

دین و مصرف در زندگی روزمره شهری

محمد سعید 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 مورد بررسی قرار گرفته است. در این تحقیق با اتکا به نگره‌ای چند وجهی و متکثر، پیوندهای میان دین و مصرف را از خلال سعی آنها برای معنادار کردن زندگی روزمره و هویت بخشی 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 به دست گرفتن انحصار تفسیرگری و معناسازی زندگی روزمره و از این مسیر هویت بخشی به سوژه کلان‌شهری هستند. با اتکا به چنین منظری است که این مقاله به دنبال بررسی ابعاد متکثر، مبهم، پیچیده و غیر قابل تقلیل 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

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 جهت هر نوع تلاشی برای درک پدیده‌های جهان پیرامون را میتوان تلاشی در جهت درک بهتر مدرنیته دانست. مفهوم «مدرنیته» متضمن مقابله با چیز، و به‌ویژه، مقابله با دوره‌ای تاریخی است که عده‌ای معتقدند زمانه آن گذشته است و دورانی دیگر جایگزین آن شده است و عده‌ای همچنان به تداوم آن باور دارند. «مدرنیته» که از واژه لاتین Modernus مشتق، 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 مقام یک رشته، از دل نظریه‌پردازی در باب این معنای مدرنیسم زاده شد (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷: ۲۳۸-۲۳۹). 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 نظام‌سرمایه‌داری، گسترش تنظیمات اداری بوروکراتیک در قالب دولت‌ملت، برپایی نظام‌های سیاسی و حقوقی مبتنی بر مشروعیت قانونی-عقلانی در قالب دولت‌ملت (گیدنز، ۱۳۷۷)

این تحولات به هیچ‌وجه فرایندهای هم‌زمان نبوده‌اند، انقلاب علمی در عصر رنسانس در قرن ۱۶ آغاز گردید، جیمز وات اواسط قرن ۱۸ (۱۷۶۴) اولین موتور بخار را اختراع کرد و بنیان‌گذار انقلاب صنعتی شد، نظام سرمایه‌داری بسیار پیش‌تر، در شکل سرمایه‌داری تجاری، از قرن ۱۵ شکل گرفته بود و به واسطه انقلاب صنعتی وارد فاز صنعتی شد، عصر روشنگری اواخر قرن ۱۸ با انقلاب فرانسه به سرانجام رسید و سکولاریزاسیون، فرایندی که با پروتستانتیسم قوام یافته بود، را در سطح نهادهای اجتماعی گسترش داد، و عقلانیت بوروکراتیک و اقتدار عقلانی-حقوقی را (هرچند طی فرایندی دردناک و طولانی) جایگز ساخت. مجموع این تحولات فرهنگی و ساختاری از قرن ۱۹ به بعد جوامع صنعتی عمدتاً غربی را با واقعیتی اجتماعی و تاریخی به‌طور کامل 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 یکسو 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 لااقل میتوان شهرهای امروزی را از پیامدهای 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 است که تصور مدرنیته و فرایندهای شکل‌دهنده به آن و همچنین ذهنیت مدرنیستی بدون تصور شهر ناممکن است (رجوع کنید 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 تنها از منظر نمایش دهنده روابط سرمایه‌داری مورد بررسی قرار میدادند و نه به عنوان یک موضوع اصلی (سوندرز، ۱۳۹۲: ۴۷) تمایز شهر-روستا را یکی از تمایزهای اساسی تاریخ تحول بشر مینداشتند؛ 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، به نقل از سوندرز، ۴۳). شهر برای مارکسیسم، عرصه 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 به گونه‌ای غیر مستقیم به عرصه‌ای کانونی بدل میشود (هرچند این کانونی بودن غیر مستقیم 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 تمامی پدیدارهایی است که امروزه مدرنیته را به واسطه 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 است، 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 سازمان یافتگی شهری نشان می‌دهد (فکوهی، ۱۳۸۳: ۱۷۴). در واقع از نظر وبر، عقلانیت قرن بیستمی اساس فرهنگی و معنوی شهر را از بین برده و شهر تجلی گاه سازمان دیوانسالارانه جامعه صنعتی شده است (شارع پور، ۱۳۸۹: ۱۲۱). رینهارد بندیکس حتی معتقد است که مطالعات وبر در مورد شهر در واقع کارهای او درباره اخلاق پروتستان را تکمیل میکنند و میدانیم که از نظر وبر، این اخلاقیات منشا کلی روحیاتی هستند که در قالب سرمایه داری 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 ویژگی های خاص مدرنیته را به گونه سیستماتیک تری مورد تحلیل قرار دادند. لویی ورث با متمایز کردن سه متغیر مستقل (اندازه، تراکم و ناهمگونی) فرهنگ شهری را تابعی از ویژگی های عینی آن قرار میدهد. او در مقاله خود، "شهرنشینی به مثابه یک سبک زندگی" (۱۹۳۸)، بر مبنای سه متغیر فوق الذکر شهر را جایگاه انزوا و بی سازمانی اجتماعی قلمداد میکند (سواج و وارد، ۱۳۸۰: ۱۳۷). از نظر وارد نفس وجود شهر و شکل خاص کالبدی - اجتماعی آن ویژگی هایی فرهنگی، ذهنی و روانی ایجاد میکند که شهرنشینان ناخواسته اسیر آن هستند. این الگو از زندگی با تنهایی، ناامنی و بی ثباتی دائمی شناخته میشود و شهرنشینان را در شرایط 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 دوره های گوناگون مدرنیته بودند، زیمل بود. او در خصوص بیان این ارتباط مینویسد: «شهر مدرن یک هویت فضایی با نتایج جامعه شناختی نیست بلکه هویتی جامعه شناختی است که به نحو فضایی شکل گرفته است» (باکاک به نقل از فاضلی، ۱۳۸۲: ۲۴). او نیز ویژگی هایی را به شهرنشینان نسبت میداد که نفس زیستن در شهر سبب ساز 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 شخصیت زدایی کرده و آنها را بر مدار منافع بازسازی میکند. از نظر زیمل شخص شهر نشین پیوسته در معرض وضعیت های 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 محرکها تبیین میکند. گستردگی دایره روابط اجتماعی و این ایستار خودداری باعث میشوند که فرجه آزادی های شخص شهرنشین افزایش یابد. شهرنشین، دشواری حضور داشتش در حضور دیگران و نیز در حضور خودش را تجربه 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 به وجود میاید عبارت است از تراکم زندگی عاطفی به علت تغییر سریع و مداوم محرکهای بیرونی و درونی.... بنابراین واکنش شخص کلانشهری به حوزه ای انتقال میابد که کمتر احساسی بوده و به طور کامل غیر شخصی شود (زیمل، ۱۹۰۳ به نقل از باندز، ۱۳۹۰: ۲۱). این وضع در حالی که امکان آزادی از قیود عاطفی را فراهم میکند، دال بر تنهایی و فقدان معنا در زندگی کلان شهری 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 میامد و بازتولید میشد، چگونه به حیات خود معنا میبخشد؟ چگونه حتی هویت خود را بازمیشناسد و تایید میکند؟

۳. شهر و مصرف

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

از همین روست که مد به دلیل ترکیب کردن تمایز و پیوستگی اجتماعی، فرایند محوری اجتماعی را تشکیل می‌دهد (ذکایی، ۱۳۹۲: ۵۰). در واقع مد به عنوان آشکارترین جلوه فرایند مصرف‌گرایی، راه اساسی دستیابی به هویتی است که همزمان از طریق فرایندهای متناقض نمای تشابه-تمایز ایجاد می‌شود. از نظر زیمل، «در حالی که در جامعه ای سنتی، تفاوت‌های اجتماعی را تنها به شیوه‌های محدودی میتوان به نمایش گذاشت، وجه مشخصه جامعه مدرن، تعدد فرصتهایی است که برای تاکید بر "تفاوت" وجود دارد» (زیمل، ۱۹۵۷) به نقل از ذکایی: ۱۳۹۲: ۵۱. این تاکید بر تفاوت همان امری است که بسیاری از متفکران کلاسیک و جدید علوم اجتماعی بر آن تاکید نموده‌اند و آن را عامل اساسی تشخیص در جهان مدرن میدانند. عاملی که به بهترین وجه در دل مفاهیمی نظیر مصرف و سبک زندگی خودنمایی میکند. مفاهیمی که ارتباطی تنگاتنگ داشته و نمایانگر فردگرایی، عقلانیت و سایر ویژگی‌های جهان مدرن و به ویژه مدرنیته متاخر هستند.

وبلن یکی از اولین متفکرانی است که همراستا با افرادی نظیر زیمل، مصرف را به مثابه عاملی هویت بخش 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. در واقع از نظر او، این شکل خاص مصرف [تظاهر آمیز] است که قادر است افراد را به واسطه تمایز بخشیدن 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 به عنوان عامل تمایز در جامعه بزرگ کلانشهری که در آن معیارهای سنتی هویت یابی از میان رفته‌اند در سراسر قرن بیستم توسط متفکرانی نظیر داگلاس و ایشروود (۱۹۸۶) و بوردیو (۱۹۸۴) مورد استفاده قرار گرفت. بوردیو نیز مصرف را عامل اساسی دستیابی به اشکال خاصی از سرمایه میداند که در میدانهای مختلف کسب میشوند تا بدین ترتیب منجر به ایجاد تمایز و به تبع آن هویت یابی و تشخیص شوند (Weininger, 2005). در واقع بوردیو بر آن است که مصرف به فراسوی ارضای نیازهای مادی می‌رود و با توجه به از میان رفتن معیارهای صلب هویت به عاملی برای تمایز بخشی و کسب هویت بدل می‌شود. گرچه در دل آثار بوردیو همچنان مفاهیمی نظیر طبقه‌میزانی از صلیبیت به حیات مدرنیته متاخر می‌بخشند و مفاهیمی نظیر خشونت نمادین وجه تعارض آمیز گروه‌های اجتماعی در قالب طبقات را (با در نظر گرفتن تفاوت‌های مهم نظریه بوردیو با

نظریات طبقه محور مارکسیستی که به واسطه اهمیت بخشیدن به بعد فرهنگ ایجاد میشوند) بیان میدارند (OP.Cit) اما نظرات دیگر انعطاف پذیری بیشتری به مفهوم مصرف بخشیده اند.

در هر حال آنچه موضوع توجه ماست، اهمیت مصرف در کسب هویت در زندگی مدرن است؛ حیاتی که به شدت با کلاشهر پیوند خورده است. حیاتی که در آن فردگرایی فزاینده سبب ساز محوریت مفاهیمی نظیر "سبک زندگی" شده است (Fornas and Bolin, 1995:122). مفهومی که بدون ارجاع به مفهوم مصرف بی معناست چرا که اهمیت دوباره آن در مباحث امروزی علوم اجتماعی، در ابتدا به ظهور جامعه مصرفی باز میگردد (سعیدی، ۱۳۸۲). اما مصرف و سبک زندگی در پیوند با مفهوم دیگری مطرح شده اند 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 تجدد خواهی 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 موضوع او بیشتر در چارچوب درگیری تصویری آنها با شهر تعریف میشود تا با یک بی اعتنایی ظفره آمیز از آن (تانکیس، ۱۳۸۸: ۱۷۸). از نظر بنیامین، شهر پیش زمینه حوادث یک زندگی نیست بلکه به عنوان 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 ویژه ای در برخورد با فضا و پدیدارهای تعیین یافته 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 می کند که ما را با طبیعت خارجی و جهانهای اجتماعی در بی واسطه ترین و عمیق ترین معنی وارد یک رابطه دیالکتیکی می کند و اینجا جایی است که ابتدا امیال، قدرتها و پتانسیل های اساسی

انسان تعریف، گسترش و بصورت 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، ۲۰۰۰ به نقل از آکوئیست ۲۰۰۱: ۳).

زندگی روزمره همان مفهومی است که در پیوند با مصرف و سبک زندگی، بینش عمیقی نسبت به فرایندهای جهان مدرن ایجاد میکند. زندگی روزمره، عرصه ای خارج از عرصه های کلان فرهنگی و اجتماعی نیست (انگلیس، ۱۳۹۱: ۲۷-۳۰) بلکه چنانکه دیدیم در رابطه ای متقابل با آن قرار دارد. همان عرصه ای که در آن مواجهاتی از نوعی که بنیامین به توصیف آنها می‌پردازد رخ میدهند. عرصه ای که در آن سبک های زندگی به مثابه تعیین کننده های اصلی هویت که با مصرف گره خورده اند، خودنمایی میکنند. عرصه ای که در آن تجربه های زیسته انسان، خصوصاً، در محیط های کلان شهری به راهنماهای او بدل میشوند تا فراتر از نقشه های کلان که به بیان دورورتی اسمیت به لایه جهان حاکم تعلق دارند به عناصری بدل شوند که در مواجهه مستقیم میان فرد و جهان پیرامون او بازتاب دهنده نحوه کلی بودن یک شخص در جهان با تمامی احساسات و عواطف و تجارب زیسته او باشند؛ بازتاب دهنده نگاهی نه از منظر یک ناظر کلی و بی طرف بلکه از منظر ناظری که ویژگی اساسی او، نقصان همیشگی چشم انداز اوست (رجوع کنید 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 نظم یافته دانسته می‌شود. زندگی نه به- منزله "ساخت‌ها"، بلکه همچون تداوم وجود روزمره متن یا زمینه قراردادهایی تجربه می- شود که پیش از همه در سطح آگاهی عملی نظم یافته‌اند. استمرار زندگی روزانه پدیده‌ای «مستقیماً برانگیخته شده» 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 متفاوت از واژه‌هایی کلی‌تر «زندگی هرروزه» (Day-to-day life) یا «زندگی روزانه» (Daily life) تعریف می‌کند؛ از نگاه او زندگی روزمره به معنای فعالیت‌های روالمند روزمره است که در آن روالمندی این فعالیت‌ها در چارچوب سنت به لحاظ هنجاری با قوت جایگیر نشده‌اند. مطمئناً روالمندی به پسماندهای سنت تجسم می‌بخشد، همان‌طور که کل زندگی اجتماعی باید چنین کند؛ اما قیود اخلاقی مستقر در سنت جای

خود را به قیودی می دهند که در بستری از موانع اقتصادی، در مقیاسی چشمگیر به عادت متصل هستند (گیدنز، ۱۳۸۳: ۲۹۱).

گیدنز الگویی سه وجهی از کنشگر اجتماعی ارائه می دهد: الف) از نوعی سطح ناخودآگاه صحبت می کند که در فعالیت های روزمره اهمیت زیادی ندارد. ب) سطحی از معرفت ضمنی یا بدیهی که مبتنی است بر «منطق عملی» (Practical logic). ج) سرانجام به سطح آگاهی یا معرفت بازاندیشانه می رسیم. تفاوت میان این دو مقوله آخر را می توان 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 نهادینه شده زندگی روزمره، یا همان «معرفت بر چگونگی» تاکید می کند (گیدنز، ۱۳۸۳). حال آن که در کارهای بعدی با استفاده از مفاهیمی نظیر «سیاست زندگی»، بر ابعاد بازاندیشانه، یا همان «معرفت بر چیستی»، در زندگی روزمره در مدرنیته متاخر تاکید بیش تری میکند (گیدنز، ۱۳۷۷، ۱۳۸۴، ۱۳۷۸).

زندگی روزمره ارتباط وثیقی با مفهوم زیست جهان دارد. این مفهوم که توسط ادوموند هوسرل مطرح شد همان جهان تجربه هرروزه ماست و در مکان و زمان گسترش میابد چندانکه تمامی تجربه های ما را به یکدیگر مرتبط میکند. هر چیز، زندگی خود را در این زیست جهان میابد و میشناسد. پس از آن، زیست جهان برای هرکس به قاعده در میآید همچون موضوع عادت آشنا... در زیست جهان نسبت های بیناذهنی، یعنی نسبت میان افراد و پندارهای آنان درباره خودشان، رابطه شان با یکدیگر و با زندگی اجتماعی، و سرانجام "پندارهای علمیشان" ساخته میشود (احمدی، ۱۳۸۹: ۷۲).

تنها در موقعیتهای خاص است که فرد میتواند از تحمل زیست-جهانش رها شود و آن، زمانی است که همه انتظارات معمولی فرد راجع به زندگی فرو بریزد (انگلیس، ۱۳۹۱: ۴۲). در چنین شرایطی است که طبیعی بودن زیست جهان زیر سوال میرود و ما شروع به نگاه کردن به زیست جهان خود به عنوان یک بیگانه میکنیم. در این حالت ما به آشنایی زدایی دست زده ایم. آشنایی زدایی به این معناست که ما شروع به نگاه کردن به زیست جهان خود بکنیم که تاکنون هیچگاه هیچ چیز غیر طبیعی در آن نمیدیدیم؛ در صورتی که به هیچ وجه طبیعی نیست و این یک شیوه از تفکر و عمل در میان مجموعه ای کلی در میان دیگر شیوه های ممکن است (همان).

در چنین حالتی سامان زندگی روزمره ما که با مصرف گره خورده است فرو میریزد. در این حالت دیگر سبک های 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 ارضا شده مینداشتیم فروشانند و مبنایی برای تمایز یابی به آن صورت که قبل از این، به عنوان مبنایی برای هویت، بدان چنگ میزدیم فراهم نمایند. شهر از بدو فرایند مدرنیته مبنایی برای این فروپاشی تجربه در زندگی روزمره فراهم میآورد. اما در مدرنیته متاخر این امر به پدیده‌ای قانونی بدل شد. پدیده‌ای که به همراه خود مسائل بسیاری را به همراه میآورد. گیدنز یکی از درخشانترین شروح را از وضعیت حاضر به دست میدهد.

به زعم گیدنز سنت و آداب و رسوم جا افتاده، بر حسب تعریف، زندگی را در محدوده کانال‌هایی تقریباً از پیش تعریف شده به جریان می‌اندازند. اما تجدد فرد را در روی تنوع غامضی از انتخاب‌های ممکن قرار میدهد و به دلیل آنکه دارای کیفیتی غیر شالوده‌ای (Non Fundamental) است، چندان کمکی به فرد ارائه نمیدهد. این امر پیامدهای گوناگون دارد. یکی از این پیامدها مربوط میشود به اهمیت یافتن سبک زندگی و اجتناب ناپذیر بودن آن برای فرد عامل (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۱۹). جهانی شدن، جامعه مصرفی، جامعه مخاطره‌ای، جامعه معرفتی، جامعه اطلاعاتی و ... هر یک عناوینی هستند برای تأکید بر بخشی از مجموعه‌ای از تحولات بنیادی که از ۱۹۸۰ میلادی، به واسطه انقلاب ارتباطات و اطلاعات، شتاب گرفته‌است. می‌توان مجموعه این عناوین را ذیل عنوان کلی‌تر «مدرنیته متاخر» یک کاسه کرد. «مدرنیته متاخر» دلالت‌ها و پیامدهای خاص خود را دارد، پیامدهایی نظیر تکثر زیست‌جهان‌ها، ناامنی وجودی، فردگرایی، گسترش سبک‌های زندگی، بحران هویت و مجموعه این پیامدها و آن دلالت‌ها زندگی روزمره را، علاوه بر ساحتی وجودی، به امر پروبلماتیک جهان جدید تبدیل کرده‌است. در این دوره با اینکه گزینه‌های زندگی نامحدود نیستند ولی از آنجا که دیگر نقش‌های اجتماعی توسط جامعه بر افراد تحمیل نمیشود و یا کمتر تحمیل میشود، انسانها باید سبک زندگی خود را انتخاب کنند. (گیدنز، ب ۱۳۸۴: ۳۰).

شیوه‌های زندگی به صورت عملکردهای روزمره درمیآیند؛ عملکردهایی که در نوع خوراک، پوشاک، طرز کار و محیط‌های مطلوب برای ملاقات با دیگران تجسم می‌یابند و فرد آنها را به کار میگیرد چون نه فقط نیازهای جاری او را بر میآورند بلکه روایت خاصی را که وی برای هویت شخصی خود برگزیده است در برابر دیگران متجسم می‌سازند. از نظر گیدنز این امور روزمره در پرتو ماهیت متحرک هویت شخصی به طرز بازتابی در برابر تغییرات احتمالی باز و پذیرا هستند. هر یک از تصمیم‌گیری‌های کوچک شخصی در

زندگی روزانه (چه بپوشم، 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).

آنچه گیدنز "امنیت وجودی" (Ontological Security) احساس تعلق خاطر که در هسته مرکزی هر هویت پایداری وجود دارد) مینامد، بیش از پیش توسط پروژه های بسیار شخصی شده سبک زندگی به وجود آمده است و این مساله نه تنها تحت تاثیر قدرت بازار که توسط کارشناسان و متخصصان سبک زندگی که در بیرون بازار قرار دارند نیز پدید آمده است (Wilska, 2002:118).

پیامد کثرت زیست جهانها محوشدن قطعیت و ثبات موجود در زیست جهان 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 (معرفت بر چیستی) و فردگرایی است.

به بیانی فنی تر، شناخت مان از خود و هویت خود، به صورت پروژه ای بازاندیشانه درآمده است. باید مدام به این فکر کنیم که هستیم؟ چگونه به نظر می آییم؟ چه شکلی هستیم؟ چگونه می خواهیم باشیم؟ و پاسخ این سوالات به نسبت گذشته بسیار بازتر و غیرمشخص تر شده اند. این تغییر، هم دارای یک بعد مشکل آفرین است و هم یک بعد رهایی بخش (گیدنز، ۱۳۸۴ ب: ۱۲۶).

اما این بعد رهایی بخش و مشکل آفرین، به برآمدن جامعه ای 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 پدیده های ساخته دست انسان ناشی میشوند و تمامی امور ذهنی و عینی مرتبط با انسان را در معرض خطر قرار میدهند؛ از محیط زیست 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 نظام مند مواجهه با خطرات و ناامنی هایی که نفس فرایند نوسازی، محرک و مولد آنهاست» (Beck, 1992:21). اشاره بک به شیوه تاثیر گذاری متقابل مخاطره و زندگی روزمره است. از این منظر بسیاری از تصمیم گیری های زندگی روزمره لبریز از مخاطره است. عدم قطعیت و تهدیدهایی که قدم به قدم در زندگی روزمره تجربه می شود به پیدایش آن چه فوردی به تاسی از بک، «فرهنگ ترس» می نامد، انجامیده

است. هر قدر دانش و تکنولوژی به پیش می‌تازند، ما بیش‌تر عقب می‌مانیم و در جهل فرو می‌رویم، و از درک دستگاه‌ها و تجهیزاتی که به آن وابسته‌ایم عاجز‌تر می‌شویم و نمی‌توانیم پیامدها و مخاطره‌های بروز عیب و ایراد در آن‌ها را محاسبه کنیم ... بنا به استدلال بک پیامد مستقیم این مخاطره و عدم قطعیت، نوعی حساسیت فردگرایانه جدید است، یعنی اولویت دادن به نیازهای فردی در برابر رفاه و آسایش جمعی شبکه‌های اجتماعی (بنت، ۱۳۸۶: ۷۰). مخاطرات جدید نوعی اخلاق فردگرایانه و منفعت‌طلبانه را توسعه داده‌است.

همین تعریف از خطر است که سبب می‌شود گیدنز آن را به همان اندازه که مشکل آفرین، رهایی بخش نیز ببیند. در واقع امکانات گسترده بازاندیشی و شکل دادن به سبک‌های جدید زندگی که در زیست جهان هرروزه افراد در جامعه مدرن متاخر به واسطه "خطر" ایجاد می‌شوند، همان بعد رهایی بخشی هستند که گیدنز از آن سخن می‌گوید. اما این وضع به راحتی می‌تواند انسان مدرن را در امکانات بی‌کران مصرف که در زندگی روزمره او قرار دارند غرق سازد و از این رو رهایی بخشی 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. این در حالی است که مفهوم ریسک چنین عقلانیتی را با تردید مواجه می‌کند. از نظر وبر میان اخلاق پروتستانی و روحیه سرمایه داری قرابتی انتخابی وجود دارد. بر این مبنا اخلاق زاهدانه پروتستانی که بر تلاش بیشتر و مصرف کمتر بدون کناره‌گیری از دنیا مبتنی است مبنای روحیاتی است که جهان سرمایه داری با آنها شناخته می‌شود. اما جهان سرمایه داری پس از شکل‌گیری و تثبیت، در مسیر حرکت خود سبب ساز 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 عقلانی شدن اخلاقی و عملی جهان سبب ایجاد فرهنگ عقلانی شد که به نوبه خود این فرهنگ به ارزش‌زدایی از همه ارزشهای دینی دست زد. عقلانی شدن سازمان اجتماعی نه تنها جهان ارزشهای غایی را ویران می‌کند که کنش خلاق را در فرایندی که حیات اجتماعی را از سرزندگی و انسانیتش تهی می‌کند به انقیاد ملاحظات عقلانی هدف-وسیله درمی‌آورد (گین، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۹).

در این شرایط عقلانیت هدف-وسیله در دل نظامی تجلی میابد که بر مبنای تخصصی شدن فزاینده و تمایز کارکردی شکل میگیرد. در این وضعیت به بیان نیکلاس لومان تمایز نهادهای اجتماعی در جامعه صنعتی به حدی پیش رفته که دیگر نیازی به یک نهاد خاص برای نشان دادن وحدت و مشروعیت نظام اجتماعی کلی نیست. در چنین شرایطی «جامعه دیگر نمیتواند از یک دیدگاه مسلط واحد درک شود. در مقابل، پویایی آن از طریق این واقعیت مشخص میشود که نظام های کارکردی برای سیاست، اقتصاد، علم، حقوق، آموزش و پرورش، دین، خانواده و نظایر آن نسبتا مستقل شده اند و به طور متقابل، محیطها را برای یکدیگر مهیا میسازند. (لومان، ۱۹۸۹، به نقل از بکفورد، ۱۳۸۸: ۹۹).

در چنین شرایطی است که نظام های معنایی کلی که زمانی جوامع انسانی را به یکدیگر پیوند میدادند سست شده و افراد در تفردی که ویژگی این جهان تخصصی شده جدید است محکوم به آنند که خود به زندگی معنا ببخشند و هویتی را که مبنای این معناسازی است بسازند. از همین روست که دیگر نظام های معنایی کلی قادر نیستند که نحوه اندیشیدن و عمل ما را در جهان تعیین کنند و انسان جهان جدید در در گستره ای نامحدودی از سبک های زندگی پراکنده و نامرتبط گم میشود؛ سبکهایی که باید جهانی از روابط میان افراد را سامان بخشند که اکنون به معنای واقعی به "فرد" بدل شده اند. اساسا مفاهیم سبک زندگی و سبک مصرف برای توصیف همین فرایند فردی شدن ابداع شده اند (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 دل این جهان افراد آزادند تا در دل زندگی های روزمره ای که، چنانکه گفتیم، لایه ای از جهان ماست که از تسخیر قوانین کلی رهاست، به واسطه فرایندهایی که در راس آنها مصرف قرار دارد به ساخت هویت و معنادهی 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. به بیان لومان، فرایند عقلانی شدن، تمامی نظام های معنادهی کلی را که دین در راس آنها قرار دارد تضعیف میسازد. این معانی دیگر با معانی نسبت داده شده به جهان، جهان انسانی یا جوامع کلی و جمعها شناخته نمیشوند. در عوض این عقاید - که میتوان بر مبنای نظر لومان، وبر و بسیاری دیگر از متفکران علوم اجتماعی آنها را در پیوند نزدیک با دین قرار داد و اساسا آنها را عقاید و معانی دینی دانست

- به طور فزاینده ای توسط اشخاص به عنوان واحد اجرایی ای که در چارچوب آن، بازاندیشی آگاهانه بر روی معنی میتواند رخ دهد، انتخاب شده اند (بکفورد، ۱۳۸۸: ۱۰۶).

اما آیا مصرف و فرایندها و رفتارهای و ذهنیتهای مرتبط با آن میتوانند جایگزین مناسبی برای سیستمهای معنادهی کلان و به ویژه دین باشند؟ آیا میتوان در دل جهانی که در آن دین و سایر نظامهای معنادهی به شدت به عرصه خصوصی کشیده شده و به انتخاب افراد واگذار شده اند همچنان به معنادهی و هویت بخشی مطمئن بود؟ آیا در چنین جهانی فرایندها و پدیده هایی که از دل عقلانیت بیرون آمده اند، نظیر قفس آهنین بوروکراسی، همچنان قادرند به تنظیم نظم بپردازند و جهانی را که پیش از این معنادار بود، از معنا تهی نسازند؟ پیش از این دیدیم که "خطر"ات در جهان کنونی حتی نفس عقلانیت و پدیدارهای عقلانی را با بحران مواجه ساخته اند. 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 سوالی که در اینجا مطرح میشود این است که آیا فرایندهایی نظیر مصرف که به عنوان ابزار این بازاندیشی مطرح میشوند میتوانند از سویه منفی این خطر جلوگیری کنند؟ سویه ای که پیش از این به واسطه نظام هایی همچون دین کمرنگ بود؟

شاید بر آن باشیم که مصرف را همچون افراد و مکاتب بدین در دل فریب جامعه توده ای معنا کنیم و همصدا با آنان بگوییم

آنچه آزادی و حاکمیت مصرف کننده خوانده میشود، چیزی جز فریب و اغفال نیست. این راز مخفی نگه داشته شده رضایت مندی و انتخاب فردی که نقطه اوج تمدن مبتنی بر آزادی است، چیزی جز ایدئولوژی نظام صنعتی نیست و توجیه گر اراده آزاد و کلیه آسیبهای جمعی است (بودریار، ۱۳۸۹: ۹۸).

در آن صورت مصرف نه تجلی بخش فرایند ساخت هویت و سبک های 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 زاییده ساختارهای صلب و مستبدانه سرمایه داری 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 سرمایه داری بدل خواهد شد؟ (Gardiner, 2000: 78) عرصه ای که مشخصه اصلی آن تهدید همیشگی خطر و شکست در مقابل چنین تهدیدی است؟ از سوی دیگر میتوان همچون متفکران عرصه مطالعات فرهنگی معتقد بود که گرچه صنایع فرهنگ سازی سرمایه داری نقش عمده ای در تولید ایدئولوژیک ایفا میکنند و ایماژها و توصیفها و تعریفها و ملاکهای بسیار تاثیر گذاری برای فهم جهان برمی سازند اما با این حال ما با مصرف کردن این تولیدات ایدئولوژیک، به قربانیان مستاصل "ذهنیت کاذب" بدل نمیشویم. از این منظر، گرچه هرگز نباید از قدرت تاثیر گذارنده سرمایه و ساختارهای مستبدانه تولید غافل بود اما لازم است که بر پیچیدگی فعالانه و کنشگری موقعیت مند مصرف تاکید گذاریم. فرهنگ، محصول پیشاپیش ساخته و پرداخته ای نیست که ما صرفا 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 دقیقا از همینجا ناشی میشود (استوری، ۲۷۴-۲۷۵).

از این دیدگاه دیگر گرفتار یاس و بینی دیدگاه بدبینانه نسبت به مصرف و زندگی روزمره نخواهیم بود. گرچه تاثیر ساختارهای کلان و آگاهی های دروغین و ذهنیت بخش 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 نسبت به امکان زیستن در جهان بدون معیارهای کلان معنا بخشی و ساختارهای معنا بخش دینی خوش بین میسازد. بر این مبنا امکان دستیابی به معنایی برای زیستن بدون وجود دین و سایر نهادهایی که کارکرد آنها توجیه نظامهای اجتماعی - و نوع نگاه این نظامها به جهان و هویتی که در پی ایجاد و تثبیت آن هستند - است، منتفی نخواهد بود و "خطر" همواره قابل رفع است و بدین ترتیب، فرایند بازاندیشی همواره موفق خواهد بود. اما همچنان مساله ای وجود دارد و آن اینکه چه چیزی تضمین گر 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 به گونه ای بی زمان و مکان، هویت را شکل میدهند و آن را به دست "بازی" های بی پایان تمایز و شباهت نمیسپرنند؟ چه تضمینی وجود دارد که بتوان در دل کلان شهری که امروزه نه با شکل فضایی آن که با تنوع بی پایان سبکهای زندگی و پدیدارهای مصرفی و خطرات فراوانش مشخص میشود بتوان 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 شرایطی است (گیدنز، ۱۳۷۸) ببخشند؟

۵. دین در زندگی روزمره مدرن

دیوید برگرمعتقد است چنین امنیتی لازمه هر نوع باوری است که انسان در هر شرایطی دارد. در واقع تنها شرط معناداری جهان پیرامون انسان داشتن همین امنیت است و چنین امنیتی در نفس زندگی روزمره وجود ندارد. در واقع 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 یک اجتماع خاص را با "انسانیت" پیوند میزنند؛ انسانیتی که دامنه آن به فراسوی یک تجربه معمول در یک زندگی روزمره در زمان و مکانی خاص و محدود کشانده میشود. همان چیزی که شاید بتوان آن را "سرشت" انسانی دانست که تنها با نظمی والا و ناممکن در جهان محسوس امکانپذیر میشود (برگر: ۱۹۶۷). در واقع آنچه برگرم میخواهد نوعی فراتر رفتن از موقعیت است که به واسطه دین فراهم میاید. گرچه دینی که او به دنبال آن است، نه دین در معنایی سنتی بلکه دینی مبتنی بر ویژگی های خاص وجود آدمی است. دینی که با توجه به این ویژگی ها نه بر پایه امر ایجابی بلکه بر پایه 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 (برگر، همان). در این حالت "خطر" نیز معنادار میشود. در واقع میتوان گفت در این حالت مسائلی نظیر مصرف، سازنده معنا و هویت نیستند بلکه این دین است که به مصرف معنا میبخشد.^۱

اما آیا میتوان پذیرفت در جامعه کلانشهری کنونی، در شرایط مدرنیته متاخری که در آن فردگرایی و فرسایش مراجع اقتدار سنتی به بالاترین حد خود رسیده اند (گیدنز، ب ۱۳۸۴)، همچنان دین (حتی در معنای برگری آن) بتواند معنادهنده به سبکهای زندگی باشد؟ آیا همچنان دین در زندگی کلانشهری مدرنیته متاخر جایگزینی بهتر از خود نیافته است؟ آیا مصرف در زندگی روزمره نمیتواند بدون پشتوانه نظامهای کلان معنادهی، فرایند های ساخت معنا و هویت را هدایت گرداند؟

میدانیم که در دوره مدرن متاخر افراد با راهها و روشهای متنوع خاص خودشان به سمت انواع گوناگون معنویتها سوق پیدا می کنند و دیگر به دین خود به عنوان یک شکل اجتماعی مسلط بر جامعه نگاه نمی کنند. دین داری این دوره در قالب معنویت گرایی بروز

میابد که مدلی فردی و درونی است (طالبی و طالبی دارابی، ۱۳۹۲: ۲۳۱). در واقع هویت-های دینی اکنون تا حد زیادی محصول و نتیجه فعل و انفعال پیچیده بازنمودهای رسانه‌ای و گفتمان‌های سستی 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 این رو در عرصه دین و دین‌داری بیش از هر چیز با «سبک‌های دین‌داری» مواجهیم؛ سبک‌هایی که محصول خلاقیت، مقاومت و دریک‌کلام عاملیت دین‌داران است. در شرایطی که به واسطه فرایند تکثیر زیست جهان دین نیز حالتی چند پاره یافته و به عرصه‌های شخصی واگذار شده است، چگونه میتوان همچنان از آن به عنوان نهاد یا پدیده‌ای یاد کرد که میتواند ساخت دهنده و معنا بخش به هر چیزی از جمله مصرف و سبک‌های زندگی باشد؟

شاید بتوان رابطه دین با جهان کنونی را از نوع پیچیده تری در نظر گرفت. در این معنای خاص دین پیوند ویژه‌ای با سبک‌های زندگی و مصرف میابد. برای دستیابی به این معنا، مصرف را از منظر زیگموند باومن و ژاک لکان مورد بررسی قرار میدهم.

از نظر باومن لازم است که میان دوره‌های تاریخی مصرف تفاوت قائل شویم. او معتقد است که در جهان پست مدرن دیگر نه نیاز و نه تمایل (که متعلق به جوامع صنعتی اولیه و متاخر بودند) نمیتوانند مصرف را توجیه کنند. اکنون دیگر نه به تعویق انداختن لذت (آنچه وبر در قالب اخلاق پروتستان، بخشی از روحیه سرمایه داری 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 و بلن و بوردیو درباره مصرف بودند) که به زائل کردن منابع بیش از ارضای نیازها توسط آنها وابسته اند 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 شعله ور شده و پس از تخلیه شدید هیجانانگیز فرو مینشیند. رضایت حاصله تنها به لحظه محدودی تعلق دارد و این لذت کم دوام، همان محرک اساسی لذت است (Rojek, 2004: 292-301).

در واقع آنچه در اینجا با آن مواجهیم نوعی سرخوشی آنی از مواجهه‌ای کالایی است. مواجهه-ای که آن را ناب میندازیم. برخوردی که ما را به حالتی از شور و جذب فرو میبرد و شی را به فراسوی آنچه در ظاهر هست میکشاند. مواجهه‌ای که تنها میان مصرف کننده و آنچه مصرف میشود رخ میدهد و جنبه‌ای کاملاً فردی دارد و از این رو در قالب قانونی

کلی یا لایه ای که به فراسوی زندگی روزمره برود و آن را تسخیر کند قرار نمیگیرد. 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 تجربه ای وجد آور ناشی از مواجهه ای ناب است (همان). اما آیا در این معنا تجربه دینی تجربه ای 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 تنها در سامان نمادین می‌تواند معنادار باشد 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 تنها نقصان است؛ امری که به همان اندازه کمال برساخته سامان نمادین است و تنها 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 حفره ای میشوند که سوژه بر مبنای آن شکل گرفته است. به عبارت دیگر مصرف قرار است کمال از دست رفته 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 (به طور مشخص ادیان توحیدی) با امری قدسی مواجهیم که خارج از دسترس انسانهاست و در زندگی معمول روزمره قابل 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 پیش روی مینهد (اسمارت، ۱۳۸۸). اگر مصرف و ایدئولوژی مصرف‌گرایی (استوری، ۱۳۸۶: ۲۶۸) غرق شدن در جهان زندگی روزمره را راه دستیابی به کمال اولیه میدانند دین با فراتر رفتن از امر غیر قدسی 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 غیر قدسی است و از این رو هرآنچه انسان را به فراتر از این ساحت میکشاند (و در واقع کمال اولیه را به او بازمی‌گرداند) در خارج از قلمرو امر روزمره قرار دارد (اسمارت، ۱۳۸۸).

ساز و کارهای 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 و 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 شلایرماخر برای چنین بازگشتی نیاز به وجود جمع و یا نهادهای مشخص نیست بلکه این بازگشت از نوع تجربه‌ای انفرادی در مواجهه‌ای با امر قدسی است. مواجهه‌ای با امری "به کلی دیگر" و 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 نهادمند شدن می‌ایستد. شاید همین ماهیت سیال این نوع مواجهه است که آن را شدیداً با زمانه مدرن پیوند داده است. ماهیت فردی و سیال و غیر نهادمند تجاربی از این دست آنها را به اموری شدیداً مدرن بدل نموده است.

اما حتی در شکل نهادمند اینگونه مواجهات که در دین رسمی بروز می‌یابد، "حکم" به فراتر رفتن از زندگی روزمره و پیوند با جهان فراتر از آن خود 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 اما 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 غیر قدسی و روزمره را تحقیر می‌کنند اما قواعدی را برای زیستن در این جهان تعیین نموده و به واسطه قرار دادن تابوهای مختلف حول امر قدسی و آنچه بر آن دلالت دارد، سعی می‌کنند ضمن قرار دادن 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 سازمان یافته (آنچه میتوان به تبعیت از وبر آن را کلیسا خواند) به روشنی آشکار است.

اما سایر گونه‌های مواجهه دینی نیز از همین ویژگی به گونه دیگری برخوردارند. قبلاً در خصوص تجربه دینی و خصلت غیر نهادمند آن سخن گفتیم. اما 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 مینماید. از نظر بلا دین مدنی همچون وجوه سستی دین آکنده از نمادها و آداب و اماکن و حتی قدیسان خود است. کارکرد این دین نیز همچون اشکال سستی 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 با خود الزامات و نمادها و ارزشهای خاص خود را به همراه دارد. گرچه این دین دیگر از وجهی رسمی برخوردار نیست اما همچنان با ساختار سستی 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 گستره ای جدای از زندگی روزمره است. در واقع دین مدنی نیز همچون اشکال سستی دین تداوم بخش ایده ای است که پیامد آن استفاده از زمان و مکان جدای از کارکرد روزمره آنهاست. در اینجا نیز فضای شهری و زمان روزمره به گونه ای مصرف میشوند که دیگر ارتباطی با کارکرد معمول و روزمره آنها ندارد. مصرف صورت میگرد اما به شیوه ای ضد مصرف.

همین ساختار بر دین رسمی و یا تجارب دینی نیز حاکم است. به عبارت دیگر در تمامی 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 جذبه آمیز باومنی شبیه است؛ در اینجا 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 خیر از مواجهه ای با امری فراتر از آنچه این رخداد در آن به وقوع میپیوندد میدهد. این مصرف با بهره گیری از آرای لکان در واقع شور و شغف بازگشت به امر قدسی و کمال ناشی از آن را در ما پدید می آورد. در همین زمینه و با رویکردی متفاوت، دنیل میلر نیز به پیوندی عمیق میان مصرف و دین اشاره می کند. از نظر میلر (۱۹۹۸) مصرف می تواند به خلق احساساتی یاری رساند که ما آنها را در رفتارهایی مذهبی نظیر وقف یا ایثار (قربانی) حس می کنیم (فصول دوم و سوم). در عین حال مصرف می تواند با حسی از عشق ورزی 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 یکسان سازی 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 (ساز و کارهای 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 این هر دو با ساختاری از احساس پیوند خورده‌اند که دین و مصرف را در جایگاهی مشابه قرار می‌دهند و با احساساتی نظیر عشق، خلسه، جذب و ... گره می‌زنند. تحلیل میلر در تقابل با تحلیل‌های جامعه شناسانه دین از جنس دورکیم و یا تحلیل‌های منتقدان مصرف‌گرایی از جنس متفکران مکتب فرانکفورت، پدیده‌های ظاهرا متناقض را در دل ساختار پیچیده‌ای از روابط مبهم اما غیرخصمانه جای می‌دهد.

با این حال نباید فراموش کرد علی‌رغم تمامی تشابهاتی که ذکر شد و همینطور با وجود اینکه دین را نیز در قالب "مصرف دین" مطرح نمودیم، اما دین در تمامی اشکالی که عنوان گردید به عنوان رقیبی برای "ایدئولوژی مصرف‌گرایی" ظاهر می‌شود. دین به ویژه در صورتی که به تبعیت از گلاک و استارک (۱۹۶۵ در سراج زاده، ۱۳۸۴) آن را دارای ابعاد مختلف بنامیم، در تمامی ابعاد اعتقادی، مناسکی، تجربی، فکری و پیامدی به مثابه رقیبی برای مصرف‌گرایی خودنمایی میکند. گرچه می‌توان با اتخاذ نگره‌ای از آن شکل که در بالا مطرح کردیم، این تفاوت را ظاهری دانسته و به شباهت‌های عمیق‌تر به ویژه در ساختاری احساس باور داشت، اما در عین حال به ویژه در ادیان و "دینداری‌ها"یی که در آنها بعد مناسکی و خصوصا پیامدی از اهمیت بسیار و جایگاه بالایی برخوردار است، جهت‌گیری‌های ضد مصرفی در موارد 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 دست رفته و

یا راه رسیدن به آن باشد. بخش عظیمی از دستورات تمامی ادیان به مساله مصرف، محدود و نوع آن مربوط میشود. ادیان با محدود کردن مصرف و مشخص کردن نوع آن در واقع در صدد کنترل جهان زندگی روزمره دینداران هستند و بدین ترتیب آلترناتیوی را در مقابل جهانی قرار میدهند که مصرف را راه گذار از نقصان به کمال "جاودان" میداند.

از سوی دیگر این گزینه سازی در مقابل مصرف گرایی، در تجارب [غیر نهادمند] دینی نیز مشاهده میشود. قبلا دیدیم که از نظر باومن مصرف در زمانه پست مدرن با نوعی جذب و سرخوشی آنی همراه است. این نوع جذب را در آیینهای دینی نیز میتوان مشاهده کرد. اما بیش از آن در تجارب دینی است که این جذب 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 مصرف گرایی را شاهد بود. در اینجا دین به مثابه جایگزینی برای مصرف از مواجهه ای ناب با امر قدسی خبر میدهد. آن نوع مواجهه‌ای که در مصرف به روایت باومن صورتی ناب میابد 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 در واقع رویارویی با یک خلا است (و خصلت ناپایدار آن از همینجا ناشی میشود) در دل تجارب دینی، این مواجهه با تصویری از امر قدسی صورت میگیرد. به بیان دیگر اگر مواجهه ناب مصرف گرایانه صرفا به خروجی موقتی از زندگی روزمره مربوط میشود (و این نمایانگر تناقضی در دل آن است؛ تناقضی بنیادین که مصرف را که اساسا در دل جهان روزمره معنادار میشود متمایل به فراتر رفتن از این محمل آغازین میسازد) و هدف مشخصی ندارد، اما مواجهه ناب دینی، امر قدسی را مقصود و هدف خود قرار می‌دهد. در واقع رویارویی با امر قدسی در دل تجارب دینی تنها دلیل فراتر رفتن از عرصه زندگی روزمره است و این در حالی است که فراروی از زندگی روزمره در تجربه وجد آمیز مصرف شهری مدرن (یا پست مدرن یا هر نام دیگری که می‌توان بر روی "مصرف کلانشهری" گذاشت) هیچ مقصد مشخصی ندارد و در واقع 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 فراتر رفتن از عرصه "نامقدس" زندگی روزمره افق جدیدی در دل امر قدسی گشوده میشود.

از این رو میتوان مشاهده کرد که حتی در دل تجارب غیر نهادمند دینی در زمانه جدید (چه با عنوان پست مدرن از آن یاد کنیم و چه مدرن متاخر) نیز که با سیالیت و پویایی و عدم نهادپذیری خود شناخته میشوند، نوعی از هدفمندی وجود دارد که به سوی امر قدسی جهت گیری شده است. این نوع هدفمندی مرتبط با امر قدسی در واقع سودای فراتر رفتن از عرصه ای را دارد که به طور سنتی حوزه امر غیر مقدس شناخته شده است: زندگی روزمره. این در حالی است که زندگی روزمره چنانکه پیشتر گفتیم عرصه اساسی زندگی مدرن است. عرصه ای که در آن فردگرایی و آزادی و به تبع آن هویت یابی و تقید مدرن صورت میپذیرد. در این عرصه است که مصرف در قالب سبک های زندگی متفاوت فرصتی را برای بروز هویت های مختلف فراهم میسازد. اما دین در قالب رسمی و غیر رسمی آن، در قالب نهادها و یا تجارب سیال دینی، همچنان با سودای فراتر رفتن از این عرصه به منظور مواجهه با امر قدسی، در صدد است که بنیادی متفاوت برای هویت فراهم سازد. بنیادی که نه با مصارف بی پایان و روزافزون و هرروز متفاوت تر و ناهمگون تر بلکه با اتصال به امری فراهم میشود که قرار است ثبات را به جهانی بی ثبات و سیال و پویا ارزانی دارد. این بنیاد یا در ارتباط با یک نهاد جمعی و یا در ارتباط با مجموعه ای از حالات روحی فردی (که به ناچار تفسیر پذیر میشوند تا قابل درک باشند و همین امر آنها را دارای حدی از ثبات میگرداند) فراهم میگردد.

در نهایت باید گفت حتی این نوع مواجهه دینی با امر قدسی نیز که آن را در وضعیتی ظاهرا تخصصی با "مصرف گرایی" (به مثابه شیوه ای از زندگی) قرار می دهد، به واسطه قرار گرفتن در محیط شهری، خود اسیر خصلتی مصرفی می گردد. به عبارت دیگر جدالی که در مسیر فتح زندگی روزمره میان مصرف (به مثابه مصرف گرایی و نه تعدادی از مصارف خاص) و دین (یا خوانش های مختلف از دین؛ به ویژه خوانش هایی که ابعاد پیامدی و مناسکی در آنها محوریت دارند) رخ می دهد از همان آغاز اسیر مقتضیات زندگی شهری است. از همین روست که دین تنها در شرایطی می تواند نقش تناقض آمیز خود در تقابل با مصرف گرایی را بازی کند که خود به مثابه یکی از میدان های حیات کلانشهری امکان مصرف گزینه ها و عناصر خود را فراهم آورد. چنین مصرفی حتی آنجا که در تقابل با مصرف گرایی قرار می گیرد 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، مبنا و چارچوب تمامی پدیدارهای زمان ماست و خود به نحوی جدایی ناپذیر با شهر و زندگی شهری پیوند خورده است. زندگی شهری به واسطه مقتضیات ویژه فضا- زمانی خود شکلی از چارچوب‌های 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 می‌نماید. در چنین شرایطی گرچه مقتضیات سخت میدان‌ها افراد و هویت‌یابی‌های ایشان را مقید می‌سازد اما چارچوب شناسایی و شناساندن "خویشتن" بیش از پیش با سبک‌هایی گره می‌خورد که با گذار مدرنیته از گذر قرن‌ها شخصی‌تر (و به همان اندازه کنترل شده‌تر) می‌گردند. 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 که گاه "غیر ضروری" نامیده می‌شوند پیوند دارد.

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 این رو 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 به جز مرزهای متناهی و تغییرپذیر مذکور آن را محدود نمی‌سازد. هرچند این محدودیت خود آغاز میل گسترده-تری به رهایی است و از این رو چرخه میل هرگز از عمل نمی‌ایستد. پیوند این چرخه با مکانیزم‌های 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 شرایطی که به نظر می‌رسد چارچوب‌های قطعیت‌بخش و تعمیم یافته مدرن قادر نیستند امنیت جهان سنت (در اینجا تنها به معنای شکلی از تقسیم بندی تاریخی که در تقابل با دوران زمانی مدرن قرار می‌گیرد؛ لازم به ذکر نیست که این واژه معانی عمیقتری نیز دارد) را به نظم کلانشهری بازگردانند، مصرف باز هم به ملجا و ماوایی برای زندگی روزمره پر از اضطراب بدل می‌گردد. با این حال مصرف آلت‌ناتیو‌هایی 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 به معنایی که پیشتر تذکر دادیم) دین به مثابه کلیتی تعمیم یافته، مدعای امنیت بخشی و هویت بخشی را در انحصار خود داشت. اغلب نظم‌های زندگی جمعی در دل دین بازتاب می‌یافتند و به واسطه 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. با این حال با تحول مدرنیته و آشکار شدن روزافزون ریسک‌های آن، مدعای از میان رفتن سپرهای اطمینان بخش سنت بیش از پیش با چالش مواجه شد. عده‌ای از بازگشت دین سخن گفتند و عده-ای از بقای آن در بطن زندگی مدرن؛ امری که حتی استفاده از واژه "بازگشت" را غیر ضروری 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 تنیده شدن در زندگی کلانشهری قصد فتح زمان (و نه ضرورتاً فضایی خاص از کلانشهر چندپاره) در قالب مهم‌ترین برش زمانی حیات مدرن، زندگی روزمره، را داشت.

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 "مصرف گرایی" قرار دارد. در واقع میتوان مصرف دینی یا مصرف مرتبط با دین را جایگزینی برای مصرف گرایی دانست. اما نکته اینجاست که امروزه دین در همان شرایطی به عمل میردازد که ایدئولوژی مصرف گرایی در فضایی مرکز زدوده اشاعه می‌یابد. به عبارت دیگر امروزه دین حتی در شکل نهادمند آن در دل فضای زندگی روزمره و در شرایط تکثیر زیست جهانها به محدود کردن و جهت دادن مصرف میردازد. دیدیم که زمانی پروتستانتیزم با اهمیت بخشیدن به کار، جهان مادی و کنشهای درون آن را مسیر اساسی دستیابی به امر قدسی تلقی کرد. اما حتی در این اوضاع، زندگی روزمره و مصرف به عنوان پدیده‌هایی اصیل اهمیت نداشتند. زندگی روزمره تنها به عنوان مسیر دستیابی به امر قدسی، شری لازم بود و مصرف امری مذموم تلقی میشد که میتواند ویژگی‌های مثبت تولید را نیز از آن بستاند. از این منظر زندگی روزمره تنها محملی بود برای دستیابی به وحدت و نه عرصه‌ای برای تجلی کثرت.

اما اکنون با گسترش و تحول مدرنیته در دل شهرهایی که خود منشا کثرت و چندپارگی زیست جهان هستند، در شرایطی که آزادی و فردگرایی مدرن همچنان زندگی روزمره را به عرصه خودنمایی مصرف به منظور کسب هویت و دستیابی به امنیت بدل می‌سازند، در

زمانه ای که ریسکهای مصنوع، محیط زندگی روزمره را به محملی برای بازاندیشی بدل کرده اند، دین گرچه آلترناتیو قدرتمندی برای مصرف و مصرفگرایی است و همچنان قادر است امنیت را به جهانی ببخشد که در آن حس ناامنی به واسطه شکست در پروژه بازاندیشی هر لحظه در کمین انسان مدرن است، اما به ناچار اقتضائات چنین وضعیتی را میپذیرد. دین برای امنیت بخشیدن به سوژه چندپاره زمانه مدرن، ماهیت این چندپارگی را میپذیرد و تکثیر زیست جهان به نوبه خود به عرصه دین نیز وارد میشود. تنها با پذیرش این تکثیر بی پایان است که دین همچنان به بقای خود در زمانه جدید ادامه میدهد. در واقع حتی در خصوص دین رسمی و سازمان یافته نیز دینداران از الگوی دوسرئویی تاکتیک در مقابل استراتژی برای مصرف نمادها و پدیدارهای دینی استفاده میکنند و بدین ترتیب دین نیز در فضایی چندپاره تکثیر میشود و مورد استفاده قرار میگیرد 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 فضاهاى شهری تجلی میابد، 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 را برای ارزش یافتن فضا-زمان زندگی روزمره فراهم ساخت تا انسانهای آزاد و رهای درون آن بتوانند با اتکا بر انواع مصارف به هویت یابی پردازند، همچنان جایگاه دستگاه های معنابخش کلان نظیر دین نیز هست که مدعی اند کارکرد معنابخشی و رهایی بخشی از خطر(که ذاتی جامعه و زندگی شهری است) را به تنها صورت ممکن به انجام میرسانند. اما این دستگاه ها نیز امروزه تنها در منطق جهان روزمره قابل درک هستند. منطقی که با سیالیت، پویایی، تفسیر پذیری و مصرف پذیری فردی شناخته میشود. این ویژگی ها 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 قابل مشاهده‌اند و نحوه دینداری دینداران را شکل می‌دهند. از این رو گرچه دین در تمامی اشکال آن به مثابه جایگزینی برای مصرف-گرایی خودنمایی میکند و داعیه دار کارکردی است که مصرف به انجام میرساند(هویت بخشی و امنیت بخشی) اما این نحوه تقابل نیز تنها در بستر زندگی روزمره و در دل انواع سبک های زندگی فردی و [نسبتاً] آزادانه امکان وجود و معنا می‌یابد. پیوند میان دین و

مصرف نه با اتخاذ نگره‌ای یکسان ساز که با شی‌واره کردن، یکدست نمودن و جستجوی همسازی و ثبات گره خورده است بلکه با اتکا بر نگره‌ای پویا، سیال و پذیرای تکرار، 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 تاکید بر مفاهیمی نظیر "سرشت" یا "بی‌زمان و مکان"، قدری محافظه کارانه به نظر میرسند باید در چارچوب افکار پیتز برگر درک کرد. یعنی همان کسی که با الهام از پدیدارشناسی و برساختگرایی اجتماعی، نقش مهمی در عطف توجه به زندگی روزمره به عنوان کانون ساخت معنا و هویت افراد دارد (رجوع کنید به: برگر و لاکمن، ۱۳۷۵).

کتاب‌نامه

- احمدی، بابک (۱۳۸۹). مدرنیته و اندیشه انتقادی. تهران: مرکز ادگار، اندرو و پیتز سمج‌ویک (۱۳۸۷). مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.
- اسمارت، نینیان (۱۳۸۸). تجربه دینی بشر. جلد ۱. مرتضی گودرزی. تهران: سمت
- استوری، جان (۱۳۸۶). مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه. حسین پاینده. تهران: آگه
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵). دین پژوهی. بهاء الدین خرمشاهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵-ب). مقدس و نامقدس. نصرالله زنگویی. تهران: سروش
- انگلیس، دیوید (۱۳۹۱). فرهنگ و زندگی روزمره، علیرضا مرادی، تهران: تیسرا.
- باندز، مایکل (۱۳۹۰). نظریه اجتماعی شهری: شهر، خود و جامعه. رحمت الله صدیق سروسستانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- برمن، مارشال (۱۳۸۹). تجربه مدرنیته. مراد فرهادپور. تهران: طرح نو
- بکفورد، جیمز آرتور (۱۳۸۸). دین در جامعه صنعتی پیشرفته. فاطمه گلابی. تهران: کویر
- بنت، اندی (۱۳۸۶). فرهنگ و زندگی روزمره، لیلا جو افشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- بندیکس، راینهارد (۱۳۸۲). سیمای فکری ماکس وبر. محمود رامبد. تهران: هرمس

۹۰ جامعه‌پژوهی فرهنگی، سال یازدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۹

تانکیس، فرن (۱۳۸۸). فضا، شهر و نظریه اجتماعی. حمیدرضا پارسی و آرزو افلاطونی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران

بودریار، ژان (۱۳۸۹). جامعه مصرفی. پیروز ایزدی. تهران: ثالث

ذکایی، محمد سعید و مریم امن پور (۱۳۹۲). درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران. تهران: تیسرا

سواج، مایک و آلن وارد (۱۳۸۰). جامعه شناسی شهری. تهران: سمت

سراج زاده، سید حسین (۱۳۸۴). چالش‌های دین و مدرنیته: مباحثی جامعه‌شناختی در دینداری و سکولار شدن. تهران: طرح نو

سعیدی، علی اصغر (۱۳۸۲). جامعه مصرفی جوانان. فصلنامه مطالعات جوانان. سال اول: شماره ۵

سوندرز، پیتر (۱۳۹۲). نظریه اجتماعی و مساله شهری. محمود شارع پور. تهران: تیسرا

شارع پور، محمود (۱۳۸۹). جامعه شناسی شهری. تهران: سمت

طالبی، ابوتراب و باقر طالبی دارابی (۱۳۹۲). «معنویت‌گرایی نوین به مثابه گفتمان»، فصل‌نامه علوم اجتماعی، شماره ۶۲: ۲۱۸-۲۵۶.

فاضلی، محمد (۱۳۸۲). مصرف و سبک زندگی. قم: صبح صادق

فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۲). فرهنگ و شهر. تهران: تیسرا

فکوهی، ناصر (۱۳۸۳). انسان شناسی شهری. تهران: نشر نی

فیالکوف، یانکل (۱۳۸۳). جامعه شناسی شهر. عبدالحسین نیک گهر. تهران: نشر آگاه

کرایب، یان (۱۳۸۱). نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس. عباس مخبر. تهران: آگاه

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷). پیامدهای مدرنیته. محسن ثلاثی. تهران: نشر مرکز

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید. ناصر موفقیان. تهران: نشر نی

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳). چکیده آثار آنتونی گیدنز، ویراستار فیلیپ کسل، تهران: ققنوس.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴). راه سوم. منوچهر صبوری. تهران: شیرازه

گیدنز، آنتونی (ب. ۱۳۸۴). چشم اندازه‌های جهانی، محمد رضا جلائی پور، تهران: طرح نو.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی، تهران: نشر نی.

گیلوش، گریم (۱۳۹۰). والتر بنیامین. در: الیوت، آنتونی و بریایان ترنر. برداشتهایی در نظریه اجتماعی معاصر. فرهنگ ارشاد. تهران: جامعه شناسان

گین، نیکلاس (۱۳۸۹). ماکس وبر و نظریه پست مدرن: جدال عقل و افسون. محمود مقدس. تهران: روزنه

وبر، ماکس (۱۳۷۳). اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری. عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

وبلن، تورستاین (۱۳۸۳). نظریه طبقه مرفه. 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 17-19 May 2001
- Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Bellah, Robert(1971). *Beyond belief*. NewYork: Harper and Row
- Berger, Peter(1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, Ny: Doubleday
- Bernard, Suzanne; Fink, bruce (2002). *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. State university of newyork press
- Certeau de, M. (1988) *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of CaliforniaPress.
- Durrschmidt, Jorg(2000). *Every day lives in the global city*. London and New York: Routledge
- Ekberg, Merryn(2007). *The Parameters of the Risk Society*. In *Current Sociology* . May 2007 , Vol. 55(3)
- Gardiner, Michael E. (2000): *Critiques of Everyday Life*. London and New York: Routledge
- Fornas , Johan & Goran Bolin (1995) . *Youth Culture in Late Modernity* . London : Sage
- 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 4:31
- Weininger , E , B . *Pierre Bourdieu in Social Class and Symbolic Violence* . in : wright,e,o (edr) : *Approaches to Class Analysis* . Cambridge University Press , 2005
- Wilska, Terhi-anna(2002) . *Me a Consumer? : Consumption , Identities and Life Style in Today* . *Annual Review of Sociology* . vol 2 .