعث از ریشه‌های فکری آن است. این ریشه‌های فکری در این مقاله متشکل از آثار جلال آل احمد، علی شریعتی و امام خمینی (ره) است. دو کلید واژه «غربزدگی»، «بازگشت به خویشتن» و مفاهیم مورد وثوق و اشاره امام خمینی (ره) درباره فرهنگ در بسیاری نقاط همپوشانی دارند که این هم‌پوشانی در سراسر اسناد بالادستی حوزه فرهنگی و از جمله سند مهندسی فرهنگی کشور نمایانگر شده است. به عنوان نمونه جلال آل احمد، غربزدگی را نوعی بیماری می‌داند و آن را این گونه توصیف می‌کند:

«عارضه‌ای از بیرون آمده. و در محیطی آماده برای بیماری رشد کرده. مشخصات این درد را بجوییم و علت یا علل‌هایش را و اگر دست داد راه علاجش را. این غربزدگی دو سر دارد. یکی غرب و دیگر ما که غرب زده‌ایم. ما یعنی گوشه‌ای از شرق» (آل احمد، ۱۳۴۱: ۸).

او از آشنایی شرق و ما با آنچه «سرچشمه اصلی سیل»، «نخستین گنبدیگی‌ها» یاد می‌کند. همچنین در این اثر خود به دانشگاه اشاره‌ای و یادی می‌کند که: «دانشگاه تهران داریم، دانشگاه ملی داریم و دانشگاه شیراز داریم و مال خراسان و مال جندی شاپور و همین دانشگاه ملی که یک دکان است برای آن دسته از روشنفکران غربزده که از فرنگ و آمریکا برگشته‌اند و در زمینه سنت‌های به همین زودی متحجر شده دانشگاه تهران به آن حد آه و پیف شنیده‌اند که رفته‌اند

و با تکیه به مقامات بالاتر دکان‌ها برای خودشان باز کرده‌اند» (همان: ۱۰۱). آل احمد به عنوان یک روشنفکر پیشرو در ادامه می‌گوید: «ما به طاعون غریب‌دگی دچاریم و فقط فرمان فسادمان تندتر شده است» (همان: ۱۲۸).

علی شریعتی از جمله متفکران نام‌آشنای ایران است که با حفظ تفاوت‌هایی مسیر حرکتی اندیشه آل احمد را دنبال و پیگیری می‌کند و راه علاج فرهنگی ما را در بازگشت به خویشتن جستجو می‌کند. شریعتی در این باره می‌گوید «به هر حال در اینجا می‌خواهیم به عنوان روشنفکری که مسئول زمان خودش، عصر و نسل خودش است، هدف از مسئولیت خودمان را مشخص کنیم و نقش اجتماعی‌ای را که روشنفکران و تحصیل‌کرده‌ها و انتلکتوتل‌های جامعه آسیایی، یا اسلامی، بر عهده دارند معین کنیم. براساس همان شعاری که همه روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی (بخصوص از جنگ بین‌الملل دوم) مورد قبولشان است: چنانچه عمر اوزگان، امه‌زر، فرانس فانون، اوژن یونسکو، معتقدند که باید هر جامعه‌ای براساس تاریخ و فرهنگی که دارد، روشنفکر شود و با تکیه به تاریخ و فرهنگ و زبان عموم، نقش روشنفکری و رسالت خودش را بازی کند. باری مسئله بازگشت به خویشتن، شعاری نیست که الان در دنیای مذهبی مطرح کرده باشند، بلکه بیشتر روشنفکران متوفی غیرمذهبی این مسأله را برای اولین بار مطرح کرده‌اند. مانند امه سزر، و در آفریقا مثل فرانس فانون، مثل سنتر در کنیا، مثل کاتب یاشین نویسنده الجزایری و مثل جلال آل احمد در ایران» (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۲). او در انتقاد از تمدن غرب می‌گوید: «غرب از قرن هجدهم به کمک جامعه‌شناسان و مورخان و نویسندگان و هنرمندان و حتی انقلابیون این تز را به دنیا می‌خواهند تحمیل کنند که تنها تمدن یکی است و آن همان شکلی است از تمدن که غرب ساخته و به جهان عرضه کرده است و هر کس می‌خواهد متمدن باشد باید همین تمدنی را که ما می‌سازیم مصرف کند و اگر می‌خواهد آن را نفی کند باید وحشی بماند. فرهنگ یک فرهنگ است به نام فرهنگ غرب». (همان، ۱۶) او تحصیل کرده ایرانی را کسی می‌داند که شبیه ایرانی‌ها و مسلمانان نیست و همه چیز را مسخره می‌کند و تظاهر به فرهنگی مآبی می‌کند. او راه‌حل را در هم‌آوایی با تعبیر آل احمد در بازگشت به خویشتن می‌داند. اما بازگشتی را که او توصیه می‌کند شامل هر بازگشتی نیست و آن را تنها منحصر در اسلام ایدئولوژیک می‌داند.

«وقتی مسأله بازگشت به خویش مطرح است برای من مذهبی یا نوی غیر مذهبی که هر دو در مسئولیت اجتماعی‌مان مشترک هستیم. و در این مسیر مطالعات است که می‌رسیم به: بازگشت به فرهنگ اسلامی و ایدئولوژی اسلامی و اسلام، نه به عنوان یک سنت، وراثت، یک نظام یا اعتقاد موجود در جامعه، بلکه اسلام، به عنوان یک ایدئولوژی» (همان: ۱۵) و در توصیه انقطاع از گذشته باستانی و به توسل به اسلام می‌گوید:

«ما یک خویش باستانی داریم، مال دوره هخامنشی، دوره ساسانی، دوره اشکانی و دوره پیش از آن‌ها، آیا به آن‌ها برگردیم؟ آن خویشتن خویش کهن است، خویشتن قدیمی است، خویشتنی است که در تاریخ ثبت شده است، خویشتنی است که فاصله طولانی قرن‌ها پیوند ما را با آن‌ها گسسته است، آن خویش هخامنشی و باستانی قدیمی ما خویشتنی است که در تاریخ، مورخین و جامعه‌شناسان، دانشمندان و باستان‌شناسان، آن خویشتن را می‌توانند کشف کنند، بخوانند و بفهمند، ولی ملت ما آن خویشتن را به عنوان خویشتن خودش حس نمی‌کند و قهرمانان، شخصیت‌ها، نبوغ‌ها و افتخارات و اساطیر آن دوره در میان مردم ما حیات و حرکت و تپش ندارند، قیچی تمدن اسلامی آمده و بین خویشتن پیش از اسلام و پس از اسلام ما فاصله‌ای انداخته است که خویشتن پیش از اسلام ما فقط بوسیله دانشمندان و متخصصین در موزه‌ها و کتابخانه‌ها قابل رؤیت و مطالعه است، توده ما هیچ چیز از آن‌ها یادش نیست ... بازگشت به کلاسیسیم مرده باستان‌شناسی نیست. آن خویشتن از متن توده می‌جوشد. آیا آن خویشتن، خویشتن مذهبی است؟ خویشتن اسلامی است، کدام اسلام، کدام مذهب؟ کدام شیعه؟ در اینجا می‌گوییم آری و بلافاصله می‌گوییم کدام شیعه؟ ... و اینک در یک کلمه می‌گوییم با تکیه ما به همین خویشان اسلامی‌مان است» (همان: ۳۷-۴۰).

امام خمینی (ره) نیز به ویژگی پس از شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی ایران ضمن تأکید به مقوله فرهنگ، دوری از فرهنگ غرب و غربزدگی را نیز به عنوان مسأله‌ای اساسی مطرح می‌کند و بارها به تلاش برای غربی‌زدایی و تکیه بر اسلام ناب محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) اشاره می‌کند:

«خروج از فرهنگ بدآموز غربی و نفوذ و جایگزین شدن فرهنگ آموزنده اسلامی ملی و انقلاب فرهنگی در تمام زمینه‌های در سطح کشور آنچنان محتاج تلاش و کوشش است که برای تحقق آن سالیان دراز باید زحمت کشید و با نفوذ عمیق ریشه‌دار غرب مبارزه کرد» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱۰).

همچنین در اسناد بالادستی و از جمله سند مهندسی فرهنگی کشور، مؤلفه‌های غرب‌زدایی و بازگشت به خویشتن و به کارگیری رهنمودهای فرهنگی امام خمینی (ره) در جای جای آن به چشم می‌خورد. در این سند نکات مهمی در زمینه فرهنگ و راهبری آن وجود دارد که در وهله اول آن را چنین تعریف می‌کند «فرهنگ نظام‌واره‌ای است از «عقاید و باورهای اساسی»، «ارزش‌ها، آداب و الگوهای رفتاری» ریشه‌دار و دیرپا و «تمادها» و «مصنوعات» که ادراکات، رفتار و مناسبات جامعه را جهت و شکل می‌دهد و هویت آن را می‌سازد» (همان، ۱۶). سپس از اهمیت آن سخن به میان می‌آورد «نقیصه‌ها را همه با هم باید رفع کنیم که در رأس آنها فرهنگ است» (خمینی، ۱۳۷۸: ۹۴). و از فرهنگ به عنوان مختصات ذاتی انقلاب اسلامی

یاد می‌کنند. «در حقیقت فرهنگ از مختصات ذاتی، مزیت‌های راهبردی، انحصاری و سرنوشت‌ساز کشور و نظام جمهوری اسلامی ایران می‌باشد (نقشه مهندسی فرهنگی کشور، ۱۳۹۲: ۹) این فرهنگ توسط نظام سیاسی حاکم راهبری و هدایت می‌شود» نظام جمهوری اسلامی ایران وظیفه حفظ و صیانت از مرزهای فرهنگی و هویتی و ارتقای آن را عهده‌دار است» (همان، ۲۴). و نقش اصلی این راهبری بر عهده ولی فقیه است «هدایت و رهبری فرهنگی از شئون اصلی ولایت فقیه است» (همان، ۲۴). در نقشه مهندسی فرهنگی این نظارت و هدایت بر تمام سطوح و لایه‌های اجتماعی اعمال می‌شود. «مهندسی فرهنگی، جامع‌نگر بوده و باید ناظر بر تمامی ابعاد، سطوح، لایه‌ها، رده‌ها، مراحل و ارکان فرهنگ‌های فراملی باشد» (همان، ۳۱). مشارکت مردم در اجرای این برنامه جامع فرهنگی می‌بایست حداکثری و در جهت پذیرش تمام و کمال آن باشد «حضور و مشارکت مردم در اداره جامعه با راهبری ولایت فقیه که بر مبنای مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی استوار است» (همان، ۲۹). می‌توان بیان کرد که هدف نهایی از اجرای سند مهندسی فرهنگی کشور «بازآفرینی نظام فکری، ساختارهای رسمی و غیر رسمی و میراث تمدنی جامعه مبتنی بر جهان‌بینی و تعالیم اسلام ناب محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) است» (همان، ۴۸).

مباحثی مانند آنچه که آمد بارها در سند مهندسی فرهنگی کشور تکرار شده است که جان کلام آن دوری از مفاهیم غربی و زدودن آنها از همه ساحت‌های زندگی اجتماعی و فردی و بازگشت به خویشتن اسلامی با هدایت و راهبری ساختار سیاسی از اصول ثابت و غیرقابل تغییر می‌باشد.

### ریشه‌های فکری سیاست‌گذاری فرهنگی

بر اساس آنچه که از محتوای سند مهندسی فرهنگی کشور آورده شد، می‌توان نتیجه گرفت که هسته مرکزی نظام فرهنگی جمهوری اسلامی، راهبری فرهنگی تحت هدایت ولایت فقیه است و همه چیز در این سیستم فرهنگی وامدار این مفهوم است. محور اصلی بحث فرهنگ را در میان صحبت‌های امام خمینی (ره) در رابطه با فرهنگ به طور عموم و فرهنگ دانشگاهی به طور خصوص مبارزه با فرهنگ غرب و پالایش فرهنگ غربی از زوائد آن فرهنگ و بازگشت به اسلام ناب محمدی مدنظر حاکمیت سیاسی است.

به نظر می‌رسد که رهبران جمهوری اسلامی اساساً به تبادل فرهنگی با غرب بدبین هستند و کارهای فرهنگی آنان را بیشتر حربه‌ای سیاسی، جهت کسب مطامع از کشورهای دیگر می‌دانند تا تبادل و تعامل فرهنگی. «در مفهوم هجوم فرهنگی که اخیراً مصطلح شده است عنصر سیاسی حضور دارد، یعنی مراد از آن تعرض به فرهنگ برای رسیدن به مقاصد سیاسی است؛

وگرنه هیچ کس نمی‌گوید فرهنگ‌ها باید همواره به همان صورتی که هستند بمانند و نباید هیچ فرهنگی دگرگون شود» (اردکانی، ۱۳۹۳: ۲۶۳). از این منظر هرگونه تبادل فرهنگی به امری مذموم تبدیل می‌گردد چرا که اساساً طرف مقابل به عنوان عامل فرهنگی در نظر گرفته نمی‌شود و تنها وجه خصمانه و دشمنی دارد. «آمریکا و غرب طاغوت اعظم و شیطان اکبر است» (آیت الله خامنه‌ای، دیدار با شرکت‌کنندگان درسی و سومین مسابقات بین‌المللی قرآن کریم، ۱۳۹۵).

اصطلاحات طاغوت اعظم و شیطان اکبر در کتاب شرح جنود عقل و جهل امام خمینی (ره) به تفصیل توضیح داده شده‌اند و خصوصیات این تعبیر مشخص شده است. می‌توان گفت که اصطلاحات به کار برده شده توسط رهبری به تبع امام خمینی (ره) آشتی‌ناپذیری صد در صد با فرهنگ غربی را نزد ایشان نشان می‌دهد. امام خمینی در کتاب شرح جنود عقل و جهل می‌گویند:

«بالجمله، ثبوت عقل مجرد، بلکه عوالم عقلیه، موافق احادیث اهل بیت عصمت و اشارات بعضی آیات شریفه الهیه و ضرور عقل اولوالالباب و نتیجه ریاضیات اصحاب معارف است و این جوهر مجرد به عقل عالم کبیر است و در لسان بعضی از آن به «آدم اول» تعبیر شده و این غیر آدم ابوالبشر است، بلکه روحانیت آدم علیه السلام ظهور آن است و در مقابل این حقیقت نورانی، حقیقت دیگر که آن «وهم کامل» است در انسان کبیر، که به حسب فطرت و جلیت، مایل به شرور و فساد و داعی به اغلوطه و اختلاق است و آن بعینه، حقیقت ابلیس الابالسمه و شیطان بزرگ است، که سایر شیاطین و ابالسمه از بروزات و مظاهر آن است و از برای این حقیقت تجرد است، تجرد برزخی ظلمانی، نه تجرد عقلانی نورانی؛ چنانچه پیش اصحاب معرفت و یقین روشن و واضح است» (خمینی، ۱۳۶۸).

همانطور که ملاحظه می‌شود تعبیر شیطان اکبر (آمریکا) در لسان رهبری معادل با حقیقت واقعی ابلیس الابالسمه است که همان «وهم کامل» است و با حقیقت محض که همان شریعت محمدی است فاصله‌ای بی‌نهایت دارد و به عنوان عامل اصلی شر و فساد برای فطرت آدمی معرفی شده است. بنابراین مسئله، مسئله تعامل و تبادل فرهنگی نیست و مؤلفه خصومت و دشمنی و تقابل بین دو رویکرد کاملاً متباعد مطرح است. هسته سخت فرهنگی این نگاه یعنی دشمنی با فرهنگ غرب و آمریکا تحت نظارت و رهبری و هدایت ولایت فقیه است که طبق سند مهندسی کشور راهبر اصلی مسائل فرهنگی کشور است. اما این رویارویی و تقابل دارای پیش‌زمینه‌های متعددی است که می‌توان آن را از ابتدای سده چهاردهم با نفوذ و ورود مدرنیسم به جامعه ایرانی پیگیری کرد.

«نفوذ غرب به فرهنگ ایران از سال‌های ۱۳۰۰ به بعد مورد توجه ویژه قرار گرفته بود، اما

بلافاصله پس از دوره مشروطه تحت الشعاع رویدادهای سیاسی مهم‌تر واقع شده بود. این موضوع در نشریاتی نظیر کاوه و بسیاری از آثار نویسندگان جوانی همچون محمدعلی جمالزاده و صادق هدایت جایگاه خاصی داشت. به مرور زمان جدال بر سر این موضوع شدت بیشتری می‌گرفت و غرب هم عمیق‌تر از پیش در جامعه ایران نفوذ کرد. در دهه ۱۳۲۰، سید فخرالدین شادمان با نگرش خاص به موضوع تجدید اجتماعی و ادبی و امکان تلفیق میان ترقیات فرهنگ خاص و هویت ایرانی پرداخت و آنرا تحت عنوان تسخیر تمدن فرهنگی منتشر کرد. بعدها در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، جلال آل احمد، احسان نراقی و علی شریعتی به همین مسائل درآویختند» (قیصری، ۱۳۹۳: ۱۴۶).

آنچه امروزه در ادبیات شورای عالی انقلاب فرهنگی تحت عنوان مهندسی فرهنگی دیده می‌شود نیز به نوعی همان ادبیات منبعث از نگاه امام خمینی (ره) است که در قالب عمده و اصلی مبارزه با غربزدگی تجلی پیدا کرده است و تصفیة نگاه و منظر دانشگاه از چنین پارادایمی است. از میان کسانی که در درون مبارزات انقلابی بیشترین سهم را در پیدایش این واژه و مفهوم داشتند می‌توان به چهره‌هایی همچون جلال آل احمد و علی شریعتی اشاره کرد. در شناخت پارادایم‌های فکری ایرانی معاصر، دهه ۴۰ خورشیدی را می‌توان تحت شیوه جلال آل احمد با معرفی مفهوم «غربزدگی» و «بازگشت به خویشتن» دانست. همچنین نقش او را در بوجود آمدن انقلاب ۱۳۵۷ در ایران و پیروزی اسلامی سیاسی پر اهمیت می‌شمارند. آل احمد در کتاب «غربزدگی»، فرهنگ غربی را به سیل تشبیه می‌کند که هرچه بر سر راه است و از جمله فرهنگ ایرانی و شرقی را با خود برده است. او غرب‌زدگان را عامل اساسی این سیل می‌داند تا جامعه ایرانی را به خفتگی فرو برند و از پی آن سیلاب غرب آن را با خود می‌برد:

«در این سی صد ساله [از صفویه تا کنون] اخیر همه این احسنت‌ها [بر فرهنگ غربی] چون افسونی است که در گوش هر مرد [منظور ایران است] راه‌دار خسته‌ای که آرام بخواند تا دیگران قافله را بزنند. این‌هاست سرچشمه‌های اصلی این سیلاب غرب‌زدگی .... این است که سرنوشت سیاست و اقتصاد و فرهنگ‌مان یک راست در دست کمپانی‌ها و دولت‌های غربی‌های آن‌هاست» (آل احمد، ۱۳۴۱: ۴۲-۴۱). و چنین نتیجه می‌گیرد که:

«و اکنون در لوای این پرچم [غربزدگی]، ما شبیه قومی از خود بیگانه‌ایم. در لباس و خانه و خوراک و ادب و مطبوعات‌مان و خطرناک‌تر از همه فرهنگ‌مان. فرنگی مآب می‌پروریم و فرنگی مآب راه‌حل هر مشکلی را می‌جوییم» (همان، ۴۲).

جلال آل احمد مفهوم غربزدگی را که از فردید وام گرفته بود در بعدی ایدئولوژیک بسط و توسعه داد. «فردید با وام‌گیری از این نظر هایدگر که در خلال هر دوران تاریخی یک حقیقت

به وجود می‌آید که حقیقت‌های دیگری را می‌پوشاند، منادی گونه‌ای از علوم معنوی یا فلسفه اخلاقی است که از درون بینی خدانشناسانه خالی نباشد. او می‌گوید انسان‌ها سه بُعد دارند: علمی، فلسفی و معنوی. گرچه اولی و دومی در سنت فکری غرب جایی برجسته داشته ولی سومی آشکارا پنهان و خاموش مانده است. بدین سان فردید به این نتیجه رسید که غرب را هم به عنوان یک هستی و هم به عنوان یک شیوه زندگی، باید ترک گفت. بنابراین به عقیده او غربزدگی یک مرحله انتقالی است که برای رسیدن به ذات غرب، باید آن را پشت سر نهاد. با این همه، برای دست زدن به این سفر دراز فکری باید غربی شد، نه به معنی بیگانه شدن با ذات خویش بلکه به معنی دقیق‌تر شناختن حریف. فردید بر این عقیده است که برای رویارویی با غرب باید به کنه فلسفه و هستی‌شناسی آن دست یافت. در تحلیل فردید شناخت دیگری شرط لازم شناختن خویش است. بخش مهمی از روشنفکران ایران، که در دوران بروز تغییراتی شگرف در شرق و غرب مشتاق آن بودند که هویت خویش را باز یابند، برداشت فردید از غربزدگی را به گرمی پذیرا شدند و به فراخود حال این مفهوم فلسفی را به یک خمیرمایه ایدئولوژیک مبدل ساختند. کسی که برای رواج این مفهوم از غربزدگی بیشترین تلاش را در کار کرد جلال آل احمد بود (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۰۷).

او مشهورترین منتقد غربی‌گرایی در میان روشنفکران ایرانی بود که از پیشگامان فعالیت‌های سوسیالیستی و ناسیونالیستی در دهه ۱۳۲۰ و اوایل دهه ۱۳۳۰ بود. از نظر او «سرچشمه بسیاری از تباهی‌های اجتماعی و فرهنگی معاصر، ترک میراث سنتی و تسلیم در برابر غرب و تقلید افراطی از آن، همراه با فقدان هرگونه آگاهی درست از ریشه‌های پیشرفت غرب بود. او این وضعیت را در مجموع غربزدگی نامید و آن را نخست در کتابچه مختصری با همین عنوان تشریح کرد ..... در اصطلاح غربزدگی ملت یا دولت به صورت پیکره‌ای زنده در نظر گرفته می‌شود- و این خود استعاره‌ای کهن است- که از دیدگاه طبی و تشریحی گرفتار بیماری و آفت شده است. فردید خود برای غربزدگی کلمه دیسپلکسیا را به کار برد که آن را از ترکیب دو کلمه یونانی دیسیس به معنی غرب و پلکسیابه معنی ابتلا، جعل کرده بود. (شبهه مثلاً آپولکسی یعنی سگته)» (قیصری، ۱۳۹۳: ۱۵۲).

تفکر فلسفی فردید بیشتر به دستمایه‌ای سیاسی برای آل احمد جهت مبارزات تبدیل شد. «این مفهوم [غربزدگی] احمد فردید برای نام گذاری وضع اجتماعی و تاریخی و فرهنگی ما در برخورد با غرب ساخت. این مفهوم که بنا بود بازگفتی فلسفی و پدیدارشناسانه از وضع ما باشد، در بازار «اندیشه پریشان و آسیمه ما، به زودی به برجسی و آنگی بدل شد و با کتاب غربزدگی آل احمد راه را به میدان درگیری‌های سیاسی و فرهنگی باز کرد» (آشوری، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

از نظر آل احمد عیب مهلك بزرگ مشروطه خواهان وابستگی ایشان به منابع غربی بود که نه



تنها در متن قانون اساسی‌شان، بلکه در روش و منش آنان هم دیده می‌شود. او پیشنهاد می‌کند که نهضتی جدید و خالص و بومی‌تر ایجاد شود که توان مقابله با مشکلات امروزی، از وابستگی سیاسی و اقتصادی گرفته تا بحران فرهنگی و از خود بیگانگی شهری را داشته باشد (قیصری، ۱۳۹۳: ۱۵۳).

این نهضت بومی و خالص بعدها و در جریان انقلاب اسلامی به یکی از مطالبات اصلی کنشگران انقلابی تبدیل شدن و به اصلی موضوعه و ممیزه‌ای از انقلابی بودن یا نبودن بدل گردید. اگر فضای فکری ایران در دهه (۱۳۴۰/۱۹۶۰) زیر تسلط جلال آل احمد بود، فضای دهه (۱۳۵۰/۱۹۷۰) بی‌شک به شریعتی تعلق داشت. آل احمد گرفتاری اجتماعی را که روشنفکران ایرانی با آن روبرو بودند ادیبانه آشکار کرد، ولی راه‌حلی پیش پا ننهاد. شریعتی اما خود را با مسائل نظری و راه‌حل‌های علمی تغییر دادن این وضع دشوار مشغول ساخت. گفتمان اصلی او، «بازگشت به خویشتن»، دنباله گفتمان غربزدگی آل احمد بود» (بروجردی، ۱۳۹۲: ۱۶۴).

نگاه شریعتی به غرب و شرق به دو پارادایم کاملاً متناقض از یکدیگر می‌انجامید. از نظر او شرق و غرب از چند جنبه با یکدیگر تفاوت دارند. به نظر او مهمترین تفاوت از جنبه «گونه فرهنگی» است. «گونه فرهنگی یونان فلسفی است، گونه فرهنگی روم هنری و نظامی، گونه فرهنگی چین صوفیانه است، هند گونه فرهنگی روحانی دارد، و گونه فرهنگی ما مذهبی و اسلامی است. از نظر او این الگوهای متفاوت در غرب و شرق ویژگی‌های فرهنگی متفاوتی را به بار می‌آورد. خردگرایی، ماتریالیسم، عینی انگاری (آبژکتیویسم)، و سودجویی در غرب، و صفات ملکوتی، جمع باورانه، ذهن انگارانه و اخلاقی در شرق. از این رو غرب، از نظر هستی‌شناسی، به دنبال «واقعیت» موجود رفت و حال آنکه شرق هنوز در جست و جوی «حقیقتی» است که باید بشود» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۲۸۲).

«و این همان ضدیت با غربی است که در جمهوری اسلامی ایران به سیاستی رسمی فرهنگی تبدیل شد. از نظر او در شرق، سیاست نه بر پایه انسان‌باوری بلکه بر پایه معنویت قرار دارد و یک بخش مهم از این آموزه شرقی نقش اساسی رهبر است. چرا که در شرق رهبران، پیامبرانی هستند که رسالت آنان از وحی الهی مایه گرفته، حال آنکه در غرب سیاستمداران بر پایه عرف و قانون‌های انسان‌ساخته بر می‌خیزند و جامعه را اداره می‌کنند. به دیگر سخن، خاستگاه قدرت در غرب سیاسی است حال آنکه در شرق سرچشمه قدرت غیرسیاسی مانده است» (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۶۹).

او برای تشخیص بخشیدن به هویت شرقی مفهوم بومی‌سازی را به کار برد و ترکیب «بازگشت به خویشتن» را مطرح کرد. بنابراین به نظر می‌رسد انزجار از غرب، به همراه بازگشت به ارزش‌های شیعی و بومی از مهمترین اصولی هستند که تحت هدایت ولایت فقیه باید به نقطه‌ای

اطمینان‌بخشی از اجرا در جامعه برسد و از دههٔ چهل و پنجاه با آثار آل احمد و شریعتی قابل ردیابی است و اثر آن دو را در سندهای لااقل فرهنگی کشور می‌توان به عینه مشاهده کرد. رویکرد جلال آل احمد و علی شریعتی در نظرات امام خمینی (ره) به صورت علنی و هویدا خود را آشکار می‌سازد و در سوبه‌گیری همراستا به نفی فرهنگ غربی و بازگشت به خویشتن اسلامی توصیه می‌کنند. ایشان در تشبیهی همانند جلال آل احمد (شباهت فرهنگ غربی به سیل و طاعون) وضعیت فرهنگی کشور را به زلزله و بدتر از آن مانند می‌کنند:

«آقا، امروز مملکت ما غرب‌زده است که از زلزله زده بدتر است. امروز بعضی از اشخاص در این مملکت می‌خواهند نگذارند اسلام تحقق پیدا کند ..... الان ما زلزله زده هستیم، غرب زده هستیم، همه باید دست به دست هم بدهیم و این راه را تا اینجا که آمدیم، باقیش هم برویم» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۸۳). و در جایی دیگر غربزدگی را به مثابهٔ آل احمد همچون بیماری تلقی می‌کنند:

«مثل کشور ما مثل بیماری است که لااقل پنجاه و چند سال بیماری کشیده است و همه قشرها به بیماری او دامن زده‌اند و الان از بار قشرهایی که دامن به بیماری او می‌زدند، فارغ شده است، لکن بیمار است» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۲۰). ایشان در فرازی دیگر و در اعتراض به غربزدگان بیان می‌کنند که:

«ای غرب‌زده‌ها! ای اجنبیزده‌ها! ای انسان‌های میان تهی! ای انسان‌های بی‌محتوا! بی‌خود آید، همه چیز خودتان را غربی نکنید» (خمینی، ۱۳۷۸: ۵۳).

امام خمینی (ره) در مواضع و فقره‌هایی با مقایسه اسلام و غرب به همان بازگشت به خویشتن علی شریعتی اشاره می‌کنند و آن را تنها علاج مشکلات جامعهٔ اسلامی می‌دانند. از جملهٔ این مشابهاً را می‌توان در موارد زیر اشاره کرد:

- قانون اسلام، قانونی است مترقی برخلاف قانون غرب (خمینی، ۱۳۶۸: ۶۶).
- «این قدر ضعیف‌النفس نباشید، ما قانون غنی داریم، ما قانون الهی داریم. آن‌هایی که فرم غربی را بر فرم الهی ترجیح می‌دهند، این‌ها از اسلام اطلاع ندارند. آن‌هایی که می‌گویند نمی‌شود اسلام را در این زمان پیاده کرد، برای این است که اسلام را نشناخته‌اند، نمی‌فهمند چه می‌گویند» (خمینی، ۱۳۶۸: ۱۲۵).

- «شما باید مستقل باشید و رشد انسانی پیدا کنید. بچه‌ها را، جوان‌های ما را رشد انسانی بدهید، دولت باید درست توجه کند که رؤسای که انتخاب می‌کند برای دانشگاه‌ها، برای مدارس، معلمینی را که انتخاب می‌کنند آنها برای تربیت اطفال، این‌ها باید متحول بشود از حال سابق و کسانی که سابق در خدمت اشخاص بیگانه بودند یا در خدمت طاغوت بودند، حال ثانیاً نیابند و بچه‌های ما را باز به عقب برانند، این هم یک مطلبی است که در فرهنگ بسیار

- مهم است و بالاخره باید فرهنگ متحول بشود به یک فرهنگ سالم، به یک فرهنگ مستقل و یک فرهنگ انسانی.» (خمینی، ۱۳۶۸: ۱۹۸)
- «اگر دانشگاه‌های ما تربیت اسلامی و اخلاق اسلامی داشت، میدان زد و خورد عقایدی که مضر به حال این مملکت است نمی‌شد، اگر اخلاق اسلامی در این دانشگاه‌ها بود این زد و خوردهایی که برای ما بسیار سنگین است، تحقق پیدا نمی‌کرد. این‌ها برای این است که اسلام را نمی‌دانند و تربیت اسلامی ندارند» (خمینی، ۱۳۶۸: ۵۲).
  - یکی از مسائل بسیار مهم در تمام دستگاه‌ها خصوصاً دانشگاه‌ها و دبیرستان‌ها تغییرات بنیادی در برنامه‌ها و خصوصاً برنامه‌های تحصیلی و روش آموزش و پرورش است که دستگاه فرهنگ ما از غرب‌زدگی و از آموزش‌های استعماری نجات یابد (خمینی، ۱۳۶۸: ۱۸۵).
  - ملت ایران با داشتن ملیتی مترقی چون اسلام، دلیلی ندارد که برای پیشرفت و تعالی خود از الگوهای غربی تقلید کند. (خمینی، ۱۳۶۸: ۱۵۶)
  - «باید کوشش کنید مفاسد فرهنگ حاضر را بررسی کرده و به اطلاع ملت‌ها برسانید و با خواست خداوند متعال آن را عقب زده و به جای آن فرهنگ اسلامی انسانی را جایگزین کنید تا نسل‌های آینده با روش آن که انسان‌سازی و عدل‌پروری است، تربیت شوند، باید کوشش کنید تا طرز حکومت اسلام و رفتار حکام اسلامی را با ملت‌های مسلمان به اطلاع دنیا برسانید» (خمینی، ۱۳۶۸: ۱۶۱).
- براساس آنچه گفته شد در بررسی آرای متفکرانی که به آنها اشاره شد، می‌توان، ریشه‌های فکری سیاست‌گذاری فرهنگی در انقلاب اسلامی را به صورت نمودار زیر ترسیم کرد، هم‌چنانکه در نمودار زیر دیده می‌شود.



نمودار شماره ۱: ارتباط مفهومی و معنادار ریشه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی در ایران پس از انقلاب اسلامی

### انقلاب اسلامی و مفهوم برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری فرهنگی<sup>۱</sup>

اگر برای امر پیچیده و چندلایه‌ای چون فرهنگ بخواهیم سیاست‌گذاری انجام دهیم با موانع و چالش‌های گوناگونی روبرو خواهیم شد. چرا که از نظر بسیاری از صاحب‌نظران، فرهنگ را نمی‌توان مدیریت و برنامه‌ریزی کرد. فقدان ایضاح روشن از فرهنگ و سیاست‌گذاری آن نزد سیاست‌گذاران و حتی نظریه‌پردازان امری کاملاً مشهود است. چرا که هم در فلسفه فرهنگ و هم در فلسفه سیاست‌گذاری نظرات بسیار متعدد و متنوعند. فارغ از این فراوانی نظریه‌ها و

1- cultural policy

تئوری‌ها، سیاست‌گذاری امری است که باید با منظر و انگاره معرفتی و فلسفی صورت گیرد. هر سیاست‌گذاری مهتدی به شیوه معرفتی است. بخش بسیار مهمی از چالش‌های سیاست‌گذاری فرهنگی در همین بخش معرفتی و نظری آن صورت می‌گیرد. اینکه فرهنگ را تابع امور اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و حتی ژنتیکی بدانیم رویکردها و نتایج متعددی را بر آن مترتب می‌کند. برای مثال برخی از انگاره‌های مارکسیستی که به صورت عام فرهنگ را تابعی از شرایط اقتصادی می‌داند و برخی دیگر از مارکسیست‌ها مانند گرامشی فرهنگ را برجسته می‌کنند. اگر سیاست‌گذاری فرهنگی را به مجموعه‌ای از تعمیم‌ها و اقدامات دولت‌ها در خصوص تولید، توزیع، مصرف و بازنمایی محصولات فرهنگی در جوامع مختلف اطلاق می‌شود، میزان این سیاست‌گذاری‌ها در حیطه زندگی عمومی و خصوصی مردم و درجه دخالت دولت‌ها به انگاره‌های تشکیل‌دهنده این سیاست‌ها باز می‌گردد. بی‌گمان سیاست‌گذاری‌های لیبرالی و مارکسیستی با سیاست‌گذاری‌های اسلامی ممکن است از جهات مختلف با یکدیگر متفاوت باشند. هرچند هرکدام از این مکاتب دارای هسته مشترکی هستند که می‌توانند بر روی آن تکیه کنند ولی در هر حال نتایج مختلفی از سیاست‌های منبعث از آنان بیرون می‌آید. در این اثنا، نظرات گاهی متباعد در دو سوی این گستره سیاست‌گذاری‌های فرهنگی وجود دارند که یکی اساساً برنامه‌ریزی برای فرهنگ را امری محال می‌داند و دیگری به برنامه‌ریزی تأم و تمام برای آن قائل است. مهم‌ترین دلایل کسانی که به برنامه‌ریزی نکردن برای فرهنگ معتقدند می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

« الف) فرهنگ با احساس، شخصیت و فردیت انسان‌ها سر و کار دارد و دخالت دولت در آن باعث خدشه‌دار شدن آزادی‌های فردی و اجتماعی می‌شود؛

ب) فرهنگ قابل سنجش، محاسبه، کنترل و پیش‌بینی نیست که بتوان برای آن برنامه‌ریزی کرد؛

ج) فرهنگ، مفهوم ثابت و معینی ندارد. می‌توان آن را گسترده یا محدود در نظر گرفت؛

د) فرهنگ با تمام فعالیت‌های اقتصادی-اجتماعی عجین شده است. تفکیک امر فرهنگی دشوار است؛

ه) فرهنگ در معنای محدود که ناظر به آفرینش فرهنگی و خلاقیت است، به نخبگان تعلق دارد و هزینه‌های آن نیز باید از تابع داوطلبانه پرداخت شود، نه از بودجه عمومی و دولت؛

و) فرهنگ فراتر از سیاست است. دخالت دولت، تنها برای کمک به فرهنگ‌یابی مردم است؛

ز) کمی کردن فرهنگ امری دشوار است. در نتیجه مشکل می‌توان هدف‌های کمی سنجش‌پذیر برای برنامه‌ریزی فرهنگی تعریف کرد. همچنین به دلیل دشواری در کمی سازی، تعیین بودجه برای اقدام فرهنگی نیز دشوار است؛

ح) از آنجا که فرهنگ با ارزش‌ها، هویت و قدرت سر و کار دارد، مشکل می‌توان عرصه فرهنگ را از سیاست جدا کرد» (فاضلی، ۱۳۹۲: ۴۵-۴۴).

به دلایل فوق هرگونه «برنامه‌ریزی موجب رژیم‌انتاسیون فرهنگی می‌شود؛ یعنی فرهنگ را رژیم می‌سازد و برنامه‌ریزی و رژیم‌شدن فرهنگ برای امور مشکل‌ساز می‌شود: رقابت، آزادی و ابتکار فردی؛ خلاقیت، تکثر، انعطاف، مشارکت مردم در فرهنگ» (همان، ۴۷).

در مقابل نگاه‌هایی هستند که کاملاً از رژیم انتاسیون فرهنگ استقبال می‌کنند و آن را به جهت پیشبرد هدف فکری نظام سیاسی کاملاً صحیح می‌دانند و در این راه از مهندسی فرهنگی<sup>۱</sup> سخن می‌گویند. «منظور از سطوح فرهنگ، سطوح مورد مطالعه و مدیریت‌پذیر فرهنگ است که کل جامعه یا بخش قابل توجهی از آن را تحت پوشش قرار می‌دهد. در نقشه مهندسی فرهنگی کشور، فرهنگ در سه سطح زیر مورد شناسایی، بررسی، تحلیل و برنامه‌ریزی قرار می‌گیرد:

۱) فرهنگ ملی (اسلامی-ایرانی)

۲) فرهنگ عمومی

۳) فرهنگ حرفه‌ای» (نقشه مهندسی فرهنگی کشور، ۱۳۹۲: ۱۶).

در این شکل از نگاه به فرهنگ با نوعی مهندسی فرهنگی و مدیریت راهبردی در ارتباط با فرهنگ مواجهیم. در نقشه جامع مهندسی کشور که به عنوان راهنمای فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران است مهندسی فرهنگی و مدیریت راهبردی به شکل زیر تعریف شده‌اند:

«مهندسی فرهنگی: فرایند بازطراحی، اصطلاح و ارتقاء شئون و مناسبات نظام‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی کشور براساس فرهنگ مهندسی شده با توجه به شرایط، ویژگی‌ها و مقتضیات ملی و جهانی است» (همان، ۱۷) و همچنین

«مدیریت راهبردی: فرایند تدوین، تصویب و اعمال راهبردهای کلان فرهنگی، سازمان‌دهی و تقسیم کار ملی و نظارت و ارزیابی راهبردی در نظام‌های مختلف کشور با توجه به رهیافت‌های فرهنگ و مهندسی فرهنگ و مقتضیات ملی و جهانی است» (همان، ۱۸).

در بخش مبانی نقشه جامع مهندسی فرهنگی کشور نیز آمده است:

«برنامه‌ریزی و راهبری فرهنگی جامعه منطبق بر ارزش‌های اساسی مندرج در قانون اساسی، حق مردم و از وظایف نظام جمهوری اسلامی است و هدایت و رهبری فرهنگی از شیون اصلی ولایت فقیه است» (همان، ۲۴).

با نگاهی به اصول و رویکردهای نقشه مهندسی فرهنگی کشور می‌توان نگاه جامع و تأم و تمام

حکومت را نسبت به فرهنگ با محوریت ارزش‌های موجود در قانون اساسی و با مرکز ثقل ولایت فقیه ردیابی کرد. در این نگاه نوعی ذات متعین و قابل تعریف با حدود و ثغور مشخص برای فرهنگ در نظر گرفته شده است که از « اتاق فرماندهی فرهنگ» (تعبیر رهبری انقلاب از شورای عالی انقلاب فرهنگی) به فراخور حال و وضع امور فرهنگی و با مهندسی‌های فرهنگی صادر می‌گردد.

### مبانی نظری هژمونی و پرسش پژوهش حاضر

هژمونی مفهوم اصلی و مرکزی در نظریه پردازگی گرامشی است. آنتونیو گرامشی<sup>۱</sup> روشنفکر، نظریه‌پرداز، سیاستمدار و از بنیانگذاران اصلی حزب کمونیست ایتالیا بود که ایده‌هایش تأثیر بسیار بر کمونیسم ایتالیایی داشته است. او از آوریل ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶ میلادی با سمت دبیرکل، رهبری حزب کمونیست ایتالیا را بر عهده داشت و به مقام نماینده در مجلس نمایندگان ایتالیا انتخاب شد. او در عرصه جامعه‌شناسی سیاسی، در قرن بیستم میلادی، یکی از نظریه‌پردازان اصلی و در حوزه مطالعات فرهنگی یکی از نظریه‌پردازان مدرنیست است. شناخت اولیه گرامشی از مارکسیسم با مطالعه فلسفه هگل و فلسفه کلاسیک آلمان آغاز شد. او در طی سال‌های جنگ جهانی اول (۱۸-۱۹۱۴ م) آثار مارکس، انگلس و رزالوگزامبورگ را مطالعه کرد و از آنها تأثیر گرفت، ولی مارکس بیشترین تأثیر را بر او داشت. او همچنین آثار بنه دتوکروچه<sup>۲</sup> را دقیق مطالعه کرد و درباره او گفته است: «همانگونه که فلسفه هگل مقدمه مارکسیسم در قرن ۱۹ میلادی و یکی از پایه‌های قرن جدید بوده، فلسفه کروچه هم مقدمه‌ای برای مارکسیسم نو و مناسب نسل ماست» (گرامشی، ۱۳۹۵: ۶-۵).

هسته سخت<sup>۳</sup> و دال مرکزی اندیشه گرامشی مفهوم هژمونی<sup>۴</sup> است که چگونگی رسیدن او به این مفهوم و کاربرد آن در عرصه سیاست‌گذاری فرهنگی مدلول این پژوهش است. همانطور که مارکس مجبور بود حرف‌ها و نوآوری‌های خود را به زبان هگل و اسمیت-لنین به زبان پلخانف<sup>۵</sup> و کائوتسکی<sup>۶</sup> - تحریر کند گرامشی نیز غالباً چاره‌ای نداشت جز اینکه مفاهیم خود را با استفاده از نظام مفاهیم کهنه و قدیمی کروچه و ماکیاولی قالب‌ریزی کند (اعتماد،

1- Antonio Gramshi

۲- croce، بنه دتوکروچه (۱۸۶۶-۱۹۵۲) ایتالیا. کروچه فیلسوفی هگلی در نیمه اول قرن بیستم ایتالیا بود که مطالعاتش در تاریخ و فلسفه بر معاصرانش بسیار تأثیر گذاشت. اندیشه‌های سیاسی او حول تشریح ساختار یک دولت لیبرال دموکرات اخلاقی شکل گرفته‌اند. او چنانکه خود می‌گوید مدتی با سوسیالیسم و مارکسیسم تفتن کرد اما نهایتاً منتقد هر دو شد.

3- hard core

4- hegemony

5- plekhanov

6- kautosky

۱۳۸۹: ۲۶-۲۷.

اصطلاح هژمونی یا گگمونیا<sup>۱</sup> یکی از شعارهای اصلی جنبش سوسیال دموکراسی روسیه (از اواخر ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۷) بود. تفکری که در تکوین این شعار نقش داشت نخستین بار در سال‌های ۸۴-۱۸۸۳ در نوشته‌های پلخانف مشهود شد. در این نوشته‌ها پلخانف علاوه بر ضرورت مبارزه اقتصادی علیه کارفرمایان، بر ضرورت حیاتی جنبش سیاسی طبقه کارگر علیه تزاریسم اصرار می‌کرد و از این طریق تأثیر او را بر یادداشت‌های زندان گرامشی با محوریت موضوع هژمونی می‌توان ردیابی کرد. پرسش اساسی و هستی‌شناسانه<sup>۲</sup> مرتبط به مفهوم هژمونی آن است که هستومندها<sup>۳</sup> چگونه باید باشند تا بتوان هژمونی را اعمال کرد و اینگونه است که بایستی در حوزه اجتماعی عینیت خاصی ممکن شود.

نوعی شرایط امکانی برای هژمونی وجود دارد: هم از این منظر که چه شرایطی باید حاصل شود تا رابطه را هژمونیک بدانیم و هم از این منظر که شرایط دقیقی وجود دارد که سوژه هژمونیک در آن بر ساخته می‌شود. منظور از سوژه هژمونیک سوژه‌ای است که در فرایند هژمونیک ساخته می‌شود. برای آنکه رابطه‌ای هژمونیک باشد «تصمیم‌ناپذیری ساختاری»، شرط اولیه هژمونی است. لاکلاو و موفه<sup>۴</sup> کوشیدند با این شرط نشان دهند که در صورت نبود چنین شرطی سیاست ناممکن خواهد بود. هژمونی وقتی پدید می‌آید که میان عناصری که سرشت آن‌ها از پیش تعیین نشده باشد پیوند برقرار شود. با این ویژگی، این عناصر می‌توانند در انواعی از مناسبات قرار گیرند که حاصل کردارها یا رویه‌های مفصل‌کننده است. اینگونه است که لاکلاو و موفه «مفصل‌بندی<sup>۵</sup> محتمل و پیشامدی» را بعد محوری سیاست می‌دانند (لاکلاو و موفه، ۱۳۹۳: ۱۱).

همانطور که لاکلاو و موفه به درستی اشاره کردند عدم تعیین‌پذیری<sup>۶</sup> و قطعیت در روابط هژمونیک بیش از سیاست سوژه و شکل‌گیری او در فضایی دموکراتیک شرط شکل‌گیری این رابطه است. این رابطه هویت عنصر و کنشگر و سوژه‌های هژمونیک را دچار تغییر می‌کند و روابط اجتماعی را به سطح روابط دموکراتیک ارتقاء می‌بخشد و تفسیر ژاکوبینی مبنی بر تعریف دوست و دشمن در سطح روابط اجتماعی از هر سنخی را نمی‌پذیرد. در اینجا هویت‌های سیاسی از پیش معین نیستند و بلکه از رهگذر مباحثات شکل می‌گیرند. «منطق هژمونی برخلاف عقل‌گرایی مارکسیسم کلاسیک که تاریخ و جامعه را کلیت‌های قابل فهمی تصور

1- gegemonia  
2- ontological  
3- entities  
4- Laclou and Mouffe  
5- articulation  
6- indeterminism



می‌کند که حول قوانین قابل کشف نظری شکل می‌گیرند، خودش را از همان ابتدا عملی احتمالی (پیشامدی)<sup>۱</sup> معرفی می‌کنند» (همان، ۲۴).

«مفهوم هژمونی دقیقاً در بستری ظاهر می‌شود که تجربه پاره پاره شدن و عدم تعیین پذیری مفصل‌بندی‌ها میان مبارزات مختلف و مواضع سوژگی در آن غلبه دارد. چنین زمینه‌ای پاسخی سوسیالیستی را به جهان سیاسی-گفتمانی پیشنهاد می‌دهد که شاهد غروب مقوله ضرورت<sup>۲</sup> در افق امر اجتماعی است. نظریه هژمونی، در مواجهه با تلاش برای حل بحران مونیسیم<sup>۳</sup> ذات‌گرا از طریق تکثیر دوگانه اختیار جبرگرایی، علم و اخلاق، فرد/جمع، علیت/غایت‌شناسی پاسخش را به جایگزینی قلمروی بنیان می‌نهد که گزینه مونیسیت/دوآلیست را ممکن می‌سازد» (همان، ۴۰).

بنابراین یکی از مهمترین عناصر هستی‌شناسانه هژمونی، نفی ضرورت و دترمینیسمی است که در مارکسیسم کلاسیک در قالب نظریه اقتصادی به ودیعت نهاد شده است. اما این تجدیدنظر طلبی در مارکسیسم ارتدوکس از جنبش سوسیال دموکراسی آلمان نشأت می‌گیرد. در اندیشه گرامشی نیز به روبنا اصالت و اهمیت بسیاری داده شده است و قوانین عینی تاریخی به درجه دوم اهمیت تنزل یافته است. دترمینیسم و اکونومیسم<sup>۴</sup> در اندیشه گرامشی جایی ندارد. مارکسیسم ایده‌آلیستی و فلسفی گرامشی در حقیقت خالی از هرگونه بنیاد ماتریالیستی است و مواد تشکیل دهنده آن ایدئولوژی توده‌ای، فلسفه ایده‌آلیستی و سازمان سیاسی حزب است. از نظر او مهمترین موانع انقلاب واقعی، موانع فرهنگی و فلسفی و ذهنی است. به نظر گرامشی، علت اصلی شکست جنبش سوسیالیستی در سطح جهان را باید در ماتریالیستی کردن بیش از اندازه مارکسیسم جستجو کرد در واقع ماتریالیسم آفت و بیماری مارکسیسم روسی بوده است. از دیدگاه تاریخ‌گرای گرامشی، واقعیت اجتماعی صرفاً محصول ذهنیت تاریخی یک طبقه اجتماعی است و از این رو سخن گفتن از قوانین عینی در تاریخ بی‌معنی است. گرامشی در واقع با نفی تصور کلاسیک دوگانگی زیربنا و روبنا، در پی احیای استقلال ایدئولوژی و فرهنگ بود (بشیریه، ۱۳۸۳: ۵۰).

نکته بسیار مهم نزد گرامشی بیان آن است که «عقل سلیم» حاوی عناصر متعدد و رقیبی است که محصول مذاکره بر سر معناست که تمامی گروه‌های اجتماعی در آن شرکت دارند. هژمونی صرفاً سلطه نیست، بلکه فرایند مذاکره‌ای است که طی آن اجماعی بر سر معنا بدست می‌آید. وجود همین عناصر رقیب بذره‌های مقاومت را در خود دارند چون عناصری که فضای حاکم را به

1- contingent  
2- necessity  
3- monism  
4- economism

چالش می‌کشند ابزاری برای مقاومت در اختیار افراد قرار می‌دهند. در نتیجه هژمونی هرگز ثابت نیست و بلکه تغییر می‌کند و ناتمام است، و همواره فقط درجه‌ای از اجماع وجود دارد. (یورگنسن، فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۳۲) در پرتو این مذاکره است که طبقه مسلط سیاسی توانسته است طبقات جامعه را به پذیرفتن ارزش‌های اخلاقی، سیاسی و فرهنگی خود ترغیب کند. این ترغیب از طریق اقناع صورت می‌گیرد. او معتقد است که «قدرت واقعی نظام حکومتی در خشونت طبقه حاکم یا قدرت با عنف و جبر، نهفته نیست، بلکه در این است که کسانی که بر آنان حکومت می‌شود، «مفهومی از جهان را پذیرفته‌اند که متعلق به طبقه حاکم است و فلسفه طبقه حاکم به صورت عقل سلیم آفتابی می‌شود و همه طبقات تابع را از این طریق جلب می‌کند. از نظر او، حکومت به یاری هژمونی، توأم با رهبری فکری و اخلاقی، صورتی است از قدرت که ثبات را تضمین می‌کند و قدرت را بر پایه موافقت و تأیید وسیع، استوار می‌سازد» (کازمیان، ۱۳۸۴: ۲۲). پس بنابراین با توجه به موارد فوق می‌توان تعریف هژمونی را به عنوان هسته سخت و دال مرکزی نظام فکری گرامشی را نوعی تعامل طبقه حاکم با مردم دانست که در آن «رضایت و توافقی که توسط مردم به بلوک حاکم داده شده است و با سلطه و قدرت که معمولاً جبری است، تفاوت دارد. از نظر او، یک بلوک حاکم تا زمانی موفق است که بتواند روی توافق عمومی توده‌های مردم تکیه کند؛ اما اگر بلوک حاکم در این زمینه شکست بخورد، بحران اقتدار با هژمونی رخ خواهد داد. بحران اقتدار در نتیجه ناتوانی بلوک حاکم در مواجهه با تغییرات اجتماعی- اقتصادی جامعه ظهور می‌کند و اشاره‌ای بر پایان دوره رضایت و موافقت عمدی است» (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۴۹). هژمونی، زمینه ایدئولوژیک و فرهنگی حفظ سلطه طبقه مسلط بر طبقات پایین از طریق کسب رضایت آن‌ها و ترغیب آن‌ها به پذیرش ارزش‌های اخلاقی، سیاسی، فرهنگی مسلط به منظور دستیابی به اجماع و وفاق عمومی است. به عبارت دیگر، هژمونی کنترل از طریق اجماع فرهنگی است، در تقابل سلطه که کنترل در آن از طریق اجبار است. گرامشی برای بیان مفهوم هژمونی اثر ماکیاولی را به عنوان نقطه شروع انتخاب می‌کند. او هر عمل سیاسی را دارای «چشم‌انداز دوگانه» می‌داند که این دو چشم‌انداز در سطوح اصلی‌شان با ماهیت دوگانه قنطور یا موجود دوگانه ماکیاولی- یعنی موجود نیمه انسان و نیمه حیوان- مشابه‌اند. برای گرامشی این سطوح عبارتند از «سطح زور و اجتماع، سلطه و هژمونی، خشونت و تمدن» (اعتماد، ۱۳۸۹: ۵۲).

او «دولت را نهادی تلقی نمی‌کند که سیاست در آن شکل می‌گیرد، بلکه به اعتقاد او هژمونی اول از همه در جامعه مدنی ایجاد می‌شود. در جامعه مدنی ایدئولوژی به شیوه‌ای در اشکال عمومی زندگی تجلی می‌یابد که برای مردم به یک حس عمومی و بدیهی تبدیل می‌شود. موضوع قدرت و نزاع نه فقط در روابط طبقاتی، بلکه در همه روابط یا جامعه مدنی وجود دارد.

بنابراین عملاً می‌توان گرامشی را اولین نظریه‌پرداز سیاست فرهنگی نامید، چرا که او سیاست را نه منحصر به سطح دولت بلکه پدیده‌ای تلقی می‌کند که در همه روابط، جلوه‌ها و نهادهای اجتماعی رخ می‌دهد» (نش، ۱۳۹۰: ۲۵) و بنابراین احتیاج به برنامه‌ریزی فرهنگی جهت جلب طبقات حکومت شونده دارد.

از نظر او واژه سلطه نقطه مقابل واژه هژمونی است و در برخی متون هژمونی را همان «رهنمود دهنگی» نام برده است. گرامشی می‌نویسد: «برتری یک گروه اجتماعی دو شکل به خود می‌گیرد: «سلطه» و «رهنمود دهنگی فکری و اخلاقی». این استیلای فکری و فرهنگی و هژمونی از طریق روشنفکران صورت می‌گیرد. او یکی از کارکردهای قدیمی روشنفکران را هژمونی طبقات استثمارکننده بر طبقات استثمار شونده از طریق نظام‌های ایدئولوژیکی که خود روشنفکران واضعان آنها هستند، می‌داند. اما راهکار گرامشی برای اعمال هژمونی، روشنفکران هستند.

بنابر توضیحات فوق نظریه هژمونی گرامشی نقش مهم خود را در مطالعات فرهنگ و ایدئولوژی نشان خواهد داد. او در تحلیل بقا و استمرار سلطه فرهنگی طبقه حاکم، برخلاف سنت مألوف مارکسیستی موضعی ضد اکونومیستی اتخاذ کرد و بر نقش روبناها به ویژه ایدئولوژی و فرهنگ تأکید کرد و اصطلاح هژمونی را برای توصیف روابط سلطه‌ای استفاده کرد که به عنوان روابط سلطه، مشهود و متضمن قهر نیست بلکه با رضایت گروه تحت سلطه همراه است. از این رو مفهوم هژمونی نزد گرامشی به شکلی از کنترل اجتماعی که قدرت فیزیکی یا زور را با اقتناع فکری، اخلاقی و فرهنگی و یا در یک کلام رضایت در هم می‌آمیزد تبدیل می‌شود.

در اینصورت هژمونی را به معنای وفاق یعنی پرهیز از زور برای کسب هم‌گرایی تیوریک بین حاکمیت و اجتماع درک کرده‌اند. هژمونی به این معنا شیوه‌ای را توصیف می‌کند که طی آن گروه‌های اجتماعی مسلط بر مبنای دستیابی به انسجام و وفاق اجتماعی، قادر به کسب رهبری جامعه می‌شوند. «واقعیت هژمونی بی‌تردید پیش‌فرض می‌گیرد که علایق و گرایش‌های گروه‌هایی که قرار است بر آنها اعمال هژمونی شود، به رسمیت شناخته شوند که این توافق معینی بر مبنای مصالح است» (جول، ۱۳۸۸: ۵۱۰).

سازمان‌دهی هژمونی در عرصه اجتماعی، مربوط به سازماندهی توأمان جامعه در عرصه سیاسی و در عرصه تولیدی است. یعنی برای آنکه طبقه حاکم بتواند هژمونی را کسب کنند باید بتوانند:

- ۱- شرایط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را رهبری کنند.
- ۲- بلوک هژمونیک خود را بوسیله سازمان‌دهی و باز سازمان‌دهی روابط اجتماعی و همچنین گروه‌های اجتماعی شکل می‌دهد.

۳- طبقات اجتماعی موجود در هر جامعه‌ای دارای بافت اجتماعی مختلفی هستند که بازتاب بافت لایه‌های ساختاری آن جامعه است و سیاست‌های فرهنگی باید با رضایت و اقبال این بافت اجتماعی - طبقاتی برآمد کنند» (اسدپور، ۱۳۹۳: ۱۳۴).

اکنون باتوجه به توضیحات فوق در پژوهش حاضر پرسش اصلی عبارت است از آنکه: آیا سیاست‌گذاران فرهنگی در نظام جمهوری اسلامی ایران توانسته‌اند سیاست‌های فرهنگی را در بین دانشجویان دانشگاه‌ها همونیکی سازند؟ از آنجا که همونی رضایت و توافقی است که توسط مردم به بلوک حاکم داده شده است و این رضایت و وفاق هم جنبه تئوریک و هم تولیدی دارد و با سلطه و قدرت که معمولاً جبری است تفاوت دارد، ایجاد وفاق بر سر سیاست‌های فرهنگی اتخاذ شده از سوی حاکمیت اهمیت فراوان دارد. محصول این توافق به ایجاد بستری متوازن درعرصه زیربنا و روبنا منتج می‌شود. به عبارتی رضایت درعرصه فرهنگی هم به رضایت اجتماع از وضعیت تولیدی و اقتصادی و هم وضعیت فرهنگی باز می‌گردد.

### روش پژوهش

#### مبانی پارادایمی تحقیق کیفی<sup>۱</sup>

تمامی روش‌ها بر پایه مبانی خاصی بنا شده‌اند. این مبانی که از آنها با واژه‌های گوناگون چون پارادایم، سنت و یا رویکرد یاد شده است، رهیافت کلی روش و جهان‌بینی فلسفی و نظری آن نسبت به واقعیت مورد بررسی نشان می‌دهد. پیش‌فرض‌های یک روش، معمولاً در پارادایم آن روش نمایان می‌شود (ایمان، ۱۳۸۸: ۱۴۵). این پیش‌فرض‌ها، همان اصول موضوعه‌ای هستند که تمام اجزای یک تحقیق بر پایه آن واقع می‌شوند. تحقیق کیفی نیز در مطالعه واقعیت اجتماعی، متضمن پیش‌فرض‌هایی است. این پیش‌فرض‌ها را می‌توان به عنوان مبانی پارادایمی روش تحقیق کیفی و در دسته‌بندی‌هایی معرفی نمود (دنزین و لینکون، ۲۰۱۱: ۷۲). بنیادین‌ترین سطح در فرایند یک پژوهش کیفی، معرفی پارادایم و رویکرد نظری آن تحقیق و پس از آن معرفی پارادایم پژوهشی<sup>۲</sup> آن است. پارادایم نظری روش تحقیق حاضر از مدل‌های انتقادی است که در مفهوم همونی گرامشی خود را بازنمایی می‌کند.

#### راهبرد (روش) تحقیق کیفی

دنزین و لینکلن در فرایند پژوهش کیفی، پس از انتخاب پارادایم تحقیق، گزینش راهبرد (روش) تحقیق را ضروری دانسته‌اند. در این تحقیق، مطالعه موردی کیفی<sup>۳</sup> روش و یا راهبرد

1- qualitative case study  
2- research paradigm  
3- quantitative case study

اصلی تحقیق در بخش کیفی به حساب می‌آید. این نوع راهبرد، به پژوهش‌گر این امکان را می‌دهد که پدیده‌های پیچیده را درون بستر و یا زمینه خود مورد مطالعه دقیق و موشکافانه قرار دهند (باکستر و جک، ۲۰۰۸: ۵۴۴). از آنجایی که در این تحقیق، سوژه‌هایی که در معرض سیاست‌گذاری‌های فرهنگی هستند (دانشجویان)، یک مورد به حساب آمده، با توجه به تقسیم‌بندی استیک<sup>۱</sup>، از انواع مطالعات مورد کیفی، این پژوهش در ردیف پژوهش‌ها یا مطالعات موردی جمعی<sup>۲</sup> قرار می‌گیرد.

### تکنیک جمع‌آوری داده‌ها و نمونه‌گیری

در روش‌های تحقیقی کیفی، فنونی متفاوت برای جمع‌آوری داده‌ها معرفی شده است. انتخاب هریک از آنها، شکل و نحوه نمونه‌گیری و تحلیل داده‌ها را تا حدود بسیاری مشخص می‌نماید. در این پژوهش از تکنیک روش تحلیل محتوای کیفی و گروه‌های متمرکز<sup>۳</sup> بهره‌برداری شده است.

### روش تحلیل محتوای کیفی و گروه‌های متمرکز

تحلیل محتوای کیفی در ساده‌ترین شکل، به بیرون کشیدن مفاهیم مورد نیاز پژوهش از متن مورد مطالعه می‌پردازد؛ مفاهیمی که در قالب سؤالات منظم، سامان می‌یابند. روش تحلیل محتوا بر این فرض بنا شده است که با تحلیل محتوای بر این فرض بنا شده است که با تحلیل پیام‌های زبانی می‌توان به کشف معانی، اولویت‌ها، نگرش‌ها، شیوه‌های درک و سازمان‌یافتگی جهان دست یافت (ویلکینسون و بیرمینگهام، ۲۰۰۳: ۶۸). به عبارت دیگر هدف از تحلیل محتوای متن، مصاحبه یا اسناد و ... شناسایی اهداف، ارزش‌ها، فرهنگ و تمایلات نویسنده، متن یا فرد مصاحبه‌شونده است. به بیان دیگر در تحلیل محتوا، شناخت متن و صاحب متن مورد نظر است.

تحلیل محتوای کیفی اسناد که بیشتر در جهت گردآوری و تحلیل داده‌های برآمده از اسناد فرهنگی بالادستی و به خصوص سند مهندسی فرهنگی است. در اینجا این اسناد مورد بررسی قرار گرفتند و از نتایج آن در جهت طراحی سؤالاتی که ما گروه‌های متمرکز دانشجویان تشکل‌های گوناگون دانشگاه تهران (بسیج و انجمن اسلامی و بی‌تشکل) از ۴ گروه علوم پایه، هنر، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به عنوان جامعه آماری این پژوهش سامان یافتند تا از طریق بحث‌های متمرکز داده‌های لازم برای شناخت عمیق دانشجویان درگیر در فعالیت‌های فرهنگی

1- stake

2- qualitative content analysis

3- focus groups

به عنوان سوژه سیاست‌های فرهنگی بدست آمد. تحلیل داده‌های برآمده از بحث‌ها به روش تحلیل تماتیک انجام شد.

### یافته‌ها

ابتدا از اسناد بالادستی فرهنگی و به خصوص نقشه مهندسی فرهنگی کشور و با تحلیل محتوای کیفی ششتم به عنوان تم‌های اصلی انتخاب شدند. این تم‌ها عبارتند از:

- ۱- مهندسی فرهنگی به مثابه یکی از مهمترین وظایف حاکمیت.
- ۲- شورای عالی انقلاب فرهنگی به عنوان مجری تام و تمام امور فرهنگی کشور.
- ۳- وجود تعقل و عقلانیت اسلامی در برنامه‌ریزی شورای عالی انقلاب فرهنگی و اسناد بالادستی کشور.
- ۴- تفاوت ماهیت دانشگاه در ایران با غرب و لزوم هدایت و راهبری دانشگاه توسط حاکمیت.
- ۵- کار ویژه حاکمیت در تولید، توزیع و نظارت بر محصولات فرهنگی.
- ۶- شرکت دادن مردم در راستای اهداف کلان فرهنگی جمهوری اسلامی به عنوان یک وظیفه. سپس این ششتم مستخرج، به بحث و مصاحبه با چهار گروه از دانشجویان دانشگاه تهران (هنر، علوم پایه، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی) گذاشته شد. در این بخش، در جهت جمع‌آوری داده‌های مورد نیاز، نه بحث گروهی انجام شد. بحث‌های گروهی شماره ۱ با دانشجویان روان‌شناسی در دو جلسه، بحث‌های گروهی شماره ۲ با دانشجویان جامعه‌شناسی در ۳ جلسه، بحث‌های گروهی شماره ۳ با دانشجویان هنر در ۲ جلسه و بحث‌های گروهی شماره ۴ با گروه دانشجویان علوم پایه در ۲ جلسه انجام شد. در قالب جداول ذیل، ویژگی‌های فردی مشارکت‌کنندگان در بحث‌ها ارائه شده است.

جدول شماره ۱: ویژگی‌های فردی مشارکت‌کنندگان در بحث‌های گروهی شماره ۱

(دانشجویان روان‌شناسی)

کدمشارکت‌کنندگان	۱	۲	۳	۴	۵	۶
ویژگی‌ها						
سن	۲۴	۲۴	۲۳	۲۴	۲۳	۲۴
تحصیلات	ارشد	ارشد	ارشد	ارشد	ارشد	ارشد
جنسیت	مرد	زن	مرد	زن	زن	مرد
تشکل مطبوع	بسیج	بسیج	بسیج	بی‌تشکل	انجمن اسلامی	انجمن اسلامی

جدول شماره ۲: ویژگی‌های فردی مشارکت‌کنندگان در بحث‌های گروهی شماره ۲

(دانشجویان جامعه‌شناسی)

کدمشارکت‌کنندگان	۱	۲	۳	۴	۵	۶
ویژگی‌ها						
سن	۲۲	۲۴	۲۳	۲۲	۲۳	۲۲
تحصیلات	کارشناسی	ارشد	ارشد	کارشناسی	کارشناسی	کارشناسی
جنسیت	زن	مرد	زن	مرد	زن	مرد
تشکل مطبوع	بی‌تشکل	انجمن اسلامی	بی‌تشکل	انجمن اسلامی	بسیج	بسیج

جدول شماره ۳: ویژگی‌های فردی مشارکت‌کنندگان در بحث‌های گروهی شماره ۳

(دانشجویان هنر)

کدمشارکت‌کنندگان	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸
ویژگی‌ها								
سن	۳۵	۲۵	۲۲	۲۳	۲۶	۲۳	۲۴	۲۴
تحصیلات	ارشد	ارشد	کارشنا سی	ارشد	ارشد	ارشد	ارشد	ارشد
جنسیت	مرد	زن	زن	مرد	مرد	زن	زن	مرد
تشکل مطبوع	بی‌تشکل	انجمن اسلامی	بسیج	انجمن اسلامی	انجمن اسلامی	بی‌تشکل	بی‌تشکل	بی‌تشکل

جدول شماره ۴: ویژگی‌های فردی مشارکت‌کنندگان در بحث‌های گروهی شماره ۴

(دانشجویان علوم پایه)

کدمشارکت‌کنندگان	۱	۲	۳	۴	۵	۶
ویژگی‌ها						
سن	۲۳	۲۳	۲۲	۲۲	۲۲	۲۲
تحصیلات	ارشد	ارشد	کارشناسی	ارشد	کارشناسی	کارشناسی
جنسیت	مرد	زن	مرد	زن	مرد	زن
تشکل مطبوع	انجمن اسلامی	بسیج	بسیج	بسیج	انجمن اسلامی	انجمن اسلامی

حاصل این گفت و گوها کدهای اولیه‌ای است که از خوانش مجموعه گفت و گوها حاصل شده است:

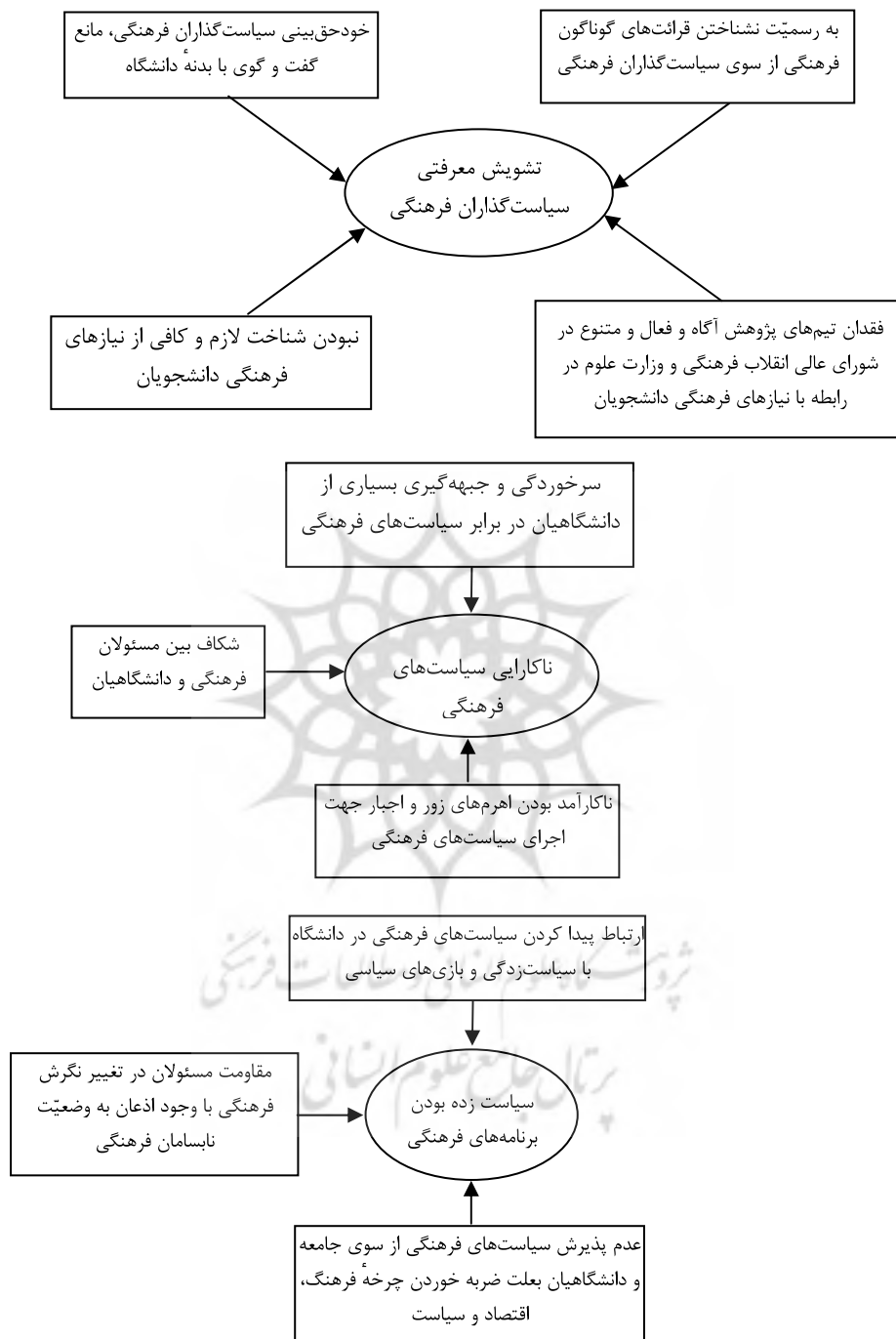
<b>کدهای اولیه بدست آمده از خوانش مجموعه گفتگوها با چهار گروه از دانشجویان دانشگاه تهران</b>
شناختن خصوصیات شخصیتی و روانی دانشجویان با توجه به نوع دانشگاه و سن و سال و رشته دانشجویان.
عدم شناخت از نیازهای فرهنگی دانشجویان و دانشگاهیان و نبودن شرایط و لوازم.
فقدان تیم‌های پژوهشی آگاه و فعال در شورای عالی انقلاب فرهنگی و وزارت علوم در رابطه با نیازهای فرهنگی واقعی دانشجویان.
وجود رابطه بین سیاست‌های فرهنگی در دانشگاه‌ها با سیاست‌زدگی و بازی‌های سیاسی.
ناهماهنگی در برداشتهای فرهنگی بین مسئولان فرهنگی و سیاسی در امر فرهنگ.
فقدان گفت و گو بین سطح مسئولان و نخبگان اجتماعی.
سلبه‌ای اجرا کردن سیاست‌های فرهنگی.
به رسمیت نشناختن قرائت‌های گوناگون فرهنگی از سوی سیاست‌گذاران فرهنگی.
یکدستی تفکرات تصمیم‌گیران فرهنگی کشور و فقدان سلايق و مناظر متعدد در مراکز تصمیم‌گیر.
موفقیت برنامه‌های فرهنگی در گرو نبودن تحمیل و اجبار از سوی حاکمیت.
اذعان مسئولان فرهنگی و سیاسی به اوضاع نابسامان فرهنگی و در عین حال مقاومت در برابر تغییر.
لزوم گفت و گو بین حاکمیت و مردم در زمینه مسائل فرهنگی.
شکاف بین حاکمیت و ملت به علت فهم متباین از مفاهیم فرهنگی.
نبودن بازخورد و اثرسنجی تصمیمات فرهنگی مسوولین در بین مردم.
تحويل کلیت فرهنگ به اهداف سیاسی.
نپذیرفتن سیاست‌های فرهنگی از سوی جامعه و دانشگاهیان به علت ضربه خوردن چرخه فرهنگ، اقتصاد و سیاست.
سرخوردگی و جبهه‌گیری بسیاری از دانشگاهیان در برابر سیاست‌های فرهنگی.
مشارکت ندادن مردم در برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های فرهنگی.
خودحقوق‌بینی سیاست‌گذاران مانع از گفت و گو با بدنه دانشگاه و لذا عقیم ماندن سیاست‌های فرهنگی هستند.



سپس در جرح و تعدیل‌های فراوان و در نقشه‌ تماتیک (موضوعی) نهایی برای مجموعه داده‌ها، ۳ تم نهایی از میان کدهای اولیه فوق‌الذکر مورد شناسایی قرار گرفت:

کدها	تم
<p>۱- خودحق‌بینی سیاست‌گذاران فرهنگی، مانع گفت و گوی با بدنه دانشگاه</p> <p>۲- به رسمیت نشناختن قرائت‌های گوناگون فرهنگی از سوی سیاست‌گذاران فرهنگی</p> <p>۳- نبود شناخت لازم و کافی از نیازهای فرهنگی دانشجویان</p> <p>۴- فقدان تیم‌های پژوهش آگاه و فعال و متنوع در شورای عالی انقلاب فرهنگی و وزارت علوم در رابطه با نیازهای فرهنگی دانشجویان.</p>	<p>تشویش معرفتی سیاست‌گذاران فرهنگی</p>
<p>۱- سرخوردگی و جبهه‌گیری بسیاری از دانشگاهیان در برابر سیاست‌های فرهنگی</p> <p>۲- شکاف بین مسئولان فرهنگی و دانشگاهیان</p> <p>۳- ناکارآمد بودن اهرم‌های زور و اجبار جهت اجرای سیاست‌های فرهنگی</p>	<p>ناکارایی سیاست‌های فرهنگی</p>
<p>۱- ارتباط پیدا کردن سیاست‌های فرهنگی در دانشگاه با سیاست‌زدگی و بازی‌های سیاسی</p> <p>۲- مقاومت مسئولان در تغییر نگرش فرهنگی با وجود اذعان به وضعیت نابسامان فرهنگی</p> <p>۳- عدم پذیرش سیاست‌های فرهنگی از سوی جامعه و دانشگاهیان به علت ضربه‌خوردن چرخه فرهنگ، اقتصاد و سیاست</p>	<p>سیاست‌زده بودن برنامه‌های فرهنگی</p>

حاصل تحلیل تماتیک و کدها و تم‌های بدست آمده را به صورت نمودار زیر می‌توان نشان داد:



نمودار شماره ۲: تحلیل تماتیک کدها و تم‌های پژوهش

### بحث و نتیجه‌گیری

واقعیت این است که دربارهٔ فرهنگ، برنامه‌ریزی فرهنگی و کار فرهنگی در دانشگاه‌ها با دیدگاه‌های مختلفی و گاه متناقض روبرو هستیم و حتی برای گروهی معنی و مفهوم مشخصی ندارد. به نظر می‌رسد در میان موافقان این آمیزه نیز برداشت مشترکی وجود نداشته باشد. گروهی به دلیل فهم و خاستگاه نظری الگوی برنامه‌ریزی متمرکز را که مضمون بنیادین آن پیگیری هدف‌ها در سلسله مراتبی از طرح و برنامه‌های از بالا به پایین پیگیری مستمر و نظام‌مند تا حصول به هدف است را مد نظر قرار می‌دهند، گروه دوم به دلیل پیش‌فرض‌ها و خاستگاه نظری الگوی «سیاست‌گذاری غیرمتمرکز» که به هدف‌گذاری حداقلی و پذیرش شرایط محیطی و مشارکت در برنامه‌ریزی توجه دارند و گروه سوم نیز ترکیبی از این دو الگو را مورد حمایت قرار می‌دهند و در پی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی در چارچوب ترکیب دو الگوی قبلی هستند (ابراهیم‌آبادی، ۱۳۹۳: ۱۲۴). به نظر می‌رسد سیاست‌گذاری فرهنگی در ایران پس از انقلاب به صورت کاملاً متمرکز و با توجه به آرمان‌ها و اهدافی صورت‌بندی شده است که خود را در اسناد بالادستی متبلور می‌سازد.

این گفتمان سنت‌گرا و ایدئولوژیک در پی ایجاد اتباع و کنشگرانی مطیع و تابع اقتدارهای سنتی بوده است. وفاداری و اعتماد و ارادت شخصی و مذهبی به رهبران و ارزش‌های مقبول آنها، اساس کنش‌های فرهنگی را در این گفتمان تشکیل می‌دهد. طبعاً این گفتمان جایی برای کثرت‌گرایی و آزادی در شیوه و سبک زندگی فرهنگی برای افراد قائل نیست و خواستار اجرای نقشهٔ فرهنگی مطابق با ارزش‌های فرهنگی حاکمیت است.

مهم‌ترین مؤلفه‌های این اسناد شامل مبارزه با غربزدگی و زدودن مفاهیم غربی، بازگشت به خویشتن اسلامی خویش و اجرای تام و تمام احکام الهی در همهٔ شئون، سطوح و لایه‌های اجتماعی است که از اندیشه‌های جلال آل احمد، علی شریعتی و امام خمینی (ره) منبعت می‌گردد. اینکه این مؤلفه‌ها و سیاست‌های فرهنگی در بین دانشجویان هم‌ژمونیک شده است یا نه، پرسش اصلی این پژوهش بود. مطابق با این پژوهش نگاه همه‌جانبهٔ فکر سیاست‌های فرهنگ از یک طرف و نگاه متکثرگرایی دانشجویان به سیاست‌ها و سیاست‌گذاری فرهنگی به ایجاد شکاف فکری و فقدان گفت و گو بین حاکمیت سیاست‌گذار و کنشگران عرصه‌های اجتماعی و از جمله دانشجویان دانشگاه انجامیده است. در این میان فارغ از اختلاف منظر معرفتی بین دو سوی این سیاست‌ها (حاکمیت و دانشجویان)، ناکارایی سیاست‌های فرهنگی، سیاست زده بودن برنامه‌های فرهنگی و تشویش معرفتی سیاست‌گذاران به عنوان بزرگترین عوامل جامعه‌پذیر نشدن سیاست‌های فرهنگی معرفی شده است.

آنچه به عنوان راهکار جهت پر شدن این شکاف در نظر گرفته شده است مفهوم «هم‌ژمونی»

آنتونیو گرامشی است. « او هژمونی را چنین تعریف می‌کند: رضایت و توافقی که توسط مردم به بلوک حاکم داده شده است و با سلطه و قدرت که معمولاً جبری است تفاوت دارد» (کازمیان، ۱۳۸۴: ۲۱). از آنجا که طبقات اجتماعی موجود در هر جامعه‌ای دارای تکثر معرفتی و سلیقه‌ای دربارهٔ امور گوناگون و از جمله فرهنگ هستند، بلوک هژمونیک یا طبقهٔ خواستار هژمونی باید قادر به درک معنای این ناهمگونی‌ها باشد و طرحی برای گردهم‌آوری این ناهم‌گرای‌ها و اتحاد آن‌ها، با وجود این اختلاف داشته باشد. از نظر گرامشی امور مختلف فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی می‌بایست با هم در یک هماهنگی به سر برند و در ارتباط با هم سنجیده شوند و حاکمیت جهت اعمال هژمونی می‌بایست امور فرهنگی، اقتصادی، سیاسی را با هم تنظیم کند. بنابراین هژمونی وحدت این امور است و طبقهٔ حاکمه می‌بایست منافع فرهنگی، اقتصادی و سیاسی طبقهٔ سیاست‌پذیر فرهنگی را نیز مورد لحاظ و پوشش قرار دهد تا بتواند به هژمونی فرهنگی دست یابد. به عبارتی دیگر گرامشی بیان می‌کند که فقدان هژمونی ناشی از عوامل اقتصادی و سیاسی طبقهٔ حاکم به زبان فرهنگی جهت اعمال زور و سلطه است.

پیروزی یک پروژهٔ هژمونیک زمانی اتفاق می‌افتد که این پیام‌ها را با موفقیت و قدرت دریافت کرده و تحقق بخشد. نکتهٔ بسیار مهم در کنترل بحران‌های اجتماعی و از جمله بحران فرهنگی با استعانت از مفهوم هژمونی آن است که با استفاده از این مفهوم غلبهٔ روش و محتوای فرهنگی طبقهٔ حاکم از طریق مجموعه‌ای از نیروهای مرتبط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی دوام پیدا می‌کند. « در زمان بحران، این غلبه عمدتاً با اعمال زور حفظ می‌شود. اما در زمان‌های دیگر حکومت طبقهٔ حاکم از طریق نفوذ هژمونی آن توجیه می‌شود. مزیت مفهوم هژمونی در تأکیدی است که بر تجربهٔ زیسته مردم اهمیت قائل می‌شود و نه اینکه بر شعور آنها ساختاری را تحمیل کند. غلبهٔ طبقهٔ حاکم نه تجربه‌ای است انفعالی و نه ایستا، چیزی است که برای حفظ آن باید همیشه کوشید تا نو نگه داشته شود» (جانسون، ۱۳۷۸: ۱۹۴).

از آنجا که از نظر گرامشی عنصر ذهنی همانند عنصر یدی در تودهٔ مردم نقش بسیار مهمی دارد و محروم کردن جامعه از عنصر ذهنی در فرایند تولید فرهنگی و اوامر یکسویه کنشگر را به کار فرهنگی تبدیل می‌کند. جدایی عنصر ذهنی و یدی در عرصهٔ تولید فرهنگی در جامعه منجر به آن می‌شود که به تدریج نیروی کار فرهنگی به صورت عادت‌وار و کلیشه‌ای به انجام وظایف خود پردازد و به نوعی امور تکراری، فاقد خلاقیت و کسالت‌آور تبدیل شوند که قادر به ترسیم تصویر کلی و منسجم از زندگی فرهنگی نیستند. با تکیه بر یافته‌های این تحقیق و الگوی بر آمده از نظریه هژمونی می‌توان جریان فرهنگی در نظام آموزشی را با تحرک و پذیرش بیشتری همراه کرد، جنبه‌های کسالت بار آن را کاهش داد و مشارکت فعال‌تر جامعه دانشگاهی

در گفت و گو با دولت و نهادهای حاکمیتی در بخش فرهنگی، علمی و آموزشی را دامنه و عمق بیشتری بخشید. از منظر سیاست‌گذاری، با تعدیل میان انتظارات و شرایط در حال تحول جامعه و آموزش عالی ایران، شکاف میان تصور و واقعیت در دو سطح خط مشی گذاری و اقدام کاهش و زمینه‌های همگرایی بیشتر میان نیازهای نسل جوان دانشجو و هدف‌ها و انتظارات فرهنگی فراهم شود.



## منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۹۱) پرسه‌ها و پرسش‌ها، تهران: نشر آگه.
- آل احمد، جلال (۱۳۴۱) غربزدگی، تهران: جامی.
- ابراهیم‌آبادی، حسین (۱۳۹۳) سیاست‌گذاری فرهنگی آموزش عالی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- اسدپور، فروغ (۱۳۹۳) روشنفکران و پروژه‌های (ضد) هژمونیک، نشر پراکسیس.
- اعتماد (۱۳۸۹) معادلات و تناقضات گرامشی، تهران: طرح نو.
- ایمان، محمد تقی (۱۳۸۹) «کند و کاو معانی ذهنی مصرف‌کنندگان موسیقی»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، دوره ۳، شماره ۴، از ۸۵ تا ۱۱۲.
- بروجردی، مهرزاد، ترجمه جمشید شیرازی (۱۳۹۲) روشنفکران ایرانی و غرب، تهران: نشر فرزاد.
- بشیریه (۱۳۸۳) اندیشه‌های مارکسیستی، تهران: نشر نی.
- بشیریه (۱۳۸۳) جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی.
- پین، مایکل، ترجمه پیام یزدانجو (۱۳۸۹) فرهنگ اندیشه انتقادی، تهران: نشر مرکز.
- جول، جیمز (۱۳۸۸) گرامشی، ترجمه محمدرضا زمردی، تهران: نشر ثالث.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸) شرح جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، ج ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، ج ۳، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، ج ۵، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، ج ۶، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، ج ۷، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، ج ۹، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، ج ۱۰، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، ج ۱۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، ج ۱۳، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸) صحیفه امام، ج ۱۹، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹) علم و پژوهش و سیاست‌های پژوهشی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۹۲) نقشه مهندسی فرهنگی کشور.
- سجویک، پتر (۱۳۸۸) مفاهیم کلیدی در نظریه فرهنگی، ناصرالدین علی تقویان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- شریعتی (۱۳۸۹) بازگشت به خویشتن، تهران: مجموعه آثار ۴.
- فاضلی و قلیچ (۱۳۹۲) نگرشی به سیاست فرهنگی، تهران: تیسرا.

- فاضلی، نعمت اله (۱۳۹۲) فرهنگ و دانشگاه، تهران: ثالث.
- قیصری، علی (۱۳۹۳) روشنفکران ایرانی در قرن بیستم، تهران: هرمس.
- کاظمیان، مرتضی (۱۳۸۴) نظام سلطنتی و بحران هژمونی و اقتدار، تهران: نشر قصیده‌سرا.
- گرامشی (۱۳۹۵) شهریار جدید، ترجمه عطا نوریان، تهران: نشر اختران.
- لاکلاو و موفه (۱۳۹۳) هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، ترجمه محمد رضایی، نشر ثالث.
- نجاتی حسینی، سید محمود (۱۳۹۵) «آموزش عالی به مثابه امر فرهنگی: مسأله سه‌گانه معنا- هویت- سبک»، دانشگاه، تأملات نظری و تجربه ایرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۸۲-۶۳.
- نش، کیت (۱۳۸۹) جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمد تقی افروز، انتشارات کویر.
- هال، جان آر (۱۳۹۰) فرهنگ از دیدگاه جامعه‌شناختی، تهران: سروش.
- یورگنسن و فیلیپس (۱۳۹۱) تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- Denzin, N. and Lincoln, Y. (2011), The Sage Handbook of Qualitative Research, London: Sage.
- Baxter, P. and Jack, S. (2008), "Qualitative Case Study Methodology: Study Design and Implementation", The Qualitative Report.
- Wilkinson, David & Birmingham, Poter (2003), Using Research Instruments: A Guide for Researchers. London: Routledge.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## بررسی میزان پابندی مطبوعات ایران به عینی‌گرایی<sup>۱</sup> مطالعه تطبیقی روزنامه‌های همشهری، ایران و جام جم

مصطفی رهبر<sup>۲</sup>، الهام گوهریان<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۲۶ تاریخ تأیید: ۹۶/۳/۶

### چکیده

مقاله حاضر حاصل پژوهشی پیرامون میزان پابندی مطبوعات ایران به عینی‌گرایی است، بدین منظور الگوی مندیج بعد از اعمال اصلاحات ارائه شده توسط فیدر، مبنا قرار گرفت، این الگو چهار ویژگی برای اخبار عینی مطرح می‌کند: استفاده از زبان‌های خنثی، گنجانیدن همه طرف‌های مربوط به یک داستان، انصاف، ارائه حقایق به ترتیب اهمیت و تعادل. در ادامه با استفاده از نظرات مذکور و روش تحلیل محتوای کمی مقولاتی همچون گونه خبر (گزارش، استنباط و قضاوت)، جهت، انعکاس نظرات طرفین، دلایل و نتایج خبر، پیشینه خبر، منبع، سوگیری تصویری، حذف منجر به تحریف و همخوانی تیترو خبر تعریف شدند. سپس با نمونه‌گیری سیستماتیک از هر کدام از سه روزنامه ایران، جام‌جم و همشهری، ۲۴ نسخه انتخاب و اخبار سیاسی آن‌ها در سال ۱۳۹۲ تحلیل شدند. سرانجام مشخص شد ۳۲ درصد اخبار در سه روزنامه عینی‌گرایی کامل دارند و روزنامه همشهری به‌طور معناداری عینی‌گرایی را کمتر از روزنامه جام‌جم رعایت می‌کند. همچنین برای تحلیل نتایج پژوهش با شش نفر از اساتید روزنامه‌نگاری مصاحبه عمقی شد، به اعتقاد ایشان روزنامه همشهری با توجه به تاریخچه و ظرفیت‌های خود باید نسبت به سایر روزنامه‌ها عینی‌گراتر باشد در حالی که امروز به‌طور کاملاً آشکار و بدون ظرافت، جانبداری سیاسی می‌کند و به نظر می‌رسد میزان سیاسی‌گرایی و حزب‌گرایی در روزنامه همشهری در دوره مدیریت اخیر افزایش یافته است، لذا پیشنهاد واگذاری موسسه همشهری به شورای شهر برای حفظ استقلال حرفه‌ای همشهری توسط یکی از اساتید مطرح شد.

واژگان کلیدی: عینی‌گرایی، مطبوعات ایران، روزنامه همشهری، سوگیری.

۱- این پژوهش با حمایت مرکز مطالعات و برنامه‌ریزی شهر تهران انجام شده است.

۲- کارشناس ارشد ارتباطات و پژوهشگر رسانه.

۳- کارشناس ارشد ارتباطات و پژوهشگر رسانه.

rahbar.mostafaa@gmail.com

elham.goharian@gmail.com