

بررسی مطالعات و پژوهش‌های رسانه‌ها و دین

ترجمه دکتر پیروز ایزدی

پیوند بین رسانه‌های ارتباطی و دین به زمانهای دور یعنی نخستین روایتها از اسطوره‌ها و خطوط نقاشی حک شده بر دیواره نمادها برمی‌گردد. نگارش تورات آغازگر هزاران سال پیوند میان سنت یهودی - مسیحی و ارتباطات بود. تصمیم یوهانس گوتنبرگ برای چاپ/انجیل به عنوان نخستین محصول دستگاه چاپ خود (با استفاده از حروف چاپ متحرک) برای پیوند در غرب تأکید می‌نهد؛ یعنی جایی که در آن از پیش شاهد حضور مضامین دینی در هنر، موسیقی و نسخ خطی بودیم. این که نخستین پخش برنامه رادیویی (در شب کریسمس سال ۱۹۰۶) به یک ایستگاه رادیویی دینی مربوط می‌شد از دیدگاه بسیاری از پژوهندگان مسیحی، مقوم رابطه میان رسانه‌ها و دین است. هرچند کاربرد فعلی رسانه‌های ارتباطی و خروجی تولیدات ارتباطی بسیار فراتر از مقاصد دینی می‌رود، ما همچنان شاهد انتشار مطالب دینی تقریباً در همه رسانه‌ها هستیم.

پژوهندگان رشته ارتباطات به این موضوع توجه نشان داده‌اند و خود در این زمینه ادبیات گسترده‌ای تولید کرده‌اند. نشریه کامیونیکیشن ریسرچ ترندز در سال ۱۹۹۵ (جلد ۱۵، شماره ۲) به مرور برخی از این مطالب پرداخت: «دین در رسانه‌های جمعی». این شماره از نشریه مزبور، این مطالب را در چهار بخش مورد بررسی قرار می‌دهد: پوشش دین در روزنامه‌ها؛ دین در تلویزیون در ایالات متحده، بریتانیا و آمریکای لاتین؛ سینمای دینی و دین در حوزه عمومی.

نشانه دیگر وسعت و قلمرو مطالب حدود یک هزار مدخل کتاب‌شناختی در کتاب *ارتباطات مسیحی اثر سوکاپ* است که در سال ۱۹۸۹ منتشر شده است. این حوزه همچنان به شکل روزافزونی مورد توجه محافل پژوهشی قرار دارد و رشد پخش برنامه‌های دینی و تلویزیون کابلی، اینترنت و گروه‌های علمی دینی مانند انجمن ارتباطات دینی (و مجله ارتباطات دینی آن) به این مسئله دامن زده است. این گروه به ترویج مطالعه ارتباطات دینی در مفهوم وسیع آن از مطالعات رتوریک دینی در جهان باستان گرفته تا بررسی چهره‌های دینی کنونی و استفاده آنها از رسانه‌ها می‌پردازد. شماره‌های گذشته مجله این انجمن به صورت آنلاین در نشانی اینترنتی موجود است. <http://www.cios.org/www/Jertocs.htm>.

مطالعه رسانه‌ها و دین انواع گوناگون روشها را در برمی‌گیرد. بسیاری از آثار، نوعی کیفیت مستند دارند و صرفاً به ضبط آن کارهایی می‌پردازند که گروه‌های دینی با رسانه‌های مختلف انجام می‌دهند. یک سنت دیرینه، مطالعه دوباره مخاطبان را پیشنهاد می‌کند: چه کسانی برنامه‌های دینی را

تماشا و یا گوش می‌کنند؟ چرا؟ روزنامه‌نگاران و منتقدین آنها به بررسی پوشش خبری دین می‌پردازند و در پی تبیین خطاها و لغزشها در پوشش خبری و یا سوگیریهای آشکار آن هستند. دیگران با اتخاذ رهیافت تحلیل محتوا تنها پوشش خبری را مورد توجه قرار نمی‌دهند بلکه همچنین به مضامین دینی در فیلم یا تلویزیون نیز می‌پردازند. برخی به دنبال پرداختن به مسائل مربوط به سیاستگذاری هستند و مطالعات خود را در چارچوب رابطه بین گروههای دینی و نظارت دولت بر ارتباطات قرار می‌دهند. برخی مطالعات مبتنی بر دین لحنی جدلی دارند و به انتقاد از محتوای رسانه‌ها می‌پردازند و یا رهنمودهای دینی یا اخلاقی برای محتوا ارائه می‌دهند.

این پژوهش به بررسی سه مسیر کلی می‌پردازد که پژوهش در رشته ارتباطات در خصوص رسانه‌ها و دین در آنها جریان پیدا می‌کند.

نخست، برخی چارچوبهای نوظهور برای مطالعه رسانه‌ها و دین مورد بررسی قرار می‌گیرد و به ملاحظه این امر پرداخته می‌شود که پژوهندگان کنونی چه تصویری از این موضوع را ارائه می‌دهند. دوم این‌که این پژوهش نگاهی به این موضوع می‌افکند که مردم چگونه به مطالعه رابطه رسانه‌های مختلف با دین پرداخته‌اند و بر روزنامه‌نگاری (به ویژه پوشش دین)، رسانه‌های سرگرم‌کننده (هم محتوا و هم نقد) و رسانه‌های اطلاعاتی (عمدتاً اینترنت) تأکید می‌ورزد. سرانجام این‌که، این پژوهش به بررسی تأملات مسیحی در مورد رسانه‌ها می‌پردازد که در قالب آن چیزی مطرح می‌شود که برخی از آن به عنوان «الهیات ارتباطات» یاد می‌کنند (پلود ۲۰۰۱؛ ص ۳).

۱. چارچوبهای مطالعه رسانه‌ها و دین

الف. مطالعات دینی / جامعه‌شناسی دین

هنت دوریز در مقدمه مقالات کتاب «دین و رسانه‌ها» (دوریز و وبر، ۲۰۰۱) می‌گوید که مطالعه رسانه‌ها و دین می‌تواند به پاسخ پرسش نقش هر یک در حوزه عمومی کمک کنند. این مجموعه به جای آن‌که مانند بسیاری دیگر از بررسیهای مربوط به رسانه‌ها و دین، کار را با مطالعه رسانه‌ها آغاز کند، از مسائل جامعه‌شناختی و فلسفی شروع می‌کند که ریشه در نظریه انتقادی و پسامدرنیسم دارند. با این حال، با این نقطه شروع، نویسندگان مختلف به دین از زاویه ارتباطات نگاه می‌کنند. دوریز در مقدمه خود یادآور می‌شود که با ظهور دموکراسی و سکولاریزه شدن فزاینده جامعه، نظریه‌پردازان تلاش کرده‌اند تداوم و بقای دین در حوزه عمومی را تبیین کنند.

رابطه بین دین و رسانه‌ها براین پارادوکس پرتو می‌افکند [خصوصی‌سازی دین اما همراه با پیامدهایی عمومی مانند انقلاب اسلامی در ایران و نقش سیاسی الهیات رهایی‌بخش] که مبین گفت‌وگوهای بیش از

پیش پیچیده میان حوزه‌های خصوصی و عمومی است. در حقیقت، به نظر می‌رسد بازگشت رسانه‌ای امر دینی... نمونه بارز این امر باشد...» (دوریز ۲۰۰۱، ص ۱۷).

او از مقاله *ژاک دریدا* در این کتاب (۲۰۰۱) چنین نتیجه‌گیری می‌کند که رسانه‌های ارتباطی و دین هر دو به واسطه‌گری می‌پردازند و بین داخل و خارج، گرچه به شیوه‌های گوناگون، پل می‌زنند. به دلیل این‌که هم دین و هم رسانه‌ها هویت فرهنگی و هویت شخصی را به هم پیوند می‌دهند، هر یک از آنها تفاوت‌های فرهنگی ایجاد می‌کنند و بر آنها تأکید می‌نهند یعنی چیزی که شرط حوزه سیاسی یا عمومی شمرده می‌شود (همان، ص ۱۹-۲۰).

ویراستاران، کتاب را به سه بخش عمده تقسیم می‌کنند: آثار نظری، گزارش‌های تاریخی و نظام‌مند از «دین و رسانه‌ای کردن»، و مطالعات انسان‌شناختی. مطالعات نظری بهره زیادی از سنت‌های فلسفی اروپایی می‌برند آن‌گونه که در آثار کیرکه گارد، دریدا، آدورنو و بنیامین مشهود است. در این مقالات نویسندگان (وبر، دریدا، کوخ) به اکتشاف مفاهیم واسطه‌گری و رسانه‌ای کردن می‌پردازند و دین را نوعی واسطه‌گری و ظهور رسانه‌های گروهی را نوعی دیگر می‌دانند. به لحاظ فلسفی، آنها این پرسش را مطرح می‌کنند که بر سر جامعه هنگامی که چیزی بین آنها و خدا، بین آنها و یکدیگر، بین آنها و طبقه سیاسی و غیره قرار می‌گیرد، چه می‌آید ماهیت این «واسطه» چیست؟

گزارش‌های تاریخی مسائل خاص ارتباطی را با توجه به این‌که آنها بر دین پرتو می‌افکنند، در قالب‌های مشخصی قرار می‌دهند. سه گزارش - همگی در قرون شانزدهم و هفدهم - نمونه‌ای بارز از روش‌شناسی ارائه می‌دهند. *هاون ساوسی* (۲۰۰۱) به بررسی ماهیت شبکه‌های اطلاعاتی و برخورد میان نظام‌های رسانه‌ای از طریق قرائت یک گزارش چینی مربوط به قرن هفدهم مربوط به بحث میان مبلغان یسوعی و چین‌ها درباره سیستم‌های چاپ می‌پردازد. یسوعیها به توصیف چاپ در اروپا، هزینه‌های آن، روش‌های کنترل حکومتی (و دینی) بر چاپ و متون و نیز گردش عقاید می‌پردازند و چین‌ها به نوبه خود از وجود تفاوت‌ها ابراز شگفتی می‌کنند، زیرا فرآیند چاپ کلیشه‌ای آن‌قدر ساده است که هر کس می‌تواند هر چیزی را چاپ کند. هر یک از نظام‌های ارتباطی با فرهنگ‌هایی پیوند دارند که به نظام‌ها و سنت‌های دینی خاص خودشان مربوط می‌شود: هر دو فرهنگ نوعی کنترل متمرکز اما به شیوه‌هایی مختلف اعمال می‌کنند. بحث درباره چاپ در یک سطح به درک متفاوت آنها از دین می‌پردازد. *ساوسی* در نتیجه‌گیری خود این امر را به صراحت مطرح می‌سازد:

به آسانی می‌توان چنین استدلال کرد که تاریخ دین تاریخ رسانه‌هاست. حرام کردن بت‌ها؛ دوره‌های کوتاه و متناوب شمایل شکنی در مسیحیت؛ به رسمیت شناختن متقابل پیامبران صاحب کتاب؛

همزیستی میان، پروتستانیتسم و صنعت نشر، رادیو، تلویزیون و دیگر وسایل پخش برنامه (اصطلاحی که الهام گرفته از «حکایت پندآموز بذرپاش» است که آن نیز در اصل حکایت پندآموزی است که برای پخش از رسانه مناسب است): یقیناً این گسستها و این تعویضها از یک وسیله به وسیله‌ای دیگر به اندازه کافی نشانگر یک تاریخ است، نه تاریخ دکترینها بلکه تاریخ روابط بین دکترین یا زیرساختهای مادی و فنی آن (ساوسی، ۲۰۰۱، صص ۱۸۰-۱۷۹).

بنابراین، تاریخ نقطه تماس بین دین و رسانه‌ها را مشخص می‌کند و روشهایی را پیشنهاد می‌کند که پژوهندگان معاصر می‌توانند از طریق آنها به مطالعه تعاملات عصر خود بپردازند.

برکت پرنگر (۲۰۰۱) توجه ما را به تصاویر جلب می‌کند، به ویژه به تضاد میان رد تصاویر توسط مصلحان پروتستان و در عوض تأکید آنان بر متون کتاب مقدس از یک سو و استفاده کاتولیکها از تصاویر از سوی دیگر. جالب این‌که آن‌گونه که او می‌نویسد متن‌گرایی پروتستان و موعظه‌های آن تداعی صحنه‌هایی از زندگی مسیح را می‌طلبد، در حالی که تصویرپردازی کاتولیک نیازمند بنیادی تأویلی برای متون کتاب مقدس بود. «مسیحیت علی‌رغم این‌که دینی صاحب کتاب است، عمدتاً به شیوه‌ای بصری شناخته می‌شود و انتقال پیدا می‌کند» (پرنگر ۲۰۰۱، ص ۱۸۷).

او برای پروراندن این مضمون به تحلیل *ایگناتیوس لویولایی* (۱۵۵۴-۱۴۹۱) از رشد پدیده‌ای ضداصلاح می‌پردازد که در کتابش به نام «تمرینات معنوی» از آن به عنوان مکاشفه تخیلی نام برده شده است. در آن کتاب او از عزلت‌نشینان می‌خواهد که به روشنی هرچه بیشتر مناظر کتاب مقدس و فراتر از آن کتاب (برای مثال، جهنم) را در ذهن مجسم کنند. این کاربرد تصویرپردازی تا دوره‌های اخیر کاتولیسیم و فرهنگهای کاتولیک جریان داشته و برای مثال در آثار جیمز جویس مشاهده می‌شود. باز در اینجا، الگوهای ارتباطی - در این مورد خاص، تصاویر بصری، را نمی‌توان از دین جدا کرد.

سومین اثر تاریخی توجهات را به *مارتین لوتر معطوف می‌سازد. مانفرد اشنایدر* (۲۰۰۱) چنین استدلال می‌کند که بازنگری دین‌شناختی لوتر از نشانه‌شناسی مقدس نشانه‌نوعی سازگاری با تکنولوژی اطلاعاتی جدید چاپ است (اشنایدر ۲۰۰۱، ص ۱۹۹). برای نشان دادن این‌که چگونه این امر اتفاق افتاد، او به بررسی اثر *هارولد اینیس، مارشال مک لوهان و والتر اونگ* و نیز دیگران در زمینه مطالعات گفتاری و نوشتاری می‌پردازد.

«فرا نظریه‌های این روشنفکران یک فلسفه رسانه‌ای دیرهنگام برای متون مقدس از طریق پیوند جوهر، شکل و قابلیت دسترسی فضای معنایی به کلام خدا ارائه کرد» (همان، ص ۲۰۱). او نظریه‌های یهودی و مسیحی نشانه‌ها و رسانه‌ها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و آنها را به ویژه در پرتو اثر *اینیس* مورد تفسیر قرار می‌دهد. این نظریه‌ها که عمدتاً در الهیات مقدس نمود پیدا می‌کردند،

بازتاب اعمال کلیسا بودند که از آنها برای ایجاد اتحاد در میان اجتماعی استفاده می‌شد که به لحاظ جغرافیایی پراکنده بودند (آنچه/ینیس از آن به عنوان «پیوند مکان» نام می‌برد).

لوتر با تکیه شهودی بر تغییر الگوهای ارتباطی در نتیجه اختراع دستگاه چاپ، روش متفاوتی را برای اداره اجتماع و متحد نگه داشتن آن از طریق توسل به نوشتجات و چاپ متون کتاب مقدس تدوین می‌کند.

این سه مطالعه تاریخی (و نیز سایر مطالعاتی که به تلویزیون، سینما و عکاسی می‌پردازند) با جلب توجهات به سوی روشهای رسانه‌ای و شناخت رسانه‌ها به کشف مطالبی درباره دین می‌پردازند. با انجام این کار، آنها نوعی روش‌شناسی برای درک تعامل مدرن بین رسانه‌ها و دین پیشنهاد می‌کنند. آخرین بخش کتاب «دین و رسانه‌ها» (دوریز و ویر ۲۰۰۱) به این چالش می‌پردازد. این بخش که عمدتاً شامل مطالعات انسان‌شناختی می‌شود از غرب و از مسیحیت دور می‌شود تا به بررسی چگونگی تعامل مذاهب غیریهودی - مسیحی با رسانه‌ها بپردازد. این مطالعات به بررسی اعمال و روشهای رسانه‌های دینی در اندونزی، ژاپن، هند، ایران، استرالیا، آفریقای جنوبی و ونزوئلا می‌پردازند. رسانه‌های مورد مطالعه شامل روزنامه‌ها، عکاسی، اینترنت و هنرهای بومی می‌شوند. این مطالعات موردی به خوانندگان کمک می‌کنند تا به درک این مطلب بپردازند که تعامل بین رسانه‌ها و دین به تبیین عادات و مراسم حتی در فرهنگهای غیرغربی می‌پردازد و نقش مهم دین در زندگی مردم را مشخص می‌سازد.

ب. فلسفه / الهیات

بررسی دین‌شناختی کاترین پیکستاک تحت عنوان «پس از نوشتار» (۱۹۹۸) نشانگر ارزش رهیافت کلی/شناختی (۲۰۰۱) در استفاده از «فلسفه رسانه‌ای» یا فرا نظریه‌های/اونگ و دریلد/ برای بازخوانی تاریخ الهیات و فلسفه و نیز کنکاش در متون و مفاهیم اساسی است. او با توجه به عنوان فرعی اثرش، «به کمال رساندن فلسفه از طریق دعا و نیایش» را توصیه می‌کند و برای انجام این کار به بررسی نقش و تأثیر نوشتار با توجه به این امر می‌پردازد که جانشین گفتارگرایی پیشین شده است. او چنین استدلال می‌کند که نوشتار چون به بیرون بودگی و فضایی شدن زبان (و در نتیجه تأملات بشری در خصوص تجربه) منجر می‌شود، زبان را به دام خودارجاعی گرفتار می‌کند و آن را از مفهوم دعایی‌اش - یعنی یک وسیله غیرخود-ارجاع و مؤثر برای بیان حمدوسپاس - دور می‌کند. وی با بررسی رسانه ارتباطی نوشتاری به بازنگری مسائل مربوط به دلالت می‌پردازد، به ویژه آن‌که دین‌شناسان قرون وسطی با این مسائل در الهیات مقدس و عشای ربانی دست‌وپنجه نرم کرده بودند.

تمرکز بر رسانه ارتباطی به او اجازه می‌دهد تا نحوه شکل‌گیری یک اجتماع (در این مورد مسیحی) توسط گروه‌ها و چگونگی درک دین و ماهیت دینی فعالیت‌های آن اجتماع را ریشه‌یابی کند. در مفهومی وسیع‌تر، استفاده از یک رسانه ارتباطی به عنوان ابزاری تحلیلی راهگشای نظریه نشانه‌شناسی، معنا و دلالت است. این رهیافت مبین آن است که کسانی که علاقه‌مند به رسانه‌ها و دین هستند می‌توانند به درکی عمیق‌تر از تکوین تاریخی مفاهیم اساسی از طریق پی‌گیری رسانه‌ها و روشن کردن آن چیزی دست یابند که اغلب در تاریخچه‌هایشان به صورت صنفی باقی می‌ماند. این‌که چگونه افراد به برقراری ارتباط با یکدیگر می‌پردازند بر همه جوانب رفتارشان، به ویژه بر تعاملات عمومی‌شان تأثیر می‌گذارد که دین به لحاظ تاریخی در آن جایگاهی والا دارد.

ج. مطالعات فرهنگی

استوارت هوور در مقدمه‌ای بر کتاب دینی بودن در عصر رسانه‌ها (هوور و کلاری، ۲۰۰۲) 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 که در روابط چند بُعدی بین دین و رسانه‌ها وجود دارد، پیوندهای متقابل لایه‌ای شکل است که بین نمادها، علایق و معانی دینی از یک سو و حوزه رسانه‌های مدرن که قسمت اعظم فرهنگ معاصر در چارچوب آن شناسانده می‌شود از سوی دیگر برقرار است». (هوور، ۲۰۰۲ الف، ص ۱). دین به شکل کنونی در ایالات متحده در مقایسه با گذشته هم عمومی‌تر و هم خصوصی‌تر است: عمومی‌تر به لحاظ استفاده‌ای که از صنایع فرهنگی می‌کند و نیز کاربردی که در این صنایع دارد و خصوصی‌تر 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 به ویژه در هنگامی 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:*

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 که ما به‌طور سنتی از آنها به عنوان «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 (همان، ص ۲).

این امر به تمرکز بر معنا و برساختن معنا منجر شده است. مردم چگونه معانی (دینی) را برمی‌سازند؟ آنان چگونه این معانی را دینی تلقی می‌کنند؟ آنان چگونه برای خلق این معانی با رسانه‌ها به تعامل می‌پردازند؟

هموور پژوهندگان را تشویق می‌کند که به جای به‌کارگیری مقولات از پیش موجود و یا جداسازی امر دنیوی از امر قدسی به همسویی میان دین و رسانه‌ها نظر بیفکنند (همان، صص ۴-۳). او همچنین درباره اتخاذ رهیافتی ابزاری نسبت به رسانه‌ها و دین هشدار می‌دهد زیرا که در آن ارتباطات به ابزاری برای یک گروه دینی جهت به کار بستن در مورد یک مسئله خاص تبدیل می‌شود. در عوض، او و همکارانش تلاش کرده‌اند «تا ارتباطات را چیزی فرض کنند که از تعامل بین متون، تولیدکنندگان، دریافت‌کنندگان و بافت‌هایی که متون در داخل آنها قرار می‌گیرند، حاصل می‌شود.» (همان، ص ۴) او می‌نویسد هدف این رهیافت کلی نسبت به مطالعه رسانه‌ها و دین «توصیف تا حدود زیادی مفصل لحظات و مکان‌هایی است که در آنها می‌توان آن نوع اعمال دینی، معنوی، استعلایی و معنا - محور را فعال دید که به نظر می‌رسد با رجوع به فرهنگ رسانه‌ای و یا در بافت آن در حال تکامل باشند.» (همان، ص ۴)

هموور و دیگر ویراستار کتاب، لین کلارک، به گردآوری شانزده مطالعه پرداخته‌اند که به بررسی رسانه‌ها و دین در اشکال گوناگون آن یعنی عکس، تلویزیون، اینترنت، فرهنگ عامه‌پسند، اجرای فردی و غیره می‌پردازند. تعدادی از این مطالعات موردی در سرتاسر این پژوهش مشاهده می‌شوند؛ اهمیت آنها بیشتر در روش‌شناسی و رهیافت مشترکشان است تا در محتویات یکایک آنها.

ژاک گران مزون، یک جامعه‌شناس ساکن مونترآل و همکارانش، گرچه به طور منحصر و مستقیم با رسانه‌های گروهی ارتباط نداشته‌اند، اما به انجام یک پروژه میدانی به مدت هفت سال در کبک دست زدند (گران مزون، ۱۹۹۲؛ ۱۹۹۳ گران مزون و دوفور ۱۹۹۴؛ ۱۹۹۵) که به مسائل مربوط به رسانه‌ها و دین به شیوه‌ای مشابه روش‌های پیشنهادی توسط هموور می‌پرداخت. این پژوهش کیفی که «کنکاشی در روندهای فرهنگی، اجتماعی، اخلاقی و معنوی» در میان گروه‌های سنی گوناگون (دوفور، ۱۹۹۸، ص ۱) بود، میزان استفاده هر گروه از رسانه‌های برای برآورده ساختن نیازهای دینی‌اش و روش‌های استفاده هر گروه از رسانه‌ها را کشف کرد. تیم پژوهشی به جای این‌که به چگونگی استفاده گروه‌های مختلف از رسانه‌ها توجه کند، اجازه داد تا منابع اطلاع به بحث درباره جنبه‌های گوناگون زندگی خود پردازند و مشاهده کرد که آنها چگونه به تفسیر رویدادهای زندگی می‌پردازند و چه معنایی برای آنها قائل می‌شوند.

دوفور (۱۹۹۸) به جمع‌بندی جنبه‌های مربوط به دین و رسانه‌های این مطالعات می‌پردازد. تیم پژوهشی در مصاحبه‌های خود متوجه تعدادی از ویژگی‌ها شد که یک گروه را از گروه دیگر متمایز می‌کند. در گروه نوجوان جهان رسانه‌ای‌شان نمایانگر دو روند دینی است: نسبی‌گرایی و تکثرگرایی (نشانه‌های دینی همگی در هم می‌آمیزند) از یک سو و آداب آشنایی از سوی دیگر (همان، ص ۹).

نوجوانان از رسانه‌هایی که در اختیار دارند (بازیهای ویدئویی، تلویزیون و فیلم) برای درک جهان استفاده می‌کنند. جهان این رسانه‌ها به تجلیل از ذهن‌گرایی می‌پردازد و با ارائه احکامی ساده «خیر و شر» را به نمایش می‌گذارد تا از این رهگذر نوجوانان به درک جهان بزرگتر پردازند در همان حالی که همچنان به نوعی نسبی‌گرایی ذهنی قائلند. نسل مسن‌تر بعدی رهیافتی متفاوت در پیش گرفته است. «هنگامی که جوانان به بیان معنا در رسانه‌ها می‌پردازند، این معنا معمولاً جنبه نمایشی دارد.» (همان، ص ۹) نسلی که اندکی مسن‌تر است با موضوعات مرگ و زندگی، همگرایی اجتماعی و معنویت از طریق داستان‌هایی سروکار دارد که از رسانه‌ها پخش می‌شوند. برای بسیاری از آنان، معنای اجتماعی از شکل نمایش تلویزیون ناشی می‌شود.

دوفور با استفاده از فیلم‌های دنیس آرکاند به عنوان نمونه‌های نگرش نسل (بیش‌زایی) بزرگسال نسبت به دین به این نتیجه دست می‌یابد که آنان «دست‌کم دو روند را به نمایش گذاشته‌اند: نوستالژی او برای دوره توأم با آرامش و امنیت مسیحیت، هنگامی که کودکی بیش نبود؛ و شکاف بین زندگی و سخنان مسیح - راستین اما گاه ناشیانه و مخرب - و کلیسای نهادی از رواج افتاده.» (همان، ص ۱۰) این نگرشها همراه با نفرت از کلیسای نهادی بدان منجر شده که این نسل بزرگسال در پی معنویت در خارج از کلیسا و در جنبشهای گوناگون عصر جدید باشند - که خود مورد حمایت محصولات رسانه‌ای از ویدئوها گرفته تا سی‌دی‌ها قرار دارند. سرانجام این‌که نسل‌های مسن‌تر یعنی کسانی که پیش از جنگ جهانی دوم رشد و پرورش یافته‌اند، سنتی‌ترین رابطه را با رسانه‌ها از حیث دین دارند. «نخبگان نسل پیش از جنگ در کبک نفوذ دین رسمی را در رسانه‌های عامه‌پسند تداوم بخشیده‌اند.» (همان، ص ۷) و از حضور قدرتمند کلیسای کاتولیک در برنامه‌های رادیو تلویزیونی دفاع کرده‌اند.

گران مزون و دوفور به همراه تیم پژوهشی خود مانند هوور و همکارانش با رسانه‌ها و دین به عنوان زیرمجموعه‌ای از نوعی دگرگونی فرهنگی وسیع‌تر برخورد می‌کنند. آنان به جای این‌که مجموعه‌ای از مقولات از پیش موجود را وارد داده‌های خود سازند، به این نگاه می‌کنند که مردم چگونه درک دینی از زندگی خود پیدا می‌کنند و آن‌گاه نقش‌هایی را مدنظر قرار می‌دهند که رسانه‌ها در این فرآیند ایفا می‌کنند.

د. تحلیل رتوریک و تحلیل محتوا

شماری از پژوهندگان ارتباطات به فصل مشترک دین و رسانه‌ها (به ویژه رسانه‌هایی که به پخش برنامه می‌پردازند) از طریق ابزارهای تحلیل رتوریک و نقد پرداخته‌اند. این نوع تحلیل متنی دقیق - تحلیلی که نه تنها به بررسی گفتار بلکه همچنین به سبک بصری، جاذبه‌های اقناعی،

کنشهای غیرکلامی و نحوه ارائه مطلب به صورت کلی می‌پردازد - در پی آن است که دریابد چگونه این برنامه‌های دینی برای مخاطبان خود از طریق بر ساختن یک جهان نمادین معنا خلق می‌کنند. به دلیل این که تحلیل‌گر رتوریک معتقد است که «جهانی که ما در اطراف خود درک می‌کنیم از رهگذر تعامل نمادها بر ساخته شده است.» (لینچ، ص ۱۲) مطالعه ساختار، فرآیند و محتوای گفتمان به ما امکان می‌دهد به درک این مطلب پردازیم که برنامه‌ها چگونه به خلق معنا می‌پردازند و از مخاطبان خود پاسخ می‌طلبند.

جانیس پک در مطالعه خود درباره برنامه‌های پدر روحانی جیمی سواگرت و پدر روحانی پت رابرتسون، روش و اهداف خود را به صورت زیر شرح می‌دهد: «ورای هدف اولیه کتاب - یعنی درک معانی تلویزیونی انجیلی، تکیه‌گاههای اجتماعی و تاریخی آن و ساختار کنونی جاذبه آن - هدف دوم ایجاد یک پل بین رهیافتهای رتوریک و جامعه‌شناختی نسبت به پژوهش در زمینه ارتباطات بدون خیمه زدن کامل در هر یک از این حوزه‌هاست.» (پک ۱۹۹۳، ص ۷۱۱) از آنجا که اکثر مطالعات پیشین درباره موعظه‌گران تلویزیونی در ایالات متحده از رهیافت جامعه‌شناختی پیروی کرده بودند، پک بر آن شد تا پروژه خود را بر معنا متمرکز کند. او با اعتقاد به این که موعظه‌ایی که مشخصه دین پروتستان انجیلی (evangelicalism) در آمریکاست از واکنش به تغییرات اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی ناشی می‌شود (همان، ص ۱۵)، به بررسی برساختن معنا و استراتژیهای اقناعی دو موعظه‌گر می‌پردازد که در جریان دوره‌ای از تحولات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در آمریکا تلاش در جهت کمک به مخاطبانشان داشته‌اند. این دو کشیش نماینده دو شاخه مختلف الهیات انجیلی هستند: رابرتسون، چهره تلویزیونی مسیحی که برنامه‌اش تحت عنوان «باشگاه ۷۰۰» از قالب میزگرد تلویزیونی پیروی می‌کند، مُبلغ الهیات «نوکیسی» است که تندرستی و ثروت، فعال‌گرایی سیاسی و سبک زندگی مسیحی موضوعات عمده مورد بحث آن را تشکیل می‌دهند و در پی مصالحه و سازش با فرهنگ وسیع‌تر است. سواگرت که خود را «موعظه‌گر روستا» در برنامه‌هایی معرفی می‌کند که به جلسات احیا شباهت دارند از نوعی الهیات «ثنویت گرا» پیروی می‌کند که مخالف تماس با جهان و امور سیاسی است، موعظه درباره تندرستی و ثروت را محکوم می‌کند و طرفدار انزوا گزیدن از جهان است (همان، ص ۱۴۹).

پک چنین استدلال می‌کند که هر دو آنها از پخش برنامه به عنوان راهی برای حفظ نظامی از نمادها استفاده می‌کنند تا ایمان پیروان خود را تقویت کنند (همان، صص ۶-۸۵). تحلیل او از شکل برنامه‌ها به نحوه اجرا، روش خطاب قراردادن بینندگان، فضا سازی برای میزدارها، بهره‌گیری از آداب و تشریفات و نوع تصویربرداری تلویزیونی مورد استفاده آنان توجه نشان می‌دهد (همان، فصول ۸۹-۸۰). او از رهگذر این مطالب، استفاده آگاهانه از صمیمیت رسانه تلویزیون را برای ایجاد

روابط فرااجتماعی بین موعظه‌گران و مخاطبانشان آشکار می‌سازد (همان، صص ۱۰۲-۱۰۰). تحلیل کلی او این امکان را برایش فراهم می‌سازد تا شباهتهایی را میان رهیافتهای کاملاً متفاوت آنان در زمینه‌های الهیات و پخش برنامه کشف کند و توجهات را به نحوه تأثیرگذاری آنان صرف‌نظر از محتوا سوق دهد.

توجه مشابهی به چگونگی برقراری ارتباط توسط یک فرد، مشخصه اصلی کتاب *تئودور آدورنو* تحت عنوان تکنیک *روان‌شناختی سخنرانیهای رادیویی مارتین لوتر توماس* (۲۰۰۰) است که اخیراً ترجمه شده است. اثر *آدورنو* گرچه به عنوان تحلیلی بر پخش برنامه‌های رادیویی موعظه‌گران در اواسط دهه ۱۹۳۰ به رشته تحریر در آمده، اما به خاطر توصیف ماهرانه تکنیکهای رتوریک مورد استفاده توماس، پدر روحانی *چارلز کافلین*، *هیتلر* و دیگران - روشهایی که بنا به ادعای *آدورنو* در میان مبلغان فاشیست و ضدیهود مشترک است - در عصر کنونی نیز مصداق دارد. *آدورنو* تحلیل خود از ابزارهای رتوریک را به چهار مقوله تقسیم‌بندی می‌کند: نگرش شخصی فرد نسبت به مخاطب، روشهای اقناعی او، استفاده او از دین و الهیات و ایدئولوژی او. توماس با ظاهرشدن به عنوان یکی از مخاطبان و به عنوان یک «پیام‌آور» یا یک «برادر» و نه یک رهبر و نیز به عنوان «یک فعال خستگی‌ناپذیر در راه آرمان» خود را به ظاهر فردی برابر با دیگران نشان می‌دهد.

او [توماس] بر عنصر شخصی، شباهت بین خود و مخاطبان و کل گستره علایق به عنوان نوعی عامل عاطفی تأکید می‌کند که می‌تواند جبران زندگی سرد و توأم با تنهایی اکثر افراد را بکند... آنچه می‌تواند جایگزین انزوا و تنهایی آنان شود همبستگی نیست بلکه عبودیت است (آدورنو، ۲۰۰۰، ص ۲۷).

آدورنو روش اقناع را نه منطقی بلکه عاطفی می‌داند که از گذارهای مبتنی بر تداعی و پیوندهای مبتنی بر دلالت‌های ضمنی (همان، ص ۳۴) و احساسی استفاده می‌کند که از آن تحت‌عنوان تکنیک «عمل انجام شده» یاد می‌کند (همان، ص ۴۲). گوینده علاوه بر این از «استراتژی ارباب» نیز برای ایجاد احساس بحران و ترس در مخاطبان بهره می‌گیرد تا آنان با آنچه او می‌گوید همراهی کنند. *آدورنو* چنین احساس می‌کند که استفاده *توماس* از دین صرفاً روشی دیگر برای کنترل رفتار مخاطبان و سوق دادن آنان از شور و اشتیاق دینی به جانبداری سیاسی است (همان، ص ۷۵). استدلالهای رتوریک *توماس* کاملاً با الهیات مخاطبانش متناسب است، یعنی گذار از نوعی احساس آخرزمانی ویرانی قریب‌الوقوع به پذیرش تقدیر و سرنوشت و سرانجام به بهره‌برداری از استعاره‌های انجیلی مانند حکایت روز جزا که در آن گوسفندها و بزها، نمادهای خیر و شر هستند. به دلیل این که مسیحیت به لحاظ تاریخی حاوی رگه‌هایی از احساسات ضدیهودی است، *توماس* به آسانی می‌تواند این مقولات دینی را علیه یهودیان به کار گیرد «تبلیغات فاشیستی از طریق «دنیوی کردن» انگیزه‌های مسیحی، شمار زیادی از این انگیزه‌ها را می‌تواند به متضادشان تبدیل

سازد» (همان، ص ۷۶). امر دینی محملی برای تقویت تفکر «ما در برابر آنها» می‌شود که بهره‌برداری از مخاطبان برای اهداف سیاسی را آسان‌تر می‌سازد. آدورنوو در تحلیل خود از جهت‌گیری ایدئولوژیک موعظه‌های توماس، این ادعای خود را تکرار می‌کند که محتوا به اندازه روش حائز اهمیت نیست؛ با این همه، توماس از جاذبه‌های سیاسی برای ایجاد اتحاد بیشتر در میان مخاطبان استفاده می‌کند: ضدیت با کمونیسم، ضدیت با دولت (در اینجا مخالفت با سیاستهای فرانکلین دلانو روزولت)، ضدیت با یهودیان و ضدیت با سیاست خارجی.

هرچند آدورنوو عنوان مقاله مفصل خود را تحلیل روان‌شناختی گذاشته است، مقاله او با الگوی تحلیل رتوریک تناسب بیشتری دارد چون راهبردهای اقناعی گوینده را از رهگذر مطالعه دقیق متون توماس مطرح می‌کند. مقاله او چندان مطالعه رسانه‌ها و دین به‌طور اعم و به عبارتی یک مطالعه موردی درباره این‌که چگونه یک گوینده ماهر می‌تواند هم دین و هم رسانه را آلت دست خویش سازد، به شمار نمی‌آید. مقاله او نگاهی به قدرت منفی است که از سوی موعظه‌گری اعمال می‌شود که به پخش برنامه می‌پردازد.

تحلیل رتوریک دیگر به یکی از همعصران توماس یعنی پدر چارلز کافلین - کشیشی که برنامه رادیویی معبد گل کوچک را در دیترویت اجرا می‌کرد - می‌پردازد. مایکل کیسی و ایمی راو (۱۹۹۶) به بررسی وعظهای رادیویی او در فاصله سالهای ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۶ می‌پردازد تا دیدگاه رتوریک و استراتژیهای اقناعی او را بازنمایی کنند. کاملین نیز از دیدگاه بسیاری از افراد یک تبلیغاتچی هوادار فاشیسم، ضدکمونیست و ضدیهود به شمار می‌آید که یک دستورکار سیاسی را با نظرات دینی خود در هم آمیخت. کیسی و راو به بررسی وعظهای او می‌پردازند و خاطرنشان می‌کنند که او از مدل «همگرایی نمادین» پیروی می‌کرد (کیسی و راو، ۱۹۹۶، ص ۳۸) و بینشی اساسی در خصوص «بهره‌برداری از بسیاری از مردم از طریق توطئه» به دست داد (همان، ص ۴۰). «او روایتی را به [شنوندگان] عرضه می‌کرد که در آن بدکاران و قهرمانان نقش ایفا می‌کردند، به‌نظر می‌رسید که این روایت به درک هرج و مرج و آشفتگی ناشی از فلاکت و فقری که با رکود و کساد همراه است، کمک کند» (همان). نظریه توطئه او تقصیر را به گردن صاحبان منافع بزرگ نظیر بانکداران بین‌المللی، صاحبان صنایع، دولت، مطبوعات و پرزیدنت روزولت، می‌انداخت و شهروندان عادی آمریکا، اجداد و پدران آنها و حزب سیاسی خود کافلین را در برابر آنها قرار می‌داد. به گفته کیسی و راو، دیدگاه رتوریک کارساز شد چون کافلین راهکار ساده‌ای پیش‌پای شنوندگان خود می‌گذاشت: «کافلین مبارزه روزمره شنوندگانش برای بقا را به مبارزه آسمانی میان خیر و شر تبدیل کرد» (همان، ص ۴۵).

تحلیل رتوریک کریستوفر لینچ از موعظه‌های تلویزیونی *اسقف فالتون جی. شین* (۱۹۹۸) به جنبه دیگر و مثبت‌تر پخش موعظه می‌نگرد. او پروژه خود را تحت‌عنوان «*تحلیل متنی دقیق پیامهای اسقف فالتون جی. شین توصیف می‌کند که از چهل و دو قسمت از برنامه تلویزیونی محبوب او به نام «زندگی ارزش زیستن را دارد» (۱۹۵۲-۵۷)* برگرفته شده است... او با توسل به اساطیر دین مدنی آمریکا، به شنوندگان کاتولیک خود نشان داد که چگونه در جامعه به حیات خود ادامه دهند و سایرین را مطمئن ساخت که کاتولیکها به راستی میهن‌پرست هستند» (لینچ ۱۹۹۸، ص ۱). لینچ موعظه‌های تلویزیونی شین را با توجه به تاریخ پس از جنگ ایالات متحده، سوءظنهای دینی در آن دوره و توسعه تکنولوژی ارتباطات مورد مطالعه قرار می‌دهد. شین از جمله نخستین موعظه‌گران تلویزیون و اولین کسی بود که برنامه‌ای با زمانبندی منظم داشت و نیز اولین کسی بود که از یک حامی تجاری برخوردار بود (همان، صص ۲-۷).

شین که از سوی شبکه *دومونت* به خدمت گرفته شده بود و در نتیجه ایستگاههای عضو آن می‌توانستند در اجرای یک حکم فدرال به برنامه‌ریزی دینی در چارچوب خدمات عمومی بپردازند، از آزادی عمل زیادی در تولید برنامه‌ها برخوردار بود. شین در عوض این‌که به تولید برنامه‌ای صرفاً کاتولیک بپردازد (ایده‌ای که در ابتدا برای برنامه پیشنهاد شده بود)، تصمیم گرفت که به «موضوعات اخلاقی در زندگی» بپردازد که می‌توانست برای مخاطبان بیشتری جذابیت داشته باشد (همان، ص ۲۴). او همچنین در زمینه طراحی صحنه و انتخاب موسیقی برای آرم برنامه با دقت تمام به همکاری پرداخت و اصرار کرد تا به جای کت و شلوار سیاه رنگ ساده، لباس رسمی کشیشها را بر تن کند. لینچ یادآور می‌شود که این ابزارها به شین کمک کردند تا وی به «مدیریت تأثیرگذاری» بپردازد (همان، ص ۱۲۴) تا از این رهگذر بتواند میان تقاضاهای متعارضی که مخاطبان در رابطه با هویت و خدمات او به عنوان یک کشیش دارند، آشتی برقرار کند. تحلیل رتوریک لینچ همچنین شامل بررسی دقیق استفاده شین از استعاره‌ها و مضامین در گفتارهایش است. به اعتقاد لینچ، اینها به نوعی رهیافت نمایش اخلاقی قرون وسطایی کمک کردند که شکاف بین بینندگان سکولار و دینی را پر می‌کرد.

لینچ نشان می‌دهد که چگونه شین موفق شد به صورتی تلویحی درخواستی را برای اعطای نقشی عمومی به کاتولیکها در جامعه آمریکا در زمانی ارائه دهد که بسیاری هنوز نسبت به کاتولیکها به عنوان بیگانگانی که تعهد به حمایت از واتیکان علیه ایالات متحده دارند، ظنین بودند. او توانست این کار را با قرار دادن درخواست خود در بستر وسیع‌تر نقش دین در زندگی عمومی انجام دهد (همان، فصل ۳). سرانجام این‌که لینچ با استفاده از تکنیک تحلیل چارچوب نشان می‌دهد که چگونه شین از موضوعات عمومی به موضوعات خصوصی‌تری نظیر نقش درد و رنج پرداخت.

به همین شکل، شین با استفاده از مریم به عنوان یک الگو توانست به مسائل مربوط به خانواده و زنان پردازد.

لینچ نیز مانند پک و آدورنو نشان می‌دهد که کارکرد پخش موعظه چگونه است. تحلیل او از استعاره‌ها، مضامین و نحوه ارائه مطالب در برنامه شین توجهات را به محتوای دینی معطوف می‌کند، کاری که شین موفق به انجام آن از طریق دور ساختن توجهات از خود شد. رهیافت تحلیل رتوریک به پژوهنده ارتباطات امکان می‌دهد که به درک بهتری از چگونگی تعامل دین با رسانه‌ها و نحوه بر ساخته شدن معنایی مشترک از سوی ارتباط‌گر دینی برای انتقال مطالب به مخاطبان دست یابد.

۲. رابطه رسانه‌های مختلف با دین: (۱) چاپ

الف. رسانه‌های چاپی

لاورنس بب و سوزان ودلی در مجموعه مقالات خود تحت عنوان «رسانه‌ها و دگرگونی دین در آسیای جنوبی» (۱۹۹۵) به بررسی این امر می‌پردازند که چگونه «رسانه‌های جدید» و گوناگون در هند بر دین تأثیر نهاده‌اند. آنان و دیگر نویسندگان مقالات این مجموعه با در نظر گرفتن همه چیز از پوستره‌های دینی و کتابهای مصور گرفته تا تلویزیون و ویدئو این‌گونه استدلال می‌کنند که «رسانه‌های ارتباطی جدید به شکلی عمیق گردش نمادها از جمله نمادهای دینی در جوامع جنوب آسیا را دگرگون ساخته‌اند» (بب و ودلی، ۱۹۹۵، ص ۱). در حالی که پیش از چاپ، نمادهای دینی در گروه‌های محدود محلی باقی می‌ماندند، دسترسی بیشتر به آنها نه تنها امکان گسترش جغرافیایی‌شان را فراهم ساخت بلکه همچنین به آنها کمک کرد که از مرزهای اجتماعی فراتر روند؛ این «تحرک اجتماعی» سنتهای دینی را از مکانهای خاص و گروه‌ها و کاستهای خاص خارج کرده و انجام اعمال دینی را به شیوه‌های جدید در سراسر هند گسترش داده است (همان، ص ۳). بب و ودلی در مقدمه‌شان بر چندین فصل از کتاب که به مواد چاپی مربوط می‌شود به تبیین اهمیت این نمادهای تصویری در جامعه جنوب آسیا می‌پردازند:

آنچه در اعمال دینی در سنت هندو محوریت دارد، «دارسان» یعنی مشاهده خوش‌یمن موجودی الهی است. با توجه به این واقعیت، چندان شگفت‌آور نیست که تکثیر مکانیکی تصاویر الهه‌ها (و سایر موجودات مقدس) به یکی از فراگیرترین تجلیات دین مدرن در جنوب آسیا تبدیل شده است (همان، ص ۶).

ا.ج. دانیل اسمیت طرح، محتوا، تولید و بازاریابی این تصاویر دینی را دنبال می‌کند و چگونگی برانگیخته شدن واکنشهای دینی و ایمانی توسط آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد (اسمیت، ۱۹۹۵، صص ۳۹-۳۵). استیفن اینگلیس با مطالعه دقیق درباره هنرمندی که کارش از اعتبار زیادی در هند

برخورداست، این رویکرد را تکمیل می‌کند. در حالی که در ادوار گذشته، یک هنرمند ممکن نبود به تزئین یک معبد خاص پردازد و در یک روستا یا شهر شهری به هم بزند، امروزه کار هنری از تأثیرات دامنه‌دارتری برخوردارست. افزون بر این، یک هنرمند می‌تواند بر اعمال دینی هزاران نفر تأثیر بگذارد: «فراگیر بودن، قابل حمل بودن و قابل تحرک بودن این تصاویر هندوها را به لحاظ درکشان از امر الهی به یکدیگر نزدیک‌تر ساخته است و سبب ایجاد دیدگاه یکپارچه‌تری از جرگه هندوان شده است» (اینگلیس، ۱۹۹۵، ص ۶۷).

یک قالب چاپی مهم دیگر برای دین در هند کتاب مصور بوده است، به‌ویژه مجموعه «آثار چیترا کاتا» (داستان مصور جاودانی) که برای سالیان دراز انتشار می‌یافت. فرانسویس پریچت (۱۹۹۵) به توصیف منشأ و تاریخچه این مجموعه می‌پردازد، مجموعه‌ای که انتشار آن برای آموزش سنت دینی هند به کودکان هنگامی آغاز شد که بنیانگذار آن دریافت که کودکان هندی درباره مذاهب و قهرمانان غربی بیشتر می‌دانند تا درباره فرهنگ خودی. جان اس. هاولی (۱۹۹۵) به بررسی محتوای این کتابهای مصور می‌پردازد. افزون بر آموزش دین، این مجموعه همچنین شامل زندگی‌نامه افراد معروف هند، داستانهای ملی گرایانه و حکایت اخلاقی است.

ب. روزنامه‌نگاری

به جز چاپ کتاب مقدس، قالب چاپی رایج دین در غرب روزنامه‌نگاری است. آن‌گونه که در نشریه کامیونیکیشن ریسرچ ترندز «روندهای پژوهش در زمینه ارتباطات» در سال ۱۹۹۵ آمده، این امر همواره اتفاق خوشایندی نبوده است. رهبران دینی و حتی خود گزارشگران به انتقاد از نحوه پوشش مسائل دینی در مطبوعات پرداخته‌اند. پژوهشهای اخیر توجه خود را به نحوه گزارش مسائل دینی توسط رسانه‌های خبری، علت گزارش مسائل دینی توسط رسانه‌های خبری بدان‌گونه که هست و انتظارات مردم از گزارش مسائل دینی معطوف ساخته‌اند.

حرفه گزارشگری

جو دیت بادن بام و دبرامیسن (۲۰۰۰) به منظور تشریح جایگاه گزارشگری مسائل دینی، به گردآوری مجموعه‌ای از گزارشهای خبری درباره دین از دوره استعمار تا ادوار مدرن در ایالات متحده پرداخته‌اند. آنان کتاب خود را «گزیده‌ای از گزارشهای خبری توصیف کرده‌اند که هم نشانگر نقش دین در شکل دادن به افکار عمومی و هم مبین نقش رسانه‌ها در گسترش افکار و

عقاید دینی در جامعه و نیز در شکل‌گیری افکار مردم درباره دین است.» (بادن بام و میسن، ۲۰۰۰، ص ۱۱۱). بخشهای این کتاب شامل گزارشی درباره بیداری بزرگ؛ نقش دین در انقلاب آمریکا؛ جنبش ضدکاتولیسم در پاره‌ای مطبوعات؛ مباحث مربوط به کلیسای مورمون؛ مباحثی درباره دین و علم؛ و پوشش خبری مسائل تفرقه‌افکن در قرن بیستم نظیر همجنس‌بازان در کلیساها، الهیات آزادی‌بخش، کلیسای الکترونیک و حقوق و سیاست دینی می‌شوند. *بادن بام* و میسن هر بخش را با ذکر تاریخچه‌ای مختصر و توضیح مسائل پیش‌روی مطبوعات آغاز می‌کنند.

رابرت مائوری (۱۹۹۵) در تلاش برای افکندن پرتوی تجربی بر یکی از جنبه‌های دین در اخبار به مقایسه اشارات به «خدا» در روزنامه نیویورک *تایمز* می‌پردازد و شماره‌های ژانویه ۱۹۹۴ این روزنامه را با شماره‌های ژانویه ۱۹۵۴ آن مقایسه می‌کند. قسمت اعظم اشارات به خدا در شماره‌های مربوط به سال ۱۹۵۴ در مقاله‌ای عادی آمده است که اختصاص به خلاصه و عظمایی داشته که در کنیسه‌ها و کلیساهای شهر ارائه شده و در شماره روزهای یکشنبه و دوشنبه به چاپ رسیده است (مائوری، ۱۹۹۵، صص ۸۶-۸۷). در شماره‌های جدیدتر، «خدا» اغلب به صورت نقل قول از منابع (که بسیاری دعاهایی مانند «خدایا به من کمک کن!» هستند که از زبان قربانی یک حادثه نقل شده‌اند) و نه از زبان افراد روحانی آمده است. همچنین «خدا» هنگامی وارد مباحث جدی می‌شود که یک گزارش به مسئله دین در جهان مدرن می‌پردازد (همان، ص ۸۶). به نظر می‌رسد بیشترین تفاوت به کاهش تعداد روحانیونی مربوط می‌شود که مورد مصاحبه قرار گرفته‌اند.

مارک سیلک (۱۹۹۵) به صورتی همدلانه درباره مشکلاتی می‌نویسد که رسانه‌های خبری در مورد تهیه گزارش درباره مسائل دینی دارند که کمترین آنها جدی گرفتن دین از سوی آمریکاییان و این واقعیت است که «مذاهب خود نظام‌هایی ارتباطی هستند که برای تسهیل مبادله اطلاعات بین جهان مادی و قلمرو مقدس» طراحی شده‌اند (سیلک، ۱۹۹۵، ص ۳).

یهودیت، مسیحیت و اسلام - برخلاف اغلب دیگر سنت‌های دینی - شناخت دینی را (که از طریق وحی الهی به دست آمده) به انجام اعمال دینی پیوند می‌زنند. به ویژه مسیحیت بر انتقال کلام خدا تأکید دارد؛ در همان حال، مسیحیت باید از خود در برابر پیامبران دروغین - کسانی که پیام الهی را تحریف می‌کنند و یا مؤمنان را گمراه می‌سازند - محافظت کند. از این‌رو، مسیحیت به کسانی که بدون مجوز درباره مسائل دینی صحبت می‌کنند با شک و تردید می‌نگرد.

مشکل دیگر در رابطه با تهیه گزارش‌های دینی این است که چگونه باید «خبرهای بد» درباره کلیساها - به ویژه افتضاحات - را گزارش داد. کلیساهای مسیحی خود بر این اعتقادند که انتشار مطالب مربوط به افتضاحات برای دریافت‌کنندگان آنها زیان‌آور است و نیز به شهرت گناهکاران صدمه می‌زند. اما ایده‌آل مطبوعات در آمریکا این است که در جهت معکوس حرکت کنند و

هدفشان افشای کامل حقایق است. موضع رسانه‌های خبری این است که افشای افتضاحات سبب ترکیه جامعه می‌شود و آثار نیکویی در بردارد. از جهاتی این شبیه به جدالی دینی است که در آن هر یک از طرفها استدلال می‌کنند که روش آنها منافع بیشتری برای اجتماع در بردارد (همان، صص ۵-۷).

آخرین مشکل تهیه گزارش درباره مسائل دینی از تکثرگرایی نهادهای دینی در ایالات متحده ناشی می‌شود. نویسنده یا دبیرخبر کدام مخاطبان (یعنی کدام گروه از مؤمنان) را باید مدنظر قرار دهد؟ حتی گروههای دینی در پخش برنامه‌های خود کوچکترین مخرج مشترک اعتقادی را در نظر می‌گیرند. سیلک در حمایت از بحث خود درباره این معضل به تکرار تاریخچه پخش برنامه‌های دینی، به ویژه تجربیات اخیر کانال کابلی «ایمان و ارزشها» می‌پردازد (همان، صص ۷-۱۰).

سیلک به منظور توصیف وضعیت نوع برخوردش با پوشش خبری مسائل دینی تاریخچه‌ای از تعاملات بین رسانه‌های خبری و دین را در ایالات متحده ذکر می‌کند (همان، صص ۳۰-۱۵). تاریخچه این تعاملات در ابتدا تحت تأثیر مطبوعات فرقه‌ای قرار داشت، تقریباً هر گروه دینی روزنامه خاص خود را داشت (برای کسب اطلاعات بیشتر در این مورد به مباحث مطرح شده توسط اولارسکی در خصوص روزنامه‌های دینی اصلی در ایالات متحده که در سال ۱۹۹۰ انتشار یافته رجوع کنید). نگرش مطبوعات سکولار نسبت به دین در قرن نوزدهم توسط جیمز گوردون بنت و روزنامه‌اش «نیوریورک هیرالد» شکل گرفت که بخشی از روزنامه‌اش را به مسائل دینی اختصاص داد و به پوشش اخبار و مطالب گروه‌های مختلف دینی پرداخت. روزنامه‌ها همچنین به گزارش رویدادهای دینی و عقاید و اعلامیه‌های دینی پرداختند. سیلک همچنین شرح می‌دهد که چگونه گزارشگران دینی در جلسات احیا اغلب احساساتی شده و نتوانسته‌اند به آرمانهای عینیت پای‌بند بمانند. گرچه در دهه ۱۹۴۰ دین بیش از پیش یک کالای خبری مانند دیگر انواع اخبار به نظر می‌آمد. با این همه، روزنامه‌ها و مجاری خبری خواهان پوشش دادن مسائل دینی بدون وارد ساختن جنجالهای دینی و یا اختلاف‌نظرهای عقیدتی میان کلیساها - تا حدودی به منظور اجتناب از ناراضی کردن خوانندگان - بودند. دوره ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ شاهد رشد گزارشگران متخصص مسائل دینی بود.

سیلک به تبیین لحن و جهت تهیه گزارشهای خبری دینی با این استدلال می‌پردازد که سازمانهای خبری به پوشش مسائل دینی از طریق استفاده از «توبوسها» یا مقولات رتوریک می‌پردازند که به تشریح و تبیین گزارشها کمک می‌کند (سیلک، ۱۹۹۵، ص ۵۰).

گزارشگران این کار را به مسائل دینی محدود نمی‌کنند، بلکه آن را در مورد دیگر اخبار داغ نیز به کار می‌برند - این امر به آنان اجازه می‌دهد تا به سرعت به شناسایی ماجراهایی بپردازند که از ارزش خبری برخوردار است و در مورد مقولاتی تصمیم بگیرند که در کار گزارش آنها بیشتر مفید

هستند. سیلک به نقل از پیتر/شتاینفلز، گزارشگر ارشد مسائل دینی روزنامه «نیویورک تایمز» می‌گوید برخی از توبوسهای مفید برای گزارشهای دینی به قرار زیرند:

۱. ضعفهای رهبران دینی؛
۲. مبارزه میان ادیان کهن و ادوار مدرن؛
۳. پژوهشهای دینی، به ویژه اگر اعتقادات دیرپا را به چالش بگیرند؛
۴. هماهنگی میان ادیان؛
۵. واکنش به تغییرات در ترجمه کتاب مقدس، اعمال کلیسا و غیره؛ و
۶. معمولی بودن اعضای مؤمن کلیسا (همان، صص ۵۴-۵۳).

آن‌گاه سیلک به بررسی تهیه گزارشهای دینی در عمل با مرور نحوه گزارش موضوعات خاص توسط روزنامه‌نگاران از جمله کارهای نیک افراد و کلیساها، تساهل، نفاق و دورویی، کاهش اعضای کلیسا و اعتقاد به مسائل فوق‌طبیعی می‌پردازد.

استوارت هوور در کتاب خود تحت‌عنوان «دین در اخبار» (۱۹۹۸) به جنجالهایی که مطبوعات سکولار در مورد پوشش مسائل دینی به راه انداخته‌اند از زاویه‌ای دیگر می‌پردازد. او علاوه بر ذکر تاریخچه گزارش مسائل دینی و مروری بر خط‌مشی مطبوعات در این زمینه، موضوع گزارش مسائل دینی را در چارچوب وسیع‌تر نگرشهای فرهنگی به دین در ایالات متحده قرار می‌دهد و این پرسش را مطرح می‌سازد که «چگونه برساختن دین در رسانه‌ها در قالب درک وسیع‌تر گفتمان دینی آمریکا جای می‌گیرد» (هوور ۱۹۹۸، ص ۱۳). او به منظور درک بهتر نحوه تأثیرگذاری این گفتمان بر اخبار دینی، به انتشار داده‌هایی می‌پردازد که مبتنی بر انجام مصاحبه با روزنامه‌نگاران و نیز خوانندگان و شنوندگان آنهاست و این داده‌ها را با داده‌های مربوط به یک بررسی ملی که طی یک دوره چندساله با هدف کنکاش در نگرش و تمایلات مخاطبان صورت گرفته تکمیل می‌کند.

با وجود گرایش گزارشگران دینی به درک وسیع‌تر دین و تأثیرات آن بر حوادث روزمره، دیدگاه به لحاظ فرهنگی پذیرفته شده از دین این امر را دشوار می‌سازد. هوور به شناسایی شش عامل در این «دیدگاه پذیرفته شده» می‌پردازد که تهیه گزارش از مسائل دینی را دشوار می‌سازد: ۱. سکولاریزه شدن فزاینده به پوشش خبری کمتر مسائل دینی انجامیده است؛ ۲. بسیاری دین را امری شخصی تلقی می‌کنند؛ ۳. دین در خارج از قلمرو داده‌های تجربی قرار می‌گیرد؛ ۴. دین موضوعی بسیار پیچیده است؛ ۵. دین ذاتاً جنجال‌برانگیز است؛ و ۶. متمم اول قانون اساسی آمریکا مبنی بر جدایی کلیسا از دولت برخی را به این نتیجه سوق داده است که دین باید از سایر حوزه‌های زندگی آمریکاییان نیز جدا شود (همان، صص ۳۰-۲۸). افول مذاهب نهادی، افزایش حس استقلال شخصی در رابطه با دین و رشد جنبشهای دینی جدید همه و همه سبب ابهام بیشتر اوضاع شده‌اند.

نمونه‌ای که هوور از کار روزنامه‌نگاران ارائه داده است، با تأمل بر حرفه روزنامه‌نگاری به تشخیص تعدادی عوامل دیگر (که عمدتاً از عوامل درونی این حرفه هستند) پرداخته است که بر نحوه تهیه گزارش درباره مسائل دینی تأثیر می‌گذارند. این عوامل شامل موارد زیر است: آیا سازمان خبری به مسائل دینی به عنوان «اخباری جدی» یا «اخباری مهم» می‌نگرد؛ آیا مسائل دینی را موضوعی محلی و یا عمومی تر می‌داند؛ آیا در میان کارکنان سازمان کارشناس مسائل دینی وجود دارد؛ آیا سازمان خبری گزارشهای دینی را تنها در بخشهای ویژه سامان می‌دهد و چه کسی کار گزارش را برعهده دارد (همان، صص ۷۵-۷۲).

صرف نظر از فشارهای نهادی که بر گزارش مسائل دینی وارد می‌شود، بررسی هوور پیرامون مخاطبان نشان می‌دهد که مردم خواهان اخبار دینی هستند. او یادآور می‌شود که «۶۶ درصد از پاسخ‌دهندگان احساس می‌کردند که دست‌کم برای آنان مهم است که روزنامه‌ها اخبار دینی را پوشش دهند (همان، ص ۱۱۶). پاسخ‌دهندگان همچنین می‌گفتند که خواستار آن هستند که هم گزارشهای دینی محلی و هم گزارشهای دینی عمومی تر را در روزنامه‌ها مشاهده کنند. هوور به بررسی دقیق نتایج این بررسی می‌پردازد و نتایج کلی و نیز نتایج دسته‌بندی شده براساس جنسیت، نوع دین، رسانه برتر و غیره را گزارش می‌دهد. او همچنین به گزارش آن چیزی می‌پردازد که می‌تواند یافته‌ای مرتبط با سن باشد:

کسانی که در ظاهر بیش از همه دینی هستند در مقایسه با کسانی که کمتر درگیر مسائل دینی‌اند، به فرهنگ چاپی دلبستگی بیشتری دارند. باین حال، لیبرالها و محافظه‌کاران دینی به لحاظ رسانه‌ای که از آن استفاده می‌کنند تفاوت بسیار کمتری با یکدیگر دارند (همان، ص ۱۳۶).

هوور با شناسایی شماری از موضوعات - یا زمینه‌های مشترک - که در مورد آنها متخصصان امور خبری و مخاطبانشان می‌توانند بحثی را آغاز کنند که ممکن است گزارش مسائل دینی را بهبود بخشد، مطلب خود را به پایان می‌برد. او آنها را تحت عنوان «موضوعات» فهرست می‌کند. «اخبار دینی دیگر تنها اخباری درباره "ادیان" نیستند» (همان، ص ۱۹۳). «لازم است دین به صورت جوهری و نیز کارکردی درک شود» (همان ۱۹۴).

لازم است روزنامه‌نگاری «حافظه‌ای نهادی» در رابطه با مذهب داشته باشد (همان، ص ۱۹۵). «لازم است مذهب به گونه‌ای درک شود که از سطوح محلی و مشخصی فراتر رود» (همان).

آن‌گونه که وی در آغاز کتاب خود متذکر می‌شود، گفتمان آمریکایی درباره دین در دهه ۱۹۹۰ پیچیده شد. او بحث خود را با قرارداد عنوانی برای فصل آخر به پایان می‌برد که بیانگر یک انتخاب برای صنعت خبررسانی است: «بودن این گفتمان یا صرفاً پوشش دادن آن».

هوور (۲۰۰۲ ب) در تأملات اخیر خود به این موضوع برمی‌گردد و تلاش می‌کند به توصیف گزارش مسائل دینی در چارچوب بزرگتر گفتمان عمومی و سیاسی در ایالات متحده بپردازد. او

خاطر نشان می‌سازد که دین به عنوان یک نهاد واسطه - مکانی که در آن احساسات اخلاقی خصوصی بتواند در قالب گفتمان عمومی و سیاست عمومی بیان شود - عمل می‌کند (هوبر ۲۰۰۲ ب، ص ۷۲). اما با توجه به افول نهادهای دینی و «استقلال بیشتر افراد در انجام اعمال و فرایض دینی» (همان، ص ۷۴)، این امر به آسانی اتفاق نمی‌افتد. روزنامه‌نگارانی که برای دانستن چگونگی رفتار با مسائل دینی روزگار دشواری دارند، در توصیف دین به عنوان ایمان شخصی و در گزارش «نقشها و چهره‌های متعارض» دین در جامعه کار آسان‌تری در پیش‌رو دارند (همان، ص ۸۳).

۳. رابطه رسانه‌های گوناگون با دین: ۲. رادیو - تلویزیون و سینما

الف. رادیو - تلویزیون و برنامه‌های سرگرم‌کننده

گروه‌های دینی از رسانه‌های رادیو و تلویزیون تقریباً از آغاز فعالیت آنها برای موعظه‌گری، تعالیم دینی و عبادت استفاده کرده‌اند. در همان زمان این رسانه‌ها و نیز سینما دین را موضوع مفیدی برای تهیه برنامه یافتند. پژوهش درباره این تعامل در برگیرنده گزارشهایی درباره پخش برنامه‌های دینی؛ توصیف کاربردهای دینی تلویزیون، رادیو و موسیقی پاپ؛ و نیز تفسیر یا نقد دینی محتوا در رادیو، تلویزیون و سینماست. بخش بزرگی از این پژوهش به این رسانه‌ها در ایالات متحده می‌پردازد: ماهیت تجاری نظام برنامه‌های رادیو - تلویزیونی در این کشور، شروط اولیه مبنی بر این که دارندگان جواز پخش برنامه‌ها خدمات رایگان در اختیار گروه‌های دینی قرار دهند؛ افزایش تعداد موعظه‌گران معروف تلویزیونی و نیز تداوم علاقه گسترده به دین در فرهنگ آمریکایی، همه و همه به توجیه میزان پژوهشها درباره رسانه‌های مستقر در آمریکا و دین کمک می‌کنند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نگاه اجمالی

اثر *اریکسون* تحت عنوان «*رادیو و تلویزیون دینی در ایالات متحده ۱۹۹۱-۱۹۲۱*» هم یک نگاه تاریخی مختصر و هم نظری همه‌جانبه به افراد، برنامه‌ها و سریالهای عمده می‌افکند. این اثر مرجع که ترتیب الفبایی دارد شامل زندگینامه‌ها و خلاصه برنامه‌ها می‌شود. وارد (۱۹۹۴) تاریخچه روایی گسترده‌ای از پخش برنامه‌های موعظه انجیلی ارائه می‌دهد که کمابیش حالت گاه‌شمار دارد و به شرح ماجرای افراد و ایستگاهها می‌پردازد. او ضمیمه‌ای را در کتاب خود گنجانده که حاوی زندگینامه چهره‌های مشهوری مانند *بن آرمسترانگ*، *پل فرید*، *چارلز فولر*، *بیلی گراهام* و *پت رابرتسون* است. گرچه اثر او راهنمای خوبی در مورد پخش موعظه‌های انجیلی رادیو - تلویزیونی است، اما او به تهیه‌کنندگان برنامه‌های دینی متعلق به دیگر سنتها نمی‌پردازد.

تلویزیون

بابی آلکساندر به بررسی موعظه تلویزیونی از زاویه مراسم دینی می‌پردازد و چنین استدلال می‌کند که مخاطبان موعظه‌های تلویزیونی از این برنامه‌ها برای برآورده ساختن نیازهای اجتماعی خود از طریق انجام مراسم دینی که در این برنامه‌ها استفاده می‌کنند (آلکساندر ۱۹۹۴، ص ۳). او این ادعای خود را با مطالعه دقیق چهار برنامه زیر مطرح می‌سازد: برنامه *جری فالول* تحت عنوان «*ساعت انجیل روزگاران قدیم*»، برنامه *پت رابرتسون* تحت عنوان «*باشگاه ۷۰۰*»، برنامه *جیمی سواگرت* و برنامه *جیم و تامی بکر* تحت عنوان «*باشگاه پی.تی.ال*». در هر مورد او معتقد است که هم مشارکت در مراسم دینی از طریق برنامه‌ها و هم ویژگیهای مشارکت در این گونه مراسم (همان، صص ۷۰-۶۵) در بینندگان حس عمیق‌تری از اتحاد (همان، صص ۹۴-۸۵) به وجود می‌آورد تا بدین وسیله موجبات گریز از حاشیه‌نشینی اجتماعی فراهم آید، یعنی همان چیزی که این مسیحیان انجیلی محافظه‌کار در ایالات متحده احساس می‌کنند (همان، ص ۴۲). به عبارت دیگر، مشارکت در این برنامه‌ها «به بینندگان کمک می‌کند تا دین، هویت دینی و گروه دینی‌شان در برابر تهدیدات و مخالفتهای بدنه اصلی جامعه آمریکا که بسیار سکولار می‌باشد، نزدشان اعتبار و مشروعیت پیدا کند» (همان، ص ۴). *آلکساندر* به گزارش داده‌های یک بررسی که در مورد بینندگان این برنامه‌ها انجام شده در حمایت از فرضیه خود می‌پردازد؛ با این حال، او اذعان می‌کند که این نمونه‌گیری غیرتصادفی و گزینشی بوده است و در نتیجه نمی‌تواند دقیقاً نماینده همه بینندگان برنامه‌های دینی تلویزیونی باشد.

در حالی که بسیاری از مطالعات به دلایل تماشای برنامه‌های دینی تلویزیونی می‌پردازند، شمار اندکی از مطالعات جدید به طرح این پرسش پرداخته‌اند که چگونه و چرا تماشای این برنامه‌ها بر

مخاطبان تأثیر می‌گذارد. لاورنس ندلر، جفری کورت رایت و مارگری ندلر (۱۹۹۶) به آزمون یک مدل پژوهشی می‌پردازند تا به تبیین این مسئله بپردازند که چرا مردم به موعظه‌گران تلویزیونی پول می‌دهند. آنان این فرضیه را مطرح می‌سازند که ایجاد رابطه - احساس مخاطبان مبنی بر داشتن رابطه شخصی با موعظه‌گر - توجیه‌کننده تمایل به کمک کردن است (ندلر، کورت رایت و ندلر ۱۹۹۶، صص ۴۸-۴۹). یک گروه آزمودنی که از میان دانشجویان انتخاب شده بودند چهار برنامه موعظه‌گران تلویزیونی را تماشا کردند و به آنها براساس ارزیابیهای رابطه‌ای گوناگون مبتنی بر صمیمیت امتیاز دادند که عبارت بودند از: شباهت / عمق، رابطه مستقیم / دل‌بستگی و قابلیت پذیرش / اعتماد. پژوهشگران همبستگی مثبتی را بین میزان صمیمیت و تمایل به پاسخگویی به درخواستهای مالی یافتند.

هرچه مخاطب درکی قویتر از موعظه‌گر تلویزیونی در راستای این ابعاد رابطه‌ای داشته باشد، تمایل بیشتری به تماشای این برنامه‌ها پیدا می‌کند. با افزایش تماشای برنامه‌های تلویزیونی، رابطه فرا اجتماعی بین موعظه‌گر و مخاطب توسعه بیشتری پیدا می‌کند. با پیشرفت این رابطه، احتمال بیشتری وجود دارد که مخاطب به خرید محصولات ارائه شده توسط موعظه‌گر بپردازد و یا به برنامه کمک مالی کند (همان، ص ۵۵).

پژوهشگران همچنین پیوندی میان چهره‌ای که موعظه‌گر از خود به نمایش می‌گذارد (آرامش و وقار، خود را با دیگران برابر دانستن و غیره) و واکنشهای مخاطبان یافتند (همان، ص ۵۶). بری هولاندر (۱۹۹۸) به تحقیق درباره میزان تأثیر تماشای برنامه‌های دینی بر دیدگاه‌های سیاسی یک فرد می‌پردازد - یعنی تأثیرات تماشای برنامه بر مخاطب. بدین منظور، او این فرضیه را مطرح می‌سازد که برنامه‌های دینی تلویزیونی «تأثیر آماده‌کننده» بر بینندگانشان دارند؛ به عبارت دیگر، بافت قبلی بر تفسیر اطلاعاتی که بعداً دریافت می‌شود تأثیر خواهد گذاشت. «افکاری که اخیراً و یا مکرراً فعال شده‌اند آسان‌تر به ذهن می‌آیند و در پردازش محرکها نقش مهم‌تری پیدا می‌کنند» (هولاندر ۱۹۹۸، ص ۶۹).

از این رو کسانی که به تماشای برنامه‌های دینی می‌نشینند احتمال بیشتری دارد که از دین به عنوان روشی برای تفسیر و اتخاذ تصمیمات سیاسی استفاده کنند. هولاندر با استفاده از داده‌هایی که از یک نمونه‌گیری ملی تصادفی استخراج شده بود، چنین تأثیری را دریافت: «تحلیلی که در اینجا گزارش شده به این نتیجه دست یافته است که قرار گرفتن در معرض چنین برنامه‌هایی می‌تواند اهمیت دین را در شکل‌گیری و حفظ نگرشهای سیاسی برجسته سازد این امر حتی هنگام کنترل عوامل جمعیت‌شناختی و سیاسی و شاید از همه مهم‌تر، تعصبات دینی پاسخ‌دهندگان مصداق دارد» (همان، ص ۷۹). جالب این‌که، این تأثیر آماده‌کننده در مورد بنیادگرایان مسیحی در

خصوص موضوع سقط جنین و در مورد کاتولیکها بر سر موضوعاتی مانند مجازات مرگ و ازدواج همجنس‌بازان به شکلی قویتر ظهور پیدا می‌کند (همان).

آسیا

مطالعاتی که در مورد دین و تلویزیون در خارج از ایالات متحده صورت گرفته رهیافتی توصیفی‌تر دارد. در پاسخ به سؤالی که در پارلمان مطرح شد، زولکیپیل غنی (۱۹۹۸) در پی آن برآمد که به‌طور مستند میزان پیامهای دینی اسلامی را که در تلویزیون مالزی پخش می‌شود، مشخص کند. او با ارائه شرحی مختصر از تاریخچه تلویزیون در مالزی اذعان می‌کند که تلویزیون در مالزی در درجه نخست به عنوان رسانه‌ای برای سرگرمی آغاز به کار کرد؛ پس از ده سال در سال ۱۹۷۳ واحدی در تلویزیون تأسیس شد تا به افزایش تعداد برنامه‌های دینی (به ۲۲ برنامه در هفته) پردازد؛ این برنامه‌ها شامل نماز، قرائت قرآن و برنامه‌های پرسش و پاسخ می‌شدند (غنی، ۱۹۹۸ ص ۴). در این فاصله، تعداد برنامه‌های دینی افزایش یافته بود و مسئولیت آنها به عهده مرکز اسلامی دفتر نخست‌وزیر گذاشته شده بود. آن‌گاه غنی به شرح برنامه‌های کنونی و جدول پخش آنها می‌پردازد. برخی برنامه‌ها دارای جدول زمانی ثابتی هستند؛ سایر برنامه‌ها در طی روز در ساعات مختلفی قبل یا بعد از برنامه‌های عامه‌پسند پخش می‌شوند تا مخاطبانشان افزایش یابد. اهداف این برنامه‌های دینی عبارتند از اشاعه دانش اسلامی، انتشار اطلاعات درباره فعالیت‌های اسلامی و ارائه اطلاعات درباره موضوعات جاری که به نفع مسلمانان، است (همان، صص ۱۳-۱۲). نماز و قرائت قرآن همچنان از جمله دیگر برنامه‌های دینی هستند.

غنی گزارش خود را با نتایج یک بررسی خاتمه می‌دهد که در مورد مخاطبان انجام گرفته است و شامل الگوهای تماشا، عوامل جمعیت‌شناختی و نگرشهایی می‌شود که نسبت به برنامه‌های دینی وجود دارد. در حالی که این بررسی نشانگر سطح پایین بینندگان بود؛ غنی چهار تفسیر احتمالی از داده‌ها را متذکر می‌شود: ۱. «قالب و محتوا در جذب بینندگان ناکام مانده‌اند»؛ ۲. «قالب گفتارها، صحبتها و جلسات بحث و تبادل نظر... تعداد زیادی از بینندگان نوجوان را نومید و مأیوس کرده است» و «چندان سرگرم‌کننده نبوده است... در حالی که برنامه‌های سرگرم‌کننده با سلیقه این گروه سنی متناسب است»؛ ۳. «محتوای برنامه‌های دینی ممکن است برای مخاطبان عام بیش از حد آکادمیک باشد»؛ و ۴. در مورد این برنامه‌ها به اندازه کافی تبلیغ نشده است (همان، ص ۳۵). او با خوش‌بینی چنین نتیجه می‌گیرد: «کارآیی برنامه‌های دینی به واسطه این واقعیت ثابت شد که اکثریت پاسخ‌دهندگان در این بررسی اذعان کردند که از دانش و اطلاعاتی که از این برنامه‌ها کسب کرده‌اند، سود برده‌اند» (همان، ص ۳۷).

تلویزیون در هند که با حمایت مالی دولت به پخش برنامه می‌پردازد، برنامه‌هایی صراحتاً دینی مانند برنامه‌های تلویزیونی در آمریکا یا آموزش اسلامی در مالزی به راه نینداخته است. با این همه، فیلیپ لائنگندورف (۱۹۹۵) گزارش می‌دهد که دین در این برنامه‌ها نقش دارد موفقیت سریال حماسه هندو، *رامایانا*، مؤید این ادعای اوست. در اینجا او متذکر می‌شود که بافت فرهنگی، این نوع سریال را بسیار محبوب کرده است.

آنچه از برنامه‌های تلویزیونی دینی در هند موفقیت‌آمیزتر بوده، استفاده از نوارهای ویدئویی بوده است. *جان لیتل* (۱۹۹۵) استفاده از این نوارها را در میان اجتماعات هندو-به ویژه در نهضت *سوادیا یا* - به عنوان مکمل سنت گفتاری و تعالیم رهبران دینی به صورت مستند ذکر کرده است. گروه‌های هندو دستورات را بر روی نوار ضبط می‌کنند و آن‌گاه نوارها را در سراسر اجتماعاتشان منتشر می‌کنند، به گونه‌ای که گروه‌هایی که در سراسر هند و در واقع در سراسر جهان پراکنده‌اند می‌توانند این دستورات را ببینند. «در حالی که اجراهای ضبط شده بر روی نوارهای ویدئویی در زمینه تبلیغ، هم در روستاهای هند و هم در میان مهاجران هندی در سراسر جهان ارزشمندند... مهم‌ترین ویژگی استفاده از نهضت از ویدئو این است که کانون شکل‌گیری تجربه گروهی است که در بعضی سنت‌های دینی هندو از ارزش والایی برخوردار است (لیتل ۱۹۹۵، ص ۲۵۵).

آفریقا

لاونی (۱۹۹۷) ظهور تلویزیونی و استفاده از رسانه‌های گوناگون در یک منطقه از ساحل عاج را از اوائل دهه ۱۹۷۰ پی‌گیری کرده است. در حالی که تلویزیون برخی فعالیت‌های سنتی را به دلیل این‌که مردم در خانه می‌مانند تا به تماشای تلویزیون بپردازند به جای این‌که در زندگی روستا مشارکت فعال داشته باشند، از حالت اولیه خود خارج ساخته است، دسترسی بیشتر به رسانه‌های الکترونیک در واقع زندگی دینی روستاییان را غنا بخشیده است. گرچه وعظ‌های دینی از تلویزیون پخش می‌شود (برنامه «الله اکبر»)، تاکنون بیشترین علاقه از ناحیه نوارهای ضبط شده وعظها جلب شده است. افراد به نوارهای وعظ چه در ارتباط با موقعیتهای ویژه مانند تشییع جنازه‌ها یا برای سرگرمی به عنوان راهی برای کسب آگاهی و سرگرمی از رهگذر مهارت و سبک سخنرانی فرد روحانی گوش می‌دادند. *لاونی* فروش یا مبادله پررونق نوارها و استفاده از آنها در خانه، مغازه و یا حتی هنگام رانندگی را گزارش می‌دهد. از دیدگاه مسلمانان نوارهای کاست دارای این مزیت هستند که از کنترل و نظارت دولت که بر وعظ‌های تلویزیونی اعمال می‌شود، خارج هستند (لاونی همچنین بحث کاربردهای رسانه‌های چاپی برای حمایت از اعمال دینی مردم را در کار خود وارد می‌سازد).

ب. رادیو

پژوهندگان به کنکاش درباره تاریخچه برنامه‌های دینی رادیویی ادامه می‌دهند. در این بررسی، نسخه انگلیسی تحلیل *آدورنو* از گفتارهای رادیویی *توماس* در اواسط دهه ۱۹۳۰ (۲۰۰۰) که اخیراً انتشار یافته است و تحلیل محتوای سخنان *کافلین* (کیمی و راو، ۱۹۹۶) مورد بحث قرار گرفت. *دانالد وارن* (۱۹۹۶) همچنین با نگارش زندگینامه پدر *چارلز کافلین* که یک چهره جنجالی بود بار دیگر به آن دوره نظر می‌افکند، فعالیت پدر *کافلین* در رادیو در ایالات متحده از سال ۱۹۲۶ شروع شد و تا زمان اجبار وی به سکوت توسط کلیسای کاتولیک در سال ۱۹۴۲ ادامه یافت. *وارن* از *کافلین* «به عنوان یکی از نخستین شخصیت‌های خلق شده توسط رسانه‌ها در آمریکا یاد می‌کند که کارش از سخنرانی، به سازمان‌دهی سیاسی مستقیم کشیده شد» (وارن، ۱۹۹۶، ص ۳)؛ به اعتقاد *وارن*، *کافلین* پیشگام شماری از روندها در رادیوی فعلی است و ادعا می‌کند که «دو پدیده رادیویی مهم یعنی موعظه تلویزیونی و گفتارهای سیاسی رادیویی از او سرچشمه می‌گیرد» (همان، ص ۲).

کافلین موفق شد پیام دینی را با پیامی که بیش از پیش ماهیتی سیاسی می‌یافت درهم آمیزد و از برنامه‌های رادیویی خود ابتدا برای حمایت از پرزیدنت *فرانکلین روزولت* و سیاست‌های او در دوران کساد و سپس حمله به این سیاستها استفاده کند و تا آنجا پیش رفت که یک حزب سیاسی رقیب را سازمان داد. در سراسر دهه ۱۹۳۰، برنامه‌های *کافلین* بیش از پیش ضدکمونیست، هوادار فاشیسم و ضدیهود شد، تحولی که به طرد او از جانب کلیسای کاتولیک انجامید. با این حال، طی روزهای اوج فعالیت خود، *کافلین* موفق شد شبکه ایستگاههای مستقل خود را برای پخش برنامه‌هایش سازمان دهد (همان، ص ۱۵۱) و در ایالات متحده نفوذ زیادی پیدا کند. در آن نخستین روزهای فعالیت رادیو، *کافلین* به ایجاد نوع جدیدی از چهره عمومی و گفتمان عمومی کمک کرد. «او افکار سیاسی، اقتصادی و حتی دینی خود را به وسیله تکنیکهای مدرن تبلیغاتی عرضه کرد که بر همانندسازی روانی و رویکردهای مبتنی بر آگهیهای حاوی پیامهای مخفی اتکا دارند، امری که اینک برای فرهنگ مصرفی آمریکایی امری اساسی به‌شمار می‌رود» (همان، ص ۳). به دلیل این‌که *وارن* به اسناد و مدارک شخصی *کافلین* دسترسی نداشت، به شرح ماجرای چهره‌ای پرداخت که عموم مردم از *کافلین* می‌شناختند و براساس مستندات مربوط به حرفه و شغل او بنا شده بود.

دنيس ان. واسکوئیس (۱۹۹۰) به شرح تاریخچه‌ای مفصل‌تر می‌پردازد و به بررسی استفاده کلیساهای انجیلی از رادیو از ایستگاههای مستقل اولیه گرفته تا کنار نهادن کلیساهای آنها توسط شبکه‌ها در راستای اجرای مقررات مربوط به زمان پخش برنامه براساس هزینه پرداخت شده مبادرت می‌ورزد که توسط کمیسیون ارتباطات فدرال وضع شده بود. او خاطر نشان می‌سازد که «ماجرای پخش برنامه‌های دینی در آمریکا تا حدود زیادی داستان چگونگی تسلط نهایی انجیلیها

بر امواج است» (واسکویس، ۱۹۹۰، صص ۶۹-۷۰). در نقل این ماجرا، او بر دو ایستگاه تمرکز می‌کند: «کی، اف، یو، او» (KFUO) در سنت لوئیس که توسط حوزه علمیه کونکوریدیای کلیسای لوتری، میسوری سیناد، اداره می‌شد و «دابلیو.ام.بی.آی» (WMBI) که توسط انستیتو مودی بایبل در شیکاگو اداره می‌شد. واسکوئیل استدلال می‌کند که «پخش برنامه‌های انجیلی به رشد نهادی و وحدت نهضت انجیلی کمک کرد» (همان، ص ۹۱) و درگیری بر سر زمان پخش به اتحاد و تقویت پیروان دین انجیلی یاری رساند. او متذکر می‌شود که به هر دلیل برنامه‌های دینی رادیویی از هر نوع که باشند نیرویی قدرتمند در آمریکای معاصر به شمار می‌روند: «تنها دوازده ایستگاه دینی که در جریان روزهای خوش دهه بیست مجوز گرفتند، هم‌اکنون نیز برنامه پخش می‌کنند. جالب این‌که ۱۳۷۰ ایستگاه رادیویی دینی امروزه به پخش برنامه مشغول است...» (همان، ص ۷۳).

هوارد دورگان (۱۹۹۳) ماجرای متفاوت - و کاملاً جذاب - از پخش برنامه‌های دینی را روایت می‌کند. او توجهات را به «امواج صهیون معطوف می‌کند... نوعی برنامه دینی زنده که در محل تولید می‌شود و از ایستگاههای ای.ام.آپالاجیا پخش می‌شود؛ در روزهای یکشنبه، این ایستگاهها یک رشته برنامه‌های موعظه، آواز، دادن شهادت (در این خصوص که خداوند چگونه به بندگان خود یاری رسانده است)، نیایش / شکرگذاری و دیگر انواع ابراز احساسات دینی پخش می‌کنند که بسیار رنگ و بوی محلی، بنیادگرا و معمولاً هزاره‌گرای موعظه «روی آوردن به مسیح» را دارد (دورگان، ۱۹۹۳، ص ۳). این برنامه‌ها که به هیچ‌گونه ساختار نهادی وابستگی ندارند، توسط موعظه‌کنندگان و خوانندگان آموزش ندیده تولید می‌شوند و هزینه آنها با کمکهای داوطلبانه‌ای تأمین می‌شود که برای خرید زمان پخش اعطا می‌شود. پیامهای این برنامه‌ها بسیار شخصی و عاطفی است (همان، صص ۶-۳).

دورگان با مشاهده این امر که این ژانر خاص از برنامه‌های دینی رادیویی به دلیل فشارهای تجاری بر ایستگاهها، دوری جستن از پخش برنامه‌ها از موج ای.ام.به‌طور کلی، تغییر مخاطبان و مسن‌تر شدن موعظه‌کنندگان و خوانندگان (همان، صص ۳۳-۲۳) در حال از بین رفتن است، تاریخچه‌ای از ژانر و مطالعه موردی مفصل چهار برنامه (از ده‌ها برنامه) را ارائه می‌دهد. دورگان براساس مطالعات موردی نتیجه می‌گیرد که هر یک از این برنامه‌ها از نوعی احساس رسالت برمی‌خیزد که به نوبه خود از مشکلاتی شخصی ناشی می‌شود که سبب روی آوردن کشیشها به مسیح می‌شود. مشخصه رسالت آنان نوعی خوش‌بینی معنوی است به گونه‌ای که آنان اشتیاقی واقعی به انتقال آن از خود نشان می‌دهند (همان، صص ۲۰۷-۲۰۱). اثر دورگان نگاهی به یک پدیده دینی محلی است که براساس آن ایمانی خالصانه تابع نوعی تکنولوژی شده است که با نوع زندگی روستاییان نیمه منزوی تناسب دارد.

تقریباً در سر دیگر طیف (پخش برنامه‌های سازمانی و نهادی دینی) ایستگاه اچ، وی، سی.جی» (HVCJ) [مقام پاپ شهر واتیکان مسیح] - رادیو واتیکان قرار دارد. *مریلین ماتلکسی* (۱۹۹۵) ماجرای آن را با قرار دادن روایت خود در بافت مدلهای رهبری متغیر در کلیسای کاتولیک از افتتاح آن ایستگاه در سال ۱۹۳۱ (با تجهیزاتی که خود گولگیلیمو مارکونی نصب کرده بود) تا حال حاضر بیان می‌کند. طی ۶۰ سال نخست، این ایستگاه رادیویی از تهیه برنامه به هفت زبان که «عمدتاً بر فعالیتهای تبلیغی بین‌المللی، تعالیم کلیسا، اظهارنظر درباره گروههای مختلف کاتولیک که به روحانیت وابستگی ندارند و اخباری که حاوی گرایشهای دینی هستند، به نقطه‌ای رسیده است که ۳۳۷ ساعت برنامه در هفته به ۳۴ زبان پخش می‌کند (ماتلکسی ۱۹۹۵، ص ۲۴). *ماتلکسی* با این استدلال که رادیو واتیکان در ابتدا برای نیل به اهداف دینی و نیز دیپلماتیک تأسیس شده بود، نشان می‌دهد که چگونه پاپ پیوس یازدهم و پاپ پیوس دوازدهم از آن برای فائق آمدن بر محدودیتهای معاهده لاتران (Lateran) با ایتالیا استفاده کردند و واتیکان را به نیروی بین‌المللی مؤثرتری تبدیل کردند. طی دومین شورای واتیکان، پاپ جان بیست‌وسوم از رادیو واتیکان برای صحبت مستقیم با کاتولیکها در سراسر جهان استفاده کرد و به تشویق این خط‌مشی پرداخت که برنامه‌های بیشتری برای آسیا و آفریقا تهیه شود، سیاستی که توسط پاپ پل ششم نیز ادامه یافت. در اواخر دوره پاپی پل ششم، فعالیتهای رادیو واتیکان اندکی سیر نزولی پیدا کرد و دستخوش مسائل ناشی از تعارض قدرت در واتیکان و مشکلات پرسنلی شد (همان، ص ۱۲۱). شاید مهم‌تر از همه این باشد که به دلیل این‌که دستگاه پاپی اخیراً دسترسی بسیار بیشتری به رسانه‌های سکولار پیدا کرده است. رادیو واتیکان در خصوص رسالت خود، با نوعی سردرگمی روبه‌رو شده است (همان، ص ۱۲۲). این رادیو به ارائه پوشش خبری سفرهای پاپ، بخش خبری منظم، برنامه‌های دینی و دینی و تفسیر می‌پردازد.

ج. موسیقی عامه‌پسند

رسانه‌های معاصر موسیقی را بیشتر با پخش برنامه‌های رادیویی مرتبط می‌دانند، گرچه موسیقی دارای موجودیتهای جداگانه‌ای در قالبهای گوناگون ضبط است. در یک سطح، موسیقی بخشی از تقریباً تمام، اگر نه تمام اعمال دینی را تشکیل می‌دهد. در همان حال، گروههای دینی از اشکال رسانه‌ای موسیقی به ویژه اشکال موسیقی عامه‌پسند نه تنها در عبادات بلکه همچنین در زندگی روزمره دوری می‌جویند از بیم آن‌که مضامین و امیال نامناسب سرایت پیدا کند. (کوچ به بحث درباره این موضوع در چارچوب موسیقی رپ و کلیساهای آفریقایی - آمریکایی می‌پردازد، اما همین امر در مورد دیگر گروههای مسیحی نیز مصداق دارد، ۱۹۹۶، صص ۳۳-۲۳۲). با این حال، اکنون تعدادی از پژوهشگران،

کشیشان و اعضای کلیسا در مواجهه با دهه‌ها سوءظن نسبت به «راک اند رول» و دیگر انواع موسیقی معاصر از جانب گروه‌های دینی، به نفع کیفیت دینی و کاربرد دینی این اشکال به استدلال پرداخته‌اند. سه رهیافت در آثار این افراد مطرح هستند: بررسی عملکرد موسیقی عامه‌پسند در تعامل با دین (نوعی رهیافت جامعه‌شناسی دین)، تحلیل محتوای غنایی (نوعی رهیافت موسیقی شناختی) و رهیافت تاریخ موسیقی - که به ویژه در اثر «راک مسیحی معاصر» به کار برده شده است. *شان ساتن* (۲۰۰۰) رهیافت نخست را در مورد طرفداران گروه راک «گرتیفول دد» به کار می‌برد و به مقایسه تجربیات آنها با ویژگیهای جامعه‌شناختی یک دین می‌پردازد و در این میان از چیزی صحبت به میان می‌آورد که آن را «تجربیات عرفانی مشترک» می‌نامد (ساتن ۲۰۰۰، ص ۱۱۰). او با ملاحظه این که تعامل با گروه از ویژگیهای فرآیندهای آیینی جدایی، آستانه‌ای و باز پیوستن برخوردار بوده که به تجربیات وصف‌ناپذیری، دگرگونی و اتحاد منتهی شده است، می‌گوید این نوع هواداری دارای مشخصه‌های یک دین عامه‌پسند است. «به عقیده من، هر آیینی که نقطه اوج آن دستیابی به تجربه عرفانی باشد اساساً آیینی دینی است زیرا هدف آن قرار گرفتن در معرض واقعیتی خارق‌العاده است» (همان، ص ۱۱۳). *جنیفر هارتلی* (۲۰۰۰) استدلال مشابهی را از طریق یک مطالعه مردم‌شناسانه درباره یک مجموعه خاص از هواداران یک گروه ارائه می‌دهد. «یک کنسرت مدرن راک... چندان با آداب و تشریفات باستانی بومیها تفاوت ندارد؛ بدین لحاظ که افراد را از دغدغه‌های روزمره‌شان جدا می‌سازد و آنان را به اوج شور و شوق اجتماعی می‌برد» (هارتلی، ۲۰۰۰، ص ۱۵۱).

چندین ناظر که رفتار هواداران *الویس پریسلی* را مورد مطالعه قرار داده‌اند، اتفاقات پس از مرگ او را شبه - دینی توصیف می‌کنند. *مارک گاتدینر* (۱۹۹۷) ادعا می‌کند که مراسم یادبود «*الویس فقید*» رنگ و بوی دینی به خود گرفت و مملو از داستانها، آیینها، اعمال تقلیدآمیز و نظام دلالتی شبیه به دلالت دینی بود. «هاله *الویس تالووی* مقدس به همه انواع اشیا می‌بخشید» (گاتدینر ۱۹۹۷، ص ۱۹۲). *اریکا داس* (۲۰۰۲) با هوادارانی مصاحبه می‌کند که به او اطمینان می‌بخشند که *الویس* موجودی الهی و مقدس نیست که مورد پرستش قرار گیرد و الهام‌بخش هیچ دینی نیست؛ در همان حال او مشاهده می‌کند که هواداران *الویس* اعمال دینی را به مصادره خود در آورده‌اند و برای خود معبد، نمازخانه و سفرهای زیارتی ترتیب داده‌اند. او این امر را تا حدودی براساس ملاحظات جامعه‌شناختی تبیین می‌کند: «آمریکاییها به عنوان افرادی دینی تمایل به این دارند که به اشیا از دیدگاه دینی بنگرند، مقولات دینی را به کار ببندند و عموماً از بخش بزرگی از آن چیزی که لمس و درک می‌کنند، نوعی دین بیرون بیاورند» (داس ۲۰۰۲، ص ۶۷). در هر دو مورد، موسیقی عامه‌پسند به فعالیت‌های شبه دینی منتهی می‌شود.

برخلاف این تجربیات آمریکایی، تأثیر موسیقی دینی ضبط شده در هند از دین سنتی حمایت می‌کند. رگولا قریشی به بررسی تاریخچه موسیقی در قوالی، نوعی عرفان اسلامی، می‌پردازد و سپس اعمال دینی گروه را شرح می‌دهد. ظهور ضبط آوازه‌های موسیقی و کاربرد روزافزون آن در سراسر هند بر اعمال دینی تأثیر می‌نهد؛ این امر ناشی از تأثیر این پدیده بر «اجراهای زنده» بوده است، چون اجراکنندگان زنده به تقلید از مدل‌های ضبط شده می‌پردازند (قریشی ۱۹۹۵، ص ۱۶۱). اسکات مارکوس به مطالعه تطبیقی جامعه‌شناسی موسیقی در اجتماعات هندو می‌پردازد. هندوها تا حدودی در برابر ضبط ترانه‌های دینی از خود مقاومت نشان داده‌اند از ترس این‌که مبادا با فروش آنها (مارکوس ۱۹۹۵، ص ۱۶۹)، تجارت سبب تنزل شأن دینی آواز خواندن شود. در مواردی که موسیقی دینی ضبط شده رونق پیدا می‌کند - مثلاً از طریق نوارهای کاست - دلیل این امر آن است که به آن به عنوان وسیله تعلیم دین نگریسته می‌شود. «در یک مفهوم، صنعت جدید نوارهای کاست همان کارکرد بابای دوره‌گرد (نوازنده‌ای که از روستایی به روستای دیگر می‌رود و سرودهای دینی می‌خواند) را دارد: این امر جنبه‌هایی از فرهنگ دینی هند را به نسل‌های جدید شهروندان هندی انتقال می‌دهد» (همان، ص ۱۸۲).

رهیافت دوم بیش از آن‌که به نوازندگی و خوانندگی توجه داشته باشد، به محتوای موسیقی نظر می‌افکند. جان اسپنسر «مقدمه یک شماره ویژه» مجله موسیقی‌شناسی دینی» این امر را حوزه جدیدی برای مطالعه قلمداد می‌کند؛ حوزه‌ای که به بررسی جنبه‌های دین‌شناختی یا دینی موسیقی می‌پردازد. او خاطر نشان می‌سازد که این کار را می‌توان به شیوه‌ای کاملاً توصیفی («توصیف آفرینندگان و مصرف‌کنندگان موسیقی») و یا هنجاری («تحلیلی مشابه در مقایسه با اصول اعتقادات مراجع شرعی) انجام داد (اسپنسر ۱۹۹۲، ص ۴). در میان آثار فراوانی که درباره سبک‌های موسیقی بلوز، جاز، سول، راک و رپ انتشار یافته، کتابی هست که آندروگریبی درباره بروس اسپرینگستن (۱۹۸۸/۱۹۹۲) نوشته است.

گریبی به بررسی اشعار ترانه‌های اسپرینگستن می‌پردازد و در جمع‌بندی مقالات سه‌گانه خود درباره «تخیل کاتولیک» استدلال می‌کند که این اشعار تجلی نوعی نگرش خاص به جهان است که مشخصه کسانی است که در محیط‌های کاتولیک رشد پیدا کرده‌اند. در اینجا، او به کنکاش درباره پیوند میان تخیل دینی و کار خلاق می‌پردازد. «به عقیده من، اسپرینگستن دعا می‌خواند چون نوعی همبستگی میان جلوه‌های روشن از وجود خداوند در زندگی دنیوی از یک سو و نمادها/ روایات فراگیر سنت خود/ ما از سوی دیگر برقرار می‌کند» (گویلی، ۱۹۹۲، ص ۲۳۳).

با توجه به این‌که گریبی این نوع همبستگی را به کاتولیکها منحصر نمی‌سازد، درها را بر روی تحلیل دین و موسیقی عامه‌پسند می‌گشاید.

استیو ترنر در کتابی که از یک سلسله برنامه‌های رادیویی اقتباس شده است، نظری کلی‌تر به تاریخچه دینی موسیقی راک می‌افکند. او که در کار خود از شیوه گاه‌شماری بهره می‌برد، به تشخیص تأثیر دین بر موسیقی عامه‌پسند می‌پردازد و این امر را شگفت‌آور تلقی نمی‌کند که موسیقی راک ریشه‌های دینی خود را در شعر و ریتم نشان می‌دهد.

کسانی که در ابتدا در زمینه راک اند رول فعالیت می‌کردند مانند الویس پریسلی و لیتل ریچارد تحت تأثیر شور و شوق ناشی از اعیاد مربوط به یکشنبه سفید (Pentecostalism) [هفتمین یکشنبه پس از عیدپاک] بودند و موسیقی سول مستقیماً از موسیقی دینی سیاهان آمریکا ریشه می‌گرفت. با از میان رفتن نفوذ کلیسا بر جوانان در دهه ۱۹۶۰، جاذبه مذاهب بدوی، بی‌دینی و آیینهای بیگانه و غیرمتعارف افزایش یافت. بیتل‌ها نگاه خود را به شرق و به سمت هند معطوف کردند، رولینگ استونز مجذوب علوم خفیه شدند، وان موریسون درباره عرفان طبیعت آواز می‌خواند و جیم موریسون از اعضای گروه دوز با شمنیسم (جادوگری و جن‌گیری) انس و الفت پیدا کرده بود (ترنر، ۱۹۹۵، ص ۱۲).

فرض تاریخچه‌ای که او از موسیقی راک‌اند رول ارائه داد این است که این نوع موسیقی تجلی بخش «جست‌وجوی رستگاری» و این که خود موسیقی‌دانان این حوزه نوعی بازکاوی دینی را پیشه خود ساخته بودند.

کنت بیلین به شکلی مستقیم‌تر به بررسی اشعار ترانه‌ها می‌پردازد و در این میان بر برجسته‌تر کردن و ردگیری تصاویر کتاب مقدس اهتمام می‌ورزد. مانند ترنر، او تأثیر دین بر موسیقی عامه‌پسند را پیش‌بینی می‌کند:

موسیقی عامه‌پسند مکانی برای بحث درباره خدا و دین در فرهنگ آمریکایی است... صرف‌نظر از نوع موسیقی - رپ، کانتری جدید، راک مدرن، ریتم اند بلوز، غیره - هنرمندان نگرش خود را به امور معنوی در اشعار ترانه‌هایشان فاش می‌سازند (بیلین، ۱۹۹۹، ix).

او به بررسی چگونگی اتکای اشعار ترانه‌ها به کتاب مقدس و یا وام‌گیری آنها از کتاب مقدس، از دعاها و متون کتاب مقدس و تصاویر ملکوتی گرفته تا نوعی بازکاوی معنوی از سال ۱۹۰۰ به این سو می‌پردازد.

سومین نوع پژوهش درباره موسیقی و دین به تاریخچه «راک مسیحی» می‌پردازد. جان تامپسون در این خصوص به نگارش تاریخچه‌ای هم‌دلانه می‌پردازد و توضیح می‌دهد که چگونه این نوع موسیقی

دین و فرهنگ را با یکدیگر می‌آمیزد. این نوع موسیقی به دلیل پیام اشعارش و یا دست‌کم به خاطر صبغه دینی هنرمندان، مسیحی خوانده می‌شود... این نوع موسیقی راک اند رول به صورت تمام و کمال است با همان شدت صدا، سنکوپ، ضرب پائین و همه... (تامپسون ۲۰۰۰، ص ii).

گروه‌های راک مسیحی اولیه که از نهضت مسیح دهه ۱۹۶۰ و تمایل به داشتن ارتباطی عمیق‌تر سر بر آورده بودند، با انتقاد شدید از جانب کسانی مواجه شدند که تمهای متعارف راک اندرول را نمی‌پسندیدند. تامپسون به دفاع از این گروه‌ها برمی‌خیزد و آنها را با *مارتین لوتر* مقایسه می‌کند: گروه‌های اولیه راک مسیحی از این بابت تسلی خاطر می‌یافتند که پیش‌تر *مارتین لوتر* که در دفاع از مسیح پایه‌های فرهنگی را به لرزه در آورده بود، در زمان خود با همین نوع نگرشها مواجه شده بود. در واقع، هنگامی که *لوتر* به خاطر وارد کردن ملودیهای خط میزان به سرودهای دینی مورد انتقاد شدید قرار گرفت، پرسید «چرا شیطان باید همه ملودیهای خوب را در اختیار داشته باشد؟» (همان، ص ۳۱).

تامپسون این تاریخچه را در قالب سه موج پیگیری می‌کند: از نهضت مسیح تا پایان دهه ۱۹۷۰، دوره‌ای که مشخصه آن فقدان حمایت از جانب کلیسا و نیز صنعت موسیقی است؛ دوره میانی دهه ۱۹۸۰ که شاهد استفاده کلیساهای مسیحی انجیلی از راک مسیحی به عنوان شکلی از خدمت‌رسانی دینی به جوانان بود و موج سوم دهه ۱۹۹۰ که در طی آن این ژانر موسیقی محبوبیت زیادی پیدا کرد و به لحاظ تجاری توفیق کسب کرد. *تامپسون* این ماجرا را به شکلی نسبتاً متعارف نقل می‌کند و شرحی از هنرمندان، باندها، نمایشهای زنده، ضبط موسیقی، اماکن و تبلیغات مربوطه می‌دهد و خوانندگان را با همه گروه‌های اصلی راک مسیحی آشنا می‌کند.

ویلیام رومانوفسکی به نقل همین ماجرا می‌پردازد و توجه بیشتری به جنبه تجاری موسیقی نشان می‌دهد. هدف کسانی که به ترویج موسیقی مسیحی می‌پرداختند، استفاده از موسیقی راک به عنوان وسیله‌ای برای انجام کار دینی برای جوانان بود، اما تصویر بزرگتر آن تصویری است که نیروی محرکه آن تجارت است: «آیین انجیلی جنبه شعاری و تجارت واقعیت داشت» (رومانوفسکی، ۱۹۹۰، ص ۱۴۴). او که چندان از موفقیت این نوع موسیقی در جهت خدمات‌رسانی دینی به جوانان مطمئن نبود (و اثر بخشی اشعار دینی را «فرضی ناشیانه» تلقی می‌کرد)، اذعان می‌کند که ملاحظات مالی در این جریان دخیل بوده است و رشد آن در اواسط دهه ۱۹۸۰ به ۸۶ میلیون دلار رسیده است (همان، صص ۱۵۴-۱۵۰). (*آیدنمولر*، ۱۹۹۶ این ارقام را روزآمد کرده است و فروش بیش از ۲۰۰ میلیون دلار در سال ۱۹۹۴ را برای موسیقی مسیحی ذکر می‌کند). بخشی از این رشد در نتیجه موفقیت شماری از هنرمندانی حاصل آمده است که میان دو رشته موسیقی مسیحی و موسیقی پاپ پل زده‌اند، به ویژه *امی گرانت* که موفق شد با سبک موسیقی خاص خود تحت عنوان «ستایشگری در عصر حاضر» در صدر جدول موسیقی مسیحی و موسیقی پاپ قرار گیرد. بخش دیگری از این رشد از تأسیس و حرفه‌ای شدن ایستگاههای رادیویی مسیحی ناشی می‌شد که برای پخش موسیقی و توسعه شبکه‌های توزیع برای فروش آلبومها طراحی شده‌اند. (رومانوفسکی، ۱۹۹۰، ص ۱۵۵). نهایتاً این موفقیت منجر به این شد که شرکتهای مهم ضبط موسیقی به این رشته علاقه پیدا کنند و هنرمندانی که در جریان اصلی حرفه موسیقی به فعالیت مشغول بودند (یعنی در باندهای مسیحی

فعالیت نداشتند) با ارائه سبک «پاپ مثبت» (positive pop) یا اشعار به ظاهر دینی بازار را نشانه بگیرند (همان، ص ۱۶۴).

مایکل آیدنمولر با استفاده از روشهای تجربی جهت تحلیل مخاطبان راک مسیحی به کنکاش درباره برخی ادعاها می‌پردازد که براساس آن موسیقی راک به ترویج موعظه‌گری یاری رسانده است. او با بهره‌گیری از یک نمونه هدفمند و غیرتصادفی از نوجوانان و جوانان در فلوریدا دریافت که «شنوندگان موسیقی دینی با دقت بیشتری در مقایسه با شنوندگان انواع غیردینی موسیقی به اشعار توجه نشان می‌دهند» (آیدنمولر ۱۹۹۶، ص ۴۴). این شنوندگان همچنین با دیدگاه دینی اشعار ترانه‌ها موافقت دارند و شاید شگفت‌آور نباشد که بیشتر به کلیسا می‌روند.

در یک مطالعه تجربی دیگر، کتی مک کی و کارول پاردن (۱۹۹۹) گروههای هدفی متشکل از دانش‌آموزان سال اول کالج ایجاد کردند تا ببینند آنان چگونه به تماشای ویدئوهای موسیقی می‌پردازند. آنان پس از انتخاب دو ویدئو که در یکی از آنها از تصویرپردازی دینی با ظرافت استفاده شده بود و در دیگری این کاربرد چندان با ظرافت توأم نبود از شرکت‌کنندگان خواستند تا دوبار به تماشای آنها بپردازند، یک بار بدون صدا و بار دوم با صدا. آنان با پرسش از دانش‌آموزان در این خصوص که آیا متوجه تصویرپردازی دینی شده‌اند یا خیر و اگر شده‌اند چگونه آن را براساس بافت تفسیر می‌کنند، دریافتند که دانش‌آموزان نه تنها تصاویر دینی را تشخیص داده‌اند، بلکه فعالانه تلاش کرده‌اند تا معنای آنها را نیز مورد تفسیر قرار دهند. جالب این‌که دانش‌آموزان بر تصاویر دینی در ویدئوهای موسیقی بیش از سایر تصاویر مربوط به خشونت و یا مسائل جنسی تمرکز کرده بودند. همچنین برخی دانش‌آموزان گفتند که ترجیح می‌دهند ویدئو را بدون صدا تماشا کنند چون صدا ذهن آنها را از تصاویر منحرف می‌سازد. مک کلی و پارون با اذعان به این‌که همه موارد تماشا یا گوش دادن به موسیقی به اندازه این مطالعه هدفمند نیست، می‌گویند که تماشای بلندمدت و قرار گرفتن مکرر در معرض این ویدئوها ممکن است همان تأثیر را ایجاد کند.

د. مطالعه محتوای دینی

بسیاری به مشاهده محتوا یا تصاویر دینی در محصولات فرهنگ عامه‌پسند، نه تنها در اشعار ترانه‌ها یا تصاویر موسیقی راک بلکه همچنین در محتوای برنامه‌های تلویزیونی و فیلمها پرداخته‌اند. بیش از ده سال پیش، هم کونتین شولتز و هم هوریس نیوکامب روشهایی را برای بررسی مباحث «دین در تلویزیون» پیشنهاد کردند. از نظر شولتز، روایت امری بسیار اساسی است. «به دلیل این‌که نمایشهای تلویزیونی اغلب در جامعه همان عملکردی را دارند که کارکردهای روایی دینی در اجتماعات دینی ایفا می‌کنند، ما باید نمایشهای تلویزیونی را به عنوان متنی مقدس برای فرهنگی که

نظاره‌گر آن است، مورد تفسیر قرار دهیم» (شولتز ۱۹۹۰ ب: صص ۱۶-۱۵). روایات تلویزیونی گرچه همواره به‌طور مشخص مسیحی نیستند آنچه را که شولتز «اسطوره‌های تلویزیونی» می‌نامد تقویت می‌کنند: یعنی این که خیر بر شر پیروز خواهد شد (همان، ص ۲۴) و این که «شیطان تنها در قلب معدودی افراد شرور وجود دارد» (همان، ص ۲۵) و این که «پرهیزگاری در اعمال نیک و مؤثر افراد وجود دارد» (همان، ص ۲۶). با این اسطوره‌ها، نمایشهای تلویزیونی گستره وسیعی از روایات را بنا می‌سازند که نظام معتقدات فرهنگی را تقویت می‌کند.

نیوکامب هشدار می‌دهد که جست‌وجوی معنای دینی در تلویزیون اغلب عبارت از تعبیر محتوای نمایشی است:

آنچه از آن به عنوان دین در تلویزیون یاد می‌شود موضوعی است که به همان اندازه که دین‌شناختی است می‌تواند ریشه در نظریه متنی یا روایی، نظریه‌های ارتباطات یا نظریه‌های ایدئولوژی و رسانه‌ها داشته باشد. تلویزیون دینی از نظر یک شخص، گردهمایی سکولار برای دیگری است (نیوکامب ۱۹۹۰، ص ۲۹).

او متذکر می‌شود که تهیه‌کننده متعارف تلویزیون به کاربردهای ایمن یا غیرزیان‌آور دین و ارجاعات نوعی به جریان‌ات درونی یا استعلا نظر دارد (همان، صص ۳۵-۳۴). تلویزیون می‌تواند به عنوان نمایشی اخلاقی با ارجاعاتی به خدا عمل کند، اما به همین شکل می‌تواند در قلمرو امور روزمره و پیش‌پا افتاده باقی بماند. این بدان معنا نیست که مردم نباید در پی معنای دینی باشند و یا آن را پیدا کنند، بلکه به معنی آن است که آنان باید از نحوه برخورد با این مسئله آگاهی داشته باشند. «یقیناً برای مقاصد مربوط به تحلیل و از منظر تجارب بینندگان، این امر تفاوت پیدا می‌کند که آیا ما معنای دینی را در ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیک تنظیم‌کننده تلویزیون، در اشکال منحصر به فرد استراتژیهای روایی و یا در محتوای برنامه‌های مشخصی پیدا می‌کنیم» (همان، ص ۳۳). از برخی جهات، جست‌وجو برای معنای دینی باید موضوعی دین‌شناختی باشد؛ این دیدگاه به افراد امکان خواهد داد تا بهتر درک کنند که دقیقاً در تلویزیون به دنبال چه چیزی هستند. برای مثال آغاز کار با ساختارهای فرهنگی یا استراتژیهای روایی به انواع مختلف نتیجه‌گیریهای دینی منجر می‌شود. همچنین شخص باید آگاه باشد که انتخاب نقطه شروع اغلب از نوعی تعهد دینی از پیش موجود ناشی می‌شود.

مایکل سومان (۱۹۹۷) رهبران دینی، دانشگاهیان و متخصصان امور تلویزیون را به پرداختن به این پرسشها در مجموعه‌ای ویراستاری شده از مقالاتی فرا می‌خواند که در کنفرانس دانشگاه یوسی ای (UCLA) درباره دین و ساعات پربیننده تلویزیون ارائه شده بودند. جای شگفتی نیست که در پرتو احتیاطات نیوکامب، شرکت‌کنندگان نظرات بسیار متفاوتی را ابراز کردند، برخی چهره‌های دینی دیدگاههای سکولار تلویزیون را محکوم کردند و سایرین ارزشهای خوب انسانی و دینی را

در محتوای برنامه‌های تلویزیونی می‌یافتند، متخصصان امور تلویزیون در برابر هر نوع قرائت دینی مقاومت می‌کردند و پژوهندگان به تکنیکهای قرائت اشاره می‌کردند. این مجموعه که از رهیافتی مستند پیروی می‌کند، در تلاش برای حل هیچ‌یک از این موضوعات نیست؛ گرچه مجموعه مزبور موفق شده است تا دیدگاههای غیرمسیحی و دینی غیرغربی را گرد هم آورد.

والتر دیویس، ترزا بلایت، گاری درابلیس، مارک اسکالیز، الیزابت وینسلر و دانالد آشبون (۲۰۰۱) روشی برای بررسی تلویزیون «از دریچه ایمان» پیشنهاد می‌کنند. آنان نخست این‌گونه استدلال می‌کنند که تلویزیون درست همانند دین در جامعه عمل می‌کند:

دین از چهار عنصر تشکیل شده است: نوعی جهان‌بینی مرکب از شبکه‌ای از اعتقادات و ارزشهایی که به‌طور متقابل تقویت‌کننده یکدیگرند؛ قوانین اخلاقی؛ مناسک عمومی متناوب و اجتماعی از مؤمنان که این مناسک را به جای آورند. تلویزیون هر چهار عنصر را در خود دارد (دیویس و دیگران، ۲۰۰۱، ص ۱۲).

تلویزیون به دلیل ماهیت دین - مانند خود، موضوعی ارزشمند برای تأملات دینی است. آنان چندین روش را برای انجام این امر پیشنهاد می‌کنند. نخست، آنان پیشنهاد استفاده از «دریچه‌های» گوناگونی را ارائه می‌دهند که از طریق آنها می‌توان به تماشای تلویزیون نشست: الگوهای روایی آن، نظام ساختاری آن، فرآیندهای نشانه‌شناختی یا دلالت آن، روابط ایدئولوژیک یا قدرت آن و کارکردهای آن (همان، ص ۱۷). دوم، آنان رهیافتی ظریف‌تر ارائه می‌دهند؛ آنچه که آنان آن را «حوزه‌های دید» می‌خوانند. این حوزه‌ها شامل واحدهای تحلیل نما، صحنه، طرح فرعی، قسمت، نوع و بافت فرهنگی (همان، ص ۲۰) می‌شوند، پس از درک عناصر تلویزیون و سازوکارهای آن، آنها پرسشهایی در مورد تفسیر دین شناختی مطرح می‌کنند:

این امر چگونه شرایط بشری را ترسیم می‌کند؟ چه نوع تصویری از خیر و شر در تلویزیون مستتر است؟ چه تغییری در برنامه‌های تلویزیونی مطلوب است...؟ کجا و چه موقع استعلا... رخ می‌دهد؟ (همان، ص ۲۱).

آنان ابزارهای موجود را در کمدهای موقعیتی، نمایشهای ساعات پربیننده، برنامه‌های مبتنی بر واقعیات و آگهیهای بازرگانی به کار می‌برند. هر بخش از کتاب پیش از طرح پرسشهای مربوط به تفسیر دین شناختی، یک یا چند قسمت از تعدادی از برنامه‌ها را در نظر می‌گیرد و آنها را از «دریچه‌ها» و «حوزه‌های دید» گوناگون مورد بررسی قرار می‌دهد. برای مثال، در کمدهای موقعیتی آنان به سریالهای «سنفلد»، «سیمپسون‌ها»، «موشا»، «اراده و لطف» و «متحد ما مک بیل» می‌پردازند. در میان نمایشهای ساعات پربیننده، آنان به «قانون و نظم»، «ای، آر، بورلی هیلز ۹۰۲۱۰»، «تماس با یک فرشته» و «پرونده‌های ایکس» توجه نشان می‌دهند. مانند اکثر آثار تفسیری، افشای معنای دین شناختی به مهارت تفسیرگر بستگی دارد؛ با این حال، در اینجا، دیویس و همکاران او تلاش

کرده‌اند راهنمایی گام به گام ارائه دهند و حتی تا آنجا به پیش می‌روند که «دریچه‌ها» و «حوزه‌های دید» گوناگون را آن‌گونه که به کار می‌برند، نام‌گذاری کنند. امید آنان این است که خوانندگانشان روشهای تحلیل آنان را بیاموزند و به کار بگیرند.

یک ژانر برنامه‌های تلویزیونی که مقدار زیادی علائق دینی را تداعی می‌کند، برنامه‌های علمی - تخیلی است. گریگوری پیترسون دلایل این امر را خلاصه و جمع‌بندی می‌کند: «برنامه‌های علمی - تخیلی با فرافکنی مشکلات ما به تمدنهای بیگانه... می‌توانند روشهای جدیدی برای بررسی مشکلات کنونی ارائه دهند» (پیترسون، ۱۹۹۹، صص ۷۱-۷۰).

اما برنامه‌های علمی - تخیلی، هیچ‌یک به اندازه «پیشتازان فضا» با عمر بیش از ۳۵ سال که مجوز پخش آن در قالب مجموعه‌های مختلف صادر شد، موجب برانگیخته شدن مباحث دینی نشده‌اند. نسخه اولیه «پیشتازان فضا» که تحت تأثیر نگرش منفی خالق و تهیه‌کننده اجرایی آن، جین رادنبری نسبت به دین سازمان یافته چندان کاربردی به لحاظ دین نداشت (پیترسون، ۱۹۹۹، ص ۱۴). با این حال، پس از مرگ رادنبری، مسائل دینی به ویژه در مجموعه‌های بعدی اهمیت بیشتری یافت. «نیاز به ارشاد اخلاقی و معنوی و اعتقاد به چیزی بزرگتر از خودمان... مضمونی تکراری در پیشتازان فضا. فضای عمیق‌تر» و «پیشتازان فضا: مسافر بوده است» (همان، ص ۲۵). در واقع، آن پیترسون چنین استدلال می‌کند که پرسشهای دینی اجتناب‌ناپذیری مانند رفتار اخلاقی و معنای زندگی در این برنامه‌ها غایب نبوده‌اند، اما تقریباً در بافتی غیردینی مطرح شده‌اند.

هنگامی که «پیشتازان فضا» به دین می‌پردازد، یکی از این پنج رهیافت اتخاذ می‌شود: ۱. دستاورد فنی توسط افراد کم مایه معادل کار خداوند دانسته می‌شود؛ ۲. دین «منبع تضاد و خرافات» است؛ ۳. دین «در تقابل با عقلانیت و علم قرار می‌گیرد»؛ ۴. «دین اساساً به دیگری (اسپاک، ورف، کیرا، چاکوتی) تعلق دارد؛ و ۵. «جهان‌بینی و اعتقادات دینی می‌توانند... منبع مشروعی برای ارشاد و قدرت در اختیار افراد قرار دهد که ممکن است لزوماً با عقلانیت و علم ناسازگار باشد» (همان، صص ۲۸-۲۹). ناسازگاری این رهیافتهای بازتاب تغییر نگرشها در طول ۳۵ سال پخش این برنامه است.

جنیفر پورتر و داری مک لارن این تغییر را طبیعی تلقی می‌کنند، دقیقاً به این دلیل که این برنامه ریشه عمیقی در فرهنگ آمریکایی دارد:

گرچه هیچ رهیافت واحد و منسجمی نسبت به دین در «پیشتازان فضا» ظهور پیدا نمی‌کند، مع‌هذا این مجموعه به اشکال گوناگون منعکس‌کننده نگرشهای جامعه نسبت به دین است و در عین حال از آن الهام می‌گیرد و از آن انتقاد می‌کند. ترسیم دین و برخورد با آن در قسمت اعظم مجموعه‌های «پیشتازان فضا» منفی است: «دین اغلب به شکلی خرافی، منسوخ شده و غیرعقلانی ارائه می‌شود (پورتر و مک لارن، ۱۹۹۹ الف، صص ۲-۳).

با این همه، این نگرشها بازتاب تغییر مباحث در ایالات متحده است. مرگ رادنبری، ظهور مباحث صراحتاً دینی در سیاست و در تلویزیون و نیز پذیرش روزافزون مسیحیت انجیلی همگی مسئله دین را در این مجموعه قابل پذیرش تر ساخته است. رابرت آسا (۱۹۹۹) این پیوند فرهنگی را با تحلیل دقیق خود از یکی از بخشهای اولیه‌ای که بازتاب مرگ بحث درباره خداوند در میان دین‌شناسان در اواخر دهه ۱۹۶۰ است، بسیار روشن تر می‌سازد.

ه. فیلم

بسیاری از رهیافتهای نسبت به دین و فیلم از روش کلی مطالعه محتوای دینی آن‌گونه که در بالا به‌طور اجمالی شرح داده شد، پیروی می‌کنند. به‌منظور معنا بخشیدن به این رهیافت، این بررسی به ذکر تعدادی از این آثار می‌پردازد. با این حال، ادبیات گسترده‌تری در ارتباط با این موضوع وجود دارد؛ آن‌قدر گسترده که نشریه «کامیونیکیشن ریسرج ترندز» یکی از شماره‌های بعدی خود را فقط به موضوع سینما (از جمله سینما و دین) اختصاص خواهد داد. خوانندگان برای پی بردن و آگاهی از رهیافتهای کلی ممکن است مایل باشند که به مجله دین و فیلم که به صورت آنلاین در نشانی اینترنتی <http://www.unomaha.edu/~wwwjrf/> موجود است، مراجعه کنند. مقالات این مجله حاوی اظهارنظرهایی درباره فیلمها و کارگردانان خاص، تحلیل مضامین دینی، تحقیق درباره کاربرد تصاویر و تفسیرهایی درباره مذاهب غربی و غیرغربی در فیلم است.

جرالد فارشی رهیافتی تاریخی تر نسبت به دین در فیلم اتخاذ می‌کند و به شرح ماجرای نمایشهای دیدنی برگرفته از کتاب مقدس می‌پردازد. آن نوعی که در آن شاهد جریان سریع وقایع، رویدادهای بزرگ‌نمایی شده و حضور هزاران بازیگر هستیم. اینها شامل فیلمهایی مربوط به دهه ۱۹۳۰ مانند علامت صلیب و جنگهای صلیبی تا فیلمهای مربوط به دهه ۱۹۷۰ می‌شود. ده فرمان، سامسون و دليلة، کووادیس، خرقه و عیسی مسیح، ابرستاره.

فارشی این‌گونه استدلال می‌کند که این ژانر ریشه در فرهنگ عامه‌پسند دارد: «نمایشهای دینی از دوست هنری عامه‌پسند ریشه می‌گیرند - نمایشنامه‌های ملودرام دیدنی و رمانهای شبه دینی محبوب قرن نوزدهم (فارشی، ۱۹۹۲، ص ۴). با توجه به این سرچشمه‌ها، جای شگفتی نیست که استودیوها و کارگردانان فیلمها را در قالبهایی می‌ساختند که با محیط فرهنگی خاص آن دوره متناسب بود؛ به‌گونه‌ای که فیلمهای دینی اواخر دهه ۱۹۳۰ و دهه ۱۹۴۰ افراد شروری را نمایش می‌دادند که به نازیها شباهت داشتند، در حالی که فیلمهای دینی دهه ۱۹۵۰ در پی آزادی مردم از سرکوب استالینیستی بودند. «امور دینی به‌طور فی‌نفسه هرگز به سطح این فیلمها چندان نزدیک نبودند»، اما ارزشها «با ارزشهای جامعه آمریکایی تناسب داشتند (همان، ص ۱۸۳). فارشی بررسی

گاهشماری را با مطالعه موضوعی در هم می‌آمیزد؛ به‌گونه‌ای که در مورد فیلمهای دوره‌های خاص و نیز فیلمهای مبتنی بر تورات و زندگی مسیح در انجیل به اظهارنظر می‌پردازد.

لوید باف (۱۹۹۷) نیز در کتاب «تصور امر الهی» رهیافتهای تاریخی و موضوعی را با یکدیگر ترکیب می‌کند اما فقط بر مسیح تمرکز می‌کند. او مطالعه خود را به دو بخش تقسیم می‌کند. نخست، او به بحث درباره فیلمهایی می‌پردازد که به شرح زندگی مسیح می‌پردازند و این فیلمها را از روزهای نخستین سینما تا ادوار جدید پی می‌گیرد و در خصوص فیلمهایی به اظهارنظر می‌پردازد که نشانگر ژانرهای خاصی هستند: انجیل هالیوود (شاه شاهان)، موزیکال (افسون خدا/وند)، فیلمهای رسواکننده (آخرین وسوسه مسیح) و کلاسیک (انجیل به روایت متی). دوم، او به بررسی چهره‌های مسیح می‌پردازد؛ شخصیتهایی در فیلمها (به ویژه «فیلمهای غیردینی») که براساس الگوی مسیح ساخته و پرداخته شده‌اند. او به گروه‌بندی موضوعی این فیلمها می‌پردازد: زنان (جاده، جشن بیت)، وسترن (شین) و حتی حیوانات (ماجرای بالتازار) و یا براساس کارگردانهایشان آنها را دسته‌بندی می‌کند مانند مطالعاتی که در مورد فیلمهای کیشلوفسکی، برسون و تارکوفسکی انجام می‌دهد. باف درباره هر فیلم اظهارنظر نسبتاً مفصلاً می‌کند، به‌گونه‌ای که خوانندگان به آسانی می‌توانند معیارهای او را مشاهده کنند؛ در بخش دوم کتابش او همچنین به‌طور خلاصه بیان می‌کند که چه چیزهایی باعث می‌شود یک فیلم «فیلم مسیح» نام بگیرد و یا یک شخصیت «چهره مسیح» قلمداد شود. برخلاف بسیاری از کتابهای مربوط به دین و فیلم، او همچنین در کتاب خود به دامنه وسیعی از فیلمهای بین‌المللی نیز می‌پردازد.

برندون اسکات (۱۹۹۴) از دیدگاهی دینی‌تر به فیلمها می‌پردازد به همان اندازه که دیویس و همکارانش (۲۰۰۱) تلاش می‌کنند به تلویزیون «از دریچه ایمان» بنگرند.

اسکات که پژوهنده انجیل است، به فیلم‌نگاهی تمثیلی دارد، به روشی که از گوش دادن به قصه در فرهنگهای گفتاری الگوبرداری شده است، اما روشی که به آنچه اونگ آن را «گفتار ثانویه» معاصر ما می‌نامد حساس است - شکل گفتاری مبتنی بر نوشتار (اونگ ۱۹۸۲). از دیدگاه اسکات، اشکال ارتباطی معاصر مانند سینما به تفسیر خاص خود نیاز دارند. او از روش قراردادن «اسطوره‌های آمریکایی» گوناگون در برابر داستانهای کتاب مقدس و قراردادن این دو در گفت‌وگویی بین دو فرهنگ پیروی می‌کند (اسکات ۱۹۹۴، فصل ۲).

برخی از مضامین و تصاویر سینمایی که او پی‌گیری می‌کند، قهرمانان (شین، سوارکار رنگ پریده، شاهد)؛ انزوای اخلاقی (فیلمهای هوی کثیف)؛ فقرا (فیلمهای هوراشیو آلگر)؛ و فقدان معصویت (اکنون آخر زمان، بازگشت به خانه) هستند. اسکات بیش از آن‌که درباره فیلمها به اظهارنظر بپردازد و یا آنها را مورد نقد قرار دهد، با آنها به تبادل افکار می‌پردازد و خوانندگان را

دعوت به شرکت در گفت‌وگوی خود بین فرهنگهای کهن و مدرن می‌کند. پرسشی که او خواهان پاسخ به آن است عبارت از این است که «چگونه اصول مسیحیت در این عصر جدید تجلی پیدا می‌کند». (همان، ص ۹۱).

نویسندگان کتاب *جان می* تحت‌عنوان «تصویر و همانندی» (۱۹۹۲) این اصل را می‌پذیرند که فیلم نیز مانند ادبیات بر ما تأثیر می‌گذارد. می به نقل از مقاله سال ۱۹۳۶ تی.اس.الیوت درباره ادبیات چنین استدلال می‌کند که نویسندگان و فیلمسازان تلاش می‌کنند که بر ما به عنوان کل افراد بشر تأثیر بگذارند - نه آنها و نه ما سرگرمی را امری علیحده در نظر نمی‌گیریم و آن را از بقیه زندگی خود جدا نمی‌سازیم. از این‌رو، باید به دقت به فیلمها به خاطر دید دینی‌شان توجه نشان داد - «تصاویر، اسطوره‌ها، افکار یا مفاهیمی» که در فیلمها و یا در تکنیکهای فیلم‌سازی تجلی پیدا می‌کنند (می ۱۹۹۲، ص ۴).

می و همکارانش در درجه نخست توجه خود را به عمل اخلاقی یا مسائل صراحتاً دینی و یا زبان دینی فیلمها معطوف نمی‌سازند بلکه بر داستان تمرکز می‌کنند؛ یعنی «شیوه‌ای که داستانه‌های متون یهودی و مسیحی (مبنای متنی عقاید دینی آمریکایی) به داستانهایی ربط پیدا می‌کنند که در فیلمها بازگو می‌شوند (همان، ص ۵). رهیافت اصلی که مطالعه آنها را از دیگر مطالعات متمایز می‌کند، بررسی ابزارهای سینما و نه تنها محتوای آن است. «تصاویر، اسطوره‌ها، افکار یا مفاهیمی» که توجه آنان را به خود جلب کرده نما، زاویه، اشارات و حرکت فیلم است، چون در این سطح است که سینما تأثیر قدرتمندی بر بینندگان خود می‌گذارد. می که وظیفه ویرایش کتاب را به‌عهده دارد، در ترتیب مقالات از مقالات عام شروع کرده و با مقالات خاص کتاب را به پایان می‌رساند؛ او چهار بخش اصلی در کتاب خود سامان داده است: ۱. مطالعه ترکیب، میزانشن و قالب‌بندی فیلم - نگرشهای بنیادی (روشناییهای شهر، خوشه‌های خشم، جدال نیمروز، راز کیهان)؛ ۲. مطالعه اشارات بصری و قلب شیطانی (همشهری کین، بلوارسان ست، و مجموعه پدرخوانده)؛ ۳. مطالعه حرکت و نوزایی در فیلم (جادوگر شهر آژ، گنجهای سییرا مادرا، در بازاندر، بن‌هور)؛ و ۴. مطالعه مونتاژ فیلم و عشق تحول آفرین (کازابلانکا، بدنام، زندگی شگفت‌انگیزی است، پرواز بر فراز آشیانه فاخته).

سرانجام، مارشا سیتار نوعی قرائت رسانه‌ای - آموزشی از فیلم را پیشنهاد می‌کند. او در «موافقت با ارزیابی می از تأثیر فیلم، می‌نویسد:

فیلمها به ما می‌گویند که درباره خودمان چگونه فکر می‌کنیم. فیلم که یک شکل هنری مشارکتی است نمایانگر افکار و هنر چندین ذهن است... چه این مطلب را درک کنیم و چه آن را درک نکنیم، هنر روشی برای سازمان‌دهی تجربه در اختیار ما قرار می‌دهد، به ویژه از آنجا که آن را به رشد درونی و حل مشکلات ربط می‌دهد (سیتار ۱۹۹۳، ص ۲۷).

او در عوض اظهار نظر گسترده درباره فیلمهای خاص، روشی ارائه می‌دهد که به خوانندگانش پیام‌رسان کند که چگونه به تماشای فیلمها بنشینند و آنان را دعوت می‌کند تا با داشتن یک دفتر روزانه، یادداشت واکنشهای خود به تصاویر یا شخصیت‌های خاص، بحث درباره فیلمها با دیگران و غیره فیلمها را به شکلی تعاملی نظاره‌گر شوند.

۴. رابطه رسانه‌های مختلف با دین: (۳). رسانه‌های دیجیتال

الف. نظامهای اطلاعاتی

اینترنت در همه تجلیات گوناگون خود (فضای سایبر، شبکه جهانی، فضای الکترونیک، آنلاین بودن و غیره) از حضور دینی عظیم حمایت می‌کند و به پژوهندگان ارتباطات این امکان را می‌دهد که نظاره‌گر تعامل دین با یک رسانه ارتباطی جدید باشند. جفری کی. هدن و داگلاس ای. کوان در مقدمه کتاب خود تحت عنوان «دین در اینترنت: چشم‌اندازها و نویدهای پژوهشی» به ذکر گسترده مطالب دینی موجود می‌پردازند:

به‌ندرت سنت، نهضت، گروه یا پدیده‌ای دینی وجود دارد که به‌طور کامل در شبکه غایب باشد. از کفرگرایی جدید نوری (اسکاندیناوی باستان) که آساترو مبلغ آن است تا رد آن توسط مسیحیان، از کاسه‌های دعا و نقاشیهای تانگای بوداییان تبت تا کاسه‌های طالع‌بینی و یکان با دستورالعملهای آسان، از اسقف کاتولیک اخراج شده‌ای که به یک قلمرو اسقفی موهوم در «شمال آفریقا تبعید شده تا معبد سایبر که منحصراً برای دانشجویان غیرمقیم ذن تأسیس شده است، تنها چیزی که روشن به نظر می‌رسد آن است که حضور دین در اینترنت بیش از پیش افزایش خواهد یافت... (هدن و کوان، ۲۰۰۰ الف، ص ۸).

نخستین مشکلی که پژوهشگران با آن روبه‌رو هستند صرفاً این است که دریابند آنلاین چیست؛ مسئله دوم البته شروع به تحلیل آن است. هدن و کوان طراحی از هلاند (۲۰۰۰) برای هدایت پژوهشهای اولیه اقتباس کردند. «آنلاین - دین»؛ «اطلاعات درباره دین: دکتترین، واحد سیاسی، سازمان و اعتقادات؛ خدمات و فرصت برای ارائه خدمات با کتابها و مقالات دینی... اشاره دارد»، در حالی که «دین آنلاین» به مطلبی اشاره دارد که «بازدیدکننده را دعوت به مشارکت در بُعد دینی زندگی از طریق شبکه (Web) می‌کند؛ دعا، نماز، مناسک، تأملات و موعظه‌گویی همه در کنار هم همراه با فضای الکترونیک که نقش کلیسا، معبد، کنیسه، مسجد و بتکده را ایفا می‌کند، به نقش‌آفرینی می‌پردازد» (هدن و کوان، ۲۰۰۰ الف، ص ۹). پژوهشگرانی که به مسائل مربوط به اینترنت و دین می‌پردازند نیز دو نوع فعالیت متفاوت را در هم می‌آمیزند (چالشی که در مورد کسانی که به مطالعه پخش برنامه‌های رادیو تلویزیونی دینی یا فیلمهای دینی و یا حتی روزنامه‌نگاری دینی

می‌پردازند، وجود ندارد): آنان به مطالعه دین در حالت آنلاین می‌پردازند و در همان حال از خود اینترنت برای مطالعه دین استفاده می‌کنند (همان، ص ۱۲).

در این خصوص که «آنلاین - دین» و «دین آنلاین» مردم را جذب خود ساخته‌اند جای هیچ‌گونه شک و تردیدی نیست. لارسن آمار زیر را در مورد کاربرد اینترنت در امور دینی ذکر می‌کند: «حدود ۲۱ درصد از کاربران اینترنت، بین ۱۹ تا ۲۰ میلیون نفر به صورت آنلاین در جست‌وجوی اطلاعاتی دینی یا معنوی بوده‌اند.» آمریکایی‌های آفریقایی تبار بیش از سفیدپوستان احتمال دارد به صورت آنلاین در جست‌وجوی اطلاعات دینی در اینترنت باشند (این رقم برای سیاه‌پوستان ۳۳ درصد و برای سفیدپوستان ۲۰ درصد بوده است)؛ زنان معمولاً بیش از مردان در حالت آنلاین در جست‌وجوی اطلاعات دینی برمی‌آیند (۲۳ درصد در مقابل ۱۹ درصد). جست‌وجوگران شبکه که در سنین میانسالی قرار دارند در مقایسه با جوان‌ترها و یا افراد مسن‌تر احتمال بیشتری دارد که به جست‌وجوی آنلاین بپردازند. تقسیم‌بندی منطقه‌ای ایالات متحده نشان می‌دهد که بیشترین درصد جست‌وجوگران آنلاین مطالب دینی، جنوبیها هستند: ۲۶ درصد از جنوبیها به صورت آنلاین به دنبال مطالب دینی بوده‌اند؛ این رقم در مورد کاربران غرب میانه ۲۲ درصد، غربی ۲۰ درصد و شمال شرقی ۱۴ درصد بوده است (لارسن ۲۰۰۰، ص ۶).

نگاه اجمالی

دوروسو (۱۹۹۸) راهنمایی اولیه برای آنلاین - دین فراهم آورده است و مقدمه‌ای کلی در مورد اینترنت (شامل دستورالعمل‌های کوتاه برای مشاهده سایتهایی که کمتر قابل دسترسی است مانند آرشیوهای لیست سرور و اف.تی.پی) و نشان دادن منابع مطالعات دینی و کتاب مقدس نگاشته است. لاورنس (۲۰۰۲) سایتهای اسلامی را معرفی می‌کند و خوانندگان را با شاخه‌های گوناگون اسلام آشنا می‌سازد و نیز به شناسایی گروه‌های حامی این سایتهای می‌پردازد. زالسکی (۱۹۹۷)، روزنامه‌نگاری که در پی یافتن پاسخ برای این پرسش است که فضای سایبر چگونه می‌تواند زندگی معنوی افراد را دگرگون سازد، کنکاش در وب سایتهای یهودی، اسلامی، مسیحی، بودایی و هندو را با مصاحبه‌هایی با چهره‌های دینی حامی آنها درهم می‌آمیزد. در هر مورد او درباره محتوا با محتوا و هدف آنلاین - دین پرسش می‌کند. کنکاش او با برشمردن آنچه مذاهب با این رسانه‌های جدید انجام می‌دهند شروع می‌شود و به تبیین آنچه این رسانه‌های جدید ممکن است بر سر مذاهب بیاورند، خاتمه پیدا می‌کند.

اسلام

بانت (۲۰۰۰ الف، ۲۰۰۰ ب) همین کار را در مورد اسلام انجام می‌دهد و کار را با ارائه فهرست شروع می‌کند و با تبیین ختم می‌کند. او در جریان پروژه‌ای درباره اقتدار و ساختارها در اجتماعات اسلامی متوجه نقش فزاینده اینترنت شد و شروع به کنکاش درباره این نقش کرد. در فصلی در کتاب *هدن و کوان* (بانت، ۲۰۰۰ الف)، او فهرستی از رهبری و تعالیم اسلامی به صورت آنلاین را همراه با سنت حج و جلوه‌های عرفانی ارائه می‌دهد، در نتیجه بهتر می‌تواند هویت اسلامی را درک کند. اثر مفصل‌تر او (۲۰۰۰ ب) به این مطلب می‌پردازد که کاربرد اینترنت توسط اسلام، چه تأثیری بر ماهیت اقتدار و ارشاد اسلامی دارد؛ همچنین این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا می‌توان از اینترنت برای انجام فرائض اسلامی استفاده کرد و سرانجام به بررسی اسلام و سیاست اسلامی در اینترنت می‌پردازد. او به این نتیجه می‌رسد که گونه‌های مختلف اسلام به صورت آنلاین به خوبی ارائه شده‌اند و سایتهای سنی، شیعه و صوفی فراوانی وجود دارد. گروههای سیاسی گوناگونی نیز در قالب سایتهای متعلق به افغانستان، پاکستان، کشمیر، مالزی، سنگاپور، سودان، عربستان سعودی و گروههای مخالف مانند حزب‌الله معرفی شده‌اند. بانت خاطر نشان می‌سازد که گسترش سایتهای اسلامی نوعی منبر دیجیتال به وجود آورده است و بنابراین امکان گفت‌وگو در سطح وسیعتر و پرسش از علما را فراهم ساخته است و احتمالاً باعث خواهد شد تا اجتماع مسلمانان از سطح آموزش بالاتری برخوردار شوند؛ در همین حال، این امر ممکن است بر اقتدار علمای محلی تأثیر بگذارد (بانت، ۲۰۰۰ ب، فصل ۵). او با اذعان به این که «مقدمه او بر محیطهای اسلامی سایر» دقیقاً شکل مقدماتی دارد، کاربرد اینترنت را مرحله‌ای دیگر در رشد و تکامل اسلام تلقی می‌کند که «منشأ آن به وحی اولیه‌ای می‌رسد که محمد (ص) آن را دریافت کرد» (همان، ص ۱۴۳).

مسیحیت

زالسکی خاطر نشان می‌سازد که در سال ۱۹۹۷، وب سایتهای مسیحی ۸۰ درصد کل وب سایتهای پنج دین عمده جهان را تشکیل می‌دادند. او این امر را این‌گونه تبیین می‌کند که در آن زمان آمریکای شمالی (که منطقه‌ای عمدتاً مسیحی است) بر شبکه غلبه داشت (زالسکی ۱۹۹۷، ص ۱۰۰). بسیاری از این سایتهای مسیحی اسناد و اطلاعات، فهرست تعالیم کلیسا و تبیین دکترین را در برمی‌گیرند. او در نگاه اجمالی خود بر کاتولیکهای رومی تمرکز می‌کند که با اشتیاق فراوان از شبکه به عنوان منبع اطلاعات استقبال کردند. کن بل، یکی از نویسندگان کتاب *هدن و کوان* به کنکاش درباره استفاده جریان اصلی دین پروتستان از اینترنت می‌پردازد. او براساس یک پروژه تحقیقاتی ده ماهه که شامل بررسی سایتهای، مصاحبه‌های آنلاین و گروههای هدف با نمونه غیرانتخابی می‌شد به

چهار نتیجه دست یافت: «۱. مردم مشتاقانه راه حلهای اینترنتی را برای مشکلات ارتباطی خود در زمینه علائق و تعهدات دینی موجود می‌پذیرند.» به عبارت دیگر، اعضای کلیسا به راحتی از پست الکترونیک و مرور شبکه برای تماس با کلیسا و یا جست‌وجوی اطلاعات دینی استفاده به عمل می‌آورند. «۲. مردم دین را یکی از موضوعاتی می‌دانند که می‌توان در اینترنت درباره آن به تحقیق پرداخت... ۳. کاربران فعلی اینترنت که به دین نیز علاقه‌مندند انتظار دارند که اینترنت نقش مهمی در زندگی دینی در آینده ایفا کند» (بدل ۲۰۰۰، ص ۲۰۱). با این حال، او همچنین دریافت که در زمان تحقیق او، هیچ‌گونه شواهدی مبنی بر استفاده گسترده از اینترنت برای تشکیل اجتماعات دینی جدید و یا حتی حمایت از اعمال معنوی وجود نداشته است (همان، ص ۲۰۲).

جنبشهای دینی جدید

سایر پژوهشگران به این بحث پرداخته‌اند که آیا اینترنت می‌تواند به تقویت شکل‌گیری اجتماعات دینی جدید کمک کند یا خیر. برخی به رد این گونه ادعاها در مورد کاربرد اینترنت می‌پردازند، در حالی که دیگران می‌گویند به شواهدی در این زمینه، به ویژه در مورد گروههای دینی غیرسنتی دست یافته‌اند. ژان فرانسوا مایر که از نویسندگان همان کتابی است که بدل در آن مقاله خود را درج کرده است. از او حمایت می‌کند و خاطرنشان می‌سازد که اینترنت علی‌رغم توجه و ترسی که نهضت‌های دینی جدید برانگیخته‌اند، ابزاری تبلیغی برای این نهضتها به شمار نمی‌رود و مروج اجتماعات گروههای غیرسنتی نیست. او می‌گوید اگر اینترنت در این زمینه نقشی ایفا کرده باشد، کمک به عمومیت بخشیدن به انتقاد از این نهضتها بوده است (مایر ۲۰۰۰، ص ۲۴۹).

او پس از بررسی شواهد مربوط به تغییر دین از طریق اینترنت، نتیجه می‌گیرد که این امر در بهترین حالت وضعیتی مختلط دارد (همان، صص ۵۴-۲۵۰).

اینترنت ممکن است در خدمت مشروعیت بخشیدن به هدف باشد، اما گرویدن به یک کیش جدید و یا دیگر جنبشهای دینی جدید، به بهترین شکل از طریق «شبکه‌های اجتماعی موجود» صورت می‌گیرد.

به نظر می‌رسد دولت چین و فالون گانگ تجسم بخش بحث درباره ایجاد گروههای دینی از طریق اینترنت و عضوگیری باشند. استیفن اولیری می‌گوید مبارزه دولت علیه این گروه دینی، همه انتقاداتی را که متوجه نهضت‌های دینی جدید است، پوشش می‌دهد: این نهضت کیشی خرافی است که به روز قیامت اعتقاد دارد، باعث ناآرامی اجتماعی می‌شود، اعضای خود را شست‌وشوی مغزی می‌دهد، در پی کنترل اجتماعی است و غیره. با این حال، او می‌گوید «ماجرای فالون گانگ به نظر می‌رسد به همان اندازه که درباره تکنولوژی است درباره دین نیز باشد؛ این ماجرا شرحی

مسحورکننده از یک سنت دینی باستانی است که با وارد شدن در فضای سایبر سریعاً جهش پیدا می‌کند» (اولیری، ۲۰۰۲/۲۰۰۲؛ آنلاین). خود این گروه، آن‌گونه مایر درباره سایر گروهها متذکر می‌شود، از اینترنت برای دفاع از خود و سازماندهی اعضایش استفاده می‌کند. اولیری نتیجه می‌گیرد که «فالون گانگ» از تکنولوژی به نفع خود بهره برده است و از اینترنت به عنوان ابزاری برای تعلیم، سازماندهی و بسیج اعضا و نیز مقابله با تبلیغات دولت چین که جهان را از خود اشباع ساخته بهره‌برداری کرده است.» در این مورد، اینترنت مجموعه‌ای از ابزارها برای یک گروه دینی فراهم آورده است و به آن امکان داده است که در برابر فشار دولت مقاومت کند.

خودکشی جمعی فرقه دروازه بهشت در سال ۱۹۹۷ به این ترس دامن زد که نهضت‌های دینی جدید از اینترنت برای عضوگیری و تأثیرگذاری بر اعضای جدید استفاده خواهند کرد.

دابلویو. جی. رابینسون به بحث درباره تاریخچه این گروه، تعالیم آن و استفاده آن از اینترنت می‌پردازد و سپس به‌طور مستقیم این مسئله اصلی را طرح می‌کند که «علی‌رغم شواهدی مبنی بر این‌که این کیش بیشتر توجه خود را به بشقاب پرنده‌ها، مطرودین جامعه و فرهنگ عامه‌پسند معطوف ساخته بوده و چندان توجهی به اینترنت نداشت و اینترنت برای آن صرفاً یکی از وسایل انتقال اطلاعات بود، تداوم ترس مردم که از طریق رسانه‌های گروهی بازتاب می‌یابد، مبین آن است که شایسته است این ادعاها پخش شود، جدی گرفته شود و دست‌کم تا حدودی بدانها پرداخته شود» (رابینسون، ۱۹۹۷، آنلاین). در حالی که او اذعان می‌کند که بسیاری از عقاید گروه با فرهنگ سایبر طنین بیشتری پیدا می‌کند، اما چنین استدلال می‌کند که اینترنت بیشتر در خدمت نشر عقاید بوده است تا این‌که به وجود آورنده آنها باشد.

در بافتی بسیار متفاوت، یان فرنیک دریافته است که گروههای کافر جید به شکلی موفقیت‌آمیز از اینترنت برای تقویت اجتماع و ایجاد معنای مشترک از طریق مناسک اینترنتی استفاده کرده‌اند. بررسی او در مورد گروههای بحث‌نشان می‌دهد که دست‌کم در خصوص نمونه او از گروههای کافر جدید، مردم می‌توانند از اینترنت برای حمایت از اعمال دینی استفاده کنند. فرنیک با مقایسه اعمال آنها با توصیف نظری مناسک چنین نتیجه می‌گیرد: «روشن است که این شرکت‌کنندگان صرفاً به کفرگویی که ابزاری برای ورود به این محافل است نمی‌پردازند؛ اجتماع گفتمانی که در اطراف این گروهها شکل می‌گیرد، به‌طور مستقیم به مشروعیت تألمات دینی ناشی از مشارکت آنان در مناسک می‌پردازد (فرنیک ۲۰۰۲، ص ۲۶۷). او این واقعیت را نادیده نمی‌گیرد که اعضا ممکن است همچنین مناسک دینی آفلاین نیز داشته باشند، اما تصدیق می‌کند که جهان آنلاین از اعمال معنوی آنها حمایت می‌کند.

دیوید نش نتایج اجتماع - محور مشابهی را در بررسی خود درباره آزاداندیشی یا گروه‌های بی‌دین آنلاین در می‌یابد. استفاده آنها از اینترنت از برخی جهات منعکس‌کننده استفاده آنها از مواد چاپی است. آنها با استفاده از اینترنت به عنوان رسانه توزیع‌کننده به ارائه اسناد و اطلاعات می‌پردازند (نش ۲۰۰۲، صص ۸۰-۲۷۹). از این بابت، آنها به بسیاری از سایتهای مسیحی شباهت دارند؛ در واقع، نش متذکر می‌شود که «منابع اینترنتی آزاداندیش به این دلیل وجود دارند که منابع مسیحی نیز وجود دارند» (همان، ص ۲۷۹). آزاداندیشان مایلند جهان‌بینی یهودی-مسیحی را هرگاه که با آن برخورد می‌کنند، به چالش بگیرند. با این حال، اینترنت بسیار بیشتر از چاپ به گروه نفع می‌رساند؛ اینترنت امکان تماس میان اعضاء را هر قدر پراکنده باشند، فراهم می‌سازد (همان، ص ۲۸۲). گرچه نش استفاده آزاداندیشان از چاپ در قرن نوزدهم را معیاری برای مقایسه قرار می‌دهد تا استفاده از اینترنت را توسط گروه نشان دهد، جالب‌ترین چیزی که او می‌یابد گستره گفتمان عمومی است: «فرصت برای این فضا [فضای سایبر] به منظور ایفای نقشهای جدید ناشی از ترکیب صمیمیت و فاصله نیز چشم‌انداز وسوسه‌انگیزی برای تغییر شیوه مباحثه درباره خداپرستی، مسیحیت، و آزاداندیشی فراهم می‌کند» (همان، ص ۲۸۲). او این امر را به نخستین مباحث عمومی درباره بی‌دینی در بریتانیا در قرن نوزدهم تشبیه می‌کند.

تحلیل دین آنلاین

اولیری (۱۹۹۶) که مانند بسیاری افراد دیگر تحت تأثیر تعداد نقاط حضور دین در اینترنت قرار گرفته است، یک مدل نظری برای درک این مسئله پیشنهاد می‌کند که دین آنلاین چگونه تجربه دینی را دستخوش دگرگونی می‌سازد. براساس مدل فرهنگی اثرات تغییر ارتباطات بر آگاهی و سازمان‌دهی انسانی که توسط اونگ ارائه شده است - تغییری که اونگ رد آن را از فرهنگهای گفتاری تا فرهنگهای نوشتاری تا فرهنگهای تحت سلطه چاپ تا گفتار ثانوی معاصر ما پی می‌گیرد (اونگ، ۱۹۸۲) - اولیری چنین استدلال می‌کند که وارد شدن به فضای سایبر به تغییراتی دینی معادل با تأثیر مطبوعات چاپی بر اصلاح‌طلبان دینی در قرن شانزدهم منجر خواهد شد. از نظر اولیری، این امر الهیات و اعمال دینی را به‌طور یکسان تحت تأثیر قرار داده است که این خود در «فرهنگ ارتباطات» کاتولیکها و پرتستانها منعکس شده است، کاتولیکها به جهان گفتاری نزدیک باقی مانده‌اند و پرتستانها به سرعت در عبادات خود اشکال نوشتاری را اتخاذ کرده‌اند. «در حالی که دعاهای کاتولیکها کلام خدا را در قالب انواع مظاهر جسمانی، صوری و زیبایی شناختی نمایش می‌دهند و بازنمایی می‌کنند، کلام در دعاهای پرتستان خشک و اطلاعات - محور است و از طریق متون مقدس و وعظ ادا می‌شود اما مطمئناً در قالب شیشه‌های رنگی، مجسمه‌ها یا مزه نان بر روی

زبان بیان نمی‌شود» (اولیری، ۱۹۹۶، ص ۷۹۰). معادل دین‌شناختی این عمل بدین معناست که کاتولیکها حس کنش‌مندی نشانه‌ها را حفظ کرده‌اند، در حالی که دین‌شناسان پرتستان دال را از مدلول جدا نگه داشته‌اند (همان، ص ۷۹۱).

اولیری تغییر شدید مشابهی را در زبان و کاربرد زبان در فضای سایبر فرض می‌کند. او با این ادعا که زبان کنش‌مند از گفتار به نوشتار انتقال یافته است، استدلالی که او آن را به تحقیقات تاریخی برنلد/دانت (۱۹۹۷) نسبت می‌دهد، به تحلیل نوشته‌های مناسک کافران جدید که به صورت آنلاین موجود است می‌پردازد تا نشان دهد چگونه استفاده آنان از زبان عناصر کنش‌مند را در اختیار خود گرفته و فضایی دینی برای شرکت‌کنندگانشان ایجاد کرده است.

مدل اولیری روشی برای طبقه‌بندی تجربه آنلاین و نظریه‌پردازی در خصوص تغییرات دین‌شناختی در راستای همراهی با تغییرات ارتباطی ارائه می‌دهد.

برنلد/برشر براساس اثر اولیری نه تنها به مرور این مطلب می‌پردازد که چگونه می‌توان پدیده دین اینترنتی را درک کرد بلکه این امر را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد که این پدیده چه تأثیری می‌تواند بر ما داشته باشد. او براین عقیده است که درست همان‌گونه که رسانه‌های پیشین براعمال دینی تأثیر گذاشتند، این رسانه جدید نیز تأثیرات خود را بر جا خواهد نهاد: «مانند کنیسه‌های یهودی پراکنده در نقاط مختلف پس از «معبد ثانی» مانند کلیساهای بزرگ مسیحیت لاتین در قرون وسطی و مانند کتابهای مقدس پرتستانهای اروپایی، دین آنلاین نیز شکلی از دین است که از ظرفیت دگرگونی بدیل‌های دینی خود که اینک به منظور جلب توجه افراد بشر با آنها در رقابت است، برخوردار است.» (برشر، ۲۰۰۱، ص ۲۳). از دیدگاه او، قالب ابرمتن اینترنت آخرین مرحله تکاملی طبیعی از گفتار به نوشتار به صورت طومار و دست نوشته و از آن به گفتار ثانوی منابع سمعی و بصری است.

برشر راههای مختلفی را برای درک تأثیر اینترنت بر دین پیشنهاد می‌کند: از طریق مطالعه بازنمایی تصویری، از طریق مطالعه جا به جایی خاطرات، از طریق مطالعه پیوندهای شخصی و از طریق مطالعه دین و تصورات عمومی (فصل ۲). او که کار خود را با وب سایت‌های گوناگون شروع می‌کند، به بررسی تجربیات اینترنتی عمده‌ای می‌پردازد که دین آنلاین را شکل می‌دهند: زمان مقدس و «همیشگی بودن» اینترنت (ص ۵۲)؛ زیارت‌های مجازی که به جویندگان امکان می‌دهد بدون ترک منزل به جست‌وجوی اهداف معنوی خود برآیند (ص ۶۸)؛ مباحث جدید درباره اخلاق و رفتار و نیاز به وضع هنجارهای آنلاین (ص ۹۴)؛ معابد مجازی و مکانهایی که به کیش شهرت اختصاص دارند و مرز بین دین و سرگرمی را کمرنگ می‌سازند (صص ۱۲۰، ۱۳۷)؛ و پیامبران مجازی و بازگشت گفتمان آخر زمانی. مطالعه او پیوسته به طرح این پرسش می‌پردازد که با توجه به این‌که

دین تلاش می‌کند قدرت این رسانه جدید را مهار کند، تأثیر این رسانه جدید بر دین چیست. او با شناسایی مفاهیم کلیدی (زمان، خاطرات، مکان، گفت‌وگو و غیره)، امکان درک بیشتر این پدیده را فراهم می‌سازد.

لورن دوسون به تحلیل دین آنلاین از طریق جامعه‌شناسی اینترنت می‌پردازد. او به عنوان یک پژوهشگر سه چالش را تشخیص می‌دهد: «شناسایی و اندازه‌گیری» - چه تعداد سایت وجود دارند؟ چه کسانی از آنها استفاده می‌کنند؟ آیا کاربرد دینی اینترنت از کاربرد عام آن متفاوت است؟ و غیره - «مطالعه نظام‌مند مسائل اساسی و اصلی» و «کاوش نظری و تجربی» (دوسون ۲۰۰۰، صص ۲۸-۲۶). مسائل اصلی که او نام می‌برد عبارتند از: شکل‌گیری هویت و اجتماع (همان، صص ۳۱-۳۰)؛ مسائل هویتی مانند ناشناس بودن، ایجاد هویت‌های چندگانه، و خودافشاگری (همان، صص ۳۴-۳۳)؛ عضوگیری (همان، صص ۴۳-۴۲)؛ کنترل و تجلیات گوناگون آن در حل منازعات و اقتدار (همان، صص ۴۳)؛ و واسطه‌گری برای تجربه دینی (همان، صص ۴۴).

مقاله او یک دستور کار پژوهشی را تدوین می‌کند و به مواردی اشاره دارد که در آنها رسانه اینترنت ممکن است مفهوم دین را دستخوش تغییر سازد.

سارا هورسفال داده‌های تجربی اولیه در خصوص نحوه استفاده پنج گروه دینی از اینترنت ارائه می‌دهد (کلیسای کاتولیک رومی، کلیسای عیسی مسیح قدیسان لتردی) (مورمون‌ها)، کلیسای سائنتولوژی، کلیسای وحدت و فالون گانگ). او استفاده آنها از اینترنت را در سه گروه طبقه‌بندی می‌کند: ارتباطات خارجی، تبادل اطلاعات و ارتباطات داخلی. ارتباطات خارجی شامل فعالیت‌های تبلیغی؛ روابط عمومی؛ فهرستها، نشانیها و اطلاعات تماس؛ و مشروعیت‌بخشیدن از طریق ظاهرشدن بر روی شبکه می‌شود (هورسفال ۲۰۰۰، صص ۱۷۵-۱۷۳). مبادله اطلاعات شامل انتشار متون و مطالب دینی؛ ابزارهای کمکی برای مطالعه، تبارشناسی مورمونها؛ و فروش مطالب (همان، صص ۱۷۶-۱۷۵) است. ارتباطات داخلی به فهرستها، نشانیها و اطلاعات تماس؛ انتشار رسمی مطالب مربوط به خط‌مشیها یا دکترین، مباحثه در میان اعضا؛ انتشار شهادت‌نامه‌ها؛ آموزش؛ و الهامات روزمره و دعاها اشاره دارد (همان، صص ۱۷۹-۱۷۶).

او براساس این مطالعه نتیجه می‌گیرد که اینترنت دین را در چهار حوزه دستخوش تغییر ساخته است. نخست، گستره عظیم منابع منتشر شده بر اعتقادات اعضا مؤثر است و آنها را تحصیلکرده‌تر می‌سازد و امکان دسترسی بیشتر آنها به مطالب دینی را فراهم می‌کند (همان، صص ۱۷۹). دوم، معنای اجتماع دینی از رهگذر تغییر در الگوهای ارتباطی دستخوش دگرگونی شده است (همان، صص ۱۸۰). سوم، اطلاعات موجود بر تجربه یا مشارکت ذهنی اعضا مؤثر است (همان، صص ۱۸۰). چهارم، تأثیراتی

بر مناسک و عمل به مناسک وجود داشته است، هرچند این تأثیرات به اندازه سه مورد اول قابل توجه نیست (همان، ص ۱۸۱).

النا لارسن، پژوهشگر صندوق خیریه پیو نتایج یک بررسی عمده درباره عبادت‌کنندگان آنلاین را در کتابی با عنوان «کلیساهای الکترونیک، معابد الکترونیک» (۲۰۰۰) گزارش می‌دهد. او در عوض تحقیق درباره رویکرد هر یک از کاربران نسبت به دین آنلاین، به عبادت‌کنندگان و نحوه استفاده آنها از اینترنت می‌پردازد. از میان ۲۰۰۰۰ وب‌سایت اولیه مربوط به عبادت‌کنندگان، افرادی که نماینده ۱۳۰۹ وب‌سایت بودند، پرسشنامه‌ای را تکمیل کردند تا براساس آن داده‌هایی درباره سابقه، حمایت مالی، اهداف و برنامه‌های این وب‌سایتها گردآوری شود (لارسن، ۲۰۰۰، ص ۸). این بررسی گرچه مبتنی بر نمونه‌ای نمایا نیست، نتایج آن نشان می‌دهد که اینترنت به سرعت در حال تبدیل به بخشی از فعالیت عبادت‌کنندگان می‌شود. این بررسی به این نتیجه دست یافت که عبادت‌کنندگان از اینترنت «برای تقویت ایمان و رشد معنوی اعضا، تبلیغ و انجام مأموریت در اجتماعات خود و در سراسر جهان و انواع گوناگون فعالیتهای پرهیزگاران و عملی برای اجتماعات خود استفاده می‌کنند» (همان، ص ۲). در حالی که تنها درصد کوچکی ارتباط دوطرفه برقرار کرده بودند (اکثراً به صورت ایستا و منفعل تنها دریافت‌کننده اطلاعات از طریق نمایش داده شدن آنها بودند)، حدود یک سوم خواهان افزایش بیشتر آن ویژگیهایی در وب‌سایتها بودند که مشوق پویایی بیشتر است (همان، صص ۳-۴).

براساس این گزارش بین ۸۰ تا ۹۰ درصد از عبادت‌کنندگان از پست الکترونیک برای ارتباط با اعضا استفاده می‌کردند. «به‌منظور ایجاد همبستگی بیشتر و فعالیتهای ایمانی»، حدود ۸۰ درصد این امر را برای فعالیت این اجتماعات مثبت تلقی می‌کردند (همان، ص ۱۷). جای شگفتی ندارد که آن اجتماعاتی که درصد بالاتری از اعضای «الکترونیک» را گزارش داده بودند، از پست الکترونیک استفاده بیشتری می‌کردند (همان، ص ۱۸).

زیرمجموعه‌ای متشکل از ۴۷۱ خاخام و کشیش پرسشنامه خاصی را درباره استفاده حرفه‌ای‌شان از اینترنت تکمیل کردند (همان، ص ۴). این گروه استفاده زیادی از منابع آنلاین به عمل می‌آوردند: ۸۱ درصد از اینترنت برای یافتن منابعی برای عبادت؛ ۷۷ درصد برای پژوهش درباره کتاب مقدس یا تورات؛ ۷۲ درصد برای یافتن منابع دینی یا آموزشی؛ و ۵۹ درصد برای یافتن اطلاعات دکترینی (همان، ص ۱۹). «یک سوم پاسخ‌دهندگان خاطرنشان ساختند که آنها برخی منابع را که مایل بودند برای ارائه به عبادت‌کنندگان در دسترس داشته باشند، به صورت آنلاین پیدا کرده‌اند.» (همان، ص ۱۹). تعدادی از کشیشان انتظار دارند که تعداد بیشتر و بیشتری از اعضا به صورت الکترونیک با آنها به تعامل بپردازند.

گرچه لارسن چندان به این امر نمی‌پردازد، اما داده‌های این بررسی نشان می‌دهند که کاربرد اینترنت توسط عبادت‌کنندگان تا حدود زیادی در چارچوب اجتماعات خودشان صورت می‌گیرد. تعداد معدودی از کلیساها و کنیسه‌هایی که مورد بررسی قرار گرفتند، گزارش داده‌اند که اعضای جدیدی را به صورت آنلاین جذب کرده‌اند؛ و تعداد اندکی گزارش داده‌اند که اعضای دارند که صرفاً به صورت آنلاین فعالیت می‌کنند. آنچه این بررسی نشان می‌دهد این است که گروه‌های دینی در کنار فعالیتها و برنامه‌های جاری خود استفاده روزافزونی از اینترنت به عمل می‌آورند.

عبادت آنلاین

دست‌کم یک بخش از کلیسا از اینترنت برای پشتیبانی از یک نوع خاص فعالیت‌های جاری کلیسا استفاده می‌کند - یعنی برای گردآوردن افراد جهت شرکت در جلسات نماز و دعا. رالف شرودر با اذعان به این که گروهی که او در مورد آن مطالعه کرده تنها یکی از گروه‌های اینچینی را تشکیل می‌دهد از استفاده آن از سیستم جهانی مجازی واقعیت/ مجاز برای پشتیبانی از گروه نمازخوان و دعاخوان خبری دهد. او این مسئله را به صورت زیر شرح می‌دهد:

اینک چندین سیستم واقعیت مجازی مبتنی بر اینترنت وجود دارند که با استفاده از آنها بسیاری از کاربران می‌توانند از طریق پنجره‌های متنی در یک جهان رایانه‌ای سه‌بعدی با یکدیگر به تعامل پردازند. در این جهانهای مجازی، کاربران شکلهایی ظاهری پیدا می‌کنند که می‌تواند حرکت کنند و در عین حال حالت اول شخص خود را در جهان حفظ کنند. این اشکال دارای ظاهری انسان مانند هستند... (شرودر، ۱۹۹۸، آنلاین).

گروه‌های کاریزماتیک و انجیلی از این جهانهای مجازی برای ایجاد پیوند میان افرادی که در فاصله‌های دور از یکدیگر قرار دارند برای جلسات نماز و دعا استفاده به عمل آورده‌اند. شرودر ملاحظه می‌کند که این جلسات دقیقاً از الگو و سبک جلسات رودرو پیروی می‌کنند که در آنها رهبران نقش سنتی خود را ایفا می‌کنند و شرکت‌کنندگان آنچه را که باید بر زبان می‌آورند، تایپ می‌کنند.

شرودر که از مشخص ساختن انگیزه این گروهها (جز پیوستن به صف نمازگزاران) عاجز است، جلسات نماز و دعای آنها را به عبادت تشبیه می‌کند و به این نتیجه دست می‌یابد که این جلسات واجد ویژگیهای اصلی عبادت هستند: «شرکت‌کنندگان احساس می‌کنند که در کنار یکدیگر حضور دارند و «صدا» و ژستهای خود را با یکدیگر هماهنگ می‌سازند... و نیز توجه خود را به موضوع پرستش متمرکز می‌کنند (شرودر، ۱۹۹۸، آنلاین).

ب. چند رسانه‌ای‌ها

طی دهه ۱۹۹۰، انجمن کتاب مقدس آمریکا حامی یک پروژه پژوهشی و تولیدی با هدف ترجمه کتاب مقدس به اشکال چند رسانه‌ای شد. در ابتدا براساس مدل سمعی و بصری از نوع MTV (کانال تلویزیونی ویژه پخش موسیقی) این پروژه هفت ترجمه چند رسانه‌ای از متون انجیل تهیه کرد. برخی از این ترجمه‌ها حاوی قطعات موسیقی نیز بودند؛ تعدادی دیگر قرائت متون را با نمایش همراه ساخته بودند و باز تعدادی دیگر حکایات را به اجرا در می‌آوردند. طی مدت اجرای این پروژه، قالبهای گوناگونی - نوار ویدئویی، سی دی رام، دیسک ویدئویی و وبسایت - (<http://www.new-mediabible.org>) برای عرضه ترجمه‌ها به صورت سمعی و بصری مورد آزمون قرار گرفت. علاوه بر کار تولیدی، گروه پژوهشی همچنین پژوهندگان را گردهم آورد تا درباره تجربیات گذشته در ارتباط با این ترجمه‌ها (در هنر، موسیقی، رقص و فیلم) و امکانات آتی آنها به تفکر بپردازند. کتاب «از یک رسانه به رسانه دیگر» (هاجسون و سوکاپ، ۱۹۹۷) تاریخچه‌ای از این پروژه، معیارها و روش‌شناسی ترجمه و مرور سایر تلاشها برای «ترجمه» یک متن نه از یک زبان به زبانی دیگر بلکه از یک رسانه به رسانه‌ای دیگر به دست می‌دهد. برای مثال، نویسندگان این کتاب به بررسی این امر می‌پردازند که چگونه فیلمی که براساس یک رمان ساخته می‌شود آن را حفظ می‌کند و یا تغییر می‌دهد و چگونه یک اثر خاص مانند *اوتلوی شکسپیر* می‌تواند بر روی صحنه، در فیلم و در باله ظاهر شود.

کتاب راهنمای دیگری تحت عنوان *وفاداری و ترجمه: انتقال کتاب مقدس به رسانه‌های جدید* (سوکاپ و هاجسون ۱۹۹۹) رهیافتی نظری تر اتخاذ می‌کند و به طرح این پرسش می‌پردازد که کدام معیارها پذیرش این ترجمه‌ها را تضمین می‌کند. تلاش برای پاسخ به این پرسش از عادات زبانی کلاسیک، نقد کتاب مقدس، مدل‌های تاریخی و فرقه‌ای تفسیر کتاب مقدس، نظریه ترجمه، مدل‌های گوناگون فرآیند ارتباطات، نشانه‌شناسی و مطالعات فرهنگی بهره می‌گیرد. نویسندگان مختلف این کتاب، براین اصل توافق دارند که ترجمه به‌طور عام دربرگیرنده رسانه‌های گوناگون است، گرچه تعداد اندکی از دست‌اندرکاران این کار را بیش از حد در دسرافزین تلقی می‌کنند. متون کتاب مقدس، به دلیل حرمتی که دارند و به دلیل کاربردشان در کلیساها و کنیسه‌ها - توجه بیشتری را به ترجمه‌هایشان جلب می‌کنند و توضیحات دقیق‌تری را در خصوص زمینه و مشروعیت کار ترجمه می‌طلبند.

۵. الهیات ارتباطات

الهیات - اندیشه نظام‌مند در خصوص تجربه دینی - نیز مسیری است که از طریق آن می‌توان به رسانه‌ها و دین پرداخت. از یک سو، برخی پژوهندگان نخست توجه خود را به زبان، ارتباطات بین فردی یا سایر انواع تعامل به عنوان جایگاه درک دینی معطوف می‌سازند. آنان بر این اعتقادند که بدون این مبنا نمی‌توان به مسئله الهیات رسانه‌ها پرداخت. از سوی دیگر، برخی ابتدا به ارتباطات گروهی به عنوان مبنایی تجربی برای تأملات دین‌شناختی می‌نگرند و چنین استدلال می‌کنند که ساختار یا محتوای رسانه‌ها اعمال و دانش دینی را یا تسهیل می‌کند و یا با مانع مواجه می‌سازد. هر دو گروه معنای دینی تجربه ارتباطی را جست‌وجو می‌کنند.

الف. زبان

در اثری که به اندرزهای کشیشها اختصاص دارد، چندین نویسنده به بررسی نحوه برقراری ارتباط در زمینه تجربه دینی پرداخته‌اند. البته، روشهای متفاوتی درباره صحبت درباره تجربیات معنوی وجود دارد. هرمن آندریسن خاطر نشان می‌سازد که «نقش اصلی را در این میان زبان روزمره ایفا می‌کند» و نه زبان الهیات و یا زبان روان‌شناسی (آندریسن، ۱۹۹۸، ص ۵۳).

ارتباطات دربرگیرنده تمامیت یک فرد می‌باشد و زبان روزمره احتمال بیشتری دارد که بیانگر آن کلیت باشد تا زبانی تخصصی. از دیدگاه تنوون نیپبرگ زبان روان‌شناسی، زبان معنویت و زبان الهیات به نوعی مکمل یکدیگر می‌باشند. او با انجام نوعی «تحلیل مکالمه» نوشته‌ای که حاصل مباحث جلسه‌ای بود که در خصوص هدایت معنوی برگزار شده، می‌گوید که مردم باید بیاموزند که چگونه موضوعی را از یک گونه کاربردی زبانی به گونه‌ای دیگر ترجمه کنند.

هریک از زبانهایی که به این رشته‌ها متصل هستند، به شیوه مناسب خود، قصد دارند به‌طور نظام‌مند به بیان آن چیزی پردازند که روشن شده یا ظن آن می‌رود و یا فرض می‌شود. روشنی و وضوح حاصله با میزان قابلیت دریافت مرتبط است، هر چه موضوع به شکلی مستقیم‌تر قابل دریافت باشد، به شکل تجربی‌تری قابل پژوهش بوده و در نتیجه به شکل دقیق‌تری قابل ترجمه است... (ون نیپبرگ، ۱۹۹۸، ص ۲۰).

زبان دین مانند هر زبان دیگری قصد آن دارد که دقیق باشد. بنابراین، کشیشی که قصد اندرز دادن دارد، باید زبان مناسب این کار را پیدا کند و به کسی که او را هدایت می‌کند کمک کند تا آنچه را که در زندگی می‌گذرد، بهتر درک کند. *دبورا فان دویزن هونسینگر* رهیافت سومی را پیشنهاد می‌کند. او با این اعتقاد که این زبانها به گونه‌های کاربردی منطقی متفاوتی می‌پردازند، چنین استدلال می‌کند که آنها قابل ترجمه به یکدیگر نیستند. در این رهیافت، او مدل خود را از الگوی اعلامیه شورای چلسدون درباره دو خصلت (الهی و انسانی) در وجود یک شخص یعنی

مسیح برمی‌گیرد. او می‌گوید همان‌گونه که این دو خصلت با یکدیگر اشتباه گرفته نمی‌شوند، در هم آمیخته نمی‌شوند و از سلسله مراتب نیز برخوردار نیستند، بلکه کاملاً متمایز از یکدیگر در سطوح مختلف هستند (به جای این که در یک پیوستار قرار داشته باشند)، مفاهیم دین‌شناختی و روان‌شناختی نیز در مراتب منطقی متفاوت عمل می‌کنند (هونسینگر، ۱۹۹۸، صص ۳۳-۳۰).

ارزش این بحث در میان این کشیشهای اندرزدهنده در جلب توجه به کاربردهای دینی زبان، شیوه‌های سخن گفتن درباره امر معنوی و مبانی زبان‌شناختی یا ارتباطی الهیات نهفته است.

استیفن پیکارد (۱۹۹۹) کار مشابهی را اما در مقیاسی بزرگتر صورت می‌دهد. تحلیل او بر ارتباطات انسانی لازم برای موعظه‌گری تمرکز دارد. او ضمن این که این پرسش را طرح می‌کند که چرا موعظه‌گری و الهیات اغلب در تقابل با یکدیگر قرار دارند، از نظریه کنش ارتباطی هابرماس برای کنکاش در این موضوع استفاده می‌کند که چگونه الهیات ارتباطات می‌تواند مبنایی برای موعظه‌گری باشد. او از نظریه انتقادی - که با الهیات سازگار شده است - برای افشای «تحریف نظام‌مند ارتباطات» استفاده می‌کند که می‌تواند به این منتهی شود که - موعظه‌گری به ترغیب افراد به گرویدن به یک دین فردگرا به جای ترویج پیوستن به اجتماع مسیحی بپردازد. موعظه‌گری باید به «بعد افقی» ستایش خداوند تبدیل شود (پیکارد، ۱۹۹۹، ص ۸۳). از نظر پیکارد، چالش زبان در کاربرد آن برای ایجاد یک اجتماع بشری اصیل نهفته است. از آنجا که *انجیل* نیز اعلام کرده که در پی همین هدف است، او می‌پرسد چگونه این امر تحریف شده است و آیا ناسازگاری الهیات با بعضی انواع موعظه‌گری می‌تواند به تشخیص آن چیزی کمک کند که هابرماس آن را الگوهای ارتباطی می‌خواند؛ الگوهایی که «از تفاهم راستین بین افراد جلوگیری می‌کنند» (همان، ص ۲۹). در مورد کشیشهای اندرزدهنده نیز زبان به نقطه دسترسی الهیات تبدیل می‌شود.

توجه به عادات زبانی همچنین الهام‌بخش بحثی درباره نقش گفت‌وگو در کلیساست. *آوری دالس* (۲۰۰۱) خلاصه‌ای از اقدامات جاری برای گفت‌وگو در چارچوب کلیسای کاتولیک رومی ارائه می‌دهد و مسائلی را یادآور می‌شود که از مفاهیم رقیب گفت‌وگو ناشی شده‌اند. اگر گفت‌وگو به معنای دورشدن از ادعا نسبت به حقایق عمومی و گرایش به خصوصی‌سازی عقیده باشد، آن‌گاه این امر در خدمت ایجاد وحدت نخواهد بود. او مایل است کاربردهای «گفت‌وگو» را محدود سازد مبادا این امر به کلیسای خصوصی منتهی شود. با این حال، *دالس* امید خود را همچنان زنده نگه می‌دارد. او معتقد است که گفت‌وگو در صورتی که به درستی درک شود چیز خوبی است، اما برای این که عملکرد خوبی داشته باشد، باید بر حقیقت و کنش عمومی متکی باشد. در همان زمان، او هشدار می‌دهد که گفت‌وگو همه مسائل را حل نخواهد کرد و همچنین خود به خود به اجماع منتهی نخواهد شد، به ویژه هنگامی که برخی طرفدار ابهامی به نام تفاهم هستند. *دالس*

با آگاهی از پیچیدگیهای کلیسا، اذعان می‌کند که گفت‌وگو تنها یکی از اشکال ارتباطات است اما معتقد است که نمی‌تواند جایگزین سایر اشکال شود (لادیسلاس/ورسی (۲۰۰۱) خوش بین تر است. او اذعان می‌کند که بحثی میان هواداران گفت‌وگو و طرفداران قدرت متمرکز در کلیسا وجود دارد. از نظر اورسی، این بحث بر دو دیدگاه از گفت‌وگو متکی است: یک دیدگاه، گفت‌وگو را ابزاری برای ایجاد وحدت می‌بیند و دیدگاه دیگر آن را خطری برای هویت تلقی می‌کند، او می‌گوید که گفت‌وگو خود می‌تواند برای روشن کردن معنای این اصطلاح به کار برده شود. از نظر او، خداوند نیز در گفت‌وگو به عنوان منبعی برای مصالحه مشارکت دارد.

سرانجام، هرمن پات میر (۲۰۰۱) به این بحث درباره گفت‌وگو از منظر کلیسای پیوند دهنده می‌نگرد که در آن کلیسا به عنوان مردم خداوند تعریف می‌شود که به معنای فرقه مؤمنان است. ویژگیهای این اجتماع پیش شرطهای گفت‌وگو را تشکیل می‌دهد: احترام متقابل، حفظ حرمت، هماهنگی و شناسایی تنوع قانونی. او این مفهوم را در تقابل با کلیسای نهادی قرار می‌دهد که کمتر به گفت‌وگو و بیشتر به مرجع تعلیم‌دهنده قانونی توجه دارد. یک راه برای بررسی امکانات گفت‌وگو در کلیسا، در بررسی این امر نهفته است که چگونه فرقه مؤمنان به لحاظ تاریخی به یادگیری دکترین پرداخته‌اند. او چنین استدلال می‌کند که پیوند میان کلیساها از طریق مبادله اطلاعاتی صورت می‌گیرد که به اجماع منتهی شده است. در حالی که این مسیر مسئله اقتدار در گفت‌وگو را همچنان حل نشده باقی می‌گذارد، پات میر سه اصل راهنما را پیشنهاد می‌کند: ۱. آگاهی درباره مخاطبان؛ ۲. آگاهی از روش مورد استفاده برای تصمیم‌گیری؛ و ۳. آگاهی از عبارت‌بندی تصمیم (پات میر ۲۰۰۱، صص ۴۳-۴۲). هر سه این دین‌شناسان می‌گویند که تعامل زبانی مطالبی را درباره ماهیت تجربه دینی و وحدت کلیساها فاش می‌سازد.

ب. ساختارهای ارتباطات

ترنس تیلی و آنجلا آن زاکوفسکی (۲۰۰۱) ایجاد یک پل بین زبان و رسانه‌ها از طریق نشان دادن توجه به روایت - زبان مورد استفاده برای نقل داستانها - را پیشنهاد می‌کنند. آنان چنین استدلال می‌کنند که روایت بر مفهومی که شخص (یا فرهنگ) از دین دارد تأثیر می‌گذارد، آنان در حمایت از این موضع، آنچه را/ونگ (۱۹۸۲) درباره سواد و نقش آن در شکل‌گیری مجدد تجربه ذوقی افراد نوشته مدنظر قرار می‌دهند. در صورتی که سواد و ارتباطات الکترونیک بر آگاهی بشری تأثیر بگذارند، آن‌گاه سواد و ارتباطات الکترونیک باید همچنین طرز تفکر افراد درباره تجربه دینی را نیز تغییر دهند. بخشی از این امر از طریق ایجاد معنا و نقش اجتماعی زبان در ایجاد اشتراک معنایی رخ می‌دهد. تیلی و زاکوفسکی این امر را به روشهای ایجاد نظامهای اجتماعی توسط

نظامهای رسانه‌ای از طریق تصاویر، ارتباطات کلامی و غیرکلامی، نظامهای گفتمانی و غیره تسری می‌دهند. اینها نیز بر تجربیات دینی افراد تأثیر می‌گذارند.

آنان با بررسی روایت در پی اثبات مدعای خود برمی‌آیند. رسانه‌ها تصورات ما را حتی در مورد مفهومی بنیادی مانند «پیوند» شکل می‌دهند (و بر نحوه درک ما از اصطلاح دین‌شناختی اصلی مورد استفاده پات میر تأثیر می‌گذارند). روایت در اینجا نیز مانند همه رسانه‌های معاصر نقش ایفا می‌کند. افراد داستانهایی برای معنا بخشیدن به جهان نقل می‌کنند و آن‌گاه این داستانها به تعریف خود و آینده‌شان کمک می‌کنند. تیلی و زاکوفسکی سه نتیجه می‌گیرند: ۱. وسیله اصلی ارتباطات دینی دکترینها، اخلاقیات و یا قواعد نیستند بلکه داستانهایی هستند که تصویری را که به نوبه خود درک ما را شکل می‌دهد، بافتند می‌سازند. ۲. رسانه‌هایی که از طریق آنها روایت منتقل می‌شود، معنای روایت را شکل می‌دهند و در نتیجه روابط اجتماعی میان افراد را پایه می‌ریزند. ۳. در اینجا با نوعی معنای دینی سروکار داریم به‌گونه‌ای که کلمات و تصاویر یکسانی که در بافتهای مختلف جای می‌گیرند، از معانی یکسان برخوردار نیستند. این امر به ویژه هنگامی اهمیت پیدا می‌کند که رهبران کلیسا اصطلاحات دینی را تکرار کنند: این اصطلاحات برای مثال در یک وعظ یا در تلویزیون معنای یکسانی ندارند.

تیلی و زاکوفسکی هشدار می‌دهند که تکنولوژیهای جدید امروزی با واقعتهای فرهنگی معاصر تناسب دارند و اغلب الهیات را به کناری می‌نهند و برای مثال بر فردگرایی، نسبی‌گرایی و خودکفایی و نه همدلی دینی تأکید می‌گذارند.

پل سوکاپ (۲۰۰۲) مضمون مشابهی را با بررسی ساختار ارتباطی گفتمان دینی، به ویژه با چرخش از جهان‌گفتاری روایت به جهان نظام‌مندتر نوشتار و چاپ می‌پروراند. او نیز با تکیه بر اونگ (۱۹۸۲) نشان می‌دهد که چگونه ساختار ارتباطی الهیات آن را به سمت مضامین خاص سوق می‌دهد و سپس نوعی آزمایش را پیشنهاد می‌کند تا ببینیم در صورتی که ارتباطات به یک موضوع دین‌شناختی تبدیل شود که به شکل خودآگاهانه برگزیده شده چه اتفاقی می‌افتد. او برای نشان دادن این مطلب به بررسی مفهوم دین‌شناختی «نجات» برحسب بازسازی انسداد ارتباطی و نه براساس اصطلاحات سنتی گناه و رستگاری می‌پردازد.

چنین توجهی به ساختارهای ارتباطات لازم نیست به ساختارهای زبانی محدود باقی بماند. توماس مارتین از این استدلال برای سینما بهره می‌گیرد و به نقش تصاویر در تفکر انسانی، مطالعات دینی و فیلم توجه نشان می‌دهد. او پروژه خود را «تلاش برای مرتبط ساختن رسانه فیلم با مطالعات دینی از طریق تفسیر و جهت‌گیری مکانی (تصویر، مفهوم جهت) توصیف می‌کند که برای هر دو شکل اندیشه مشترک است» (مارتین، ۱۹۹۱، x). افراد بشر در مکان قرار دارند و ترتیبات

مکانی به خودی خود نوعی تفسیر است که راهنمای درک بشر حتی از دین است. مارتین به کنکاش درباره این ساختار می‌پردازد و به مقایسه درک فلاسفه یونانی کلاسیک از تصورات با درک مسیحی (عمدتاً آگوستینی) از تصورات می‌پردازد. تفاوت‌های بین این دو نشان دهنده تفاوت روابط بین جهان خارج و ذهن است؛ تفاوت‌هایی که وارد روش‌هایی می‌شود که افراد از طریق آنها به تفسیر فیلمها از طریق بر ساخته‌های تخیلی می‌پردازند (همان، ص ۱۷). مارتین عمده‌تاً به تفسیر فیلمهای خاص علاقه‌ای ندارد بلکه به کنکاش درباره نحوه عمل فیلمها و این‌که چگونه معنایی دینی پیدا می‌کنند، توجه نشان می‌دهد.

ج. بافتهای فرهنگی

لایه دیگر در اندیشه دینی درباره تجربه ارتباطات با بررسی فرهنگ آغاز می‌شود. جوستر گونزالس در معرفی «میزگرد قومی» که تأملات آن در باب موضوعات دینی با آگاهی از ارتباطات بین فرهنگی شروع می‌شود، بر این امر تأکید می‌کند که الهیات از هر نوعی نشان فرهنگی بر خود دارد.

شناخت مسیح هرگز جدا از فرهنگ یا به صورتی که عادی از بار فرهنگی باشد برای ما امکان‌پذیر نیست. مسیح در لباس مسیحیت به ما شناسانده می‌شود و مسیحیت در همه اشکال گوناگون خود متضمن فرهنگ‌پذیری دین است (گونزالس، ۱۹۹۲، ص ۳۰).

از نظر گونزالس و اعضای میزگرد قومی، این بدان معناست که هر نوع الهیاتی باید فعالانه به واقعیات فرهنگی همه اقوام توجه نشان دهد. الهیات از برخی جهات بر ارتباطات بین فرهنگی تکیه دارد. با توجه به این موضوع، دیگران به کنکاش درباره «بار فرهنگی» پرداخته‌اند که گونزالس از آن نام می‌برد. از دیدگاه آنان، این بار شامل ساختارهای کلیسا و شیوه‌های ارتباطی کلیسا (وایت ۲۰۰۱) و نیز کاربردهای رسانه‌های گروهی در جوامع خاص (یهو ۱۹۹۰) می‌شود.

سوکاپ، فرانسیس باکلی و دیوید رابینسون (۲۰۰۱) به شرح مفصل این نکته در بررسی فرهنگ رسانه‌ای در ایالات متحده می‌پردازند. آنان چنین استدلال می‌کنند که هم «رسانه قدیمی» تلویزیون و هم رسانه‌های دیجیتال جدید بافتی فرهنگی ایجاد می‌کنند که اندیشه دینی در آن به وقوع می‌پیوندد. این رسانه‌ها بر وقت مردم تسلط دارند و تصاویر و مفاهیمی عرضه می‌کنند که جهان آنها را تعریف می‌کنند، رویدادها یا حوزه تعلقات را برجسته می‌سازند و جایگاه آنها را در جامعه تعیین می‌کنند (سوکاپ، باکلی و رابینسون ۲۰۰۱، صص ۳۶۸-۷۱). این سیطره رسانه‌ها به خودی خود یک فرهنگ است و به عنوان یک فرهنگ بر چگونگی عملکرد الهیات در خصوص اکثر افراد تأثیر می‌گذارد. به جز - به گفته آنان - آن گروه از دین‌شناسانی که آموزشهای آکادمیک آنها آنان را در

چارچوب فرهنگ قدیمی چاپی نگه داشته است. یکی از وظایف الهیات اینک توجه نشان دادن به بافت فرهنگی خود در ایالات متحده است.

مایکل باد درباره بافت فرهنگی ارتباطات برای الهیات و زندگی مسیحی در ایالات متحده فعلی بسیار کمتر خوش بین است. «آثار انباشتی و تعاملی صنایع فرهنگی جهانی، بوم‌شناسی فرهنگی پسامدرنی که آنها شکل می‌دهند و توسط آنها شکل می‌گیرند، اقتصاد سیاسی پسا فوردیست که جزئی از آن هستند، توانایی کلیسا را برای بقا به عنوان نهضتی که متعهد به دیدگاه و عملی متمایز است که ریشه در مسیح دارد، با تهدید مواجه می‌سازد» (باد، ۱۹۹۷، ص ۵۴). این فرهنگ ارتباطات تا آن اندازه قدرتمند است که کلیسا از دیدن آن بدان گونه که هست عاجز می‌ماند. در عوض، کلیسا رسانه‌ها را عاملان ارتباطات و یا چیزهایی تلقی می‌کند مردم از آنها استفاده می‌کنند، نه این که ساختارهایی برای درک باشند. به طرز ناخوشایند، کلیسا امیدوار است که از رسانه‌های گروهی برای موعظه‌گری استفاده کند با این تصور که می‌تواند قدرت عظیم سیل دائمی پیام‌های رسانه‌ای را خنثی سازد (همان، صص ۹۹-۱۰۱). باد نوعی الهیات جدید پیشنهاد نمی‌کند بلکه سخن از یک نظام ارتباطی جدید یا بدیل به میان می‌آورد که گفت‌وگو، قصه‌گویی، اجتماعات مسیحی فعال، توضیح مسائل دینی و یا آموزش‌های دینی به صورت دائمی، گرویدن به دین جدید و ساختارهای کلیسایی کوچک را پرورش می‌دهد (همان، صص ۱۵۱-۱۲۵).

جرمیا اوسالیوان رایان در قالب نوعی الهیات عملی به جست‌وجوی نشانه‌های رموز استعلایی در رسانه‌های گروهی با در نظر گرفتن فرهنگ معاصر پرداخته است. او که به اندازه باد بدبین نیست، به تأثیر رسانه‌های قدیم و جدید در کتاب خود تحت عنوان مطالعه رموز استعلایی در رسانه‌های گروهی (۱۹۹۹) اذعان می‌کند. او کاوش خود را از نقطه آغاز تمایز بین «اطلاعات» و «ارتباطات» که توسط اونگ در یکی از شماره‌های قبلی نشریه کامیونیکیشن ریسرچ ترنلر (اونگ ۱۹۹۶) ارائه شده شروع می‌کند. ارتباطات در برگیرنده تعامل و معناست در حالی که اطلاعات پدیده‌ای ماقبل انسانی مانند رمزگان ژنتیک است که پاسخی را برمی‌انگیزد اما لزوماً به معنای تبادل معنا میان سوژه‌های شناسنده نیست. اوسالیوان با این یافته اونگ موافق است که پاسخ به رشد وسیع تکنولوژی اطلاعات که به شکلی معنادار انسانی نیست بلکه همچنین استعلایی نیز هست، ما را ملزم می‌سازد تا اطلاعات صرف فراتر برویم (اوسالیوان، ۱۹۹۹، ص ۴۱).

تغییرات در تکنولوژی اطلاعات سبب تغییرات اجتماعی می‌شود. همه این تغییرات خوب نیستند و چالش‌های دینی زیادی را برای کلیسای آمریکای لاتین به وجود می‌آورند. نخست، کلیساها به تحقق کامل تأثیر گسترده این انقلاب جدید الکترونیک و اطلاعات بر زندگی روزمره به منظور سازگاری با آن از رهگذر انجام تعدیلهای سازنده و مناسب در زندگی‌شان نیاز دارند. دوم، کلیسا

باید از تکنولوژیهای جدید برای موعظه‌گری استفاده مناسب کند. در واقع، آینده به توسعه ظرفیتهای برای استفاده از این تکنولوژیها جهت معرفی انجیل به‌طور مؤثر بستگی خواهد داشت (همان، صص ۵۳-۵۱).

اوسالیوان پس از فهرست کردن گروههای عمده تکنولوژیهای ارتباطی جدید، به بررسی این امر می‌پردازد که چگونه هر یک می‌توانند توسط کلیسای آمریکای لاتین کاربردهای دینی داشته باشند و محدوده اثربخشی آنها چه اندازه است. برای مثال، نقش محتوای برنامه‌های تلویزیونی به عنوان شکل مدرنی از اسطوره و فولکلور چالشی ویژه برای کلیسا پدید می‌آورد؛ چون اثرات یک رسانه بسیار بیشتر از صرف پخش برنامه است. این واقعیت که مخاطبان فعال از نمادها و مضامین تلویزیون برای بر ساختن جهان‌های فرهنگی خود استفاده می‌کنند، تلویزیون را به شکل مراسمی جمعی در می‌آورد که مترادف با دینی پرتعداد است (همان، صص ۱۰۳-۱۰۲). جنبه شبه دینی دیگر تلویزیون «آستانه‌ای بودن» آن است - یعنی مخاطبان خود را از دغدغه‌های روزانه جدا می‌کند و آنان را به جایی فراتر از این جهان می‌برد - حالتی که ویکتور ترنر، انسان‌شناس معروف آن را ویژگی مهم مراسم گذار یا «مناسک گذر» توصیف می‌کند که در حیات دینی اکثر فرهنگها مشاهده می‌شود (همان، صص ۱۰۶-۱۰۴).

بنابراین، تلویزیون موقعیت جدیدی - دینی و نیز دنیوی - ایجاد می‌کند که کلیسا باید خود را با آن سازگار کند:

در مجموع، یکی از مهمترین چالشهایی که رودرروی کلیسای کاتولیک در عصر مدرن قرار دارد به انتقال پیام آن به شکلی مربوط می‌شود که برای جامعه موجود جذاب و قابل درک باشد... تلویزیون بیش از کلیسا به مکانی تبدیل شده است که در آن مردم با دیدگاهی نسبت به جهان برخورد می‌کنند که بازتاب آن چیزی است که برای آنها ارزش قطعی برخوردارست و رفتار و شیوه زندگی‌شان را توجیه می‌کند. تلویزیون نه تنها توجه و پول ما بلکه حتی روح ما را نیز به انحصار خود در آورده است (همان، ص ۱۲۰).

رسانه‌های سمعی و بصری بر مخاطبان از طریق زبان خاص خود تأثیر می‌گذارند و با خصوصیات بشری به شیوه‌های گوناگون تعامل برقرار می‌کنند و حامل منطق و اعتقاد خاص خود هستند:

حقیقت و اعتبار امروزه در فرهنگ جهان ارزش متفاوتی پیدا کرده‌اند... در فرهنگ سمعی و بصری، در وهله نخست، آنچه اهمیت دارد عبارت است از: «آنچه گفته می‌شود در چه شکلی بیان می‌شود؟»، «گوینده کیست؟»، «چه رابطه‌ای با او وجود دارد؟»، «آیا می‌توانم به این شخص اعتماد کنم؟»، «آیا او فردی دلسوز است؟» [آنان] چه می‌خواهند؟ (همان، ص ۱۲۷).

این ملاحظات پرسشهای جدی درباره نسبت اخلاقی در رسانه‌ها مطرح می‌سازند که نویسنده به کاوش درباره آنها می‌پردازد (همان، صص ۱۴۲-۱۲۷).

اوسالیوان پس از این تحلیل دین - محور به کاربردهای عملی می‌پردازد. طراحی برنامه‌ای دینی برای ارتباطات، ایجاد اخلاق مسئولیت اجتماعی در رسانه‌های ارتباطی، مسیرهای ارتباطی جایگزین، رادیو برای آموزش و توسعه و فوریت آموزش مخاطبان. در خاتمه، او به جمع‌بندی «عصر ارتباطات و تأثیرات اجتماعی - دینی آن» می‌پردازد و «توجه خاصی به چالش تکنولوژیهای جدید برای آمریکای لاتین» نشان می‌دهد (همان، صص ۲۳۸-۲۳۱).

د. مفاهیم دین‌شناختی

بسیاری از پژوهندگانی که به بررسی رسانه‌های ارتباطی از دیدگاه الهیات پرداخته‌اند، مجموعه خاصی از مفاهیم را وارد آثار خود ساخته‌اند. برنارد بونو (۲۰۰۰ب) سه گروه اصلی اصطلاحات دین‌شناختی را تشخیص می‌دهد: ۱. تثلیث - خدا در واقع سه شخص است که در اولویت تجلی می‌یابد که مشخصه آن همدلی و عشقی است که خود انتقال می‌یابد؛ ۲. آفرینش و رستگاری - جهان شکل مادی خدایی است که خود انتقال پیدا می‌کند و وحی شکل معنوی و معرفت‌شناختی خود انتقامی خداست؛ و ۳. تجسد - تبدیل شدن به جسم کلام خدا الگویی برای ارتباطات ایجاد می‌کند: دادن خود در راه عشق، بونو ادعا می‌کند که این گروه‌بندی توصیف‌کننده کار بسیاری از کسانی است که دست‌اندرکار «الهیات ارتباطات» هستند. او در ادامه چنین استدلال می‌کند که دیدگاه الهیات ارتباطات اقتضا می‌کند که تجربیات ارتباطات تجربه دینی خداوند تلقی شود.

در مقاله‌ای دیگر، بونو (۲۰۰۰ الف) ده سال سمینارهای ارتباطات را در اجلاسهای سالانه انجمن دینی کاتولیک آمریکا خلاصه و جمع‌بندی می‌کند. نخستین سمینار درباره اصطلاحاتی به تأمل پرداخت که در پاراگراف قبلی به آنها اشاره شد. سمینار بعدی بر ساختارهای ارتباطات (گفتارهای آگوستینی و متون توماسی)، فرهنگ ارتباطات، روشهای ارتباطات و مدل‌های ارتباطات کلیسایی تمرکز داشت.

در یکی از سالهای دیگر، گروه به بررسی تثلیث و الهیات تثلیثی معاصر به‌طور مفصل‌تر پرداخت و بار دیگر خود انتقالی خدا را مورد توجه قرار داد. موضوع سمینار سال ۱۹۹۹ پذیرش توسط کلیسا و یا این بود که چگونه کلیسا یک آموزه یا تفسیر را می‌پذیرد. این سمینار به بررسی نقش مخاطبان پرداخت و مدل سلسله‌مراتبی ارتباطات را با مدل وحدت و همدلی و یا در زبان دینی (حرفه تدریس) را با (احساس مؤمنان) مقایسه کرد. در سال بعد نیز توجهات به نگاه مصلحت‌جویانه بر ارتباطات معطوف شد و به فرهنگ و الهیات توجه ویژه نشان داده شد. این

سمینار با استفاده از درک علمی معاصر از فرهنگ و ارتباطات به بحث درباره هویت یک گروه دینی به عنوان اشتراک در بحث پرداخت. اگر خداوند از طریق مجادلات فرهنگی انتقال پیدا کند، آن‌گاه افراد باید به بررسی کلیسا و فرهنگ و چگونگی تعامل مؤمنان با جوامع بپردازند.

سرانجام این‌که، گروه به ارتباطات برحسب هنر (به ویژه موسیقی) و الهیات پرداخت. در تاریخ الهیات، سه شکل اصلی وجود داشته است: کتاب مقدس متجسد، کتاب مقدس گفتاری و کتاب مقدس نوشتاری. در هر یک از اینها موسیقی نقش دارد: خواندن نماز در یهودیت در زمان مسیح، اجراهای گفتاری همراه با موسیقی و موسیقی به عنوان عامل پشتیبانی‌کننده ارتباطات نوشتاری.

برخلاف سایر رهیافتهای نسبت به رسانه‌ها و دین، الهیات ارتباطات مجموعه‌ای انتزاعی‌تر از مفاهیم برای مشخص کردن تعامل این دو رویداد عمیقاً انسانی ارائه می‌دهد. کاوش دینی و بیان دینی در عمیق‌ترین سطح درک انسانی با یکدیگر همزیستی دارند. این امر نباید سبب شگفتی هیچ‌کس شود که آنها خود را به همراه یکدیگر متجلی می‌سازند چه در قالب کلمات، چه تصاویر، چه صفحات چاپی، چه ترانه‌ها، چه روایتها و چه سائقه‌های دیجیتال. الهیات ارتباطات می‌کوشد معنای این همراهی را دریابد.

چشم‌انداز

نویسندگانی که آثارشان در این بررسی مرور شد، همگی چنین استدلال می‌کنند که رسانه‌ها و دین باید همراه با یکدیگر مطالعه شوند، چه کار از جانب دین و چه از جانب رسانه‌ها آغاز شود. افراد رسانه‌های جمعی را برای معنابخشیدن به زندگی خود به کار می‌برند؛ افراد در پی امر استعلایی و بیان آن از طریق ابزارهای موجود هستند.

این مطالعه به هم پیوسته به مشخص کردن عادات رسانه‌ای افراد کمک می‌کند. مطالعه مزبور همچنین به تبیین این امر کمک می‌کند که چرا گروه‌های دینی برای کاربرد رسانه‌ها به این سرعت اقدام می‌کنند. اکثر افراد اینک داستان موعظه‌گران تلویزیونی در ایالات متحده را می‌دانند. تعداد کمتری از افراد درباره استفاده هندوها از نوارهای ویدئویی که توسط لیتل (۱۹۹۵) شرح داده شد یا توسعه پخش برنامه‌های رادیو تلویزیونی اسلامی که غنی به توصیف آنها می‌پردازد (۱۹۹۸) اطلاع دارند. به همین شکل مطالعه ماتلسکی درباره رادیو واتیکان (۱۹۹۵) به این مطلب که چگونه واتیکان به تولید برنامه‌های تلویزیونی روی آورد، نمی‌پردازد. داستان واقعی این است که تقریباً هر گروه دینی از رسانه‌های ارتباطی استقبال می‌کند و تنها شاید به خاطر هزینه آنها ممکن است استفاده از این رسانه‌ها را محدود سازد. بدین ترتیب، جای هیچ شگفتی نیست که حضور دینی

آنلاین گسترده‌ای را کشف کنیم، چون استفاده از رسانه‌های دیجیتال جدید در فراخور بودجه اکثر گروهها قرار دارد.

مطالعه به هم پیوسته رسانه‌ها و دین همچنین بر مسائل دردناک‌تری پرتو می‌افکند. برای مثال، مطالعه مزبور می‌تواند در درک چگونگی و علت ظهور دین در رسانه‌ها بدان‌گونه که هست به ما کمک کند. هنگامی که رسانه‌های خبری آمریکا به نظر می‌رسد تقریباً همه روزه در خصوص موارد سوءاستفاده جنسی توسط روحانیون [مسیحی] گزارش می‌دهند، مطالعه مارک سیلک در سال ۱۹۹۵ در خصوص تهیه گزارش درباره موضوعات دینی می‌تواند به مشخص ساختن جایگاه این نوع گزارشها کمک کند. سیلک در فصل مربوط به «توپوس» دورویی و نفاق به مقایسه برخورد مطبوعات با افتضاحات موعظه‌گران تلویزیونی با موارد سوءاستفاده روحانیون می‌پردازد که در اوایل دهه ۱۹۹۰ گزارش شد. او می‌نویسد این افتضاحات توجه مطبوعات را به خود جلب می‌کنند زیرا که با مسائل عمومی و نه خصوصی سروکار دارند. این رویدادها «سوءاستفاده از ایمان پیروان این روحانیون و در سطحی گسترده‌تر کلیه مؤمنان» به‌شمار می‌رود. اساساً آنچه توپوس نفاق دینی شمرده می‌شود، درباره همه است (سیلک ۱۹۹۵، ص ۸۸). اما افتضاحات کلیسای کاتولیک امری متفاوت است. نقل قول مفصل از سیلک برای پی بردن به علت این امر خالی از لطف نیست:

هنگامی که مجامع خداوند (مجامع دینی) هیچ مشکلی در اخراج بکر و سواگرت نداشت، کلیسای کاتولیک شروع به روده‌درازی کرد - نخست به صورت تدافعی واکنش نشان داد، آن‌گاه مسئله را پذیرفت و سپس بار دیگر به تاکتیکهای حقوقی سرسختانه متوسل شد. این داستان همچنین با پرسشهای کلی‌تر در رابطه با کمبود کشیش و محاسن تجرد کشیشها گره خورد. این‌که تجرد امری مشکل‌آفرین بود به نوع خود به یک «توپوس» تبدیل شد - توپوسی که نویسنده پرکار آندرو گریلی احساس کرد باید آن را در صفحات نیوزویک به عنوان تعصبات ضدکاتولیک محکوم کند. خلاصه این‌که سوءاستفاده کشیشها داستانی ساده و ارضاکنده درباره اخلاق نبود بلکه مجموعه‌ای پیچیده و بسیار دردسرافرین از روایتها درباره تجاوزگران جنسی و شکست نهادی بود (همان).

به دلیل این‌که «توپوسهای» در دسترس گزارشگران و سردبیران مبهم و متضاد هستند، پوشش ماجرا بیش از پیش دشوار می‌شود. به دلیل این‌که تأثیر این سوءاستفاده بسیار مخرب است، ماجرا به داستان از دست دادن ایمان و «شب تاریک روح» تبدیل می‌شود (همان، ص ۸۹).

بحران کنونی که حدود هشت سال پس از مطالعه سیلک رخ داده، برای رسانه‌های خبری اندکی از دشواری کمتری برخوردار است - زیرا آن را قبلاً دیده‌اند. اما بار دیگر، این گزارشها با پرسشهای کلی‌تر و سردرگم‌کننده‌ای سروکار دارند که به‌نظر می‌رسد رسانه‌های خبری در طبقه‌بندی آنها مشکل داشته باشند: سوءاستفاده اولیه، شکست نهادی برای کنار نهادن سوءاستفاده‌کنندگان، روشهایی که از طریق آنها به موارد گذشته پرداخته شده است، ناکامی در احاله این موارد به نظام

قضایی (اعم از این که الزامی به انجام این کار وجود داشته یا خیر)، نقش رهبری در کلیسای کاتولیک، فرهنگ روحانیون - و گزارشهایی که اذهان را منحرف می‌سازند مانند مجرد کشیشها و وجود افراد همجنس‌باز در میان روحانیون. به دلیل این که این پرسشها به خوبی در طبقه‌بندیهای مربوط به تهیه گزارش نمی‌گنجند، رسانه‌های خبری و مخاطبان آنها تلاش می‌کنند به آنها معنا ببخشند. اما صرف نظر از نحوه پوشش آنها، سیلک براین اعتقاد است که این گزارشها در خدمت خیر بزرگتر افشای افتضاحاتی است که امکان جلوگیری از بروز آنها وجود دارد.

پس مطالعه رسانه‌ها و دین به ما کمک می‌کند به درک علت و چگونگی تعامل یک نیروی اجتماعی مانند دین با یک نیروی اجتماعی مسلط دیگر روزگار ما - یعنی رسانه‌های ارتباطی - نایل شویم. پرسشهایی که پژوهندگان اینک به آنها می‌پردازند باید به آثاری بپردازند که این تعاملات بر هر یک از این نهادها و حرفه‌ها دارند. □

*این مقاله ترجمه شماره ۲۱ فصلنامه زیر است:

Communication Research Trends, Volume 21 (2002) No.2-3

