

## تمدن و فرهنگ نقش علی و معلولی

سیدمرتضی مردیها<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۷/۵/۱۰، تاریخ تایید: ۹۷/۸/۱۸

### چکیده

در گفتار رایج علمی و فکری معاصر، غالباً فرهنگ در جایگاه متغیر مستقلی قرار می‌گیرد که بسیاری از امور اجتماعی را همچون متغیر تابع تبیین می‌کند، اما از این کمتر سخن گفته می‌شود که فرهنگ خود معلول چه عامل یا عواملی است. این درست است که در اینجا نوعی همکنش متقابل وجود دارد، ولی همکنشی منافی اهمیت بیشتر یک‌سویه بر سویه دیگر نیست. فرهنگ از محیط به‌شدت متأثر است تا جایی که می‌توان گفت تاحدودی مولود و معلول آن است. فرهنگ یک نرم‌افزار یا یک ابزار نرم است که در دنباله و تکمله سخت‌افزار یا ابزارهای سخت به کار رفع بهتر نیازهای بشر می‌آید. به حکم تأثیر محیط، در فضاهای بدوی تفاوت در محیط طبیعی و جغرافیایی باعث تفاوت فرهنگ‌ها بوده است و، به سبب همین تأثیر محیط، در فضای مدرن، محیط صناعی و کالبدی در موقعیت علت فرهنگ قرار می‌گیرد؛ در نتیجه، به‌سبب همگرایی صنعت و توسعه شهری در جهان، فرهنگ‌ها هم به تبع آنها به سمت یک کانون همگرایی می‌کنند. به این شکل، فرهنگ در معنای قدیم آن یعنی فرهیختگی، که عام و ارزش‌گذار بود، جایگزین معنای مردم‌شناختی مدرن آن می‌شود که با تنوع همراه و از ارزش‌گذاری و مقایسه‌گریزان بود.

واژگان کلیدی: فرهنگ، محیط، تمدن، نرم‌افزار، سخت‌افزار

---

<sup>۱</sup> عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی (mardihamortaza@yahoo.com)

## مقدمه

معمولاً هر بحثی راجع به فرهنگ با تحلیل و شرح معانی این واژه آغاز می‌شود. کتاب‌هایی وجود دارد که در این باره فحص مبسوطی صورت داده‌اند و ریشه‌شناسی و معانی مختلف و سیر کاربردهای واژه "فرهنگ" را در زبان انگلیسی (یا دیگر زبان‌های با ریشه لاتینی مثل آلمانی و فرانسه) کاویده‌اند. کتاب فرهنگ؛ یک بازبینی انتقادی در مفاهیم و تعاریف (Krober and Kluckhohn, 1952) از جامع‌ترین نوشته‌هایی است که، با ذکر نمونه‌ها، عرض عریضی از معانی و تعاریف فرهنگ را از میان نوشته‌های نویسندگان بزرگ این حوزه استخراج کرده است. کتاب نظریه علمی فرهنگ (مالینوفسکی، ۱۹۴۴) نیز از جمله رفرنس‌های اصلی در این زمینه است. در زبان فارسی، کتاب تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ (آشوری، ۱۳۹۳) به شکلی تفصیلی و تدقیقی معانی لغوی و اصطلاحی، تاریخچه تعاریف و سیر معانی و کاربردهای واژه در زبان و ادبیات فارسی و نیز انگلیسی و فرانسه، را آورده است. از آثار اساتید مردم‌شناسی در میان ایرانیان بنیان‌گذار کتاب زمینه‌شناسی فرهنگ (روح الامینی، ۱۳۹۴) راجع به معانی و تعاریف فرهنگ بحثی به تفصیل آمده اما معانی فرهنگ توصیفی و هنجاری در آن برآمخته شده است. کتاب جامعه‌شناسی فرهنگ (آزاد ارمکی، ۱۳۹۳) هم گزارشی تحلیلی از اقسام معانی و طبقه‌بندی‌های تعریفی و توضیحی ناظر به اجزای فرهنگ، علل و کارکردهای آن عرضه کرده است. در این آثار (که نمونه‌های مشابه فراوان دارد) تفصیلی از معانی و تعاریف گسترده و متنوع کلمه فرهنگ (توصیفی، تبیینی، هنجاری، تاریخی، مقطعی و ...) آمده است.

در نوشته‌های مختلفی به زبان‌های فارسی و غیرفارسی، به این اشاره شده است که فرهنگ از واژه‌های پرکاربردی است که تعاریف بسیاری برای آن ارائه شده، و این به حدی است که تعریف دقیق آن را تقریباً تعلیق به محال می‌کند. نقل شده است که تلاش‌های معطوف به تعریف فرهنگ شبیه تلاش برای به چنگ آوردن باد است (شاگری، ۱۳۹۳)! پل ویلیس در مقدمه بر کتاب بارکر، می‌گوید که "فرهنگ" مفهومی عجیب گسترده است؛ گویی بدون آن قادر به انجام کاری نیستیم. در همه‌جا از آن استفاده می‌شود، در حالی که این استفاده بسیار ناکافی و نیازمند پالایش است. کسی نمی‌تواند فرهنگ را به‌طور دقیق تعریف کند و بگوید "در واقع" چه معنایی دارد. «تأحدودی به‌همین دلیل است که واژه بسیار سودمندی است، زیرا همیشه بعدها می‌توانیم ادعا کنیم منظوری نسبتاً متفاوت از آن داشتیم.» (بارکر، ۱۳۹۵، ۳۳ و ۲۱) نیز گفته شده است که اخذ و تطبیق نابجای تعاریف مفهومی فرهنگ از رشته‌های علمی مختلف با اهداف، رویکردها، و سطوح تحلیل متفاوت، گاه رقیب و حتی متناقض، دشواری تعریف عملیاتی، سنجش و اندازه‌گیری فرهنگ را دوچندان نموده است. (رازنهان، ۱۳۸۶، ۸۴) من از تکرار تعاریف در اینجا خودداری می‌کنم و اشاره‌ام به آن صرفاً از این بابت است که یادآور

شوم، به‌رغم این پیچیدگی و پراکندگی مفهومی و دلالتی، ضروری است دو معنای این واژه از هم تفکیک شود؛ دو معنایی که گاه به‌نظر می‌رسد به مرز تفاوت معنایی نوعی مشترک لفظی و جناس نزدیک می‌شود، و عجیب این‌که، هرچند فراوان به آن اشاره شده، به‌ویژه از منظر توابع فکری و عوارض معرفتی التباس آنها، کمتر مورد تدقیق و تصریح قرار گرفته است.

یکی از معانی اصلی و مهم فرهنگ، که در گفتگوهای عرفی بیش از متون علمی دیده می‌شود، چیزی است در ملتقای علم و اخلاق؛ و گویا ارزشی که مشتمل بر آن است از هر دو این حوزه‌ها اخذ شده است. در این معنا، واژه فرهنگ و اسم فاعل یا صفت مشبیه یا صیغه مبالغه آن از قبیل بافرهنگ، فرهیخته، فرهنگ‌مدار و نظایر آن متضمن نوعی ارتفاع و بهبودی و برتری است. ترکیبی از ارجمندی سواد و دانش، از یک‌سو، و نیز ادب و مراعات، از سوی دیگر، که گویا این تاحدی نتیجه طبیعی و خودبه‌خودی آن است. به عبارتی، گویا فرض بر این بوده است که دانایی فضیلت است، به این معنا که با افزایش سواد و دانش، صرف‌نظر از این‌که مفاد و محتوای آن آموزش چه باشد، به صرف فرایند آموختن و پرورش ذهن و ضمیر، به‌طور تقریباً خودکار، چیزی از سنخ اخلاق و رفتار پسندیده هم از فرد صادر می‌شود. بر همین اساس است که مطابق کاربرد گسترده واژه، فرهیخته یا بافرهنگ کسی است که (۱) سواد و نیز سطوحی از دانش و حکمت دارد، و (۲) بر اساس همان دانش و حکمت، درجاتی از خلق‌وخوی نیک و آداب‌دانی و رفتارهای پسندیده و سعه صدر و نیز برخی توانمندی‌ها در روابط جمعی در او وجود دارد. این را در بسیاری از آثار کلاسیک فارسی و لاتین، از جمله در شاهنامه فردوسی، می‌توان مشاهده کرد. در این معنای کلمه است که دارنده آن به‌عنوان یک صفت، یا به عبارتی اسم فاعل آن، می‌تواند مضمول اتصال به علایم صفت تفضیلی یا عالی شود: چنان‌که می‌گوییم فلان کس فرهیخته‌تر است یا بافرهنگ‌ترین است. نیز در همین معناست که در قضاوت راجع به جوامع و کشورها یا صنف‌ها و نیز افراد از چیزی به نام سطح فرهنگ نام می‌بریم، و مثلاً می‌گوییم سطح فرهنگ مردم ژاپن، یا سطح فرهنگ اساتید دانشگاه، یا سطح فرهنگ فلان شخص خاص بالاست.

حال این معنا را مقایسه کنیم با معنای نسبتاً رایج‌تر واژه فرهنگ، در زمان‌های اخیرتر، که مراد از آن مجموعه عقاید و باورها، و ارزش‌ها و عادات و الگوهای رفتاری (از جمله خورد و نوش و پوش و جشن و عزا) و مجاز و ممنوع‌ها و آداب و رسوم است که یک قوم یا ملت یا فرقه یا طبقه یا گروه خاصی از مردمان دارند و بخش‌هایی از زندگی خود را بر اساس آن سامان می‌دهند و تاحدودی بر اساس آن هویت مشترک و درک متقابل پیدا می‌کنند: همچون در تعبیر فرهنگ افریقایی، فرهنگ شینتو، فرهنگ ایللیاتی، فرهنگ ایرانی، فرهنگ صوفیه و نظایر اینها. اگر کسی تعبیر "سطح فرهنگ" را به‌کار ببرد و شنونده گمان برد فرهنگ در این تعبیر

در معنای دوم به کار رفته، دچار ابهام می‌شود؛ درست همان‌طور که اگر کسی تعبیر "غنا" فرهنگ را به کار برد و شنونده گمان برد معنای نخست فرهنگ منظور نظر بوده است او هم به سوء فهم دچار می‌شود. کمتر کسی مدعی این است که فرهنگ کانادایی غنی است یا سطح فرهنگ سرخ‌پوستان بالاست. به عبارت دیگر ارزش صدق و کذب گزاره‌های مذکور بستگی تام به این دارد که فرهنگ را به چه معنا بگیریم. اگر این دو را جابجا کنیم معلوم می‌شود که در هر جا چه ادعایی داریم و چرا به بداهت راستنمایی دارد: فرهنگ غنی سرخ‌پوستان امریکا و سطح بالای فرهنگ مردم کانادا.

در واقع بخشی از پیچیدگی و دشواری فهم مفهوم فرهنگ مربوط به جدا نکردن دو مفهوم و دو تعریف این واژه است که می‌توان آن را ذیل تعریف توصیفی و تعریف هنجاری و تجویزی، هرچند در معانی ای متفاوت از منظور ما قرار داد (سلیمی، ۱۳۸۵، ۱۷). تفکیک این تعاریف البته مسبوق به سابقه است و در کمتر اثری راجع به فرهنگ اشاره‌ای به آن نشده، هرچند منظوری که از این تعبیر اراده شده ربط چندانی به تقسیم ما ندارد، و نیز البته بر نتایج و عوارض آن تأملی در حدی که در این نوشته منظور نظر ما است نشده است. تعریف توصیفی آن است که فرهنگ را یکی از اوصاف ناگزیر "هر" جامعه می‌داند، در حالی که فرهنگ در معنای تجویزی چیزی است دارای ارزش که برخی افراد و جوامع آن را دارند و برخی فاقد آنند، یا به تعبیر دقیق‌تر امر مستحسنی است که افراد و جوامع مختلف به درجات مختلفی از آن برخوردارند. کم نیست مواردی که با برآمیختن این دو مفهوم از فرهنگ نمایی ارائه می‌شود که هم خرافات در آن هست هم نظریات علمی پیشرفته، و هم عیار و ارزش زندگی است. (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۱، ۱۶)

پرسش ما در این مقاله جهت علی در فرهنگ و ارتباط آن با سایر وجوه زندگی از جمله محیط و ذات انسان است. با تفکیک دو معنای فرهنگ اینک می‌توانیم تدقیق کنیم که شأنیت فرهنگ را از حیث علت یا معلول بودن نسبت به وجوه دیگر زندگی در هر یک از این معانی دوگانه چیست. از باب مقدمه ناگزیریم دو دفع دخل مقدر صورت دهیم. یکی در مورد ذات‌گرایی و دیگری در مورد هم‌کنش. ممکن است نوعی اشکال ذیل اتهام ذات‌گرایی در اینجا متوجه این بحث شود. این که آیا به‌راستی می‌توان از موجود یونیورسالی بنام انسان نام برد یا این که بایستی احتمال داد که ذاتی در کار نیست و انسان بسته به احوال قوم‌شناختی، و به تبع آن فرهنگی‌اش، انواع مختلفی دارد. اگر منظور از ذات نوعی ماهیت صلب و مطلقاً غیرقابل تغییر باشد، پاسخ این است که نه، برای انسان چنین ذاتی وجود ندارد. اما اگر منظور نوعی طبع و گرایش اصلی و جدی باشد که ژن‌ها و غدد عامل آنند و هرچند تفاوت درجات دارد اما اصولاً تخلّف از کلیت آن، به‌طور گسترده و پایدار، بعید است، پاسخ به ذاتمندی انسان مثبت است.

ادوارد تایلور در این باب می‌گوید: «خصایل و عادات بشری چنان هم‌شکل و هماهنگ است که ما را به یاد ضرب‌المثل ایتالیایی که همهٔ جهان یک کشور است می‌اندازد. بشریت یک ذات بیشتر ندارد، و هر قبیله‌ای در هر جای دنیا که باشد از مقاطعی فرهنگی باید عبور کند که می‌توان آنها را با هم مقایسه کرد.» (Taylor, 1920: 6-7). این که انسان موجودی است با سرشتی خاص، تا اوایل قرن بیستم، تقریباً میان متفکران مشترک بود. این که قدما بر نقش عقل در راهبرد این موجود تأکید می‌گذاشتند و متأخران به نقش محیط و احوال جبری بیولوژیک بشر تفتن بیشتر یافتند، در این که انسان ذاتی و طبیعتی دارد که فاصله‌گرفتن زیاد از آن در مواردی ناممکن و درموردی دشوار است مورد اختلاف نبود. تردید در ذات‌گرایی و تعریف انسان به‌عنوان موجودی که وجود او بر ماهیتش مقدم است و هر تغییری در احوال شخصیتی و حتی غریزی او شدنی است و دامنهٔ انتخاب و تغییر او حد و مرزی نمی‌شناسد ایده‌ای بود که بیش از آن که از علم برخیزد، مولود برخی ضرورت‌های اخلاقی و عقیدتی بود (پینکر، ۱۳۹۳، فصل نخست).

بنابراین ما ذاتمندی انسان در معنای علمی آن را در این مقاله یک مفروضه تلقی می‌کنیم: انسان ذاتی دارد، به این معنای ساده که هیچ انسانی نمی‌تواند از خورد و خواب و غضب و شهوت و حسد و لذت و درد و ... و نیز از تأثیرات کمابیش همگون اینها بر عقل و تجربه و باورهای او فاصله بگیرد؛ هرچند دامنهٔ تنوع شخصیتی و حتی فیزیولوژیک افراد و جوامع انسانی ممکن است قابل توجه باشد، و هرچند همواره امکان تغییر و بهبود قابل توجهی در پیش رو داشته و دارد و از آن در جهت بهبود استفاده کرده و می‌کند، اما فرم زیستی- روانی مشترک و بستگی همسان همه انسان‌ها به نیازهای خاص بدنی و روحی تا حدود زیادی مشترک چندان است که می‌توان از ذات یا سرشت یا طبیعت خاصی سخن گفت و سپس نسبت آن با محیط و کیفیت خلق چیزی به نام فرهنگ را از میان این دو جست‌وجو کرد.

در مورد هم‌کنش، واضح است که هنگامی که بحث تأثیر علی محیط و عوامل مادی بر فرهنگ مطرح می‌شود، به ذهن هر کسی این خطور می‌کند که چنین رابطه‌ای دوسویه و به اصطلاح از نوع تعاملی و هم‌کنشی است. به این موضوع به فراوانی اشاره شده است. در توضیح ضرورت خودداری از یکسویه دیدن این رابطه، گاه این پرسش ضرب‌المثل‌وار مشهور هم اضافه می‌شود که "ابتدا مرغ بود یا تخم مرغ؟" و از این طریق گویی این دعوا القا می‌شود که چنین پرسش‌هایی فاقد اهمیت یا ارزش عملی است چون به جایی نمی‌رسد و در دل یک تناقض‌نما در درازنای مبهم تاریخ تکامل گم می‌شود. (اینگلهارت، ۱۳۷۳، ۲۶).

این سخن که در عموم این موارد، و از جمله در مورد موضوع این مقاله، رابطه یک رابطهٔ تعاملی است، و معلوم کردن این دشوار است که کدامیک مقدم بوده است راست است؛ اما مثل

بسیاری از سخنان کلی و کلانی که راستی و صدق خود را وامدار کم‌مایه‌بودن مدعای خوداند سخن کم‌فایده‌ای است. تعاملی‌بودن یک رابطه یا تأثیر و تأثر متقابل به معنای تقسیم‌بالمناصفه مسئولیت علی نیست. چیزی که نه صفر باشد و نه ده لزوماً پنج یا حتی جایی در همسایگی آن نیست؛ ممکن است از ۱ تا ۹ باشد. هم‌کنشی‌بودن یک رابطه هیچ منافاتی با سنگین‌تربودن وزن یکی از دو کفه و تقدم یکی بر دیگری ندارد؛ و اگر بخواهیم پاسخمان به پرسش نسبت علی فرهنگ و محیط درست‌تر و دقیق‌تر و ثمربخش‌تر باشد باید معلوم کنیم وزنه سنگین‌تر و عامل اصیل‌تر کدام طرف است. این سخن درست که میان فرهنگ و محیط رابطه‌ای از جنس تأثیر متقابل وجود دارد ما را از جستجوی این معاف نمی‌کند که کدام اولویت و اولیت بیشتری دارد؛ کدام یک نقش قدیم‌تر و اصیل‌تری دارد؛ کدام بیشتر تحت‌تأثیر یا سیطره دیگری قرار دارد؛ شرایط محیطی یا باورها و ارزش‌ها؟ این پرسش را حتی در قالب آن ضرب‌المثل مطایبه‌آمیز و ظاهراً بی‌پاسخ هم (با استناد به تاریخ تکامل زیستی که از یاخته‌های زنده اولیه آغاز شد) می‌توان پاسخ داد: در ابتدا شکل اولیه‌ای از تخم‌مرغ وجود داشت.

پس برای شناخت بیشتر ماهیت و موقعیت فرهنگ از منظر علی هم باید به سراغ تک‌یاخته‌های فرهنگ رفت. مالدینوفسکی با طرح پرسش «چگونه می‌توان شروع فرهنگ بشری را توجیه کرد؟» می‌گوید از آنجا که عوامل رشد فرهنگی درهم پیچیده و به هم وابسته‌اند و درباره مراحل رشد آن نیز اطلاع کافی نداریم و هرگونه تفکر مربوط به اوایل فرهنگ بشری نیز دشوار است، «تنها می‌توانیم این روابط متقابل را در فرهنگ رشدیافته کنونی بررسی و آنها را تا شکل‌های هرچه ابتدایی‌تر ردیابی کنیم.» (مالدینوفسکی، ۱۳۸۷، ۱۶۴، تأکید از من است). دورکیم در آغاز کتاب خود *اشکال/اولیه حیات دینی استدلال* می‌کند که برای تعریف چیزی مثل دین باید به سراغ قدیم‌ترین و ابتدایی‌ترین اشکال آن رفت، چراکه هرچه پدیده‌ای از اصل خود دورتر شود در جریان تحولات تاریخی خود با امور متعددی ترکیب می‌شود و شکل پیچیده‌تر آن کارکردها و علل متعددی پیدا می‌کند که باعث می‌شود پیداکردن شکل اولیه و خصوصاً علل نخستین آن دشوار شود. دورکیم برای تقویت این نظرش به کشف موجودات تک‌یاخته‌ای اشاره می‌کند و می‌گوید از لحظه‌ای که کشف شد که موجودات زنده تک‌یاخته‌ای وجود دارد، کل تلقی ما از تکامل زیستی دستخوش تغییر گردید. برای درک ماهیت فرهنگ «می‌بایست به بدوی‌ترین و ساده‌ترین شکل آن برگشت و کوشید دریافت که خصلت‌های آن امر در آن مرحله از هستی‌اش چگونه است؛ سپس باید دید امر نامبرده چگونه اندک اندک توسعه‌یافته و پیچیده‌تر شده است، چگونه به مرحله‌ای که اینک مشاهده می‌کنیم رسیده است.» (دورکیم، ۱۳۹۳، ۴). بر این مبنا، راه شناخت جهت علی در فرهنگ این است که فرهنگ را در ابتدایی‌ترین جوامع مورد مطالعه قرار دهیم.

## نقش محیط

در ضمن اولین تلاش‌های فلسفی و علمی مدرن برای توضیح علل احوال فرهنگی مردمان مختلف، برخی متفکران بر آن شدند که تقدم احوال مادی و محیطی و اقلیمی بر اطوار روحی و روانی و فرهنگی چندان است که می‌توان از چیزی به نام روح ملل و اقوام نام برد؛ به این معنا که شرایط محیطی چندان در ترکیب احوال شخصیتی خاصی در مردمان ساکن آن نواحی نقش دارد و آنها را چندان شبیه به هم و متفاوت از افراد مناطق دیگر می‌کند که می‌توان خصایلی را به ملتی یا دسته‌جات بزرگتر از ملت یا کوچکتر از آن نسبت داد.

از نمونه‌های نادری در عصر کلاسیک، همچون مقدمه ابن خلدون، که اشاراتی کلی در این باب داشته‌اند اگر بگذریم، صاحب کتاب *روح قوانین* گویا نخستین کسی است در میان فلاسفه مدرن که در این باب سخن گفته است. از نگاه او مثلاً رواج بردگی معلول گرمای هواست. مونتسکیو راجع به سازوکار این‌که چگونه وضع آب‌وهوا و اقلیم باعث برخی از خصایل مردمان است هم توضیحاتی می‌دهد. از جمله این‌که گرما به‌قدری رشادت را ضعیف می‌نماید که مردان به کارهای پر زحمت تن در نمی‌دهند مگر از ترس کیفر، پس بردگی در آنجاها کمتر مخالف عقل به‌نظر می‌رسد؛ و چون ارباب در مقابل پادشاه به همان اندازه سست و بی‌حال است که غلام در مقابل ارباب، به همین سبب بردگی سیاسی بردگی مدنی را همراه خود می‌آورد و هر دو باهم وجود دارند (مونتسکیو، ۱۳۵۹، ۵۰۲). اعتبار علمی و فلسفی و استدلال‌های مونتسکیو و تعمیم‌های او در این باب به شدت محل تردید است و از چشم دقیق یک تحلیل‌گر باریک‌بین امروزی سست به‌نظر می‌رسد، اما اهمیت آن در بازکردن این باب و تأکید و تصریح بر آن است. علاوه بر مونتسکیو، یک فرانسوی دیگر هم در قرن بیستم این ایده را در کتاب *روح ملت‌ها* پی گرفت. از نگاه او چیزی همچون مزاج مدیترانه‌ای یا لاتینی، از این اقلیم احساس می‌شود. او باور دارد که سرعت برآمدن خورشید در جنوب اروپا هیچ وجه مشترکی با فلق دیرپای شمال ندارد، و متأثر از همین، شعر جنوب به تبع طلوع و غروب آن شفاف و شعرهای تخیلی و رمانتیک شمال مشابه طلوع و غروب آن مبهم است. جغرافیای مدیترانه، که روح لاتینی در آنجا شکل پذیرفته، چنان است که مردم آن به فردیت خو گرفته‌اند (زیگفرد، ۱۳۹۲، ۳۲ و ۳۳).

سخنانی که در باب نقش محیط و اقلیم در فرهنگ از سوی برخی فیلسوفان اظهار شد و بعضاً مدعیات دقیق و استدلال‌های نیرومندی هم نداشت، از سوی بعضی صاحب‌نظران و دانشمندان به‌نام به‌طوری جدی‌تری پی گرفته شد. مارکس گفت «*این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می‌کند، بلکه زندگی است که آگاهی را تعیین می‌کند*» (مارکس، ۱۳۸۶، ۲۹۵) و بر که مشهور است کتاب معروف و مهم خود *اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری* را در واقع در نقد رویکرد و روش ماتریالیسم مارکسی نوشته است در همین کتاب می‌گوید: «سهم نسبی

افزون‌تر پروتستان‌ها در مالکیت سرمایه، مدیریت، و رده‌های فوقانی کارگری در شرکت‌های بزرگ صنعتی و تجاری را می‌توان معلول شرایط تاریخی مربوط به گذشته‌های دور دانست که در آن شرایط تعلق مذهبی نه علت بلکه تا حدود زیادی معلول پدیده‌های اقتصادی به‌نظر می‌رسید» (وبر، ۱۳۷۳، ۱ و ۲) (تأکید از خود ماکس وبر است).

تایلور در این مورد ادعای بدهت کرد و بر این بود که اولویت علل مادی به‌صورت قابل تصدیق است: «هر انسانی با درک وجدانی درمی‌یابد، این علل طبیعی مشخص است که، تا حدود زیادی، رفتار انسان را ایجاب می‌کند.» (Taylor, 1920: 3). آر. اس لیند در کتاب *دانش برای چه* در توضیح فرهنگ بر عنصر سکونت در مکان خاص تأکید می‌کند: «تمامی چیزهایی که گروهی از مردم که در ناحیه جغرافیایی خاصی سکونت دارند انجام می‌دهند، شیوه‌هایی که کارهای خود را با آن انجام می‌دهند و شیوه‌هایی که با آن درباره امور فکر و احساس می‌کنند، ابزارهای مادی و ارزش‌ها و نمادها» (Krober and Kluckhohn, 1952: 50) نکته مهم در این تعریف اشاره به مردمی است که "در ناحیه جغرافیایی خاصی سکونت دارند". چرا این مهم است؟ آیا ممکن است فرهنگ در یک ناحیه جغرافیایی خاص شکل خاصی داشته باشد ولی معلول آن شرایط جغرافیایی و محیطی خاص نباشد؟ اگر پاسخ منفی است معنا و مفادش این است که فرهنگ و تشابه و تفاوت فرهنگ‌ها، لاقلاً تا حدودی، ناشی از شرایط محیطی و تشابهات و تفاوت‌های محیطی است. به عبارتی، از این دیدگاه گویی نوعی تکامل فرهنگی، بر قیاس تکامل زیستی وجود دارد. سخن داروین حاکی از نقش مهم جدال انسان با طبیعت برای تطبیق بیشتر با آن بود؛ تکامل زیستی محصول تلاش انسان برای داشتن امکاناتی بوده که رفع رجوع بهتر نیازهایش را به همراه داشته است. بر مبنای شواهدی از همان دست، می‌توان این نظر را مطرح کرد که تکامل فرهنگی هم همین حکم را دارد. این در تمامیت خود (یعنی تکامل فرهنگی را قیاس از تکامل زیستی گرفتن) چیزی است که مورد دفاع مردم‌شناسان مکتب انگلیسی یا همان حامیان رویکرد مقایسه‌ای است. درعین حال، در شکل خفیف‌تر آن به‌نظر می‌رسد مورد حمایت عموم کارکردگرایان و عموم متفکرانی است که فارغ از الزامات سیاسی و اجتماعی روشنفکری در این موضوع مذاقه داشته‌اند.

تقدم محیط بر فرهنگ، چیزی است که جغرافیای فرهنگی کوشید با مطالعات تجربی خاص آن را نشان دهد (Huntington, 1914). چیزی که دترمینیسم فرهنگی یا ماتریالیسم فرهنگی بیان قوی‌تر و شکل راست‌کیشانه‌تری از آن است: «منظور من از دترمینیسم فرهنگی این است که متغیرهای مشابه تحت شرایط یکسان رو به این سو دارد که نتایج مشابه ایجاد کند. متناظر راهبرد داروینی در عالم اجتماعی- فرهنگی عبارت است از اصل موجبیت فناورانه- محیطی یا فناورانه- اقتصادی» (Harris, 1979) بر همین اساس گفته شده است مردم‌شناسی مدیون



تحقیقات اکولوژی و محیط‌شناسی است، و یکی از محققان پرکار و موفق، در این زمینه اِسُورث هانتینگتون (استاد دانشگاه ییل) است که «به‌روشنی ثابت نمود آب‌وهوا و منابع طبیعی محیطی، عمیقاً تحول و تاریخ و توسعهٔ یک فرهنگ را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد.» (روح الامینی، ۱۳۹۴، ۱۴۰). همین ایده در مورد مقایسه مردمان جوامع با جغرافیای متفاوت و تبیین آن بر اساس این کاربرسته شده است. به‌عنوان نمونه، نگاهی به باورهای فرهنگی روستاییان مناطق مرکزی ایران در مورد "آب" و مقایسه آن با همین باورها نزد دهقانان آلمانی، توجه برخی محققان را جلب کرده است. گفته شده است «پیدا است که جایگاه آب نزد مردمان ساکن در اقلیم خشک با جایگاه آب نزد ساکنان مناطق پرباران یکسان نیست. فرهنگ به‌عنوان یک فرآورده حاصل از زیست‌محیط و انسان پرورده شده در این زیست‌محیط، خاستگاه‌های عمیق اقتصادی دارد؛ نکته‌ای ناپوشیده برای اغلب ما» (فروزمند، ۱۳۹۰).

برای نشان‌دادن نمونه‌ای از تأثیر آب‌وهوا بر احوال فرهنگی مثالی از مردم‌شناسی اهالی قطب گویا است. زیرا چنان که گفتیم اقوام اولیه می‌توانند تک‌یاخته‌های فرهنگ را نشان دهند. اسکیموها قسمت اعظم سال را رودرو با خطر زندگی می‌کنند. برای زنده‌ماندن در چنین محیط خطرناکی مردم باید مقررات ویژه‌ای را رعایت کنند. از جمله این مقررات این‌که در شرایط سخت امکان کمک به افراد سالمند وجود ندارد. سگ‌های سورت‌مه بسیار مورد نیازند، در عین حال گاهی اتفاق می‌افتد که اسکیموها ناگزیراند میان مرگ و خوردن سگ‌هایشان یکی را انتخاب کنند. هنگام فاجعه حتی ممکن است مجبور شوند میان مرگ و آدم‌خواری یکی را برگزینند افسانه‌های هر زیستگاه با زیستگاه دیگر کمی فرق می‌کند، اما هیچ طایفه‌ای از اسکیموها دارای ملیت نیستند و جنگ میهنی را نمی‌شناسند، خودشان را مالک سرزمین نمی‌دانند و در مقابل اقوام دیگر، از آن دفاع نمی‌کنند (مید، ۱۳۸۸، ۸۹ و ۹۰ و ۹۱ و ۱۱۴ و ۱۲۳). «این رویکرد قرار است به یاد ما بیاورد که عوامل متعددی در کار این جهان‌کارسازی می‌کنند و البته تمامی آنها هم از انسان سرچشمه نمی‌گیرند» (Demerit, 1994: 163)

### فرهنگ در آغاز: ابزار نرم

اینک با پذیرش تأثیر کلی محیط بر فرهنگ نیازمند پیگیری دقیق‌تر سازوکار این تأثیر هستیم. محیط چگونه بر فرهنگ تأثیر می‌کند؟ برخی دیگر از محققان و نظریه‌پردازان بر این انگشت گذاشته‌اند که فرهنگ یک ابزار مشکل‌گشا یا مسئله‌حل‌کن است. این نوع نگاه گسترهٔ فراگیرتری از حوزهٔ فرهنگ‌پژوهی داشته است. برخی انگیزه از تحقق علم و ماهیت آن را توانایی حل مسئله دانسته‌اند (Laudan, 1978). یا در توضیح چگونگی پیشرفت تکنولوژی بر توانایی آن در حل مشکل و پاسخ به نیاز تأکید کرده‌اند. (Johnson, 1977: 63).

در مورد نسبت فرهنگ با نیاز، مالدینوفسکی می‌گوید که اصلی‌ترین کار ویژه فرهنگ برآورده کردن نیازهای زندگی اجتماعی انسان و نیاز بنیادین او برای انطباق با محیط اطراف خود است (مالدینوفسکی ۱۳۸۳، ۱۷۱). بر این مبنا، فرهنگ ماهیت مشکل‌گشا و رفع نیاز دارد، و اگر چنین باشد می‌توان بنا را بر این گذاشت که ابتدا مشکلی و نیاز وجود داشته و سپس چیزی که برای حل و رفع آن ساخته شده است؛ گیدنز می‌گوید نیازهای اساسی، منشأ زیستی دارند و در همه انسان‌ها و همه دوران‌ها و همه فرهنگ‌ها دیده می‌شوند. «نیازها، انگیزه تولید می‌کنند و انگیزه هم رفتار و روابط اجتماعی را بازتولید می‌کند. اما پدیده دیگری نیز روابط اجتماعی را جهت می‌دهد و آن «فرهنگ» است. فرهنگ با نیاز در ارتباط است. فرهنگ یعنی شیوه زندگی در یک جامعه خاص.» (گیدنز، ۱۳۷۷، ۵۶). بر این تأکید شده است که فرهنگ به ناگزیر متناسب با طبیعت انسانی یا همان نیاز اوست. فرهنگ راهکاری مناسب برای رفع نیاز ارائه می‌دهد. «فرهنگ نه تنها به دلیل نیازهای بشری که به واسطه همین نیازها آفریده شده است.» (آزاد ارمکی، ۱۳۸۷، ۱۰۴)

به نظر می‌رسد نیاز هم رفتار غریزی حیوانی را توضیح می‌دهد و هم رفتار فرهنگی انسان را. توضیح رفتار حیوانات برای ما دشواری چندانی ندارد. هرچند عنصر کلیدی این توضیح یعنی "رفتار غریزی" مفهومی رازوار و ابهام‌آلود به نظر می‌رسد، اما این قدر هست که ثبات تاریخی رفتاری انواع جانوری در رفع نیازهایشان چنان است که شاه‌کلید غریزه برای توضیح آن کفایت می‌کند. در مورد انسان‌ها ماجرا تا حدودی متفاوت است. روشن است که بخشی از رفتارهای انسان هم با همان مفهوم کلیدی غریزه یا درک غریزی قابل توضیح است؛ ولی از آنجا که آن عنصر ثبات مطلق رفتاری در مورد برخی رفتارهای انسان غایب است، و بشریت در طول اعصار و هم‌گامی در عرض جغرافیا رفتارهایی از خود بروز می‌دهد که نشانی از ابداع و پیشرفت دارد، توسل به غریزه همواره توضیحی وافی نیست. توضیح به کمک غریزه بیشتر به کار چرایی رفتار آدمی می‌آید تا چگونگی آن. در مورد حیوان هر دو پرسش "چرا آب می‌نوشد؟" و "چرا این‌گونه آب می‌نوشد؟" با پاسخ "این یک امر غریزی است." مرتفع می‌شود، در مورد انسان پرسش "چرا آب می‌نوشد؟" با توضیح "این یک امر غریزی است." جواب می‌گیرد، اما پاسخ به این‌که "چرا این‌گونه می‌نوشد؟" ربطی به غریزه ندارد. چون هرچند انسان‌ها هم در دوره‌های نخستین زیست خود لابد چگونگی کارهای خود را نیز از غریزه می‌گرفتند ولی اینک که تحول رفتاری در آنها دیده می‌شود چنین توضیحی برای آنها کافی نیست. در اینجا است که عنصر فرهنگ در توضیح رفتار انسان داخل می‌شود. این‌که چرا برخی انسان‌ها به گونه‌ای آب می‌خورند، و برخی دیگر به گونه‌ای دیگر، ناشی از فرهنگ آنهاست. اما این پاسخ پرسش مهمی را پیش می‌کشد که خود این فرهنگ مولود چیست.

رفع نیاز چگونه محقق می‌شود؟ قوه عقل و درک و ابداع انسان اولین و مهم‌ترین کارکردش را در محاسبه هزینه و فایده در عملیات رفع نیاز می‌یابد که منجر به ساختن ابزار می‌شود. عبور از ساختِ گزینه‌ی صرف و توسل به عقل برای ساختن ابزار ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین جلوه خود را در استفاده از اشیای در اختیار (مثلاً چوب و سنگ برای شکار و دفاع) نشان می‌دهد؛ و پس از آن نوبت به ایجاد تغییر در این اشیا در جهت کارآمدی بیشتر می‌رسد. از اینجا تمایز اصلی انسان بدوی، در قیاس با حیوانات آغاز می‌شود: انسان حیوانی است ابزارساز.

برای درک بهتر این که ابزارها چگونه ساخته می‌شوند بهتر است در ابتدا تفاوت‌های محیطی را در نظر بگیریم. با فرض انسان‌هایی که سرشت واحدی دارند و در محیط زیست واحدی قرار دارند، آنها به‌یمن ابزاری به نام عقل این توانایی را دارند که فکر کنند و آن را در قالب آزمون و خطا بسنجند که برای برگرفتن مایحتاج خود و رفع نیازهای حیاتی چگونه اگر عمل کنند به نتایج بیشتر و آسان‌تر و ایمن‌تر و بهتر می‌رسند. یک قسم از این ابزارسازی که ابزارهای سخت است، همچون چماق یا سنگ، لاقط در ابتدا، اصل ماجراست. با این ابزارهاست که می‌توان غذای شکار بیشتری به دست آورد و ایمنی بیشتری داشت. اما عقل ابزارساز این را هم درمی‌یابد، یا این‌طور می‌پندارد، که در کنار این وسایل چیزهای دیگری هم هست که می‌تواند به شکل دیگری در این بهبود کارسازی کند. نکته بسیار مهم برای بحث حاضر این است که این ابزارسازی دو وجه دارد: سخت و نرم. ابزار مورد بحث از ابزار سخت شروع می‌شود، و به ابزار نرم هم می‌رسد، ابزارهای سختی از جنس چوب و سنگ با ابزارهای نرمی از جنس تدبیر و حيله همراه می‌شود.

صرف‌نظر از اختلاف‌ها، همه اقوام اولیه از جادو، قربانی، جانمندانگاری، قواعدی برای تقسیم کار و توزیع امکانات بهره می‌برند و این حاکی از این است که عقل ابزارساز و هزینه فایده‌گر برای رفع نیازهای خود قادر و نیز مجبور به تولید ابزارهایی به جز سخت‌افزار هم هست. این را در ساده‌ترین رفتارها در مورد غذا، لباس، پناهگاه، ایمنی، و جفت می‌توان دید. انسان، با خروج از ساحت گزینه صرف از عقل خود برای ساختن انواع بهتر و کاراتری از این موارد اقدام می‌کند. اما بلافاصله متوجه می‌شود که حل مسئله غذا فقط ساختن ابزارهایی برای شکار و میوه‌چینی بیشتر و بهتر نیست؛ به این هم نیاز دارد که غذای به دست آمده چگونه توزیع شود و چه کسانی به چه میزان باید از آن بهره ببرند. لباس فقط برای گریز از سرما نیست، می‌تواند نمادی از احتشام و نیز ابزاری برای پیشگیری از تحریک جنسی هم باشد؛ ایمنی با داشتن ابزارهای دفاعی و هجومی بیشتر دست می‌دهد اما خسارت‌هایی هم دست می‌دهد، همچون بیماری و آفات طبیعی، که برای پیشگیری از آنها سلاح و پناهگاه به کار نمی‌آید؛ برای خود جفت پیدا می‌کند ولی به تدریج ملتفت می‌شود که برای حفاظت جفت خود از آمیزش با دیگران به جز

حمایت او در برابر تعرض، به چیزی از جنس قاعده نیز نیازمند است. این گونه، تدبیر برای حل این مشکلات ناگزیر می‌شود و فرهنگ از همین جا برای محافظت از فرد و جمع مقابل این دسته دشمنان به سمت جادو و آئین و قاعده و اخلاق و چیزهای نظیر اینها می‌رود.

بر این اساس به نظر می‌رسد که فرهنگ متأخر و پی‌آیند مواجهه با محیط برای رفع نیازها است. نرم‌افزار وسیله پیشرفته‌تری است و پس از سخت‌افزار و برای استفاده بهتر از آن اقتضا پیدا می‌کند. ابتدا باید سلاحی برای شکار بیشتر و راحت‌تر ساخت، و پس از آن است که لازم می‌آید با سلاح و شکار و افراد دخیل در این ماجرا (مثل کسان دیگری که آنها هم شکار می‌کنند) ارتباطی از جنس قاعده و اخلاق و آداب و رسوم برقرار کرد.

نخستین تلاش‌های انسان اولیه که از حداقلی از قدرت ابزارسازی بهرمنند شد لابد متوجه به‌دست آوردن بیشتر و آسان‌تر مطلوب‌های اولیه از قبیل غذا و پناهگاه و ایمنی بود. روشن است که اختراع ابزارهای اولیه نظیر تبر سنگی و چماق و اهرم و نیزه به منظور غلبه آسان‌تر بر حیوانات، شکار برخی و دور کردن خطر تهاجم برخی دیگر، غارت یا کشتن یا به انقیاد درآوردن برخی انسان‌ها که غریبه و دشمن بالقوه محسوب می‌شدند، و پیشی‌گرفتن از برخی دیگر که رقیب محسوب می‌شدند صورت گرفت. همان عقل و تجربه‌ای که ساختن این ابزارها را به انسان‌ها یاد داد، این را هم آموخت که برخی ابزارهای نرم هم ممکن است در جهت همان مقاصد کارساز باشد. دریافت که همان‌طور که با چماق و نیزه می‌شود بهتر و بیشتر شکار کرد و ایمنی بیشتری فراهم نمود، با ابزاری همچون ممنوعیت هم می‌شود آن موارد را تقویت کرد. نخستین باری که کسی، که احتمالاً از برتران و قوی‌تران جوامع وحشی بود، به این نتیجه رسید که برای تکمیل حفاظت از اموال خود با روش‌های مرسوم، بهتر است اعلام کند اگر کسی به انبار غذای او یا به حوزه شکاری که او برای خود معین کرده دست درازی کند با مجازات او مواجه خواهد شد، ابزاری از جنس نرم متولد شد. نخستین بار که این ایده مطرح شد که کسانی که به حیطة امکانات فلان شخص نزدیک شوند ممکن است به بلایی آسمانی و مجازات ارواح و خدایان دچار شوند، ابزاری نرم متولد شد؛ نخستین باری که به عقل کسی خطور کرد بگوید عدم اطاعت از فلان کس باعث فلان نتیجه شوم می‌شود، نرم‌افزاری متولد شد. نخستین باری که این فکر به ذهن گرسنه‌ای آمد که بگوید خوب است شکارچی کامیاب تکه‌ای از گوشت شکار خود را، به شکرانه یا به امید عوض در شرایطی مشابه، به کسانی که دست خالی برگشته‌اند بدهد، نرم‌افزاری به وجود آمد. فرهنگ از همین جا آغاز شد.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین کارکرد فرهنگ و احساس نیاز به آن، تاجایی که به قواعد و سنن و نیز تا حدی به ارزش‌ها و تابوها برمی‌گردد، تعیین اولیه اصولی برای مالکیت و توزیع مطلوب‌های اولیه بوده است. خروج از ساحت وحش و تمایز یافتن با حیوانات و ساختن ابزار در

کنار زندگی گروهی، بی‌تردید مشکلاتی از جهت این‌که چه چیز به چه کس تعلق دارد پیش می‌آورده است. این مشکلات لابد تا زمانی از طریق زور حل می‌شده است؛ باری، به تدریج رشد قدرت ابزارسازی و افزایش امکانات به‌یمن تجربه زمینه‌ساز فهم این شد که می‌توان برای تعیین مالکیت و نیز نحوه توزیع قواعدی وضع کرد. این قواعد گاهی پشتوانه مجازات برای نقض‌کننده آن داشت و گاهی هم این مجازات به نوعی مکافات متافیزیکی موکول می‌شد. امروزه ما اقتصاد را جزئی از فرهنگ نمی‌دانیم، اما نباید فراموش کنیم که در بادی امر تعیین این امر مهم، بلکه شاید مهم‌ترین امر، که چه چیزی به چه کسی تعلق دارد و کالاهای اساسی را مطابق چه قاعده‌ای باید توزیع کرد یک ابزار نرم بود از جنس قرارداد یا آداب و رسوم که زیرمجموعه فرهنگ قرار می‌گرفت.

تصور و حتی پذیرش این دشوار نیست که نخستین تابوها به همین منظور ساخته و پرداخته شد. این‌که چیزهایی هست مخصوص رییس یا شمن قبیله و دیگران اگر به قصد استفاده خود به آنها نزدیک شوند ممکن است دچار بلاهایی شوند، یا ارتکاب بعضی اعمال ممکن است خشم ارواح را برانگیزد، و مواردی از این دست ابزارهای نرمی بود دنباله ابزارهای سخت، قاعدتاً برای کسب و حفاظت بیشتر و بهتر برخی برتران از مطلوبات اولیه، و نیز برای حفظ نظم توزیعی. ضرورتی ندارد این ابزارهای عقلی را تدابیری آگاهانه و همواره از سوی برتران تلقی کنیم. دلیلی وجود ندارد که این ابزارها را لزوماً و تماماً به روابط قدرت تقلیل دهیم. همان‌طور که برتران از این ابزارها برای کسب امکانات بهتر زندگی بهره‌مند می‌شدند فروتران هم با تصوراتی از این قبیل که رئیس یا شمن قبیله حافظ آنها در مقابل گرسنگی با دشمن است برای خود اطمینان و ایمنی بیشتری فراهم می‌کردند که از هراس و اضطراب زندگی می‌کاست.

کارکرد مهم دیگر فرهنگ که نه اجتماعی و اقتصادی بلکه، لااقل ابتدائاً، به‌کلی فردی و روان‌شناختی است پاسخ به آن دسته از پرسش‌های علی است که پاسخ مادی و عینی روشنی ندارد. از درد تا مرگ ناگهانی و برخی پیشامدها و تصادفات ناخوشایند تا سوانح طبیعی همه اموری بود که ذهن انسان از خارخار آن گریزی نمی‌دانست. لاجرم به قوه خیال متوسل می‌شد و، با توجه به تبیینی که جانمندانگاری ارائه می‌کند، دنیا را در ید قدرت ارواح دانست و برای حل پاره‌ای معضلات دست به دامان آنان شد، که از رهگذر این مبالغ معتناهی آداب و رسوم زاده شد. ارنست گلنر در کتاب خیش، شمشیر و کتاب به این هردو نوع کارکرد اشاره می‌کند. می‌گوید که در جوامع کوچک شکارگر و گردآورنده، معرفت فرهنگی کاملاً دارای بار هنجاری و آیین‌های تلفیقی است. مثلاً فقدان جانور که برای شکار مهم است، ممکن است به این امر منتسب شود که کسی هنجار زنی با محارم را نقص کرده یا به‌جای مصرف اشتراکی غذا آن را

پنهانی مصرف کرده است، یا بیماری کسی ممکن است به عصبانیت و ناراحتی کسی دیگر و قدرت زخم زدن او منتسب شود. برای رفع این بلا یا مراسم پاکسازی گناه به منظور بازگرداندن توازن بین مردم و طبیعت برگزار می‌شود. (Gelner, 1988: 51) نحله‌ای از جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان کوشیدند تمامی این را در قالب تفسیری جامعه‌شناختی که کارکرد اجتماعی دارد بگنجانند. اما، دلایل نیرومندی بر این هست که اجزای مختلف فرهنگ بدوی هم کارکرد فردی روان‌شناختی دارد و هم کارکرد جمعی.

اصل تحقق فرهنگ، آن مقداری از آن را که از لحاظ شکلی مشترک میان انواع مردمان نخستین بود، می‌توان سطح پیشرفته‌تری از قدرت ابزارسازی دانست که دنباله ابزارهای سخت بود و به کمک و تکمیل آنها می‌آمد. اگر سراغ گرفتن امری قدسی در برخی اشیاء تقریباً میان عموم مردمان نخستین رایج بوده است نشان این است که صرف‌نظر از شرایط خاص محیطی، از رویارویی موجودی با اوصاف انسان و چنان قوه درکی با چنین جهانی و محیط عمومی کره زمین با اوصاف سختی‌ها و رازهای آن، ساخته‌شدن چنین چیزی همچون یک نرم‌افزار گریزناپذیر است. چنین می‌نماید که بومیان وقتی سراغ نرم‌افزار جادو می‌روند که برای حل برخی مشکلات از نظام علی و معلولی و کارکردی ابزارهای سخت ناامیدند. گفته شده است که اگر کسی به یک بومی پیشنهاد دهد که فقط با جادو از باغش نگهداری کند و کارش را رها نماید، بسا که فقط به سادگی پیشنهاد دهنده بخندد. چون می‌داند که شرایط و علل طبیعی وجود دارند و با مشاهداتش نتیجه می‌گیرد که قادر است این نیروی‌های طبیعی را با اندیشه و تلاش فیزیکی خود در اختیار گیرد. بی‌تردید دانش او اندک است، ولی تا هرکجا که ادامه پیدا کند از نفوذ رازباوری مصون است (مالینوفسکی ۱۳۹۵، ۲۷ و ۲۸).

پس با توجه به نمونه‌های نخستین و ساده شده عناصر فرهنگ به‌نظر می‌رسد فرهنگ از اتصال انسان و نیازهای مادی اولیه‌اش و کلیت این جهان (از جمله با وصف عمومی کامیابی امکانات بقا)، در وهله اول، و مردمان و محیط خاص اطراف‌شان اعم از طبیعی و اجتماعی، در وهله دوم، برای تسهیل زندگی در آن و بهره‌برداری بهینه از امکانات موجود در آن آغاز می‌شود. فرهنگ نرم‌افزاری است دنباله ابداعات سخت‌افزاری صنعتی به‌منظور تسهیل بقا و کامیابی. این تسهیل و کامیابی ممکن است ناظر به بخش‌هایی خاصی از جامعه (مثلاً تواناتران یا برخوردارترها) به‌نظر آید یا باشد همچون در مورد حقوق ویژه رؤسا و شمن‌ها، و ممکن است ناظر به کلیت جامعه و نظم و ایمنی و رفاه آن باشد، همچون در قواعد و سنن جزایی و اخلاق عمومی. عادات، خرافات، مناسک، تقدس‌ها، ارزش‌ها و ضدارزش‌های اخلاقی، قوانین سیاسی و قواعد اجتماعی وجوه مختلف و گاه هم‌پوشانی از فرهنگ هستند که متأخر از وجوه اقتصادی و سیاسی زندگی‌اند. چون پس از مواجهه غریزی و بی‌آداب و ترتیب انسان اولیه با محیط طبیعی

و اجتماعی است که تجاربی حاصل می‌شود مبنی بر این‌که بعضی پندارها و رفتارها و میزان‌ها می‌تواند باعث نظم، امنیت، و رفاه بیشتر (برای بعضی یا برای عموم) باشد. انسان اولیه از هر ابزاری تهی دست بود. از زمانی که شروع به ابزارسازی کرد، چنان‌که شواهد تجربی و تحلیل عقلی قادر به توضیح است، به‌نظر می‌رسد هم زماناً و هم ترتیباً، ابتدا ابزار سخت ساخت. ابزار سخت ادامه دست و بازو و پنجه و دندان بود تا امکان بیشتری برای یافتن و خوردن و گریختن و پناه‌گرفتن فراهم کند. پس از این مرحله و برای تطبیق بیشتر آن ابزارها با محیط و پیامدهای کاربرد آنها بود که نیاز به ابزارهای نرم احساس شدنی بود. البته فرض جهانی به‌کلی خالی از ابزار سخت که نیازمند ابزار نرم است ناممکن نیست. ممکن است انسان‌هایی باشند خالی از هر ابزاری ولی برای استفاده از امکانات محیط مطلقاً طبیعی نیاز به آیین و قاعده و اخلاق را احساس کنند، ولی در چنین فرضی هم ابزار نرم متأخر از احساس نیاز انسان به رفع بهتر حوایج است. تا نیاز حیاتی و امکاناتی در محیط برای رفع آن مطرح نشود فرض ابزاری نرم برای بهتر رفع کردن آن مطرح نشدنی است. بسته به این‌که چه محیطی با چه مشکلاتی و چه کمیابی‌ها و چه وفورهایی و چه نیازهایی پیش روی انسان باشد ابتدا ابزارهای سخت متناسب با آن و سپس ابزارهای نرم متناسب با آن، و متناسب با مجموعه محیط و ابزارهای سخت و عوارض ناشی از کاربرد این ابزارها، ایجاد و ابداع می‌شود که آن را فرهنگ می‌نامیم. بخش مشترک این نیازها و امکانات وجه مشترک فرهنگ‌ها و بخش مختص آن، برحسب نوع محیط طبیعی، بخش ویژه فرهنگ‌ها است.

### فرهنگ و تمدن

در دنیای مدرن و به‌ویژه در جهان صنعتی معاصر، ماجرای تأثیرات اقلیمی بر فرهنگ تحت‌تأثیر امکانات فناوری و شهری قرار گرفته است. نقش اختصاصات اقلیمی و محیط جغرافیایی زیر نفوذ تکنولوژی و معماری شهر مدرن کاسته شده است؛ در برابر، به‌نظر می‌رسد که ساخت و بافت زندگی شهری و صناعات تمدنی جای اوضاع اقلیمی نشسته یا لاقلاً یکی از اضلاع مهم آن شده است و بر فرهنگ تأثیر جدی می‌گذارد.

قطعاً سخن فوق به‌معنای پایان نقش محیط طبیعی در فرهنگ نیست. فرهنگ مدرن هنوز ممکن است از اوضاع اقلیمی متأثر باشد. محقق‌ی گفته است که در دره کوچکی چون کیوتو، کوه‌ها همیشه در برابر چشم هستند و می‌توانند از عوامل ظهور قالب‌های معین زبان‌شناختی و ارزش‌های فرهنگی نظیر "کوچکی"، "نزدیکی" و "تنگی" باشند. این عبارت‌های محدودکننده فضا نه‌تنها کاربردی عمومی یافته‌اند بلکه شاخص ارزش‌های روزانه هم هستند. «عبارتی چون "آسمان پهناور" از جمله کلمات پرکاربرد نیست. خانه بزرگ و جادار برای بیشتر ژاپنی‌ها

رؤیایی ناممکن است» (میزوتا، ۱۳۷۸، ۱۴۲). صرف‌نظر از میزان مقبولیت این مصداق خاص، اصل ایده تأثیرات فرهنگی ناشی از محیط در دنیای مدرن هم می‌تواند ادامه داشته باشد. باوجود این، شواهد نیرومندی وجود دارد دال بر این که تأثیر محیط از محیط طبیعی به سمت محیط شهری و امکانات رفاهی و زینتی و نیز بزرگی و سرعت و مواردی از این دست عقب نشسته است.

بر همین اساس، در اینجا سخن ما مبنی بر این که فرهنگ معلول و پیابند احوال محیطی است به این صورت قابل طرح است که فرهنگ پیابند تمدن است؛ با این فرض که برای واژه "تمدن" معنای سخت‌افزاری و صنعتی در نظر بگیریم، در برابر فرهنگ به معنای ابزارهای نرم. به این ترتیب، اگر بخواهیم یکی از مهم‌ترین اوصاف و اتفاقات عصر مدرن (به‌ویژه مدرنیته متأخر و مشخصاً قرن بیستم) را نام ببریم باید از غلبه آشکار تمدن بر فرهنگ بگوییم. اما چون تمدن و سخت‌افزارهای تمدنی و کالبدی در همه جای جهان رو به همگرایی است و چون فرهنگ از تمدن می‌زاید، همگرایی جهانی در سخت‌افزار به همگرایی جهانی در نرم‌افزار منتهی شده است.

بیان دیگری هم از این تفاوت می‌توان عرضه کرد: فضاهاى سنتی و باستانی، که فرهنگ مشخصه مهم آنهاست و عامل گاه اصلی تفاوت‌گذاری و هویتی، فضائی است که در آن "مکان" حرف ابتدا و انتها را می‌زند. تنوع و تفاوت مکان‌ها است که معلوم می‌کند برای رسیدن به یک مطلوب با چه افزارهایی باید اقدام کرد. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، تدبیر عقل تا حدود زیادی در چنبره شرایط محیط است؛ فارغ از آن نیست و نمی‌تواند باشد. حتی تغییر و ابداع و پیشرفت هم در متن امکانات محیط ممکن و محتمل است؛ اما این وصف فضائی است که در آن سرعت زمان اقتضائات مکان را به حاشیه نرانده باشد. این وصف دنیای قدیم است؛ جهان مدرن جهانی است که در آن زمان مکان را می‌بلعد، یعنی سرعت انتقال اعتبار مکان محلی را می‌کاهد و ویژگی محیط را از خاصیت ایجابی دور می‌کند؛ و به این شکل فرهنگ‌ها وصف اختصاصی خود را تا حدود زیادی از دست می‌دهند. مکان، تحت فشار زمان و سرعت، از سرسختی و دیکنه کردن دست برمی‌دارد. مکان قدرت تحمیل شرایط خود در رفع نیازها و در نتیجه قدرت تعیین‌کنندگی فرهنگی را تا حدود زیادی فرومی‌گذارد.

گفتیم که نخستین خصیصه‌های زندگی یک قوم تحت فشار واقعیت رودررو در تدبیر امور و رفع حوایج شکل می‌گیرد، به‌گونه‌ای که مثلاً میل به برپایی پناهگاه، اسکیمو را به سوی ساختن خانه یخی می‌راند، خانه‌ای که بنا به ماهیت خود احوال فیزیکی خاصی دارد، مثلاً کوچک است، گنبدی است، پنجره ندارد؛ نیز میل به غذا امکانات خاصی را مقابل او می‌گذارد که معطوف به مواردی چون شکار خرس، ماهی‌گیری زیر یخ و خام‌خواری است؛ نشان دادیم که این احوال



خاص فیزیکی موجب یا مشوق احوال متافیزیکی متناسب با آن است، مثلاً نداشتن جنگ میهنی و حس وطن، عظمت قداست‌گونه خرس، و نظائر این. خصلت فرهنگی از همین جا آغاز می‌شود. اما (امایی بسیار مهم) اگر اسکیموها بتوانند با کشتی و هواپیما و ماشین‌های یخ‌نورد از نقاط دیگر دنیا چوب یا سنگ یا آهن وارد کنند و خانه‌هایی از این موارد بسازند و انواع غذاها و لباس‌های غیربومی و کارسازتر بیاورند و ذخیره کنند و فی‌الجمله از "قیدوبند" محیط تا حدودی بگریزند، لابد در آن متافیزیک هم خلل‌ها ایجاد خواهد شد. معنای این که زمان مکان را می‌بلعد و تمدن فرهنگ را همین است (مردیها، ۱۳۹۴، فصل پنجم).

اگر چند عکس از دنیای قدیم به ما نشان بدهند، از قبیل عکس آدم‌ها، عکس ساختمان، یا عکس یک صحنه فعالیت کشاورزی یا مراسم ازدواج یا خاکسپاری ... ، مشروط به داشتن اندکی اطلاعات عمومی، می‌توانیم حدس بزنیم این عکس متعلق به کجا و در چه زمانی است. آیا این مثلاً یک کشاورز اروپایی قرون میانه است و یا یک ملوان آسیای شرقی قرون اخیرتر، یا یک سرباز رومی باستان یا یک پیشه‌ور ایرانی عصر پیش‌مدرن. باری، اینک زمان تشخیص مکان را تا حدود زیادی حذف کرده است، و معنای سخن فوق این است که در بسیاری موارد، عکس یک مراسم به دشواری می‌تواند جایگاه وقوع ماجرا را نشان دهد. مگر البته در مواردی که عکس ناظر به مناطق هنوز بومی و دور از سیطره تمدن باشد یا ناظر به آنچه می‌توان آن را فرهنگ ویتروینی یا موزه‌ای خواند. چنان‌که محقق گفته است در دنیای معاصر «فرهنگ ناب سنتی چون دست‌ساخته‌ای هنری روانه موزه‌ها خواهد شد. سنت، کالایی سیاحتی می‌شود که بسته‌بندی می‌گردد و به جهانگردان عرضه می‌شود.» (سردار، ۱۳۷۸، ۱۱۲).

در چارچوب چنین روندی، به نظر می‌رسد می‌توان این فرضیه را تقویت نمود که تمدن در معنای ابزارهای سخت و تجلیات کالبدی آن (یا تولید صنعتی و توسعه شهری) در دنیای مدرن در جایگاه محیط طبیعی نشسته است و به حکم اصل کلی تأثیر محیط بر فرهنگ، فرهنگ را جهت می‌دهد. باری چون این تمدن در همه جای جهان شکل واحدی به خود می‌گیرد، فرهنگ را هم متأثر از هم‌شکلی و هم‌گرایی خود هم‌شکل و هم‌گرا می‌کند. این را به زبان دیگری هم می‌توان گفت که با تفکیک دو معنای فرهنگ تناسب دارد: تمدن هم فرهنگ‌ستان است و هم فرهنگ‌ساز. تمدن، در معنای رشد و توسعه صنعتی و شهری، معنای اخیر مردم‌شناختی فرهنگ را به نفع معنای قدیم فرهیختگی عقب می‌زند. معنای دوم فرهنگ که (چون مولود ناگزیر اقتضانات ایجابی محیط طبیعی بوده است) با تنوع و گونه‌گونی غیرقابل مقایسه و غیرقابل حکم به برتری و فروتری همراه است، صحنه را به معنای اول فرهنگ که هم‌گرایی بیشتری دارد وامی‌نهد؛ به رفع نیازهای نرم‌افزاری به کمک علم و عقل و استدلال و تجربه مشترک و سامان‌یافته بشری. موقن در این باب چنین می‌گوید:

«در سازمان و آرایش تئوریک جهان تجربه، هر امر جزئی، بی‌واسطه یا باواسطه، به یک امر کلی ارجاع می‌گردد و در ارتباط با کل ارزیابی می‌شود. اندیشه علمی سقوط هر جسمی را رویدادی نوعی قلمداد می‌کند و در پی کشف قانونی برمی‌آید که بر سقوط تمام اجسام حاکم باشد. اما اندیشه‌ی اسطوره‌ای در برخورد با سقوط اجسام، میان سقوط "این" جسم در "اینجا" و "اکنون" با سقوط "آن" جسم در "آنجا" و "دیروز" ارتباطی نمی‌بیند و هر رویدادی را بی‌همتا می‌داند.» (موقن، ۱۳۷۸، ۲۰۳)

این را تاحدی می‌توان علت تغییر فرهنگ‌های بومی و متنوع به نفع یک فرهنگ همه‌گیر در دنیای صنعتی امروزین دانست: استدلال تعمیمی به جای نگاه موردی. تأملات میدانی یا حتی اطلاعات عمومی رسانه‌ای می‌تواند نشان دهد که تقریباً در همه جا، جاهایی تا این حد به لحاظ سوابق فرهنگی متفاوت که برزیل، ژاپن، ایرلند، روسیه، استرالیا، و غیره، هر جا فناوری و ابزارهای تکنیکی، اعم از مکانیکی یا الکترونیکی، و نیز الگوی شهرسازی جدید وارد و فراگیر شده است، فرهنگ سنتی را تاحدود زیادی تغییر داده است. بر این مبنا آیا می‌توان از چیزی به نام فرهنگ جهانی نام برد؟ فرهنگی در معنای اول که فرهنگ در معنای دوم را فروبلعیده است؟ به تعبیری دیگر، فرهنگی که مولود تمدن، یا نرم‌افزاری که مولود سخت‌افزار است؟ برخی با شواهد مبسوط ناظر به تحولات این دو به این پرسش پاسخ مثبت داده‌اند (نیزیت، ۱۳۷۰، ۱۸۲)

به این شکل، شاهد تحقق چیزی به نام فرهنگ جهانی می‌شویم که، فارغ از برخی وجوه منفی و سیاسی، در مواجهه با مسائل و مشکلات جهان راه‌حل‌های همگرایی را پیش می‌نهد. در مورد این که چگونه جهان به سمت‌وسوی فرهنگی واحد گام برداشت برخی تغییر تفکر در دوره مدرنیته متأخر را علت اصلی می‌دانند. به عبارتی اینان معتقدند فرهنگی دیگر بوده است که با فرهنگ موجود درافتاده است.

«در اروپا، نفع‌ روشنگری بود که فرسایش فرهنگ‌ها را آغاز کرد. روشنگری ندا در می‌داد که چون عقل تنها داور اعمال آدمی است، انسان عقاید سنتی و هویت‌های ویژه‌ی خویش را رها می‌کند و در قالب تمدنی جهانی که بر بنیاد انسانیت عام و اخلاقیات عقلانی بنا شده است به وحدت و اتفاق دست می‌یابد. در جهان غیر اروپایی، بر اثر هجوم روشنگری و حاصل آن، یعنی دانش و فن‌آوری نوین، فرهنگ‌ها دچار نابودی شدند.» (ناندی، ۱۳۷۸، ۷۶).

این سخن ناراستی نیست، اما این تمام مطلب نیست. به نظر می‌رسد فرهنگ روشنگری بیشتر فرهنگ در معنای نخست بود تا فرهنگی رقیب فرهنگ‌ها در معنای دوم؛ و نیز این فرهنگ خود تا حدود زیادی مولود تمدن یعنی انقلاب صنعتی بود. تحولات فناوری و گسترش آن در میان ملل و نحل و نقش فرهنگ آفرین (در معنای اول) و فرهنگ فرسا (در معنای دوم)

و ناگزیر یکسان‌ساز آن عامل اصلی تحقق فرهنگ جهانی به‌نظر می‌رسد. این معنای فرهنگ همان است که گاهی با نوشتن حرف لاتین C بزرگ به آن اشاره می‌شود. محققى گفته است که «نوشتن واژه کالچر با C بزرگ نشانه دیدگاهی کلیت‌گرا و انسان‌مدارانه است که بنا بر ریشه‌های خود در عصر روشنگری فرهنگ را امری فراتر از تمایزهای قومی و محلی می‌داند؛ چیزی که خاص نوع انسان و به معنای پیشرفت او است و خصلتی جهان شمول دارد.» (ایگلتون، ۱۳۸۶، ۲۲۲).

این نکته شایان توجه است که حتی بسیاری از روشنفکرانی که از دست رفتن تنوع فرهنگی را ضایعه می‌دانند با این ایده همراهند که فرهنگ مولود رفع نیازهای اساسی بوده است و چون فناوری جدید به‌شکلی بی‌سابقه چنین نیازهای را برطرف می‌کند چندگونگی فرهنگی در مخاطره قرار گرفته است. «فرهنگ‌های غربی و استعداد‌های آنها در زمینه دانش، فناوری، و صنعت که گره‌گشای مشکلات اساسی است، آسیا را فرا می‌گیرد و چندگونگی فرهنگی را نابود خواهد کرد.» (ماسینی، ۱۳۷۸، ۲۷).

اینگله‌هارت در پاسخ این پرسش که "چرا فرهنگ‌ها دگرگون می‌شوند؟" می‌گوید که هر فرهنگ رهیافت مردم را در تطابق با محیط نشان می‌دهد. به‌طورکلی در بلندمدت این رهیافت‌ها به دگرگونی‌های اقتصادی، تکنولوژیکی و سیاسی پاسخ می‌دهند؛ آنها که پاسخ ندهند بعید است که گسترش یابند، و بعید است که جوامع دیگر از آنها تقلید کنند. علاوه‌بر تقلید، عنصر آموزش هم مهم است. ساموئل برنز در مقدمه بر کتاب فرهنگ و سیاست بر این نکته انگشت می‌گذارد که فرهنگی که توان خود را در حل و فصل مشکلات بیشتر و بهتر نشان دهد ارزشمند تلقی شده و به اعضای بعدی و نسل‌های بعدی آموزش داده می‌شود. (Barnes, 1986).

## نتیجه

از مواجهه موجودی همچون انسان (با نیازهای حیاتی و غریزی) و جهانی با مختصات زمین (فقر و خست نسبی امکانات و دشواری غلبه بر آنها و نیز رازآمیختگی آن) و روابط میان انسان‌ها (رقابت، دشمنی، نیاز به همکاری) زمینه‌ای برای رفع حوایج اولیه پیش پای انسان قرار می‌گیرد. امکان ابزارسازی ناشی از قدرت عقلی و تجربی به انسان این امکان را می‌دهد که برای جبران کم‌توانی بیولوژیک خود به ساختن ابزارهای سخت رو کند که ادامه اعضای بدن اوست. ولی ابزارهای سخت به‌تنهایی کافی نیست. نیاز به ابزارهای نرم هم به دو جهت مورد توجه انسان قرار می‌گیرد: الف) تنظیم نسبت خود با طبیعت و با انسان‌های دیگر برای برداشت بهینه

از امکانات محیطی به‌ویژه از منظر توزیعی؛ ب) بازتعریف و تنظیم مجدد این نسبت پس از آن‌که ابزارهای سخت ساخته شد و در شیوه‌های بهره‌برداری از محیط تغییراتی داد. فرهنگ نرم‌افزاری است اختراع انسان که متعاقب رفع غریزی نیازهایش و به‌منظور انجام بهتر آن به‌وجود آمده و کارکرد آن ایجاد مقادیری نظم از طریق قاعده و روال، ایجاد ارزش‌های اخلاقی به‌عنوان پشتوانه‌ای برای نظم و قاعده‌مندی، افزایش حامل‌های لذت از قبیل شکار و زراعت و کاهش درد و رنج، با وسایط معنوی در مواردی که راه‌حل مادی برای افزایش لذت یا حذف عامل رنج ممکن نیست. تا جایی که محیط زندگی انسان‌ها شبیه همدیگر است فرهنگ آنها هم شباهت دارد، و در حدودی که محیط‌ها متفاوت می‌شود فرهنگ‌ها هم فرق می‌کند. فرهنگ تا حدود زیادی متأثر از شرایط محیطی و متأخر از ساخت ابزارهای سخت است. ترکیب عوامل کارکردی و تفننی و تصادفی و حتی کژکارکرد (بر اثر اشتباه و تعصب) فرهنگی و نیز طیفی‌بودن امکانات و خصوصیات محیطی و امکان اختلاط و امتزاج گروه‌های انسانی و نیز روال تکاملی آن، فرهنگ را به‌تدریج به پدیده‌ای پیچیده تبدیل می‌کند، که نسبتش با کارکردهای اولیه به‌وضوح معلوم نیست و تناسبش با شرایط محیطی هم ممکن است وضوح کافی نداشته باشد، و کارکرد آن هم در روند تکاملی‌اش دوسویه و تعاملی می‌شود. باری، اصل نقش علی محیط برای فرهنگ بر جای خود است.

در دنیای مدرن و معاصر پیشرفت فنی و توسعه و تغییر کالبدی عنصر غالب محیط شد و جایگزین یا هم‌دوش نقش علی محیط طبیعی و جغرافیایی در مورد فرهنگ شد. چون این محیط جدید صناعی در اقطار عام روالی کمابیش یکسان و یکنواخت در پیش گرفت، به تبع قدرت تأثیر بر فرهنگ، خاصیت محو فرهنگ‌های مختلف و همسان‌کردن آنها را داشت. تمدن یکسان فرهنگ یکسان آفرید و این فرهنگ در ترکیب با آموزش و رازدایی علمی و نیز گسترش ارتباطات چیزی به نام فرهنگ جهانی به‌وجود آورد. توجه به این نکته مهم است که آنچه امروز فرهنگ همگرای جهانی نامیده می‌شود به معنای قدیم فرهنگ که حکایت از فرهیختگی داشت و قضاوت ارزشی می‌پذیرفت نزدیک‌تر است تا به معنای مردم‌شناختی آن که از تنوع استقبال می‌کرد و از مقایسه و ارزش‌دآوری فرهنگ‌ها می‌گریخت. فرهنگ جهانی هم ابزاری نرم برای حل مشکلات است اما هم به دلیل نقش همگراکننده محیطی و هم به دلیل همگرایی قدرت ابزارسازی نرم، متأثر از رشد و گسترش آموزش و تقویت محاسبه‌عقلانی، فرهنگ به معنای قدیم خویش که فارغ از تفاوت‌های محیطی و نژادی و غیره عاملی در جهت درک و سنجش بهتر بود نزدیک شده است.

## منابع

- اسلامی ندوشن، محمد علی. (۱۳۷۱)، **فرهنگ و شبه فرهنگ**، یزدان، تهران
- ایگلتون، تری. (۱۳۸۶)، «منازعات فرهنگ»، ترجمه رضا مصیبی، در: **ارغنون** شماره ۱۸، ص ۱۸۵-۲۲۴
- اینگلهارت، رونالد. (۱۳۷۷)، **تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی**، ترجمه مریم وتر، تهران، نشر کویر
- آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۸۷)، **جامعه‌شناسی فرهنگ در ایران**، نشر علم، تهران
- آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۹۳)، **جامعه‌شناسی فرهنگ**، نشر علم، تهران
- آشوری، داریوش. (۱۳۹۳)، **تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ**، نشر آگاه
- بارکر، کریس. (۱۳۹۵)، **مطالعات فرهنگی**، ترجمه مهدی فرجی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران
- بینکر، استیون. (۱۳۹۳)، **لوح سپید: انکار مدرن ذات بشر**، ترجمه بهزاد سروری، نشر نگاه معاصر
- دورکیم، امیل. (۱۳۹۳)، **صور بنیانی حیات دینی**، ترجمه باقر پرهام، نشر مرکز، تهران
- رازنهان، فیروز. (۱۳۸۶)، «مهندسی فرهنگی و نقشه فرهنگی کشور»، در: **مجموعه مقالات اولین همایش ملی مهندسی فرهنگی**، شورای عالی انقلاب فرهنگی، جلد ۵، تهران
- روح الامینی، محمود. (۱۳۹۴)، **زمینه فرهنگ شناسی**، نشر عطار، تهران
- زیگفرید، آندره. (۱۳۹۲)، **روح ملتها**، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران
- سالزمن، فیلیپ کارل. (۱۳۸۸)، **فهم فرهنگ**، مقدمه‌ای بر نظریه انسان‌شناختی، ترجمه محمد کنعانی، نشر افکار، تهران
- سردار، ضیالدین. (۱۳۷۸)، «فرهنگ‌های آسیایی»، در یونیسف، **آینده فرهنگ‌ها**، فروزان، آینده پویان، تهران
- سلیمی، حسین. (۱۳۸۵)، **فرهنگ گرایی، جهانی‌شدن و حقوق بشر**، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران
- شاکری، عباس. (۱۳۹۳) «رابطه اقتصاد و فرهنگ چیست؟» **داناخبر**، 29/11/2014  
<http://danakhabar.com/fa/news/1186561>
- فروزمنند، حمیدرضا. (۱۳۹۰)، «فرهنگ و اقتصاد»، **اخبار اقتصاد و دارایی**، شماره ۳۶۹، ص ۲، ۳۰ آبان ۱۳۹۰
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۷)، **پیامدهای مدرنیته**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز
- مارکس، کارل. (۱۳۸۶)، **ایدئولوژی آلمانی**، ترجمه پرویز بابایی، نشر چشمه، تهران

- ماسینی، الئونورا. (۱۳۷۸)، «نگاهی به آینده فرهنگ‌ها»، در یونیسف، **آینده فرهنگ‌ها**، فروزان، آینده پویان، تهران
- مالدینوفسکی، برانیسلاو. (۱۳۸۷)، **گریزه جنسی و سرکوبی آن در جوامع ابتدایی**، ترجمه محسن ثلاثی، نشر ثالث، تهران
- مالدینوفسکی، برانیسلاو. (۱۳۸۳)، **نظریه علمی فرهنگ**، ترجمه منوچهر فرهمند، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران
- مالدینوفسکی، برانیسلاو. (۱۳۹۵)، **جادو، علم و دین**، ترجمه بهنام خلیلیان - مصطفی آقایی، جامی، تهران
- مردیها، مرتضی. (۱۳۹۴)، **فلسفه‌های روانگردان**، تهران، نشر نی
- موقن، یدالله. (۱۳۷۸)، **زبان، اندیشه، و فرهنگ**، هرمس، تهران
- دومونتسکیو، شارل لویی. (۱۳۹۵)، **روح‌القوانین**، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران، امیرکبیر
- مید، مارگارت. (۱۳۸۸)، **آدمیان و سرزمین‌ها**، ترجمه علی اصغر بهرامی، نشر نی، تهران
- میزوتا، کازو. (۱۳۷۸)، «آینده فرهنگ‌های ژاپنی»، در یونیسف، **آینده فرهنگ‌ها**، فروزان، آینده پویان، تهران
- ناندی، آشیس. (۱۳۷۸)، «آینده فرهنگ‌ها از دیدگاهی آسیایی»، در یونیسف، **آینده فرهنگ‌ها**، فروزان، آینده پویان، تهران
- نیزبت، جان. (۱۳۷۸)، **سیاست، اقتصاد و فرهنگ در قرن ۲۱**، ترجمه ناصر موفقیان، نشر نی.
- وبر، ماکس. (۱۳۷۳)، **اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، علمی فرهنگی، تهران
- Kroeber, A. L. and Kluckhohn, Clyde. (1952), **Culture: a Critical review of Concepts and Definitions**, Cambridge, Massachusetts
- Malinowski, Bronislaw. (1944), **A Scientific Theory of Culture**, Chapel Hill, University of North Carolina Press
- Demerit, David. (1994), "Cultural geography and environmental history", **progress in human geograhly**, vol. 18.2, 1994
- Taylor, Edward B. (1920), **Primitive culture**, London, John Murray
- Huntington, Ellsworth. (1914), **the Climatic Factor**, Carnegie Institution Washington
- Gellner, Ernest. (1988), **Plough, Sword, and Book: The Structure of Human History**, Chicago, University of Chicago Press
- Laudan, Larry. (1978), **Progress and its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth**, Berkeley, University of California press
- Harris, Marvin. (1979), **Cultural Materialism: The Struggle for a science of Culture**, California, AltaMira Press
- Johnson, Paul. (1977), **Enemies of Society**, Atheneum, New York
- Barnes, Samuel. (1986), **Politics and Culture**, Ann Arbor: institute for Social Research