

# نظریہ نفس

دکتر شروین وکیلی



نظریہ می منشہا

- سرشناسه : وکیلی، شروین، ۱۳۵۳ -  
 عنوان و نام پدیدآور : نظریه‌ی منش‌ها/ شروین وکیلی.  
 مشخصات نشر : تهران: شوراآفرین، ۱۳۸۹.  
 مشخصات ظاهری : ۲۷۴ ص.  
 شابک : 978-964-2995-24-0  
 وضعیت فهرست نویسی : فیپا  
 یادداشت : کتابنامه: ص. ۲۶۳ - ۲۷۴.  
 موضوع : تکامل رفتار  
 موضوع : تکامل اجتماعی  
 رده بندی کنگره : HM۶۲۶/ن۸۹ ۶ ۱۳۸۹  
 رده بندی دیویی : ۴/۳۰۳  
 شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۱۳۸۹۸  
 تاریخ درفواست : ۱۷/۰۶/۱۳۸۹  
 تاریخ پاسفکویی : ۲۸/۰۶/۱۳۸۹  
 کد پیگیری : 2112416



دیدگاه زروان - چهار

# نظریه می‌نشما

دکتر شروین وکیلی



نشانی: تهران، خیابان انقلاب، نرسیده به پیچ شمیران، کوی نوبخت،  
شماره ۲، طبقه همکف؛ تلفن: ۰۲۱۲۳۶۰۷۷۶؛ همراه: ۰۹۳۵۹۵۷۲۰۰۸  
[shourafarin@gmail.com](mailto:shourafarin@gmail.com)

---

### نظریه‌ی منشاها

نویسنده: دکتر شروین وکیلی

[www.soshians.ir](http://www.soshians.ir)

طراحی جلد و صفحه‌آرایی: مریم تاج بخش و کیوان وارثی

لیتوگرافی: سحرگرافیک؛ چاپ: مهارت؛ صحافی: مهرگان

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه؛ نوبت چاپ: اول؛ ۱۳۸۹

شابک: 978 - 964 - 2995 - 24 - 0

---

### شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را به حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin\_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر دکتر شروین وکیلی و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام‌شان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

[www.soshians.ir](http://www.soshians.ir)

[https://telegram.me/sherwin\\_vakili](https://telegram.me/sherwin_vakili)

پیشکش بہ مادر م؛ آذردخت

و بہ یاد پدر م؛ انوشیروان



## فهرست

پیش‌درآمد ..... ۱۱

### بخش نخست: چیستی منش‌ها

گفتار نخست: تاریخچه‌ی رویکردها ..... ۱۴

گفتار دوم: مبانی روش‌شناختی ..... ۳۲

گفتار سوم: تعریف‌های موجود از عنصر فرهنگی ..... ۴۲

گفتار چهارم: تعریف منش ..... ۵۲

### بخش دوم: ساخت منش‌ها

گفتار نخست: کالبدشناسی منش ..... ۷۹

گفتار دوم: بافت‌شناسی منش ..... ۱۰۳

پاره‌ی نخست: سطح زیست‌شناختی ..... ۱۰۳

پاره‌ی دوم: سطح روان‌شناختی ..... ۱۱۳

پاره‌ی سوم: سطح جامعه‌شناختی ..... ۱۳۲

پاره‌ی چهارم: سطح فرهنگی ..... ۱۴۲

گفتار سوم: رده‌بندی منش‌ها ..... ۱۵۲

پاره‌ی نخست: رده‌بندی بر مبنای قلاب ..... ۱۵۲

پاره‌ی دوم: رده‌بندی بر مبنای دستور ..... ۱۵۷

پاره‌ی سوم: رده‌بندی بر مبنای ساخت معنایی ..... ۱۶۴





### بخش سوم: پویایی رفتار منش‌ها

- گفتار نخست: کلیات ..... ۱۸۱
- گفتار دوم: جهش، شاخه‌زایی، گونه‌زایی ..... ۱۸۷
- گفتار سوم: اندرکنش میان منش‌ها ..... ۱۹۳
- گفتار چهارم: الگوهای تکثیر منش‌ها ..... ۲۰۹
- گفتار پنجم: قواعد عام تکاملی ..... ۲۱۱
- گفتار ششم: رهیافت ..... ۲۱۷

### پیوست‌ها

- متغیرهای جامعه‌شناسی زیستی فرهنگ ..... ۲۱۹
- درباره‌ی جفت‌های متضاد معنایی ..... ۲۲۲
- کتاب‌نامه ..... ۲۴۲

## سپاس

این کتاب به این شکل نوشته نمی‌شد و با این ترتیب به دست مخاطب نمی‌رسید اگر که نویسنده از لطف دوستان و یاری یاران برخوردار نمی‌شد. شکل نخستین این متن، بخشی از پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد نگارنده در رشته‌ی جامعه‌شناسی بود که با راهنمایی و مشاوره‌ی دکتر تقی آزاد ارمکی و دکتر یوسف اباذری به سرانجام رسید. متن کنونی را یار دیرینه‌ام علیرضا افشاری، با همکاری شراره عبدالله‌خانی، ویرایش کرده و دوستانم مریم تاج‌بخش و کیوان وارثی طراحی جلد و کتاب‌آرایی‌اش را بر عهده گرفتند و عزیزانم حسین کاظمیان و مهندس پیمان اعتماد، که مدیران انتشارات شورآفرین و موسسه‌ی خورشید هستند، چاپ آن را ممکن ساختند. بسیار سپاسگزار همه‌شان هستم، چرا که اگر لذتی و قدرتی و معنایی از خواندن این متن برخیزد بی‌شک سهمی از آن مدیون ایشان است.

## پیش درآمد

ز دانا بپرسید پس دادگر  
چنین داد پاسخ بدو رهنمون  
که فرهنگ باشد ز گوهر فزون  
به فرهنگ باشد روان تندرست  
گهر بی هنر زار و خوارست و سست

فردوسی

ما در برشی ویژه از تاریخ و جغرافیا زندگی می‌کنیم. قلمرو تمدنی ایران زمین، که قرنی است به چندین و چند واحد سیاسی متمایز تجزیه شده، درگیر بحرانی است که هر دو حوزه‌ی سازماندهی اجتماعی و پیکربندی هویت را در بر می‌گیرد. در قرن گذشته، برخورد بستر فرهنگی سنتی ایرانی با موج تمدن مدرن آشوبی دامن‌گیر را پدید آورد که در سطوح گوناگون زندگی اجتماعی و روانی ایرانیان بازتاب یافته است. شرایط کنونی با ابهام در بسیاری از مفاهیم بنیادین همراه است که یکی از آنها فرهنگ است. بحث از فرهنگ این روزها نقل محافل است. گویی همگان دریافته‌اند که مشکلی با ماهیتی نرم‌افزاری در جایی وجود دارد، و گویا توافقی شکل گرفته که آشوب یادشده را به حوزه‌ی معنا مربوط می‌داند. با این وجود، تعریفی دقیق و درست و جامع از فرهنگ در دست



نیست و این کلیدواژه انگار به صورت برجسیبی درآمده باشد که به تمام چیزهای خوب غایب یا همه‌ی امور ناخوشایند حاضر اشاره می‌کند. نوشتار کنونی پیشنهادی است نظری برای صورت‌بندی مفهوم فرهنگ؛ به شکلی که تصویری دقیق و روشن و تحلیل‌پذیر از فرهنگ و عناصر فرهنگی و جریان‌های فرهنگی حاصل آید. فهم شرایطی که امروز در آن به سر می‌بریم و تدوین راهبردهای حل مسائلی که با آن روبه‌رو هستیم تنها زمانی ممکن خواهد شد که صورت مسأله به درستی درک شده باشد، و این کار در گروهی فهم درست مفهوم فرهنگ است.

«نظریه‌ی منش‌ها» برای نخستین بار در قالب پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد نگارنده در رشته‌ی جامعه‌شناسی در دانشگاه تهران ارائه شد. آقایان دکتر تقی آزاد ارمکی و دکتر یوسف ابادری که به ترتیب راهنمایی و مشاوره‌ی این پایان‌نامه را بر عهده داشتند در جریان ارائه‌ی این رساله از هیچ کمکی دریغ نکردند که جای سپاس بسیار دارد.

این پایان‌نامه از دو بخش تشکیل یافته بود که یکی از آنها نظریه‌ی منش‌ها و دیگری پژوهشی درباره‌ی جوک‌های فارسی بود که کاربست میدانی نظریه‌ی منش‌ها را نمایش می‌داد. پژوهش یادشده در سال ۱۳۸۵ توسط انتشارات اندیشه‌سرا و موسسه‌ی خورشید به صورت کتابی با نام *جامعه‌شناسی جوک و خنده* به چاپ رسید. باید همین‌جا از همیاری و همدلی یاران خورشید و آقای بهزاد پاکروح، مدیر نشر اندیشه‌سرا، در به انجام رسانیدن این کار سپاسگزاری کرد.

کتابی که در دست دارید به همت انتشارات شورآفرین و یاری همکاران موسسه‌ی خورشید به زیور طبع آراسته می‌شود و یکی از کتابهای مجموعه‌ی زروان است که شالوده‌ی چارچوب نظری نگارنده را صورتبندی و بیان می‌کند. چارچوب زروان بنیانی نظری است که همه‌ی آثار دیگر این قلم را باید بر مبنای‌شان استوار دانست.

بخش تخت: چستی نشها

## گفتار نخست: تاریخچه‌ی رویکردها

جز از نیک‌نامی و فرهنگ و داد      ز کردار گیتی مگیرید یاد  
فردوسی

۱. موضوع این نوشتار، قواعد حاکم بر پویایی فرهنگ است. پرداختن به مفهوم فرهنگ، آن‌گاه که دستیابی به درکی تحلیلی و انتقادپذیر را آماج کرده باشیم، کاری دشوار است. راهکارهای متنوع و گوناگونی برای پاسخ به پرسش «فرهنگ چیست؟» و «فرهنگ چگونه تغییر می‌کند؟» وجود دارد. از روش‌های مردم‌شناختی و مقایسه‌ای پژوهشگرانی مانند مالینوفسکی<sup>۱</sup> و مید<sup>۲</sup> گرفته تا راهکارهای فلسفی و ادبی‌ای مانند آنچه کاسیرر در نظر داشت<sup>۳</sup>.

حتی ریشه‌ی لغوی «فرهنگ» نیز تا حدودی نشانگر این پیچیدگی معنایی است. فرهنگ، در فارسی، واژه‌ای مرکب است که از دو بخش «فَر»

---

<sup>۱</sup> Malinowski

<sup>۲</sup> Mead

<sup>۳</sup> کاسیرر، ۱۳۷۳.



به معنای «بیرون» و «خارج» و «هنگ»<sup>۴</sup> از مصدر هنگیدن به معنای «بیرون کشیدن» و «آشکار نمودن» تشکیل یافته است. روی هم رفته معنای آن را می‌توان به «آشکارشده» و «پدیدآمده» ترجمه کرد. این واژه در پارسی میانه بیشتر به معنای آموزش و پرورش کاربرد داشته است و کارکرد مشابهی را هم اکنون در عبارات «وزارت فرهنگ» و «موسسه‌ی فرهنگی» می‌رساند.<sup>۵</sup>

فرهنگ و فرهیخته در زبان فارسی با خوشه‌ای از معانی مرتبط با هم اتصال می‌یابد که مهم‌ترین‌شان عبارتند از:

(الف) روش، مبنا و بنیان یک کار (در کارنامه‌ی اردشیر بابکان)<sup>۶</sup>.  
(ب) دانش، خرد، عقل و حکمت (در پندنامه‌ی آتورپات، شاهنامه‌ی فردوسی و آثار ناصر خسرو).

(پ) شکوه، عظمت و اصالت (در تاریخ بلعمی و شاهنامه‌ی ابومنصور و شاهنامه‌ی فردوسی).

(ت) پرورش نیکو، تربیت‌یافتگی و آموزش دیدن در زمینه‌ی مهارتی مهم، به ویژه در فن‌های کشاورزی و جنگ (در قابوس‌نامه و شاهنامه‌ی ابومنصور و آثار سعدی).

(ث) سنت و آداب و رسوم منتقل شده از راه تربیت (در آثار مولانا جلال‌الدین بلخی).

هم‌چنین ابن خلدون در کتاب مقدمه عبارت تمدن را با معنایی نزدیک به فرهنگ به کار گرفته، و آن را به صورت «سیر تحول اخلاقیات و روحیات و مشاغل و حرفه‌هایی که زاییده‌ی علم و هنر هستند» تعریف کرده است.

<sup>۴</sup> شکل ایرانی کهن این واژه، «تَنگ و تَنگه» است که «برکشیدن» و «متعالی ساختن» معنا می‌داده است.

<sup>۵</sup> آشوری، ۱۳۵۷: ۱۰-۳.

<sup>۶</sup> بیشتر در معنای کاری کلان آمده که به کل کشور مربوط می‌شود.



در زبان‌های اروپایی، مهم‌ترین برابرنهاد فرهنگ، Culture در فرانسوی و انگلیسی و Kultur در آلمانی است که همه از ریشه‌ی لاتینی Colere و Culterer به معنای «کاشتن و پرورش دادن» مشتق شده‌اند. رد پای این معنای Culture را هنوز هم در واژگانی مانند Bee-Culture (پرورش زنبور) و Herbiculture (سبزی‌کاری) می‌توان باز یافت. اتصال میان دو دلالت تمدن‌مدار و کشاورزانه‌ی «فرهنگ» را می‌توان در واژه‌ی لاتین cultus به خوبی باز یافت. این عبارت در روم باستان برای اشاره به مناسک مذهبی مربوط به تجدید حیات زمین و مراسم پرستش خدایان کشاورزی به کار می‌رفته است. به این ترتیب، چگونگی ارتباط دو معنای به ظاهر بی‌ربط «کشت و پرورش» با «مناسک و رسوم» آشکار می‌شود.

واژه‌ی اروپایی دیگری که گاه به عنوان برابرنهاد فرهنگ به کار می‌رود civilization است که به دلیل مشتق شدن از مفهوم «شهرنشینی»<sup>۷</sup> بهتر است «تمدن» ترجمه شود، که آن هم خود از ریشه‌ی مَدَن عربی به معنای شهرنشینی ساخته شده است. هم‌چنین واژه‌ی Bildung آلمانی هم گاه به معنایی مشابه به کار گرفته می‌شود که آن نیز به معنای «چیز ساخته‌شده» و «پیکره‌ی تولیدشده» است.<sup>۸</sup>

در ریشه‌ی تمام این واژگان، دو عنصر معنایی مشترک دیده می‌شود. نخست نوظهور و کل‌گرا بودن پدیده و دوم وابسته بودنش به مراقبت و نگهداری. فرهنگ در تمام این واژگان به عنوان چیزی در نظر گرفته شده که در زمینه‌ای از کنش فعال انسان‌ها چیزی نو را پدید می‌آورد. همان‌طور که درختان و گیاهان کاشته‌شده از واگشایی روندی به دست طبیعت خیر می‌دهند، عناصر فرهنگی نیز به دست انسان‌هایی که باغبانانش هستند از عدم پدیدار می‌شوند و مانند گل و گیاه، نیازمند مراقبت هستند. پس،

<sup>۷</sup> واژه‌ی لاتین civil به معنای شهر است.

<sup>۸</sup> آشتیانی، ۱۳۷۷: ۶۹ و ۷۰.





فرهنگ پدیداری خودزاینده<sup>۹</sup> و نوپدید از جنس اطلاعات است که در اثر کنش فعال انسان و مراقبت‌شان تولید می‌شود.

در این معنا، مفهوم فرهنگ یا برابرنهادهای دیگر مشهورش در تمام زبان‌ها دو معنای «تولید» و «اطلاعات» را به همراه خود یدک می‌کشند. تولید در این‌جا به همان معنای باستانی «فراهنجیدن» - یعنی برساختن چیزی نوظهور- به کار گرفته شده است. اطلاعات هم - بر مبنای نظریه‌ی اطلاعات<sup>۱۰</sup> - چنین تعریف می‌شود: چگونگی چیده شدن عناصری از جنس ماده و انرژی در یک سیستم<sup>۱۱</sup>.

در یک سیستم فرهنگی این عناصر از کنش‌های انسانی و مفاهیم جامعه‌شناختی تشکیل شده‌اند و به همین دلیل هم اطلاعات در این سطح به سازمان‌یافتگی کنش‌های انسانی مربوط می‌شود. به این ترتیب، جوهره‌ی فرهنگ آن چیزی است که انسان به عنوان نتیجه‌ای از فرآیند زیستن خود تولیدش می‌کند و در این فرآیند تولید، جنبه‌ی اطلاعاتی و نرم‌افزاری بر سوپه‌ی سخت‌افزاری و مادی آن می‌چربد. این تعریف، عناصر زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی را هم‌زمان با ابزارها و دستاوردهای فناورانه در بر می‌گیرد، که این دومی خود صورتی از تبلور اطلاعات فنی - کاربردی در ماده است.

ناگفته پیداست که این نقطه‌ی شروع، هر چند می‌تواند به عنوان مخرج مشترک نظرات موجود در مورد فرهنگ در نظر گرفته شود اما آن‌قدر بیانگر نیست که به کار استخراج مدلی تحلیلی بیاید. آماج این نوشتار، به دست دادن تعریفی ویژه، نقدپذیر و تحلیلی از مفهوم فرهنگ است. پس روشن است که به این تکیه‌گاه اولیه بسنده نخواهیم کرد، اما استنتاج‌های خویش را از آغازگاهی شروع می‌کنیم که در پیش‌فرض‌هایش با سایر نظریه‌های کلاسیک فرهنگ اشتراک دارد.

---

<sup>9</sup> Autopoietic

<sup>10</sup> Information theory

<sup>11</sup> Stonier, 1990:15- 40.



وقتی از سطح این توافق عام درمی‌گذریم، فرهنگ چهره‌ای مبهم به خود می‌گیرد. اگر بخواهیم از چشم‌انداز دانش تجربی به مفهوم فرهنگ بنگریم ناگزیر خواهیم شد تا از ابزارهای تحلیلی علمی استفاده کنیم، و این ما را در دام رویکردهایی ویژه و تخصصی می‌اندازد که روزنه‌ی هر یک تنها برای تجربه‌ی بخشی از اندام‌های فیل فرهنگ کفایت می‌کنند. به این شکل، هنگام برخورد علمی با مفهوم فرهنگ در آستانه‌ی درغلتیدن به سراشیب جزءنگری و تحویل‌انگاری قرار می‌گیریم.

کارآمدترین راه شناخته‌شده برای خروج از این دور بسته، ترکیب کردن حوزه‌هایی از دانایی است که به نوعی فرهنگ را موضوع پژوهش خویش قرار می‌دهند. اگر از تعصب قبیله‌ای معمول در میان متخصص‌ها درگذریم و از مرحله‌ی بزرگ‌داشت و تکریم حوزه‌ی تخصصی خاص خویش فراتر رویم، به لایه‌هایی از داده‌ها و دانسته‌ها برمی‌خوریم که پهنه‌ی دیدمان را نسبت به فرهنگ بسیار گسترده‌تر می‌سازد. فرا رفتن از پیش‌داشته‌های برخاسته از حلقه‌ی مسدود رسته‌ای خاص و استفاده از بینش‌های برآمده از سایر شاخه‌های دانایی شیرازه‌ی رویکرد میان‌رشته‌ای به حوزه‌ی فرهنگ است.

برای ورود به تعریفی میان‌رشته‌ای از فرهنگ چند راه وجود دارد. پرداختن به تاریخچه‌ی تحول مفهوم فرهنگ و مرور صورت‌بندی‌های متفاوتی که برای این منظور پیشنهاد شده یکی از این شیوه‌هاست. اشاره به تمام تعاریف معتبر در زمینه‌ی فرهنگ در این مقدمه‌ی کوتاه نمی‌گنجد. اما گوشزد کردن چکیده‌ای از سیر تکاملی این مفهوم و چگونگی تحول نظریه‌های فرهنگ می‌تواند زمینه‌ی مساعدی برای طرح پیشنهاد این نوشتار را فراهم کند. چنین دیباچه‌ی کوتاهی از سوی دیگر به فهم بهتر ارتباط مفاهیم مورد نظرمان با چارچوب‌های مشهورتر کلاسیک یاری می‌رساند و مفصل‌بندی کلیدواژگانمان را با معانی رایج در این حوزه روشن می‌کند.

۲. هنگامی که انقلاب صنعتی در ربع سوم قرن هجدهم در انگلستان آغاز شد، در اروپا سه چارچوب اصلی برای تعریف فرهنگ وجود داشت.



نخستین چارچوب، در انگلستان و زیر تأثیر آرای لاک و هابز شکل گرفته بود. در رویکرد انگلیسی، فرهنگ امری آموختنی، پویا و نسبی پنداشته می‌شد. متفکران انگلیسی رویکردی آزادمنشانه و ساده‌گیرانه را برگزیده بودند. تجربه‌ی تاریخی الهام‌بخشی هم‌چون منشور بزرگ<sup>۱۲</sup> و مسؤولیت اداره‌ی امپراتوری چندملیتی بریتانیا به انگلیسی‌ها یاد داده بود تا تنوع فرهنگی را بپذیرند، تحولاتش را تحمل کنند و از غنای درونی‌اش تغذیه نمایند. سرچشمه‌ی فرهنگ در این سرمشق، بیش از هر چیز بر دست آموزش و پرورش تعیین می‌شد. تجربه‌گرایی و فردگرایی انگلوساکسون که به تدریج بر کل تمدنی غربی چیره شد در این زمان بر نهادهای فرهنگی بریتانیایی سایه افکنده بود و ساختی آسان‌گیر و در عین حال محافظه‌کار را به آن بخشیده بود.<sup>۱۳</sup>

قالب نظری<sup>۱۴</sup> دوم به فرانسویان تعلق داشت. این چارچوب از رمانتیسم اروپایی و به‌ویژه آثار روسو تأثیر می‌پذیرفت و نگرشی اخلاق‌مدار و کمال‌گرا داشت. آزادی‌خواهی در این قلمرو حالتی انقلابی و توفنده یافته بود. فرهنگ بیش از آن که در قالب موزائیکی از سلیقه‌های هم‌زیست درک شود به صورت برخورد دشمنانه‌ی نظریه‌های سنتی در برابر مدرن، دین‌مدار در برابر دنیاگرا، سلطنت‌طلب در برابر جمهوری‌خواه و تاریک‌اندیش در برابر روشنگر فهمیده می‌شد.

روسو فرهنگ را به صورت ترکیبی از عناصر طبیعی شایسته و آزادی‌بخش (مقدمه‌ای بر نابرابری انسان‌ها) و مفاهیم آموخته‌شده‌ی اخلاق‌گرا و سرکوبگر (امیل) صورت‌بندی کرده بود. بر خلاف انگلستان که مدت‌ها پیش به شکلی نهادینه عرفی شده<sup>۱۵</sup> بود در فرانسه تا دیرزمانی نیروهای

<sup>۱۲</sup> Magna carta: نخستین منشوری که در کشورهای اروپایی به محدود شدن اختیارات دربار رسمیت بخشید و مقدمه‌ی پیدایش نظام‌های سلطنتی مشروطه شد.

<sup>۱۳</sup> جانسون، ۱۳۷۸: ۶۰ - ۴۰.

<sup>۱۴</sup> paradigm

<sup>۱۵</sup> secular



آزادی‌خواه و محافظه‌کاران هوادار کلیسای کاتولیک با هم درگیر بودند. همین درگیری جامعه‌ی جنگجویانی مذهبی و مبلغانی اخلاقی را بر بدن طرفین دوخته بود. به این ترتیب فرهنگ در فرانسه مفهومی عمیقاً اخلاقی بود که عناصری خیر یا شر را به شیوه‌ای مآئوی در بر می‌گرفت.

سومین چارچوب، به آلمان مربوط می‌شد. در این قلمرو آمیزه‌ای جالب توجه از عقل‌مداری پروتستان با ایده‌آلیسم کهن آلمانی گره خورده بود و مفهومی استعلایی، تاریخی و فرافردی از فرهنگ را رقم زده بود که افراطی‌ترین صورت‌بندی خود را در آثار هگل به دست آورد. مفهوم آلمانی فرهنگ، به امری استعلایی، بیرونی، معقول و فرافردی اشاره داشت که تحت تأثیر عوامل طبیعی تغییرناپذیر - جغرافیای نژاد - تعیین می‌شد. این سه چارچوب کلی، ساخت تفکر اجتماعی را در دو قرن گذشته تعیین کرد و نظریه‌های معاصر در مورد فرهنگ نیز در دامان همین سه رویکرد پرورده شدند.

۳. آنچه در اروپای اواخر قرن نوزدهم بیشتر از همه پذیرفته شده بود، سرمشق انگلیسی‌تعریف فرهنگ بود. ماتیو آرنولد<sup>۱۶</sup>، که از افراد مؤثر در شکل‌گیری این چارچوب نظری بود، در این زمان کتابی نوشت به نام فرهنگ و آثارش، و در آن فرهنگ را چنین تعریف کرد: جست‌وجوی کمال از راه یادگیری بهترین اندیشیده‌ها و گفته‌هایی که بیشترین ارتباط را با زندگی ما دارند<sup>۱۷</sup>.

متفکر انگلیسی دیگری که در همین دوران می‌نوشت و نظریه‌هایش بر فضای روشنفکری اروپا غلبه داشت تیلور<sup>۱۸</sup> بود. تیلور در نوشته‌ی مشهوری که در ۱۸۷۱ م. منتشر شد فرهنگ را به صورت کلیت پیوسته‌ای تعریف کرد که علم، هنر، فنون و سایر توانایی‌های اکتسابی سرچشمه گرفته از جامعه را در بر می‌گیرد.

---

<sup>16</sup> M. Arnold

<sup>17</sup> جانسون، ۱۳۷۸: ۵-۱۵.

<sup>18</sup> Taylor



از اندیشمندان آلمانی که در قرن نوزدهم به تعریف فرهنگ پرداختند هردر<sup>۱۹</sup> از همه پرآوازه‌تر بود. او در پیروی از سرمشق آلمانی فرهنگ را به صورت «پرورش پیش‌رونده‌ی توانایی‌های جوامع بشری» تعریف می‌کرد. تعریف او نماینده‌ی تصویر غالب متفکران آلمانی در قرن نوزدهم بود. اندیشمند دیگری که کمی بعد از این دوره می‌نوشت فون هومبولت<sup>۲۰</sup> بود. او - مانند اشپنگلر<sup>۲۱</sup> - فرهنگ را مترادف با پیشرفت‌های مادی و فنی جوامع بشری می‌دید و آن را از تمدن - که جنبه‌های متعالی و معنوی انسان را در بر می‌گرفت - تفکیک می‌کرد. این تمایز از آن پس در سرمشق آلمانی بسیار تکرار شد، هر چند بسیاری بار معنایی تمدن و فرهنگ را برعکس آنچه مورد نظر فون هومبولت بود در نظر گرفتند.

آنچه در تمام تعریف‌های قرن نوزدهمی از فرهنگ مشترک بود تأکید بر اکتسابی بودن فرهنگ بود و خصلت توصیفی تعریف‌ها، که زیر تأثیر مکتب نوپای مردم‌شناسی قرار داشت.

در قرن بیستم، تعاریف فرهنگ شکلی پخته‌تر و تحلیلی‌تر به خود گرفتند. در نیمه‌ی نخست قرن، تعاریف تاریخی به سرمشق توصیفی غالب افزوده شدند و بُعدی تاریخ‌مدار و زمان‌مند را نیز برای فرهنگ قائل شدند. یکی از متفکران اثرگذار این دبستان، ساپیر<sup>۲۲</sup> بود که فرهنگ را چنین تعریف کرد: مجموعه‌ی باورها و رفتارهای سازنده‌ی زندگی اجتماعی که از گذشتگان برای ما به ارث رسیده است.<sup>۲۳</sup>

بوآ<sup>۲۴</sup> (۱۹۲۹)، متفکر فرانسوی معاصر ساپیر، رفتارهای مشترک اجتماعی انتقال‌پذیر در میان نسل‌های مختلف یک ملت را تعریفی شایسته

---

<sup>19</sup> Herder

<sup>20</sup> Von Humbolt

<sup>21</sup> Spengler

<sup>22</sup> Sapir

<sup>23</sup> آشوری، ۱۳۵۷.

<sup>24</sup> Boas



دانست و مید<sup>۲۵</sup> (۱۹۳۷) فرهنگ را کلیتی در هم تنیده از رفتارهای سنتی آموخته‌شده دانست که زیر تأثیر شرایط محیطی و جغرافیایی و تاریخی شکل می‌گیرد. سوروکین<sup>۲۶</sup> (۱۹۳۷)، که واپسین نظریه‌پرداز بزرگ این مقطع تاریخی بود، فرهنگ را مجموعه‌ای از کارکردهای آگاهانه یا ناآگاهانه‌ی مربوط به روابط بیش از دو نفر می‌دانست و برای آن چرخه‌هایی مانند دوره‌های جوانی و پیری جانداران در نظر می‌گرفت. آنچه در تمام تعریف‌های این دوره اشتراک داشت تأکید بر تاریخ‌مندی و انتقال‌پذیری فرهنگ از نسلی به نسل دیگر بود.

۴. نظریه‌های فرهنگ، به شکل جامعه‌شناسانه‌ی امروزین‌شان، در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم شکل گرفتند. در اواخر دهه‌ی چهل و ابتدای دهه‌ی پنجاه میلادی دستگاه فکری حاکم بر این نظریه‌ها از دیدگاه‌های متفکران انگلیسی مشتق شده بود. نویسندگانی مانند ریموند ویلیامز<sup>۲۷</sup> در این زمان به نوشتن آثارشان پرداختند و هوگارث<sup>۲۸</sup> در همین مقطع کتاب *مهمش کاربردهای سواد* را منتشر کرد. رویکرد این اندیشمندان به فرهنگ، بسیار از بحث آموزش و پرورش تأثیر پذیرفته بود. بخش مهمی از آثار این دوره به نقد نظام آموزشی انگلستان و چاره‌جویی برای بهتر کردن شیوه‌های آموزش فرهنگ عمومی اختصاص یافته است. به عنوان مثال جنبش لیویسیسم<sup>۲۹</sup>، که یکی از جریان‌های قدرتمند مؤثر بر این نظریه‌ها بود، هوادار آموزش ادبیات درست و خوب و اصیل به کودکان بود و از گنجاندن اشعار نوکلاسیک انگلیسی در کتاب‌های درسی هواداری می‌کرد. از چشم نویسندگان این دوره فرهنگ امری بود اجتماعی که می‌بایست با

---

<sup>25</sup> Mead

<sup>26</sup> Sorokin

<sup>27</sup> Raymond Williams

<sup>28</sup> Hogarth

<sup>29</sup> Leavisism



برنامه‌ریزی متمرکز دولتی راهبری شود و به شکلی مداخله‌جویانه به توده‌ی مردم منتقل گردد.<sup>۲۰</sup>

با وجود غلبه‌ی سرمشق انگلیسی بر جهان غرب، پس از جنگ جهانی دوم شرایط تاریخی به قدری تغییر کرده بود که تجدید نظری کلی در سرمشق‌های فکری تحلیل‌گر فرهنگ را می‌طلبید.

پس از جنگ دوم، زیر تأثیر عوامل اجتماعی و سیاسی، چرخشی در آرای مربوط به فرهنگ پدید آمد. از سویی مستعمره‌های سابق در جریان فرآیندی زنجیره‌ای به استقلال دست یافتند و هویت ملی و فرهنگی خاص خود را طلب کردند، و از سوی دیگر نسخه‌های افراطی داروینیسم اجتماعی و اشکال مهاجم نظریه‌های آلمانی به دلیل شکست متحدین در جنگ از سوی جامعه‌ی علمی طرد شده بودند. حاصل این دگردیسی، سربرکشیدن نظریه‌های کارکردگرا و ساختارگرا برای تعریف فرهنگ بود. آبشخور مشترک این نظریه‌ها نظریه‌ی عمومی سیستم‌ها بود<sup>۳۱</sup> که برای دستیابی به درکی میان‌رشته از مفاهیم علمی سازماندهی شده بود. در این میان، مشهورترین و اثرگذارترین تعریف را تالکوت پارسونز ارائه داد. او فرهنگ را به عنوان الگوی رفتار اجتماعی هنجارین غیرژنتیکی تعریف کرد<sup>۳۲</sup>.

هم‌زمان با او، تعریفی روان‌شناختی‌تر از سوی گورر (۱۹۴۹) پیشنهاد شد که فرهنگ را مترادف با الگوهای رفتار آموخته‌شده‌ای می‌دانست که محرک‌های زیستی پایه‌ی آدمی را به نیازهای روان‌شناختی تبدیل می‌کنند و با سازماندهی شیوه‌ی ارضا شدن‌شان، اعمال شایسته و ناشایست را از هم جدا می‌نمایند. وجه مشترک تعریف‌های این دوره، تأکیدشان بر تکراری و هنجارین بودن رفتارهای فرهنگی بود و پیش‌فرض گرفتن ساختاریافتگی، قانونمندی و سودمندی‌شان برای جامعه.

<sup>۲۰</sup> دورینگ، ۱۳۷۸: ۳۹-۱.

<sup>۳۱</sup> برتالفی، ۱۳۶۶.

<sup>۳۲</sup> Parsons, 1951.



رویکرد متمرکز و شمول‌گرای یادشده برای حدود دو دهه بر فضای فکری روشنفکران و برنامه‌ریزان کشورهای صنعتی سنگینی می‌کرد تا این که در اواخر دهه‌ی شصت و اوایل هفتاد - به ویژه زیر تأثیر انقلاب ۱۹۶۸ م. فرانسه - نقدهایی بر این دیدگاه وارد شد. به دنبال انقلاب‌های دانشجویی در فرانسه و آمریکا، رویکردی نقادانه و تمرکززدا از فرهنگ رواج یافت که در چارچوب نظریه‌های مارکسیستی طرح می‌شد. نویسندگان آلمانی و ایتالیایی در این دوره زمام امور را در دست داشتند. مفهوم هژمونی<sup>۳۳</sup> که برای بار نخست توسط آنتونیو گرامشی طرح شده بود در دست پیروان مکتب فرانکفورت به ابزاری کارآمد برای نقد فرهنگ توده‌ای تبدیل شد و در پیوند با آرای سوسور و فروید به نگاهی ساختارگرایانه به فرهنگ انجامید. در دهه‌ی هفتاد میلادی، نقد سیاسی از فرهنگ توده‌ای و بررسی فرهنگ به مثابه ابزاری افسونگر در دست طبقات حاکم باب روز شد. این مقطع تاریخی هم‌زمان بود با قدرت گرفتن احزاب سوسیال‌دموکرات در کشورهای غربی، و به این ترتیب معطوف شدن توجه اندیشمندان به این مفاهیم از زیرساختی جامعه‌شناختی و سیاسی نیز برخوردار بود.

۵. نظریه‌های ساختار- کارکردگرا تا اوایل دهه‌ی هفتاد م. به استیلا خود ادامه دادند، و تنها پس از انقلاب دانشجویان فرانسه در سال ۱۹۶۸ م. بود که نظریه‌های تکثرگراتر جایگزین نگرش هنجارین پارسونز شدند. در این دوره دیدگاه‌های پسامدرن و پساساختارگرایی رواج یافتند که فرهنگ را به عنوان الگویی انضباطی برای تعریف سوژه<sup>۳۴</sup> یا نظامی قراردادی از نشانگان برسازنده‌ی گفتمان‌های مستقل از هم - و معمولاً سرکوبگر<sup>۳۵</sup> - درک می‌کردند.

در این دوره شاخه شاخه شدن افراطی علوم و تخصصی شدن روزافزون زبان اهل فن به دو پیامد وابسته به هم انجامید. از سویی برداشت‌هایی

<sup>33</sup> Hegemony

<sup>34</sup> Foucault, 1970.





کاملاً متفاوت - و گاه ترجمه‌ناپذیر به هم - در این خُرده‌قلمروهای شناختی نوظهور پدید آمدند و از سوی دیگر تلاش‌هایی برای غلبه بر این واگرایی و آشفتگی و پل زدن بین شاخه‌های دانایی همسایه انجام گرفت. نتیجه‌ی قبیله‌گرایی علمی یادشده، در حوزه‌ی نظریه‌های فرهنگ، پدید آمدن رویکردهایی کاملاً متفاوت و تخصص‌یافته بود که در میانی و اصول موضوعه با هم تفاوت داشتند و همگی ادعای فراگیری و شمول داشتند.

در همین دوره (دهه‌ی هفتاد م.) برخی از زیست‌شناسان مدعی تحویل‌پذیری فرهنگ به سطح رفتارشناختی جانوری شدند<sup>۳۶</sup> و اندیشمندانی مانند آرچر<sup>۳۷</sup> اصولاً معنادار بودن واژه‌ای مانند فرهنگ را زیر سوال بردند و آن را مرده‌ریگی ناخواسته از تاریخی‌گری آلمانی قرن هژدهم و نوزدهم دانستند.

از سوی دیگر، رویکردهای میان‌رشته‌ای و سیستمی هم در همین زمان پدید آمدند. نظریه‌ی عمومی سیستم‌ها که در دهه‌ی پنجاه میلادی بنیان گذاشته شده بود و در قالب مدل‌های پارسونزی فراز و فرودی را از سر گذرانده بود، در این دوره به شکل نظریه‌ی «سیستم‌های پیچیده»<sup>۳۸</sup> دگردیسی یافت و شاخه‌هایی بالنده مانند «نظریه‌ی بازی‌ها» و «نظریه‌ی اطلاعات» را در دامان خود پرورد. دانشمندانی که به رویکردهای میان‌رشته‌ای علاقه‌مند بودند و از زمینه‌ی شاخه‌های تجربی‌تر علم نیز تغذیه می‌شدند، با نگاهی متفاوت به فرهنگ نگریستند و کوشیدند تا با زبانی دقیق‌تر و آزمون‌پذیرتر مفاهیم فرهنگی را صورت‌بندی کنند. بیشتر این نویسندگان زیست‌شناسان یا مردم‌شناسانی بودند که به دنبال راهی برای تعمیم دانسته‌های آزمایشگاهی و میدانی خود به سطح جامعه‌شناختی می‌گشتند.

---

<sup>36</sup> Hinde, 1974.

<sup>37</sup> Archer

<sup>38</sup> CST: Complex Systems Theory



در همین زمان بود که داوکینز در کتاب *ژن خودخواه* به شباهت پویایی عناصر فرهنگی با سازواره‌های زنده اشاره کرد<sup>۳۹</sup> و ویلسون که کمی پیش‌تر دانش میان‌رشته‌ای «جامعه‌شناسی زیستی»<sup>۴۰</sup> را بنیان نهاده بود<sup>۴۱</sup> کوشید با همین ابزار عناصر بنیادین فرهنگ‌های انسانی را تحلیل کند<sup>۴۲</sup>. با وجود بارور بودن تلاش‌هایی که در این بازه‌ی زمانی انجام گرفت، به دلیل نقص ابزارهای تحلیل‌گر و پیچیده بودن سیستم‌های مورد بررسی، بیش از یک دهه طول کشید تا بحث‌های میان‌رشته‌ای و مفاهیم مربوط به نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده خصلتی عام و فراگیر پیدا کند. این تحول در جهان نظریه‌ها با دگرگونی‌های عمیقی در ساخت قدرت جهانی نیز همراه بود.

در اواخر دهه‌ی هفتاد میلادی و سال‌های آغازین دهه‌ی هشتاد، به دنبال تحول در جهان سرمایه‌داری، ستاره‌ی اقبال احزاب سوسیال‌دموکرات افول کرد. از یک سو ژاپن به صورت قدرتی در اقتصاد جهانی سر بر کشید و از سوی دیگر به دنبال شوک نفتی ۱۹۷۴ م. اوپک تشکیل شد و در پی توافق برتون - وودز<sup>۴۳</sup>، اقتصاد خصلتی جهانی پیدا کرد. این پیچیده شدن ناگهانی روابط بین‌المللی و موزاییک‌گونه شدن تصویر مردم از نظام جهانی از جامعه‌شناسی فرهنگ سیاست‌زدایی کرد.

مهم‌ترین چرخش مفهومی در این دوره، به حذف گرانیگاه قدرت سیاسی در نظریه‌های فرهنگ انجامید. آرای اندیشمندان پساساختارگرا و پست‌مدرن به دلیل همین غیرسیاسی بودن‌شان شهرت یافتند و نویسندگانی مانند فوکو و بوردیو و دریدا سخت مورد توجه قرار گرفتند. به

<sup>39</sup> Dawkins, 1979.

<sup>40</sup> sociobiology

<sup>41</sup> Wilson, 1975.

<sup>42</sup> Wilson, 1978.

<sup>۴۳</sup> این همان توافق‌نامه‌ای بود که بر مبنایش همه‌ی ارزهای جهان در برابر دلار آمریکا حالت شناور پیدا می‌کردند.



این ترتیب آرای متفکران فرانسوی بر نیمه‌ی دوم دهه‌ی هفتاد م. چیره شد و تصویری پیچیده و گاه ضد و نقیض را از مفهوم فرهنگ به دست داد. در رویکردهای راست‌انگلیسی و چپ‌آلمانی پیش‌گفته، آنچه مشترک بود اعتقاد به مرجعی تصمیم‌گیرنده و نظامی هدایت‌کننده بود که در مورد فرهنگ تصمیم‌گیری می‌کرد و آن را در راستای اهدافی خیر یا شر، و آزادی‌بخش یا مسخ‌کننده، به کار می‌گرفت. در آرای نویسندگان فرانسوی، اصل وجود چنین مرجعی - مستقل از دولتی یا غیردولتی بودنش - زیر سوال رفت. فرهنگ، پدیداری عام و فراگیر دانسته شد که به دست همه تولید می‌شد و به همین دلیل هم همه تا حدودی به هنگام بازتولید و متحول کردنش اعمال قدرت می‌کردند. البته این امر به معنای نفی سلسله‌مراتبی بودن ساخت قدرت در جامعه، سیاسی بودن امر فرهنگی، و نقد این ساخت نبود. بیشت اندیشمندانی که نام‌شان را آوردیم رویکردی بسیار نقادانه نسبت به شرایط اجتماعی دوره‌ی خود داشتند و نظریه‌های‌شان را هم در راستای این نقدها می‌پرداختند، اما تفاوت عمده‌شان با متفکران پیشین در این بود که نگاهی فراگیرتر و چندجانبه‌تر به معنای فرهنگ را تبلیغ می‌کردند.

۶. به این شکل بود که در اوایل دهه‌ی هشتاد میلادی چند اتفاق مهم افتاد. نخست آن که رویکردهای سیستمی در جامعه‌شناسی بار دیگر باب شد. این چرخش نظری، در چند جا آشکار شد. نخستین نمود آن، رواج نظریه‌های نوکارکردگرا و نوپارسونزی بود که می‌کوشیدند بار دیگر از نظریه‌ی عمومی سیستم‌های فون برتالنفی و سیبرنتیک فون نویمان<sup>۴۴</sup> برای تحلیل‌های جامعه‌شناختی استفاده کنند.

دوم، رویکرد جدیدتری بود که به کاربردهای نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده و رویکردی نو به نام دانش هم‌افزایی<sup>۴۵</sup> دل بسته بود و نیکلاس

---

44 Von Neumann

45 Synergetics



لومان<sup>۴۶</sup> مهم‌ترین نظریه‌پردازش بود. پیامد این اقبال مجدد رویکرد سیستمی، ظهور و فراگیر شدن مفهوم سیستم در آثار جامعه‌شناسان مطرح بود. از یکسو نویسندگانی مانند لومان تمام ساخت نظری‌شان را بر پایه‌ی مفهوم سیستم استوار می‌کردند و از سوی دیگر نویسندگانی هم که رویکردی متفاوت را می‌پسندند عبارت سیستم را به عنوان مفهومی کلیدی و مهم در آثارشان به کار می‌گرفتند. حال امکان داشت این مفهوم را با بار منفی (هابرماس)<sup>۴۷</sup> یا مثبت (گیدنز)<sup>۴۸</sup> همراه کنند.

در همین سال‌ها بود که رویکردهای میان‌رشته‌ای به علوم انسانی هم باب روز شد و علمی مانند جامعه‌شناسی زیستی، رفتارشناسی انسانی<sup>۴۹</sup> و زبان‌شناسی تکاملی<sup>۵۰</sup> زاده شدند. در رویکرد اندیشمندان دهه‌ی هشتاد و نود به مفهوم فرهنگ چند ویژگی مشترک دیده می‌شود که مدل نظری ما نیز بر مبنای آن ساخته خواهد شد.

نخستین وجه مشترک، چنان که گفتیم، رواج مفهوم سیستم و رویکرد سیستمی بود.

دومین خصلت، استفاده‌ی روزافزون از رویکرد میان‌رشته‌ای و وام‌گیری از نتایج تحقیقات سایر شاخه‌های علم بود. از زمره‌ی این وام‌گیری‌ها می‌توان به کاربردهای نظریه‌ی اطلاعات در جامعه‌شناسی ارتباطات، بهره‌گیری از نظریه‌ی بازی‌ها در اقتصاد خرد، و استفاده از نظریه‌ی آشوب‌ها در روابط بین‌الملل اشاره کرد.

سومین ویژگی، تأکید برخی از نظریه‌پردازان بر اهمیت تعریف عنصر فرهنگی بود. به عبارت دیگر، تازه در این هنگام بود که نیاز به تعریف کوانتومی معنایی به عنوان عنصر پایه‌ی تحول فرهنگی احساس شد. پاسخ

---

<sup>46</sup> Niklas Luhmann

<sup>47</sup> Habermas

<sup>48</sup> Giddens

<sup>49</sup> Behavioral anthropology

<sup>50</sup> evolutionary linguistics



به این نیاز، یعنی تعریف کردن «عنصر پایه‌ی فرهنگی»، دستور کار اصلی پژوهش کنونی است. به عبارت دیگر، نخستین چیزی که در این نوشتار به دنبالش هستیم به دست دادن تعریفی تحلیلی و دقیق از مفهوم عنصر فرهنگی است.

۷. با وجود توافق بر سر نیاز به تعریف واحد فرهنگ، امروز رویکرد رسمی و هنجارین جامعه‌شناسی فرهنگ، هم‌چنان حالتی کیفی و توصیفی دارد. بخش عمده‌ی اندیشمندان معاصر که فرهنگ را در نوشتارهای خویش تعریف کرده‌اند، به تکرار آنچه در دهه‌ی شصت و هفتاد رایج بود بسنده می‌کنند و به جای تعریف سیستم فرهنگی بر مبنای عناصری مشخص و قابل تحلیل، آن را در قالب مثال‌هایی ملموس - ولی نادقیق و تعمیم‌ناپذیر - صورت‌بندی می‌نمایند.

مثلاً هابرماس، با وام‌گیری مفهوم «جهان سوم» از کارل پوپر<sup>۵۱</sup>، سپهری اطلاعاتی به نام فضای بین‌الذهانی را تعریف کرد و فرهنگ را هم‌چون پویایی این فضا در نظر گرفت. محتویات این فضا، تمام باورها، عقاید، هنجارهای رفتاری و پیش‌داشته‌های ذهنی افراد در مورد جهان را در بر می‌گیرد. هابرماس به پیروی از همفکرانش در حلقه‌ی فرانکفورت، نگرشی بدبینانه در مورد این فضا دارد و پروژه‌اش رهاسازی این فضا از فشار ساخت‌های مسدودکننده‌ی فناورانه به کمک کنش نقادانه است.

از سوی دیگر، مانوئل کاستلز<sup>۵۲</sup> که رویکردی تجربی‌تر را تبلیغ می‌کند چیرگی نظام‌های تولید و تکثیر اطلاعات بر ساخت‌های اقتصادی را ویژگی اصلی جوامع کنونی می‌داند. او فرهنگ را به عنوان اطلاعاتی تعریف می‌کند که هم‌چون شکلی از کالا، جنبه‌ی اقتصادی پیدا کرده و معادلات قدرت سیاسی را در جوامع شبکه‌ای جدید دگرگون می‌سازد<sup>۵۳</sup>. عناصر اصلی فرهنگ - نظام‌های تعریف‌کننده‌ی هویت، ساخت‌های تولید و توزیع قدرت

<sup>۵۱</sup> پوپر، ۱۳۷۴.

<sup>۵۲</sup> Manuel Castels

<sup>۵۳</sup> کاستلز ج. ۳، ۱۳۷۹: ۴۳۲-۴۱۷.



و نهادهای اقتصادی شبکه‌ای - موضوع اصلی سه جلد کتابی هستند که او در مورد جامعه‌ی شبکه‌ای نوشته است.<sup>۵۴</sup>

ماتسویاما، که از زاویه‌ی روان‌شناسی اجتماعی به فرهنگ می‌نگرد، آن را به عنوان مجموعه‌ای از رفتارها، ارزش‌های اخلاقی و باورهای نظری تعریف می‌کند که در سطح اجتماع مشترک باشند ولی در میان افراد تفاوت‌هایی جزئی را از خود نشان دهند و از نسلی به نسل بعد منتقل گردند.<sup>۵۵</sup>

در میان نویسندگان دیگری که مفهوم فرهنگ را تعریف کرده‌اند باید از ساموئل هانتینگتون<sup>۵۶</sup> هم نام برد. او فرهنگ را در چارچوبی سیاسی-جغرافیایی نگریسته و هر واحد کلان تحولات فرهنگی را به عنوان یک تمدن نام‌گذاری کرده است. از دید او، تمدن بالاترین لایه‌ی گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح تعریف هویت اجتماعی است. او بر مبنای شاخص‌هایی بیشتر دینی تعیین هفت یا هشت تمدن را از هم تفکیک کرده است.<sup>۵۷</sup> اولسون هم فرهنگ را به عنوان مجموعه‌ای از مفاهیم تعریف می‌کند که به پرسش‌های حاوی کلیدواژه‌گان «باید» (ارزش‌ها)، «چیست» (باورها)، و «چه» (هنجارها) پاسخ بدهد.<sup>۵۸</sup>

<sup>۵۴</sup> کاستلز، ۱۳۷۹.

<sup>۵۵</sup> Matsuyama, 1996: 12- 20.

<sup>۵۶</sup> Samuel Huntington

<sup>۵۷</sup> هانتینگتون، ۱۳۷۴.

<sup>۵۸</sup> آشوری، ۱۳۵۷.

## گفتار دوم: مبانی روش‌شناختی

اگر به مغاک چشم بدوزی مغاک هم به تو چشم خواهد دوخت.

نیچه

۱. رویکرد این نوشتار از واپسین موج گرایش به مدل‌های سیستمی مشتق شده است. به عبارت دیگر، چارچوب نظری بحث کنونی نسخه‌ای از نظریه‌ی سیستم‌های اجتماعی است که لومان مشهورترین نظریه‌پرداز آن به شمار می‌رود. با وجود تأثیر نافذ آرای لومان بر نگارنده، این متن به پیش‌فرض‌ها و مفاهیم مورد نظر وی محدود نیست و برای صورت‌بندی مفهوم فرهنگ، گشاده‌دستانه از مفاهیم جامعه‌شناسی زیستی و عناصر جدیدتر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده بهره برده است.

فرهنگ، پدیداری است کلان و فراگیر که ما و هویت ما و اندیشه‌ی تحلیل‌گرمان در زمینه‌اش معنا می‌یابد. به این ترتیب رویکرد علمی تحویل‌گرا و ذره‌انگار – هر چند برای برخی از گمانه‌زنی‌ها و نقدها لازم است – اما کافی نیست و باید با چشم‌اندازی کل‌گراتر و فراگیرتر غنی گردد. این چشم‌انداز به گمان من هم اکنون در دامان دانش رسمی ما بالیده است و آن همان شاخه‌ای است که به نام نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده شهرت یافته است.



نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده و به ویژه شاخه‌ای از آن - دانش هم‌افزایی - دستمایه‌ای کارآمد برای تحلیل فرهنگ به شمار می‌رود. در این چارچوب، تجربه و شواهد مستند بر تفسیرهای ذهنی برتری دارند، و پیش‌بینی‌پذیری محک اصلی ارزیابی دستگاه‌های نظری - از جمله نظریه‌ی منش‌ها - محسوب می‌شود.

فرهنگ، پدیداری است سیستمی و هم‌افزا. فرهنگ انسانی مجموعه‌ی اندرکنش‌های آدمیان است که در سیستم‌های اجتماعی نمود می‌یابد. به این مفهوم، فرهنگ نیز مانند هر پدیدار مشاهده‌پذیر دیگری، تحلیل‌پذیر، نقدپذیر و قابل مدل‌سازی است. این نوع نگاه، فرهنگ را با هر پدیدار طبیعی و تجربه‌پذیر دیگری هم‌تا می‌گیرد و از آن اسطوره‌زدایی و تقدس‌زدایی می‌کند. پس پژوهش کنونی به یگانگی روش مطالعه‌ی پدیدارهای طبیعی و اجتماعی قایل است و تمایز سنتی میان این دو حوزه را ناشی از پیچیدگی بیشتر رخدادهای سطح اجتماعی می‌داند و نه تفاوت ذاتی میان این دو - چنان که سنت جامعه‌شناسی آلمانی فرض می‌کند. برگزیدن این نگرش، به آن معناست که کل داده‌های مربوط به فرهنگ در سراسر پهنه‌ی علم - چه علوم انسانی و چه علوم تجربی - در تحقیق ما کاربرد می‌یابند. فرهنگ - مانند هر پدیدار پیچیده‌ی دیگری - باید در سطوح گوناگون بررسی و تفسیر شود. اگر خواهان دستیابی به دیدی همه‌جانبه و دقیق هستیم باید مراقب نقص بزرگ و رایج مدل‌های جامعه‌شناسانه باشیم که همانا محرومیت از یافته‌های سایر حوزه‌های دانایی است.

فرهنگ، از سویی پدیداری برآمده از رفتار اجتماعی جانوری به نام انسان است و از سوی دیگر انتزاعی‌ترین و نرم‌افزاری‌ترین رخداد مشاهده‌شده در قلمرو دانش تحلیلی ماست. اگر خواهان ترسیم طرحی دقیق و قابل‌استفاده از فرهنگ هستیم، شایسته است که این زمینه‌ی پایه‌ی زیستی و آن سطح فرآیند ذهنی را هم‌زمان در نظر آوریم.

۲. نظام اجتماعی، سیستمی پیچیده است که ساختی سلسله‌مراتبی دارد. یعنی می‌توان در سطوح مشاهداتی گوناگون به آن نگرست و در هر





مقیاس، رخدادهایی ویژه را تشخیص داد. پرداختن به بحث‌های روش‌شناسانه در مورد انتخاب سطح مناسب برای گردآوری اطلاعات، یا چگونگی تحویل کردن طیفی پیوسته از مشاهدات به سطوح گسسته و مجزای قابل‌تحلیل، در این مقدمه‌ی کوتاه نمی‌گنجد<sup>۵۹</sup>. در این نوشتار، شکلی روزآمدشده از سطوح مورد نظر پارسونز پذیرفته شده و برای توصیف چیزها و رخدادهای مربوط به سوژه‌ی انسانی (از جمله فرهنگ) به چهار سطح زیست‌شناختی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و فرهنگی بسنده شده است.

لایه‌های چهارگانه‌ی یادشده، بر خلاف فرض پارسونز، خصلت هستی‌شناختی ندارند و تنها به عنوان سطوح متفاوتی از مشاهده و در قلمرویی شناخت‌شناسانه اعتبار دارند. به عبارت دیگر، یک پدیدار منفرد بیرونی - که می‌توان اسمش را هستی، عینیت خارجی، مهروند یا هر چیز دیگر گذاشت - وجود دارد که در ذات خود نفهمیدنی است، چرا که خود عمل فهمیدن چیزی جز شکستن، دگردیسه نمودن و تفسیر کردن بخش‌هایی جسته و گریخته از این فرآیند عام بیرونی نیست. آنچه ما به عنوان سطوح مشاهده درک می‌کنیم، در واقع لایه‌بندی خاصی از سازماندهی اطلاعات ورودی است که به این هستی بیرونی ارجاع می‌شود اما ماهیت بیرونی آن را بازنمایی نمی‌کند. بنابراین ما با شناختی درون‌زاد، خودارجاع و بسته به روی خود سروکار داریم که تصویری خودساخته از عینیتی فرضی را در آن بیرون بازنمایی می‌کند.

این شناخت، بسته به مقیاس درشت‌نمایی ابزارهای حسی مشاهده‌گر به چهار لایه‌ی زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی تقسیم می‌شود. این به آن معناست که مشاهده‌گر برای سازماندهی به اطلاعات ورودی سطوح متفاوتی از دقت را در قالب محورهای متفاوت زمانی - مکانی تعریف می‌کند و دانسته‌های خود را بر روی آنها پیکربندی می‌کند.

---

<sup>۵۹</sup> بحث مفصل در مورد سلسله‌مراتب یاد شده را می‌توانید در کتاب‌های دیگر نگارنده - نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده و روان‌شناسی خودانگاره - بخوانید.



الف) در سطح زیست‌شناختی، با مقیاس‌های زمانی- مکانی کوچک‌تر از تجربه‌ی روزانه‌مان سروکار داریم. به جز استثناهایی محدود، جانداران تکامل‌یافته بر زمین ابعادی کوچک‌تر از انسان دارند و روندهای زیستی خود را در مقاطع زمانی بسیار کوتاه‌تری از حد ادراک ما به انجام می‌رسانند. میانگین اندازه‌ی جانوران روی کره‌ی زمین (در سطح گونه) حدود یک سانتی‌متر، و میانگین عمرشان حدود یک سال است. به این ترتیب رخدادهای زیست‌شناختی - چه در اندام‌های درونی بدن‌های زنده و چه در اندرکنش این بدن‌ها با محیط‌شان - در سطحی ریزبینانه‌تر از تجربه‌ی روزانه‌ی آدمیان صورت‌بندی می‌شوند.

ممکن است قواعد این لایه تا سطوح بوم‌شناختی - که کلان‌تر از یک بدن هستند - تعمیم یابد. یعنی از رویکرد زیست‌شناسانه برای تحلیل دگرگونی‌های اقلیمی و جمعیت‌شناختی هم استفاده می‌شود. در این شرایط، مشاهده‌ی ما برش‌های زمانی- مکانی درشت‌مقیاس‌تری را در بر می‌گیرد، اما محتوای این مشاهده هم‌چنان از متغیرها و عناصری زنده تشکیل یافته که در سطوحی خردتر ریشه دارند.

آنچه پدیدارهای سطح زیست‌شناختی را از سایر سطوح تفکیک می‌کند، سه عامل است: تراکم بالای اطلاعات در مقیاس خرد (سلولی)، سلسله‌مراتبی بودن شدید پدیدار مورد واریسی (مراتب ژنومی، سلولی، بافتی، اندامی، دستگاهی، بدنی، بوم‌شناختی و تکاملی در یک بدن) و رسیدگی‌پذیری تجربی و آزمایشگاهی، یعنی عینی بودن داده‌ها.

اگر بخواهیم عناصر این سطح را با زبانی بیشتر علمی - و کمتر فلسفی - مشخص کنیم، به این صورت‌بندی می‌رسیم: سطح زیست‌شناختی با شبکه‌ی رفتار سیستم‌های فیزیکی - شیمیایی زنده‌ای سر و کار دارد که آن‌قدر در محیط دوام می‌آورند تا بتوانند اطلاعات ژنوم خویش را تکثیر کنند.

ب) سطح روان‌شناسانه، همان لایه‌ای از شناخت است که به طور عادی در تجربیات روزانه‌مان با آن سر و کار داریم. پویایی عناصر ذهنی، تفکرات، احساسات، هیجانات و فرآیندهای ذهنی استدلالی در این سطح می‌گنجند.



در این لایه، مقیاس زمان با ساعت درونی مغز تنظیم می‌شود و مکان با حد و مرز بدن پیوند می‌خورد. به این ترتیب، سطح روان‌شناختی لایه‌ی طبیعی مشاهده‌ی یک انسان است.

سطح روان‌شناختی، به لحاظ ذهنی و درونی بودن رخدادها، مبهم‌ترین سطح مشاهداتی است. ویژگی‌های عمده‌ی تفکیک‌کننده‌ی رخدادها، از سایر سطوح، عبارتند از: مقیاس زمانی- مکانی منطبق با بدن فرد، مبهم و ذهنی و درونی بودن تجربیات و رسیدگی‌ناپذیری عینی‌شان، و مسطح بودن سطح تجربیات و فقدان سلسله‌مراتب پیچیدگی که به موازی و شبیه نمودن حالات روانی گوناگون می‌انجامد.

به زبانی دقیق‌تر، رخدادهای سطح روان‌شناختی، بازنمایی درونی سیستم عصبی یک انسان از پویایی درونی سیستم خودش و تحولات محیط است که در قالب حالات روانی، مسیرهای پردازش و تحلیل داده‌ها و وضعیت‌های هیجانی صورت‌بندی می‌شود.

سطح جامعه‌شناختی، به مقیاسی بزرگ‌تر از تجربیات عادی آدمیان مربوط می‌شود. در این سطح با اندرکنش‌های انسانی سروکار داریم و دو یا چند سیستم روانی را می‌بینیم که با هم وارد تبادل اطلاعات و کنش می‌شوند. این ارتباط متقابل، به پیدایش سیستم‌های اجتماعی می‌انجامد که تداوم تاریخی و گسترش جغرافیایی‌شان بسیار فراتر از یک فرد خاص است. آنچه در سطح جامعه‌شناختی اهمیت دارد یک اندرکنش اجتماعی منفرد با سیستم‌های روانی خاص درگیر در آن نیست، که الگوی ارتباط و تبادل رفتار است؛ الگویی که مدت‌ها پس از نابودی سیستم‌های روانی یادشده می‌توانند هم‌چنان بر روابط اشخاص دیگر تکرار شوند.

ویژگی رخدادهای سطح جامعه‌شناختی عبارت است از: نهادی و اجتماعی بودن مقیاس‌های زمانی- مکانی، دو یا چند سویه بودن رخدادها، و بنا بر این ناتمام بودن تفسیری که هر کنشگر منفرد از آن دارد، و در نهایت وجود زیرلایه‌های کم‌شمار و هم‌ریخت (گروه خویشاوندی، واحدهای جمعیتی هم‌خون (قبیله) یا همسایه (شهر)، جوامع قومی، ملل و جامعه‌ی جهانی). دومین ویژگی، یعنی ناتمام ماندن معنای ارتباط در یک سیستم



روانی منفرد و وابسته بودنش به توافق‌ها و اختلاف‌نظرهای بیناذهنی، مشاهدات جامعه‌شناختی را تفهیمی و تفسیری می‌نماید. ناگفته نماند که این خصلت تفسیری بودن در سایر حوزه‌های دانایی هم وجود دارد؛ یعنی، در علوم تجربی هم تفسیر مشاهده‌گر است که معنای مشاهده را تعیین می‌کند. آنچه سطح جامعه‌شناسانه را از سایر سطوح متمایز می‌کند، درگیر شدن چند سیستم روان‌شناختی در یک تفسیر مشترک از رویدادی ارتباطی است که عدم قطعیت در تفسیر و امکان عدم توافق بر سر یک تصویر مشترک را بسیار افزایش می‌دهد. به بیانی دقیق‌تر، رخداد‌های سطح جامعه‌شناختی عبارتند از اندرکنش‌های معنادار افراد که با اهداف و چشم‌داشت‌های روانی متفاوتی انجام می‌گیرد، اما در سپهری بینافردی و یگانه نمود می‌یابد.

باید بار دیگر بر این نکته تأکید کرد که با وجود اهمیت خصلت تفهیمی رخداد‌های این سطح، روش سیستمی‌ای که برای تحلیل‌شان به کار گرفته می‌شود مشابه با سایر سطوح است. آنچه اهمیت دارد، رسیدگی‌پذیری تجربی و عینیت شواهد است. پس از آن، نوبت می‌رسد به مدیریت عدم قطعیت‌هایی که از تفهیمی بودن مشاهدات مان ناشی شده‌اند. رویکردهای جامعه‌شناسانه‌ای که تحت تأثیر مکاتب آلمانی بوده‌اند - به استثنای مارکس - بیشتر به این موضوع توجه کرده‌اند. به این ترتیب، مجموعه‌ای از ترفندهای روش‌شناسانه ابداع شده که این عدم قطعیت را مدیریت کرده و یا کاهش می‌دهد.

پس بر دوش داده‌ها و مفاهیم برآمده از آن استخوان‌بندی عینی اولیه روش‌هایی خردتر، موضعی<sup>۶۰</sup> و خاص سوار می‌شوند که تفهیمی بودن پژوهش را رقم می‌زنند. این روش تفهیمی به تمام حوزه‌های دانایی قابل تعمیم است، اما به دلایلی که گذشت، در سطح جامعه‌شناختی بیش از سایر جاها نمود یافته است.



ت) چهارمین لایه، یعنی سطح فرهنگی، موضوع اصلی این نوشتار است. سطح فرهنگی، از نظر مقیاس زمانی و مکانی گسترده‌ترین دامنه را در بر می‌گیرد. در این جا ما با ارتباطات بین جوامع سر و کار داریم و روندهایی که پویایی نمادهای معنادار در زمینه‌ی روابط انسانی را تعیین می‌کنند. فرهنگ، شبکه‌ای ارتباطی را در بر می‌گیرد که از اندرکنش عناصر اطلاعاتی حامل معنا ساخته شده است.

ویژگی پدیده‌های فرهنگی عبارتند از: مقیاس گسترده‌ی مکانی و زمانی وقوع‌شان، تحلیل‌پذیری تجربی‌شان در سطح نشانه- معنانشناسی و در هم‌تنیدگی‌شان با سایر سطوح یادشده.

۳. هر یک از این سطوح چهارگانه نوع خاصی از سیستم‌های پیچیده را در بر می‌گیرد: در سطح زیستی؛ بدن‌های زنده، در سطح روانی؛ نظام‌های شخصیتی، در سطح اجتماعی؛ نهادهای اجتماعی و در سطح فرهنگی؛ عناصر نشانگانی- معنایی برسازنده‌ی فرهنگ. پویایی و شکل و ساختار هر یک از این سطوح، بر مبنای رفتار و اندرکنش سیستم‌های مستقر در آن لایه تعیین می‌شود.

آن‌چه اهمیت دارد ویژگی‌های مشترک این سیستم‌هاست. هر چهار نوع سیستم یادشده در این ویژگی‌ها مشترک هستند:

- همگی ساختی پیچیده، خودسازمانده و خودزاینده دارند. یعنی پویایی خود را بر مبنای متغیرهای درونی خویش تعیین می‌کنند. به همین دلیل هم در برابر دگرگونی محیط مقاومت نشان می‌دهند و مستقل از شرایط بیرونی الگوی رفتاری خاص خود را دنبال می‌نمایند. همین ویژگی سبب شکننده شدن‌شان هم می‌شود. به همین دلیل همه‌ی سیستم‌های یادشده در ذات خود ناپایدارند و در شرایطی شبه‌تعادلی تداوم می‌یابند.

- دومین خصلت مشترک این سیستم‌ها، توانایی بازتولید کردن خودشان است. تمام سیستم‌های یادشده، اطلاعات درونی خود را در فضا و زمان بسط می‌دهند. این گسترش اطلاعات درونی، که نمودی از صفت خودسازمانده‌ی در این سیستم‌هاست، از دو راه ممکن است. سیستم می‌تواند از یک سو ماده و انرژی بیشتری را در درون خود جذب کند و آنها



را با اطلاعات درونی خود بازآرایی کند (رشد و نمو) و یا این که اطلاعات خود را به سیستم‌های دیگر منتقل نماید (هماندسازی). توانایی همانندسازی تنها در دو سوی طیفی که تجسم کردیم پدید آمده است. یعنی عناصر فرهنگی و سیستم‌های زیستی تنها نظام‌هایی هستند که برای بسط یافتن در فضا- زمان، خود را بازتولید می‌کنند. سیستم‌های زنده از راه جفت‌گیری یا شیوه‌های غیرجنسی تولید مثل چنین می‌کنند و عناصر فرهنگی با انتقال از مجاری نشانگانی- معنایی.

- ویژگی مشترک دیگر، خودارجاع بودن روندهای حاکم بر هر سطح است.<sup>۶۱</sup> این به آن معناست که فرآیندهای جاری در هر لایه به چرخه‌هایی بازگشتی<sup>۶۲</sup> قابل تجزیه‌اند. چرخه‌ی بازگشتی، زنجیره‌ای از تبدیل عناصر درونی یک سیستم به هم‌دیگر است که در نهایت حلقه‌ای بسته را پدید آورد. یعنی نقطه‌ی شروع فرآیندی توسط حلقه‌ی پایانی‌اش بازتولید شود.

سیستم‌های موجود در هر سطح، شبکه‌هایی بغرنج از ارتباطها هستند که از تداخل همین چرخه‌های بازگشتی پدید آمده‌اند. تداخل چرخه‌ها در شرایطی ممکن است که برخی از عناصر یک چرخه، که خود زیرمجموعه‌ای از سیستم است، با عناصر دیگری از چرخه‌های دیگر همان سیستم مشترک باشد. مجموعه‌ی چرخه‌های به هم پیوسته‌ای که یک سیستم را در یک سطح مشاهداتی می‌سازند آبرچرخه<sup>۶۳</sup> می‌نامیم. نکته‌ی عمده در مورد ابرچرخه‌ها این است که در هر سطح از پیچیدگی، رویدادهایی هم‌افزا و نوظهور را پدید می‌آورند که در سطوح پایین‌تر وجود نداشته‌اند. مثلاً چرخه‌های بیوشیمیایی بدن انسان، فرآیندی به نام حیات را ایجاد می‌کند که سیستم زیستی انسان را پایدار نگه می‌دارد. این چرخه‌های بیوشیمیایی در حوزه‌ی خاصی (سیستم عصبی- هورمونی) چرخه‌هایی جدید را پدید می‌آورند که با نام شبکه‌های عصبی شهرت دارند. در شبکه‌ی عصبی - که

<sup>61</sup> Hofstadler, 1979.

<sup>62</sup> recursive cycle

<sup>63</sup> hyper- cycle



هنوز به سطح زیست‌شناختی تعلق دارد - همان الگوی سابق چرخه‌های بازگشتی و حلقه‌های بسته‌ی تبدیل‌ها را می‌بینیم، اما به جای موادی که در سطح بیوشیمیایی به هم تبدیل می‌شدند در این جا مدارهای عصبی و شبکه‌های خودارجاع پردازش اطلاعات را داریم. همین روندها در سطح بالاتری، حالات روانی را ایجاد می‌کنند که آنها نیز به شکلی مشابه در چرخه‌هایی از عواطف، هیجانات، اندیشه‌ها و... به هم مربوط می‌شوند. مجموعه‌ی حالات روانی در سطحی بالاتر حلقه‌های اندرکنش اجتماعی را درست می‌کنند، که چرخه‌های انتقال و بازتولید عناصر فرهنگی در زمینه‌شان به جریان می‌افتند. همان‌طور که در سطح بیوشیمیایی سخن گفتن از ابتدا و انتهای یک روند زیستی معنا ندارد، در سطوح بالاتر نیز نمی‌توان آغاز و پایانی برای حالات روانی در نظر گرفت و سخن گفتن از نقطه‌ی شروع یا ختم اندیشه یا کنش‌های اجتماعی هم مفهومی ندارد.

می‌توان برای فهم دقیق‌تر ماهیت این چرخه‌ها، زنجیره‌های متداخل و بسته‌شان را قطع کرد و به هر مقطعی از آن نامی داد. اما باید این نکته را در یاد داشت که محدود کردن یک فرآیند زیستی، یک اندیشه، یک رابطه‌ی انسانی، یا یک عنصر فرهنگی در برش خاصی از زمان و مکان، و برچسب زدن‌اش با یک کلمه امری قراردادی و برخاسته از ناظر است، نه عینی و مربوط به جهان خارج. تبار هر فرآیند زیستی را می‌توان آن‌قدر دنبال کرد که به چهار میلیارد سال پیش و زمان شکل‌گیری حیات بر زمین برسیم. هم‌چنین هر اندیشه‌ی موجود در ذهن را می‌توان دنباله‌ی اندیشه‌ای دیگر دانست که در توالی بلندی از افکار - که تا آغاز عمر کشیده می‌شوند - جای گرفته است. در نهایت، گویا که هیچ چیز جز چرخه‌هایی فراگیر وجود نداشته باشد.

نکته‌ی دیگری که بار دیگر باید بر آن پای فشرده، در هم تنیدگی هستی‌شناختی این چهار لایه است. تفکیک سطوح یادشده به هیچ عنوان به آن معنا نیست که سیستم‌های زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی به شکلی مستقل از هم وجود دارند. یک مثال خوب در این مورد، مغز انسان است. مغز، ماشینی عصبی و پردازش‌گری سلولی است که در سطحی



زیست‌شناختی و بیوشیمیایی فعالیت می‌کند. از زاویه‌ای دیگر، پویایی فعالیت عصبی در همین مغز است که حالات روانی و تجربیات ذهنی را پدید می‌آورد. از سوی دیگر بخشی از همین تجربیات - که با سپهر روانی مغزهای دیگر گره می‌خورند و ارتباط «من» و «دیگری» را رقم می‌زنند - رویدادهای سطح اجتماعی را برمی‌سازند. واسطه‌ی تبادل اطلاعات در این جریان نیز عناصر فرهنگی هستند.

به این شکل در یک رخداد منحصر به فرد، که در سطح تجربی عینیت دارد، رد پای روندهای حاکم بر هر چهار لایه را می‌توان بازشناخت. آنچه در نظام چهار بخشی ما اهمیت دارد، تفکیک روندها و رده‌بندی رخدادهاست بر مبنای مقیاس و قالب سیستمی‌شان. به کمک این تفکیک و آن رده‌بندی است که می‌توان روش‌هایی تخصص‌یافته و روشن را برای تحلیل رخدادهای هر سطح به کار گرفت، و در نهایت نتایج را با هم ترکیب کرد. بنابراین تقسیم‌بندی این چهار لایه تنها راهکاری روش‌شناسانه است و در عرصه‌ی هستی‌شناسی اعتباری ندارد. آنچه در آن بیرون هست، پیکره‌ای نافهمیدنی با تراکم‌هایی درهم بافته از پیچیدگی است. هر سطحی از پیچیدگی به شکلی هم‌افزا از رخدادهای سطوح زیرین تغذیه می‌کند و رخدادهایی نوظهور را در سطوح بالاتر پدید می‌آورد.

انبوهی از چیزها و رخدادهای وجود دارند که به شبکه‌ی بدن، نظام شخصیت، نهاد اجتماعی و عنصر فرهنگی مربوط می‌شوند. سازماندهی و فهم این پدیدارها تنها در شرایطی ممکن می‌شود که آنان را بر پیوستاری از پیچیدگی مرتب کنیم و هر لایه از پیچیدگی را به طور مجزا مورد واریسی قرار دهیم. هر یک از این لایه‌ها «سطحی از مشاهده» را پدید می‌آورند. چنان که گذشت، دست کم چهار تا از این مقطع‌ها برای فهم پدیدارهای مربوط به جوامع انسانی ضرورت دارد. هر سطح هم‌چون جذب‌کننده‌ی مفهومی برای ساماندهی به رخدادهای مشاهده‌شده مورد استفاده قرار





می‌گیرد. این نظام چهارلایه‌ای از سلسله‌مراتب پیچیدگی را از این پس با برگرفتن حرف نخست نام هر لایه<sup>۶۴</sup> «فراز» می‌نامیم.

در جدول زیر وجوه اشتراک و تمایز چهار لایه‌ی فراز جمع‌بندی شده‌اند.

ویژگی / سطح	زیستی	روانی	اجتماعی	فرهنگی
ماهیت فرآیند	زیست‌شناختی	روان‌شناختی	جامعه‌شناختی	زبانی - معنایی
واحد کارکردی	بدن جاندار	نظام شخصیتی	نهاد اجتماعی	عنصر فرهنگی (منش)
نوع چرخه‌ی بازگشتی	بیوشیمیایی	پردازشی	کنش متقابل نمادین	شبکه‌ی نشانگانی
سلسله‌مراتب درونی	بسیار زیاد	بسیار کم	زیاد	کم
مشاهده پذیری	آزمایشگاهی - تجربی	درون‌کاوانه - ذهنی	تجربی - تفهیمی	تحلیلی
ابعاد مکانی رخدادها	میکرومتر تا متر	متر	متر تا کیلومتر	کیلومتر
ابعاد زمانی رخداد	هزارم ثانیه	ثانیه	دقیقه تا سال	نسل - قرن
ماهیت	ساختاری	کارکردی	ساختاری	کارکردی

#### وجوه اشتراک و تمایز چهار لایه‌ی فراز

<sup>۶۴</sup> یعنی سطح‌های فرهنگی، روانی، اجتماعی و زیستی.

## گفتار سوم: تعریف‌های موجود از عنصر فرهنگی

۱. نخستین گام در راه تحلیلی کردن مفهوم فرهنگ تجزیه کردنش به واحدهایی کارکردی است، به شکلی که بتوان رفتارشان را به عنوان مبنایی برای تحلیل کلیت این لایه مورد استفاده قرار داد. بسیاری از اندیشمندان معاصر نیاز به تعریف چنین واحدی را حس کرده‌اند. شرح تمام این تعریف‌ها و آوردن نقدهایی که بر این تلاش‌ها وارد آمده، بحثی است که به فضایی فراخ‌تر و مجالی بیشتر نیاز دارد، اما برای روشن ساختن زمینه‌ی بحث جاری، نگاهی گذرا به مهم‌ترین نظریه‌های موجود ضرورت دارد.

۲. حدود بیست سال پیش، زیست‌شناس پیشرو و پر شور و شری به نام ریچارد داوکینز کتابی مشهور و تکان‌دهنده نوشت به نام *ژن خودخواه*. این کتاب از چند نظر اهمیت داشت، که یکی از آنها به بحث ما مربوط می‌شود. داوکینز در این کتاب تعریفی از سیستم‌های تکاملی را به دست داده بود که با تعاریف رایج در آن زمان اندکی تفاوت داشت. از دید او، هر سیستمی که سه صفتِ همانندسازی<sup>۶۵</sup>، جهش‌پذیری<sup>۶۶</sup> و انتخاب طبیعی<sup>۶۷</sup> را داشته باشد

---

<sup>65</sup> replication

<sup>66</sup> mutability



سیستمی تکاملی است.<sup>۶۸</sup> داوکینز مدعی بود که تمام سیستم‌های دارای این سه خاصیت در گذر زمان پیچیدگی درونی خویش را افزایش می‌دهند و بنابراین شایسته است به عنوان سیستم تکاملی رسمیت یابند. این نگاه به سیستم‌های تکاملی، از آن هنگام تا به امروز فراگیر شده و امروز برداشت رسمی در نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده و زیست‌شناسی کلاسیک است. اما کتاب *ژن خودخواه* از جنبه‌ی دیگری هم اهمیت داشت و آن هم این که در فصل ماقبل آخر این کتاب به وجود نوعی از سیستم‌های تکاملی اشاره شده بود که ساختی زیست‌شناسانه نداشتند. داوکینز در این بخش کوشیده بود تا عناصر فرهنگی را بر مبنای خصلت تکثیرپذیری‌شان در جوامع انسانی تعریف کند. او با اقتباس از نام ژن - واحدهای اطلاعاتی تکثیرشونده‌ی زنده - عنصر فرهنگی را با عبارت *میم*<sup>۶۹</sup> برچسب زد.<sup>۷۰</sup> او این کلمه را از ریشه‌ی یونانی *μιμημα* (میمما) - به معنای امر تقلیدشده - بر ساخته بود.

در طول دهه‌ی بعد مفهوم *میم* هم‌چنان به عنوان کلیدواژه‌ای حاشیه‌ای در متون زیست‌شناسانه باقی ماند، تا این که در دهه‌ی هشتاد شیوه‌ی نگاه داوکینز به عناصر فرهنگی مورد توجه قرار گرفت و به زودی پیش‌علمی<sup>۷۱</sup> به نام *میم‌شناسی*<sup>۷۲</sup> برای بسط دادن آرای داوکینز بنیان نهاده شد. کاربرد این عبارت به زودی چنان گسترش یافت که از سال ۱۹۸۶ م. عبارت *میم* در فرهنگ‌های لغت تخصصی جامعه‌شناسی و واژه‌نامه‌های عمومی انگلیسی زبان وارد شد. فرهنگ انگلیسی آکسفورد این عبارت را به این شکل تعریف

---

<sup>67</sup> natural selection

<sup>68</sup> Dawkins, 1979: 30- 95.

<sup>69</sup> Meme

<sup>70</sup> Dawkins, 1979: 180- 210.

<sup>71</sup> pre- science

<sup>72</sup> Memetics



کرده است: «رفتاری غیروراثتی که از راه تقلید در میان افراد یک جامعه انتقال می‌یابد»<sup>۷۳</sup>.

با وجود کارهای درخشانی که در این حوزه انجام گرفته<sup>۷۴</sup>، نقدهایی جدی بر روش‌شناسی مِم‌شناسی وارد است. ابهام درباره‌ی تعریفی تحلیلی از مِم و ناتوانی در صورت‌بندی شاخص‌های اصلی حاکم بر پویایی این عناصر، مهم‌ترین نارسایی‌هایی هستند که از تبدیل مِم‌شناسی به یک علم معتبر جلوگیری کرده‌اند<sup>۷۵</sup>.

با وجود فراگیر نشدن این مفهوم در متون جامعه‌شناسانه، بسیاری از دانشمندانِ علاقه‌مند به علوم میان‌رشته‌ای از این مفهوم برای تحلیل تحول فرهنگی استفاده کرده‌اند. کارهای اصلی مِم‌شناسان در این زمینه‌ها انجام گرفته است: دین‌شناسی تطبیقی<sup>۷۶</sup>، جامعه‌شناسی دین<sup>۷۷</sup>، مدل‌های تکامل فرهنگ<sup>۷۸</sup>، روان‌شناسی اجتماعی<sup>۷۹</sup>، روان‌شناسی اجتماعی خلاقیت<sup>۸۰</sup>، روان‌شناسی شخصیت<sup>۸۱</sup>، فولکلور<sup>۸۲</sup> و جامعه‌شناسی خودکشی<sup>۸۳</sup>. بیشتر

---

<sup>73</sup> Oxford, 2000.

<sup>74</sup> Blackmore, 1996.

<sup>75</sup> Dennett, 1998 - Blackmore, 1997.

<sup>76</sup> Fog, 1997

<sup>77</sup> Dawkins, 1993 - A, C.

<sup>78</sup> Hale, 1995 - Dennett, 1999 - Fog, 1999 - Lynch, 1998.

<sup>79</sup> Dawkins, 1993 - Cristianini, 1995 - Best, 1997.

<sup>80</sup> Gabora, 1995 - Mandel, 1998.

<sup>81</sup> Gabora, 2001 - Blackmore, 1999.

<sup>82</sup> Dawkins & Goodenough, 1995 - Goodenough & Dawkins, 1994.

<sup>83</sup> Manderson, 2001.



علاقه‌مندان به م‌شناسی نویسندگانی هستند که از زمینه‌ی جامعه‌شناسی زیستی یا شاخه‌های وابسته به این علم برخاسته‌اند.

۳. جامعه‌شناسان زیستی و زیست‌شناسان تنها کسانی نبودند که برای دستیابی به تعریفی تحلیلی از عنصر فرهنگی کوشیدند. یکی از بانفوذترین تعریف‌های دیگری که از عنصر فرهنگی ارائه شده است به آثار پیر بوردیو مربوط می‌شود. بوردیو در کتاب مهمش، *میدان تولید فرهنگ*، مفهومی به نام «عادت‌واره» را معرفی کرده است.<sup>۸۴</sup> بوردیو این واژه را به عنوان برجسی برای یک موقعیت اجتماعی خاص - نقش، طبقه، شرایط تعیین‌کننده‌ی رفتار و... - در نظر می‌گیرد که تولید یک واحد معنادار رفتار اجتماعی را ممکن می‌سازد. این جایگاه‌های جامعه‌شناختی بسته به شرایطی که فرد خویش را در آن می‌یابد تغییر می‌کنند و در اندرکنش با موقعیت سایر افراد حاضر در فضای ذهنی کنش‌گر محتوا و شکل کنش وی را تعیین می‌نمایند.<sup>۸۵</sup>

بوردیو تعریف خود را با نقد رویکردهای سنتی و کلاسیک به عناصر فرهنگی آغاز می‌کند. به گمان او رویکرد رایج کنونی، که هر عنصر فرهنگی را به خالقش نسبت می‌دهد و آن را در شبکه‌ی روابط انسانی میان مؤلف و آشنایانش تحلیل می‌کند، نارسا و ناقص است. آنچه او پیشنهاد می‌کند، بررسی کردن خود اثر در زمینه‌ی آثار فرهنگی دیگری است، که پیکره‌هایی کلان‌تر هم‌چون سبک‌ها و مکتب‌ها را باز می‌سازند. به گمان بوردیو، برای تحلیل پویایی این عناصر فرهنگی باید به بررسی مجموعه‌ای از شاخص‌های جامعه‌شناختی پرداخت که پذیرش یا عدم پذیرش یک عنصر فرهنگی را در جمعیت‌های انسانی تعیین می‌کنند. او این شاخص‌ها را بر مبنای توزیع قدرت در طبقات گوناگون اجتماعی و چالش‌های حاکم بر طرف‌های درگیر در جنگ قدرت تفسیر می‌کند. عادت‌واره از نظر او واحدی از موقعیت -

<sup>84</sup> habitus

<sup>85</sup> Bourdieu, 1993.



هم‌چون نقش اجتماعی - است که یک بازیگر انسانی آن را اشغال می‌کند و بر مبنای معانی حمل‌شده بر آن، عناصر فرهنگی خاصی را می‌پذیرد و یا طرد می‌کند. چنان که آشکار است، تعریف بوردیو بیشتر بر تولید و تکثیر عناصر فرهنگی خاصی مانند آثار هنری و ادبی متمرکز شده است، و بیش از آن که نظریه‌ای عام درباره‌ی تحولات فرهنگی - در تمام سطوحش - باشد مدلی است تخصصی در جامعه‌شناسی هنر و ادبیات.

اندیشمند دیگری که عنصر فرهنگی را تعریف کرده نیکلاس لومان است. او نظریه‌ی معنایی دارد که در آن مفهومی به نام مضمون<sup>۸۶</sup> را معرفی می‌کند و آن را به عنوان واحدی از معنا در نظر می‌گیرد که در یک کنش ارتباطی نهفته است. لومان بخشی از کتاب مهمش، *سیستم‌های اجتماعی*، را به تحلیل این مضمون‌ها و بررسی عوامل مؤثر بر تحول‌شان اختصاص داده است<sup>۸۷</sup>.

به نظر لومان، رخدادهای قابل مشاهده توسط کنش‌گران انسانی در دو سطح متفاوتِ روان‌شناختی و جامعه‌شناختی روی می‌دهند. در سطح جامعه‌شناختی، عمده‌ی آنچه رخ می‌دهد، تبادل معنایی است که در قالب شبکه‌ای پیچیده و خودزاینده از کنش‌های ارتباطی قابل صورت‌بندی است. این تبادل معنا، که لومان با نام ارتباط<sup>۸۸</sup> به آن اشاره می‌کند، در سه محورِ اطلاعات، بیان و فهم عمل می‌کند. لومان این سه سطح را با الهام از فلسفه‌ی زبانِ جان آستین<sup>۸۹</sup> از هم متمایز کرده است، و می‌توان با کمی آسان‌گیری آنها را با کنش بیانی<sup>۹۰</sup>، غیربیانی<sup>۹۱</sup> و پیرایانی<sup>۹۲</sup> آستین

---

<sup>86</sup> theme

<sup>87</sup> Luhmann, 1995: 437- 477.

<sup>88</sup> communication

<sup>89</sup> John Austin

<sup>90</sup> locutionary

<sup>91</sup> illocutionary

<sup>92</sup> perlocutionary



یک‌سان گرفت: اطلاعات، آن ماده‌ی خام بنیادینی است که انتخاب‌های سیستم را رقم می‌زند و تغییر رفتار در گیرنده‌ی پیام را ممکن می‌سازد؛ بیان، آن فرآیند خاصی است که انتقال اطلاعات و صورت‌بندی شدن‌اش در قالب پیامی فهمیدنی را ممکن می‌کند؛ و فهم، آن انتظار و امیدی است که سیستم فرستنده به طور پیشینی در قبال فهمیده و پذیرفته شدن پیامش دارد.

از دید لومان، هر کنش ارتباطی با مضمونی از بقیه تفکیک می‌شود که حامل معنای پیام منتقل‌شده است. این مضمون، از حاملان انسانی‌اش<sup>۹۳</sup> متمایز است و می‌تواند بیش از ایشان در زمان تداوم یابد. به عبارت دیگر، ممکن است مضمون یک پیام عمری بیش از عمر هر یک از فرستندگان و گیرندگان منفردش داشته باشد. لومان برای مضمون چند ویژگی مهم برمی‌شمرد، که اشباع‌پذیری و نیمه‌عمر داشتن مهم‌ترین‌های‌شان هستند: اشباع‌پذیری، به آن معناست که یک گیرنده یا فرستنده‌ی خاص، خیلی زود از یک مضمون منفرد خسته می‌شود و معنایش را طرد می‌کند؛ نیمه‌عمر داشتن هم از همین خاصیت مشتق می‌شود و به کوتاه بودن عمر فعالیت هر مضمون در هر حامل انسانی خاص می‌انجامد. این به آن معناست که مضمون‌ها می‌بایست برای بقا و پایداری در محور زمان مرتب به حامل‌های جدید منتقل شوند و به‌وسیله‌ی ایشان تکثیر یابند.

۴. تمام آنچه گذشت، جدای از مفاهیمی بود که متفکران حوزه‌ی علوم انسانی برای برجسب زدن به واحدهای بزرگ‌تر یا کوچک‌تر فرهنگی ابداع کرده‌اند. از میان کسانی که به واحدهای خردتر فرهنگی علاقه‌مند بودند، می‌توان به ویتگنشتاین دوره‌ی نخست اشاره کرد<sup>۹۴</sup> که به همراه پیروانش در حلقه‌ی وین، گزاره‌های رسیدگی‌پذیر را به عنوان واحد حمل معنا و بنابراین عنصر پایه‌ی تحول علم و فرهنگ در نظر گرفتند<sup>۹۵</sup>. متفکر دیگری

<sup>93</sup> contributors

<sup>۹۴</sup> ویتگنشتاین، ۱۳۷۱.

<sup>۹۵</sup> کارناپ، ۱۳۶۳.



که در این زمینه اشاراتی دارد، نشانه‌شناسی به نام «آلژیرداس ژولین گرماس» است که کوانتوم‌های معنا را با نام seme مورد اشاره قرار می‌دهد و آن را به عنوان کوچک‌ترین واحدهای نشانگانی حامل معنا و ساده‌ترین عناصر ارجاعی تعریف می‌کند.<sup>۹۶</sup> او هم مانند سایر نشانه‌شناسانی که کار تحلیل فرهنگ را از واحدهای نشانگانی آغاز می‌کنند به سلسله‌مراتبی از ارتباطات درونی این نمادهای قایل است که به شکلی لایه لایه واحدهایی بزرگ‌تر مثل گزاره‌ها و متن‌ها و گفتمان‌ها را برمی‌سازند.

بر خلاف نشانه‌شناسان و فلاسفه‌ی علم، که توجه خود را بر واحدهای خردتر انتقال معنا متمرکز کرده‌اند، و در برابر زیست-جامعه‌شناسانی که به عناصر سطح متوسط (مانند مم، مضمون و عادت‌واره) علاقه نشان می‌دهند، جامعه‌شناسان دارای گرایش فلسفی بیشتر به خوشه‌های اطلاعات کلان‌تر و فراگیرتر پرداخته‌اند. اندیشمندانی که به تحلیل پویایی فرهنگ در سطوح عام‌تر و کلان‌تر تمایل داشته‌اند، نام‌های گوناگونی را برای اشاره به واحدهای دگرگونی مورد توجه‌شان معرفی کرده‌اند. یکی از قدیمی‌ترین این نام‌ها چارچوب<sup>۹۷</sup> است که توسط هایدگر برای اشاره به عناصر فرهنگی متداخل برساننده‌ی مدرنیته به کار گرفته شده است.<sup>۹۸</sup> دیگری مفهوم قالب شناختی<sup>۹۹</sup> است که فوکو آن را برای اشاره به صورت‌بندی‌های کلان عناصر فرهنگی در دوره‌های تاریخی متفاوت به کار گرفته است.<sup>۱۰۰</sup> مفهوم سرمشق<sup>۱۰۱</sup> هم که توسط کوون<sup>۱۰۲</sup> - بیشتر در تاریخ و فلسفه‌ی علم - کاربرد یافته آن قدر مشهور است که ما را از هر توضیحی بی‌نیاز می‌کند.<sup>۱۰۳</sup>

<sup>۹۶</sup> لیجت، ۱۳۷۷.

<sup>۹۷</sup> gestell

<sup>۹۸</sup> اباضری، ۱۳۷۷: ۲۷۸-۲۱۳.

<sup>۹۹</sup> episteme

<sup>۱۰۰</sup> Foucault, 1970: 17- 42.

<sup>۱۰۱</sup> paradigm

<sup>۱۰۲</sup> Kuhn

<sup>۱۰۳</sup> کوهن، ۱۳۶۹.





۵. تلاش‌هایی که ذکرشان گذشت، هر یک در حوزه‌ای از دانایی شهرت یافته‌اند و پیروانی برای خود دارند. جامعه‌شناسان زیستی و علاقه‌مندان به کاربرد مدل‌های تکامل زیستی در تحلیل‌های جامعه‌شناختی مِم‌شناسی را جدی گرفته‌اند و از آن به عنوان ابزاری پیش‌رس برای تحلیل استفاده می‌کنند، اندیشمندانی که در حوزه‌های نظری مربوط به زیبایی‌شناسی قلم می‌زنند به عادت‌واره‌های بوردیو برای تفسیر تحول سبک‌ها و مدهای هنری علاقه‌مندند و جامعه‌شناسان نوکارکردگرا و سیستمی از عبارتِ مضمون لومان بهره می‌برند. از سوی دیگر، متفکرانی که از موضعی فلسفی‌تر و انتزاعی‌تر به مسائل می‌نگرند، بیشتر به کلیدواژگان کلان‌تر و عام‌تری مانند چارچوب، سرمشق و قالب شناختی گرایش دارند.

بهترین راه برای گشودن فضای معنایی لازم برای معرفی نو از عنصر فرهنگی، آن است که نفسِ نیاز به تعریفی جدید نمایانده شود و کاستی‌ها و گره‌های موجود در تعاریف پیش‌گفته آشکار گردد. اگر بدانیم تعریف‌های یادشده به کدام پرسش‌ها پاسخ نمی‌دهند، دست‌مان برای طرح تعریفی جدید و بازبینی موفقیتش در ارضای نیازهای معرفتی‌مان بازتر خواهد بود.

تعریف‌هایی را که یاد شدند می‌توان از دو زاویه نقد کرد:

**الف)** نخست آن که حوزه‌ی تعریف خویش را درست تعیین نکرده‌اند. تنها تعریفی که شاید بتوان از این انتقاد مصونش دانست مضمون لومانی است، که آن هم به دلیل تعلق انحصاری‌اش به سطح جامعه‌شناختی و نادیده انگاشتن لایه‌ی روان‌شناختی، بخش مهمی از پرسش‌های قابل طرح در این زمینه را بی‌پاسخ می‌گذارد. یادآوری این نکته لازم است که مضمون ارتباطی، از نگاه لومان خصلتی است که تنها به کنش ارتباطی مربوط می‌شود و این کنش نیز خود تنها در سطح اجتماعی تعریف می‌شود و در واقع برساننده‌ی زیربنای این سطح است. از دید لومان، عناصر ارتباطی در سطح روان‌شناختی نمود می‌یابند، اما این ظهور امری ثانویه و غیراصیل است و در فرآیندهای سطح اجتماعی که از برآیند تبادلات ارتباطی-اطلاعاتی رقم خورده‌اند تأثیری محوری ندارند. این نگاه خاص، لومان را به



موضع افراطی‌ای سوق می‌دهد که در آن سوژه‌ی خودآگاه فاقد اصالت تصور می‌شود و تنها به عنوان محصولی جانبی از کنش ارتباطی در سطح جامعه‌شناختی مجال تعریف می‌یابد.

به هر صورت، در تنها موردی که می‌توان از مرزبندی دقیق حوزه‌ی تعریفِ عنصر فرهنگی سخن گفت آثار لومان است، که آن هم چنان که دیدیم به موضع‌گیری خاص و غیربدیهی‌ای می‌انجامد. در سایر موارد، سطحی که عنصر فرهنگی در آن تعریف شده به درستی مشخص نیست. این ابهام از آنجا ناشی می‌شود که اندیشمندان یادشده، شیوه‌ی واری و تحلیل مفهوم مورد نظرشان را کمتر از پیامدها و کارکردهایش مورد توجه قرار داده‌اند.

به این ترتیب عناصر فرهنگی مورد نظر، در یک مدل تحلیلی و سیستمی از رخدادهای اجتماعی، جایگاهی مبهم و نامعلوم پیدا می‌کنند و شیوه‌ی اتصال‌شان با سطوح جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و زیست‌شناختی به روشنی تعریف نمی‌گردد. این ابهام عمومی، عاملی است که باعث می‌شود تعاریف یادشده خارج از حوزه‌های تخصصی تعریف شدن‌شان ناکارآمد باشند. منحصر شدن کاربرد مفاهیم یادشده به شاخه‌هایی تخصصی از دانایی، نشانه‌ی این است که به کار گرفتن این مفاهیم تنها برای کسانی که با پیش‌فرض‌های مشترک - و معمولاً اعلام‌نشده‌ای - کار می‌کنند، سودمند است.

پس نخستین ایراد این تعریف‌ها، ابهام جایگاه‌شان در سلسله‌مراتب سیستم جامعه است که به ملوک‌الطوایفی شدن کاربردها در خان‌نشین‌های کوچک علمی می‌انجامد. (ب) دومین صفت قابل انتقادی که در این تعاریف دیده می‌شود نادقیق بودن‌شان است و بی‌بهره ماندن‌شان از مفاهیم و کلیدواژه‌گان جدیدتر ابداع‌شده در حوزه‌ی علوم میان‌رشته‌ای.

این تک‌بعدی بودن تعاریف، به نادیده انگاشتن حوزه‌هایی از دانایی - مانند نظریه‌ی اطلاعات، رویکردهای میان‌رشته‌ای به نشانه‌شناسی و ... -



انجامیده که قاعدتاً باید در تعریف عنصر فرهنگی نقشی تعیین‌کننده ایفا کنند.

بهره‌مندی از دستاوردهای علوم دیگر، تنها زمانی ممکن است که در مدل‌های تحلیل فرهنگ چارچوب معنایی دقیق و روشنی وجود داشته باشد تا مفصل‌بندی کلیدواژگان تخصصی مدل‌مان را با مفاهیم سایر شاخه‌های علوم ممکن سازد. چنین به نظر می‌رسد که غیاب چنین ساختار منسجمی از اتصالات معنایی، تا حدودی، از نادقیق بودن تعاریف یادشده ناشی شده باشد.

برای فهم دقیق فرهنگ، به تعریفی از عنصر فرهنگی نیاز داریم که کاستی‌های یادشده را نداشته باشد. یعنی در قالبی میان‌رشته‌ای و مستقل از محدودیت‌های یک حوزه‌ی تخصصی تعریف شود و بتواند در تمام حوزه‌های یادشده به کار گرفته شود.

## گفتار چهارم: تعریف منش

104 *in silvis non cernis frondem?*

۱. چارچوب نظری به کار گرفته شده در این نوشتار، روایتی بازبینی شده از «نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده» است که در کتابی به همین نام از نگارنده صورت‌بندی شده است. در این نوشتار فضای کافی برای پرداختن به ریزه‌کاری‌های این مدل سیستمی وجود ندارد، بنابراین مبانی آن دانسته فرض می‌شود. از آنجا که برخی از مفاهیم به کار گرفته شده در این بخش - از نظر تعریف یا برابرنهادشان در فارسی - ممکن است ناآشنا جلوه کنند، خواندن کتاب یادشده برای فهم دقیق‌تر بحث جاری سودمند است.

در این گفتار، نخست ویژگی‌های عام و ملموس یک عنصر فرهنگی واری می‌شوند و در این مرور مفاهیم آشنای روزمره به آنچه در تجربه‌ی عادی‌مان تجربه می‌شود با نگاهی غیرتخصصی و توصیفی خواهیم نگرست. در گام بعدی، به ویژگی‌های عنصر فرهنگی از دریچه‌ی نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده می‌پردازیم و ویژگی‌های اصلی آن را برمی‌شماریم. در

---

<sup>۱۰۴</sup> «به خاطر انبوهی جنگل، درختان را نمی‌بینی؟» (هوراس)



سومین گام، با وام‌گیری یکی از استعاره‌های مشهور مهن‌شناسی بر شباهت بنیادی سیستم‌های تکاملی در سطوح گوناگون سلسله‌مراتب پیچیدگی تأکید خواهد شد. در نهایت، تعریفی عمومی از عنصر فرهنگی پیشنهاد می‌شود.

۲. عنصر فرهنگی، در ساده‌ترین بیان، کوچک‌ترین مفهومی است که در ارتباطات روزانه‌مان با آدمیان دیگر رد و بدل می‌کنیم. هر پاره‌ای از مکالمه‌مان که به کمک معنایی یک‌دست و منسجم مشخص شده باشد و هر پیام حرکتی یا زبانی‌ای که بتواند برچسب مفهومی خاصی را بپذیرد نوعی عنصر فرهنگی است. هر آنچه به دست جامعه‌شناسان فرهنگ به عنوان موضوع مشاهده و بررسی رسمیت یابد و به عنوان حامل معنا در زمینه‌ی ارتباطات انسانی ارزش تحلیلی پیدا کند، نوعی عنصر فرهنگی است. این عنصر می‌تواند پیکره‌ای کلان از معانی (مانند نظام جهان‌شناسی کپرنیکی در عصر نوزایی) باشد یا واحدی خرد و ناچیز (مثل یک ترانه یا لطیفه).

مهم‌ترین مشکلی که بر سر راه تشخیص واحدی تحلیل‌پذیر در میان این جنگل انبوه عناصر ریز و درشت فرهنگی وجود دارد، همین شلوغی و لایه‌لایه بودن گنج گننده‌ی آن است. جنگل فرهنگ چنان انبوه است که ممکن است از شدت تراکم درختان، نتوان به شکل کلی یک درخت آن پی برد. شاید به همین دلیل، پژوهشگران گوناگون، هر یک بر سطحی ویژه از عناصر فرهنگی تمرکز کرده‌اند. متخصصان فرهنگ عامیانه، به دنبال آن عناصری می‌گردند که در اشکال عامیانه و غیررسمی شیوع داشته باشند و از مجاری ارتباطی خصوصی‌تر و خودمانی‌تر منتقل شوند. نظریه‌پردازان جامعه‌شناسی علم، به دنبال قواعدی برای پویایی عناصر کلان‌تر، رسمی‌تر و قطعی‌تر برساژنده‌ی جهان‌بینی اعضای یک جامعه هستند و علاقه‌مندان به جامعه‌شناسی هنر و ادبیات گوشه و کنار فضای نادیده انگاشته‌شده‌ی روابط نمادین را به دنبال حاملان ارزش‌های زیبایی‌شناسانه کندوکاو می‌کنند. با وجود واگرایی و شاخه‌شاخه بودن این تلاش‌ها، ویژگی‌هایی مشترک در



میان این عناصر به ظاهر از هم گسیخته و متنوع به چشم می‌خورند که هم‌چون آغازگاهی برای فهم فرهنگ می‌توان به آن تکیه کرد. می‌دانیم که از دید نظریه‌ی سیستم‌ها عناصر تشکیل‌دهنده‌ی تمام سیستم‌ها در یکی از سه صورت ماده، انرژی و اطلاعات تبلور می‌یابند. با تکیه بر این پیش‌فرض، می‌بینیم که نخستین ویژگی مشترک عناصر فرهنگی، جنس‌شان است. همه‌ی عناصر فرهنگی در قالب پیکره‌هایی مادی و انرژیایی نمود می‌یابند اما آنچه فرهنگی بودن و معنا داشتن‌شان را ممکن می‌کند اطلاعات است. پس عنصر فرهنگی پدیداری است از جنس اطلاعات.

دومین ویژگی عنصر فرهنگی، معنادار بودنش است. ممکن است معنای یک عنصر فرهنگی مانند نظریه‌های علمی روشن و شفاف باشد یا مثل اشعار وهم‌آمیز و تابلوهای سورئال مبهم و مه‌گرفته. اما به هر حال همیشه معنایی در آنها وجود دارد که مایه‌ی تفکیک‌شان از نوفه‌های<sup>۱۰۵</sup> محیطی و رسمیت یافتن‌شان به عنوان عنصری فرهنگی می‌شود. هیچ توالی تصادفی‌ای از محرک‌های پراکنده معنادار نیست. تنها در قالب نظامی از روابط ارجاعی و با تکیه بر چارچوبی منظم و قاعده‌مند از رمزگذاری چیزها و رخدادهاست که معنا زاده می‌شود و تنها در قالب شبکه‌ای از نمادها و معانی است که سازمان می‌یابد. به این ترتیب، عنصر فرهنگی باید ماهیتی نمادین داشته باشد و در سیستم خاصی از پیکربندی نشانه-معنا رمزگذاری شود.

سومین ویژگی عنصر فرهنگی، آن است که توسط کنش‌گران انسانی بازتولید می‌شود. به عبارت دیگر، اعضای یک جامعه هستند که با گنجاندن معنا در یک عنصر فرهنگی و استفاده از نظام‌های نشانگانی، آن عنصر را به یکدیگر منتقل می‌کنند و به این ترتیب تداوم آن عنصر را در زمینه‌ی جامعه ممکن می‌سازند. پس، عنصر فرهنگی پدیداری است وابسته به کنش‌گران انسانی و رخدادی است که در هر کنش‌گر از نو بازسازی



می‌شود. یعنی عنصر فرهنگی به کنش‌های عصبی مغز آدمیان وابسته است و در سیستم‌های روان‌شناختی تجلی می‌یابند.

با وجود این، این ساخت‌های روان‌شناسانه تنها در زمینه‌ای از روابط انسانی و اندرکنش‌های اجتماعی رشد می‌کنند و می‌بالند. پس عناصر فرهنگی زندانی یک ذهن-مغز خاص نیستند بلکه در سطح جامعه گسترده می‌شوند و از فردی به فرد دیگر منتقل می‌گردند. خواه این عنصر نظریه‌ای علمی باشد که در محفلی تخصصی محبوبیت می‌یابد یا شایعه‌ای که همه‌گیر می‌شود.

چهارمین ویژگی عامی که می‌توان برای عناصر فرهنگی برشمرد، پویایی آن است. این به آن معناست که عناصر فرهنگی در جریان انتقال و تکثیر شدن‌شان تغییر می‌کنند. نظریه‌ها به صورت‌های گوناگونی - از صورت‌بندی‌های تخصصی تا کتاب‌های ارزان‌عامه‌فهم - منتشر می‌شوند، و اشعار جدی با تغییر چند واژه به شوخی‌هایی ادبی تبدیل می‌شوند. مرتباً نسخه‌هایی جدید از باورهای عمومی پدید می‌آید و اخبار و روایات دستخوش بازتعریف و تحریف می‌گردند. به عبارت دیگر، عناصر فرهنگی خصلتی ایستا و پایدار ندارند و در طول زمان به تدریج دگرگون می‌شوند.

این چهار ویژگی، یعنی اطلاعات‌مدار بودن، معناداری، انتقال‌پذیری، و دگرگونی در تمام نظریه‌های جامعه‌شناسانه‌ی فرهنگ لحاظ شده‌اند و پیش‌داشته‌های تجربی ما را در قبال این عناصر هستند.

۳. یک عنصر فرهنگی، با توجه به این چهار ویژگی، سیستمی است که رفتارهای ویژه‌ای را از خود نشان می‌دهد. همین خواص، می‌توانند به کمک روش سیستمی با دقتی بیشتر به این ترتیب تعریف شوند:

**الف)** عنصر فرهنگی، نوعی سیستم است؛ یعنی، نظامی است تشکیل یافته از عناصر مشخص و روابط معلوم که حد و مرز خودش با جهان پیرامونی‌اش را در طول زمان حفظ می‌کند. عنصر فرهنگی، مانند هر سیستم دیگری، از مجموعه‌ای از عناصر تشکیل شده که از جنس ماده، انرژی یا اطلاعات هستند. چنان که گفتیم، در لایه‌ی فرهنگی عنصر اطلاعات بر سایر وجوه عناصر سیستم چیرگی دارد و بنابراین در سیستم درونی یک عنصر



فرهنگی هم آنچه بیشترین اهمیت را دارد نه ماده و انرژی، که اطلاعات است. مجموعه‌ی آواهایی که یک خبر شفاهی، ترانه یا هر عنصر فرهنگی دیگر را تشکیل می‌دهد، از نظر ساخت فیزیکی، خصلت مادی-انرژیایی خاصی دارد که شدت صوت و بسامد آن را شامل می‌شود. با وجود این، آنچه مجموعه‌ای از موج‌های صوتی را به یک خبر یا یک ترانه تبدیل می‌کند نه بسامد و شدت صوت، که شکل ویژه‌ی ارتباط درونی عناصر نشانگانی داخل آن است. معنای یک پیام صوتی توسط شکل خاص چیده شدن واج‌ها و ترتیب و توالی آواها و رشته‌ی نشانگانی برآمده از آن تعیین می‌شود و این همان است که زیر عنوان اطلاعات به آن اشاره کردیم.

پس عنصر فرهنگی، سیستمی است که عنصر اطلاعات در آن بر ماده و انرژی غلبه دارد و رفتار آن را تعیین می‌کند. این خصلت (یعنی اطلاعات‌محور بودن رفتار) چیزی است که در تمام سیستم‌های پیچیده‌ی خودزاینده و خودسازمانده دیده می‌شود، ولی در سطح رخدادهای فرهنگی به برجسته‌ترین شکل نمود می‌یابد.

ب) دومین ویژگی عنصر فرهنگی در مقام یک سیستم، آن است که توسط حد و مرزی قراردادی از جهان اطرافش جدا می‌شود. ارتباط درونی عناصر مربوط به یک عنصر فرهنگی خاص به شکلی هستند که انسجامی درون سیستمی را به آن می‌بخشند. تمایز بین نوع این ارتباطات با روابط بین عناصر سیستم و رخدادهای محیطی، همان چیزی است که مرزبندی سیستم در برابر محیط را ممکن می‌سازد.

پایدار ماندن این حد و مرز در محور زمان، به آن معناست که عنصر فرهنگی در گذر زمان تداوم می‌یابد و ساختار خود را حفظ می‌کند. محیط، با رویدادهای تصادفی و بی‌نظم و ترتیبش، و با پویایی آشوبگونه و نامنسجم‌اش، زمینه‌ای است که فشاری همیشگی را بر تمام سیستم‌های پیچیده وارد می‌کند. از این رو، نظم درونی هر عنصر فرهنگی همواره با خطر فروپاشی روبه‌روست. مقاومت عنصر فرهنگی برای پایدار ماندن و پایداری ارتباطات درونی سیستم، در نهایت، به شکست می‌انجامد و سیستم فرهنگی نیز هم‌چون هر سیستم پیچیده‌ی دیگری، همیشه، زیر فشار قانون





دوم ترمودینامیک<sup>۱۰۶</sup> از پای در می‌آید و نظم آن در آشوب محیط حل می‌شود. اما همین مجال کوتاهی که در جریان مقاومت سیستم در برابر محیط پدید می‌آید و مهلت اندکی که از حفظ موقت حد و مرزها ناشی می‌شود، برای آن که عنصر فرهنگی رفتار ویژه‌ی خود - تعیین رفتار و همانندسازی - را به انجام رساند و توسط ما مشاهده و لمس شود کفایت می‌کند.

پ) سومین خاصیت عنصر فرهنگی، آن است که معنا حمل می‌کند. به این امر بدیهی اشاره شد که عنصر فرهنگی در جوامع انسانی، پدیداری وابسته به انسان است. این وابستگی را می‌توان به صورت عصب‌شناسانه هم بیان کرد. در این تعبیر، عنصر فرهنگی الگویی خاص از ارتباطات بین عناصر نشانگانی است که در مغز یک انسان ذخیره شده است و رفتارش در قالب پویایی شبکه‌ی عصبی نگهدارنده‌اش نمود می‌یابد.

در این چارچوب، معنا تفسیری دقیق‌تر پیدا می‌کند. منظور از حمل معنا آن است که عنصر فرهنگی، آن‌گاه که در بستر عصب‌شناسانه‌اش قرار می‌گیرد، در زمینه‌ای گسترده از سایر عناصر فرهنگی موجود در این بستر (کلیت ذهن حامل خود) جذب می‌شود. عنصر فرهنگی در ارتباط با این زمینه‌ی از پیش موجود، بازتعریف می‌شود و معنای یگانه‌ی خود را به دست می‌آورد. معنایی که در هسته‌ی مرکزی‌اش با معناهای مشابه برخاسته از همین عنصر فرهنگی در ذهن‌های دیگران هم‌پوشانی دارد، اما به دلیل منحصر به فرد بودن این زمینه‌ی ذهنی، همواره دلالت‌هایی خاص و یکتا را نیز در خود می‌گنجاند.

عناصر فرهنگی که معنایی را حمل می‌کند در پیوند با سایر عناصر مستقر در یک ذهن شبکه‌ای از روابط ارجاعی را پدید می‌آورد که جهان را برای انسان حامل‌شان بازنمایی می‌کند. این بازنمایی جهان، در واقع، پدید آوردن تصویری از چیزها و رخدادهای زیست‌جهان است که در نظام روانی

---

<sup>۱۰۶</sup> این قانون می‌گوید که با گذشت زمان نظم درونی تمام سیستم‌های بسته کاهش می‌یابد. به سخن دیگر، زمان منجر به فروپاشی ساختار منظم سیستم‌ها می‌شود.



وی ترسیم می‌شود و رفتار مناسب و سازگاری فرد را با محیط ممکن می‌سازد. ذهن دارنده‌ی یک عنصر فرهنگی خاص روابط ارجاعی آن را با سایر چیزها به صورت معنای آن تفسیر می‌کند.

ت) چهارمین خصلت مشترک عناصر فرهنگی، تکثیرپذیری‌شان است. اما پیش از پرداختن به این ویژگی، باید نخست درکی عمیق‌تر از مفهوم پیچیدگی به دست آوریم. آن نظام‌هایی که تعداد عناصر درونی‌شان و تعداد روابط بینابینی عناصرشان - و بنابراین چگالی اطلاعات‌شان نسبت به «ماده + انرژی»شان - از آستانه‌ای بالاتر باشد پیچیده خوانده می‌شوند. محک تشخیص یک سیستم پیچیده آن است که پویایی‌اش در عین منظم و قاعده‌مند بودن با متغیرهای محدود و روابط ساده‌ی خطی قابل تحلیل نباشد و نتوان به سادگی رفتارش را پیش‌بینی کرد.

برخی از سیستم‌های پیچیده آن‌قدر برای پایداری در برابر دگرگونی‌های محیطی تخصص یافته‌اند که در مسیر زمان نظم درونی خویش را - در مقابله با نوفه‌های محیطی - افزایش می‌دهند. این سیستم‌ها را خودسازمانده می‌نامند. برخی از سیستم‌های خودسازمانده خودزاینده هم هستند، یعنی به قیمت چرخش ماده و انرژی در سیستم‌شان اطلاعات درونی خود را حفظ می‌کنند. یکی از راه‌هایی که برای حفظ اطلاعات در سیستم مورد استفاده قرار می‌گیرد، تکثیر یا تولید مثل است. تکثیر شدن به آن معناست که سیستم پیچیده - که در نهایت دچار فروپاشی خواهد شد - در مجال کوتاهی که دارد، دستورکار لازم برای بازسازی سیستمی مشابه با خود را تولید کند و آن را در محیط رها کند. در سطح زیست‌شناختی، این دستور می‌تواند ساختاری مشابه با سیستم مادری را داشته باشد (مانند سلول‌هایی که تقسیم می‌شوند) یا برنامه‌ای فشرده و خلاصه شده باشد که در گام‌های پایایی افزایش پیچیدگی، سیستم مادری را بازتولید کند (مانند سلول تخم جانداران پرسلولی)<sup>۱۰۷</sup>.

<sup>۱۰۷</sup> شرح کوتاهی درباره‌ی تعریف دقیق‌تر انواع سیستم‌ها در پیوست نخست آمده است.



سیستم‌هایی که از راه بازتولید کردن خود بر فشار آنتروپیک محیط غلبه می‌کنند، همانندساز خوانده می‌شوند. ساده‌ترین راه تکثیر یک همانندساز آن است که نسخه‌ای از خود را بازتولید کند. این شیوه تنها برای همانندسازهایی که از سطح خاصی ساده‌تر باشند، ممکن است. چنین چیزی را در سطح زیست‌شناسی در باکتری‌ها به خوبی می‌بینیم.

عناصر فرهنگی نیز چنین رفتاری از خود نشان می‌دهند. یک عنصر فرهنگی - که به صورت الگویی از پویایی عصبی در مغز یک انسان حضور دارد - در قالب دنباله‌ای از نمادها و نشانات رمزگذاری می‌شود و به ذهن انسان دیگری انتقال می‌یابد و در آنجا جایگیر می‌شود. به این ترتیب، از یک نسخه‌ی اولیه‌ی عنصر فرهنگی دو عنصر پدید می‌آید. این امر به آن معناست که عناصر فرهنگی از مجرای نظام‌های ارتباطی تکثیر می‌شوند و از مغزی به مغز دیگر منتقل می‌گردند. از این رو، می‌توان چهارمین خصلت عناصر فرهنگی را همانندسازی دانست.

ث) هیچ همانندسازی نیست که فرآیند تکثیر اطلاعات درونی سیستم را بدون خطا به انجام رساند. این به آن معناست که تغییر یافتن روابط درونی سیستم معنایی و ورود کدهای ناخواسته به درون پیام نوزاد، رخدادی غیرقابل اجتناب است. هر سیستمی که اطلاعات را از جایی به جای دیگر منتقل می‌کند، ناچار است تا خطر مغشوش شدن پیام را هم به جان بخرد. این خطر همیشه مخدوش شدن اطلاعات منتقل‌شده، نمودی دیگر از همان اصل آنتروپیک است که بقای هر سیستم پیچیده‌ای را تهدید می‌کند.<sup>۱۰۸</sup>

فرآیند همانندسازی هم در واقع نوعی انتقال اطلاعات است، با این تفاوت که اطلاعات از فرستنده‌ای رمزگذار به گیرنده‌ای رمزگشا منتقل نمی‌شود و از سیستمی خودبسنده (با نظام رمزگذاری و کدگشایی درونی) در سیستمی مشابه (که تازه ساخته‌شده) تزریق می‌گردد. به این ترتیب،

---

<sup>۱۰۸</sup> آنتروپی، شاخصی ترمودینامیکی است که تقریباً «بی‌نظمی» معنا می‌دهد. اصل افزایش آنتروپی همان مفهومی است که قانون دوم ترمودینامیک صورت‌بندی‌اش می‌کند.



روند همانندسازی نیز همواره با خطر بروز نوفه و خطا آغشته است. این به آن معناست که همواره امکان تفاوت سیستم‌های نوزاد با سیستم مادری وجود دارد، و این تفاوت‌ها خصلتی تصادفی<sup>۱۰۹</sup> دارند. این رخداد در سطح زیست‌شناختی و در همانندسازهای زنده هم رخ می‌دهد. این تغییرات تصادفی اطلاعات تکثیرشونده را «جهش» می‌نامند.

ج) ویژگی ششم عناصر فرهنگی، آن است که با دستگاه زیستی آدمی پیوند دارند. چنان که در بحث روش‌شناسی اشاره شد، برای تحلیل رویدادهای تجربی، می‌توان چهار سطح مشاهداتی در نظر گرفت. عناصر فرهنگی، پدیدارهایی هستند که در بالاترین سطح پیچیدگی - لایه‌ی فرهنگی - تعریف می‌شوند. این عناصر، از نظر کارکردی نقشی حیاتی و مهم را بر عهده دارند. شیوه‌ی بازآرایی داده‌های حسی در سازمان روانی فرد و تشکیل بازنمایی منسجم و ساختاریافته‌ای از درون و برون سیستم فرد و تفکیک‌شدگی «من» از محیط (دیگری + جهان) مدیون شبکه‌ای از عناصر فرهنگی است که تصویر ذهنی ما را از جهان رقم می‌زنند.

انسان، مانند هر سیستم پیچیده‌ی دیگری، در فضای حالتی گسترده عمل می‌کند و در هر برش زمانی به طیفی از گزینه‌های رفتاری دسترسی دارد. آنچه در مسیر تکامل برد و باخت سیستم را تعیین می‌کند بقای ژنوم است که در دامنه‌ای با بقای فرد نسبت مستقیم دارد. انسان نیز سیستمی از این دست است که بقا - هدف عام تمام سیستم‌های تکاملی - را در خود نهادینه کرده. سیستم به معیاری درونی نیاز دارد تا به کمک آن از میان گزینه‌های رفتاری پیشارویش یکی را برگزیند. این معیار، باید ارزش پیامدهای هر رفتار را در ارتباط با حفظ بقای فرد یا ژنوم تعیین کند و مخاطرات ناشی از آن را نیز اندازه‌گیری نماید. به این ترتیب، سیستم زیستی انسان (مثل سایر جانوران) باید گزینه‌های خوب و سودمند - یعنی بالابرنده‌ی بخت بقا - را از انتخاب‌های بد، خطرناک، و کم‌کننده‌ی بخت بقا تفکیک کند.



چنین می‌نماید که معیار محکمی برای تمیز دادن این دو از یکدیگر در جریان انتخاب طبیعی و تکامل عمومی جانوران پدید آمده باشد. این معیار درونی در سطح عصب‌شناختی تعریف می‌شود و عبارت است از شبکه‌ای عصبی که فعالیتش در سطح روانی به صورت لذت تعبیر می‌شود. این شبکه‌ی عصبی را در عصب‌شناسی سیستم پاداش<sup>۱۱۰</sup> یا شبکه‌ی لذت<sup>۱۱۱</sup> می‌نامند. این سیستم در تمام جانوران به شکلی کمابیش مشابه وجود دارد و از نظر تکاملی یکی از پایدارترین دستگاه‌های مولکولی موجود در دستگاه عصبی است. ناقل عصبی اصلی به کار گرفته‌شده در این شبکه، رده‌ای از پلی‌پپتیدها هستند که نوروپپتید<sup>۱۱۲</sup> نام دارند. مشهورترین این ناقل‌های عصبی، آندورفین<sup>۱۱۳</sup> و انکفالین<sup>۱۱۴</sup> هستند که باعث بروز سرخوشی و مهار درد می‌شوند. مواد مخدردی که - مثل هروئین - باعث احساس سرخوشی و لذت یا - مثل مورفین - منع درد می‌شوند، عمل این مواد را تقلید می‌کنند. شبکه‌ی لذت، سازمان‌دهنده‌ی اصلی و نهایی رفتارهای همه‌ی جانوران - از جمله انسان - است.

این ارتباط میان انتخاب رفتاری، لذت و معنا، با وجود بدیهی نمودنش در زیست‌شناسی، معمولاً در علوم انسانی نادیده انگاشته می‌شود. با وجود این، مفهوم لذت در بسیاری از نظریه‌های روان‌شناسانه (فروید، راجرز، و آلپورت) و جامعه‌شناسانه (اسکینر، هومنز، و بلاو) نقشی کلیدی ایفا می‌کند<sup>۱۱۵</sup>.

چنان که گذشت، سطوح مشاهداتی فراز از نظر کارکردی درهم تنیده‌اند و این انسجام درونی را به خوبی می‌توان در ارتباط میان عناصر

---

<sup>110</sup> Reward system

<sup>111</sup> pleasure network

<sup>112</sup> Neuropeptide

<sup>113</sup> Endorphine

<sup>114</sup> Enkephaline



فرهنگی و سیستم پاداش بازیافت. شواهد فراوانی در مورد پیوند میان عناصر فرهنگی و لذت وجود دارد. آزمایش مشهور گلدشتین در مورد اثر موسیقی بر افزایش اندورفین مغز<sup>۱۱۶</sup> و نقش جوک و فیلم‌های کمدی در سرخوشی<sup>۱۱۷</sup> بدیهی می‌نمایند.

اما آنچه شایسته‌ی بررسی بیشتر است، نقش محوری سیستم پاداش در گزینش طبیعی عناصر فرهنگی است. این موضوعی است که به زودی بار دیگر به آن باز خواهیم گشت. در این جا تنها گوشزد کردن این نکته لازم است که دو سطح از همانندسازی در بدن یک انسان قابل تعریف هستند: سیستم ژنومی در سطح زیستی و سیستم عناصر فرهنگی. این دو لایه پیوند نزدیکی با هم دارند و از قواعد مشابه و درهم پیوسته‌ای برای همانندسازی بهره می‌برند.

اگر تمام شش ویژگی یادشده را با هم جمع ببندیم، می‌بینیم که عنصر فرهنگی سیستمی تکاملی است. هر سیستمی که توانایی همانندسازی داشته باشد، جهش پیدا کند، و نظامی از انتخاب طبیعی بر آن عمل کند، تکامل خواهد یافت و به تدریج بر پیچیدگی خود خواهد افزود<sup>۱۱۸</sup>. عناصر فرهنگی هر سه شرط یادشده را بر آورده می‌کنند، پس شایسته است به عنوان سیستمی تکاملی مورد واریسی قرار گیرند.

تکاملی بودن سیستم به تعادل ظریفی برمی‌گردد که بین دو حالت دقیق یا نادقیق همانندسازی وجود دارد. همانندسازی باید با دقتی بالا انجام گیرد، وگرنه نسخه‌های بازتولید شده با والد خود یکسان نخواهند بود و امکان انتقال اطلاعات آن‌ها را به نسل بعد از دست خواهند داد. از سوی دیگر این به ارث رسیدن اطلاعات نباید با دقتی صد در صد انجام شود، وگرنه امکان سازگار شدن سیستم با دگرگونی‌های محیط از بین خواهد

<sup>۱۱۶</sup> هوپر و ترسی، ۱۳۷۲.

<sup>۱۱۷</sup> Suls, 1983.

<sup>۱۱۸</sup> Dawkins, 1989.



رفت و عمر آن بسیار کوتاه خواهد شد. از سوی دیگر، افزایش هم‌افزایانه‌ی اطلاعات فقط در سیستم‌هایی ممکن است که پویایی لازم برای رشد محتوای اطلاعاتی درونی خود را داشته باشند.

۴. سیستم‌های تکاملی می‌توانند در ساختارهای مادی گوناگون نمود یابند و در مقیاس‌های زمانی متفاوتی تداوم یابند. در جهان آشنای ما، سیستم‌های بیوشیمیایی مبتنی بر آب و کربن برجسته‌ترین نمونه‌های تکامل هستند. واحدهای اطلاعاتی برساننده‌ی این سیستم‌ها ژن نامیده می‌شوند. روندهای زیستی در واقع پویایی مولکول‌هایی هستند که نظم و روابط بین خود را در چارچوب اندوخته‌ی اطلاعاتی این ژن‌ها تنظیم می‌کنند.

می‌توان الگوی مشابهی از پویایی پیچیدگی را تشخیص داد که در سطح فرهنگی و با تکیه بر مغز- ذهن آدمیان کار می‌کند. اگر چنین کنیم ایده، اندیشه و هر چیز دیگری که با عباراتی شبیه به این در زندگی روزانه‌ی ما توصیف می‌شود، هم‌چون همانندسازی تکامل‌یابنده نگریسته و تحلیل‌پذیر خواهند شد.

برای آن که بر شباهت میان پویایی سیستم‌های تکاملی وابسته به سطوح گوناگون پیچیدگی بیشتر تأکید کنیم، رفتار چند نمونه از این سیستم‌ها را با هم مقایسه می‌کنیم:

نخست: شباهت‌های رفتاری یک عنصر فرهنگی (مثلاً یک جوک) با یک سیستم زنده‌ی ساده (مثلاً یک ویروس) چشم‌گیر است<sup>۱۱۹</sup>:

الف) ویروس هم مانند جوک تنها یک الگوی اطلاعاتی است که در چارچوب مادی- انرژیایی خاصی (مولکول‌های اسید نوکلئیک یا واج‌های زبانی) صورت‌بندی شده است. به عبارت دیگر، در هر دو سیستم چیرگی اطلاعات سیستم را بر ماده و انرژی و تعیین شدن پویایی سیستم توسط الگوی قرارگیری عناصر را به خوبی شاهد هستیم.

---

<sup>119</sup> Dawkins, 1989.



ب) ویروس و جوک، تنها در زمینه‌ای ویژه رفتار سیستمی خاص خود (هماندسازی، جهش و گزینش طبیعی) را بروز می‌دهند. جوک برای فهمیده شدن و انتقال به شبکه‌ی عصبی مغز انسان و شبکه‌ای از مفاهیم و عناصر فرهنگی پیرامونی نیازمند است و ویروس چنین وضعیتی را در قبال محیط درونی یاخته‌های زنده دارد.

پ) می‌توان یک ویروس را در خارج از سیستم زنده متبلور کرد و یا محتوای اطلاعاتی ژنوم آن را با کدهایی متفاوت با کدهای ژنتیکی - مثلاً با چهار نشانه‌ی زبانی A, G, T و C - نمایش داد. جوک را هم می‌توان در خارج از مغز به اشکال مختلف ثبت کرد. متن نوشته‌شده عادی‌ترین نمودِ جوکی است که در نظام‌های غیرعصبی رمزگذاری شده است. در این حالت هم فکرِ متبلور شده در چارچوبی غیرنورونی کارکرد فرهنگی خود را از دست می‌دهد، هر چند می‌تواند مانند ویروس منجمدی که پس از ورود به سلول دوباره فعال می‌شود در شرایط مناسب - مثلاً وقتی خوانده می‌شود - بار دیگر فعال شده و خود را تکثیر کند.

ت) جوک هم مانند ویروس، انگل یک سیستم بسیار پیچیده‌تر از خود است. جوک هم مانند ویروس تولید مثل می‌کند و می‌تواند از میزبانی (بخوانید مغزی) به میزبان دیگر منتقل شود. هر جوکی مانند ویروس به میزبان مستعد خود نیاز دارد و مثل ویروس هر چه پیچیده‌تر باشد میزبانی خاص‌تر و انتخابی‌تر را می‌طلبد.

ث) ساختار اطلاعاتی جوک‌ها هم مانند ویروس‌ها در جریان تکثیر و پراکنده شدن دگرگون می‌شود و در نهایت به صورت‌هایی تازه تکامل می‌یابد.

ج) جوک‌ها هم مانند ویروس‌ها بر سر حضور در میزبان با هم رقابت می‌کنند و افکاری که از این رقابت سربلند بیرون نیایند مانند انگل‌های ناموفق منقرض می‌شوند.

دوم: ویروس‌های رایانه‌ای سیستم‌های تکاملی نوظهوری هستند که با الگویی مشابه ویروس‌ها و جوک‌ها تکثیر می‌شوند. این نرم‌افزارهای کوچک در بوم‌های ویژه‌شان (رایانه‌ها) سیستم‌های تکاملی موفقی هستند.





ویروس‌های رایانه‌ای، در واقع، دنباله‌ای از اطلاعات رمزگذاری شده بر حافظه‌های الکترونیکی هستند که رمز لازم برای تکثیر خود را حمل می‌کنند. در آن‌ها هم اطلاعات بر ماده و انرژی - یعنی الگوی مغناطیسی شدن یا نشدن دیسکت - چیره است و رفتار کلی ویروس را تعیین می‌کند. ویروس‌های رایانه‌ای هم نسبت به محرک‌های خاصی واکنش نشان می‌دهند و تنها در زمینه‌ی خاصی از نرم‌افزارهای پیرامونی - مانند سیستم عاملی خاص - تکثیر می‌شوند. تغییرات تصادفی کدهای دودویی تشکیل‌دهنده‌ی ویروس هم در جریان تکثیر هم در هنگام ذخیره شدن در حافظه امکان دارد، و همواره از این راه نسخه‌هایی جدید از ویروس‌ها تولید می‌شوند.

کوهن، که کاشف ویروس‌های رایانه‌ای است و آن‌ها را با نام آشنای ویروس معرفی کرده، کتابی درباره‌ی مقایسه‌ی ویروس‌های رایانه‌ای و زیستی نوشته و در آن از شباهت و حتی همسانی رفتار این دو نوع ویروس سخن گفته است.<sup>۱۲۰</sup>

**سوم:** چند سال پیش به دلیل اهمیت یافتن بیماری جنون گاوی (BSE)<sup>۱۲۱</sup> بحثی داغ در مورد مولکول‌های مولد این بیماری درگرفت. این مولکول به رده‌ای از پروتئین‌ها تعلق دارد که پرویون<sup>۱۲۲</sup> خوانده می‌شوند. این مولکول‌ها توسط ژنی به نام PrPc در پستانداران رمزگذاری می‌شوند، اما دو شکل ساختاری دارند. یکی از این دو شکل با بدن سازگار است و بیماری‌زا نیست. اما شکل پایدار دیگر این مولکول در سلول‌های عصبی رسوب کرده و آنان را نابود می‌کند. نکته‌ی جالب این که برخورد پروتئین‌های طبیعی با آن‌هایی که شکل فضایی بیماری‌زا دارند، به تغییر شکل مولکول‌های طبیعی می‌انجامد؛ یعنی، اطلاعات ساختاری مربوط به بیماری‌زایی از مولکولی به مولکول دیگر منتقل می‌شود و این برخوردها به تدریج منجر به

---

<sup>120</sup> Cohen, 1994.

<sup>121</sup> Bovine Spongiform Encephalite

<sup>122</sup> prion



تغییر شکل انبوهی از پروتئین‌های سالم و تبدیل‌شان به عامل بیماری می‌گردد. جنون گاوی تنها عارضه‌ی ناشی از پریون‌ها نیست. بیماری‌های دیگری مانند کروتزفلد-ژاکوب<sup>۱۲۳</sup> و کورو نیز در اثر این الگوی انتقال اطلاعات میان مولکول‌ها پدید می‌آیند<sup>۱۲۴</sup>.

از آنجا که در برخورد پروتئین‌ها ماده و انرژی خاصی تبادل نمی‌شود، عامل بروز بیماری را باید انتقال اطلاعات دانست. تنها چیزی که در برخورد دو مولکول جابه‌جا می‌گردد، اطلاعات نهفته در ساختار پروتئین است. این انتقال اطلاعات از راه تماس و مجاورت، با انتقال عناصر فرهنگی مقایسه شده و با فرآیند اجتماعی شدن همگون دانسته شده است<sup>۱۲۵</sup>.

چهارم: مثال دیگر، به شواهدی از علم رفتارشناسی جانوری مربوط می‌شود. شواهد به دست آمده از بررسی میمون‌های ماکاک ژاپنی نشان می‌دهد که الگوی انتقال عناصر رفتاری در جوامع این جانور با تکثیر عناصر فرهنگی در جوامع انسانی شباهت دارد. رفتار این میمون‌ها در رشته‌ای از پژوهش‌های میدانی گسترده و درازمدت در جزایر پراکنده‌ی ژاپن مورد مطالعه قرار گرفت و نتایج چشم‌گیری از آن‌ها به دست آمد<sup>۱۲۶</sup>.

مهم‌ترین نتیجه به تکثیرپذیری عناصر رفتاری در این جانوران مربوط می‌شود. در یکی از جزایر مورد کاوش - موسوم به مینو<sup>۱۲۷</sup> - گروهی از میمون‌ها توانستند به طور تصادفی روش کندن ریشه‌های برنج را از زمین کشف کنند. در مدتی اندک این رفتار در کل جمعیت میمون‌های جزیره پراکنده گشت و موجب شبیخون زدن میمون‌ها به مزارع برنج شد. در

---

<sup>123</sup> CJD: Crutzfeldt- Jacob Disease

<sup>124</sup> Brusiner, 1996.

<sup>125</sup> Pagel & Krakauer, 1996.

<sup>126</sup> Wilson, 1995.

<sup>127</sup> Mino



جزایر دیگری مانند تاکاماکیا<sup>۱۲۸</sup> که در همسایگی این جزیره قرار داشت و از بسیاری از جنبه‌های بوم‌شناختی به آن شبیه بود چنین رفتاری توسط میمون‌ها کشف نشد و بنابراین مزارع برنج در آن مناطق از حمله‌ی این جانوران در امان ماند.

در یک آزمایش، پژوهشگران برای میمون‌های ساکن کناره‌ی یک رودخانه سیب‌زمینی‌های گلی و کثیفی را هدیه می‌بردند. مشاهده شد که پس از مدتی میمون ماده‌ای یک ساله - که ایمو<sup>۱۲۹</sup> نام گرفت - توانست خلاقیت به خرج داده و راهی برای شستن سیب‌زمینی‌ها در آب رودخانه بیابد. در مدت یک سال، رفتار شستن سیب‌زمین در میان ۹۰ درصد افراد هم‌نژاد ایمو در جزیره پراکنده شد. جالب این‌که این سنت جدید با الگویی شبیه به آنچه در جوامع انسانی مشاهده می‌شود گسترش می‌یافت. بیشترین قابلیت یادگیری در جوان‌های یک تا سه‌ونیم ساله دیده می‌شد و میمون‌های مسن‌تر و به ویژه نرها - یعنی افراد مستقر در بالای هرم قدرت در قبایل میمون‌ها - مقاومت بیشتری در مقابل پذیرش این رفتار جدید نشان می‌دادند.

به زودی این رفتار یک جهش عمده هم از خود نشان داد و در میان میمون‌های ساکن کنار دریا هم رواج یافت. این میمون‌ها آموختند که، بر مبنای اختراع ایمو، سیب‌زمینی‌ها را در آب دریا بشویند و به این ترتیب نوعی شاخه‌زایی در ساخت رفتاری میمون‌ها مشاهده شد.

در میان این میمون‌ها حتی تفاوت‌های فردی در تولید و انتقال عناصر فرهنگی نیز به انسان شبیه بود. ایمو آشکارا از سایر میمون‌ها هوشمندتر بود و برای حل کردن معماهای دیگر هم توانایی بیشتری از خود نشان می‌داد. در آزمون دیگری هم که مقداری گندم بر روی ماسه‌های کنار آب ریخته شد ایمو توانست راهی برای جدا کردن غذا از ماسه پیدا کند. او مخلوط ماسه و گندم را در آب می‌ریخت و بعد از فرو رفتن ماسه‌های

---

<sup>128</sup> Takamakia

<sup>129</sup> Imu



سنگین، گندم‌های باقی مانده بر سطح آب را جمع‌آوری می‌کرد و می‌خورد. این رفتار هم به تدریج در میان میمون‌ها شایع شد. هدف از ذکر چهار مثالی که گذشت، این بود که تصویر ذهنی‌مان از سیستم تکاملی، از آنچه به طور سنتی در زیست‌شناسی یا جامعه‌شناسی تعریف شده است، فراتر رود. سیستم‌های تکامل‌یابنده تنها به نظام‌های اجتماعی یا زیستی منحصر نمی‌شوند. هر نظامی که توانایی تکثیر، جهش، و گزینش طبیعی را داشته باشد - چه مولکولی پروتئینی باشد، چه رفتار یک جانور - تکامل خواهد یافت. عنصر فرهنگی، یکی از این سیستم‌هاست. ۵. با توجه به آنچه گذشت، اکنون می‌توانیم تعریف خود را از عنصر فرهنگی پیشنهاد کنیم. با توجه به این که تعریف کنونی با مم، مضمون، و عادت‌واره تفاوت دارد و برای پرهیز از ابهام و اشتباه شدن مفاهیم با یکدیگر به نامی ویژه برای آن نیاز داریم. نامی که از این پس عنصر فرهنگی را با آن می‌نامیم «منش» است؛ واژه‌ای که از ریشه‌ی اوستایی Oiniam (مینیو) به معنای اندیشیدن گرفته شده است. این واژه و مشتقات آن - مینو، هومن (نیک‌اندیش) و دشمن (بداندیش) - در سه هزار سال گذشته در زبان‌های ایرانی کاربرد داشته است و همواره به مفهوم عناصر مربوط به اندیشه و تفکر به کار گرفته می‌شده است. گفتنی است، اولین کاربرد تخصصی آن در گاهان زرتشت - نزدیک به ۳۲۰۰ سال پیش - دیده می‌شود. در این متن برای نخستین بار در تاریخ مدون تمدن، سپهر معنا - که کمابیش با فرهنگ همسان است - از عرصه‌ی گیتی جدا شده و با نام مینو (یعنی اندیشیده، اندیشیدنی) مشخص شده است. در واقع، این متن کهن‌ترین سندی است که در آن به لایه‌ی فرهنگ هم‌چون سطحی مستقل اشاره شده و زرتشت نخستین نظام دقیق از کلیدواژگان را برای رمزگذاری آن ابداع کرده است.

منش، با وجود کاربرد پیوسته و سه هزار ساله‌اش در زبان‌های اوستایی و پارسی و پهلوی و دری، امروز در زبان علمی فارسی رواجی به نسبت محدود دارد و کاربرد عامیانه‌ی واژه‌ی منش هم تنها محدود به فارسی گفتاری است. البته، برخی از مترجمان و نویسندگان فارسی‌زبان این واژه را



به عنوان برابرنهادی برای character و personality به کار برده‌اند<sup>۱۳۰</sup>. به هر صورت، باید در نظر داشت که در این متن «منش» معنایی خاص را حمل می‌کند. منش عنصری معنایی است که واحد تغییرات فرهنگی محسوب می‌شود.

منش چنین تعریف می‌شود: یک منش، سیستمی از جنس اطلاعات است که (۱) به صورت الگویی از فعالیت شبکه‌ی عصبی قالب‌بندی شود؛ (۲) در نظام‌های نشانگانی - معنایی رمزگذاری گردد؛ (۳) از راه مجاری ارتباطی تکثیر گردد؛ و (۴) به تغییر رفتار در فرد حاملش منتهی شود. برای این که تعریف منش روشن‌تر شود، باید هر یک از شروط چهارگانه‌ی یادشده به طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرند.

الف) پیش از هر چیز، منش سیستمی اطلاعاتی است. این به آن معناست که:

۱) منش، سیستم است؛ یعنی، می‌توان در زمینه‌ی ظهور آن - بستری فرهنگی که از مجموعه‌ای از منش‌ها تشکیل شده - حد و مرزی تشخیص داد که منش خاص مورد نظرمان را از بقیه جدا کند. این حد و مرز، توسط دو شاخص درونی (معنا) و بیرونی (نشانگان و رمزگان) تداوم می‌یابد. به سخن دیگر، همواره می‌توان تشخیص داد که فلان معنای خاص و بهمان مجموعه از نشانه‌ها در منش خاصی وجود دارد یا ندارد. این که حرف «غ» در شعر صدای پای آب سپهری وجود دارد یا ندارد، یا این که در ضرب‌المثل «با یک گل بهار نمیداد» معنایی مربوط به بوم‌شناسی گیاهان گل‌دار نهفته است یا نه، به سادگی قابل تشخیص است. نکته‌ی دیگری که از سیستم بودن منش نتیجه می‌شود، به هم پیوستگی درونی عناصر آن است. منش در واقع بسته‌ای نرم‌افزاری است که به صورت یکجا و یکپارچه از مغزی به مغز دیگری منتقل می‌شود.

۲) منش از جنس اطلاعات است؛ یعنی، عامل اصلی پشتیبان مرزبندی آن از جهان خارج شیوه‌ی مربوط شدن عناصر درونی‌اش (یعنی اطلاعاتش)



است نه خود این عناصر (که از جنس ماده یا انرژی هستند). اطلاعاتی بودن منش، امری است که در بسیاری از سیستم‌های پیچیده و همه‌ی همانندسازها وجود دارد.

ب) منش الگویی از فعالیت شبکه‌ی عصبی است؛ یعنی، عمیقاً در ساختار زیست‌شناختی تفکر، و سخت‌افزار پشتیبان نشانه- معنا ریشه دارد. منش را تنها می‌توان در زمینه‌ی عصبی- روانی‌اش تعریف کرد، و تجلیات بیرونی آن - مانند متن‌های نوشته‌شده، آثار هنری، فیلم و... - را باید شکلی متبلور شده، نمادین، و دگرذیسی‌یافته از منش دانست. محصولات فرهنگی، که می‌توانند در قالب فیلم، نوار، یا کتاب رمزگذاری و تولید شوند، منش نیستند. چرا که اصولاً سیستم همانندساز نیستند و پویایی خاص منش‌ها را از خود نشان نمی‌دهند. آن‌ها را می‌توان به عنوان راهبردی تکاملی برای تکثیر یافتن منش‌ها در نظر گرفت. اما این امر به معنای بسط یافتن دامنه‌ی منش‌ها تا اشیای بی‌جان نیست.

عینیت یک منش، به شکلی از پویایی دستگاه عصبی وابسته است، که اطلاعات مربوط به آن را حفظ و بازتولید می‌کند. ساختار منش، که پیچیدگی شگفت‌انگیز یک همانندساز را به آن می‌بخشد، تنها در زمینه‌ی بسیار بفرنج شبکه‌ای عصبی مجال نمود می‌یابد. هر محصول فرهنگی ابزاری است برای تکثیر منش‌ها، ولی تکثیر این ابزارها لزوماً با بازتولید منش‌ها همراه نیست. محصولات فرهنگی، پس از فهمیده شدن و جذب شدن در ساخت شناختی یک شبکه‌ی عصبی میزبان، منش مربوط به خود را در آن شبکه تولید می‌کنند، اما خود منش نیستند. محصولات فرهنگی، کالاهایی هستند که به تولید عناصر فرهنگی منتهی می‌شوند، اما از جنس عناصر فرهنگی نیستند.

امروزه می‌توان اطلاعات ژنتیکی یک ویروس را روی یک برگه‌ی کاغذ نوشت و بعد در آزمایشگاه از روی آن ویروس مورد نظر را بازتولید کرد. گمان نمی‌کنم کسی اطلاعات نوشته‌شده روی کاغذ را نوعی ویروس بداند، چرا که آن برگه تنها مجموعه‌ای از نشانه‌های حامل اطلاعات است که برای واگشایی شدن به سیستم کدگشایی پیچیده‌ای نیازمند است. در واقع، آن



ابزارهای آزمایشگاهی پیچیده و روش‌های بازتولید و ویروس در سلول میزبان است که ویروس را تولید می‌کند، نه برگه‌ی کاغذ.

منش هم چنین وضعیتی دارد؛ ممکن است در برهه‌ای از زمان، در قالب مجموعه‌ای ساده از اطلاعات - که خودشان منش نیستند - رمزگذاری شود، و بار دیگر پس از واگشایی در دستگاه عصبی دیگری منش مورد نظر را در آنجا احداث کند. این شیوه‌ی تکثیر منش‌ها از راه ابزارهای ارتباطی و نظام‌های نشانگانی - معنایی را نباید با خود مفهوم منش اشتباه گرفت. یکی از مشکلاتی که بر سر راه تعریف عنصر فرهنگی وجود دارد، همین ابهام در جدا کردن خود عنصر فرهنگی و نموده‌های فیزیکی آن در شبکه‌ی اندرکنش نمادین افراد است. هنگامی که کار به تحلیل پویایی فرهنگ می‌رسد، تجزیه کردن اطلاعات رد و بدل شده از مجرای این شبکه‌های ارتباطی اهمیت می‌یابد و اشتیاق در به ثمر رساندن این مهم، معمولاً، به غفلت پژوهشگران از تفاوت ذاتی آنچه منتقل می‌شود و آنچه در ذهن افراد دو سوی کنش ارتباطی وجود دارد می‌انجامد.

پس منش مفهومی است که تنها در شبکه‌ی عصبی طبیعی تعریف می‌شود. اما چنین تعریفی، بیش از آن که به کار نظریه‌ای جامعه‌شناسانه در مورد پویایی فرهنگ بیاید، خصلتی عصب - روان‌شناسانه دارد. اگر منش مفهومی کارآمد و نیرومند باشد باید غایت پژوهش‌های جامعه‌شناسی فرهنگ، یعنی تحلیل عناصر و محصولات فرهنگی در کنار هم، را نیز برآورده کند. ادعای نظریه‌ی منش‌ها آن است که چنین کاربردی از آن برمی‌آید.

از این پس عبارت منش در دو زمینه به کار گرفته می‌شود: هر گاه واژه‌ی منش به تنهایی بیاید و به خصوصیات منش یا اطلاعات و معنای نهفته در آن اشاره شود، منظور همان عنصر فرهنگی‌ای است که در این بندها در پی تعریفش هستیم؛ از سوی دیگر، هر گاه به منش در زمینه‌ی ارتباطی‌اش اشاره شود، و شیوه‌ی رمزگذاری و تکثیر منش از مجرای رسانه‌های عمومی و ابزارهای تبادل فرهنگی مورد نظر باشد، نسخه‌ی متبلور، نمادین‌شده، و ساده‌ی پیام‌گونه‌ای را در نظر داریم که نوعی



رونوشت از منش مورد نظرمان است. برای ساده شدن کار، این مورد دوم را هم منش خواهیم خواند و زمینه‌ی بحث در هر مورد نشان خواهد داد که منظور خود منش است، یا تجلی نمادگونه‌اش در ابزارهای ارتباطی. توجه داشته باشید که با وجود به کار گرفتن عبارت منش در دو زمینه‌ی یادشده، ماهیت این دو کاملاً متفاوت است و منش در معنای دومی را باید شکل کوتاه‌شده‌ی «منشِ نمادین‌شده در ابزارهای ارتباطی» دانست.

پ) منش در نظام‌های معنایی - نشانگانی رمزگذاری می‌شود؛ یعنی، تنها آن الگوهایی از پویایی عصبی شایسته‌ی نام منش هستند که بتوانند در سیستم‌های خودارجاع تولیدکننده‌ی معنای نمادین‌شده صورت‌بندی شوند. ادراک‌های شهودی درونی، حالات روانی غیرقابل بیان، و دریافت‌هایی که هیچ راهی برای انتقال‌شان به دیگران وجود ندارد، منش نیستند. مهم‌ترین نظام‌های نمادین تکامل‌یافته در جوامع انسانی عبارتند از زبان گفتاری - نوشتاری، الگوهای حرکتی - علامتی (مثل زبان اشاره و حرکات بیانگرِ چهره و دست‌ها)، و نظام‌های زیبایی‌شناسانه (نقاشی، موسیقی و رقص و...).

از این میان، نظام‌های زبان گفتاری - نوشتاری دقیق‌ترین شیوه‌ی ارجاع نشانه - معنا را در دل خود پرورده‌اند، و به همین دلیل هم امکان نیل به توافق را در حوزه‌های گوناگون اندرکنش‌های انسانی فراهم آورده‌اند. گسترش بی‌نظیر این نظام و موفقیتش در انتقال منش‌ها را باید مدیون همین توانایی دانست.

نظام‌های علامتی غیرقراردادی مربوط به بدن - مانند خنده، حالت غم، مشت کردن دست هنگام خشم و... - ساده‌ترین و فراگیرترین ساخت‌های نشانگانی را تشکیل می‌دهند و ارتباطاتی سراسر است و همگانی را میان الگوی خاصی از انقباضات عضلانی و لایه‌هایی متفاوت از حالات روانی برقرار می‌کنند. این سیستم نشانگانی به لحاظ تکاملی بسیار قدیمی است و با توجه به همگون بودنش در تمام جمعیت‌ها و تمدن‌های انسانی، می‌توان فرض کرد که در ساخت ژنتیکی انسان ریشه دارد<sup>۱۳۱</sup>.

<sup>131</sup> Hinde, 1974.





نظام‌های زیبایی‌شناختی، در مقابل، قراردادی‌ترین و مبهم‌ترین ساختار را دارند. ابهامی که در ارجاعات این سیستم وجود دارد، راه را بر تفسیرهای گوناگون معنایی از یک الگوی خاص نشانگانی هموار می‌کند، و بنابراین یکی از زاینده‌ترین حوزه‌های تولید معنا در یک جامعه است. شکل‌گیری و تکامل نظام‌های زیبایی‌شناختی در ارتباط نزدیک با سیستم‌های گفتاری - نوشتاری بوده است، و در بسیاری از حوزه‌ها - مانند شعر و اپرا - این دو با هم ترکیب شده‌اند.

ت) آشکار است که منش‌های رمزگذاری‌شده در نظام‌های نشانگانی - معنایی از مجاری ارتباطی برآمده از همین سیستم‌ها منتقل می‌شوند. به این ترتیب، تکثیر منش‌ها و منتقل شدن‌شان از مغزی به مغز دیگر، مدیون مجاری ارتباطی‌ای است که تبادل معنا در میان کنش‌گران منفرد را سازماندهی می‌کنند.

ث) آخرین شرط یک منش (تغییر رفتار در فرد حامل) را باید با چند تبصره همراه کرد.

در واقع هیچ راهی برای سنجش تأثیر یک منش منفرد در رفتار یک نفر وجود ندارد. کل منش‌های حاضر در مغز یک انسان به همراه عناصر اطلاعاتی غیرمنش - مانند برخی از حالات روانی ناخودآگاه - سیستمی پیچیده را تشکیل می‌دهند که تعیین‌کننده‌ی بافت روانی فرد و ساخت شخصیتی اوست. به این ترتیب، شخصیت و خلق و خوی روانی فرد در هر برش زمانی به شکلی هم‌افزا از اندرکنش منش‌های موجود در مغز وی نتیجه می‌شوند. رفتار فرد محصول این پیکره‌ی کلان‌روان‌شناختی است و ارتباط یک به یکی میان یک رفتار یگانه و منشی یکتا وجود ندارد.

پس چگونه می‌توان آخرین شرط را مورد واریسی قرار داد؟ می‌دانیم که یکی از تعاریف اطلاعات، «عامل شکستن تقارن» است. تقارن در این‌جا ابهام معنا می‌دهد و مترادف است با هم‌وزن بودن دو یا چند گزینه‌ی رفتاری پیشاروی سیستم<sup>۱۳۲</sup>. اطلاعات چیزی است که

<sup>132</sup> Hargittai, 1989.



سیستم را از دو راهی‌های رفتاری عبور می‌دهد و انتخاب یک گزینه‌ی رفتاری را از میان امکانات پدیدآمده در فضای حالت ممکن می‌سازد. به این ترتیب، تعریف منش به عنوان سیستمی اطلاعاتی، خود به خود، شکست تقارن‌های رفتاری و اثربخشی‌اش در انتخاب‌های سیستم حامل را نتیجه می‌دهد.

از سوی دیگر، منش را به صورت اطلاعاتی تعریف کردیم که در ساختی نشانگانی - معنایی رمزگذاری شده باشد. می‌دانیم که این تنها شکل ظهور اطلاعات نیست و انواعی از اطلاعات - مانند اطلاعات ساختاری نهفته در ریخت یک بدن یا ماشین - هستند که هرگز در این نظام‌ها رمزگذاری نمی‌شوند.

رمزگذاری منش در ساختی معنایی به این معناست که نظامی از ارجاعات به عناصر اطلاعاتی منش گره خورده‌اند و داده‌های حمل‌شده در آن را توسط سیستم رمزگشا - یعنی مغز حامل - به رخداد‌های جهان خارج منسوب می‌کنند. با توجه به این که دریافت منش‌ها و بازتولید کردن‌شان در سیستم‌های روان‌شناختی با هدف سازگار شدن با محیط و رفع تنش‌های بیرونی - و گاه درون‌زاد - انجام می‌گیرد، طبیعی است که مغز گیرنده‌ی یک منش، بسته به محتوای معنایی فهمیده‌شده از آن، رفتار و پویایی خویش را تغییر دهد. به عبارت دیگر، نفس حضور منش در شبکه‌ی عصبی، پویایی پردازش اطلاعات در آن را تغییر می‌دهد و این خود به معنای تغییر یافتن احتمال بروز طیفی از رفتارهای وابسته است.

پس وقتی از ویژگی رفتارشناختی منش‌ها سخن می‌گوییم، منظورمان ارتباط سراسر اسکینری میان منش و رفتار نیست، بلکه در واقع مشغول بازگو کردن مفهومی همان‌گویانه هستیم که در بخش‌های پیشین تعریفمان نهفته بود و بر ارتباط سیستم معنایی (مجموعه‌ی منش‌ها) و سیستم رفتاری (مجموعه‌ی کنش‌ها) تأکید دارد.

۶. در مورد منش‌ها باید به چند نکته‌ی دیگر هم اشاره کرد:

نخست آن که منش، مفهومی نیست که تنها در انسان تعریف شود. بر مبنای شواهد تجربی در رفتارشناسی جانوری، الگوهای رفتاری بسیاری در



جانوران وجود دارند که با کنش ارتباطی انسانی قابل مقایسه‌اند. رقص زنبور عسل که اطلاعات مربوط به محل منبع غذا را بسته به موقعیت کندو به دقت رمزگذاری می‌کند<sup>۱۳۳</sup> یکی از زبان‌های نمادین مشهور در جانوران است. زبان بویایی مورچگان و موربانگان، که بر مبنای رمزگذاری معنا بر مولکول‌هایی موسوم به فرومون استوار شده، هم به قدر کافی مورد بررسی قرار گرفته است. هم‌چنین نشان داده شده که یادگیری اجتماعی در منتقل شدن معنای خاص این نمادها نقش دارد و لهجه‌های گوناگونی که در رقص زنبورها و خواندن قناری‌ها دیده می‌شود، پیامد این آموزش اجتماعی است<sup>۱۳۴</sup>. پس منش‌ها را می‌توان در جانوران دیگر هم تعریف کرد، اما به دلیل محدود بودن داده‌های تجربی ما در مورد شیوه‌ی رمزگذاری معنا در سیستم‌های نمادین آن‌ها، هنوز ناشناخته‌های بسیاری در این زمینه وجود دارد.

دومین نکته‌ای که باید بر آن تأکید کرد، تمایز منش‌ها از ساخت‌های اطلاعاتی مشابهی هستند که خصلت همانندسازی دارند، اما معنایی را حمل نمی‌کنند. در تمام جوامع انسانی، رفتارهایی مانند تیک عصبی و مدهای لباسی زودگذر وجود دارند که معنایی را حمل نمی‌کنند، اما مانند منش‌ها خاصیت همانندسازی دارند و از یک کنش‌گر به دیگری منتقل می‌شوند و در جریان این انتقال جهش می‌یابند و زیر تأثیر انتخاب طبیعی پیچیده‌تر هم می‌شوند. به این ترتیب، موازی با لایه‌ی منش‌ها، مجموعه‌ی دیگری از سیستم‌های اطلاعاتی همانندساز هم در جوامع انسانی وجود دارند، که به دلیل صورت‌بندی نشدن‌شان در نظام‌های نشانگانی و بی‌معنایی‌شان، نمی‌توانند به عنوان منش در نظر گرفته شوند.

این همانندسازهای اطلاعاتی را منش‌واره می‌نامیم، و آن‌ها را به عنوان اشکالی مقدماتی و حاشیه‌ای در نظر می‌گیریم که در اطراف سیستم منش‌ها رشد یافته‌اند. سیستم منش‌واره‌ها همواره تنک‌مایه‌تر و چگالی

<sup>۱۳۳</sup> فون‌فریش، ۱۳۷۵.

<sup>۱۳۴</sup> Gould & Gould, 1994.



اطلاعات‌شان رقیق‌تر از منش‌هاست، و به همین دلیل هم نیمه‌عمرشان بسیار کوتاه‌تر است. در واقع، منش‌واره‌ها را می‌توان اشکالی انگلی و ساخت‌نیافته از منش‌ها در نظر گرفت که، به دلیل دارا بودن خصلت همانندسازی، برای مدتی کوتاه در مجاری ارتباطی حضور می‌یابند و با منش‌ها بر سر امکانات تکثیر رقابت می‌کنند.

منش‌واره‌ها می‌توانند در اثر جهش‌های ساختاری درونی یا تحولات محیط پیرامونی‌شان، به نظام‌های نشانگانی - معنایی پیوند بخورند و معنایی را حمل کنند. در این حالت منش‌واره‌ها به منش تبدیل خواهند شد. مسیر معکوس هم ممکن است و منش‌ها هم می‌توانند پس از معنازدایی و پیش از منقرض شدن، برای مدتی کوتاه در قالب منش‌واره‌ها به تکثیر خود ادامه دهند. مد خاصی از لباس که برای مدتی فراگیر می‌شود و معنای خاصی هم ندارد وقتی به تدریج به عنوان سبک لباس پوشیدن گروه، حزب، یا طبقه‌ی اجتماعی خاصی انگشت‌نما می‌شود تا مرتبه‌ی یک منش ارتقا می‌یابد، و همان سبک لباس وقتی پس از انحلال آن حزب و نابودی معنای منسوب به آن گروه اجتماعی هم‌چنان در جامعه باقی می‌ماند، مسیری واژگونه را طی می‌نماید.

چگونگی تبدیل این دو رده از همانندسازهای فرهنگی توسط برخی از پژوهشگران مورد کنکاش قرار گرفته است، که از آن میان باید به پیر بوردیو اشاره کرد. او در کتاب درخشانش، *تمایزات*، نمونه‌های بسیار جالبی از این تبدیل‌های دوسویه را در چارچوب نظری خاص خود تحلیل کرده است.<sup>۱۳۵</sup>

منش‌واره‌ها در سطح فرهنگی بر محورهایی شبیه به منش‌ها سازماندهی می‌شوند و بسته به اندرکنش فرد با دیگران، با جهان خارج، یا با خویشتن شبکه‌هایی مرتبط با هم را تشکیل می‌دهند. عادات تغذیه‌ای هر جامعه، شیوه‌ی خاص حرکت دادن دست به هنگام سخن گفتن، و الگوهای راه رفتن، نمونه‌ای از منش‌واره‌های مربوط به من، دیگری، و جهان هستند.

<sup>135</sup> Bourdieu, 1993.



نکته‌ی چهارم آن که منش‌ها هم از واقعیتی مشابه با افراد انسانی و جوامع و فرهنگ‌ها برخوردار هستند یا به عبارت دقیق‌تر، به همان اندازه از واقعیت برخوردار «نیستند»! در واقع، تمام چیزها و رخدادهایی که در نظام شناختی ما به عنوان هستند‌ها به رسمیت شناخته می‌شوند، آفریده‌های درون‌زاد سیستمی هستند که در راه تلاش خویش برای سازگار شدن با محیط، به ناگزیر محیط را به خشت‌هایی معنایی تجزیه می‌کند. پدیدارهایی مانند سلول، فرد، جامعه، و فرهنگ همه دست‌ساخته‌هایی از این دست هستند که تنها در مقام ابزاری شناخت‌شناسانه - و نه هستی‌شناختی - اعتبار دارند. به این ترتیب، منش هم به عنوان عنصری هم‌پایه‌ی سایر این مفاهیم، به همان اندازه واقعیت دارد - یا ندارد.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان به عمق استعاره‌ای که در واژگان فرهنگ، *Bildung* و *Culture* نهفته است پی برد. فرهنگ، فرآیندی است که از سطح منش‌ها به شکلی هم‌افزا زاییده می‌شود، و از زمینه‌ی قواعد معنایی حاکم بر کنش متقابل آدمیان برکشیده (فراهنجیده) می‌شود. فرهنگ پیکره‌ای پویاست که در هر لحظه، بسته به شرایط پیرامونی، بازتولید منش‌هایی خاص را ممکن می‌سازد و به این شکل مرتباً در حال ساخته شدن (*Bildung*) است. فرهنگ را می‌توان محیطی مساعد دانست که منش‌ها در آن می‌رویند و بسته به اهمیتی که برای بقای فرد و گونه دارند انتخاب شده و پرورده (*Culture*) می‌شوند.

بخش دوم: ساخت منشها

## گفتار نخست: کالبدشناسی منش

۱. منش‌ها هم مثل هر سیستم همانندساز و خودزاینده‌ی دیگری، در مسیر تکامل خود سلسله‌مراتبی از پیچیدگی را در درون خود ایجاد می‌کنند. یکی از راه‌های دستیابی به درکی دقیق‌تر از مفهوم منش و عناصر سازنده‌ی آن، بررسی همین سطوح پیاپی سلسله‌مراتب است؛ سطوحی که از برهم نهاده شدن‌شان ساخت پیازگونه‌ی منش پدید می‌آید.

خُردترین سطحی که می‌توان ردپای منش‌ها را در آن یافت، سطح نشانه‌شناختی است. چنان که گذشت، یکی از شروط تعریف منش‌ها قابلیت صورت‌بندی‌شان در سیستم‌های نشانگانی است. به این ترتیب، کوچک‌ترین واحدهای معنادار موجود در نظام‌هایی از این دست، در واقع، آجرهایی هستند که ظهور بیرونی منش‌ها - یعنی منش‌های رسوب‌کرده در ساختارهای ارتباطی - را برمی‌سازند. هر واژه، قلابی معنایی است که به پدیداری در جهان خارج ارجاع می‌دهد. واژه، هم‌چون پدیدار بیرونی تشخیص داده‌شده، محصول یک قرارداد موفق است که از ذهن شناسنده سرچشمه گرفته است. یعنی مغز کنش‌گر انسانی، به همان ترتیب که پدیداری را از زمینه‌اش جدا می‌کند نمادی را هم برایش بر می‌گزیند و از آن پس این نمادها هستند که در اتصال به معانی خاص خود، در پویایی



ویژه‌ی سیستم‌های نمادین وارد می‌شوند و رخدادهایی هم‌چون تعمیم و تخصص‌یافتگی و... را تجربه می‌کنند.

در غیاب نمادها، جهان آش شله‌قلمکاری از محرک‌های درهم و برهم حسی است که توسط ابزارهای ادراکی گردآوری شده است. کنش‌گر انسانی با رمزگذاری و ترجمه‌ی این محرک‌ها به مجموعه‌ای شُسته و رُفته از نشانه‌های معنادار، جهانِ مغشوشِ بیرونی را در اندرون خود به پدیدارهایی برچسب‌خورده و معنادار تبدیل می‌کند. به این شکل، جهان در شکل پیوسته و نامفهوم پیشینی‌اش فرو می‌پاشد و در قالب پدیده‌هایی شکسته و مرزبندی‌شده - و از این رو فهمیدنی - بازتولید می‌شود.

لومان، در مدلی که از سیستم اجتماعی پرداخته، نقش کنش‌گر انسانی را در پیدایش و پویایی نمادها بسیار کمرنگ کرده و کل فرآیند شکستن جهان به پدیده‌ها را به سطح جامعه‌شناختی و کنش ارتباطی محدود ساخته است. لومان برای اصلاح اشتباهی دکارتی - یعنی محور فرض کردن سوژه‌ی خودآگاه - چنان شور و شوق به خرج داد که به اشتباهی واژگونه دچار آمد. او به جای عزل کردن عامل خودآگاه انسانی از موقعیت مرکزی‌اش، وجود آن را از بیخ و بن انکار کرد.

کنش متقابل نمادین بی‌تردید نقشی مرکزی در تثبیت و تکامل نمادها و ظهور معنا ایفا می‌کند. با وجود این، بر اساس شواهد عصب-روان‌شناسانه تردیدی در این نکته نیست که نقطه‌ی شروع شکست پدیده‌ها در سطحی روان‌شناختی و در اندرون یک ذهن قرار دارد. این که فرآیند یادشده در سطح جامعه‌شناختی به شکوفایی و بلوغ می‌رسد و در قالب شبکه‌ای از کنش‌های نمادین بینافردی پیکربندی نهایی خود را به دست می‌آورد، پذیرفتنی است، اما حذف کردن کنش‌گر از این روند، ما را از توجه به مهم‌ترین جایگاه پیوند نشانه و معنا - یعنی مغز کنش‌گر - محروم می‌کند.

از یاد نبریم که در میان چهار لایه‌ی فراز، سطح روان‌شناختی پیچیده‌ترین ساختار را دارد. اصولاً مغز آدمی، با شصت میلیارد نورون و ده هزار برابر این تعداد سیناپس، پیچیده‌ترین چیز شناخته‌شده در کل هستی است. شواهد عصب‌شناسانه‌ی بسیاری در دست است که تکوین روند





تفکیک پدیده‌ها از هم، و برجسب‌زنی‌شان در زبان را به استعدادهایی پیش‌تنیده و برنامه‌ریزی‌هایی در سطح ژنومی منسوب می‌کند<sup>۱۳۶</sup>.

با این دلایل، باید کنش‌گر انسانی را به عنوان محور زایش معنا در نظر گرفت. البته این به معنای نادیده گرفتن این حقیقت نیست که کنش‌گر همواره عضو شبکه‌ای از روابط اجتماعی است و همیشه در این زمینه نظام‌نشانه-معنایی پیچیده‌ی زبان‌مدارش را به دست می‌آورد. هر واژه و هر نماد برجسب‌زننده‌ی پدیدارها، به شبکه‌ای از معناها پیوند خورده که باورهای بدیهی ما در مورد آن پدیده را نیز در بر می‌گیرد.

سطح بعدی پیچیدگی، که هم‌چون زیربنا و بستری برای پیدایش منش‌ها عمل می‌کند، ترکیب‌ها و دنباله‌های معنادار نشانگانی را در بر می‌گیرد. این دنباله‌ها، مجموعه‌ای از یکاها و عناصر لایه‌ی زیرین و قواعد ربط میان‌شان هستند که مجموعه‌ای از باورها را به رخدادهایی در جهان خارج ارجاع می‌دهند. این دنباله‌ها می‌توانند از جنس واج‌ها و نمادهای زبانی باشند (گزاره‌ها) یا رشته‌ای از نمادهای حامل بار زیبایی‌شناسانه (موسیقی یا نقاشی) را شامل شوند. از همین‌جا زایش برخی از منش‌های ساده آغاز می‌شود. گزاره‌هایی که در فضای حالت معنا به صورت جذب‌کننده<sup>۱۳۷</sup> عمل می‌کنند و در موقعیت‌های خاص، تراکم بالایی از معانی را منتقل می‌کنند، در واقع نوعی منش هستند.

شاخصی که تفکیک این گزاره‌های خاص از بقیه را ممکن می‌کند، شیوه‌ی مرزبندی‌شان است. سیستم بودن، ویژگی همه‌ی منش‌هاست. بنابراین حتی کوچک‌ترین و ساده‌ترین منش هم باید بتواند میان خود و سایر عناصر اطلاعاتی و معنایی پیرامونش مرزبندی پایداری ایجاد کند. این امر، مترادف ثبات ساختار و تداوم معنای این گزاره‌ها در جریان تکثیر شدن‌های پیاپی است. جمله‌ای از کتاب مقدس، ضرب‌المثلی با کاربرد مشخص، و بیت‌ی از حافظ که همواره مفهومی خاص را در ذهن متبادر کند،

<sup>136</sup> Mandler,1990- Banks,1983- Yonas,1984.

<sup>137</sup> attractor



همگی می‌توانند در نظام اجتماعی خاصی منش محسوب شوند. حتی نویسندگان معاصر فرانسوی درباره‌ی دلالت‌های اسطوره‌شناختی معادله‌ای فیزیکی مانند  $E=mc^2$  سخن گفته‌اند، و نشان داده‌اند که همین دنباله‌ی ساده از پنج نماد علمی نیز امروزه به مرتبه‌ی منشی معنادار و مستقل برکشیده شده که معنای خاص خود را حمل می‌کند.

با وجود منش بودن برخی از گزاره‌ها، تمام گزاره‌ها و ترکیب‌های ساده‌ی نمادین منش نیستند. بخش عمده‌ی منش‌ها را باید به سطوحی بالاتر از پیچیدگی مربوط دانست. متن‌ها، خبرها، تفسیرهای کوتاه از شرایط خاص محیطی، شایعه‌ها و لطیفه‌ها و شوخی‌های تکرارشونده‌ای که از شرایط خاص پیدایش‌شان مستقل می‌شوند، همگی منش‌هایی هستند که از مجموعه‌گزاره‌ها تشکیل یافته‌اند. به همین شکل، در سطوح بالاتر می‌توان مجموعه‌های عظیمی از منش‌های مرتبط با هم را یافت که مانند نظریه‌های علمی و دستگاه‌های جهان بینی، رویکرد کلی فرد نسبت به جهان، دیگران و خودش را تعیین می‌کنند.

این خوشه‌های به هم پیوسته‌ی منش‌های دارای معنای درهم بافته را از این پس «آبرمنش» خواهیم نامید. چنان که از قواعد حاکم بر پویایی سیستم‌ها برمی‌آید، با پیچیده‌تر شدن ساختار، امکان ظهور ناسازگاری درونی میان زیرسیستم‌ها افزایش می‌یابد. در مورد منش‌ها هم چنین است. هرچه ابرمنش بزرگ‌تر و پیچیده‌تر باشد، امکان آن که منش‌های برسازنده‌اش معانی ناسازگاری را در خود حمل کنند و ارجاع‌هایی ضد و نقیض را داشته باشند، بیشتر می‌شود. این پیامد طبیعی افزایش پیچیدگی و بالا رفتن انعطاف سیستم نسبت به رفتار زیرواحدهای درونی‌اش است. به همین دلیل یک خطای کوچک در بیتی از حافظ (مثلاً خواندن «که عشق آسان نبود اول ولی افتاد مشکل‌ها» به جای «که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها»)، کل منش را معیوب و غیرقابل انتقال می‌سازد، اما ابرمنش‌های عظیمی مانند نظریه‌های فلسفی، حتی اشتباه بودن یک مثال یا لغزش در یک استنتاج منفرد را نیز تاب می‌آورند. از سوی دیگر افزایش پایداری سیستم‌های پیچیده‌تر، برابر است با بیشتر شدن گزینه‌های رفتاری



ممکن برای سیستم. یعنی دامنه‌ی امکاناتی که سیستم برای پایدار بودن در اختیار دارد، هم‌گام با پیچیده‌تر شدنش، زیاد می‌شود. استعداد ابرمنش‌ها برای گنجاندن اجزای ناسازه و ضد و نقیض در داخل خود، و توانایی منش‌های عادی برای حفظ معنا - با وجود جهش‌های مدام در نمادها - نمودی از این قانون عام تکاملی است.

در بالاترین سطوح سلسله‌مراتب منش‌ها، حوزه‌هایی کلان از ابرمنش‌هایی را داریم که در اطراف یک محور کارکردی ویژه سازمان یافته‌اند. این محوره‌های کارکردی، همواره راهبردهایی پایه را برای دستیابی به بقا، لذت، قدرت و معنا در بر می‌گیرند. به عنوان مثال، اقتصاد حوزه‌ای است که از ترکیب چندین ابرمنش (نظریه‌های علم اقتصاد، دیدگاه‌های اخلاقی مربوط به اقتصاد، عرف حاکم بر اقتصاد و...) تشکیل یافته است و به کمک معانی تثبیت‌شده و مورد توافق صورت‌بندی‌شده در منش‌ها، کارکرد تبادل و توزیع مواد و امکانات تولیدکننده‌ی لذت را در یک جامعه ساماندهی می‌کند. منش‌های یادشده در عین حال برای کنشگران انسانی حامل معنا نیز هستند و پیدایش نهادهایی اجتماعی را ممکن می‌سازند که سازمان‌دهنده و زاینده‌ی شکلی از قدرت (قدرت اقتصادی و ثروت) است.

فرهنگ یک جامعه‌ی خاص محصول ترکیب چندین حوزه‌ی متفاوت است که به لحاظ ساخت و ترکیب سیستم نماد- نشانه، هم‌ریخت باشد. مهم‌ترین عامل هم‌ریختی<sup>۱۳۸</sup> این نظام‌ها، رمزگذاری در یک زبان مشترک است. به این ترتیب، یک قلمرو فرهنگی عبارت است از مجموعه‌ی کل منش‌هایی که در نظام نشانه- معنایی خاصی صورت‌بندی شده باشند، یعنی توسط یک زبان طبیعی یگانه به طور یکپارچه رمزگذاری شوند.

این منش‌ها چنان که گفتیم، در اطراف محورهایی کارکردی و غایت‌گرایانه (بقا، لذت، قدرت و معنا)، و پیرامون گرانگاه‌هایی مفهومی (مثلاً حقیقت، عدالت، تقدس، و نیکی) متمرکز می‌شوند و حوزه‌های گوناگون فرهنگی (مثلاً علم، هنر، حقوق، دین و اقتصاد) را پدید می‌آورند.

---

<sup>138</sup> isomorphism



ویژگی مهمی که پیکربندی منش‌ها در چارچوب یک فرهنگ خاص را رقم می‌زند، اثر متقابل این منش‌ها بر بخت تکثیر شدن‌شان است. منش‌هایی که در یک فرهنگ حضور دارند، به طور مستقیم یا نامستقیم بخت تکثیر شدن سایر منش‌های آن فرهنگ را تغییر می‌دهند. دلیل عمده‌ی این حکم، رقابت میان معانی حمل‌شده توسط منش‌های مشابه است.

آشنایی با این نظریه‌ی درست یا نادرست که حافظ در تمام عمر خود لب به نوشیدنی الکلی نزده بوده، نه تنها معنای حمل‌شده در اشعار او را دگرگون می‌سازد، که بر درک ما از مفهوم «می» در آثار صائب تبریزی و کلیم کاشانی و... نیز اثر می‌گذارد. این اندرکنش میان منش‌های شعری، هم‌چنین بر اعتبار منش‌های دیگری تأثیر خواهد گذاشت که به قلمروهای مفهومی متفاوت تعلق دارند. مثلاً این نکته ارتباطی مستقیم برقرار می‌کند با نظریه‌های علمی در مورد سیر تکامل حرمت نوشیدنی‌ها در جامعه‌ی ایرانی، یا با نظریه‌های تاریخی در مورد الگوی پرورش انگور در شیراز، یا با نظریه‌های فقهی و دینی در مورد درجه‌ی حرمت دینی شراب. فرهنگ هم، مانند تمام سیستم‌های خودارجاع خودزاینده، از چرخه‌هایی متداخل و فراگیر تشکیل یافته است. از این رو، عنصری منزوی و پا در هوا یا مسیری بن‌بست در آن نمی‌توان یافت.

رقابت منش‌ها تنها در شرایطی ممکن است که معنای مورد نظر با زبانی مشابه بیان شده باشد. به این ترتیب می‌توان زبان را به عنوان معیار تفکیک سیستم‌های فرهنگی از هم در نظر گرفت. پس یک فرهنگ خاص، سیستمی کلان و بسیار بغرنج است که همواره در حال تبادل معنا با فرهنگ‌های دیگر است، اما تنها از راه جذب و هضم و درونی کردن معانی بیگانه و ترجمه کردنش به زبان خود، امکان اندرکنش با آن‌ها را پیدا می‌کند. این وابستگی مفهوم مرزبندی فرهنگ‌ها با زبان را نخستین بار اندیشمندان آلمانی در قرن هجدهم میلادی عنوان کردند. در آن هنگام به زبان هم‌چون نظامی استعلایی فرارونده برای اندیشیدن نگاه می‌شد. ناگفته پیداست که دیدگاه سیستمی پیشنهادشده در این متن در این پیش‌داشت سهیم نیست. هر چند مرز میان قلمروهای فرهنگی گوناگون ماهیتی زبانی



دارد، اما خودِ زبان چیزی جز لایه‌ای از پیچیدگی و سپهری از نمادهای درهم تنیده و مسیره‌های ارجاعی بازگشتی نیست.

در آثار جامعه‌شناسان و فیلسوفانی که به مفهوم فرهنگ پرداخته‌اند، کلیدواژگانی برای اشاره به برخی از این سطوح ابداع شده است که باید در این‌جا ارتباطشان را با مفاهیم خودساخته‌مان توضیح دهیم. در میان نویسندگانی که به سطوح کلان فرهنگ نظر داشته‌اند، سرمشق<sup>۱۳۹</sup> در آثار کوون، قالب<sup>۱۴۰</sup> در فلسفه‌ی هایدگر<sup>۱۴۱</sup> و چارچوب شناختی<sup>۱۴۲</sup> در کتاب‌های فوکو کلیدواژگانی هستند که با ابرمنش‌ها در نظریه‌ی منش‌ها مترادف هستند. هر یک از این مفاهیم زاویه‌ای خاص از ابرمنش‌ها را نمایندگی می‌کنند. از میان اندیشمندان علاقه‌مند به سطح خرد، تعریف داوکینز از مم، و لومان از مضمون را می‌توان با منش مترادف گرفت. مفهوم عادت‌واره در آثار بوردیو بیش از آن که بر عنصری منفرد و همانندساز تأکید داشته باشد، بر گره‌گونه بودن مراکز تولید فرهنگ بر شبکه‌های اجتماعی دلالت دارد، و بنابراین ارتباط چندانی با منش پیدا نمی‌کند.

۲. دیدیم که اطلاعات در پویایی سیستم منش‌ها نقشی برجسته ایفا می‌کند. برای بهتر فهمیدن این امر، بد نیست کمی دقیق‌تر به مفهوم اطلاعات نگاه کنیم.

قدیمی‌ترین نظریه‌ی ریاضی اطلاعات در میانه‌ی قرن گذشته، به هدف کمیت‌پذیر کردن ارتباطات تلفنی شکل گرفت. در این صورت‌بندی اولیه، اطلاعات به عنوان عامل انحراف از حالت پیشینه‌ی بی‌نظمی<sup>۱۴۳</sup> تعریف شده بود<sup>۱۴۴</sup>. در طول سه دهه‌ی بعد، با ظهور و سقوط نظریه‌ی عمومی

<sup>139</sup> paradigm

<sup>140</sup> gestell

<sup>۱۴۱</sup> هایدگر، ۱۳۷۳.

<sup>142</sup> episteme

<sup>143</sup> maximum entropy

<sup>144</sup> jumarie, 1990: 12- 17.



سیستم‌ها و جایگزین شدن نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده به جای آن، نیاز به بازتعریف مفهوم اطلاعات هم احساس شد. به این ترتیب بود که مدل‌های جدید در مورد اطلاعات پدید آمد<sup>۱۴۵</sup>. امروز اطلاعات را عنصری بنیادی، هم‌پای ماده و انرژی، می‌دانند که در ساخت هر سیستمی نقش دارد، و در برخی از سیستم‌ها، که خودسازمانده و خودزاینده‌اند، حتی نقشی برجسته‌تر هم پیدا می‌کند<sup>۱۴۶</sup>. اطلاعات، آن عاملی است که پویایی سیستم را در فضای حالتش محدود می‌سازد. اطلاعات، تنها، مسیرهای خاصی را در فضای حالت، مجاز می‌دارد و امکان برگزیدن خطرناک‌های محدود و ویژه‌ای را برای سیستم فراهم می‌کند. به این ترتیب، اطلاعات در جهت عکس انرژی عمل می‌کند. چرا که انرژی عامل دگرگونی و تغییر ماده است و سیستم را به سوی بی‌نظمی و فروپاشی در برابر فشارهای محیط پیش می‌برد. رمز پایداری سیستم‌های خودزاینده و خودسازمانده، آن است که در مدیریت پویایی‌شان اطلاعات بر انرژی چیره شده است<sup>۱۴۷</sup>.

اطلاعات را می‌توان به دو نوع دستوری<sup>۱۴۸</sup> و ساختاری<sup>۱۴۹</sup> تقسیم کرد<sup>۱۵۰</sup>. اطلاعات ساختاری آن اطلاعاتی است که بیان نمی‌شود و بنابراین به گیرنده نیازی ندارد. این نوع از اطلاعات، تنها، در قالب شکل خاص چیده شدن ماده و انرژی در ساختار سیستم حضور دارد. کمی کردن این نوع از اطلاعات دشوار است و ابزارهای ریاضی کنونی کمیت آن را بر مبنای

---

<sup>145</sup> Delvin, 1991.

<sup>146</sup> Stonier, 1990.

<sup>147</sup> Ogryzko, 2000.

<sup>148</sup> instructional

<sup>149</sup> constructional

<sup>150</sup> Brooks & Wiley, 1988.



تعاریف ترمودینامیکی از آن‌روپی و بیشینه‌ی بی‌نظمی محاسبه می‌کنند. این نوع از اطلاعات را بالقوه<sup>۱۵۱</sup> هم خوانده‌اند.

اطلاعات دستوری بیان‌پذیرند و در نظام‌های نمادین رمزگذاری می‌شوند، بنابراین به گیرنده نیاز دارند و در جریان انتقال و رمزگشایی مرتباً بازتفسیر می‌گردند. این اطلاعات بیشتر خصلت کارکردی دارند و پویایی رفتار سیستم را تعیین می‌کنند. به همین دلیل هم برخی از نویسندگان آن را اطلاعات بالفعل<sup>۱۵۲</sup> خوانده‌اند<sup>۱۵۳</sup>.

نظریه‌ی اطلاعات و نشانه‌شناسی کلاسیک، تا دهه‌ی هشتاد زیر تأثیر آرای گوتلب فرگه<sup>۱۵۴</sup>، تنها، با اطلاعات دستوری سر و کار داشت و صورت‌بندی قدیمی شانون و ویور<sup>۱۵۵</sup> در سال ۱۹۴۹ م. هم فقط این جنبه را مورد توجه قرار می‌داد. نشانه‌شناسانی که به رویکردهای میان‌رشته‌ای علاقه‌مندند نغدهایی جدی به این شیوه از تحلیل اطلاعات وارد کرده‌اند، و مدل‌هایی نشانه‌شناسانه ساخته‌اند که هر دو نوع اطلاعات دستوری و ساختاری را در بر می‌گیرد<sup>۱۵۶</sup>.

یکی دیگر از پیامدهای نگاه محدود به این مفهوم در نظریه‌های کلاسیک، مخلوط شدن دو شاخص مهم اطلاعات، یعنی معنا و ارزش است. معنا، آن شاخصی است که منجر به تغییر رفتار سیستم می‌شود. انسانی که با آگاهی از نوسان آینده‌ی بازار بورس سرمایه‌گذاری می‌کند، بر اساس معنای اطلاعاتی که داشته، عمل کرده است. اما ارزیابی پیامدهای

---

<sup>151</sup> Potential information

<sup>152</sup> Actual information

<sup>153</sup> Kuppers, 1990.

<sup>154</sup> G. Frege

<sup>155</sup> Shanon and Weaver

<sup>156</sup> Sharov, 1992.



بهره‌گیری از این معنا و اثرات آن در زیست‌جهان فرد، به تعریف شاخصی دیگر نیاز دارد.

ارزش، اهمیت اطلاعات در پایداری سیستم، و نقشی است که در افزایش بخت بقای آن ایفا می‌کند. از آنجا که در آدمیان سیستم چهار لایه‌ای فراز، سطوحی متمایز از سیستم‌های خودمختار را در خود جای می‌دهد، ارزش اطلاعات در این نظام‌ها دست کم به چهار متغیر غایی (بقا، لذت، قدرت و معنا) ترجمه می‌شوند. ارزش اطلاعات، مفهومی تکاملی است و توسط خود سیستم مورد داوری قرار می‌گیرد. بر مبنای ارزش است که معنا شکل می‌گیرد، و معنا نیز به نوبه‌ی خود بخشی از ارزش را تعیین می‌کند. در نشانه‌شناسی و نظریه‌ی اطلاعات کلاسیک، معمولاً معنا و ارزش با هم مخلوط می‌شوند و به این شکل اندرکنش این دو با هم نادیده گرفته می‌شود.

در منش‌ها، معنا به طور مشخص از ارزش جدا شده است. معنا، آن عاملی است که اثرگذاری و برد رفتاری منش را تعیین می‌کند، و ارزش شاخصی است که بخت منش برای همانندسازی و تکثیر شدن بر جمعیتی از میزبانان را مشخص می‌کند. اطلاعات دستوری بیشتر با ارزش، و اطلاعات ساختاری بیشتر با معنای منش ارتباط دارند.

از تفکیک آشکار ارزش و معنا در منش‌ها روشن می‌شود که ساخت اطلاعاتی منش‌ها از همین دو نوع پایه‌ی ساختاری و دستوری تشکیل یافته است. اطلاعات ساختاری یک منش را می‌توان مترادف دانست با «تغییرات الگوی شلیک نورون‌های مغز، پس از دریافت آن منش خاص». به این ترتیب، زمینه‌ای از اطلاعات که شالوده‌ی دستگاه عصبی گیرنده‌ی منش را برمی‌سازند و دریافت و فهم منش را ممکن می‌سازند، می‌توانند به عنوان اطلاعات ساختاری در نظر گرفته شوند. این، در واقع، زمینه‌ای سخت‌افزاری است که نرم‌افزار مورد نیاز برای رمزگشایی منش را در خود نگه داشته است.

اطلاعات دستوری، آن اطلاعاتی است که منش به هنگام بیان و انتقال از مجاری ارتباطی، در آن صورت‌بندی می‌شود. این، در واقع، اطلاعاتی





است که شکل تبلور یافته و دگر دیسه‌ی منش به هنگام انتقال را تعیین می‌کند. این اطلاعات به سادگی قابل اندازه‌گیری و سنجش است. از این به بعد، هر جا در متن به اطلاعات یک منش اشاره شد، منظور اطلاعات دستوری است. در خود منش - به عنوان رخدادی در سطح شبکه‌ی عصبی - اطلاعات ساختاری اصالت بیشتری دارد. اما به دلیل پیچیدگی زیاد زمینه‌ی زیست‌شناختی ظهور منش، تحلیل آن در این سطح ناممکن است. ۳. منش، هم‌چون هر سیستم تکاملی دیگری، دستگاهی است که با انتخاب یکی از گزینه‌های رفتاری در اختیارش، تقارن حاکم بر رخدادها را می‌شکند و به این شکل اطلاعات تولید می‌کند.

چنان که گذشت، تغییر یافتن تصادفی اطلاعات درونی سیستم در جریان همانندسازی با نام جهش شناخته می‌شود. در مورد جهش باید این نکته را در نظر داشت که هر تغییری لزوماً جهش نیست. تمام سیستم‌های تکاملی پویا هستند و در هر دو مقطع زمانی دلخواهی که مورد واریسی قرار گیرند، در دامنه‌ای تغییر کرده‌اند. آنچه جهش خوانده می‌شود، تغییری است که بخت سیستم برای همانندسازی را کم یا زیاد کند، و این تنها در صورتی ممکن است که رفتار سیستم را فراتر از دامنه‌ای دگرگون سازد. در مورد منش‌ها هم این قاعده صادق است. تمام منش‌ها، مرتباً، در حال تغییر هستند، اما همواره آن تحولاتی که معنا و کارکرد منش را کمتر از حد آستانه‌ای دگرگون کنند، نادیده انگاشته می‌شوند.

اطلاعات ساختاری منش‌ها به دلیل پویایی بغرنج و آشوب‌گونه‌ی<sup>۱۵۷</sup> شبکه‌های عصبی، همواره دستخوش تغییر است. آنچه در آن ثابت می‌ماند معناست، که در سطح روان‌شناختی جوهره‌ی تمایز یک منش از سایر منش‌هاست. جهشی که برای ما قابل مشاهده و ردگیری باشد، باید لزوماً در قلمرو اطلاعات دستوری رخ دهد. چنین جهش‌هایی هم به طور مرتب در جریان انتقال پیام‌ها انجام می‌گیرند.

---

<sup>157</sup> quasi-chaotic



پیامدهای جهش در اطلاعات ساختاری و دستوری یک منش با هم تفاوت دارند. اطلاعات ساختاری، در جریان فعالیت نورون‌ها به طور مداوم جهش می‌یابد و هر از چند گاهی به پیدایش نسخه‌های جدید موفق‌تری از منش اولیه می‌انجامد. در مورد جهش‌های ساختاری می‌توان به همین دو حکم بسنده کرد:

الف) می‌دانیم که اطلاعات در شبکه‌ی عصبی به صورت بازنمایی کل‌گرایانه‌ی معنا - و نه نشانه‌های گسسته‌ی زبانی - ذخیره می‌شوند<sup>۱۵۸</sup>. تا وقتی که معنای یک منش بیش از حد خاصی دگرگون نشده باشد، آن منش پایداری خود را حفظ می‌کند و می‌توان گفت که ذهن فرد، همان منش اولیه را در خود حفظ کرده است.

ب) با وجود پایداری ساختار منش در شبکه‌ی عصبی، جهش‌هایی هم که رفتار آن را به طور مشخص دگرگون کنند، همواره دیده می‌شوند. چنین می‌نماید که دستگاه پردازش اطلاعات در انسان - و شاید سایر جانوران - طوری تکامل یافته که قدرت مدیریت این جهش‌ها را داراست. این به آن معناست که مغز می‌تواند با القای جهش‌های تصادفی در یک منش به طور خودجوش آن را دگرگون کند و با پی‌گیری تغییرات رفتاری منش‌های جهش‌یافته، نمونه‌های موفق و سودمند را گزینش نماید. این شیوه‌ی گزینش مصنوعی، که به روند اهلی شدن گیاهان و جانوران توسط جوامع انسانی شباهت دارد، همان است که در سطح روان‌شناختی به صورت فکر کردن در مورد یک مسأله تجربه می‌شود. موضوع فکر، منشی است که در جریان زنجیره‌ای از تحولات به منشی موفق‌تر و معمولاً پیچیده‌تر از سابق - یعنی نتیجه‌ی اندیشیده و سنجیده - منتهی می‌شود.

اطلاعات دستوری، معمولاً از خطاهای رایج در دستگاه‌های رمزگذار، رمزگشا، یا ناقل پیام سرچشمه می‌گیرند. هر یک از این جنبه‌های تبادل اطلاعات و انتقال منش می‌تواند به نوبه و خدشه‌های تصادفی آلوده شود و در نتیجه ساختار و معنای منش را تغییر دهد.

<sup>158</sup> Shawetal,1990- Martinez,1992.



با توجه به مفهوم جهش، می‌توان برای هر منش شاخصی به نام نیمه‌عمر را به این شکل تعریف کرد:

نیمه عمر یک منش، مدت زمانی است که منش اطلاعات ساختاری و دستوری خود را حفظ می‌کند. این پایداری اطلاعات ساختاری و دستوری، چنان که گذشت، مطلق نیست و نسبت به آستانه‌ی قابل تحملی از تغییرات سنجیده می‌شود که آستانه‌ی جهش‌پذیری خوانده می‌شود. این آستانه، حدی از تغییرات در اطلاعات ساختاری و دستوری است که با وقوع‌شان رفتار ناشی از منش چنان تغییر کند که بتوان آن را منشی جدید دانست.

۴. برای تحلیل‌پذیر شدن منش‌ها به عنوان سیستم‌هایی خودزاینده، لازم است ساختار کمینه‌ی<sup>۱۵۹</sup> آن‌ها را مورد بررسی قرار دهیم. منظور از ساختار کمینه، حداقلی از زیرواحدهای ساختاری و کارکردی است که برای منش بودن یک سیستم لازم است. ساختار کمینه‌ی یک منش از سه بخش تشکیل یافته است:

**الف) ساخت معنایی؛** که محتوای معنایی منش را در بر می‌گیرد و از مجموعه‌ای از نشانه‌های رمزگذار و کلیدهای واگشایی آن‌ها تشکیل یافته است. مثلاً محتوای مفهومی یک نظریه‌ی علمی در ساخت معنایی آن رمزگذاری می‌شود.

**ب) دستور؛** که نوع تغییر رفتاری حامل منش را - در راستای تکثیر منش - تعیین می‌کند و می‌تواند به صورت صریح یا نهفته در منش حضور داشته باشد. این بخش، در واقع، به ارزش اطلاعات موجود در منش (در برابر معنایش) مربوط می‌شود. هر چه ارزش منش برای نیل به معنا/ قدرت/ لذت/ بقا بیشتر باشد، امکان این که دستور موجود در آن برای تکثیر شدنش اجرا شود بیشتر خواهد بود. دستور در بیشتر موارد به طور صریح تکثیر منش را توصیه نمی‌کند، بلکه الگویی از رفتار را در حامل منش ایجاد می‌کند که بخت همانندسازی منش را افزایش می‌دهد. مثلاً یک خبر علمی



در مورد رابطه‌ی سرطان و اعتیاد به سیگار می‌تواند نهی‌کننده‌ی استفاده از نیکوتین باشد، و هنجار شدن سیگار نکشیدن، خود دلیلی باشد برای تبلیغ و باور به این که نیکوتین سرطان‌زاست.

پ) قلاب؛<sup>۱۶۰</sup> که در برگیرنده‌ی مقدار پاداشی است که گیرنده و تکثیرکننده‌ی منش از آن برخوردار می‌شود. قلاب تعیین‌کننده‌ی ارزش خود منش - و نه ارزش پیامدهای رفتاری آن - است. قلاب، در واقع، نوعی دستور مخفی است که تکثیر کردن منش را تشویق می‌کند، و می‌تواند منفی یا مثبت باشد. یعنی می‌تواند از راه تهدید به رنج یا وعده‌ی لذت حاصلش را به تکثیر منش وادار کند. مثلاً یک آزمون که شاگردی را از ترس تنبیه والدین مجبور به حفظ کردن درس‌ها می‌کند، یا شایعه‌ای که خطری بزرگ را پیش‌آگهی می‌دهد، قلاب منفی دارند. در مقابل جوک یا فرآورده‌های هنری قلاب مثبت دارند، یعنی مستقیماً به لذت می‌انجامند. هر یک از سه زیرواحد یادشده، می‌توانند بر مبنای شاخص‌ها و صفت‌هایی مورد واریسی قرار گیرند.

۵. چهار متغیر، ترکیب ساخت معنایی را تعیین می‌کند:

الف) سادگی؛ عبارت است از معکوس مقدار اطلاعات زمینه‌ای مورد نیاز برای رمزگشایی منش. یعنی هر چه معناهاى مورد نیاز مغز برای فهم یک منش بیشتر باشد، سادگی آن کمتر است. در جریان تکامل منش‌ها، شیوه‌هایی برای افزایش سادگی ابداع شده است که در آن میان پیوند خوردن با منش‌های هنجار<sup>۱۶۱</sup> موجود در زمینه و ارجاع دادن به آن‌ها از بقیه مهم‌ترند. راه دیگر افزایش سادگی، منظم شدن ساختار منش به شکلی است که امکان ذخیره شدنش در حافظه بیشتر شود. متقارن شدن منش یکی از این راهبردهاست، که در موزون شدن آوایی منش‌های ساده - مثل ضرب‌المثل‌ها و شعرها و پندهای اخلاقی - به خوبی نمود می‌یابد.

---

<sup>۱۶۰</sup> این عبارت را از کلیدواژه‌ی hook وام‌گیری کردم که داوکیدز در م‌شناسی در معنایی مشابه به کارش گرفته است.

<sup>۱۶۱</sup> عبارت هنجار در تمام متن مترادف است با «رایج بودن به لحاظ آماری».



ب) ارجاع مفهومی؛ موضوع منش را تعیین می‌کند. این متغیر، نشان می‌دهد که منش به کدام جذب‌کننده‌ی معنایی در فضای حالت فرهنگ متصل می‌شود، و در اتصال با کدام خوشه از منش‌های هم‌سازگار با خود، معنا می‌یابد. مرجع مفهومی، آن منش‌هایی هستند که اطلاعات و معانی رمزگذاری شده در منش، در ارجاع به آنها فهم می‌شود. هسته‌ی مرکزی این منش‌ها، جفت‌های متضاد معنایی هستند که کلیت سپهر معنا را پیکربندی می‌نمایند<sup>۱۶۲</sup>. ماهیت این جفتها، و شیوه‌ی رمزگذاری معانی مربوط بدان، تعیین‌کننده‌ی جایگاه منش در سلسله‌مراتب لایه‌بندی فرهنگی است. مثلاً منش‌هایی که به بدن انسان ارجاع می‌شوند و شیوه‌ی رمزگذاری اطلاعات‌شان بر محور تمایز درست/ نادرست سازماندهی شده، در خوشه‌ی زیست‌شناسی و پزشکی جای می‌گیرند و در حوزه‌ی علم می‌گنجند. در حالی که منش‌های دیگری که همین مرجع بیرونی را دارند اما بر محور خوب/ بد جای گرفته‌اند، به خوشه‌ی مربوط به انضباط بدن و آداب معاشرت تعلق دارند و در حوزه‌ی اخلاق می‌گنجند.

پ) درجه‌ی هم‌خوانی؛ به زمینه‌ی فرهنگی‌ای باز می‌گردد که منش در آن تکثیر می‌شود. شاخص هم‌خوانی نشانگر این مطلب است که محتوای معنایی منش، چقدر با معانی منش‌های دارای مرجع مشابه هم‌پوشانی دارند. مثلاً منشی مانند این خبر علمی را در نظر بگیرید که «دانشمندان موفق شده‌اند با استفاده از چربی کبد گاو، دارویی برای زخم معده درست کنند». چنان که می‌بینیم، این خبر فرضی - که در این‌جا به عنوان یک منش بسیار ساده و کوتاه‌شده و از نظر سادگی متوسط است - به خوشه‌ی پزشکی از حوزه‌ی علم/ فن مربوط می‌شود. اگر عناصر ارجاعی در این منش (چربی کبد گاو، داروی زخم معده) با سایر منش‌های این حوزه تعارضی مفهومی نداشته باشند و ارتباط‌شان به اشکالی دیگر در منش‌هایی دیگر ذکر شده باشد، می‌گوییم درجه‌ی هم‌خوانی این منش با زمینه‌اش بالاست.

<sup>۱۶۲</sup> برای آشنایی با مفهوم جفت متضاد معنایی بنگرید به پیوست نخست.



حالا این خبر را در نظر بگیرید: «دانشمندان موفق شده‌اند با استفاده از چربی کبد گاوهای بومی مریخ، دارویی برای زخم معده درست کنند». آنچه این منش را بی‌ربط، نادرست، و حتی مضحک می‌سازد، تازگی یکی پدیده‌های مورد ارجاع آن (گاوهای بومی مریخ)، و تکرار نشدن آن در سایر منش‌هاست. اگر در متن‌ها، درس‌نامه‌ها، و فیلم‌های علمی ما مطالبی مفصل در مورد گاوهای بومی مریخ ذکر شده بود و از ارتباط ضمنی آن‌ها با زخم معده سخن رفته بود، این منش چنین ناهم‌خوان جلوه نمی‌کرد.

ت) **باروری منش**؛ که با دو متغیر تعریف می‌شود: سرعت تکثیر منش، و توانایی پایداری نسخه‌های جهش‌یافته. هر چه منش نسخه‌های بیشتری از خود را در واحد زمان تکثیر کند و مقاومتش در برابر جهش بالاتر باشد، احتمال این که نسخه‌هایی از آن در مغز فرد خاصی از یک جامعه حضور داشته باشد، بیشتر خواهد شد. بیشتر بودن تعداد نسخه‌های همانندساز هم‌دودمان، امکان حضور منش‌های جهش‌یافته‌ی موفق از آن رده را هم در سپهر فرهنگی افزایش می‌دهد. این شاخه‌شاخه شدن منش‌های تکثیرشده و تقسیم شدن‌شان به منش‌های جهش‌یافته‌ی جدید و پایدار را می‌توان با وام‌گیری از اصطلاحی زیست‌شناختی گونه‌زایی<sup>۱۶۳</sup> نامید.

پس سرعت تکثیر و توانایی گونه‌زایی با هم نسبت مستقیم دارند. چنان که پیش از این گذشت، باروری منش با پیچیدگی ساخت مفهومی آن نسبت مستقیم دارد، و هر چه غنای مفهومی و محتوای اطلاعاتی منش بیشتر باشد، در برابر جهش مقاوم‌تر - و بنابراین بارورتر - است.

۶. دستور سه نوع دارد و هر یک از آن‌ها شاخص‌ها و متغیرهای خاص خود را دارد. پیش از پرداختن به این سه رده از دستور، باید پیشینه‌ی این بحث را مرور کرد.

کانت معتقد بود که تمام معناهای موجود در تمدن بشری را می‌توان در یکی از سه حوزه‌ی اخلاق، زیبایی‌شناسی و علم جای داد<sup>۱۶۴</sup>. این تقسیم

<sup>163</sup> speciation

<sup>164</sup> یاسپرس، ۱۳۷۲: ۱۹۹-۱۳۵.



سپهر دانایی به سه قلمرو پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد، و ردپایش را می‌توان تا تقسیم‌بندی ارسطو (خرد نظری، خرد عملی، خرد تولیدی) دنبال کرد<sup>۱۶۵</sup>. بعد از کانت هم تقسیم‌بندی‌های سه‌گانه‌ی مشابهی در آثار بسیاری از نویسندگان تکرار شد. از ارتباط سه‌گانه‌ی انسان با خویش، دیگری و جهان در آثار هگل گرفته<sup>۱۶۶</sup> تا تکرار آن در آثار راسل، یا تفکیک بین کار، فعالیت و تولید توسط هانا آرنت، و یا رده‌بندی دانایی به سه شاخه‌ی علم تجربی-تحلیلی، هرمنوتیکی-تاریخی، و انتقادی در آثار هابرماس<sup>۱۶۷</sup>. ناگفته پیداست که تمام این تقسیم‌بندی‌ها با بنیادی که کانت بنا نهاد هم‌خوانی ندارند، اما همگی به شکلی طنزآمیز از همان الگوی مشهور تثلیث غربی پیروی می‌کنند.

تقسیم‌بندی کانت، با وجود مندرس شدن نظام استعلایی پشتیبان آن، از دو جنبه اهمیت دارد:

- نخست آن که با سه نوع پایه‌ی کنش انسانی، که هگل هم به آن اشاره کرده، هم‌خوانی دارد. خرد علمی-عقلانی با رابطه‌ی انسان با جهان همساز است، و خرد اخلاقی و زیبایی‌شناختی را نیز می‌توان با اندرکنش آدمی با دیگری و با خویش‌تر شدن مترادف گرفت.

- دوم آن که به راستی می‌توان با فرض این سه حوزه، کل سپهر مفاهیم را با موفقیت تقسیم‌بندی کرد. با توجه به متفاوت بودن مبنای فلسفی تقسیم‌بندی کانت با آنچه پیش‌فرض این نوشتار است، لازم است برخی از جنبه‌های تقسیم‌بندی به کار گرفته‌شده در این‌جا را بیان کنیم و بعد به ارتباط این سه حوزه با اشکال گوناگون دستور در منش‌ها بپردازیم.

چنان که گذشت، مغز آدمی و هویت روان‌شناختی وی، پیچیده‌ترین سطح تحلیل را در نظام فراز تشکیل می‌دهد. آدمی، به عنوان تنها سیستم خودآگاه شناخته‌شده، بر مبنای بازنمایی ساخت‌یافته‌ای از محیط درونی و

<sup>۱۶۵</sup> ارسطو، ۱۳۷۵.

<sup>۱۶۶</sup> استیس، ۱۳۷۲: ۵۱۸-۴۴۷.

<sup>۱۶۷</sup> اباذری، ۱۳۷۷: ۷۸-۲۴.



بیرونی خویش، کردار خود را ساماندهی می‌کند. نخستین گام تمایز یافتن در این فرآیند پردازش اطلاعات، به تفکیک شدن داده‌های مربوط به درون و برون سیستم یعنی «من» و محیط پیرامونی «من» مربوط می‌شود. در مراتب بالاتر پردازش، فرد تمایز میان پدیدارهای موجود در محیط را هم بهتر درک می‌کند و درمی‌یابد که پدیدارهای برساننده‌ی جهان خود بر دو نوعند؛ آنهایی که مانند «من» رفتاری پیچیده و به ظاهر خودآگاه دارند، و آن‌ها که چنین خصلتی را ندارند. به این ترتیب، محیط هم به جهان ناخودآگاه و بی‌اراده، و دیگری هدفمند و شبیه به «من» شکسته می‌شود. در نتیجه‌ی این روند، شناخت آدمی از سه عنصر پایه‌ی من، دیگری و جهان حاصل می‌شود. روند شکل‌گیری این سه نوع جذب‌کننده‌ی مفهومی را در نوزادان بسیار بررسی کرده‌اند و در متن‌های روان‌شناسی تکوینی داده‌های بسیاری در این زمینه وجود دارد. خواننده می‌تواند بحثی مفصل در این زمینه را در دیگر کتاب‌نگارنده، روان‌شناسی خود/نگاره، دریابد. خلاصه‌ی کلام آن که در هر یک از سه حوزه‌ی یادشده، مجموعه‌ای از داده‌های ورودی و رفتارهای خروجی وجود دارند که باید به شکلی سازماندهی و مدیریت شوند. دستگاه شناسایی انسان در مسیر تکامل به این نتیجه رسیده که به ازای هر یک از این حوزه‌ها به محوری برای شکست تقارن معنایی نیاز دارد تا به کمک آن منش‌ها را سازماندهی نماید.

در میان این سه، ساده‌ترین نوع ارتباط، به اندرکنش «من» با جهان بازمی‌گردد. محیط بی‌جان اطراف ما، زمینه‌ای است آشفته و انباشته از پدیدارهایی که هر کدامشان رفتاری بسیار ساده‌تر از «من» دارند. این چیزها و رخدادها می‌توانند به سادگی در قالب قواعدی انتزاعی صورت‌بندی و پیش‌بینی‌پذیر گردند. چگونگی ساخت قواعد مورد نظر، همان است که روش‌شناسی علم را تشکیل می‌دهد. در بحث کنونی تنها باید به این نکته اشاره کرد که فرو کاستن قواعد حاکم بر جهان به قوانین ریاضی‌گونه و کمی پیشینه‌ای طولانی ندارد و تنها در سه قرن گذشته فراگیر شده است. پیش از آن دستگاه‌های سه متغیره‌ی ارسطویی (جوهر، ماده، صورت) یا دو ارزشی چینی (بین و یانگ) جهان را در حد نیاز پیش‌بینی و منظم می‌کرد.





هر یک از نظام‌های یادشده شیوه‌ای خاص برای اتصال به جهان را در پیش می‌گرفتند و بر خلاف باور عمومی، هیچ‌یک غیرتجربی یا نامعقول نبوده‌اند و اتصال‌شان را با تجربه‌های روزانه برقرار بوده است. اما هر یک نوعی خاص از تجربه را مهم قلمداد می‌کرده‌اند. از این روست که با نگرش علمی نقادانه‌ی امروزین ما، شیوه‌ی طبیعی‌دانان قرون وسطا یا حکیمان چینی غیرتجربی می‌نماید، و برعکس این حکم نیز به همین اندازه درست است.

بنابراین ارتباط «من» با جهان، در قالب مجموعه‌ای از قوانین انتزاعی مستقل از من و منسوب به جهان، ساماندهی می‌شود. این مجموعه از قواعد به عنوان پیش‌فرضی هستی‌شناختی، مدعی توصیف کردن جهان در عینیت خود هستند، و بنابراین اعتبارشان با حقیقت داشتن‌شان گره خورده است. حقیقت داشتن یا نداشتن گزاره‌های مربوط به اندرکنش «من» و جهان، به واقع‌نما بودن‌شان - و درست بودن‌شان - مربوط می‌شود. مجموعه‌ای از گزاره‌ها که ادعای بازنمایی واقعیت را دارند، اعتبارشان بر مبنای شکلی از رسیدگی‌پذیری تجربی تعیین می‌شود، و منطقی درونی برای تمیز دادن گزاره‌های درست از نادرست هسته‌ی مرکزی‌شان را تشکیل می‌دهد، علم نامیده می‌شوند. علم یا دانش در واقع حوزه‌ای از شناخت است که بر محور شکست تقارن میان درست/نادرست سازماندهی شده باشد و به جهان ارجاع دهد.

دیگری، از این جهت با جهان متفاوت است که هم‌چون «من» سیستمی به‌غایت بغرنج است و رفتاری پیش‌بینی‌ناپذیر دارد. خودآگاهی دیگری و وجود نظامی ارتباطی در میان «من» و دیگری - که زبان برجسته‌ترین نمود آن است - امکان توافق بر سر مفاهیم را فراهم می‌آورد. این توافق‌ها وارد شدن به بازی‌های برنده/برنده را برای «من» و دیگری ممکن می‌سازد، و بنابراین تنش ناشی از تداخل هدف‌های دو سیستم خودمختار را - که هر دو به دنبال منابعی مشترک می‌گردند - تخفیف می‌دهد. به این ترتیب، «من» و دیگری بر مبنای توافق‌ها و اختلاف‌های‌شان رفتار یکدیگر را پیش‌بینی می‌کنند.



مجموعه‌ای از گزاره‌ها که به دیگری ارجاع شود و قواعد رفتاری مشترک قرار داده شده میان «من» و دیگری را بازنمایی کند اخلاق نامیده می‌شود. اخلاق هم منطق درونی خود را دارد، ولی به جای آن که مانند علم از آن برای تمایز میان مفاهیم و گزاره‌های درست و نادرست بهره ببرد به کمک‌شان تفکیک کنش‌های شایسته و ناشایسته را به انجام می‌رساند. اخلاق، حوزه‌ای از شناخت است که بر مبنای شکست تقارن میان خوب/ بد شکل گرفته باشد.

«من» پیچیده‌ترین رابطه را با خودش برقرار می‌کند. قانونی در سیمبرنتیک هست که بر مبنای آن شناخت کامل یک سیستم، تنها، توسط سیستمی ممکن است که از موضوع شناسایی پیچیده‌تر باشد<sup>۱۶۸</sup>. به این ترتیب، عدم قطعیتی بنیادین در شناخت «من» از «من» وجود دارد. قدرت شناسایی من، هنگامی که خود «من» موضوع قرار می‌گیرد، کمینه می‌شود. به این ترتیب، همواره ابهامی در مورد معیار اعتبار گزاره‌های منسوب به «من» وجود دارد.

تنها محور درونی‌ای که می‌تواند به عنوان مبنای شکستن تقارن میان رخدادهای مورد استفاده قرار گیرد و به عنوان دستاویزی برای پیکربندی شناخت «من» از «من» به کار گرفته شود، روندهای جاری در سطح روانی است که با محوریت لذت سازماندهی می‌شوند. این محور شبکه‌ای فراگیر - ولی ابهام‌آمیز - از معانی را در اطراف خود گرد آورده است که روی هم رفته نظام زیبایی‌شناختی فرد را تشکیل می‌دهند. مجموعه‌ای از گرایش‌ها، که معمولاً تا سطح گزاره صورت‌بندی نمی‌شوند، بر محور شکست تقارن میان زشت/ زیبا سازمان یافته‌اند و قلمرویی از شناخت را تعیین می‌کنند که زیبایی‌شناسی نام گرفته است.

به این ترتیب، در مدل ما هگل و کانت در میانه‌ی چهارراهی که لذت پاسبان آن است به هم می‌رسند.



ناگفته پیداست که بسیاری از شکست‌های تقارن مهم دیگر در زمینه‌ی این سه شکل اصلی جای می‌گیرند. تمایز بین مقدس و نامقدس که منش‌های دینی را پدید می‌آورد، با هر سه حوزه پیوند دارد و تمایز حق/ ناحق که حقوق و قوانین جزایی را ایجاد می‌کند نیز شکلی تخصص‌یافته از اخلاق است.

حال می‌توان به شکلی دقیق‌تر به مفهوم دستور نگریست. دستور، چنان که گفتیم، تغییری رفتاری را در حامل انسانی منش ایجاد می‌کند. این تغییر رفتاری، با توجه به همانندساز بودن منش و ارزشی که باید قاعدتاً در راستای بقای اطلاعات آن داشته باشد، به طور غیرمستقیم تکثیر خود منش را هم ایجاب می‌کند. دستور می‌تواند، بر مبنای یکی از سه قلمرو یادشده، الگوی رفتاری میزبان خود را دگرگون سازد.

اگر منش حاوی دستور، مدعی بیان حقیقت در مورد جهان خارج باشد، دستور معیارهایی عقلانی و مستدل را اعمال می‌کند. کسی که چنین دستوری را اجرا می‌کند، در انطباق با منطق خاص نظام دانایی‌اش، رفتاری عقلانی را از خود بروز می‌دهد. در روزگار ما، کسی که بر منطق درونی نظام دانایی‌اش آگاهی داشته باشد نگرشی نقادانه نسبت به اعتبار و صحت منش یادشده دارد و آن را با بدبینی و تردید می‌پذیرد. با وجود این، بخش عمده‌ی اعضای یک جامعه فاقد این خودآگاهی هستند و به سادگی گزاره‌های علمی را به عنوان حقایق می‌پذیرند و آن را به عنوان اظهار نظر تکثیر می‌کنند.

اگر دستور بار اخلاقی داشته باشد - یعنی منش آن به کنش متقابل با دیگری مربوط باشد - بسته به منطق خاص نظام اخلاقی فرد، رفتاری خوب و شایسته را پدید می‌آورد. کسی که این گزاره را تکثیر می‌کند، این کار را به عنوان موضع‌گیری انجام می‌دهد و رفتارش در رده‌ی کنش‌های اصلاح‌گرانه جای می‌گیرد.

دستوری که بار زیبایی‌شناختی دارد، به دلیل ارجاع درونی‌اش، کمترین بخت را برای پذیرفته شدن توسط دیگری داراست. چنین دستوری به



رفتارهای لذت‌بخش و کمال‌گرا در فرد می‌انجامد و کسی که منش مربوط به آن را تکثیر می‌کند، به ابراز سلیقه می‌پردازد.

این سه شکل پایه از دگرگونی رفتار، و این سه الگوی بنیادین تکثیر منش‌ها، در تمام سطوح پیچیدگی منش‌ها قابل ردیابی هستند.

۷. قلاب، را بر حسب نوع ارجاع مفهومی نهفته در آن می‌توان به دو نوع مثبت و منفی تقسیم کرد. قلاب مثبت در راستای بیشتر کردن قلبم (بقا/ لذت/ قدرت/ معنا) در حامل، و قلاب منفی در جهت کاهش مرگ/ رنج/ ضعف/ پوچی وی عمل می‌کنند. همه‌ی قلاب‌ها کار خود را بر مبنای تغییر در احتمال بروز رخداد‌های خوشایند یا ناخوشایند به انجام می‌رسانند و هیچ کدام قطعیتی در پیشگیری از رنج یا القای لذت ندارند. هر دو شکل قلاب را می‌توان بر مبنای اثرشان به دو گروه مستقیم و نامستقیم تقسیم کرد.

قلاب‌های مستقیم، بر مبنای تغییر رفتار عمل می‌کنند. قلاب‌های مستقیم مثبت، قدرت اجتماعی یا بخت بقای فرد حامل منش را افزایش می‌دهند و یا معنا و لذتی را در وی القا می‌کنند. از این جمله‌اند منش‌هایی که انسجام تصویر ذهنی فرد از جهان، دیگری و «من» را بیشتر می‌کنند، بازنمایی این سه عرصه را ساماندهی می‌کنند، و تنش ناشی از ناشناخته‌ها را در فرد تخفیف می‌دهند. از این روست که آموختن به عنوان کنشی لذت‌بخش رسمیت یافته است. از سوی دیگر، هم‌خوانی و هم‌سازگاری دستگاه‌های شناختی، انسجام رفتاری فرد را در محیط بیشتر می‌کند و به این شکل قدرت اجتماعی و بخت بقای وی را نیز افزایش می‌دهد. حال این منش‌ها ممکن است به کار رمزگشایی معنا‌های منش‌های دیگر بیانند یا در مرتب‌های بالاتر از فرادانایی<sup>۱۶۹</sup> ارتباطات درونی منش‌ها را تنظیم کنند.

در این میان، برخی از منش‌ها به طور مستقیم بسته‌هایی کوچک از لذت را به فرد منتقل می‌کنند. جوک، شوخی، و تعریف و تمجید نمونه‌هایی



از این آبنبات‌های معنایی هستند. این‌ها هم به طور مستقیم اثر مثبت خود را القا می‌کنند.

منش‌های مستقیم منفی به شیوه‌ای مشابه عمل می‌کنند، یعنی معناهای تنش‌زا و ناخوشایند را در بازنمایی فرد از جهان/دیگری/«من» سانسور می‌کنند و امکان سازش فرد با شرایطی ناخوشایند را فراهم می‌سازند.

منش‌های غیرمستقیم مثبت و منفی، فضای حالت رفتاری میزبان‌شان را به شکلی گسترش می‌دهند که به افزایش معنا/ قدرت عملکرد وی می‌انجامد و بنابراین دامنه‌ی بقا/ پاداش وی را در آینده‌ای نامعلوم افزایش می‌دهد. مشهورترین حوزه‌ای که قلاب‌های غیرمستقیم در آن کاربرد دارند، حوزه‌ی فناوری و حقوق است. فناوری، قلمرویی است که به طور غیرمستقیم امکان چیرگی بر محیط و بهره‌مندی از منابع آن (قلاب مثبت) یا پیشگیری از خطرات موجود در آن (قلاب منفی) را افزایش می‌دهد.

حقوق، نهادی موازی با فن است که برای کنار آمدن «من» با دیگری تخصص یافته است. قواعد حقوقی، منش‌هایی را شامل می‌شوند که امکان لذت بردن از همیاری با دیگری را مثلاً از مسیر یک معاهده‌ی شراکت فراهم می‌کند (قلاب مثبت) یا امکان زیان کردن در کنش متقابل با دیگری را از راه اعمال قواعد تنبیهی کاهش می‌دهد (قلاب منفی).

۸. با تکیه بر آنچه گذشت، حال این امکان را داریم تا مفهومی مهم را در مورد منش‌ها تعریف کنیم. این مفهوم را از این پس با برچسب قدرت تکثیر می‌شناسیم و آن را به این شکل تعریف می‌کنیم: «قدرت تکثیر یک منش، توانایی بالقوه‌ی آن برای منتقل شدن به میزبان‌های فاقد آن، در واحد زمان است».

این به آن معناست که بر مبنای زیرواحدهای یادشده، می‌توان قدرت تکثیر را به طور مقایسه‌ای در منش‌های گوناگون مورد سنجش قرار داد و به این ترتیب پویایی منش‌ها را صورت‌بندی کرد. این کار، در عمل به معنای یافتن مدلی تحلیلی برای بررسی پویایی فرهنگ است.



در تمام سیستم‌های تکاملی، مفهومی همتای قدرت تکثیر را می‌توان یافت. برای کامل شدن این گفتار، بایسته است به برابری‌های این کلیدواژه در حوزه‌ی دیگری از دانایی بپردازیم، که به بررسی سیستم‌های تکاملی دیگر اختصاص یافته‌اند.

در زیست‌شناسی، قدرت تکثیر یک جاندار منفرد را با عبارت «شایستگی زیستی»<sup>۱۷۰</sup> مشخص می‌کنند و اگر پای سیستم‌های تکاملی سطح بالاتر - مانند گونه و جمعیت - در میان باشد از اصطلاح «شایستگی فراگیر»<sup>۱۷۱</sup> استفاده می‌کنند.

به این ترتیب، قدرت تکثیر با شاخص‌های ساختاری منش مربوط می‌شود: این شاخص با سادگی، ارزش محتوای معنایی، هم‌خوانی، قدرت باروری، و هنجارین بودن دستور منش (هم‌خوانی‌اش با رفتار آماری سایر مردم آن جامعه) نسبت مستقیم دارد. هم‌چنین نوع قلاب‌ها و مستقیم یا غیرمستقیم بودن تأثیرشان تعیین‌کننده‌ی قدرت تکثیر است.

---

<sup>170</sup> fitness

<sup>171</sup> inclusive fitness

## گفتار دوم: بافت‌شناسی منش

واضح است که عقل و هوش با هر جسمی نمی‌تواند هم‌زیستی داشته باشد. درخت نمی‌تواند در اثر زندگی کند، یا ابرها در دریای نمک. همان‌طور که ماهی نمی‌تواند در مزرعه زندگی کند و خون در سنگ جاری نمی‌شود، وجود و نمو هر چیزی را مکانی مشخص و معین است.

### لوکریسیوس

رویکرد بافت‌شناسانه به منش‌ها، به آن معناست که ساختار و کارکردشان را در سطوح گوناگون نظام چهارلایه‌ای فراز تحلیل کنیم. برای سادگی بیشتر، هر یک از این سطوح را به طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### ۱. سطح زیست‌شناختی

الف) چنان که گذشت، تنها در دو لایه‌ی زیرین و زبرین سلسله‌مراتب پیچیدگی اجتماعی است که سیستم‌هایی همانندساز را می‌بینیم. سطح زیرین به سیستم‌های زیستی سازنده‌ی جامعه و بدن‌های زنده‌ای مربوط



می‌شود که جمعیت پایه‌ی یک اجتماع انسانی را تشکیل می‌دهند. این سطح همانندسازهایی از جنس DNA را در بر می‌گیرد، که در غلاف‌هایی از دستگاه‌های تکثیرکننده و تضمین‌کننده‌ی بقا قالب‌گیری شده‌اند. با نگاهی افراطی، می‌توان بدن یک جانداران را به منزله‌ی دستگاه تکثیری در نظر گرفت که وظیفه‌ی کپی کردن رمزگان ژنتیکی را بر عهده دارد. این همان نگرشی است که ساموئل باتلر<sup>۱۷۲</sup> به هنگام پاسخ دادن به پرسش «اول مرغ بود یا تخم مرغ؟» اتخاذ کرد. پاسخ او این بود: «بدیهی است که تخم مرغ، مگر مرغ چیزی غیر از دستگاه تکثیر تخم مرغ است؟».

برخی از نویسندگان، به ویژه آنانی که به مِم‌شناسی علاقه‌مند هستند، همین دیدگاه را به عناصر فرهنگی هم تعمیم داده‌اند. کتاب مشهور مَاشینِ مِم از چنین دیدگاهی دفاع می‌کند و آدمیان را برده‌هایی بی‌اختیار و جن‌زده می‌انگارد که توسط شبکه‌ای از مِم‌ها مسخ شده‌اند و عمر خود را در راه تکثیر کردن‌شان هدر می‌دهند<sup>۱۷۳</sup>.

تصویری که در نظریه‌ی منش‌ها از عنصر فرهنگی داریم، با این تصویر بدبینانه متفاوت است. چنین به نظر می‌رسد که جوامع انسانی، نقطه‌ی اوجی در سازماندهی سیستم‌های پیچیده بر سیاره‌ی ما باشند، که در آنها دو لایه از همانندسازها با هم ترکیب شده‌اند. لایه‌ی پایه‌ی زیرین، که زیربنای لایه‌ی بالایی را هم تشکیل می‌دهد، سطح زیستی است. در آن با بدن‌هایی زنده سر و کار داریم که در راستای بقای خود و ژنوم‌شان می‌کوشند و برنامه‌ای بغرنج را برای بیشینه کردن نسخه‌های اطلاعات ژنومی خود اجرا می‌کنند.

به رسمیت پذیرفتن این سطح زیست‌شناختی، بر خلاف آنچه برخی ادعا کرده‌اند، به جبرانگاری منتهی نمی‌شود. برنامه‌ی یادشده به قدری پیچیده و سترگ است، و نقاط تقارنی پدیدآمده بر فضای حالت آن چنان متراکم و انبوه‌اند که درجه‌ی آزادی چشمگیری را به آن می‌بخشند. رفتار

<sup>172</sup> Samuel Butler

<sup>173</sup> Blackmore, 1996.





این سیستم‌های پیچیده با پویایی تعیین‌پذیر و جبری نظام‌های ساده قابل‌مقایسه نیست. ساخت زیست‌شناختی بدن جانداران - و به طور خاص ساخت دستگاه عصبی انسان - چنان پیچیده شده که عملاً رفتاری خودمختار و آزادانه را برایش به ارمغان آورده است. بدیهی است که این آزادی رفتار در دامنه‌ای از انتخاب‌های مجاز و حوزه‌ای معلوم از فضای حالت دسترس‌پذیر ممکن است. ولی مگر آزادی، همین امکان انتخاب از میان گزینه‌های در دسترس نیست؟

لایه‌ی دیگری از همانندسازها در سطح فرهنگی دیده می‌شود. در این سطح از پیچیدگی، سیستم‌هایی همانندساز قابل مشاهده‌اند که از نظر ساختار و رفتار بسیار ساده‌تر از سازواره‌های زیستی هستند. به همین دلیل هم استعاره‌ی داوکینز در مورد زنده بودن مم‌ها، تنها، در چارچوبی از دانش زیست مصنوعی قوی<sup>۱۷۴</sup> قابل‌تعریف است و در قالب‌های نظری دیگر پذیرفتنی نیست. سادگی منش‌ها نسبت به حاملان زنده‌شان، آن‌قدر چشم‌گیر است که برخی از صفت انگل برای رده‌بندی عناصر فرهنگی استفاده کرده‌اند. این رویکرد به ویژه در مم‌شناسی نیرومند است و در بسیاری از مقاله‌ها عناصر فرهنگی به عنوان انگل‌هایی نرم‌افزاری - شبیه به ویروس‌های رایانه‌ای - در نظر گرفته شده‌اند<sup>۱۷۵</sup>. لومان هم، آن‌گاه که در

---

<sup>174</sup> Artificial Life (AL): شاخه‌ای میان‌رشته از نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده است که از داده‌های زیست‌شناسی، علوم رایانه، و ریاضی برای مدل‌سازی سیستم‌های تکاملی شبه‌زنده استفاده می‌کند. در این علم دو گرایش نظری وجود دارد: هواداران زندگی مصنوعی قوی، سازواره‌های تولیدشده در آزمایشگاه‌های‌شان را - که معمولاً مثل ویروس‌های رایانه‌ای خصلتی نرم‌افزاری دارند - زنده فرض می‌کنند؛ هواداران زندگی مصنوعی ضعیف این موجودات را تنها نوعی مدل برای بررسی سیستم‌های زنده‌ی واقعی می‌دانند. داوکینز، کوهن و بلکمور از هواداران زندگی مصنوعی قوی هستند.

<sup>175</sup> Dawkins, 1993 (A).



مورد نوع خاصی از عناصر فرهنگی - تضاد اجتماعی - می‌نویسد، آنها را با انگل‌ها مانند می‌کند و رفتاری انگل‌گونه را به آنها نسبت می‌دهد<sup>۱۷۶</sup>. در واقع، کاربرد واژه‌ی انگل برای عناصر فرهنگی درست نیست. اگر بخواهیم عبارت انگل را در دامنه‌ای چنین فراخ به کار بگیریم، باید بخش عمده‌ی رخدادهای زیستی دیگر را هم انگل‌گونه بدانیم. چرا که سازمان‌یافتگی سیستم‌های پیچیده با وابسته شدن برخی از کارکردهای بعضی از سیستم‌ها به زمینه‌ی عملکردی سیستم‌های دیگر همراه بوده است. یک مثال برجسته‌ی این امر، بدن خود ماست. در تک تک سلول‌های بدن ما، اندام‌هایی به نام میتوکندری وجود دارند که در واقع نوعی باکتری تغییر شکل‌یافته‌اند. اگر بخواهیم آنها را هم انگل بدانیم، پس کل موجودات پسرلولی چیزی جز ترکیب چند گونه‌ی انگل با هم نیستند. با وجود این، آنچه راست است، وابستگی لایه‌ی منش‌ها به سطح زیستی است. این به آن معناست که فضای حالت پویایی منش‌ها بر روی فضای حالت زیست‌شناختی آدمیان سوار می‌شود و امکان تخطی از حدود آن را ندارد. هیچ کس نمی‌تواند شعری بگوید که ابزارهای زیستی لازم برای تولید و حس کردنش وجود نداشته باشند.

در واقع آنچه در ارتباط دو سطح زیستی و فرهنگی مصداق دارد همیاری و هم‌زیستی است، نه رابطه‌ی انگلی. منش‌ها، همانندسازهایی هستند که هم‌چون میتوکندری‌ها، بخت بقای میزبانان خود را افزایش می‌دهند، و سازگاری ایشان با تحولات محیطی را به شکلی چشم‌گیر افزایش می‌دهند. آنچه با نام انسان می‌شناسیم، تنها، در حضور شبکه‌ای از منش‌های تعریف‌کننده‌ی هویت روانی ماشین زیست‌شناختی سطح زیرین مفهوم می‌یابد.

پس سطوح اجتماعی و روانی لایه‌هایی است که از برهم افتادن و تداخل دو لایه‌ی متفاوتِ حاوی همانندسازها پدید آمده‌اند. در هر لایه، شبکه‌ای از ارتباطات درونی را در میان همانندسازها می‌بینیم، و پویایی

---

<sup>176</sup> Luhmann, 1995: 350- 380.



خودمختار خاص سیستم‌های خودزاینده و خودارجاع را. اندرکنش این دو سطح فرازین و فرودین، شالوده‌ای است که شکل‌گیری دو سطح دیگر پیچیدگی - اجتماعی و روانی - را ممکن می‌سازد.

ب) منش‌ها، با وجود ارتباطشان با دستگاه عصبی، به هیچ عنوان، ارتباطی سراسر است و یک به یک با عناصر نورونی برقرار نمی‌کنند. سطح نورونی و عصبی، در واقع، لایه‌ای متفاوت از پیچیدگی است و در آن‌جا نشانی از منش‌ها نمی‌توان یافت. همان‌طور که در سطح زیست‌شناختی، اثری از نهادهای اجتماعی و کنش‌های متقابل نمادین وجود ندارد. به عبارت دیگر، منش‌ها و نورون‌ها، به دو سطح متفاوت سلسله‌مراتبی و دو مقیاس متمایز پیچیدگی تعلق دارند. یک چیز فراگیر و عام وجود دارد، که در یک مقیاس و با یک درجه‌ی درشت‌نمایی در آن نورون‌ها را می‌توان دید، و در یک مقیاس دیگر منش‌ها را.

منش‌ها شبکه‌ای پویا و خودبسنده‌اند که بر روی شبکه‌ی عصبی سوار می‌شوند، اما ارتباط یک به یکی با واحدهای تشکیل‌دهنده‌ی این سیستم زیستی برقرار نمی‌کنند. بنابراین آنچه منش انتقال‌یافته از مغز «من» به دیگری را یگانه می‌سازد جایگاهش بر شبکه‌ی عصبی یا الگوی شلیک فلان نورون خاص نیست، که معنای مشترکی است که در این دو مغز تولید می‌کند.

تنها چیزی که در مورد جایگاه منش‌ها بر مغز می‌توان گفت، آن است که مغز و منش‌ها شکلی از تخصص‌یافتگی زمانی - مکانی را در ارتباط با هم شکل داده‌اند. این به آن معناست که وقتی صحبت از منشی مانند موسیقی می‌شود، می‌توانیم ادعا کنیم که محل پردازش و رمزگشایی/ رمزگذاری آن در ناحیه‌ی گیجگاهی نیم‌کره‌ی راست مخ است. اما در همین ناحیه میلیون‌ها نورون وجود دارند و سخن گفتن با دقتی بیشتر در مورد محل حفظ و نگه‌داری یک منش خاص ناممکن است.

با وجود عدم قطعیت بزرگ حاکم بر جغرافیا و مکان‌شناسی منش‌ها در مغز، در مورد زیرواحدهای کارکردی دستگاه عصبی و ارتباط آن با منش‌ها



چیزهای بیشتری می‌توان گفت. گفتیم که منش‌ها ظهور واقعی خود را مدیون زمینه‌ای عصبی هستند که تداوم و اثرشان بر رفتار را ممکن می‌سازد. سیستمی که منش‌ها در آن ذخیره می‌شوند، حافظه نام دارد. عصب‌شناسان چندین نوع حافظه‌ی متفاوت را از هم تمیز داده‌اند، تنها برخی از انواع آن است که برای نگهداری منش‌ها تخصص یافته است. حافظه، به طور کلی به دو نوع آشکار<sup>۱۷۷</sup> و پنهان<sup>۱۷۸</sup> تقسیم می‌شود. حافظه‌ی پنهان، خود چهار رده از کارکردهای نگهدارنده‌ی اطلاعات را در بر می‌گیرد. این کارکردها عبارتند از شرطی شدن، خوگیری، مهارت‌یابی<sup>۱۷۹</sup>، و حساس شدن. تمام این نمودهای حافظه یک ویژگی مشترک دارند و آن هم صورت‌بندی «نشدن» اطلاعات درونی‌شان در قالب نظام‌های نشانگانی-معنایی است. اطلاعات نگهداری شده در این نوع حافظه، در سطح خودآگاه بازنمایی نمی‌شود و تنها در سطح رفتاری و حرکتی کاربرد دارد. منش‌واره‌ها به همراه دامنه‌ی گسترده‌ای از مهارت‌های رفتاری در این بخش ذخیره می‌شوند.

اطلاعات انباشته در حافظه‌ی پنهان، با وجود بیان‌ناپذیری و صورت‌بندی نشدن‌شان در سطح زبانی، زمینه را برای بسیاری از رفتارهای عمومی فرد فراهم می‌آورند و جهت‌گیری فرد در مورد بسیاری از منش‌ها را تعیین می‌کنند. حافظه‌ی پنهان، در واقع، نخستین لایه‌ی عمل اطلاعات بر فضای حالت رفتاری فرد است و به نوبه‌ی خود بخش‌هایی از فضای حالت را مسدود و دسترسی‌ناپذیر می‌سازد. بدیهی است که منش‌های وابسته به این بخش‌های فضای حالت در چنین فردی جذب‌ناپذیر و نامفهوم می‌شوند. بنابراین حافظه‌ی پنهان را، هم از نظر جای‌دهی منش‌واره‌ها و هم از جنبه‌ی اثر محدودکننده‌ی چشم‌گیرش بر فضای حالت منش‌ها، باید مهم و تعیین‌کننده دانست.

---

<sup>177</sup> declarative

<sup>178</sup> non- declarative

<sup>179</sup> priming



حافظه‌ی آشکار، همان است که در سطح خودآگاه فهمیده می‌شود و در قالب نظام‌های نشانگانی - معنایی صورت‌بندی می‌شود. این حافظه خود به دو بخش ادواری<sup>۱۸۰</sup> و معنایی<sup>۱۸۱</sup> تقسیم می‌شود، که به ترتیب وقایع و حقایق را در خود نگه می‌دارند. حافظه‌ی ادواری، دانسته‌های مربوط به زندگی‌نامه‌ی فرد و ردپای رخداد‌های تجربه‌شده را با بازتفسیرهای مداوم حذف و اضافه‌های همیشگی‌اش در خود جای می‌دهد. حافظه‌ی معنایی، منش‌های تشکیل‌دهنده‌ی جهان‌بینی فرد را در بر می‌گیرد. تمام منش‌ها را می‌توان به یکی از این دو دسته تقسیم کرد. منش‌ها یا بر چیزهایی که در گذشته تجربه شده‌اند دلالت دارند، یا آن‌که ارجاع‌هایی معنایی به عناصر جهان/ دیگری/ من را به انجام می‌رسانند. تمام آنچه در زیر عنوان علم، اخلاق و زیبایی‌شناسی آمد به منش‌های ذخیره‌شده در حافظه‌ی معنایی مربوط می‌شود.

این دو شاخه از منش‌ها در ارتباط نزدیک با یکدیگر عمل می‌کنند و یکدیگر را با بازخوردهای مداومی تغذیه می‌نمایند. منش‌های حافظه‌ی ادواری به طور مداوم اعتبار منش‌های معنایی را تأیید یا رد می‌کند، و منش‌های معنایی هم برداشت ذهنی فرد از خودش و عناصر زندگی‌نامه‌اش را با بازتفسیرهای همیشگی به روز می‌کنند. این تقسیم‌بندی منش‌ها بر حسب شیوه‌ی حفظ شدن‌شان در دستگاه عصبی، نیازمند یک نکته‌ی تکمیلی است، و آن هم چگونگی تبدیل شدن این عناصر اطلاعاتی به یکدیگر است.

منش‌های ادواری و معنایی، با روندی ساده به هم تبدیل می‌شوند. از یک سو تمام دانسته‌ها و معانی درک‌شده توسط فرد در زمینه‌ای از رفتارها و رخداد‌هایی که در جریان زیستن‌اش تجربه می‌کند جای می‌گیرد، و از سوی دیگر تمام تجربیات فرد نیز در سه سطح دانایی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی - و به ویژه این حوزه‌ی اخیر که به «من» مربوط است -

---

<sup>180</sup> episodic

<sup>181</sup> semantic



تفسیر می‌شوند و معنایی بر آنها حمل می‌شود. به این ترتیب، حافظه‌های ادواری و معنایی در کار داد و ستد دایم اطلاعات هستند و همواره بازنمایی‌های منسجم و یکپارچه‌ای را از حوزه‌ی همسایه‌شان در خود ایجاد می‌کنند. پس، منش‌های مربوط به زندگی‌نامه و هستی با هم تداخل می‌کنند و برابرنهادهای خود را در سیستمِ رویاروی‌شان پدید می‌آورند.

تبدیل عناصر اطلاعاتی حافظه به سطح حافظه‌ی آشکار محدود نمی‌شود. چنان که گفتیم، منش‌ها و منش‌واره‌ها هم می‌توانند به هم تبدیل شوند. منش‌ها با تکرار فراوان، و نهادینه شدن‌شان در قالب یک عادت، به مهارت و امور شرطی‌شده تبدیل می‌شوند و به منش‌واره‌هایی فاقد معنا تغییر شکل می‌یابند. هنگامی که فرد پیانو زدن یا شنا کردن را می‌آموزد چنین اتفاقی رخ می‌دهد و یک منشِ خودآگاه - قواعد شنا یا پیانو زدن - به دنبال نهادینه شدن در ساخت رفتاری فرد، معنای خود را از دست می‌دهند. از سوی دیگر، منش‌واره‌هایی که در کارایی خود دچار اختلال شوند و نیازمند پردازش مجدد باشند، در سطح خودآگاه و نظام‌های نمادین بازنمایی می‌شوند و به این ترتیب به منش تبدیل می‌شوند. وقتی شیوه‌ی لباس پوشیدن یک نفر - که تا آن هنگام تابع مد بوده - برایش مسأله‌زا می‌شود، یا امری بدیهی مانند نوع تغذیه مورد پرسش قرار می‌گیرد، چنین اتفاقی رخ می‌دهد.

همان طور که از این مثال‌ها آشکار است، عامل اصلی در تبدیل منش‌ها و منش‌واره‌ها به یکدیگر مسأله‌زا یا مسأله‌زدایی شدن منش‌هاست. منش‌واره‌هایی که مسأله‌زا می‌شوند به سطح خودآگاه ارتقا می‌یابند و منش می‌شوند و مسیر عکس را اطلاعاتِ بدیهی‌نما و بدون مسأله طی می‌کنند. (پ) منش‌ها، به تعبیری، یک سپر بلای تکاملی هستند. سیستم جاندار، همواره درگیر چالشی جدی است که عبارت است از سازگار شدن با محیطی دگرگون‌شونده. جاندار برای کنار آمدن با جهان پیرامونی‌اش، فرصتی برای خطا کردن ندارد. به هنگام پیش‌بینی رفتار جهان در برش زمانی پیش‌روی سیستم، هر اشتباهی می‌تواند مرگبار باشد و به فروپاشی روندهای خودزاینده‌ی درونی آن بینجامد.



سیستم‌های زنده با برساختن سپهری اطلاعاتی از سیستم‌های تکاملی ساده، روند مبارزه با آشوب محیط را به سطح عناصر ذهنی تحویل کرده‌اند. با پیدایش منش‌ها، کوانتوم‌هایی اطلاعاتی برای حدس زدن در مورد آینده‌ی محیط و درون سیستم ابداع شده‌اند. با این حيله، دیگر نیازی به آن نیست که خود سیستم درگیر آزمون و خطاهای مرگبار سابقش شود. رویارویی با دگرگونی‌های محیطی، و برساختن تصویری منسجم و قانونمند از محیط بیرونی، به جای آن که در کل سیستم زنده نهادینه شود و پیامدهای خطا را به کل ساز و کارهایش تعمیم دهد، در جایگاهی ویژه و تخصص‌یافته - یعنی دستگاه عصبی - متمرکز شده و لایه‌ای از منش‌ها را پدید آورده است که در صورت خطا کردن، می‌توانند به جای جاندار منقرض شوند. در واقع، با پیدایش لایه‌ی تکاملی منش‌ها، انتخاب طبیعی حاکم بر جانداران یک گام به تعویق افتاده است. راهکارهای سیستم برای بقا می‌توانند یک بار در سطح منش‌ها آزموده شوند و تنها در صورت موفقیت به کل سیستم تعمیم یابند و به طور عینی اجرا شوند. باورها، عقاید، اندیشه‌ها و تصویر ذهنی فرد از جهان، دیگری، و خویش‌ن نتیجه‌ی آزمون‌هایی است که موفق بوده‌اند.

ت) یکی از نیروها و رانه‌هایی<sup>۱۸۲</sup> که تکامل لایه‌ی منش‌ها را در آدمی ممکن ساخته است، شیوه‌ی زندگی خاص رده‌ای از پستانداران به نام نخستی‌ها<sup>۱۸۳</sup> است که آدم هم به آن تعلق دارد.

نخستی‌های عالی، به دلیل داشتن مغزی بزرگ، در میان جانورشناسان شهرت دارند. اندازه‌ی نسبی وزن مغز نخستی‌ها - و به ویژه انسان - در میان جانوران بیشینه است. در مورد دلایل پیدایش چنین مغز بزرگی نظریه‌های بسیاری وجود دارد که برخی از آنها در نوشتارهای دیگر نگارنده ذکر شده‌اند<sup>۱۸۴</sup>.

---

182 instincts

183 Primata



حقیقتی که در این مورد پذیرفته شده است، به نقش شیوه‌ی زندگی نخستین‌ها در پیچیده شدن مغزشان مربوط می‌شود. انسان جاندار است که دشواری‌های زیادی را در تاریخ تکاملش از سر گذرانده است. خوی شکارگری برای جانوری مانند انسان که از سلاح‌های طبیعی - مانند دندان و چنگال - بی‌بهره است، آخرین راهکار برای بقاست. گونه‌ی آدمی همین راهکار واپسین را برگزیده است و در نتیجه فشاری تکاملی در راستای پیچیده‌تر شدن توانمندی‌های فن‌آورانه و ارتباطی را به جان خریده است.

این فشار، از سویی با افزایش حجم مغز و پدید آوردن نظام‌های ارتباطی پیچیده‌ای مثل زبان گشتاری-زایشی، زمینه را برای پیدایش لایه‌ی تکاملی جدیدی به نام منش‌ها هموار ساخته است، و از سوی دیگر منجر به حذف رفتارهای تنبلاهی شایع در گونه‌های تن‌آساتر گشته است. جانورانی مانند تنبل و پاندا، به دلیل زیستن در محیطی مساعد و انباشته از منابع غذایی، نیاز چندانی به تحرک و فعالیت ذهنی و بدنی ندارند. دستگاه عصبی این موجودات به شکلی تکامل یافته است که می‌توانند برای مدت‌های طولانی بی‌حرکت باقی بمانند و نیروی خود را به هدر ندهند.

در مقابل، موجوداتی مانند نخستین‌ها و جوندگان، که با شرایطی نامساعد روبه‌رو بوده‌اند و مغزشان برای فعالیت و حل مسأله سازش یافته است، این بخش‌های تنبلاهی رفتارشان را از دست داده‌اند. برای این موجودات، خودِ فرآیند زیستن مسأله‌زاست و بنابراین ناچارند به طور معمول ساعات بیداری‌شان را صرف حل مسائل بی‌شمار مربوط به زیستن کنند. انسان یکی از نمونه‌های نادری است که با این پشتوانه‌ی فعالیت عصبی و در سایه‌ی غلبه بر بوم‌های طبیعی اطرافش، زمانی برای بیکاری به دست آورده است. نتیجه‌ی این امر، روشن است. مغزی که برای حل مسأله تخصص پیدا کرده، در غیاب مسائل واقعی، مسائلی فرعی و حاشیه‌ای را به کانون توجه خویش می‌راند و آن را دستاویز فعالیت پردازشی خویش می‌سازد.

نمونه‌ای فراگیر از چنین رفتاری، که در بسیاری از جانوران شایع است، بازی است. انسان تنها موجودی است که پس از بلوغ هم بازی می‌کند و





این را باید با رفتارهای مسأله‌جویانه و مشکل‌تراشانه‌ای مانند تفکر فلسفی، ابداعات علمی، آفرینش‌های هنری و... در یک رده قرار داد. این دست اندازِ تصادفی و سرخوشانه به بخش‌های متروک و غیرحیاتی فضای حالت ذهن، همان است که پیچیدگی خیره‌کننده‌ی سپهر فرهنگی را ممکن ساخته و جوامع انسانی را تا پایه‌ی امروزش بغرنج نموده است. به این ترتیب، پیدایش بوم منش‌ها را باید مدیون تکامل مغزی دانست که در هیاهوی فشارهای تکاملی، مجال‌ی برای تنبلی نداشته است.

### ۲. سطح روان‌شناختی

الف) چنان که گفتیم، اطلاعات می‌تواند به کمک دو معیار معنا و ارزش تحلیل شود. هر دو این معیارها در سطح روان‌شناختی معنا می‌یابند و به ارزیابی کنش‌گر انسانی از منش‌های محیطی شکل می‌دهند. معنای یک منش، در ساخت معنایی آن نهفته است و توسط عمل نظام‌های پردازنده‌ی تحلیلی-زبانی مغز بر منش تعیین می‌شود. بخش عمده‌ی منش‌هایی که می‌شناسیم در زبان‌های طبیعی صورت‌بندی شده‌اند. نشان داده شده است که داده‌هایی از این دست، به صورت خطی، مرحله به مرحله، و تجزیه‌گرایانه در مغز پردازش می‌شوند. معمولاً این کارکردها را به نیم‌کره‌ی چپ مغز، و منطقه‌ی گیجگاهی نسبت می‌دهند. تا مدت‌ها چنین تصور می‌شد که نیم‌کره‌های چپ و راست مغز انسان، مستقل از هم، دو منظومه‌ی متفاوت از روندهای پردازشی را هدایت می‌کنند. در این نگرش کلاسیک، نیم‌کره‌ی چپ را مرکز پردازش منطقی، تجزیه‌گر، استقرایی، و زبانی می‌دانستند. در مقابل، نیم‌کره‌ی راست مرکز پردازش کل‌گرا، ترکیبی، و قیاسی دانسته می‌شد و فهم عناصر زیبایی‌شناسانه و آفرینش هنری به آن منسوب می‌گردید<sup>۱۸۵</sup>. امروزه

185 Homad et al. 1977.



داده‌های آزمایشگاهی در مورد چگونگی واگشایی معنا در مغز آن قدر فراوان است که می‌توان بسیاری از برداشت‌های ساده‌انگارانه‌ی گذشته را اصلاح کرد.

اکنون روشن شده که این تقسیم‌بندی مغز به دو پاره‌ی متضادِ راستِ هنرمند و چپ ریاضی‌دان و سخنور، نادرست است. در واقع، هر دو نیم‌کره‌ی مخ ساخت آناتومیک پایه‌ی مشابهی دارند و کارکردهای پردازشی همگونی را نیز به انجام می‌رسانند. هر نیم‌کره از دو سیستم زیرین و زبرین<sup>۱۸۶</sup> تشکیل یافته است، که به ترتیب پردازش‌های تجزیه‌گرا و کل‌گرا را به انجام می‌رسانند. تمایز مهمی که در میان این دو وجود دارد، چیرگی سیستم زیرین در نیم‌کره‌ی چپ و زبرین در نیم‌کره‌ی راست است. به این شکل، هر نیم‌کره کارکردهای منسوب به نیم‌کره‌ی دیگر را هم تا حدی انجام می‌دهد، اما در پردازش خطی یا موازی و تحلیلی یا ترکیبی تخصص بیشتری یافته است. هورمون تستوسترون یکی از عوامل عمده‌ی شکست تقارن در میان دو نیم‌کره، و تخصصی شدن آن است. به همین دلیل هم تمایز بین دو نیم‌کره - یا به اصطلاح جانبی شدن<sup>۱۸۷</sup> - در مردان شدیدتر از زنان دیده می‌شود<sup>۱۸۸</sup>.

در مسیر تکامل انسان، نیم‌کره‌ی چپ بر راست، و کارکرد تحلیلی بر ترکیبی چیره شده است. این به آن معناست که منش‌های صورت‌بندی شده در ساخت‌های زبانی و نمادین جزءنگر، در افزایش بخت مردمان برای دستیابی به قلبم (بقا/ لذت/ قدرت/ معنا) مؤثرتر بوده‌اند، و بنابراین در جریان انتخاب طبیعی گزینش شده‌اند<sup>۱۸۹</sup>. بزرگ‌تر بودن خفیف نیم‌کره‌ی چپ نسبت به راست و برتری اجتماعی جنس نرینه نسبت به مادینه در جوامع انسانی و سایر جوامع پستانداران عالی، نمودهایی از این امر هستند.

<sup>186</sup> superior and inferior apparatus

<sup>187</sup> lateralization

<sup>۱۸۸</sup> کارلسون، ۱۳۷۴.

<sup>۱۸۹</sup> لوریا، ۱۳۷۶.



به طور درون‌کاوانه هم می‌بینیم که بیشتر منش‌هایی که در حالت عادی در ذهن‌مان حضور دارند و رفتارمان را تعیین می‌کنند، ساختی زبانی دارند. هم‌چنین مجاری انتقال منش‌ها هم به طور عمده در اطراف کارکردهای زبانی - نوشتاری (به اصطلاح نیم‌کره‌ی چپ) متمرکز شده‌اند.

پس می‌توان جایگاه تصمیم‌گیری در مورد معنای یک منش را قشر مخ دانست و کارکردهای دوگانه‌ی تمرکز یافته در نیم‌کره‌ها را به عنوان راهبردهای تخصصی رمزگذاری و رمزگشایی معنای منش‌ها در نظر گرفت. با این قید که در روند تکامل انسان، منش‌های زبانی بر سایر منش‌ها چیره شده‌اند و سخت‌افزار عصبی پشتیبان رمزگذاری و رمزگشایی‌شان (لوب گیجگاهی نیم‌کره‌ی چپ) به دنبال این ماجرا پیچیده‌تر شده است. حضور چشم‌گیر منش‌های زبانی در تجربیات خودآگاه انسان‌ها و پیکربندی شدن ساخت روانی‌شان به کمک این عناصر فرهنگی، پیامدهای این فرآیند هستند.

ب) تعیین ارزش یک منش، با واگشایی اطلاعات موجود در قلاب آن ممکن می‌شود، و ساز و کاری متفاوت با معنا را می‌طلبد. ارزش یک منش، به فردی که در برابر دو راهی انتخاب کردن یا نکردن آن قرار گرفته، نشان می‌دهد که حضور منش مورد نظر تا چه اندازه در افزایش بخت بقای وی مؤثر خواهد بود. چنان که گفتیم، معیار ساده و پیش‌تنیده‌ای در نظام عصبی همه‌ی جانوران وجود دارد که بر مبنای جای‌دهی دقیق کردارها و منش‌ها بر طیف لذت - رنج، ارزش تکاملی‌شان را تعیین می‌کند.

در انسان که نظام عصبی پیچیدگی خیره‌کننده‌ای به دست آورده است، این ارزش‌گذاری عصبی در سطح روان‌شناختی به صورت لذت و رنج تجربه می‌شود. کنش‌های پایه‌ی زیستی (مانند خوردن، خفتن و جفتگیری کردن) که به بقا یاری می‌رسانند همگی لذت‌بخش هستند، و تنش‌های خطرناک برای تداوم سیستم دردناک دانسته می‌شوند. به این ترتیب، منش‌ها هم معیاری محکم برای ارزیابی به دست می‌آورند؛ معیاری که علاوه بر سودمندی‌اش برای خود فرد، به لحاظ ساز و کار در تمام آدمیان مشترک



است و بنابراین مبنایی مستحکم برای حصول توافق در مورد منش‌ها را در سطح اجتماعی هم فراهم می‌سازد.

پویایی پیچیدگی همواره گزینه‌هایی تجربه‌ناشده و جدید را پیشروی سیستم قرار می‌دهد و فضای حالت رفتاری‌اش را در به افق‌هایی ناشناخته پیش می‌راند. تکامل مغز نیز چنین روندی را طی کرده که به نوعی شاخه‌زایی در ساخت لذت آدمیان انجامیده است.

انسان یکی از معدود موجوداتی است که می‌تواند به دلیل انعطاف حیرت‌آور شبکه‌ی پاداش مغزش، از برخی محرک‌هایی که بقایش را به خطر می‌اندازند نیز لذت ببرد. به عبارت دیگر، خطرراه‌های لذت و بقا در آدمی دچار شاخه‌زایی شده‌اند، و مسیرهایی مستقل از یکدیگر را در پیش گرفته‌اند. بر مبنای این تمایز یافتن سیستم پاداش، می‌توان سه نوع لذت را از هم تفکیک کرد:

۱) **لذت‌های طبیعی؛** که به کنش‌های پایه‌ی زیستی مربوط می‌شوند و در آنها بقا و لذت هم‌چنان در هم تنیده است. در این موارد لذت را می‌توان به عنوان محکی قابل اعتماد برای تنظیم رفتار زیستی در نظر گرفت. به عنوان مثال، خوردن غذا کنشی زیستی است که بخت بقا را زیاد می‌کند و لذت‌بخش هم هست اما اگر فرد سیر شده باشد دیگر از خوردن غذا لذت نمی‌برد. بنابراین سیستم پاداش نظارتی دایمی و خودتنظیم‌شونده<sup>۱۹۰</sup> را بر رفتارهایی از این دست اعمال می‌کند و کارکردهای زیستی را تنظیم می‌نماید.

۲) **لذت‌های راستین؛** که یکی از دوشاخه‌ی استقلال لذت از بقا را تشکیل می‌دهد. در این مورد، کنش‌هایی که ارتباط چندانی به بقا ندارند به دلایل دیگر - و معمولاً تصادفی - به سیستم پاداش پیوند می‌خورند و از آن پس به دنبال بازخوردی مثبت، مرتب خود را تشدید می‌کنند. علت برگزیدن نام راستین برای این نوع کنش‌ها، آن است که بخش مهمی از آنها در لذت‌های

---

<sup>190</sup> self-regulative



طبیعی ریشه دارند و برخی از مسیرهای آن نیز در مسیر زمان بار دیگر به شاخص بقا پیوند می‌خورند.

لذت‌های اپیکوری، مانند خواندن و نوشتن و روابط انسانی و لذت بردن از هنر و آفرینش‌های ادبی و بازی (فکری یا بدنی) نمونه‌هایی از این نوع لذت‌ها هستند. چنان که می‌بینید، سرچشمه‌ی تمام این لذت‌ها، پردازش اطلاعات حسی (کنجکاوی علمی و سلیقه‌ی هنری) یا حرکتی (بازی، رقص و ورزش) است. پردازش اطلاعاتی از این دست، در کل بخت بقای موجود را بالا می‌برد. بی‌تردید در روزگاران گذشته آن کسانی از نیاکان ما در رقابت تکاملی برنده می‌شدند که از اندیشیدن در مورد چگونگی تله‌گذاری برای شکار، سازماندهی گروه‌های شکارچی، و کاهش تنش جمع از راه هنرهای مناسک‌آمیز لذت می‌برده‌اند.

اما آنچه امروز در جوامع انسانی مشاهده می‌شود و بخش عمده‌ی لایه‌ی فرهنگی را هم در بر می‌گیرد، رابطه‌ی سراسر است و مستقیمی با بقا ندارد. توضیح دقیقی برای این که چگونه نواختن سمفونی نهم بتهوون به بقا یاری می‌رساند وجود ندارد، و نمونه‌های تاریخی زیادی - از حلاج تا سهروردی - را داشته‌ایم که کسانی به خاطر مهارت و توانمندی بیش از حدشان در پردازش اطلاعات، خود را به کشتن داده‌اند.

به عنوان یک جمع‌بندی، می‌توان لذت‌های راستین را محصول جدا شدن مسیر لذت از بقا دانست. برخی از کنش‌های منش‌ساز، مستقل از ارزشی که برای بقا داشته‌اند، با سیستم لذت پیوند خورده‌اند و از آن پس در روندی خودزا، پیچیدگی و تنوع منش‌های درونی خویش را افزایش داده‌اند. تمام این رفتارها در ابتدای کار با بقای موجود پیوند داشته‌اند، اما به تدریج از ساز و کارهای زیستی فاصله گرفته‌اند و سیستم‌هایی خودپسند و خودمختار را با قواعد زایش درونی خاص خودشان بر ساخته‌اند. بخش عمده‌ی آنچه ما با نام فرهنگ می‌شناسیم، محصول این چرخه‌ی فرعی جدا شدن لذت از بقاست. باید دقت کرد که لذت‌های راستین به طور ذاتی بخت بقای فرد یا ژنوم را کاهش نمی‌دهند، و به دلیل پیچیده‌تر کردن سپهر



منش‌های حاضر در فرد، به احتمال زیاد، در نهایت بار دیگر با مسیر بقا اتصال می‌یابند.

**۳) لذت‌های دروغین؛** مانند مورد پیش از جدا شدن مسیر بقا و لذت پدید آمده‌اند، اما منشاً کاملاً متفاوتی دارند.

چنان که گذشت، سیستم پاداش بخشی از دستگاهی عصبی است که با ماشین بیوشیمیایی خاصی و واسطه‌های مولوکولی مشخصی کار می‌کند. ناقل‌های عصبی اصلی منتقل‌کننده‌ی اطلاعات در سیستم پاداش، عبارتند از دوپامین و نوروپپتیدها. این دسته از مواد، ساختاری ساده دارند که به سادگی قابل تقلید است.

یکی از شیوه‌های دفاعی تکامل‌یافته در گیاهان، تولید سم است. سمی شدن گیاهان یا بخش‌های از بافت‌شان، به آن معناست که موجود برای دفع کردن خطر جانوران گیاه‌خوار، بخشی از ماده و انرژی خود را صرف ساختن موادی می‌کند که بر بدن گیاه‌خواران اثر بیماری‌زا یا کشنده دارند. به این ترتیب جانوران گیاه‌خوار می‌آموزند که خوردن این نوع از گیاهان برای‌شان خطرناک است و گیاه از خطر خورده شدن می‌رهد.

بخش مهمی از گیاهان، سمومی تولید می‌کنند که بر دستگاه عصبی میزبان‌شان اثر می‌گذارد و با تقلید کردن اثر ناقل‌های عصبی، کارکرد عادی مغز را مختل می‌کنند. یکی از محصولات پیچیدگی شگفت‌انگیز مغز انسان، این است که برخی از سموم تولیدشده در گیاهان، عمل ناقل‌های عصبی شبکه‌ی لذت را تقلید می‌کنند. به این ترتیب مسموم شدن با این مواد، شبکه‌ی لذت را روشن می‌کند و در فرد مسموم احساس سرخوشی و لذت ایجاد می‌شود.

لذت‌هایی که به این شکل در اثر تحریک شیمیایی شبکه‌ی لذت تولید می‌شوند، سزاوار نام لذت‌های دروغین هستند. شبکه‌ی عصبی‌ای که در معرض این مواد قرار گیرد، نوعی مقاومت نسبت به لذت عادی پیدا می‌کند، و رفتارهای فرد را طوری سازماندهی می‌کند که به جای در پیش گرفتن ساز و کارهای لذت‌بخش عادی، از راه مصرف مجدد این مواد پاداش بگیرد. این چرخه‌ی معیوب و تشدیدشونده‌ی «مصرف مواد - کاهش امکان لذت



بردن از روندهای زیستی - مصرف بیشتر مواد»، همان است که اعتیاد خوانده می‌شود.

اعتیاد به سموم گیاهی (مثل تنباکو، حشیش، و خشخاش)، سموم عصبی مصنوعی (مثل هروئین و LSD) یا مواد طبیعی سمی ولی غیرتخصص‌یافته برای شبکه‌ی لذت (مانند الکل)، مهم‌ترین شاخه‌های تکاملی لذت‌های دروغین هستند. این لذت‌ها از این نظر با لذت‌های راستین اشتراک دارند که هر دو محصول جدا شدن مسیر بقا از لذت هستند. با وجود این، در این موارد هم تفاوت دارند:

- لذت دروغین، ارتباطی با پردازش اطلاعات ندارد، و در واقع نوعی اختلال در روند عادی عمل مغز است. به همین دلیل هم این لذت‌ها بر خلاف آنچه از پردازش اطلاعات حاصل می‌شود، فاقد معنا هستند.

- لذت‌های دروغین، به طور مشخص اثر ضدبقا دارند و امکان پیوند خوردن‌شان با افزایش بخت بقا وجود ندارد. در واقع، این لذت‌ها از تداخل سیستم بیوشیمیایی مغز با سموم گیاهی حاصل شده‌اند و به بهای تخریب منظم دستگاه عصبی تجربه می‌شوند.

نتیجه آن که لذت‌های دروغین در مسیر عکس لذت‌های راستین عمل می‌کنند. لذت‌های راستین نیروی اصلی پشتیبان زایش منش‌ها هستند و فضای حالت معنا را به سرعت گسترش می‌دهند. در مقابل، لذت‌های دروغین این فضا را می‌بندند و لذت را علاوه بر بقا از منش‌ها هم مستقل می‌کنند. به این ترتیب، فضای حالت منش‌های یک انسان معتاد، به معدود منش‌های مربوط به استفاده از مواد مخدر/ محرک منحصر می‌شود.

هر یک از سه شکل یادشده از پاداش، می‌تواند در مغز یک انسان عادی به عنوان معیار ارزش منش‌ها در نظر گرفته شود. در یک انسان سالم و عادی، معیارهای زیستی و واقعی حضور دارند، و در فرد معتاد/ بیمار، معیار دروغین هم به سیستم اضافه می‌شود و به تدریج هر دو معیار دیگر را از میدان به در می‌کند، و این به معنای مرگ سیستم روانی (و زیستی) فرد است.



نکته‌ای که اشاره به آن در این‌جا خالی از لطف نیست، آن که علاوه بر انسان، سایر جانوران دارای زندگی اجتماعی پیچیده هم الگوی مشابهی از تمایزبایی سیستم پاداش‌شان را تجربه می‌کنند. جالب آن که به دلیل شباهت بنیادی سیستم زیستی لذت در تمام جانوران، موادی که برای این جانوران مخدر محسوب می‌شوند، از نظر شیمیایی با مخدرهای رایج در جوامع انسانی خویشاوندی نزدیکی دارند.

زنبوران نسبت به شهد برخی از گل‌های تیره‌ی خشخاش و شاهدانه حساسیت دارند، و به عبارتی به تریاک و حشیش معتاد می‌شوند. زنبورهایی که از شهد این گل‌ها می‌خورند تعادل بدن‌شان را از دست می‌دهند. رفتارشان کند و نامنسجم می‌شود، و به جای کار کردن برای لانه به تغذیه‌ی بیشتر از همان گل‌های مخدر گرایش می‌یابند. زنبورهای نگهبان کندو در صورت برخورد با این زنبورها آنها را از لانه می‌رانند و اجازه‌ی ورود را بدیشان نمی‌دهند.

در مورچگان، پدیده‌ی اعتیاد از جنبه‌ی دیگری اهمیت دارد و آن هم این که حشره‌ی دیگری به عنوان قاچاقچی برای هم‌زیستی با مورچگان تخصص یافته است. گونه‌ای از قاب‌بالان - که *Atemeles pubiculis* مشهورترین‌شان است - به صورت انگل در لانه‌ی مورچگان زندگی می‌کنند. این حشرات برای مصون ماندن از حمله‌ی سربازان نگهبان لانه، از غدد شکمی خود مواد مخدری ترشح می‌کنند که رفتار مصرف‌کنندگان را تغییر می‌دهد. این حشرات در لانه‌ی میزبانان‌شان تخم‌گذاری می‌کنند، از نوزادان آنها تغذیه می‌کنند، و می‌توانند کل یک لانه‌ی مورچه را در مدت کوتاهی نابود کنند.

مواد مخدر در حشرات اجتماعی هم، درست مانند آدمیان، سم مؤثر بر مراکز تولید است و در نهایت به مرگ معتادان منتهی می‌شود<sup>۱۹۱</sup>. به این ترتیب، می‌بینیم که پیچیده شدن مغز انسان و شاخه‌زایی در مسیر لذت،

---

<sup>191</sup> Wilson & Holldobler, 1990.





علاوه بر پدید آوردن شگفتی‌هایی مانند نظام‌های فرهنگی، تهدیدهایی مانند اعتیاد را نیز موجب شده است.

پ) شبکه‌ی منش‌ها را می‌توان سپر بلایی دانست که پایداری ساخت روانی و انسجام هویت فردی شخص را تضمین می‌کند. هر کنش‌گر انسانی، یک مرکز معنایی درونی برای سازماندهی رفتارش دارد. این مرکز درونی، در قالب منش‌هایی که «من» را تعریف می‌کنند، صورت‌بندی می‌شود و در اتصال با دو خوشه‌ی دیگر از منش‌ها - که تعریف‌کننده‌ی «دیگری» و «جهان» هستند - تصویر ذهنی فرد از هستی و موقعیت خودش در آن را برمی‌سازند.

«من»، مجموعه‌ای پیش‌فرض‌ها، قانونمندی‌های رفتاری و چشم‌داشت‌هاست که همواره در خطر فروپاشی قرار دارد. جهان و دیگری - و حتی خود سیستم «من» که هیچ‌گاه کاملاً شناخته نمی‌شود - منابعی هستند که به‌طور مرتب قواعد پذیرفته‌شده توسط «من» را نقض می‌کنند، پیش‌فرض‌ها را زیر سؤال می‌برند، و چشم‌داشت‌ها را برآورده نمی‌کنند. در چنین شرایطی، ویرانی هویت روانی فرد در اثر فشارهای محیطی محتوم به نظر می‌رسد.

شبکه‌ی منش‌هایی که در ذهن هر کنش‌گر انسانی وجود دارند، در برابر این تهدید هم‌چون لایه‌ای مدافع عمل می‌کنند. منش‌ها می‌توانند با اتصالاتی سست به هم متصل شوند، ناسازگاری‌شان را توسط منش‌های سانسورکننده‌ای از سطح بالاتر مخفی نمایند، و نقض مداوم تصویر ذهنی فرد از هستی را با بهانه‌هایی توجیه کنند. سپهر منش‌های حاضر در هر ذهن، زیرواحدی از فرهنگ است که عناصر دست و پا شکسته و از هم گسیخته‌ی معنایی را به هم متصل می‌کند و آنها را در برابر فشارهای تجزیه‌کننده‌ی رخدادها - محیطی یا درونی - مقاوم می‌سازد.

از هم گسیختگی شالوده‌ی روانی «من»، آن‌چنان که در بیماری‌های روانی دیده می‌شود، به خوبی با مدل ما از منش‌ها قابل تفسیر است. شی‌زوفرنی را در کل، می‌توان به صورت طیفی وسیع از نشانگان مربوط به از هم گسیختگی شبکه‌ی ابرمنش‌های تعریف‌کننده‌ی من/دیگری/جهان در



نظر گرفت؛ حالتی که در غیاب منش‌های سازمان‌دهنده‌ی کنش متقابل من- دیگری پیش می‌آید و در نهایت منجر به فروپاشی هنجارهای پایه‌ی رفتاری در «من» می‌گردد.

هم‌چنین، حالات پارانوئید با پایداری سرسختانه‌ی منش‌هایی خاص در مورد رابطه‌ی «من» و دیگری قابل تحلیل است، و می‌توان اوتیسم<sup>۱۹۲</sup> را در قالب چیرگی افراطی ابرمنش‌های مربوط به «من» بر منش‌های دیگری- جهان بهتر فهمید. به این ترتیب امکان بنا نهادن شکلی تحلیلی از آسیب‌شناسی روانی بر مبنای نظریه‌ی منش‌ها وجود دارد. در این چارچوب، باید حالات بیمارگونه را با استفاده از بوم‌شناسی منش‌هایی که در هر یک حضور دارند، و تحلیل شکل ارتباطشان و نوع خوشه‌بندی‌شان، از نو تعریف کرد، و درمان‌های نرم‌افزاری تری را در راستای بازسازماندهی مفصل‌بندی میان منش‌ها، ابرمنش‌ها، و رفتارهای ناشی از آنها ابداع نمود.

ت) شالوده‌ی هستی در ذهن افراد هم به کمک مفهوم منش‌ها بازنمایی می‌شوند. رویکردی در میان برخی از جامعه‌شناسان جدید - به ویژه گیدنز - وجود دارد که می‌کوشد کنش‌های اجتماعی افراد را بر مبنای تفسیر ذهنی ایشان از زمان و مکان تحلیل نماید<sup>۱۹۳</sup>.

بر مبنای مدلی که از منش‌ها ارائه کردیم، شیوه‌ی خاص سازماندهی مفهوم مکان و زمان در یک جامعه را می‌توان به خوشه‌ای از منش‌ها منسوب کرد که برای تولید معنا در این زمینه تخصص یافته‌اند.

زمان، چنان که در نظریه‌ی سیستم‌های اجتماعی تعریف می‌شود، محوری است فرضی و خودساخته که به طور قراردادی برای مدیریت رخدادهای زودگذر درون سیستم و متصل کردن‌شان با دگرگونی‌های محیط پرداخته می‌شود.

زمان، گونه‌ای از اتصال رخدادهاست که شیوه‌ی آرایش و چین رخدادهای بر محور آن، چگونگی ارتباطشان با یکدیگر، و شکل ثبت

---

<sup>192</sup> Autism

<sup>۱۹۳</sup> گیدنز، ۱۳۷۸.



شدن‌شان در خاطره‌ی سیستم را تعیین می‌کند. به کمک این محور است که سیستم قدرتِ مدیریت روندهای درونی خود را به دست می‌آورد و موفق می‌شود با جهان خارج هماهنگ - و به عبارتی هم‌زمان<sup>۱۹۴</sup> - شود<sup>۱۹۵</sup>.

حساس‌ترین نقطه‌ی هماهنگی بین سیستم و محیط، به اندرکنش «من» و دیگری مربوط می‌شود. سیستمِ من، تنها هنگامی می‌تواند با دیگری وارد کنش متقابل معنادار و سودمند شود که با وی در مورد ساخت زمانی رویدادها و ترتیب چیده شدن‌شان نسبت به هم، به توافق برسد. به این ترتیب، مجموعه‌ای از منش‌ها در اطراف مفهوم زمان ترشح می‌شوند و خوشه‌ای از منش‌های متصل به هم را تشکیل می‌دهند که نقطه‌ی ارجاع همگی‌شان مفهومی ذهنی به نام زمان است.

در مورد زمان، چند چیز را می‌دانیم. نخست آن که در سطح زیست‌شناختی سازمانی عصبی وجود دارد که زمان را به شکلی درون‌زاد تولید می‌کند. این ساعت درونی، یکی از هسته‌های هیپوتالاموس به نام هسته‌ی بالای صلیبی<sup>۱۹۶</sup> است و تنها دو هزار نورون دارد<sup>۱۹۷</sup>.

دوم آن که گذر زمان، بسته به تراکم رخدادهایی که به شکل خودآگاه تجربه می‌شوند، سریع یا کند می‌شود. زمان درونی ما بازنماینده‌ی سرعتی است که با آن داده‌های حسی را پردازش می‌کنیم. در شرایطی که محرک‌های متنوع و فراوانی باید هم‌زمان پردازش شوند زمان کش می‌آید و کندتر می‌گذرد. شرایط تولیدکننده‌ی این نوع پردازش، بحرانی و خطرناک<sup>۱۹۸</sup> تلقی می‌شوند و باعث برانگیختگی روانی فرد می‌گردند. برعکس، در شرایط تغییر یافتن حالت آگاهی<sup>۱۹۹</sup> (مثل خواب یا خلسه) و

<sup>194</sup> synchronized

<sup>195</sup> Luhmann, 1995.

<sup>196</sup> SCN: Supra- Chiasmic Nucleus

<sup>۱۹۷</sup> کارلسون، ۱۳۷۴.

<sup>198</sup> fight or flight situations

<sup>199</sup> ASC: Altered States of Consciousness



موقعی که محرک حسی زیادی برای پردازش وجود ندارد (مثل چرت زدن و در هیپروت بودن<sup>۲۰۰</sup>)، زمان فشرده می‌شود و ساعت به نظر سریع‌تر کار می‌کند.

منش‌هایی که این برداشت ذهنی از گذر زمان را سازماندهی می‌کنند، ساختی پایدار و محوری دارند. در زمان کودکی و در جریان اجتماعی شدن از محیط جذب می‌شوند، و با وجود اثر تعیین‌کننده‌شان بر ارتباطات منش‌های دیگر، خودشان از آنها چندان تأثیر نمی‌پذیرند. ساخت‌های مفهومی گوناگون منسوب به منش‌ها در جوامع گوناگون را می‌توان محصول عملکرد این خوشه‌های گوناگون منش‌ها دانست. نظریه پردازان ذن که زمان را به صورت یک لحظه‌ی جاویدان و تغییرناپذیر درک می‌کنند، جوامع کشاورز سنتی که آن را در چرخه‌هایی تکرارشونده و درازمدت صورت‌بندی می‌کردند، و قبایل کوچگردی که که برداشتی خطی از آن داشتند، همگی از اشکال متفاوت صورت‌بندی معنای زمان توسط خوشه‌ای از منش‌ها پیروی می‌کردند که در شرایط خاص اجتماعی‌شان تکامل یافته و نهادینه شده بود.

ث) مکالمه‌ی درونی، مفهومی است که از سوی روان‌شناسان و زبان‌شناسان بسیار مورد واریسی قرار گرفته است. گروهی، آن را شکل اصلی و بنیادین تفکر دانسته‌اند، و اصولاً پیدایش تفکر خودآگاه را پیامد شکل‌گیری زبان دانسته‌اند<sup>۲۰۱</sup>. برخی دیگر، آن را به عنوان نقصی در نظر گرفته‌اند که امکان بروز خلاقیت را کم می‌کند و نمود استثمار شدن سیستم‌های ارتباطی توسط عناصر فرهنگی است<sup>۲۰۲</sup>. بر مبنای تعریفی که از منش‌ها کردیم، تفسیر اخیر به نظر معقول‌تر جلوه می‌کند.

چند چیز در مورد مکالمه‌ی درونی شناخته شده است. نخست آن که پیدایش آن در کودک یکی از مقدمات شکل‌گیری تفکر خودآگاه و جدایی

---

<sup>200</sup> day dreaming

<sup>۲۰۱</sup> ویگوتسکی، ۱۳۶۷.

<sup>202</sup> Blackmore, 1997.



«من» از جهان است. هم‌چنین می‌دانیم که پیدایش مفاهیم انتزاعی در کودک، با درونی شدن زبان همراه است<sup>۲۰۳</sup>. در واقع، پیدایش گفتگوی درونی محصول روندی است که جریان‌ات ذهنی فرد را به تفکرات تجزیه‌شده در قالب واژگان و جملات فرو می‌کاهد.

گره‌خوردگی تفکر انتزاعی با زبان، و ارزش و اهمیت تجزیه‌ی معنا به خشت‌هایی نمادین، و برچسب خوردنش در قالب واژگان، و فایده‌ی تکاملی زبان گشتاری/ زایشی که می‌تواند با نمادهای محدود خود بی‌شمار معنا تولید کند امروز شالوده‌ی فهم‌مان از زبان را تشکیل می‌دهند<sup>۲۰۴</sup>. آنچه جای پرسش دارد، دلیل درونی شدن این زبان در قالب گفتگوی درونی است، و باقی ماندنش در فرد.

لوریا، به پیروی از استادش ویگوتسکی، درونی شدن زبان و پیدایش گفتگوی درونی را مرحله‌ی نهایی تشدید رفتار به کمک محرک‌های زبانی می‌داند. لوریا به این نکته اشاره کرده است که کودک در ابتدای کار از زبان برای سخن گفتن با خود و هدایت کردن رفتار خویش استفاده می‌کند. به این معنا که پیش از انجام یک کنش حرکتی، با خود در مورد آن صحبت می‌کند و نوعی بازخورد مثبت را بین تصمیم بیان‌شده و انجام آن تصمیم برقرار می‌کند. به گمان لوریا، روند درونی شدن زبان مرحله‌ی بلوغ این روند است و فرد بالغ هم، هم‌چنان، به محرک زبانی برای عمل به تصمیمات خویش نیازمند است<sup>۲۰۵</sup>.

از سوی دیگر، مید از مفهوم گفتگوی درونی برداشتی دیگر دارد و درونی شدن زبان را دستاویزی می‌داند که «من» برای صورت‌بندی کردن خویش به آن نیاز دارد. از دید مید و پیروانش در مکتب اندرکنش‌گرایی نمادین<sup>۲۰۶</sup>، در زمان کودکی نوعی «دیگری‌تعمیم‌یافته» در ذهن همه‌ی ما

<sup>۲۰۳</sup> لوریا، ۱۳۷۶.

<sup>۲۰۴</sup> اچیسون، ۱۳۶۴.

<sup>۲۰۵</sup> لوریا و یودویچ، ۱۳۶۸.



پدید می‌آید و این اوست که نقش شنونده‌ی حرف‌هایی را که به خودمان می‌زنیم بر عهده می‌گیرد.

همین دیگری تعمیم‌یافته، ناظری است که همواره در حال مشاهده کردن «من» است و تصویر «من» از خویشتن را تداوم می‌بخشد. گفتگوی درونی از این راه امکان کنش منجسم و هدفمند در محیط را فراهم می‌سازد؛ کنش‌هایی که به آن «من» نگریسته‌شده توسط دیگری تعمیم‌یافته ارجاع می‌شوند، و زیر تأثیر یکپارچگی آن ساماندهی می‌گردند. برداشت نظریه‌ی منشاها از گفتگوی درونی با این تفاسیر قدری متفاوت است. چنان که گفتیم، تردیدی در این نیست که شکل‌گیری و درونی شدن زبان در رشد توانایی‌های عقلانی فرد و بسط امکانات کنش متقابل نقشی محوری دارد، اما پرسشی که به جای خود باقی است، آن است که پس از تکمیل این روند، چه نیازی به تداوم گفتگوی درونی وجود دارد؟

برای پاسخ‌گویی به این پرسش، برخی از مشاهده‌های روزانه و عمومی می‌تواند سودمند باشد. امروز می‌دانیم که بر خلاف نظر ویگوتسکی، تفکر خودآگاه لزوماً زبانی نیست. در شرایطی که تفکری بیان می‌شود - و به ویژه هنگامی که این بیان توسط نظام‌های نمادین غیرزبانی انجام می‌گیرد - اندیشه مستقل از صورت‌بندی زبانی‌اش حضور دارد. هنرمندی که مشغول کشیدن تابلویی با مضمونی مشخص است، می‌اندیشد و خود نیز به مضمون این اندیشه آگاه است. این خودآگاهی به قدری است که فرد آن را در قالب نظامی نمادین صورت‌بندی و بیان هم می‌کند، اما تجربه‌ای که همه‌ی ما به هنگام آفرینش هنری داریم نشان می‌دهد که معمولاً در این شرایط گفتگوی درونی در مورد مضمون بیان‌شده وجود ندارد.

از سوی دیگر می‌دانیم که در شرایط بحرانی، که خطری فرد را تهدید می‌کند، مکالمه‌ی درونی متوقف می‌شود و شیوه‌ی اندیشیدن و عمل کردن به مرتبه‌ای متفاوت با تفکر عادی زبانی تغییر حالت می‌دهد. مثلاً زمانی که یک جانور وحشی آدم را دنبال می‌کند، یا فرد با کسی درگیر زد و خورد است، از مکالمه‌ی درونی اثری دیده نمی‌شود. این در حالی است که در این



شرایط خودآگاهی نه تنها تخفیف نمی‌یابد، که تیزتر و برنده‌تر هم می‌شود و با حساسیت بیشتری رفتارهای فرد را نظارت می‌کند. بنابراین، با وجود چیرگی مرسوم ساخت زبانی بر تفکر خودآگاه، تنها شکل خودآگاه اندیشیدن، صورت زبانی‌اش نیست. در شرایط حدی، و هنگامی که سرعت اندیشه اهمیت می‌یابد، تغییر حالتی رخ می‌دهد و سلطه‌ی گفتگوی درونی از روی خودآگاهی برداشته می‌شود. به این ترتیب، بار دیگر به پرسش نخست‌مان بازگشتیم. اگر گفتگوی درونی تنها شیوه‌ی تفکر نیست، چرا این چنین در سطح روان‌شناختی رواج دارد؟

به این پرسش دو نوع پاسخ می‌توان داد. نخست، جواب‌های کارکردگرایانه که بر فایده و سودمندی گفتگوی درونی در صورت‌بندی کردن و فهمیدن تأکید می‌کنند. دیگری، اصولاً به کارکردهای سطح روان‌شناختی مربوط نمی‌شود، و تنها بر سطح منش‌ها تمرکز دارد. می‌دانیم که منش‌ها همانندسازهایی هستند که بر شبکه‌ی عصبی حضور دارند و از راه مجاری ارتباطی خود را تکثیر می‌کنند، و مهم‌ترین مجرای ارتباطی تکامل‌یافته در انسان زبان است. از سوی دیگر می‌دانیم که منش‌ها، مانند تمام سیستم‌های تکاملی دیگر، با هم بر سر دستیابی به این مجاری ارتباطی رقابت می‌کنند. هدف هر همانندساز، تکثیر اطلاعات درونی خودش است و همواره تعداد همانندسازها بیشتر از آن است که امکانات لازم برای تکثیر همه‌شان وجود داشته باشد. به این ترتیب، نوعی رقابت اطلاعاتی در سطح روان‌شناختی در جریان است که در آن منش‌ها بر سر در اختیار گرفتن مجاری ارتباطی با هم رقابت می‌کنند.

خودآگاهی، سطحی از پردازش اطلاعات است که در آن پردازش معنا و بازنمایی‌های وابسته بدان، بار دیگر در سطحی نمادین بازنمایی می‌شوند. رایج‌ترین شکل این بازنمایی، رمزگذاری زبانی است. این خودآگاهی زبانی‌شده، همان گفتگوی درونی است. زبان، در اصل ابزاری برای ارتباط «من» با دیگری است، اما در خودآگاهی زبان‌مدار انسان، این کنش ارتباطی خاص به داخل سیستم روانی فرد نیز تعمیم می‌یابد. به این ترتیب،



گفتگوی درونی از دوپاره شدن ساختار من، و تبادل اطلاعات زبانی شده در میان این دو بخش، پدید می‌آید.

منش‌هایی که در سطح خودآگاه، و در مجرای گفتگوی درونی، حضور دارند بخت بلندی برای منتقل شدن به ذهن دیگران را به دست می‌آورند. آدمی که درگیر گفتگوی درونی است، کنش متقابل با دیگری را هم به عنوان تداومی از همان گفتگوی درونی در نظر می‌گیرد و از این روست که سخن گفتن همتای «تفکر با صدای بلند» تلقی می‌شود.

منش‌هایی که در فرآیند گفتگوی درونی حضور دارند، در واقع، بسته‌های اطلاعاتی حاضر و آماده‌ای هستند که برای منتقل شدن تنها نیاز به بیان دارند. منش‌ها، به عنوان همانندسازهایی خودخواه، در راستایی تکامل یافته‌اند که بخت تکثیر خود را بیشینه کنند، و بنابراین رفتار حامل انسانی‌شان را به شیوه‌ای دستکاری می‌کنند که بیشترین امکان تبادل‌شان فراهم باشد. به این شکل است که گفتگوی دو انسان رسمی چنین رایج می‌شود، و از هدف اولیه‌اش - که افزایش دادن بخت بقا بوده - فاصله می‌گیرد. در واقع، ما در این جا با دوشاخه‌زایی جدیدی روبه‌رو هستیم که در آن زبان و تبادل منش‌ها از مجرای زبان، از بقای افراد درگیر در ارتباط مستقل می‌شود.

پس «من» در حضور دیگری فشاری روانی را برای آغاز ارتباط احساس می‌کند. حضور درازمدت دو کنش‌گر انسانی در کنار هم بدون تبادل منش حمل بر بی‌ادبی، دشمنی، یا دلخوری می‌شود و اندرکنش آینده‌ی آن دو را مختل می‌کند. به این ترتیب، هنجارهای اجتماعی حاکم بر کنش متقابل آدمیان در راستای بیشینه کردن حجم تبادلات منش‌ها در میان کنش‌گران انسانی تخصص می‌یابد. منش‌هایی که آغاز مبادله‌ی منش را تسهیل می‌کنند شاخه شاخه می‌شوند و نسبت به موقعیت‌های گوناگون تخصص می‌یابند، و به همین شکل منش‌های مربوط به پایان دادن مکالمه اندک و کم‌مایه می‌شوند و به سادگی به سوءتفاهم‌هایی در مورد دوستانه نبودن ارتباط منتهی می‌شوند.





به این ترتیب، توضیحی برای پرگو بودن گونه‌ی آدمیزاد به دست می‌آید. بخش عمده‌ی کنش‌های ارتباطی‌ای که یک انسان در کل عمر خود انجام می‌دهد، اگر از زاویه‌ی اقتصاد ماده و انرژی سیستم زنده نگریسته شود، کاملاً بی‌مورد و اضافی است. فشار منش‌ها برای تکثیر شدن، بهترین توجیهی است که می‌توان برای این رفتار حشوآمیز ارتباطی، و تکرار بی‌مورد منش‌هایی نامهم عنوان کرد.

از سوی دیگر، گنجایش اطلاعاتی لایه‌ی خودآگاهی، محدود و اندک است و در اصل برای مدیریت رفتار لحظه‌ای فرد سازش یافته است. در واقع، این تبادل همیشگی منش در میان دو کنش‌گر انسانی - مگر در شرایطی که خلافت ثابت شود - کارکردی نابه‌جاست که بر سر سیستم رفتاری انسان هوار شده، و تنها به دلیل مصنوعی بودن زیستگاه‌های انسانی و چیرگی تکنولوژیک بشر بر محیط اطرافش دوام آورده است. وگرنه هر جاندار دیگری که از ابزارهای پردازشی‌اش به این شکل غیراقتصادی و برای تبادل پیام‌هایی چنین کم‌مایه و نامهم استفاده کند، در مدتی کوتاه منقرض خواهد شد. محدود بودن فضای اطلاعاتی مربوط به گفتگوی درونی، و ارزشی که این فضا برای همانندسازهای فرهنگی دارد، رقابت سخت منش‌ها برای جایگیری در این منطقه را طبیعی جلوه می‌دهد.

منش‌ها به سختی بر سر جایگیری در سپهر گفتگوی درونی با هم رقابت می‌کنند، و شاید بتوان گسیخته بودن روند گفتگوی درونی و عوض شدن مداوم مسیر تفکر و بی‌سر و ته بودن بخش عمده‌ی این گفتگوها - و حتی سایر گفتگوهای بینافردی - را به این شکل توضیح داد.

ج) مکالمه‌ی درونی، با وجود سلطه‌ای که در زمان بیداری انسان دارد، تنها حالت آگاهی نیست. روان‌شناسان، بر مبنای الگوی پردازش اطلاعات در مغز و تجربه‌ی ذهنی فرد از آن، آگاهی را به صورت طیفی در نظر می‌گیرند که در میان دو قطب کشیده شده است. کمترین فعالیت قشر مخ و پایین‌ترین سطح خودآگاهی، به یکی از این دو قطب تعلق دارد. این قطب را معمولاً با برچسب حالت کُما مشخص می‌کنند. در انتهای دیگر این طیف، تفکر فعال و خودآگاهانه‌ای را داریم که در شرایط حل مسأله و بحث با دیگران



تجربه‌اش می‌کنیم. مکالمه‌ی درونی تنها بخشی کوچک از طیف آگاهی را که به قطب تفکر فعال نزدیک‌تر است در بر می‌گیرد. حالاتی مانند خواب، هیپروت، و خلسه هم هر یک در بخشی از این طیف جای می‌گیرند. آن‌چه مدت‌هاست شناخته شده، تأثیر حالت آگاهی بر توانایی جذب و پردازش منش‌هاست. به عنوان مثال، تمایز بین پویایی منش‌ها در حالت خواب و بیداری به خوبی برای همه‌ی ما ملموس است. مشهور است که به هنگام خواب، غلبه‌ی معمول نیم‌کره‌ی چپ مخ بر نیم‌کره‌ی راست خفیف‌تر می‌شود و پویایی منش‌های عاطفی که در حالت عادی در زمینه‌ای از انبوه منش‌های زبانی گم می‌شده، مجال ظهور می‌یابد. بسیاری از پژوهش‌گران محتوای هیجانی خاص رویاها و حالاتی مانند ضعف محاسباتی<sup>۲۰۷</sup> و ناتوانی در خواندن<sup>۲۰۸</sup> را - که در رویاها رایج‌اند - نتیجه‌ی همین به هم خوردن تعادل دو نیم‌کره می‌دانند.

هم‌چنین می‌دانیم که در برخی از حالات آگاهی (مانند بیهوشی، کما، و گیجی ناشی از بی‌خوابی) توانایی روانی فرد برای جذب منش‌های جدید بسیار کاهش می‌یابد. هم‌چنین این را هم می‌دانیم که تفکر فعال و انتقادی هم از پذیرفته شدن بسیاری از منش‌های عاطفی جلوگیری می‌کند. با وجود این، ظاهراً در بخش‌هایی از این طیف - که به نام آگاهی تغییر یافته شهرت یافته است - استعداد مغز برای جذب و پذیرش منش‌های ورودی به شکلی جالب توجه بالا می‌رود. حالت خواب مصنوعی<sup>۲۰۹</sup>، خلسه‌ی ناشی از موسیقی ضربی و رقص، و اثر برخی از داروهای روان‌گردان می‌توانند زمینه را برای پذیرش بی‌قید و شرط منش‌ها آماده سازند.

در عمل هم این حالات در سطح کنش بینافردی به همین مقصود به کار گرفته می‌شوند. استفاده از ریاضت بدنی، رقص‌های طولانی‌مدت همراه با موسیقی ضربی، بخشی عام و فراگیر از مناسک اهلیت در تمام جوامع و

<sup>207</sup> Acalculia

<sup>208</sup> dyslexia

<sup>209</sup> Hypnosis



ادیان پیشامدرن بوده است. می‌دانیم که در جریان همین مناسکِ اهلیت است که روند اجتماعی شدن فرد به انجام می‌رسد و منش‌های بیانگر اساطیر آفرینشِ قبیله و تابوهای ضامن نظم اجتماعی به فرد نوآیین عرضه می‌شوند. چنین می‌نماید که جوامع انسانی به روشی مشترک برای بالا بردن ضریب اطمینان این بخش حساس از اجتماعی شدن دست یافته باشند.

استفاده‌ی دیگر از این حالات تغییریافته‌ی آگاهی را در استفاده از موادِ موسوم به «داروی حقیقت» می‌بینیم. این داروها در واقع روان‌گردان‌هایی<sup>۲۱۰</sup> هستند که پنتوتال سدیم و آمیتال پتاسیم مشهورترین‌های‌شان هستند. مغز هنگامی که زیر تأثیر این داروها قرار می‌گیرد، برخی از مجاری ارتباطی خود را بدون نظارت صافی‌های خودآگاهانه باز می‌کند، و به این ترتیب منش‌هایی که در حالت عادی کتمان می‌شوند، مجال تکثیر می‌یابند. این منش‌ها معمولاً همان اسراری هستند که فرد از بیان‌شان ابا دارد.

ناگفته نماند که برخی از این دگرگونی‌هایی که در حالت آگاهی و آمادگی نسبت به پذیرش منش‌ها بروز می‌کند، محصول رخدادهای سطح جامعه‌شناختی است. مشهورترین موارد شناخته‌شده در این زمینه به شرایط استرس - ناامنی، اضطراب، و استرس - و شوک فرهنگی - برخورد ناگهانی با شبکه‌ای نیرومند از منش‌های بیگانه - بازمی‌گردد. در این شرایط هم آمادگی برای پذیرش منش‌هایی با دستورات قاطع، که در قالب تلقینات کلامی ارائه می‌شوند، افزایش می‌یابد. بخش عمده‌ی این تلقین‌ها، منش‌هایی هستند که به شیوه‌ی خاص اجتماعی شدن مردم جامعه‌ی بیگانه مربوط می‌شوند. به این شکل، می‌توان پدیده‌ی بازاجتماعی شدن افراد در شرایط دشوار - از جمله شوک فرهنگی - را توضیح داد.

---

<sup>210</sup> psycholytics



### ۳. سطح جامعه‌شناختی

الف) بنیادی‌ترین فرآیندی که در مورد پویایی منشاها در سطح اجتماعی سراغ داریم، خودِ روند اجتماعی شدن<sup>۲۱۱</sup> است. اجتماعی شدن، روندی است که در آن شبکه‌ای از منشاها پایهی لازم برای زیستن در محیط اجتماعی به کودکی که فاقد آن است منتقل می‌شود. این منشاها تضمین‌کننده‌ی تداوم مجموعه‌ای از رفتارهای فردی نگهدارنده‌ی بدن - مانند شیوه‌ی تغذیه، دفع و... - و قواعدی برای ورود به بازی‌های بینافردي برنده/ برنده هستند.

اجتماعی شدن از گره خوردن دو پدیده ایجاد شده است:

نخست) آمادگی پیش‌تنیده و - به لحاظ عصب‌شناختی برنامه‌ریزی‌شده‌ی مغز کودک برای یادگیری. این به آن معناست که مغز نوزاد از توانایی و گرایش شدیدی برای جذب منشاها نو برخوردار است؛ توانایی و گرایشی که هرگز در طول زندگی‌اش با این شدت و کارایی تجربه نمی‌شود. دوم) تخصص یافتن زیرمجموعه‌هایی از سیستم فرهنگی که برای انتقال سریع و آسان معانی پایه تخصص یافته‌اند.

آمادگی ذهنی کودکان برای جذب و درونی کردن منشاها را می‌توان به خوبی در خصوصیات روانی‌شان ردیابی کرد؛ زودباوری، تلقین‌پذیری، اعتماد گسترده به افراد مسن‌تر، و کنجکاوی همگی ویژگی‌هایی هستند که نشانه‌ی تمایل مغز کودک برای جذب منشاها نو هستند.

منشاها نو یافته، به شریک شدن کودک در تصویر ذهنی بزرگ‌ترها از هستی می‌انجامد. کودک با رمزگشایی منشاها می‌کند، شبکه‌ای از معانی را در ذهن خویش بر می‌سازد که حد و مرز حوزه‌های «من»، دیگری، و جهان را نشانه‌گذاری می‌کنند و فضای مجاز را در کنش‌های مربوط به هر حوزه تعیین می‌نمایند. به این شکل، روند اجتماعی

<sup>211</sup> socialization



شدن، به هنجار شدن نگرش کودک نسبت به جهان و بنابراین هنجارسازی رفتار وی می‌انجامد.

هنجار شدن، مفهومی آماری است. از میان منش‌های رقیبی که در یک جامعه در مورد یک مرجع معنایی رواج دارند یک یا معدودی از آنها بیشترین قدرت تکثیر را از خود نشان می‌دهند و در سطح جمعیت فراگیر می‌شوند. این منش‌های فراگیر تصویری مشابه از هستی را در ذهن میزبانان‌شان ایجاد می‌کنند، کردارهایی هم‌ریخت را در آنان برمی‌انگیزند، و آنها را از مجرای معناهایی مشترک به خود، دیگری، و جهان متصل می‌کنند؛ در نتیجه، رفتارهایی مشابه در حاملان‌شان بروز می‌کند. این فرآیند، توافق عملکردی‌ای را که جامعه برای پایدار ماندن به آن نیاز دارد برایش فراهم می‌کند. به این شکل، منش‌ها در سطح جامعه‌شناختی منشأ اثر می‌شوند و پایداری سیستم را افزایش می‌دهند.

وجود هنجارهای اجتماعی و منش‌های هنجارین در یک مجموعه‌ی انسانی، به معنای جبرگرایی فرهنگی نیست. هر کنش‌گر انسانی، به عنوان سیستمی خودسازمانده و خودزاینده، امکان انتخاب از میان گزینه‌هایی متعدد را دارد، اما خود این گزینه‌ها توسط مجموعه‌ای از منش‌های معناکننده‌ی هستی تعیین می‌شوند. فضای حالت رفتاری فرد، یعنی دامنه‌ای که در آن اختیار و آزادی عمل دارد، توسط این منش‌ها تولید می‌شود. به این ترتیب، سپهر منش‌ها از سویی امکان انتخاب و آزادی عمل را برای کنش‌گر انسانی فراهم می‌آورد و از سوی دیگر با تعیین کردن حد و مرزی برای این امکان، حوزه‌هایی از رفتار تعریف‌نشده، ناشایسته، یا غیرمجاز را هم در وی مهار می‌نماید.

فشارهایی که از سوی نظام‌های تنبیه و تشویق اجتماعی بر فرد اعمال می‌شوند و شبکه‌ای از منش‌ها که به دنبال روند اجتماعی شدن در ذهن وی رسوب می‌کنند، باعث می‌شوند تا در شرایط عادی و به طور آماری منش‌های خاصی را بپذیرد و بر آن مبنا عمل کند. این گزاره تنها ارزش آماری دارد و به آن معنا نیست که شبکه‌ی منش‌ها و روند اجتماعی شدن رفتار فرد را تعیین می‌کنند. آنچه رخ می‌دهد، ترسیم حدود مجاز فضای



حالت روانی فرد و نشانه‌گذاری کنش‌های اجتماعی تابوست. این که این تابوها رعایت شوند یا نه، و فضای مجاز محترم داشته شود یا خیر، امری است که تنها به تصمیم کنش‌گر انسانی وابسته است. و این همان دایره‌ای است که اختیار آزاد در آن تعریف می‌شود.

ب) تخصص یافتن زیرمجموعه‌ای از منشاها برای تسهیل تبادل سایر منشاها را هم به خوبی می‌توان در تمام جوامع دید. در سطح جامعه‌شناختی، همواره خوشه‌ای از نهادها وجود دارند که برای انتقال منشاها تخصص یافته‌اند. در جوامع ساده و کوچک گردآورنده و شکارچی، شمن‌ها و پیران قبیله به همراه والدین، به ویژه مادران، این امر را به انجام می‌رسانند. با پیچیده‌تر شدن ساخت جامعه، نقش نهادهای آموزشی به تدریج برجسته‌تر می‌شود و کم کم با نقش محوری خانواده وارد رقابت می‌شود. در جوامع مدرن، تخصص‌یافتگی چشم‌گیر نهادهای ناقل منشا به جایی رسیده است که در برخی موارد در پیوند با قدرت سیاسی مدعی تمامیت شده و نهادهای غیرقابل کنترل انتقال منشا، به ویژه خانواده، را سرکوب کرده است. نظام آموزشی چین و شوروی کمونیستی، و جد بزرگ و تخیلی‌شان، جمهور افلاطونی، نمونه‌ای ملموس و آشنا از این روند هستند.

در جوامع کنونی ما، نهادهای آموزشی و پرورشی، به همراه کلاس‌ها، آموزشگاه‌ها، هنرستان‌ها، و رسانه‌های عمومی نهادهایی هستند که به طور تخصص‌یافته وظیفه‌ی اجتماعی کردن اعضای جامعه را در سطوح گوناگون به انجام می‌رسانند. نکته‌ی مهم در جوامع مدرن آن است که با تکثیر شدن نقش‌های اجتماعی در یک فرد و تخصص‌یافتگی‌شان، حوزه‌های کارکردی متفاوت متصل به یک انسان از هم تفکیک شده‌اند. بنابراین در خرده‌جوامع پدیدآمده، که هر یک فضای کارکردی خاص خود را دارند، زیرساخت‌های تخصص‌یافته‌ی کوچک‌تری برای تداوم عمل اجتماعی کردن لزوم یافته‌اند.

تنوع شگرف نهادهای آموزشی و تربیتی در جوامع مدرن پیامدی از این فرآیند هستند. حتی کار به جایی رسیده است که بسیاری از کارخانه‌ها و سازمان‌ها برای کارگران و کارمندان‌شان دوره‌های آموزشی ویژه تدارک



می‌بینند. این به آن معناست که تفکیک نقش‌ها در جامعه آن‌قدر پیش رفته که به ازای هر نقش تخصصی، نهاد انتقال منش خاصی هم لازم افتاده است. این به معنای بسط یافتن فرآیند انتقال منش یا آموزش اجتماعی در محور زمان (کل عمر فرد) و مکان (کل جایگاه‌های تخصصی در جامعه) است.

به این ترتیب، از زاویه‌ای خاص شاید بتوان مدرنیته را چنین تعریف کرد: ساختی اجتماعی که از بسط روند اجتماعی شدن (انتقال منش‌های هنجارساز) در فضا و زمان پشتیبانی می‌کند و توسط همین روند بازتولید می‌شود.

پ) قشربندی اجتماعی و تمایز طبقاتی را نیز می‌توان به کمک مفهوم منش‌ها بازتعریف کرد.

معنا، و ساز و کارهای رفتاری برآمده از آن، به دلیل نقش مهمی که در سازماندهی هنجارهای اجتماعی دارند، می‌توانند به عنوان جذب‌کننده‌هایی در فضای حالت سطح اجتماعی در نظر گرفته شوند. تمام گرانیگاه‌های رفتار اجتماعی، نقاط انباشت قدرت سیاسی هم هستند. به همین دلیل هم مراکز تولید معنا در جامعه، توسط گروهی محدود از نخبگان فکری اشغال می‌شوند که با قدرت سیاسی پیوند نزدیکی دارند.

اصولاً، چنان که فوکو نیز به روشنی نشان داده است، معنا با قدرت پیوندی نزدیک دارد<sup>۲۱۲</sup>. این به آن معناست که گرانیگاه‌های تعیین معنا در یک جامعه، مراکز انباشت قدرت هم هستند. در واقع، از واریسی سیر تکامل نقش‌های اجتماعی چنین برمی‌آید که دو شیوه‌ی اصلی تولید قدرت در سطح اجتماعی وجود دارد: تولید قدرت از راه محدود کردن و تغییر شکل دادن فضای حالت رفتاری کنش‌گران (به کار بردن زور و مهار فیزیکی رفتار)، یا تولید قدرت از راه محدود و بازتعریف کردن فضای حالت معنایی افراد (تعریف و تکثیر منش).



دو نوع قدرت یادشده را نویسندگان گوناگون، بنا بر زاویه‌ی نگاه‌شان، با نام‌هایی متفاوت از هم تفکیک کرده‌اند: اعمال قدرت عریان و مخفی در آثار وبر؛ سلطه از مجرای برتری نظامی یا ایدئولوژی کاذب در آثار مارکس؛ و تفکیک کردن قدرت نظامی از فرهنگی در آثار نویسندگان معاصر، همه بر اصالت این دو شیوه‌ی اصلی از تولید قدرت دلالت دارند. در گذر تاریخ، و همگام با پیچیده‌تر شدن جوامع انسانی، نقش‌ها و جایگاه‌های اجتماعی مربوط به تولید این دو نوع قدرت تحول یافته‌اند، از هم تفکیک شده‌اند، و همراه با پیچیده‌تر شدن‌شان صورت‌های گوناگونی از ترکیبات بینابینی را نیز ایجاد کرده‌اند.

در جوامع گردآورنده -شکارچی و بوستان‌کاران باستانی، نظام‌های تولید معنا و سلطه‌ی اجتماعی در هم تنیده شده بودند به طوری که جادوگر و رئیس قبیله معمولاً یک نفر بود<sup>۲۱۳</sup>. در سومر باستان، انسی مقامی بود که هم‌زمان نقش کاهن اعظم و حکمران را ایفا می‌کرد، و تا دیرزمانی کاخ و معبد از هم جدا نشده بودند. جدایی این نهادها از هم، و رقابت‌شان با یکدیگر فرآیندی بوده که در طول هزاره‌ها و به دنبال دگردیسی ساخت کلی جامعه حاصل شده است. چنین می‌نماید که گذارهای عمده در شیوه‌ی زندگی (گذار از بوستان‌کاری به کشاورزی یکجانشین به جوامع صنعتی) عامل اصلی این تمایز نقش‌ها بوده باشد. در این چارچوب، پیوند خوردن سازوکارهای تولید منش با نظام‌های تولید قدرت سیاسی را می‌توان در چند سطح مورد بازبینی قرار داد:

- در سطح سیستمی، قدرت را می‌توان به عنوان توانایی تغییر دادن هستی تعریف کرد. قدرت، آن عامل بغرنجی است که از ترکیب شاخص‌های گوناگون رفتاری در یک سیستم پدید می‌آید و توانایی مدیریت سطوح مختلف هستی (من، دیگری و جهان) را در یک سیستم تعیین می‌کند. سیستم در جریان پویایی خاص خود، برخی از گزینه‌های فضای حالت خویش را به دلیل سازگاری، پاداش، یا بقایی که تولید می‌کنند بر بقیه





ترجیح می‌دهد. این که سیستم چقدر تحقق عملی این انتخاب کامیاب باشد، توسط شاخصی به نام قدرت تعیین می‌شود. به این ترتیب، قدرت در سطح زیستی با توانایی حفظ بقا مترادف است و در سطح روان‌شناختی می‌توان با عبارت قابلیت لذت بردن تعریفش کرد.

در سطح جامعه‌شناختی، ردپایی از معیارهای زیستی (بقا) و روانی (لذت) نمی‌توان یافت. در این سطح، تنها، کنش ارتباطی و اندرکنش‌های اطلاعاتی و معنایی بین کنش‌گرها را داریم و سازماندهی رفتار جمعی را، که در قالب نهادهای اجتماعی نمود می‌یابد. در این سطح هم، مانند سایر سطوح، قدرت به صورت درجه‌ی آزادی سیستم اجتماعی برای انتخاب گزینه‌های مورد نظرش تعریف می‌شود. سازماندهی قدرت در سطح جامعه‌شناختی به نهادهای تخصص‌یافته‌ی سیاسی واگذار می‌شود. نهادهای سیاسی دستگاه‌هایی مفهومی / رفتاری هستند که بازی بر سر قدرت را در میان کنش‌گران انسانی ساماندهی می‌کنند و برنده و بازنده را در این رقابت عمومی تعیین می‌نمایند.

در تمام سطوح یادشده، منش‌ها اهمیتی کلیدی دارند. هر منش، بسته به معنایی که برای حاملش تولید می‌کند، دستیابی به بخش‌هایی از فضای حالت رفتاری را برای وی ممکن می‌سازد و بخش‌های دیگری از آن را محدود می‌نماید. به این ترتیب، منش کوانتومی معنایی است که در معادلات رفتاری منتهی به مجموعه‌ی چند لایه‌ی «بقا / پاداش / کامیابی سیاسی» وارد می‌شود و معادلات قدرت را دگرگون می‌سازد.

منشی که توجیهی شرعی و آسمانی برای حق‌الاهی سلطنت فراهم می‌کند در جامعه‌ای خان‌خانی، مانند اروپای قرن دوازدهم میلادی، به سرعت حالت هنجارین می‌یابد و به مرکز ثقل تبدلات قدرت تبدیل می‌گردد. چنان که در تاریخ دیده‌ایم، ابرمنشی که این محتوای معنایی را با عناصر دینی پیوند دهد، می‌تواند پایداری ساختار سیاسی جامعه را برای قرن‌ها تضمین نماید.

ت) شیوه‌ی مفصل‌بندی منش‌ها با ساخت‌های سیاسی را از زوایای گوناگون می‌توان مورد واریسی قرار داد. یکی از رویکردهایی که در سالیان اخیر



شهرت یافته است نگاه جنسیت‌محوری است که توسط نویسندگان فمینیست تبلیغ می‌شود. با وجود بحث‌انگیز بودن روش‌شناسی حاکم بر ادعاهای بخش عمده‌ی این پژوهش‌ها، بینشی نقادانه از برخی از آنها به دست می‌آید که به کار تحلیل شیوه‌ی تولید و بازتولید قدرت توسط شبکه‌ی منش‌ها می‌آید.

سپهر منش‌های موجود در یک سیستم اجتماعی را می‌توان بر مبنای شیوه‌ی اتصال منش‌ها به مراجع قدرت سیاسی و درجه‌ی تعیین‌کنندگی‌شان در ساختاربخشی به نهادهای اجتماعی به دو بخش تقسیم کرد: بخشی کوچک‌تری که به صورت گرانیگاه قدرت عمل می‌کنند و روابط سلطه را در جامعه شکل می‌دهند و پشتیبانی‌شان می‌کنند **منش‌های مسلط** و سایر منش‌ها که کارکردهای دیگر سیستم را تنظیم می‌کنند **منش‌های سلطه‌پذیر** نام می‌گیرند.

با توجه به آثاری که در چارچوب یادشده نوشته شده‌اند، می‌توان پذیرفت که در سطح اجتماعی خط شکست میان منش‌های مسلط و سلطه‌پذیر تا حدود زیادی با توجه به زیرساخت‌های زیست‌شناختی حاملان این منش‌ها تعیین شده‌اند.

نگاهی کوتاه به تاریخ تمدن نشان می‌دهد که خط شکست منش‌های مسلط و سلطه‌پذیر، تا حدود زیادی، بر تمایز دو جنس در جوامع انسانی منطبق بوده است. مهم‌ترین دلیل این تمرکز قدرت در جنس نر، محوریت یافتن زیست‌شناسانه‌ی بدن این جنس در کنش جنگیدن - یعنی اعمال قدرت عریان - بوده است.

مهم‌ترین نهاد اجتماعی‌ای که در جوامع انسانی به عنوان مرکز انباشت قدرت سیاسی عمل می‌کند، نهاد جنگ است. جنگ، مفهومی کلیدی است که شیوه‌ی برخورد زورمدار جامعه با جوامع رقیب همسایه را تعیین می‌کند. نهاد جنگ، خوشه‌ای از منش‌های در هم بافته را در اطراف خود پدید می‌آورد که در حوزه‌های گوناگونی از فرهنگ نفوذ می‌کند. حماسه‌های پهلوانی، اخلاقیات جنگ، قواعد ورزش و بهداشت و تندرستی، و علوم و فنون مربوط به چیرگی بر آدمیان دیگر یا دفاع در برابر چنین



چیرگی‌هایی، از دیرباز عامل تعیین‌کننده‌ی اصلی در توزیع قدرت سیاسی در جوامع بوده‌اند. پیدایش جوامعی که دولت‌مردانش جنگ‌سالار نباشند، رخدادی بسیار متأخر است و تنها پس از جنگ جهانی دوم است که حالتی فراگیر به خود می‌گیرد. تازه ما هنوز تیمسار مشرف را داریم و صدام و ژنرال‌های ترکیه را، و پرسودترین تجارت جهانی بعد از مواد مخدر، یعنی اسلحه را.

در نگاهی فراگیر، جنگ، این محور جذب‌کننده‌ی سیستم سیاسی جوامع انسانی، را در تمام برش‌های تاریخی و جغرافیایی می‌توان باز یافت. در جوامع عصر کشاورزی - که بخش عمده‌ی تاریخ مدون آدمی را در بر می‌گیرند - نهاد جنگ عامل اصلی قشربندی اجتماعی بوده است. تقسیم چینیان به اشراف جنگجو و رعیت غیرجنگجو همان الگویی است که در طبقه‌ی کشاترایای هندی و ارتشتار ایرانی و شوالیه‌ی اروپایی تکرار شدنش را می‌بینیم. همواره آن اقلیتی از مردم (یعنی مردها) که نقش اجتماعی جنگیدن را بر عهده می‌گرفتند قدرتی را به دست می‌آوردند که دیر یا زود در قالب اقتدار سیاسی مشروعیت می‌یافت.

معناهای مربوط به جنگ، در درازنای تاریخ جوامع انسانی، در خوشه‌هایی تخصص‌یافته از منش‌های مرتبط با هم انباشته شده‌اند. دیستان‌های پزشکی معتبر جهان باستان - ایران، چین، هند و مصر - همگی بر محور آسیب‌های ناشی از جنگ تمرکز یافته‌اند. امری مشابه را در هنر و ادبیات رسمی و شایسته و دولتی جوامع هم می‌توان یافت. مگر نه این که افلاطون تنها رقص شایسته‌ی آرمان‌شهرش را رقصی آپولونی می‌دانست که نوعی تقلید کنش جنگی باشد، و مگر نه این که تا همین چند سال پیش مارش نظامی تنها موسیقی مجاز در برخی از کشورها بود؟ پس، نخستین ویژگی منش‌های مرتبط با قدرت سیاسی، آن است که به کنش جنگ پیوند خورده‌اند و به مردان خاصی که در جنگیدن تخصص یافته‌اند منحصر شده‌اند. بدیهی است که آنچه در این منظومه از منش‌ها بیشتر اهمیت دارد، شیوه‌های استفاده از اسلحه و نیرومند ساختن بدن است، و آموزش فنون غلبه بر دیگری.



منش‌هایی که از این مرکز قدرت طرد شده‌اند قدرت سیاسی تولید نمی‌کنند، و کارکردهای دیگر - و از نظر سیاسی، فرعی - را بر عهده می‌گیرند. منش‌هایی که به هنر و اندیشه‌ی نظری ارتباط دارند، تا قبل از عصر نوزایی، در بیشتر جوامع زنانه فرض می‌شدند و پرداختن به آنها برای مردان صاحب‌قدرت و جنگ‌سالاران اشرافی ناشایست پنداشته می‌شد. ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* بر این نکته تأکید کرده است که مرد اشرافی - یعنی پیاذه‌ی سنگین‌اسلحه‌ی آتنی - نباید در هیچ هنر و فنی جز جنگیدن متخصص و نامدار باشد<sup>۲۱۴</sup>. *بهاگوادگیتا* و *یشت‌های اوستا* نیز به همین ترتیب بارها از خدایان اصلی و پهلوانان اشرافی با صفاتی هم‌چون «دارنده‌ی اسب‌های نیرومند»، «توانمند در کشیدن کمان»، و «ماهر در به کار گرفتن گرز» یاد کرده‌اند، اما اشاره‌هایی که به مهارت در فن یا احاطه بر دانشی جز جنگیدن دلالت داشته باشد، بسیار کمیاب است<sup>۲۱۵</sup>.

تنها استثنا در این میان به متنی بسیار متأخرتر مثل *هاگاکوره* - کتاب مقدس سامورایی‌های ژاپن - مربوط می‌شود، که تازه آن هم تنها سه هنر خوش‌نویسی، نقاشی و سرودن شعر را برای مردان شمشیرزن مجاز می‌داند و سایر هنرها و مهارت‌های عملی را شایسته‌ی جنگجویان نمی‌داند<sup>۲۱۶</sup>. (ث) منش‌های مربوط به جنگ از جنبه‌ی دیگری هم اهمیت دارند، و آن نقش مهم‌شان در تعریف حد و مرز میان من/ دیگری و شیوه‌های تعمیم دادن این مرزبندی تا سطح خودی و بیگانه است.

<sup>۲۱۴</sup> ارسطو، ۱۳۷۲.

<sup>۲۱۵</sup> توجه داشته باشید که حکم ما تنها در مورد جوامعی که طبقه‌ی جنگجوی تخصص‌یافته تولید کرده‌اند مصداق دارد. وگرنه نخستین شاهان پارس در ابتدای حکومت هخامنشی به «باغبان نیکو» شهرت داشتند (بریان، ۱۳۷۹) و اولیس در *ایلیاد* لاف می‌زند که بهترین شخم‌زننده‌ی کشورش است (همر، ۱۳۷۲). هم‌چنین مثلاً در شاهنامه رستم و اسفندیار را می‌بینیم که تنبور می‌نوازند و با مهارت نقش خواننده‌ای دوره‌گرد را ایفا می‌کنند، اما باز در این‌جا هم به روایت حماسه‌های پهلوانی می‌پردازند و هنر خود را در پیوند با مفهوم جنگ باز می‌نمایند.

<sup>۲۱۶</sup> چونه‌تومو، ۱۳۷۱.



آدمی، به عنوان سازواره‌ای زیستی، با مهارى طبیعى بر سر راه نابود کردن هم‌نوعان خود روبه‌روست. جانورى که به هنگام کشتن هم‌نوع خود بیش از حدی خاص آسوده باشد، نمی‌تواند به شیوه‌ای اجتماعى زندگى کند، و در شرایط تکاملی انسان، محروم شدن از این شیوه‌ی زیست، به معنای انقراض است. از همین رو، کشتن هم‌نوع در تمام جوامع انسانی تابوست، و این تابو بودن به ریشه‌های عمیق زیست‌شناختی بازمی‌گردد. این مهار روانی، مانعی بر سر راه منش‌های جنگ‌محور است، و باید به شکلی در تکامل این خوشه از منش‌ها حل گردد.

منش‌ها با تعریف معیارهایی درون‌ذاتی برای مفهوم «من» و متمایز کردنش از دیگری، به چنین راه حلی دست یافته‌اند. اگر کشتن هم‌نوع، یعنی آدم‌های دیگر، تابوست باید به دنبال راهی گشت تا اعضای قبیله‌ی دشمن، کشور همسایه، و جنگجویان ارتش رویاروی‌مان را از دامنه‌ی تعریف آدم خارج کنیم. منش‌هایی که این مهم را به انجام می‌رسانده‌اند، در پیوند نزدیک با منش‌هایی بوده‌اند که «آدم» را تعریف می‌کرده‌اند.

به این ترتیب، خوشه‌ای از منش‌ها - با ارزش انسجام‌بخش کلیدی - تکامل یافته‌اند که کارشان تعریف کردن مفهوم انسان بوده است. آن کسانی که از دایره‌ی این تعریف بیرون می‌افتاده‌اند، به عنوان نوع پست‌تر یا شکلی خطاکار و مسخ‌شده از انسان در نظر گرفته می‌شدند و مشمول قواعد نوع‌دوستانه‌ی پیش‌تنیده در مغز افراد نمی‌گشتند. این کار، در واقع، تعمیم شاخص‌های تعریف‌کننده‌ی «من» در برابر دیگری، به سطح جمع است. به این شکل، «ما» در برابر «دیگران» هویت می‌یابیم.

این هویت، توسط نمادها و علائم معمولاً ریخت‌شناختی نمادگذاری می‌شود، در قالب اساطیر و افسانه‌های عامیانه مورد ستایش واقع می‌شود، و مایه‌ی تحقیر و طرد کسانی می‌گردد که فاقد آن هستند. نمادگذاری هویت علاوه بر آن که اعضای یک جامعه را در رسیدن به انسجامی درونی و هماهنگی رفتاری یاری می‌دهد، به ایشان مجوز معنایی لازم برای نابود کردن دیگران را نیز اهدا می‌کند.



از این روست که دستیابی به منابعی که در اختیار آدمیانی جز ما قرار گرفته‌اند، از عملی غیرعادلانه، وحشیگرانه و تجاوزکارانه، به رخدادی مجاز، مطلوب، و حتی واجب تبدیل می‌گردد. نکته‌ی مهم در این میان آن است که مرزبندی میان خودی و بیگانه، نه تنها با مصالح اقتصادی جامعه، که با شکاف‌های میان سپهرهای رقیب منش‌ها هم هم‌خوانی دارد.

نگاهی کوتاه به تاریخ تکامل مفهوم خودی و بیگانه نشان می‌دهد که منش‌های تعریف‌کننده‌ی این مرزبندی بیشتر از آن که پیشروی دگردیسی‌های اجتماعی باشند، دنباله‌روی نیازهای اقتصادی و نظامی جوامع بوده‌اند. در جوامع باستانی، زبان - یعنی امکان تبادل منش‌ها - قالبی بود که به طور طبیعی خودی را از بیگانه جدا می‌کرد. افرادی که چارچوب رمزگذاری معنایی‌شان قابلیت جذب منش‌های فرهنگ خاصی را نداشته باشد، ارزش خود را به عنوان حامل‌هایی بالقوه از دست می‌دهند. به این ترتیب، تکامل یافتن منش‌هایی که نابودی ایشان را رقم می‌زند با افزایش بخت تکثیر منش‌ها تعارض پیدا نمی‌کند. به این شکل بوده که در جوامع باستانی «یونانی» از «بربر» و در عصر استعمار «اروپایی» از «شرقی» جدا شده است.

در قرون میانه، همسایگی میان تمدن‌های بزرگ و پیدایش امپراتوری‌های چندزبانه، ارزش زبان به عنوان معیار تعریف خودی از بیگانه را از بین برد. در این مقطع تاریخی، که بیش از هزار سال به طول انجامید، تعریف خودی از بیگانه بر حسب ابرمنش‌هایی دینی سازمان یافت که مفهوم امر مقدس را تعریف می‌کردند. قلمرو متمدن اوراسیا در آن روزگار به دو قطب مسلمان و مسیحی تقسیم شده بود که هر یک دیگری را کافر و گمراه می‌دانست، و با این برچسب نابود کردن طرف مقابل را مجاز می‌دانست. تفسیر وحشیگری‌هایی که طرفین در جریان جنگ‌های مذهبی به آن دست می‌زدند، تنها در صورتی ممکن است که فرض کنیم طرفین حریفان خود را از دایره‌ی انسان خارج می‌دانسته‌اند، و گرنه کشتن کودکان و پیرمردان و پیرزنان - اگر به عنوان نوعی از انسان همتای «من» رسمیت یابند - توجیه‌ناپذیر می‌گردد.



در واقع، قلمرو مسلمان و مسیحی آن روزگار دو ابرمنش غول‌آسا را در بر می‌گرفت. با وجود رسمیت یافتن یک زبان معیار در هر قلمرو - عربی و لاتین - هر ابرمنش می‌توانست در مجموعه‌ای از زبان‌ها و گویش‌های دیگر هم صورت‌بندی شود، و بنابراین چسب متصل‌کننده‌ی این مجموعه زبان نبود. آنچه وابستگان انسانی این دو قلمرو را از هم متمایز می‌کرد، نمادها و علایمی بود که برای تعریف امر قدسی به کار گرفته می‌شدند. در واقع، دعوی اصلی بر سر معنای امر قدسی نبود، که بر سر نمادهایی بود که می‌توانست این معانی را رمزگذاری کند. ساختارهای سیاسی‌ای که در این دوره با هم در زد و خورد بودند، از مجموعه‌ای از انسان‌ها تشکیل یافته بودند که به کمک این نمادها از هم متمایز می‌شدند و صلیبی یا غازی نام می‌گرفتند.

اگر بی‌طرفانه به نبرد عقیدتی مسلمانان و مسیحیان قرون وسطایی نگاه کنیم، از شباهت معنای موجود در این دو ابرمنش در شگفت می‌شویم. متکلمان مسیحی و مسلمان آن دوره، نه تنها در مورد اصول موضوعه‌ی تعریف‌کننده‌ی امر قدسی با هم اشتراک داشتند، که در مورد جزئیات آداب و رسوم و منهیات و مکروهات نیز شباهت بسیاری را از خود نشان می‌دادند. حتی روش استدلالی و مراجع اعتبار بخش به گزاره‌های تعیین‌کننده‌ی راستی، نیکی، و زیبایی نیز در میان‌شان اشتراک بسیار داشت. به این ترتیب، روشن می‌شود که جنگ هلال و صلیب بیش از آن که جنگ معنایی غایی باشد، جنگی بوده که به کمک نمادهای منسوب به معانی مشابهی جبهه‌بندی می‌شده است.

در سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی، که به قول هانتینگتون جنگ بین شاه‌نشین‌ها در اوراسیا باب شد<sup>۲۱۷</sup>، مرز بین خودی و بیگانه بر مبنای پرچم نشانگر خاندان جنگ‌سالاران تعیین می‌شد. در این دوره طرف‌های جنگ شاه‌نشین‌های کوچکی بودند که از نظر خط و زبان و دین اختلاف چندانی با هم نداشتند، و بنابراین تنها دستاویزی که برای تعریف بیگانه



باقی می‌ماند علامت خانوادگی دوک، کنت، خان یا امیری بود که مردم مورد نظر در تیولش زندگی می‌کردند. همین علایم خانوادگی بودند که بعدها با اساطیر بومی و عوارض جغرافیایی نمادین شده گره خوردند و ملیت‌های مدرن را در اروپا پدید آوردند.

حالت ناپایداری جنگ بر ضد بیگانگانی که علایم قلمروشان با ما فرق می‌کند خیلی زود از یک دوره‌ی ملی‌گرایی ناپلئونی گذر کرد و به عصر استعمار منتهی شد؛ دورانی طلایی برای منش‌های تعریف‌کننده‌ی خودی از بیگانه. دوره‌ای که کشف مردم‌شناسانه‌ی سپهری ناشناخته و افقی به ظاهر بی‌انتها از تفاوت‌ها را بر انسان اروپایی گشود، و به وی مجال داد تا با منظومه‌ای متنوع از تفاوت‌های ریختی، نژادی، زبانی و دینی خود را از سایر آدمیان تفکیک کند و به این شکل بود که عصر استعمار آغاز شد.

خوشه‌ی منش‌های توجیه‌کننده‌ی استعمار را نویسندگان بسیاری مورد بررسی نقادانه قرار داده‌اند. در میان این متن‌ها، کار ادوارد سعید در شرق‌شناسی به ویژه قابل ذکر است. در این متن مفصل، سعید نشان داده است که شکل‌گیری مفهوم شرق به عنوان بیگانه و پیدایش خوشه‌ای از منش‌های علمی به نام شرق‌شناسی بر زمینه‌ای از وام‌گیری‌های کلان، بر اشتباه‌های ادراکی و پیش‌داوری‌های شتابزده متکی بوده است. در متن‌های انسان‌شناسانه و مردم‌شناسانه‌ای که تا همین چند دهه‌ی پیش نوشته می‌شد هم‌چنان می‌توان بازتاب این بستر لغزان را باز یافت<sup>۲۱۸</sup>.

باقی ماجرا آشناتر از آن است که نیاز به شرح اضافی داشته باشد، همه می‌دانیم که تعریف‌های انسان‌شناسانه‌ی بیگانگی به زودی دامن خود اروپاییان را هم گرفت و به بیگانه شمرده شدن بخشی از جمعیت خود این کشورها در زمان جنگ جهانی نخست منتهی شد. پس از آن، به عصر ایدئولوژی‌ها می‌رسیم که گویا کمی زودتر از جنگ سرد - یعنی از دهه‌ی سی قرن گذشته - آغاز شده باشد. در این عصر، خود ابرمنش‌ها به عنوان معیارهای تمایز خودی از بیگانه مورد توجه قرار گرفتند. به این ترتیب بود





که احزاب اهمیتی بیشتر از ملل یافتند، و کشورها بر مبنای بولم منش‌های چیره بر نهادهای سیاسی‌شان به دول محور و متفق تقسیم شدند. با وجود تفاوت‌های معنایی عمیقی که بین آلمان نازی، ایتالیای موسولینی، و ژاپن هیروهیتو می‌توان سراغ کرد، بوم منش‌های این کشورها از نظر ساختاری به شکلی خیره‌کننده هم‌ریخت و هم‌سازگار بوده‌اند. وقتی هیتلر ژاپنی‌ها را به عنوان آریایی‌های آسیایی به رسمیت شناخت، بیش از آن که بر معیارهای نژادشناسانه متکی باشد، بر شباهت ابرمنش‌های حاکم بر دو ملت تکیه می‌کرد.

مرزبندی بین ابرمنش‌ها تا زمان فروپاشی شوروی ساخت معنایی عمده‌ی تعیین‌کننده‌ی خودی از بیگانه در جهان بود. پس از ماجرای فروپاشی شوروی، هم چنان که می‌بینیم، نوعی آشفتگی در تعریف بیگانه بروز کرده است. با توجه به وقایع اخیر، می‌توان پیش‌بینی کرد که تعریف نوین از مرز خودی/ بیگانه هم‌چنان بر مبنای منش‌های تعریف‌کننده‌ی هویت استوار خواهد بود، و متأسفانه گویا این بار بخش‌هایی از شرق از جمله کشور ماست که دارد به عنوان بیگانه تعریف می‌شود.

با توجه به آنچه از مرور کوتاه‌مان بر تاریخ جنگ گذشت، آشکار است که منش‌ها در تمام ادوار نقشی محوری را بازی کرده‌اند. در واقع، همراه با تکامل فنون جنگی و تمرکز یافتن‌شان در طبقات گوناگون مردانی که حامل‌شان بودند، لایه‌ای از منش‌ها هم در تار و پود این طبقات رسوخ نموده و رفتار کلی جنگیدن را تعیین می‌کرده است. تعیین این رفتار، به معنای ایفا کردن نقشی مرکزی در پویایی قدرت در جوامع انسانی بوده است. به عبارت دیگر، انگار که جنگ و در نتیجه پویایی قدرت - در سطوح گوناگون ظهورش و در نقاط مختلف طیف نمادین شدنش - محصول تکامل منش‌ها باشد.



#### ۴. سطح فرهنگی

الف) منش‌ها را می‌توان به عنوان خشتی مفهومی برای تعریف فرهنگ به کار گرفت. از این دیدگاه، فرهنگ عبارت است از شبکه‌ای از منش‌ها که در یک مقطع زمانی در جامعه‌ای با حوزه‌ی جغرافیایی مشخص وجود داشته باشند و از مجرای نظام رمزگذاری مشترکی، که مهم‌ترین آن زبان است، بر قدرت تکثیر یکدیگر اثر گذارند.

فرهنگ در سطوح معنایی متفاوتی خود را سازمان می‌دهد. مهم‌ترین شیوه‌ی سازمان‌یابی منش‌ها، گرد آمدن‌شان در اطراف یک محور مفهومی مهم و کلیدی است. این معنای کلیدی، به عنوان جذب‌کننده‌ی عمل می‌کند و خوشه‌ای از منش‌های دارای ارتباط معنایی را به هم پیوند می‌دهد؛ معناهایی مانند قدرت، بقا، لذت، و هستی، نمونه‌هایی از این معانی محوری هستند.

علاوه بر محورهای معنایی مشترک، منش‌ها می‌توانند در اطراف محورهای تفاوت معنایی هم سازمان یابند. این محورها بر مبنای نوعی شکست تقارن مفهومی پدید می‌آیند. سه محور اصلی شکست تقارن معنایی در هر فرهنگ وجود دارد که قطب‌های حقیقت/ دروغ، خوب/ بد و زیبا/ زشت را از هم تفکیک می‌کند. چنان که گفتیم، این محورها به ترتیب علم و اخلاق و هنر را پدید می‌آورند و جهت‌گیری عملیاتی فرد نسبت به خود، دیگری و جهان را تعیین می‌کنند.

آنچه فرهنگ خوانده می‌شود، انبوهی از منش‌هاست که در زمینه‌ای جامعه‌شناختی از مجاری ارتباطی منتقل می‌شوند، از مغزی به مغز دیگر منتقل می‌گردند، و بر مبنای سود و زیانی که برای حامل‌شان به بار می‌آورند در جامعه ماندگار می‌شوند یا به تدریج منقرض می‌گردند. نکته‌ای که باید در مورد فرهنگ در نظر داشت، آن است که خود فعل تشخیص سود و زیان هم با واسطه‌ی منش‌هایی که معنای دقیق بقا/ لذت/ قدرت را تعیین می‌کنند، شکل می‌گیرد. بنابراین به هنگام تحلیل پویایی منش‌ها



باید این حقیقت را به یاد داشت که فرهنگ سیستمی خودسازمانده، خودزاینده، و خودارجاع است و بر مبنای معیارهای درونی خویش پویایی عناصر درونی‌اش - یعنی منش‌ها - را مدیریت می‌کند. (ب) مکتب‌هایی که به تحلیل مفهوم فرهنگ پرداخته‌اند، را می‌توان به سه گروه کلی تقسیم کرد<sup>۲۱۹</sup>:

- نخست، عام‌گرایان<sup>۲۲۰</sup> که فرهنگ‌ها را پدیدارهایی هم‌ریخت، مشابه، و برابر می‌دانند که خصلتی ایستا و تغییرناپذیر دارند. بر مبنای نظر این نظریه‌پردازان، تفاوت‌های مشاهده‌پذیر در میان فرهنگ‌های گوناگون همگی سطحی و فرعی و نامهم هستند و بنیاد تمام آنها به اصول و مبانی مشترکی بازمی‌گردد. نگرش‌های ساختارگرایانه و رویکردی میان‌رشته‌ای مانند جامعه‌شناسی زیستی در این گروه جای می‌گیرند.

- دوم، تکامل‌گرایان<sup>۲۲۱</sup> که به سلسله‌مراتبی از پیچیدگی فرهنگ‌ها اعتقاد دارند و برخی را عقب‌مانده‌تر از باقی می‌دانند. به نظر ایشان، معیاری بیرونی و عینی مانند سطح پیچیدگی یا سطح فن‌آوری وجود دارد که می‌توان بر مبنای آن فرهنگ‌ها را بر پلکان پیشرفتگی جای داد. اندیشمندان کلاسیک مانند اسپنسر، مارکس، وبر، پارسونز و دورکهم همگی هوادار شکلی از این نظریه بوده‌اند.

- در نهایت، نسبیت‌گرایان<sup>۲۲۲</sup> که امروزه نام‌شان با پست‌مدرن‌ها گره خورده است، هر دو اصل موضوعه‌ی هم‌ریختی و تکامل‌پذیری (پیشرفت) را مردود می‌دانند. آنها به فرهنگ‌هایی متکثر و از پایه متفاوت باور دارند که هر یک در شرایط خاص تاریخی و جغرافیایی خاص خود رشد کرده‌اند و برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های ویژه‌ای سازگار شده‌اند. نسبیت‌گرایان تمام معیارهای موجود برای رده‌بندی و مقایسه‌ی فرهنگ‌ها را محصولی از یک

---

<sup>219</sup> Shweder, 1991: 30- 50.

<sup>220</sup> Universalist

<sup>221</sup> Evolutionist

<sup>222</sup> Relativist



فرهنگ خاص می‌دانند، و شاخصی عینی و منصفانه برای مقایسه‌ی بیرونی تمدن‌ها را دست‌نیافتنی می‌دانند.

برای آن که تصویر روشنی از مدل خویش پیدا کنیم، باید موضع خود را در قبال اصول موضوعه‌ی هر یک از مکتب‌های یادشده مشخص کنیم. نظریه‌ی منش‌ها، مدلی تکاملی است؛ یعنی شاخصی عینی و بیرونی به نام پیچیدگی اجتماعی را در نظر دارد که معمولاً با گذر زمان در فرهنگ‌ها افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر، مدل مورد نظر ما اصل موضوعه‌ی «امکان در نظر گرفتن معیاری بیرونی برای مقایسه‌ی تمدن‌ها» را با دو تبصره می‌پذیرد:

- تبصره‌ی نخست آن که این پذیرش به آن معنا نیست که وابستگی این معیار به فرهنگی خاص انکار شود. به عبارت دیگر، فرض پیچیدگی به مثابه معیاری برای مقایسه‌ی تمدن‌ها، خود نوعی منش است که در فرهنگی خاص و جامعه‌ای ویژه شکل گرفته و تکثیر یافته است.

با توجه به پیش‌فرض‌های شناخت‌شناسانه‌ای که بخش‌های پیشین گوشزد شد، وقتی از بیرونی بودن یا عینی بودن یک شاخص سخن می‌گوییم، به هیچ عنوان ادعایی هستی‌شناختی را در نظر نداریم. یعنی بر این باور نیستیم که ذاتی بیرونی و دارای اصالت هستی‌شناختی به نام پیچیدگی وجود داشته باشد. منسوب کردن صفت بیرونی بودن و عینیت به شاخص پیچیدگی به آن معناست که این معیار به محور اخلاقی یا زیبایی‌شناسانه‌ی خاصی بستگی ندارد و مستقل از زمینه‌ی اخلاقی یا زیبایی‌شناسانه‌ی فرد و آرسی‌کننده، در چارچوب علم کنونی رسیدگی‌پذیر است.

- تبصره‌ی دوم آن که از مفهوم تکامل، معنایی خطی و جبرانگارانه را اراده نمی‌کنیم. تکامل فرآیندی است بغرنج و دیرپاب، که مسیرهای فرعی فراوان و شاخه‌های نوظهور بسیار دارد. این که فرهنگ جوامع انسانی در کل رو به پیچیده‌تر شدن دارد، تنها بازگو کردن قاعده‌ای در نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده است، و خصلت عمومی تمام سیستم‌های تکاملی را بیان می‌کند. این که فلان جامعه‌ی اسکیمو به دلیل شرایط خاص بوم‌شناسانه‌اش در



مسیر زمان ساده‌تر شده، یا این که تمدن آرتک پس از هزار سال شکوه و جلال در نهایت منقرض شد به هیچ عنوان ناقص مدل ما نیست، که برعکس، تأییدی تجربی بر حالات حدی<sup>۲۲۳</sup> آن محسوب می‌شود. پس نخستین گزاره‌ی مورد پذیرش نظریه‌ی منش‌ها در مورد فرهنگ، آن است که معیاری بیرونی و رسیدگی‌پذیر به نام پیچیدگی وجود دارد که نظام‌های فرهنگی به صرف خودسازمانده و خودزاینده بودن‌شان، در شرایط هنجارین آن را به تدریج در خود افزایش می‌دهند.

دومین موضع‌گیری به قضیه‌ی شباهت زیربنایی فرهنگ‌ها به هم مربوط می‌شود. چنان که گذشت، نظریه‌ی منش‌ها یک ساختار یکسان و مشترک را برای تمام عناصر فرهنگی - مستقل از دوره‌ی تاریخی و موقعیت جغرافیایی‌شان - قایل است. هم‌چنین مجموعه‌ای از مبانی مشترک زیست‌شناختی را در پایه‌ای‌ترین سطح فراز در نظر می‌گیرد که در تمام فرهنگ‌ها مشترک هستند. این مدل شباهت‌هایی بنیادی را در سطح زیست‌شناختی بین تمام فرهنگ‌ها قایل است، و نوعی همگرایی تکاملی را در میان سازوکارهای سازمان‌یافتگی منش‌ها تشخیص می‌دهد. این که تمام جوامع را می‌توان در چهار لایه‌ی فراز تحلیل کرد، به این نتیجه می‌انجامد که مبانی تحلیل‌پذیر مشترکی در تمام آنها وجود دارند. به عنوان مثال تمام فرهنگ‌ها خوشه‌هایی از منش‌ها را برای تعریف کردن مفاهیم مسأله‌زایی مانند قدرت، لذت و بقا پدید آورده‌اند و شکست تقارن سه‌گانه‌ی برسازنده‌ی علم، هنر، و اخلاق را تجربه کرده‌اند.

شباهت بنیادینی که در بند قبل ادعا شد، از اشتراک ساختار زیستی آدمیان و فراگیر بودن قواعد حاکم بر سازمان‌یافتگی اجتماعی‌شان برمی‌خیزد. انسان موجودی است که در تمام شرایط زیستی قابل تصور، ناچار است چند معمای اصلی را برای زنده ماندن حل کند. یعنی آدمیان به حکم انسان بودن‌شان با موضوعات مسأله‌زای مشترکی روبه‌رو هستند و



همین مسائل مشترک است که شباهت بعدی میان عناصر فرهنگی گوناگون را ایجاد می‌کند.

یکی از فراگیرترین پژوهش‌های میدانی انجام گرفته در حوزه‌ی فرهنگ، به کار مردم‌شناسی آمریکایی به نام مرداک مربوط می‌شود<sup>۲۲۴</sup>. مرداک عناصر فرهنگی را در طیف وسیعی از جوامع گردآورنده/ شکارچی، کشاورز، بوستانکار و مدرن مورد مقایسه قرار داد و آنها را در نظامی منطقی رده‌بندی کرد. او، در نهایت، به هفتاد و نه جنبه‌ی ظاهری فرهنگ‌های انسانی رسید که در میان تمام جوامع مشترک‌اند و در هشت دسته‌ی کلی جای می‌گیرند. مرداک این گروه‌های هشت‌گانه را به این ترتیب مرتب کرد: تهیه‌ی غذا و لباس، فن‌آوری ساخت خانه، اقتصاد و ترابری، تداخل فعالیت فردی و خانوادگی، رابطه‌ی جنسی و چرخه‌های زیستی (مثلاً کودکی- جوانی- پیری)، آداب کلی رفتار فردی، مجموعه‌ی بهداشت/ دین/ آموزش عمومی، و ساخت حاکمیت اجتماعی. دسته‌بندی مرداک مهم‌ترین مسائلی را که باید در یک جامعه‌ی انسانی حل شوند نشان می‌دهد.

پذیرش این حکم بنیادی نظریه‌های عام‌گرا، نیز، تبصره‌ای را می‌طلبد. آن هم این که وجود این مبنای مشترک به معنای آن نیست که منش‌های مشترکی در فرهنگ‌های گوناگون به وجود می‌آیند. تمام آنچه مورد نظر ماست، پافشاری بر شباهت بنیادین پرسش‌هایی است که جوامع گوناگون خود را با آن روبه‌رو می‌بینند، و شباهت الگوی کلی پاسخ‌گویی به این پرسش‌های مشترک. شباهت الگوی تکامل پاسخ‌ها، به معنای شباهت خودِ پاسخ‌ها نیست. منش‌ها پاسخ‌هایی هستند که برای سازگار کردن مردم با محیط اطراف‌شان تخصص یافته‌اند. هر محیط و هر شرایطی نسخه‌ی خاصی از این پرسش‌های بنیادین را طرح می‌کند و هر فرهنگی هم به شیوه‌ی خاص خود به آن پاسخ می‌دهد.

نظریه‌ی منش‌ها با نظریه‌های نسبی‌گرا هم وجه اشتراکی دارد. آن هم در این جاست که نسبی بودن ذاتی تمام ارزش‌دآوری‌ها و پا در هوا بودن

---

<sup>224</sup> Murdock, 1971.



تمام معیارهای مقایسه‌ی تمدن‌ها را، از منظر هستی‌شناختی، می‌پذیرد. اما این به معنای اظهار عجز از کنکاش در ماهیت فرهنگ‌ها و روابطشان نیست. تعمیم دادن حکم هستی‌شناسانه‌ی نسبیّت به سطح شناخت‌شناسانه پیامدی جز ابتر کردن روند شناسایی تمدن‌ها ندارد. با وجود این، نظریه‌ی منش‌ها ابزاری سودمند برای نقد درونی خویش به دست می‌دهد. آن هم تنها با در نظر گرفتن خود این نظریه به عنوان یک منش، و تحلیل کردن شاخص‌های حاکم بر پویایی ارزش و معنای آن ممکن است.

## گفتار سوم: رده‌بندی منش‌ها

منش‌ها را می‌توان بر مبنای متغیرهای حاکم بر هر یک از سه زیرواحدِ ساخت معنایی، دستور، و قلاب رده‌بندی کرد. در این جا رده‌بندی از سطح دقیق‌ترین و ریزبینانه‌ترین متغیرهای هر زیرواحد برای تفکیک کوچک‌ترین و خردترین منش‌ها آغاز می‌شود و کار تا تعریف معیارِ دسته‌بندی منش‌های بزرگ‌تر و ابرمنش‌ها ادامه می‌یابد.

### ۱. رده‌بندی بر مبنای قلاب

الف) نوع قلاب - منش‌ها را بر حسب نوع قلاب می‌توان به دو دسته‌ی مثبت و منفی تقسیم کرد:

منش‌های مثبت: کانون ارجاع‌شان قابل ترجمه به لذت است. یعنی با افزایش قدرت و بقا و لذت و معنا پیوند دارد. این منش‌ها معمولاً به رفتاری فعال می‌انجامند. حضور این منش‌ها گشوده شدن فضای حالت رفتاریِ حامل‌شان را به دنبال دارد و گزینه‌های رفتاری جدیدی را در اختیار وی





قرار می‌دهد. بخش مهمی از منش‌های دارای قلاب مثبت با قمارهایی رفتاری سر و کار دارند که می‌تواند به افزایش چشم‌گیر لذت، یا بروز رنج بینجامد. به عبارت دیگر، بسیاری از قلاب‌های مثبت تمایل به داو بستن، یا همان ریسک‌پذیری، را در حامل‌شان افزایش می‌دهند. جم‌های (جفت‌های متضاد معنایی) رایج در این منش‌ها عبارتند از: برد/ باخت، پیروزی/ شکست، کنجکاو/ تخیل و به طور کلی پرسش‌هایی با این قالب: «چگونه می‌توان... را انجام داد؟».

منش‌های مربوط به بازی، کنجکاو علمی، آفرینش هنری، جوک‌ها و شوخی‌ها، و عناصر ادبی همگی از منش‌های دارنده‌ی قلاب مثبت هستند. منش‌های منفی: منش‌هایی که قلاب منفی دارند، در کانون ارجاع معنایی‌شان رنج یا امور مترادف با آن در سایر سطوح فراز (مرگ، ضعف، پوچی) را دارند. این منش‌ها بیشتر به خطرها و تهدیدهای موجود در محیط پیرامونی سیستم مربوط می‌شوند و رفتار فرد را طوری سازماندهی می‌کنند که از مخاطره پرهیز کند. به این دلیل منش‌های دارای قلاب منفی معمولاً با انفعال، وارد نشدن به بازی‌های دارای داوهای کلان، و کناره‌گزینی از محیط همراه است. این منش‌ها فضای حالت رفتار فرد را منقبض می‌کنند و تعداد گزینه‌های در دسترس وی را کاهش می‌دهند. آنان به تمایزهای معنایی مجاز/ غیرمجاز، بیمارگونه/ سالم، عاقلانه/ دیوانه‌وار، مجرمانه/ غیرمجرمانه، و شایسته/ ناشایسته ارتباط دارند، یعنی متغیرهایی که می‌توانند به هنجار/ ناهنجار فرو کاسته شوند. آنچه فوکو زیر عنوان نهادهای انضباطی (بیمارستان، تیمارستان و زندان) مورد کاوش قرار داده است، در واقع، پیامدهای نهادینه شدن منش‌های دارای قلاب منفی هستند. معمولاً منش‌های این رده با پرسش «چگونه می‌توان از... پرهیز کرد؟» پیوند دارند.

منش‌های مربوط به قواعد بهداشتی، تابوهای اجتماعی، مناسک مربوط به پرهیز غذایی و جنسی، آداب معاشرت، و ممنوعیت‌های اخلاقی و حقوقی دارای قلاب منفی هستند. رسم سبت یهودیان - که بر مبنایش در روز



شنبه هیچ کاری (حتی آشپزی) نمی‌کنند - یک منش دارای قلاب منفی است. در مقابل یک دستور آشپزی را می‌توان منشی با قلاب مثبت دانست. (ب) نوع لذت - چنان که گفتیم، سه نوع لذت را می‌توان در سطح روان‌شناختی تشخیص داد. منش‌ها را بر مبنای آن که قلاب‌شان به کدام یک از این سه نوع لذت مربوط باشد می‌توان به سه دسته‌ی زیستی، دروغین و راستین تقسیم کرد. ناگفته پیداست که در هر مجموعه هر دو نوع منش‌های دارای قلاب مثبت و منفی را می‌توان یافت.

**منش‌های زیستی؛** آنهایی هستند که الگوهای رفتاری مربوط به کنش‌های پایه‌ی زیستی را صورت‌بندی می‌کنند. این منش‌ها، سازنده‌ی زیربنای مشترک و مبنای شباهت میان فرهنگ‌های گوناگون هستند. هشت حوزه‌ی عمومی فرهنگ مورد نظر مرداک، همه در این منش‌ها ریشه دارند و با وجود تفاوت‌هایی بین‌فرهنگی که در میان‌شان وجود دارد، محافظه‌کارترین و پایدارترین منش‌ها را در محورهای تاریخی و جغرافیایی تشکیل می‌دهند. این منش‌ها از نظر محتوای اطلاعاتی و نظام ارجاعی به نسبت ساده هستند و شاخه‌زایی و گونه‌زایی‌شان به دلیل وابستگی به زمینه‌ای مادی/اقتصادی، محدود است. منش‌هایی مانند منع زنا با محارم، شیوه‌های تهیه‌ی غذا و آشپزی، قواعد پایه‌ی بهداشت، و منش‌های مربوط به رفتار جنسی معطوف به باروری، نمونه‌هایی از این گروه هستند.

**منش‌های دروغین؛** آنهایی هستند که رفتارهای منتهی به تحریک شیمیایی شبکه‌ی لذت را راه‌اندازی می‌کنند. این منش‌ها با توجه به آنچه گذشت، تُنک‌مایه، کم‌شاخه و به لحاظ معنایی فقیر هستند. مهم‌ترین ریشه‌ی این فقر محتوایی، پیوند نخوردن لذت‌های دروغین با مرجع معنایی خارجی است. لذت‌های دروغین، در واقع، نوعی اتصال کوتاه را در درون مغز ایجاد می‌کنند و شبکه‌ی لذت را از دسترس نظام‌های عالی‌تر پردازشی که تولیدکننده‌ی معنا هستند، خارج می‌سازند. به همین دلیل هم دست و پا شکسته بودن ساخت ارجاعی این منش‌ها و کم بودن تعداد و قدرت گونه‌زایی‌شان دور از انتظار نیست. منش‌هایی که به آماده‌سازی و استفاده از



مواد مخدر مربوط می‌شوند، از فوت و فن چپق چاق کردن گرفته تا فن‌آوری تولید هروئین، همه در این رده می‌گنجند.

منش‌های راستین؛ منش‌هایی هستند که با لذت‌های ناشی از پردازش اطلاعات گره خورده‌اند. این منش‌ها، هم از نظر شاخه‌زایی و تنوع و هم از نظر غنای معنایی و پیچیدگی سطوح ارجاع، گسترده‌ترین لایه از منش‌ها را تشکیل می‌دهند. به تعبیری منش‌های راستین در برگرنده‌ی تمام سپهر معنایی یک فرهنگ هستند و تصویر ذهنی «من»‌های وابسته به آن فرهنگ را از هستی در بر می‌گیرند. سیطره‌ی این منش‌ها بر کل لایه‌های معنایی چنان فراگیر است که منش‌های زیستی و دروغین تنها به صورت ضمیمه‌هایی بر آنها مجال ظهور می‌یابند. از این راه، منش‌های زیستی و دروغین همواره با معنایی فراتر از بقا و لذت پیوند می‌خورند و پس از بازتفسیر شدن، در پیکره‌ی منش‌های راستین جذب می‌گردند. آنچه نویسنده‌ای مانند کاستاندا در مورد ابعاد عرفانی استفاده از مواد توهم‌زا نوشته، یا مفاهیم اساطیری‌ای که با خوردن آجیل مشکل‌گشا گره خورده، از پیامدهای این جذب‌شدگی هستند.

پ) درجه‌ی لذت‌زایی - شاخص دیگری که به قلاب مربوط می‌شود و می‌تواند به عنوان معیاری برای تقسیم‌بندی منش‌ها مورد استفاده قرار گیرد، درجه‌ی لذت‌زایی یک منش است. در این‌جا منظور از لذت، در ضمن قدرت و بقا و معنا نیز هست. این سه، متغیرهای کلیدی سایر سطوح فراز هستند که در سطح روان‌شناختی به لذت ترجمه می‌شود.

چنان که گذشت، بخت بقای یک منش بسته به مقدار لذتی است که در سطح روان‌شناختی برای حامل خویش ایجاد می‌کند. منش‌ها را بر حسب مقدار این لذت، و زمان رسیدن به آن می‌توان تقسیم‌بندی کرد. به طور کلی دو نوع راهبرد عمومی را در لذت‌زایی منش‌ها می‌توان تشخیص داد:

برخی از منش‌ها، مقدار کمی از لذت را در مدتی کوتاه تولید می‌کنند و به این ترتیب حاملان‌شان را به تکثیر خود تشویق می‌کنند. این منش‌ها، در واقع، راهبردی کمی را برای تکثیر شدن برگزیده‌اند. این منش‌ها به سادگی



در شبکه‌ی عصبی جذب و واگشایی می‌شوند، به راحتی در مجاری اطلاعاتی صورت‌بندی می‌گردند، و به سرعت از فردی به فرد دیگر انتقال می‌یابند. اندازه‌ی این منش‌ها معمولاً کوچک است و از نظر ساخت معنایی نوعی منش ساده محسوب می‌شوند. هر سه نوع از منش‌های زیستی، دروغین یا راستین در این میان دیده می‌شوند و سرعت تکثیر و گونه‌زایی‌شان هم زیاد است. معمولاً لذت ناشی از این منش‌ها ارتباطی با بقای حامل‌شان ندارد. نمونه‌هایی از این منش‌ها عبارتند از: مد شدن یک شیوه‌ی تغذیه (مثلاً خوردن ذرت مکزیک‌ی در تهران)، رواج روشی از استعمال مواد مخدر (مثلاً ترکیب کردن حشیش و تنباکو)، یا بسته‌های معنایی کوچک و شادی‌آور (مثل جوک).

برخی از منش‌ها از راهبرد کیفی استفاده می‌کنند. یعنی مقدار زیادی از لذت را در مدت زمانی طولانی‌تر برای حامل‌شان ایجاد می‌کنند. چنین منش‌هایی به سادگی قابل انتقال نیستند، و تنها در پیوند با شبکه‌ای از منش‌های دیگر لذت موعود را پدید می‌آورند. به همین دلیل هم معمولاً به صورت خوشه‌هایی از منش‌ها یا ابرمنش‌هایی بزرگ در مغزها حضور دارند. جذب و استفاده از این منش‌ها مستلزم صرف زمان و انرژی زیادی است و در مقابل، پس از منتقل شدن این منش‌ها به مغز حامل‌شان، پاداش زیادی نصیب حامل منش می‌شود. این منش‌ها معمولاً شایستگی زیستی و بخت بقا را هم به شکلی غیرمستقیم افزایش می‌دهند. تمام دارندگان این راهبرد از رده‌ی منش‌های راستین هستند و پیچیده و بزرگ می‌باشند. یک نظریه‌ی علمی، یک زبان بیگانه، مهارتی پیچیده مانند به کارگیری یک ساز موسیقی یا یک هنر رزمی، و عناصر هنرمندانه مانند یک شعر پیچیده یا داستانی عمیق، نمونه‌هایی از منش‌های دارای راهبرد کیفی هستند.

در مورد این دو راهبرد باید دو نکته را خاطر نشان کرد:

- نخست آن که این دو راهبرد دو سر یک طیف هستند و در حالت عادی ترکیبی از هر دو راهبرد در یک منش یافت می‌شود.
- دوم آن که راهبردهای دوگانه‌ی مشابهی را در سایر سیستم‌های تکاملی هم می‌توان باز یافت. مشهورترین نمونه از سیستم‌های تکاملی دارای راهبرد



کمی و کیفی را در جانداران می‌توان سراغ گرفت. رده‌هایی از جانوران (مانند جوندگان) - که عمری کوتاه، اندازه‌ای کوچک، و پیچیدگی اندکی دارند - در مدتی کوتاه در تعداد زیاد تکثیر می‌شوند و در رقابت با رده‌هایی مانند فیل‌سانان و آب‌بازان (نهنگ‌ها) - که موجوداتی غول‌آسا، پیچیده و دراز عمر را با سرعت تکثیر پایین در بر می‌گیرند - پهلو می‌زنند.

## ۲. رده‌بندی بر مبنای دستور

**الف) گرانگه معنایی:** چنان که گفتیم، سه قلمرو متفاوت کارکردی (علم - اخلاق - هنر) را بر مبنای سه جم (درست/ نادرست، خوب/ بد و زشت/ زیبا) می‌توان تعریف کرد.

این سه حوزه، مجموعه‌ای پرشمار از ابرمنش‌های رقیب را در خود جای می‌دهند که بر سر تعیین حد و مرز این تمایزهای معنایی با هم رقابت می‌کنند. می‌توان در هر نظام اجتماعی شبکه‌ای همخوان از ابرمنش‌ها را تشخیص داد که هر کدام به یکی از این سه حوزه تعلق دارند و در پیوند با قدرت سیاسی، نوع خاصی از ساخت سلطه را در بستر اجتماعی خود پشتیبانی می‌کنند. ابرمنش‌های پیرومندی که از رقابت بر سر تعیین حد و مرز آن جفت‌های سه گانه سربلند بیرون می‌آیند، چارچوب‌هایی معنایی هستند که نزد جامعه‌شناسان با نام مشروعیت سیاسی (وبر)، ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم (مارکس)، هژمونی غالب (مارکوزه) و اسطوره‌ی اجتماعی (سورل) مورد اشاره قرار می‌گیرند.

به عنوان مثال، آنچه در جامعه‌ی امروز آمریکا وجود دارد، پیوند عقلانیت علمی - تجربی (ابرمنشی از حوزه‌ی علم) با اخلاقیات دورگه‌ی مسیحی - لیبرال (از حوزه‌ی اخلاق)، و هنر التقاطی - بازنماینده (در قلمروی زیبایی‌شناسی) است. این ترکیب امروز بر فضای فرهنگی کشورهای پسا صنعتی چیره شده است، اما، باید آن را (مانند تمام سرمشق‌های غالب دیگر) امری گذرا و موقت دانست. چنان که در ثلث اول قرن گذشته‌ی



میلادی چارچوب فاشیستی، و پیش از آن هم نگرش استعماری بر اروپا حاکم بود.

ساختار فرهنگی آلمان نازی در این میان مثالی جالب توجه است، چرا که نشان می‌دهد ابرمنش‌های پیوندخورده با یکدیگر لزوماً نباید در تمام زوایای نظری همخوان باشند. نازیسم، در واقع، محصول پیوند عقلانیت تکامل‌گرای قرن نوزدهمی با اخلاق رمانتیک-عقل‌ستیز پان‌ژرمنی و زیبایی‌شناسی رمانتیک-روستایی اتریشی بود. این به آن معناست که ابرمنش علمی حاکم بر آلمان نازی با ابرمنش اخلاقی و و هنری آن در تعارض بود. قالب تعیین‌کننده‌ی حقیقت، از عقلانیت مثبت داروینیستی و تعمیم یافتنش به سطح اجتماعی دفاع می‌کرد، در حالی که نظام تعریف زیبایی و اخلاق ساختی اساطیری و عقل‌ستیز داشت و سخت زیر تأثیر جنبش سیاسی رمانتیست‌ها بود.

پس باید به این امر توجه داشت که غلبه‌ی مقطعی ابرمنش‌های خاصی از هر حوزه و پیوند خوردن‌شان با ابرمنش‌های همخوان حوزه‌های دیگر، به معنای حذف سایر ابرمنش‌های رقیب، یا پایداری دیرپای آن ترکیب مسلط نیست. دیر یا زود پویایی اجتماعی چالش‌هایی را بر سر راه این سه حوزه قرار می‌دهد که ابرمنش هر حوزه به شکلی خاص، و متفاوت با بقیه، با آن برخورد می‌کند. به این ترتیب، به دنبال جدا شدن مسیر پویایی ابرمنش‌هایی که تا آن هنگام با هم پیوند خورده بودند، دوران تسلط آن چارچوب معنایی مسلط به پایان می‌رسد. با وجود این، با تقسیم فرهنگ به سه حوزه‌ی دستوری یادشده و تمایز قایل شدن بین منش‌های منسوب به قدرت مسلط و سایر منش‌های سرکوب شده، به معیاری به نسبت دقیق برای رده‌بندی منش‌ها دست می‌یابیم.

نکته‌ای که باید در این میان مورد توجه قرار گیرد، خصلت طیفی و قطب‌گونگی سه سطح جم (جفت متضاد معنایی) مرکزی است. منش‌های خالصی که تنها به یکی از این سه حوزه تعلق داشته باشند، همواره در کنار منش‌ها - و ابرمنش‌هایی - دیده می‌شوند که دورگه هستند و از ترکیب معانی مربوط به دو یا چند حوزه زاده شده‌اند. نظریه‌های علمی



تحلیل‌کننده‌ی رفتار زیبایی‌شناسانه در انسان، و اظهارنظرهای اخلاقی در مورد هنر یا علم خوب و بد و پست و عالی، نمونه‌هایی از این منش‌های دورگه‌اند.

آن سه جم مرکزی، یعنی جفت‌های متضاد ساخت معنایی (یعنی موضوع) منش را هم تعیین می‌کنند. موضوع، بخشی از ساخت معنایی منش است که محور ارجاع آن را تعیین می‌کند. این که معنای فلان منش به کدام پدیدار در من/ دیگری/ جهان مربوط می‌شود، به کمک نظامی از ارجاع‌ها تعیین می‌شود که روی هم رفته موضوع منش را برمی‌سازند.

ب) نوع رفتار تولیدشده: دستور منش، اطلاعات مربوط به تغییر رفتار حامل انسانی‌اش را در بر می‌گیرد. بنابراین منش‌ها را می‌توان بر حسب نوع رفتار مندرج در دستورشان نیز رده‌بندی کرد.

یک راه برای رده‌بندی رفتارشناسانه‌ی منش‌ها، توجه به مرجع کنش است. منش‌ها را بر حسب زمینه‌ی ارجاع رفتارشان می‌توان به منش‌های مربوط به من، دیگری و جهان تقسیم کرد. این سه نوع رفتار با حوزه‌های فرهنگی سه گانه‌ی بند پیشین انطباق دارند و ادامه‌ی آن محسوب می‌شوند.

معیار دیگر رده‌بندی منش‌ها، درجه‌ی خودآگاهانه بودن رفتار صادرشده از آنهاست. منش‌های خودآگاه، آنهایی هستند که با نظام‌های نمادین «دوباره - بازنماینده‌ی»<sup>۲۲۵</sup> معنا صورت‌بندی می‌شوند. این که منش‌ها در این سطح جدید بازنمایی مجدد بشوند یا نه، می‌تواند به عنوان معیاری برای رده‌بندی‌شان مورد استفاده قرار گیرد. بر این مبنا منش‌ها به دو دسته‌ی خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم می‌شوند.

---

<sup>225</sup> Re-representation عبارتی است خودساخته، برای اشاره به این حقیقت که منش‌های

خودآگاه دو بار در سطح سیستم پردازشی مغزمان بازنمایی می‌شوند. یک بار به صورت الگویی از فعالیت نورون‌ها، و بار دوم در قالب صورت‌بندی شدن در نظام‌های نمادین قراردادی، و دوباره - بازنمایی نامی است برای این حالت اخیر.



**منش‌های خودآگاه؛** آنهایی هستند که در سطح نظام‌های نمادین قراردادی - و به ویژه زبانی - صورت‌بندی شوند. این منش‌ها با مجاری ارتباطی متنوع و گسترش یافته‌ی زبانی ارتباطی مداوم دارند و بخت‌شان برای تکثیر شدن بسیار زیاد است. رفتارهایی که توسط این منش‌ها تولید می‌شود، نقطه‌ی ارجاعی ذهنی دارند که در قالب نمادها و معناهای روشن و قراردادی جای گرفته‌اند، و بنابراین برای کنش‌گر انسانی - و همچنین دیگری تعمیم‌یافته‌ی درون ذهنش - شناخته شده‌اند. این کردارها همان رفتار خودآگاه ما را تشکیل می‌دهند.

**منش‌های ناخودآگاه؛** آنهایی هستند که در این سطح دوباره - بازنمایی نمی‌شوند. این منش‌ها با وجود گستردگی‌شان در شبکه‌ی عصبی، برای ذهن کنش‌گر ناشناخته هستند و به همین دلیل هم در سطح خودآگاه به عنوان حالاتی بیمارگونه (فروید)، اختلال‌هایی در کنش ارتباطی (هابرماس)، و نوفه (لومان) ارزیابی می‌شوند. در واقع، کنش‌گران انسانی میان بخش مهمی از منش‌ها با منش‌واره‌ها فرق نمی‌گذارند و هر دو را به عنوان تداخل‌هایی رفتاری از مرجعی ناشناختنی تجربه می‌کنند. با وجود این، منش‌های ناخودآگاه و منش‌واره‌ها از دو جنبه با هم تفاوت دارند:

- نخست آن که منش‌واره‌ها فاقد، و منش‌های ناخودآگاه دارای ساخت معنایی هستند. به عبارت دیگر، منش‌های ناخودآگاه نوعی منش کامل هستند و در سطح شبکه‌ی عصبی به پدیدارهایی در بیرون یا درون سیستم ارجاع می‌دهند، هرچند ذهن حامل‌شان تصویری خودآگاه از این معنا برنمی‌سازد. بر اساس شیوه‌ی چفت و بست شدن منش‌های ناخودآگاه با سایر منش‌ها، و امکان ورودشان به عرصه‌ی خودآگاهی، و انسجام رفتارهایی که تولید می‌کنند، معنادار بودن‌شان آشکار می‌شود. اما منش‌واره‌ها معنا ندارند. آنها در واقع سیستم‌هایی انگل‌گونه هستند که تنها از دستور و قلاب تشکیل یافته‌اند و معنایی را حمل نمی‌کنند؛

- تفاوت دوم میان این دو، به شیوه‌ی تبدیل شدن‌شان به منش‌های خودآگاه مربوط می‌شود. منش‌های ناخودآگاه بدون جهشی ساختاری و تنها





به دنبال رمزگذاری شدن در نظام‌های نمادین قراردادی، به منش‌های خودآگاه تبدیل می‌شوند. اما منش‌واره‌ها باید ابتدا جهشی را تجربه کنند و به کمک آن ساختی معنایی و کانونی ارجاعی را کسب کنند. پس از این مرحله، منش‌واره در واقع به یک منش ناخودآگاه تبدیل شده است و می‌تواند دوباره - بازنمایی بشود یا نشود. تبدیل شدن آن به منش خودآگاه در گرو این بازنمایی مجدد است که با روندی مشابه با دگردیسی منش‌های ناخودآگاه به خودآگاه انجام می‌پذیرد.

**پ) کارکرد تکاملی:** مغز انسان، چنان پیچیده است که محورهای ارجاعی لذت و بقا در آن از هم تفکیک شده‌اند. چنان که گذشت، می‌توان با ترکیب کردن مفهوم لذت و بقا، سه نوع لذت را از هم تفکیک کرد. این که چه نوع لذتی برای کنش‌گر انسانی به عنوان انگیزه‌ی تکثیر منش محوریت پیدا کند، معیاری بود که برای رده‌بندی منش‌ها به زیستی، دروغین و راستین مورد استفاده قرار گرفت. این معیار به قلاب منش مربوط بود.

اما منش‌ها را بر حسب رفتاری که تولید می‌کنند، و تنها در ارتباط با محور بقا، نیز می‌توان تقسیم‌بندی کرد. رفتار تولید شده توسط منش‌ها به دستورشان مربوط می‌شود و بنابراین نوعی دیگر از رده‌بندی را برای‌مان ممکن می‌سازد.

می‌توان منش‌ها را بر حسب تأثیرشان بر بخت بقای حامل انسانی‌شان، به سه گروه تقسیم کرد:

**منش‌های سودمند؛** آنهایی هستند که اندوخته‌ی معنایی، مقدار لذت، میزان قدرت اجتماعی و بخت بقای حامل را افزایش می‌دهند. با توجه به وابسته بودن سپهر منش‌ها بر بستر زیست‌شناختی آدمیان، بخش عمده‌ی منش‌ها از این دسته‌اند. چون منش‌های کاهنده‌ی عمر حامل، شمار مغزهای بالقوه‌ای را کم می‌کنند که، در واقع، زمینه‌ی تکثیر خودشان هستند. این منش‌ها در شرایط عادی در جریان انتخاب طبیعی از بین می‌روند و جای خود را به منش‌های سودمندی می‌دهند که نوعی بازی برنده- برنده را با حامل‌های‌شان در پیش می‌گیرند.



هر دو لایه‌ی همانندساز (ژنتیکی و منشی) موجود در جوامع انسانی تنها در پیوند با هم امکان بقا دارند، و بنابراین الگوی غالب اندرکنش‌شان، افزایش قدرت تکثیر (یا شایستگی زیستی) هر دو را تضمین می‌نماید. منش‌های فن‌آورانه، از حوزه‌ی علم، برجسته‌ترین مثال از منش‌های سودآور هستند. منش‌هایی که کشاورزی را برای انسان ممکن ساختند، در هزاره‌ی سوم پیش از میلاد انفجاری در جمعیت‌های انسانی را پدید آوردند، و منش‌های مربوط به فن‌آوری فلز آهن هم الگویی مشابه را در ۱۲۰۰ پ. م. ایجاد کردند. هر انفجار جمعیتی، به معنای رابطه‌ی دو سویه‌ی موفق است که در میان منش‌ها و سازواره‌های زیستی حامل‌شان برقرار شده، و چرخه‌ی تشدیدشونده‌ای از بازتولید متقابل‌شان را ممکن می‌سازد.

**منش‌های اخلاقی؛** این دسته از منش‌ها هم معمولاً سودمند هستند. مشهورترین مثال در این میان، منش جهانگیری است که کشتن خویشاوند یا هم‌قبیله‌ای را امری غیراخلاقی قلمداد می‌کند. به این شکل، علاوه بر بالا رفتن بخت بقای افراد هم‌دودمان، امکان تکثیر منش‌های مشترک در افراد همسایه و خویشاوند نیز افزایش می‌یابد.

**منش‌های زیان‌بار؛** اما در برابر منش‌های یادشده، منش‌هایی هستند که قدرت/ لذت/ معنا و احتمال بقای کنش‌گر انسانی حامل‌شان را کاهش دهند. این منش‌ها هنگامی ایجاد می‌شوند که راهبردهای تکثیر همانندسازهای فرهنگی (منش‌ها) و زیستی (بدن‌ها) با هم تداخل و تعارض پیدا کند. در این شرایط دو حالت می‌تواند رخ دهد. نخست آن که، همانندسازهای انسانی به باری منش‌هایی سرکوبگر، تکثیر منش‌هایی خاص را محدود کنند. این پدیده را **سانسور** می‌نامیم و به زودی بیشتر به آن خواهیم پرداخت. دیگری آن است که منش‌ها بخت بقای کنش‌گران انسانی را محدود کنند، و در این حالت زیان‌بار خوانده می‌شوند.

منش‌های زیان‌بار می‌توانند دو شکل داشته باشند. اگر ساختاری ساده داشته باشند و بدون بیشتر کردن قدرت تکثیر خود تنها در راستای حذف حاملان‌شان عمل کنند عمری بسیار کوتاه پیدا می‌کنند. چنین منش‌هایی به صورت رفتارهایی موضعی و محدود، و معمولاً **خودویرانگر**، در سطح



اجتماعی نمود می‌یابند. خودکشی‌هایی زنجیره‌ای که گه‌گاه به صورت اپیدمی بروز می‌کند نمونه‌ای از رفتارهای ناشی از منش‌های زیان‌بار است.<sup>۲۲۶</sup> هم‌چنین فرقه‌های آخرالزمانی‌ای که خودکشی پیروانشان را تبلیغ می‌کنند هم در این رده می‌گنجند. فرقه‌ی معبد مردم<sup>۲۲۷</sup> نمونه‌ی بارزی در این میان است. باورهای تبلیغ‌شده در این فرقه طی دهه‌ی ۱۹۷۰ م. به صورت ابرمنشی پیچیده تکامل یافتند. در سال ۱۹۷۸ م. رهبر این فرقه، رورند جیم جونز<sup>۲۲۸</sup>، و ۹۰۰ نفر از پیروانش در جنگل‌های گویان به طور گروهی خودکشی کردند<sup>۲۲۹</sup>. به این ترتیب، با نابودی کل حاملان این منش‌های زیان‌بار خودشان نیز منقرض شدند.

منش‌های خنثا، منش‌هایی هستند که بر سرعت تکثیر بدن‌های حامل‌شان اثر معنی‌داری ندارند. این منش‌ها تنها در پیوند با بخش‌های مستقل از بقای لذت/قدرت/معنا تکثیر می‌شوند و ممکن است بخت بقای حاملان‌شان را کم یا زیاد کنند. این منش‌ها با محور بقا ارتباطی ساختاری ندارند و وابسته به شرایط محیطی ارتباطی افزاینده یا کاهنده با آن برقرار می‌کنند و به صورت منش‌هایی سودمند یا زیان‌بار جلوه می‌نمایند. مدهای زودگذر لباس جوانان، آداب معاشرت، تعارفات زبانی، بخش عمده‌ی جوک‌ها و ترانه‌ها و شایعه‌ها و رمان‌های بی‌سر و تهی که ناگهان خواندن‌شان باب می‌شود، نمونه‌هایی از این منش‌ها هستند.

در تمام سیستم‌های تکاملی، الگوهایی مشابه با سه نوع منش یادشده را می‌توان یافت. به ویژه در میان همانندسازهای زیستی، پیچیدگی چندان چشمگیر است که گاه به کشمکشی درون‌ژنومی می‌انجامد. این همان است که برای نخستین بار توسط داوکینز با نام ژن خودخواه معرفی شد و تمایل برخی از ژن‌ها برای تکثیر شدن به هر قیمت - حتی به بهای نابودی بدن حامل‌شان - را ممکن دانست. این تعارض‌های درونی در میان منش‌ها

<sup>226</sup> Manderson, 2001.

<sup>227</sup> The people's temple sect

<sup>228</sup> Reverend Jim Jones

<sup>229</sup> Dawkins, 1993 (c).



با آن شکلِ بغرنج و در هم تنیده‌ی زیستی‌اش دیده نمی‌شود. یعنی در سپهر فرهنگی با الگوهایی بسیار ساده‌تر از نظام زیستی سر و کار داریم. در سیستم ژنومی جانداران نیز همانندسازها به سه گروه تقسیم می‌شوند. آنهایی که بر شایستگی زیستی دارنده‌شان تأثیری ندارند اگرچون خوانده می‌شوند و اصولاً به پروتئین - و بنابراین کارکرد زیستی - ترجمه نمی‌شوند. آنهایی که بیان می‌شوند و در قالب پروتئین‌ها عملکردی را در ساخت سلولی بر عهده می‌گیرند، خودشان دو نوع کارکردی<sup>۲۳۰</sup> و کژکارکردی<sup>۲۳۱</sup> دارند. ژن‌های کارکردی سازوکارهای حیاتی موجود را مدیریت می‌کنند و بقا را ممکن می‌سازند. در مقابل، ژن‌های کژکارکردی با ایجاد حالات بیمارگونه بخت بقای موجود را کاهش می‌دهند. ژن‌های سازنده‌ی پروتئین‌های اصلی بدن (هموگلوبین، گیرنده‌های غشاء و...) کارکردی، و ژن‌های بیماری‌زا (سرطان‌زاها<sup>۲۳۲</sup>، برخی از عوامل خودکشی سلولی<sup>۲۳۳</sup> و...) کژکارکردی هستند.

### ۳. رده‌بندی بر مبنای ساخت معنایی

الف) سادگی: منش‌ها را می‌توان بر حسب پیچیده یا ساده بودن‌شان رده‌بندی کرد.

شاخص‌های اصلی که می‌توانند برای رده‌بندی منش‌ها مورد استفاده قرار گیرند عبارتند از: تعداد نمادهای لازم برای رمزگذاری واحدهای معنایی منش‌ها، که در نظام‌های زبانی می‌تواند همتای واژگان فرض شود. و در مرتبه‌ی بعدی، تراکم روابط درونی میان این عناصر و شیوه‌ی ارجاع ترکیب‌شان به معنا.

<sup>230</sup> functional

<sup>231</sup> dysfunctional

<sup>232</sup> Oncogenes

<sup>233</sup> Apoptosis



بر مبنای این دو شاخص، می‌توان دو نوع اصلی از منش‌ها را تشخیص داد:

**منش‌های علمی:** منش‌هایی که با تعداد زیادی از واژگان، و تعداد کمی از روابط بیناواژگانی صورت‌بندی می‌شوند. این نوع منش‌ها را می‌توان به پیروی از اندیشمندان فرانسوی، به ویژه میشل لودوف<sup>۲۳۴</sup>، «علمی» نامید. این منش‌ها به دلیل شفافیت روابط درونی‌شان، می‌توانند حجم زیادی پیدا کنند و مقدار زیادی از اطلاعات را منتقل نمایند. تعداد زیاد واژگان در این منش‌ها به آن معناست که هر واژه حوزه‌ی تنگ و محدودی از ارجاع‌های معنایی را شامل می‌شود و معنای روشن و دقیقی را حمل می‌کند. شفاف بودن روابط درونی بین واژگان هم به آن معناست که این انبوه معانی رمزگذاری شده در بسیاری از واژگان، ارتباطاتی ساده و سرراست با هم پیدا می‌کنند و بنابراین به سادگی می‌توانند فهمیده شوند.

منش‌هایی که به این شکل صورت‌بندی می‌شوند، در دو حوزه‌ی اصلی از فرهنگ تبلور یافته‌اند، که عبارتند از زبان کودکان، و زبان علم.

زبان کودکان، به دلیل تازه‌کار بودن مغز کودک و تجربه‌ی اندکش در استفاده از رمزگان زبانی، چنین ساختاری دارد. در ابتدای کار هم تعداد واژگان در کودک کم است و هم تعداد روابط، و تا چند سال، با وجود افزایش سریع تعداد واژگان، روابط درونی هم‌چنان ساده باقی می‌ماند. در واقع سرعت رشد روابط درونی زبان نسبت به عناصر آن به قدری کم است که تسلط بر ساخت‌های زبانی دارای روابط درونی متراکم (زبان استعاره‌ی و شاعرانه) برای بسیاری از مردم هرگز ممکن نمی‌شود! منش‌های منتقل‌شده در کودکان هم از این محدودیت ساختار رمزگذارشان تبعیت می‌کنند و معانی شفاف و روشن و سرراستی را در بر می‌گیرند.

زبان کودکانه با ساختار ویژه‌اش از دو جنبه اهمیت دارد. نخست آن که به دلیل روابط درونی شفافش، و زودفهم بودنش، می‌تواند منش‌هایی با اندازه‌ی بزرگ - و هم‌چنان مفهوم - را در دل خود تولید کند. این

<sup>234</sup> Michele LeDoeuff



منش‌های بزرگ، به دلیل شیوه‌ی خطی انتقال معنای‌شان، می‌توانند به سادگی واگشایی شوند. تنها چیزی که در رمزگذاری و رمزگشایی این منش‌ها اهمیت دارد، تسلط بر واحدهای معنایی سازنده‌شان - کلیدواژگان‌شان - است. منظومه‌ی این واژگان می‌تواند به تدریج تکامل یابد و بسیار پرشمار و تخصص‌یافته شود.

دومین ویژگی مهم شیوه‌ی کودکانه برای رمزگذاری منش‌ها، توافق‌پذیری آن است. به دلیل روشن بودن معنای نهفته در منش‌های این رده، تمام حاملانی که آنها را رمزگشایی می‌کنند به معنایی نزدیک به هم می‌رسند و تفسیری مشابه از محتوای این منش‌ها به دست می‌آورند.

این دو ویژگی، شیوه‌ی رمزگذاری کودکانه را به ابزاری کارآمد برای صورت‌بندی منش‌های علمی تبدیل کرده است. منش‌هایی که مدعی تمایز گذاشتن بین معنای درست و نادرست هستند، باید در نهایت توافق کنش‌گران انسانی را جلب کنند، و چنین توافقی تنها در ساخت زبان کودکانه ممکن است.

تا عصر نوزایی، معنای موجود در حوزه‌ی علم آن قدر کم‌مایه و نزدیک به حوزه‌های اخلاق و هنر بود که بازتعریف کردن دستگاه رمزگذاری منش‌های آن ضرورت نداشت. اما با دمیدن طلیعه‌ی نوزایی، منش‌هایی پدیدار شدند که در نظام‌های مرسوم قدیمی قابل رمزگذاری نبودند و معنای‌شان به راحتی مورد توافق قرار نمی‌گرفت. پس نیاز به روشی برای رمزگذاری معانی احساس شد که از ابهام و خطا پیش‌گیری نماید. فرانسیس بیکن یکی از نخستین کسانی بود که این زبان کودکانه را در زبان انگلیسی به کار گرفت. او که، به نظر گروهی از ادیبان، نویسنده‌ی واقعی آثار منسوب به شکسپیر نیز هست در آثار فلسفی و علمی‌اش با شیوایی و زیبایی زبان کودکانه را به کار برد و امکانات نادیده‌انگاشته‌شده‌ی آن را برای دیگران آشکار کرد.

از آن زمان تا کنون، نظام رمزگذاری کودکانه، در جریان روندی تشدیدشونده، ساختار درونی خود را تا پایه‌ای شگفت‌انگیز پیچیده ساخته است. این پیچیدگی، چنان که گفتیم، تنها از زاویه‌ی تعداد کلیدواژگان و



حصر معنایی‌شان بروز کرده و ساخت کلی صورت‌بندی معنا و ارتباط واژگان را به همان شکل کودکانه باقی گذاشته است. نتیجه‌ی این فرآیند، پیدایش زبان علمی کنونی و منش‌های ویژه‌ی آن است.

زبان علمی، در واقع، زیرسیستمی از دستگاه نشانه- معنای زبانی است، که منش‌هایی با حجم اطلاعاتی بسیار زیاد، شفافیت معنایی بالا، و توافق‌پذیری چشم‌گیر را صورت‌بندی می‌کند. در نتیجه، شبکه‌ای توسعه‌یابنده از منش‌های علمی در درون این فضای نمادین رشد و نمو کرده‌اند. این منش‌ها در دو قرن گذشته قدرت تکثیر بسیار زیادی به دست آورده‌اند و بخش مهمی از سپهر فرهنگ را در جوامع پیشرفته‌تر اشغال کرده‌اند. این زمینه‌ی نمادین از یکسو با منش‌های فن‌آورانه - و عقلانیت‌ابزاری وبری - پیوند خورده و آنها را در دل خود جذب کرده، و از سوی دیگر حوزه‌ی علم را به مرتبه‌ی تنها زمینه‌ی ممکن برای توافق بینافردی در جوامع پیچیده‌ی مدرن برکشیده است.

در نتیجه دو کارکرد عمده‌ی چیرگی انسان بر طبیعت، بر دیگری، و بر «من» (یعنی کنش‌های فن‌آورانه) و توافق بینادهنی بر سر معانی پایه‌ی زیست‌جهان آدمیان به تدریج در این عرصه متراکم شده است. این امر به تحویل شدن دو حوزه‌ی دیگر (اخلاق و هنر) به حوزه‌ی علم انجامیده، و برای منش‌های علمی ادعای تمامیتی هستی‌شناختی رابه ارمغان آورده است. این همان چیزی است که توسط نویسندگان معاصر بسیار مورد نقد قرار گرفته است. اما در واقع چیزی جز پیامد طبیعی پیکربندی معنا در نظام‌های نمادین کودکانه- علمی نیست. شناخت تک‌ساحتی مارکوزه<sup>۲۳۵</sup>، تصویرگونگی جهان و تجاوز چارچوب تکنولوژیک به هستی در آثار هایدگر<sup>۲۳۶</sup>، و سیطره‌ی روش بر حقیقت در آثار گادامر<sup>۲۳۷</sup> با وجود زمینه‌ی

<sup>۲۳۵</sup> مارکوزه، ۱۳۶۱.

<sup>۲۳۶</sup> هایدگر، ۱۳۷۳ و ۱۳۷۵.

<sup>۲۳۷</sup> هری، ۱۳۷۸.



فلسفی متفاوت بیان‌کنندگان‌شان در یک مورد اشتراک دارند، و آن هم چیرگی زبان علمی بر سایر حوزه‌های ارتباطی است.

با وجود تمایز یافتن کارکردهای جامعه‌شناختی این نظام نمادین و تخصص یافتن مستقلش در زیست‌جهان کودکان و دانشمندان، هم‌چنان شباهت‌های ساختاری چشم‌گیری را در میان منش‌های این دو شاخه می‌توان باز یافت.

نکته‌ی جالب دیگر در مورد این منش‌ها آن که ساخت خاص رمزگذاری‌شان به نظام‌های زبانی منحصر نیست و در سایر الگوهای رمزگذاری منش‌های کودکانه و علمی هم نمود می‌یابد. برای تأیید تجربی این فرضیه، کافی است به ساختار ساده‌ی کارتون‌های کودکانه، و نمودارها و جدول‌های علمی توجه کنیم.

منش‌های شعرگونه؛ با این همه، زبان کودک‌نمای علمی تنها شیوه‌ی صورت‌بندی منش‌ها نیست. راهبرد دومی هم وجود دارد که با کم کردن تعداد واژگان و بالا بردن تراکم ارتباطات بین‌واژگانی همراه است. این راهبرد زیرمجموعه‌ای از منش‌ها را در بر می‌گیرد که حالتی استعاری، مبهم و شاعرانه دارند.

کم بودن تعداد عناصر معنایی به کار گرفته‌شده در این منش‌ها به بسط دامنه‌ی معنای‌شان می‌انجامد و این همان عاملی است که از سویی ارتباطات درونی غنی و چندسویه را ممکن می‌سازد، و از سوی دیگر - به کمک همین عامل نخست - ابهام و چندمعنایی منش را رقم می‌زند. منش‌های شعرگونه از واحدهای معنایی پیچیده (واژگانی مبهم) تشکیل شده‌اند، اما خودشان ساده‌تر از منش‌های گاه غول‌آسای علمی هستند، و فاقد سلسله‌مراتب بسیار و شاخه‌های انبوه آنان هستند. نظریه‌های علمی می‌توانند میان شماری نامتناهی از منش‌های کوچک و روشن و دقیق هم‌نشینی و ترکیب ایجاد کنند، اما در مورد منش‌های مبهم شعرگونه چنین امکانی وجود ندارد. هر چه ابهام و تراکم ارجاع‌های درونی میان نمادها در یک منش شعرگونه بیشتر باشد، معنایی بیش از پیش مستقل و





کنده‌شده از زمینه را حمل خواهد کرد و چفت و بست شدنش به سایر منش‌ها دشوارتر خواهد نمود.

منش‌های شعرگونه، به دلیل ابهام درونی‌شان، در میان کنش‌گرهای انسانی متفاوت - بسته به زمینه‌ی منش‌های موجود در مغزشان - معانی متفاوتی را ایجاد می‌کنند. پس این منش‌ها کارکرد ارتباطی چندانی ندارند و برای تنظیم کنش متقابل افرادی که با زمینه‌ی ذهنی یکدیگر آشنایی ندارند، ناکارآمد هستند.

در جوامع سنتی و کشاورزی، که تراکم جمعیت در شهرها و روستاها اندک بود و همه به شکلی با همدیگر خویشاوند یا آشنای نزدیک بودند، همین منش‌ها برای تنظیم کنش‌های اجتماعی نیز بسنده می‌نمودند. اما با وقوع انقلاب صنعتی و پیچیده شدن جوامع انسانی، تراکم جمعیت در واحدهای شهری به قدری بالا رفت که آن اندرکنش‌های عاطفی گذشته در زمینه‌ای از روابط عقلانی بین بیگانگان گم شد. استفاده از منش‌های شعرگونه برای انتقال معنا بین کنش‌گرانی که با یکدیگر آشنایی چندانی ندارند به بروز سوءتفاهم‌ها و برداشت‌های نادرستی می‌انجامد و نظام اجتماعی را ناپایدار می‌سازد.

یکی از دلایل چیرگی منش‌های علمی بر عاطفی در جوامع مدرن، همین عدم قطعیت بالای حاکم بر ارتباط معنایی بین افراد بیگانه است. در واقع، جدا شدن حوزه‌ی عمومی از خصوصی را در ابتدای شکل‌گیری جوامع مدرن، می‌توان به عنوان نمودی از این غلبه تعریف کرد. هم‌زمان با شاخه‌زایی و گونه‌زایی سریع در منش‌های علمی، فضای حالت این نوع از منش‌ها نیز به سرعت بسط یافت و تنظیم مبادلات معنایی در بسیاری از سطوح جامعه را بر عهده گرفت. این تبدیل شدن کنش‌های علمی به جذب‌کننده‌های سیستم با رانده شدن منش‌های شعرگونه به قلمروهای ذهنی‌تر و شخصی‌تر همراه بود، و این همان بود که حوزه‌ی خصوصی نام گرفت و منش‌های وابسته به حوزه‌های طرد شده‌ی هنر و اخلاق را در خود متمرکز کرد.



غلبه‌ی منش‌های علمی بر شعرگونه، و چیرگی روند پردازش عقلانی بر عاطفی، به محوری شدن نقش علم در تنظیم رفتارهای اجتماعی انجامید، که خود پیامد طبیعی مدرنیته بود و از شیوه‌ی خاص سازماندهی کنش ارتباطی در این جوامع بر می‌خاست. تلاش‌های فیلسوفان و هنرمندان رمانتیست قرن نوزدهم و پیروان سیاست‌مدارشان در قرن بیستم آن بود که به شکلی محوریت منش‌های شعرگونه و سپهر عاطفی-هیجانی را احیا کنند. به این شکل بود که رمانتیسم در شعر و نقاشی و فلسفه‌ی قرن نوزدهم ظهور کرد، و پس از یک قرن به ظهور دولت‌های فاشیست در اروپا منتهی شد. این جریان در خوش‌بینانه‌ترین حالت، اشتباهی بود که از نادیده گرفتن ماهیت منش‌های شعرگونه و پیچیدگی جوامع مدرن ناشی می‌شد. در بدترین حالت، آن را باید سوءاستفاده‌ای منظم دانست از نیازهای روانی توده‌های مردم تازه‌شهرنشین‌شده، که با فقر و قحطی منش‌های شعرگونه روبه‌رو بودند و به ژرفای سپهر نمادین و معنایی ناشناخته‌ای به نام علم مدرن پرتاب شده بودند.

چگونگی بسط سطره‌ی منش‌های علمی بر کنش‌های ارتباطی جوامع مدرن، موضوعی جذاب و دلکش است که نوشتاری دیگر را می‌طلبد. در این‌جا اشاره به یک نکته‌ی واپسین بسنده است، و آن هم این که گذار حالت‌های مورد توجه جامعه‌شناسان کلاسیک در نظریه‌ی منش‌ها به شکلی تازه قابل واریسی است. تبدیل نظم ارگانیک دورکهمی به نظم مکانیکی، تبدیل اجتماع<sup>۲۳۸</sup> تونیس به جامعه<sup>۲۳۹</sup>، غلبه‌ی عقلانیت ابزاری بر عقلانیت سنتی در آثار وبر، و چیرگی سرمایه‌داری بر نظام خان‌خانی در آثار مارکس، صورت‌بندی‌های هم‌ریختی از همین پدیده هستند و می‌توانند با چارچوب نظری پیشنهادی‌مان به خوشه‌هایی از منش‌های مرتبط به هم تجزیه شوند و مورد تحلیل تاریخی قرار گیرند.

---

<sup>238</sup> Gemeinschaft

<sup>239</sup> Gesellschaft



ب) اثر بر سایر منش‌ها: این که یک منش در سطح فرهنگ چه ارتباطاتی را با منش‌های دیگر همسایه‌اش برقرار کند، توسط عاملی به نام درجه‌ی هم‌خوانی تعیین می‌شود. منش‌ها را می‌توان بر حسب درجه‌ی هم‌خوانی‌شان بر طیفی جای داد که دو انتهای آن را قطب‌های خودکامگی و رواداری اشغال کرده‌اند. برای ساده شدن بحث، نمونه‌ای از منش‌های منسوب به این دو قطب را به عنوان نقاطی حدی در نظر می‌گیریم. بر مبنای تمایز ساخت معنایی این دو منش می‌توان طیفی را فرض کرد که در رده‌بندی منش‌ها هم کارکرد داشته باشد.

منش خودکامه، در افراطی‌ترین بیان، آن منشی است که حضور هیچ منش دیگری را در مغز حامل خود تحمل نکند. ناگفته پیداست که این تعریف فرضی است و هیچ منشی با این درجه از خودکامگی وجود ندارد، اما قصدمان از تعریف چنین منشی، نشان دادن حالتی حدی از اندرکنش منش‌ها با هم است.

دستور منش خودکامه طوری است که گذشته از تشویق حامل برای تکثیر کردن خودش، تکثیر سایر منش‌ها را مهار می‌کند. منش خودکامه‌ی مطلق، منشی است که می‌کوشد تا تنها همانندساز سپهر فرهنگی باشد. با توجه به این که سپهر فرهنگی شبکه‌ای از منش‌های متداخل در هم است و سطح روان‌شناختی هم تنها با درونی شدن بخشی از این شبکه پایدار می‌ماند، هیچ منش خودکامه‌ی مطلق در انسان‌های سالم وجود ندارد. شاید شی‌زوفرنی کاتاتونیک حاد و حالت تفکر اجباری و تکراری در آن را بتوان به عنوان حالتی تجربی از حضور منش‌های خودکامه‌ی خطرناک پذیرفت. آن داستان بورخس که در آن اندیشه‌ی یک سکه‌ی عادی تمام فضای ذهنی راوی را اشغال می‌کند هم می‌تواند شکلی ادبی و خلاقانه از منش خودکامه دانسته شود.

اما معمولاً منش‌ها رفتاری تحمل‌پذیرتر را در قبال سایر منش‌ها از خود نشان می‌دهند. خودکامه‌ترین منش‌هایی که در افراد سالم عادی دیده می‌شوند، معمولاً شعرگونه و ناخودآگاه هستند و منجر به بروز حالتی شهودی و اشرافی ناگهانی می‌شوند که در نتیجه‌ی آن شبکه‌ای پیچیده از



منش‌های مستقر در مغز حامل دستخوش بازآرایی و نوترکیبی ناگهانی می‌شوند. معمولاً بخشی از این شبکه ریشه‌کن می‌شود و منش‌هایی ساده‌تر جایگزین‌شان می‌گردد. بسیاری از کشف و شهودها که فرد در آنها ناگهان به شکلی غیرقابل توضیح متوجه پوچی و بی‌مایگی شبکه‌ای پیچیده از افکار می‌شود، و آنها را به نفع ادراکی بیان‌ناپذیر و کم‌محتوا رها می‌سازد، نمونه‌ای از این منش‌ها هستند. مواردی هم وجود دارند که در آن بازآرایی یادشده، ترکیبی پیچیده‌تر و ساختاری منسجم‌تر را پدید می‌آورد. شهودهایی که جهش به یک دستگاه فلسفی یا بینشی فراگیر و رسیدگی‌پذیر را ممکن می‌سازند، نمونه‌هایی از این حالت هستند. در آثار قدما، چرخش شهودی<sup>۲۴۰</sup> منسوب به سقراط، روشن‌شدگی فیلسوفان ذن، و اشراق ابن‌سینا و سهروردی احتمالاً به همین پدیده‌ی اخیر اشاره می‌کنند. ناگفته پیداست که شهودهای نوع اخیر، چون زاینده و بارور هستند و ظهور منش‌هایی نو را رقم می‌زنند، چندان خودکامه نیستند و به میانه‌ی طیف مورد نظرمان نزدیک‌تر هستند.

در سوی دیگر این طیف منش‌های روادار قرار می‌گیرند، که معمولاً از نوع علمی هستند و به دلیل شفافیت ساخت درونی و محتوای اطلاعاتی زیادشان زاویه‌های بسیاری را برای مفصل شدن با سایر منش‌ها در اختیار دارند. این منش‌ها معمولاً بسامد تکثیر منش‌های همسایه‌شان را چندان دستکاری نمی‌کنند و بیشتر در صدد تشکیل گونه‌های دورگه و منش‌های دارای معناهای ترکیبی هستند تا منحصر کردن مغز حامل به خود.

پ) **مجرای انتقال:** تمام منش‌ها از راه کنش متقابل اجتماعی منتقل می‌شوند. در جوامع نانویسا، حضور یک منش تنها در هنگام مخابره شدنش قابل لمس است. منش‌های این جوامع، تنها به یکی از دو حالت نیمه‌فعال - در مغز حامل - و فعال - در مجرای ارتباطی - حضور داشته‌اند.

با پیدایش خط، شکل سومی از صورت‌بندی منش‌ها پدیدار شد که می‌توان آن را حالت غیرفعال نامید. تا پیش از پیدایش خط، تنها بخشی از



منش‌های حوزه‌ی هنر بودند که به اشکالی رمزآمیز، جادویی و آیینی، و در کاربردی محدود ثبت می‌شدند. دیوارنگاره‌ها و علائم تصویری و اندیشه‌نگارهای ابتدایی جوامع نانوینا اجداد دوردستِ شکلِ غیرفعال منش‌ها هستند.

برای نخستین بار بعد از ابداع خط بود که نوشتن به قصد خوانده شدن شکل گرفت و منش‌ها نوشته شدند یا در قالب نظام‌های نمادین مشابهی تبلور یافتند. این به آن معنا بود که منش‌ها می‌توانستند با دقتی قابل مقایسه با رمزگذاری‌شان در زبان، در قالب نوشتارها ذخیره شوند. نوشته شدن منش، به آن معنی بود که مرحله‌ی میانی فرآیند تکثیر (عبورشان از مجرای ارتباطی) تا زمانی نامعلوم به تعویق بیفتد. نوشتار، نوعی منجمد شدن منش در مرحله انتقال و رسوب کردنش در قالب نشانگان پایدار بازنماینده‌ی زبان است. در طول هشت هزاره‌ی گذشته، خط تنها شیوه‌ی این بازنمایی و آن رسوب دادن منش‌ها بوده است. اما با آغاز عصر اطلاعات، انقلابی در فن‌آوری ثبت و انتقال منش‌ها رخ داده است. اینترنت، نوار ضبط صوت، مجلات کمیک استریپ و فیلم نمونه‌هایی از این منش‌های کنسرو شده‌ی نوظهور هستند.

منش‌ها را می‌توان بر حسب صورت‌بندی شدن یا نشدن‌شان در این نظام‌های نمادین، به دو گروه نوشتنی و نانوشتنی تقسیم کرد. منش‌های نوشتنی آنهایی هستند که قابلیت رسوب کردن در نظام‌های نمادین ارتباطی را دارند و می‌توانند مستقل از ذهن حامل‌شان در این مجراها به صورت نهفته باقی بمانند. تمام منش‌های علمی و بخشی از منش‌های شعرگونه در این مجموعه جای می‌گیرند. منش‌های نانوشتنی، آنهایی هستند که به دلیل پیچیدگی عناصر معنایی درون‌شان، به نمادهای ثبت‌کننده‌ی گفتمان قابل ترجمه نیستند. انتقال این منش‌ها فقط زمانی موفق است که شرایط وقوع ارتباط یا مجاری ارتباطی کمکی - مانند حالت چهره و حرکات بدن - اطلاعات اضافی مورد نیاز برای رمزگشایی منش را در اختیار مخاطب قرار دهد. تمام منش‌های نانوشتنی، از نوع شعرگونه هستند، اما همه‌ی منش‌های شعرگونه نانوشتنی نیستند. خود شعر و تمام



آثار هنری حامل منش‌های مبهم و پیچیده‌ای با ارزش زیبایی‌شناسی هستند که از مجرای نمادهایی - گاه تصویری و موسیقایی - «نوشته» می‌شوند.

با رشد روند فن‌آوری، به تدریج امکان ثبت بخش بیشتری از منش‌های عاطفی فراهم شده است. مثلاً ضبط صوت امکان ثبت موسیقی و ضبط ویدئویی امکان ذخیره‌ی رقص یا تئاتر را فراهم آورده است. این به آن معناست که با گذر زمان، حوزه‌ی منش‌های نوشتنی در حال چیره شدن بر منش‌های نانوشته‌ی هستند و بخش بزرگ‌تری از محتوای آن را در خود جذب می‌نمایند.

پس یک راه برای رده‌بندی منش‌ها، تقسیم‌بندی‌شان بر حسب ذخیره شدن یا نشدن‌شان در حافظه‌های غیرعصبی (کتاب، رایانه، فیلم، نوار کاست،...) است.

راه دیگر، به شیوه‌ی تکثیر شدن‌شان در این مجاری ارتباطی مربوط می‌شود. معیار این رده‌بندی می‌تواند بر مبنای دو نوع متغیر متفاوت تعریف شود:

- نخست، ساختی که منش در آن بسته‌بندی و رمزگذاری می‌شود و برای مخاطبان دیگر فهمیدنی می‌گردد. منش‌ها را بر مبنای مسیری که برای تکثیر خود انتخاب می‌کنند، می‌توان به دو دسته‌ی اصلی تقسیم کرد. برخی در نظام‌های نمادین قراردادی - مانند زبان - صورت‌بندی می‌شوند و از مجرای آنها تکثیر می‌گردند. برخی دیگر تنها در سطح شبکه‌ی عصبی رمزگذاری می‌شوند و توسط رفتارهای حرکتی به افراد دیگر منتقل می‌گردند. این دو دسته با منش‌های خودآگاه و ناخودآگاه هم‌خوانی دارند. با توجه به غنی بودن ساختار نشانگانی - معنایی سطح خودآگاه، مجاری ارتباطی شکل گرفته در این سطح بسیار پیچیده‌ترند، چرا که ابزار بیان‌شان می‌تواند گفتار، نوشتار، زبان‌های اشاره‌ای مانند<sup>241</sup>ASL و تصویرهایی مانند فیلم باشد.

---

<sup>241</sup> American Sign Language



در مقابل منش‌های ناخودآگاه تنها به حرکات عضلانی ناآگاهانه‌ی بدن به عنوان ابزار بیانی متکی هستند. به عبارت دیگر، مسیرهای انتقال منش‌های خودآگاه از بدن انسان تفکیک شده‌اند و منابعی مستقل از مغز (مانند کتاب) را برای ذخیره‌سازی منش‌ها پدید آورده‌اند. در حالی که منش‌های ناخودآگاه هم‌چنان برای تکثیر به رفتار حاملان‌شان وابسته هستند. یک داستان یا نظریه‌ی اخلاقی که در قالب متنی عرضه می‌شود، نمونه‌ای از منش‌های خودآگاه، و یک ژست بدنی بیانگر معنا - مثلاً حرکت دست به نشانه‌ی دلخوری - نمونه‌ای از منش‌های ناخودآگاه است.

- متغیر دوم، مجرای حسی به کار گرفته شده برای انتقال منش است. هردو دسته‌ی خودآگاه و ناخودآگاه، به طیفی از گیرنده‌های حسی و مسیرهای ورود اطلاعات به مغز مخاطب‌شان دسترسی دارند. یک راه تقسیم‌بندی مجاری انتقال منش، همان تفکیک کلاسیک بینایی، شنوایی، بویایی - چشایی و پساوایی از یکدیگر است. تابلوی مونالیزا، سمفونی پنجم بتوون، دستور پخت ماکارونی، و حرکت دوستانه‌ی ضربه زدن بر کتف مخاطب، نمونه‌هایی از منش‌های مربوط به هر یک از این مجاری هستند. آنچه در این مجراهای حسی اهمیت دارد، نظام‌های نمادینی است که به واسطه‌شان رمزگان خود را منتقل می‌کنند.

نظام‌های نمادین موفق و کارآمد تمایل دارند به حس‌های گوناگون ترجمه شوند و به این ترتیب در سپهر گسترده‌تری از تبادل اطلاعات تکثیر شوند. یک مثال درخشان از این پدیده را می‌توان در زبان طبیعی دید. زبان، در واقع، دستگاهی نشانگانی است که از مجرای شنوایی عمل می‌کند، اما در تمدن‌های انسانی به بینایی (خط) و پساوایی (خط بریل) هم ترجمه شده است.

- الگوی دیگر، تمایل نظام‌های نشانگانی برای بسط یافتن هم‌زمان در چند مجرای حسی، و ترکیب کردن داده‌های مربوط به آن‌هاست. به این ترتیب، منشی که توسط آن نظام نمادین رمزگذاری شده، از دامنه‌ی بسیار گسترده‌ای از نمادهای بازنماینده برخوردار می‌شود و احتمال انتقالش به مخاطب افزایش می‌یابد. در این مورد هم مثال‌های زیادی وجود دارد. گره



خوردن نمادهای حرکتی با مجرای بینایی و پیدایش رقص و ترکیب مجدد این مجموعه با سیستم شنوایی و پیدایش اپرا و باله نمودهایی از این ترکیب هستند. مثال خوب دیگر، سینماست که نخست بر مجرای بینایی متمرکز بود، اما به زودی از نشانگان صوتی هم برای انتقال معنا استفاده کرد. جنگ و جدلی که در آمریکای دهه‌ی ۱۹۳۰ م. بر سر استفاده کردن یا نکردن از صدا در سینما وجود داشت، نشانگر کشمکش میان دو الگوی رمزگذاری منش‌ها بود، که خود در قالب منش‌های نوشته‌شده در مقاله‌های موافقان و مخالفان تبلور می‌یافت.

ت) مخاطب: منش‌ها را می‌توان بر مبنای تعداد، تخصص، و زمان‌مندی مخاطبان‌شان رده‌بندی کرد.

برخی از منش‌ها که معمولاً ساده‌اند و از راهبرد کمی برای تکثیر استفاده می‌کنند، می‌توانند در مغز مخاطبان زیادی جایگیر شوند. لایه‌بندی اجتماعی مخاطبان منش‌ها، و طبیعت مخاطبانی که حامل بالقوه‌شان محسوب می‌شوند، معیاری است که به ویژه در هنر برای رده‌بندی منش‌ها کاربرد دارد. در حوزه‌ی هنر، منش‌ها را بسته به این که مخاطب‌شان همه‌ی مردم، آدم‌های مرتبط با مراکز قدرت سیاسی، یا آدم‌های مرتبط با روند تولید منش‌های هنری باشند، به سه نوع هنر توده‌ای، بورژوازی و نخبه‌گرا تقسیم می‌کنند.

این تقسیم‌بندی سه‌گانه را می‌توان در مورد سایر حوزه‌های فرهنگی هم به کار گرفت یعنی چنین می‌نماید که می‌توان مخاطبان منش‌ها را به سه گروه عمده تقسیم کرد. آنهایی که خودشان هم به شکلی در فرآیند تولید منش‌های مشابه درگیر هستند، آنهایی که به دلیل ارتباط با قدرت سیاسی ارزیابی‌شان برای تکثیر منش اهمیت دارد، و آنهایی که هیچ‌کدام از دو ویژگی یادشده را ندارند و عامه‌ی مردم را تشکیل می‌دهند. علم، هنر، و اخلاق وابسته به هر یک از این سه گروه مخاطب، با برچسب نخبه‌گرا - روشنفکرانه، سیاسی - دولتی و عامیانه - توده‌ای از هم تفکیک می‌شوند.

مثلاً علم عامیانه آن علمی است که برای مخاطبانی که شبکه‌ی معنایی‌شان شکلی هنجارین و عادی دارد تولید می‌شود و ساختاری ساده‌تر





از منش‌های رایج میان دانشمندان دارد. منش‌هایی که توسط متخصصان و برای متخصصان تولید می‌شوند منش‌های علمی نخبه‌گرا را بر می‌سازند، که بخش اصلی پیکره‌ی علم کلاسیک را هم تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر علمی که در پیوند با ساختارهای قدرت سیاسی تولید می‌شود، بیشتر از جنبه‌ی حفظ سلطه و ثبات ساخت قدرت اهمیت دارد. یک مقاله‌ی تخصصی علمی را می‌توان نمونه‌ای از علم نخبه‌گرا دانست، و یک پروژه‌ی فنی - عمرانی یا نظامی، علمی دولتی - سیاسی است.

در مورد اخلاق هم می‌توان چنین گفت. منش‌های اخلاقی عامیانه، آن آداب و سنن و رسومی هستند که در کل لایه‌های جمعیت رواج دارند و ساختی ساده‌تر از نظریه‌ی‌های پیچیده‌ی فلسفه‌ی اخلاق دارند، که توسط متخصصان علم اخلاق، برای هم‌تایان‌شان تولید می‌شود. اخلاق سیاسی - دولتی هم آن هنجارهایی است که از سوی نهادهای حکومتی و سیاسی برای ثبات ساختار جامعه سودمند تشخیص داده می‌شود و توسط نهادهای سلطه ترویج می‌گردد.

چنان که آشکار است، منش‌های عامیانه، نخبه‌گرا و سیاسی از راهبردهای متفاوتی برای تکثیر استفاده می‌کنند. منش‌های توده‌ای از راهبرد کمی استفاده می‌کنند و با ساده و همه‌فهم شدن در مدتی کوتاه کل جمعیت را درمی‌نوردند. منش‌های نخبه‌گرا خصلت خودارجاعی دارند و با وجود محدود ماندن جمعیت مخاطب‌شان، این امکان را پیدا می‌کنند که در چرخه‌هایی بازگشتی از تبادلات معنایی تشدید شوند و پیچیدگی درونی خود را افزایش دهند و به آرامی در جامعه نشو و نما یابند. این منش‌ها، در واقع، از راهبرد کیفی استفاده می‌کنند. منش‌های سیاسی از راه تغییر شکل ساخت معنایی‌شان با پویایی قدرت در جامعه همسو می‌شوند و با قرار گرفتن در رسانه‌ها و مجاری ارتباطی قدرت‌مدار خود را تکثیر می‌کنند. آنها بسته به موقعیت می‌توانند از هر یک از راه‌های کمی و کیفی بهره ببرند، اما راهبرد کمی و تکثیر سریع از مجرای دستگاه‌های تبلیغاتی متمرکز بیشتر در میان‌شان رایج است. حال، کارگزار این مجرای تبلیغاتی می‌تواند یک جارچی ممالک فخیمه‌ی قاجار باشد یا گوینده‌ی شبکه‌ی بی‌بی‌سی. به این



ترتیب، سه نوع منش اصلی را بسته به نوع مخاطب، درجه‌ی تخصص یافتگی‌شان، و زمان متوسط تکثیرشان می‌توان از هم تمیز داد. (ث) شیوه‌ی انتشار: منش‌ها را بر حسب الگوی تکثیر شدن‌شان در جمعیت می‌توان به دو دسته‌ی منش‌های عمودی و افقی تقسیم کرد. منش‌های افقی، آنهایی هستند که در زمانی کوتاه از یک کنش‌گر به کنش‌گر دیگر هم‌نسلش انتقال می‌یابند و به سرعت در کل جامعه پراکنده می‌شوند. راهبرد این منش‌ها معمولاً کمی است، اما نمونه‌های کیفی هم در میان‌شان دیده می‌شود. منش‌های افقی در مکان بسط می‌یابند و مرزهای جغرافیایی را درمی‌نوردند. مبنای تکثیر منش‌های افقی، می‌تواند هنجار، گروه مرجع، یا تصادف باشد.

منش‌هایی که از راه هنجار به طور افقی منتقل می‌شوند، آنهایی هستند که صرفاً به دلیل زیاد بودن تعدادشان در اعضای جامعه توسط مخاطبان جدید پذیرفته می‌شوند. این هنجارها در هر زیرگروه اجتماعی به طور جداگانه تعریف می‌شوند و به این ترتیب در صنف نانوایان، بچه‌های فلان محله، یا طبقه‌ی کارگر، منش‌های هنجاری وجود دارد که بر مبنای توزیع آماری‌اش تشخیص داده می‌شود. تنها عاملی که جایگیر شدن منش‌های هنجارین را در ذهن مخاطب ممکن می‌سازد، برخورد با افراد دیگری است که حامل آن منش خاص هستند. مدهای اجتماعی - که می‌توانند در هر زیرگروه اجتماعی تفاوت داشته باشند - نمونه‌ای از این منش‌ها هستند.

گروه مرجع، کنش‌گرانی اجتماعی هستند که نقش جذب‌کننده‌ی معنایی را برای سایر اعضای آن جامعه بازی می‌کنند و رفتارشان به عنوان الگوی بهینه‌ی رفتار مورد پذیرش و تبلیغ قرار می‌گیرد. گروه مرجع در جوامع سنتی از حکیمان، پیشوایان دینی، ثروتمندان، یا نخبگان سیاسی تشکیل می‌شد. در جوامع مدرن تمایز و تخصصی شدن نقش‌ها چنان شدت گرفته است که علاوه بر این موارد، افرادی با نقش تخصصی گروه مرجع هم پدیدار شده‌اند. این افراد هنرپیشه‌ها یا خوانندگانی هستند که در منش‌هایی متفاوت (ترانه، فیلم، و...) هم چون مرجع نقش‌هایی متنوع نمایان



می‌شوند. ظهور این گروه مرجع جدید، پیامدِ تکامل رسانه‌های انبوه و عمومی و رواج راهبرد کمی در میان منش‌های دوران مدرن بوده است. انتقال عمودی، هنگامی صورت می‌گیرد که منشی از یک کنش‌گر به کنش‌گری دیگری از نسل بعد منتقل شود. در واقع، این انتقال از مرز بین نسل‌ها عبور می‌کند و باعث تداوم منش در محور زمان می‌شود. این منش‌ها معمولاً کیفی هستند، در زمانی طولانی منتقل می‌شوند، و نهادهای آموزشی و خانوادگی مهم‌ترین مجاری انتقال‌شان هستند.

بخش سوم: پویایی رفتار منشاها

## گفتار نخست: کلیات

۱. فرهنگ، سطحی از رخدادهای اجتماعی است که همانندسازهایی از جنس اطلاعات را در خود جای می‌دهد. پویایی منش‌ها در این سپهر اطلاعاتی، با آنچه در سطح دیگر دارای همانندساز - سطح زیستی - می‌بینیم شباهت بسیار دارد. شباهت میان این دو، بر خلاف آنچه جامعه‌شناسان اولیه (اسپنسر، کنت و دورکهمیم) تصور می‌کردند، از تحویل‌پذیری سطح فرهنگی به سطح زیستی یا یگانه بودن‌شان ناشی نمی‌شود. ریشه‌ی شباهت چشم‌گیری که در پویایی این دو لایه می‌بینیم، رفتار عمومی سیستم‌های تکاملی است؛ سیستم‌هایی که جانداران و منش‌ها هر دو نمونه‌هایی از آن هستند.

به رسمیت شناخته شدن نقش برجسته‌ی منش‌ها در تکامل اجتماعی انسان، امری جدید نیست. ابن خلدون هم در مقدمه به نقش عوامل جغرافیایی و تأثیر زیستگاه‌های گوناگون بر پیکربندی تمدن‌ها اشاره کرده است. این به آن معناست که مدنیت‌های مختلف خلق‌و‌خوهای گوناگونی دارند و راهکارهایی متفاوت را برای سازگار شدن با محیط برمی‌گزینند. عناصر فرهنگی به عنوان محرکی تکاملی در آثار نویسندگان مطرح مدرن



هم معتبر دانسته شده‌اند و بحث اصلی بیشتر بر سر چگونگی ارتباط این دو لایه‌ی زیستی و فرهنگی بوده است، تا تردید در اصل وجود آن.

۲. در مورد تکامل منش‌ها و این ارتباط باید به چند قضیه‌ی بنیادی توجه کرد.

نخست آن که دو سطح منش و ژنوم، با وجود شباهت‌های بنیادی رفتارشان در مقام یک سیستم تکاملی، دو سطح مجزا و مستقل را تشکیل می‌دهند. هر یک از این لایه‌ها برای خود پویایی مستقلی دارند و خط‌راه‌های ویژه‌ی خود را در فضای حالت خاص خویش تجربه می‌کنند. بنابراین تلاش برای فرو کاستن سپهر فرهنگی به سطح زیستی (انگلس) یا برعکس (فمینیست‌ها)، ناشی از نادیده انگاشتن ماهیت سلسله‌مراتبی سیستم‌های اجتماعی است.

دوم آن که معمولاً منش‌ها و بدن‌ها به طور مستقیم با هم ارتباط برقرار نمی‌کنند. پیوند آنها با واسطه‌ی دو لایه‌ی روانی و اجتماعی، و از مجرای سیستم‌های پایه‌ی هر لایه (نظام‌های شخصیتی و نهادهای اجتماعی)، انجام می‌پذیرد. به عبارت دیگر، سطح زیستی و فرهنگی به جایگاه‌هایی دور دست از سلسله‌مراتب پیچیدگی تعلق دارند و برهم‌کنش بی‌واسطه‌شان به همین دلیل نامحتمل است. تأثیر پویایی منش‌ها بر رفتار کالبدی‌های زنده‌ی حامل‌شان، نه از مجرای اندرکنش مستقیم منش-بدن، که از راه پویایی حالات روانی و اندرکنش اجتماعی ممکن می‌گردد.

سوم آن که تکامل در هر دو لایه‌ی زیستی و فرهنگی، از قوانین عمومی حاکم بر سیستم‌های تکاملی پیروی می‌کند؛ قوانینی که داوری‌های حقیقت‌جویانه، ارزش‌مدار یا زیبایی‌شناسانه در آن راه ندارند، و بنابراین ممکن است الگوی کلی‌شان خردستیزانه، غیرمنصفانه یا زشت (یا بسته به سلیقه‌ی ناظر، واژگونه‌ی آن) جلوه کنند. آنچه به عنوان پژوهشی علمی باید جست‌وجو کرد، درجه‌ی اعتبار این صفات و چگونگی منسوب شدن‌شان به روندهای تکاملی نیست، بلکه تنها توصیف رخدادهایی است که توسط سیستم تجربه می‌شوند، و تحلیل عواملی که به بروز این رویدادها می‌انجامند.



باید در حد امکان قوانین حاکم بر سیستم‌های تکاملی را فارغ از این جهت‌گیری‌ها نگریم. چرا که خود این مواضع محصول شکست‌های تقارنی در حوزه‌ی معنا هستند، که در درون سپهر منش‌ها پدید آمده‌اند. تکامل، فرآیندی است که از شکست‌های پیاپی تقارن در رفتار سیستم زاده می‌شود. گزینش طبیعی، تنها با معیار بی‌طرف و بی‌رحم شایستگی زیستی (سطح زیستی) یا قدرت تکثیر (سطح منش‌ها) عمل می‌کند. باقی آنچه باقی می‌ماند - از علایق زیبایی‌شناسانه گرفته تا عقلانیت منسجم علمی - از محصولات این معیار بنیادین هستند<sup>۲۴۲</sup>.

از این روست که در نگاهی سطحی، تکامل منش‌ها منظره‌ای سخت آشفته را در برابر چشمانمان پدیدار می‌سازد. انقراض ناگهانی پیچیده‌ترین و فاخرترین منش‌ها در اثر عوامل ناچیز و فرعی سطوح پایین‌تر سلسله‌مراتب، و مرکزیت یافتن ناگهانی منش‌هایی ساده و گاه زیان‌بار، رخدادهایی هستند که در تاریخ تکامل منش‌ها - و هر سیستم تکاملی دیگری - فراوان دیده می‌شوند. سپهر عمومی سیستم‌های تکاملی به ابزاری عینی برای تشخیص خوب و بد و زشت و زیبا مسلح نیست، هر چند می‌توانند معیارهایی از این دست را در همانندسازهای زیرمجموعه‌ی خویش (یعنی ساخت روانی افراد) پدید آورند. تنها با توجه به این استقلال گیج‌کننده‌ی پویایی سیستم‌های تکاملی از ارزش‌داوری‌های ماست که می‌توان در دل رفتار آشوبگونه‌ی این نظام‌ها، قواعدی ژرف‌تر و زیربنایی‌تر را تشخیص داد. در یک کلام، تکامل در تمام سطوح خود جهت دارد، ولی غایت ندارد. اشتباه گرفتن قانونمندی رفتار سیستم‌های تکاملی با هدفمندی، رایج‌ترین اشتباه در قلمرو این علم است.

۳. در نظریه‌ی تکامل قاعده‌ای وجود دارد که می‌گوید: «در روند تکامل، افزودن یک چیز به سیستم زنده، ساده‌تر از حذف کردن آن است». این گزاره در مورد تمام سیستم‌های تکاملی از جمله منش‌ها مصداق دارد.

---

<sup>242</sup> Cooper, 2001.



همانندسازها سیستم‌هایی هستند که شرط لازم و کافی حضورشان در محیط، کامیابی‌شان در تکثیر اطلاعات درونی‌شان است. این کامیابی، تحت تأثیر حشوها و اطلاعات اضافی بارشده بر سیستم قرار می‌گیرد، اما توسط آن تعیین نمی‌شود. اضافه بار سیستم تکاملی، تا حدی که منجر به شکست خوردنش در رقابت تکاملی نشود، قابل تحمل است.

این اضافه بار، در همانندسازهای زنده به صورت حجم عظیمی از محتوای ژنتیکی بی‌معنا و فاقد کارکرد نمود می‌یابد که بیش از ۸۰ درصد کل حجم ژنوم آدمیان را در بر می‌گیرد؛ اطلاعاتی ژنتیکی که با وجود اضافی نمودنش، هم‌چنان در هر چرخه‌ی زیستی رونویسی و تکثیر می‌شود. در منش‌ها، این امر در حشوهای معنایی فراوانی نمود می‌یابد که در تمام منش‌ها وجود دارد.

در واقع، مقدار اطلاعاتی که برای بقای گونه‌ی انسان بر زمین مورد نیاز است، از آنچه امروز در لایه‌ی فرهنگ انباشته شده، بسیار کمتر است. جوامع انسانی بخش عمده‌ی عمر خود را با اطلاعاتی بسیار کمتر از اندوخته‌ی فرهنگ معاصر گذرانده‌اند. عمر گونه‌ی انسان حدود صد هزار سال است، که در طی ۹۴ هزار سال از آن، تنها شکل سازمان‌دهی اجتماعی، گردآوری و شکارگری بوده است؛ شیوه‌ای که به دلیل اقتصادی بودن، تعادل با زیستگاه‌های طبیعی، و چروکیده بودن سپهر فرهنگی‌اش، از جوامع کشاورز و صنعتی بعدی متمایز است. آنچه امروز زیر عنوان جوامع انسانی مشاهده می‌کنیم، شکلی ناپایدار از تکثیر لگام‌گسیخته و موازی همانندسازهای زیستی و فرهنگی است؛ الگویی آشوبناک که ورم کردن جوامع انسانی و بحران افزایش جمعیت را در سطح زیستی رقم زده، و بسط یافتن ناگهانی سپهر منش‌ها را ممکن ساخته است. ریخت عمومی جوامع انسانی در روزگار ما، به دلیل تشدید شدن متناوب و پیاپی تکثیر منش‌ها و بدن‌ها، مسخ شده و انسان را در زمینه‌ی منابع طبیعی به مکنده‌ای ویرانگر تبدیل کرده است.

پیدایش چنین الگوی غیرمعمولی از بسط‌یافتگی سپهر فرهنگی و گونه‌زایی افراطی منش‌ها، محصول همین انباشته شدن تغییرات جزئی و





تحمل‌پذیر در ساختار همانندسازهای این لایه است. ما آدمیان، موجوداتی دورگه هستیم که از گره خوردن دو مجموعه از همانندسازهای زیستی (سلول‌های بدن‌مان) و فرهنگی (منش‌های درون مغزمان) پدید آمده‌ایم، و میراثی سنگین از رسوبات اطلاعاتی کهن‌سال، بی‌ربط، و فاقد کارکرد را در هر دو سطح حمل می‌کنیم.

از یک زاویه، تمام جوامع و تمام آدمیان، موزه‌هایی غبار گرفته‌اند.

## گفتار دوم: جهش، شاخه‌زایی، گونه‌زایی

۱. هر تغییر در ساخت معنایی، قلاب یا دستور یک منش، نوعی جهش است. این جهش می‌تواند بر قدرت تکثیر منش اثر افزایش‌دهنده، کاهش‌دهنده، یا خنثا داشته باشد. در این حالات، جهش‌ها را به ترتیب سودمند، زیان‌بار، و خنثا می‌نامیم.

الگوی جهش در سطح فرهنگی با آنچه در سطح زیست‌شناختی دیده می‌شود تفاوت‌هایی دارد. مهم‌ترین تفاوت در آن است که همانندسازهای سطح زیستی با روش تولید مثل جنسی تولید مثل می‌کنند، در حالی که منش‌ها همانندسازهایی ساده هستند و با رونویسی مستقیم اطلاعات خود در مغز دیگران تکثیر می‌یابند. این به آن معناست که:

الف) احتمال بروز جهش در منش‌ها بسیار بیشتر از چیزی است که در سطح زیستی دیده می‌شود. چرا که سیستم‌های همانندساز دارای تولید مثل جنسی واحدهای کارکردی پیچیده‌ای برای مهار کردن و تصحیح جهش‌ها دارند، در حالی که این ابزارهای نگهبانی از دقت تکثیر در همانندسازهای غیرجنسی (مثل ویروس‌ها، باکتری‌ها، ویروس‌های رایانه‌ای، و منش‌ها) تا این پایه تخصص و کارآیی نیافته‌اند.

ب) نشت کردن اطلاعات به صورت افقی در منش‌ها بسیار رایج‌تر از سطح زیستی است. ریشه‌ی این امر را هم می‌توان در جنسی بودن تکثیر ژنوم‌ها بازجست. روند اصلی تغییر معنادار اطلاعات در همانندسازهای سطح زیستی، نوترکیبی است. نوترکیبی عبارت است از ادغام اطلاعات ژنتیکی دو



جنس، به هنگام هم‌آوری. در سایر موارد، ساختار ژنوم اطلاعات همانندسازهای دیگر محیطش را طرد می‌کند و به عنوان نوعی بیماری نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد. چنین چیزی در منش‌ها وجود ندارد. البته منش‌ها هم راهبردهای خاص خود را برای طرد و سرکوب منش‌های رقیب دارند، اما استعدادشان برای وام‌گیری واحدهای معنایی از همسایگان‌شان بسیار بیشتر است.

به این ترتیب، انتقال اطلاعات در سطح ژنومی بیشتر به صورت عمودی و از والدین به فرزندان صورت می‌گیرد و رانه‌ی اصلی افزایش تنوع در آن نوترکیبی است. در حالی که این روند در منش‌ها حالتی افقی دارد و از راه نشت کردن مداوم اطلاعات منش‌های دیگر و پیدایش نمونه‌های دورگه ممکن می‌گردد. ناگفته نماند که این شیوه از افزایش تنوع در سطح زیست‌شناختی هم نظیر دارد. عناصر اطلاعاتی دارای مسیر افقی را در علم ژنتیک ترانسپوزون<sup>۲۴۳</sup> می‌نامند. اما این عناصر تنها به باکتری‌ها و همانندسازهای ساده‌ای مانند آنها منحصر هستند. در نتیجه، جهش در سطح منش‌ها از الگویی متفاوت با سطح زیستی پیروی می‌کند. الگویی که در سطح زیستی هم سابقه دارد، اما در میان همانندسازهای پیچیده‌ای مانند آدمیان شکلی حاشیه‌ای و فرعی پیدا کرده است. اگر بخواهیم همه‌ی این حرف‌ها را در یک جمله خلاصه کنیم، باید بگوییم منش‌ها به دلیل تکثیر غیرجنسی‌شان، نسبت به همانندسازهای زنده، تفاوت بیشتری با والد خود دارند. یعنی احتمال جهش یافتن‌شان در هر تکثیر بیشتر است.

۲. یک منش، به هنگام تکثیر شدن سه گام را طی می‌کند. نخست به صورت بسته‌ای نرم‌افزاری رمزگذاری می‌شود. بعد، از مجرای ارتباطی به محیط سیستم انسان حاملش (یعنی به سطح روانی-اجتماعی) پرتاب می‌شود. در نهایت اگر بخت یارش باشد به مغز مخاطب مستعدی وارد می‌شود و در آنجا رمزگشایی می‌شود. یک جهش، تنها، در صورتی رخ می‌دهد که هر سه گام یادشده در یک منش برداشته شده باشند. به عبارت

<sup>243</sup> Transposon



دیگر، تغییرات تصادفی منش‌هایی که هرگز خوانده نمی‌شوند جهش نیست. نقطه‌ی شروع جهش، می‌تواند در هر یک از این سه مرحله باشد. ممکن است فرد در رمزگذاری معنای منش در نظام‌های نمادین دچار اشتباه شود، یا به هنگام منتقل شدنش از مسیر مجاری ارتباطی خطایی بروز کند، و یا در نهایت به هنگام رمزگشایی، چیزی (معنا، دستور یا قلابی) متفاوت با محتوای اصلی منش بازخوانی شود.

جهش تنها زمانی رخ می‌دهد که منش نهایی رمزخوانی شده در مغز مخاطب با منش اولیه‌ی حاضر در مغز فرستنده تفاوت داشته باشد. به عبارت دیگر، جهش همواره در شبکه‌ی عصبی رخ می‌دهد. یعنی دگرگونی معنای یک منش، روندی است که تنها در سیستم‌های رمزگشا و معنا ساز - مغز - به سرانجام می‌رسد. با وجود این، هر سه گام یادشده به شدت مستعد خطا هستند. نوفه و اطلاعات بی‌ربط تداخل‌کننده در مرحله‌ی رمزگذاری و رمزگشایی به همان شدتی حضور دارند، که در گام انتقال. بنابراین منش به طور مرتب دستخوش دگرگونی می‌شود، و تنها در شرایطی که تفاوت محتوای اطلاعاتی‌اش از نسخه‌ی مادری از آستانه‌ی خاصی بگذرد، جهش محسوب می‌شود. این حد را می‌توان به این شکل تعریف کرد:

**آستانه‌ی جهش‌زایی؛** تغییری در ساخت معنایی، دستور یا قلاب یک منش است که الگوی رفتاری حامل انسانی، یا قدرت تکثیر منش را در حد دامنه‌ی تشخیص یک ناظر بیرونی هنجارین، دگرگون کند.

۳. جهش در منش‌ها، ضامن بقای کل سیستم فرهنگ/ جامعه/ شخصیت/ بدن است. دستگاه زیستی، ساخت روانی، نظام اجتماعی و شبکه‌ی منش‌ها تنها در شرایطی پایدار می‌مانند که منش‌هایی با غنای معنایی و انعطاف‌پذیری کافی، میان واحدهای موجود در سطوح فراز اتصال و هماهنگی ایجاد کنند. این امر، تنها، در صورتی ممکن است که منش‌ها با سرعت کافی جهش یابند و بر مبنای معیارهایی عملی گزینش گردند. جهش‌زایی و گزینش نتایج کارآمد به قدری برای سیستم‌ها اهمیت داشته



است که سازوکارهایی تخصص‌یافته برای پشتیبانی از این روند در سیستم‌ها پدید آمده‌اند.

ساده‌ترین سطح مدیریت جهش‌ها، استفاده از منش‌هایی است که احتمال جهش‌زایی را بالا می‌برند. ساده‌ترین این منش‌ها، گزاره‌های پرسشی هستند. در واقع، سطوح گوناگون صورت‌بندی یک پرسش، لایه‌های مختلفی از پیچیدگی یک منش جهش‌زا را نمایش می‌دهند. بخش مهمی از ترکیب سپهر منش‌های امروزی ما، مدیون تحول جهش‌زایی است که در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی در قالب پرسش‌های آغاز شده با واژه‌ی «چرا»، صورت‌بندی شدند. تا آن هنگام پرسش‌های اصلی محرک جهش در عناصر فرهنگی به شکل ارسطویی - قرون وسطایی «چی؟» و نسخه‌ی مترقی‌تر عصر نوزایی یعنی «چگونه؟» منحصر می‌شدند. پرسش‌پی‌گیر و قانونمند از چرایی پدیده‌ها، یکی از محرک‌های اصلی تحول علم و فناوری در قرن نوزدهم م. بود، که در نهایت به صورت‌بندی منش‌هایی پیچیده مانند خود نظریه‌ی تکاملی انجامید. منشی که در این کتاب صورت‌بندی شده و هم اکنون در حال جذب کردنش هستید، خود نتیجه‌ای از جهش‌زاهای پرسشی است!

سطح دیگر، فکر کردن هدفمند و تلاش برای حل مسأله است. در واقع، حل مسأله چیزی نیست جز تمرکز مغز بر روند جهش‌زایی یک پرسش خاص، و گزینش پیاپی منش‌هایی که به لحاظ معنایی حالتی قانع‌کننده و پاسخگو دارند. این فکر کردن فعال و حل کردن قضایای تنش‌زا، به آنچه زمانی تکامل هدایت‌شده<sup>۲۴۴</sup> نامیده می‌شد شباهت دارد. در قرن نوزدهم م. گروهی از نظریه‌پردازان اعتقاد داشتند نیروی طبیعی و بیرونی بر روند تکامل جانداران حکم‌رواست و پیدایش گونه‌هایی خاص و اشکالی ویژه را از راه هدایت کردن جهش‌ها بر عهده گرفته است.

پیشنهاد مفهوم گزینش طبیعی و آزمون‌هایی که تصادفی بودن این روند را در طبیعت نشان می‌دهند، به طرد نظریه‌ی تکامل هدایت‌شده

---

<sup>244</sup> Orthogenic evolution



انجامید. با وجود این، چنین می‌نماید که چنین مدلی برای شرایط خاصی از تکامل منشاها توضیح‌دهنده باشد. البته این به معنای عام بودن تکامل هدایت‌شده نیست. تکامل، چنان که گفتیم، فرآیندی خودجوش، فراگیر و بی‌هدف است که همواره غایت‌هایش را ما بنا بر ارزش‌داوری‌های خاص‌مان به طور پسینی<sup>۲۴۵</sup> به آن نسبت می‌دهیم. اما شباهتی بین تکامل هدایت‌شده و الگوی گونه‌زایی انتخابی در جریانِ تفکرِ فعال به چشم می‌خورد.

در سطح زیستی، روندی مشابه در روند اهلی شدن جانوران و گیاهان توسط انسان دیده می‌شود. اگر ناظری بیرونی به تحول جانوران اهلی در دوره‌ای طولانی بنگرد، از خطی و جهت‌دار بودنش دچار شگفتی خواهد شد. چرا که به نظر می‌رسد بدن گربه‌ها همواره کوچک، و حجم بافت چربی زیر پوست گوسفندان مرتب زیادشده است. این امر محصول دخالت عاملی هوشمند و بیرونی (انسان اهلی‌کننده) است، که انتخاب طبیعی تصادفی و بی‌طرف را به سمت و سوی خاصی هدایت می‌کند.

به این شکل، هدفی که در انتخاب طبیعی وجود ندارد توسط همانندسازی دیگر - که انسان جویای بقای خویشتن باشد - به سیستم تکاملی تزریق شده است. در مورد منشاها، مربوط به حل مسأله هم چنین الگویی تکرار می‌شود. با این تفاوت که در این‌جا همانندسازی اصلی منشی است که در درون شبکه‌ی عصبی و سطح روان‌شناختی دستخوش جهش و گونه‌زایی می‌شود. کارآیی گفتگوی درونی در روند اندیشیدن نیز به همین‌جا باز می‌گردد. چون این پدیده، همان ورود منشا به مجرای درونی‌شده‌ی زبانی ذهنی است. گفتگوی درونی ابزاری است برای شبیه‌سازی تکثیر منشا، در سطحی روانی. ذهنی که به کمک گفتگوی درونی یا هر ابزار دیگر در مورد چیزی می‌اندیشد، منشی را در محور توجه خود قرار داده و به طور فعال تکثیر و جهش‌زایی آن را ردیابی می‌کند تا به نسخه‌هایی سودمند و کارآمد دست یابد.



شکل اجتماعی‌شده‌ی این ماجرا را در کنش متقابل ساده‌ای مانند بحث کردن می‌توان دید. در جریان مباحثه، دو کنش‌گر انسانی که قواعد مشترکی را برای ارزیابی موفقیت منش‌ها پذیرفته‌اند، از منش‌های مورد علاقه‌ی خود دفاع می‌کنند. این نسخه‌های رقیب، همیشه جهش‌یافته‌هایی هم‌دودمان هستند؛ یعنی، منش‌هایی هستند که در مسیرهای تکاملی متفاوتی از یک منش مادری اولیه مشتق شده‌اند. به همین دلیل هم همواره بستر معنایی مشترکی برای ظهور مباحثه لازم است.

در جریان یک بحث درست، قواعد تشخیص منش خوب از بد برای هر دو طرف شناخته شده است و هر دو به آن پای‌بند می‌مانند؛ یعنی، صفاتی مانند سازگاری درونی، انطباق با تجربه‌ی عینی و... زیر عنوان منطقی یا معقول بودن جمع می‌شوند و نسبت‌شان با منش‌های مورد نظر به شکلی فاصله‌گذارانه و در حد امکان بی‌طرفانه سنجیده می‌شود. در چنین شرایطی بحث را منصفانه می‌دانیم. چالش دو نفر برای به کرسی نشاندن منش مورد علاقه‌شان، معمولاً به کنکاش برای روشن کردن معنای نهفته در آن منش و تلاش برای یافتن ناسازه‌هایی در منش حریف منتهی می‌شود. این فرآیندی است که بروز جهش را در منش‌های هر دو طرف القا می‌کند، و به این شکل است که در آخر کار، اگر همه چیز خوب پیش برود، دو طرف احساس می‌کنند محتوای عقایدشان برای خودشان روشن‌تر شده است. در واقع، آنچه رخ داده جهش دو منش متعارض اولیه و منتهی شدن‌شان به منشی خاص است که با هر دو حالت اولیه شباهتی دارد، و در عین حال از نظر ساخت معنایی دقت بیشتری را حمل می‌کند.

## گفتار سوم: اندرکنش میان منش‌ها

۱. همانندسازها سیستم‌هایی هستند که بر زمینه‌ای از ماده/ انرژی/ اطلاعات می‌چرند و سیستم خود را با استفاده از آنها بازتولید می‌کنند. تکثیر سریع و تنوع‌یابی همانندسازها، دیر یا زود، به جایی می‌رسد که مقدار منابع موجود برای تکثیرِ همه‌ی مدعیانِ همانندسازی کفایت نکند. در این شرایط است که انتخاب طبیعی وارد عمل می‌شود و سیستم‌های دارای «شایستگی زیستی بیشتر» (توانمندی بالاتر برای استفاده از منابع و تکثیر خویش) را به بهای نابودی رقیبان‌شان برمی‌گزیند. پس رقابت بر سر منابع، جوهره‌ی تکامل است. همانندسازهای زیستی بر سر مواد غذایی، زیستگاه، و جفت با هم رقابت می‌کنند، و منش‌ها بر سر مغزهایی مستعد و ابزارهای ارتباطی کارآمد که ذخیره و تکثیرشان کند. همانندسازها، در این گیرودار، می‌توانند با هم به چند شیوه ارتباط برقرار کنند و الگوهای متفاوتی از برهم‌کنش را به نمایش گذارند.

شایع‌ترین رابطه‌ی دو همانندساز، رقابت است. دو نظریه‌ی متعارض که هر دو مدعی تعریف حوزه‌ی معنایی خاصی هستند و می‌کوشند تا بر نظام معنایی فرد خاصی مسلط شوند، در حال رقابت با هم هستند. چیرگی هر یک از آنها بر ساخت روانی فرد، به طرد دیگری منتهی خواهد شد و اگر





این ماجرا در تمام مغزها تکرار شود، منش ناتوان‌تر در لایه‌ی فرهنگی آن جامعه‌ی خاص منقرض خواهد شد.

امکان دیگری که ممکن است پیش آید، آن است که منش‌های رقیب حوزه‌ی کارکردی خود را جدا کنند و هر یک به بخشی از قلمرو مورد ادعای خود بسنده کنند. در این حالت منش‌ها برای تعریف حوزه‌ی معنایی جزئی‌تری تخصص می‌یابند، یا در مهیا کردن لذتی ویژه‌تر از قبل، ماهر می‌شوند. این روند تقسیم کار و تخصصی شدن منش‌ها را - که در بوم‌شناسی **طرد رقابتی**<sup>۲۴۶</sup> می‌خوانیم - در سطح همانندسازهای زیستی هم می‌بینیم.

در جریان طرد رقابتی، همانندسازهای رقیب از تلاش برای چیره شدن بر کل منابع دست می‌کشند و در مقابل برای استفاده از بخشی محدود از آن تخصص می‌یابند. به این ترتیب، هر همانندساز در ارتباط با زیرواحد خاصی از منابع امکان برد بیشتری پیدا می‌کند. همانندسازهایی که با پشتوانه‌ی تخصص یافتن و پیچیده‌تر شدن‌شان بر بخشی از منابع استیلا یافته‌اند، در آن حوزه‌ی خاص بر رقیبان‌شان پیروز می‌شوند، و در سایر فضاها و در ارتباط با سایر بخش‌های منابع، میدان را به رقیبانی که آنها هم به همین شکل تخصص یافته‌اند واگذار می‌کنند. به این ترتیب، فشار انتخاب طبیعی با تقسیم شدن فضای رقابت به قلمروهایی که همانندسازها در هر یک از آنها رقیبان‌شان را دفع می‌کنند، کاهش می‌یابد. از این رو، تداخل بین منابع مورد نیاز همانندسازها کاهش می‌یابد و رقابت از راه جدا شدن فضای حالت آنها از بین می‌رود.

تخصص‌یافتگی روانی فرد برای انجام پیشه‌ای خاص و تقسیم کار اجتماعی بین گروه‌های انسانی و سازمان‌ها نمودهایی از تکرار این فرآیند در سطح جامعه هستند. توجه به این نکته لازم است که در سطوح روانی و اجتماعی، با وجود رقابت ساختارها و بروز پدیده‌ی طرد رقابتی، همانندسازی مستقل نداریم و آنچه هست با تکیه بر دو نوع همانندساز

---

<sup>246</sup> Exclusive competition



فرهنگی یا زیستی پدید می‌آید. طرد رقابتی، عامل اصلی افزایش پیچیدگی در سیستم‌های تکاملی است.

امکان دیگر، آن است که تخصص‌یافتگی رقیبان به ناتوانی در برآورده کردن کارکردهایی بینجامد که همانندساز دیگری در آن کارآمد است. به این ترتیب، از چفت شدن همانندسازهایی که در جریان طرد رقابتی تخصص یافته‌اند نمونه‌های دورگه‌ی پایدار تولید می‌شوند. این ارتباط را می‌توان با وام‌گیری از همتای زیست‌شناختی‌اش هم‌زیستی نامید.

حالت دیگر، آن است که همانندسازی که با موجود دیگری از نظر کارکردی مربوط شده، به تدریج، سهم کمتری از کارکردهای لازم برای بقا را بر عهده بگیرد و از دستگاه کارکردی همانندساز دیگر برای تکثیر خودش استفاده کند. در این حالت رابطه‌ای انگلی شکل می‌گیرد.

پنجمین نوع ارتباطی که دو منش می‌توانند با هم پیدا کنند، رابطه‌ی سرکوبگرانه است. این در شرایطی رخ می‌دهد که یک منش دارای قدرت تکثیر بالا خودکامه باشد و حضور منش خاص دیگری را در همسایگی‌اش تحمل نکند.

هر پنج الگوی یادشده در ارتباطات بین منش‌ها دیده می‌شوند. هنگامی که در عصر گاليله نظریه‌ی کپرنیکی در مورد گردش سیارات رواج یافت، نظریه‌ی زمین مرکزی ارسطو- بطلمیوس با رقیبی جدی روبه‌رو شد. منش کپرنیکی، به تدریج، در کشمکش با ابرمنش جافتاده و نیرومند زمین‌مرکز مجموعه‌ای از منش‌های خرد و ریز را به عنوان تأییدها و استدلال‌های موافق و مخالف به پیکره‌ی خود افزود و در نهایت به قدری فربه شد که توانست مدل رقیب را از میدان به در کند. این که شاخص‌های تعیین‌کننده‌ی این کامیابی چه‌ها بوده‌اند، جای بحث زیادی دارد. فایرآبند نشان داده که رقابت این دو منش شکلی منصفانه و جوانمردانه نداشته و لزوماً با معیارهای درونی عقلانیت همخوان نیست<sup>۲۴۷</sup>. کوون هم شرحی بر عوامل اجتماعی مؤثر بر غلبه‌ی دیدگاه زمین‌مرکز پرداخته است، که در آن



درونی، بسته، و خودمختار بودن شاخص‌های مؤثر بر تکامل نظام‌های علمی را به چالش کشیده<sup>۲۴۸</sup>.

آن‌چه در هر دو تحلیل مشترک و برای علم‌گرایان راست‌کیش تکان‌دهنده است نقش عوامل غیرعقلانی در تعیین برد و باختِ دو نظریه‌ی رقیبِ مدعی عقلانیت است. چنان که گفتیم، گزینش طبیعی فرآیندی پیچیده‌تر از آن است که بتواند با تحویل شدن به هر عامل منفردی - خواه زیرساخت اقتصادی مارکس و خواه عقلانیت - توضیح داده شود<sup>۲۴۹</sup>.

در نتیجه‌ی نهایی رقابت دو منشِ کپرنیکی و زمین‌مرکزی، ردپای طرد رقابتی را هم می‌توان دید. مدل زمین‌مرکزی که به دلایل تاریخی و ناهمخوانی با منش‌های زمینه‌ای تحول‌یافته‌ی عصر نوزایی از رمق افتاده بود میدان را به حریف واگذار کرد، اما در قلمروی کوچک و تخصصی به شکلی خاص هم‌چنان بازتولید شد. این قلمرو، به فن دریانوردی مربوط می‌شود. در این زمینه، مدل‌های خورشیدمرکزی برای جهت‌یابی در شب کارآمد نیستند و حتی امروز هم دریانوردان برای جهت‌یابی از جداولی استفاده می‌کنند که مینایش زمین‌مرکزی است. بنابراین منش شکست‌خورده در قلمروی که رقیب در آن بخت بلندی برای تکثیر شدن نداشت جایگیر شد و شکلی تخصص‌یافته از آن به تعادل با رقیب دیرینه‌اش دست یافت.

بهترین مثال برای همزیستی دو منش را در آیین ذن می‌توان باز یافت. در آن هنگامی که آیین بودا در ۴۷۰ م. توسط راهبی سُعدی به نام بودیدارما به چین وارد شد، پیشاپیش نوعی عرفان بومی در این کشور بالیده و با نام آیین تائو مشهور شده بود. تائوگرایی و بوداگرایی از بسیاری از جنبه‌ها با هم تفاوت دارند. اعتقاد به دو نیروی بین و یانگ در تائوگرایی، بر خلاف آنچه گاه ابراز می‌شود، با دو قطب لذت و رنج بودایی هم‌تا نیست، چرا که بین و یانگ فارغ از ارزش فرض می‌شوند و لذت و رنج به تعادل یا عدم تعادل‌شان مربوط می‌شود. به هر صورت، این دو آیین که از نظر

<sup>۲۴۸</sup> کون، ۱۳۶۹.



ساخت معنایی تفاوت‌هایی عمیق با هم داشتند، در مورد سلوک اخلاقی فردگرایانه و بُعد عرفانی طبیعت‌گرای‌شان به هم شبیه بودند و به همین دلیل هم پس از مدتی کوتاه (در حدود ۴۹۰ م.) با هم ترکیب شدند و ابرمنش دورگه‌ی بزرگی را پدید آوردند که به نام چان (در چین) یا ذن (در ژاپن) شهرت یافت.

ذن نمونه‌ای به غایت موفق از منش‌های هم‌زیست است. چرا که علاوه بر دستیابی به قدرت تکثیر بالا، در ترکیب معانی دو ابرمنش اولیه و پدید آوردن نتیجه‌ای بارور و جهش‌پذیر کامیاب شد. از نظر قدرت تکثیر، گوشزد کردن این نکته بیانگر است که گسترش ذن در اروپا و آمریکا با رواج آن در برمه و اندونزی و هند پهلو می‌زند. توانایی ترکیب معنای آن را هم از این‌جا می‌توان دریافت که اغلب مفاهیم موجود در آن چندان دورگه‌اند که نمی‌توان فقط به سرچشمه‌ای بودایی یا تائویی نسبت‌شان داد. باروری‌اش هم از کاربردهایش در هنر، هنرهای رزمی، و پزشکی سنتی آشکار است.

الگوی ارتباط انگلی میان منشاها را بهتر از هر جای دیگر در جوک‌ها و شایعه‌ها می‌توان دید. جوک‌هایی که بسته به شرایط خاص تولید می‌شوند، در واقع، منش‌هایی هستند که بر زمینه‌ی منش‌های دیگر سوار می‌شوند و پا به پای آنها منتقل می‌شوند. یک نمونه‌ی خوب از این ماجرا را در منش‌های تولیدشده پس از واقعه‌ی بیستم شهریور (۱۱ سپتامبر) می‌توان باز یافت. پس از نابودی ساختمان‌های تجارت جهانی، مجموعه‌ای از منش‌های کوچک - مانند دو سه نسخه جوک هم‌دودمان و چند شایعه - به همراه خبرها و تحلیل‌های جدی پدیدار شدند، که پا به پای منش‌های جدی و رسمی تکثیر می‌شدند. در آن روزها حلقه‌های دوستانه‌ی کمی پیدا می‌شدند که هنگام تبادل نظر جدی در مورد این واقعه به ذکر اخبار رسمی بسنده کنند و جوک‌ها یا شایعه‌ها را از قلم بیندازند.

رابطه‌ی سرکوبگرانه، به فراوانی، در میان منش‌های رقیبی که تفاوت میان قدرت تکثیرشان از حدی بیشتر باشد دیده می‌شود. معمولاً عاملی که این تفاوت چشم‌گیر قدرت تکثیر را رقم می‌زند، دستور خاصی است که



دست‌کم در یکی از این منش‌ها وجود دارد و حامل انسانی را علاوه بر تکثیر خویش، به جلوگیری از تکثیر منش رقیب نیز وا می‌دارد.

منش‌های سرکوبگر ممکن است از دو راه عمل کنند. روش نرم‌افزاری آن است که فضای حالت معنای حامل‌شان را به شکلی منقبض کنند تا منش رقیب فضای لازم برای جایگیری در آن را پیدا نکند. بخشی از ساخت معنایی این منش‌ها، حاملان‌شان را متقاعد می‌کند که برخورد با منش‌های رقیب رخدادی خطرناک، شوم، و ناخوشایند است. غیراخلاقی، ناشایست، نامعقول، ناممکن، و احمقانه فرض شدن برخی از منش‌ها، در موفقیت این منش‌های سرکوبگر ریشه دارند. این منش‌ها بخش‌هایی از فضای حالت معنایی فرد را با الصاق چنین صفت‌هایی مسدود می‌سازند و منش‌های مستقر در آن مناطق را از دور رقابت حذف می‌کنند. هندوهایی که دستور آشپزی مربوط به پختن گوشت گاو را کافرانه می‌دانند، دانشمندانی که طرح پرسش‌هایی مانند «آیا ویروس‌های رایانه‌ای زنده هستند؟» را احمقانه تلقی می‌کنند، و شاعرانی که یک متغیر منفرد - مثل حضور و غیاب قافیه در شعر - را نشانه‌ی قدیمی و از دور خارج بودنش می‌دانند، در واقع مشغول نمایش دادن نمونه‌هایی از این سرکوب نرم‌افزاری منش‌ها هستند. آنچه فوکو در کتاب مشهورش به عنوان نظم گفتار مورد بحث قرار داده است، در واقع، برداشتی پاسا ساختارگرا از همین الگوی مهار تکثیر منش‌هاست<sup>۲۵۰</sup>.

شیوه‌ی دیگری که برای سرکوب منش‌ها وجود دارد، روش سخت‌افزاری است. در این راهبرد، روند طرد فضای حالت منسوب به منش‌های سرکوب‌شده از سطح فرهنگی به سطوح جامعه‌شناختی، روانی و حتی زیستی تعمیم می‌یابد. در سطح جامعه‌شناختی، ممکن است منش‌های هنجارین موفق به مسدود کردن مجاری ارتباطی‌ای شوند که برای تکثیر منش‌های رقیب کاربرد می‌یابد. حکومت طالبان که استفاده از تلویزیون و



ماهواره را ممنوع کرده بود، در واقع، از یکی از این شیوه‌های سرکوب سخت‌افزاری منش‌ها استفاده می‌کرد.

راه دیگر سرکوب سخت‌افزاری، حذف کردن حاملان مادی منش‌های رقیب است. کتاب‌سوزان قدیمی‌ترین و مشهورترین کنش در این زمینه است. آتش زدن کتابخانه‌ی اسکندریه توسط سزار و سوزاندن کتابخانه‌ی شهر استخر به دست اعراب، نمونه‌های تاریخی این نوع سرکوب‌اند، و کتاب‌سوزی‌های جدیدتر کمونیست‌ها در شوروی و نازی‌ها در آلمان مثال‌های معاصرش. سومین راه سرکوب سخت‌افزاری، حذف بدن‌های حامل منش‌های رقیب از سطح جامعه است. تبعید نویسندگان و دانشمندان روسی به سیبری و اعدام اندیشمندان عرفی‌مسلك در قرون وسطا نمونه‌هایی از این رویکرد هستند.

۲. از میان این پنج نوع رابطه‌ای که منش‌ها می‌توانند با هم پیدا کنند، ارتباط سرکوبگرانه شایسته‌ی شرح و بسط بیشتری است. منش‌ها برانگیزنده‌ی رفتار در کنش‌گران انسانی هستند و مدیریت بخش عمده‌ی روندهای سطح جامع‌شناختی را بر عهده دارند. پویایی قدرت در سطح جامعه‌شناختی، به ترکیب منش‌ها و شیوه‌ی اندرکنش آنها در سطح فرهنگی بستگی دارد، و بنابراین پایدار ماندن ساخت قدرت و تعادل در سازوکارهای بازتولید سلطه نیز در گرو ثابت ماندن این ترکیب خاص منش‌ها هستند.

سرعت جهش و تحول در سطح فرهنگی از تمام سطوح دیگر فراز بیشتر است. در واقع، هر چه به سوی سطوح مشاهداتی خردتر پیش برویم، ضرباهنگ تغییرات را کندتر و آرام‌تر خواهیم یافت. بنابراین پایداری سیستم اجتماعی، همواره توسط تنشی درونی تهدید می‌شود که از ناهماهنگ بودن سرعت تحولات در سطوح گوناگون فراز ناشی می‌شود. یکی از راه‌های مدیریت این تحول، سوار کردن تحولات سطوح زیرین بر سطوح بالایی و تلاش برای هماهنگ شدن با پویاترین لایه - یعنی سطح فرهنگی - است. این راهبرد همان است که در جوامع پسا صنعتی به کار گرفته می‌شود و رمز توانمندی این جوامع نیز هست. راهبرد دیگر، مقابله با



لایه‌های سریع‌تر و تلاش برای مهار کردن پویایی‌شان توسط نهادهای تخصص‌یافته‌ی سطوح زیرین است. این راهبردی است که در طول تاریخ رواج بیشتری داشته است و شکل غالب پایدارسازی ساخت‌های قدرت را رقم زده است.

با توجه به درهم تنیدگی پدیدارهای چهار لایه‌ی فراز، هر کارکردی که بخواهد از پویایی منش‌ها بکاهد خود نیز باید توسط مجموعه‌ای از منش‌ها نمادگذاری شود و در سطح فرهنگی بازنمایی گردد. منش‌هایی که این کارکرد را بر عهده می‌گیرند، قاعدتاً، باید بیشتر به قطب خودکامگی در طیف هم‌خوانی میان منش‌ها متمایل باشند و ارتباطی سرکوبگرانه را با سایر منش‌ها داشته باشند. این منش‌ها همواره با سلطه‌ی سیاسی پیوند می‌خورند و نهادهایی را در سطح اجتماعی برمی‌سازند که از پیچیدگی کنش ارتباطی می‌کاهد و در نتیجه پیچیدگی و پویایی در سپهر فرهنگی را نیز مهار می‌نماید. این عناصر فرهنگی را منش‌های سانسورچی، و نهادهای اجتماعی پدیدآمده توسط‌شان را نهادهای هنجارساز می‌نامیم. منش‌های سانسورچی، آن عناصری در فرهنگ هستند که از پیدایش الگوهای رفتاری ناهمخوان با هنجار آماری و از ظهور معانی دگرگون‌ساز جلوگیری می‌کنند. منش‌های سانسورچی، برای سرکوب چند دسته از منش‌ها تخصص یافته‌اند، که مهم‌ترین آنها منش‌هایی هستند که باعث جهش در معانی تنش‌زا می‌شوند.

مجموعه‌ی منش‌هایی که در یک برش زمانی در مغز یک نفر یا در کل یک جامعه حضور دارند سپهری معنایی را بر می‌سازند که ساخت روانی افراد وابسته به یک جامعه را پیکربندی می‌کنند. این زمینه‌ی معنایی نیز مانند هر سیستم پیچیده‌ی دیگری جذب‌کننده‌های خاص خود را دارد. جذب‌کننده‌های معنایی یک فرهنگ به دو شیوه ساماندهی می‌شود. برخی بر اطراف سه محور علم، اخلاق و هنر متمرکز می‌شوند، و برخی دیگر به مفاهیم کلیدی مربوط به من/ دیگری/ جهان منسوب می‌گردند. چنان که پیش از این ذکر شد، این دو مجموعه از جذب‌کننده‌ها در سطحی بالاتر و



توسط مجموعه‌ای از منش‌های رابط به هم متصل می‌شوند و در یک جامعه و فرد سالم پیکره‌ی معنایی منسجمی را ایجاد می‌کنند.

معانی خاصی که به عنوان جذب‌کننده در جوامع گوناگون یافت می‌شوند با هم شباهتی بنیادین دارند. علاوه بر شباهت میان دو شیوه‌ی تقسیم‌بندی مفاهیم کلیدی، معناهایی مانند قدرت، لذت، هویت، و مرگ نیز همواره به عنوان مفاهیم محوری همه‌ی فرهنگ‌ها اهمیت داشته‌اند. این معانی، همان‌هایی هستند که ریچارد رورتی با عنوان «معانی غایی» به آن اشاره می‌کند<sup>۲۵۱</sup>. در این‌جا به دلیل تأکیدی که بر ارتباط تنش و این معناها داریم، آنها را معانی تنش‌زا می‌نامیم.

معناهای موجود در این گرانیگاه‌های فرهنگ، ضامن پایداری و انسجام کل آن پیکره‌ی معنایی‌ای هستند که هستی را در تمام سطوح فراز بازنمایی می‌کند. به این ترتیب، سست شدن هر یک از آنها یا شاخه‌زایی‌شان در استقلال از بقیه‌ی معانی کلیدی، می‌تواند به آشفتگی در کل نظام معنایی فراز منتهی شود. به همین دلیل، شکاکیت و پرسشگری در مورد این معانی منجر به بروز تنش در لایه‌ی روانی، و عدم توافق و اختلاف در سطح اندرکنش بینافردی می‌شود.

یکی از آماج‌های اصلی روند سانسور، منش‌هایی هستند که باعث جهش در این گرانیگاه‌های معنایی می‌شوند. چنین جهش‌هایی می‌توانند مبنای قراردادهای اجتماعی یا انسجام روانی فرد را به مخاطره اندازد و به تحولی عمومی در سیستم منتهی گردد. این چیزی است که از سوی نظام خودزاینده‌ی سلطه به صورت تهدید تفسیر می‌شود. ناگفته نماند که همین جهش‌ها، با وجود تنش‌زا بودن‌شان، تنها راه سازگاری روانی فرد و تطبیق جامعه با جهان دگرگون‌شونده‌ی پیرامونش هم هستند. تمام سیستم‌ها در زمینه‌ای از عوامل آشوبگونه و تهدیدکننده به سر می‌برند، و تنها راهی که برای کنار آمدن با فشار این بستر نامساعد دارند، همگام شدن گاه به گاه با

---

<sup>251</sup> Rorty, 1995: 85- 107.





این آشوب است و پذیرش گذار حالتی که می‌تواند پیچیده‌تر شدن‌شان را به دنبال داشته باشد.

در بیشتر جوامع، منش‌های سرکوبگر خاصی برای پاسداری از گرانیگاه‌های معنایی تخصص یافته‌اند که آنها را تابو یا حرمت می‌نامند. تابوها اشاره و بحث در مورد معانی غایی را به امری ناشایست، خطرناک، و ناخوشایند تبدیل می‌کنند و به این ترتیب شرایط ارتباطی را به شکلی تنظیم می‌کنند که قلاب‌های منش‌های مربوط به این معانی - به جز محدود مواردِ هنجار شده - کارآیی خود را از دست بدهند و از تولید قدرت/ لذت/ بقا در حاملان‌شان محروم شوند.

این طرد معانی تنش‌زا از زندگی روزانه‌ی افراد عادی در هر دو سطح روانی و اجتماعی نمود می‌یابد. سرکوب منش‌های تردیدبرانگیز و شکاکانه، باعث تداوم آرامش‌خاطر ناشی از منش‌های هنجارین می‌شود. این منش‌های هنجارین، معناهایی رسمی، بی‌خطر برای ساخت سلطه، و پذیرفته‌شده توسط عامه‌ی مردم را به این گرانیگاه‌ها نسبت می‌دهند. ناگفته پیداست که این منش‌های هنجارین، به دلیل سرشت توده‌ای مخاطب‌شان، ساختاری ساده و معنایی کم‌مایه دارند.

پرداختن به این معانی غایی و پروردن منش‌هایی که تفاسیری متفاوت از حالت هنجار را در موردشان ارائه دهند، در افراد به صورت تنش روانی و سردرگمی درک می‌شود. اگر این حالت روانی ناخوشایند برای مهار کردن تولید منش‌ها در این زمینه کافی نباشد، برچسب‌هایی مانند دیوانه، بیمار، تبه‌کار و کافر به فرد نسبت داده می‌شود و به این ترتیب منش‌های خطرناک تولیدشده به دلیل محروم ماندن از معیارهای ارج و اعتبار جاری در جامعه، از دور رقابت حذف می‌شوند.

در سطح جامعه‌شناختی، با سانسور نهادینه و مشخص‌تری روبه‌رو هستیم. تمام چیزها، رخدادها و کارکردهایی که با این مفاهیم تنش‌زا در ارتباط هستند، باید به شکلی در بخش‌های حاشیه‌ای و جداشده از باقی پیکر جامعه تبعید شوند و ساماندهی‌شان به کارگزارانی نامرئی و مطرود محول گردد. به عنوان مثال، در جوامع امروزی تنش‌زا بودن مفهوم مرگ



به جدایی مکانی قبرستان از محل زندگی و عقب‌نشینی گام به گام کارکردهای وابسته به آن از زندگی روزمره انجامیده است. هم‌چنین معماری خاص شهرها، به ویژه شهرهای مدرنی که روند تفکیک و تخصص را در فضا هم تجربه کرده‌اند، به خوبی این طردِ مرگ را آشکار می‌سازد. متمرکز شدن کارکردهای مربوط به مرگ در جاهایی مرموز و دور از دسترس مانند بیمارستان، C.C.U، مرده‌شوی‌خانه و گورستان نیز از بازتاب‌های این پدیده هستند.

۳. **نهادهای هنجارساز** نموده‌های جامعه‌شناختی منش‌های سانسورچی هستند. روش‌هایی که در این نهادها و توسط آن منش‌ها برای طرد کردن منش‌های خطرناک و ضد‌هنجار مورد استفاده قرار می‌گیرند عبارتند از:

**الف) نادیده گرفتن منش** که به ویژه در مورد منش‌های مولد تنش روانی کاربرد زیادی دارد. فضای حالت معنایی پیرامون این منش‌ها به عنوان بخش‌هایی غیرمجاز و ممنوع نشانه‌گذاری شده و ذهن از ورود به آنها منع می‌شود. محکم‌ترین تضمینی که برای عبور نکردن از این خط قرمز وجود دارد، هنجارهای رفتاری و قواعدی است که در زمان کودکی در جریان فرآیند اجتماعی شدن به کودکان منتقل می‌شود و معمولاً فضای حالت معنا و رفتار فرد را در باقی عمرش تعیین می‌کند. به این ترتیب، فرد معانی غایی را بدیهی و تردیدناپذیر تلقی می‌کند و اصولاً گزینه‌های معنایی دیگر مربوط به آن زمینه را تشخیص نمی‌دهد و درک نمی‌کند.

**ب) واکسینه کردن حاملان بالقوه‌ی منش** راهی دیگر است. در این شرایط، نسخه‌ای ضعیف و ناخوشایند از منش خطرناک با برچسب‌ها و عناصر شناسایی ویژه‌اش آراسته می‌شود و به عنوان منشی که باید تجربه شود در اختیار افراد قرار می‌گیرد. رویارویی با این منش‌های معیوب و تجربه‌ی ناخوشایندی که به دنبال آن می‌آید، معمولاً، برای دوری از آن منش در آینده بسنده است. در تمام جوامع، نمونه‌هایی تجربی از این شیوه‌ی سرکوب منش‌ها را داریم. معمولاً نظریه‌های پیچیده‌ی رقیب به زبانی ساده و عامیانه برای عوام مطرح می‌شوند و بعد با تکیه بر نقاط ضعفی که پیشاپیش در آنها گنجانده شده‌اند، نادرست، احمقانه و زیان‌بار ارزیابی



می‌شوند. به عنوان مثال، در زمان مشروطه مفهومی مانند تأسیس مجلس ملی و پارلمان‌تیسیم سیاسی به همین شکل توسط جریان‌های سلطنت‌طلب سنتی به مجموعه‌ای از نمودهای ناخوشایند و غیراخلاقی تمدن غرب فروکاسته می‌شد و به این ترتیب به صورت نوعی واکنس در می‌آمد.

پ) شرطی کردن فرد نسبت به منش رقیب نیز شیوه‌ای است که به ویژه در جریان اجتماعی شدن کودکان کاربرد زیادی دارد. در این راهبرد، نمادهای منسوب به منش با برجسب‌های منش‌هایی که ارزش منفی و نامطلوب دارند پیوند می‌خورند. به این ترتیب، ارزش کم منش‌های طردشده و در حال انقراض به منش رقیب تعمیم می‌یابند و قدرت تکثیر آن را کم می‌کنند. در واقع، این معکوس روندی است که در منش‌های مقلد انجام می‌شود<sup>۲۵۲</sup>. گره زدن فیزیک نسبت با صهیونیسم و سازمان‌های مخفی یهودی در دانشگاه‌های آلمان هیتلری نمونه‌ای از این راهکار بود. در این ماجرا نسبت - که نظریه‌ای خنثا و علمی است - به دلیل هویت پیشنهاددهنده‌اش - انشتین که یهودی بود - با طبقه‌ای از مفاهیم و منش‌های نامطلوب گره خورد و در برابر مدل‌های فیزیکی مورد علاقه‌ی نازی‌ها - یعنی برداشتی خاص از کوانتوم مکانیک - از میدان به در شد.

ت) بازتعریف کردن منش راه دیگری است که برای خنثاسازی اثر منش‌های خیلی قدرتمند کاربرد دارد. منشی که با وجود سرکوب شدن هم‌چنان به تکثیر خود ادامه دهد چنان قدرت تکثیری بالایی دارد که نمی‌توان با راه‌های مرسوم سانسور از زمینه‌ی کنش‌گران حذف کرد. پس، تنها راهی که باقی می‌ماند بازتعریف کردن محتوای درونی‌اش است به شکلی که در این حالت بازتعریف‌شده و بی‌خطر رواج یابد و نهادهای سلطه را تهدید نکند.

بازتعریف کردن منش رقیب، در واقع، نوعی از هم‌زیستی با آن است. به این ترتیب که منش‌های سانسورچی با گنجاندن عناصری در ساخت معنایی منش رقیب، لبه‌های تیز و برنده‌ی آن را می‌گیرند و نسخه‌ای



بی‌خطر از آن را تولید می‌کنند. وضعیت کنونی دموکراسی در ژاپن چنین حالتی دارد. پس از جنگ جهانی دوم، نظام فردمحور و فاشیستی توزیع قدرت در ژاپن وضعیتی نداشت که دموکراسی نوع غربی را پذیرا باشد. پس نسخه‌ای از دموکراسی را با نموده‌ها و علایمی مشابه با غرب پدید آمد که بر مبنای مجلس و رئیس‌جمهور و انتخابات عمومی کار می‌کرد، اما طوری تفسیر شده بود که هم‌چنان اقتدار تک‌حزبی و تمرکز قدرت در یک نفر به شکلی دست‌نخورده در نهادش باقی مانده بود.

۴. منش‌های سانسورچی راهکارهای یادشده را از مجرای سیستم‌هایی اجتماعی اعمال می‌کنند، که نهادهای هنجارساز خوانده می‌شوند. نگارنده در مورد این نهادها در کتاب *نظریه‌ی قدرت* به تفصیل سخن گفته، و از این رو برای پرهیز از تکرار سخن، در این‌جا تنها بر ارتباط منش‌ها با این نهادها تمرکز می‌شود.

نهادهای هنجارساز بر اساس ساختار و کارکردشان، به این شاخه‌ها تقسیم می‌شوند: خانواده، مدرسه، کلیسا، بیمارستان، ارتش، زندان و بازار. این نهادها به ترتیب کارکردهای تولید مثل، آموزش، دستیابی به معناهای غایی، ساماندهی بدن، منضبط کردن بدن، مهار کردارهای غیرمجاز، و تبادل تعمیم‌یافته را به انجام می‌رسانند. این نهادها همواره از راه تشویق یا تنبیه، و مدیریت توزیع لذت و رنج در جامعه عمل می‌کنند. این کار می‌تواند به یکی از دو شیوه‌ی عریان یا پنهان به انجام برسد.

شیوه‌ی عریان، روشی است که «معنا/ بقا/ قدرت/ لذت» به طور عینی به کنش‌گر هنجار تعلق می‌گیرد یا از فرد غیرهنجار دریغ می‌شود. مجازات مجرم در دادگاه، پذیرفته شدن پهلوانی نامدار به جرگه‌ی اشراف، و تقدیر رسمی از زحمات یک مهره‌ی کارآمد در نظامی دیوان‌سالارانه، همه نمودهایی از تنبیه و تشویق عریان هستند.

شیوه‌ی پنهان، شکلی از توزیع لذت و رنج است که از مجرای نمادهایی تعمیم‌یافته اعمال شود. مشهورترین نماد پاداش پول است و رایج‌ترین نماد تنبیه، آنگ. پول، عاملی تهی از معنا ولی قراردادی است که می‌تواند بسته به شرایط به هر نوع لذتی تبدیل شود. در مقابل آنگ برچسبی است با



معنای بسیار مبهم و تعمیم‌یافته که در روابط بینافردی به انسان ناهنجار الصاق می‌شود و او را از بسیاری از جریان‌های پاداش‌دهنده‌ی پیرامونش محروم می‌کند.

نهادهای هنجارساز به پیدایش الگویی تعمیم‌یافته، فراگیر، تکراری و محافظه‌کار از رفتار و ترکیبی به نسبت فقیر ولی بی‌خطر از منش‌ها می‌انجامند. وقتی این الگوی هنجار در کسی پیاده‌سازی شود مجموعه‌ای از قواعد نظارت بر خود و قوانین انضباطی را در وی راه‌اندازی می‌کند. دستاورد این قاعده‌مند شدن انسان، انضباط خوانده می‌شود. انضباط اگر خصلتی هنجارین داشته باشد سرچشمه‌ی بیرونی دارد و توسط نهادهای هنجارساز اجتماعی تنظیم می‌شود. الگوهای انضباط فردی که توسط خود فرد ساماندهی شوند، همان قدر که کمیابند، ناهنجار هم هستند. چنان که نوربرت الیاس اشاره کرده، روند نوسازی و جریان برپایی مدرنیته به دقیق‌تر و فراگیرتر شدن نظام‌های انضباطی انجامیده است<sup>۲۵۳</sup>. چنین می‌نماید که خود مدرنیته نیز پیامد طبیعی پیچیده‌تر شدن جامعه، و افزایش پیچیدگی و تخصص در نهادهای هنجارساز متعلق به آن باشد.

۵. شکل دیگری از اندرکنش که ممکن است میان منش‌ها بروز کند به رویارویی مستقیم آنها مربوط نمی‌شود، بلکه از نوعی هم‌گرایی تکاملی و تداخل مسیره‌های تحول تاریخی منش‌ها حکایت دارد.

منش‌ها، علاوه بر معنا، ارزش هم دارند. ارزش هر منش به مقدار بقا/ لذت/ قدرت/ معنایی که تولید می‌کنند، بستگی دارد. این کمیت توسط حامل انسانی منش سنجیده می‌شود و قدرت تکثیر منش بر همین مبنا تغییر می‌کند.

فشرده‌گی رقابت میان منش‌ها چندان است که در هر دوره‌ی زمانی تنها معدودی از عناصر هر حوزه‌ی فرهنگی به عنوان جذب‌کننده‌ی معنایی/ ارزشی اهمیت می‌یابند. این منش‌ها آنهایی هستند که حامل بیشترین ارزش قلمداد می‌شوند و در جریان چرخه‌ای تشدیدشونده از تکثیرها و



باز تکثیرها در سطوح مختلف اجتماعی رواج می‌یابند. معمولاً رواج یک منش به سادگی به ارزش آن مرتبط نیست؛ یعنی، بخش مهمی از منش‌هایی که در عمل بیشترین لذت را تولید می‌کنند، هرگز، به عنوان جذب‌کننده‌های سیستم و مدهای رفتاری اعتبار نمی‌یابند. آنچه یک منش را تا مرتبه‌ی جذب‌کننده‌ای فرهنگی برمی‌کشد، برآیند مجموعه‌ای از عوامل است که ارزش درونی منش یکی از آنهاست. نوع اتصال منش با نهاد‌های قدرت مسلط بر جامعه، درجه‌ی هم‌خوانی‌اش با منش‌های جذب‌کننده‌ی دیگر، و ارتباط محدودش کننده یا نگهدارنده‌ای که با تابوهای اجتماعی برقرار می‌کند، همگی در این میان تعیین‌کننده‌اند. در واقع خودِ ارزش پدیداری پویاست که در ارتباط با این متغیرها دگرگون می‌شود.

به این شکل است که در هر سه حوزه‌ی علم، هنر، و اخلاق گرانیه‌هایی به عنوان معیارهای ارزشمندی منش‌ها رسمیت می‌یابند. آثاری که شبیه به نوشتارهای فلان نویسنده باشند خواننده پیدا می‌کنند، پژوهش‌هایی که به فلان موضوع خاص بپردازند یا از فلان ابزارهای آزمایشگاهی بهره برده باشند صفحات اصلی مجلات علمی را تسخیر می‌کنند، و در موزه‌های هنر آثاری چیره می‌شوند که در فلان مکتب و سبک خاص پرورده شده‌اند. تکامل و دگردیسی مکتب‌های هنری و ادبی، و تحول سرمشق‌های علمی را می‌توان با همین انگاره به شکلی دقیق‌تر و تحلیلی‌تر فهمید.

جذب‌کننده‌های هر حوزه‌ی فرهنگی، برای متمایز شدن از سایر منش‌ها به برچسب‌ها و نمادهایی نیاز دارند. این علایمِ تزیین منش‌ها، در هر حوزه، به شکلی خاص تعریف می‌شود. مثلاً موسیقی و ادبیات در زمانه‌ی ما با برچسبِ مؤلف‌شان اعتبار می‌یابند و منش‌های علمی بسته به این که از سوی کدام نهاد اجتماعی تولیدکننده‌ی دانایی و کدام دانشگاه تأیید شده باشد مورد پذیرش قرار می‌گیرند.



یکی از کانون‌هایی که این فرآیند برچسب‌زنی و اعتباریابی منش‌ها را می‌توان به شکلی چیزواره<sup>۲۵۴</sup> در آن بازیافت، موزه‌ها هستند. اصول تمیز سره از ناسره در گنجینه‌های هنری و موزه‌های معتبر، به خوبی با آنچه درباره‌ی ارزش منش‌ها گفتیم هم‌خوان است. به ویژه که در این‌جا منش‌ها در قالب اشیایی - آثار هنری یا ابزارهای بومی - تبلور یافته‌اند و تنها معنا و ارزش متصل به آن‌هاست که اعتبارشان - و قدرت تکثیر زیادشان - را تضمین می‌کند<sup>۲۵۵</sup>.

این برچسب‌های اعتباربخش عناصری ثابت در خوشه‌های منش‌ها نیستند و در مسیر زمان دگرگون می‌شوند. مثلاً چنان که فوکو اشاره کرده<sup>۲۵۶</sup>، منش‌های علمی در قرون وسطا به اعتبار تولیدکننده‌شان رسمیت می‌یافتند، ولی در عصر مدرن با سازمان‌ها و مراکز انتشارشان شناخته می‌شوند. از آن سو، منش‌های ادبی مسیری معکوس را طی کرده‌اند و از وضع قرون وسطایی‌شان - که در آن نام نویسنده اهمیتی نداشت - به شرایط مؤلف‌محور کنونی تغییر شکل یافته‌اند.

تمام منش‌ها همواره با جذب‌کننده‌های حوزه‌ی خودشان در ارتباط هستند. این رابطه بیشتر در سطح ساخت معنایی و گاه دستور تعریف می‌شود. اما در این میان برخی از منش‌ها هستند که تنها با تقلید از قلاب‌های منش‌های معتبر و بدون این که ساخت معنایی خود را تغییر چندانی دهند، قدرت تکثیر خود را افزایش می‌دهند. این منش‌ها را شاید بتوان نوعی انگل دانست، اما انگل بودن‌شان به ساخت معنایی ربطی ندارد و عمدتاً بر قلاب‌شان تعریف می‌شود. این منش‌ها آنهایی هستند که با تقلید از برچسب‌های اعتباربخش منش‌های جذب‌کننده، بخشی از قدرت تکثیر آنها را به دست می‌آورند.



نمونه‌ی این الگو را در حوزه‌های گوناگون می‌توان دید. خبرهای علمی نادرستی که به نقل از «دانشمندان» و «دانشگاه‌های اروپایی» در رسانه‌ها تکرار می‌شوند، داستان‌هایی بازاری و عاشقانه که جلدشان به نام نویسندگی مشهور آراسته شده، و الگوهای رفتاری یا باورهایی که به کردار گروه‌های مرجع منسوب می‌شوند، نمونه‌هایی از این نوع خاص از پویایی منش‌ها هستند.

یک نمونه‌ی جالب دیگر، به نشت کردن اعتبار منش‌ها به پدیدارهای مادی بیرونی مربوط می‌شود. تخصص یافتن منش‌هایی که مخاطب را درباره‌ی ارزش یک چیز متقاعد می‌کنند و ویژه شدن ساختار معنایی این منش‌ها برای الصاق ارزش منش به مفهوم آن کالا، روندی است که پیدایش بازار تبلیغات را در جوامع مدرن ممکن ساخته است. مرور تاریخ شکل‌گیری تبلیغات در کشورهای صنعتی را می‌توان به عنوان یکی از بهترین مستندات در مورد پیوند منش / ارزش / کالا در نظر گرفت<sup>۲۵۷</sup>.



## گفتار چهارم: الگوهای تکثیر منش‌ها

الگوی تکثیر منش‌ها تابعی است از شیوه‌ای که در مسیر تکامل برای تکثیر کردن خویش برمی‌گزینند و تخصص‌هایی که در این راستا پیدا می‌کنند. دو راهبرد عام را برای تکثیر همانندسازهای تکاملی می‌توان تشخیص داد. پیش از این، راهبردهای یادشده را کمی و کیفی نامیدیم. راهبرد کمی به پیدایش همانندسازهایی کوچک، ساده، انعطاف‌پذیر و کوتاه‌عمر می‌انجامد که در مدتی کوتاه و در زمینه‌ای مساعدی گسترش می‌یابند و به سرعت دچار گونه‌زایی و شاخه‌زایی می‌شوند. این همانندسازها در شرایطی که امکانات برای‌شان فراهم باشد کامیابی بیشتری دارند و نودگان پرشمارشان می‌توانند در زمانی کوتاه برای اشغال کردن گوشه و کنار فضای حالت تخصص یابند.

در مقابل، همانندسازهای دارای راهبرد کیفی پیچیده‌تر و بزرگ‌ترند، مدت زمانی طولانی برای ساخته شدن و تکثیر شدن‌شان وقت صرف می‌شود، و برای حضور در زمینه‌ی خاصی تخصص یافته‌اند. این همانندسازها به کندی و در تعداد کم تکثیر می‌شوند و زمانی دراز طول می‌کشد تا نسبت به محیط‌های جدید تخصص پیدا کنند. همانندسازهای دارای راهبرد کیفی برای بقا در محیط‌های نامساعد و ویژه سازش پیدا



کرده‌اند و در این شرایط قدرت تکثیر بیشتری دارند. در مسیر تکامل، بسته به این که شرایط برای تکثیر تنوع بالایی از همانندسازها مساعد باشد یا نباشد، راهبرد کمی و کیفی به هم تبدیل می‌شوند. در واقع، همانندسازهای دارای راهبرد کیفی محصول تخصص‌یافتگی زیاد در نوادگان همانندسازهایی هستند که خود راهبردی کمی داشته‌اند.

در سیستم‌های زنده، این دو نوع از راهبردها به خوبی مطالعه شده‌اند و جانداران را، بر حسب این که راهبرد کمی یا کیفی را برگزینند، به دو گروه انتخابگر K و انتخابگر R تقسیم می‌کنند. پیشنهادهایی برای تطبیق این واژگان با پویایی عناصر فرهنگی در مِم‌شناسی وجود دارد و نتایج جالبی هم از مقایسه‌ی روندهای کمی و کیفی در همانندسازهای زیستی و فرهنگی به دست آمده است<sup>۲۵۸</sup>. در این جا برای ساده شدن بحث، از مقایسه با همانندسازهای سطح زیستی پرهیز می‌شود و تنها به ارزیابی ویژگی منش‌هایی که از این دو راهبرد استفاده می‌کنند بسنده خواهد شد. منش‌های دارای راهبرد کمی و کیفی ویژگی‌های متفاوتی دارند.

## گفتار پنجم: قواعد عام تکاملی

۱. تکامل سپهر فرهنگ و منش‌ها، با پیچیده‌تر شدن نظام‌های ارتباطی، هم‌گام بوده است. این افزایش پیچیدگی مدیون این واقعیت است که نظام‌های ارتباطی محصول تداخل دو لایه از نظام‌های همانندساز تکاملی هستند. همپای تکامل یافتن بدن‌ها و منش‌های سوارشده بر این بدن‌ها مجاری ارتباطی مورد نیاز برای اندرکنش آنها و انتقال منش‌ها هم پیچیده‌تر شده‌اند، و امکانات بیشتری را برای تبادل اطلاعات به دست آورده‌اند. در مسیر تکامل نظام‌های ارتباطی چهار واقعه را باید به عنوان تحولاتی انقلابی و دوران‌ساز در نظر گرفت.

نخستین تحول، پیدایش زبان طبیعی گشتاری/ زایشی بوده است. چنین می‌نماید که زمان تکامل یافتن زبان را باید تا پگاه شکل‌گیری گونه‌ی انسان هوشمند (*Homo sapiens*)، یعنی بین صد تا صد و بیست هزار سال پیش، عقب برد. پیدایش زبان طبیعی به آن معنا بود که نظامی محدود از رمزگان قابلیت رمزگذاری و بازنمایی بی‌شمار معنا را به دست آورند. به این ترتیب، امکان انتقال افقی تنوعی نامتناهی از معناها برای آدمی فراهم آمد. امروز در بین انسان‌شناسان این توافق وجود دارد که



اجتماعی شدن گونه‌ی آدمی محصول شکل‌گیری چنین زبانی بوده است.<sup>۲۵۹</sup>

دومین جهش بزرگ، به پیدایش خط مربوط می‌شود و پیشینه‌اش به حدود هشت هزار سال پیش باز می‌گردد. ثبت منشاها در قالب نظام‌های نوشتاری، انقلابی در پویایی منشاها ایجاد کرد. با پیدایش خط، برای نخستین بار پویایی منشاها از پویایی بدن‌های حامل‌شان مستقل شد. به این ترتیب، منشاها بر مرزهای زمانی و مکانی بدن‌ها غلبه کردند و توانستند در قالبی غیرفعال و مستقل از شبکه‌ی عصبی، مرزهای محدود سطح زیستی را پشت سر گذارند.

وقتی ابوریحان بیرونی هنگام گذر از رود آمودریا از خروشان بودن رود هراسید، منشاها مورد نظرش را در قالب کتابی برای سلطان ملک‌شاه سلجوقی نوشت و با پیک برایش فرستاد و به این ترتیب، بر فاصله‌ی مکانی میان منشا خویش و مخاطبش غلبه کرد. چیرگی مشابهی بر مرزهای زمانی، هنگامی رخ داد که رمان‌های کافکا پس از مرگش منتشر شدند.

سومین انقلاب در جهان منشاها، به قرن شانزدهم میلادی و انتقال فناوری چاپ از چین به اروپا مربوط می‌شود. با ورود صنعت چاپ به اروپا و گره خوردنش با تکاپوی عصر نوزایی، اشکالی تخصص‌یافته از منشاها ثبت شده ظاهر شد که تا آن هنگام ناشناخته بود. کاغذ، مرکب و چاپ دستی در ترکیب با یکدیگر نخستین کتاب‌های امروزی را پدید آوردند و انتقال منشاها را از محدودیت‌های اقتصادی و مادی حاکم بر ثبت شدن‌شان رهانیدند. از آن به بعد هر منشی می‌توانست با هزینه‌ای قابل تحمل، مستقل از اندازه‌اش، در کتاب‌هایی ثبت شود و تکثیر گردد. پیدایش صنعت چاپ آن‌قدر در تکثیر منشاها مؤثر بود که از آن هنگام تا کنون کل اطلاعات موجود در سپهر فرهنگی به طور متوسط هر پانزده سال دو برابر شده است.<sup>۲۶۰</sup>

---

<sup>259</sup> Ciani, 1992- Lewin, 1993.



واپسین انقلاب در عرصه‌ی انتقال منش به نیمه‌ی قرن گذشته‌ی میلادی مربوط می‌شود. در آن زمان اختراع ابزارهای الکترونیکی نگهدارنده، پردازنده، و ناقل اطلاعات نسلی نوظهور از رسانه‌های عمومی را پدید آورد. رادیو، تلویزیون، و بعدها ویدئو، ضبط‌صوت، و ماهواره محصولات این موج شکفتگی در عرصه‌ی انتقال منش‌ها بودند. علاوه بر رسانه‌های عمومی الکترونیکی، رایانه‌ها هم در این زمان شکل گرفتند و در دو دهه‌ی اخیر شیوه‌ی جدید از ثبت و انتقال اطلاعات را ممکن ساخته‌اند.

رایانه‌ها به ویژه مهم هستند چون از سویی با قابلیت پردازش اطلاعات‌شان هم‌چون ضمیمه‌ای و کمکی برای مغز عمل می‌کنند و از سوی دیگر، به دلیل امکان ارتباط‌شان با یکدیگر، ظهور پدیده‌ای مانند اینترنت را رقم زده‌اند. ترکیب این دو پدیده (فردی شدن و اتصال‌پذیری) شبکه‌ی‌های رایانه‌ای غول‌آسایی پدید آورده که انتقال منش‌ها را کاملاً دگرگون ساخته است. در اهمیت این موج واپسین و اثر عظیمش بر تحول منش‌ها گوشزد کردن همین نکته بس که نسل کاملاً جدیدی از همانندسازهای اطلاعاتی در این سیستم‌های الکترونیکی نشو و نما یافته‌اند که بر خلاف منش‌ها به شبکه‌ی عصبی آدمیان وابسته نیستند، و می‌توانند به عنوان شکلی جنینی از شاخه‌ای نوظهور و ناشناخته از شبه‌منش‌ها در نظر گرفته شوند. این همانندسازهای جدید همان ویروس‌های رایانه‌ای هستند.

۲. با توجه به آنچه گذشت، بررسی قواعد حاکم بر هر یک از موج‌های چهارگانه‌ی یادشده، می‌تواند به عمیق‌تر کردن بینش‌مان در مورد ساخت منش‌های کنونی کمک کند. برای ورود به چنین بحثی، نخست به خط به عنوان شاخصی برای تحلیل تکامل منش‌ها می‌پردازیم.

در نظام‌های نوشتاری، می‌توان الگوهای عام تکاملی را بر مبنای این شاخص‌ها تعریف کرد:

**الف) تعداد نمادهای موجود در سیستم نشانگانی؛** که تعداد ابعاد فضای حالت نمادین منش را تعیین می‌کند. زبان‌های گوناگون بسته به شیوه‌ای که برای رمزگذاری مفاهیم دارند، تعداد نشانه‌های مختلفی را در بر می‌گیرند. تاریخ تکامل زبان‌های طبیعی و خط‌هایی که برای ثبت



کردن‌شان به کار گرفته شده، نشان می‌دهد که گرایش عمومی در راستای افزایش تعداد واژگان و کاهش تعداد نشانه‌ها وجود داشته است. افزایش تعداد واژگان به طور طبیعی با بسط یافتن سپهر منش‌ها و افزون شدن عددی نقاط ارجاع - و در نتیجه معانی - سیستم زبانی به انجام می‌رسیده است. راه اصلی کاهش نشانگان لازم برای نوشتن واژگان هم تحویل شدن زبان به خطوط آوانگار بوده است. این به آن معناست که هر چه در مسیر تاریخ جلوتر می‌آییم، واژگان بیشتر، و علایم نوشتاری کمتری را برای رمزگذاری مفاهیم آن زبان مشاهده می‌کنیم. این روند را به ویژه در روند تبدیل خط‌های اندیشه‌نگار (سومری، هیروگلیف) به هجانگار (آشوری-بابلی، و پارسی باستان) و بعدتر به خط الفبایی به خوبی می‌بینیم.<sup>۲۶۱</sup>

ب) تعداد روابط میان این عناصر رمزگذار و شیوه‌ی ارجاع‌شان به معنا؛ که تعیین‌کننده‌ی سادگی یا پیچیدگی منش‌هاست. در زبان‌های باستانی، الگوی اتصال «واژه‌ی گفتاری / واژه‌ی نوشتاری / معنای واژه» بسیار مبهم‌تر از زبان‌های امروزی بوده است. استعاری بودن ساخت این زبان‌ها، پیامد طبیعی کم بودن تعداد خشت‌های معنایی - یا همان تعداد واژگان - در آنها بوده است.

هر چه تعداد نشانگان (اندیشه‌نگار یا آوانگار) در یک زبان بیشتر و ارتباط‌های ارجاعی میان واژه- معنای بیان‌شده در آن فراوان‌تر باشد، آن زبان در سطح رمزگذاری واژگان پیچیده‌تر است. یعنی هر چه تعداد واژگان یک زبان بیشتر و ارتباطات بینابینی واژگان با هم - از مجرای ساخت‌های دستوری - غنی‌تر باشد، زبان در سطح رمزگذاری منش‌ها پیچیده‌تر است.

مسیری که در تکامل فرهنگ‌های انسانی طی شده، با کم شدن پیچیدگی در سطح رمزگذاری واژه، و افزایش پیچیدگی در رمزگذاری منش‌ها همراه بوده است. یعنی با ابداع خط الفبایی و دقیق‌تر شدن ارتباط بین «واژه- معنا» و «واژه- واژه»، پیچیدگی در سطح خشت‌های مفهومی زبان (واژگان) کم شده، و راه برای صورت‌بندی منش‌هایی پیچیده‌تر با این



خشت‌های ساده، هموار شده است<sup>۲۶۲</sup>. این شفاف شدن روابط درونی زبان را می‌توان در شکل‌گیری حوزه‌هایی از زبان بازجست، که محور ارجاع معنای‌شان خودِ زبان بوده است. این فرا زبان‌ها<sup>۲۶۳</sup> بسته به این که روابط «واژه- معنا» یا «واژه- واژه» را صورت‌بندی کنند، دو شاخه‌ی «علم بیان» و «دستور زبان» را ایجاد کرده‌اند. به این شکل، فضای حالت سیستم نشانگانی- معنایی، به قیمت چروکیده شدن محدوده‌ی واژگان، در کل بسط یافته است. این گسترش همتای افزایش پیچیدگی عمومی در سطح منش‌ها هم هست. چنین می‌نماید که چنین الگویی را در تکامل دیگر ابزارهای ثبت و انتقال منش‌ها (زبان‌های رایانه‌ای، نظام‌های نشانگانی غیرزبانی و...) نیز بتوان باز یافت.

---

<sup>۲۶۲</sup> فریدریش، ۱۳۶۸.

## گفتار ششم: رهیافت

مدلی که در این نوشتار در قالب نظریه‌ی منش‌ها پیشنهاد شد امکاناتی را برای تحلیل پویایی سیستم‌های فرهنگی به دست می‌دهد که گویا در سایر نظریه‌های فرهنگ دست‌نیافتنی باشد. اصولی که دستمایه‌ی پروردن این نگرش خاص از مفهوم فرهنگ و منش بودند بارها در طی متن مورد تأکید قرار گرفتند. توجه به داده‌های تجربی، پذیرش یگانگی روش‌شناسی حاکم بر علوم انسانی و تجربی، و رویکرد سیستمی، شالوده‌ی دستگاه نظری پشتیبان نظریه‌ی منش‌ها را تشکیل می‌دادند.

این نظریه می‌تواند در چند حوزه بسط یابد و در چند زمینه کاربرد پیدا کند.

نخستین کاربرد آن، تحلیل‌های تاریخی است. در واقع، انگیزه‌ی اصلی نگارنده برای پرداختن به این مدل‌سازی، دست یافتن به نگرشی نقدپذیر و کاربردی در مورد چالش‌ها و مشکلاتی بود که گریبان‌گیر جامعه‌ی ایران امروز است. چنین می‌نماید که به کارگیری این مدل برای تحلیل تاریخ تحول فرهنگ در رسیدن به درکی عمیق‌تر از آسیب‌شناسی اجتماعی کشورمان راهگشا باشد. پس نخستین حوزه‌ای که نظریه‌ی منش‌ها را





می‌توان در آن به کار گرفت، تحلیل‌های گذشته‌نگر و پژوهش‌های مربوط به تاریخ فرهنگ است.

دومین حوزه، به برنامه‌ریزی فرهنگی مربوط می‌شود. با بهره‌گیری از مفاهیمی که عنوان شد، دستیابی به مبنایی علمی و نقدپذیر برای طرح‌ریزی برنامه‌های توسعه‌ی فرهنگی ممکن است. هم‌چنین از کاربردهای این مدل می‌توان در تحلیل و بهینه‌سازی زیر سیستم‌های خاص فرهنگی - مانند اقتصاد، سیاست و... - نیز بهره برد.

نکته‌ی دیگری که گوشزد کردنش لازم به نظر می‌رسد، پافشاری بر این واقعیت است که نظریه‌ی منش‌ها تنها در چارچوب گسترده‌تر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده و چارچوب پیشنهادی نگارنده برای بازتعریف سوژه معنا دارد. از این رو، نباید منش را هم‌چون مفهومی انتزاعی و مستقل نگریست.

گذشته از این شاخه‌های عام مربوط به جامعه‌شناسی فرهنگ، می‌توان از نظریه‌ی منش‌ها در نشانه‌شناسی، نظریه‌ی معنا، نقد ادبی و به ویژه شناخت‌شناسی بهره برد. برخی از مفاهیمی که در رویکرد شناخت‌شناسی طبیعی شده<sup>۲۶۴</sup> مورد بحث هستند در این چارچوب امکانی برای گسترش و بازسازی می‌یابند.

سوستا  
پپ

## متغیرهای جامعه‌شناسی زیستی برای تعیین درجه‌ی پیچیدگی یک فرهنگ

پیچیدگی فرهنگ را می‌توان بر مبنای مجموعه‌ای از متغیرهای جامعه‌شناختی تعریف کرد، که به طور مستقیم بر پیچیدگی شبکه‌ی منش‌ها اثر می‌گذارند. از آنجا که نظریه‌ی منش‌ها امکان تعمیم یافتن به جوامع غیرانسانی را هم دارد، در این‌جا متغیرهای اصلی را در سطحی عمومی و فرا انسانی تعریف می‌کنیم. این متغیرها عبارتند از:

**الف) پیچیدگی رفتار؛** که خود تابعی است از اطلاعات ژنومی جانور و پیچیدگی دستگاه عصبی وی. پیچیده‌ترین دستگاه عصبی و ساخت ژنومی شناخته‌شده در جانوران، به انسان و نخستی‌های خویشاوندش مربوط می‌شود. چنین می‌نماید که در یک رده پایین‌تر از انسان، پستانداران دریازی مانند دلفین قرار گرفته باشند. جوامع حشره‌ای به دلیل ساخت تکاملی خاص‌شان و تخصص‌یافتگی کالبدشناختی‌شان برای بر عهده گرفتن نقش‌های اجتماعی متمایز در جایگاهی متفاوت با پستانداران قرار می‌گیرند.

**ب) اندازه‌ی جمعیت سازنده‌ی جامعه؛** یعنی تعدادی از جانداران که در یک سیستم اجتماعی به تبادل منش مشغول هستند. باز هم بزرگ‌ترین جوامع شناخته‌شده به انسان تعلق دارد و با فاصله‌ی کمی بعد از انسان، جوامع



مورچه‌ای و بعد از آنها موریانگان قرار گرفته‌اند. پستانداران دیگر از نظر بزرگی جامعه و تراکم جمعیت بسیار عقب‌تر از حشرات اجتماعی هستند. (پ) تنوع جمعیت‌شناختی جامعه؛ که عبارت است از دامنه‌ی تنوع ژنومی موجوداتی که در آن جامعه در کنار هم زندگی می‌کنند. در جهان جانوران مورچگان، موریانگان و زنبوران به ترتیب بالاترین جایگاه‌ها را از این نظر اشغال کرده‌اند. خود جوامع مورچه‌ای از دوازده‌هزار گونه و بی‌شمار نژاد مورچه تشکیل یافته است، که معمولاً با هم اندرکنش متقابل هم دارند. تنها شمار حشرات مورچه‌دوست<sup>۲۶۵</sup>، که به صورت انگل یا هم‌زیست با مورچگان زندگی می‌کنند، به پنج هزار گونه بالغ می‌شود. این در حالی است که هنوز انبوه گونه‌های تک‌یاخته‌ای، آغازی، گیاه و قارچی را که برای زندگی در جوامع مورچگان تخصص یافته‌اند، در شمار نیاورده‌ایم.

به این ترتیب، جوامع مورچه‌ای به شکلی قاطع پیچیده‌ترین جوامع را از نظر ساختار ژنومی تشکیل می‌دهند. جوامع موریانه‌ای با تنوع گونه‌ای کمتر (در حدود سه هزار گونه) و تعداد کمتری از گونه‌های هم‌زیست، در مرتبه‌ی بعدی قرار می‌گیرد و زنبوران با پیچیدگی مشابهی کمی پایین‌تر از موریانه‌ها جای می‌گیرند. جوامع انسانی از این نظر چهارمین نوع جامعه‌ی پیچیده بر زمین است. تعداد کل گونه‌های اهلی در تاریخ کل جوامع انسانی از مرتبه‌ی چند صد گونه است، و این در صورتی است گیاهان زراعی و باکتری‌های تولیدکننده‌ی ماست و پنیر را هم در نظر بگیریم.

ت) درجه‌ی تقسیم کار؛ یعنی میزان تخصص‌یافتگی اعضای جامعه برای انجام کارکردهای خاص جامعه. از این نظر هم حشرات اجتماعی به دلیل تغییرات کالبدشناختی بدن‌شان، بیشترین تخصص‌یافتگی را نسبت به وظیفه‌شان از خود نشان می‌دهند. در این جانوران منش‌های مربوط به یک نقش اجتماعی - مثلاً پرستاری از نوزادان - بر مبنای زیرساختی از اطلاعات زیست‌شناختی استوار می‌گردد و بنابراین فضای حالتی تنگ و محدود و تخطی‌ناپذیر را تشکیل می‌دهد. جوامع انسانی با وجود تعداد زیاد

---

<sup>265</sup> Myrmecophil



نقش‌هایی که پس از عصر اطلاعات شاهدش هستیم، هم‌چنان نقش‌های اجتماعی را از مجرای غیرقابل اطمینان اجتماعی کردن و انتقال اکتسابی منش‌ها در میان اعضایش توزیع می‌کند.

ث) درجه‌ی مهمان‌پذیری؛ یعنی امکان تبادل منش با جوامع همسایه. این توانایی در جوامع انسانی به شکلی بسیار پیشرفته و با درجات آزادی بالا دیده می‌شود. در جوامع کوچکی که از نخست‌های دیگر تشکیل شده‌اند، قاعده بر طرد مهمان و خودداری از اندرکنش با اوست. در جوامع حشره‌ای طیفی وسیع وجود دارد که از طرد کامل جوامع همسایه شروع می‌شود و تا فدراسیون‌های غول‌آسای مورچه‌های *Formica yessensi* ادامه می‌یابد. این مورچه در جزیره‌ی هوکایدوی ژاپن زندگی می‌کند و کلنی‌اش اتحادیه‌ی بزرگی است که از ۱/۰۸ میلیون ملکه، ۳۰۶ میلیون کارگر و ۴۵ هزار لانه‌ی بزرگ تشکیل شده است و در مساحتی بالغ بر ۲/۷ کیلومتر مربع گسترده شده است.

ج) زمان سرانه‌ی صرف‌شده برای تبادل منش در جامعه؛ این بخشی از وقتِ بیداریِ اعضای جامعه است که صرف کنش متقابل نمادین و انتقال منش می‌گردد. اگر خواندن و نوشتن و گفتگوی درونی را هم به عنوان نوعی کنش متقابل نمادین انتزاعی به رسمیت بشناسیم، جوامع انسانی یکی از بالاترین زمان سرانه را در جهان جانوران به خود اختصاص می‌دهند. با وجود این، این زمان آن‌قدرها هم که فکر می‌کنیم با بقیه‌ی جانوران تفاوت ندارد. نخست‌ی منزوی‌ای مانند *Lemur catta* تنها ۲۰ درصد اوقات خود را صرف تبادل معنا با هم‌نوعانش می‌کند، اما این مقدار برای میمون ماکاک (*Macaca muscata*) به ۹۰-۸۰ درصد اوقات بیداری جانور بالغ می‌شود. در مورد حشرات اجتماعی به دلیل ماهیت متفاوت تبادل منش - که از مجرای کدهای بویایی صورت می‌گیرد - نمی‌توان تخمین دقیقی به دست داد. اگر تنها در معرض پیام بودن و ترشح فرومون را همتای تبادل منش بگیریم، کل زمان بیداری این حشرات به تبادل پیام می‌گذرد!

## درباره‌ی جفت‌های متضاد معنایی

شب که در بزم ادب قانون حیرت ساز بود  
اضطراب رنگ بر هم خوردن پرواز بود  
دست ما و دامن حسرت که در بزم وصال  
عمر بگذشت و همان چشم ندیدن باز بود  
یک گهر بی ضبط موج از بحر امکان گل نکرد  
هر سری کاندوخت جمعیت گریبان ساز بود  
هستی ما نیست «بیدل» غیر اظهار عدم  
تا خموشی پرده از رخ برفکند آواز بود

۱. ایرانیان کهن به نظامی دوگانه از مفاهیم و معانی و حتی واژگان باور داشتند؛ نظامی که از تقابل‌های دوتایی صریح و دقیقی تشکیل یافته بود. دستگاهی از برابرنهادهای اخلاقی و هستی‌شناختی که از قطبِ اهورامزدا/ اهریمن در آسمان شروع می‌شد و با گذر از دوگانه‌ی گیتی/ مینو<sup>۲۶۶</sup> به

---

<sup>۲۶۶</sup> رونوشت یونانی این مفهوم (σοεδι/ αἴοδ)، یعنی عالم مثال در برابر دنیای محسوس، از مجرای آثار افلاطون شهرت بیشتری یافته است.



دوگانه‌ی ملموس و زمینی جانداران نیک زاده‌ی اهورامزدا در برابر خرفسترهای مخلوق اهریمن منتهی می‌شد. نظام فکری ایرانیان باستان، دستگاهی دقیق و فراگیر از تقابل‌های معنایی دوتایی بود، که دامنه‌اش از دو ایزد نیکوکار و بدکردار آسمانی تا تعارض دو جانور کوچک هم‌چون زنبور و مگس ادامه داشت. این جهان‌بینی بارزترین و برجسته‌ترین نمود حاکمیت شیوه‌ای از دیدن جهان است، که بر اثر جفت‌های متضاد معنایی صورت‌بندی شده است.

جفت متضاد معنایی، عبارت است از دو مفهوم جفت و مربوط به هم، که یکی از آنها متضاد دیگری باشد به شکلی که یکی را بتوان همتای واژگونه، متضاد، و قطب مخالف دیگری در نظر گرفت. دو مفهومی که در قالب یک جفت متضاد معنایی به هم پیوند می‌یابند، از خیلی جنبه‌ها در هم تنیده‌اند. حضور هر یک از آنها با غیاب دیگری هم‌ارز دانسته می‌شود، و به همین دلیل در بسیاری از موارد مفاهیم را با توجه به نقض جفت متضادشان تعریف می‌کنند. تعریف کردن نیکی به مثابه غیاب بدی، یا فهمیدن مفهوم سپید در تقابل با مفهوم سیاه، مثال‌هایی آشنا هستند که فراگیر بودن کاربرد جفت‌های متضاد معنایی را نشان می‌دهند. از این به بعد، این رده از مفاهیم را به صورت کوتاه‌شده «جم» خواهیم نامید که سرواژه‌ی «جفت متضاد معنایی» است.

ایرانیان، نخستین و کهن‌ترین تمدنی را در جهان باستان پی‌ریزی کردند که شالوده‌های ساخت سیاسی‌اش به شکلی آگاهانه بر جم‌هایی سنجیده، خودآگاهانه، و مناقشه‌پذیر استوار بود. اما این به آن معنا نیست که ابداع این جفت‌ها و استفاده‌ی فراگیر از آنها را به این مردم منحصر یا وابسته بدانیم. بر مبنای شواهد باستان‌شناختی، جم‌ها از دورترین زمان‌ها هم‌چون زمینه‌ای مفهومی در آفریده‌های هنری و فنی آدمیان وجود داشته‌اند؛ دیوارنگاره‌هایی که نخستین نقاشی‌های به‌جامانده از گونه‌ی انسان خردمند محسوب می‌شود جانوران را در برابر آدمیان، و جانوران شکارچی (گوشت‌خوارانی مانند پلنگ) را در برابر جانوران شکارشدنی (گیاه‌خوارانی مانند گوزن) به شکلی بازنمایی کرده‌اند، که جز با فرض وجود



جم‌ها، به شکلی دیگر تفسیرشدنی نیست. مردمانی که چهل هزار سال پیش دیواره‌ی غار لاسکو را نقاشی می‌کردند، آشکارا چارچوب جفت‌های متضاد معنایی را در ذهن داشته‌اند و جهان پیرامون خود را به این ترتیب رده‌بندی و فهم می‌کرده‌اند. رنگ و سبک به کار گرفته شده در بازنمایی آدمیان و جانوران، و شیوه‌ی توزیع نقش‌های گوشت‌خواران و گیاه‌خواران بر نقاط دور دست یا در دسترس غار، نشانگر آن است که اجداد دور انسان نیز، در آن زمان که هنوز در قالب گروه‌های کوچک گردآورنده و شکارچی روزگار می‌گذراند، مفهوم‌ها را در قالب قطب‌هایی دوتایی می‌فهمیده‌اند.

۲. ردپای جم‌ها را در تمام آثار به جا مانده از تمام تمدن‌های انسانی می‌توان نشان داد. تقسیم‌بندی مردم به بردگان و آزادان در قانون‌نامه‌ی حمورابی، تفکیک خدایان از آدمیان در الواح سومری، تقابل ایزدان نیکوکار و خوب در برابر ایزدان بد و زیانکار (مردوک/ تیامت، یهوه/ شیطان، و...) و در نهایت سه جم کتیبه‌ی بیستون (خشکی/ آبادانی، دشمن انیرانی/ قدرت نظامی ایرانیان، و دروغ/ راست)، که شالوده‌ی ملیت ایرانی را برمی‌سازند، نمونه‌هایی از این دوقطبی‌ها هستند. چنین می‌نماید که تمام مردمان در تمام تمدن‌ها و در تمام دوره‌های تاریخی به چنین جفت‌های معنایی متعارضی دست یافته بودند و نظام معنایی خویش را بر مبنای آن سازماندهی می‌کرده‌اند. در عصر جدید، ساختارگرایی مانند لوی اشتراوس نشان داده‌اند که در برشی هم‌زمانی، جم‌ها زیربنای صورت‌بندی معانی در تمام جوامع انسانی را بر می‌سازند، و فیلسوفانی مانند دریدا بر این نکته تأکید کرده‌اند که کانون معمولاً نادیدنی تمام نظام‌های نظری از یک دوقطبی مفهومی بدیهی انگاشته شده تشکیل یافته است.

چنان که گفتیم، جفت متضاد معنایی را اگر کوتاه کنیم و سرواژه‌هایش را برگزیریم، به عبارت «جمم» یا همان «جم» می‌رسیم که برچسبی بسیار شایسته برای این مفهوم است، چرا که در اساطیر کهن آریایی نیز جم، موجودی دوگانه بوده است. جم از ریشه‌ای در زبان‌های هند و اروپایی گرفته شده است که دوتایی یا دوقلو معنا می‌دهد. واژه‌ی یمه‌ی سانسکریت،





و جِمنی (Gemini) در زبان لاتین از همین ریشه مشتق شده‌اند که اولی جفت و دومی دوقلو معنا می‌دهد و نام برج خرداد هم هست.

در اساطیر ایرانی، جم همان جمشید است. موجودی که نظم را بنا می‌نهد و بر دیوهای را که نماد آشوب و بی‌نظمی هستند لگام می‌زند و با استفاده از نیروی ایشان کاخ‌هایی بزرگ و شهرهایی آباد را بنا می‌کند. جم از سویی به قول کریستن‌سن نمونه‌ای از انسان نخستین است که، هم‌چون اولین آدمی اساطیری، دست به نظم دادن به گیتی می‌گشاید و از طرف دیگر با شاهی آرمانی برابر است. از این رو جم دو چهره‌ی برجسته و مهم دارد؛ از سویی نخستین آدم است و از سوی دیگر بزرگ‌ترین و ارجمندترین شاه. در اساطیر ایرانی زرتشتی، جم در کنار این دو خصلت، نخستین گناهکار بزرگ هم دانسته می‌شود. جم همان کسی است که ادعای خدایی می‌کند، گوشت می‌خورد، و تقدس آتش را زیر پا می‌گذارد و به خاطر این سه گناه بزرگ فره ایزدی در قالب کبوتری از سرش می‌گریزد. به این ترتیب، جم نمونه‌ای بسیار دقیق از اسطوره‌ی بازنماینده‌ی مفهوم جفت متضاد معنایی است. او همان موجود آرمانی نیکی است که با گناه به موجود آرمانی بد تبدیل می‌شود. این نمادِ فرّ و شکوه شاهی، در عین حال سرنمونِ بر باد رفتنِ فرّ شاهی و سلطانی گناهکار هم هست، و چه نمادی دقیق‌تر از این می‌تواند نوسان جفت‌های متضاد معنایی در یک جم را نمایندگی کند؟

۳. یک جم را می‌توان با چند ویژگی تعریف کرد:

- نخست آن که این جفت‌های معنایی، ساختارهایی نشانه‌شناسانه و معمولاً زبانی هستند. یعنی در ساختارهای نشانگانی فراگیر و عمومی، و به ویژه در زبان طبیعی، به شکلی پیش‌تنیده وجود دارند. این به آن معناست که در تمام زبان‌های شناخته‌شده تقابلی دوتایی در میان واژگان و مفاهیم وجود دارد. این تقابل گاه مانند سه جفت مشهور کانتی (زیبا/ زشت، نیک/ بد، درست/ نادرست) به مفاهیمی مرکزی و غایی اشاره می‌کنند و وضعیت صریح دارند، و گاهی هم مانند نظام آشپزخانه‌ای لوی اشتراوس، خصلتی مبهم‌تر دارند و در اطراف جفت صریحی مثل خام/ پخته تنیده شده‌اند.



- دوم آن که یک جفت متضاد معنایی، واحد پایه‌ی تمایز نشانه‌شناسانه را برمی‌سازد. چنان که سوسور نشان داده است، نشانگان زبانی به شکلی منفرد و استعلایی قدرت ارجاع و بازنمایی ندارند و خاصیت زبانی خویش را تنها در شبکه‌ای از تمایزهای بینانسانه‌ای به دست می‌آورند. به همین ترتیب، می‌توان فرض کرد که تمام نظام‌های نشانگان، در واقع، از آرایه‌ای سازمان‌یافته از تمایزها و تفاوت‌ها تشکیل یافته‌اند. به بیانی دقیق‌تر، اطلاعات محصول شکسته شدن تقارن است. یعنی آنچه که به عنوان عنصری همتای ماده و انرژی در سیستم‌ها جریان می‌یابد و کارکردها و جریان‌های درونی سیستم را تعیین می‌کند نتیجه‌ی ظهور تفاوتی است در میان چیزهایی که تا پیش از آن همسان بوده‌اند. مفهوم همسانی و ناهمسانی، و تشابه و تمایز، خود جفت‌هایی معنایی هستند که برای درک مفهوم ریاضی‌گونه‌ی تقارن/شکست تقارن کارایی دارند.

سیستم‌های پیچیده با ایجاد کردن تمایز، و با فاصله‌گذاری و تفاوت قایل شدن در میان چیزهای مشابه و پیوسته اطلاعات را تولید می‌کنند. همین روند در سطحی نشانه‌شناسانه بازتاب می‌یابد. به این شکل که تقارن و شکست تقارن، یعنی تشابه و تفاوتی که امکان تشخیص و ادراک را برای نظام شناسنده فراهم می‌آورد، در سطح پردازش عصبی/ روانی به نشانگانی زبانی یا شبه‌زبانی ترجمه می‌شوند که بر مبنای قواعدی مشابه - یعنی قوانین تقارن و شکست تقارن - کار می‌کنند. با این اوصاف، یک جفت متضاد معنایی، کوانتومی است که با بنیادی‌ترین رخداد در سطح پردازش اطلاعات همتاست. یک جم، شکل نمادین شده و بیان‌شدنی شکست تقارنی است که آفرینش اطلاعات و معنا را در سطوح گوناگون پردازش عصبی/ روانی ممکن می‌سازد. از این رو، جفت متضاد معنایی را می‌توان هم‌چون خشت پایه‌ای در نظر گرفت که شالوده‌ی نظام‌های نشانگانی/ معنایی را برمی‌سازد.

- سومین ویژگی جفت متضاد معنایی آن است که علاوه بر تمایز، شکلی از ترجیح را هم در خود نهفته است. دو سویه‌ی یک جفت متضاد معنایی، تنها تعارض و تفاوت را نشان نمی‌دهند، بلکه به نوعی میل و گرایش شخص



شناسنده به سوی یکی از آنها نیز دلالت می‌کنند. نیک و بد، زشت و زیبا، و درست و نادرست، سه‌گانه‌های مشهوری هستند که از دید کانت اشکال بنیادین ترجیح را در سوژه‌ی شناسنده صورت‌بندی می‌کنند. بنابراین دو قطب مفهومی موجود در یک جم را نمی‌توان هم‌ارز دانست. آنها علاوه بر تمایزی که در سپهر معناشناسانه دارند، در سطح روان‌شناختی نیز نیروها و گرایش‌هایی متفاوت را برمی‌انگیزند. به شکلی که معمولاً یکی از آنها مطلوب، خواستنی، و موضوع میل محسوب می‌شود، و دیگری برعکس نامطلوب و ناخوشایند پنداشته می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، یکی از آنها با رنج و دیگری با لذت پیوند برقرار می‌کند، و این گویا جفت متضاد زیربنایی در سطح روان‌شناختی باشد.

سه خصلتی که در مورد جم‌ها برشمردیم، با یک توضیح می‌تواند در هم آمیخته گردد. اکنون، بیش از صد سال از زمانی که نیچه در باب تأثیر میل بر شناخت و ترجیح انگیزه‌های هیجانی بر مسیرهای استدلال عقلانی قلم‌فرسایی کرد، می‌گذرد. امروز ما می‌دانیم که چارچوب‌های شناختی و قواعد منطقی حاکم بر ذهن ما، محصول فرآیندی درازپا و پیوسته از انتخاب طبیعی و تکامل زیستی است، و ظرفیت شناختی شگفتی که آدمیان در کاسه‌ی سر خود اندوخته‌اند دستاوردی زیست‌شناختی است که در راستای خواستِ بقا، انگیزه‌ی لذت، و میل به قدرت جهت‌گیری یافته است. از این رو، امروز برای ما آشکار است که چارچوب‌های شناختی ما، نه تنها بدیهی و از پیش داده‌شده نیستند، بلکه در زمینه‌ی میل‌مدارانه و کارکردگرایانه‌شان، گه‌گاه خصلتی کاتوره‌ای و تصادفی را از خود به نمایش می‌گذارند.

۴. شاید بتوان با تمرکز بر همین مفهوم (ارتباط میان میل و شناخت، و قواعد حاکم بر تکامل چارچوب‌های ادراکی‌مان) به فهمی عمیق‌تر در مورد جم‌ها دست یافت.

جم، چنان که گفتیم، محصول شکست تقارن است. چنین می‌نماید که قانون حاکم بر هستی - اگر محصول خلاقیت ذهن نظم‌جوی آدمیان نباشد - نظامی از قواعد تقارنی است که به طور موضعی، و بر اساس اندرکنش



نیروها و عواملی پراکنده و فراگیر، شکسته می‌شود. هستی شاید یک پیوستگی کلان و یک در هم تنیدگی سترگ باشد که وقفه، گسست، تمایز، و تفاوت در آن از اندرکنش میان نیروهایی پیوستارگونه، و تداخل عواملی همگون و هم‌جنس زاییده شده باشد. با این تعبیر، هستی روندی پیوسته، کلان، و فراگیر است که در آن همه‌چیز با همه‌چیز برابر است، و تفاوتی در ذات چیزها وجود ندارد. و این تقارن است. اما تمایزها، گسست‌ها و تفاوت‌هایی در فراز و نشیب این کلیت در هم تنیده به صورت موضعی وجود دارد، که محصول اندرکنش نیروهای فراگیر و منتشر جاری در تمام پیکره‌ی این هستی است. این نیروها و عوامل هستند که تغییر را در سطحی هستی‌شناختی ممکن می‌کنند.

در این زمینه‌ی غرقه در تقارن، که شکست‌های تقارن درون آن نیز خصلتی فراگیر و پیوسته و منتشر - و در نتیجه متقارن - دارند، هسته‌هایی از پیچیدگی وجود دارند. سیستم‌هایی که انباشتی شگفت‌انگیز از اطلاعات و روابط را در میان عناصر درونی خویش به نمایش می‌گذارند. زیرواحدهایی که در نهایت بخش‌هایی موقت و موضعی از پیکره‌ی عظیم هستی هستند، اما هم‌چون گرانیگاه‌هایی موقت و کوتاه‌عمر، خصلتی بسیار عجیب را از خود به نمایش می‌گذارند. این هسته‌های خرد و زودگذر تراکم پیچیدگی در دل مه‌روند، به دلیل انباشت اطلاعات درونی خویش، و به خاطر سازمان‌یافتگی غیرمنتظره‌ای که دارند، می‌توانند تقارن درونی خویش را به شکلی متمرکز، سازمان‌یافته، و سلسله‌مراتبی بشکنند. به عبارت دیگر، پیچیدگی زیاد این سیستم‌ها باعث شده است که عامل‌ها و نیروهایی که در حالت عادی به شکلی منتشر و پراکنده تقارن را می‌شکنند و در نتیجه الگوهای تخت و همگون و همسان از سازمان‌یافتگی را در چیزها پدید می‌آورند، در این‌جا همگرا شده، با هم تداخل کنند، و پس از تشدید کردن یکدیگر، به ساختارهایی سلسله‌مراتبی، متمرکز، و هدفمند از شکست تقارن منتهی شوند.

این هسته‌های انباشت پیچیدگی، ساختارهای زنده هستند. موجودات زنده همان سیستم‌هایی هستند که برای زمانی بسیار کوتاه - که نسبت به



عمر هستی قابل چشم پوشی است - بخشی از تقارن درونی خویش را بر اساس متغیرهایی درونی و سازمان‌یافته می‌شکنند، و این البته جدای از سیر عمومی اندرکنش نیروهای حاکم بر هستی است، که شکست تقارن‌هایی از جنس سایر چیزهای هستنده را نیز در این سیستم‌ها به بار می‌آورد.

به این ترتیب، در جهانی که قوانین ابرتقارنی بر ذرات بنیاد‌اش حاکم است و در هستی‌ای که تقارن حاکم بر ساختارهای معدنی، فرآیندهای شیمیایی، رخدادهای فیزیکی و جریان‌های زمین‌شناختی‌اش بر اساس قواعد عام و فراگیر فیزیکی، شیمیایی، و زمین‌شناختی شسته می‌شود و الگوهای برخالی یا نظم‌هایی ساده را ایجاد می‌کند، سیستم‌هایی مانند جانداران را داریم که فرآیندهای بیوشیمیایی، نیروهای بیوفیزیکی، و روندهای فیزیولوژیک درونی خویش را بر اساس نوعی همگرایی همان نیروهای پیش‌گفته، به شکلی سازمان‌یافته و متمرکز در هم می‌شکنند. به این ترتیب، تقارن حاکم بر عناصر سیستم‌های زنده به شکلی سلسله‌مراتبی و به شکلی هم‌افزایانه می‌شکند، به طوری که تعقیب الگویی خاص از رفتار را برای سیستم ممکن می‌سازد. و نکته‌ی مهم در این میان آن است که این الگوهای هدفمند و جهت‌دار رفتار، بر اساس متغیرها، نیروها، و عواملی تعیین می‌شوند و هدایت می‌گردند که خود محصول نظم همین سیستم‌ها هستند و به تعبیری از درون سیستم برمی‌خیزند. به این ترتیب، خودسازماندهی، خودزاینده بودن، و هم‌افزا بودن فرآیندهای حاکم بر جهان زنده را باید حالتی حدی و وضعیتی بحرانی در زمینه‌ای عام و فراگیر دانست که به شکلی منتشر و پراکنده و در سطحی نامتمرکز و ساده‌تر زیر فرمان همان قواعد تقارنی قرار دارد و با اصولی مشابه تقارن را می‌شکند.

سیستم زنده، تقارن را به شکلی سلسله‌مراتبی می‌شکند. یعنی قواعدی که در سطح فیزیکی پیدایش الگوهای منظم بیوفیزیکی را ممکن می‌سازد، در ترکیب و تداخل با یکدیگر قوانینی بیوشیمیایی را در سطحی بالاتر از پیچیدگی پدید می‌آورند که قواعد تقارنی نوظهوری بر آنها حاکم است و شکسته شدن آنها نیز الگوهای تازه و پیچیده‌تر را پدید می‌آورند که خود



به ظهور قواعد تقارنی بغرنج‌تری در سطوح بالاتر - مثلاً سطح فیزیولوژیک - منتهی می‌شود.

یکی از سطوح این نردبان طبیعی، سطحی روان‌شناختی است. در این سطح، شبکه‌ی عصبی‌ای که مدام توسط داده‌های حسی بمباران می‌شود و زیر فشار ضرورت رفتار کردن قرار دارد، باید محرک‌های حسی را به شکلی رده‌بندی، تنظیم، و سازماندهی کند تا بازنمایی جهان خارج در ذهن شناسنده ممکن گردد و رفتار سیستم پیچیده‌ای که «ذهن‌دار» است به شکلی تنظیم شود که سازگاری سیستم را با محیطش ممکن سازد. این کار با ابداع مدلی از جهان ممکن می‌شود که به قدر کافی با هستی بیرونی هم‌خوان باشد. به قدر کافی، یعنی تا آن حدی که بقای سیستم در این محیط را ممکن سازد و رفتار ذهنی را که در جهانی خودساخته دست به انتخاب می‌زند چندان دقیق سازد که شایستگی زیستی‌ای بسنده را برایش به ارمغان آورد.

این کار، با شکستن تقارن در سطحی حسی / پردازشی ممکن می‌شود، که خود به شکست تقارن‌هایی دیگر در سطوح روان‌شناختی منتهی می‌شود. شکست‌های تقارنی که باعث می‌شود ذهن شناسنده چیزها و رخدادها را از دل آش شله‌قلمکار محرک‌های حسی درهم آمیخته بیرون بکشد، آنها را رده‌بندی کند، الگوهایی تکراری را در میان‌شان تشخیص دهد، و در نهایت به صورت یک پدیده‌ی مستقل و مجزا بازنمایی، رمزگذاری، و بازشناسی‌شان کند.

این شکست تقارن، در سطح زبانی و خودآگاهانه، در قالب جملها سازماندهی می‌شود. یک جم، در واقع، خشتی پایه برای شکست تقارن است. ساده‌ترین تقارنی که می‌تواند شکسته شود، تمایزی است که میان دو چیز مشابه ظهور می‌کند. این همان است که در نظریه‌ی اطلاعات به عنوان واحدی برای شمارش اطلاعات مورد استفاده قرار می‌گیرد و به عنوان یک بیت شناسایی می‌شود. در عین حال، این همان زیربنایی است که جملها با اتکا به آن برساخته می‌شوند چرا که یک جم، در نهایت، چیزی جز یک



شکست تقارن بسیار ساده‌شده‌ی دوتایی نیست که برجسبی زبانی خورده باشد و در زمینه‌ای از جفت‌های مشابه بافته شده باشد.

به این ترتیب، میل سیستم برای غلبه بر آشوبی که پیرامونش را فرا گرفته است، و گرایشی که برای سازمان دادن به الگوهای شکست تقارن دارد، و سلسله مراتبی که به دلیل پیچیدگی بر این زمینه حاکم می‌شود، بستری را برمی‌سازد که جم‌ها از دل آن زاده می‌شوند. از این روست که تمام نظام‌های زبانی و نشانگانی شناخته‌شده، و تمام رمزگان فرهنگ‌های موجود می‌توانند در قالب شبکه‌ای از جم‌ها بازشناخته شوند. چرا که آنها در اصل خود چیزی جز الگوهای رمزگذاری جم‌ها نیستند، که آنها نیز به نوبه‌ی خود شکلی تکثیرشده، و واحدی تکاملی برای سازماندهی شکست‌های تقارن در نظام شناختی سیستم‌های پیچیده‌ی زیستی هستند.

دومین ویژگی جم‌ها، یعنی اتکای آنها بر تفاوت و تثبیت شدن‌شان بر ضدیت میان دو قطب جمع‌ناشدنی، نیز از همین جا برمی‌خیزد. چرا که نظام شناختی ما برای تشخیص، ارزیابی، و پردازش دوشاخه‌زایی‌هایی که به «تقارن شکسته‌شده» دلالت می‌کنند، نیاز به رمزگانی ساده دارد. در ساده‌ترین حالت این رمزگان دودویی است، و جم‌هایی را برمی‌سازد که دو سر طیفی تقارنی را تشکیل می‌دهند، و در عین حال برای انکار میانه‌ی این طیف، و برای محو کردن و نادیده انگاشتن آن است که تدوین شده‌اند. از این رو، جم ابزاری است که ذهن به کمک آن پیوستارهای هستی‌شناختی را به دوگانه‌های گسسته‌ی شناخت‌شناسانه تحویل می‌کند، و به این ترتیب پردازش این زمینه‌ی پیوسته و در هم تنیده را ممکن می‌سازد.

سومین ویژگی جم، یعنی پیشینی بودن مفهوم ترجیح و حضور همیشگی انتخاب در میان جم‌ها، نیز به همین جا برمی‌گردد. در این جاست که درست بودن حرف نیچه آشکار می‌شود. بر اساس قواعدی تکاملی، ذهن چیزی را نمی‌فهمد مگر آن که بخواهد در مورد آن تصمیمی بگیرد و کاری انجام دهد. و مواردی هم که چنین امری تحقق نمی‌یابد، ما با نوعی کژکارکرد، یا ابرکارکردِ نوظهور هم‌افزایانه روبه‌رو هستیم. ذهن برای آن جم‌ها را برمی‌سازد تا به کمک آنها جهانی را برای خود توصیف کند که باید



رفتاری شایسته و سازگارکننده را در آن به انجام رساند. جم، شکست تقارنی شناختی را نمایندگی می‌کند که به خاطر و در امتداد شکست تقارنی رفتاری خلق شده است. از این رو، سیستمی که جم‌ها را پدید می‌آورد، در مورد آنها بی‌طرف نیست. ذهن سوژه جم را از ابتدا برای آن پدید می‌آورد تا بخشی از آن را بر بخشی دیگر ترجیح دهد. جم همواره با ترجیح در ارتباط است، چرا که مخلوق نیاز به ترجیح، و تسهیل‌کننده‌ی فرآیند انتخاب است.

۵. در مورد جفت‌های متضاد معنایی، چند پنداشت نادرست و فراگیر وجود دارد.

نخستین و رایج‌ترین پنداشت، آن است که در جم چیزی عینی، بیرونی، یا واقعی وجود دارد. واقعیت آن است که جم‌ها محصول ذهن ما هستند. ذهن ما، به دلیل ساختار ما، و زیست‌جهانی که برای زیستن در آن تکامل یافته‌ایم، پدیدارها را به این شکل خاص می‌شکند و رخدادها و چیزها را با این قالب خاص دریافت می‌کند و از این رو، برای سازماندهی این هرج و مرج حسی دست به دامان این جم‌های خاص می‌شود. شواهدی روشن وجود دارد که وابستگی جم‌ها به مسیرهای حسی و زاده شدن‌شان زیر تأثیر شیوه‌ی زندگی را نشان می‌دهند. یک مثال تاریخی آن است که بسیاری از جم‌ها، زیر تأثیر دگرگونی‌های جامعه‌شناختی و تکامل جوامع انسانی زاده شده‌اند. بی‌تردید، جمی مانند یک‌جانشین/ کوچگرد، که در تاریخ جهان پیشامدرن بسیار مهم بوده است، تا پیش از هزاره‌ی پنجم پ. م. و رواج کشاورزی مستقر وجود نداشته است، و به همین ترتیب جم‌هایی مانند سوسیالیسم/ لیبرالیسم، و محافظه‌کاری/ رادیکالیسم یا گرایش چپ/ راست نیز عناصری نوظهور هستند که زیر تأثیر شرایط اجتماعی زاده شده‌اند. مثال روان‌شناختی هم آن است که افراد کور مادرزاد که از دریافت داده‌های حسی محروم هستند با جم‌هایی متفاوت با افراد بینا جهان‌شان را شناسایی می‌کنند. در این افراد جمی مانند نزدیک یا دور چندان اهمیت ندارد، و جمی مانند «در دسترس/ دور از دسترس» جایگزین آن می‌شود. جم‌های مهمی مانند نور/ ظلمت و زیبا/ زشت در ایشان با جم‌هایی دیگر –





مانند برجسته/ فرو رفته، یا زبر/ نرم جایگزین می‌شوند. به همین ترتیب، روابط درونی میان این جمل‌ها نیز با آنچه در افراد بینا دیده می‌شود متفاوت است. چنان که مثلاً عناصر زمانی - دیر/ زود، گذشته/ آینده - به جای آن که مانند افراد بینا بر محوری مکانی انطباق یابند و با جمل‌هایی فضایی ارتباط یابند، خود محوری فرض می‌شوند و محور سازماندهی جمل‌های دیگر تلقی می‌شوند. در این افراد جمل‌های مربوط به پساوایی و شناوایی محور شناخت تلقی می‌شود، در حالی که در افراد بینا این جمل‌های مربوط به بینایی است که مرکزیت دارد. بنابراین جمل‌ها محصول مستقیم فرآیند شناسایی و عنصر ضروری آن هستند و نخستین خطا در موردشان آن است که به صورت اموری پیشینی و بدیهی پنداشته شوند که ماهیت و حضوری مستقل از ذهن شناسنده دارند.

دومین خطایی که می‌تواند در مورد جمل‌ها رخ دهد این است که دو مفهوم متعارض موجود در یک جفت، به راستی و در واقع، با هم تفاوت و تعارض دارند. این به آن معناست که دو مفهومی که قطب‌های متضاد یکدیگر هستند و نقاط مقابل هم پنداشته می‌شوند، به راستی به «چیزها» و «رخدادهایی» عینی و واقعی در جهان خارج از ما اشاره می‌کنند که «در واقع» با هم تعارض دارند. بر اساس این نگرش، چیزی مانند روشنایی در جهان خارج وجود دارد، که با چیزی به نام تاریکی در تضادی راستین است و این هر دو مستقل از ذهن ما عینیتی بیرونی دارند.

چنان که گفتیم، جمل‌ها در عمل مخلوق روشی هستند که ذهن ما برای شناخت هستی در پیش گرفته است. ذهن شناسنده در فرآیندی که از سویی ساده‌انگارانه و از سوی دیگر اقتصادی و کارآمد است، محرک‌های حسی و درون‌دادهایی را که از جهان خارج دریافت می‌کند به صورت عناصری دوتایی رده‌بندی می‌کند و آنها را به این ترتیب رمزگذاری و پردازش می‌کند. جمل‌ها حالت‌هایی حدی هستند که در جهان خارج وجود ندارند، بلکه به صورت حالت‌هایی انتزاعی، خالص، و مرزی توسط ذهن آفریده می‌شوند تا جایگیری داده‌های حسی بر طیفی درجه‌بندی شده و شناختنی ممکن شود. نخستین پنداشت غلط آن است که این وضعیت‌های



حدی با واقعیت‌هایی بیرونی اشتباه گرفته شوند. این همان اشتباهی است که مشهورترین پشتیبانش افلاطون است. افلاطون با فرض عناصر مینوی، یا همان مُثُل، در عمل برای جم‌ها ارزشی عینی قایل شد و حتی آنها را بر تجربه‌های حسی و داده‌های ملموس تجربی نیز ترجیح داد. این به آن معناست که او این حقیقت را نادیده گرفت که رخدادها و چیزهای واقعی، همه در میانه‌ی طیف جم‌ها قرار دارند و نقاط حدی و دو سرِ طیفی که به جفت‌های متضاد معنایی منتهی می‌شود، به لحاظ تجربی تهی و خالی است. در جهان خارج، چیزی به نام روشنایی یا تاریکی مطلق وجود ندارد، بلکه تجربه‌ی ما همواره در نقطه‌ای بین طیفِ روشنی/ تاریکی قرار می‌گیرد. به همین ترتیب، کردار یا آدلم خوب یا بد مطلق وجود ندارد و همگان و همه‌ی کردارها آمیخته‌ای از این دو هستند که ممکن است عنصر خوبی یا بدی در آن غلبه داشته باشد. **تله‌ی افلاطون** بر این اساس، عبارت است از نادیده گرفتن میانه‌ی طیف، و تمرکز بر دو سرِ جم، و واقعی پنداشتن آن. تله‌ی افلاطون، معمولاً، به اشتباه دیگری منتهی می‌شود که عبارت است از ترجیح بی قید و شرط و بدیهی پنداشته‌شده‌ی یکی از دو عنصر جم بر دیگری. این حقیقت که دستگاه شناختی سوژه آفریننده‌ی جم‌هاست، به آن معناست که هر دو جفت متضاد معنایی در جریان فرآیندی مشابه و مبتنی بر پردازش داده‌هایی یگانه زاده می‌شوند. به تعبیر دقیق‌تر، جم‌ها زاده‌ی تقارن هستند. هر جم تقارنی پردازشی است که شکسته شدن آن به شناخت منتهی می‌شود. ذهن، جم‌ها را بر اساس انتزاع صفتهای رویاروی قابل مشاهده در پدیدارها استنتاج می‌کند و بعد بر اساس پیوندی که این صفات با جم‌های مرکزی و پیش‌تنیده‌ای مانند مرگ/ بقا یا لذت/ رنج می‌یابند میان‌شان تمایز قایل می‌شود و یکی از دو سر طیف جم را بر دیگری ترجیح می‌دهد. دستگاه شناسنده‌ی ما ترکیب‌هایی متنوع از وضعیت‌های اقلیمی را تجربه می‌کند که همه‌ی آنها آمیخته‌ای از نورها و سایه‌هایی کم یا زیاد هستند. ذهن بر مبنای این داده‌های حسی، دو مفهوم انتزاعی و حدی روشنایی و تاریکی را استنتاج می‌کند و بعد به آن دلیل که به جانوری روزخیز با دستگاه بینایی توسعه‌یافته تعلق دارد، روشنایی را بر



تاریکی ترجیح می‌دهد. به این ترتیب، در گام نخست شکست تقارنی شناختی رخ می‌دهد و وضعیت‌های مشاهده شده به صورت درجه‌هایی از روشنایی/ تاریکی درک می‌شوند. یعنی حالات پیوسته و شولایی بیرونی در قالبی مدرج و گسسته گنجانده می‌شوند و بنابراین شناسایی می‌گردند. در گام دوم، شکست تقارنی رفتاری بروز می‌کند. یعنی شناسنده یکی از سرهای طیف یادشده را بر دیگری ترجیح می‌دهد، یعنی آن را بهتر، درست‌تر، اصیل‌تر، و ارزشمندتر از دیگری قلمداد می‌کند. در این صورت ممکن است این اشتباه پدید آید که شناسنده باور کند که ترجیح یکی از دو سر این طیف بر دیگری امری طبیعی، بدیهی، یا پیش‌داده شده است. این در شرایطی رخ می‌دهد که شناسنده نقش خویش در شکست تقارن رفتاری را از یاد ببرد و این ترجیح را به مراجعی بیرونی نسبت دهد.

در اساطیر ایرانی، ضدقهرمان مهمی به نام ضحاک یا آژیدهاک وجود دارد که به خاطر غصب کردن جایگاه جم و نابود کردن او شهرت دارد. جالب‌تر از همه آن که ضحاک با اره کردن بدن جم به دو نیمه، و به تعبیری از هم جدا کردن دو نیمه‌ی جم او را کشت. گمان نمی‌کنم در اساطیر هیچ تمدنی داستانی وجود داشته باشد که ارتباط میان عناصر درونی جم‌ها و تله‌های‌شان را با این دقت صورت‌بندی کند. ضحاک را می‌توان به عنوان نمودی از نادیده انگاشتن قواعد حاکم بر دومین گام شکست تقارن جم‌ها در نظر گرفت. همان‌طور که خطا و نادیده انگاشتن گام نخست - یعنی شکست تقارن شناختی و ادراک چیزها - به تله‌ی افلاطون منتهی می‌شد، غفلت از گام دوم و توجه نکردن به نقش خویش در شکست تقارن رفتاری نیز به تله‌ی ضحاک منجر می‌شود. تله‌ی ضحاک آن است که «من» نقش خویش در ترجیح یکی از دو سر جم بر دیگری را انکار کند و آن را با ارجاع به ذات یا ماهیتی بیرونی و پیش‌داده برتر و مهم‌تر فرض کند. به این ترتیب، شناسنده با برتر پنداشتن یکی از دو جم بر دیگری، ارتباط میان آن را از هم می‌گسلد و پیوستار بودن‌شان را نادیده می‌گیرد، و این همان روشی است که ضحاک برای کشتن جم از آن بهره برد، یعنی دو نیمه کردن آن.



چهارمین تله‌ای که می‌تواند در مورد جم‌ها طرح شود، تله‌ی سنمار است. سنمار بر اساس داستان‌های قدیمی عربی، معمار شاه حیره بود که برایش کاخی بزرگ ساخت و چندان در ساخت آن هنرنمایی کرده بود که کل این بنا به خشتی بند بود و اگر آن را از جای خود بیرون می‌آوردند کل کاخ فرو می‌ریخت. در دیدگاه ما، سنمار نمادی است که برای برچسب زدن به برچسب‌گرایی به کار می‌رود. در قلمرو شناخت‌شناسی، تله یا عقده‌ی سنمار عبارت است از تلاش برای تحویل کردن همه چیز به یک چیز. این همان روشی است که فن‌آوری نوین را ممکن ساخته است و در بطن روش علمی مدرن - به ویژه در دهه‌های میانی قرن بیستم - نیز قرار دارد. تحویل‌گرایی در نگرش کل‌گرایانه‌ی سیستمی خطایی روش‌شناختی است که از شیفتگی نسبت به کارکردهای فنی ساده‌سازی‌هایی از این دست ناشی می‌شود. بر این مبنا، تله‌ی سنمار، عبارت است از تلاش برای برساختن کاخی نظری بر مبنای مفهوم یا عنصری مرکزی، به شکلی که همه‌ی مفاهیم و عناصر دیگر از نظر هستی‌شناختی یا شناخت‌شناسانه به آن تحویل شوند.

در قلمرو جم‌ها، تله‌ی سنمار به صورت تحویل شدن یکی از جفت‌های متضاد معنایی به قطب مقابلش تبلور می‌یابد. تله‌ی سنمار به تعبیری تداوم شناخت‌شناسانه‌ی تله‌ی ضحاک است. اگر ضحاک جم را دو نیمه می‌کرد و یکی را به عنوان بخش بهتر، نیکوتر، اصیل‌تر و مهم‌تر در نظر می‌گرفت، سنمار به شکلی افراطی‌تر پا پیش می‌گذارد و اصولاً سویی‌ی دیگر را به عنوان مشتقی فرعی، حاشیه‌ای و حتی موهوم از آن بخش برگزیده در نظر می‌گیرد. اگر ضحاک ترجیح نور بر ظلمت را به مرجعی بیرونی - مانند اصیل‌تر بودن یا طبیعی بودن این برتری - باز می‌گرداند، سنمار مدعی می‌شود که اصولاً ظلمتی وجود ندارد و تاریکی چیزی جز یکی از حالات غیاب نور نیست. به این ترتیب، ظلمت به نور تحویل می‌شود و دو قطب جم، که یک‌بار به کمک برداشت افلاطون جایگزین پیوستار میان‌شان شده بودند و بعد به دست ضحاک از هم جدا شده بودند، به یک قطب برگزیده فرو کاسته می‌شوند.



به این ترتیب، چهار تله در مورد جم‌ها وجود دارد. نخستین اشتباه، باور به استقلال جم‌ها از ذهن شناسنده و زیست‌جهان وی است. دوم، تله‌ی افلاطون است که به عینیت دو سر طیف و نادیده گرفتن میانه‌ی آن دلالت می‌کند. سوم، تله‌ی ضحاک است که ترجیح یکی از دو قطب بر دیگری را به دلایلی بیرونی و اصول موضوعه‌ای مستقل از شناسنده ارجاع می‌دهد، و در نهایت تله‌ی سنمار است که اصولاً یکی از دو قطب را به دیگری فرو می‌کاهد.

بسیار جالب است که هر چهار خطای یادشده در داستان جمشید کیانی به دقت نمادگذاری شده است. جمشید یا همان جم، مرتکب این گناه شد که خود را خدا نامید. یعنی خود را امری مستقل، خودبسند، و آفریننده پنداشت، بی‌آن‌که به مخلوق بودن و محصول شرایط زمانه بودنش توجه کند (نخستین تله)، در نتیجه فره خود را از دست داد. به این ترتیب، نوری که نشانگر اقتدار و نیروی پادشاهی او بود در قالب کبوتری از سرش پرواز کرد و رفت. این را می‌توان همتای تله‌ی افلاطون دانست. این در واقع پیوستار میانه‌ی طیف، و بخش اصلی و بدنه‌ی تو پُر جم بود که با ادعای استقلالش از شناسنده، او را ترک می‌کرد. واقعیت همیشه در میانه‌ی جم‌ها حضور دارد و زمانی که جم از شناسنده‌اش اعلام استقلال کند، این بخش اصلی و توپُر میانی، که پیکره‌ی جم را بر می‌سازد و زیربنای ساختارش است، هم‌چون کبوتری تیزپرواز آن را ترک می‌کند و پوسته‌ای پوک و تهی را بر جای می‌گذارد (تله‌ی افلاطون). در نتیجه، شرایط برای غلبه‌ی ضحاک بر جم فراهم می‌آید. ضحاک در این شرایط می‌تواند قدرت جم را غصب کند. او این کار را با اسیر کردن جم و دو نیمه کردنش انجام می‌دهد. یعنی ارتباط میان دو سر طیف یادشده را قطع می‌کند و این حقیقت را که هر یک از این دو با پیوستاری به دیگری قابل تبدیل هستند پنهان می‌سازد. این کار با توجه به کنده شدن میانه‌ی پیوستار و مهم پنداشته شدن دو سر طیف در جریان تله‌ی افلاطون ممکن می‌شود. پس از دو نیمه شدن جم، ضحاک بر گیتی حاکم می‌شود. حاکمیت گیتی بر جهان، با مرگ جم، یعنی فرو کاسته شدنش به یک نیمه‌ی فاقد کارکرد، همراه است. به همین



دلیل هم در اساطیر بومی‌مان می‌بینیم که در زمان حاکمیت ضحاک، مغزِ آدمیان خورش سوپه‌ی اهریمنی ضحاک می‌شود. چرا که به راستی هم با فلج شدن و دو نیمه شدنِ جم‌ها، کارکردهای اصلی شناختی آسیب می‌بینند، و «مغزها خورده می‌شوند». در نتیجه، سپهر سازمان‌یافته‌ی شناخت که بر تعادل پویای جم‌ها با هم تکیه داشت، فرو می‌پاشد و به مفاهیمی تکیه و پوک از نظر محتوا تحویل می‌شود (تله‌ی سنمار).

گذشته از تله‌های اصلی‌ای که ذکرشان گذشت، این خطای رایج نیز وجود دارد که به دنبال درک کارکردها و کژکارکردهای حاکم بر جم‌ها، میل به رهایی از آنها و زدودن جم‌ها از سپهر شناسایی در شناسنده ایجاد شود. در بند بعدی بیشتر در مورد دلایل ناممکن بودن تحقق این میل خواهیم نوشت. اما در این جا، باید به طور خلاصه به این نکته اشاره کرد که جم‌ها زیربنای هر نوع شناختِ خودآگاهانه و آشنا هستند، و بنابراین رهیدن از جم و حذف کردن این عناصر لزوماً به فروپاشی ساخت شناسایی و فقیر شدن سپهر شناخت منتهی خواهد شد. این به آن معناست که دستگاه شناختی آدمیان - و گویا سایر جانوران - بر مبنای الگویی از رده‌بندی دو دویی چیزها و تحویل کردن‌شان به قطب‌هایی دوگانه ساختار یافته باشد. این ساختار، خصلتی تکاملی دارد که در کلیت خویش و حتی تا حدودی در مورد برخی از جم‌های مرکزی - مانند لذت/رنج - خصلتی پیش‌تنیده و ژنتیکی دارد. از این رو، رهیدن از استبداد جم‌ها اگر به معنای شناخت دقیق آنها و گذر از آنها - و در عین حال پذیرش حضور دایمی و سودمندشان - نباشد، توهمی بیش نیست.

۶. یکی از پیروان لائو تسه زمانی گفته بود: «زمانی که پا در راه نهادم، دوی به علاوه‌ی دو برابر با چهار بود. وقتی کمی در راه پیش رفتم، دیگر دو با دو چهار نمی‌شد. وقتی باز پیش‌تر رفتم، دیدم به راستی دوی به علاوه‌ی دو همان چهار است!».

آدمیان در حالت عادی، بر وجود جم‌ها آگاه نیستند. جم‌ها در شرایط معمول شالوده‌ی نظام‌هایی شناختی را برمی‌سازند، که بر حضور و نقش بنیادین آنها آگاهی ندارند. از این روست که در شرایط معمول و هنجارین



خردی اندک و دانشی ابتدایی در مورد جم‌ها و ماهیت‌شان در ذهن شناسنده به چشم می‌خورد، و همین اندک برای کارآیی نظام شناخت بسنده است. جم‌ها برای عمل کردن نیازی به خودآگاهی ندارند. ذهن می‌تواند بدون توجه به ماهیت و ساختار جم‌ها، از مجرای آنها داده‌های حسی را رده‌بندی و رمزگذاری کند، در موردشان تصمیم بگیرد، بر مبنای‌شان تقارن رفتاری خویش را بشکند، و بسیاری از روندهای حاکم بر این جریان را نیز پیش‌فرض بگیرد. ذهن، در عمل، چنین نیز می‌کند.

زمانی که خودآگاهی نسبت به خویشتن از حدی بیشتر شود و جم‌ها در جریان فرآیند شناسایی «دیده شوند»، این مخاطره پیش می‌آید که شناسنده به جم‌ها چشم بدوزد و تقارن حاکم بر دو سر طیف را دریابد. تقارنی که در دو گام شناختی و رفتاری به سادگی شکسته می‌شود، در چنین شرایطی آگاهی نسبت به حضور جم‌ها می‌تواند به نوعی مخاطره برای روند عادی و معمول شناخت تبدیل شود. اگر شناسنده به یک جم چشم بدوزد و آن را مورد تحلیل قرار دهد، دیر یا زود به ویژگی‌هایی که در بند نخست به آن اشاره کردیم، آگاه خواهد شد. این به آن معناست که شناسنده متوجه می‌شود که درون داده‌های حسی‌اش همواره به میانه‌ی پیوستار جم تعلق دارند، می‌فهمد که دو سر طیف جم آفریده‌ی نظام پردازشی خودش هستند، و درک می‌کند که ترجیح یکی از این دو بر دیگری به تصمیم و خواست خودش وابسته است. در نتیجه، جم از آن جایگاه فرازین و استعلایی نخستین خود فرو کشیده می‌شود، و خیره ماندن به تقارنی که در میانه‌ی دو جفت متضاد معنایی و در پیوستار حاوی چیزها و رخدادها لانه کرده است، به فلج شدن شکست تقارن منتهی می‌شود. ممکن است شناسنده با درک ماهیت جم انگیزه، میل، یا قاطعیت لازم برای شکستن تقارن را از دست بدهد. در این صورت، دیدن تقارن هم‌چون نوعی تله عمل خواهد کرد.

این پایبند شدن به تقارن، تنها در بازه‌ای خاص از خرد رخ می‌دهد. در شرایطی که شناسنده بتواند جم‌ها را ببیند و امکان درک تقارن حاکم بر آنها را داشته باشد اما از فهم این که شکست تقارن آن به خودش وابسته



است باز بماند و قدرت کافی برای گذر از این تقارن و بهره‌برداری از جم‌ها را از دست بدهد.

تقارن امری فریبنده است. یعنی نگرستن به آن به قدری تکان‌دهنده است که می‌تواند کارکردهای عادی جم‌ها را مختل کند. شناسنده وقتی به تقارن حاکم بر جفت‌های متضاد معنایی دست یابد جم‌ها را نادیده خواهد انگاشت و آنها را بی‌ارزش، بی‌فایده، فریب‌آمیز، یا دروغین فرض خواهد کرد. این باورها از آنجا ناشی می‌شوند که وی در ابتدا جم‌ها را قطعی، عینی، واقعی و بیرونی می‌دانسته است. در این شرایطِ سرخوردگی از جم‌هایی استعلایی و تخیلی است که ممکن است شناسنده از به کار گرفتنِ جم‌ها محروم شود. در این حالت، شناسنده به موجودی بی‌هدف، سردرگم، جبرگرا و قدری مسلک تبدیل می‌شود که منکر اهمیت جم‌هاست، و از این رو خود تقارن حاکم بر آنها را نمی‌شکند. این همان است که در دوران مدرن به خاطر آشکار شدن بخشی از ماهیت جم‌ها، رواج بسیار یافته است و نیچه آن را با نام «نیپیلیسم مدرن» مورد اشاره قرار داده است.

شیفته‌ی تقارن شدن، به خردی میانه‌حالانه منحصر است؛ خردی که بتواند جم‌ها و تقارن حاکم بر آنها را ببیند، اما نقش خویشتن در شکست این تقارن و اهمیت جم‌ها در شناخت و مخلوق «من» بودنِ جم‌ها را نفهمد. چنین شناسنده‌ای است که در برخورد با تقارن فلج می‌شود و امکان بهره‌برداری از جم‌ها را از دست می‌دهد. این به کسی مربوط می‌شود که حضور دایمی جم‌ها، و ضرورت‌شان برای شناخت را درنیابد و متوجه نشود که تقارن حاکم بر جم‌ها در نهایت شکسته خواهد شد. اگر به دست خودِ شناسنده چنین نشود، شرایط محیطی و عوامل کاتوره‌ای یا سازمان‌یافته‌ی پیرامونی چنین خواهند کرد. تقارن از آنجا که تفاوت را مورد شک قرار می‌دهد و تمایز را حذف می‌کند بر روندهایی که به تصمیم‌گیری و انتخابِ قاطع ربط دارند، اثری تخدیرکننده دارد. تقارن اصولاً از این رو فریبنده و جذاب می‌نماید که با از میان بردن تمایز و تیزی و باد و بروتِ ترجیح‌ها، شکلی از رامش و آسودگیِ تخدیرآمیز را به همراه می‌آورد. جانداران و به ویژه شناسندگانی که به ماهیت درونی انتخاب‌های خویش آگاهند، خواه





ناخواه از نوعی خستگی عضلاتِ انتخاب رنج می‌برند، و درک تقارن التیامی برای این رنج است. اما خطر در آنجاست که ممکن است این رفع خستگی به فلج شدن منتهی شود، و این به خرده‌های نیم‌بند تعلق دارد.

تقارن به دلیل همین توانایی بازنمودن پوچی و خودساخته بودن ترجیح‌ها و تمایزها، نیرومندترین عامل برای رهایی از قید و بندهای تکرار یک الگوی انتخاب و محدود ماندن سپهر گزینش‌هاست. برای خرده‌هایی، که از مرتبه‌ی خاصی پیچیده‌تر شده باشند، تقارن عاملی کمکی برای انتخاب است. چنین شناسنده‌ای، ماهیت جم‌ها را درمی‌یابد و می‌فهمد که تقارنی در این‌جا وجود دارد. در عین حال، این را هم درک می‌کند که این تقارن باید شکسته شود. این نکته که «من» شناسنده و انتخاب‌های اوست که این تقارن را می‌شکند به سادگی درک نمی‌شوند. فهم این نکته، نشانگر سطحی از پیچیدگی خرد است که انتخابِ قاطع و شکستن پی‌گیرانه‌ی تقارن را، در عین توجه به حضور دایمی این تقارن، ممکن می‌سازد. به این ترتیب، قاطعیت در رفتار از پیش‌فرض نادرست و مرسومِ قطعیت در گیتی مستقل می‌شود. این خرده‌های میان‌مایه هستند که قاطعیت در انتخاب‌های خود را بر فرضِ قطعیتِ تمایزها بنیاد می‌کنند. برترین خرد، آن است که بتواند تهیایی را که از تقارن ناشی شده است تاب بیاورد و آن را با انتخابی درون‌زاد بشکند، و این همان است که خواست خواننده می‌شود...

کتابنامہ



- آشتیانی، مهدی، «چیستی گفتگوی تمدن‌ها»، در: *چیستی گفتگوی تمدن‌ها* (مجموعه مقالات)، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، زمستان ۱۳۷۷.
- آشوری، داریوش، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، مرکز اسناد فرهنگی آسیا، تهران، ۱۳۵۷.
- آلپورت، گ. و ل. پستمن، *روان‌شناسی شایعه*، ترجمه‌ی ساعد دبستانی، مرکز تحقیقات، مطالعات، و برنامه‌ریزی صدا و سیمای جمهوری اسلامی، سروش، تهران، ۱۳۷۲.
- اباذری، یوسف، *خرد جامعه‌شناسی*، طرح نو، تهران، ۱۳۷۷.
- اچیسون، ج. *روان‌شناسی زبان*، ترجمه‌ی ع. حاجتی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲.
- ارسطو، *سیاست*، ترجمه‌ی سعید عنایت، تهران، ۱۳۷۵.
- استیس، و. ت. *فلسفه‌ی هگل* (ج. ۲)، ترجمه‌ی سعید عنایت، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- الیاس، نوربرت، «تکنیک و تمدن»، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، فصل‌نامه‌ی / *رغنون*، شماره‌ی ۱۳، پائیز ۱۳۷۷.
- اوستا*، گزارش و پژوهش دکتر جلیل دوستخواه، مروارید، تهران، ۱۳۷۴.
- براش لینسکی، ا. و ی. م. *ماکاروف، سبیرتیک*، ترجمه‌ی ف. رفیعی، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۱۳۷۵.
- برتالنفی، ل. ف. *نظریه‌ی عمومی سیستم‌ها*، ترجمه‌ی ک. پریانی، تندر، تهران، ۱۳۶۶.
- بهاگوادگیتا*، ترجمه‌ی دکتر علی موحد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۰.
- پوپر، کارل ریموند، *شناخت عینی*، ترجمه‌ی احمد آرام، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- تاجداری، پ. *نظریه‌ی رویدادهای غیرمنتظره* (همراه با برخی کاربردهای آن)، انا، تهران، ۱۳۶۶.
- تافلر، الوین، *جنگ و ضد جنگ*، ترجمه‌ی شهین‌دخت خوارزمی، علمی، تهران، ۱۳۷۲.



- تافلر، الوین، موج سوم، ترجمه‌ی شهین‌دخت خوارزمی، نو، تهران، ۱۳۶۳.
- جانسون، ل. منتقدان فرهنگ، ترجمه‌ی ضیاء موحد، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
- چونه‌تومو، ی. هاگاکوره (راه و رسم سامورایی)، ترجمه‌ی دکتر هاشم رجب‌زاده، آستان قدس رضوی، تهران، ۱۳۷۱.
- دریفوس، ه. و پ. رابینو، میشل فوکو؛ فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، ترجمه‌ی حسین بشیریه، نی، تهران، ۱۳۷۶.
- دورینگ، سایمون، «مقدمه»، در: مطالعات فرهنگی (س. دورینگ)، ترجمه‌ی حمیرا مشیرزاده، موسسه فرهنگی آینده‌پویان، تهران، ۱۳۷۸.
- دویچ، م. و کراوس، ر. م. نظریه‌ها در روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه‌ی دکتر مرتضی کتبی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
- رز، س. مغز به مثابه یک سیستم، ترجمه‌ی ا. محیط و ا. رفرف، قطره، تهران، ۱۳۶۸.
- ریتزر، جورج، نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، علمی، ۱۳۷۴.
- سعید، ا. شرق‌شناسی، ترجمه‌ی عبدالکریم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- فایرآبند، پ. بر ضد روش، ترجمه‌ی م. قوام صفری، فکر روز، ۱۳۷۵.
- فریدریش، ی. تاریخ خط‌های جهان، ترجمه‌ی فیروز رفاهی، دنیا، ۱۳۶۸.
- فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نی، ۱۳۷۸.
- فوکو، میشل، نظم‌گفتار، ترجمه‌ی باقر پرهام، آگه، ۱۳۷۹.
- فون فریش، و. زندگی‌نامه‌ی زنبور عسل، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- کارلسون، د. ر. روان‌شناسی فیزیولوژیک، ترجمه‌ی م. پژهان، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- کارناب، ر. مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی علم، ترجمه‌ی یوسف عقیفی، نیلوفر، ۱۳۶۳.
- کاستلز، مانوئل، عصر اطلاعات؛ قدرت هویت (جلد دوم)، ترجمه‌ی احمد علیقلیان و افشین خاکباز، طرح نو، ۱۳۷۹.
- کاستلز، مانوئل، عصر اطلاعات: پایان هزاره (جلد سوم)، ترجمه‌ی احمد علیقلیان و افشین خاکباز، طرح نو، ۱۳۷۹.



- کاسیرر، ارنست، *رساله‌ای در باب انسان؛ درآمدی بر فلسفه‌ی فرهنگ*، ترجمه‌ی بزرگ نادرزاد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- کالات، ج. و. *روان‌شناسی فیزیولوژیک*، ترجمه‌ی ا. بیابانگرد و ا. علی‌پور، دانشگاه شاهد، ۱۳۷۳.
- کلیفورد، ج. *مجموعه‌سازی هنری و فرهنگی*، در: (س. دورینگ) *مطالعات فرهنگی*، ترجمه‌ی حمیرا مشیرزاده، موسسه فرهنگی آینده پویان، ۱۳۷۷.
- کوهن، ت. *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه‌ی احمد آرام، سروش، ۱۳۶۹.
- گاور، آ. *تاریخ خط*، ترجمه‌ی عباس مخبر و کوروش صفوی، مرکز، ۱۳۷۶.
- گرت، ه. و س. *رایت میلز، منش فرد و ساختار اجتماعی*، ترجمه‌ی اکبر افسری، آگه، ۱۳۸۰.
- گیدنز، آنتونی، *تجدد و تشخیص*، ترجمه‌ی ناصر موفقیان، نی، ۱۳۷۸.
- لچت، ج. *پنجاه متفکر بزرگ معاصر*، ترجمه‌ی محسن حکیمی، خجسته، ۱۳۷۷.
- لنسکی، گ. و پ. *نولان، جامعه‌های انسانی*، ترجمه‌ی ناصر موفقیان، نی، ۱۳۸۰.
- لوریا، ا. ر. *زبان و شناخت*، ترجمه‌ی ح. قاسم‌زاده، فرهنگان، ۱۳۷۶.
- لوریا، ا. ر. و یودوویچ، ف. *ی. زبان و ذهن کودک*، ترجمه‌ی ب. عزب‌دفتری، نیما، ۱۳۶۸.
- مارکوزه، هربرت، *انسان تک‌ساحتی*، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- وکیلی، شروین، *جامعه‌شناسی جوک و خنده*، اندیشه‌سرا و موسسه‌ی خورشید راگا، ۱۳۸۵.
- وکیلی، شروین، «*رویکردی سیستمی به نقش پردازش اطلاعات در شکل‌گیری آگاهی در سیستم بینایی انسان*»، پایان‌نامه‌ی دوره‌ی کارشناسی ارشد، دانشکده‌ی علوم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ (ا).
- وکیلی، شروین، «*کاربرد نظریه‌ی هم‌افزایی در تبیین پدیده‌ی افزایش پیچیدگی در سیستم‌های زنده*» (سمینار کارشناسی ارشد)، دانشگاه تهران، دانشکده‌ی علوم، ۱۳۷۷ (ب).
- وکیلی، شروین، *تبارشناسی انسان*، موسسه‌ی خورشید راگا.
- ویتگنشتاین، ل. *رساله‌ی منطقی-فلسفی*، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- ویگوتسکی، ل. س. *تفکر و زبان*، ترجمه‌ی ب. عزب‌دفتری، نیما، ۱۳۶۷.



- ویلیامز، ریموند، *جادوی تبلیغات*، در: (س. دورینگ) *مطالعات فرهنگی*، ترجمه‌ی حمیرا مشیرزاده، موسسه فرهنگی آینده پویان، ۱۳۷۷.
- هانتینگتون، ساموئل، *نظریه‌ی برخورد تمدن‌ها؛ هانتینگتون و منتقدانش*، ترجمه‌ی مجتبی امیری وحید، سروش، ۱۳۷۴.
- هایدگر، مارتین، «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، *رغنون*، سال نخست، شماره‌ی اول، ۱۳۷۳.
- هایدگر، مارتین، «عصر تصویر جهان»، ترجمه‌ی یوسف ابادری، *رغنون*، سال سوم، شماره‌ی ۱۲/۱۱، ۱۳۷۵.
- هوپر، ج و ترسی، د. *جهان شگفت/نگیز معز*، ترجمه‌ی دکتر ابراهیم یزدی، قلم، ۱۳۷۲.
- هوی، دیوید، *حلقه‌ی انتقادی*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، روزنه، ۱۳۷۸.
- یاسپرس، کارل، *کانت*، ترجمه‌ی میرعبدالحسین نقیب‌زاده، کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۷۲.



- Banks, M.S. & Salapatek, P. "Infant Visual Perception", In: (eds) M. M. Haith & J. Campos, *Infancy and Biological Development*, Vol. 2, Wiley Press, NY, 1983.
- Bapat, J. A. "Sociobiological Moralty", *Jurnal of Human Ecology*, 7(1):9-13, 1996.
- Best, M. Memes on Memes; a Critic of Memetics Models, *Journal of Memetics*, no.2, 1998.
- Best, M. L. "Models for Interacting Populations of Memory Competition and Niche Behaviour", In: *Fourth Eeuropean Conference on Artifitial Life*, (eds): Husbams,P. & Harvey,I. MIT Press, 1997.
- Blackmore, S. "Meme, Myself, I", *New Scientist*, 13 mar.1999.
- Blackmore, S. *The Meme Machine*, Blackwell, NY, 1996.
- Blackmore, S. "The Power of the Meme Meme", *Skeptic*, 5 (2): 43- 49, jun. 1997.
- Bonner, J. T. *The Evolution of Complexity*, Princeton University Press, Newjersey, U.S.A, 1988.
- Bourdieu, P. *Distinctions*, John Wiley, 1993, London.
- Bourdieu, P. *The Field of Cultural Production*, Polity Press, NY, 1993.
- Brooks, D.R & Wiley, E.O. *Evolution as Entropy*, The University of Chicago Press, U.S.A, 1988.
- Brusiner, S.B. *Molecular Biology of Prion Diseases*, Tibs (Trends in Biochemical Sciences), 21 (12): 482- 488, 1996.
- Bushev, M. *Synergetics*, Word Scientific Press, Singapore, 1994.
- Cavalli- Sforza, L. L. "Genes, People and Languages", *Scientific American*, Nov. 104-110, 1991.
- Ciani, C. & Chiarelli, C. In: *Language Origin: A Multidisciplinary Approach*, (eds): Wind, Chiarelli, Bichakjim, & Nocentini, Klumer Academic publishers, 1992.
- Cohen, F. B. *It's Alive!* John Wiley and Sons Pub co. 1994.
- Cooper, W. S. *The Evolution of Reason*, Cambridge University, 2001, UK.
- Cristianini, N. *Evolution and Learning; an Epistemological Perspective*, University of Triest, Italy, march 1995.



- Dawkins, R. & Goodenough, J. St. "Jude Chain Letter", *American Scientist*, 83(1): 26- 27, 1995.
- Dawkins, R. (B) *The Evolutionary Future of Man*, Vol. 328-pp:87, 1993.
- Dawkins, R. "Viruses of the Mind", In: *Dennett and His Critics; Demystifying Mind*, (ed:) Dalhbom, B. Backwell Press, NY, 1993.
- Dawkins, R. *The Selfish Gene*, Academic Press, NY, 1979.
- Dawkins, R. *The Blind Watchmaker*, Bath Press, Avon, NY, 1986.
- Dawkins, R. *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1989.
- Dawkins, R.(A) "Is Religion Just a Disease?" *Daily Telegraph*, pp:18, 15 dec.1993.
- Delvin, K. *Logic & Information*, Cambridge University Press, 1991.
- Dennett, D. *The Evolution of Culture*, FEED Press, NY, 1999.
- Dennett, D. *Memes, Myths, Misunderstandings and Misgivings*, DRAFT, Chapel hill, Oct. 1998.
- Diamond, J. *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*, Vintage Press, London, 1991.
- Eco, U. *A Theory of Semiotics*, McMillan Press, NY, 1977.
- Feldman, M. W. & Laland, K. N. "Gene- Culture Coevolution", *Trends in Ecology and Evollution*, 11(11): 453- 458, 1996.
- Fog, A. *Cultural Evolution*, Kluver Academic Press, NY, 1999.
- Fog, A. "Cultural k/r Selection", *Journal of Memetics*, No.1, 1997.
- Foucault, M. *The Order of Things*, Routledge, NY, 1970.
- Gabora, L. "The Beer Can Theory of Creativity", In: *Creative Evolutionbary Systems*, (eds:) Benthly, P. & Corne,D. Morgan Kauffman, 2001.
- Gabora, L.A. "Memes and Variation", In: *Lectures in Complex Systems*, (eds:) Nadel, L. & Stein, D. Adison Wesley, 1995.
- Glauswitz, J. *The Ecology of Languages*, Discover, 8(18), 1997.
- Goodenough, O. R. & Dawkins, R. "The St. Jude Mind Virus", *Nature*, 371 (6492):23,24, 1994.
- Gould, J.L & Gould, C. G. *The Animal Mind*, Scientific American Library, NY, 1994.
- Hale, R. *Memetics, a System Metabiology*, Evans Press, London, 1995.
- Hargittai, I. *Symmetry II*, Pergamon Press, NY, 1989.





- Hinde, R.A. *The Biological Basis of Human Social Behaviour*, McGraw- Hill Book Company, NY, 1974.
- Hofstadler, D. R. *Godel, Escher, Bach*, Penguin Books, Armondsworth, NY, 1979.
- Homad, S., Doty, R., Goldstein, L., Jaynes, J. & Krauthamer, G. *Lateralization in the nervous system*, Academic press, 1977 .
- Hull, D.H. *Science and Selection*, Cambridge University Press, 2001.
- Jantsch, E. *The Self- Organizing Universe*, Program Press, California, 1980.
- Jumarie, C. *Relative Information*, Springer- Verlag, Berlin, 1990.
- Kendal, J.R. & Laland, K.N. "Mathematial Models for Memetics", *Journal of Memetics*, no.4, 2000.
- Kuppers, B.O. *Information and the Origin of Life*, MIT Press, Cambridge, 1990.
- Lewin, R. *The Origin of the Modern Humans*, Scientific American Library, 1993.
- Luhmann, N. *Social Systems*, MIT Press, 1995.
- Lynch, A. "Units, Events, and Dynamics in Memetic Evolution", *Journal of Memetics*, No. 2, 1998.
- Mandel, D. & Mandel, M. Memes and the Explanation of Imagination, American Society of Aesthetics, oct. 1998.
- Manderson, P. "Is Suicide Contagous? A Case Study in Applied Memetics", *Journal of Memetics*, No.5, 2001.
- Mandler, J. M. "A New Perspective on Cognitive Development in Infancy", *American Scientist*.- (78)- 3: 236- 243, 1990.
- Martin, R. D. *Primate Origin and Evolution*, Chapman & Hall Publishers, 1990.
- Martinez, W.R. *Learning and Memory*, Academic Press, 1992.
- Matsuyama, D. *Culture and Psychology*, Brooks/Cole Publication Company, 1996.
- Mead, H. G. *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, 1934.
- Meynard- Smith, J. & Szathmary, E. *The Major Transitions in Evolution*, W. H. Freeman Spectrum, 1995.
- Murdock, G. P., Ford, C.S. & Hudson, A.E. *Outline of Cultural Materials*, New Haven, 1971.



- Ogryzko, V. "Digital and Non- digital Information in Genetic Language", In: *Semiotics Aroundthe World*, (eds:) Rauch,I. & Carr,G.F. Mouton de Gruyter, 1996.
- Oxford English Dictionary*, 2000.
- Pagel, M. & Krakauer, D.C., *Prions and the New Molecular Phenetics*, *Scientific American*, 11(12):487- 488, 1996.
- Parsons, T. *Social System*, Harvard University Press,1951.
- Rocha, L. M. *Eigen Behaviour and Symbols*, *Systems Research*, 12 (3): 371- 384, 1996.
- Rorty, R. *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, 1995.
- Sharov, A. Biosemiotics: In: *Biosemiotics*, (eds:) Sbeok, T.A. & Umiker, J. Mouton de Gruyter, NY, 1992.
- Shaw, G. L, McGough, J. L. & Rose, S. P. R. *Neurophysiology of Learning and Memory*, WorldScientific, 1990.
- Shorter Oxford English Dictionary*.
- Shweder, R.A. *Thinking Through Cultures*, Harvard University Press, 1991.
- Stonier, T. *Information and the Internal Structure of the Universe*, Springer Verlag, London,1990.
- Suls, J.M. "Cognitive Processes in Humor Appreciation", In: *Handbook of Humor Research*,Vol.I, (eds:) P.E. McGhee & J. H. Goldstein, Springer Verlag, 1983.
- Wilson, E.O. *Sociobiology*, Belknap Press, NY, 1995.
- Wilson, E.O. & Holldobler, B. *The Ants*, Belknap Press, NY, 1990.
- Wilson, E.O. *On Human Nature*, Harvard University Press, 1978.
- Yonas, A. & Granrud, E. "The Development of Sensivity to Kinetic, Binocular and in Human Infants", In: (eds:) D.Ingle, D.Lee, and M. Jeannerod, *Brain Mechanisms Pictorial Depth Information and Spatial Vision*, Amsterdam, 1984.
- Zotin, A. I. & Lamprecht, J. "Aspects of Bioenergetics and Civilization", *Theoretical biology*.- 180: 207- 214, 1996.



# کتابهایی دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

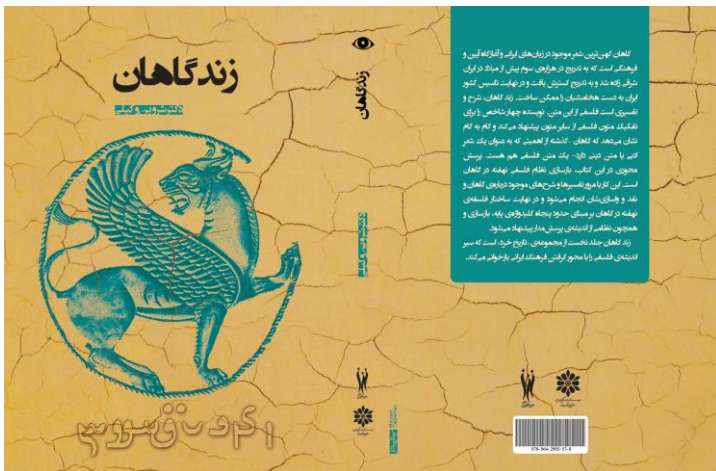
## مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

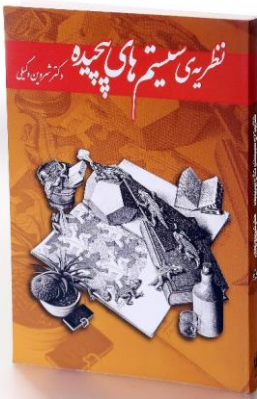
کتاب نخست: زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

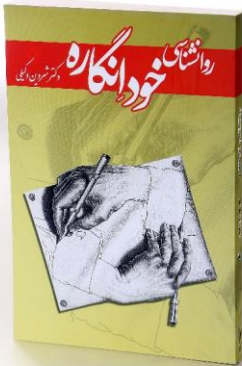
کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵





## مجموعه‌ی دیدگاه زروان

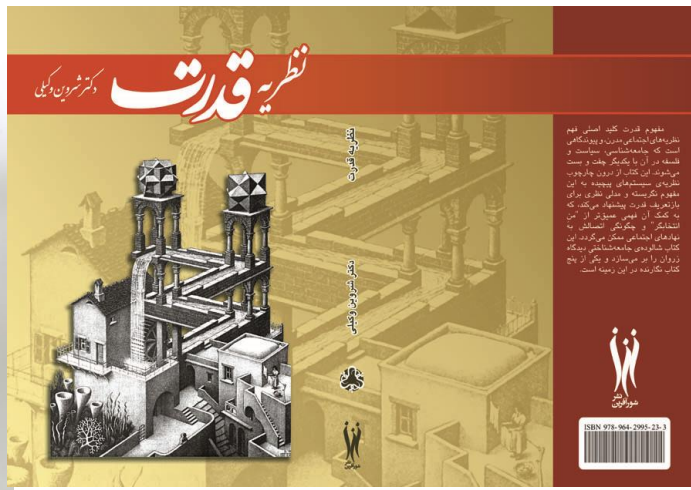
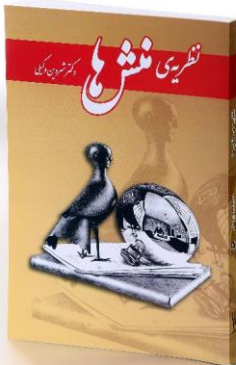
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



مفهوم قدرت، کدگذاری، استعاره، فهم نظریه‌های اجتماعی، تمدن و پویانگاری، استعدادهای خلاقانه، سیاست و فلسفه در آن با یکدیگر چفت و بست می‌شوند. این کتاب از دیدگاه چارچوب نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، به این مفهوم تکرر شده و تعاریف نظری برای بازتعریف قدرت پیشنهاد می‌کند. که به کمک آن فهم عمیق‌تری از این استعاره‌ها و چگونگی انتقال آن به نواحی اجتماعی ممکن می‌گردد. این کتاب، شورآفرینی در دانش‌های روانشناسی، روان‌رانی، روان‌پزشکی و دیگر آن پنج کتاب تک‌ماده در این زمینه است.



کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



## مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

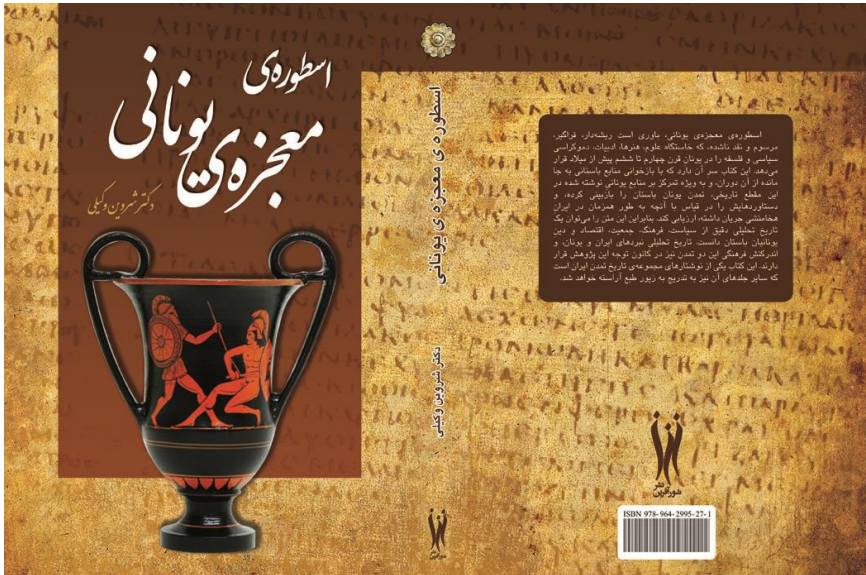
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین،

۱۳۹۳



# کوروش رهبرانی بخش

شرعی، منابع تاریک کوروش

دکتر شروین وکیل



# داریوش دادگر

دکتر شروین وکیل



# تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی

دکتر شروین وکیل



اشکانیان از سویی دیرینه‌ترین دودمان فرمانروای ایران و مولایی ترین دودان تاریخی ما محسوب می‌شوند و از سویی دیگر سیار اندک و نامحسوس بوده‌اند. تاریخ پیش از کوروش نیز در دوران باخشی باستانی اشکانیان به نمانی از تاریخ پیش از کوروشی ایران زمین جهان مولایی تر است. ایران در این دوران قدرتی جهانی بود که گمانه از پانزدهمین تا بیستمین روزین جهان مولایی تر است. راه ایران زمین در سوسی سیاسی هم از سویی داریوش مؤثر است. روزی ایران زمین سوسی سیاسی و از سویی دیگر با فلسفی که بر فانی سوسی بود که دولت اشکانی را تنها و باطلی میان دو مهم ایضا می‌کرد. با این همه رسو بر آن است که دولت اشکانی را تنها و باطلی میان دو دوران باخشی و حکمتمی و باستانی بدانند و از زاویه دید خودشان زومی بدان بنگرند. در پژوهشی که در دست دارد، کارهای ایران از دو کتاب منابع بونکی، زومی، هندی، و جسی فرز کوفه تا در پانزدهم جهانی همی عمیق تر و روشن تر از پویایی قدرت اشکانیان به دست آمد. این کتاب دانشگاهی طرح باخشی تاریخ ایران زمین در چشمه‌های سوسی است و دانشگاهی کتبه‌های کوروش رهبری بخش، «داریوش دادگر» و «اسطوره‌های معجزه‌ی بونکی» محسوب می‌شود.



تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی

دکتر شروین وکیل

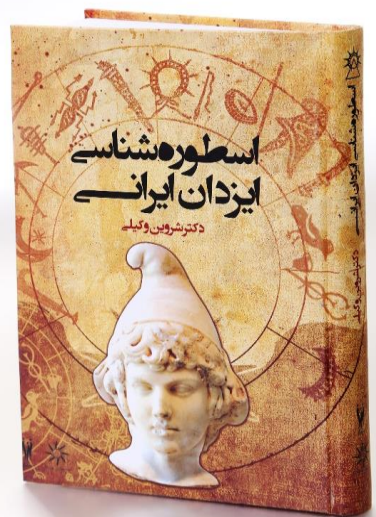
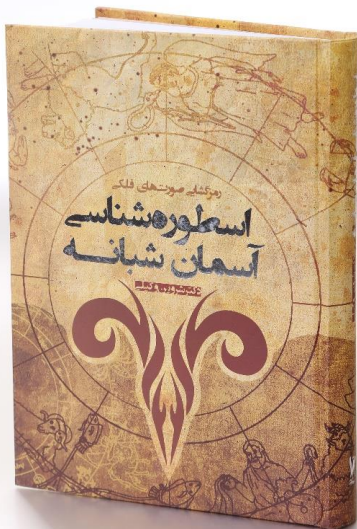


## مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱



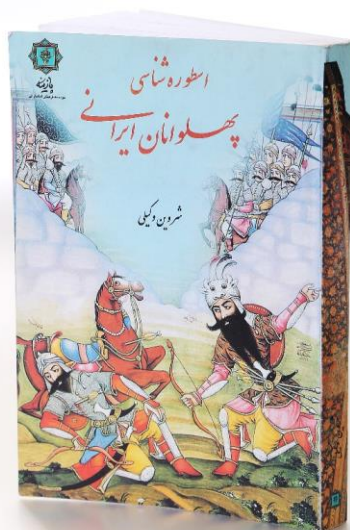
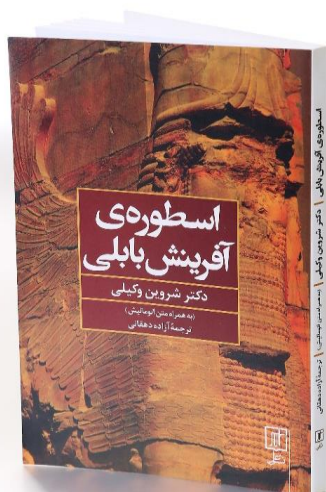


کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید،  
۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵



جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی

## مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

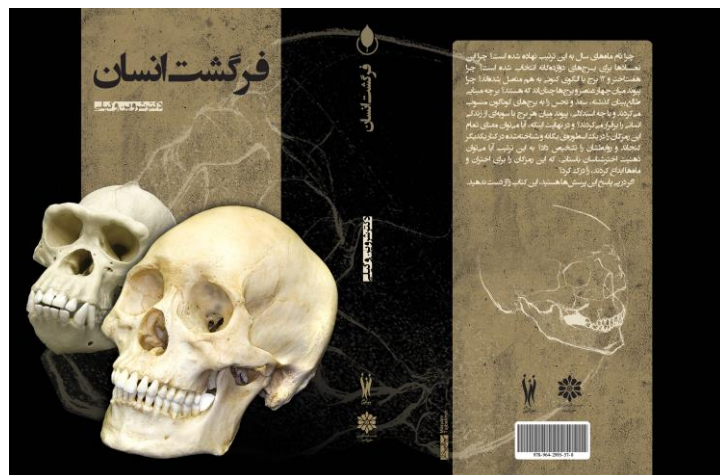
کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل،

خورشید، ۱۳۹۵

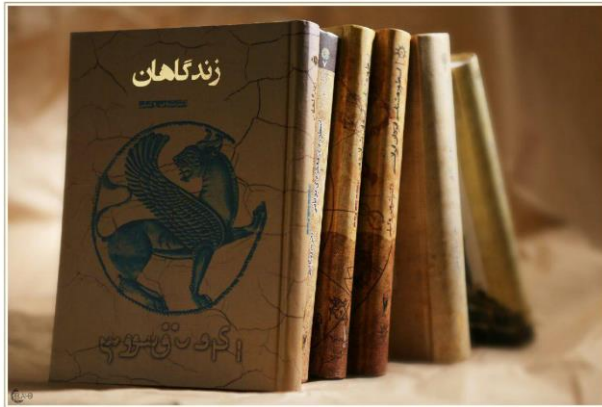


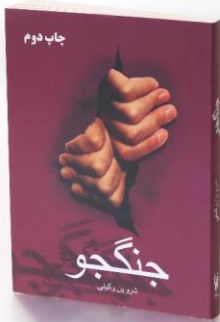
## مجموعه‌ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵





## مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

کتاب سوم: سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱



کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید،

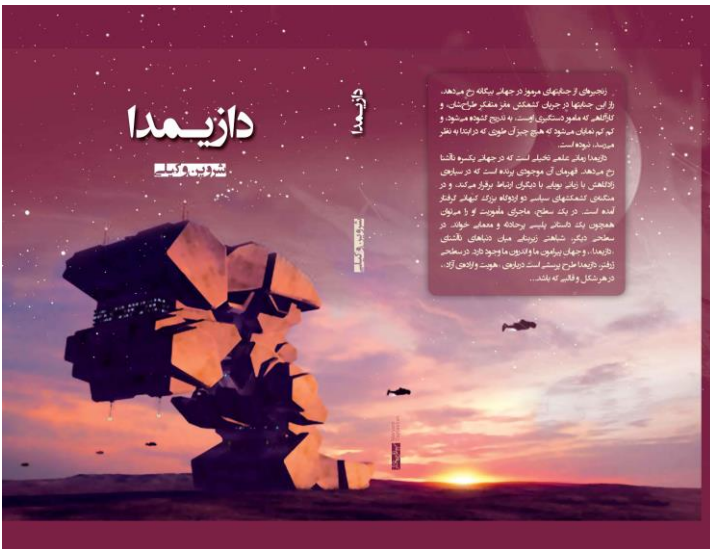
۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید،

۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید،

۱۳۹۵

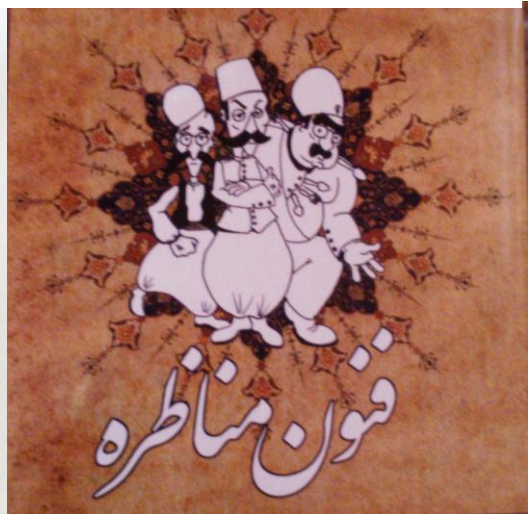
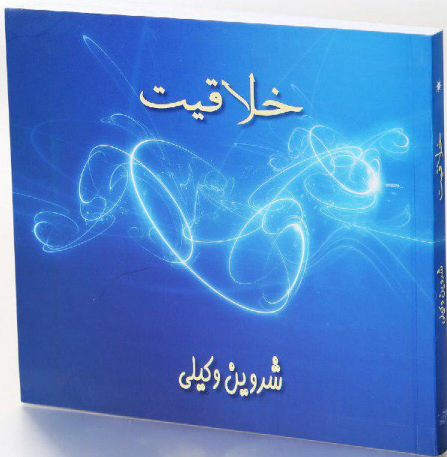


## مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵



## مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک الشعراى بهار، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵



## مجموعه‌ی سفرنامه‌ها

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

## کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی

تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.

کتاب سوم: گاندی، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب چهارم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی،

خورشید، ۱۳۷۹



## مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

