

## دین و مصرف در زندگی روزمره شهری

محمدسعید ذکایی\*

مهدی امیدی\*\*

### چکیده

در این مقاله به بررسی رابطه میان مفاهیم و پدیدارهای دین، مصرف، شهر، و زندگی روزمره پرداخته‌ایم. بدین منظور حلقه ارتباطی میان آن‌ها با استناد به نظریات جدید علوم اجتماعی و آرای صاحب‌نظران این عرصه شناسایی شده و اهمیت آن‌ها در جهان معاصر و به تبع آن نظریات جدید علوم اجتماعی از ابعاد مختلف بررسی شده است. در این تحقیق با اتکا به نگره‌ای چندوجهی و متکثر، پیوندهای میان دین و مصرف را از خلال سعی آن‌ها برای معنادار کردن زندگی روزمره و هویت‌بخشی به سوژه جهان جدید بررسی کرده‌ایم. از این منظر سوژه جهان مدرن به مثابه امری متکثر و برخوردار از امکان برساخت هویت بازنمایی شده است که در دل نظم زندگی روزمره کلان‌شهری و با اتکا بر انواع نیروهای موجود در فضای مدرن به خویشتن خویش معنا می‌بخشد. دین و مصرف در قالب نیروهای دین‌داری و مصرف‌گرایی، در پی به‌دست‌گرفتن انحصار تفسیرگری و معناسازی زندگی روزمره و از این مسیر هویت‌بخشی به سوژه کلان‌شهری‌اند. با اتکا به چنین منظری است که این مقاله به دنبال بررسی ابعاد متکثر، مبهم، پیچیده، و تقلیل‌ناپذیر رابطه دین و مصرف در زندگی روزمره شهری بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** شهر، زندگی روزمره، دین، سبک زندگی، مصرف‌گرایی.

\* استاد گروه مطالعات فرهنگی، دانشگاه علامه طباطبایی، saeed.zokaei@gmail.com

\*\* استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)، mahdiomidi2010@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۲۳



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه: فضای مفهومی مدرنیته

مدرنیته ریشه مفاهیم و پدیده‌هایی است که ما در جهان خود با آن‌ها مواجهیم و به تفسیر آن‌ها می‌پردازیم. از این رو هر تلاشی برای درک پدیدارهای جهان پیرامون را می‌توان تلاشی برای درک بهتر مدرنیته دانست. مفهوم «مدرنیته» متضمن مقابله با چیز، و به ویژه، مقابله با دوره‌ای تاریخی است که عده‌ای معتقدند زمانه آن گذشته و دورانی دیگر جای آن را گرفته است و عده‌ای هم‌چنان به تداوم آن باور دارند. «مدرنیته» که از واژه لاتین modernus مشتق شده، وجه مشخصه دوران مسیحیت (در نوشته‌های قدیس آگوستین و از سده پنجم میلادی به این سو) بود که در مقابل گذشته کفرآمیز خود قرار می‌گرفت. در سده میانه و تا رسیدن به دوران رنسانس، متفکران بارها در این تمایز تجدیدنظر کردند. در سده هفدهم و هجدهم مدرنیته با روشن‌گری پیوند خورد. در اندیشه جامعه‌شناختی، مدرنیته نوعاً در تقابل با جامعه سنتی و در نتیجه با جوامع پیشاصنعتی قرار می‌گیرد و جامعه‌شناسی در جایگاه یک رشته، از دل نظریه‌پردازی درباره این معنای مدرنیسم زاده شد (ادگار و سچ‌ویک ۱۳۸۷: ۲۳۹-۲۳۸). مدرنیته در قالب تغییراتی نهادی و ذهنی وجود و معنا پیدا کرد؛ نظیر گسترش و توسعه علم (انقلاب علمی)، انقلاب صنعتی، سکولاریزاسیون (افسون‌زدایی از جهان)، گسترش نظام سرمایه‌داری، گسترش تنظیمات اداری بوروکراتیک در قالب دولت - ملت، برپایی نظام‌های سیاسی و حقوقی مبتنی بر مشروعیت قانونی - عقلانی در قالب دولت - ملت (گیدنز ۱۳۷۷).

این تحولات به هیچ‌وجه فرایندهای هم‌زمان نبوده‌اند. انقلاب علمی در عصر رنسانس در قرن شانزدهم آغاز شد؛ جیمز وات اواسط قرن هجدهم (۱۷۶۴) اولین موتور بخار را اختراع کرد و بنیان‌گذار انقلاب صنعتی شد؛ نظام سرمایه‌داری بسیار پیش‌تر، در شکل سرمایه‌داری تجاری، از قرن پانزدهم شکل گرفته بود و به واسطه انقلاب صنعتی وارد فاز صنعتی شد؛ عصر روشن‌گری اواخر قرن هجدهم با انقلاب فرانسه به سرانجام رسید و سکولاریزاسیون را، که با پروتستان‌تیسیم قوام یافته بود، در سطح نهادهای اجتماعی گسترش داد و عقلانیت بروکراتیک و اقتدار عقلانی - حقوقی را (هرچند طی فرایندی دردناک و طولانی) به‌جای آن ساخت. مجموع این تحولات فرهنگی و ساختاری از قرن نوزدهم به بعد، جوامع صنعتی عمدتاً غربی را با واقعیتی اجتماعی و تاریخی کاملاً دگرگونه مواجه ساخت؛ آن‌چه ما آن را مدرنیته می‌نامیم.

## ۲. مدرنیته و شهر

موضوعی که در این میان از اهمیت برخوردار است و در پیوند کامل با مدرنیته، مدرنیسم، و مدرنیزاسیون قرار دارد شهر است. می‌توان گفت شهر از یک سو تجلی فضایی مدرنیته و از سوی دیگر محمل شکل‌گیری و تداوم آن است. در واقع می‌توان گفت گرچه شهر در ایران و جهان تاریخی بسیار طولانی دارد، اما شهرسازی انبوه از دل تجدد متولد شده و توسعه یافته است (فاضلی ۱۳۹۲: ۲۵۸). شهر همیشه معادل مدرن و متجدد بوده است یا دست‌کم می‌توان شهرهای امروزی را از پی آمدهای تجدد دانست. شهر محل سکونت انسان مدرن است؛ جایی که انسان می‌تواند با خیال راحت مدرن باشد (همان). اساساً شهر چنان با مدرنیته پیوند خورده که تصور مدرنیته و فرایندهای شکل‌دهنده به آن و هم‌چنین ذهنیت مدرنیستی بدون تصور شهر ناممکن است (بنگرید به برمن ۱۳۸۹).

همین وجه شهر است که آن را در آرای متفکران علوم اجتماعی از اهمیت خاصی برخوردار کرده است. حتی افرادی نظیر مارکس و انگلس که شهر را فقط از منظر نمایش‌دهندگی روابط سرمایه‌داری بررسی می‌کردند و نه به‌عنوان موضوعی اصلی (سوندرز ۱۳۹۲: ۴۷)، تمایز شهر - روستا را یکی از تمایزهای اساسی تاریخ تحول بشر می‌پنداشتند؛ تمایزی که در عصر جدید ادامه یافته و در دوران تحول از فئودالیسم به سرمایه‌داری، شهر را به سوژه‌ای کانونی بدل گردانیده است (لفور ۱۹۷۲؛ به‌نقل از سوندرز ۱۳۹۲: ۴۳). شهر برای مارکسیسم عرصه‌ای اساسی تبلور نظام سرمایه‌داری و میدان اصلی نبرد برای پیروزی پرولتاریا یا سرنگون کردن نظام سرمایه‌داری به حساب می‌آید (فکوهی ۱۳۸۳: ۱۶۹). در واقع شهر برای مارکس و مارکسیست‌ها نیز به‌گونه‌ای غیرمستقیم به عرصه‌ای کانونی بدل می‌شود (هرچند این کانونی بودن غیرمستقیم توسط مارکسیست‌های نیمه دوم قرن بیستم نظیر هاروی و کاستلز به کانونی مستقیم بدل می‌شود).

برای وبر نیز، هم‌چون مارکس، شهر با عناصر اساسی مدرنیته پیوندی جدایی‌ناپذیر دارد. او به حیات تاریخی شهر علاقه وافری داشت و گرچه شهرهای قرون وسطایی را از جهاتی به شهر مدرن ترجیح می‌داد، اما شهر مدرن از نظر وبر کانون همه پدیدارهایی است که امروزه مدرنیته را به‌واسطه آنها می‌شناسیم. از نظر وبر ویژگی کلی و بارز تمدن مدرن غربی التزام عملی و نظری بر کنش عقلانی معطوف به هدف است که هسته اصلی فرایند و جریان کلی عقلانیت را شامل می‌شود. البته این مبانی عقلانی صرفاً در روش‌های زندگی و

کنش‌ها بازتاب نیافته، بلکه «علاوه بر چگونگی و طرز تفکر، محتوای تفکر» را نیز تغییر داده است (گیدنز ۱۳۸۶: ۲۴). نکته اصلی این است که از نظر او عقلانیت دیوان‌سالارانه خود را از خلال سازمان‌یافتگی شهری نشان می‌دهد (فکوهی ۱۳۸۳: ۱۷۴). از نظر وبر عقلانیت قرن بیستمی اساس فرهنگی و معنوی شهر را از بین برده و شهر تجلیگاه سازمان دیوان‌سالارانه جامعه صنعتی شده است (شارع‌پور ۱۳۸۹: ۱۲۱). رینهارد بندیکس حتی معتقد است که مطالعات وبر درباره شهر کارهای او درباره اخلاق پروتستان را تکمیل می‌کنند و می‌دانیم که از نظر وبر، این اخلاقیات منشأ کلی روحیاتی هستند که در قالب سرمایه‌داری مدرن شناخته می‌شوند. وبر با شرح چگونگی از میان رفتن اجتماعات سنتی گذشته در جریان تاریخ شهرنشینی جدید و ظهور طبقات جدید بازرگان و صنعت‌گر و به تبع آن فرسایش ارزش‌های سنتی، پیدایش فردگرایی و عقلانیت مدرن را در پیوند کامل با تغییر و تحولات شهری قرار می‌دهد. به طوری که اساساً ظهور فردگرایی، عقلانیت، و همین‌طور بوروکراسی مدرن بدون وجود شهر و امکانات ذاتی آن ناممکن می‌نمود (بندیکس ۱۳۸۲).

اما متفکران دیگری نیز بودند که پیوند میان شهرنشینی با ویژگی‌های خاص مدرنیته را به گونه نظام‌مندتری تحلیل کردند. لویی ورث با متمایز کردن سه متغیر مستقل اندازه، تراکم، و ناهم‌گونی، فرهنگ شهری را تابعی از ویژگی‌های عینی آن قرار می‌دهد. او در مقاله خود، «شهرنشینی به مثابه سبک زندگی» (۱۹۳۸)، بر مبنای سه متغیر یادشده شهر را جایگاه انزوا و بی‌سازمانی اجتماعی قلمداد می‌کند (ساوج و وارد ۱۳۸۰: ۱۳۷). از نظر وارد نفس وجود شهر و شکل خاص کالبدی - اجتماعی آن ویژگی‌هایی فرهنگی، ذهنی، و روانی ایجاد می‌کند که شهرنشینان ناخواسته اسیر آن هستند. این الگو از زندگی با تنهایی، ناامنی، و بی‌ثباتی دائمی شناخته می‌شود و شهرنشینان را در موقعیت گسستگی پیوندهای سنتی به سمت ایجاد پیوندهای آگاهانه و اختیاری می‌کشاند (همان: ۱۳۸).

اما شاید کسی که بیش از همه شهر را با عناصری پیوند داد که ذاتی دوره‌های گوناگون مدرنیته بودند زیمل بود. او درباره بیان این ارتباط می‌نویسد: «شهر مدرن یک هویت فضایی با نتایج جامعه‌شناختی نیست، بلکه هویتی جامعه‌شناختی است که به نحو فضایی شکل گرفته است» (باکاک، به نقل از فاضلی ۱۳۸۲: ۲۴). او نیز ویژگی‌هایی را به شهرنشینان نسبت می‌داد که نفس زیستن در شهر سبب‌ساز پدید آمدن آن‌ها بود. از نظر زیمل، شهر جایگاه بازار، اقتصاد پولی، تقسیم کار، و مشاغل تخصصی است. مبادله کالا و استفاده همگانی از

پول از روابط میان افراد شخصیت‌زدایی کرده و آن‌ها را بر مدار منافع بازسازی می‌کند. از نظر زیمل شخص شهرنشین پیوسته در معرض وضعیت‌های گوناگون، متضاد، و مشابه است. سرعت گذر از یک وضعیت به وضعیتی دیگر شهرنشین را به خودداری و «ایستار بیزاری» سوق می‌دهد. زیمل این ایستار را با راه‌برد حمایتی ناشی از ناتوانی پاسخ‌گویی به آن همه محرک تبیین می‌کند. گستردگی دایره روابط اجتماعی و این ایستار خودداری باعث می‌شوند که فرجه آزادی‌های شخص شهرنشین افزایش یابد. شهرنشین دشواری حضور داشتن در حضور دیگران و نیز در حضور خودش را حس می‌کند و این همان حسی است که او را به بیزاری و کارهای عجیب و غریب سوق می‌دهد (فیالکوف ۱۳۸۳: ۶۷-۶۸). از نظر زیمل،

مبنای روان‌شناختی که نوع کلان‌شهری فردیت از آن به‌وجود می‌آید عبارت است از تراکم زندگی عاطفی به‌علت تغییر سریع و مداوم محرک‌های بیرونی و درونی. بنابراین واکنش شخص کلان‌شهری به حوزه‌ای انتقال می‌یابد که کم‌تر احساسی است و به‌طور کامل غیرشخصی می‌شود (زیمل، به‌نقل از باندز ۱۳۹۰: ۲۱).

این وضع درحالی‌که امکان آزادی از قیود عاطفی را فراهم می‌کند، دال بر تنهایی و فقدان معنا در زندگی کلان‌شهری هم هست (همان). اما انسان مدرن در دل این تنهایی ناشی از حیات شهری که حاصل آن فقدان معنایی است که زمانی در جمع قبیله و اجتماعات کوچک پدید می‌آمد و بازتولید می‌شد، چگونه به حیات خود معنا می‌بخشد؟ چگونه حتی هویت خود را بازمی‌شناسد و تأیید می‌کند؟

### ۳. شهر و مصرف

از نظر زیمل کلان‌شهر جایی است برای تحقق‌بخشیدن به خود (دورشمیت ۲۰۰۰: ۱۲۸)، آن هم در دل نوع و میزانی از آزادی که مابازایی در هیچ موقعیت دیگری ندارد (همان: ۱۲۷). اما در حالت فردگرایی خاص و هم‌زمان با آن فشار ساختارهای اجتماعی و شیوه خاص مصرف و سبک زندگی راهی برای بیان خود در رابطه با دیگران و انبوه جمعیت حاضر در کلان‌شهر است (فاضلی ۱۳۸۲: ۲۵). بدین ترتیب فرد فقط از طریق بسط شدید فردگرایی، که هدف آن دنبال‌کردن نمادهای منزلت و مد است، می‌تواند فشارهای زندگی مدرن را تحمل کند. این‌گونه مصرف‌کردن راهی برای اثبات خود و حفظ اقتدار فردی است (همان).

از همین رو مد به دلیل ترکیب کردن تمایز و پیوستگی اجتماعی فرایند محوری اجتماعی را تشکیل می‌دهد (ذکایی ۱۳۹۲: ۵۰). مد، آشکارترین جلوه فرایند مصرف‌گرایی، راه اساسی دستیابی به هویتی است که هم‌زمان از طریق فرایندهای متناقض‌نمای تشابه - تمایز ایجاد می‌شود. از نظر زیمل، «درحالی‌که در جامعه‌ای سنتی، تفاوت‌های اجتماعی را به شیوه‌های محدودی می‌توان به‌نمایش گذاشت، وجه مشخصه جامعه مدرن تعدد فرصت‌هایی است که برای تأکید بر تفاوت وجود دارد» (زیمل، به نقل از ذکایی ۱۳۹۲: ۵۱). این تأکید بر تفاوت همان امری است که بسیاری از متفکران کلاسیک و جدید علوم اجتماعی بر آن تأکید کرده‌اند و آن را عامل اساسی تشخیص در جهان مدرن می‌دانند. این عامل به بهترین وجه در دل مفاهیمی نظیر مصرف و سبک زندگی خودنمایی می‌کند؛ مفاهیمی که ارتباطی تنگاتنگ دارند و نمایان‌گر فردگرایی، عقلانیت و سایر ویژگی‌های جهان مدرن و به‌ویژه مدرنیته متأخرند.

وبلن یکی از اولین متفکرانی است که هم‌راستا با جامعه‌شناسانی نظیر زیمل، مصرف را به‌مثابه عاملی هویت‌بخش در جهان جدید مطرح کرد. از نظر وبلن فرایندهای فراغت کاذب و مصرف کاذب در مسیر متمایز نمودن طبقه بالای اجتماعی در جامعه شهری اوایل قرن بیستم در آمریکا عمل می‌کنند. از نظر او، این شکل خاص مصرف [تظاهرآمیز] قادر است افراد را به‌واسطه تمایزبخشیدن در اجتماع شهری، از آن نوع که زیمل و ورث توصیف می‌کنند، به گروه‌های ممتاز اجتماعی منسوب کند و بدین ترتیب به آن‌ها هویت بخشد (وبلن ۱۳۸۳).

رویکرد مصرف به‌مثابه عامل تمایز در جامعه بزرگ کلان‌شهری را که در آن معیارهای سنتی هویت‌یابی از میان رفته‌اند، در سراسر قرن بیستم متفکرانی نظیر داگلاس و ایشروود (۱۹۸۶) و بوردیو (۱۹۸۴) به‌کار بردند. بوردیو نیز مصرف را عامل اساسی دستیابی به اشکال خاصی از سرمایه می‌داند که در میدان‌های مختلف کسب می‌شوند تا بدین ترتیب به ایجاد تمایز و به‌تبع آن هویت‌یابی و تشخیص منجر شوند (Weininger 2005). در واقع بوردیو بر آن است که مصرف به فراسوی ارضای نیازهای مادی می‌رود و باتوجه به ازمیان رفتن معیارهای صلب هویت به عاملی برای تمایزبخشی و کسب هویت بدل می‌شود. گرچه در دل آثار بوردیو هم‌چنان مفاهیمی نظیر طبقه میزانی از صلبیت به حیات مدرنیته متأخر می‌بخشند و مفاهیمی نظیر خشونت نمادین وجه تعارض‌آمیز گروه‌های اجتماعی در قالب طبقات را بیان می‌دارند (با در نظر گرفتن تفاوت‌های مهم نظریه بوردیو با نظریات طبقه‌محور مارکسیستی که به‌واسطه

اهمیت بخشیدن به بعد فرهنگ ایجاد می‌شوند)، اما نظریات دیگر انعطاف‌پذیری بیش‌تری به مفهوم مصرف بخشیده‌اند.

در حال، آنچه موضوع توجه ماست اهمیت مصرف در کسب هویت در زندگی مدرن است؛ حیاتی که به شدت با کلان‌شهر پیوند خورده است؛ حیاتی که در آن فردگرایی فزاینده سبب‌ساز محوریت مفاهیمی نظیر «سبک زندگی» شده است (Fornas and Bolin 1995: 122). مفهوم سبک زندگی بدون ارجاع به مفهوم مصرف بی‌معناست، چراکه اهمیت دوباره آن در مباحث امروزی علوم اجتماعی در ابتدا به ظهور جامعه مصرفی بازمی‌گردد (سعیدی ۱۳۸۲). اما مصرف و سبک زندگی در پیوند با مفهوم دیگری مطرح شده‌اند که برای پرداختن به آن از والتر بنیامین و تفکرات او درباره شهر و زندگی مدرن آغاز می‌کنیم.

#### ۴. مصرف و زندگی روزمره

بنیامین، هم‌چون زیمل و بسیاری از متفکران پس از او در علوم اجتماعی، مصرف کالایی را نشانه اصلی تجددخواهی مادرشهری می‌داند (گیلوش ۱۳۹۰: ۱۴۷). اما در این میان نحوه مواجهه او با شهر از اهمیت خاصی برخوردار است. بنیامین نیز مانند زیمل به موضوع رویارویی میان فرد و محیط حسی شهر می‌پردازد؛ گرچه موضع او بیش‌تر در چهارچوب درگیری تصویری آن‌ها با شهر تعریف می‌شود تا بی‌اعتنایی طفره‌آمیز از آن (تانکیس ۱۳۸۸: ۱۷۸). از نظر بنیامین، شهر پیش‌زمینه حوادث زندگی نیست، بلکه به‌عنوان عامل خاطره مملو از معانی است که همان‌قدر به خود مکان تعلق دارند که به افرادی که گام‌هایشان را از میان آن مرور می‌کنند (همان). این نحوه مواجهه خبر از منطق ویژه‌ای در برخورد با فضا و پدیدارهای تعیین‌یافته در آن می‌دهد. منطقی که می‌توانیم به تبعیت از دوروتی اسمیت بدین‌سان تصویر کنیم: جهان از دو لایه تشکیل شده است؛ یک لایه جهان حاکم است که اصولاً جهانی است از متن‌ها و گفتمان‌ها و لایه دیگر جهان زندگی روزمره است که جهانی است شخصی و محلی. هر شخص مرکز جهان روزمره خود است (آکوئیست ۲۰۰۱: ۴). به بیان هانری لفور زندگی روزمره فضایی را بازنمایی می‌کند که ما را با طبیعت خارجی و جهان‌های اجتماعی در بی‌واسطه‌ترین و عمیق‌ترین معنی وارد رابطه‌ای دیالکتیکی می‌کند و این‌جا جایی است که ابتدا امیال، قدرت‌ها، و ظرفیت‌های اساسی انسان تعریف می‌شود و گسترش می‌یابد و به‌صورت انضمامی تحقق داده

می‌شوند. از طریق تعامل این جهانی ما با جهان مادی است که هم فاعل و هم مفعول کاملاً ساخته می‌شوند و از طریق وساطت عمل آگاهانه بشر واجد صفات انسانی می‌شوند (گاردینر، به نقل از آکوئیست ۲۰۰۱: ۳).

زندگی روزمره همان مفهومی است که در پیوند با مصرف و سبک زندگی، بینش عمیقی از فرایندهای جهان مدرن ایجاد می‌کند. زندگی روزمره عرصه‌ای خارج از عرصه‌های کلان فرهنگی و اجتماعی نیست (انگلیس ۱۳۹۱: ۲۷-۳۰)، بلکه چنان‌که دیدیم، در رابطه‌ای متقابل با آن قرار دارد. همان عرصه‌ای که در آن مواجهاتی از نوعی که بنیامین به توصیف آن‌ها می‌پردازد رخ می‌دهند. زندگی روزمره عرصه‌ای است که در آن سبک‌های زندگی به مثابه تعیین‌کننده‌های اصلی هویت که با مصرف‌گره خورده‌اند خودنمایی می‌کنند. عرصه‌ای که در آن تجربه‌های زیسته انسان، خصوصاً در محیط‌های کلان‌شهری، به راه‌نماهای او بدل می‌شوند تا فراتر از نقشه‌های کلان، که به بیان دوروتی اسمیت به لایه جهان حاکم تعلق دارند، به عناصری بدل شوند که در مواجهه مستقیم میان فرد و جهان پیرامون او بازتاب‌دهنده نحوه کلی بودن شخص در جهان با تمامی احساسات و عواطف و تجارب زیسته او باشند؛ بازتاب‌دهنده نگاهی نه از منظر یک ناظر کلی و بی‌طرف، بلکه از منظر ناظری که ویژگی اساسی او نقصان همیشگی چشم‌انداز اوست (بنگرید به Deserteau 1988: 91-93).

شاید برای درک بهتر این مفهوم بتوانیم از گیدنز کمک بگیریم. در نظریه ساختاریابی گیدنز، زندگی اجتماعی متشکل از اعمال اجتماعی نظم‌یافته است. زندگی نه به منزله «ساخت‌ها»، بلکه هم‌چون تداوم وجود روزمره متن یا زمینه قراردادهایی تجربه می‌شود که پیش از همه در سطح آگاهی عملی نظم یافته‌اند. استمرار زندگی روزانه پدیده‌ای «مستقیماً برانگیخته‌شده» نیست، بلکه در روال‌مند شدن اعمال تحکیم می‌یابد (گیدنز ۱۳۸۳: ۲۸۶). گیدنز معنای خاصی از زندگی روزمره را مدنظر دارد و برای تدقیق نظری، زندگی روزمره (everyday life) را با واژه‌هایی کلی‌تر «زندگی هرروزه» (day-to-day life) یا «زندگی روزانه» (daily life) متفاوت تعریف می‌کند. از نگاه او زندگی روزمره به معنای فعالیت‌های روال‌مند روزمره است که در آن روال‌مندی این فعالیت‌ها در چهارچوب سنت به لحاظ هنجاری با قوت جای‌گیر نشده‌اند. مطمئناً روال‌مندی به پس‌مانده‌های سنت تجسم می‌بخشد، همان‌طور که کل زندگی اجتماعی باید چنین کند؛ اما قیود اخلاقی مستقر در سنت جای خود را به قیودی می‌دهند که در بستری از موانع اقتصادی، در مقیاسی چشم‌گیر به عادت متصل‌اند (گیدنز ۱۳۸۳: ۲۹۱).



گیدنز الگویی سه‌وجهی از کنش‌گر اجتماعی ارائه می‌دهد: الف) از نوعی سطح ناخودآگاه صحبت می‌کند که در فعالیت‌های روزمره اهمیت زیادی ندارد؛ ب) سطحی از معرفت ضمنی یا بدیهی که مبتنی بر «منطق عملی» است (practical logic)؛ و ج) سرانجام به سطح آگاهی یا معرفت بازانديشانه می‌رسیم. تفاوت میان این دو مقوله آخر را می‌توان با تفاوت میان «معرفت بر چگونگی» و «معرفت بر چیستی» توصیف کرد (کرایب ۱۳۸۱: ۱۴۴). گیدنز در نظریه ساختاریابی بر بعد روال‌مند و در نتیجه نهادینه‌شده زندگی روزمره یا همان «معرفت بر چگونگی» تأکید می‌کند (گیدنز ۱۳۸۳). حال آن‌که در کارهای بعدی با استفاده از مفاهیمی نظیر «سیاست زندگی» بر ابعاد بازانديشانه یا همان «معرفت بر چیستی» در زندگی روزمره در مدرنیته متأخر تأکید بیش‌تری می‌کند (گیدنز ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۸۴).

زندگی روزمره ارتباط وثیقی با مفهوم زیست‌جهان دارد. این مفهوم، که توسط ادموند هوسرل مطرح شد، همان جهان تجربه هرروزه ماست و در مکان و زمان گسترش می‌یابد چندان‌که تمامی تجربه‌های ما را به یک‌دیگر مرتبط می‌کند. هرچیز زندگی خود را در این زیست‌جهان می‌یابد و می‌شناسد. پس از آن، زیست‌جهان برای هرکس به قاعده درمی‌آید هم‌چون موضوع عاداتی آشنا. در زیست‌جهان نسبت‌های بیناذهنی، یعنی نسبت میان افراد و پندارهای آنان درباره خودشان، رابطه‌شان با یک‌دیگر و با زندگی اجتماعی، و سرانجام «پندارهای علمی‌شان» ساخته می‌شود (احمدی ۱۳۸۹: ۷۲).

فقط در موقعیت‌های خاص است که فرد می‌تواند از تحمل زیست‌جهانش رها شود و آن زمانی است که همه انتظارات معمولی فرد راجع به زندگی فروریزد (انگلیس ۱۳۹۱: ۴۲). در چنین حالتی طبیعی بودن زیست‌جهان به تردید می‌افتد و ما به زیست‌جهان خود از جایگاه فردی بیگانه نگاه می‌کنیم. در این حالت ما به آشنایی‌زدایی دست زده‌ایم. آشنایی‌زدایی به این معناست که ما شروع به نگاه کردن به زیست‌جهان خود بکنیم که تاکنون هیچ‌گاه هیچ‌چیز غیرطبیعی در آن نمی‌دیدیم؛ در صورتی که به‌هیچ‌وجه طبیعی نیست و این شیوه‌ای از تفکر و عمل در میان مجموعه‌ای کلی از دیگر شیوه‌های ممکن است (همان).

در چنین حالتی سامان زندگی روزمره ما، که با مصرف‌گره خورده است، فرومی‌ریزد. در این حالت دیگر سبک‌های زندگی نمی‌توانند نمایان‌گر آن چیزی باشند که تا پیش از این هویت ما را شکل می‌داد. مصارف ما نمی‌توانند امیال ما را که تا پیش از این ارضاشده می‌پنداشتیم فرونشانند و مبنایی برای تمایزهایی به آن صورت فراهم نمایند که قبل از این

برای هویت بدان چنگ می‌زدیم. شهر از بدو فرایند مدرنیته مبنایی برای این فروپاشی تجربه در زندگی روزمره فراهم می‌آورد. اما در مدرنیته متأخر این امر به پدیده‌ای کانونی بدل شد؛ پدیده‌ای که خود مسائل بسیاری را به‌هم‌راه می‌آورد. گیدنز یکی از درخشان‌ترین شروح را از وضعیت حاضر به‌دست می‌دهد.

به‌زعم گیدنز سنت و آداب و رسوم جافتاده برحسب تعریف زندگی را در محدوده کانال‌هایی تقریباً ازپیش تعریف‌شده به‌جریان می‌اندازند، اما تجدد فرد را روبه‌روی تنوع غامضی از انتخاب‌های ممکن قرار می‌دهد و به‌دلیل آن‌که دارای کیفیتی غیرشالوده‌ای (non fundamental) است، چندان کمکی به فرد ارائه نمی‌دهد. این امر پی‌آمدهای گوناگون دارد. یکی از این پی‌آمدها مربوط می‌شود به اهمیت یافتن سبک زندگی و اجتناب‌ناپذیر بودن آن برای فرد عامل (گیدنز ۱۳۷۸: ۱۱۹). جهانی‌شدن، جامعه مصرفی، جامعه مخاطره‌ای، جامعه معرفتی، جامعه اطلاعاتی، و نظایر این‌ها هریک عناوینی هستند برای تأکید بر بخشی از مجموعه‌ای از تحولات بنیادی که از ۱۹۸۰ به‌واسطه انقلاب ارتباطات و اطلاعات شتاب گرفته است. می‌توان مجموعه این عناوین را ذیل عنوان کلی‌تر «مدرنیته متأخر» یک‌کاسه کرد. مدرنیته متأخر دلالت‌ها و پی‌آمدهای خاص خود را دارد، پی‌آمدهایی نظیر تکثر زیست‌جهان‌ها، ناامنی وجودی، فردگرایی، گسترش سبک‌های زندگی، بحران هویت، و مانند آن. مجموعه این پی‌آمدها و آن دلالت‌ها زندگی روزمره را علاوه‌بر ساحتی وجودی به امر پروبلماتیک جهان جدید تبدیل کرده است. در این دوره با این‌که گزینه‌های زندگی نامحدود نیستند، ولی از آن‌جاکه نقش‌های اجتماعی را دیگر جامعه بر افراد تحمیل نمی‌کند یا کم‌تر تحمیل می‌کند، انسان‌ها باید سبک زندگی خود را انتخاب کنند (گیدنز ۱۳۸۴ ب: ۳۰).

شیوه‌های زندگی به‌صورت عملکردهای روزمره درمی‌آیند؛ عملکردهایی که در نوع خوراک، پوشاک، طرز کار، و محیط‌های مطلوب برای ملاقات با دیگران تجسم می‌یابند و فرد آن‌ها را به‌کار می‌گیرد چون نه‌فقط نیازهای جاری او را برمی‌آورند، بلکه روایت خاصی را که وی برای هویت شخصی خود برگزیده است دربرابر دیگران متجسم می‌سازند. از نظر گیدنز این امور روزمره در پرتو ماهیت متحرک هویت شخصی به‌طرزی بازتابی دربرابر تغییرات احتمالی باز و پذیرا هستند. هریک از تصمیم‌گیری‌های کوچک شخصی در زندگی روزانه (چه پوشش، چه بخورم، در محیط کار چگونه رفتار کنم، پس از پایان کار با چه کسی ملاقات کنم ...) همه و همه در تعیین و تنظیم امور روزمره مشارکت دارند (Wilska 2002: 116).

گیدنز احساس تعلق خاطری را که در هسته مرکزی هر هویت پایداری وجود دارد «امنیت وجودی» (ontological security) می‌نامد. امنیت وجودی را بیش از هر چیز پروژه‌های بسیار شخصی‌شده سبک زندگی به وجود آورده است و این مسئله نه تنها تحت تأثیر قدرت بازار، بلکه توسط کارشناسان و متخصصان سبک زندگی نیز که در بیرون بازار قرار دارند پدید آمده است (Wilksa 2002: 118).

پی‌آمد کثرت زیست‌جهان‌ها محو شدن قطعیت و ثبات موجود در زیست‌جهان مشخص است. به بیانی دیگر در مدرنیته متأخر، «عقل سلیم» (common sense) یا همان «معرفت بر چگونگی» بیش از پیش متزلزل است و جایگزین آن ناامنی وجودی، بازاندیشی یا معرفت بر چیستی و فردگرایی است.

به بیانی فنی‌تر، شناختن از خود و هویت خود، به صورت پروژه‌ای بازاندیشانه درآمده است. باید مدام به این فکر کنیم که هستیم؛ چگونه به نظر می‌آییم؛ چه شکلی هستیم؛ چگونه می‌خواهیم باشیم؛ و پاسخ این سؤالات به نسبت گذشته بسیار بازتر و غیرمشخص‌تر شده‌اند. این تغییر هم دارای یک بعد مشکل‌آفرین است و هم یک بعد رهایی‌بخش (گیدنز ۱۳۸۴ ب: ۱۲۶).

اما این بعد رهایی‌بخش و مشکل‌آفرین، به برآمدن جامعه‌ای نظر دارد که گیدنز و اولریش بک آن را «جامعه خطر» می‌نامند. وضعیتی که در مدرنیته متأخر با آن مواجهیم وضعیت خطر همیشگی است؛ خطری که نه تنها از مسائل طبیعی، بلکه از پدیده‌های ساخته دست انسان ناشی می‌شوند و تمامی امور ذهنی و عینی مرتبط با انسان را در معرض خطر قرار می‌دهند؛ از محیط‌زیست و سلامت انسانی گرفته تا ارزش‌های بنیادین اجتماعی و سیاسی نظیر آزادی، برابری، عدالت، حقوق، و دموکراسی (Ekberg 2007: 343). اولریش بک خطر را چنین تعریف می‌کند: «شیوه نظام‌مند مواجهه با خطرها و ناامنی‌هایی که نفس فرایند نوسازی محرک و مولد آن‌هاست» (Beck 1992: 21). اشاره بک به شیوه تأثیرگذاری متقابل مخاطره و زندگی روزمره است. از این منظر بسیاری از تصمیم‌گیری‌های زندگی روزمره لبریز از مخاطره است. عدم قطعیت و تهدیدهایی که قدم‌به‌قدم در زندگی روزمره تجربه می‌شود به پیدایش آن‌چه فوردی به تاسی از بک «فرهنگ ترس» می‌نامد، انجامیده است. هر قدر دانش و فناوری به پیش می‌تازند، ما بیش‌تر عقب می‌مانیم و در جهل فرومی‌رویم و از درک دستگاه‌ها و تجهیزاتی که به آن وابسته‌ایم عاجزتر می‌شویم و نمی‌توانیم پی‌آمدها و مخاطره‌های بروز عیب و ایراد در آن‌ها را محاسبه کنیم. بنا به

استدلال بک پی آمد مستقیم این مخاطره و عدم قطعیت نوعی حساسیت فردگرایانه جدید است، یعنی اولویت‌دادن به نیازهای فردی در برابر رفاه و آسایش جمعی شبکه‌های اجتماعی (بنت ۱۳۸۶: ۷۰). مخاطرات جدید نوعی اخلاق فردگرایانه و منفعت‌طلبانه را توسعه داده است.

همین تعریف از خطر سبب می‌شود گیدنز آن را به همان اندازه که مشکل‌آفرین است، رهایی‌بخش نیز ببیند. در واقع امکانات گسترده بازاندیشی و شکل‌دادن به شبکه‌های جدید زندگی که در زیست‌جهان هرروزه افراد در جامعه مدرن متأخر به‌واسطه خطر ایجاد می‌شوند، همان بعد رهایی‌بخشی هستند که گیدنز از آن سخن می‌گوید. اما این وضع به‌راحتی می‌تواند انسان مدرن را در امکانات بی‌کران مصرف که در زندگی روزمره او قرار دارند غرق سازد و از این‌رو رهایی‌بخشی را به امری ناممکن بدل کند. این امر که در پیوند با مفاهیم مصرف و زندگی روزمره قرار می‌گیرد نیازمند نگاه دقیق‌تری است.

مفهوم جامعه خطر را می‌توان در تقابل با تلقی وبری قرار داد که وجه مشخصه جامعه مدرن را عقلانیت می‌داند؛ عقلانیتی که با قفس آهنین پیوند می‌خورد. درحالی‌که مفهوم خطر چنین عقلانیتی را با تردید مواجه می‌کند. از نظر وبر میان اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه‌داری قرابتی انتخابی وجود دارد. بر این اساس اخلاق زاهدانه پروتستانی که بر تلاش بیش‌تر و مصرف کم‌تر بدون کناره‌گیری از دنیا مبتنی است، مبنای روحیاتی است که جهان سرمایه‌داری با آن‌ها شناخته می‌شود. اما جهان سرمایه‌داری پس از شکل‌گیری و تثبیت، در مسیر حرکت خود سبب‌ساز تقلیل ارزش‌های غایی دین می‌شود (وبر ۱۳۷۳). در واقع وبر هم‌چون نیچه می‌اندیشد که ارزش‌های برتر با گذار از مدرنیته از خود ارزش‌زدایی می‌کنند. به عبارت دیگر، اخلاقیات و ارزش‌های غایت‌گرایانه از طریق عقلانی‌شدن اخلاقی و عملی جهان سبب ایجاد فرهنگ عقلانی شد که خود این فرهنگ به ارزش‌زدایی از همه ارزش‌های دینی دست زد. عقلانی‌شدن سازمان اجتماعی نه تنها جهان ارزش‌های غایی را ویران می‌کند، بلکه کنش خلاق را در فرایندی که حیات اجتماعی را از سرزندگی و انسانیتش تهی می‌کند به انقیاد ملاحظیات عقلانی هدف - وسیله درمی‌آورد (گین ۱۳۸۹: ۴۵-۴۹).

در این موقعیت عقلانیت هدف - وسیله در دل نظامی تجلی می‌یابد که بر مبنای تخصصی‌شدن فزاینده و تمایز کارکردی شکل می‌گیرد. در این وضعیت به بیان نیکلاس لومان تمایز نهادهای اجتماعی در جامعه صنعتی به‌حدی پیش رفته که دیگر نیازی به نهادی خاص برای نشان‌دادن وحدت و مشروعیت نظام اجتماعی کلی نیست. در چنین اوضاعی،

جامعه دیگر نمی‌تواند از یک دیدگاه مسلط واحد درک شود. درمقابل، پویایی آن از طریق این واقعیت مشخص می‌شود که نظام‌های کارکردی برای سیاست، اقتصاد، علم، حقوق، آموزش و پرورش، دین، خانواده و نظایر آن نسبتاً مستقل شده‌اند و به‌طور متقابل، محیط‌ها را برای یک‌دیگر مهیا می‌سازند (لومان، به‌نقل از بکفورد ۱۳۸۸: ۹۹).

در چنین اوضاعی، نظام‌های معنایی کلی که زمانی جوامع انسانی را به یک‌دیگر پیوند می‌دادند سست می‌شوند و افراد در تفردی که ویژگی این جهان تخصصی‌شده جدید است به این محکوم می‌شوند که خود به زندگی معنا بخشند و هویتی را که مبنای این معناسازی است بر سازند. از همین روست که دیگر نظام‌های معنایی کلی قادر نیستند نحوه اندیشیدن و عمل ما را در جهان تعیین کنند و انسان جهان جدید در گستره‌ای نامحدود از سبک‌های زندگی پراکنده و نامرتب گم می‌شود؛ سبک‌هایی که باید جهانی از روابط میان افراد را سامان بخشند که اکنون به معنای واقعی به «فرد» بدل شده‌اند. اساساً مفاهیم سبک زندگی و سبک مصرف برای توصیف همین فرایند فردی شدن ابداع شده‌اند (Fornas and Bolin 1995: 122)؛ برای درک جهانی که در آن برساختن هویت و معنا نه با اتکا به نظام‌های معنایی کلی که با قبیله و اجتماع و کلیسا پیوند دارند، بلکه بر مبنای فرد و آنچه او می‌خواهد صورت می‌گیرد. در این جهان افراد آزادند تا در دل زندگی‌های روزمره‌ای که چنان‌که گفتیم لایه‌ای از جهان ماست که از تسخیر قوانین کلی رهاست، به‌واسطه فرایندهایی که در رأس آن‌ها مصرف قرار دارد به ساخت هویت و معنادگی به جهان خود پردازند.

این جهان که مطابق نظر وبر از ارزش‌های غایی تهی شده است، محملی را برای مصرف فراهم می‌کند که جایگزین آن ارزش‌ها باشد. به‌بیان لومان، فرایند عقلانی‌شدن تمامی نظام‌های معنادگی کلی را که دین در رأس آن‌ها قرار دارد تضعیف می‌سازد. این معانی دیگر با معانی نسبت‌داده‌شده به جهان، جهان انسانی یا جوامع کلی و جمع‌ها شناخته نمی‌شوند. در عوض افراد جامعه این عقاید را (که می‌توان بر مبنای نظر لومان، وبر و بسیاری دیگر از متفکران علوم اجتماعی آن‌ها را در پیوند نزدیک با دین قرار داد و اساساً آن‌ها را عقاید و معانی دینی دانست) به‌طور فزاینده‌ای واحد اجرایی‌ای انتخاب کرده‌اند که در چهارچوب آن بازاندیشی آگاهانه بر روی معنی می‌تواند رخ دهد (بکفورد ۱۳۸۸: ۱۰۶).

اما آیا مصرف و فرایندها و رفتارها و ذهنیت‌های مرتبط با آن می‌توانند جایگزین مناسبی برای نظام‌های معنادگی کلان و به‌ویژه دین باشند؟ آیا می‌توان در دل جهانی که در آن دین و سایر نظام‌های معنادگی به‌شدت به عرصه خصوصی کشیده شده و به انتخاب

افراد واگذار شده‌اند، هم‌چنان به معنادهی و هویت‌بخشی مطمئن بود؟ آیا در چنین جهانی فرایندها و پدیده‌هایی که از دل عقلانیت بیرون آمده‌اند، نظیر قفس آهنین بوروکراسی، هم‌چنان قادرند به تنظیم نظم پردازند و جهانی را که پیش از این معنادار بود، از معنا تهی نسازند؟ پیش از این دیدیم که «خطر»های جهان کنونی حتی نفس عقلانیت و پدیدارهای عقلانی را با بحران مواجه ساخته‌اند. بحرانی که سویه مثبت آن بازاندیشی بود و سویه منفی آن بازاندیشی! به عبارت دیگر خطر در نفس فرایند بازاندیشی قرار دارد و به شکست در آن مرتبط است. مهم‌ترین سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا فرایندهایی نظیر مصرف که ابزار این بازاندیشی مطرح می‌شوند می‌توانند از سویه منفی این خطر جلوگیری کنند؟ سویه‌ای که پیش از این به واسطه نظام‌هایی هم‌چون دین کم‌رنگ بود؟ شاید بر آن باشیم که مصرف را هم‌چون افراد و مکاتب بدبین در دل فریب جامعه توده‌ای معنا کنیم و هم‌صدا با آنان بگوییم:

آن‌چه آزادی و حاکمیت مصرف‌کننده خوانده می‌شود چیزی جز فریب و اغفال نیست. این راز مخفی نگه‌داشته‌شده رضایت‌مندی و انتخاب فردی که نقطه اوج تمدن مبتنی بر آزادی است، چیزی جز ایدئولوژی نظام صنعتی نیست و توجیه‌گر اراده آزاد و کلیه آسیب‌های جمعی است (بودریار ۱۳۸۹: ۹۸).

در آن صورت مصرف نه تجلی‌بخش فرایند ساخت هویت و سبک‌های آزادانه زندگی، بلکه تجلی فریبی است که شاید برای همیشه ما را از دست‌یابی به واقعیت و دسترسی به معنا بازدارد. در این صورت مصرف تنها زاینده ساختارهای صلب و مستبدانه سرمایه‌داری تصور می‌شود. آیا در این صورت مصرف ابزار مناسبی برای دست‌یابی به معنا و ساخت هویت در فرایندی بازاندیشانه هست؟ آیا مصرف قادر است از شکست در فرایند مذکور جلوگیری کند؟ آیا در این صورت زندگی روزمره به چیزی جز عرصه حاکمیت ساختارهای سرمایه‌داری بدل خواهد شد؟ (Gardiner 2000: 78) عرصه‌ای که مشخصه اصلی آن تهدید همیشگی خطر و شکست درمقابل چنین تهدیدی است؟ ازسوی دیگر، می‌توان هم‌چون متفکران عرصه مطالعات فرهنگی معتقد بود که گرچه صنایع فرهنگ‌سازی سرمایه‌داری نقش عمده‌ای در تولید ایدئولوژیک ایفا می‌کنند و ایماژها و توصیف‌ها و تعریف‌ها و ملاک‌های بسیار تأثیرگذاری برای فهم جهان برمی‌سازند، اما باوجود این ما با مصرف‌کردن این تولیدات ایدئولوژیک به قربانیان مستأصل «ذهنیت کاذب» بدل نمی‌شویم. از این منظر، گرچه هرگز نباید از قدرت تأثیرگذارنده سرمایه و ساختارهای

مستبدانه تولید غافل بود، اما لازم است که بر پیچیدگی فعالانه و کنش‌گری موقعیت‌مند مصرف تأکید کنیم. فرهنگ محصول از پیش ساخته و پرداخته‌ای نیست که ما صرفاً آن را مصرف کنیم، بلکه چیزی است که با رفتارهای گوناگون زندگی روزمره، از جمله با مصرف کالاها، می‌سازیم. مصرف مستلزم ساخت فرهنگ است و اهمیت آن نیز دقیقاً از همین جا ناشی می‌شود (استوری ۱۳۸۶: ۲۷۴-۲۷۵).

از این دیدگاه دیگر گرفتار یأس و نگاهی بدبینانه به مصرف و زندگی روزمره نخواهیم بود. گرچه تأثیر ساختارهای کلان و آگاهی‌های دروغین و ذهنیت‌بخش کاذب این ساختارها به رسمیت شناخته می‌شود، اما میزان معتنا بهی از آزادی که کنش‌گران جهان جدید را از امکان معنادهی به جهان و هویت خویش برخوردار می‌سازد ما را به امکان زیستن در جهان بدون معیارهای کلان معنا بخشی و ساختارهای معنا بخش دینی خوش‌بین می‌سازد. بر این مبنا امکان دست‌یابی به معنایی برای زیستن بدون وجود دین و سایر نهادهایی که کارکرد آن‌ها توجیه نظام‌های اجتماعی است و هم‌چنین توجیه نوع نگاه این نظام‌ها به جهان و هویتی که در پی ایجاد و تثبیت آن هستند، متفی نخواهد بود و «خطر» همواره رفع شدنی است. بدین ترتیب، فرایند بازاندیشی همواره موفق خواهد بود؛ اما هم‌چنان مسئله‌ای وجود دارد و آن این‌که چه چیزی تضمین‌گر آن است که فرایندهای بازاندیشی شکست نخورند؟ چگونه می‌توان مطمئن بود که سبک‌های زندگی و مصرف و عرصه تجلی آن‌ها، زندگی روزمره، بتوانند جایگزین مناسبی برای نظام‌هایی باشند که با نفی فردیت به‌گونه‌ای بی‌زمان و مکان، هویت را شکل می‌دهند و آن را به‌دست «بازی»‌های بی‌پایان تمایز و شباهت نمی‌سپارند؟ چه تضمینی وجود دارد که بتوان در دل کلان‌شهری که امروزه نه با شکل فضایی آن، که با تنوع بی‌پایان سبک‌های زندگی و پدیدارهای مصرفی و خطرهای فراوانش مشخص می‌شود، هم‌چنان به همان نظام ارزش‌هایی دست یافت که فرد را از «خطر» دور کرده و به او «امنیت وجودی» لازم را که بنیاد زیستن در هر موقعیتی است (گیدنز ۱۳۷۸) ببخشند؟

## ۵. دین در زندگی روزمره مدرن

دیوید برگر معتقد است چنین امنیتی لازمه هر نوع باوری است که انسان در هر موقعیتی دارد. در واقع تنها شرط معناداری جهان پیرامون انسان داشتن همین امنیت است و چنین امنیتی در نفس زندگی روزمره وجود ندارد. به عبارتی خود اعمال ما در زندگی روزمره

نیازمند بنیادهایی هستند که به فراسوی زندگی روزمره می‌روند؛ بنیادهایی که بر فراز امور روزمره ما قرار گرفته و انسان اجتماعی خاص را با «انسانیت» پیوند می‌زنند؛ انسانیتی که دامنه آن به فراسوی تجربه‌ای معمول در زندگی روزمره در زمان و مکانی خاص و محدود کشانده می‌شود. همان چیزی که شاید بتوان آن را «سرشت» انسانی دانست که فقط با نظامی والا و ناممکن در جهان محسوس امکان‌پذیر می‌شود (برگر ۱۹۶۷). در واقع آنچه برگر می‌خواهد نوعی فراتر رفتن از موقعیت است که به واسطهٔ دین فراهم می‌آید. گرچه دینی که او به دنبال آن است نه دین در معنایی سنتی، بلکه دینی مبتنی بر ویژگی‌های وجود آدمی است. دینی که باتوجه به این ویژگی‌ها، نه بر پایهٔ امر ایجابی، بلکه بر پایهٔ امر سلبی بنا می‌شود. به عبارت دیگر، دین را می‌توان از همان آغاز با امری پیوند داد که به فراسوی امر روزمره و زمان‌مند - مکان‌مند راه می‌برد (همان). در این حالت «خطر» نیز معنا دار می‌شود. در واقع می‌توان گفت در این حالت مسائلی نظیر مصرف، سازندهٔ معنا و هویت نیستند، بلکه این دین است که به مصرف معنا می‌بخشد.<sup>۱</sup>

اما آیا می‌توان پذیرفت در جامعهٔ کلان‌شهری کنونی، در وضعیت مدرنیتهٔ متأخری که در آن فردگرایی و فرسایش مراجع اقتدار سنتی به بیش‌ترین حد خود رسیده‌اند (گیدنز ۱۳۸۴ ب)، هم‌چنان دین (حتی در معنای برگری آن) بتواند معنادهنده به سبک‌های زندگی باشد؟ آیا هم‌چنان دین در زندگی کلان‌شهری مدرنیتهٔ متأخر جای‌گزینی بهتر از خود نیافته است؟ آیا مصرف در زندگی روزمره نمی‌تواند بدون پشتوانهٔ نظام‌های کلان معنادهی فرایندهای ساخت معنا و هویت را هدایت کند؟

می‌دانیم که در دورهٔ مدرن متأخر افراد با راه‌ها و روش‌های متنوع خاص خودشان به سمت انواع گوناگون معنویت‌ها سوق پیدا می‌کنند و دیگر به دین خود به مثابهٔ شکل اجتماعی مسلط بر جامعه نگاه نمی‌کنند. دین‌داری این دوره در قالب معنویت‌گرایی بروز می‌یابد که مدلی فردی و درونی است (طالبی و طالبی دارابی ۱۳۹۲: ۲۳۱). در واقع هویت‌های دینی اکنون تا حد زیادی محصول و نتیجهٔ فعل و انفعال پیچیدهٔ بازنمودهای رسانه‌ای و گفتمان‌های سنتی است. در نتیجه، اصول و اعتقاداتی که روزی از سوی نهادهای دینی و دولتی به صورت جزمی، ثابت، و خشک نگه داشته می‌شد اکنون پیوسته مورد چالش و منازعه قرار می‌گیرد (بنت ۱۳۸۶: ۶۸). از این‌رو در عرصهٔ دین و دین‌داری بیش از هر چیز با «سبک‌های دین‌داری» مواجهیم؛ سبک‌هایی که محصول خلاقیت، مقاومت و در یک کلام عاملیت دین‌داران است. در موقعیتی که به واسطهٔ فرایند تکثیر زیست‌جهان دین نیز حالتی چندپاره یافته و به عرصه‌های شخصی واگذار شده است، چگونه می‌توان



همچنان از آن به عنوان نهاد یا پدیده‌ای یاد کرد که می‌تواند ساخت‌دهنده و معنابخش به هر چیزی از جمله مصرف و سبک‌های زندگی باشد؟

شاید بتوان رابطه دین با جهان کنونی را از نوع پیچیده‌تری در نظر گرفت. در این معنای خاص دین پیوند ویژه‌ای با سبک‌های زندگی و مصرف می‌یابد. برای دستیابی به این معنا مصرف را از منظر زیگموند باومن و ژاک لکان بررسی می‌کنیم.

از نظر باومن لازم است که میان دوره‌های تاریخی مصرف تفاوت قائل شویم. او معتقد است که در جهان پسامدرن دیگر نه نیاز و نه تمایل (که به جوامع صنعتی اولیه و متأخر تعلق داشتند) نمی‌توانند مصرف را توجیه کنند. اکنون دیگر نه به تعویق انداختن لذت (آنچه وبر در قالب اخلاق پروتستان، بخشی از روحیه سرمایه‌داری می‌دانست) می‌تواند افراد را راضی نگه دارد و نه ارضای نیازها می‌تواند محرک مصرف و رفتار مصرفی باشد. از سوی دیگر، تمایلات نیز که مبنای نظریه پردازی وبلن و بوردیو درباره مصرف بودند و به زائل کردن منابع بیش از ارضای نیازها توسط آن‌ها وابسته‌اند، قادر نیستند مبنای مصرف در فضای کنونی باشند. بلکه در این‌جا با نوعی شیدایی ناشی از مصرف مواجهیم که محرک آن خواسته‌ها و آرزوها هستند. یعنی آن‌چه در لحظه شعله‌ور شده و پس از تخلیه شدید هیجانات فرومی‌نشینند. رضایت حاصل فقط به لحظه محدودی تعلق دارد و این لذت کم‌دوام همان محرک اساسی لذت است (Rojek 2004: 292-301).

درواقع آن‌چه در این‌جا با آن مواجهیم نوعی سرخوشی آنی از مواجهه‌ای کالایی است؛ مواجهه‌ای که آن را ناب می‌پنداریم. برخوردی که ما را به حالتی از شور و جذبه فرومی‌برد و شیء را به فراسوی آن‌چه در ظاهر هست می‌کشاند. مواجهه‌ای که فقط میان مصرف‌کننده و آن‌چه مصرف می‌شود رخ می‌دهد و جنبه‌ای کاملاً فردی دارد و از این‌رو در قالب قانونی کلی یا لایه‌ای قرار نمی‌گیرد که به فراسوی زندگی روزمره برود و آن را تسخیر کند. به عبارت دیگر نوعی از رابطه ناب است که با وجد آنی همراه است. این نوع مواجهه در واقع در مرکز هر نوع تجربه دینی نیز قرار دارد (الیاده ۱۳۷۵). بدین معنا تجربه دینی اساساً تجربه‌ای وجدآور ناشی از مواجهه‌ای ناب است (همان). اما آیا در این معنا تجربه دینی تجربه‌ای است هم‌چون تجارب مصرفی که باومن از آن‌ها یاد می‌کند؟

برای پاسخ به این پرسش می‌توان از روان‌کاوی لکانی بهره گرفت. مطابق نظر لکان، قبل از گذار از «چیز» (the thing) به دنیای امر نمادین هم‌بستگی وجود دارد؛ امری که فقط در سامان نمادین معنادار است و عمدتاً هم‌بسته «کمال» تلقی می‌شود. به عبارت دیگر، قبل از شکل‌گیری سوژه، نقص و کاستی معنایی ندارد. به واسطه جدایی بنیادین، آن‌چه

آشکار می‌شود فقط نقصان است؛ امری که به همان اندازه کمال برساخته سامان نمادین است و فقط در تقابلی بی‌پایان و تهی با کمال معنا می‌یابد؛ معنایی که هرگز چنان که تصور می‌رود تثبیت نمی‌شود. این نقصان در سامان خیالی قرار است به کمالی دیگر باره دست یابد. در این میان اموری نظیر عشق و البته مصرف جایگزین حفره‌ای می‌شوند که سوژه بر مبنای آن شکل گرفته است. به عبارت دیگر، مصرف قرار است کمال ازدست‌رفته انسانی را به او بازگرداند و حال آن‌که این نقصان لازمه شکل‌گیری سوژه انسانی است (برنارد و فینک ۲۰۰۲). از این نظر، مصرف‌گرایی میلی را نمایندگی می‌کند که هم‌بسته نقصان و به همان اندازه کمال است. اما چنان‌که می‌دانیم دین نیز با چنین پیامی وارد دنیای انسان‌ها می‌شود. در مرکز نظام دین، و به‌طور مشخص ادیان توحیدی، با امری قدسی مواجهیم که خارج از دست‌رس انسان‌هاست و در زندگی معمول روزمره در دست‌رس نیست. در واقع دین نیز خبر از نقصانی آغازین می‌دهد و برای رهایی از آن و دستیابی به کمال راه بازگشت به امر قدسی را پیش‌روی می‌نهد (اسمارت ۱۳۸۸). اگر مصرف و ایدئولوژی مصرف‌گرایی (استوری ۱۳۸۶: ۲۶۸) غرق‌شدن در جهان زندگی روزمره را راه دستیابی به کمال اولیه می‌داند، دین با فراتر رفتن از امر غیرقدسی و دستیابی به مرکز جهان و امر قدسی در خارج از زندگی معمول و روزمره این امر را وعده می‌دهد. در واقع برای دین ساحت زندگی روزمره ساحت امور کارکردی و غیرقدسی است و از این‌رو هرآن‌چه انسان را به فراتر از این ساحت می‌کشاند، و کمال اولیه را به او بازمی‌گرداند، در خارج از قلمرو امر روزمره قرار دارد (اسمارت ۱۳۸۸).

سازوکارهای گذار از زندگی روزمره به دنیای امر قدسی در آرای متفکران مختلف و همین‌طور در طول زمان و نیز در میان جوامع و اجتماعات مختلف متفاوت است (الیاده ۱۳۷۵؛ الیاده ۱۳۷۵ ب). از منظر بعضی متفکران نظیر دورکیم این «بازگشت» [به امر قدسی] از خلال عمل جمعی ایجاد می‌شود که در آیین‌ها بازتاب می‌یابد و نهادهای خاصی کاردار آن خواهند بود. از این منظر، چنین بازگشتی همواره با ستایش از مرکز و محوری به نام جامعه گره خورده است، اما از منظر متفکرانی نظیر اتو و شلاپر ماخر برای چنین بازگشتی به وجود جمع یا نهادهای مشخص نیاز نیست، بلکه این بازگشت از نوع تجربه‌ای انفرادی در مواجهه با امر قدسی است؛ مواجهه‌ای با امری «به کلی دیگر» یا حسی از اتکای مطلق فرد به وجودی برتر (الیاده ۱۳۷۵؛ اسمارت ۱۳۸۸). این نوع مواجهه نه تنها نهادمند نمی‌شود، بلکه از جهاتی در مقابل هرگونه نهادمندشدن می‌ایستد. شاید همین ماهیت سیال این نوع مواجهه است که آن را شدیداً با زمانه مدرن

پیوند داده است. ماهیت فردی و سیال و غیرنهادمند تجاربی از این دست آن‌ها را به اموری شدیداً مدرن بدل کرده است.

اما حتی در شکل نهادمند این گونه مواجهات که در دین رسمی بروز می‌یابد، «حکم» به فراتر رفتن از زندگی روزمره و پیوند با جهان فراتر از آن نمایان‌گر تحقیر جهان زندگی روزمره و حرکت به سوی جهانی است که در فراسوی امور عادی و «سخیف» این جهان قرار دارد. اگرچه ادیان رسمی عمدتاً زندگی مادی و روزمره را سخیف می‌شمرند، به واسطه اهمیت ساحت روزمره در تداوم حیات اجتماعات بشری لازم است که به سازگاری با آن دست یابند. در این وضعیت ادیان گرچه عرصه امور غیرقدسی و روزمره را تحقیر می‌کنند، قواعدی را برای زیستن در این جهان تعیین می‌کنند و به واسطه قراردادن تابوهای مختلف حول امر قدسی و آنچه بر آن دلالت دارد، می‌کوشند ضمن قراردادن فاصله میان مقدس و نامقدس، زمان‌ها و مکان‌هایی را در نظر بگیرند که فرصت گذار از امر نامقدس و پیوند با امر مقدس را فراهم سازد. این زمان‌ها و مکان‌های آیینی به واسطه قوانین و قواعد خاص خود با امر فردی یا جمعی پیوند می‌یابند و به عبارت دیگر هم از بعد فردی برخوردارند و هم جمعی (الیاده ۱۳۷۵ ب). این امر در دل دین سازمان‌یافته (آنچه می‌توان به تبعیت از ویر آن را کلیسا خواند) به روشنی آشکار است.

اما دیگر گونه‌های مواجهه دینی نیز از همین ویژگی به گونه دیگری برخوردارند. قبلاً درباره تجربه دینی و خصلت غیرنهادمند آن سخن گفتیم. امروزه می‌توان در انواع تجارب جمعی نیز همین ویژگی را مشاهده کرد. رابرت بلا در آثار خود به تبعیت از دورکیم مفهوم «دین مدنی» را مطرح می‌کند. از نظر بلا دین مدنی هم‌چون وجوه سنتی دین آکنده از نمادها و آداب و اماکن و حتی قدیسان خود است. کارکرد این دین نیز هم‌چون اشکال سنتی دین، حفظ و ایجاد هم‌بستگی است؛ همان کارکرد دین از منظر دورکیم؛ کارکردی که در نهایت جامعه را جایگزین دین می‌کند و از اشکال دیگر دین چشم می‌پوشد (بلا ۱۹۷۱: ۱۸۱-۱۸۸). آنچه در این تحلیل اهمیت دارد این است که شهر هم‌چنان جایگاه دین است و دین هم‌چنان در مرکز خود با امر قدسی پیوند دارد. به عبارت دیگر، امر قدسی هم‌چنان وجود دارد و الزامات و نمادها و ارزش‌های خاص خود را با خود دارد. گرچه این دین دیگر وجهی رسمی ندارد، هم‌چنان با ساختار سنتی دین مواجهیم. همان ساختاری که با تقسیم جهان به دو ساحت مقدس و نامقدس زندگی روزمره را عرصه امر نامقدس می‌داند و برای فراتر رفتن از آن به آیین‌هایی چنگ می‌زند که کارکرد آن‌ها تبدیل مکان و زمان به گستره‌ای جدا از زندگی روزمره است. در واقع دین مدنی نیز هم‌چون

اشکال سنتی دین تداوم بخش ایده‌ای است که پی آمد آن استفاده از زمان و مکان جدای از کارکرد روزمره آنهاست. در این جا نیز فضای شهری و زمان روزمره به گونه‌ای مصرف می‌شوند که دیگر ارتباطی با کارکرد معمول و روزمره آنها ندارد. مصرف صورت می‌گیرد، اما به شیوه‌ای ضدمصرف.

همین ساختار بر دین رسمی یا تجارب دینی نیز حاکم است. به عبارت دیگر، در همه اشکال دین با نوعی مصرف مواجهیم، اما نه مصرف از نوعی که در زندگی روزمره بر مبنای آن به نیازهای خود پاسخ می‌گوییم. این مصرف از جهتی به مصرف سرخوشانه و جذبه‌آمیز باومنی شبیه است. در این جا هم زمان و مکان و عقیده و گاه اشیای مربوط به آنها مصرف می‌شوند (اشیایی که به ویژه در ادیان جدید و عرفان‌های نوظهور نقش نمادین خاصی بازی می‌کنند)؛ مصرفی سرخوشانه که از مواجهه‌ای خیر می‌دهد که با امری فراتر از آنچه این رخداد در آن به وقوع می‌پیوندد روی می‌دهد. این مصرف با بهره‌گیری از آرای لکان در واقع شور و شغف بازگشت به امر قدسی و کمال ناشی از آن را در ما پدید می‌آورد. در همین زمینه و با رویکردی متفاوت، دنیل میلر نیز به پیوندی عمیق میان مصرف و دین اشاره می‌کند. از نظر میلر (۱۹۹۸) مصرف به خلق احساساتی یاری می‌رساند که ما آنها را در رفتارهایی مذهبی نظیر وقف یا ایثار (قربانی) حس می‌کنیم (فصول دوم و سوم). در عین حال مصرف ممکن است با حسی از عشق‌ورزی پیوند بخورد. او به شکلی از غلیان امیالی از نوع عشق و احساسات جنسی در مکان‌ها و فضاهای مختص مصرف اشاره می‌کند (فصل ۱). با این حال، تحلیل میلر بر پایه یک‌سان‌سازی ساده و سطحی رفتارهای موجود در سوپرمارکت با کلیسا و همین‌طور مراسم قربانی با مراسم مصرف پیش نمی‌رود. او به جای رفتارها بر ساختار بنیادین احساس تکیه می‌کند و از این منظر، فضاهای مختلف شهری را که با زمان‌های روزمره و روزمرگی زمان پیوند خورده‌اند مشحون از ساختارهای احساسی می‌بیند که می‌توانند با دین (رفتارهای دینی) و یا مصرف (سازوکارهای مصرفی) پیوند بخورند. در تمامی این رفتارها آنچه مشاهده می‌شود شکل رازآمیز و پیچیده‌ای از جای‌گزینی است که در نگاه اول شاید حتی به مثابه عناصری متضاد بازنمایی شوند. از این منظر برای میلر، فضای شهر با روزمرگی پیوند خورده است و آن با تمایلی برای فراتر رفتن از زمان معمول و این‌ها هر دو با ساختاری از احساس پیوند خورده‌اند که دین و مصرف را در جایگاهی مشابه قرار می‌دهند و با احساساتی نظیر عشق، خلسه، جذبه، و مانند این‌ها گره می‌زنند. تحلیل میلر در تقابل با تحلیل‌های جامعه‌شناسانه دین از جنس دورکیم یا تحلیل‌های منتقدان

مصرف‌گرایی از جنس متفکران مکتب فرانکفورت، پدیده‌های ظاهراً متناقض را در دل ساختار پیچیده‌ای از روابط مبهم اما غیرخصمانه جای می‌دهد.

با وجود این نباید فراموش کرد علی‌رغم همه تشابهاتی که ذکر شد و همین‌طور با وجود این‌که دین را نیز در قالب «مصرف دین» مطرح کردیم، دین در همه اشکالی که بیان شد رقیبی برای «ایدئولوژی مصرف‌گرایی» ظاهر می‌شود. دین به‌ویژه در صورتی که به تبعیت از گلاک و استارک (۱۹۶۵، به نقل از سراج‌زاده ۱۳۸۴) آن را دارای ابعاد مختلف بنامیم، در تمامی ابعاد اعتقادی، مناسکی، تجربی، فکری، و پی‌آمدی به‌مثابه رقیبی برای مصرف‌گرایی خودنمایی می‌کند. گرچه می‌توان با اتخاذ نگره‌ای از آن شکل که پیش‌تر مطرح کردیم، این تفاوت را ظاهری دانست و به شباهت‌های عمیق‌تر به‌ویژه در ساختاری احساسی باور داشت، در عین حال، به‌ویژه در ادیان و «دین‌داری‌ها»یی که در آن‌ها بعد مناسکی و خصوصاً پی‌آمدی از اهمیت بسیار و جایگاه والایی برخوردار است، جهت‌گیری‌های ضد مصرفی در نمونه‌های بسیاری هویدا هستند.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، هم اشکال سنتی دین و هم صورت‌های جدید و نوظهور آن جهان زندگی روزمره را جهان نقصان می‌دانند و راه رسیدن به کمال را در گذار از این جهان به دنیای امر قدسی می‌جویند. مصرف که امروزه در قالب «مصرف‌گرایی» با جهان زندگی روزمره پیوندی ناگسستنی دارد از منظر نگاه دینی نمی‌تواند جای‌گزین کمال از دست‌رفته یا راه رسیدن به آن باشد. بخش عظیمی از دستوره‌های تمامی ادیان به مسئله مصرف، محدوده، و نوع آن مربوط می‌شود. ادیان با محدود کردن مصرف و مشخص کردن نوع آن در صدد کنترل جهان زندگی روزمره دین‌داران‌اند و بدین ترتیب انتخاب دیگری (آلترناتیو) را در مقابل جهانی قرار می‌دهند که مصرف را راه گذار از نقصان به کمال «جاودان» می‌داند.

از سوی دیگر، این گزینه‌سازی در مقابل مصرف‌گرایی در تجارب غیرنهادمند دینی نیز مشاهده می‌شود. قبلاً دیدیم که از نظر باومن مصرف در زمانه پسامدرن با نوعی جذبه و سرخوشی آنی هم‌راه است. این نوع جذبه را در آیین‌های دینی نیز می‌توان مشاهده کرد؛ اما بیش از آن این جذبه در تجارب دینی مشاهده می‌شود. گرچه این سرخوشی دینی از ساختاری شبیه ساختار مصرف به روایت باومن (و میلر) پیروی می‌کند، اما خصلت آلترناتیو (جایگزین) آن نباید مورد غفلت قرار گیرد. به عبارت دیگر، در تجربیات دینی بیش از سایر پدیدارهای مربوط به دین می‌توان مقاومت دین در مقابل مصرف‌گرایی را شاهد بود. در این جا دین به‌مثابه جایگزینی برای مصرف از مواجهه‌ای ناب با امر قدسی خبر می‌دهد. آن

نوع مواجهه‌ای که در مصرف به روایت باومن صورتی ناب می‌یابد در انواع تجارب دینی نیز وجود دارد، اما تفاوتی عظیم این دو مواجهه ناب را از هم جدا می‌کند. اگر در مصرف، آن‌گونه که باومن روایت می‌کند، این مواجهه ناب رویارویی با خلأ است (و خصلت ناپایدار آن از همین جا ناشی می‌شود)، در دل تجارب دینی این مواجهه با تصویری از امر قدسی صورت می‌گیرد. به بیان دیگر، اگر مواجهه ناب مصرف‌گرایانه صرفاً به خروجی موقتی از زندگی روزمره مربوط می‌شود (و این نمایان‌گر تناقضی در دل آن است؛ تناقضی بنیادین که مصرف را که اساساً در دل جهان روزمره معنادار می‌شود متمایل به فراتررفتن از این محمل آغازین می‌سازد) و هدف مشخصی ندارد، مواجهه ناب دینی امر قدسی را مقصود و هدف خود قرار می‌دهد. در واقع رویارویی با امر قدسی در دل تجارب دینی تنها دلیل فراتررفتن از عرصه زندگی روزمره است و درحالی‌که فراروی از زندگی روزمره در تجربه و جدآمیز مصرف شهری مدرن (یا پسامدرن یا هر نام دیگری که می‌توان بر روی «مصرف کلان‌شهری» گذاشت) هیچ مقصد مشخصی ندارد و تنها دلیل آن خود آن است. در یکی، مواجهه خبر از نفی مصرف به واسطه مصرف می‌دهد و در دیگری، مصرف به واسطه امر قدسی نفی می‌شود و با فراتررفتن از عرصه «نامقدس» زندگی روزمره افق جدیدی در دل امر قدسی گشوده می‌شود.

از این رو، می‌توان مشاهده کرد که حتی در دل تجارب غیرنهادمند دینی در زمانه جدید (چه با عنوان پسامدرن از آن یاد کنیم و چه مدرن متأخر) نیز که با سیالیت و پویایی و عدم نهادپذیری خود شناخته می‌شوند، نوعی از هدفمندی وجود دارد که به سوی امر قدسی جهت‌گیری شده است. این نوع هدفمندی مرتبط با امر قدسی سودای فراتررفتن از عرصه‌ای را دارد که به‌طور سنتی حوزه امر غیرمقدس شناخته شده است: زندگی روزمره. درحالی‌که زندگی روزمره، چنان‌که پیش‌تر گفتیم، عرصه اساسی زندگی مدرن است. عرصه‌ای که در آن فردگرایی و آزادی و به تبع آن هویت‌یابی و تقید مدرن صورت می‌پذیرد. در این عرصه مصرف در قالب سبک‌های زندگی متفاوت فرصتی برای بروز هویت‌های مختلف فراهم می‌سازد. اما دین، در قالب رسمی و غیررسمی آن، در قالب نهادها و یا تجارب سیال دینی، هم‌چنان با سودای فراتررفتن از این عرصه به‌منظور مواجهه با امر قدسی درصدد است که بنیادی متفاوت برای هویت فراهم سازد؛ بنیادی که نه با مصارف بی‌پایان و روزافزون و هرروز متفاوت‌تر و ناهم‌گون‌تر، بلکه با اتصال به امری فراهم می‌شود که قرار است ثبات را به جهانی بی‌ثبات و سیال و پویا ارزانی دارد. این بنیاد یا در ارتباط با نهادی جمعی یا در ارتباط با مجموعه‌ای از حالات روحی فردی (که به‌ناچار

تفسیرپذیر می‌شوند تا درک‌شدنی باشند و همین امر آن‌ها را دارای حدی از ثبات می‌گرداند) فراهم می‌شود.

در نهایت باید گفت حتی این نوع مواجهه دینی با امر قدسی نیز که آن را در وضعیتی ظاهراً تخصصی‌آلود با مصرف‌گرایی، به‌مثابه شیوه‌ای از زندگی، قرار می‌دهد، با قرارگرفتن در محیط شهری خود اسیر خصلتی مصرفی می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، جدالی که در مسیر فتح زندگی روزمره میان مصرف (به‌مثابه مصرف‌گرایی و نه تعدادی از مصارف خاص) و دین (یا خوانش‌های مختلف از دین؛ به‌ویژه خوانش‌هایی که ابعاد پی‌آمده و مناسبی در آن‌ها محوریت دارند) رخ می‌دهد، از همان آغاز اسیر مقتضیات زندگی شهری است. از همین روست که دین فقط در موقعیتی می‌تواند نقش تناقض‌آمیز خود در تقابل با مصرف‌گرایی را بازی کند که خود به‌مثابه یکی از میدان‌های حیات کلان‌شهری امکان مصرف‌گزینه‌ها و عناصر خود را فراهم آورد. چنین مصرفی حتی آن‌جا که در تقابل با مصرف‌گرایی قرار می‌گیرد، نمایان‌گر جلوه دیگری از رابطه مبهم دین و مصرف در زندگی روزمره شهری است.

## ۶. ملاحظات پایانی: دین و مصرف در زندگی روزمره شهری

مدرنیته بستر و مبنا و چهارچوب تمامی پدیدارهای زمان ماست و خود به‌نحوی جدایی‌ناپذیر با شهر و زندگی شهری پیوند خورده است. زندگی شهری به‌واسطه مقتضیات ویژه فضا - زمانی خود شکلی از چهارچوب‌های هویتی را بر انسان کلان‌شهری تحمیل می‌کند که فرد را بدون پیوند با قبیله، مراجع اقتدار قبیله‌ای و گذشته‌ای که در خاطره «جمعی» محفوظ باشد به برساخت هویت در میدان‌هایی از قواعدی پویا وادار می‌کند. در چنین موقعیتی گرچه مقتضیات سخت میدان‌ها افراد و هویت‌یابی‌های ایشان را مقید می‌سازد، اما چهارچوب شناسایی و شناساندن «خویشتن» بیش‌ازپیش با سبک‌هایی گره می‌خورد که با گذار مدرنیته از گذر قرن‌ها شخصی‌تر و به همان اندازه کنترل‌شده‌تر می‌شوند. چنین سبک‌هایی پیوندی وثیق با مصرف و فرایندهایی دارند که در قالب مفهوم مصرف‌گرایی بازنمایی می‌شود. مصرف‌گرایی به چیزی بیش از مصرف کالاهای خاص اطلاق می‌شود و با گسترش دامنه و برد مصرف در فضا و زمان و زندگی شخصی و جمعی و افزایش مصارفی پیوند دارد که گاه غیرضروری نامیده می‌شوند.

مصرف‌گرایی از «میلی» سخن می‌گوید که در حیات کلان‌شهری و در فضاهایی که با زمان روزمره پیوند خورده‌اند رها شده و به فراسوی «نیاز» می‌رود و از این‌رو در چرخه‌ای بی‌پایان انسان کلان‌شهری را به مصرف و مصرف بیش‌تر در محدوده مقتضیات سیالی که جامعه، اقتصاد، سیاست، و فرهنگ ایجاد می‌کنند وامی‌دارد و مرزی به‌جز مرزهای متناهی و تغییرپذیر مذکور آن را محدود نمی‌سازد. هرچند این محدودیت خود آغاز میل گسترده‌تری به رهایی است و از این‌رو چرخه میل هرگز از عمل نمی‌ایستد. پیوند این چرخه با سازوکارهای خطرآفرین مدرن، عدم قطعیت و اضطراب ناشی از آن را به یکی دیگر از محورهای زندگی کلان‌شهری مدرن بدل می‌سازد و زندگی روزمره را با تهدیدی دائمی مواجه می‌کند. در موقعیتی که به‌نظر می‌رسد چهارچوب‌های قطعیت‌بخش و تعمیم‌یافته مدرن قادر نیستند امنیت جهان سنت (در این‌جا فقط به‌معنای شکلی از تقسیم‌بندی تاریخی که در تقابل با دوران زمانی مدرن قرار می‌گیرد؛ البته که این واژه معانی عمیق‌تری نیز دارد) را به نظم کلان‌شهری بازگردانند، مصرف باز هم به ملجأ و مأوی برای زندگی روزمره پر از اضطراب بدل می‌شود. باوجود این، مصرف آلت‌ناتیوهای دارد که گرچه در نظر اول شاید در تقابل با آن تعریف شوند، اما در نگاهی عمیق‌تر از پیوندهایی مبهم‌تر، پیچیده‌تر و عمیق‌تر برخوردارند. دین یکی از مهم‌ترین این پدیدارهاست.

در جهان سنت (صرفاً به‌معنایی که پیش‌تر تذکر دادیم) دین، به‌مثابه کلیتی تعمیم‌یافته، ادعای امنیت‌بخشی و هویت‌بخشی را در انحصار خود داشت. اغلب نظم‌های زندگی جمعی در دل دین بازتاب می‌یافتند و به‌واسطه آن نهادمند می‌شدند، اما با پیشرفت فرایند مدرنیزاسیون و گسترش فضایی - زمانی مدرنیته نظم‌های عام سستی گرفتند و چندپارگی آن‌ها، صرف‌نظر از محتوا، به بزرگ‌ترین معیار نقد و حتی نفی آن‌ها بدل شد. باوجود این با تحول مدرنیته و آشکارشدن روزافزون خطرهای آن، ادعای ازمیان‌رفتن سپرهای اطمینان‌بخش سنت بیش‌ازپیش با تردید مواجه شد. عده‌ای از بازگشت دین سخن گفتند و عده‌ای از بقای آن در بطن زندگی مدرن؛ امری که حتی استفاده از واژه «بازگشت» را غیرضروری و بی‌معنی جلوه می‌دهد. با این حال، پدیداری نظیر دین در جهان مدرن بدون تحولات مدرن امکان بقا پیدا نمی‌کرد. همین تحولات بود که دین را با زندگی روزمره کلان‌شهری و از آن طریق با مصرف پیوند داد. دین به بردار قدرتی بدل شد که با تنیده‌شدن در زندگی کلان‌شهری قصد فتح زمان (و نه ضرورتاً فضایی خاص از کلان‌شهر چندپاره) را داشت در قالب مهم‌ترین برش زمانی حیات مدرن، یعنی زندگی روزمره.



چنان‌که گفتیم، دین نیز با نوعی از مصرف در ارتباط است؛ مصرف نمادها و فضاها و زمان‌ها. اما این نوع مصرف در تضاد فاحشی با «مصرف‌گرایی» قرار دارد. در واقع می‌توان مصرف دینی یا مصرف مرتبط با دین را جای‌گزینی برای مصرف‌گرایی دانست. اما نکته این‌جاست که امروزه دین در همان موقعیتی عمل می‌کند که ایدئولوژی مصرف‌گرایی در فضایی مرکز‌زوده اشاعه می‌یابد. به عبارت دیگر، امروزه دین حتی در شکل نهادمند آن در دل فضای زندگی روزمره و در حالت تکثیر زیست‌جهان‌ها به محدود کردن و جهت‌دادن مصرف می‌پردازد. دیدیم که زمانی پروتستان‌تیزم با اهمیت‌بخشیدن به کار، جهان مادی و کنش‌های درون آن را مسیر اساسی دست‌یابی به امر قدسی تلقی کرد. اما حتی در آن حالت نیز زندگی روزمره و مصرف به مثابه پدیده‌هایی اصیل اهمیت نداشتند. زندگی روزمره فقط به‌عنوان مسیر دست‌یابی به امر قدسی شرطی لازم بود و مصرف امری مذموم تلقی می‌شد که می‌توانست ویژگی‌های مثبت تولید را نیز از آن بستاند. از این منظر زندگی روزمره فقط محملی بود برای دست‌یابی به وحدت و نه عرصه‌ای برای تجلی کثرت.

اما اکنون با گسترش و تحول مدرنیته در دل شهرهایی که خود منشأ کثرت و چندپارگی زیست‌جهان‌اند، در اوضاعی که آزادی و فردگرایی مدرن هم‌چنان زندگی روزمره را به عرصه خودنمایی مصرف به‌منظور کسب هویت و دست‌یابی به امنیت بدل می‌سازند، در زمانه‌ای که خطرهای مصنوع محیط زندگی روزمره را به محملی برای بازاندیشی بدل کرده‌اند، دین گرچه آلت‌ناتیو قدرت‌مندی برای مصرف و مصرف‌گرایی است و هم‌چنان قادر است امنیت را به جهانی ببخشد که در آن حس ناامنی به‌واسطه شکست در پروژه بازاندیشی هر لحظه در کمین انسان مدرن است، اما به‌ناچار اقتضائات چنین وضعیتی را می‌پذیرد. دین برای امنیت‌بخشیدن به سوژه چندپاره زمانه مدرن ماهیت این چندپارگی را می‌پذیرد و تکثیر زیست‌جهان به عرصه دین نیز وارد می‌شود. فقط با پذیرش این تکثیر بی‌پایان است که دین هم‌چنان به بقای خود در زمانه جدید ادامه می‌دهد. در واقع حتی درباره دین رسمی و سازمان‌یافته نیز دین‌داران از الگوی دوسر‌تویی «تاکتیک درمقابل استراتژی» برای مصرف نمادها و پدیدارهای دینی استفاده می‌کنند و بدین ترتیب دین نیز در فضایی چندپاره تکثیر و استفاده می‌شود تا بنیادی باشد برای هویت و امنیت در جهانی که با سیالیت و تکثیر هویت و عدم امنیت شناخته می‌شود.

دین امروزه هم‌چون همه زمان‌ها به شهر تعلق دارد. نهاد دین در فضاها و شهرهای تجلی می‌یابد، رفتارهای دینی در فضای شهری بارزترین بستر رخداد خود را پیدا می‌کنند و پدیدارهای دینی در دل این فضا «مصرف می‌شوند». از همین روست که اقتضائات شهر

مدرن به حوزه دین نیز وارد می‌شوند. شهر که در سیر تاریخی خود پایگاه مدرنیته و عقلانیت و فردگرایی حاصل از آن بود و محیطی برای ارزش‌یافتن فضا - زمان زندگی روزمره فراهم ساخت تا انسان‌های آزاد و رهای درون آن بتوانند با اتکا بر انواع مصارف به هویت‌یابی بپردازند، هم‌چنان جایگاه دستگاه‌های معنابخش کلان نظیر دین نیز هست که مدعی‌اند کارکرد معنابخشی و رهایی‌بخشی از خطر را (که ذاتی جامعه و زندگی شهری است) به تنها صورت ممکن به انجام می‌رسانند. اما این دستگاه‌ها نیز امروزه فقط در منطق جهان روزمره درک‌شدنی‌اند. منطقی که با سیالیت، پویایی، تفسیرپذیری، و مصرف‌پذیری فردی شناخته می‌شود. این ویژگی‌ها نه تنها در تجارب دینی فردی (که البته در ذات خود حاوی دلالت‌های اجتماعی نیز هستند)، بلکه حتی در اشکال «سنت‌گرا»ی نهادمند دین و یا جریان‌های جدید دینی و دین مدنی نیز مشاهده می‌شوند و نحوه دین‌داری دین‌داران را شکل می‌دهند. از این‌رو، گرچه دین در تمامی اشکال آن به‌مثابه جای‌گزینی برای مصرف‌گرایی خودنمایی می‌کند و داعیه‌دار کارکردی است که مصرف به انجام می‌رساند (هویت‌بخشی و امنیت‌بخشی)، اما این نحوه تقابل نیز فقط در بستر زندگی روزمره و در دل انواع سبک‌های زندگی فردی و نسبتاً آزادانه امکان وجود و معنا می‌یابد. پیوند میان دین و مصرف نه تنها با اتخاذ نگره‌ای یک‌سان‌ساز که با شیء‌واره کردن، یک‌دست‌نمودن و جست‌وجوی هم‌سازی و ثبات گره خورده است، بلکه با اتکا بر نگره‌ای پویا، سیال، و پذیرای تکتیر، منفیت و چندگانگی امکان‌پذیر خواهد بود. در آثار دیگری به ابعاد دیگری از رابطه دین و مصرف در پرتو چنین نگاهی خواهیم پرداخت.

### پی‌نوشت

۱. فراموش نکنیم که همه این مسائل را که با تأکید بر مفاهیمی نظیر «سرشت» یا «بی‌زمان و مکان»، قدری محافظه‌کارانه به نظر می‌رسند، باید در چهارچوب افکار پیتر برگر درک کرد. یعنی همان کسی که با الهام از پدیدارشناسی و برساخت‌گرایی اجتماعی، نقش مهمی در عطف توجه به زندگی روزمره به‌عنوان کانون ساخت معنا و هویت افراد دارد (بنگرید به برگر و لاکمن ۱۳۷۵).

### کتاب‌نامه

احمدی، بابک (۱۳۸۹)، *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: مرکز.  
 ادگار، اندرو و پیتر سجویک (۱۳۸۷)، *مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی*، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.

- اسمارت، نینیان (۱۳۸۸)، *تجربه دینی بشر*، ج ۱، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران: سمت.
- استوری، جان (۱۳۸۶)، *مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه*، ترجمه حسین پاینده، تهران: آگه.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵ الف)، *دین پژوهی*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵ ب)، *مقدس و نامقدس*، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: سروش.
- انگلیس، دیوید (۱۳۹۱)، *فرهنگ و زندگی روزمره*، ترجمه علیرضا مرادی، تهران: تیسرا.
- باندز، مایکل (۱۳۹۰)، *نظریه اجتماعی شهری: شهر، خود و جامعه*، ترجمه رحمت الله صدیق سروستانی، تهران: دانشگاه تهران.
- برمن، مارشال (۱۳۸۹)، *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.
- بکفورد، جیمز آرتور (۱۳۸۸)، *دین در جامعه صنعتی پیشرفته*، ترجمه فاطمه گلابی، تهران: کویر.
- بنت، اندی (۱۳۸۶)، *فرهنگ و زندگی روزمره*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- بندیکس، راینهارد (۱۳۸۲)، *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، تهران: هرمس.
- بودریار، ژان (۱۳۸۹)، *جامعه مصرفی*، ترجمه پیروز ایزدی، تهران: ثالث.
- تانکیس، فرن (۱۳۸۸)، *فضا، شهر و نظریه اجتماعی*، ترجمه حمیدرضا پارسی و آرزو افلاطونی، تهران: دانشگاه تهران.
- ذکایی، محمدسعید و مریم امن پور (۱۳۹۲)، *درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران*، تهران: تیسرا.
- سواج، مایک و آلن وارد (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی شهری*، ترجمه ابوالقاسم پوررضا، تهران: سمت.
- سراج‌زاده، سیدحسین (۱۳۸۴)، *چالش‌های دین و مدرنیته: مباحثی جامعه‌شناختی در دین‌داری و سکولاریزاسیون*، تهران: طرح نو.
- سعیدی، علی اصغر (۱۳۸۲)، «جامعه مصرفی جوانان»، فصل‌نامه *مطالعات جوانان*، س ۱، ش ۵.
- سوندرز، پیت (۱۳۹۲)، *نظریه اجتماعی و مسئله شهری*، ترجمه محمود شارع‌پور، تهران: تیسرا.
- شارع‌پور، محمود (۱۳۸۹)، *جامعه‌شناسی شهری*، تهران: سمت.
- طالبی، ابوتراب و باقر طالبی دارابی (۱۳۹۲)، «معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان»، فصل‌نامه *علوم اجتماعی*، ش ۶۲.
- فاضلی، محمد (۱۳۸۲)، *مصرف و سبک زندگی*، قم: صبح صادق.
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۲)، *فرهنگ و شهر*، تهران: تیسرا.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۳)، *انسان‌شناسی شهری*، تهران: نشر نی.
- فیالکوف، یانکل (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی شهر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: آگه.
- کرایب، یان (۱۳۸۱)، *نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگه.
- کسل، فیلیپ (۱۳۸۳)، *چکیده آثار آنتونی گیدنز*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: ققنوس.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷)، *پی‌آمدهای مدرنیته*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مرکز.

- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴ الف)، *راه سوم*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: شیرازه.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴ ب)، *چشم‌اندازهای جهانی*، ترجمه محمدرضا جلائی‌پور، تهران: طرح نو.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- گیلوش، گریم (۱۳۹۰)، «والتر بنیامین»، ویراسته آنتونی الیوت و برایان ترنر، *برداشت‌هایی در نظریه اجتماعی معاصر*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: جامعه‌شناسان.
- گین، نیکلاس (۱۳۸۹)، *ماکس وبر و نظریه پست‌مدرن: جدال عقل و افسون*، ترجمه محمود مقدس، تهران: روزنه.
- وبر، ماکس (۱۳۷۳)، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری، تهران: علمی و فرهنگی.
- وبلن، تورستاین (۱۳۸۳)، *نظریه طبقه مرفه*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران: نشر نی.

- Aquist, Ann-Cathrine (2001), "Everyday Life Perspectives in Planning", Paper Presented at the Conference *Area-based Initiatives in Contemporary Urban Policy*, Danish Building and Urban Research and European Urban Research Association, Copenhagen.
- Beck, U. (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage.
- Bellah, Robert (1971), *Beyond Belief*, New York: Harper and Row.
- Berger, Peter (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New York: Doubleday.
- Bernard, Suzanne and Bruce Fink (2002), *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*, State University of New York Press.
- Certeau de, M. (1988), *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press.
- Durrschmidt, Jorg (2000), *Everyday Lives in the Global City*, London and New York: Routledge.
- Ekberg, Merryn (2007), "The Parameters of the Risk Society", in: *Current Sociology*, vol. 55, no. 3.
- Fornas, Johan and Goran Bolin (1995), *Youth Culture in Late Modernity*, London: Sage.
- Gardiner, Michael E. (2000), *Critiques of Everyday Life*, London and New York: Routledge.
- Miller, Daniel (1998), *A Theory of Shopping*, Cambridge: Polity Press.
- Rojek, Chris (2004), "The Consumerist Syndrome in Contemporary Society: An Interview with Zygmunt Bauman", in: *Journal of Consumer Culture*, vol. 4, no. 31.
- Weininger, E. B. and Pierre Bourdieu (2005), "Social Class and Symbolic Violence", in E. O. Wright (ed.): *Approaches to Class Analysis*, Cambridge University Press.
- Wilska, Terhi-Anna (2002), "Me a Consumer?: Consumption, Identities and Life Style in Today", *Annual Review of Sociology*, vol. 2.