

رسانه، معنا و هویت مذهبی در بسترسپیدان

لین شافیلد کلارک
مهرگردان: حسین شیخ الاسلامی

اشاره

لین شافیلد کلارک در کنار استوارت هوور و دانیل استوت نام‌هایی تکرارشونده و البته مهم در حوزه مطالعات دین، رسانه و فرهنگ هستند. وی در کنار دو فرد مذکور رخدادهای مهم علمی بین‌المللی متعددی را با رویکرد مطالعات رسانه‌ای در حوزه فرهنگ و دین کلید زده است. نوشتار پیش‌رو که در سال ۱۹۹۶ منتشر شده است، یکی دیگر از تلاش‌های هکتوب این بانوی پژوهشگر است که سابقه شرکت در اولین همایش بین‌المللی دین و رسانه تهران (۱۳۸۵) و عضویت در کارگروه علمی دومین همایش بین‌المللی دین و رسانه تهران و قم (۱۳۸۷) - که البته برگزار نشد - را در کارنامه خود دارد.

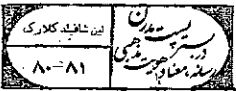
نوشتارهایی از این دست گرچه تا اندازه‌ای منطبق بر شرایط و مضامین جامعه مورد کنکاش نویسنده مقاله هستند ولی در بنیادها و هم‌چنین برخی نتایج، دارای گستره‌ای جهان‌شمول هستند که به کار مطالعات این‌جایی ما خواهند آمد...

درآمد

هویت، واژه‌ای است که به تازگی در حوزه رسانه‌های جمعی و در کل، در مطالعات فرهنگی اهمیت و تولد دوباره‌ای پیدا کرده است. متفکرین پست‌مدرن هم در چالش با فراروایت‌ها و هم در جدال با سوژه پایدار به ما آموخته‌اند که نمی‌توان ربه هویت، چه در بعد فردی و چه در بعد فرهنگی/جمعی، به عنوان پدیده‌ای فارغ از تحولات دیگر یا چیزی که در مسیری در حال توسعه پیش می‌رود، اندیشید. ما برخلاف این تصور، روزبه‌روز بیشتر درک می‌کنیم که هویت پدیده‌ای فرآیندی است که برای مخاطبان خاصی عمل می‌کند و بر ساخته منابعی است که در محیط فراخ نمادهای سرمایه‌داری متاخر در دسترس هستند. این نظریه، ظاهراً استعاره‌ای اصلی و مهم را



- لین شافیلد کلارک، استادیار دانشگاه تنور است. وی صاحب‌تالیفات متعددی در حوزه مطالعات فرهنگ و رسانه است از جمله:
 ۱. کتاب فرشته تا بیگانه (انتشارات آکسفورد، ۲۰۰۲)
 ۲. کتاب رسانه، چنه و خانواده (نوشته مشترک با استوارت هوور، انتشارات راتچ، ۲۰۰۴)
 ۳. گردآورنده کتاب رسانه، دین و بازار (انتشارات راجر، ۲۰۰۷)



برای فهم هویت طرح می‌کند که به افراد به عنوان مصرف‌کنندگانی نگاه می‌کند که از بازار منابع نمادین، چیزهایی انتخاب می‌کنند تا برای خود هویتی مصنوع بسازند. در حقیقت بسیاری از پژوهش‌های اخیر دربارهٔ رابطهٔ رسانه و هویت، این رویکرد را اتخاذ کرده‌اند. با این وجود من در این نوشتار به بحث در این خصوص خواهم پرداخت که هویت علاوه بر این، معرف موقعیتی است که به اقتضای جایگاه ما در ارتباط با گفتمان‌های متعدد، مراکز قدرت و بستر خاص تاریخی، برای ما ساخته می‌شود. در نتیجه هویت‌یابی هم‌زمان در قلمروهای خصوصی و عمومی رخ می‌دهد و از آن‌جا که چنان فرآیندی که توانان انعکاسی و اجرایی است به تجربه در می‌آید، بهترین راه فهم تحلیلی آن، نگاه کردن به آن در بافت گفتمان است.

مسئلهٔ شکل‌گیری هویت مذهبی پیوسته در بستر وابستگی‌های فرقه‌ای مورد کنکاش قرار گرفته است. ولی تحقیق حاضر نیش‌های پراهمیتی را دربارهٔ برخی گروه‌های فرقه‌ای به دست می‌دهد و به بررسی صورت‌بندی افراد در آن‌ها می‌پردازد. رویکردی که این مقاله دربارهٔ مطالعات نسلی اتخاذ می‌کند، بی‌شبهت به تحقیقی که در اثر وید کلارک روف طرح‌ریزی شده نیست چنان‌که به جای اغراق در نقش امتیازات بیش از حدی که از طریق وابستگی‌های نهادی توزیع می‌شوند، تجربهٔ درونی مذهب در زندگی روزمره مطالعه می‌شود. همان‌گونه که در تحقیق روف دیگر تحقیقات ادعا شده است، قلمرو رسانه‌ها بافت مهمی است که برسازی هویت در آن روی می‌دهد. بنابراین این نوشتار تلاش می‌کند تا با کنکاش دربارهٔ ساخت هویت مذهبی در آمریکای شمالی معاصر، تحقیقی در حوزهٔ رسمی رسانه و دربارهٔ ارتباط رسانه و هویت انجام دهد.

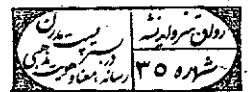
این نوشتار با به‌کارگیری روش‌های قوم‌نگاری و انتقادی، تحلیل اولیه‌ای از ارتباط رسانه و هویت‌سازی مذهبی در مطالعهٔ موردی میان یک دختر نوجوان و پدری که جدا از همسر خود زندگی می‌کند، ارائه می‌دهد. وضعیت این خانواده از لحاظ عوامل مختلف اجتماعی و مادی، با تأکید بر روش بحث و مجادله بر سر این جنبه‌های هویت و همچنین ارتباط این روش با تکمیل معنا توسط مخاطب، آن گونه که در روایات به دست آمده از متن پژوهش قابل دریافت‌اند، مورد بحث قرار خواهد گرفت. این مطالعهٔ موردی نشان می‌دهد که درک هویت مذهبی بدون فهم این مسئله که افراد در فرآیند آن مدام با سپهر نمادین و عمدتاً رسانه‌ای در تماس هستند، غیرممکن است و این که این سپهر تنها منبع انتخاب هویت به شمار نمی‌رود بلکه عامل آیین استیضاح سوژه است.

گفتمان و هویت

مفهوم هویت با مفهوم خود و فردیت مطلق مرتبط است. هویت ریشه در آرمان‌های عصر روشنگری انسانیت و خرد قرن ۱۸ دارد که به عنوان منتقدان نظام کهن فئودالی رشد یافتند که در آن دریافت‌های هستی‌شناختی در ارتباط شخص با خداوند و پادشاه سامان می‌یافتند. بنابراین

← کتاب رویکرد دین در عصر رسانه
[گردآوری مشترک با استورات هورر،
انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۲۰۰۲]
وی نتایج پژوهش‌های خود را در
نشریات معتبری چون نیویورک تایمز،
شیکاگو تریبیون، لس‌آنجلس تایمز،
پوستون گلوب و منتشر می‌کند.

1. Identity
2. Process



مفاهیم خود، فرد و هویت، رشد سرمایه‌داری را به عنوان نظم اجتماعی - اقتصادی نوینی که جایگزینی برای نظام فئودالی است، تقویت کرده و مشروعیت می‌بخشیدند. این امر بر این حقیقت تاکید دارد که ایده‌های مربوط به خود و هویت مباحث بی‌طرف و یا از لحاظ عقیدتی بی‌محتوا نیستند بلکه ذاتاً مربوط به بستر فرهنگی غربی می‌شوند که در آن رشد کرده‌اند.

پرداخت روان‌شناختی و ترقی‌محور هویت به دلیل گرایش به پذیرش بی‌اساس این امر که خود تجربه‌ای عام و جهانی است به شکل جدی مورد انتقاد قرار گرفته است. این نوشته‌ها هم‌چنین به دلیل وجود این پیش‌فرض‌ها که افراد تنها در جامعه‌ای بی‌طرف یا جامعه سازگار می‌شوند، گرایش به برتری‌دادن به تجربه مردان سفیدپوست طبقه متوسط به عنوان هنجار و این فرض که هویت در بزرگسالی به سمت ثبات گرایش دارد یا انتقاداتی جدی مواجه شده‌اند. به هر حال اکنون دیگر بسیاری بر این باورند که بزرگسالی در بسیاری از موارد، زمان تجربه و آزمایش است چنان‌که جوانان دست به انتخاب‌ها و تصمیم‌های خردورزانه و تجربه‌گرایانه می‌زنند. از آنجایی که جوانان و خانواده‌های شان سنین بلوغ و نوجوانی را به عنوان سال‌های دگرگونی و تحول تجربه می‌کنند، به طور مشخص و دقیقی درگیر برساختن هویت خود هستند. گروه‌ها و صاحب‌نظران مذهبی هم، به تحقیق در این گروه سنی علاقمند شده‌اند؛ چرا که این گروه سنی معرف دوره‌ای است که مقطعی مهم در فرآیند رشد معنوی شمرده می‌شود.

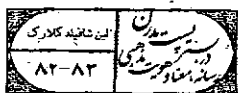
در موقعیت تحقیق هم مانند زندگی روزمره، جوانان (و والدین شان) روایت‌هایی می‌سازند تا انتخاب‌ها و درکشان از ارتباط بین خود و آن‌هایی که به عنوان دیگری تعریف می‌شوند را توصیف کنند. حتی اگر آن‌ها خودشان را در این تعریف در ارتباط با گروه‌های اجتماعی متفاوتی بازبشناسند، چنین فرآیندی به طرز چشم‌گیری به واسطه ایدئولوژی‌هایی که توسط گفتمان منتقل می‌شود، شکل می‌گیرد. من در این مقاله از مفهوم ایدئولوژی آلتوسری استفاده می‌کنم که به نوعی خالق سوژه‌ها است و به آن‌ها موقعیتی در جامعه بزرگ‌تر می‌دهد و از طریق آیین استیضاح سوژه ورود آن‌ها را به جامعه گرامی می‌دارد؛ فرآیندی که در آن ما باور می‌کنیم که مخلوقات منحصر به فردی هستیم که با این حال در مکان خود متوقف مانده‌ایم. به قول تری

ایگلستون:

به نظر آلتوسر، همه اعمال، اعم از شورش‌های سوسیالیستی، در سپهر ایدئولوژی رخ می‌دهند. این ایدئولوژی است که به تنهایی در حد کفایت می‌تواند به سوژه انسانی، پیوستگی ظاهری، فریبده و غیرواقعی ببخشد. تا آن را تبدیل به یک عامل اجتماعی کاربردی کند.

بنابراین از آنجایی که ما در حقیقت به واسطه ایدئولوژی هویت خود را می‌یابیم، غیرممکن است بتوانیم هویت فردی را به عنوان پدیده‌ای جدا از ایدئولوژی تصور کنیم. استوارت هال با مطرح کردن تصور آلتوسری حوزه نمادین مرکزیت یافته در امور مخاطبین رسانه، به بحث در این

3. construct
4. Narratives
5. Discourse
6. Subject



خصوص می‌پردازد که هویت به عنوان معرف میزانی ایجاد می‌شود که می‌تواند سبب شود تا برخی مخاطبان خود را به عنوان دیگری ببینند.

تلاش من این است که از هویت به عنوان عنصری در حال ساخت صحبت کنم. عنصری که جزیی از بازنمایی است. و نه چیزی بیرون آن؛ بنابراین سینما نیز آینه دست‌دومی نیست برای بازنمایی چیزی که از پیش وجود داشته بلکه شکلی از بازنمایی است که قادر است از ما گونه‌های جدید سوزه بسازد و در نتیجه ما را قادر سازد تا خود را به شکلی نو کشف کنیم.

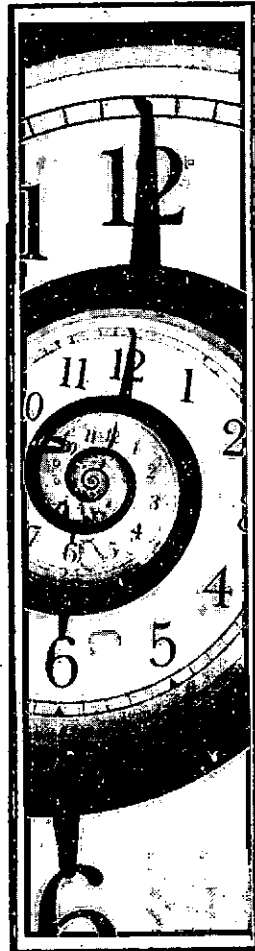
به این ترتیب، رسانه نه تنها منبعی است که ما می‌توانیم بر اساس آن تلاش‌های خودآگاه خود را در هویت‌سازی دریافت و جهت‌دهی کنیم، بلکه بسترهایی را نیز که به واسطه آن‌ها دیگران ما درک می‌کنند و ما نیز خود را می‌شناسیم، شکل می‌دهد؛ در حقیقت رسانه، ما را به واسطه بازنمایی خلق می‌کند. من درک خود از رابطه بین گفتمان و ایدئولوژی را بر پایه بحث پک طرح‌ریزی نموده‌ام:

گفتمان به عنوان مسند ایدئولوژی، سهم شرکت‌کنندگان را در زمینه‌های محتوا (آن چه که می‌توان به زبان آورد، آن چه که موضوع است)، ارتباطات (تعریف روابط و تقابل سخنوران) و هویت‌ها (سخنوران مختلف چه موقعیت‌های موضوعی را ممکن است در تقابل‌ها اشغال کنند) معین می‌کند. هنگامی که یک گفتمان چنان غلبه‌ای در اجتماع پیدا می‌کند که بتواند این حدود را معین کرده و آن‌ها را نیز از نظر پنهان کند، درحقیقت بدل به دریافت‌های عمومی می‌شود.

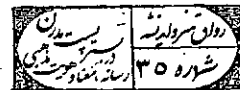
طبق نظر آسولویان و همکارانش، «گفتمان، فرآیند اجتماعی ایجاد و تولید دریافت‌ها است. بنابراین در حالی که ممکن است زبانی که گفتمان در آن عمل می‌کند، نامحدود و بی‌نهایت باشد، ولی گفتمان در بستر نویژه ساختار روابط اجتماعی که در آن قوام یافته، محدود می‌شود». آن‌ها بحث خود را این گونه ادامه می‌دهند:

ما به وسیله تجمیع تعدادی از چنین سوژه‌کثیوته‌های گفتمانی (که برخی از آن‌ها یکدیگر را تأیید می‌کنند و بقیه جدا از هم بدون هیچ مشکلی هم‌زیستی دارند) است که فردیت خود را تثبیت و تجربه می‌کنیم. نظریه گفتمان چنین ادعا می‌کند (و چنین نیز هست) که فردیت به خودی خود، پایگاهی است که گفتمان‌های از لحاظ تاریخی تثبیت‌شده‌ای که در شرایط اجتماعی معینی شکل گرفته‌اند، در آن تنظیم^۷ و بازتولید می‌شوند.

بنابراین تجربه سوژه‌کتیو فرد مکانی است که در آن مدام از طریق مشارکت افراد در گفتمان بین موقعیت‌های عقیدتی مختلف کشمکش‌هایی رخ می‌دهد و این کشمکش‌ها دست‌کم به شکل موقتی رفع می‌شوند. از آن‌جا که حل و فصل این تنش‌ها در درون روایت‌ها یکی از جنبه‌های بر ساختن هویت است، روایت‌هایی که در این موقعیت‌های تحقیقاتی ساخته می‌شوند و این گونه مناقشات را یا بازنمایی‌های رسانه‌ای، تشریح می‌کنند، متون مهمی برای تجزیه و تحلیل هستند.



7. Other
8. regulation



گفتمان مکرراً در تحقیقات رسانه‌ای در درون متون رسانه‌ها مورد مطالعه قرار گرفته است. متون رسانه‌ها ضرورتاً به گونه‌ای ساخت می‌یابند که بتوانند با اعمال سازنده دریافت‌ها در فرهنگ گسترده‌تر سازگار باشند و بنابراین در خدمت مشروعیت‌بخشیدن و نهادینه کردن نقطه‌نظراتی مشخص هستند. این امر از طریق توانایی رسانه در طرح و تفصیل امر واقعی و پوشاندن پیش‌فرض‌های بی‌چون و چرایی که در پشت بازنمایی‌های پنهان‌اند، روی می‌دهد. من در این تحقیق بیشتر به کنکاش در منازعات گفتمانی خواهم پرداخت. با این وجود نیش از این که مستقیماً متون رسانه‌ای را بررسی کنم، به این موضوع علاقه‌مند هستم که افراد چگونه در تشریح روابط افتراقی با دیگران و تجربه فردیت خود به بازنمایی‌های رسانه‌ای اتکا می‌کنند.

رسانه و هویت

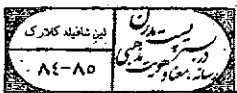
همان گونه که پژوهش‌های رسانه‌ای و آثار پیشین من پیشنهاد نموده‌اند، دست‌کم شش روش وجود دارد که در آن رسانه و هویت در کنار هم قرار گرفته و کار می‌کنند.

در رویکرد اول، رسانه، محیطی را که هویت‌سازی در آن روی می‌دهد، شکل می‌دهد و بنا می‌کند. فن‌آوری‌های ارتباطی کاملاً در محیط‌های درونی تعبیه شده‌اند به طوری که اغلب پنهان از دید هستند ولی با این وجود هنوز نقش ساختاری مهمی در شکل‌دهی هویت ایفا می‌کنند. همان‌طور که پیداست این پدیده، غالباً با دسترسی (یا فقدان آن) به رسانه‌های مشخص، یا به نوعی یک فن‌آوری خاص به وجود می‌آید و اغلب نمادین و نشان‌گر پایگاه فرهنگی خاصی (برای نمونه در مثال محبوبیت و رواج دستگاه‌های پیجر در بین نوجوانان) است.

در روش دوم، رسانه نمادهای هویت مشترک را در میان شبکه‌های اجتماعی مختلف خلق می‌کند و به تبخ آن نمادهایی خلق می‌کند که در تعریف دیگری در شبکه‌های اجتماعی به ما کمک می‌کنند. بسیاری از مطالعات اولیه مرکز مطالعات فرهنگ معاصر بیرمنگام زیر نظر استوارت هال، انتخاب و ترجیح همانند برنامه‌های رسانه‌ای بین اعضای گروه‌های اجتماعی معینی هم‌چون بانک‌ها، تندی بویز و هائوس وایوز [گروه‌های معترض جوانان انگلیسی] و غیره را به تصویر کشیده‌اند و به روش‌های رسانه‌ای خاصی نیز که باعث تقویت این اولویت‌های مشترک گروه‌ها یا خرده‌فرهنگ‌های اجتماعی می‌شوند، توجه نموده‌اند.

در روش سوم، رسانه به عنوان منبعی عمل می‌کند که جوانان از آن برای شورش و تمرد در برابر والدین‌شان در فرآیند تعریف خود و تمایز استفاده می‌کنند. این تحقیقات هم از طریق گزینش محتوای رسانه، و تجربیات رسانه‌ای که نوجوانان از طریق آن خود را از والدین‌شان تمایز می‌دهند (یعنی مثلاً نه تنها انتخاب موسیقی رپ بلکه گوش دادن به آن با تمام وجود در نیمه شب) اتفاق می‌افتد.

در روش چهارم، رسانه به عنوان منبع خودآگاه بینش‌های فرد عمل می‌کند؛ هنگامی که افراد



به دلیل حوادث و اتفاقات رخ داده، حس می‌کنند که نیاز به تغییر نقش و دریافت خود دارند؛ یعنی در مواردی چون طلاق، تغییر محل سکونت، از دست دادن شغل و... در این مواقع افراد در جستجوی اطلاعات یا هویت خاصی با قالب‌های نقشی جدید هستند که بازتابی از موقعیت تازه آن‌هاست.

در روش پنجم رسانه به عنوان وسیله‌ای برای خودبیان‌گری عمل می‌کند. افراد در حالی که مکرراً و به شکل خودآگاهانه در رسانه‌ها به دنبال منبع مفیدی برای تغییر شرایط زندگی می‌گردند، در بسیاری مواقع نیز تلاش‌های نسبتاً خودآگاهی هم‌چون رجحان محتوای رسانه‌ای که بازگوکننده نگرش‌های احساسی آن‌هاست (گوش کردن به موسیقی‌های غم‌انگیز در طول دوران طلاق)، را به کار می‌برند تا با متون رسانه‌ای ارتباط و هم‌ذات‌پنداری برقرار کنند.

در روش ششم، نمادهای رسانه‌ای به عنوان یک دیگری نمادین که افراد خود را در تقابل با آن تعریف می‌کنند و عاملی برای تقویت نامتعارف‌بودن یک گروه نژادی/قبیله‌ای معین در میان دیگر گروه‌ها است، عمل می‌کنند. این حقیقت که برخی متون رسانه‌ای یک حس دیگری‌بودن را مثلاً به شکل تعریف خود به عنوان غیرسفید، غیرمرد، غیرآمریکایی، غیر رییس‌جمهور تقویت می‌کنند، در برخی حالات باعث تقویت این امر می‌شوند که فرد مخاطب، موقعیت خود در جامعه بزرگ‌تر مثلاً آمریکا را چنان موقعیتی حاشیه‌ای درک و دریافت کند. این شش جنبه ارتباط بین رسانه و هویت، مثل پایه‌هایی هستند که بحث دربارهٔ جریان‌ات عمیق‌تر درون بستر اجتماعی دربارهٔ شکل‌گیری هویت و دلالت‌های ضمنی موجود در محیط پیرامون رسانه‌ها بر آن‌ها استوار شده‌اند.

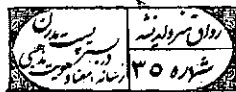
مطالعه‌ای موردی

مورد جو و امبر دیربورن

مطالعه موردی این مقاله از یک مطالعهٔ مقدماتی نشأت گرفته که تحت نظارت استوارت هور و حمایت مالی لی لی اندومنن در مرکز پژوهش‌های رسانه‌های جمعی دانشگاه کلرادو انجام شده است. تأکید و تمرکز این تحقیق بر مشاهدات سطوح خانوادگی و مصاحبه‌های کیفی با نوجوانان (سنین ۱۳ تا ۱۹ و افرادی که در ابتدای ۲۰ سالگی هستند) و والدین‌شان یا نهمیانان زندان است. تا کنون محققان با ۱۵ گروه خانواده مصاحبه نموده‌اند و یا آن‌ها را بررسی نموده‌اند. و با بیش از ۵۰ نفر مصاحبه داشته‌اند. این خانواده‌ها نمودی از یک تنوع جالب مذهبی هستند.

روش این تحقیق مستلزم یک مصاحبهٔ اولیهٔ ۹۰ دقیقه‌ای در بافت گروه خانواده بود که با مصاحبه‌های انفرادی که چند روز تا دو هفته بعد انجام می‌شوند، ادامه یافت و به صورت جداگانه و خصوصی با هر یک از اعضای گروه خانواده صورت پذیرفت. مدت زمان این مصاحبه‌های انفرادی از ۳۰ دقیقه تا دو ساعت بود.

11. Joe and Amber Dearborn



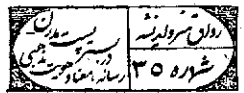
با این حال رابطه من با جو و امیر فراتر از جریان مصاحبه دو جلسه‌ای پیش رفت. به دلیل آن که اولین مصاحبه‌های من با آن‌ها اطلاعات بسیاری در اختیارم قرار داد (و حتی این مصاحبه‌های ابتدایی بیش از زمان استاندارد ۹۰ دقیقه‌ای به طول انجامیدند)، تصمیم گرفتم تا بار دیگر گفت‌وگوی مفصل‌تری با آن‌ها درباره تجربیاتشان داشته باشم. از این رو ارتباط من با آن‌ها بیش از ۶ ماه طول کشید (مارس تا آگوست ۱۹۹۶) و علاوه بر چندین مصاحبه رسمی، شامل گفت‌وگوهای دوستانه تلفنی و صحبت در هنگام ناهار و شام نیز شد. گرچه من تمایل داشتم تا این ارتباط ادامه یابد ولی بروز برخی شرایط نامطلوب مانند برخورد همسر سابق جو باعث شد تا روال تحقیق را ترک کنم.

برای بررسی مناقشاتی که میان گفت‌وگوهای مختلف رخ می‌دهند و در طی آن‌ها مردم خود را در تقابل با رسانه‌ها قرار می‌دهند، می‌خواستم به تحلیل روایت‌های برآمده از مصاحبه‌های بازبیرنازم، چنین روایت‌هایی همواره برای مصاحبه‌شوندگان ویژه‌ای طراحی می‌شوند و درباره هویتی که سوژه می‌خواهد به دیگران بنمایاند و آنچه مصاحبه‌شونده هویت مطلوب اجتماعی می‌داند، صحبت می‌کنند. درک زبان نه به عنوان وسیله بیان اندیشه بلکه به عنوان وسیله دست‌یابی به اهداف اجتماعی در تعامل‌ها در این کار نهفته است و نمایان‌گر تغییر تفکری است که در نگاه ما به فرآیند و موقعیت تحقیق رخ داده است؛ *نشان* درباره نقاط کور اسلوب‌شناسی در تحقیقات روان‌شناختی می‌گوید:

ما تمامی توجه خود را از بیرون بر آن چه قرار است درون افراد جدا از هم رخ دهد، متمرکز می‌کنیم، از زاویه دید سوم‌شخصی. که از نظر اجتماعی با فرد مشاهده‌شونده در یک جایگاه نیست. ما در مطالعه آن چه در میان روابط میان افراد اول‌شخص و دوم‌شخص رخ می‌دهد، فعالیت‌های منجر به فهم جهان، رویه‌ها و شیوه‌های موجود در درون منابع نظم اجتماعی که باعث اجتماعی‌شدن ما گشته‌اند و در واقع رویه‌هایی که منشا آن‌ها نه در تجارب افراد و نه در ژن‌های آن‌ها، بلکه در تاریخ فرهنگ ما قرار دارد، موفقیتی به دست نیاوردیم.

این بدان معناست که نباید از بسترهای اجتماعی که فهم ما از هویت در آن ساخته می‌شود، چشم‌پوشی کرد. در حقیقت کار ما استخراج روایت‌هایی است که در طول تحلیل ما شکل می‌گیرند؛ روایت‌هایی که افراد از طریق آن، خود را در بستر خاص جریان مصاحبه معرفی می‌کنند و نه آن چه ذات افراد است. این امر بر این حقیقت تأکید دارد که این روایت‌ها در خلوت شکل نگرفته‌اند بلکه در بستری روی داده‌اند که در آن بستر مشارکت در گفت‌وگویی خاص، مشروع‌تر از مشارکت در دیگر گفت‌وگوها به حساب می‌آید. این که چگونه و در چه بستری یک گفت‌وگو مشروعیت می‌یابد، موضوعی است که در آینده به آن خواهیم پرداخت.

به هر حال جو و امیر را می‌توان بهترین نمونه یک خانواده پسامدرن دانست؛ زیرا تحولات



ناشی از تغییرات شغلی و خانگی به شکل برجسته‌ای در زندگی آن‌ها تاثیر گذاشته است. سال گذشته پس از آن که روابط امیر و مادرش لین، به دلیل نقل مکان لین به همراه امیر و برادرش تیم به خانه دوست‌پسر سابق و همسر فعلی‌اش تیرور بر هم خورد (امیر کم‌تر از یک سال در این منزل سکونت داشت)، جو توانست حضانت امیر را به دست آورد. تیم یک هفته در میان، جو و امیر را می‌بیند ولی امیر بسیار کم‌تر به خانه لین و تیرور (که تیم و خواهر ناتنی‌اش نان با آن‌ها زندگی می‌کنند) می‌رود. جای تعجب است که با وجود رابطه تیره جو و لین، خانواده لین همچنان دز مهمانی‌های خانواده دیربورن شرکت می‌کنند و از این رو امیر از حمایت خانوادگی زیادی برخوردار است.

نقل مکان امیر به آپارتمان پدرش جو، وضعیت اقتصادی شکننده وی را ناپایدارتر نمود. وی دوره‌های بیکاری متعددی را تجربه کرده است. زمانی راننده کامیون بوده و اکنون به عنوان تعمیرکار ماشین‌های سنگین با درآمد تقریبی ۳۰۰۰۰ دلار در سال، مشغول به کار است. تغییر محل سکونت، تغییری مالی برای امیر نیز به حساب می‌آید: پس از بزرگ‌شدن در وست‌ویل - منطقه‌ای پایین‌تر از سطح متوسط در شهر با جمعیت بزرگ اسپانیولی - امیر به منزل تیرور در پارک گلستان، منطقه‌ای بالاتر از سطح متوسط، با جمعیت سفیدپوست، نقل مکان کرده بود. چندان تعجب‌انگیز نیست که رابطه‌ای میان موقعیت جغرافیایی، طبقه، جنسیت و نژاد در مباحثات امیر درباره گفت‌وگوهای هویتی به چشم می‌خورد. امیر هویت خود را مکزیکی - آمریکایی می‌داند ولی پدر وی این مسئله را اصلاح می‌کند و می‌گوید آمریکایی است و اگرچه هر دو در مناطق اسپانیولی شهر بزرگ شده‌اند ولی هیچ پیشینه مکزیکی ندارند. امیر دوستانش را خواهران چیکانا (مکزیکی - آمریکایی) می‌داند و مدعی است آن‌ها نیز پیشینه‌ای مکزیکی دارند. هنگامی که امیر درباره دوستان چیکانای خود سخن می‌گوید، لهجه خود را طوری تغییر می‌دهد که از تپاش با این فرهنگ روشن شود.

امیر ۱۶ ساله خود را از نگرش‌های متعلق به مردم ساکن پارک گلستان جدا می‌داند و اظهار می‌کند تمایل دارد تا شرایطش در زندگی آن قدر لب مرزی باشد که برای زندگی کردن مجبور باشد تمام تلاشش را بکند.

لین:

چطور شد نگرش ساکنان پارک گلستان رو انتخاب نکردی؟

امیر:

چون من (نسبت به برادرم) سرکش‌تر بودم. مخالف زندگی کردن در اون جا و خفه کردن خود با چیزهای اضافه بودم. این که احساس می‌کردم داره چنین اتفاقی می‌افته، همون طور که رخ دادن اون رو برای دیگران دیده بودم، باعث ترس من می‌شد. پس به هیچ‌وجه

علاقه‌ای به این مسئله نداشتیم. من همه این چیزها (اعتیاد به دارو، مشکلات روزمره و چیزهای دیگر) رو مسخره می‌کردم و همین صفت من بود که من رو از تبدیل شدن به آدمی ترسناک نجات داد.

امیر نقل مکان خود از وست‌ویل به منزل ترور در محله پارک گلستان را لحظه‌ای حساس می‌داند، زمانی که وی مجبور شد به دلیل ورود به بستر اجتماعی و اقتصادی جدید دبیرستان تازه‌اش و ازدواج ناگهانی مادرش، خود را بازتعریف کند. این تغییر در قالب انتخاب دوستان، رفتارها و عملکرد وی در مدرسه و حتی انتخاب موسیقی، خود را نشان دادند. این مسئله هم‌چنین در صحبت‌های وی دربارهٔ دین نیز قابل مشاهده بود.

جو و امیر هر دو از دین به عنوان جنبهٔ مهمی از زندگی‌شان سخن می‌گویند و در زمان طلاق و نیز هنگام نقل مکان امیر به خانهٔ جو، هر دو از شرکت کنندگان و اعضای ثابت یک کلیسای بپتیست آمریکایی بودند. آن‌ها اکنون کمتر به این کلیسا می‌روند، کلیسایی که مادر جو نیز به آن جا می‌رود و امیر در رهبری فعالیت‌های کودکان آن در گذشته فعال بوده است. امیر این کلیسا را به این دلیل که اعضای آن با وی هم‌چون فردی بزرگسال رفتار می‌کنند و برای‌اش احترام قائلند، تحسین می‌کند. آن‌ها هر دو عقاید مذهبی‌شان را محافظه‌کارانه می‌دانند. در یک ملاقات، امیر نقاشی‌ای را به من نشان داد که آن را بر مبنای تصویری از یک کتاب مقدس مخصوص کودکان با نام *شاهزاده، موسی را می‌یابد*^{۱۳} کشیده است. او می‌گوید:

من همیشه از کتاب مقدس استفاده می‌کنم. واقعا خیلی خوبه.

هرچند به جز این، در حرف‌های آن‌ها، یا اثاث خانه‌شان کمتر چیزی به چشم می‌خورد که نشان‌گر اهمیت کتاب مقدس و یا یادآورهای مذهبی در زندگی هر روزهٔ آن‌ها باشد. جو با تعلیمات کلیسای متدیست بزرگ شده در حالی که خانواده‌اش در زمان جنگ ویتنام بپتیست شده بودند. جو در این باره می‌گوید:

در اون زمان روحانی جوون محلهٔ ما بیشتر مسائل سیاسی رو تبلیغ می‌کرد تا مسائل مذهبی رو.

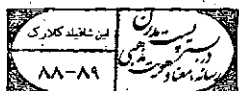
آن‌ها سپس به صورت خانوادگی به کلیسای بپتیست پیوستند ولی جو به خاطر دورنگی موجود در بین اعضای این کلیسا نتوانست آن را تحمل کند:

کلیسا سیاست‌های داخلی زیادی داشت و افراد دورنگ زیادی وجود داشتن. اون‌ها یکشنبه برادر تو بودن ولی دوشنبه که از راه می‌رسید با تو صحبت نمی‌کردن. افرادی که خودشون رو بیش از همه مذهبی نشون می‌دادن ولی شیها بدترین کارهای ممکن رو انجام می‌دادن!

سپس جو برای سال‌های زیادی به کلیسا نرفت، ولی شش سال پیش برای اولین بار به کلیسای بپتیستی رفت که مادر و ناپدری‌اش چندسال پیش از او به آن پیوسته بودند. گرچه در آن جا افراد



13. The Princess finds Moses



بسیار کمی هم سن او هستند (جو ۴۲ ساله است) و تعداد همسالان امیر نیز حتی کم تر از همسالان جو است ولی هر دو، اعضای این کلیسا را خانواده خود می دانند.

جو و امیر هر دو از تجارب ماورای طبیعی سخن گفتند، گرچه هیچ کدام از آن ها ناهمخوانی (یا ارتباطی) میان این مسئله و عقاید محافظه کارانه باپتیستی شان نمی بینند. امیر اولین تجربه ماورای طبیعی اش را مربوط به زمانی می داند که کودک بود و ارتباط خوشایندی بین او و پدر بزرگش که به تازگی در یک حادثه آتش سوزی در گذشته بود، وجود داشت. توصیف امیر از تجربه ماوارای طبیعی اش شباهت زیادی به تجربه جو دارد. تجربه جو مربوط به زمانی است که ده ساله بوده و پدرش هنگام اجرا بر روی صحنه تئاتر در اثر حمله قلبی از دنیا رفت. او از اتفاقی موردی سخن می گوید که نشان دهنده عدم امکان پذیرش مرگ پدر، از سوی او، در آن زمان است:

لین:

آیا این اتفاق بعداً شما رو تحت تاثیر قرار داد؟

جو:

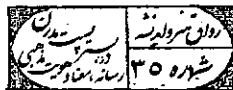
بله، این اتفاق بعداً منو [سکوت] تحت تاثیر قرار داد. [سکوت] ممکنه فکر کنین که احمقانه است. نمی دونم [سکوت] که هنوز به اون اعتقاد دارم یا نه. از دو هفته پس از مرگ پدرم من صاحب اتاق اون و مادرم شدم؛ همین [سکوت] اتاقی که دارم. از این اتاق می تونم در پشتی خونه رو ببینم. می دونید! [سکوت] حدود ساعت ۲، ۲:۳۰ صبح عادت داشتم صدای اومدن پدرم رو (که پس از اجرا در گروه محلی) بشنوم. بیدار شدم و به اطراف نگاه کردم: قسم می خورم که این اتفاق برام افتاده [لبخندی کوتاه]. تصویری سیاه و سفید از پدرم رو می دیدم. در رو باز نکرد و از در پشتی عبور کرد. بدنش کامل بود و قدم بر می داشت و من بیدار بودم. من بیدار بودم، خدایا به من کمک کن، من بیچارم. در خواب نبودم. ترسیدم، داشتم تماشا می کردم تا این که اون به پذیرایی رسید و حدود ۱۵ فوت با اتاقی من فاصله داشت و من ترسیدم. ملحقه را روی سرم کشیدم. به گذشته که نگاه می کنم گمان نمی کنم که اون مرد می خواسته به من آسیب برسونه. فکر می کنم همان طور که پدرم به خونه می اومد، به خونه اومد.

لین:

آیا اون شما رو دید و یا هیچ گونه ارتباطی وجود داشت؟

جو:

مثل این بود که عکسی رو روی ابر بندازند، مثل یک تصویر هولوگرافیک. مثل این نبود که به من نگاه می کنه، مثل این بود که نگاه غریبی در چشماش بود، نگاه دور. مثل اینکه که فردی توی رویا فرو بره و به شما نگاه کنه. ولی در حقیقت به شما نگاه نمی کنه و نگاهش از میون شما عبور می کنه. انو این طوری نگاه می کرد. مثل این بود که داشت در



این حال قدم می‌زد و به من نگاه نمی‌کرد. من ۱۲ ساله بودم و حسابی ترسیدم. الان در دنیایی پر زرق و برق هستیم، مثل تصاویر تلویزیون و دیگه در اون موقعیت قرار نداریم. جو می‌گوید این تنها زمانی بود که پدرش را دید. ولی امیر چندین تجربهٔ ماورای طبیعی مربوط به خود را توصیف کرد که در هیچ کدام از آنها مانند جو ترسیده بود. امیر هم چنین به شیوه‌ای متفاوت به این مسئله وارد شد و برخلاف جو که در توصیفش مردد بود، دربارهٔ تجاربش هیجان‌زده بود و احساس غرور می‌کرد. این مسئله جای تعجب ندارد؛ زیرا ممکن است جو از من به عنوان محقق انتظار شکاک‌بودن نسبت به صحت ادعاهای‌اش را داشته است و می‌ترسیده چنین داستان‌هایی به قیمت عدم صلاحیت وی از دید من تمام شود. با این حال من چنین مسائلی را در بحث مطرح نمی‌کنم، این که آیا جو و امیر آن چه را گفتند دیده‌اند، واقعاً دیده بودند یا خیر. آن چه برای من جالب است ارتباط میان تجارب و دیگر گفت‌وگوهایی است که آنها را بیان خواهیم کرد. یکی از نمونه‌های این مسئله، گفتمان وحشت و شیطان است که در توصیف امیر از تجربهٔ دارای اختلاف ولی نسبتاً مشابهی است که هنگام نقل مکان ناگهانی‌اش به پارک گلستان، بازنمایی می‌شود.

لین:

آیا این اواخر چیزی مثل اون چه هنگام نقل مکان به این‌جا تجربه کردید، دیدید؟

امیر:

به تازگی نه. این مسئله برمی‌گرده به زمانی که در خانهٔ قدیمی بودم. تجربهٔ خوبی بود.

لین:

و هنگامی که به پارک گلستان رفتین، این تجربه متوقف شد؟

امیر:

بله! فکر می‌کنم وقتی به پارک گلستان رفتم در اون‌جا چیزی وجود داشت. می‌دونستم اون‌جا چیزی هست ولی احساس خوبی نداشتم. فکر می‌کنم از خانهٔ همسایه مرا دنبال می‌کرد. من عادت داشتم محوطهٔ چمن خانه‌اش رو با چمن‌زن کوتاه کنم. اون رانندهٔ کامیون بود و کسی در همسایگی ما نبود. من چمن‌ها رو کوتاه می‌کردم و تقریباً کارم تموم شده بود. داشتم با خودم صحبت می‌کردم که ناگهان ماشین چمن‌زن از کار افتاد در حالی که پر از بنزین بود. ناگهان صدای خنده‌های شیطانی رو از اطرافم شنیدم. کسی در اطراف نبود. به جز من و برادرم. انگار واقعاً شیطان بود که من رو تا پارک گلستان دنبال کرد. من چیزی شبیه هیکل انسانی دیدم. یک بدن کامل نبود. مثل این که هاله‌ای از نور در اطراف صورتش وجود داشت. با دندان‌هایی واقعاً ترسناک، بدون بینی و این‌جا (به تصویری که آن زمان کشیده اشاره می‌کند) هالهٔ نور وجود داشت. من اون رو در مدرسه و در خواب هم دیدم و هیچ وقت نتونستم خواب راحتی داشته باشم.

لین:

پس این اتفاق قبل از رفتن به پارک گلستان افتاد و در آن جا هم ادامه داشت؟

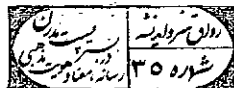
امیر:

خب این تجربه خیلی برای من اتفاق نیفتاد ولی اصل اون بزمی بوده به زومنی که در پارک ارکیله بودم. من بیرون می رفتم و اون من رو دنبال می کرد. می توستم پنجه های شیطونیش رو. که از بدنم عبور می کرد، حس گفتم. احساس می کردم از وسط دو تیکه شدم و بعد به حالت اول برگشتم. واقعاً وحشتناک بود. شب نیز این اتفاق کمی برام رخ داد و از اون زمان دیگه برام اتفاق نیفتاده. نمی دونم، برخی به ارواح اعتقاد ندارن ولی من دارم. می توان ارتباطی بین افشردگی امیر و غربت در پارک گلستان، جدایی والدین و تجربه این رویاها با شیطان، که او را دو تکه می کرد و سپس به حالت اول باز می گرداند، متصور شد. آن چه هنوز برای من جالب است، راحتی و رک گویی امیر در صحبت از این تجربه و حتی مطرح کردن آن با معلم یکشنبه های مدرسه اش است. در حقیقت هنگامی که امیر با معلم یکشنبه های مدرسه درباره این تجربه صحبت کرد، رهبر کلیسا آن را ظهور شیطان بر امیر خواند، توضیحی که به نظر برای امیر قابل قبول بود. ولی از طرف دیگر جو از این که امیر این مسئله را به کشیش گفته بود، جا خورده بود. جو با هیچ کس در کلیسا درباره تجربه اش صحبت نکرده بود، گرچه با تعدادی از دوستانش در این باره حرف زده بود. این مسئله بار دیگر تاکید می کند که به نظر جو بحث درباره تجارب ماورای طبیعی با عموم مردم، گفتمانی مشروع نیست. او تلاش می کند زمان و شرایطی را که می تواند در گفتمان شرکت کند کنترل کند.

امیر و جو، هر دو، به تماشای فیلم های مستند و دیگر برنامه ها درباره تجربیات فراطبیعی علاقه دارند که این تجربیات فراطبیعی را با نام پدیده های عجیب گروه بندی می کنند و منظور از آن ها مواردی چون تجربیات زندگی پس از مرگ، شفای معنوی و داستان های ارواح هستند. وقتی جو از اصطلاح داستان های ارواح استفاده می کند، منظورش کم اهمیت جلوه دادن این داستان ها نیست و معتقد است دست کم این امکان وجود دارد که این داستان ها واقعی باشند. او و امیر، هر دو، ادعای تخصص و توانایی در بیان تصویری دقیق از تجربیاتی دارند که به قول جو از طرف کسی مطرح می شود «که سرخشی درباره آن چه آن ها درباره آن حرف می زنند ندارند». جو به طور ویژه به جذابیت برنامه کنسوکاو^{۱۴} اشاره می کند که لئونارد نیموی^{۱۵} آن را اجرا می کند. آن ها این برنامه را از داستان های علمی - تخیلی مانند پرونده های مجهول^{۱۶} و محدوده های بیرونی^{۱۷} که علاقه ای به تماشای آن ها ندارند، متمایز می کنند. با این حال دو فعالیتی که آن ها همیشه به عنوان یک خانواده انجام می دهند، حضور هر هفته ای در کلیسا و تماشای برنامه سفر ستاره^{۱۸} هر شب ساعت ۱۲:۳۰ است.



14. In Search of
15. Leonard Nimoy
16. X-Files
17. Outer Limits
18. Star Trek.



علاقه آن‌ها به مسایل فراطبیعی و تصویرسازی عامه‌پسند از آن‌ها در رسانه‌ها، آمیخته با عقاید مذهبی آن‌ها است که می‌توان آن را در این بحث درباره برنامه سفر ستاره دید که در آن یک بیان کیهان‌شناسی پدیدار می‌شود.

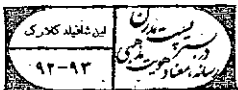
لین:

فکر می‌کنی ارتباطی می‌تون تجربیات فراطبیعی تو یا مذهبی که به اون معتقدی و علاقه-ات به تماشای سفر ستاره وجود داره؟ آخه به نظر می‌رسه که بعضی‌ها این تجربیات رو مذهبی یا روحیه‌بخش می‌دونن.

جو:

موافق نیستم! حتی پیش اومده که من و کشیشم درباره سفر ستاره و به طور خاص Gene Rodenberry جروبخت کردایم؛ چون کشیش معتقد سفر ستاره در ادامه عقیده بیروانی است که معتقدند عیسی مسیح در واقع بیگانهای از سیاره‌ای دیگه بود که بر زمین فرود اومد و من گفتم: «می‌دونی که این طوری نبود؟ این فقط دیدگاه یک نفره خیلی مسایل توی این دنیا هستن که هیچ کس نمی‌تونه توضیحی براشون پیدا کنه مثل نقاشی‌های روی اهرام ه مصریان باستان که شباهت زیادی به یک اثر هنری مدرن داره و خیلی متغیرهای دیگه که باید در نظر گرفت». اون گفت: «ولی حرفم اینه که اگر این طوری بود، چی؟». در اون لحظه می‌شد ستاره‌های دنباله‌داری رو که بیرون می‌اومدن دید و اون گردش رو در راستای اون‌ها حرکت می‌داد. من و اون با شوزوشوق به این موضوع می‌پردازیم. من فقط کنجکاوم. من فقط یک فرد ذاتاً کنجکاوم که حقیقتاً بر این اعتقادم که ما هیچ آگاهی از بخشی از پدیده‌ها که در این دنیا جریان دارن، نداریم. برای همین فکر نمی‌کنم سفر ستاره چیزی باشه که وزن و اعتباری به هرگونه موجودیت فراطبیعی بده و تنها بر این تصورم که ممکنه ایده‌هایی در این باره بده که چرا چنین موجودیتی رو میشه متصور شد. از اون‌جا که برنامه‌ای چون سفر ستاره همراه با شماری از شوهایی تلویزیونی دیگه، مبتنی بر هر اون چیزی هستن که در چنین برنامه‌های اجرا میشن، ممکنه دامنه چنین بحثی رو گسترش بده ولی اگر سطح اون رو پایین بیارید می‌تونه مبنایی در حقیقت علمی درباره شمار زیادی از کارهایی باشه که انجام میدن. یک ذره تابش دارم. حاصل تکون می‌خوره. امواج خاملی وجود دارن که از اون‌ها در رادیو استفاده می‌کنیم. ذره می‌تابه، حال ما لیزر در اختیار داریم که مجموعه‌ای از ذراته که می‌تابن. بلاء! می‌تونن این موضوع رو اون قدر گسترش بدن که دیگه قابل تشخیص نباشه ولی اگه حیات پس از مرگ چیزی جز یک بُعد متفاوت نباشه، چی؟ یعنی این که مثلاً از این بعد به بُعدی دیگه برید؟ نمیگم چنینه تنها میگم اگه چنینه، چی؟

این یک گزیده‌گویی غنی است و ارزش طرح چندین نظر را دارد؛ اول این که دوست دارم رابطه



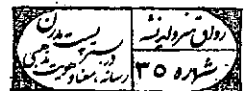
میان برنامه‌های چون سفر ستاره را با اسطوره بسنجیم. با اذعان به این که محققین دیگری هم به این رابطه اشاره کرده‌اند. یکی از مفیدترین تعاریف اسطوره در رسانه‌ها توسط راجر سیلورستین^{۱۹} مطرح می‌شود که به آثار افرادی چون کاسیرر، الیاده، لوی بروئل،^{۲۰} لوی اشتراوس و مالدینوفسکی در این زمینه اشاره دارد: او اسطوره‌ها را به عنوان داستان‌های سنتی و اعمالی تعریف می‌کند که منبع آن‌ها نیاز همیشگی به انکار بی‌نظم و ایجاد نظم است. این امر، مرتبط با امنیت موجودیت اجتماعی و فرهنگی است. اسطوره جهانی مجزا از این جهان است ولی دامنه محدودی هم دارد. اسطوره در واقع پلی میان زندگی روزمره و جنبه فراتجربی، امور شناخته و ناشناخته و امور مقدس و دنیوی است.

اجازه دهید نگاهی دقیق‌تر به این تعریف داشته باشیم؛ سیلورستین، اسطوره‌ها را داستان‌های سنتی می‌خواند؛ چرا که به شکل بنیادی محافظه‌کارند ولی برای آن که تاثیرگذار باشند، می‌بایست منعطف بوده و آن قدر باز باشند که عناصر جدیدی را که ایده‌های نوظهور در فرهنگ را با ساختار و محتوای اصیل‌شان هماهنگ می‌کنند، در بحث شامل کنند. سفر ستاره، تلاطم بخش یک اسطوره سنتی درباره عدالت‌طلبی قهرمان و جامعه‌ای مساوات‌طلب است در حالی که این خواست را در محیطی آینده‌نگر می‌گنجاند.

سیلورستین بیان می‌کند که اسطوره‌ها به منزله داستان، متکی بر ساختار روایی‌اند و از عدم قطعیت به قطعیت می‌رسند. میل به شفاف‌سازی عدم قطعیت، یکی از انگیزه‌های بیان اسطوره‌ای است و این شفاف‌سازی حتی اگر نمادین باشد، نقشی کارکردگرایانه در فرهنگ ایفا می‌کند؛ چراکه شامل موارد غیرمنطقی است. از آن جا که اسطوره‌ها چهارچوب عقاید غیرمنطقی و منطقی یک فرهنگ را شکل می‌دهند، می‌توانند محل مناقشه شوند، هم‌چنان که ساختارهای اجتماعی هستند. ممکن است از کسانی که در جامعه جایگاه مسلط دارند، انتظار برود که روایت اسطوره‌ای را با توجه به منافع تفویض‌شده خود تقویت نمایند و حتی گاه در راستای ارائه معانی بدیل برای اسطوره‌ها حرکت نمایند. اسطوره‌ها مواردی ایدئولوژیک‌اند و در نتیجه معانی آن‌ها هرگز در پایان کار تضمین شده نیست. از آن جا که اسطوره‌ها متکی بر تمایلات اتوپییایی از طریق عواطف و احساسات هستند به دلایل مختلف برای اعضای مختلف یک فرهنگ جذابیت خواهند داشت و بنابراین همیشه مستعد تعریف دوباره هستند. با این حال، سفر ستاره به عنوان یک متن با تولید انبوه، چهارچوبی برای مجموعه‌ای خاص از عقاید است که برخی را کنار گذاشته و برخی دیگر را پررنگ می‌کند.

جیندرا^{۲۱} معتقد است که سفر ستاره، دیدی اتوپییایی از جهان ارائه می‌کند که در آن «ایمان جایگزین قدرت عقل انسانی در امور بشری و در علوم می‌شود». او معتقد است این برنامه جهانی‌بینی‌ای ارائه می‌کند که تا حد زیادی کارکرد مذهب یا اسطوره را دارد و محوریت پیشرفت

19. Silverstone
20. Levi-Bruhl
21. Jindra



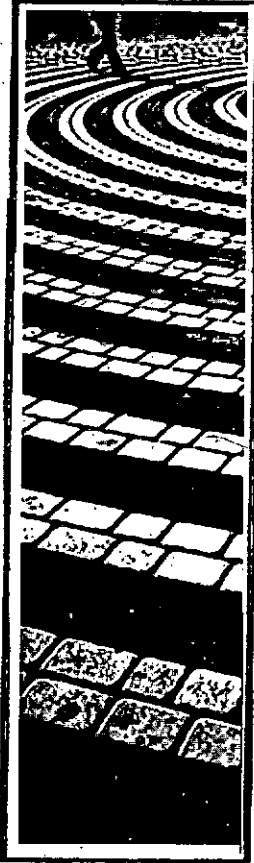
این دیدگاه را مورد توجه قرار می‌دهد.

با این حال دربارهٔ جو و امیر، شاهد خانواده‌ای نیستیم که جهان‌بینی‌اش انعکاس چیزی خاص باشد که در سفر ستاره دیده می‌شود. در عوض با خانواده‌ای مواجه هستیم که در مذاهب سنتی خود را نمایانده است و حامی نظام اعتقادی است که هر چند ممکن است به سفر ستاره توجه کند ولی این تنها یکی از چندین منبعی است که باید در بررسی مختلف پدیده‌های فراطبیعی لحاظ کرد. در گفت‌وگوهایی که با جو و امیر داشتیم، شاهد طرح هیچ نوعی از گفتمان پیشرفت نبودم. در واقع هر دوی آن‌ها دربارهٔ امکان وقوع موارد طرح‌شده در برنامهٔ سفر ستاره تردید داشتند؛ یعنی مواردی که دامنهٔ گسترده‌ای از طبقهٔ متوسط آن‌ها را پذیرفته‌اند؛ مثل امکان برابری اجتماعی - اقتصادی یا این احتمال که گروه‌های نژادی - قومی مختلف بتوانند در قالب یک نظم عمومی همزیستی داشته باشند. در عوض جو و امیر بر مرجعیت تجربیات فراطبیعی خود و همراه با آن به استفاده از گفتمان رایج دربارهٔ نسب‌گرایی و ارتباط با اجدادشان تاکید دارند. در حالی که آن‌ها مدعی ارتباط میان تجربیات خود و پیشینهٔ آمریکایی بومی نبودند ولی تفسیر آنان از تجربیاتشان را می‌توان در این خصوص معنی‌دار دانست.

بنابراین می‌خواهم این بحث را مطرح کنم در حالی که این مثال به نظر تصویرگر رابطه‌ای مستقیم میان محتوای برنامه‌های مربوط به مسایل فراطبیعی و داستان‌های علمی - تخیلی و نوعی کیهان‌شناسی است ولی مهم است که دریابیم رسانه‌ها در این مورد یا دیگر موارد مشابه، هر موضوعی را بی‌انتخاب رویکردی انتقادی مورد توجه قرار نمی‌دهند. برای نمونه جو در مصاحبه دیگری، اهمیت این موضوع را مطرح می‌کند که به امیر پیام‌وزیم آن‌چه در رسانه‌ها بازتاب می‌شود، امری واقعی نیست. او در عمل بر مهارت‌های تماشای انتقادی بیش از هر خانواده دیگری، که با آن‌ها مصاحبه کرده‌ام، تاکید دارد که شاید این به خاطر موقعیت طبقاتی او باشد؛ چرا که درمی‌یابد رسانه‌های خبری صرفاً تصویرگر یک دیدگاه خاص هستند و گرایش به پررنگ کردن دیدگاه‌های افراد عادی مثل خودش ندارند. او معتقد است که غالباً آن‌چه در رسانه‌ها می‌بیند را باید با اطلاعاتی که از کانال‌های غیررسمی‌تر دریافت می‌کند تکمیل نماید؛ به‌ویژه از نظر توجه به اخباری که دربارهٔ همسایگان کم‌درآمدش دریافت می‌دارد. هم‌چنین وقتی از جو پرسیدم که آیا اقدام گاه‌به‌گاه رسانه‌ها در سطحی جلوه‌دادن کنش‌های فراطبیعی، او را اذیت می‌کند یا نه با تاکید جواب داد:

نه! چون این تصویرسازی برای سرگرمیه.

بنابراین در حالی که دربارهٔ تجربیات فراطبیعی، به دنبال اطلاعاتی که مستقیماً از رسانه‌ها به دست می‌آیند، نیست، خاطر نشان می‌کند که «فرد کنجکاو است» و رسانه‌ها را ارائه‌کنندهٔ امکانات تازه می‌داند. مهارت‌های تماشای انتقادی رسانه‌ها را نمی‌توان معادل عاملیت مطلق



مخاطب تلقی کرد با وجود این مهارت، یک عضو از گروه مخاطبین، تحت سلطهٔ گفتمان قرار خواهد داشت؛ برای نمونه جو با پذیرش گفتمان علم قصد دارد احتمال صحت پیام‌های رسانه‌ای را باز بگذارد تا زمانی که بتوان آن‌ها را «ابطال کرد». این بحث را مطرح خواهیم کرد که تلقی جو و امیر از خود به عنوان افرادی که امور فراطبیعی را تجربه کرده‌اند، نحوهٔ گزینش محتوایی را که کنجکاوی آن‌ها را دربارهٔ تجربیات فراطبیعی ارضا می‌کند، شکل خواهد داد. این گزینش‌ها به نوبهٔ خود آن‌ها را در معرض نظرات جدید فراطبیعی قرار می‌دهد که می‌تواند در وهلهٔ بعد تفسیر آن‌ها از تجربیات شخصی‌شان را شکل داده و نحوهٔ مناسبی برای مخاطبین و توجه به مذهب بومی‌شان را تعیین کند.

گفتمان مذهبی و عمومی و مسألهٔ هویت

همان گونه که چندرا در تحلیل خود از برنامهٔ سفر ستاره به عنوان یک پدیدهٔ مذهبی عنوان می‌کند، در ایالات متحده این گرایش وجود دارد که در تحلیل خود از مسألهٔ مذهب، آن را در نوعی انشعاب دوشاخه در نظر بگیریم؛ یا آن را صرفاً با توجه به شکل‌های نهادی و اعتراف‌گونه درک کنیم و یا آن را کاملاً از دیدگاه زندگی عمومی به شکل انتزاعی در نظر آوریم و نگاه ما به آن به عنوان عملی کلاً فردگرایانه و خصوصی باشد. ولی این طرز تلقی می‌تواند ما را از بررسی تعاملات میان شیوه‌های طرح مذهب در جنبه‌های عمومی مختلف فرهنگ آمریکایی (از جمله وسایل ارتباط جمعی) از یک‌سو و نحوهٔ بیان آن در زندگی خصوصی از سوی دیگر باز دارد. من با بسیاری از صاحب‌نظران که فرضیه‌های سکولاریزه کردن را زیر سؤال برده‌اند، موافقم و متطقی که دارم این است که در صورت اتخاذ رویکرد سکولار، مذهب به شیوه‌های جدیدی در فرهنگ سر بر خواهد آورد. در حالی که عضویت در مذهب نهادینه شده رو به کاهش است، گروه‌های زیادی حتی در میان گروه‌های مذهبی سنتی وجود خواهند داشت که نگاه‌شان به مذهب، شبیه به مذهب New Age و مذاهب طبیعی است و خود را به عنوان نهادهای مذهبی معرفی می‌کنند. آلبانیس شیوه‌هایی را مطرح می‌کند که در آن‌ها این نظام‌های عقیدتی بدیل، در گفتمان عمومی

رسوخ کرده و نه تنها مذهب را تغییر داده‌اند بلکه دربارهٔ مشروعیت گفتمان‌ها در امور درمانی و حفاظت از محیط‌زیست هشدار داده‌اند؛ انگار که مشروعیت مذاهب سنتی‌تر در گفتمان عمومی کم‌رنگ شده باشد. بنابراین جای تعجب نیست که با افرادی در مذاهب سنتی مواجه شویم که در ارتباط با شماری از دیگر گفتمان‌های مکمل و متناقض می‌توان آن‌ها را درک کرد، همان گونه که جو و امیر این گونه هستند. بحث دربارهٔ عدم مشروعیت گفتمان مسایل فراطبیعی که در روایت جو مطرح شده است، تأکیدی بر طرز تلقی شخصی او از عاملیت است که توانایی او را در قرار دادن خود در چهارچوب گفتمان‌های خاص نشان می‌دهد. این امر رخ می‌دهد حتی به شکلی که تعریف عمومی از مسایل فراطبیعی، باعث چهارچوب‌گذاری درک فردی او از این تجربه شود. این نکته هم جالب‌توجه است در حالی که امیر هیچ مشکلی در قرار دادن خود در دل یک گفتمان فراطبیعی نداشت، نمی‌توانست به هیچ وجه بر یک کیهان‌شناسی منسجم و مصنوعی تأکید کند. این باعث می‌شود او با توضیحاتی نسبتاً متناقض دربارهٔ تجربهٔ خود به عنوان موردی فراطبیعی و به عنوان یک نماد از شیطان در گفتمان مسیحیت تنها بماند. این حقیقت که تجربیات فراطبیعی غیرشیطانی طبق تجربیات شخصی او هم‌چنان مشروعیت خود را حفظ کرده‌اند (که این مشروعیت خود را در قالب تمایلات او به حرف زدن دربارهٔ این موضوع نشان می‌دهد)، نشانگر میزان عدم مقاومت توضیحات بابتیستی در برابر گفتمان متناقض مسایل فراطبیعی است. دست‌کم این موضوع جالب‌توجه است که کم‌رنگ شدن مرزها میان کیهان‌شناسی / نظام معرفتی و داستان‌های علمی - تخیلی هم برای جو و هم برای امیر مطرح است. روشن است در حالی که ممکن است ناپایداری‌هایی در این خصوص وجود داشته باشد، نمی‌توان گفت این دو بر روی یک نقشه زندگی می‌کنند که تجربیات معنوی را از حیطة سکولار رسانه‌ها جدا می‌کند.

بازتاب‌ها در روش

این مطالعه موردی، از سنت انسان‌شناسی فرهنگی انعکاسی پیروی می‌کند و از مفهوم

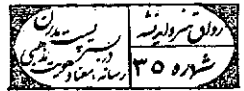


خانواده‌های جدید شجاع^{۲۲} که جویدیت استیسی^{۲۳} آن را مطرح کرد، به عنوان مدل بهره می‌گیرد تا نشان دهد چگونه قوم‌شناسی‌های مبتنی بر روابط عمقی که با محدود صاحبان اطلاعات صورت می‌گیرند، ممکن است پرسش‌هایی درباره تغییرات اجتماعی مطرح نمایند. کار استیسی همراه با مطالعه‌ای موردی که در این‌جا مورد تحلیل قرار گرفت، را باید مرتبط با انتقاداتی نگریست که به قوم‌شناسی‌های واقع‌گرایانه - که افرادی چون کلیفورد و مارکوس و همکاران‌شان نماینده آن‌ها هستند - حمله می‌کنند. در حالی که خاصیت انعکاسی این مطالعات، مفهوم پژوهش «غاری از ارزش» را به چالش می‌کشد، نمی‌خواهم به طور ضمنی اذعان کنم که هیچ چیزی در این باره نمی‌توان فهمید. همان گونه که اورتنر^{۲۴} می‌گوید:

این ظرفیت خود ماست که عمدتاً در کار میدانی توسعه می‌یابد تا دیدگاه توده را مطرح کند و به ما اجازه دهد به درکی فراتر از آن‌چه پیش از این می‌دانستیم - حتی در درون فرهنگ خودمان - برسیم. همچنین جایگاه ما بر این کره خاکی است که در قالب مطالعه در باب زندگی روزمره تجلی می‌یابد و ما را در جایگاهی قرار می‌دهد که افراد را نه صرفاً به عنوان واکنش‌دهندگان منفعل و مجریان یک نوع سیستم بلکه به عنوان کنشگران فعال و سوزنه‌های تاریخ خودشان ببینیم.

به هر روی نوشتار حاضر تلاش کرده تا به بررسی فصل مشترک موضع‌گیری مذهبی و گفت‌وگو عمومی مذهبی (و شبه‌مذهب) در قالب تحلیل نقش رسانه‌ها در شکل‌دهی به هویت بپردازد. این مقاله مفاهیم مدرن و رمانتیک از یک موضوع متخالف‌الشکل و کلاً مستقل را به چالش کشیده و در عین حال به بررسی انتخاب‌هایی که افراد در گزینه‌های محدود خود دارند، پرداخته است. هویت با توجه به انعطاف‌پذیری‌ای که برای محقق لازم است، بررسی می‌شود و بنابراین این اعتقاد را داشته‌ام که هر پروژه پژوهشی، برای پیگیری مواجهه با چالش‌های نظری و روش‌شناختی است. تحقیقی که در این‌جا ارائه شد، ماهیتی مقدماتی دارد و من به دنبال یافتن راه‌های دیگری هستیم که در آن‌ها تحقیقات مذهبی موجود بتوانند تصویرسازی‌های بیشتری فراهم کنند. از آن‌جا

22. Brave New Families
23. Judith Stacey
24. Ortner



که این پژوهش ماهیتی کیفی دارد، طراحی آن برای رسیدن به یافته‌های قابل‌تعمیم صورت نمی‌گیرد. با این حال امیدوارم این کار بتواند اقدامات ممکنه را پیشنهاد دهد که تضمینی برای بررسی بیشتر موضوع از طریق شمار متنوعی از روش‌ها هستند. کارهای آتی، به تحلیل دیگر مطالعات موردی دربارهٔ فصل مشترک‌های رسانه، مذهب، فرهنگ و گفت‌وگو خواهند پرداخت و امیدوارم همان گونه که این تحقیق نشان داده است، بتوانند اثبات‌کنندهٔ تاثیرگذاری تحلیل عمقی این قبیل فصل مشترک‌ها باشند.

* این مقاله نخستین بار در *گردهمایی سالیانهٔ انجمن مطالعات علمی دین در سن لوئیز* ارائه شده است. نسخهٔ انگلیسی این مقاله در پایگاه اطلاع‌رسانی *دانشگاه بولدو کولرادو* به نشانی زیر موجود است:

<http://www.colorado.edu/Journalism/MEDIALYF/analysis/identity.html>

شهرستان گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی