

معناداری در جهان ارتباطات

علی آدمی^۱

حاجیه صباغ کلجاهی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۱/۱۹

چکیده

آنچه در این مقاله مدنظر است، بررسی وضعیت ارتباطات در جهان امروز و به‌طور اخص رسانه‌ها و ارتباط آن‌ها با دین است. اندیشمندان مختلفی در حوزه ارتباطات و اطلاعات، رابطه ارتباطات و اطلاعات با مقوله دین را بررسی کرده‌اند. در این تحقیق سعی شده است که مهم‌ترین نظریات بعضی از آنها مورد تأمل قرار گیرد. چگونگی ارتباط رسانه‌ها با عامل فرهنگ و همچنین، نقش آنها در شکل‌دهی به شخصیت انسان‌ها و نحوه ارتباط انسان‌ها با یکدیگر از خلال رسانه‌ها از جمله عواملی بودند که این مقاله دغدغه بررسی آنها را داشت. از آنجایی که جهانی شدن یا به تعبیر بعضی از اندیشمندان، جهانی‌سازی، خصوصاً در حوزه اقتصاد، مهم‌ترین ویژگی و مشخصه جهان امروز است، عامل رسانه ارتباط تنگاتنگی در گسترش این مقوله بازی می‌کند و از آنجاکه دین به‌طور قابل توجهی چه به‌صورت ایجابی و چه به‌صورت سلبی از جهانی شدن که رسانه نقش کاتالیزور را در آن دارند، تأثیر می‌گیرد، این مقاله ارتباط بین دین، رسانه و وضعیت معناداری در جهان ارتباطات را بررسی می‌کند. واژگان کلیدی: ارتباطات، اطلاعات، زیست‌جهان، فضای سایبر، معناداری.

ورود به عرصه مهم بررسی کیفیت و نحوه تعامل و رابطه دین به عنوان پدیده‌ای فرابشری و رسانه به عنوان پدیده‌ای بشری، همواره از حساسیت‌های خاصی برخوردار بوده است؛ به گونه‌ای که در طول عمر شکل‌گیری رسانه، خصوصاً رسانه‌های جمعی بعضاً دستخوش بی‌توجهی‌های گسترده‌ای در این حوزه مطالعاتی شده است. در قرون معاصر و جوامع مدرن، شاید بتوان این بی‌توجهی‌ها را ناشی از جهت‌گیری‌هایی دانست که در جوامع جدید نسبت به رسانه وجود دارد و در راستای آن، رسانه‌ها نیز تلاش می‌کنند که از هرگونه سمت و سوی ایدئولوژیک پرهیز کنند. به عبارت دیگر، این ترس نسبت به جهت‌گیری دینی رسانه در کنار دیدگاه سنتی موجود، باعث شده است که رابطه میان نسبت دین و رسانه بررسی نشود.

روف^۱ معتقد است که رسانه‌ها در تجدیدحیات دینی نقش مهمی داشته‌اند و شکل‌گیری کلیسای الکترونیک یکی از عوامل چنین حرکت‌هایی در جهان معاصر است. برای بررسی این پدیده سؤالات متعددی مطرح است که باید به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی ظهور آن و هم‌بستگی آن با فرهنگ توجه کنیم و ناظر به معنی باشیم. همان‌گونه که جیمز کری تأکید می‌کند که رسانه‌ها سیستم‌هایی فرهنگی هستند که در مواقع خاص و با روش‌هایی ویژه به کار گرفته می‌شوند و به قولی از کلیفورد گیرتز^۲ که می‌گوید: «من هم عقیده با ماکس وبر هستم که بشر حیوانی است معلق در تارهایی شخصی که خود او آنها را تنیده است. من فرهنگ را آن تارها می‌دانم. بنابراین، تحلیل آن از سنخ علوم تجربی در جست‌وجوی حقوق نیست، بلکه نوعی تفسیر در جست‌وجوی معناست». این دیدگاه با نگاه به شرایط جدید دنیای مدرن و تحولات فرهنگی جهانی معتقد است دین و ارتباطات باید پاسخ‌گوی نیازهای جدید بوده و الگوها و دیدگاه‌های نوینی را مطرح کنند تا نهادها و ارزش‌های گذشته را با شرایط جدید اجتماعی پیوند دهند و این مهم را در کلیسای الکترونیک می‌توان جست‌وجو کرد. آنچه وضعیت جهان امروز را به صورت آشکاری دائماً ساختاربنندی می‌کند تغییر سرعت و تحول دیوانه‌وار تکنیک‌های پیشرفته رسانه‌ای است. اندیشمندان مختلفی این وضعیت را بررسی کرده‌اند. آنچه معلول اصلی این نوع پیشرفت‌های تکنیکی است، تأثیر این تغییر و تحول بر نوع روابط انسان‌هاست که در پس‌زمینه‌ای شکل می‌گیرند که توسط این تکنیک‌های رسانه‌ای دائماً ساختار جدیدی را به



1. Roof

2. Clifford Geertz

خود می‌گیرند. یکی از وظایف اصلی دین نیز تنظیم روابط بین انسان‌هاست که این حالت را از طریق ایجاد زمینه اجتماعی مناسب انجام می‌دهد. بنابراین، رسانه و دین در این باره وظیفه مشابهی را بر عهده می‌گیرند و شاید اگر بتوان تفاوتی را در این عرصه بین آنها برشمرد، در انجام خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه بودن این وظیفه است که اولی مربوط به امر دینی و دومی مربوط به امر رسانه‌ای است.

هدف این مقاله آن است که در ابتدا تأثیر پیشرفت‌های تکنیکی را در خلال فضای رسانه‌ای بر روابط انسان‌ها بررسی و تحلیل کنیم و سپس، نحوه تغییر و تبدلات امر دینی و نحوه مؤثر واقع شدن دین در این فضا نیز واکاوی شود و در نهایت اینکه در این فضاهای خلق شده در اثر اختلاط امر دینی و امر رسانه‌ای، امر دینی چگونه می‌تواند وظیفه خود را به انجام برساند؟ اینها سؤالاتی است که در این پژوهش باید به آنها پاسخ داده شود.

فرایند تکنیک و روابط اجتماعی

از نظر هابرماس^۱ فرایندهای تولید به کمک روش‌های علمی دستخوش تحول انقلابی شدند. سپس انتظارات کارکرد مناسب فنی نیز به حوزه‌هایی از جامعه انتقال داده شد که در جریان صنعتی شدن کار، مستقل شده بودند. در نتیجه، از تشکیلات برنامه‌ریزی شده حمایت کردند. قدرت اعمال نظارت فنی بر طبیعت که توسط علم میسر شده است، امروزه مستقیماً به جامعه بسط و تسری یافته است. برای هر نظام اجتماعی منزوی، برای هر حوزه فرهنگی که به صورت نظام بسته‌ای در آمده است و مناسبات آن را می‌توان به گونه‌ای ذاتی و درونی، بر حسب نظام اهداف مقتضی تحلیل کرد، رشته‌ای جدید در علوم اجتماعی سر بر می‌آورد. ولی به همین نحو معضلات اعمال نظارت فنی که به یاری عمل حل شده‌اند، به صورت معضلات زندگی تغییر شکل داده‌اند، زیرا اعمال نظرات علمی بر فرایندهای طبیعی و اجتماعی و در یک کلمه تکنولوژی، انسان‌ها را از قید کنش می‌رهاند (هابرماس، ۱۳۸۸: ۲۷۸).

از نظر هابرماس، اگر تکنولوژی از علم نشئت می‌گیرد و اینکه تکنیک تأثیرگذاری و نفوذ در رفتار انسان دست‌کمی از تکنیک‌های سلطه بر طبیعت ندارد، جذب و مستحیل شدن این تکنولوژی در جهان‌زیست عملی که نظارت فنی حوزه‌های خاص را در دسترس ارتباطات انسان‌های کنش‌گر قرار می‌دهد، عملاً مستلزم غور و تأمل عملی است. هابرماس معتقد است

1. Habermas



که مناسبات پیشرفت فنی و جهان‌زیست اجتماعی و ترجمان اطلاعات علمی، به آگاهی عملی موضوعی مربوط به پرورش و تربیت خصوصی نیست. او این معضل را با ارجاع به فرایند تصمیم‌گیری سیاسی نیز بیان می‌کند. او تکنولوژی را به معنای نظارت عقلانی علمی بر فرایندهای عینی تلقی می‌کند و این مفهوم را ناظر به نظامی می‌داند که در آن، پژوهش و تکنولوژی با بازخوردهای ناشی از اقتصاد و مدیریت گره می‌خورد. از آنجایی که او مفهوم دموکراسی را به معنای اشکال مطمئن نهادینه ارتباطات همگانی و عمومی تلقی می‌کند، که با این مسئله عملی سروکار دارد که چگونه انسان‌ها می‌توانند و می‌خواهند در سایه شرایط عینی قدرت اعمال نظارت دائماً در حال گسترش خود زندگی کنند. بنابراین، معضل اصلی از نظر هابرماس به منزله معضل مناسبات تکنولوژی و دموکراسی است و اینکه چگونه می‌توان قدرت اعمال نظارت فنی را در محدوده اجماع شهروندان کنش‌گر و معامله‌گر قرار داد؟

هابرماس دو پاسخ ضدونقیض را بررسی می‌کند. اولین پاسخ از دل نظریه مارکس بیرون می‌آید. مارکس از نظام تولید سرمایه‌داری به منزله قدرتی انتقاد می‌کند که حیات خود را در معرض با منافع آزادی تولیدکنندگان می‌بیند. فرایند فنی تولید ارزش‌های استفاده^۱، از طریق تشکیل تملک خصوصی یا مالکیت خصوصی کالاهای اجتماعی تولیدشده تابع قانون بیگانه فرایند اقتصادی‌ای قرار می‌گیرد که به تولید ارزش‌های مبادله‌ای می‌پردازد. در صورتی که ریشه این سرشت، تنظیم‌گر انباشت سرمایه را به خاستگاه‌های آن در مالکیت خصوصی بر ابزار تولید قرار داد، این امکان برای نوع بشر فراهم می‌شود که بتواند فشار اقتصادی را نتیجه الینه‌شدن فعالیت تولیدی آزاد خود تلقی کرده و در صدد از بین بردن آن برآید و سرانجام، فرایند بازتولید اجتماعی را می‌توان به گونه‌ای عقلانی به عنوان فرایند تولید ارزش‌های مصرفی یا ارزش‌های استفاده برنامه‌ریزی کرد. جامعه این فرایند را تحت نظارت فنی خود قرار می‌دهد و نظارت فنی به گونه‌ای دموکراتیک، هماهنگ با اراده و شناخت افراد دست‌اندرکار اعمال می‌شود. از نظر هابرماس، مارکس شناخت و دریافت عملی جامعه سیاسی را با نظارت فنی موفق برابر می‌داند. به عقیده هابرماس، حتی نظام بوروکراسی برنامه‌ریز، با کارکرد مناسب و نظارت علمی بر روند تولید کالاها و خدمات، شرط کافی برای تحقق نیروهای تولید مادی و معنوی (فکری) متحد در راستای سعادت و آزادی جامعه‌ای رهایی‌یافته نیست. زیرا، مارکس با ظهور احتمالی اختلاف در هر سطحی بین نظارت علمی بر شرایط زندگی مادی و فرایند تصمیم‌گیری دموکراتیک روبه‌رو نبود و امکان



چنین چیزی را در نظر نگرفته بود و این همان دلیل فلسفی است که چرا سوسیالیست‌ها هرگز ظهور دولت رفاه اقتدارگرا که در آن توزیع ثروت اجتماعی به‌طور نسبی تضمین شده است، ولی آزادی سیاسی کنار گذاشته شده است را پیش‌بینی نکردند (هابرماس، ۱۳۸۸: ۲۷۹). به این ترتیب، هابرماس نظریه مارکس را پاسخ مناسبی برای حل این معضل نمی‌داند.

پاسخ دوم هابرماس در نظریه‌ای است که استقلال تکنولوژی را به رسمیت می‌شناسد و به سراغ پادالگویی می‌رود که هانس فریر^۱ و هلموت شلسکی^۲ تدوین کرده‌اند که تکنولوژی را به‌مثابه نیرویی مستقل به رسمیت می‌شناسد. در مقابل، وضعیت ابتدایی توسعه فنی مناسبات تشکیلات ابزار با اهداف مشخص یا از قبل تعیین شده به نظر می‌رسد که امروزه وارونه شده است.

فرایند پژوهش تحقیق و تکنولوژی که تابع قوانین الزامی و درون‌بود خود است، به گونه‌ای برنامه‌ریزی نشده باعث تسریع و تقدم‌یافتن روش‌های جدیدی می‌شود که به اجبار باید برای آنها کاربردهای هدفمند یافت. فریر معتقد است توانمندی‌های بالقوه انتزاعی از طریق فرایند پیشرفت که جنبه خودکار پیدا کرده است، در شکل‌انگیزه‌های احیاشده برای انسان‌ها حاصل می‌شود. در نتیجه، هم منافع حیاتی و هم قوه خیال که معنا خلق می‌کند، باید این توانمندی بالقوه را در اختیار بگیرند و آن را به اهداف عینی تسری دهند. شلسکی، تز مذکور را تا حد این دعوی، تعدیل و ساده می‌سازد که پیشرفت فنی نه تنها به تولید و ایجاد روش‌های پیش‌بینی نشده و غیرمترقبه می‌انجامد، بلکه به خلق و ظهور اهداف و درخواست برنامه‌ریزی نشده نیز می‌انجامد؛ توانمندی‌های بالقوه فنی و روند تحقق عملی که خود را تحت کنترل و هدایت خود دارد (هابرماس، ۱۳۸۸: ۲۸۲).

در این سازوکارهای پیش‌بینی نشده، هنجارهای سیاسی و قوانین جای خود را به ضروریات و مقتضیات عینی تمدن علمی و فنی می‌دهند که به‌منزله تصمیم‌های سیاسی مطرح نیستند و نمی‌توان آنها را هنجارهای اعتقادی یا جهان‌بینی تلقی کرد. از این رو، ایده دموکراسی، جوهر قدیمی و کلاسیک خود را از دست می‌دهد و به جای اراده سیاسی مردم، نوع مقتضیات عینی سر بر می‌آورد که خود انسان آنها را به‌منزله علم و کار تولید می‌کند.

هابرس، این پاسخ را نیز درست نمی‌داند. او معتقد است که آهنگ سرعت و جهت توسعه فنی، امروزه تا حدود زیادی به سرمایه‌گذاری‌های دولتی وابسته است. در ایالات متحده آمریکا،

1. Hans Freyer
2. Helmut Schelsky



وزارت دفاع و وزارت تحقیقات و مطالعات، عظیم‌ترین منابع قراردادهای تحقیقاتی و پژوهش محسوب می‌شوند. از نظر هابرماس، هیچ‌یک از این دو پاسخ نمی‌تواند به گونه‌ای مناسب به معضله‌ی پردازد که انسان‌ها در شرق و غرب، عملی و عینی با آنها دست‌به‌گریبان هستند. یعنی این معضل که چگونه می‌توان مناسبات برنامه‌ریزی‌نشده‌ی از پیش موجود پیشرفت فنی و جهان‌زیست اجتماعی را کنترل کرد. تنش‌های موجود بین نیروهای تولید و مقاصد اجتماعی که مارکس به وجود آنها پی برده بود و سرشت انفجاری آنها به گونه‌ای غیرمتربقه و در عصر تسلیحات گرم هسته‌ای تشدید یافته است، پیامد رابطه طنزآلود و کنایه‌آمیز نظریه با کاربست به شمار می‌روند.

هابرس بر این عقیده است که امروز، سمت و سوی پیشرفت فنی، همچنان در سطحی گسترده از سوی منافع اجتماعی تعیین می‌شود که خودجوش و درون‌زا از دل فشار و اضطراب بازتولید زندگی اجتماعی سر بر می‌آورد، بدون آنکه در آن تأمل شود. در نتیجه، توانایی‌های فنی جدید بدون آمادگی و تدارکات لازم به اشکال موجود فعالیت زیستی و رفتارهای زیستی هجوم می‌آورند که توانمندی‌های بالقوه جدید برای قدرت گسترش یافته نظارت فنی، عدم تناسب و نابرابری موجود بین نتایج سازمان‌یافته‌ترین عقلانیت اهداف منعکس نشده، نظام‌های ارزشی انعطاف‌ناپذیر و منقلب‌شده و ایدئولوژی‌های کهنه و منسوخ را آشکار می‌سازد (هابرماس، ۱۳۸۸: ۲۸۳).

امروزه در پیشرفته‌ترین نظام‌های صنعتی باید آگاهانه، جدی و پرشور تلاش کرد تا بتوان از این طریق، وساطت بین پیشرفت فنی و هدایت امور زندگی در جوامع صنعتی عمده را بر عهده گرفت؛ وساطتی که قبلاً بدون جهت و به‌منزله تداوم صرف تاریخ طبیعی بود.

هابرماس عقیده دارد که این چالش تکنولوژی را نمی‌توان با تکنولوژی تنها جواب گفت، بلکه مسئله به‌جریان‌انداختن و فعال‌کردن بحث و مناقشه سیاسی فعالی است که به گونه‌ای عقلانی توانمندی اجتماعی ایجادشده توسط دانش و توانایی فنی را در قالب رابطه تعریف‌شده و کنترل‌شده با دانش و اراده عملی انسان‌ها قرار دهد. همچنین از نظر او، جوهر سلطه با قدرت نظارت فنی از بین نمی‌رود، بلکه بر عکس می‌تواند در پس آن پنهان شود. خردستیزی و سلطه را که امروزه خطری جمعی برای زندگی است، تنها می‌توان به کمک گسترش فرایند تصمیم‌گیری سیاسی که با قاعده مباحثه عمومی و علنی گره خورده است، مهار کرد.

موقعیت یا اطلاعات

اطلاعات درباره واقعیت، برای میانجی‌گری میان انسان‌ها و واقعیت به کار گرفته شده است



تا جهانی متمایز پدید آید. ویژگی‌های اصلی این جهان، زمینه کانونی نزدیکی‌ای بود که در پس‌زمینه قابل درکی از دوری و فاصله فهمیده می‌شد.

ظهور نیروی فرهنگی اطلاعات، همچون سیلی، ساختار جهان را که بر بنیاد اطلاعات دیرینه درباره و برای واقعیت استوار بود، در خود گرفت و فرسودن آن را آغاز کرد. اطلاع‌داشتن نه تنها آنچه را از جهت زمانی و مکانی دوردست است، روشن می‌کند، بلکه هر آنچه از تخیل و مفهوم‌سازی به دور از ذهن است و هر آنچه را احتمالی بعید می‌نماید، بدون یاری نشانه‌های قراردادی روشن می‌سازد. ترتیبات پیچیده اجتماعی، ساختمان‌های بزرگ و شکوهمند، قطعه‌های هنرمندان موسیقی بدون اطلاعات در متن عهدنامه‌ها، نقشه کلیساهای جامع و متن نت، مفهوم‌شدنی نخواهد بود. این دیگر اطلاعاتی درباره واقعیت نیست، بلکه اطلاعات برای واقعیت است. اطلاعات برای ساختن امتی از آدمیان یا ساختمان یا موسیقی است، ولی در اینجا هم گام‌هایی که فاصله میان اطلاع درباره واقعیت و برای آن و بالعکس را می‌پیمایند، گام‌هایی کوچک‌اند. درحالی‌که اطلاعات درباره واقعیت، عمدتاً نیازمند ادراک است و جهان را روشن‌تر می‌سازد، اطلاعات برای واقعیت در پی تحقق است و هدف آن دنیایی است مرفه‌تر (بورگمان، ۱۳۸۸: ۲۱۹). اطلاعات، درباره واقعیت، حتی امروزه با انسان‌ها از چیزها و رویدادهای دوردست سخن می‌گوید، ولی آنها را نزد انسان‌ها نمی‌آورد. باین‌حال، از آنچه حاضر است خبر می‌دهند و آن را روشن می‌سازند. درحالی‌که اطلاعات درباره واقعیت، جهان را از جهت نزدیکی و دوری روشن می‌سازد، اطلاعات برای واقعیت، سرچشمه‌ای فرهنگی است که در پی رفاه است. این رفاه، موجب پیروی از انضباطی ویژه می‌شود که پاداش آن، سهیم شدن در فرهنگی شکوهمند است (درستکه،^۱ ۱۹۸۱: ۴۳).

در گذشته اطلاعات، اطلاعات درباره و برای واقعیت بوده است، ولی اطلاعات در رهگذر تحولات تکنولوژیک یک‌و نیم سده گذشته، هرچند هنوز درباره و برای واقعیت بوده است، اندک‌اندک به رقابت با واقعیت برخاسته است و به واقعیت تبدیل شده است. فرهنگ تکنولوژی، از آرزوی همه‌گیر و بدیهی مصرف بیشتر و بهتر جان می‌گیرد. به نوعی، اطلاعات در مقام واقعیت مجازی تأثیرهای ویژه و بی‌واسطه‌ای بر فرهنگ خواهد داشت و باعث افزایش شده و در خدمت مصرف قرار می‌گیرد و توانایی و آمادگی همگان را در روبه‌رو شدن با جهان بالفعل تحلیل خواهد کرد (ماکای، ۱۹۶۹: ۱۷). از نگاه بورگمان، تکنولوژی اطلاعات، گرایش به ناتوان‌ساختن اشخاص و بی‌اثر کردن امور دارد.



استیلاي فضای سایبر؛ مجازی سازی

پل ویریلیو^۱ معتقد است که در ساخت بزرگراه‌های اطلاعاتی با پدیده جدیدی مواجه خواهیم شد. گم‌گشتگی (فقدان جهت‌یابی)^۲ موجب تکمیل و به آزادسازی اجتماعی و قانون‌گریزی بازارهای مالی منجر می‌شود که اثرات نامطلوب آن برای همگان آشکار شده است. نسخه‌برداری از واقعیتی محسوس به دو صورت واقعی و مجازی همواره در حال تکوین است. واقعیت استریویی^۳ اشیا موجب تهدید انسان‌ها می‌شود و فقدان کامل جنبه‌های فردیت‌نگری با هیبت گسترده‌ای جلوه می‌کند. وجود، به معنی بقا و ادامه حیات در موقعیت است؛ یعنی بودن در اینجا و اکنون یا حضور در حال (ویریلو، ۱۳۸۸: ۲۳۹). این همان چیزی است که توسعه فضای سایبری^۴ و جریان‌های جهانی شده لحظه‌ای را موردتهدید قرار داده است.

آنچه از نظر ویریلیو پیش روست، پراکندگی در ادراک اموری است که واقعیت دارند. این نوعی شوک و ضربه روانی است و نتیجه آن باید علاقه ما را جلب کند؛ زیرا هر نوع پیشرفتی در تکنیک، بدون ایجاد جنبه‌های منفی آن نبوده است. جنبه منفی خاص این ابربزرگراه‌های اطلاعاتی، گم‌گشتگی در رابطه با جایگزینی (با دیگری) است. این اغتشاش، در رابطه با دیگری و با جهان نیز وجود دارد. این گم‌گشتگی و بی‌موقعیتی^۵ انسان را به سوی بحران عمیقی خواهد کشاند که جامع بوده و به تبع آن، مردم‌سالاری را به شدت تحت تأثیر قرار خواهد داد (همان، ۲۴). استبدادگری سرعت در آخرین حدود آن به طور روزافزونی با مردم‌سالاری نمایشی تضاد پیدا خواهد کرد، به گونه‌ای که بسیاری از اندیشمندان این شرایط را مردم‌سالاری سایبر، از نوع مردم‌سالاری مجازی نام‌گذاری کرده‌اند و دموکراسی عقیده، در حال جایگزین شدن با دموکراسی احزاب سیاسی است. این وضعیت، گم‌گشتگی در امور سیاسی را به وضوح نشان می‌دهد. کودتای رسانه‌ای آقای برلوسکونی در ماه مارس ۱۹۹۴، پیش‌پرده‌ای ایتالیایی بود. پیدایش عصر اهمیت‌گذاری به شمار بینندگان و نظرسنجی‌های مشابه، گوی سبقت را از دیگران ربوده و به حتم، از سوی این نوع فناوری نیز توسعه بیشتری خواهد یافت (همان، ۲۴۰) ویریلیو معتقد است که واژه فراوان جهانی‌سازی، مفهومی جعلی است. چیزی به نام



1. Paul Virilio
2. Loss of Orientation
3. Stereo - Reality
4. Cyberspace
5. Non - Situation
6. Media Coup

جهانی سازی وجود خارجی ندارد. آنچه وجود دارد، فقط مجازی سازی است. چیزی که در حال جهانی شدن است، مفهوم زمان است. آنچه امروزه رخ می نماید، در چارچوب دیدگاه زمان واقعی پدید می آید. بدین سان، چنین به نظر می رسد که امروزه، در نظامی تک زمانه به سر می بریم. برای نخستین بار، تاریخ خیال بروز درون نظامی تک زمانه، یعنی زمان جهانی دارد. تا قبل از این، تاریخ در محدوده اوقات و چارچوب های محلی نظیر مناطق و ملیت ها به وقوع می پیوست. اما اکنون به جهانی سازی و مجازی سازی به شیوه ای معین در حال برپاساختن زمان جهانی در دنیا هستند که جلوه ای اولیه از شکل جدید استبداد است. بنابراین از یک سو، زمان واقعی در حال جایگزینی فضای واقعی است، پدیده ای که هر دو عامل فاصله^۱ و سطح^۲ را به نفع گستره زمانی و در واقع به نفع گستره زمانی بسیار کوتاه بی اثر می نماید و از سوی دیگر، با زمان جهانی مواجه هستیم که متعلق به چند رسانه ای ها و فضای سایبر است، ولی به طور روزافزونی در حال غلبه بر چهارچوب های زمان محلی حاکم به شهرهای ما و نقاط مجاورمان است (ویریلیو، ۱۳۸۸ : ۲۴۱). به همین دلیل، امروزه به جای اصطلاح global از واژه glocal استفاده می شود که ادغام واژه های جهانی و محلی است. این بحث جدید از ایده ای حاصل شده است که بر مبنای آن باید آنچه محلی است، جهانی شود و آنچه جهانی است، محلی. چنین ساخت شکنی ای^۳ در روابط با جهان، بدون پیامدهایی در روابط میان شهروندان نخواهد بود.



سرمایه داری تخدیرکننده در جهان ارتباطات

امروزه، نوع جدیدی از سوءاطلاعات در حال سر برآوردن است که ماهیت آن با سانسور داوطلبانه متفاوت است. مواجهه این پدیده، به صورت کلی با انسداد تعقل و احساسات همراه بوده و عبارت است از فقدان نظارت بر روی دلایلی از این دست. در اینجا خطر جدید و عمده ای در مقابل انسانیت قد بر افراشته است که منشأ و ریشه آن در رایانه ها و محتوای چندرسانه ای هاست. آلبرت اینشتین طی دهه ۱۹۵۰، تا حد بسیاری این مسئله را پیش گویی کرده و به آن با عنوان بمب دوم یا بمب الکترونیکی پس از بمب اتمی اشاره کرده است. در این بحث، تعامل های هم زمان یا روی داده در زمان واقعی، همان کار را با اطلاعات می کند که پرتوایی با انرژی انجام داده است. از این رو، فروپاشی فقط ذرات ماده را تحت تأثیر قرار نخواهد داد، بلکه تک تک افرادی که جامعه را تشکیل می دهند، از سوی آن تحت تأثیر

1. Distance
2. Surface
3. Deconstruction



قرار خواهند گرفت (ویریلیو، ۱۳۸۸: ۲۴۴). این امر، همان مسئله‌ای است که تأثیرات آن در اموری چون بیکاری توده‌ها، مشاغل مجهز به ارتباطات و ظهور برق‌آسای شرکت‌های فاقد محلی‌سازی مشهود است. پس از جهانی‌سازی ارتباطات دوربرد، می‌توان انتظار داشت که اقسام عمومیت‌یافته‌تری از حوادث که تا آن زمان مشاهده شده بودند، پدیدار شوند. این حوادث همچون پدیده زمان، جهانی خواهند بود.

حادثه تعمیم‌یافته و متداول، مشابه آن چیزی است که /پیکوروس آن را حوادث^۱ نامید. فروپاشی بازار سهام فقط پیش‌پرده‌ای کوتاه از این پدیده است. هنگامی که فردی پرسشی را درباره خطرات احتمالی حوادث در ابربزرگراه‌های اطلاعاتی مطرح می‌کند، هدف وی خود اطلاعات نیست، بلکه منظور شتاب مطلق است که در زمینه داده‌های الکترونیکی دیده می‌شود (همان، ۲۴۵). مسئله تعامل‌نگری این داده‌هاست؛ علم رایانه مسئله نیست، بلکه ارتباطات رایانه‌ای یا ظرفیت بالقوه این ارتباطات رایانه‌ای مسئله‌آفرین است (همان: ۲۴۶). قدرت و سوسه‌آمیز فناوری‌های مجازی بی‌نظیر است. مشابه سرمایه‌داری تخریبی-نامشروع^۲ که اکنون اقتصاد جهانی را متشنج و بی‌ثبات کرده است، ارتباطات رایانه‌ای و اقتصاد تخریبی مبتنی بر آن، در حال حاضر به سرعت در حال شکل‌گیری است و آن چیزی که اطراف انسان‌ها را فرا گرفته است، شبیه آیین سایبری جلوه می‌کند.

انسان‌ها ناچارند بپذیرند که فناوری‌های جدید ارتباطی، موجبات تقویت مردم‌سالاری را فراهم خواهند ساخت. ولی باید از همان ابتدا با ارائه کاریکاتوری از جامعه جهانی، بدان‌گونه که شرکت‌های چندملیتی در صدد ساختن آن برای ما هستند، به شدت مقابله کنیم. شرکت‌هایی که بدین‌سان خودشان را در مسابقه سرعت سرسام‌آور ابربزرگراه‌های اطلاعاتی درگیر می‌سازند. هنگامی که می‌بینیم چه میزان تلاش در عرصه فناوری‌های پیشرفته به سوی عرصه سرگرمی (بازی‌های ویدیویی و غیره) سوق پیدا می‌کند، باید پرسید آیا این قابلیت آنی و منکوب‌کننده که لجام‌گسیخته، به ملت‌های دنیا از طریق این فنون جدید هجوم می‌برد، همچنان پنهان خواهد ماند؟

انحصار رسانه‌ای: اضمحلال ارتباط دوسویه

ژان بودریار^۳ معتقد است که رسانه‌های جمعی کاملاً یک‌سویه و غیرارتباطی هستند. زیرا در آنها ارتباط متقابل وجود ندارد و به همین دلیل به آنها رسانه‌های جمعی گفته می‌شود. او ادامه

1. The Accident of Accidents
2. The Illicit drags – based Narco - Capitalism
3. Jean Baudrillard

می‌دهد که ارتباط، امری دوسویه است و باید فضایی برای پرسش و پاسخ وجود داشته باشد. درحالی‌که رسانه‌ها، مقوله‌هایی هستند که همیشه از پاسخ‌دهی طرفه می‌روند و تمامی فرایند ارتباط متقابل آنها بی‌اثر است. در حقیقت، این مطلب، واقعیت استنتاجی رسانه‌هاست و نظام قدرت و کنترل اجتماعی ریشه در آن دارد. همگی تلاش‌ها در جهت بومی ساختن محتوا، واژگون‌کردن آن، اصلاح شفافیت قوانین، کنترل فرایند اطلاعات، ایجاد چرخه در دادوستد داده‌ها یا قدرت‌بخشیدن به رسانه‌ها بی‌ثمر هستند؛ مگر اینکه انحصار یک‌سویه‌گویی رسانه‌ها شکسته شود و اگر کسانی هدفشان فقط و فقط در اختیار عموم گذاشتن داده‌ها باشد، هرگز نخواهند توانست این تک‌قطبی‌بودن رسانه‌ها را از بین ببرند (بودیار، ۱۳۸۸: ۳۰۸). از نظر مارشال مک‌لوهان، رسانه‌ها با دگرگون‌ساختن محیط، نسبت‌های یکتایی را برای ادراکات حسی در ما شکل می‌دهند. امتدادبخشیدن به هر حسی، موجب دگرگونی شیوه فکرکردن و عمل کردن ماست، شیوه ادراک ما از جهان وقتی این نسبت‌ها تغییر می‌کنند، تغییر می‌کنند.

بودریار برای توصیف جوامع امروزی از اصطلاح حادواقعیت^۱ استفاده می‌کند. او، حادواقعیت را امری به غایت شبیه امر واقعی، بلکه عین امر واقعی و تسخیرکننده جایگاه آن می‌داند. به‌طوری‌که حادواقعیتی غیب و نبود امر واقعی را پنهان می‌سازد. کسی متوجه این جابه‌جایی و این پنهان‌کاری نیست. در این حالت، حادواقعیتی، واقعی‌تر از امر واقعی می‌شود. به بیان دیگر، چنان ماهرانه جایش را اشغال می‌کند که واقعی‌تر از خود آن جلوه‌گری می‌نماید. البته حادواقعیتی، نه تنها جای امر واقعی را می‌گیرد، بلکه هیچ ربطی هم بدان ندارد. یعنی رونوشتی از امر واقعی نیست. بدل ظریف و واقع‌نمای آن نیز نیست. حادواقعیتی به چیزی ورای خود ارجاع نمی‌یابد و امری خودبنیان است. ایجاد وضعیت حادواقعیتی از جمله پیامدهای ارتباطات یک‌سونگرانه رسانه‌های امروزی است که نمود خود را به روشنی در جوامع سرمایه‌دارانه به روشنی می‌بندد.

وقتی مک‌لوهان در ضربه متقابل^۲ اشاره کرد که «محیط، فرایند است نه ظرف»، منظورش فقط این بود که تأثیر تکنولوژی‌های جدید، تحمیل فرضیات عمیقشان به روان بشری به شیوه خاموش و متقاعدکننده از طریق تغییر و بازسازی در نسبت حواس است. «همه رسانه‌ها امتداددادن‌های یکی از قوای بشری‌اند؛ روانی یا فیزیکی». به گفته کروکر، ما با ورودمان به عصر الکترونیک همراه با حرکت آنی و جهانی اطلاعات در آن، نخستین انسان‌هایی هستیم که به تمامی درون

1. Hyperreality
2. Counter Blast





محیط رسانه‌مند (وساطت‌یافته)^۱ مبتنی بر تکنولوژی زندگی می‌کنیم (کروکر، ۱۳۸۸: ۳۳۹). محتوای تکنوساختار به شدت بی‌ربط است. به بیان دیگر، محتوای تکنولوژی جدید، همواره همان تکنیکی است که به تازگی جایگزین شده است. فیلم‌ها، محتوای رسانه‌ها هستند. رمان‌ها محتوای فیلم‌ها هستند یا به واقع، شاه‌ماهی سرخی است که حواس را از راز بنیادین تکنولوژی به مثابه رسانه یا محیطی که تجربه بشری در آن برنامه‌ریزی می‌شود، پرت می‌کند.

چرخش مهم ارتباطی و رسانه‌ای دیگر که فقط چرخش صرف رسانه‌ای محسوب نمی‌شود و در واقع، چرخشی فراگیر در همه عرصه زندگی است، ظهور صنعت فضای مجازی و پخش شدن دیوایس‌های کامپیوتری زندگی است که هر یک عرصه‌ای از روند زندگی را نشانه می‌گیرند. دوره پنجم، به منزله ظهور فضای دومی است که موجب ظهور فرهنگ موازی شده است. فرهنگ فضای دوم از طبیعتی رها شده برخوردار است که تابع قانون انتخاب تصادفی، انتخاب گفتمانی و انتخاب برتر است. به بیان بودریار، استقلال استبدادی در پوششی رسمی از ارتباط متقابل، همانا معنی واقعی قدرت است. درست مانند آنچه که رولان بارت^۲ ما را به غیرتعاملی یا بازخوردی بودن در ادبیات معطوف می‌کند.

«ساختار ادبیات ما متأثر از شکافی است که بین نویسنده متن و خواننده ایجاد شده است یا بهتر بگوییم بین فروشنده و خریدار یا در حقیقت بین مؤلف و خواننده. خواننده متن در سراب گنجی مبهوت مانده است، او مهجور نگه داشته شده و این دوری، بسیار خطرناک و جدی است؛ به جای درگیر ساختن خویش در متن، دستیابی به ظرافت نهفته شده در آن و لذت بردن از آن اثر، فقط این آزادی به او داده شده است که یا نقش را قبول کند یا آن را بپذیرد؛ خواندن هم چیزی بالاتر از رفتار دوم (همه‌پرسی) نیست» (بارتز، ۱۹۷۴: ۴).

به عقیده بودریار، امروزه وضعیت مخاطب به راحتی بیانگر چنین انزوایی است. امروزه چیزی به نام دادن در مفهومی که از مصرف به ذهن متبادر می‌شود، وجود ندارد. بلکه فضایی است که در آن انسان‌ها تنها گیرنده و مصرف‌کننده کالا هستند. باین حال نیز کالاهای مصرفی، سازنده رسانه جمعی هستند. آنها تنها به مناسبات عمومی پاسخ می‌دهند که انسان‌ها خود برایشان تبیین کرده‌اند. مصرف تولیدات و پیام‌ها، همان روابط اجتماعی انتزاعی است که آنها در اختیار انسان‌ها گذاشته‌اند و این، همان سرآغاز ممنوعیت هرگونه پاسخ و بازخورد است. همان‌طور که /ترنزیبرگر به صراحت اعلام کرده است، بسیار غیرواقعی است اگر گفته شود برای

1. Mediated
2. Roland Barthes
3. Barthes

اولین بار در طول تاریخ، رسانه امکان مشارکت جمعی در فرایند اجتماعی مولد را به وجود آورده است (بودریار، ۱۳۸۸: ۳۰۹). شاید بتوان کل مطلب گفته شده را در این جمله کیرکگور^۱ (۱۹۶۷) خلاصه کرد که: «کل ارتباط تشخیص و همه فردیت نابود شده است. دیگر کسی نمی گوید من و طرف صحبت او یک نفر نیست». به همین ترتیب است که کیرکگور هشدار می دهد که فرایندهای ارتباطی عجولانه، انتزاع همگون^۲ به وجود می آورد که همه اشخاص اجتماعی شده قابل جایگزینی هستند و دیگر کسی به عنوان فرد زندگی نمی کند. بنابراین، فرد صرفاً نماینده یک نوع یا پیرو یک ایدئولوژی و عضوی از جماعت خواهد بود.

فرد بر اثر هم سطح سازی، تعریف هایی را که جامعه به نحو تک گویانه^۳ و انحصاری از فرد به دست می دهد، می پذیرد. کیرکگور مدعی است شیوه مدرن زندگی، به جای اینکه افراد را قادر به مسئولیت پذیری شخصی در قبال زندگی خود بکند، آنها را تبدیل به موجوداتی هم رنگ جماعت می کند (هرمان، ۱۳۸۸: ۳۸۱). به این ترتیب، جامعه ای در نهایت برآیند این وضعیت تراژیک است که کلیت خود را به فرد تحمیل می کند، بدون اینکه قدرت انتخابی را برای فرد به ارمغان بیاورد.

او در کتاب **دو عصر**^۴، توصیفی از فرد مدرن به دست می دهد که گویای ساختار فرد در جامعه مدرن امروزی است: «فرد خودش را فراموش می کند. نامش (به معنای الاهی آن) را فراموش می کند، دیگر جسارت ندارد که به خودش باور داشته باشد و خودبودن را نوعی ماجراجویی می داند. راحت تر و ایمن تر است که مانند دیگران باشد و تبدیل به چیزی بدلی و یک عدد در میان جمع کثیر شود» (کیرکگور، ۱۹۷۸: ۱۰).

فروپاشی معنا در عصر جدید

مشخصه مهم نظام تکنولوژیک معاصر، روند فروپاشی معنا در تمامی جنبه های آن است. ریشه و دلایل این وضعیت به آن جایی بر می گردد که علم، سلطه خود را بر تمامی زندگی انسان ها اعلام کرده است. این امر، ناشی از این است که منطق صوری را رهگشای خود قرار داده است. به این ترتیب، جامعه ای را به منصف ظهور می رساند که اثبات گرایی یا پوزیتیویسم بر

1. KierKegaard
2. Homogeneous Abstraction
3. Mondogical
4. Two Age



تمامی ساختار آن حکم فرماست. در چنین وضعیتی که یافته‌های علمی تنها با اتکا بر نتایج علم ریاضیاتی این گونه در عصر جدید جولان می‌دهد، ویژگی اساسی جامعه جدید در یک کلمه خلاصه می‌شود: فروپاشی معنا.

ویکتور فرانکل، روان‌شناس معناگرا، از اندیشمندانی است که به روند جست‌وجوی معنا در وجود انسان‌ها، به‌خصوص در عصر جدید می‌پردازد. فرانکل، قائل به دو سطح معناست: یکی معنای زمینی یا معنایی که ما در هر لحظه از زندگی می‌یابیم و دیگری معنای آسمانی یا معنایی که فرانکل آن را معنای غایی می‌نامد. فرانکل معتقد است که معنای زمینی از طریق ۳ راه به دست می‌آید: (۱) ارزش‌های آفریننده؛ (۲) ارزش‌های تجربی؛ (۳) ارزش‌های نگرشی. از نظر او، بهترین راه بیان ارزش‌های آفریننده، اشتغال یا رسالت شخصی است. این یکی از جنبه‌های زندگی است که ما را با جامعه در رابطه‌ای یکتا قرار می‌دهد؛ کار خود را به شیوه‌ای به انجام رسانیم که هیچ‌گاه توسط دیگری به انجام نرسیده باشد. بدین ترتیب است که سهمی به جامعه ادا می‌شود. این چیزی است که به زندگی معنا می‌بخشد (فرانکل، ۱۳۸۰: ۱۵).

از نظر فرانکل، اگر لازمه ارزش‌های آفرینش‌گر، ایثار و عرضه به جهان است، لازمه ارزش‌های تجربی، دریافت از جهان است. این پذیراشدن به اندازه خلاقیت و آفرینندگی معنابخش است. بیان ارزش‌های تجربی، مجذوب‌شدن در زیبایی عوالم طبیعت یا هنر است. به باور فرانکل، با تجربه شدت و عمق جنبه‌هایی از زندگی، مستقل از هرگونه عمل مثبت فرد، می‌توان به معنای زندگی دست یافت. به بیان دیگر، رهیافت تجربی، تجربه‌کردن چیزی یا کسی است که به شخص ارزش می‌دهد (همان، ۱۶). در سلسله‌مراتب ارزش‌ها، ارزش‌های نگرشی والاتر از ارزش‌های آفریننده و تجربی است. فرانکل بر آن است که تنها معدودی از انسان‌ها از این سومین شیوه یافتن معنا بهره‌دارند. ارزش‌های نگرشی مشتمل‌اند بر فضایی چون: شفقت، شجاعت، شوخ‌طبعی و غیره. اما مشهورترین نمونه‌ای که فرانکل نقل می‌کند، یافتن معنا در رنج است. فرانکل معتقد است که در ناپیمودنی‌ترین راه‌ها و در نومیدکننده‌ترین و ظاهراً یأس‌آورترین وضعیت‌هاست که می‌توان عظیم‌ترین معنا را یافت و در چنین شرایطی است که شدیدترین نیاز به معنایی جان می‌گیرد.

به گفته فرانکل، نمی‌توان وجود نوعی معنا را که گویی آسمانی باشد، انکار کرد. یعنی نوعی معنای غایی را به معنای کل کائنات یا لاقفل معنای زندگی شخصی. منظور از معنای غایی، معنایی است که وصول به آن ممکن نیست. اما می‌توانیم در افق، نگاه تندوتیزی به آن



بیندازیم. معنای غایی، ناگزیر ماورای قدرت محدود فهم بشری است. هر چه معنا فراگیرتر باشد، کمتر درک می‌شود. به رأی فرانکل، چیزی که ناشناختنی است، لزومی ندارد که باور نکردنی باشد. در واقع، جایی که علم در می‌ماند، مشعل به ایمان واگذار می‌شود و به گفته بلنر پاسکال: «دل دلایلی دارد که عقل از آن بی‌خبر است». درست است که از نگاه عقلی نمی‌توان دریافت که آیا هر چیزی در نهایت بی‌معناست یا اینکه در پس هر چیزی معنایی غایی وجود دارد، اما اگر نتوانیم برای این پرسش پاسخی عقلانی بیابیم، از لحاظ وجودی شاید بتوان چنین کرد. جایی که شناخت عقلی در می‌ماند، تصمیمی وجودی (یعنی ایمان؛ ایمان در فقدان دلیل و نه علی‌رغم دلیل) لازم می‌شود. وقتی هر دو کفه میزان به یک اندازه بالا رفته‌اند، باید وزن وجودی و هستی خویش را به یکی از کفه‌ها اضافه کنیم. این تلقی، آگزیستانسیالیسم فرانکل را از آگزیستانسیالیسم کسی مانند ژان پل سارتر متمایز می‌کند. سارتر و دیگر آگزیستانسیالیست‌های ملحد، استدلال می‌کنند که زندگی اساساً بی‌معناست و ما باید شهادت مواجهه با این بی‌معنایی غایی را داشته باشیم. سارتر می‌گوید: «ما باید بیاموزیم که بی‌معنایی غایی را تحمل کنیم». در عوض، فرانکل می‌گوید: «ما باید ناتوانی خویش را در فهم تمام و کمال معناداری غایی زندگی بپذیریم، زیرا معنا (لوگوس) از منطق ژرف‌تر است» (فریامنش، ۱۳۸۷). دین، از عامل‌هایی است که در آن می‌توان به جست‌وجوی معنای غایی دست یافت. در واقع، دین با تکیه بر خلق معنای غایی حتی در کسب معناهای زمینی نیز راهنمای انسان است؛ زیرا اساساً معنای زمینی در کنش و واکنش دیالکتیکی در پس زمینه اجتماعی خلق می‌شود و در صورتی که دین نیز همین کارکرد را در سطح وسیعی انجام می‌دهد تا معناهای جدید زمینی در راستای پرکردن شکاف بی‌معنایی ناشی حضور همه‌جانبه علم پوزیتیو کارگر بیفتند.

رسانه و دین از منظر نظریه

بعد از اینکه بنیان‌های جامعه‌شناختی تأثیر رسانه‌ها و خلق اطلاعات همراه با آنها که به صورت عمیقی جامعه و زندگی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهند، بررسی کرد، اکنون بررسی رابطه بین دین و رسانه‌ها پردازش می‌شود. در این راستا، ابتدا نظریات مختلف در ارتباط با نحوه تعاملات دین و رسانه بررسی و سپس جایگاه دین موشکافی می‌شود.

۱. رویکرد تضاد و تباین دین و رسانه

رویکردی وجود دارد که معتقد به تباین، تضاد و تقابل بین دین و رسانه است و معتقد است



دین، نهادی سنتی است که به توزیع معرفت می‌پردازد و باید به آن مثل سایر نهادهای سنتی نگریسته شود، اما رسانه مفهومی مدرن است که دارای کارکردهای کاملاً جدید بوده و با دین تباین دارد. رسانه نیز مانند دین به توزیع معرفت می‌پردازد و به رابطه انسان با محیط پیرامون خود شکل می‌بخشد. در این رویکرد، رسانه در دنیای جدید، رقیب دین است و می‌کوشد جای دین را بگیرد (گیویان، ۱۳۸۶). این نگاه شامل دو رویکرد ابزارگرایانه و ذات‌گرایانه است. نگاه ابزارگرایانه که ریشه در اندیشه‌های ارسطو دارد، می‌گوید: «فناوری فی‌نفسه هیچ معنایی ندارد و خنثی است. فناوری از دیدگاه این گروه هدف نیست، بلکه وسیله‌ای است در خدمت اهداف انسان‌ها» (زارع درخشان، ۱۳۸۸: ۲۱).

هود می‌گوید: «فناوری، نظم و سامانی است که انسان به اشیا (وسایل، آداب و ادوات، ماشین‌ها، مواد و علوم) می‌دهد تا به اهداف خود برسد» (فهیمی‌فر، ۱۳۸۶: ۱۵۲). در این نگره، فناوری، فی‌نفسه هیچ معنایی ندارد، بلکه خنثی است. فناوری، وسیله‌ای است در خدمت اهداف ما و نسبت به وجود آدمی و ماهیت جامعه، امری است عارضی و ارزش آن در واقع، تابعی است از اهداف غیرفناورانه.

پت رابرتسون با بیانی صریح‌تر می‌گوید: «دیوانگی تمام‌عیار و بلاهت محض است اگر گفته شود کلیسا نباید به پذیرش تلویزیون تن در دهد. نیازها همان‌ها هستند و پیام‌ها همان‌ها، اما وسیله و انتقال و ارتباط می‌تواند عوض شود... ابلهی و دیوانگی است اگر کلیسا نخواهد به قوی‌ترین وسیله و ابزار تعلیم و آموزش و پرورش در امریکا سروکار داشته باشد» (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۳۸).

در رویکرد ذات‌گرایانه، هایدگر با نقد مبنای هستی‌شناختی فناوری، الگوی ابزارانگاری را به چالشی سخت می‌کشانند. از نظر او، انسان با فناوری، رابطه‌ای بیرونی ندارد، بلکه فناوری با ساختار وجودی انسان عجین شده است (زارع درخشان، ۱۳۸۸: ۱۷). از نظر او، فناوری، ابزاری صرف با مجموعه‌ای از اشیا نیست، بلکه گونه و نحوه‌ای از ظهور و انکشاف است؛ یعنی حقیقتی است در گستره‌ای که در این حقیقت رخ می‌دهد.

مک لوهان و طرف‌داران این دیدگاه، بیشتر به این نکته توجه دارند که تحول فناورانه در حوزه رسانه‌ها به همراه تحولات اجتماعی، سیاسی و فکری ایجاد شده در دوره رنسانس رخ داده است. این رسانه‌ها که محصول یا بخشی از فرایند جدایی دین از جامعه، دین از حکومت و دین از عرصه‌های مختلف اجتماعی هستند، به‌طور طبیعی جایگاه چندانی برای دین قائل



نیستند. این افراد به تقابل ذاتی میان دین و رسانه‌های نوین باور دارند (آشنا، ۱۳۸۲: ۸). افرادی مانند مک لوهان یا پستمن اعتقاد دارند که تلویزیون، نتیجه و به نوعی محصول فرایند فرهنگی و تاریخی در یک کشور است و این فرایند فرهنگی در بستر تاریخی است که ماهیت فناوریانه‌ای را به نام تلویزیون رقم زده است. بر اساس این نظر، تلویزیون اگر در فرهنگ دیگری به وجود آمده بود، حتماً ماهیت آن متفاوت می‌شد. بنابراین، چون تلویزیون در تاریخ فرهنگی غرب رقم خورده است، در خدمت به منافع غربی خیلی بهتر عمل می‌کند.

پستمن با تجلیل از اندیشه‌های مک‌لوهان، بر این نظریه صحه می‌گذارد که مطالعه ابزارهایی که فرهنگی برای تبادل افکار و پیام‌ها از آن استفاده می‌کند، در شناخت آن فرهنگ کاملاً ضروری است. وی معتقد است: «هر وسیله و ابزار جدیدی قادر است شکل و محتوای ویژه و تفکیک‌ناپذیر خود را به افکار عامه تحمیل کند و به دنبال آن، نوع تفکر و شیوه تبیین و توان احساسی و عاطفی افراد را نیز تعیین کند یا تغییر دهد. وی مراد مک‌لوهان از رسانه، یک پیام است را نیز همین می‌داند» (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۴۰).

پستمن تلویزیون را رسانه‌ای می‌داند که اطلاعات را در قالبی بی‌نهایت ساده‌شده و فاقد محتوایی مفید به ما عرضه می‌دارد؛ اطلاعاتی که برانگیزنده عقل و شعور و تفکر و فاقد زمینه‌های تاریخی گذشته و عاری از نظام و چارچوب هدف‌دار و سازنده شده است (پستمن، ۱۳۷۵: ۲۹۵). به‌همین علت، جمع بین تلویزیون و دین را محال می‌داند؛ زیرا جمع بین برنامه دینی را که دارای نوعی قداست است، با تلویزیون که این جهانی است، امکان‌پذیر نمی‌داند.

۲. ارتباط تنگاتنگ دین و رسانه

با کنکاش و ردیابی در این مسیر می‌توان نمونه‌های بارز و برجسته‌ای از نقش و جایگاه دین در رسانه‌های امروزی را پیدا کرد. از این دیدگاه، موقعیت مذهب در عصر رسانه‌ها نشان می‌دهد که دین با نفوذ در تمامی زوایای اندیشه و عقل آدمی، بیشترین ارزش‌های ضروری را گردآوری می‌کند تا با جذب شیوه‌های ارتباطی و فناوری‌های نوین میان انسان‌های پیرو آن ارتباط برقرار کرده و به نوعی خود را با شرایط جدید سازگار سازد. در پارادایم کارکردگرا که از دهه ۱۹۴۰ تا ۱۹۷۰ حاکم بود، نوعی تعامل بین رسانه و دین به وجود می‌آید. دین می‌تواند کارکردی برای رسانه داشته باشد و آن فراهم کردن محتوا، ارزش‌ها و نمادهاست. در مقابل، رسانه نیز به تبلیغ دین و گسترش پیام آن کمک می‌کند. بنابراین،



دیدگاه کارکردگرایانه تلاش می‌کند که به سازشی مسالمت‌آمیز میان رسانه و دین رسیده و نقش تفکیک‌شده‌ای برای هر یک داشته باشد.

در میان محققان معاصر، شاید بتوان فعالیت‌های *استوارت هوور* و همکارانش را تلاشی در جهت تعامل‌گرایی دین و رسانه‌ها دانست. وی با اشاره بر نقش رسانه‌ها در فرایند خلق و آفرینش نمادها و همچنین، تفسیر و کاربرد این نمادها بر تعامل رسانه و دین تأکید می‌کند (هوور و لاندبای، ۱۳۸۲: ۱۴۲).

اینها معتقدند که کار بازانندیشی در رابطه دین و رسانه باید با بررسی نگاه‌های مخالف در نسبت دین و رسانه در چارچوب فرهنگی مدرنیته انجام شود. این نگاه‌ها، پس از بررسی رویکردهای ابزارگرایانه و ذات‌گرایانه به نگاهی بینابین دست می‌زنند و معتقدند: «ازیک‌سو، رسانه‌ها فراهم‌آورنده مواد خام لازم برای ساخت معانی دینی در زندگی هستند (تأثیر از ذات‌گرایی) و ازسوی‌دیگر، رسانه‌ها می‌توانند در خلق و تولید و توزیع نمادهای دینی در خدمت دین باشند (تأثیر از ابزارگرایی)» (همان، ۱۴).

عده‌ای دیگر، از طریق طرح مسائل مشترک، به دنبال یافتن راه‌های ارتباط دین و رسانه بوده‌اند. از جمله این افراد، *لین کلارک* است که سعی کرده بر سه محور ذیل تأکید کند: اول آنکه رسانه‌ها در پی ایجاد معنا هستند و مسئله معنا پیش از هر چیز، موردتوجه قرار گرفته است. دوم آنکه رسانه‌ها نیازمند آن‌اند که تبیین روشنی از ارتباط دین شخصی و دین نهادین بیابند و این مسئله‌ای است که دین موردتوجه قرار داده است (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۴۴). یکسانی یا دوگانگی دین و اخلاق نیز در اینجا مهم است. سوم، توجه رسانه‌ها به مسائل سیاسی و در کنار آن، گرایش آموزه‌های دینی به موضوعات سیاسی، به‌ویژه مسئله عدالت است.

استوارت هوور در مقدمه‌ای بر کتاب *دینی‌بودن در عصر رسانه‌ها* (هوور، ۱۳۸۸)، این‌گونه استدلال می‌کند که پژوهندگان، دیگر نباید رسانه‌ها و دین را حوزه‌ها و عناصری جداگانه فرض کنند که بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. او ادعا می‌کند که آنها به شکلی ظریف در ارتباط با یکدیگر قرار دارند. «بخش بزرگی از آنچه در روابط چندبُعدی بین دین و رسانه‌ها وجود دارد، پیوندهای متقابل لایه‌ای‌شکل است که بین نمادها، علائق و معانی دینی ازیک‌سو و حوزه رسانه‌های مدرن که قسمت اعظم فرهنگ معاصر در چارچوب آن شناسانده می‌شود، ازسوی‌دیگر برقرار است».

دین به شکل کنونی در ایالات‌متحده، در مقایسه با گذشته، هم عمومی‌تر و هم خصوصی‌تر



است: عمومی تر به لحاظ استفاده‌ای که از صنایع فرهنگی می‌کند و نیز کاربردی که در این صنایع دارد و خصوصی تر از این حیث که از کلیساهای نهادی خارج شده و بیشتر در رفتارهای فردی تجلی پیدا می‌کند. استوارت و همکارانش با نگاه به تجربه روزمره مردم، بر انجام فرایض دینی از جانب مردم، تمرکز می‌کنند که انجام این فرایض با استفاده از رسانه‌ها صورت گیرد. هم پژوهندگان رشته ارتباطات و هم پژوهندگان مطالعات دینی، ابزارهای ویژه‌ای برای انجام این کار فراهم می‌آورند (همان، ۲). در میان پژوهندگان رسانه‌ها، توجهات به تدریج به فرهنگ و مسائل فرهنگی معطوف شده است و زمینه برای توجه به آن ابعاد زندگی همواره شده است که ما از آنها به عنوان ابعاد دینی یاد می‌کنیم. در همان حال، پژوهندگان دین شروع به تحقیق درباره روش‌های انجام فرایض دینی در خارج از مرزهای اعتقادات، آموزه‌ها، روایات و دستورات سنتی کرده‌اند.

جهانی‌شدن دین

ممکن است چنین بنماید که پدیده دین در تاریخ فکری و سیاسی دوران اخیر مدرنیته سکولار در حال مسنوخ یا دست‌کم از راه خارج شدن باشد، اما در واقع، اقبال دوباره یافته است؛ چه در کشورهای لیبرال دموکرات امروزی و چه در باقی کشورهای جهان، آن هم با نیرویی غیرمنتظره و پیش‌بینی‌ناپذیر. این بازگشت امر مذهبی در مقیاسی ژئوپولیتیک با تفسیر نقش دولت‌های مدرن و شهروندان‌شان در تعارض و کشمکش است. ظهور ساحت عمومی در ظاهر روشن‌بینانه و به شکلی فزاینده تمایز یافته با تدوین آرمان‌های هویت و استقلال با تبیین ایده‌ئال‌های خودبنیادی فردی و جهان‌وطنی عام همه‌شمول همراه بوده است، اموری که گویا با تقید به قوانین مذهبی و خاص‌گرایی یا اعتقاد به برگزیده‌بودن گروه‌های هم‌کیش و اقتدارگرایی و حتی خشونت در تضادند؛ یعنی با صفاتی که عموماً به آموزه‌های دینی و مناسک و عرف یا رویه‌های دینی نسبت داده می‌شوند. این امر، کمابیش درباره ژئوپولیتیک یا جغرافیای سیاسی جدید از زمانه ظهور جهانی‌شدن یا رسانه خاص آن، به قول کاستلز،^۱ یعنی اطلاعات‌گرایی^۲ آن نیز صادق است.

از نظر دووریس^۳، جست‌وجو برای یافتن هویت که محرک قومیت‌گرایی، ملی‌گرایی و بنیادگرایی در دهه‌های اخیر است، صرفاً امری ارتجاعی و واکنشی نیست. همچنین، این جست‌وجو ضرورتاً ذیل تفکیک و گروه‌بندی‌ای که گیدنز^۴ و دیگران تحت دسته‌بندی سیاست

1. Castells
2. Informationalism
3. De Vries
4. Giddens





رهایی بخش و سیاست زندگی آورده اند، قرار نمی گیرد. بازتاب پذیری 'یا هویت فراقلمی شده این جست و جوها، نه بالقوه لیبرال، عام گرا و جهان وطن است و نه ضرورتاً به ملی گرایی فرهنگی و اجتماع گرایی منطقه ای رقم خورده است. این انواع جست و جوها برای یافتن هویت، صرف علائم آشوب ها یا آنومالی عصر کنونی نیست، بلکه صرفاً نشانه هایی از مقاومت در برابر منطق جدید اطلاعاتی شدن و جهانی شدن است (دووریس، ۱۳۸۸: ۴۷). به همین دلیل، حوزه کاسانووا در کتاب **دین های عمومی در جهان مدرن**، بازگشت نامنتظره دین به حوزه عمومی را با توانمندی بسیار توصیف می کند (کاسانووا، ۱۹۹۴: ۵) و یکی از اصول اصلی و مرکزی تز سکولاریزاسیون را رد می کند. یعنی اینکه مدرنیته، دین را به ساحت تشخیص باورهای فردی و احساسات درونی محول کرده است. در شخصی زدایی، دین در جهان مدرن بدان معناست که سنت های دینی در سراسر جهان از پذیرش نقش حاشیه ای و شخصی شده ای که نظریات مدرنیته و همچنین، نظریات سکولاریزاسیون در صدد تحمیل به آنها هستند، سر باز می زنند.

امیل دورکیم^۳ در پایان کتاب **اشکال بنیادین حیات دینی** می نویسد: «علم و دین در موقعیتی نیستند که جانشین همدیگر شوند، بلکه برعکس همواره نوعی رابطه متغیر دیالکتیکی بین آنچه جوامع آنها را به لحاظ علمی قابل فهم می دانند و معماهایی که در مرزهای محدوده عقل که پاسخ های دینی پدیده می آورند، وجود خواهد داشت» (دورکیم، ۱۹۱۵: ۱۱). بازگشت دین به کانون توجه اجتماع در عصر فناوری (تکنولوژی)، پرسش هایی را درباره رابطه دین و رسانه پدید می آورد.

دریدا^۴ در مقاله پرمحتوا و جنجال برانگیز، توجه خود را به قدرت های تغییر شکل دهنده تله تکنولوژی ها متمرکز می کند که دین با آنها رابطه ای دوگانه دارد: هم از آنها به نفع خود بهره می برد و هم تحت تأثیر آنها قدرت و نفوذ خود را از دست می دهد. او با تأکید بر قدرت سرمایه و تمرکز قدرت رسانه ها از جنگ جدید دینی حرف می زند که بر همه جهان و جنبه های سیاسی و اقتصادی آن تأثیر تکان دهنده از خود بر جا خواهد نهاد. تمرکز قدرت رسانه ها با خود مفاهیم حقوق سیاسی بین المللی، ملیت و شهروندی و حق حاکمیت کشورها را نیز به دنبال می آورد (دریدا، ۱۹۹۸: ۲۰). او جهان اسلام را به عنوان مرکز تمام عیار پخش و انتشار مرکزیت

1. Reflexivity
2. Jose Casanova
3. Durkheim
4. Derrida

و سنت معرفی می‌کند و هشدار می‌دهد که ظهور و غلبان موج اسلامی، مادامی که توصیفی درونی نسبت به تاریخ ایمان، دین، زبان و فرهنگ و نظایر آنها، از آن به دست داده نشود و تا وقتی که دهلیز ارتباطی میان این عناصر درونی و تمامی ابعاد ظاهراً خارجی (علمی-تکنیکی، تله‌بیوتکنولوژی، سیاسی و اجتماعی اقتصادی) تعریف نگردد. ظهور و قدرت‌گیری اخیر اسلام به درستی درک نشده است و واکنش معادل آن انجام نخواهد شد.

آن اشکال دین که تحت تأثیر تله‌تکنولوژی‌ها تغییر ماهیت داده‌اند، متنوع‌اند و دریدا ابتدا در مسیرهایی انحرافی از مجموعه‌ای از غیرممکن‌ها و تناقض‌های معنایی در محدوده خرد گام بر می‌دارد و کمی بعد، این نکته را پیشنهاد می‌کند که رسانه‌های راه دور تکنولوژیک و مسیحیت با هم متحد و همراه شده‌اند تا تسلطی همه‌جانبه را بر ارکان اجتماعی جامعه ثبت کنند. بر عکس اسلام و یهودیت که این قدرت‌گیری مطلق و این حضور همه‌جانبه را نفی کرده و بر تفسیر و اجتهاد نامحدود تکیه می‌کنند، ولی چون ادیان دیگری می‌کوشند تا از امکانات تکنولوژیکی راه دور تکیه کنند، اسلام و یهودیت نیز به درون آن کشیده می‌شوند. اینجاست که دریدا در عین مشاهده اینکه جهانی شدن، در حال حاضر فوق‌العاده قدرتمند و مسلط به نظر می‌رسد و در حال تحلیل بردن خویش نیز هست، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا پدیده جهانی شدن، پایه تفسیر و اجتهاد، به تعبیر اسلامی و یهودی نیز هست یا خیر؟ درعین حال، آنان که از آن برای جلب توجه هرچه بیشتر، کسب سود افزون‌تر، به‌دست آوردن پیروان و نظایر آنها استفاده می‌کنند، «یک جور ناپایداری دیوانه‌کننده و جنون فراگیر، پدید می‌آورند که با زمانه ما هیچ‌گونه سنخیت و هم‌گامی ندارد. مثال‌های اصلی دریدا از تلویزیون اخذ شده‌اند. از برنامه‌های دینی تلویزیونی که در آنها شبه‌معجزاتی رخ می‌دهند و گزارش‌های دینی درباره سفرهای پاپ. او درعین حال بر این نکته اشاره می‌کند که تلویزیون‌های کشورهای اسلامی و یهودی به بحث، گفت‌وگو و میزگرد تمایل نشان می‌دهند (فیشر، ۱۳۸۸: ۴۱۰).

آنت دوویرس نیز به رسوب عناصر دینی در زبان اشاره دارد و اینکه چگونه چنین عاملی سبب می‌شود که نتوان به راحتی مذهب را به عنوان عنصری منسوخ‌شده در جامعه در نظر گرفت. او تأکید می‌کند که وقتی دریدا از بازگشت به مذهب حرف می‌زند، منظورش مذهبی است که از هر امکان و پیوندی سود می‌برد و در نتیجه به نوعی، امکان تنفس را برای تمام جامعه فراهم می‌آورد. تکنولوژی‌های راه دور جدید، مزاحم و مداخله‌گرند و بحث‌های تازه‌ای در اقتصاد سیاسی و ملی‌گرایی و حاکمیت پدید می‌آورند. همچنین، مکانیسم‌های گسترش‌دهنده



سرمایه‌داری در وجه فراملیتی‌اند و زمینه‌ساز تحولات فنی و علمی (دووریس، ۱۹۹۹: ۲). به این ترتیب، آنچه در جهان امروز نیاز اساسی انسان‌ها و اجتماعات به شمار می‌رود، روند کنترل تکثیر ارتباطات مجازی ایجادشده در جامعه تکنولوژیک معاصر است. در پایین به اختصار، نظریه جیمز کری در خصوص نحوه تعامل دین و رسانه و نحوه کارکردشان بررسی می‌شود.

نظریه جیمز کری: جایگاه دین در ارتباطات جهان امروز

به رسمیت شناخته‌شدن دین به عنوان نیروی اجتماعی شاداب و سرزنده و منبع فیاض و جوشان معنا که به‌طور مستقل، واجد نفوذ فرهنگی و اجتماعی است، «تا زمان فراگیر شدن جنبش احیایگرایانه اونجلیکالیست‌های محافظه‌کار در دهه ۱۹۷۰» محقق نشد (هوبر، ۱۹۸۸: ۸). اونجلیست‌ها نمونه‌ای عالی از حضور اجتماعی گروه‌های سازمان‌یافته دینی در فضای عمومی در آمریکا، سکولارترین جامعه در جهان معاصر است. جنبش‌های احیایگرای دینی در کشورهای مختلف و به‌ویژه انقلاب اسلامی در ایران، مرزهای کشیده‌شده بین دین و فضای عمومی و فرهنگ عامه‌پسند را شکستند و به اجرای نقش در صحنه عمل اجتماعی مشغول شدند. در نتیجه، دین به عنوان موضوعی واقعی و نه چیزی صرفاً محصور در متون عتیق، موضوعی جدی در مطالعات دانشگاهی شد. عرصه‌های اجتماعی در جوامعی که جنبش‌های دینی در آنها فعال هستند، به‌شیوه‌های مختلفی توصیف شده‌اند. مثلاً مارتین^۱ (۱۹۸۱) آنها را «صورت‌بندی جدید نمادهای امر قدسی» و مل لکلین^۲ (۱۹۷۸) آنها را مرحله جدیدی در احیای دین می‌خواند.

در سال ۲۰۰۲، جیمز دلبیوگری^۳ از این واقعیت ابزار تأسف کرد که دین «مغفول‌مانده‌ترین موضوع در ارتباطات است». به نظر کری، همه فرهنگ‌ها و ارتباطات ذاتاً دینی‌اند. همچنین، ارتباطات تجربی منحصر به فرستادن پیام که او آن را دیدگاه ارسالی ارتباطات می‌نامد، نمی‌شود، بلکه ارتباطات نقشه‌کشی آیینی از واقعیت است که به دنیایی پرآشوب، انسجام، ساختار و معنا می‌بخشد. انسان‌ها از نمادها، به‌ویژه زبان، استفاده می‌کنند تا نقشه‌هایی از واقعیت پدید آورند، نقشه‌هایی که بعدها تبدیل به نقشه‌هایی (راهنما) برای واقعیت می‌شوند (شولتز، ۱۳۸۸: ۹۳۴). فرهنگ‌ها (سبک‌های زندگی) و جوامعی که ما از طریق عمل سمبولیک پدید می‌آوریم، همانی می‌شوند که در آن سکنی می‌گزینیم، هرچند می‌توانیم آنها را به مرور زمان تغییر دهیم.



1. Martin
2. McLaughlin
3. James W. Carey

دیدگاه کری درباره ارتباطات انسانی، ذهن‌گرایی نسبتاً ملایمی مبتنی بر وجود واقعیتی فراتر از مرزهای فرهنگی بشر بود. از نظر کری، ارتباطات، بیش و پیش از آنکه در پی اهداف سکولار ارسال و دریافت پیام باشد، در پی عمل مقدس بناکردن مسئولانه نظم^۱ در آشوب^۲ است. ارتباطات اساساً و نه منحصراً وسیله‌ای در دست بشر برای تقلید و محاکات است و بدین وسیله، دخالت به نیابت از خداوند، در کار اصلی و مقدس آفریننده‌شان برای نظم‌بخشیدن با تهی بی‌شکل آشوب است. او بیان می‌کند که خداوند، آفرینش را از هیچ آغاز کرد، در حالی که انسان‌ها در چیزی که پیشتر آفریده شده، به‌ویژه در خود خلقت اولیه و اشکال فرهنگی موجود ثانویه و ساختارهای اجتماعی مداخله می‌کنند (همان، ۹۳۴). از نظر کری، مدل علمی ارتباطات در تبیین روند طبیعی ارتباطات انسان‌ها شکست خورده است، یعنی نتوانسته است مشخص کند در وظیفه روزمره و عملی درک معنای زندگی و زیستن وجود، چه چیز برای انسان‌ها خوب و چه چیز بد است. به باور او، رویکردهای علمی بر ارتباطات به نحو ساده‌انگارانه، بی‌طرفی‌شان را مسلم می‌پندارند، در حالی که هیچ نسخه واقعی‌ای برای ارتباطات خوب و جامعه‌ای عادلانه پیشنهاد نمی‌کنند. به نظر کری، علوم اجتماعی می‌توانند ادعاهایی درباره ارتباطات بکنند، ولی نمی‌توانند از نظر اخلاقی ادعایی به نفع ارتباطات بکنند که از هرگونه غایت چشم‌اندازی به دور هستند و تنها از منطق داخلی پیروی می‌کنند که خارج از گروه عالمان با چالش‌های زیادی مواجه است (شولتز، ۱۳۸۸: ۹۳۹). کری، چرایی این موضوع را به این صورت پاسخ می‌دهد که علوم اجتماعی، به طور فراینده‌ای تحت کنترل جلوداران و نخبه‌هایی از سیاست، تجارت و طب هستند و روش‌های علمی به جای آنکه ابزار دوستانه در جهت حمایت از مشارکت انسان در نظامی دموکراتیک باشند، به سلاحی برای کنترل تبدیل شده‌اند.

نتیجه‌گیری

آنچه این تحقیق به دنبال آن بود، نحوه دیالکتیک دو عامل رسانه و پیشرفت‌های رسانه‌ای و همچنین دین با زمینه‌های اجتماعی بود که این دو عامل در آن حضور داشتند. بنابراین، تحقیق حاضر بعد از تشریح این وضعیت، به تحلیل رابطه ارتباطات و اطلاعات با دین و نحوه کنش و واکنش آنها نسبت به یکدیگر همراه با نظرات تحلیلی اندیشمندان پرداخت.

1. Cosmos
2. Chaos





از اندیشمندانی علاقه‌مند به رابطه پیشرفت فنی و روابط اجتماعی بین انسان‌ها هابرماس بود که از آن با عنوان جهان‌زیست یاد می‌کند. هابرماس اساساً پیشرفت‌های فنی و تأثیر آنها بر این جهان‌زیست را عاملی می‌داند که با سیاست‌گذاری‌های مستقیم دولتی مرتبط است، نه عاملی خودجوش در بدنه اجتماعی و واضح است که در این کارزار اطلاعاتی، آموزه‌های دینی نیز تأثیر و تأثرات خود را به اجرا خواهند گذاشت که دارای دو جهت مختلف خواهند بود: (۱) آموزه‌های دینی به عنوان قسمتی از همان سیاست‌گذاری‌ها به صورت خوراک اطلاعاتی پردازش می‌شوند و وارد بدنه اجتماعی خواهند شد؛ (۲) به عنوان سدی در مقابل آنها نقش خود را بازی خواهد کرد. بعضی از متفکران از جمله ژاک دریدا، حتی بین ادیان مختلف در نحوه حضورشان در بطن جامعه تفاوت‌های بارزی قائل‌اند که این نوع نحوه حضور ادیان مختلف را معلول مؤلفه‌های درونی این ادیان در برخوردشان با سیاست‌های القایی می‌داند. او، دلیل تقابل اساسی ادیان در برخورد با لایه‌های مختلف اجتماعی را این علت می‌داند که حضور پیشرفت‌های تکنیکی، اطلاعاتی و رسانه‌ای را ایدئولوژی بنیادین مسیحیت معرفی می‌کند که باعث شده است تقابل ادیان به لحاظ چگونگی تعامل و تعارض با اجتماع شکل گرفته را به نمایش بگذارد.

اسلامی‌تریژک، فیلسوف و نقاد فرهنگی، در مقاله‌ای ویرلیو و بودریار را نقادان بدبین فرهنگ معرفی می‌کند. نظریات این اندیشمندان در این مقاله بررسی شده است. به بیان بودریار، رسانه‌های امروز به جای اینکه عاملی برای ارتباط دوسویه باشند، باعث اضمحلال ارتباط دوسویه و همچنین، ویران کردن دگربودگی هستند و باعث استیلاي تک‌سویگی و تحقق فرایندی می‌شود که در آن فقط سردمداران رسانه‌ای طی ارتباطی مستحکم با شرکت‌های غول‌آسای اقتصادی موفق به دستیابی به انتظاراتشان در راستای منافع اقتصادی می‌شوند و عملاً باعث تقویت فرهنگ مصرف‌گرایی شدید بین اعضای جامعه و خلق نیازهای کاذب از خلال رسانه‌ها می‌شوند.

آنچه در این میان اهمیت دارد، این است که چگونه دین می‌تواند نقش خود را در بازیافت روابط انسانی مخدوش شده در عصر جدید بازی کند؟ برای پاسخ‌دادن به این سؤال، نظریه جیمز کری در خصوص نحوه تعامل و ارتباط بین پیشرفت‌های فناورانه و دین بررسی شد. او معتقد است حضور دین در عرصه اجتماع که تحت تأثیر شدید این پیشرفت‌ها قرار گرفته است، باعث بازگشت مسؤلانه نظم در آشوب اجتماعی است. در واقع، کری نتیجه حضور این پیشرفت‌های فنی افسارگسیخته در جامعه را ایجاد بی‌نظمی و آنومی اجتماعی می‌داند. از نظر او، وظیفه عامل دینی آن است که ارتباط گسسته‌شده و از خودبیگانگی مفرط بین انسان‌ها از بین ببرد.

کتابنامه

- آشنا، حسام‌الدین (۱۳۸۲)، «میزگرد مبانی رسانه دینی»، پژوهش و سنجش، شماره ۳۵.
- بودریار، ژان (۱۳۸۸)، *در فضایی کاملاً ابهام‌انگیز و فاتحه‌خوانی برای رسانه‌ها*، مترجم: ابراهیم حقیقی و مرتضی تیمورتاش، در جستارهایی در رسانه؛ فناوری و رسانه، جلد اول، به کوشش جمعی از نویسندگان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بورگمان، آلبرت (۱۳۸۸)، *اطلاعات و واقعیت در پایان سده*، مترجم: مهبد ایرانی‌طلب، در جستارهایی در رسانه؛ فناوری و رسانه، جلد اول، به کوشش جمعی از نویسندگان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- پستمن، نیل (۱۳۷۵)، *زندگی در عیش مردن در خوشی*، مترجم: صادق طباطبایی، تهران: اطلاعات.
- حسینی، سید حسین (۱۳۸۶)، *دین و رسانه؛ رسانه دینی یا دین رسانه‌ای*، مجموعه مقالات دین و رسانه، تهران: طرح آینده.
- دوریس، آنت (۱۳۸۸)، *در باب رسانه‌ها: دین جهانی، ساحات عمومی و رسالت مطالعات تطبیقی دینی در زمانه حاضر*، مترجم: شهریار وقفی‌پور، در جستارهایی در رسانه؛ دین و رسانه، جلد دوم، به کوشش جمعی از نویسندگان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- زارع درخشان، ابوذر و همکاران (۱۳۸۸)، «به سوی الگوی رسانه اسلامی»، *بواق هنر و اندیشه*، شماره ۴۴.
- شولتز، کوئنتین (۱۳۸۸)، *ارتباطات به منزله دین*، مترجم: علی فارسی‌نژاد، در جستارهایی در رسانه؛ دین و رسانه، جلد دوم، به کوشش جمعی از نویسندگان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۸۰)، *انسان در جست‌وجوی معنی، معنی‌درمانی چیست*، مترجم: دکتر نهضت فرنودی، مهین میلانی، چاپ یازدهم، تهران: درسا.
- فریامنش، مسعود (۱۳۸۷)، «طلوع معنا در افق دین»، *ماهنامه هفت آسمان*، شماره ۳۸.
- فهیمی‌فر، علی‌اصغر (۱۳۸۶)، *ماهیت زیباشناسی رسانه تلویزیون*، مجموعه مقالات همایش سراسری رسانه تلویزیون و سکولاریسم، قم: دفتر عقل.
- فیشر، مایکل (۱۳۸۸)، *داوری سینمایی و نقد فرهنگی: عملکرد هنر، اخلاقیات و دین در سینمای ایران*، مترجم: رحیم قاسمیان، در جستارهایی در رسانه؛ دین و رسانه، جلد دوم، به کوشش جمعی از نویسندگان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- کروکر، آرتور (۱۳۸۸)، *آمانت‌سیم دیجیتال: جهان پردازش‌شده مارشال مک‌لوهان*، مترجم: امید مهرگان، در جستارهایی در رسانه؛ فناوری و رسانه، جلد اول، به کوشش جمعی از نویسندگان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- گویان، عبدالله (۱۳۸۶)، «دین، فرهنگ و رسانه»، *فصلنامه رسانه*، شماره ۶۹.
- ویریلیو، پل (۱۳۸۸)، *سرعت و اطلاعات؛ زنگ خطر فضای سایبر*، مترجم: غلامرضا آذری، در جستارهایی در رسانه؛ فناوری و رسانه، جلد اول، به کوشش جمعی از نویسندگان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.



هابرماس، یورگن (۱۳۸۸)، *پیشرفت فنی و جهان‌زیست اجتماعی*، مترجم: حسینعلی نوذری، در جستارهایی در رسانه؛ فناوری و رسانه، جلد اول، به کوشش جمعی از نویسندگان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

هرمان، اندرو (۱۳۸۸)، *گفت‌وگو، ارتباطات قابلیت‌محور*، مترجم: محمد کیوان‌فر، در جستارهایی در رسانه؛ فناوری و رسانه، جلد اول، به کوشش جمعی از نویسندگان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

هوور، استوارت (۱۳۸۸)، *دین در عصر رسانه‌ها*، مترجم: علی عامری مهابادی و همکاران، قم: دفتر عقل.

هوور، استوارت و لاندبای (۱۳۸۲)، *بازاندیشی رسانه، دین و فرهنگ*، مترجم: مسعود آریایی‌نیا، تهران: سروش.

Casanova, J. (1994), *Public religion in Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.

De Vries. H. (1999), *Philosophy and the turn to religion*, Baltimore: John Hapkins University Press.

Derrida, J. (1998), *Faith and Knowledge: The two Source of religion at the limits of reason alone*, Trans: Samuel Weber, Stanford: Stanford University Press.

Dretske, F.I. (1981), *knowledge and the flow of information*, Cambridge: MIT Press.

Durkheim, E (1915), *The elementary forms of the religious life*, Trans: J. W. Swain, London: Georga Allen and Unwin.

Hoover, S, M (1988), *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church*, California: 33-21, Sage.

Kierkegaard, S.A (1978), *The Journal of Papers*, H. Hong & E. Hong, Eds. & trans, Bloomington: India University Press.

Kierkegaard, S.A (1978), *Two Ages*, (H. Hong & E. Hong, Eds. & Trans), Bloomington: India university Press.

Martin, B. (1981), *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell.

Maskay, D. M (1969), *Information, Mechanism and Meaning*, Cambridge: MIT Press.

Mc Loughlin, W. G. (1978), *Revivals, Awakenings, and Reform*, Chicago: University of Chicago Press.

