



هویت دینی در تعامل با فضای مجازی اینترنت

• دکتر مجتبی عباسی قادی

Mojtabaabbasi ghadi55@gmail.com

چکیده

متن حاضر با واکاوی سوابق نظری و تجربی موجود درصدد بررسی هویت دینی در تعامل با فضای مجازی اینترنت می باشد، لذا سعی در پاسخ گویی به این پرسش است که آیا فضای مجازی با پیشرفت های روزافزونی که دارد؛ می تواند هویت های جمعی و به ویژه هویت دینی را دست خوش تغییر و تحول قرار دهد؟ از این منظر؛ پس از بسط فضای مفهومی دین، هویت، هویت دینی و نیز رویکردهای نظری متناظر با آن، با استفاده از تئوری پیر بوردیو به ویژه رویکرد منش (عادت واره) و میدان (عرصه، حوزه، فضا) و نیز رویکرد هویت بازاندیشانه آنتونی گیدنز به عنوان تکمله نهایی آن، سعی در تبیین نظری موضوع دارد. بر اساس رویکرد نظری منش و میدان پیر بوردیو در رابطه با فضای مجازی اینترنت می توان چنین استنباط کرد که عرصه زندگی مجازی به واسطه ویژگی هایی که بر آن مترتب می باشد همچون: فرازمانی، فرامکانی، تعاملی بودن، عدم محدودیت به قوانین مدنی متکی بر دولت - ملت ها، قابل دسترس بودن به طور همزمان، برخورداری از فضاهای فرهنگی، اعتقادی، اقتصادی و سیاسی جدید، فردیت و... در بردارنده منش ها یا عادت واره های خاصی می باشد که موجب تغییر سلاقی، ذائقه ها، شناخت، احساسات، ارزش ها و نگرش ها و به طور کلی موضع گیری های متفاوت کنش گران این عرصه می شود. لذا کسانی که در این عرصه قرار می گیرند؛ دارای هویت دینی بازتابی و یا بازاندیشانه خواهند بود.

واژگان کلیدی: دین، هویت، هویت دینی، منش، میدان، فضای مجازی، اینترنت.

● مقدمه

هیچ جامعه شناخته شده‌ای نیست که در آن شکلی از دین وجود نداشته باشد؛ اگرچه اعتقادات و اعمال مذهبی از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر فرق می‌کند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۵۱۴). اریکسون (۱۹۶۵) معتقد بود که دین می‌تواند از طریق ارائه توضیحاتی برای مسائل وجودی و ارتباط با جامعه از طریق مراسم و مناسک مذهبی نقش مهمی را در فرایند هویت یابی ایفا کند. وی تأکید داشت مذهب می‌تواند از طریق مکان‌های مذهبی نظیر کلیسا بر هویت فرد تأثیرگذار باشد. به‌کارگیری دین و انجام مراسم مذهبی و همچنین عقاید مثبت دینی می‌تواند احساسات تعهد و تعلق‌پذیری را پرورش دهد (نقل از نجفی، ۱۳۸۵: ۶۶). از سوی دیگر، هویت سرچشمه معنا و تجربه برای مردم است (کاستلز، ۱۳۸۰ ج ۲). در شرایط امروزی جهان، مبنای حرکت‌های گروهی تلاش برای این امر مهم است که به «دیگران» بفهمانند «ما» کیستیم. آنچه که یک گروه انسانی را هویت می‌بخشد، شباهتی است که باعث تفاوت آنها از گروه‌های دیگر می‌شود. شباهت و تفاوت، معناهایی هستند که افراد، آنها را می‌سازند. فرهنگ جوامع بشری فرایند تفاوت و شباهت را عینیت می‌بخشد، از این منظر هویت، فرایند معناسازی براساس ویژگی‌های فرهنگی قلمداد می‌گردد (جنکینز، ۱۳۸۱). از سوی دیگر، هویت‌های جمعی (ملی، دینی، قومی و...) جملگی ساخته می‌شوند و به مرور زمان از طرف افراد مورد اکتساب قرار می‌گیرند. امروزه همه ما در موقعیت‌های مختلف با هویت‌های متعددی سر و کار داریم و به تبع موقعیت و شرایطی که در آن قرار داریم خود را تعریف می‌کنیم. مرزهای نفوذ ناپذیر بین مقولات و گروه‌های هویتی دیگر مستحکم نیستند، بلکه به شدت آسیب‌پذیر و شکننده‌اند. دنیای ارتباطات پیشاهنگ این تغییرات است. احساس هویت، فرایند معنابخشی و معناسازی در زندگی است. این معنا قابلیت به چالش کشیدن و به بحران دچار شدن را دارد. منابع و ابزارهای اصلی ساخت و حفظ هویت‌ها عبارتند از: مکان و فضا، زمان، دین، زبان و فرهنگ که مهم‌ترین و غنی‌ترین منبع هویتی به شمار می‌رود. در گذشته این منابع (مکان و فضا، زمان و فرهنگ، زبان) به خوبی از عهده انجام کار هویت‌سازی افراد بر می‌آمدند، ولی امروزه وسایل نوین ارتباطی و فرایند جهانی شدن با متحول ساختن فضا و زمان و جدا کردن آنها از مکان، فضای انحصاری که در اختیار جوامع و فرهنگ‌ها بود تا هویت‌سازی کنند را از بین برده و در نتیجه توانایی جوامع در هویت‌سازی و هویت‌یابی افراد به میزان بسیار زیادی کاهش یافته است. به بیان دیگر در گذشته پیوند تنگاتنگ

فضا، زمان و فرهنگ با مکان و سرزمین معین، نیازهای هویتی افراد به خوبی تأمین می‌شد و انسان‌ها در درون دنیای کوچک، محدود، پایدار و منسجم به هویت و معنای مورد نیاز خود دست می‌یافتند ولی فضای مجازی با پاره کردن این پیوند و نفوذپذیر کردن و فروریختن زندگی اجتماعی، آن دنیاها را به شدت متزلزل ساخته است (عباسی قادی، ۱۳۸۶).

جنکینز^۱ در کتاب خود "هویت اجتماعی" دهه‌ی ۱۹۹۰ را مقارن با بحث‌های متعددی می‌داند که در زمینه هویت در میان دانشمندان مختلف از رشته‌هایی نظیر فلسفه، جامعه‌شناسی، سیاست و غیره آغاز شد (جنکینز، ۱۱:۱۳۸۱). در مورد علل مسأله شدن هویت از این دهه به بعد بحث‌های زیادی شده، به‌عنوان مثال؛ برخی نظیر گیدنز بر سست شدن نقش سنت و به‌وجود آمدن فضای اطلاعاتی جدید انگشت می‌گذارند. یکی از مواردی که اکثر محققان نقش عمده‌ای برای آن قائلند پیشرفت تکنولوژی‌های اطلاعاتی مانند اینترنت بعد از دهه ۷۰ می‌باشد که به‌طور ریشه‌ای دگرگونی‌های بزرگی ایجاد کرده است. این دگرگونی‌ها نه تنها تأثیرات عمیقی بر بازارهای جهانی، شرکت‌های چند ملیتی، دولت-ملت‌ها و نظام‌های اجتماعی گذاشت، بلکه خصوصی‌ترین مسائل زندگی فرد (مانند دوستی، اعتقادات مذهبی و...) را تحت تأثیر قرار داد. محققان برجسته‌ای نظیر گیدنز و کاستلز تغییر ماهیت زمان و مکان در فضای اطلاعات به‌وجود آمده ناشی از فضای مجازی^۲ را یکی از علل مهم این تغییرات می‌دانند. این تغییرات در عمیق‌ترین لایه‌های زندگی فرد (مانند روابط خانوادگی، روابط زناشویی، دوستی، روابط جنسی، مصرف، شغل و رضایت ناشی از آن، باورها و اعتقادات مذهبی و گرایش‌های سیاسی) نفوذ کرده است و در کل هویت فرد را که ناشی از تفسیر فرد از ترتیبات زندگی نامه‌ای خود است را به‌طور جدی تغییر داده است.

دنیای ارتباطات و تغییرات ریشه‌ای که ناشی از آن می‌باشد، چنان جهان متفاوتی خلق کرده که گروهی از نویسندگان، این تحول در عالم ارتباطات را مبدأ عصر جدیدی می‌دانند، عصری که از آن تحت عناوین مختلفی نظیر: «دهکده جهانی» (مک لوهان)، «جامعه مدنی جهانی» (دیوید هلد)، «مدرنیته دوم» (اولریش بک)، «جامعه شبکه‌ای» (مانوئل کاستلز)، «جهان رها شده» (آنتونی گیدنز)، «جامعه ارتباطی» (جیانی واتیمو) و «مدرنیته سیال» (زیگموند بومن) یاد می‌کنند (عباسی قادی، ۱۳۸۶).

Jenkins .1

Cyberspace .2

به طور کلی، دیدگاه صاحب نظران و اندیشمندان را می توان در خصوص اثرات و تبعات ناشی از اینترنت به طور عام و تأثیرات هویتی آن را به طور خاص، به سه دسته کلی تقسیم کرد: دسته اول که دیدگاه آنها به جبرگرایی معروف است، اینترنت را ساختاری عینی و بیرونی و متصلب فرض می کنند که در چارچوب آن ذهنیت افراد شکل می گیرد و کاربران آن را در سیطره خود قرار می دهند و جبری را بر آنها تحمیل می کند. دسته دوم که دیدگاه آنها به اراده گرایی معروف است، اینترنت را صرفاً به عنوان یک رشته امکانات محض در جهت تواناسازی فرد برای گردآوری انبوه اطلاعات و رشد کثرت گرایی می دانند. بالاخره دسته سوم که دیدگاه آنها به تکنورئالیسم معروف است، رویکرد بینابینی دارند؛ یعنی آنها در عین اینکه ابعاد هستی شناختی فناوری اینترنت را نادیده نمی گیرند، معتقدند که این فناوری، تعیین کننده نهایی نخواهد بود. به بیان دیگر، آنها در عین اینکه ظرفیت ها و توانایی های اینترنت را در نظر دارند، به آزادی عمل کاربران نیز توجه دارند (معینی علمداری، ۱۳۸۴: ۱۱۳-۱۱۲).

با توجه به مطالب فوق، متن حاضر بر آن است تا با واکاوی سوابق نظری و تجربی موجود به بررسی هویت دینی در تعامل با فضای مجازی اینترنت بپردازد.

۱- مفهوم دین و کارکردهای آن

دین متشکل از مجموعه ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان یافته است. این حقیقت را می توان برحسب تفاوت ادیان با یکدیگر، واحد یا متکثر، متشخص یا نامتشخص، الوهی یا غیر الوهی و نظایر آن تلقی کرد. مع ذلک به نظر می رسد که تمام پدیده های فرهنگی ای که دین می نامیم در قالب این تعریف می گنجند. "اعمالی" که (ادیان مختلف) توصیه می کنند از انجام شعائر دینی تا التزام به یک زندگی اخلاقی متغیر است. "احساساتی" که مطلوب ادیان است، از احساس خشیت و خشوع تا احساس خوشبینی نسبت به زندگی و جهان متغیر است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۰). پیتز برگر، دین را اینگونه تعریف می کند: دین اقدامی انسانی است که براساس آن نظامی مقدس ایجاد می شود، به بیان دیگر، دین نظم بخشیدن به شیوه های مقدس است و مراد از مقدس در اینجا ویژگی و کیفیت نوعی قدرت رازآلود مهیب است، قدرتی غیر انسانی و در عین حال مرتبط با او. اعتقاد بر این است که این قدرت در برخی از امور که از سوی آدمی مورد توجه قرار می گیرند، جای گرفته است. انسان با این نظم مقدس همچون واقعیتی

بی‌اندازه قدرتمند و جدای از خویش مواجه می‌شود. در عین حال واقعیت خود را به انسان نزدیک می‌کند و حیاتش را در نظمی به نهایت معنا دار به جریان می‌اندازد (تامسون، ۱۳۸۱: ۳۶).

به طور کلی دین یک پدیده فرهنگی چند ساحتی می‌باشد که دارای ابعاد مختلف شناختی، اعتقادی، مناسکی، پیامدی و عاطفی و یا تجربه دینی می‌باشد. بر این اساس مدل‌های مختلفی برای سنجش آن از سوی صاحب‌نظران مطرح شده است که یکی از رایج‌ترین آنها که از سوی پژوهشگران دینی مورد توجه می‌باشد؛ مدل گلاک و استارک (۱۹۶۵) می‌باشد. به نظر گلاک و استارک همه ادیان جهانی به رغم تفاوت‌هایی که در جزئیات دارند؛ عرصه‌های مشترکی دارند که دین‌داری در آنجا متجلی می‌شود. این عرصه‌ها که می‌توان آنها را ابعاد اصلی دین‌داری در نظر گرفت عبارتند از: بُعد اعتقادی، بُعد مناسکی، بُعد تجربی، بُعد فکری و بُعد پیامدی.

برخی جامعه‌شناسان، بعضی از ابعاد دین‌داری را مهم‌تر از ابعاد دیگر می‌دانند. دورکیم به تأسی از اندیشه‌های رابرتسون اسمیت، دین‌شناس قرن ۱۹ معتقد بود در ادیان، اعتقادات دینی از اهمیت چندانی برخوردار نیستند؛ آنچه مهم است اعمال و رفتار دینی مومنان است (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸: ۸۲-۸۱). همان بعد مناسکی دین از میان ابعاد پنج‌گانه گلاک و استارک. در حقیقت اعمال و رفتار دینی، عینی‌ترین و ملموس‌ترین بخش دین است.

جامعه‌شناسان در مورد کارکرد انسجام بخش دین اتفاق نظر دارند؛ به‌گونه‌ای که دورکیم دین را عامل همبستگی می‌داند (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۷۷). دورکیم نه به صفات فردی، بلکه به ویژگی‌های گروه‌ها و ساختارها می‌پرداخت. او بر مسائلی همچون انسجام و عدم انسجام گروه‌های مذهبی خاص تأکید می‌کرد و نه بر صفات فردی مومنان آن گروه‌ها. دورکیم حالت‌های گوناگون رفتار را در جمعیت‌های خاص و ویژگی‌های گروه‌های خاص و یا دگرگونی این ویژگی‌ها را به بررسی می‌کشید. برای مثال، افزایش چشم‌گیر در میزان خودکشی یک گروه خاص نشان می‌دهد که انسجام گروهی آن سست شده است و اعضای آن دیگر در برابر بحران‌های زندگی به خوبی محافظت نمی‌شوند. به اعتقاد دورکیم: هرگاه جامعه‌ای سخت یکپارچه باشد، آن‌جامعه اعضایش را تحت نظارت خود دارد. دورکیم یکی از عناصر عمده یکپارچگی را پهنه میدان عمل متقابل اعضای گروه با یکدیگر می‌داند. برای مثال اشتراک در آیین‌های مذهبی، اعضای گروه‌های مذهبی را به فعالیت‌های مشترک پیوند

دهنده می‌کشاند (کوزر، ۱۳۸۲: ۱۸۸). به اعتقاد او نظم جامعه ای^۱ و اخلاق، منبع اصلی همبستگی اجتماعی می‌باشد. هر جا که دارای همبستگی اجتماعی نیرومند باشد؛ این همبستگی عامل نیرومندی ارتباطشان با یکدیگر خواهد شد. اعضای هر جامعه هر چه همبسته تر باشند، روابط گوناگون بیشتری با هم و با کلیت گروه خواهند داشت.

برگر با این عقیده دورکیم که دین کارکرد اجتماعی دارد که از جمله مهم‌ترین آنها ایجاد همبستگی اجتماعی می‌باشد، موافق است و از وی تأثیر پذیرفته است. او معتقد است که ناموس اجتماعی (نظم اجتماعی) سپری در مقابل آن قضایایی است که جهان را به بی‌نظمی تهدید می‌کند. دین کارکرد نظم بخشیدن به جهان را برای انسان انجام می‌دهد. البته برگر معتقد است که دین تنها کارکرد مشروع ساختن و درک پذیر ساختن نظم اجتماعی نیست، بلکه تجاری که خارج از محدوده‌های تجربه عادی روزانه قرار می‌گیرند و ممکن است باعث از هم گسیختگی اجتماعی و نابسامانی شوند را نیز معقول می‌سازد. این تجربه‌ها عبارتند از رویاها، مرگ، بلاها، جنگ، شورش اجتماعی، خودکشی، رنج و... برگر با تاسی از وبر؛ تبیین‌های این پدیده‌ها را توجیه‌های مذهبی می‌نامد. نقش توجیه مذهبی مبارزه با بی‌هنجاری است. دین در سراسر تاریخ یکی از مؤثرترین دژهای بشر در برابر بی‌هنجاری بوده است. علاوه بر این، همانگونه که دورکیم انجام مناسک مذهبی را دارای کارکرد تلقی کرده و معتقد است که موجب حفظ انسجام گروهی می‌شود، برگر نیز معتقد است که «از آنجا که مقررات، نقش‌ها، الزام‌ها و نهادهای اجتماعی بسیار شکننده‌اند، نیاز به آن داریم که پیوسته به یادمان آورده شود که چه باید بکنیم و باید معانی متبلور در فرهنگ و نهادها همیشه به ما گوشزد گردد. این یادآوری را مناسک برای ما انجام می‌دهد. طی اجرای مناسک، تداوم میان وضع کنونی و سنت اجتماعی برقرار می‌شود و تجربه افراد اجتماع زمینه تاریخی پیدا می‌کند» (همیلتون^۲، ۱۳۸۷: ۲۸۲).

ماکس وبر دین، ارزش‌ها و جهان بینی افراد را الهام بخش رفتار آنان می‌داند. از نظر وبر دین می‌تواند بر شبکه اعتماد در بین افراد اثر مثبت بگذارد که برای روابط و مبادله اقتصادی لازم و ضروری است (فوکویاما، ۱۳۷۹: ۱۸۳). توکویل نیز دین را کلید نیرو بخش کمک کردن مردم به یکدیگر و گذشتن از منافع خودشان به خاطر دیگران می‌داند. به طور کلی، پانام هم یکی از کارکردهای مهم دین را افزایش سرمایه اجتماعی می‌داند (پناهی و شایگان، ۱۳۸۶: ۸۱).

علاوه بر موارد فوق، دین و اعتقادات دینی دارای کارکردهای فردی نیز می باشد؛ بدین گونه که رفتارها و عقاید مذهبی، تأثیر مثبتی در معنا دار کردن زندگی دارند. رفتارهایی از قبیل توکل به خداوند، عبادت، زیارت و... می توانند از طریق ایجاد امید و تشویق به نگرش های مثبت، موجب آرامش درونی فرد شوند. داشتن معنا و هدف در زندگی، احساس تعلق داشتن به منبعی والا، امیدواری به یاری خداوند در شرایط مشکل زای زندگی، بهره مندی از حمایت های اجتماعی و معنوی و...، همگی از جمله روش هایی هستند که افراد مذهبی با دارا بودن آنها می توانند در مواجهه با حوادث فشارزای زندگی، آسیب کمتری را متحمل شوند. باور به اینکه خدایی هست که موقعیت ها را کنترل می کند و ناظر بر بندگان است تا حد بسیاری، اضطراب مرتبط با موقعیت را کاهش می دهد، به طوری که اغلب افراد مؤمن، ارتباط خود را با خداوند، مانند یک دوست بسیار صمیمی، توصیف می کنند و معتقدند می توان از طریق اتکا و توسل به خداوند، اثر موقعیت های غیر قابل کنترل را به طریقی کنترل نمود (صیادی تورانلو، جمالی و میرغفوری، ۱۳۸۶: ۱۴۶). مذهب می تواند در تمامی موقعیت ها، نقش مؤثری در استرس زدایی داشته باشد و در ارزیابی موقعیت، ارزیابی شناخت فرد، فعالیت های مقابله، منابع حمایتی و... سبب کاهش گرفتاری روانی شود. بر این اساس، مدت هاست که تصور می شود بین مذهب و سلامت روان، ارتباط مثبتی وجود دارد و اخیراً نیز روان شناسان مذهب، حمایت های تجربی بسیاری را در این زمینه جلب نموده اند (لوین^۱ و تایلور^۲، ۱۹۹۸ به نقل از صیادی تورانلو، جمالی و میرغفوری، ۱۳۸۶: ۱۴۶).

۲- مفهوم هویت

دو معنای اصلی هویت؛ تمایز و تشابه مطلق است. جنکینز در کتاب "هویت اجتماعی" هویت را اینگونه تعریف می کند: «هویت یا IDENTITY ریشه در زبان لاتین دارد (IDENTITAS) که از IDEM یعنی "مشابه و یکسان" ریشه می گیرد) و دو معنای اصلی دارد. اولین معنای آن بیان گر مفهوم تشابه مطلق است: این با آن مشابه است. معنای دوم آن به مفهوم تمایز است که با مرور زمان سازگاری و تداوم را فرض می گیرد. به این ترتیب، به مفهوم شباهت از دو زاویه مختلف راه می یابد و مفهوم هویت به طور همزمان میان افراد یا اشیاء دو نسبت محتمل برقرار می سازد: از یک طرف شباهت و از طرف دیگر

Levin .1

Taylor .2

تفاوت» (جنکینز، ۱۳۸۱: ۵). اما این دو به تنهایی راه‌گشا نخواهد بود چرا که بدون توان شناختن این شباهت‌ها و تفاوت‌ها هویت معنایی نمی‌یابد. پس فعل "شناسایی" به ضرورت لازمه هویت است. توان شناسایی تمایزات و تشابهات به معنای دسته‌بندی اشیاء یا افراد در دسته‌های معین خواهد بود که هر دسته دارای شباهت در اجزاء خود و تمایز با دسته دیگری است لذا در ادامه جنکینز دو معنای دیگر به آن اضافه می‌کند: اول طبقه‌بندی کردن اشیاء و افراد و دوم مرتبط ساختن خود با چیز یا کس دیگر که به بازتابی بودن هویت در روابط اجتماعی دلالت دارد.

آنچه که از تعریف بالا قابل استنباط است این است که:

۱) هویت یک فرایند است. از آنجا که تشخیص تمایز و تشابه به معنایی نزد فرد بستگی دارد، هویت همواره با معنا ارتباط دارد و معنا نیز خصلت ذاتی اشیاء و واژه‌ها نیست بلکه در ارتباط با اشیاء یا واژه‌های دیگر به دست می‌آید. جنکینز در این باره می‌گوید: "هویت به معنا مربوط می‌شود و معنا خصیصه ذاتی واژه‌ها و اشیاء نیست، بلکه نتیجه توافق و عدم توافق است، همواره تا اندازه‌ای به اشتراک گذاشته می‌شود و تا اندازه‌ای در باب آن چون و چرا می‌شود. همچنین هویت را صرفاً می‌توان همچون یک فرایند فهم کرد، همچون بودن و شدن" (جنکینز، ۱۳۸۱: ۶). کاستلز نیز هویت را فرایند معناسازی براساس یک ویژگی فرهنگی یا مجموعه به هم پیوسته‌ای از ویژگی‌های فرهنگی می‌داند که بر منابع معنایی دیگر اولویت داده می‌شود. به اعتقاد او هویت منبع معنا برای کنش‌گران است و به دست آنها از رهگذر فرایند فردیت بخشیدن ساخته می‌شود. به نظری همان‌گونه که نقش‌ها کارکردها را سازمان می‌دهند، هویت‌ها نیز به معنا سازمان می‌بخشند. از این دیدگاه هویت مفهومی است که دنیای درونی یا شخصی را با فضای جمعی اشکال فرهنگی و روابط اجتماعی ترکیب می‌کند (کاستلز، ۱۳۸۲: ۲۲-۲۳). هویت‌ها معنایی کلیدی هستند که ذهنیت افراد را شکل می‌دهند و مردم به واسطه آنها نسبت به رویدادها و تحولات محیط زندگی خود حساس می‌شوند. مردم به دیگران می‌گویند که چه کسی هستند و مهم‌ترین آنکه به خودشان نیز می‌گویند که چه کسی هستند و سپس می‌کوشند به گونه‌ای رفتار کنند که از آن کسی که تصور می‌کنند هستند، انتظار می‌رود. (تاجیک، ۱۳۸۴: ۱۳-۱۰).

۲) وجود دیگری در فرایند هویت‌یابی مفروض پنداشته شده؛ چرا که شباهت و تفاوت در میان حداقل دو شیء یا دو فرد معنا دارد یا به عبارتی دیگر؛ هویت‌یابی خود نسبت به رابطه با دیگری

می‌گردد. رابطه میان خود و دیگری رابطه‌ای دو طرفه است. به گونه‌ای که در غیاب یکی، دیگری معنا نخواهد داشت. نتیجه تمایز میان خود و دیگری ایجاد مرزبندی‌های هویتی در جهان اجتماعی است. این مرزها در تعامل میان اعضای گروه‌های دارای هویت متفاوت ایجاد می‌شود. «هویت بیشتر به فرآیندهای مرزبندی می‌پردازد تا به خود مرزها» (جنکینز، ۱۳۸۱: ۱۶۷).

نکته حایز اهمیت در اینجا، اجتماعی بودن هویت‌های انسانی است. یعنی همه هویت‌های انسانی، اجتماعی هستند. لذا هویت مجموعه‌ای از اطلاعات بنیادین و ذاتی نیست که مستقل از اجتماع وجود داشته باشد؛ بلکه در فرایند ارتباط با اجتماع کسب می‌شود. جنکینز می‌گوید: «اگر هویت شرط ضروری حیات اجتماعی است، عکس آن نیز صادق است؛ یعنی هویت فردی که در خویشتنی تجسم یافته جدا از سپهر اجتماعی دیگران، معنادار نیست. افراد، یگانه و متفاوتند اما خویشتنی به طور کامل در اجتماع ساخته می‌شود؛ یعنی در فرآیندهای اجتماعی شدن اولیه و متعاقب آن در فرآیند جاری تعامل اجتماعی که در چهارچوب آنها افراد در طول عمرشان خود و دیگران را بازتعریف می‌کنند» (همان، ص ۳۵).

۳) این فرایند بازاندیشانه^۱ است. فرد در این فرایند هویت‌یابی، موجودی منفعل نیست بلکه عاملی فعال در معناداری و تفسیر است. جنکینز فرایند هویت‌مندی را براساس دیالکتیک درونی - برونی تحلیل می‌کند که فرایندی بازاندیشانه است. دیالکتیک درونی - برونی، که توأمان شناخت خود و دیگران را باعث می‌شود، بیان‌گر رابطه دو سویه میان هویت و اجتماع است، به طوری که از یک سو؛ هویت شرط ضروری برای حیات و تعامل اجتماعی محسوب می‌شود و از سوی دیگر بدون مشارکت در تعاملات اجتماعی هویت‌یابی امری ناممکن است و هویت جدا از سپهر اجتماعی دیگران اصولاً معنادار نیست. گیدنز نیز هویت را امری کاملاً بازاندیشانه می‌داند که فعالانه ساخته می‌شود، به نظر او: «"هویت" شخصی، برخلاف "خود" به عنوان پدیده‌ای عام، مستلزم آگاهی بازتابی است. "هویت" در واقع همان چیزی است که فرد، چنانکه در اصطلاح خودآگاهی آمده است، به "آن" آگاهی دارد. به عبارت دیگر؛ هویت شخصی چیزی نیست که در نتیجه‌ی تداوم کنش‌های اجتماعی فرد به‌وتفویض شده باشد، بلکه چیزی است که فرد باید آن را به‌طور مداوم و روزمره ایجاد کند و در فعالیت‌های بازتابی خویش مورد حفاظت و پشتیبانی قرار دهد» (گیدنز، ۱۳۸۳: ۸۱).

۳- مفهوم هویت دینی

هویت دارای لایه ها و سطوح مختلفی می باشد که یکی از عملی ترین گونه های لایه بندی هویتی، بحث هویت در سطوح دوگانه هویت فردی یا شخصی و اجتماعی است (احمدی، ۱۳۸۲: ۷).
بدین ترتیب:

الف- هویت شخصی: بنیادی ترین و نخستین آگاهی هویتی انسان، شناخت خویش براساس رابطه با خانواده و جنسیت است. بنابراین هویت شخصی به رابطه میان فرد با خانواده و خویشاوندان و در درجه دوم به جنسیت خود بر می گردد. این نخستین و رایج ترین سطح هویتی در جامعه بشری است. بدین ترتیب هویت شخصی از گوناگونی برخوردار نیست و فرد دارای تنها یک هویت خانوادگی و یک هویت جنسیتی (زن یا مرد) است (همان، ص ۸).

ب- هویت اجتماعی: هویت اجتماعی به واقع دومین مرحله شناختی و عمل هویتی است. برخلاف سطح نخست، سطح دوم هویت یعنی هویت اجتماعی دارای گوناگونی بسیاری است. در این مرحله انسان با لایه های دیگر هویتی نظیر محله، شهر، کانون آموزشی و گونه های دیگر همچون قومیت، مذهب و ملیت آشنا می شود. در تعریف هویت اجتماعی می توان گفت: هویت جمعی به طور عمده به انتساب یا عضویت فرد به یک جمع یا گروه و در نتیجه شباهت او با سایر اعضای جمع مربوط می شود (قادرزاده و قادرزاده، ۱۳۹۰: ۱۲۸). به این ترتیب اگر اعضای گروه روی معانی رفتارها به توافق و برداشت های مشترک نرسند؛ نمی توانند هویت های گروهی مطلوب خویش را ایجاد نمایند (بورک، ۲۰۰۴ به نقل از باهنر و جعفری کیدفان، ۱۳۸۹: ۱۳۲).

تاجفل هویت اجتماعی را با عضویت گروهی پیوند می زند و عضویت گروهی را متشکل از سه عنصر می داند:
۱- عنصر شناختی: آگاهی از اینکه فرد به یک گروه تعلق دارد.

۲- عنصر ارزشی: فرض هایی درباره پیامدهای ارزشی مثبت یا منفی عضویت گروهی.

۳- عنصر احساسی: احساسات نسبت به گروه و نسبت به افراد دیگری که رابطه ای خاص با آن گروه دارند (تاجفل^۱، ۱۹۷۸: ۶۳). در تئوری هویت اجتماعی تاجفل و ترنر^۲ یک شخص تنها یک «خود شخصی» ندارد، بلکه دارای چندین خود است که با چرخه های عضویت گروهی همخوانی

Tajfel .1

Tajfel & Turner .2

دارد. زمینه‌های متفاوت اجتماعی ممکن است یک شخص را به فکر کردن، احساس کردن و عمل کردن بر مبنای «رده خود» شخصی، خانوادگی یا ملی‌اش برانگیزاند (ترنر و دیگران^۱، ۱۹۸۲). طبق تعریف این محققان، هویت اجتماعی برداشت افراد از خود است که از عضویت ادراک شده، در گروه‌های اجتماعی ناشی می‌شود (هوک و واگهان^۲، ۲۰۰). هویت جمعی را می‌توان روح و اساس جامعه تلقی کرد زیرا بدون هویت جمعی، نه اجتماعی وجود خواهد داشت و نه زمینه‌ای برای تعاملات اجتماعی فراهم می‌شود. هنگامی که عنوان می‌شود انسان موجودی اجتماعی است این بدین معناست که بدون هویت‌های جمعی، انسان موجودیت خود را از دست خواهد داد. هر چند برخی از جامعه‌شناسان معاصر نظیر آنتونی گیدنز بر اهمیت هویت شخصی در دوران مدرنیته تأکید دارند، اما برجسته شدن بحث هویت در دهه‌های اخیر، به طور عمده ناشی از اهمیت روز افزون هویت‌های جمعی بوده است. به همین جهت، بخش عمده‌ای از ادبیات دانشگاهی در حوزه علوم اجتماعی به جنبه‌های مختلف هویت جمعی اختصاص یافته است (آبدلال و دیگران، ۲۰۰۵: ۱ به نقل از قادرزاده و قادرزاده، ۱۳۹۰: ۱۲۸). برخلاف سطح نخست، سطح دوم هویت؛ یعنی هویت جمعی، دارای گوناگونی بسیاری می‌باشد که از مهم‌ترین آنها می‌توان به هویت‌های ملی، قومی و دینی اشاره کرد.

یکی از ابعاد و لایه‌های هویت جمعی، هویت دینی می‌باشد. در بحث هویت دینی، برخورداری از دین و آموزه‌های دینی مشترک در جامعه مورد توجه قرار می‌گیرد. در واقع می‌توان گفت که هویت دینی، فلسفه زندگی و حیات فرد را شکل می‌دهد. به عبارت دیگر، انسانی که دارای هویت دینی و مذهبی است، بقاء و دوام خود را در اجرای احکامی می‌بیند که مذهب بر آن تأکید دارد (نیازی و ولایتی، ۱۳۹۰: ۱۳۹). لذا باید خاطر نشان کرد که علی‌رغم شدت یافتن فرایندهای توسعه و نوسازی و جوامع کنونی، دین همچنان در تمام ابعاد خود به عنوان منبع مهم هویت و معنا بخشی در جهان متجدد به شمار می‌رود (شریف زاده و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۰۷).

به طور کلی هویت دینی به معنای احساس تعلق و تعهد فرد نسبت به باورها، احکام و ارزش‌های دینی است. هویت دینی به عنوان هویت جمعی متضمن آن سطح از دین‌داری است که با مای

1. Turner et al.

2. Hogg & Vaughan.

جمعی یا همان اجتماع دینی یا امت مقارنت دارد (دوران، ۱۳۸۸: ۸۴). علاوه بر این، هویت دینی از دیدگاه روان‌شناختی به رابطه آدمی با دین و عوامل آن، میزان تعلق و گرایش‌های فرد بر حول ارزش‌ها و موازین دینی و چگونگی تأثیر آنها در زندگی او در نظر گرفته شده است که دارای ابعادی همچون: رابطه فرد با خویشتن، رابطه فرد با خدا، رابطه فرد با جهان هستی، رابطه فرد با جامعه است (حاجیانی، ۱۳۸۸: ۴۵۴ نقل از بختیاری و فرخی، ۱۳۹۱: ۶۲).

موضوع هویت دینی و الگوی ارتباط آن در هر دینی متفاوت می‌باشد؛ چرا که هویت دینی به شدت به ماهیت و تاریخ ادیان، تاریخ جنبش‌های مذهبی و نوع عقاید دینی مربوط می‌شود. بنابراین در اندازه‌گیری هویت دینی در هر دین خاص باید به ترجیحات دینی، نوع طبقه بندی فرقه‌ها و ارزش‌ها و نگرش‌های دینی هر کدام توجه کرد. در واقع هویت دینی شناخت ارزش‌ها و احساسات تعلق فرد نسبت به عضویت در اجتماع دینی خاص قلمداد می‌گردد (جاکوبسون^۱، ۱۹۹۸ نقل از شریف‌زاده و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۰۸).

چرا که با توجه به تئوری هویت اجتماعی تاجفل، هویت دینی عبارت است از: "تعریف شخص از خود براساس داشتن تعلق نسبت به دینی خاص به همراه ملاحظات ارزشی و احساسی مترتب با آن".

۴- مفهوم فضای مجازی و اینترنت

فضای مجازی، مفهومی است که با اینترنت ارتباط دارد، اما با آن یکی نیست. ارتباطات مجازی قبل از اینترنت شروع شد و بعدها این ارتباطات و تعاملات در اینترنت ادامه یافت. محیط مجازی همچون لایه‌ای بر محیط واقعی قرار می‌گیرد، بدون آن که با آن درگیر شود. ورود به محیط مجازی همچون سفر به منطقه‌ای غیر واقعی است که از داده‌های انفورماتیکی ذخیره شده در کامپیوترزاده شده است. محیط مجازی در معنی لغت شناسانه این واژه، حالتی ناکجا آباد دارد، چرا که بی‌مکان است. بدین ترتیب، تجربه‌ای چند بعدی است که کاملاً یا به طور نسبی از طریق کامپیوتر خلق می‌شود و هر استفاده‌کننده‌ای می‌تواند از طریق ادراک وجود یا هویت آن را تایید نماید. برخی ویژگی‌های این جهان مجازی عبارتند از: ۱- بی مکانی ۲- فرا زمانی ۳- صنعتی بودن محض ۴- عدم

Jacobson .1

محدودیت به قوانین مدنی متکی بر دولت - ملت ها ۵- از معرفت شناسی تغییر شکل یافته پسامدرن برخوردار بودن ۶- قابل دسترسی بودن به طور همزمان ۷- روی فضا بودن و برخورداری از فضاهای فرهنگی، اعتقادی، اقتصادی و سیاسی جدید (عاملی، ۱۳۸۲).

فضای مجازی اینترنت را می توان به سرزمینی مجازی دارای زندگی های مجازی و جوامع مجازی تشبیه کرد؛ چرا که در این فضا زندگی ها و جوامع با همان درجه از واقعیت فیزیکی جامعه های واقعی وجود ندارند. با حضور فضای سایبرنتیک، مجاز جایگزین واقعیت می شود و چنین فضایی به این جهت، مجازی نامیده می شود که حضور قابل لمس فیزیکی با واقعیت فیزیکی ندارد، بلکه فقط در جهان الکترونیک، تکنولوژی های ارتباطی، انعکاسی انتزاعی دارد. این فضا قابلیت انتقال سریع و آنی داده ها را امکان پذیر می نماید و در حقیقت فاصله های جغرافیایی و زمانی موجود را از میان می برد (محسنی، ۱۳۸۰: ۷۲).

اینترنت وسیله ای ارتباطی و فضای سایبرنتیک محیطی است که امکان تولید فضا را برای کسانی که به صورت مادی در قالبی اجتماعی - فرهنگی قادر به ایجاد فضایی تعاملی نبوده و یا در تولید و ساخت آن با مشکل مواجه اند، فراهم آورده است (میردامادی، ۱۳۸۰: ۱۰۹). اینترنت نه فقط یک محیط، بلکه چندین محیط محسوب می شود. اگرچه بین انواع محیط های گوناگون اینترنت همپوشانی های فراوانی وجود دارد، با این حال هر کدام دارای ویژگی های خاص خود می باشند و از نظر برخی مشخصه های بنیادین، اثراتی که تجربه این محیط ها بر رفتار کاربران دارند، با یکدیگر متفاوت می باشد. اینترنت بیشتر به مجموعه ای از مکان های مجازی شباهت دارد که در هر یک از آنها افرادی با دل بستگی های مشترک، می توانند تبادل داده نمایند، با هم کار کنند، داستان تعریف کنند و با یکدیگر شوخی کنند، پیرامون سیاست به بحث بپردازند و یا بازی کامپیوتری انجام دهند (والاس، ۱۳۸۲: ۴۰-۵۰). به بیان دیگر؛ اینترنت فقط ابزاری الکترونیک با قابلیت های تازه برای دیجیتالی کردن پیام ها نیست؛ بلکه فراتر از آن، دنیای مجازی حاصل از انقلاب دیجیتالی است که همانند سایر انقلاب ها، تصویری نوین از جهان عرضه می کند، ارزش های اجتماعی را متحول می سازد و امکاناتی را برای نمایش خویشتن در مقابل دیگری فراهم می آورد و فناوری های جدید رایانه ای - ماهواره ای، و سایر آن را مهیا می کند (معینی علمداری، ۱۳۸۴: ۱۱۰). اینترنت همچنین فضایی است که امکاناتی را فراهم کرده و محدودیت هایی را تحمیل می کند؛ از طرفی محدودیت های مکانی را درنور دیده و ارتباطات

همزمان را ممکن می‌کند، فرد فاقد جسم شده و لذا توان او در گذشتن از محدودیت‌های جسمش بالا می‌رود و عناصر تهدید کننده زیادی که در محیط جسمانی واقعی خطرناکند در این فضا اهمیت‌شان را از دست می‌دهند. اما همین فقدان جسمیت مانند شمشیر دولبه کار می‌کند یعنی هم به فرد اجازه جولان می‌دهد و هم به واسطه گرفتن تجربه خطر پذیری، بسیاری از یادگیری‌های واقعی از دست می‌رود. در واقع دیالوگ انسان‌ها به ترکیب ظریف و پیچیده‌ای از حرکات جسم نظیر پلک زدن‌ها، خیره نگاه کردن‌ها، استیل بدن نسبت به طرف مقابل و بسیاری ظرایف دیگر بستگی دارد. لذا درکی از رابطه با حضور جسمانی ممکن می‌شود که هیچ شبیه سازی مجازی قدرت بازسازی این پیچیدگی‌ها را ندارد. لذا "آنچه که در حضور از راه دور از دست می‌رود، امکان تسلط من بر حرکت بدنم، برای به دست آوردن تسلط بهتر بر جهان است" (دریفوس^۱، ۱۳۸۳: ۹۹).

۵- چارچوب نظری

در متن حاضر برای تبیین نظری موضوع هویت دینی در تعامل با فضای مجازی اینترنت از رویکردهای نظریه «منش و میدان» پیر بوردیو و در تکمله پایانی آن از هویت بازاندیشانه آنتونی گیدنز استفاده می‌شود. نظریه «منش و میدان» بوردیو به منظور چگونگی ارتباط ساختار و کنش مطرح ساخته است. در ادامه به این رویکرد نظری پرداخته می‌شود: بوردیو مدعی است که بهترین شیوه برای بررسی تجربی رابطه پویایی بین ساختار و کنش، تحلیل رابطه ای ذائقه‌ها و کنش‌های اجتماعی است. منظور او از اصطلاح رابطه‌ای آن است که موقعیت‌های نسبی کنش‌گران در فضای اجتماعی نظم دهنده ذائقه‌ها و کنش‌ها هستند. این تحلیل رابطه‌ای بر سه مفهوم محوری مبتنی است. موقعیت‌ها^۲ (میدان‌ها، عرصه‌ها و یا حوزه‌ها)، منش‌ها^۳ (عادت و آراه) و موضع‌گیری‌ها^۴ (کنش‌ها). موقعیت‌هایی که کنش‌گران در فضای اجتماعی اشغال می‌کنند با یکدیگر مرتبط می‌باشند. ممکن است بر حسب شغل، سواد و یا حتی نزدیکی به قدرت تعریف شود. اینکه موقعیت‌ها دقیقاً چگونه سنجیده می‌شوند؛ مهم نیست، آنچه اهمیت دارد؛ این است که بدانیم افراد دعوی‌هایشان را درباره

1. Dryfus.

2. Positions.

3. Habitus.

4. Position-taking.

رسیدن به منزلت‌های اجتماعی بر آنها مبتنی می‌سازند و به این ترتیب برای درک جایگاه خود در جهان از آنها استفاده می‌کنند. موقعیت‌ها یا عرصه‌ها از طریق نوعی فرایند موضع‌گیری (کنش‌ها) حفظ می‌شوند و با هم ارتباط برقرار می‌کنند. به عنوان نمونه، برخی از موقعیت‌های اجتماعی از طریق سبک لباس پوشیدن، فعالیت‌های اوقات فراغت و انتخاب‌های مصرفی مشخص و متمایز می‌شوند. بورديو تأکید می‌کند که بین موقعیت‌های موجود در ساختار اجتماعی و کنش‌های مرتبط با آنها هیچ رابطه مکانیکی و مستقیمی وجود ندارد. یک موقعیت واحد را در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، مجموعه‌های متفاوتی از موضع‌گیری‌ها و یا کنش‌ها مشخص و متمایز می‌کنند (جلایی پور و محمدی، ۱۳۸۸: ۳۱۷).

اگر هیچ رابطه مستقیمی بین کنش‌ها و موقعیت‌ها وجود ندارد؛ پس چه چیزی آنها را به هم پیوند می‌دهد؟ بر پایه استدلال بورديو، منش یا عادت‌واره محل برخورد ساختار و کنش است. بورديو گروه‌های اجتماعی از جمله طبقات اجتماعی را بر مبنای منش تعریف می‌کند؛ زیرا افرادی که در ساختار اجتماعی موقعیت یکسانی را اشغال می‌کنند؛ منش مشابهی دارند. اما نمی‌توان منش و یا عادت‌واره‌ها را مستقیماً مورد مشاهده قرار داد. به همین دلیل؛ مطالعات تجربی بورديو اغلب از روش واحدی پیروی می‌کند. او ابتدا خطوط کلی عرصه اجتماعی، موقعیت‌ها و فضای نمادین کنش‌ها را ترسیم و چگونگی انطباق‌پذیری شان را نشان می‌دهد. سپس از این انطباق یا تناظر برای بازسازی منش و یا عادت‌واره‌ای استفاده می‌کند که آنها (عرصه و کنش) را به هم می‌پیوندد. منش و یا عادت‌واره به مجموعه‌ای نسبتاً ثابت از خلق و خواها گفته می‌شود که محصول تجربه‌های کنش‌گران در موقعیت‌های خاصی در ساختار اجتماعی است. ساختاری که کنش‌ها و باز نمودها را تولید می‌کند و به آنها نظم می‌بخشد (همان، ص ۳۱۸). به بیان دیگر، منش یا عادت‌واره نوعی آمادگی عملی، نوعی آموختگی ضمنی فراست، نوعی تربیت یافتگی اجتماعی از نوع ذوق و سلیقه است که به عامل اجتماعی (کنش‌گریک حوزه یا عرصه) این امکان را می‌دهد که روح قواعد، آداب، جهت‌ها، روندها، ارزش‌ها و دیگر امور حوزه خاص خود (حوزه علمی، اقتصادی، ورزشی، هنری، سیاسی، فرهنگی و...) را دریابد؛ درون آن پذیرفته شود؛ جا بیفتد و منشأ اثر شود. به بیان ساده‌تر؛ عادت‌واره نوعی تربیت غیرمستقیم است که باعث می‌شود فضائل یا زئائل پذیرفته شده در یک اجتماع، به سهولت به صورت ملکه بدون نیاز به تأمل و تکلف از کنش‌گران اجتماعی سر بزند (بورديو، ۱۳۹۰: ۱۶). لذا

منش یا عادت‌واره پایه ساختارهای ذهنی یا شناختی مسلط در میدان معین است. عاملان به خاطر منش‌هایی که دارند؛ به خودی خود انتخاب‌های خود را محدود می‌سازند بی‌آن‌که نیازی به محاسبه برای این کار داشته باشند؛ الزاماتی که در تصمیم‌گیری بر آنها سنگینی می‌کند به نظرشان نمی‌آیند؛ به ویژه بار گذشته، با تاریخی که به دوش می‌کشند؛ چرا که درونی شده، جسمانی شده و طبیعی جلوه می‌کنند. منش یا عادت‌واره به ما این امکان را می‌دهد که به طور طبیعی در میدان (عرصه یا حوزه) معینی بی‌آن‌که نیازی به تفکر درباره همه اعمال و حرکات خود داشته باشیم زندگی کنیم (شوپره و اولیویه، ۱۳۸۵: ۷۸).

بنابراین عادت‌واره و منش، پایه فهم ما از جهان است. برای آن‌که بتوانیم در جهان اجتماعی زندگی کنیم؛ نیازمند نوعی گرایش کنش و آگاهی هستیم که آن را منش در اختیار ما قرار می‌دهد؛ چرا که منش به ما می‌آموزد که عرصه‌های مختلف اجتماعی دارای چه قواعد بازی و آدابی می‌باشند و ما با درونی کردن آن قواعد و آداب، از خود کنش‌نشان می‌دهیم. ما از این طریق می‌آموزیم که چه چیزهایی پذیرفتنی و درست و نیز غیرقابل پذیرفتنی و نادرست می‌باشند. به ما می‌آموزند که وجود نابرابری و تمایز را در جامعه خود بپذیریم. این نابرابری که غالباً بازنماگر طبقات با سایر ابعاد ساختار اجتماعی است؛ به تدریج به صورت امری طبیعی جلوه‌گر می‌شود. ما از آنچه می‌توانیم به طور معقول انتظار داشته باشیم می‌آموزیم و آن را در منش خود ادغام می‌کنیم. این امر نحوه انتخاب ما را در زندگی مان همچون انتخاب‌های شغل، رشته تحصیلی، تصمیم‌گیری‌ها، نوع تفریح، ازدواج و نحوه تربیت فرزندان تحت تأثیر قرار داده و جهت آن را مشخص می‌کند. علاوه بر این بوردیو برسرشت اجتماعی منش تأکید دارد. حتی هنگامی که درباره منش یک فرد و نه یک گروه اجتماعی صحبت می‌کنیم؛ باز هم در باب پاره‌ای از خلق و خوی درونی شده که محصول تعامل اجتماعی هستند؛ سخن می‌گوییم. بنابراین منش، امری اجتماعی است؛ درست به همان معنا که مفهوم «خود» در نوشته‌های جورج هربرت مید (بنیان‌گذار مکتب تعریف اجتماعی) امری اجتماعی است (جلایی پور و محمدی، ۱۳۸۸: ۳۱۹ و ۳۲۳).

اغلب به بوردیو ایراد گرفته می‌شود که تعیین‌گرا است و این تعیین‌گرایی را با مفهوم منش یا عادت‌واره در فکر او پیوند می‌دهند. اما به نظر او منش همان سرنوشت نیست که گاه در آن دیده‌اند. او اغلب بر محدوده «بازی»‌ای که منش میسر می‌سازد؛ تأکید کرده است و می‌گوید: در عین حال

که منش حفاظت کلی از نظم رفتاری انسان را به عهده دارد؛ امکان فی البداهگی را از او نمی‌گیرد. همچنین منتقدان طریقه‌ای را که خصلت بر اعمال فرد تأثیر می‌گذارد، سازو کار خوانده‌اند. اما بورديو مشخص کرده که وجوه مختلف منش، همان قدر با الزام مکانیکی بودن آن منافات دارد که با آزادی بازاندیشانه عاملان.

منش، محدوده‌ای برای آزادی عمل عاملان باقی می‌گذارد و همچنین می‌توان گفت که قبول الزامات از طرف فرد، در میدانی معین نوعی آزادی هم برای او در پی دارد؛ حتی امکان آفرینندگی را برای او فراهم می‌آورد (یک موسیقی‌دان هرگز نخواهد توانست آزادانه به کار تصنیف بپردازد مگر آن‌که طرح‌واره‌های عملی و هنجارهایی را با ساختن سلسله‌نت‌ها و با مطالعه ترکیب فهمیده باشد). در مفهوم منش یا عادت واره چیزهای بیش از الزامات اجتماعی و جسمانی‌سازی ضروری آنها وجود دارد: سخن از فلسفه ظرفیت‌ها یا آموزه‌هایی است که ثمره عقلانیت عملی هستند و غیر قابل تقلیل به عقل نظری می‌باشند (شوپره و اولیویه، ۱۳۸۵: ۸۰-۷۹).

از رویکرد نظری مطرح شده بورديو در رابطه با منش و میدان و یا عادت واره و عرصه (فضا) در رابطه با موضوع تحقیق یعنی هویت دینی در تعامل با فضای مجازی اینترنت می‌توان چنین ادعان داشت که شبکه‌های ارتباطی با سرعت شگفت‌آوری باعث انتقال اطلاعات و تصاویر در سراسر دنیا شده‌اند و فواصل فضایی و مکانی که پیش از این بین افراد و سازمان‌ها در سراسر دنیا وجود داشت را از بین برده و مهارت‌های متعددی نظیر انتقال داده‌ها و ارتباط از راه دور را امکان‌پذیر ساخته‌اند (کاستلز، ۱۳۸۰: ۴۸). دکتر سعید رضا عاملی (۱۳۸۲) ارائه‌کننده تئوری "دو جهانی شدن"ها در تعریف این عصر جدید می‌گوید: جهان امروز جهانی است که دائماً "تولیدات خلق الساعه" و فنا و نابودی‌های آنی را خصوصاً در حوزه فرهنگ عامه می‌پروراند؛ جهانی است که جامعه انسانی را مواجه با "دو جهان موازی" نموده است؛ "جهان اول: جهان واقعی" و "جهان دوم: جهان مجازی". جهان اول؛ جهانی است که در آن زندگی و فعالیت اجتماعی عینی جریان دارد. جهان دوم؛ جهانی است که انسان را در مواجهه با "واقعیت‌های مجازی" قرار می‌دهد. در جهان مجازی؛ انسان با سرزمینی بی مرز و چند فرهنگی و در عین حال برخوردار از "فضای واحد" مواجه است. جهان دوم؛ جهانی است با قاعده‌های خاص و در عین حال خالی از هر نوع قانون و ضابطه عقلانی. جهان مجازی؛ جهانی است با جهت‌گیری‌های مشخص و در عین حال فارغ از هر نوع جهت‌گیری ماندگار و هزاران خصیصه متضاد که هم در درون

این جهان مشخص شده است و هم در مواجهه با جهان واقعی موجب تولید تضاد، تناقض و امور متزاحم می‌شود؛ تضادهایی که ضمن به وجود آوردن ظرفیت‌های جدید و همچنین توسعه قدرت انتخاب، عامل بن بست، سردرگمی و ناکامی‌های جبران‌ناپذیر نیز می‌تواند باشد.

بدیهی است که تقسیم‌بندی جدید جهان به جهان اول و جهان دوم بر تقسیم‌بندی‌های قدیم جهان به جهان عقب افتاده، در حال توسعه و توسعه یافته مبتنی نیست؛ مبنای تقسیم شمال و جنوب را هم مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه این تقسیم‌بندی متکی بر "واقعیت" و "مجاز"، "مصدق" و "معنی" است (عاملی، ۱۳۸۲: ۱۴۵-۱۴۴). در واقع، در درون این دو جهان، که مانند دو قلوهای به هم چسبیده در تعامل با یکدیگرند و بدون یکدیگر استمرار حیات اجتماعی آنها ممکن نیست، دو واقعیت در جریان است که یکی "واقعیت طبیعی" و دیگری "واقعیت مجازی" (عاملی، ۱۳۸۳: ۵۳).

افراد در ارتباط با گسترش فراگیر واقعیت مجازی، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند؛ دسته‌ای که با این فضا آشنا هستند و عده‌ای که از این فضا بیگانه‌اند. متعاقب انفکاک یا اتصال به این فضا، انتظار می‌رود دو نوع نگرش نیز به وجود آید. چرا که اساساً این دو جهان دارای خصوصیات و شرایط متفاوتی هستند و لذا هر یک مستلزم شکل‌گیری شیوه خاصی از حیات و نوع خاصی از نگرش هستند. این تفاوت تا حدی است که دیوید گلرنتر^۱ هشدار می‌دهد:

"ما در آستانه برخورد و جنگ هستیم. بخشی از مردم در حال ساخت سامانه‌های کامپیوتری به عنوان کلیساهای جامعه دوران هستند، در حالی که سایرین کاملاً با این فضا نامأنوس و بیگانه هستند. این وضع در دل خود بزرگ‌ترین خطر تصادم فرهنگی را نهفته حمل می‌کند" (هایم، ۱۹۹۸: ۳۳ به نقل از صارمی، ۱۳۸۴: ۲). بنابراین، عرصه زندگی مجازی به واسطه ویژگی‌هایی که بر آن مترتب می‌باشند؛ در بردارنده منش‌ها یا عادت‌واره‌های خاصی می‌باشد که موجب متمایز شدن سلیق، ذائقه‌ها، ارزش‌ها و نگرش‌ها و به طور کلی موضع‌گیری‌های کنش‌گران این عرصه با کسانی می‌شود که در این عرصه قرار ندارند.

بیان فوق، با طرح دیدگاه آنتونی گیدنز در رابطه با هویت بازاندیشانه که آن را خاص دنیای مدرن می‌داند؛ کامل می‌گردد. از نظر گیدنز، در دوره پیش مدرن زمان و فضا همواره به مکان و موقعیت بازیگران اجتماعی پیوند داشت. یعنی مکان تابع زمان بود و کنش‌گران اجتماعی با توجه به موقعیتی

David Gelernter .1

که داشتند در زمان، محدود و محبوس بودند. اما در دوره‌ی مدرن و با توجه به رشد تکنولوژی‌های ارتباطی، زمان و فضا خصلتی انتزاعی یافته و در نقشه‌ها و ساعت‌ها نمود می‌یابد و باعث می‌شود مستقل از هر گونه موقعیت اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد. *فاصله‌گذاری زمان - فضا/مکان توسعه روابط اجتماعی را از "قید و بند ویژگی‌های محلی می‌رهند و آنها را در فواصل زمانی - فضایی دوردست، از نوبت‌زمینه‌های اجتماعی دیگری ترکیب می‌کند"* (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۷).

پدیده جهانی شدن، مدرنیته را (به معنای جامعه مدرن) رادیکالیزه‌تر می‌کند؛ یعنی حق انتخاب و حق داشتن سبک‌های زندگی را که قبلاً مختص اقلیت فرهیخته جامعه بود، به کمک فضای باز اطلاع‌رسانی به زندگی روزمره عموم مردم تسری می‌دهد. در واقع مدرنیته رادیکال باعث می‌شود روند سنت‌زدایی که مخالف تقدیر است به سرعت پیشروی کند. اگر در دوره مدرنیته متعارف از قلمروی عمومی سنت‌زدایی می‌شد، در دوره مدرنیته متأخر^۱ یا مدرنیته رادیکال از قلمروی خصوصی نیز سنت‌زدایی می‌شود. منظور گیدنز از «سنت‌زدایی»، با «سنت‌شکنی» تفاوت عمده‌ای دارد. منظور بازخوانی و قرائت جدید سنت در پرتو عقل نقاد و شکاک است که دیگر هیچ شالوده و بنیانی یقینی بر پایه حقیقت اعتقادی ندارد. لذا نظارت بازاندیشانه که ذاتی فعالیت بشر است در مدرنیته شدت می‌یابد. اگر در مدرنیته متعارف «سیاست‌رهایی بخش»^۲ وجه غالب فعالیت باشد که هدف آن آزادی از بند استثمار، نابرابری، بی‌عدالتی و جستجوی عدالت و مشارکت دموکراتیک بود، در مدرنیته متأخر، «سیاست‌زندگی»^۳ غالب است که در آن هم «غایت» و هم «ابزار» سیاسی، دگرگونی «خود» می‌باشد. *سیاست‌زندگی مبتنی بر تلاش، انتخاب و بازاندیشی و تعامل فرد در میان گزینه‌های گوناگون در محیطی بازاندیشانه است که دیگر سنت‌نقشی در ارایه الگو و معیار در زندگی روزمره ندارد* (گیدنز، ۱۳۷۸: ۸۱). بنابراین از این منظر؛ نگرش شخص چیزی نیست که در نتیجه تداوم کنش‌های اجتماعی فرد به او تفویض شده باشد، بلکه چیزی است که خود باید آن را به طور مداوم و روزمره ایجاد کند و در فعالیت‌های بازتابی خویش مورد حافظت و پشتیبانی قرار دهد. به هر حال در نگاه گیدنز، رشد بازاندیشی یکی از مهم‌ترین شاخص‌های دنیای جدید است، تا جایی که یکی از عناوینی که او برای جامعه جدید برمی‌گزیند "جامعه بازاندیشانه" است. پروژه بازاندیشانه فرد

1. late modernity.

2. emancipatory politics.

3. life politics.

یکی از لوازم این جامعه جدید است و رسانه‌ها از مهم‌ترین عوامل این بازانديشي محسوب مي شوند که موجب شکل‌گيري نگرش‌هاي مدرن در مقابل نگرش‌هاي سنتي مي شوند.

هويت را نيز بايد در چنين فضاى بازتابي مورد تحليل قرار داد؛ در متن چالش‌هاي دنياي مدرن که سنت و طبيعت مرجعيت خود را از دست داده‌اند و فرد در يک فضاى آکنده از اطلاعات که فضاى مجازي اينترنت مي تواند يکي از بسترهاي آن باشد؛ دائماً به تأمل در مورد هستي و هويت خویش مي پردازد؛ در هويت بازتابي يا بازانديشانه ارزش‌ها، احساسات و شناخت بيشتر مورد بازيني و نقد قرار گرفته و فرآيند شک‌انديشي در مورد آنها، به آنها ويژگي سيال و بازتابانه داده است. فردي که هويت ديني بازتابانه دارد، حقايق و ارزش‌هاي ديني را کمتر امور مطلق ديده؛ بلکه براي آنها بيشتر منزلت نسبي قائل است و بيشتر، اين حقايق و ارزش‌ها را مورد پرسش و بازيني قرار داده و احساسات منعطف‌تر و شک‌انديشانه‌تر نسبت به دين دارد. مطالعات و تحقيقات انجام شده در رابطه با تأثيرات هويتي فضاى مجازي اينترنت، خود مويد اين ادعا مي باشد. به عنوان نمونه مي توان به مطالعات عباسي قادي (۱۳۸۶)، سفيري و نعمت‌اللهي (۱۳۹۰)، قاسمي، عدلي پور و کيانپور (۱۳۹۱)، شريف‌زاده، ميرمحمدتبار و سهرابي (۱۳۹۳) اشاره کرد. پژوهش‌هاي فوق نشان داده‌اند که تعامل با فضاى مجازي اينترنت موجب قرائت‌هاي ديني متفاوت، هويت ديني بازتابي و در نهايت بر شيوه و سبک دين‌داري آنها تأثير مي گذارد.

پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انساني

انسان موجودی اجتماعی است که همواره از طرق مختلف با هم‌نوعان خود در ارتباط بوده است. امروزه دامنه این ارتباطات به واسطه روی کار آمدن تکنولوژی‌های نوین ارتباطی بسیار گسترده شده و با شتاب زیادی هم رو به فزونی است. استفاده از فضاهای مجازی جزء لاینفک زندگی مردم به‌ویژه نسل جوان شده است. با توجه به مقولاتی چون جهانی شدن و ظهور تکنولوژی‌های جدید ارتباطی می‌توان ادعان داشت که نسل جوان با دنیای جدیدی روبرو است که ارزش‌ها، هنجارها، نگرش‌ها و فرهنگ خاصی را تجربه می‌کند که مغایر با نسل پیش از خود می‌باشد. لذا نسل نوجوان و جوان جامعه که دوران شکل‌گیری شخصیت‌شان مصادف با رشد روزافزون فضای مجازی در قالب شبکه‌های مختلف اینترنتی، موبایلی و ماهواره‌ای می‌باشد؛ واجد هویت‌ها، نگرش‌ها و ارزش‌هایی واحد بر اساس تجربه مشترک و علاقه‌هایی می‌گردند که بر اساس تعلق‌شان به شبکه‌های مختلف فضای مجازی در آنان شکل خواهد گرفت. همان‌گونه که در متن نیز به آن اشاره شده است، فضا یا عرصه مجازی حائز قواعد، آداب، اطلاعات و ویژگی‌های منحصر به فرد می‌باشد که کاربران با قرار گرفتن در این عرصه، آنها را درونی می‌کنند و در احساس‌ها، نگرش‌ها و کنش‌های خود منعکس می‌سازند. در رابطه با تعامل هویت دینی با فضای مجازی اینترنت نیز می‌توان چنین گفت که ساختار اینترنت بر اساس بازتولید یا تکرار همان رفتار مداوم آدم‌ها دوام می‌یابد. افراد در رویارویی با اینترنت برخلاف سایر رسانه‌های متعارف، صرفاً در رده تولیدکننده یا مصرف‌کننده قرار نمی‌گیرند؛ بلکه می‌توانند در صورت تمایل به طور هم‌زمان این دو نقش را داشته باشند و در آن به تولید و بازتولید بپردازند. اما افراد در برخورد با این ساختار، میزان فعالیت و مشارکت متفاوتی دارند. در واقع هر چه افراد در مواجهه با اینترنت، فعالیت و مشارکت بیشتری داشته باشند و هر چه این فعالیت بازتابانه‌تر باشد؛ در تولید معنا سهیم می‌باشند و لذا بیشتر احتمال می‌رود که هویت دینی آنها متأثر از این فضا بازتابی باشد.

بنابراین با توجه به سوابق نظری و تجربی مطروحه، نمی‌توان منکر تأثیرات هویتی، خاصه هویت دینی و قرائت‌های حاصله افراد از این نوع هویت به واسطه قرار گرفتن در عرصه فضای مجازی اینترنت بود. منتهی باید به این نکته اشاره و تأکید کرد که به صرف قرار گرفتن افراد در بستر فضای مجازی اینترنت از سوی کاربران؛ هویت آنها متأثر نمی‌گردد؛ بلکه در این بین عوامل و متغیرهایی

همچون مدت، میزان و نوع استفاده از فضای مجازی اینترنت، انگیزه و هدف کاربران در استفاده از اینترنت، واقعی تلقی کردن فضای مجازی اینترنت، میزان تعامل و مشارکت افراد در فضای مجازی اینترنت و... نقش اساسی دارند.



منابع:

- احمدی، حمید (۱۳۸۲): هویت ملی ایرانی؛ بنیادها، چالش‌ها و بایسته‌ها، نامه پژوهش فرهنگی، سال هفتم، شماره ۶.
- باهنر، ناصر و جعفری کیدفان، طاهره (۱۳۸۹): تلویزیون و تأثیرات کاشتی آن بر هویت فرهنگی ایرانیان، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره سوم، شماره ۴، صص ۱۵۶-۱۳۱.
- بختیاری، حسن. فرخی، حسن (۱۳۹۱): بررسی رابطه برنامه‌های شبکه‌های ماهواره‌ای تلویزیونی و هویت دینی جوانان، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیستم، دوره جدید، شماره ۱۵، صص ۷۲-۵۵.
- بوردیو، پیر (۱۳۹۰): نظریه کنش، مترجم: مرتضی مردیها، تهران، انتشارات نقش و نگار.
- تامسون، کنت (۱۳۸۱): دین و ساختار اجتماعی، ترجمه علی بهرامپور، حسن معدنی، تهران، انتشارات کویر.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴): کلمه نهایی: شکل‌گیری گفتمان‌های هویت در ایران، نامه پژوهش، سال دوم، شماره ۷، صص ۶۹-۴۱.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: گام نو.
- پناهی، محمد حسین، شایگان، فریبا (۱۳۸۶)، بررسی اثر دین‌داری و اعتماد سیاسی، فصلنامه علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، شماره ۳۷.
- حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۸): تحلیل جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران، تهران، موسسه مطالعات ملی. چاپ اول.
- جلائی پور، حمیدرضا؛ محمدی، جمال (۱۳۸۸): نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، تهران، نشرنی، چاپ دوم.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱): هویت اجتماعی، مترجم: تورج یاراحمدی، تهران، نشر شیرازه.

- دریفوس، هیوبرت (۱۳۸۳)؛ نگاهی فلسفی به اینترنت، مترجم: علی ملائکه، تهران، انتشارات گام نو.
- دوران، بهزاد (۱۳۸۸)؛ هویت، رویکردها، نظریه‌ها در مبانی نظری هویت و بحران، به اهتمام علی اکبر علیخانی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی، جهاد دانشگاهی.
- شریف‌زاده، حکیمه السادات. میرمحمدتبار، سید احمد و سهرابی، مریم (۱۳۹۳)، بررسی نقش استفاده از فناوری‌های نوین (اینترنت و ماهواره) بر هویت دینی دانش‌آموزان، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال بیست و دوم، دور جدید، شماره ۲۳، صص ۱۲۵-۱۰۳.
- شوپره، کریستی. فونتن، اولیویه (۱۳۸۵)؛ واژگان بوردیو، مترجم: مرتضی کتبی، تهران، نشر نی. چاپ اول.
- صارمی، سمیه (۱۳۸۴)؛ دروازه بانی در رسانه‌های سنتی و آنلاین، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی.
- صیادی تورانلو، حسین. جمالی، رضا و میرغفوری، سید حبیب‌الله (۱۳۸۶)؛ بررسی رابطه اعتقاد به آموزه‌های مذهبی اسلام و هوش هیجانی دانشجویان، فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال سوم، شماره یازدهم، صص ۱۴۵-۱۷۲.
- عاملی، سعید رضا (۱۳۸۲ الف)؛ دو جهانی شدن‌ها و آینده جهان، نامه علوم اجتماعی، تهران، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی، شماره تیر و مرداد.
- عاملی، سعید رضا (۱۳۸۳)؛ ”جهانی شدن‌ها: مفاهیم و نظریه‌ها“، فصلنامه ارغنون، شماره ۲۴.
- عباسی قادی (۱۳۸۶)، بررسی رابطه استفاده از اینترنت و هویت دینی کاربران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه.
- فرجی، مهدی و کاظمی، عباس (۱۳۸۸)، بررسی وضعیت دین‌داری در ایران: با تأکید بر داده‌های پیمایش‌های سه دهه گذشته، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دور دوم، شماره ۶، صص ۹۵-۷۹.

- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۷۹)، "پایان نظم سرمایه اجتماعی و حفظ آن" مترجم: غلامعباس توسلی، تهران، انتشارات جامعه ایرانیان.
- قادرزاده، امید. قادرزاده، هیرش (۱۳۹۰)؛ بازنمایی هویت ملی در نشریات دانشجویی (بررسی موردی: نشریات دانشجویی دانشگاه شاهد)، تهران، موسسه مطالعات ملی، فصلنامه مطالعات ملی، ویژه نامه، شماره ۱.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۲)؛ عصر اطلاعات (ج ۱ و ۲)؛ مترجم: احمد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران، نشر طرح نو.
- کوزر، لوئیس (۱۳۸۲)؛ بررسی زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، مترجم: محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
- گیدنز آنتونی (۱۳۷۸)؛ جامعه شناسی، منوچهر صبوری، نشر نی.
- گیدنز آنتونی (۱۳۷۸)؛ تجدد و تشخص، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، چاپ اول، نشر نی.
- محسنی، منوچهر (۱۳۸۰)؛ جامعه شناسی جامعه اطلاعاتی، تهران، نشر دیدار.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۴)؛ هویت و مجاز: تأثیر هویتی اینترنت، فصلنامه مطالعات ملی، سال ششم، شماره ۴، صص ۱۲۳-۱۰۷.
- میردامادی، مهرداد (۱۳۸۰)؛ فضای سایبرنتیک به مثابه فضای شهری، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی.
- والاس، پاتریشیا (۱۳۸۲)؛ روان شناسی اینترنت، مترجم: بهنام اوحدی، فضل الله قنادی و حمیرا صفوی همای، تهران، انتشارات نقش خورشید.
- نجفی، محمود (۱۳۸۵)؛ بررسی رابطه دین داری و بحران هویت دانش آموزان شاهد و غیرشاهد استان ایلام، بنیاد شهید و امور ایثارگران استان ایلام.
- نیازی، محسن؛ ولایتی، اعظم (۱۳۹۱)؛ نقش برنامه های دینی تلویزیون در هویت دینی (مورد مطالعه: شهروندان شهر اصفهان در سال ۱۳۹۰)، فصلنامه مطالعات توسعه اجتماعی- فرهنگی، سال اول، شماره اول، صص ۵۵-۳۱.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۷)؛ جامعه شناسی دین، مترجم: محسن ثلاثی، تهران، انتشارات تبیان.

- Tajfel, H., (1978); Interindividual behavior an Inter group behavior, London. Academic press.

- Turner, J. C. (1982); Towards a Cognitive redefinition of the social group. In. H. Tajfel (ed) social identity and inter group relations Cambridge, Cambridge university press.

- Hogg, M. A., Vaughan, G. M. (2002); Social Psychology (3rd ed), London Prentice Hall.

