



پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

دین و زندگی روزمره

محمد اسلم جوادی





دین و زندگی روزمره

دین و زندگی روزمره

پژوهشگر
محمداسلم جوادی



پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی

سرشناسه	: جoadی، محمداسلم، ۱۳۵۷-
عنوان و نام پدیدآور	: دین و زندگی روزمره / پدیدآور محمد اسلم جoadی
مشخصات نشر	: تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری	: ۳۳۲ص.
شابک	: ۵۳۰۰۰ ریال: ۵-۳۴-۵۸۱۸-۶۰۰-۹۷۸
موضوع	: دینداری
موضوع	: زندگی روزمره
شناسه افزوده	: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۹۰ ج۹/۵/ BP۲۱۶
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷/۴۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۲۵۷۱۷۶۲



دین و زندگی روزمره

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

پژوهشگر: محمد اسلم جoadی

ویراستار ادبی: سمیرا فتحعلی آشتیانی

شابک: ۵ - ۳۴ - ۵۸۱۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

نوبت چاپ: اول بهمن ۱۳۹۰

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۵۳۰۰۰ ریال

چاپخانه: طنین پاسارگاد

همه حقوق این اثر برای پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات محفوظ است.

در صورت تخلف پیگرد قانونی دارد.

نشانی: تهران، پایین‌تر از میدان ولیعصر (عج)، خیابان دمشق، شماره ۹، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

صندوق پستی ۶۴۷۴ - ۱۴۱۵۵ تلفن ۸۸۹۱۹۱۷۷ دورنگار ۸۸۹۳۰۷۶ Email: Nashr@ricac.ac.ir

فهرست مطالب

سخن ناشر	۱۱
پیش‌گفتار	۱۳

فصل اول - کلیات

مقدمه	۱۹
مفاهیم اصلی	۲۳
۱. دین	۲۳
۱.۱. دین؛ مقوله‌ای انتزاعی	۲۴
۱.۲. دین به‌مثابه آموزه‌های جاری در زندگی مؤمنان	۲۴
اسلام	۲۶
وجه اول	۲۶
وجه دوم	۲۷
اصول	۲۸
فروع	۲۸
جمع‌بندی	۳۲
۲. زندگی روزمره	۳۴

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره

مقدمه	۵۵
۱. نظریه هایدگر	۵۸
۱.۱. دازاین	۵۸
۱.۲. زندگی روزمره	۶۰
۱.۳. «در جهان هستن» دازاین	۶۲
۱.۴. بی‌اصالتی دازاین	۶۴
۱.۵. میان‌مایگی	۶۷
۲. نظریه مارکس	۷۰
۲.۱. پول	۷۱
۲.۱.۱. پول فراتر از ابزاری برای مبادله	۷۲
۲.۱.۲. کمی‌سازی امور	۷۵
۲.۲. نیازهای کاذب	۷۶
۲.۳. نوسازی (مدرنیزاسیون)	۸۳
۲.۳.۱. موج نوخواهی و تغییر	۸۴
۲.۳.۲. دگرذیسی ارزش‌ها	۹۲
۲.۳.۳. ازدست‌رفتن هاله تقدس	۹۱
۳. نظریه زیمل	۹۵
۳.۱. تجربه مدرنیته	۹۸
۳.۲. کلان‌شهر	۱۰۱
۳.۲.۱. سیطره روابط عقلانی و منطق حسابگرانه	۱۰۳
۳.۲.۲. نگرش دل‌زده و بی‌تفاوتی	۱۰۶
۳.۲.۳. مرگ سوژه یا تسلط روح عینی بر روح ذهنی	۱۰۹
۳.۳. نظام اقتصاد پولی	۱۱۲
۳.۳.۱. پول و نظام اقتصاد مبادله‌ای	۱۱۶
۳.۳.۲. پول به‌مثابه هدف و غایت	۱۱۸

۱۲۱	۳.۳.۳. خداگونگی پول در زندگی مدرن
۱۲۳	۳.۳.۴. پول و محاسبه‌گری انسان مدرن
۱۲۴	۳.۳.۵. غیرشخصی شدن روابط
۱۲۷	۳.۳.۶. رشد فردیت
۱۲۸	۳.۳.۷. هم‌سطح‌سازی امور و ارزش‌ها
۱۳۰	۳.۳.۸. شیء‌وارگی فرهنگ
۱۳۲	۳.۴. جریان مداوم تغییر در زندگی
۱۳۵	جمع‌بندی

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره

۱۴۳	مقدمه
۱۴۵	۱. مُد
۱۴۷	۱.۱. معنانشناسی
۱۴۹	۱.۲. مُد پدیدار ذهنی یا عینی
۱۵۰	۱.۳. مُد و هویت
۱۵۶	۱.۴. مُد و جوانان
۱۶۲	۱.۵. مُد و زنان
۱۶۶	۱.۶. مسابقه مُد
۱۷۰	۱.۷. قربانیان مُد
۱۷۲	جمع‌بندی
۱۷۳	۲. موسیقی
۱۷۴	۲.۱. قلمروهای موسیقی
۱۷۸	۲.۲. موسیقی و خرده‌فرهنگ
۱۸۴	۲.۲.۱. هیپی‌ها
۱۸۵	۲.۲.۲. پسران موتورسوار
۱۸۶	۲.۲.۳. تدی‌بوی‌ها

۱۸۸ نظریه آدورنو درباره موسیقی عامه‌پسند
۱۹۴ ۲.۴. موسیقی و جوانان
۲۰۳ ۳. مصرف
۲۰۵ ۳.۱. ایدئولوژی مصرف
۲۰۹ ۳.۲. خرید
۲۱۳ ۳.۳. مراکز خرید
۲۱۹ ۳.۳.۱. نگاه کردن به جای سخن گفتن
۲۲۰ ۳.۳.۲. خرید به‌مثابه تفریح و لذت
۲۲۰ ۳.۳.۳. هوس به جای نیاز
۲۲۱ ۳.۳.۴. فمینیزه شدن مراکز خرید
۲۲۲ ۳.۴. مصرف و خودشیفتگی
۲۲۵ ۳.۵. ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای
۲۲۷ ۳.۶. بدن به‌مثابه کالا
۲۳۰ ۴. تلویزیون و فیلم
۲۳۱ ۴.۱. تلویزیون به‌مثابه محراب سکولار
۲۳۶ ۴.۲. لذت بصری
۲۳۸ ۴.۲.۱. نظریازی
۲۴۰ ۴.۲.۲. انکشاف خودشیفتگی
۲۴۳ ۴.۲.۳. زن به‌مثابه ابژه نگاه مردانه
۲۴۴ ۴.۳. صنعت فرهنگ‌سازی
۲۴۶ ۴.۳.۱. یکسان‌سازی فرهنگ
۲۵۰ ۴.۳.۲. شبه فردیت
۲۵۲ ۴.۳.۳. دستکاری نیازها
۲۵۳ ۴.۳.۴. اوقات فراغت به‌مثابه اغوا
۲۵۶ ۴.۳.۵. جهان خارج به‌مثابه فیلم
۲۵۹ جمع‌بندی

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی

۲۶۷ مقدمه
۲۶۸ ۱. حیات دینی
۲۶۹ ۱.۱. اصول
۲۶۹ ۱.۱.۱. اصل توحید
۲۷۱ ۱.۱.۲. اصل اعتقاد به نبوت پیامبر اسلام حضرت محمد (ص)
۲۷۱ ۱.۱.۳. اصل باور به روز رستاخیز
۲۷۲ ۱.۲. فروع
۲۷۳ ۱.۲.۱. فروع به‌مثابه عرصه اصلی حیات دینی
۲۷۴ ۲. حیات دنیایی به‌مثابه حیات غیراصیل
۲۸۲ ۲.۱. آموزه‌های تشویقی
۲۸۲ ۲.۱.۱. سفارش به تقوا
۲۸۴ ۲.۱.۲. سفارش به انفاق و کمک مالی به دیگران
۲۸۶ ۲.۱.۳. سفارش به رسیدگی به فقرا و مستمندان
۲۸۸ ۲.۱.۴. سفارش به پیشی‌گرفتن در کار نیک
۲۹۰ ۲.۱.۵. مهمان‌نوازی و سخاوت
۲۹۰ ۲.۱.۶. سفارش به وفای به عهد
۲۹۱ ۲.۱.۷. سفارش به فروخوردن خشم و گذشت از خطای دیگران
۲۹۲ ۲.۱.۸. سفارش به تواضع و فروتنی
۲۹۳ ۲.۱.۹. سفارش به نیک‌رفتاری با یتیمان
۲۹۴ ۲.۱.۱۰. سفارش به اعتدال
۲۹۵ ۲.۱.۱۱. سفارش به وام و قرض دادن
۲۹۷ ۲.۱.۱۲. سفارش درباره همسایگان
۲۹۹ ۲.۱.۱۳. سفارش به خُلق نیکو
۳۰۰ ۲.۲. آموزه‌های تحذیری
۳۰۰ ۲.۲.۱. نهی از تعدی به اموال دیگران یا خوردن مال دیگران به ناحق

۳۰۱ نهی از رباخواری
۳۰۳ نهی از اسراف و تبذیر
۳۰۳ نهی از بدگمانی به دیگران
۳۰۴ نهی از دروغگویی
۳۰۵ نهی از غیبت
۳۰۵ نهی از بد رفتاری با دیگران
۳۰۶ پرهیز از هواپرستی و آرزوهای دور و دراز و دست‌نیافتنی
۳۰۶ نهی از ناسزاگویی به همدیگر
۳۰۷ نهی از زراندوزی
۳۰۹ جمع‌بندی

فصل پنجم - جمع‌بندی

۳۱۳ ۱. گونه‌های رابطه میان آموزه‌های دینی و امور روزمره
۳۱۴ ۱.۱. رابطه بی‌تفاوتی
۳۱۷ ۱.۲. ارتقای امور عرفی به امور قدسی
۳۲۲ ۱.۳. دستیابی به ارزش‌های قدسی از طریق امور عرفی
۳۲۶ منابع

سخن ناشر

«بی‌شک بالاترین و والاترین عنصری که در موجودیت هر جامعه دخالت اساسی دارد، فرهنگ آن جامعه است. اساساً فرهنگ هر جامعه، هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد و با انحراف فرهنگ، هرچند جامعه از بعدهای اقتصادی، سیاسی، صنعتی و نظامی قدرتمند و قوی باشد ولی پوچ و میان تهی است. اگر فرهنگ جامعه‌ای وابسته و مرتزق از فرهنگ غرب باشد، ناچار دیگر ابعاد آن جامعه به جانب مخالف گرایش پیدا می‌کند و بالاخره در آن مستهلک می‌شود و موجودیت خود را در تمام ابعاد از دست می‌دهد.» (امام خمینی (ره)، صحیفه نور، ج ۱۵: ۱۶)

رشد و توسعه اقتصادی یا سیاسی بدون توجه به ارزش‌های والای فرهنگی می‌تواند موجبات سستی و اعوجاج در اصول اعتقادی و ملی جامعه را فراهم آورد. پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات با انجام تحقیقات و پروژه‌های پژوهشی و نیز برگزاری نشست‌های علمی با اصحاب علم و فرهنگ و ارائه نتایج حاصل، در قالب «گزارش پژوهش» یا «کتاب»، تلاش خود را مصروف گسترش ارزش‌های اصیل فرهنگی می‌کند.

امید است با بهره‌گیری از توان علمی پژوهشگران، بتوان گام مؤثری در برنامه‌ریزی جامع توسعه کشور برداشت.

اثر حاضر، نتیجه پژوهشی است در موضوع «دین و زندگی روزمره» که به کوشش محمداسلم جوادی و با نظارت دکتر امیر نیک‌پی در پژوهشگاه انجام شده و در قالب کتاب در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد.

پیش‌گفتار

رابطه دین و زندگی روزمره رابطه میان دو متغیری است که به لحاظ تاریخی، در هم تنیده شده و از هم تفکیک‌ناپذیر است. دین ساحت قدسی و جان‌مایه‌ای است که به کالبد مادی حیات معنا و سرزندگی می‌بخشد.

دین ساحت مادی و فروافتاده حیات را استعلا می‌بخشد، بدان جهت می‌دهد و مانع گیر افتادن آن در برهوتی از بی‌معنایی و بیهودگی می‌گردد. دین ورطه ظلمانی حیات را روشن می‌کند، به آن فروغ می‌دهد و آن را از حد امری فرو بسته و بی‌مایه، که چرخه باطلی از گرفتاری‌های زنجیروار اما بیهوده را فعال نگه می‌دارد، به ساحت ملکوتی و متعال برمی‌کشد.

از سوی دیگر، زندگی روزمره نیز به آموزه‌های دینی امکان می‌دهد تا ظرفیت‌های نهفته خویش را آشکار سازد و برنامه‌ای را که برای نجات جهان، سوق دادن زندگی به سوی ارزش‌های پایدار جهان ملکوتی و استعلا بخشیدن انگیزه‌ها و سائق‌های حیات دارد، عملی نماید. زندگی روزمره به امر استعلایی امکان نزول می‌دهد و بدان رخصت

می‌دهد تا گوشه گوشه حیات را درنوردد، با دشواری‌ها و تنگناهای آن روبه‌رو شود و سرانجام با نور مشعشع و تابان خویش بر دشت تاریک آن پرتو افکند.

دین و زندگی روزمره مقوله‌ای پیچیده است که با دشواری‌هایی روبه‌روست که بر رابطه و پیوند آنها با یکدیگر تأثیر می‌گذارد. موضوع اصلی این تحقیق نیز راه یافتن به درون این دشواری‌ها و تنگناهاست.

اینکه چه دشواری‌ها و سختی‌هایی پیش روی حیات دینی و یا حضور دین در زندگی روزمره وجود دارد؟ زندگی روزمره چیست و عناصر اساسی آن کدام‌اند؟ مسیر محتمل پیش روی زندگی روزمره چه امکان‌هایی را فراروی دین می‌گشاید و چه گزینه‌ها و امکان‌هایی را از حیات دینی سلب می‌کند؟ آیا امکان دینی شدن زندگی روزمره و تأسیس جامعه‌ایمانی در کنار عناصر و مؤلفه‌های کنونی زندگی روزمره وجود دارد؟ یا اینکه زندگی روزمره تأسیس جامعه‌ایمانی را ناممکن کرده و هر امکانی را که به تجدید حیات و احیای آموزه‌های دینی منتهی می‌شود پیشاپیش سلب کرده است؟ از سوی دیگر، آموزه‌های دینی چه جامعه‌ایمانی را پیشنهاد می‌کند؟ عناصر و مؤلفه‌های حیات دینی چیست؟ دل‌مشغولی‌ها و دغدغه‌های بنیانی انسان مؤمن کدام‌اند و این دل‌مشغولی‌ها امروزه دستخوش چه تحولاتی شده‌اند؟

تا آنجا که به پژوهش حاضر مربوط می‌شود، سعی کرده‌ایم بسیاری از این پرسش‌ها را ضمنی یا صریح، طرح و بررسی کنیم، اما به جای یافتن پاسخ و راهکارهایی که آن پاسخ نهایی را برای ارتقا و بهبود جایگاه دین در زندگی روزمره عملیاتی سازد، تلاش نموده‌ایم که نقبی به درون زندگی روزمره بزنیم تا به درون ساختار و لایه‌های بنیادین زندگی روزمره رخنه کنیم.

تحقیق کنونی را می‌توانیم به نحوی توصیف درون‌بود از زندگی روزمره تلقی کنیم که در آن زندگی روزمره نه چون سوژه‌ای بیرونی باشد که از فراز قله و یا تپه‌ای به آن نگریده‌ایم، بلکه آن را به مثابه امری که در تجربه‌های حیات به ظهور رسیده و در لحظه

لحظه حیات جریان داشته، توصیف کنیم.

در این تحقیق عناصر زندگی روزمره را نه از بیرون که از درون موضوع مطرح کرده‌ایم و به جای آنکه سعی کنیم تصویری یکدست، همگن و ساده‌سازی شده از آن ارائه نماییم، هر عنصر را به مثابه مقوله‌ای مستقل که از منطق، ساختار و صورت‌بندی منحصر به فردی برخوردار است، جداگانه بررسی کرده‌ایم.

هدف اصلی تحقیق حاضر این بوده که مشکلات و موانع پیش روی حیات دینی در زندگی روزمره هرچه بیشتر در معرض دید قرار گیرد؛ زیرا تنها با درک اساسی مشکلات و موانع است که می‌توان به راه‌حل اساسی برای آنها دست یافت. بر این اساس، تحقیق کنونی حاوی هیچ راه‌حل بنیانی برای بهبود و ارتقای جایگاه دین در زندگی روزمره نیست، اما بر جهت‌گیری ذهنی‌ای تأکید دارد که بر اساس آن می‌توانیم تغییر اساسی در رابطه دین و زندگی روزمره دهیم؛ تغییری که برخلاف محدودیت‌ها و دشواری‌ها می‌تواند دین را به جوهر ازلی فرهنگ بدل نماید.

فصل اول

کلیات

مقدمه

دین و زندگی روزمره دو بخش مهمی از حیات اجتماعی را دربرمی‌گیرند؛ دین به‌مثابه اساسی‌ترین عنصر حیات اجتماعی که از دیرباز همزاد و همراه بشر بوده و زندگی روزمره به‌مثابه اصلی‌ترین عرصه و تجلی‌گاهی که دین، آموزه‌ها و نمودهایش در آن به ظهور می‌رسند.

زندگی روزمره هرچند حوزه به‌غایت گسترده‌ای است که فراتر از مرزهای دین قلمروهای وسیع دیگری را نیز در خود جای داده است، اما از آنجا که سطوح انضمامی دین، یعنی آن بخش از دین که در قالب رفتارها، کردارها و باورهای دینی تجلی پیدا می‌کند، تنها و تنها از مجرای زندگی روزمره می‌تواند محقق شود، رابطه دین و زندگی روزمره هم از منظر دل‌وایسی به آموزه‌ها و تعالیم دینی و هم از زاویه تحقیقاتی که مطالعه دین و پدیده‌های دینی را هدف قرار داده، بسیار با اهمیت است.

برای یک دیندار ارتدوکس در ابتدا ممکن است این سؤال اهمیت داشته باشد که نسبت دین با زندگی روزمره چیست؟ و از چه راهی می‌توان آموزه‌ها و تعالیم دینی را در عرصه‌های

مختلف دینی به ظهور رساند؟ آیا آنچه دینداران در زندگی روزانه خویش تجربه می‌کنند با آنچه دین و آموزه‌های آن، مردم و پیروان خود را به آن فرا می‌خوانند، مطابقت و همخوانی دارد؟ یا آنکه دینداری در تقابل با دشواری‌ها، پیچیدگی‌ها و تنگناهایی که در زندگی به وجود آمده، رفته رفته از صحنه تجربه‌های روزانه غایب گردیده و به امری نمادین و «بقایای امور گذشته»^۱ تغییر ماهیت و کارکرد می‌دهد؟ بدین ترتیب، برای یک دیندار ارتدوکس و سنتی که سنت‌های زندگی خویش را همواره آمیخته و درهم‌تنیده با آموزه‌ها و تعالیم دینی تجربه کرده، زندگی روزمره می‌تواند دل‌مشغولی‌های متضادی را فراهم آورد؛ دل‌مشغولی‌هایی که از یک‌سو به تعلق خاطر دینداران به لحاظ تجربه‌های روزانه دینداری برمی‌گردد و از سوی دیگر، نشئت گرفته از تعارض‌ها و تناقض‌هایی است که تغییرات مستمر عناصر و مسائل زندگی پیش روی دین و دینداری در دنیای همواره «اکنون» زندگی روزمره قرار می‌دهد.

اما مطالعه نسبت دین و زندگی روزمره برای محققان اجتماعی نیز اهمیت زیادی دارد. زندگی روزمره به‌مثابه یکی از مهم‌ترین عرصه‌های حیات اجتماعی بشر و دین به‌عنوان عنصری که در پس بسیاری از تحولات و رخداد‌های اجتماعی جا خوش کرده است، هرکدام اهمیت منحصر به فردی دارد. صرف نظر از اینکه یک محقق اجتماعی چقدر برای آموزه‌های مذهبی اهمیت و احترام قائل است، مطالعه رابطه میان دین و زندگی روزمره محقق را با بخشی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مسائل حیات اجتماعی روبه‌رو می‌کند.

از این لحاظ مسئله اساسی این است که دین چه نسبتی با زندگی روزمره دارد؟ و به بیان دقیق‌تر، دین و زندگی روزمره چه تأثیراتی بر یکدیگر دارند؟ این نکته اگر به درستی مطالعه شود، سر نخ بسیاری از پدیده‌ها و مسائل اجتماعی را در دسترس قرار می‌دهد و به محقق اجتماعی امکان می‌دهد تا منشأ و لایه‌های بنیادین بسیاری از بحران‌ها و معضلاتی را بررسی و تحلیل کند که از سطوح کلان اجتماعی تا خردترین سطح حیات جمعی منتشر و

1. The survival of the past

فصل اول - کلیات ■ ۲۱

پراکنده است. از این رو، محقق اجتماعی ممکن است بیش از پیروان ارتدوکس ادیان، برای مطالعه و شناخت دین، جایگاه و نسبت آن با زندگی روزمره اهمیت قائل شود؛ زیرا آنچه برای یک محقق اجتماعی اهمیت و اولویت دارد شناسایی و پیدا کردن پدیده‌ها و اموری است که تقدم وجودی بر سایر پدیده‌ها دارد و دسترسی به آنها زمینه را برای شناسایی و تبیین بسیاری از پدیده‌های دیگر فراهم می‌کند.

بدین ترتیب، انگشت نهادن بر دین و برگزیدن آن به مثابه موضوع تحقیق، تماس با یکی از پدیده‌هایی است که در بنیاد بسیاری از تحولات، کشمکش‌ها، تعارض‌ها و بحران‌های جامعه معاصر قرار دارد؛ زیرا با آنکه به تناسب بسترهای اجتماعی و فرهنگی، بخش‌های متفاوتی از زندگی روزمره را تحت پوشش قرار می‌دهد، اما در عین حال مواجهه آن با مسائل نوظهور در زندگی روزمره باعث شکل‌گیری مسائلی است که گاه کلیت حیات اجتماعی را فرا می‌گیرد.

پرداختن به دین و امر دینی پرداختن به مسئله ساده‌ای نیست. دین در بسیاری از جوامع بشری، به‌ویژه در جامعه ما، مصدر و کانونی است که بسیاری از مسائل تنها با ارجاع به آن مفهوم می‌باشد و این ویژگی جایگاهی به دین بخشیده که آن را از پدیده‌هایی که در سایر لایه‌های اجتماعی تجربه می‌شود، بسیار متمایز می‌کند.

در این تحقیق به دین از حیث رابطه آن با زندگی روزمره در دنیا و جامعه معاصر می‌پردازیم. غایت اصلی تحقیق در این زمینه چیزی نیست جز اکتشاف و یافتن منطقی که چونان جوهر درون‌بود، به زندگی روزمره شکل می‌بخشد و سمت و سوی آن را در نسبتی که با دین برقرار می‌کند مشخص می‌نماید. زندگی روزمره از این زاویه نه متغیر تابع است و نه متغیر مستقل، بلکه پدیداری است که بررسی ابعاد و عناصر آن تعیین می‌کند که تا چه حد در تعامل با دین تأثیر می‌پذیرد و تا چه حد دین و دینداری را دچار تغییر و دگرگونی می‌کند. این امر را پیشاپیش نمی‌توان تعیین کرد، اما آنچه قاطعانه می‌توان گفت این است که زندگی روزمره به تبع نوعی از تحولاتی که مدرنیته را امکان‌پذیر کرده دستخوش تغییر

بنیادین شده است و این تغییرات نحوه‌ای از دین‌ورزی را که متناسب با ساخت و الگوهای مألوف زندگی سستی سامان یافته بود، با بحران و تناقض‌های زیادی روبه‌رو نموده است. حال پرسش اساسی که از منظر دینداران و محققان اجتماعی اهمیت دارد این است که جایگاه دین در زندگی امروزی کجاست؟ زندگی امروزی چه تنگناها و دشواری‌هایی را پیش روی دین و متدینان قرار داده است؟ و سرانجام آیا دین می‌تواند بر این دشواری‌ها و پیچیدگی‌ها غالب شود و دوباره به جایگاه سستی خویش به‌منابه نهاد فراگیر اجتماعی برگردد؟

پرسش اخیر با آنکه به‌ویژه از نظر دینداران بسیار با اهمیت است، اما نه‌تنها پیشاپیش نمی‌توان پاسخ احتمالی برای آن در نظر گرفت، بلکه در پایان تحقیق نیز انتظار نداریم که بتوانیم به جمع‌بندی مشخصی در این زمینه برسیم. آنچه در تحقیق کنونی محور توجه و مطالعه قرار می‌گیرد و سرانجام قرار است که بدان دست یابیم، همان محورها و مسائلی است که به فهم و درک ما از زندگی روزمره و اتفاقات جاری در آن از جمله دینداری عمق می‌بخشد و از این رهگذر به ما امکان می‌دهد تا جایگاه دین در زندگی روزمره و مسائل و مشکلات پیش روی آن را شناسایی نماییم.

این تحقیق در ابتدا ماهیت تئوریک دارد و سعی می‌کند صورت‌بندی نظری را فراهم آورد که از درون آن بتوان به آشفتگی‌ها و نابسامانی‌های رویدادها و امور جاری در دنیای واقعی، نظم و انتظام بخشید. بنابراین همان‌گونه که در هر امر تئوریک دیگر این اتفاق می‌افتد، صورت‌بندی کنونی نیز بدون ساده‌سازی و برجسته کردن تعمدی پاره‌ای از عناصر و از نظر انداختن عناصر دیگر، امکان‌پذیر نیست. در عین حال تلاش می‌کنیم این کار صرفاً یک‌جانبه نباشد، بلکه بر منطقی استوار باشد که چپ‌نش و گزینش این عناصر بر مبنای آن موجه و مقبول جلوه کند. چنین پیامدی حتی اگر کار ما ناقص از آب درآید، باز هم به دلیل اینکه امکان نقدپذیری را فراهم می‌کند می‌تواند زمینه را برای صورت‌بندی دیگری از مسئله مهیا نماید.

مفاهیم اصلی

مفاهیمی که در این تحقیق به کار رفته دو دسته‌اند: نخست مفاهیمی که ما پیشاپیش ناگزیریم برای رفع سوء تفاهم معنی و مقصود خود را از به کارگیری آنها مشخص کنیم که مفهوم «دین» و «زندگی روزمره» از این دسته‌اند. دسته دوم مفاهیمی‌اند که بسامد آنها در تحقیق زیاد است و هر کدام از آنها قسمتی از تحقیق را پوشش می‌دهند. با آنکه ما با اتکای آنها عناصر و صورت‌بندی خود از مسئله را توضیح می‌دهیم، ترجیح می‌دهیم که این مفاهیم را در همان قسمت‌هایی که به کار رفته‌اند، شرح دهیم و معنا کنیم.

نکته اساسی که باید به آن توجه داشت اینکه بررسی دو مفهوم مهم «دین» و «زندگی روزمره» بر اساس طرحی نظری صورت می‌گیرد. طبیعی است که این نوع بررسی مفاهیم را آن‌گونه که در «فقه‌اللغه»^۱ معنا می‌یابند در نظر نمی‌گیرد، بلکه در عین وفاداری به معانی مرکزی، آنها را از قالب و ریخت لغوی بیرون می‌آورد و در بستر نظری موجود به طرح دلالت‌ها و معانی ممکن می‌پردازد. بنابراین نمی‌توان گفت که این مفاهیم بیرون از بافت نظری موجود، معانی دیگری به خود نمی‌گیرند و یا در این تحقیق همان معنایی مدنظر است که در جاهای دیگر نیز کاربرد دارد.

معانی در نظر گرفته‌شده برای این مفاهیم ناظر به کاربرد آنها در این تحقیق است و از این رو شاید معانی متمایز از سایر موارد کاربرد، به خود بگیرد. با این وصف، این معانی هیچ‌گاه به صورت دل‌خواهانه در برابر این مفاهیم قرار داده نشده‌اند، بلکه محدودیت‌ها و الزامات عرصه و قلمرو تحقیق ممکن است نحوه‌ای از نظام معنایی و دلالتی متمایز را بر آنها تحمیل نماید.

۱. دین

گذشته از اینکه چه تعریفی را می‌توانیم در نظر بگیریم، دین را می‌توان دست‌کم در دو سطح مطالعه کرد: دین؛ مقوله‌ای انتزاعی و دین به مثابه آموزه‌های جاری در زندگی مؤمنان.

۱.۱. دین؛ مقوله‌ای انتزاعی

دین به مثابه امری انتزاعی به آن وجهی از دین می‌گویند که در سپهری عام ظاهر می‌شود و همچون چتری گسترده تنوع، گوناگونی‌ها و سویه‌های ناشی از دین‌ورزی و رفتار دینداران در زیر آن محو و ناپدید می‌شود. در این سطح، منظور از دین مجموعه گزاره‌های عامی است که از سوی بانی و مؤسس دین، یک بار و برای همیشه، بیان می‌شود و تغییرات در شرایط زمانی و مکانی موجب تغییر و دگرگونی در آن نمی‌گردد. این سطح عام امری بی‌زمان و بی‌تاریخ است که محدودیت‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی بر آن تأثیری نمی‌گذارد و در هر حال ماهیت تغییرناپذیر خود را حفظ می‌کند.

در این سطح، دین مستقیم ناظر بر دین‌ورزی و رفتار مؤمنان نیست، بلکه به مثابه «امری فی‌نفسه»^۱ در نظر گرفته می‌شود. برای اینکه دین به مبنای رفتاری و اعتقادی مردمان بدل شود، لازم است که گزاره‌های فرعی‌تری از آن اشتقاق یابد و این گزاره‌ها سپس در قالب مضامین مشخص و انضمامی، تعیین و سوق‌دهی رفتار و کنش مؤمنان در قالب و الگوهای مشخص را به عهده بگیرند. دین به شکل امری انتزاعی موضوع در این تحقیق نیست؛ زیرا دین به این معنا نه با رفتارهای مؤمنان سروکار دارد و نه الزامات و محدودیت‌های فرهنگی، اجتماعی و تاریخی آن را دچار تغییر می‌کند.

۱.۲. دین به مثابه آموزه‌های جاری در زندگی مؤمنان

دین در سطحی دیگر به مثابه مقوله‌ای خرد در نظر گرفته می‌شود؛ مقوله‌ای که دیگر به عنوان «نظامی از باورها و عملکردهایی که از طریق آنها گروهی از آدم‌ها با مسائل غایی زندگی بشری کلنجار می‌روند» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۱) و «اعتقاد به هستی‌های روحانی» (همان: ۲۱) یا آن‌گونه که دورکیم تعریف کرده: «نظام یکپارچه‌ای از باورها و عملکردهای مرتبط به چیزهای مقدس» (همان: ۲۲) مدنظر نیست، بلکه پدیدار خردی است که به تعبیر شووتس در سطح «جهان حیاتی»^۲ آدم‌ها به صورت مداوم به تجربه درمی‌آید.

1. Thing in itself

2. Life world

فصل اول - کلیات ■ ۲۵

دین در این معنا خط ممتدی است که تجربه‌های روزانه آدم‌ها را به گزاره‌های عام و بنیادین که تنها و تنها به واسطه مؤسس یا مؤسسان دین بیان شده‌اند، متصل می‌کند و بدین ترتیب کارکرد دوگانه می‌یابد؛ از یک سو آموزه‌های عام و انتزاعی را تا سطح پدیده‌ها و رفتارهای خرد و انضمامی تنزل می‌دهد و از سوی دیگر، به امور جاری در زندگی عادی و متعارف ماهیت متفاوت و استعلایی می‌بخشد. آنچه در این تحقیق محور و مرکز توجه است و سعی می‌کنیم نسبت آن با زندگی روزمره را بررسی کنیم، دین به معنای دوم است. معنای دوم با معنای اول تفاوت بنیادین و اساسی دارد. فهرستی از وجوهی را که میان این دو دین تمایز ایجاد می‌کند برمی‌شماریم:

۱. دین در سطح عام، انتزاعی و ناظر به صورت‌بندی اصول و مبانی منظور نظر است، در حالی که دین در معنای دوم جزئی‌نگر و ناظر به رفتارهای دین‌ورزانه مؤمنان است.
۲. در سطح عام، دین ماهیت ثابت و تغییرناپذیری دارد، در حالی که در سطح دوم، دین همواره در حال انطباق و سازگاری خود با وضعیت‌ها و شرایط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی است.
۳. دین در معنای اول، به لحاظ دلالی و معنایی عام و به لحاظ گزاره‌ها محدود است، در حالی که دین دوم، به لحاظ گزاره‌ها متنوع و متکثر و به لحاظ دلالی محدود است.
۴. دین به معنای اول، با فرهنگ و اجتماع سروکار ندارد، اما در معنای دوم دو کارکرد متضاد به خود می‌گیرد که از یک سو، عینیت‌بخش و تنزل‌دهنده سطح استعلایی است و از سوی دیگر، به امور جاری، عادی و پیش‌یا افتاده صبغه استعلایی و الوهی می‌بخشد.
۵. با توجه به نکته قبل، دین به معنای عام، مستقیم قابل مطالعه جامعه‌شناسانه و اجتماعی نیست، در حالی که دین در سطح دوم می‌تواند همچون یک پدیدار اجتماعی به موضوعی برای مطالعه‌های علوم اجتماعی بدل شود.

آنچه بیان کردیم پاره‌ای از وجوه تمایز این دو نوع دین و به عبارت دقیق‌تر، دو سطحی از امر دینی را آشکار می‌کند، اما برای آنکه به فهم روشنی درباره تمایز این دو برسیم و امکان فهمِ نادرست را پیشاپیش منتفی کنیم، بهتر است اسلام را به‌مثابه دین، در قالب این دسته‌بندی بررسی کنیم.

اسلام

اسلام در نزد مسلمانان از دو نظر مورد توجه بوده است: نخست همان وجه عامی که ما آن را در قالب «دین به‌مثابه مقوله‌ای انتزاعی» بیان نمودیم؛ دوم وجهی که اسلام را به سطح خردتری تفکیک کرده و آن را ناظر به حوزه‌ها و عرصه‌هایی کرده که کاربرد دارد.

وجه اول

در وجه اول می‌توان به تعریفی اشاره کرد که امام علی^(ع) در «نهج البلاغه» به آن اشاره نموده است. حضرت علی^(ع) اسلام را تسلیم معنی کرده‌اند:

لانسین الاسلام نسبه لم ينسبها احد قبلي. الاسلام هو التسليم و التسليم هو اليقين و اليقين هو التصديق و التصديق هو الاقرار و الاقرار هو الاداء و الاداء هو العمل (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، حکمت ۱۲۵: ۶۲۵).

اسلام را چنان می‌شناسانم که پیش از من کسی آن‌گونه معرفی نکرده باشد. اسلام همان تسلیم در برابر خدا و تسلیم همان یقین داشتن و یقین اعتقاد راستین و باور راستین همان اقرار درست و اقرار درست انجام مسئولیت‌ها و انجام مسئولیت‌ها همان عمل کردن به احکام دین است.

این تعریف از اسلام در نظریه‌های علامه طباطبایی نیز مطرح شده است. او در تفسیر المیزان در ذیل آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»^۱ می‌گوید:

۱. آل عمران: ۱۹

فصل اول - کلیات ■ ۲۷

منظور از اسلام همان تسلیم در برابر حق است؛ حقی که جز اعتقادِ حق و عملِ حق نیست. به بیان دیگر، اسلام تسلیم در برابر بیانی صادر شده از مقام ربوبیت در زمینه معارف و احکام است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.ق. ج ۳: ۱۲۶).

وجه مشترک این دو تعریف این است که دین را به گزاره‌ای عام و فراتاریخی محدود می‌کند، بی‌آنکه هیچ اشتقاق و دسته‌بندی‌های سطح نازل‌تر را در آن مطرح نماید.

وجه دوم

در نگاهی دیگر اسلام در معنای انضمامی‌تر مدنظر قرار می‌گیرد؛ سطحی که عالمان دینی نیز آن را همچون جامعه‌شناسان به تبع حوزه‌ها و قلمرو کاربرد، به مجموعه‌های خردتر تقسیم می‌کنند. این دسته از عالمان ابتدا اسلام را به دو دسته معارف نظری و مناسک عملی تقسیم نموده و سپس هر کدام را باز به فروع و زیرشاخه‌های دیگری منشعب نموده‌اند. علامه کاشف‌الغطا به مثابه عالم برجسته دین در کتاب اصولنا دین را به دو مجموعه نظری و عملی تقسیم می‌کند:

«دین و مذهب مجموعه‌ای از علم و عمل می‌باشد. دین حقیقی همان اسلام است. ان الدین عند الله الاسلام» (کاشف‌الغطا، ۱۳۴۶: ۱۶۶ - ۱۶۵).

علمای معاصر نیز تقسیم‌بندی دین به معارف نظری و مناسک عملی را می‌پذیرند، اما وضوح بیشتری به آن می‌بخشند:

دین مجموعه‌ای است از معارف نظری و احکام عملی؛ احکام عملی دین هر سه قلمرو ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با خودش و ارتباط انسان با دیگران را دربر می‌گیرد، بنابراین شامل اخلاق و حقوق هم می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲۰).

در رویکرد دوم، شناساندن اسلام در حد گزاره‌ای عام کارساز نیست، بلکه باید تصویر روشن‌تر و واضح‌تری از آن ارائه کرد، تا آنجا که حد فاصل زندگی روزانه و سطوح انتزاعی و عام باید به گونه‌ای قابل درک گردد. برای این هدف، اسلام به دو دسته تقسیم می‌شود: اصول و فروع.

اصول

اصول به آن دسته از معارف نظری اطلاق می‌شود که مبانی عقاید اسلامی را تشکیل می‌دهد و باور و ایمان به آنها مایه تمایز یک مسلمان از سایر پیروان ادیان را فراهم می‌آورد. اصول، گزاره‌های عامی است که هرچند می‌تواند ابعاد و جلوه‌های عملی داشته باشد، ماهیتاً قلبی و اعتقادی است و به تعبیری از جنس «افعال قلبی» به شمار می‌آید. اصول در سلسله طولی باورها، ارزش‌ها و هنجارهای اسلام، پایه‌ای‌ترین سطح تلقی می‌شود که هرچند ممکن است درک یکسانی از آن در میان همه مسلمانان با تنوع و تکثر اعتقادی و مذهبی وجود نداشته باشد، اما صرف اعتقاد، حتی در حد معرفت عامه و ابتدایی می‌تواند باور به اصول اسلامی را در یک فرد به نمایش بگذارد و از این طریق او را از هویت و حقوق متمایزی برخوردار کند که ویژگی فرد مسلمان است (کاشف‌الغطا، ۱۳۴۶: ۱۶۶).

نظام اعتقادی و اصول دین اسلام حداقل از سه اصل عمده تشکیل شده است:

اصل توحید: یعنی اعتقاد و ایمان عمیق به وحدانیت آفریدگار انسان و جهان و اینکه جز خداوند هیچ آفریدگار دیگری وجود ندارد «لااله الا الله».

اصل نبوت: اعتقاد به نبوت پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) و اینکه او به حق فرستاده خداوند است و هر آنچه می‌گوید از جانب خداست «محمد رسول الله».

اصل معاد: ایمان به روز قیامت و رستاخیز؛ روزی که انسان‌ها باری دیگر زنده می‌گردند تا نتایج اعمال نیک و بدشان را مشاهده کنند. این اصل در قرآن با تعبیر «ایمان بالیوم الآخر» آمده است.

اعتقاد به این سه اصل میان «مسلمان» و «غیرمسلمان» تفاوت ایجاد می‌کند و به فرد عادی هویتی می‌بخشد که بر اساس آن می‌توان او را «مسلمان» نامید.

فروع

فروع همان مناسک عملی اسلام است که به آن «احکام عملی اسلام» نیز می‌گویند. هر فرد مسلمان بعد از پذیرش اصول دین ملزم است که فروع دین را در زندگی فردی و

فصل اول - کلیات ■ ۲۹

اجتماعی خویش رعایت نماید. فروع، همان گونه که پیش از این گفتیم، زیرمجموعه اصول است و سطح انتزاعی اصول را به سطح انضمامی حیات وصل می کند. فروع و یا احکام عملی اسلام از نظر قلمرو به سه قسمت عمده تقسیم می شود:

۱. عبادت‌ها

مهم ترین بخش از مناسک عملی هر دین مناسک عبادی آن است. عبادت‌ها مجموعه‌ای از احکامی است که در زمینه ارتباط انسان با خدا وارد شده و رابطه خداوند با انسان را تنظیم می کند. عبادات از آن رو مهم ترین مناسک به شمار می آید که در پی انجام آنها، رابطه انسان با خداوند ارتقا می یابد. ماهیت و اهمیت مناسک عبادی را از این بیان و شرح حضرت علی^(ع) می توان به خوبی فهمید. حضرت علی^(ع) درباره نماز به عنوان یکی از مهم ترین مناسک عبادی می فرماید:

مردم! (خواندن و اقامه) نماز را بر عهده گیرید و آن را حفظ کنید، زیاد نماز بخوانید و با نماز خود را به خدا نزدیک کنید. نماز دستوری است که در وقت‌های خاص بر مؤمنان واجب گردیده است. آیا به پاسخ دوزخیان گوش فرا نمی دهید آن هنگام که از آنها پرسیدند: «چه چیز شما را به دوزخ کشانده است؟» گفتند: «ما از نماز گزاران نبودیم» همانا نماز گناهان را چونان برگ‌های پاییزی فرو می ریزد و غل و زنجیر گناهان را از گردن‌ها می گشاید. پیامبر اسلام^(ص) نماز را به چشمه آب گرمی که بر در سرای مردی جریان داشته باشد تشبیه کرد، اگر روزی پنج بار خود را در آن شست و شو دهد، هرگز چرک و آلودگی در بدن او نماند (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۹: ۲۹۹).

هدف از احکام عبادی نزدیک شدن به خداوند و جلب رضایت اوست و این هدف صرفاً از طریق تقوا که آن هم با انجام مناسک عملی حاصل می شود، به دست می آید. اسلام به مثابه دین الهی، در مقایسه با سایر ادیان دارای گسترده ترین مناسک عبادی است. هر فرد مسلمان ملزم است تا در ۲۴ ساعت دست کم پنج بار در برابر آفریدگار خویش بایستد و

نماز بخواند و با او سخن بگوید و در برابر شکوه و جلال او سر بر خاک بسایند. در سال حداقل یک ماه قمری را پیوسته روزه بگیرد و از هر نوع جلوه و مظاهر ارزش‌های مادی دل بریده و دنیای آلوده مادی خویش را بیالاید.

۲. اخلاقیات

اخلاقیات به مجموعه گزاره‌هایی می‌گویند که در حوزه فضیلت‌ها و رذیلت‌ها، مجموعه خصایل فردی و اجتماعی که از نظر اسلام ممدوح و پسندیده‌اند وارد شده است. عالمان اخلاق هدف از اخلاقیات را رسیدن به کمال و سعادت انسانی تعریف کرده‌اند و گزاره‌های اخلاقی اگر در عمل پیاده شوند «انسان کامل»، یا آیدیال تاپیی را که خداوند از انسان می‌خواهد بر روی زمین نشان دهد، به وجود می‌آورد. اخلاق اسلامی دو حوزه دارد: فردی و اجتماعی. در حوزه فردی اخلاق اسلامی کمال فردی را مدنظر دارد و در حوزه اجتماعی ناظر به رفتار و تعاملات اجتماعی انسان‌هاست که مشخصاً بهبودی شرایط و ارزش‌های اجتماعی را هدف قرار داده است.

احکام اسلامی در زمینه اخلاق اجتماعی، بیشتر بر حفظ آداب، رسوم و رعایت حقوق اجتماعی متقابل افراد و گروه‌های انسانی در درون جوامع اهتمام می‌ورزد و مخاطبان خویش را به سوی هم‌زیستی سالم، عاری از ظلم، نابرابری و مفاسد اجتماعی توصیه و ترغیب می‌کند. در اسلام یکی از اساسی‌ترین و ظایف افراد در درون جامعه امر به معروف و نهی از منکر است؛ به این معنی که افراد هر کدام در قبال بهبودی وضعیت اجتماعی مسئول هستند، بنابراین هر فرد در حد توان خویش نه تنها باید امور، آداب، سنن و حقوق اجتماعی را رعایت کند، بلکه دیگران را نیز از تخلف، انحراف و سرپیچی در مسائل اجتماعی بازدارد و به سوی نیکی و نیکویی فراخواند. برای مثال حضرت علی^(ع) تحت عنوان «صفات یادکنندگان خدا» در نهج‌البلاغه به پاره‌ای از این مسائل می‌پردازند:

همانا مردمی هستند که ذکر خدا را به جای دنیا برگزیدند که هیچ تجارتی یا خرید و فروشی، آنها را از یاد خدا باز نمی‌دارد. با یاد خدا روزگار می‌گذرانند و

فصل اول - کلیات ■ ۳۱

غافلان را با هشدارهای خود، از کیفرهای الهی می‌ترسانند، به عدالت فرمان می‌دهند و خود عدالت‌گسترند، از بدی‌ها نهی می‌کنند و خود از آنها پرهیز دارند. با اینکه در در دنیا زندگی می‌کنند گویا آن را رها کرده به آخرت پیوسته‌اند. سرای دیگر را مشاهده کرده، گویا از مسائل پنهان برزخیان و مدت طولانی اقامتشان آگاهی دارند و گویا قیامت وعده‌های خود را برای آنان تحقق بخشیده است. آنان پرده‌ها (پرده‌های آن جهان) را برای مردم دنیا برداشته‌اند، می‌بینند آنچه مردم نمی‌نگرند و می‌شنوند آنچه مردم نمی‌شنوند... آنان نشانه‌های هدایت و چراغ‌های روشنگر تاریکی‌ها می‌باشند. فرشتگان آنان را در میان گرفته و آرامش بر آنها می‌بارند، درهای آسمان به رویشان گشوده و مقام ارزشمندی برای آنان آماده کرده‌اند؛ مقامی که خداوند با نظر رحمت به آن می‌نگرد و از تلاش آنها خشنود و منزلت آنها را می‌ستاید (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۲: ۳۲۴ - ۳۲۲).

۳. معامله‌ها

منظور از معامله در اینجا معامله‌های اقتصادی نیست، بلکه هر نوع تعامل و کش متقابل انسان‌هاست که در زمینه اجتماع صورت می‌گیرد. احکام در زمینه معامله‌ها، در این معنا، همه حوزه‌های اجتماع: سیاست، فرهنگ، اقتصاد و... را دربرمی‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۴۵ - ۴۴).

مقصود از معامله‌ها مجموعه‌ای از احکام حقوقی است که در زمینه تنظیم روابط فرد با اجتماع یا روابط فرد با فرد وارد شده است. احکام در زمینه معاملات یا نظام حقوقی اسلام، همانند سایر نظام‌های حقوقی، معطوف به تنظیم روابط اجتماعی انسان‌هاست و هدف آن نیز تأمین مصالح و منافع اجتماعی است. دانشی که بررسی موضوعات مربوط به این حوزه را به عهده دارد علم «فقه» است. پاره‌ای از عالمان اسلامی این بخش را مهم‌ترین بخش مسائل فقهی می‌دانند.

شیخ انصاری یکی از فقهای برجسته شیعیان که کتاب‌هایش بیش از یک قرن است در

حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود، کل کتاب فقهی‌اش، مکاسب، را به مسائل معاملاتی اختصاص داده و به هیچ کدام از موضوعات مربوط به عبادات و اخلاقیات، به جز به صورت استطرادی نپرداخته است. معاملات به معنای اعم از آنجا که با کل پیکره جامعه و زندگی اجتماعی ربط پیدا می‌کند، مماس‌ترین سطح آموزه‌های اسلامی با زندگی روزمره به شمار می‌آید؛ زیرا تغییرات و تحولات در سطح زندگی روزمره نخستین بار با تعارض‌ها و دشواری‌هایی که در سطح «معاملات» به مفهوم اسلامی آن ایجاد می‌کند، خود را در سطح دینداری نشان می‌دهد. به همین دلیل فقیهان دینی در کتاب‌ها و رساله‌های عملی خود در کنار توجه به ابعادی از تعاملات اجتماعی که پیشاپیش آن را دریافته و احکام آنها را استخراج نموده‌اند، بخشی تحت عنوان مسائل «مستحدثه» دارند که در آن بخش، مسائلی را که از نظر آنها سابقه‌ای در مسائل فقهی پیش از این ندارند، بررسی کرده و احکامی متناسب با آنها را بیان می‌کنند.

نکته مهمی که در اینجا باید به آن توجه کرد این است که گزاره‌های ثانویه یا احکام مربوط به فروع، لزوماً فقط در یکی از این تقسیم‌بندی‌ها قرار نمی‌گیرد، بلکه موارد زیادی می‌توان یافت که یک حکم در عین اینکه معطوف به هدف عبادی است دارای هدف اجتماعی و اخلاقی نیز هست. بنابراین یک گزاره مرتبط با فروع دینی را گاهی می‌توان هم مرتبط به قلمرو اخلاق دانست و هم مرتبط به معاملات.

جمع‌بندی

آنچه بیان کردیم صرفاً به منظور ارائه تصویر اجمالی از دو نگاه متفاوتی بود که به اسلام وجود دارد. در نگاه اول، نگاه جوهری و فی‌نفسه به اسلام وجود دارد و براساس آن، اسلام به گونه‌ای تعریف و بیان می‌شود که نسبتی با رفتارها و اعمال و مناسک پیروان ادیان ندارد. بر اساس این نگاه، به اجمال می‌توان گفت که اسلام چیست، اما نمی‌توان شرح و توضیح داد که چه ربطی با تجربه‌های زیسته آدم‌ها و زندگی روزانه دارد.

فصل اول - کلیات ■ ۳۳

اما اسلام در نگاه دوم، ربطی تام با اعمال و مناسک مکلفان یا پیروان اسلام دارد. طبق آن می‌توان گفت که اسلام چگونگی انسان‌ها ارتباط می‌یابد و چه ساحت‌های آن در معرض بیشترین دشواری‌ها و چالش‌های ناشی از دگرگونی‌های مستمر زندگی روزمره قرار دارد.

آنچه به عنوان دین در این تحقیق و نسبت آن با زندگی روزمره بررسی می‌شود، اسلام به معنای دوم است، آن هم نه اصول دین، بلکه فروع دین، به‌ویژه عناصر مهمی که در حوزه اخلاق و معاملات با زندگی روزمره درگیری پیدا می‌کند. این سطح از اسلام را می‌توان اجتماعی‌ترین سطح آن نیز تلقی کرد؛ یعنی آن سطحی که در برابر سطح انتزاعی، در زندگی انضمامی آدم‌ها جریان می‌یابد و با تجربیاتی که روزانه آنها در کنش‌ها، تعاملات و رفتارهای خویش با آن سروکار دارند، تماس می‌شود.

دین در سطح دوم، هرچند برای آن است که به حیات روزانه انسانی صبغه الهی بخشد، اما در عمل به دلیل رویارویی و مواجهه با عناصر و سایر مؤلفه‌های حیات اجتماعی، به بخشی از حیات اجتماعی بدل می‌شود. دین جوهر رفتارهای حیات روزانه را فراهم می‌آورد و فرهنگ و سنت‌های اجتماعی قالب و فرم آن را مهیا می‌سازد. آمیزه‌ای از محتوا و فرم است که دین در معنای دوم را در سرزنده‌ترین بخش حیات اجتماعی؛ یعنی حیات روزانه، به جریان می‌اندازد، بنابراین این سطح بیشترین سطح تماس را با حیات عملی انسان‌ها دارد و هر روز و هر لحظه با زندگی فردی و جمعی انسان‌ها درگیر می‌شود و پا به پای تحولات و دگرگونی‌های آن دستخوش بحران، تغییر و دگرگونی می‌شود.

در بحث از نسبت دین با زندگی روزمره این پرسش مطرح می‌شود که نسبت اسلام، به معنای دوم، با زندگی کنونی ما چیست؟ تقدیر و سرنوشت آموزه‌ها و دغدغه‌های دینی در رویارویی با تحولات، پیچیدگی‌ها و دگرگونی‌های مستمر حیات روزانه چه می‌شود؟ دین‌ورزی به کدام سو می‌رود؟ دینداران کجا قرار می‌گیرند و قبض و بسط حیات انسانی تا چه حد به نفع یا ضرر دین و دین‌ورزی به معنای دوم تمام می‌شود؟ متغیرهای اجتماعی

از قبیل سبک زندگی، مصرف‌گرایی، پول و روابط انسانی چه تبعاتی برای دینداری در ابعاد و سویه‌های مختلف دارد؟

۲. زندگی روزمره

من صاحب چیزی نیستم مگر امر روزمره که هرگز نمی‌توانم از آن جدایم ساخت. رمز و راز ناگشوده باقی می‌ماند یا از دست می‌گریزد یا در همین جا مأمن می‌گزیند، جایی که در آن هر چیز آن چنان که رخ می‌دهد، رخ می‌دهد (به نقل از گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۳).

زندگی روزمره دو سویه متفاوت دارد: سویه اول چهره‌ای از زندگی روزمره را برای ما ترسیم می‌کند که ملموس، پیش‌پا افتاده و بدیهی انگاشته شده است. این سویه، زندگی روزمره را همان‌گونه که از نامش پیداست، به‌مثابه «حاصل جمع جنبه‌های مشترک حیات انسانی که به صورت روزانه زیست می‌شود» (Wikipedia) تعریف می‌کند. وجه اساسی که در این سویه از زندگی روزمره وجود دارد، سادگی، بساطت و در عین حال فرار بودن آن است. به تعبیر موریس بلانشات^۱ «صرف نظر از سایر جنبه‌های آن، خصلت اساسی روزمره این است که فرار است و نمی‌شود آن را به چنگ آورد» (Blanchot, 1987:14). زندگی روزمره قلمرو فراری است که:

ما نمی‌توانیم به آن کمکی بکنیم، بلکه آن را از دست می‌دهیم اگر بخواهیم آن را از طریق دانش به فهم درآوریم؛ زیرا زندگی روزمره به قلمرویی مربوط می‌شود که تاکنون شناختی از آن به وجود نیامده است (Blanchot, 1987:15).

روزمرگی در این سویه، سایه سنگین خود را بر آن نحوه‌ای از زیستن که زندگی روزمره نام گرفته است تحمیل می‌کند. از این زاویه زندگی روزمره به بیشترین کشش‌های مکرر انجام یافته، الگوهایی تجربه‌شده، قواعدی رعایت شده، مکان‌های زیسته شده و مجموعه‌ای از کردارها و مسائلی اطلاق می‌شود که زندگی روزانه در قالب آنها محقق می‌شود (Highmore, 2002: 1).

1. Blanchot

فصل اول - کلیات ■ ۳۵

مایک فیدرستون نیز عقیده دارد که هرچند زندگی روزمره منبع غنی و سرزنده‌ای است که به همه تلاش‌های نظری و عملی ما حیات و جان می‌بخشد و هر نوع مفهوم‌پردازی، تعاریف و روایت ما درباره زندگی و امر واقع از آن الهام می‌گیرد، اما ورود به این حیطه همراه با این مخاطره‌جویی است که آنچه فرار است و در برابر کاربرد مقوله‌های عقلانی مقاومت می‌کند به دام مفاهیم و مفصل‌بندی‌های نظری بیندازیم؛ کاری که به سادگی شدنی نیست. از این رو، عقیده دارد که زندگی روزمره را نمی‌توان دقیق تعریف کرد، بلکه باید درصدد فهم آن به مثابه فرایند بود (فیدرستون، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۲).

... زندگی روزمره زیست - جهانی^۱ است که مهیاگر زمینه‌ای غایی است که تمامی مفهوم‌پردازی‌ها و تعاریف و روایت‌های ما از آن سرچشمه می‌گیرد. این امر همزمان از منظر اشکال به لحاظ تخصصی قوام‌یافته دانش که آن را به فراموشی سپرده‌اند، به نظر مقوله پس‌مانده‌ای جلوه می‌کند که می‌توان تمامی تکه‌ها و خردده‌های آزارنده‌ای را که در تفکر قاعده‌مند جای نمی‌گیرند، به درون آن پس افکند. در واقع، همان‌طور که مفسران بی‌درنگ به آن اشاره می‌کنند، ورود مخاطره‌آمیز به این میدان، یعنی به اکتشاف جنبه‌ای از زندگی پرداختن که خصیصه‌های محوری آن، آشکارا فاقد روش‌مندی هستند و خاصه در برابر کاربست مقوله‌های عقلانی به آنها مقاومت می‌کنند (فیدرستون، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۱).

این سویه زندگی روزمره نخستین شکل و ملموس‌ترین سطح زندگی ماست؛ زیرا هر فرد از درون زندگی روزمره پا به دنیا می‌گذارد و به میانجی زندگی روزمره با قواعد امور، الگوهای رفتاری و سبک‌های زندگی آشنا می‌شود. زندگی روزمره تنهاترین پیوند آدمی با زندگی است و تنها از طریق آن است که مفهوم «زیستن» به تجربه‌ای قابل درک بدل می‌شود. آنچه آشکارا زندگی را از امور پنداری و موهوم جدا کرده و به هیئت امری تجربی و عینیت‌یافته بدل می‌کند، زندگی روزمره است.

در زندگی روزمره هیچ امر کلی و انتزاعی یافت نمی‌شود. زندگی روزمره واقعی‌ترین و

تنها شکلی از زندگی است که خصلت تجربی و انضمامی دارد. هر امر کلی در زندگی روزمره به امور جزئی تجزیه می‌شود و به مدد امر جزئی است که از حضور تجربی برخوردار می‌شود. اموری که روزانه ما با آن سروکار داریم باید همگی از تعیین و تشخیص برخوردار باشند. هیچ امر موهوم و پنداشته‌شده‌ای نمی‌تواند ما را به کنش و فعالیت وادارد، جز اینکه خود نیز در دنیای اوهام و تخیل زندگی نماییم. متعلق فعالیت ما باید امور صریح، روشن و خالی از ابهام باشد، لااقل در سطحی که با آن در تماس هستیم آن چنان از صراحت و تعیین برخوردار باشد که حس واقعیت‌گرایی ما را به خوبی اشباع نماید. به تعبیر باختین، زندگی روزمره جهانی است که:

... در آن کنش و کردار عملاً جریان می‌یابد و به انجام می‌رسد. جهانی یکتا و منحصر به فرد است که به شیوه‌ای انضمامی تجربه می‌شود. این جهان، جهانی است که دیده می‌شود و شنیده می‌شود و لمس می‌شود و به اندیشه درمی‌آید. این جهان، جهانی است که در تمامیتش آهنگ عاطفی - ارادی اعتبار تصدیق‌شده ارزش‌ها در آن طنین می‌افکند. یکتایی منحصر به فرد این جهان برای فعلیت را وقوف من به مشارکت منحصر به فردم در این جهان، یعنی پناه نگرفتن من در آن تضمین می‌کند. از آنجا که من از درون خودم، در قالب کنش‌های انجام‌شدنی یا اعمالی همچون افعال دیدن و اندیشیدن و کارهای عملی صادر می‌کنم با جهان روبه‌رو می‌شوم (Bakhtin, 1993: 56-57، به نقل از گاردینر، ۱۳۸۱: ۴۲).

و یا به تعبیر زیبای میکائیل هالکویست^۱ که شارح آرای میخائیل باختین است، زندگی روزمره از این لحاظ «گدازه رخدادها» است، عرصه‌ای که رخدادها با کیفیت ناب، به صورت بلاواسطه و عریان در آن ظاهر می‌شوند و همه چیز در قالب ویژگی محض زندگی ناب تجربه می‌شود، قبل از آنکه مواد گداخته چنان تجربه‌ای به سردی گراید و در قالب تئوری‌ها یا شرح‌هایی از آنچه رخ داده است سخت و منجمد شود. زندگی روزمره همان جایی است که خصوصیت منحصر به فرد اعمال و کنش‌های روزمره ما و حقیقتاً خود

1. Michael Holquist

نفسانیت ما در آن برساخته می‌شود (گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۳-۳۲)؛ زیرا همان‌گونه که باختین گفته است، زندگی روزمره همان «واقعیت شاخص»^۱ است، یعنی جایی که:

ما خلق می‌کنیم و می‌شناسیم و تأمل می‌کنیم و زندگی خود را سپری می‌کنیم
و می‌میریم - جهانی که در آن کنش‌های فعالیت ما^۲ عینیت می‌یابند و جهانی که در
آن این کنش‌ها عملاً جریان می‌یابند و یک‌بار و فقط یک‌بار عملاً به انجام می‌رسند
(Bakhtin, 1993: 2، به نقل از گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۷).

آنچه بیان کردیم سوبیه‌ای از زندگی روزمره را برای ما کشف می‌کند که تقدم هستی‌شناختی دارد و پیش از آنکه حرارت و سیالیت آن در قالب هر تأملی نظری سرد و منجمد گردد، رخدادها با کیفیت ناب خویش ظاهر می‌شوند و به تجربه درمی‌آیند. به همین دلیل پاره‌ای از متفکران و محققان از جمله سوررئالیست‌ها، تا حدی گنورگ زیمل و به‌خصوص میخائیل باختین، متفکر روسی، با اشاره به اولویت همین ویژگی به ظاهر ساخت‌نیافته و کیفیت ناب آن، هر مفصل‌بندی نظری را نوعی کرخت کردن زندگی روزمره و تحمیل کردن قالب‌های خشک و از پیش تعیین شده بر ماهیت سیال، دائماً جنبنده و در حرکت آن تلقی می‌کنند. هرچند آنها صریح بیان نکرده‌اند، اما از نظر آنها درک زندگی روزمره تنها با ایجاد نوعی رابطه وجودی و اگزیستانسیال^۳ امکان‌پذیر است.

بنابراین «زندگی باید به‌مثابه مجموعه مداومی از کنش‌های واحد فهمیده شود و هر کنش یا «رخداد» می‌بایست برحسب مضمون خود به‌عنوان «داده تجربی و محسوس» درک شود» (Bakhtin, 1993: 4) به نقل از گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۷. برای درک زندگی روزمره باید به درون رخدادهای آن رخنه کرد و درک خویش از محتوا و مضمون جاری در آن را باید با یک حیثیت زیسته و تجربه‌شده و حیثیت ماقبل تأملی همراه کرد. باید زندگی روزمره را، به گفته بوردیو، به امر ذائقه‌ای^۴ بدل نمود؛ امری که با ذره ذره وجود ما ارتباط برقرار می‌کند و

1. Paramount reality
2. Acts of our activity
3. Existential
4. A matter of taste

همچون احساسی جوشیده از درون همه چشم، گوش و مجاری حسی ما را فرا می‌گیرد. از نظر باختین تجربه تاریخی تفکر انتزاعی درباره زندگی روزمره، در غرب، چندان تجربه خوبی نبوده است، زیرا در تجربه تاریخی خود نتوانسته است این همه سرزندگی، نشاط، تازگی و فوران رخدادها در زندگی روزمره را منعکس نماید. به گفته گاردینر:

باختین متذکر شده است که تاریخ تفکر غربی در زمان‌هایی با دیدگاه‌هایی نشان خورده است که اعتبار تجربه جسمانی و زنده را به نفع برساخته‌های نظری غامض و مبهم رد کرده‌اند. افلاطون‌گرایی مثال ازلی این دیدگاه است. به هر تقدیر، از نظر باختین صور تفکر مدرن‌اند که به سیستماتیک‌ترین شیوه آنچه را او «بودن به‌عنوان رخداد»^۱ یعنی بودن یا وجودی که تجربه در حال استمرار زنده آن را برساخته است - می‌نامد از شناخت انتزاعی جدا ساخته است تا دومی را امتیاز بخشد.

از نظر باختین خواست، فراتر رفتن از زندگی روزمره با توسل به انتزاعات نظری «خصلت ویژه ایام مدرن است و می‌توان گفت خصلت انحصاری قرون نوزدهم و بیستم» (1993:83). عقل‌گرایی علمی، تبدیل «بودن - به‌عنوان - رخداد» را به مجموعه‌ای از انتزاعات عام‌گرایانه تشویق می‌کند، عملی که با از میان بردن توان‌های رشد و تحول مستمر، وجود را از صیورت جدا می‌سازد.

به‌طور کلی آنچه باختین «تفکر نظری استلالی» می‌نامد خصوصیت محسوس و ملموس رخداد زنده را از میان می‌برد و «شکافی اساسی میان محتوا یا معنای کنش/فعالیت داده شده، و فعلیت تاریخی هستی آن» به وجود می‌آورد (1993:2).

یعنی زمانی که نظام‌های نظری بزرگ از زیست-جهان جدا می‌شوند به نمایندگی آن تبدیل می‌شوند و مطابق قواعد درونی خود عمل و جهان تجربی کنش و آگاهی عملی را دور می‌زنند (گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۸).

ویژگی‌های بنیادینی که براساس این تحلیل برای زندگی روزمره می‌توان برشمرد،

عبارت‌اند از:

۱. زندگی روزمره تمایل به یکنواختی و تکرار دارد. باورها تا جایی قاعده‌مند و دارای استحکام‌اند که کمتر مورد شک و تردید قرار می‌گیرند.
۲. زندگی روزمره بر قاعدهٔ بدهی و عادت‌واره‌ها مبتنی است و از این رو از خاصیت آنی و غیرتأملی برخوردار است.
۳. زندگی روزمره ظاهر غیرفردی دارد و حضور در فعالیت‌های روزمره، خودانگیخته، بیرونی یا در قلمروهای نهادی صورت می‌گیرد.
۴. بنیاد تفکر روزمره عقل سلیم است؛ از این رو، تفکر روزمره ترکیبی، ناهمگن و التقاطی است، نه مانند تفکر علمی و فلسفی مبتنی بر تأملات علمی (احمدی، ۱۳۸۵: ۹۹).

مسئلهٔ اساسی این است که وقتی تفکر انتزاعی با امر واقع و محیط واقعی زندگی ناهماهنگ و ناسازگار می‌شود و به بیانی قادر به انعکاس و پیکربندی واقعیت‌های جهان انضمامی نیست، آن‌گاه محدودیت‌ها و تنگناهای خود را بر جهان واقع تحمیل می‌کند و همان‌گونه که یکی از محققان گفته سعی می‌کند جهان واقع و زندگی روزمره را تابعی از جهان نظری و انتزاعی جلوه دهد.

نظریه‌گرایی را می‌توان به‌عنوان طرحی عقل‌گرا برای وابسته‌کردن زندگی روزمره به نظام متافیزیکی صورتی‌شده‌ای متصور شد که آگاهی مسلم‌انگاشته شده آن را ترسیم می‌کند، آگاهی که هر تجربه یا بینشی را که نمی‌تواند کاملاً در خود هضم کند بی‌ارزش یا حذف می‌کند. چنین «برنامهٔ استعلایی - منطقی» ناگزیر «رخدادگی»^۱ یا ویژگی محسوس هستی اجتماعی جسم‌مند را سرکوب می‌کند و «ایمانی‌کور»^۲ به قوانین و نظام‌های «تکنیکی» را که مطابق منطق درونی خود انکشاف می‌یابند، تشویق می‌کند (Morse and Emerson, 1998: 9) به نقل از گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۸).

غافل از آنکه تکنولوژی هنگامی که از وحدت قبلاً موجود زندگی جدا می‌شود و تسلیم ارادهٔ قانون درونی تحول خود می‌گردد به چیزی ترسناک بدل می‌شود.

1. Eventness
2. Blind faith

تکنولوژی می‌تواند گاه‌به‌گاه به‌مثابه نیروی خوفناکِ مخربِ غیرمستولی به درون آن وحدت بخلد (Bakhtin, 1993: 7) به نقل از گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۹).

بدین ترتیب این روند تاریخی که جریان غالب تفکر نظری در غرب به شمار می‌آید، نه‌تنها به مخدوش شدن آگاهی و پیدا شدن گسست میان تجربهٔ بلاواسطه و بازنمون‌های نمادین پسینی^۱ ما از این تجارب منجر می‌شود، بلکه زمینه و امکان ایجاد رابطهٔ ناب را، آن گونه که با اشیاء و امور در عالم واقع و نفس‌الامری رابطه برقرار می‌شود، نیز از بین می‌برد. بدین ترتیب، به عقیدهٔ باختین با سیطرهٔ تفکر انتزاعی آن گونه که در غرب جریان داشته:

ما نمی‌توانیم به‌عنوان «انسان‌هایی فعال که منفرد و پاسخگو هستند» در جهان حضور داشته باشیم (Bakhtin, 1993: 7): [بر همین سیاق] تأملی انتزاعی و سرد از فراز قله‌ای دور جایگزین مشارکت فعال و جسمانی ما در جهان معناها و ارزش‌های روزمره می‌شود. اشتیاق به فراتر رفتن از ابهام و درهم برهمی زندگی روزمره به ما اجازه می‌دهد که از وظایف وجودی و اخلاقی‌شان خالی کنیم که هستی روزمره بر دوش ما به‌عنوان سوژه‌هایی جسم‌مند قرار می‌دهد.

باختین می‌نویسد:

من به‌عنوان روحی جسم‌زوده رابطهٔ اجباری و مبتنی بر وظیفهٔ خود را با جهان از دست می‌دهم، من فعلیت جهان را از دست می‌دهم (1993: 43؛ گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۹).

طبق این دیدگاه تکرار تجارب پیشین و بازتولید آنها در قالب انتزاعات جدید فلسفهٔ ایدئالیستی و پوزیتیویسم علمی گره کار را نمی‌گشاید، بلکه از نظر آنها باید در گام نخست سرشت عمل یا «کنش» انضمامی، که مقوم محور ارزش جوهری برای هستی انسانی است، به‌درستی شناخته شود. این موضع تأیید و تأکیدی است بر این گفتهٔ مشهور گوتته که «در آغاز عمل بود»^۲ پرداختن به عمل، البته به معنای غفلت و نادیده انگاشتن ساحت‌های نظری و تأملی حیات نیست، اما گامی است که با حیات در همان تجلیات اولیه، بکر، آغازین و

1. Aposteriori

2. In the beginning is the deed

فصل اول - کلیات ■ ۴۱

دستکاری نشده‌اش سروکار پیدا می‌کند. بنابراین «عمل»، این حلقه مفقوده، باید از نو احیا گردد و در کانون توجه جدی قرار گیرد و با تمام خلاقیت‌ها، سیالیت، بالندگی و سرزندگی‌اش به رسمیت شناخته شود. به همین دلیل باختین در مقام متفکر برجسته این دیدگاه عقیده دارد که:

نفس باید به‌عنوان موجودی پویا و جسم‌مند فهمیده شود که بی‌تابانه در حال خلاقیت است و می‌کوشد تا به زندگی و محیطش معنا و ارزش عطا کند. ما ناگزیریم که به ارزش‌دواری‌ها و انتخاب‌های خاصی درباره «بودن در جهان خود» دست بزنیم تا «دادگی» ارائه شده و امر واقع بودن عینی محیطمان را مبدل به «جهان برای من» منسجم کنیم. با بدل کردن جهان به مکانی با معنا، آدمی یا سوژه‌ای که در ارزش‌های شخصی غوطه‌ور شده است، فعالانه با وضعیت زننده خود درگیر می‌شود و آن را تغییر می‌دهد و با تغییر دادن آن، مستمر خود را نیز تغییر می‌دهد. این جریان جریانی مستمر است: نفس با تغییر زندگی و محیطش، مستمر خلق می‌شود و بنابراین چیزی فرجام‌ناپذیر است و همواره در معرض تحول و تغییرهای بعدی است (به نقل از گاردینر، ۱۳۸۱: ۴۰).

بر این اساس به عقیده باختین:

فقط زمانی که هم‌آوا با ضربان‌ها و بافت‌های زندگی روزمره به شیوه‌ای «مشارکتی» بیندیشیم و عمل کنیم، می‌توانیم کاملاً «پاسخگوی» کنش‌های خود باشیم، آن هم بدین معنا که به شیوه‌ای تأملی از معنای ضمنی وجودی و اخلاقی کنش‌هایمان آگاه باشیم. بنابراین «بودن به‌عنوان رخداد» می‌بایست تا به آخر زیسته شود نه اینکه از فراز قله‌ای دور به‌شکلی منفعلانه فهمیده شود (گاردینر، ۱۳۸۱: ۴۰).

در هر حال، مضمون کلیدی در این گفته‌ها و شرح و تفصیل این است که:

ارزش‌ها و معناهایی که به‌طور مستقیم زندگی ما را شکل می‌دهند، از تقاضاهای وجودی زندگی روزمره و روابط بین‌الائینی بلاواسطه ما نشئت می‌گیرند. بنابراین امر روزمره بر سازنده‌ساختی اساسی است که دآوری‌ها و کنش‌های ما، خاصه

۴۲ ■ دین و زندگی روزمره

آنهایی که خصوصیت اخلاقی و هنجارمند دارند جامه عمل بپوشانند (گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۳-۳۲).

اتخاذ چنین موضعی این فرض همگانی را مردود می‌انگارد که زندگی روزمره قلمرو امور مبتدل و مبتنی بر عادت و به تبع آن تهی از هر معنای درونی است؛ فرضی که بر آن است معنا را باید از قلمروهای بیرونی، از قلمروهایی همچون فلسفه دین یا سیاست به زندگی‌مان وارد کنیم (گاردینر، ۱۳۸۱: ۴۰).

چه براساس این موضع زندگی روزمره قلمرو اصیلی تلقی می‌گردد که:

هر نوع داوری‌ها و ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های رفتاری ما باید به شیوه‌ای ارگانیک از درون جریان زندگی روزمره برخیزد و ما باید عملاً از تقاضاهای اخلاقی و وجودی این قلمروی معمولی آگاه باشیم و به آن پاسخ دهیم (گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۷).

بریدن از زندگی روزمره و نادیده گرفتن آن، بریدن از عرصه‌ای است که درخت حیات در آن ریشه دوانیده است و هر روز در درون آن می‌بالد و از آب و خاک آن جان می‌گیرد. تحمیل کردن هر پیکربندی نظری که از پیش تعیین شده و در خارج از جهان و مأوای زندگی روزمره ساخت یافته باشد، ناگزیر شاخ و برگ‌های این درخت را قلم می‌کند و آن را نه آن گونه که در دامان طبیعت زندگی روزمره می‌بالد و رشد می‌کند، بلکه به گونه‌ای دستکاری شده و مصنوع به تصویر می‌کشد.

در نتیجه:

حاصل این امر نه غنا، بلکه عسرت است. این امر رخداد زنده را شیء گون می‌کند و خاص بودن تجربه زنده را به انتزاعی تهی بدل می‌سازد. آنچه در این نسخه‌برداری از دست می‌رود، نیروهای خلاق زنده عملی هستند که در مواجهه میان خود و دیگری دست‌اندرکارند - یعنی یکپارچگی «مشارکت‌کنندگانی که در رخداد شرکت می‌کنند و زنده‌اند، اما در اساس در یکدیگر ادغام نمی‌شوند»

(Bakhtin, 1990: 87 به نقل از گاردینر، ۱۳۸۱: ۴۶).

بُت‌واره کردنِ نظریه و به فراموشی سپردن غنایِ امر واقع پیامدهای شومی در بردارد:

از نظر باختین این امر چیزی نیست مگر بیان ایدئولوژیک نیروهایی که می‌کوشند تا به شیوه‌ای هژمونیک جهان اجتماعی را هم‌شکل سازند و خاص بودن انضمامی زندگی روزمره را بپوشانند و مخفی سازند. از نظر او جنبش‌های زبانی ادبی و فلسفی چندی را - از بوطیقای ارسطو گرفته تا ساخت‌گرایی سوسور- می‌توان جزو همین نحله‌های شیء‌واره کننده و متمرکزکننده دانست. این سنت‌ها بیش از آنکه مثال‌هایی ساده و بی‌طرفانه از «تحقیقات ناب» باشند، فعالانه به مستحکم کردن زبانی واحد در سراسر تاریخ اروپا یاری رسانده‌اند. این زبان رسمی، اشکال گفتگویی فاجر و انواع ادبی را که خاص نخبگان آموزش یافته است سرمشق خود قرار داده و خود را در تقابل با گفتار روزمره «خاکی» تعریف کرده است، یعنی شیوه‌هایی از گفتار که در خیابان و بازار و میدانی عمومی رواج دارد. مقامات رسمی می‌کوشند تا بر این زبان‌های هیتروگلات، نظمی ثابت بخشند و با استناد به سبکی معیار این زبان‌ها را تابع آن سازند «تا کیفیت از حیث اجتماعی فروپسته گروه ممتاز را حفظ کنند» و مرز میان استفادهٔ زبان «مشروع» و «نامشروع» را استحکام بخشند (گاردینر، ۱۳۸۱: ۵۱ - ۵۰).

در حالی که قلمرو امر روزمره فقط مخزن کنش‌های مبتنی بر عادت و غیرتأملی و اندیشه‌های آشفته و نامنظم نیست، بلکه این قلمرو مقوم ساحتی نخستینی است که در آن ارزش‌های ما به طور فعال بر ساخته می‌شود و در آن جهان حادث به جهان بامعنا تغییر شکل می‌یابد (گاردینر، ۱۳۸۱: ۴۶-۴۷). جهان روزمره در ماهیت خودش متکثر و پلورال است که در درون آن تکثری فرونکاستنی از تجربه‌های زیسته و الگوهای رفتاری وجود دارد، که تنها در قالب پیکربندی انتزاعی، به صورت یکدست، تک‌فُرم و واجد شکل یگانه جلوه می‌کند. آنچه توجه بدان مهم است دریافتن و بررسی کردن نیات، غایات و مقاصدی است که در پس این انتزاعات شیء‌گون کننده و کرخت‌کننده دست اندرکارند. برای رهایی از این وضعیت تغییر جهت در مسیر تحقیقات و نگاه‌ها به امر روزمره، که

در نگاه غالب و معمول با امری مبتدل و پیش‌پا افتاده یکسان گرفته می‌شود، نیاز است. براساس این تغییر جهت، بایستی با هر نیرویی که پیشاپیش طالب ایستایی و جمود امور واقع و تحمیل هژمونیک یکدستی و یکرنگی از پیش تعیین شده‌اند، مبارزه صورت گیرد و در برابر به انگیزش‌ها، رویکردها و نگاه‌هایی مجال داده شود که طالب جنبش، تغییر و تحول‌اند و پیشاپیش پذیرای تکثر و گوناگونی‌اند. تنها با کثرت یافتن بینش‌های اجتماعی و امکان یافتن صداهایی مختلف برای گوش دادن است که سیطره هژمونیک و مونولوگ منجمدکننده گفتارهای نظری و جهان‌بینی‌هایی که تصویری یکدست و شیء‌واره شده از جهان را می‌پسندند پایان می‌یابد و «انواع متکثر اهداف عاطفی و فرهنگی - معنایی» که در روابط اجتماعی روزمره مندرج‌اند از قید و بندهای یک بُعدی اشکال اولیه تفکر اسطوره‌ای آزاد می‌گردد. از این رو، باختین می‌نویسد:

تنوع درونی گفتار گویش ادبی و محیط غیرادبی گرداگرد آن، اقتدار رسوم و سُننی را که هنوز آگاهی زبانی را مقید می‌سازند، سست می‌سازد (1981: 368-369).
گاردینر، ۱۳۸۱: ۵۳ - ۵۲.

از نظر باختین چنین تغییر جهت، نیاز فوری زمانه مدرن است؛ زیرا تنها بدین طریق است که می‌توان قالب‌های کلیشه شده و بی‌روح حیات را بر اشکال زایا و زنده تجربه‌های جاری در زندگی روزمره سرشکن نمود و خود را در زیر فوران زنده رخدادها غرقه ساخت. چنین اتفاقی مسلماً به جهشی منجر خواهد شد؛ جهشی که از رهگذر «تماس مستقیم و حتی خام» با تاریخ فعلی و تجربه محسوس جسم‌مند،

به تعبیر مسیر در خودآگاهی انسانی شتاب می‌بخشد تا از شیء‌وارگی‌های جوامع اسطوره‌ای - شعری جدا شود و به طرف فهم همه‌جانبه‌تر و انتقادی‌تر از وضعیت‌های مادی زندگی‌های اجتماعی روزمره ما برود (گاردینر، ۱۳۸۱: ۵۳ - ۵۲).

در هر صورت، پرداختن به آرای میخائیل باختین و دیدگاهی که امر روزمره را از قالب کلیشه‌شده «امر معمولی» رها می‌کند و آن را چونان یک قلمرو اصیل و منبع ناب تازه‌ترین

فصل اول - کلیات ■ ۴۵

و سرزنده‌ترین تجربه‌های انسانی تلقی می‌کند، از آن رو صورت گرفت که پیچیدگی‌ها و دشواری‌های مطالعه درباره زندگی روزمره به‌خوبی آشکار گردد. آنچه در این گفتار، مضمّر یا مصرّح، به بیان درآمد این است که امر روزمره به دلیل سیالیت، تکثر و جنبندگی خویش، به راحتی به مفهوم‌پردازی تن نمی‌دهد. جریان مستمر و آشوبناک رخدادها از قابلیت‌های مفهوم‌پردازی فرامی‌گذرد و همواره از گوشه و کنار آن لبریز می‌شود. بنابراین، هر مفهوم‌پردازی و صورت‌بندی حیات روزمره ناگزیر محدودیت‌هایی را بر آن تحمیل می‌کند و آن را به چیزی غیر از خودش و در واقع کمتر از خودش تحویل می‌دهد. به همین دلیل، آنچه در این تحقیق به‌مثابه عناصر و مختصات امر روزمره برمی‌شمیریم نیز به دور از این محدودیت نیست و اذعان می‌گردد که این ویژگی‌ها و عناصر تمامی امر روزمره و واقعیت‌های جاری در آن را نمی‌پوشاند. نیت اصلی در پس برشمردن این ویژگی‌ها و عناصر، مفهومی کردن امر روزمره و برجسته کردن عناصری است که از دید تحقیق کنونی مسئله رابطه میان متغیرهای مطرح در این پژوهش را بیشتر برجسته و آشکار می‌کند.

بدین ترتیب، با در ذهن داشتن این ابهام ذاتی و فقدان وفاق درباره امر روزمره، می‌توانیم ویژگی‌هایی را نشان دهیم که با بیشترین فراوانی ملازم زندگی روزمره هستند. مایک فیدرستون، از محققان عرصه زندگی روزمره، پاره‌ای از این ویژگی‌ها را فهرست کرده است:

۱. تأکیدی وجود دارد بر آنچه روزمره اتفاق می‌افتد، یعنی برنامه‌های یکنواخت و

تجارب تکرارشونده بدیهی انگاشته شده و باورها و اعمال؛ جهان معمولی پیش‌پا افتاده که وقایع بزرگ و امور خارق‌العاده بر آن هیچ تأثیری ندارند.

۲. امر روزمره به‌مثابه سیطره بازتولید و نگهداری و منطقه‌ای ماقبل‌نهادی در نظر

گرفته می‌شود که در آن فعالیت‌های اصلی انجام می‌گیرد که نگه‌دارنده جهان‌های دیگر است.

۳. تأکیدی وجود دارد بر زمان حال که مهیاگر معنایی غیرتأملی^۱ از غوطه‌ور شدن

در آنیت تجارب و فعالیت‌های جاری است.

1. Non-reflexive

۴. توجهی وجود دارد به معنای ظاهری غیرفردی^۱ مجالست با یکدیگر در فعالیت‌های مشترک خودانگیخته بیرونی یا درشکاف‌های^۲ قلمروهای نهادی.
۵. تأکیدی وجود دارد بر دانش ناهمگن، مهمه بی‌قاعده زبان‌های بسیار؛ صحبت و «جهان جادویی صداها» را ارج بیشتری قائل می‌شوند تا یکنواختی نوشتار را (فیدرستون، ۱۳۸۰ الف: ۱۶۱).

آنچه تا به حال بیان کردیم، شرحی بر سویه‌ای از زندگی روزمره بود که در قالب اموری ملموس، زنده و عیان هر روز در برابر دیدگان و چشمان ما زیست می‌شود و به تجربه درمی‌آید. این سویه، همان‌گونه که باختین و دیگران شرح داده‌اند، سویه‌ای خلاق، آشوبناک و پیوسته در حال تغییری است که در برابر تلاش‌ها برای صورت‌بندی مفهومی مقاومت می‌کند و از چنگ آن می‌گریزد. اما این سویه تنها سویه زندگی روزمره نیست. در سوی دیگر، می‌توان جنبه‌ای از زندگی روزمره را پیدا کرد که گرچه بی‌ربط به این سویه نیست، اما تصویری متفاوت از آن برای ما ترسیم می‌کند؛ چهره‌ای که تا حد زیادی نامأنوس، پوشیده و محجوب است.

این سویه ناظر به خطوط کلی است که در پس امور آشوبناک کارهای روزمره قرار دارد و از درون نحوه ظهور و بروز رخدادها و روندهای جاری را کنترل می‌کند. چنین وجهی از زندگی روزمره، اغلب از دیده‌ها پنهان می‌ماند و در بسیاری از تحلیل‌ها به‌ویژه تحلیل‌هایی که به عاملیت انسانی و نقش اراده در تکوین و تکون پدیده‌ها اهمیت و اولویت می‌دهند - اتنومتدولوژیست‌ها، کنشگرایان متقابل نمادین، رفتارگرایان و اگرستانسیالیست‌ها - مغفول می‌ماند.

در قالب این تحلیل، زندگی روزمره دارای دو سطح تلقی می‌گردد: سطحی که بر آفتاب است و در برابر دیدگان ما قرار دارد و در عمل ما را از امور استعلایی و متعالی بازداشته و به اموری همواره در دسترس، آشنا و تکراری محدود می‌کند. سطحی دیگر اما در زیر قرار

1. Non-individual

2. Interstices

فصل اول - کلیات ■ ۴۷

دارد، نقابی در بردارد، در پسِ پشت تحولات خانه کرده است، با دستان نامرئی جریان‌ها و رخدادهای جاری زندگی روزمره را هدایت می‌کند و از درون به تکرر آشوبناک جاری نظم و سامان می‌بخشد. از این لحاظ با آنکه انسان‌ها به ظاهر با مشیت و اراده خود زندگی روزانه خود را رقم می‌زنند و به نوعی از رفتار و الگویی رفتاری مبادرت می‌ورزند، اما قواعد و نیروهای مهارناشدنی دیگری دست‌اندرکارند تا مسیر اراده‌های ما را پیشاپیش تعیین نمایند. بدین ترتیب، آنچه به ظاهر امر دلخواهی و متعلق اراده ما جلوه می‌کند، تقدیر لایتغیری است که قواعد و ساختارهای پوشیده و نهان زندگی روزمره برای ما و اراده ما رقم زده است.

پیچیدگی حیات روزمره در این است که این سویه را همواره از دیده‌ها دور نگه داشته و درامی از اراده‌گرایی و عاملیت انسانی به نمایش درمی‌آورد. به میزانی که سویه اول زندگی روزمره مأنوس و آشنا به نظر می‌رسد و این سویه مستور، پوشیده و نامأنوس است. آنچه به سویه اول مربوط می‌شود، سویه ظاهری است که بر اساس آن زندگی روزمره چونان متغیر تابع، جز تبعیت از عوامل تأثیرگذار کار دیگری نمی‌تواند بکند. سویه اول، سویه توصیفی است و با بیان آن فقط می‌توان گفت که زندگی روزمره چگونه است و شکل و شمایل آن را به چه نحوی می‌شود ترسیم کرد. اما این سویه، جنبه‌ای ژرف و نهفته در اعماق لایه‌های تو در توی زندگی روزانه است که تنها با پرده‌داری و کشف حجاب و افشای راز مستوری آن می‌توان آن را به موضوع شناسایی بدل کرد. افشای این راز نه تنها به درک و شناخت ما از آنچه تاکنون بدیهی‌ترین و ملموس‌ترین پدیده اجتماعی تلقی می‌گردید عمق می‌بخشد، بلکه رازهای نهفته و اسرار پوشیده و محجوب بسیاری از رخدادهای و تقدیرهایی را که در دنیای اجتماعی در جریان‌اند، آشکار می‌کند. این راز می‌تواند راز نحوه‌ای از زیست دینی باشد، می‌تواند نحوه‌ای از نگاه به جهان، راز زلف‌های آشفته یک جوان، آرایش غلیظ یک زن، تقلائی مستمر و بلاوقفه یک کارگر، جرم و جرائم در حلی آبادها، خرده‌فرهنگ‌های زیرزمینی، آمار تصاعدی بزهکاری و طلاق، افسردگی‌های روانی و اعتیاد یا راز بوق و

کرنای ماشین‌ها، قفس آهنین بروکراسی و یا راز آنچه کلیت لحظه‌های «اکنون» زندگی ما را تشکیل می‌دهد، باشد.

بدین ترتیب، زندگی روزمره ترکیبی از پیچیدگی و سادگی است؛ امر بدیهی انگاشته‌شده‌ای که در پشت آن، دنیایی از اسرار ناگشوده و سر به مهر وجود دارد. چگونه می‌شود پرده‌داری کرد و از این رازهای سر به مهر کشف حجاب کرد؟ نخستین گام برای این کار آشنایی‌زدایی^۱ و نامأنوس‌سازی آن چیزی است که تاکنون به عنوان امر بدیهی، پیش‌پاافتاده و آشنا تلقی نموده‌ایم. اما این تمام راه نیست، گام بعدی ساده‌سازی و برجسته‌سازی عناصری از زندگی روزمره است که در عین سادگی بتواند پیچیدگی‌ها و رازهای نهفته آن را نیز برملا کند. این کار ولی ساده نیست؛ زیرا زندگی روزمره حوزه‌ها و جنبه‌های گوناگون دارد. این جنبه‌ها و حوزه‌ها هر کدام منطق و قواعد و زوایای پیچیده و منحصر به فرد خود را دارند، نمی‌شود آنها را به یکدیگر تحویل برد و نمی‌شود یکی را به جای دیگری مطالعه کرد. اما باز هم نظم آشفته زندگی روزمره و حوزه‌های مختلف آن خارج از قاعده عام و نامتقارن عمل نمی‌کنند؛ نظمی در پس این بی‌نظمی‌ها قرار دارد و قواعدی نابسامانی‌های آن را سامان می‌دهد.

برای آنکه بتوانیم نقبی به این قواعد بزنیم و آن سامان محبوب در پس این نابسامانی‌ها را به درستی شناسایی نماییم، بهتر است آن دسته از عناصر که در قلمرو و حوزه مطالعه ما اهمیت اساسی دارند و می‌توانند قواعد و ساختارهای نهان، اما حاکم بر زندگی روزمره را در نسبت با موضوع مطالعه آشکار نمایند، برگزیده سپس بررسی و تحلیل کنیم. به عبارتی، به زندگی روزمره نباید به دیده مطلق و تعمیمی نگاه کنیم و آنچه در حوزه خاصی از آن اکتشاف می‌کنیم بدون تأمل به سایر حوزه‌ها و جنبه‌های زندگی روزمره تسری و تعمیم دهیم. هر حوزه را باید چونان پدیداری مستقل جداگانه بررسی کرد و از طریق کشف مکانیسم‌ها و قواعد آن، آنچه بر آن حوزه خاص می‌گذرد شناسایی نماییم. با این کار، هرچند باز هم نمی‌شود جلوی مداخلت ترجیحات و نظام ارزش‌های محقق را در گزینش و

1. Defamiliarization

فصل اول - کلیات ■ ۴۹

برجسته‌سازی عناصر گرفت، اما تا حد زیادی می‌توان از تعمیم‌گرایی‌های شتاب‌زده و نابهنگام جلوگیری کرد و به محقق کمک کرد که دست‌کم به مدد ابزارهای کارآمدتری از مفاهیم، روش‌ها و نظریه‌ها سراغ حوزه مطالعه خویش برود.

به هر تقدیر، آنچه در تحقیق پیش‌رو بدان اهمیت داده‌ایم تلفیقی از دو سویه بیان شده است؛ یعنی در عین اینکه سعی می‌کنیم به توصیف درون‌بود و اگزستانسیال تجربه‌های روزمره پردازیم، در عین حال، به لایه‌های نامرئی و خطوط مستتر در پشت این تجربه‌ها نیز توجه می‌کنیم.

به لحاظ نظری و دستگاه تحلیلی، این تحقیق رویکرد ساختارگرایانه دارد و توصیف عمیق پدیده‌ها از درون به منظور کشف قواعد و الگوهای زیرینی صورت می‌گیرد که امور آشوبناک زندگی روزمره بر مبنای آن به ظهور می‌رسند. اما این بدان معنا نیست که نوعی از نظم انتزاعی پیشاپیش، بدون ارجاع به فوران رخدادها در دل زندگی روزمره، مفروض گرفته شود و سپس آنچه در قالب این نظم نمی‌گنجد دور ریخته شود، بلکه هر تحلیل نظری پشتوانه‌های استدلالی خویش را از درون واقعیت‌های زندگی روزمره برمی‌گیرد و با اتکا به رویدادها و اتفاقات جاری در آن پیکربندی نظری خویش را تنظیم می‌کند. به همین دلیل، ابتدا رویکردهای نظری بررسی می‌گردد که تحلیلی ساخت‌مند از زندگی روزمره ارائه می‌کنند و سپس حوزه‌ها و عناصری که برای تحقیق کنونی اهمیت بنیادین دارند به صورت عمیق توصیف می‌گردد و سرانجام با ارجاعی دوباره به دستگاه تحلیلی عناصر توصیف شده، دوباره تحلیل می‌شوند.

آنچه بیان کردیم، به هیچ‌وجه برای ارائه تصویری واضح و تمام‌عیار از زندگی روزمره کافی نیست، اما تا حدی ویژگی‌ها و مختصات متناقض و متضاد آن و دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایی را که برای مفهومی کردن آن پیش‌روی یک محقق است نشان می‌دهد. آشنایی‌زدایی از زندگی روزمره و سپس گزینش و برجسته‌سازی آن دسته از عناصری که نسبت آن را با حیات دینی و دین‌ورزی روزانه برای ما قابل‌فهم سازد و بدین ترتیب بتواند قواعد و سامانی

را که از مناسبات متقابل این دو عرصه پیچیده از حیات به وجود می‌آید، برای ما آشکار نماید چالش‌ها و دشواری‌های اساسی این تحقیق‌اند. شاید نتوان از آنها به راحتی و بدون لغزش عبور نمود، اما احتمال موفقیت را هم نمی‌توان پیشاپیش منتفی دانست. آنچه اهمیت دارد، این است که این کار باید آغاز گردد و آنچه رازهای مهم حیات ما را در خود مکتوم نموده است بررسی و مطالعه شود. مطالعه کنونی با اذعان به اهمیت فایق آمدن بر دلهره‌های «آغاز راه» کار خود را آغاز می‌کند، اما به هیچ‌وجه به خود اجازه نمی‌دهد که خارج از چارچوب و طرح مشخص و در فضای مه‌آلود و گنگ که هیچ چیزی از هیچ چیزی قابل تشخیص و تمایز نیست و به تعبیر شاملو «هیچ کس با هیچ کس سخن نمی‌گوید» گام بردارد.

به عبارتی، اهتمام این اثر بر این نیست که در فرجام به چنان نتایج تابناک و درخشانی برسد که هیچ لکه و غباری از ابهام و تردید بر آن دیده نشود؛ زیرا چنین چیزی ممکن است از بیخ منتفی باشد و هیچ نتایج شفاف و درخشانی در کار نباشد. آنچه در اینجا باید انجام شود، برداشتن گام‌های آغازین است، اما گام‌هایی که در جهت مسیری مشخص و با معیارهای موجه و قابل فهم برداشته می‌شود؛ گام‌هایی که تا حدی موانع را از سر راه بردارد و مسیر را برای تحقیقات بعدی و تکمیلی، هرچند از طریق فراهم آوردن امکان نقد و نقدپذیری، هموار نماید.

از این رو، زندگی روزمره و نسبت آن با دین و دین‌ورزی موضوعی دشوار و پیچیده، اما مهم و اساسی است. در جامعه‌ای همچون جامعه ما که دین در سر تا پای حیات آن در هم تنیده است، بسیاری از آنچه روزانه به تجربه می‌آید، به نحوی در بستر این مناسبات قرار دارد. بخشی از آن مستقیم با دشواری‌های تجربه‌های دینی در وضعیت کنونی ارتباط دارد و بخشی دیگر با واسطه یا واسطه‌های چندی به آن متهمی می‌شود. پاره‌ای از این مسائل مهم‌ترین دغدغه‌های امروزی ما را تشکیل می‌دهد، همچون جدال مألوف قدیم و جدید، الگوهای استقرار نظم دینی یا سکولار در زندگی روزمره و تنگناهای آن و پاره‌ای دیگر با سطوح کم‌اهمیت‌تری از دغدغه‌های ذهنی ما سروکار دارد؛ مانند آشنفگی‌ها در مظاهر و

فصل اول - کلیات ■ ۵۱

جلوه‌های زیباشناختی حیات از قبیل سیمای نامتعارف یک جوان، نحوه آرایش و پوشش زنان و مسائلی از این دست.

به هر حال، زندگی روزمره و نسبت آن با دین و دینداری و به عبارتی، جایگاه دین در آن، موضوع بسیار مهم و اساسی است. آنچه در این تحقیق می‌آید نمی‌تواند سنگ تمام باشد. کار در این زمینه به همان اندازه که زندگی روزمره گسترده و پرحاشیه است و از سوی دیگر دستخوش سریع‌ترین تحولات و دگرگونی‌هاست، باید گسترده و پایاپای باشد. به‌ویژه اگر در نظر داشته باشیم که پاره‌ای از تحولات در جامعه و زندگی ما صرفاً منطبق درون‌بود ندارد، بلکه سرنخ‌های شکل‌گیری آن، به تبع روندی که ما را به سایر روندها و فرایندهای جاری در جهان متصل می‌کند، در فراسوی مرزهای جغرافیایی ممکن است رقم بخورد.

بدین ترتیب، این تحقیق بخشی از فرایندی است که همواره باید چرخش‌ها، جهش‌ها و دگرگونی‌های زندگی تجربی را رصد کند و به وسیله تحقیق و مطالعه ابزارهای متناسب و درخوری از روش‌ها، نظریه‌ها و مفاهیم برای فهم‌پذیر کردن آنها فراهم سازد.

فصل دوم

نظریه‌های زندگی روزمره

مقدمه

اینکه بتوان زندگی روزمره را ساده‌سازی کرد و از این رهگذر به اجماعی دربارهٔ عناصر و صورت‌بندی‌های آن دست یافت، چیزی نیست که به سادگی امکان‌پذیر باشد. زندگی روزمره برخلاف سوییچ‌های بدیهی‌انگاشته شده و همواره آشنا، امری به غایت غریب و گیج‌کننده است. دلهرهٔ اینکه چگونه بتوان آن را صورت‌بندی کرد و عناصر و حوزه‌های اساسی آن کدام‌اند و چه مکانیسم‌هایی را باید برای ساده‌سازی آن به کار گرفت، یکی از مهم‌ترین دشواری‌های این عرصه است. نظریه‌هایی که در این بخش بررسی و مرور می‌کنیم، راهی است برای اینکه بتوان با این دشواری‌ها کنار آمد.

نظریه‌ها از طریق طرح کردن گره‌گاه‌ها و محورهایی که در زندگی روزمره اساسی و مهم‌اند، دریافت آشفته و نامنظم ما را از زندگی روزمره سامان می‌دهد و زمینه را برای دستیابی به فهمی عمیق‌تر و در عین حال صورت‌بندی‌شده‌تر از آن فراهم می‌آورد. نظریه‌ها بی‌تردید گوناگون‌اند، اما از آنجا که هر نظریه بخشی از پدیده موضوع مطالعه را برجسته و آشکار می‌کند، بررسی نظریه‌های گوناگون هم‌کاستی‌ها و محدودیت‌های نظریه‌ها را تا حد

زیادی آشکار می‌کند و هم به ما امکان می‌دهد که در ورای آنچه در قالب نظریه‌ها مطرح شده، تکیه‌گاه نظری دیگری برای خویش دست و پا کنیم. این تکیه‌گاه نظری می‌تواند امری بدیع و کاملاً نو باشد یا آنکه با جرح و تعدیل و در نظر گرفتن مختصات جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، یکی و یا تلفیقی از نظریه‌های بررسی شده باشد.

برخلاف آنکه زندگی روزمره هنوز هم به کانون اصلی توجه جامعه‌شناسی در جامعه ما بدل نشده، اما ادبیات نظری موجود در این زمینه بسیار متنوع و گوناگون است. از نظریه‌های مارکس و زیمل گرفته تا نظریه‌های اتنومتدولوژیست‌ها و متفکران پسامدرن که اغلب در نیمه دوم قرن بیستم و سپس در قرن بیست و یکم، زندگی روزمره را مورد تأمل نظری قرار داده‌اند.

با آنکه فهم جامع و شناسایی ابعاد گوناگون زندگی روزمره مستلزم بررسی همه این دستگاه‌های نظری است، اما از آنجا که موضوع مطالعه ما محدود و زاویه نگاه ما به آن نیز همه‌جانبه نیست، در بررسی نظریه‌های مرتبط با زندگی روزمره، همه آنچه در این زمینه بیان شده بررسی نمی‌گردد. در حقیقت گرایش نظری غالب بر این تحقیق، پارادایمی است که در قالب آن نقش موضوع و عاملیت در تحقق و شکل‌گیری پدیده‌های اجتماعی، چونان عامل استقلال که به تنهایی به پدیده‌ها تعیین می‌بخشد، در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه تأثیرگذاری موضوع و عاملیت در قالب محدودیت‌ها و تنگناهایی است که پیشاپیش از طریق ساختار و فرایندهای ساختاری بر عاملان و کنشگران اجتماعی تحمیل شده‌اند. میل به این پارادایم نظری و بسط آن در فرایند تحقیق، از آن رو نبوده که سویه سوژه‌گرایانه و «عاملیت» مورد غفلت و بی‌توجهی قرار بگیرد، بلکه برای آن بوده که از یک سو دشواری‌ها و مسائل پیش‌روی دین در جامعه و حیات معاصر به‌خوبی مفهوم گردد و از سوی دیگر، وجه سوژه‌ستیزانه نظریه‌های موجود در زمینه زندگی روزمره ابتر رها نگردد.

اهدافی که در چشم‌انداز این تحقیق متصور است، این نیست که بدانیم، سرانجام چه راهکارهایی برای بهبود و ارتقای وضعیت دینداری در جامعه معاصر وجود دارد، بلکه

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۵۷

دست‌یافتن به بصیرتی است که درک مشکلات و دشواری‌های مسیر دین در زندگی روزمره را برای ما امکان‌پذیر کند. طرح هر نوع راه‌حل، پیشاپیش مستلزم آن است که مشکل به درستی بررسی و فهم گردد؛ زیرا در نبود فهم عمیق از مشکل، ارائه راه‌حل، هرچند منطقی و مدوّن باشد، اما در مقام عمل به دلیل بیگانگی با موضوع و مسئله، گرهی از کار نمی‌گشاید. تصور بر این است که دریافت و درک درست از مشکل سرآغاز رسیدن به راه‌حل مناسب برای مسئله است. بر همین اساس، تمرکز بر روی یکی از پارادایم‌های موجود در زندگی روزمره که بر اساس آن نقش «سوژه» و «عاملیت» کم‌رنگ می‌شود و تحولات با رویکرد ساختارگرایانه مورد تحلیل قرار می‌گیرد، جدا از اینکه ظرفیت‌های یک پارادایم نظری را تا انتهای امکان منطقی آن به جلو می‌برد، باعث می‌شود که دشواری‌ها و مشکلات پیش روی حیات دینی در مواجهه با پیچیدگی‌ها و عناصر انفکاک‌ناپذیر و در عین حال، متضاد و ناسازگار زندگی روزمره، به خوبی درک گردد.

بدین ترتیب، پارادایمی که در قالب آن «سوژه» و «عاملیت» نقش محوری دارد، همچون دیدگاه‌های کنش متقابل و اتنومتدولوژیست‌ها در این تحقیق، عمداً بررسی نمی‌شود. طرح این پارادایم نظری و بررسی نسبت زندگی روزمره با دین از منظر آن، خود می‌تواند اثر دیگری باشد که ابعاد و زوایای مطرح نشده و بازمانده از این تحقیق را تحت پوشش قرار دهد.

نکته دیگری که در اینجا باید یادآور شویم این است که در تحلیل‌های نظری پیش‌رو، زندگی روزمره با رویکرد انتقادی بررسی شده است. این رویکرد انتقادی در نگاه مارکس و زیمل به خوبی آشکار است و در دستگاه نظری هایدگر، تلویحاً بیان شده است؛ آنجا که از بی‌اصالتی دزاین سخن می‌گوید. در هر حال، در دیدگاه مارکس و زیمل، نظام سرمایه‌داری در کانون این انتقاد قرار دارد، اما این به معنای بسط دیدگاه منفی و انتقادی به کل وضعیتی که پس از مدرنیته امکان‌پذیر شده نیست؛ زیرا در قدم نخست نظام سرمایه‌داری بخشی از مدرنیته است و در قدم دوم نفس همین انتقادات که از درون مدرنیته صورت می‌گیرد، خود

نشانگر این است که وضعیت جدید امکان نقد و ارزیابی خودش را نیز فراهم کرده است؛ چیزی که در وضعیت‌های تجربه شده سستی امکان‌پذیر نبود. بنابراین، نگاهی انتقادی به کاپیتالیزم در این تحقیق، لزوماً به معنای نفی مدرنیته و بسط این انتقادهای کل وضعیت مدرن نیست.

اینک پاره‌ای از مهم‌ترین جریان‌های نظری ساختارگرایانه را مرور می‌کنیم:

۱. نظریه‌های دیگر

هایدگر گرچه جامعه‌شناس نیست، زندگی روزمره یکی از مهم‌ترین منبع الهام او در شکل‌گیری کتاب «هستی و زمان» بوده است. دیدگاه اگزیستانسیال و پدیدارشناسانه‌ی هایدگر و بخش مهمی از آنچه او درباره‌ی «دازاین» مطرح کرده است، به زندگی روزمره ارتباط دارد. زندگی روزمره، چنان‌که بررسی خواهیم کرد، بستر و پیش‌ساختاری است که دازاین در مقام تجربه‌های هر روزگی‌اش، در درون آن محقق می‌گردد. فهم دقیق دیدگاه هایدگر مستلزم آن است که پاره‌ای از مهم‌ترین عناصر مطرح در دیدگاه نظری او را بررسی و مرور کنیم.

۱.۱. دازاین^۱

دازاین را می‌توان اصلی‌ترین مفهوم دیدگاه نظری هایدگر دانست. دازاین نه تنها در فهم زندگی روزمره در دیدگاه هایدگر مدخلیت دارد، بلکه فهم مهم‌ترین اثر فلسفی او یعنی کتاب *هستی و زمان* بدون فهم مفهوم دازاین امکان‌پذیر نیست. دازاین هرچند مفهومی نیست که هایدگر برای اولین بار آن را به کار گرفته باشد، اما مفهومی است که در دستگاه نظری هایدگر مختصات و معنای متمایز و ویژه به خود گرفته است. پیش از هایدگر، فیلسوفان دیگر، دازاین را به مفهوم «هستی» و «حضور» انسان به کار گرفته‌اند (wikipedia)، اما هایدگر این معنا را اصلاح می‌کند و برای آن معنای متفاوتی در نظر می‌گیرد.

1. Dasein

دازاین از دو واژه *Da* و *Sein* ترکیب شده است که به معنای «بودن در آنجا / در آنجا بودن» است. دازاین در نزد هایدگر دست‌کم از دو ویژگی برخوردار است که آن را از معنایی که در نزد سایر فیلسوفان آلمانی دارد متمایز می‌سازد. دازاین در قدم اول امری زمان‌مند است که «بودن در زمان» را به اثبات می‌رساند. هر جا هایدگر دازاین را به کار می‌گیرد، منظور هستی صرف انسانی نیست، بلکه هستی انسان در زمان است و موجودی است که در تجربه هرروزینه حضور دارد.

ویژگی دوم آن این است که دازاین هستی اجتماعی است؛ زیرا چنان‌که بعداً بیان خواهیم کرد، دازاین همواره همراه با همگنان است. دازاین فارغ از همگنان تهی می‌شود و موجودیتش قابل اثبات نیست. هرچه دازاین به مثابه یک هستی انسانی دارد، از آن همگنان است و از داد و ستدی که با همگنان دارد به دست آورده است. بدون همگنان دازاین بی‌معنا می‌شود، قالب تهی می‌کند و از کار می‌افتد (Robert R. Brandom, 2002: 37).

بنابراین دازاین در نزد هایدگر مفهوم ویژه و متمایز پیدا می‌کند و عناصر و محورهایی که بعداً بررسی می‌شوند و به‌ویژه در سراسر کتاب هستی و زمان هایدگر منتشر شده‌اند، همگی در خدمت دازاین قرار دارند و برای آن است که با کمک آنها بتوان ابعاد مختلف دازاین را مفهومی کرد. به کار گرفتن دازاین به جای «هستی»، «وجود» یا هر مفهوم دیگری از این قبیل برای آن است که تفاوت هستی انسانی را از سایر هستی‌ها نشان دهد، چیزی که در نزد دکارت، کانت و سایر فلاسفه نامکشوف رها شده بود.

از نظر هایدگر هر هستی انسانی یک دازاین است؛ زیرا هستی انسانی در قدم نخست امری انضمامی است که در درون زمان و جهان و دیگر عناصر پیشینی، پا به دنیا می‌گذارد. هیچ هستی انسانی، فارغ از این عناصر و اموری تحدیدکننده وجود ندارد و متصور نیست. هر هستی انسانی یک دازاین است، از این رو دازاین یک معادل صرف برای هستی انسانی نیست، بلکه مفهومی است که مختصات و خصایص بنیادین هستی آدمی را، که همان حیات اجتماعی انسان است، با خود حمل می‌کند. دازاین امری پویا و متغیر است؛ زیرا در درون

تجربه‌های زندگی روزمره شکل می‌گیرد و به تناسب تغییرات زندگی روزمره دچار تغییر می‌گردد. جنبه‌های دیگر دزاین با بررسی عناصر و محورهای بعدی بیشتر آشکار می‌گردد.

۲.۱. زندگی روزمره

زندگی روزمره نزدیک‌ترین و آشناترین پدیده برای انسان‌هاست. از نظر هایدگر، اما همین ویژگی خصلت متضاد و متناقضی به آن می‌بخشد، خصلتی که آن را از ما دور و به قلمرو ناشناخته‌ها تبعید می‌کند.

هر آنچه به طور آنتیک نزدیک‌ترین و آشناترین باشد، درست همان است که از نظر هستی‌شناسانه دورترین و ناشناخته‌ترین است، و در معنای هستی‌شناسانه‌اش از نظر دور می‌ماند. هر روزگی که باید راه‌گشای فهم هستی باشد، چون ما در جریان آن زندگی می‌کنیم و می‌شناسیم، خود سرچشمه دوری ما از هستی است (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۳۰).

بنابراین، زندگی روزمره باید مجدداً به موضوعی برای تأمل بدل شود و از طریق آشنایی‌زدایی، باید چونان امری بیگانه و ناشناخته، در معرض شناسایی دوباره قرار گیرد. از این روست که هایدگر یکی از مهم‌ترین کسانی است که به تأمل درباره زندگی هرروزه پرداخته و بدین طریق وجوه ناپیدا و ناشناخته بسیاری را مکشوف و نامستور کرده است.

نخستین جنبه زندگی روزمره این است که به «در زمان‌بودگی دزاین» مربوط می‌شود. زندگی روزمره نحوه‌ای از هستن دزاین است که در زمان تجربه می‌شود (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۳۱). در واقع، زندگی روزمره بستر هستن دزاین است؛ بستری که دزاین در درون آن پدید می‌آید، زیست می‌کند و در همان‌جا ناپدید می‌شود. دزاین بخش مهم از هستی خویش را از درون تجربه‌های زیست‌شده در زندگی روزمره می‌گیرد. دزاین در دل زندگی هرروزه تجربه‌های متناقض و متضادی را پشت سر می‌گذارد. او در بستر زندگی روزمره، هم دچار محدودیت‌ها و تنگناهاست، و هم گاهی از زیر فشار این محدودیت‌ها و تنگناها بیرون می‌جهد و فراتر می‌رود و به این ترتیب مرزهای زندگی روزمره را کمی فراخ‌تر و

گشاده‌تر می‌کند.

آنچه دازاین را وادار می‌کند که از مرزها و محدودیت‌ها عبور کند، نیاز او به تازگی و تجربه‌های جدید است. هر روزگی و تکرار مداوم الگوها و ملالت‌ها و یکنواختی ناشی از آنچه در زندگی روزمره تجربه می‌شود، نمی‌تواند این نیاز دازاین را اشباع کند و در نتیجه دازاین ناگزیر سعی می‌کند محدودیت‌ها و حصارها را بشکند و از چنگ آنها بگریزد. اما این نیاز به تازگی آن قدر نیرومند و سرسخت نیست که بتواند کاملاً از حصار هر روزگی خودش را رها کند.

بنابراین، از نظر هایدگر:

به واقع هر روزگی است که دازاین را تعیین می‌کند. حتی آن کسی که تا حدود زیادی توانسته زندگی‌اش را بر پایه برداشت‌های خودش شکل دهد و تابع سلطه «هرکس» نشود، باز از جنبه‌های زیادی تابع و اسیر هر روزگی باقی می‌ماند. دازاین شاید در متن زندگی خود، که توأم با اصالت‌گزینش‌های او باشد، بتواند در جنبه‌هایی فراتر از زندگی هر روزه قرار بگیرد، اما هرگز نمی‌تواند آن را کامل بزدايد و در زندگی هر روزه‌اش بنا به موقعیت‌ها و ضرورت‌ها همواره تابع اساس زندگی جمعی می‌شود، خواست‌ها و شکل‌های زندگی خود را بر پایه قبول اجتماع و دیگران تنظیم می‌کند. نه فقط به این دلیل که سرپیچی از هنجارها ممکن نیست (که در مواردی ممکن است)، بلکه به دلیل نیروی همسان‌گرایی که دازاین با آن همچون یکی از وجوه اگزیستانسیال خود بار آمده است (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۳۱).

بنابراین برخلاف آنکه منطق زندگی روزمره گاهی در برابر خواست و نیروی ویرانگر و محدودیت‌زدای دازاین از کار می‌افتد و دازاین حصارهای آن را درهم می‌شکند، اما در اساس و بنیاد خویش، نقش محدودکننده و تمامیت‌خواه دارد. هایدگر که به هر روزگی بیشتر از منظر منش عملی و کاربردی نگاه می‌کند، سعی می‌کند همین الزامات انقیادبخش زندگی روزمره را آشکار کند. به عقیده او زندگی هر روزه ماهیت سلطه‌جویانه دارد و می‌خواهد دازاین را به انقیاد درآورد. زندگی هر روزه تنوع را برنمی‌تابد، بلکه می‌خواهد دازاین را

همانند هر دازاین و تک‌شکل، بسازد.

بنابراین از نظر او:

همانندی انسان در زندگی مدرن بیشتر به همانندی جسدهایی که در سنگرهای جنگ یافته می‌شوند و چهره همه از بین رفته، شبیه است. در صورتی که مسئله مهم، بودن و کشف منش متمایز و یکه هر دازاین است (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۳۰).

اما چرا چنین اجباری در کار است؟ چگونه هایدگر به این نتیجه نایل آمده است که از آن بوی نفی سوژه و عاملیت دازاین استشمام می‌شود؟ چه چیزی از نظر هایدگر زندگی روزمره را چنین قدرتی بخشیده است که دازاین ناگزیر است در برابر محدودیت‌های آن به زانود درآید؟ برای فهم این نکته اساسی لازم است که دیگر عناصر نظری هایدگر را نیز بررسی کنیم.

۳.۱. «در جهان هستن»^۱ دازاین

کلمه «جهان» یا «عالم» چنان که در نگاه متعارف از آن درک می‌شود، منظور هایدگر نیست؛ زیرا جهان از نظر هایدگر کل همه موجودات نیست، بلکه آن کلی است که دازاین همواره خود را مستغرق در آن می‌یابد؛ کلی که ظهور امکانات وجودی دازاین را در میان گرفته و دازاین تنها در درون آن به تجربه زندگی دست می‌یابد. جهان در این معنا چیزی تقریباً شخصی و برای هر فردی منحصر به فرد است (پالمر، ۱۳۸۳: ۱۴۶)؛ زیرا تجربه بودن در جهان، همواره با تجربه بودن دیگری «در جهان» فرق دارد و از این رو، هرکس برای خودش از جهانی متفاوت به مفهوم هستی‌شناسانه آن برخوردار است. بنابراین، جهان مقدم بر هر «عینیت» و هر مفهوم‌پردازی است؛ زیرا هر عینیتی باید «در جهان» اتفاق بیفتد و به همین دلیل است که از نگاه هایدگر جهان چیزی جدا از وجود انسان نیست؛ بلکه وجود انسان همواره «وجودی در جهان» است. جهان را نمی‌شود ابژه‌ای آگاهی قرار داد و به مطالعه آن پرداخت؛ زیرا این امر مستلزم این فرض است که آدمی بتواند از جهان فاصله

1. Being-in-world

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۶۳

بگیرد و بیرون از جهان به آن نگاه کند، در حالی که آدمی همواره در جهان قرار دارد و فرض جدایی از آن به لحاظ هستی‌شناسی ناممکن است (ریکور، ۱۳۸۵: ۳۸).

آن وجهی که جهان و به تبع آن زندگی روزمره را قدرت قاهره می‌بخشد این است که جهان در عمل انسان، پیش فرض قرار می‌گیرد، زیرا باشندگان جهان همواره بر حسب جهان درک می‌شود، چرا که جهان همیشه از قبل آنجاست. جهان، در هر عمل، کنش و رویداد انسانی وجود دارد و مقدم بر آنهاست و از این رو جهان بسیار با انسان نزدیک است. انسان، جهان را نمی‌بیند، اما همواره هر چیزی را از طریق آن به دست می‌آورد و در آن از دست می‌دهد. جهان همواره حاضر است و بی‌آنکه آشکارا به چشم آید در هر عمل و کنش انسانی پیش فرض قرار می‌گیرد (پالمر، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۴۶). از این رو:

«فرد نمی‌تواند بدون جامعه یا بیرون از آن نقشی به عهده بگیرد. حتی اگر نقش

او یکسر علیه جامعه و ضد جامعه باشد» (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۲۲).

به بیان دیگر، دزاین نمی‌تواند دزاین باشد مگر همچون هستنده‌ای که مقیم این جهان است؛ جهانی که دزاین به گونه‌ای ضروری و چاره‌ناپذیر در آن با دیگران شریک است.

هر آنچه دزاین انجام می‌دهد و هر آنچه تولید می‌کند به دیگران وابسته است.

... هیچ هدف و وسیله‌ای فقط به یک فرد، یعنی یک دزاین وابسته نیست. دزاین

در بنیاد خود هستنده‌ای اجتماعی است، و حتی در انزوای او نیز دیگران نقش دارند.

انزوا، یعنی دوری از دیگران، را هم دیگران ساخته‌اند. دوری از دیگران یکی از

شکل‌های رابطه داشتن با دیگران است. تنهایی یکی از حالت‌های هستی دزاین است

که در اصل هستنده‌ای است که با بقیه زندگی می‌کند (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۲۱-۳۲۰).

بنابراین دزاین هستنده‌ای به تمام معنا اجتماعی است. دزاین حتی زمانی که به خویشتن خویش می‌اندیشد، در سایه سنگین حضور دیگران و همگنان قرار دارد؛ زیرا مفهوم «من بودگی» فقط از «با هستن» و به میانجی تصور و اذعان به حضور دیگران شکل می‌گیرد.

بنابراین؛

دازاین همچون کسی که با دیگران می‌زید، به هستن خود می‌اندیشد و هرگزینش او، هر امکان انتخاب امکان‌های وجودی او، گزینش شکلی است که زندگی خود او خواهد یافت، اما این زندگی در کنار دیگران خواهد بود. فقط جایی که دازاین با امکان‌های زندگی اصیل روبه‌رو شود تنهاست (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۲۱).

بدین ترتیب دازاین در زندگی هر روزه‌ای خویش به دیگران وابسته است و این وابستگی در اغلب موارد تا آنجا دازاین را مرعوب می‌کند که اصالت خویش را از دست می‌دهد. دازاین به همان شکلی درمی‌آید که دیگران قرار دارند و دازاین به‌مثابه عنصر و بخشِ نامعین و فاقد اصالت، در میان انبوهی از دیگران گم می‌شود.

۱.۴. بی‌اصالتی دازاین

«در جهان هستن» دازاین آثار شگرفی بر روی دازاین می‌گذارد و مهم‌ترین آن اینکه اصالت را از دازاین می‌گیرد و او را به چیزی بدل می‌کند که مدام و همواره به دیگران وابسته است.

من با دیگران هستم و بنا به الگوی آنان زندگی می‌کنم. حتی در اغلب موارد سرپیچی‌های مرا دیگران تعیین کرده‌اند. نظر بیشتر مردم در زندگی هر روزه‌شان نظر خود آنان نیست، بل نظر همگان است؛ یعنی نظر هر کسی از میان بقیه آدم‌ها که در آلمانی به این ضمیر نامشخص^۱ می‌گویند (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۲۳).

از نظر هایدگر، هر من سخنگو نوعاً اصیل نیست، بلکه در نهاد او چیزی رخنه کرده که در او و از طریق او سخن می‌گوید و عمل می‌کند. زندگی هر روزه به خودی خود امکان‌پذیر نمی‌شود، بلکه آنچه آن را امکان‌پذیر می‌کند فرایندی است که دازاین را استحاله کرده و او را به فرد نوعی یا آنچه او «هرکس» می‌نامد، بدل می‌کند. زندگی روزمره زمانی به وجود می‌آید که هر فرد به‌گونه‌ای عمل کند که «هرکس» عمل می‌کند و به این ترتیب، او خود به یکی در میان بقیه بدل می‌شود.

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۶۵

«هرکس» یک ضمیر غیرشخصی است، یکی از میان بقیه است که در این «بقیه» هم شبیه همدیگرند (مثل هم رفتار می‌کنند، بنا به یک الگو زندگی می‌کنند و خواست‌ها و ارزش‌هایی همانند دارند) (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۲۳).

اما آنچه در این فاصله‌داری که به همبودی تعلق دارد نهشته آن است که دازاین در مقام با یکدیگر بودن هرروزینه در اتقیاد دیگران است. در اینجا دازاین خودش نیست؛ دیگران هستی او را برگرفته‌اند. آزادکامی دیگران امکانات هرروزینه هستی دازاین را در اختیار گرفته است. به علاوه، این دیگران دیگرانی معین نیستند. برعکس، هر دیگری می‌تواند نماینده آنان باشد. در این میان آنچه قطعی و تعیین‌کننده است تنها سلطه دیگران بر دازاین است که دازاین در مقام همبودی، پیشاپیش آن را ناخافل بر دوش گرفته است. آدمی خود به دیگران تعلق دارد و سلطه آنان را استوار می‌دارد. «دیگران» که آدمی چنین می‌نامدشان تا مگر تعلق ذاتی خود را به آنان بر خود پوشیده دارد، آنانی هستند که در با یکدیگر بودن هرروزینه بدو و غالباً «آنجا هستند». این «که» نه این کس است نه آن کس. این «که» نه خود است، نه بعضی کسان و نه مجموعه همه. این «که» آنی است که ختئاست؛ همگنان است.

... این با یکدیگر بودن دازاین، خاص هر کس را چنان در نوع هستی «دیگران» مستحیل می‌گرداند که در حقیقت پیدایی و تفاوت دیگران را هر دم افزون‌تر از پی محو و ناپیدا می‌سازد. در این ناچشمگیری و عدم قطعیت است که دیکتاتوری حقیقی همگنان پرده از چهره برمی‌دارد. لذت و شادی ما بسان لذت و شادی همگنان است. ما می‌بینیم، می‌خوانیم و درباره ادبیات و هنر داوری می‌کنیم به همان سان که همگنان می‌بینند و داوری می‌کنند؛ اما همچنین ما در رویارویی با «توده‌ای عظیم» پس می‌کشیم به همان سان که همگنان پس می‌کشند. ما «برآشوبنده» می‌یابیم آنچه همگنان برآشوبنده‌اش می‌یابد. همگنان اگرچه نه چیزی معین است و نه در جمله یک مجموعه است، نوع هستی هرروزینگی را مقرر می‌دارد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۲۳-۳۲۲).

تبدیل شدن دازاین به هرکس، او را به موجودی غیراصیل بدل می‌کند. از این پس او تابع و پیرو همگان و بلکه خود جزئی از همان «همگان» می‌شود. دازاین اصالت و «خویشتن»

خویش را از دست می‌دهد و همواره متوجه دیگران است. او به حکم «هرکس» عمل می‌کند و راه و رسم او را به راه و رسم خویش بدل می‌کند. بدین ترتیب، تشخیص و اصالت او در پس نقاب همگنایی و یکی شدن با دیگران محو و ناپدید می‌شود (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۲۴-۳۲۳). اما چرا چنین چیزی محقق می‌شود؟ از نگاه هایدگر، از دست رفتن اصالت دازاین امری ساده نیست، بلکه از آن روست که دازاین همواره در میان «همگنان» و دیگران احاطه شده است. او هیچ راهی به بیرون از همگنان ندارد. هر کجا گام بگذارد همگنان در آنجا حضور دارد و مستمر سرک می‌کشد.

از هر طرف که رویم «همگنان» آنجاست، اما به چنان طریقی که هرگاه دازاین بر عزمی یا می‌فشارد، بی‌صدا و دزدانه از صحنه بیرون خزیده است. با این همه، از آنجا که همگنان هر دآوری و عزمی را از آن خود جا می‌زند، بار پاسخگویی و مسئولیت را از دوش این یا آن دازاین برمی‌دارد (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۲۵).

اما حضور همگنان به گونه‌ای است که هرچه آشکارتر عمل کند نامرئی‌تر و ناپیداتر می‌شود (همان: ۳۲۶) و همین ناآشکارگی و ناپیدایی است که دازاین را فریب می‌دهد تا او آنچه از آن همگنان است چونان چیزی از آن خود پندارد. بدین ترتیب، دازاین می‌پندارد که آنچه انجام می‌دهد به اراده خود اوست، حال آنکه او همواره تحت انقیاد و به حکم «همگنان» عمل می‌کند. «همگنان» یا دیگران که در فرایند همبود، دازاین را احاطه می‌کند، از نظر هایدگر در زندگی روزمره «واقعی‌ترین سوژه» است، اما به گونه‌ای است که مشخصاً نمی‌شود نشان داد که همگنان کیست. همگنان با آنکه واقعی‌ترین سوژه است، اما در هیئت بی‌شکلی حاضر می‌شود که هایدگر از او به عنوان «هیچ‌کس»^۱ یاد می‌کند.

درباره همگنان می‌توان گفت که این او «بود» و در عین حال «هیچ‌کس» نبود. در هر روزیگی دازاین اغلب چیزها از جانب آنی رخ می‌دهد که درباره‌اش باید گفت: «او هیچ‌کس نبود» (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۲۵).

دازاین در زندگی هر روزه خویش تحت سیطره همگنان قرار دارد و این حالت نه تنها اصالت را از او ستانده است که او را در وضعیتی قرار داده که هایدگر آن را میان‌مایگی می‌نامد.

۵.۱. میان‌مایگی^۱

زندگی هر روزه زندگی میان‌مایه است؛ سطحی از زندگی که نه خیلی اوج دارد و نه خیلی به محاق فرومی‌افتد. زندگی روزمره استثنا را بر نمی‌تابد.

از این رو؛

هر چه اولی است خاموش و بی‌هیاهو منکوب می‌گردد. هر چه اصیل و سرآغازین است شبانه سرکوب می‌گردد تا هم‌تراز چیزی شود که گویی مدت‌هاست معلوم همگان است. هر آنچه با پیکار و کشمکش فرا دست‌آمده به‌صورت چیزی دم دست درمی‌آید. هر رازی نیروی خویش را از دست می‌دهد. پروای میانگی به سهم خود پرده از یکی از تمایلات ذاتی دازاین برمی‌دارد که ما آن را هم سطح‌سازی آکلیه امکانات هستی می‌نامیم (هایدگر، ۱۳۸۶: ۳۲۴).

هر شهروند امروز مثل همه است. همچون همه مردم محله و شهر خود از وسایل متعارف زندگی هر روزه استفاده می‌کند، بیش و کم آموزشی تخصص‌گرایانه دیده تا کار کند و حتی قلمرو سرپیچی‌اش از قانون نیز امری است که در آن با بسیاری دیگر شریک می‌شود. «نافرمانی مدنی» بهترین بیان این سرپیچی نجیبانه است. هرکس یک سوژه است. مثل همه می‌شناسد و کار می‌کند. در «من هستم» مدرن آنچه معنا ندارد همان «من» است. باید بگویم: «هرکس» هستم؛ یکی از بقیه، یکی همچون بقیه. هایدگر این را «سقوط» خوانده است. سقوط جز این نیست که دازاین تبدیل به دیگری، یعنی تبدیل به هر فردی از میان جمع بشود. «هرکس» ساختار هستی‌شناسانه ناگزیر دازاین است. حتی اگر دازاین به شیوه‌ای آگزستانسیال

1. Averageness
2. Leveling down

بتواند در مواردی (اینجا و آنجا به شیوه‌ای شخصی، برای مثال با انجام کاری تازه و آفریننده، یا از راه الهام و شهود) از هر روزگی فراتر برود. نکته اینجاست که به هر حال او باید متوجه «هرکس» بشود و با هر فردی از میان جمع راه بیاید، یعنی بپذیرد که نمونه‌ای فرضی از جمع و گروه، یعنی «هرکس»، تعیین‌کننده شود، حتی اگر یک دازاین آن را به عنوان الگوی خود یا به قول هایدگر همچون «قهرمان» خویش برنگزیده باشد. پیچیدگی نکته اینجاست که حتی سرپیچی از حکم «هرکس» خودگونه‌ای همراهی با اوست، زیرا دازاین هرگز نمی‌تواند از «با هستن» جدا شود (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۳۴-۳۳۳).

بدین ترتیب، هر روزگی سرانجام دازاین را به ورطه سقوط می‌کشاند؛ ورطه‌ای بی‌جهان شدن.

سقوط به معنای بی‌جهان بودگی^۱ است. بی‌جهان‌بودگی نتیجه شیء شدگی است که هایدگر آن را فقط در درس‌های ۱۹۱۹ به کار برد و ریشه در نوشته‌های هگل داشت (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۴۰).

سقوط، اما از نگاه هایدگر، چیزی است که پیشاپیش در دل زندگی دازاین مستتر است. آنچه بعد از دست دادن اصالت و در فرایند هم‌سطح‌سازی و میان‌مایگی تجربه می‌شود، چیزی نو و تازه نیست، بلکه امری مستور است که اینک نقاب از رخ برکشیده است. سقوط دازاین به این معنا نیست که زمانی وجود داشت که او سقوط نکرده بود، بلکه به این معناست که سقوط از این زمان به بعد است که آشکار و قابل رؤیت می‌گردد.

سقوط، به بیان دیگر در نزد هایدگر، از یادبردن هستی و امکان‌های وجودی ماست. ما در تجربه زندگی روزمره فراموش می‌کنیم که باید درباره هستی بیندیشیم. «سقوط سر باز زدن از رویارویی با امکان‌هاست. جایی است که ما از آزادی خود دور می‌شویم» (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۴۱-۳۴۲) و همین نکته در دل روزگار مدرن بیش از هر زمانی امکان تحقق یافته است. روزگار مدرن، در حقیقت، روزگار کامل شدن سقوط است. سقوط در حکم تنزل^۲ است.

1. Entweltlichung

2. Deterioration

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۶۹

سقوط در عافیت طلبی جلوه‌گر می‌شود. دازاین می‌کوشد تا از مسؤولیت و دل‌شوره بگریزد.

این احتیاط یا عافیت‌طلبی، او را از خودش دور می‌کند؛ زیرا تسلیم غیر خودش یعنی «هرکس» می‌شود. از خودش بیگانه می‌شود و دیگر انسجام نخواهد داشت. دازاین در «پراکندگی» گرفتار می‌آید (همان).

آنچه مطرح کردیم محورهای کلی است که سطوحی از نظریه‌پردازی هایدگر درباره زندگی روزمره را برای ما آشکار می‌کند. به نظر هایدگر زندگی روزمره خصلت متناقض و پارادوکسیکال دارد؛ زیرا در یک آن هم به دازاین امکان شدن می‌دهد و هم او را به انقیاد می‌کشاند. زندگی روزانه چیزی است که هم ما را، در مقام دازاین بودگی، پدید می‌آورد و هم نابود می‌کند. ما در زندگی روزمره همواره نوعی از آزادی و بردگی را همزمان تجربه می‌کنیم؛ آزادی در مقام توهم سوژگی و توهم اصالت و بردگی با از دست دادن اصالت و آن جوهره‌ای که یگانه و منحصر به فرد از آن ماست، اما با تبدیل شدن به «هرکس» با هویت نامشخص و نامعلوم در میان انبوه دیگران از بین می‌رود.

نظریه هایدگر درباره زندگی روزمره، ضدسوژه است و انسان‌ها را در مقام عاملان مُنقاد منطق هر روزه بررسی می‌کند. بر اساس این دیدگاه، عبور و گذشتن از چارچوب‌های تحمیلی زندگی روزمره به‌ندرت امکان‌پذیر است، آن هم نه برای هر دازاین، بلکه برای دازاینی که در نزد او خواست تازگی و نوشدن، به دلیل ملالت‌ها و کسالت‌های یکنواخت زندگی روزمره به اوج رسیده و سر به طغیان گذاشته باشد. بنابراین در مقام دازاین هر روزینه این منطق زندگی است که انسان را احاطه می‌کند و به انقیاد می‌کشاند و تقدیری را برای او رقم می‌زند که برخلاف خواست و اراده اوست.

مسئله اصلی که برای تحقیق کنونی اهمیت دارد این است که دازاین در مقام کنشگر نوعی، اغلب فاقد اصالت و استقلال است. تقدیر دازاین در دست «همگنان» و «هرکس» است که او را احاطه نموده و به او رخصت نمی‌دهد که امکان‌های وجودی خودش را مطابق میل خویش شکوفا سازد. بنابراین زندگی روزمره بر اساس تحلیل هایدگر، منطق قهاری دارد که

اراده دازاین را در تجربه هر روزه‌ای حیات به انقیاد می‌کشاند. در شرایطی که زندگی روزمره و فرایندهای حاکم بر آن، آهنگ غیردینی داشته باشد، یا نگرش‌های حاکم بر همگنان در آن غیردینی باشد، بر اساس تحلیل هایدگر، حیات دینی با دشواری بنیادین و اساسی مواجه می‌گردد.

میان‌مایگی دازاین و فقدان اصالت آن، به نیروی قهار همگنان و زندگی روزمره مجال می‌دهد تا دینداری و آنانی را که سر ناسازگاری با جو غالب دارند، سرکوب نماید. حال اینکه چه عناصر و فرایندهایی در زندگی روزمره قدرت سرکوب دارند و چگونه مکانیسم سرکوب اعمال می‌شود مسئله‌ای است که در نظریه‌های مارکس و زیمل بیشتر بررسی خواهیم کرد.

۲. نظریه مارکس

چارچوب کلی آرای مارکس، برای ما، تا حدودی روشن است. اصالت دادن به وضعیت مادی جامعه و فروکاستن تحولات اجتماعی به عوامل اقتصادی و تعیین‌کنندگی متغیر اقتصادی در دیدگاه او تا حدودی نیاز به توضیح ندارد. این همه اما مربوط به خطوط کلی دیدگاه مارکس می‌شود. مسائل دیگری که مارکس در میانه این خطوط کلی و یا برای ترسیم و فهم روشن‌تر آنچه چارچوب اصلی نظریه او را تشکیل می‌دهد، بیان کرده، به خصوص در بحث ما بسیار با اهمیت است. ابداعات مفهومی و بینش‌های شهودی که پیشاپیش درباره وضعیت مادی ما امروزه تجربه می‌کنیم صورت گرفته، جدا از چارچوب کلی دیدگاه مارکس، او را به چهره‌ای جالب و مهم برای این بحث بدل نموده است. نمی‌شود وضعیت کنونی را تحلیل کرد و از کنار مارکس بی‌تفاوت گذشت. مارکس، در مقام نظریه‌پرداز ماتریالیسم تاریخی، ممکن است در اثبات فرضیه‌ها و بینش‌های خویش ناکام مانده باشد، اما در مقام توصیف و انتقاد از آنچه سرنوشت بشر در وضعیت سرمایه‌داری و نظم بورژوازی تجربه می‌کند، زیاد راه خطایی نرفته است.

بینش مارکس درباره زندگی روزمره وضعیتی را که انسان‌ها در آن گیر می‌کنند و آنچه

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۷۱

به عنوان عناصر بنیادین حیات در نظم بورژوازی جا خوش می‌کنند و سرانجام منطق اساسی‌ای که این همه تحولات را به جلو می‌راند، برای بسیاری، از جمله نظریه‌پردازان پست‌مدرن، هنوز هم الهام‌بخش است. مارکس، در مقام نظریه‌پرداز، همچون هایدگر نفس زندگی روزمره را تحلیل نکرده است، بلکه زندگی روزمره به مثابه وضعیت کنونی که جوامع بشری در آن به سر می‌برند در ارتباط با کل دستگاه نظری او در باب فرایند دگرگونی و مراحل تکامل جامعه مورد توجه قرار گرفته است. با این وصف، آنچه او محور توجه خود در وضعیت کنونی تاریخ قرار داده، عناصر و مؤلفه‌های بنیادین حیات هر روزی انسان امروزی را تشکیل می‌دهد. مارکس این عناصر را به بیان جذاب و تغزلی، اما با نگاهی انتقادی توصیف کرده است. مهم‌ترین محورهای نظریه مارکس را، که برای فهم زندگی روزمره اهمیت دارد، به اجمال بررسی می‌کنیم.

۲.۱. پول

پول نه از آن رو که در زندگی مادی ما نقش اساسی و تعیین‌کننده دارد مهم است، بلکه از آن رو که سعادت و شقاوت دینی و معنوی ما را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد اهمیت دارد. پول را می‌توان یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین عنصر حیات بشری دانست؛ عنصری که کارکرد متضاد و دوگانه دارد. اهمیت پول در اجتماعات انسانی و نقش متضادی را که می‌تواند به عهده بگیرد از او طنابی ساخته که هم آسمان را به زمین وصل می‌کند و هم نظریه‌پردازان دینی و غیردینی را به هم ربط می‌دهد. آنچه در این قسمت از بحث مطرح می‌کنیم نگاه جامعه‌شناختی به پول است و بررسی اهمیت آن به عنوان عنصری که بیش از هر زمانی در زندگی مدرن اهمیت یافته و در لحظه لحظه آن حضور دارد.

آنچه از دیدگاه مارکس درباره پول مطرح می‌شود، فارغ از چارچوب کلی نظریه ماتریالیسم تاریخی و اجتماعی اوست. نگاه مارکس به پول، هرچند جدا از مبانی نظری و کلیت نظری او نیست، در عین حال حامل بصیرت‌هایی است که منفک از آنچه او در سطح کلان به او

باور دارد، نیز قابل فهم و استفاده است. ما در اینجا بیشتر به ابعاد توصیفی و انتقادی گفته‌های او درباره پول می‌پردازیم و سعی می‌کنیم نشان دهیم که پول، به عنوان یکی از اساسی‌ترین عنصر، چگونه در همه تار و پود زندگی هر روزه ما رخنه کرده و از واقعیت تا اوهام و تخیلات ما را در اختیار خود گرفته است.

۱.۱.۲. پول فراتر از ابزاری برای مبادله

در فهم متعارف، شاخص‌ترین ویژگی پول، آن وجهی است که به واسطه آن مبادله امکان‌پذیر می‌شود. آنچه در تعریف ظاهری پول نیز آمده ناظر به همین ابزاربودگی آن برای مبادله و معامله است. می‌شود نقش پول در زندگی روزمره را از این لحاظ تحلیل و بررسی کرد؛ چه اینکه این امر از آنجا که در جامعه امروزین، که مبادله بیش از هر زمانی رونق گرفته، نقش کم‌اهمیتی برای پول نیست. از نظر مارکس، پول اما پدیده‌ای به مراتب بیشتر از ابزاری خالی برای مبادله است. به نظر او پول به‌مثابه عنصر اساسی حیات روزمره، در پس بسیاری از رخدادها و تجربه‌های زندگی روزانه جا خوش کرده و ریشه‌های بسیاری از آنچه انسان‌ها تجربه می‌کنند، به آن منتهی می‌شود:

به همان میزان که اقتصاددان سیاسی از زندگی و انسانیت تو برمی‌دارد، به همان میزان پول و ثروت را جایگزین آن می‌کند. کاری را که از انجام دادنش ناتوان هستی، پولت انجام می‌دهد. پول می‌تواند بخورد، بیاشامد، به سالن رقص و تئاتر برود، می‌تواند سفر رود و هنر، اندیشه‌ها و گنجینه‌های گذشته‌گان، قدرت سیاسی، همه اینها را می‌تواند از آن تو کند، می‌تواند همه اینها را برایت بخرد. پول موهبتی راستین است. با این همه، گرایش پول به آن است که کاری جز خلق خویش و خریدن خویش نکند؛ زیرا اساساً تمام چیزها خدمتکار او می‌باشند. اگر اربابی داشته باشم خدمتکاری نیز از آن خود دارم و به خدمتکار او نیازی ندارم (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۹۴-۱۹۳).

بدین ترتیب مارکس توصیف خود از پول را با استناد به قطعه شعری از شکسپیر تکمیل

می‌کند:

و شکسپیر در تیمون آتنی می‌گوید:
زر؟ زرد؟ گران‌بها، درخشان؟ نی، نی
ای مجمع‌ایزدان، زمین، چرخ کبود؛
من کاهن لافزن نباشم، اما
با مستی از آن، چه بی‌محابا گردد،
ناپاک سیه، سپید؛ پستی، والا
فرتوت، جوان؛ جبون، دلاور؛ بد، نیک!
آری، این زر
گیرد ز تو چاکران و دستور و دبیر
از زیر دلیر مرد، بستر ببرد!
این برده زرد!
دین می‌سازد، سپس فرو ریزد دین
فرخنده کند گجسته‌ای پیسی را
با چهره سهمگین فریبا سازد؛
دزدان را منزلت، مکان، همسنگی
با حاکم ملک بخشد، آری هم اوست
کو شوی بیابد از برای زالی
بدخوی، که چین و شوخ و ناپاکی تن
از مزبله‌ای برانده، اما آن‌گاه
با مرهم و عطر خوش چنانش سازد
تا بوی بهار گیرد! اینک باز آی
ای خاک پلید، روسپی فطرت خاک
سرچشمه بددلی میان مردم!
باز آ تا آن کنم که رسوا سازی
این طینت خویش!

(برده چهارم، صحنه سوم)

و در ادامه همین قسمت می گوید:
ای قاتل نرمخوی شاهان، کین ساز
بین پدر و پسر؛ که آلوده کنی
پاکیزه‌ترین بسترِ باکرگان!
مریخ‌صفت دلاور، ای تازه‌جوان
محبوب، لطیف، عشق‌باز و پرشور
کز سرخی‌گونه‌ات روان می‌سازی
آن برف مقدسی که می‌پوشاند
دامان خجسته «دیان» را! آری
ای ایزد چشم‌بین که با قدرت خویش
پیوند دهی بعید و ناممکن‌ها
تا بوسه به هم دهند! ای چرب‌زبان
با صد گویش مناسب هر مقصود!
ای سارق قلب‌ها! بیندیش ز خود
کاین نوع بشر، اسیر، دریند، ضعیف
هرگاه میانشان اگر قصد کنی
جنگ‌افروزی؛ چندان که در آخر کار
در دست ددان فتد زمام عالم

(همان‌جا)

(مارکس، ۱۳۱۳: ۴۱ - ۴۷).

توصیف مارکس از پول شباهت بسیار به گفته‌ها و بیان زیمل درباره پول دارد. پاره‌ای از امور توصیفی مارکس توسط زیمل تکمیل و با بیانی منسجم‌تر مطرح شده است. بنابراین، همزمان با بررسی عناصر نظری زیمل درباره زندگی روزمره، آنها را نیز بررسی می‌کنیم و در اینجا تنها به بررسی خصلتی می‌پردازیم که از نظر مارکس برای پول بسیار اساسی است و نقش مهمی در زندگی انسانی ایفا می‌کند.

۲.۱.۲. کمی‌سازی امور

کمی‌سازی امور وجه دیگری است که مارکس درباره نقش پول در جامعه مدرن مطرح می‌کند. مُتَنَزَع کردن خصلت و کیفیت اساسی اشیاء و تبدیل ارزشیابی آنها با پول تنها یک‌سویۀ کمی‌سازی امور است.

در زندگی جدید، از نظر مارکس، پول اهمیت بی‌بدیلی می‌یابد؛ زیرا پول به تنها معیار اساسی ارزشیابی اشیاء و کیفیت‌ها بدل می‌شود. استحاله کیفیت به کمیت به میانجی پول ممکن می‌شود و پول از طریق مُتَنَزَع کردن خصلت و ویژگی اساسی اشیاء و کمی‌سازی آن، میان اشیاء نابرابر برابری ایجاد می‌کند.

پول در جهان انسانی پدیداری بی‌مانند و بی‌همتا است، به گونه‌ای که نمی‌شود او را با سایر چیزها مقایسه کرد؛ زیرا مقایسه میان دو شیئی با معناست که با یکدیگر شبیه باشند، اما پول نظیر چیز دیگری نیست؛ زیرا معیار ارزشمندی هر چیز دیگری می‌تواند گردد، اما چیزی نیست که معیار ارزشمندی پول به شمار آید. پول بدین ترتیب از حیطة وجودی خویش پا فراتر می‌گذارد و نه تنها در معامله‌ها و مبادله‌ها، بلکه در هر لحظه و گوشه‌ای، به زندگی فردی و اجتماعی انسان سَرک می‌کشد. پول چنان جامعه را غرق در امور کمی می‌کند که خود نیز از طریق کمیت اهمیت می‌یابد.

کمیت پول به چنان میزانی افزایش می‌یابد که به تنها کیفیت مؤثر آن تبدیل می‌شود. پول که هر چیز را به شکل انتزاعی‌اش تقلیل می‌دهد، خود نیز در جریان این حرکت به یک هستی کمی تقلیل می‌یابد (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۹۱ - ۱۸۹).

از سوی دیگر، اما افزایش کمیت و به عبارتی به هم خوردن معادله کمیت و کیفیت، گسترش دامنه قدرت‌های بیگانه‌ای را که ما را به انقیاد می‌کشاند نیز در پی دارد؛ زیرا با داشتن پول آنچه به دل مشغولی اساسی ما بدل می‌شود «خرید» است و وسوسه خرید بیشتر و بیشتر به جزء لاینفک زندگی روزمره بدل می‌شود. بدین ترتیب، پول به اساسی‌ترین نیاز زندگی بدل می‌شود؛ نیازی که اشباع نیازهای دیگر، چه کاذب و چه واقعی، همگی تنها با

ارضا و اشباع همین نیاز اساسی و نخستین امکان‌پذیر می‌شود. از نظر مارکس، کمی‌شدن امور بر قدرت پول می‌افزاید، اما از سوی دیگر، با افزایش قدرت پول، آدمی فقیرتر و ضعیف‌تر می‌شود؛ زیرا با افزایش قدرت پول، نیازمندی انسان به پول بیشتر می‌شود.

به بیان خود مارکس:

با افزایش کمیت اشیاء حیطة قدرت‌های بیگانه‌ای که آدمی تحت انقیاد آنها قرار دارد گسترش می‌یابد و هر محصول جدید بیانگر امکانی جدید برای مغبون کردن و چپاول کردن متقابل است. [در این شرایط] آدمی به‌عنوان آدمی فقیرتر می‌شود و نیاز او به پول، در صورتی که بخواهد [این] موجود متخصص را از پای درآورد، روز به روز بیشتر می‌شود. با افزایش حجم تولید، از قدرت پول او به نسبتی معکوس کاسته می‌شود، یعنی با افزایش قدرت پول، نیازمندی او بیشتر می‌شود. بنابراین، نیاز به پول نیازی است واقعی که نظام جدید اقتصادی آن را به‌وجود آورده و این تنها نیازی است که این نظام به وجود می‌آورد (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۹۱ - ۱۸۹).

کمی‌سازی امور پیامد آشکارا دنیوی‌کننده دارد؛ زیرا از طریق اعتبار بخشیدن به ابعاد محسوس و ملموس اشیاء و امور، آنچه کیفیت اساسی است، یا آنچه ماهیت استعلایی و یا نامرئی دارد، یا به‌تدریج از حوزه تعاملات و مبادله‌ها حذف می‌کند یا اینکه منطق کمی‌ امور را بر آنها نیز تحمیل می‌کند. جهان را بر بنیاد کمیت بنا می‌نهد و آنچه کیفی است به امر کمی تقلیل می‌دهد. بدین ترتیب، هرچیزی از سنخ امور کیفی، استعلایی، معنوی یا باید به منطق کمی‌ امور تن دردهد، یا آنکه به گفته فوکو، به حوزه محذوف و اندیشه‌ناپذیر رانده شود. از دید مارکس سرانجام، کشمکش و تنازع معنا و ماده به نفع ماده تمام می‌شود و امر معنوی تنها به میانجی امر مادی و دنیوی می‌تواند متعلق دل‌مشغولی و علائق مردم قرار گیرد.

۲.۲. نیازهای کاذب

جنبه دیگری از بحث مارکس درباره زندگی روزمره، بحث در زمینه نیازهای کاذب است. نیازهای کاذب نیازهایی است که ریشه در نیازهای اساسی انسان ندارند و هستی و

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۷۷

بقای انسانی به آنها گره نخورده است. نیازهای کاذب نیازهایی است که از سوی صنعت فرهنگ، فناوری تبلیغات و چرخه همواره فعال تولید انبوه صنعتی به وجود می‌آید. زندگی روزمره کنونی از نظر مارکس زندگی بر اساس نیازهای واقعی نیست، بلکه زندگی بر اساس نیازهای دروغین و جعلی است که نظام سرمایه‌داری به میانجی تولید انبوه صنعتی و قدرت بی‌حد و حصر تبلیغات کالاها و خدمات به وجود آورده است.

در زندگی روزمره کنونی، این نیازها به اساسی‌ترین نیازها بدل شده‌اند و به میانجی گسترش روزافزون چنین نیازهاست که چرخه انفعال و انقیاد انسانی تکمیل می‌شود. ویژگی اساسی نیازهای کاذب آن است که در آنها خبری از نیازهای واقعی و بنیادین انسانی و آنچه به انسان‌بودگی انسان ارتباط می‌یابد نیست، بلکه نظام سرمایه‌داری با جایگزین کردن نیازهای کاذب به جای نیازهای اساسی و با دستکاری در ذهن و روان آدم‌ها، نیازهای واقعی انسان را به نیازهای دسته‌چندم بدل می‌کند. به بیان دیگر، چرخه نظام سرمایه‌داری انسان‌ها را با خودش بیگانه می‌کند و نیازهای اساسی او را به غیرواقعی‌ترین و بیگانه‌ترین نیازها بدل می‌کند و به جای آن نیازهایی را می‌نشانند که تنها در خدمت اشباع و ارضای اشتیهای مفرط سودجویی در نظام صنعتی عمل می‌کند.

به گفته خود مارکس:

این بیگانگی خود را در این واقعیت نمایان می‌سازد که بعضاً از یک طرف نیازهای پیچیده و ابزار رفیع آن را تولید می‌کند و از سوی دیگر نیازهایی حیوانی، کامل، نابهنجار، انتزاعی و بسیار ساده می‌آفریند (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۹۱).

از دید مارکس نیازهای کاذب در دو سطح عمل می‌کند: در سطح کارگران و سرمایه‌داران. در سطح سرمایه‌داران، نیازهای کاذب نیازهای تجملی ایجاد می‌کند و از طریق دامن‌زدن به خواهش‌های نفسانی و دستکاری تخیلات به بلهوسی‌هایی دامن می‌زند که فزاینده‌تر رفتن از نیازهای فیزیولوژیک و جسمانی را امری ناممکن می‌سازد. نظام سرمایه‌داری، بدون وقفه سرگرم تولید محصولات جدید است و محصولات جدید از طریق شعله‌ور ساختن جرقه‌های

خاموش امیال و خواهش‌های نفسانی و دامن‌زدن به سرکش‌ترین وسوسه‌های تن‌آسانانه و لذت‌طلبانه، طیف و گستره نامحدودی از اشیاء، کالاها و خدمات را در برابر افراد و طبقات متمول عرضه می‌کند؛ کالاها و خدماتی که سرشت دوگانه دارند و به طرز جادویی هم در دسترس‌اند و هم از دسترس دور.

پارهای از نیازها از فرمول ساده‌ای تبعیت می‌کند؛ فرمول ارزانی و دسترس‌پذیری. این دسته از نیازها معمولاً در وهله اول به‌مثابه امور معمولی و آئی جلوه می‌کند. کشیدن یک پُک سیگار چیزی پیچیده، هزینه‌بر و دور از دسترس نیست؛ عملی آئی است که ذوق خوش‌گذرانی و تا حدی سبکبالی آدمی را ارضا می‌کند. در ادامه اما این نیازها حالت پیچیده و پیچیده‌تر به خود می‌گیرد. آنچه لحظه‌ای بود ماهیت دائمی به خود می‌گیرد و آنچه ساده و در دسترس به نظر می‌رسید زنجیره‌ای از کالاها و مسائلی را با خود همراه می‌کند که مصرف‌کردن و دمسازشدن با آنها انسان را به حیوان مصرفی تنزل می‌دهد که جز خریدن و مصرف کردن، دود کردن و به هدر دادن، چیز دیگری از خصلت انسانی در وجودش باقی نمی‌ماند.

به گفته مارکس:

صنعت به پیراستگی نیازها می‌اندیشد، اما به میزانی بیشتر به نارس بودن نیازها و آن نیازهای ناری که مصنوعاً تولید شده است و در نتیجه، لذت حاصل از برآورده شدنشان چیزی جز خودسرگشتگی^۱ یعنی ارضای موهومی نیازها نیست، نیز می‌اندیشد. تمدن موجود در چارچوب بربریت خام و ناپالوده نیازها گیر کرده است؛ همین است که مثلاً مشروب‌فروشی‌های انگلستان نمایندگان نمادین مالکیت خصوصی هستند. تجملی که آنها عرضه می‌دارند بیانگر رابطه راستین تجملی صنعتی و ثروت با انسان است. از این رو آنها به حق تنها مایه خوشی مردم در روزهای یکشنبه هستند و پلیس انگلستان دست‌کم در این روزها با مردم با ملایمت رفتار می‌کند (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۹۸-۱۹۷).

در بین کارگران و توده‌های فقیر، نیازهای کاذب اما به گونه‌ای دیگر عمل می‌کند. سرمایه‌داری چنان بلایی بر سر آنها می‌آورد که نیازهای واقعی و اصلی آنها، نه تنها نیازهای انسانی که حتی نیازهای حیوانی و طبیعی آنها، فراموش می‌گردد و نیازهای کاذب نیز تنها به اشتیاق و امید واهی در میان آنها دامن می‌زند؛ امیدی که سراب رسیدن و ارضای نیازهای کاذب در زمان نامعین و آینده موهوم را ایجاد می‌کند. از نظر مارکس، نیازهای کاذب انسان‌های فقیر را فقیرتر و به بینوایانی بدل می‌کند که لذت کامجویی از آنچه در اختیار دارند نیز از خود دریغ می‌کنند:

[در این بیگانگی] حتی نیاز به هوای تازه هم از کارگر دریغ می‌شود. انسان‌ها به خانه‌های غار مانند رجعت می‌کنند که اکنون با نفس طاعونی تمدن آلوده شده است و علی‌رغم اینکه با هزاران اما و اگر در این مساکن، سکنی می‌گزینند، این مأوا برای او چنان بیگانه است که هر وقت اجاره خود را نپردازد، از آنها گرفته می‌شود و بیرونشان می‌کنند. ... نور، هوا و غیره - ساده‌ترین پاکیزگی‌های حیوانی - دیگر نیاز آدمی به شمار نمی‌آیند. کثافت، این گندیدگی و تعفن انسانی، گنداب تمدن (به معنایی کاملاً واقعی) عناصر حیات او شمرده می‌شوند. جهل و نادانی محض و غیرطبیعی، سرشت فاسد و بدنهاد، عناصر حیاتی او شده‌اند. هیچ‌کدام از حواس او نه تنها در شکل و شمایل انسانی، بلکه حتی در هیئت غیرانسانی هم مجال بروز ندارند و بنابراین حتی به شکل حیوانی هم یافت نمی‌شوند. ... موضوع بر سر آن نیست که آدمی نیازهای انسانی ندارد، بلکه نیازهای حیوانی او نیز دیگر وجود ندارند. ایرلندی دیگر نیازی به جز نیاز خوردن را نمی‌شناسد، در حقیقت فقط نیاز به خوردن سیب‌زمینی - آن هم گندیده‌ترین سیب‌زمینی - را می‌شناسد (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۹۲).

بنابراین از نگاه مارکس، کارگران در نظام سرمایه‌داری خوبی ریاضت‌مآبانه دارند، اما نه ریاضت‌مآبی خودخواسته، بلکه ریاضت‌پیشگی که دستان ناپاک نظام سرمایه‌داری برای آنها رقم زده است. نظم سرمایه‌داری برای کارگران نیازهای کاذب خلق می‌کند و از این طریق

ابتدا نیازهای اساسی و انسانی او را از بین می‌برد و سپس دستیابی و ارضای نیازهای کاذب را نیز به امید محال تبدیل می‌کند. دامن‌زدن پیوسته به نیازها و تعلیق دائم امکان برآورده‌شدن آنها و خلق امید واهی، با این استدلال که کار و رنج و زحمت بیشتر همراه با صرفه‌جویی، روزی این نیازها و آرزوها را برآورده می‌کند، مکانیسم فریبنده و اغواگری است که حتی اشتیاق لذت‌بردن از کوچک‌ترین خوشی‌ها و شادی‌ها را نیز از او می‌گیرد. بدین ترتیب، از نظر او تکثیر نیازها و ابزارهای برآورده ساختن آنها سبب فقدان نیازها و ابزارهای [تحقق آنها] می‌گردد. منطبق سرمایه‌داری پایین‌ترین سطح ممکن زندگی (هستی) را برای کارگران مفروض می‌گیرد و:

کارگر را به موجودی بی‌احساس که هیچ نیازی ندارد و به همین شکل فعالیت او را به انتزاعی خالص از همه فعالیت‌ها تبدیل می‌کند. بنابراین هر نوع ناز و نعمت در کارگران را سزاوار سرزنش می‌داند و هر چیزی که فراتر از انتزاعی‌ترین نیازها باشد، گیرم در حیطه خوشی‌های منفعلانه یا جلوه‌ای از یک فعالیت - از نظر او تجمل و ناز و نعمت است. اقتصاد سیاسی، این علم ثروت در عین حال علم انکار نفس^۱، نیازمندی و صرفه‌جویی است و عملاً به نقطه‌ای می‌رسد که از انسان نیاز به هوای تازه یا ورزش جسمانی را هم دریغ می‌کند. این علم صنایع شگفت‌انگیز در ضمن، علم ریاضت‌کشی^۲ نیز هست و آرمان واقعی آن گرچه زهد و ریاضت است، اما نتیجه آن بینوایی بسیار زیاد است، زاهد معبود آن است، اما نتیجه، برده مولد است (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۹۳-۱۹۲).

سرمایه‌داری در حقیقت چیزی جز ایجاد حرص و طمع ابلهانه برای کارگر به بار نمی‌آورد. او کارگر را به حرص و طمع ترغیب می‌کند تا چرخه تولید را فعال‌تر و برده مولد را برده‌تر سازد. در نتیجه تمام شور و شوق‌ها و فعالیت‌های یک کارگر در حرص و طمع ذوب می‌شود و او باید فقط آن اندازه طمع داشته باشد که زنده بماند و فقط می‌خواهد زنده بماند که

1. Renunciation

2. Asceticism

طمع داشته باشد (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۹۳).

مارکس در مقام تبیین، هرچند دست مالکیت خصوصی را در پس این وضع فجیع می‌بیند، اما در مقام توصیف چیزی را به تصویر می‌کشد که برای همه ما ملموس، قابل درک و به تجربه درآمده است. از نظر مارکس زندگی انسان مدرن مالا مال از دل‌شوره‌ها، اضطراب‌ها و بحران‌هاست. در این زندگی افراط و تفریط بخش تفکیک‌ناپذیر و تجربه مدام انسان‌هاست. منطق سود، از طریق خلق مدام نیازهای کاذب، انسان را به سمت حقیرترین و پست‌ترین ابعاد وجودی‌اش سوق می‌دهد. نظام سرمایه‌داری و منطق سودجویانه‌ای که بر آن حاکم است، از طریق دامن‌زدن به بلهوسی‌ها، تلون‌مزاجی و تمایلات غیرطبیعی انسان را به برده مطلق بدل می‌کند، برده‌ای که با جان‌کندن در چرخه احمقانه تولید، به امید واهی رفاه و آسایش بیشتر، موجب خفت، زبونی و بردگی روزافزون‌تر خود می‌گردد؛ زیرا هر ساعت کاری و هر رمقی که از کارگر برای به راه انداختن و برقرار ماندن چرخه تولید گرفته می‌شود، به همان میزان بر قدرت و استحکام نظام سرمایه‌داری افزوده می‌گردد و امکان سلطه پایدارتر بورژوازی فراهم می‌آید. مارکس این وضعیت را چنین شرح می‌کند:

افراط و تفریط به هنجار واقعی آن تبدیل می‌شوند. از لحاظ ذهنی این امر بعضاً در این واقعیت نمایان می‌گردد که گسترش محصولات و نیازها به شکلی مبتکرانه و محاسبه‌گرانه، برده تمایلات غیرانسانی، غیرطبیعی و تخیلی می‌شود، زیرا مالکیت خصوصی نمی‌داند که چطور نیازهای پیش‌پاافتاده را به نیازهای انسانی تغییر دهد. ایدئالیسم آن، وهم و خیال، بلهوسی و تلون‌مزاج است. هیچ خواهی‌آقایی خود را چنین فرومایه مدح و ستایش نمی‌کند و برای برانگیختن استعدادهای کم‌رنگش جهت لذت بردن دست به دامن چنین ابزارهای خوار و زبونی نمی‌شود که خواهی صنعتی، یعنی تولیدکننده، برای کسب چند «پنی» کاری می‌کند تا پرنندگان طلایی همسایگان عزیز و محبوب مسیحی‌اش واله و شیدای او شوند.

تولیدکننده خویشتن را در خدمت مفسدترین تخیلات دیگری قرار می‌دهد، میان او و نیازش پاندازی می‌کند، هوس‌های ناخوش در او پدید می‌آورد و مترصد

ضعف‌های او می‌ماند و همهٔ اینها برای آن است که هزینهٔ خدمات عاشقانهٔ خود را دریافت کند. (هر محصول، طعمه‌ای است که با آن می‌توان وجود دیگری - پولش را - فریفته کرد؛ هر نیاز واقعی و ممکن ضعفی است که با آن می‌شود دیگری را اسیر کرد: بهره‌برداری از سرشت مشترک انسان‌ها. همان‌طور که هر تقص آدمی، بندی است که به آسمان گره می‌خورد و راهی است که به کشیش اجازه می‌دهد تا به قلب او دست یابد، هر نیاز نیز فرصتی است که به آدمی این امکان را می‌دهد که تحت لوای عشق و دوستی به همسایه‌ای نزدیک شود و چنین گوید: دوست عزیز، آنچه نیاز داری، می‌دهم اما تحت شرایطی که باید حتماً اجابت شود. آن مرگبی را که امضایت با آن برابرم نقش می‌بندد می‌شناسی: لذت را ارزانیات می‌دارم اما می‌چاپمت) (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۹۱ - ۱۸۹).

تفاوت مارکس با هایدگر در این است که هایدگر زندگی روزمره را در شکل کلی و متنوع از واقعیت‌های اجتماعی بررسی می‌کند. متغیرهایی همچون طبقه، جنسیت، نابرابری و پول در آن مطرح نمی‌شود. اما آنچه مارکس می‌گوید هرچند در نفی «سوژگی» و «عاملیت» انسانی با هایدگر هم‌داستان است، اما از جنبه‌های دیگر با نگاه او به زندگی روزمره تفاوت بنیادین دارد. آرای مارکس، برخلاف آنکه تصویری از کلیت اجتماع به ما عرضه می‌کند، ما را به درون جامعه برده و در گوشه گوشه و زاویه‌های تاریک و ناپیدای آن می‌گرداند، تا به جای آنکه تصویری عام از زندگی روزمره به دست آوریم، زندگی روزمره را در نموده‌ها و جلوه‌های واقعی اما متکثر آن بشناسیم. تفاوت زندگی روزمره کارگر با سرمایه‌دار، یا بینوا با فرد مرفه و فردی از طبقه متوسط در چارچوب نگاه کلی هایدگر به کلی محو و ناپدید می‌شود. از نظر مارکس اما این برکشیدن جامعه در سطح انتزاع و نامرئی ساختن تفاوت‌ها و تمایزها و عرضه تصویری عام و کلی از اجتماع بشری همان چیزی است که نظام سرمایه‌داری عمداً، به میانجی پول، درصدد تحقق آن است. بنابراین مارکس سعی می‌کند ابعاد و سویه‌های زندگی روزمره را به‌ویژه براساس متغیر طبقاتی، تبیین و توصیف کند.

۲.۳. نوسازی (مدرنیزاسیون)

محور دیگری که مارکس درباره زندگی مدرن از آن بحث می‌کند و در حقیقت آن را به‌مثابه یکی از وجوه بنیادین زندگی در عصر جدید مطرح می‌کند، مسئله نوسازی و مدرنیزاسیون است. به نظر مارکس مدرنیزاسیون یا نوسازی وجهی است که بنیاد زندگی کنونی را متحول می‌کند. بر این اساس، زندگی روزمره کنونی را نمی‌توان با اشکالی از زندگی که در گذشته به تجربه درآمده‌اند همسان تلقی کرد. نوسازی به زندگی مدرن منطقی می‌بخشد که بسیاری از پدیده‌های جاری در حیات معاصر از جمله سکولاریزاسیون و جایگاه دین در آن را، تنها با ارجاع به آن، می‌توان تبیین و تحلیل نمود. مارشال برمن با محور قرار دادن متن زیر از مارکس، به‌خوبی این وجه از دیدگاه و آرای مارکس را، که ما را تا اعماق زندگی روزمره در دنیای مدرن می‌برد و زوایای بس مهم و پیچیده را برای ما آشکار می‌کند، بررسی می‌کند:

ایجاد انقلاب مستمر در تولید و در انداختن آشوب بلاوقفه در تمامی رابطه‌های اجتماعی و عدم یقین و تلاطم پایان‌ناپذیر، عصر بورژوازی را از تمامی اعصار قبلی متمایز می‌سازد. تمام روابط ثابت و منجمد و آرا و عقاید محترم وابسته به آنها به حاشیه رانده می‌شود و روابط تازه شکل یافته قبل از آنکه استوار شوند منسوخ می‌گردند. هرآنچه چنین سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود، هرآنچه چنین مقدس است دنیاوی می‌شود و دست‌آخر آدمیان مجبورند با صبر و عقل با وضعیت واقعی زندگی و روابطشان با دیگر هم‌نوعان روبه‌رو شوند (Marx and Engels, 2008: 5).

به نظر برمن این قطعاً درخشان در آثار مارکس، برای تحلیل جهان و زندگی مدرن، از نهایت اهمیت برخوردار است؛ زیرا نه تنها تحلیلی از وضعیت مدرن برای ما ارائه می‌کند، بلکه به نحوی ما را به درون این وضعیت پرتاب می‌کند، آن‌گونه که انگار آنچه او بیان کرده است، بخشی از تجربه زیسته‌ای ماست:

نثر مارکس ناگهان گرم و نورانی می‌شود. خیال‌های درخشان در پی هم می‌آیند و در یکدیگر می‌آمیزند. هیجانی نفس‌گیر و جنبشی بی‌محابا ما را با خود می‌برد. مارکس نه فقط موج سرکش و حرکت مضطربی را توصیف می‌کند که سرمایه‌داری در کالبد تمامی ابعاد زندگی مدرن ایجاد می‌نماید، بلکه آن را خود القا می‌کند و به وجود می‌آورد. ما را وامی‌دارد که احساس کنیم بخشی از جنبش هستیم و پرتاب شده‌ایم و در داخل جریان افتاده‌ایم و عنان از کف داده‌ایم و سیلان و خروشان، هم ما را خیره می‌سازد هم تهدید می‌کند. بعد از چند صفحه ما به وجد می‌آییم، اما گیج می‌شویم و درمی‌یابیم که شکل‌بندی‌های اجتماعی سخت و استوارِ گرداگرد ما دود شده‌اند و به هوا رفته‌اند (برمن، ۱۳۸۳: ۶۳).

از نظر برمن، تجزیه و تحلیل عبارت بالا نشان می‌دهد که مارکس با بیان تغزلی و شهودی خودش دست‌کم چند محور عمده را مطرح کرده که هر کدام به طرز ملموسی در دنیای پس از او، یعنی در زمانه‌ای که ما در آن قرار داریم، محقق شده است. این محورها عبارت‌اند از: موج ویرانگر نوخواهی و تغییر، دگرذیسی ارزش‌ها و سرانجام از دست رفتن هاله‌ی تقدس. یکایک این محورها را به دلیل اهمیتی که برای بحث ما دارد و بصیرت‌های مهمی که با خود حمل می‌کند، با استناد به تحلیل درخشان برمن، مرور می‌کنیم:

۱.۳.۲. موج نوخواهی و تغییر

از نظر برمن، مارکس در این قطعه، خصلت‌ها و مختصات بنیادین مدرنیته را بیان می‌کند. از نظر او، مدرنیته در آغاز تا آنجا که به نظم کهن متصل است، هسته‌ی نهادی سخت و استوار دارد. اما از آنجا که مدرنیته حامل نظم‌ی است که از درون در پی تغییر و اضمحلال هر آنچه سخت و استوار است، به تدریج به تغییر و دگرگونی روی می‌آورد تا آنجا که هر آنچه سخت و استوار است دود بشود و برود به هوا.

اما چگونه چنین چیزی محقق می‌شود؟ به نظر برمن، مارکس آگاهانه برای تحلیل موج نوخواهی و دود شدن آنچه سخت و استوار است، بر اختراع و ابداع خاص و یا لحظه‌ای

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۸۵

تاریخی که فی‌نفسه مهم باشد انگشت نمی‌گذارد (به پیروی از سنتی که از سن‌سیمون تا مک لوهان ادامه دارد)، بلکه؛

آنچه او را برمی‌انگیزد جریان‌های پرتلاش و مولدی است که از رهگذر آنها چیزی به چیز دیگر رانده می‌شود و رؤیایها به برنامه‌ها و خیالات به ترازنامه‌ها تبدیل می‌شوند و اغراق‌آمیزترین و سرکش‌ترین افکار دنبال می‌شوند و پیاده می‌شوند (احضار انبوه مردمان همچون لشکر جن‌ها) و چراغ‌صور جدید زندگی را برمی‌افروزند و در آن روغن می‌ریزند (برمن، ۱۳۸۳: ۶۵).

بنابراین موج نوخواهی، تخریب و ابداع چیزی نیست که از بیرون بر نظم بورژوازی تحمیل گردد، بلکه خواستی است که در بنیاد و جوهر نظم بورژوازی مستتر است. بورژوازی برای آنکه سر پا بماند، همواره نیاز به تولید و مصرف روزافزون دارد و این نیاز به تولید و مصرف روزافزون، به دلیل رقابتی بودن ماهیت بازار، خواست تغییر را تا کوچک‌ترین بنگاه‌های اقتصادی فراگیر و منتشر می‌کند.

دومین دستاورد بزرگ بورژوازی رهانیدن انگیزش و قابلیت انسانی برای توسعه بود: برای تغییر مداوم، برای قیام و نوسازی پیاپی در تمامی جنبه‌های زندگی شخصی و اجتماعی. مارکس نشان می‌دهد این انگیزش در مشغله و نیازهای روزمره اقتصاد بورژوازی تنیده شده است. هر کس در قلمرو زندگی اقتصادی خود، اعم از اینکه محدوده آن خیابان باشد یا تمامی جهان، فشار بی‌امان رقابت را احساس می‌کند. هر بورژوازی، از کوچک‌ترین گرفته تا بزرگ‌ترین، زیر این فشار مجبور است دست به ابداع بزند صرفاً به این سبب که کسب و کار خود را سرپا نگه دارد. هر کس اگر با اراده خود فعالانه تغییر نکند قربانی منفعل تغییراتی خواهد شد که بازار هیولوار بر او تحمیل می‌کند. این امر بدان معناست که بورژوازی در کل «نمی‌تواند به بقا ادامه دهد الا با ایجاد انقلاب پیاپی در بازار تولید» (برمن، ۱۳۸۳: ۶۶).

بدین ترتیب، اگر بخواهیم تعبیر دیگری را برای جهان کنونی به کار ببندیم، می‌توان گفت جهان کنونی جهان تغییرات و دگرگونی مداوم و پیاپی است. نظم سرمایه‌دارانه‌ای که

بر جهان کنونی ما حاکم است همه را وادار می‌کند که با اتکا به خود تحول یابند. موج تحول‌خواهی چنان فراگیر و منتشر است که هیچ عرصه‌ای از دسترس تعرض آن مصون باقی نمی‌ماند. برخلاف نظم کهن و پیشاسرمایه‌داری که زندگی در همه عرصه‌ها و جوانب آن ثابت و استوار بود، در وضعیت مدرن، اشتیاق روزافزون به نوخواهی و توسعه، تغییر و دگرگونی را به خصلت بنیادین زندگی کنونی بدل نموده است.

بنابراین... در این جهان، ثبات فقط به معنی انتروپی^۱ و احتضار آرام است و شوق به پیشرفت و توسعه، یگانه راه اطمینان ما از زنده بودنمان است. اگر بگوییم جامعه ما «پراکنده می‌شود» در واقع گفته‌ایم که زنده و سالم است (برمن، ۱۳۸۳: ۶۷).

به عقیده برمن با توجه به آنچه بیان کردیم، می‌توان استنباط کرد که از نظر مارکس، هر آنچه جامعه بورژوازی ساخته برای آن ساخته شده است که تخریب شود.

هر آنچه سخت و استوار است - از لباس‌هایی که تن ما را پوشانده‌اند گرفته تا کارگاه‌ها و کارخانه‌هایی که آنها را بافته‌اند، از مردان و زنانی که ماشین‌ها را به حرکت درمی‌آورند گرفته تا خانه‌ها و محله‌هایی که کارگران در آنها زندگی می‌کنند، تا شرکت‌ها و کارخانه‌هایی که کارگران را استثمار می‌کنند، تا شهر و شهرستان‌ها و کل مناطق و حتی مللی که صاحب جمله آنها هستند، همه ساخته می‌شوند تا فردا ویران شوند، له شوند، پاره پاره شوند، خمیر شوند، منحل شوند تا بتوان آنها را هفته بعد از نو ساخت یا جایگزین کرد و کل جریان می‌تواند بارها و بارها تکرار شود و می‌توان امید بست که تا ابد ادامه یابد، البته در اشکال سودآورتر (برمن، ۱۳۸۳: ۷۰-۷۱).

بنابراین خصوصیت همه ساخته‌های عظیم بورژوازی و جهان مدرن این است که قدرت و استحکام مادی آنها پوک است و ابداً وزنی ندارد؛

آنها مظهر شکوه نیروهای تحول سرمایه‌داری هستند، اما همان نیروها آنها را همچون حباب به هوا می‌پراکنند. حتی زیباترین و برجسته‌ترین ساختمان‌ها و

1. Entropy

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۸۷

کارهای عمرانی بورژوازی موقتی‌اند، ساخته شده‌اند تا زود مصرف شوند و برنامه‌ریزی شده‌اند تا منسوخ گردند و به لحاظ اجتماعی بیشتر شبیه چادر و خیمه‌اند تا «اهرام مصری، آبگذرهای رمی، کاتدرال‌های گوتیک» (برمن، ۱۳۸۳: ۷۱).

نکته مهم اما اینجاست که دامنه تغییرات، نخواستی، ابداع و تغییر تنها در حوزه اقتصادی محدود نمی‌ماند؛ زیرا نمی‌توان نیروهایی را که به اقتصاد مدرن شکل می‌بخشند و آن را هدایت می‌کنند، از کلیت زندگی منفک ساخت و به راه خود انداخت، بلکه در برابر اقتصاد در مقام یک زیرساخت اجتماعی همه مناسبات و پدیده‌های اجتماعی را دستخوش تحول و تغییر می‌کند. فشار شدید و بی‌امان برای ایجاد انقلاب در تولید جبراً سرریز می‌کند و آنچه مارکس «وضعیت تولید» - یا به عبارت دیگر «روابط تولیدی» - می‌نامد و به «همراه آن تمام روابط و وضعیت‌های اجتماعی» را تغییر می‌دهد (همان: ۶۸).

مهم‌تر از آن، به گفته برمن اگر شهود و تخیل مارکس از جامعه بورژوایی کاملاً درست باشد، باید مطمئن بود که به صد دلیل این جامعه بازاری برای افکار رادیکال فراهم کرد؛ زیرا

این نظام طالب انقلاب و آشوب و فتنه مداوم است، نیازمند فشار و ضربات دائم است تا قابلیت انعطاف و شکل‌پذیری خود را حفظ کند، تا فعالیت‌های جدید اقتصادی را پذیرا شود و در خود ادغام کند، تا خود را به قله جدید فعالیت و رشد برساند (برمن، ۱۳۸۳: ۹۰).

بنابراین؛

جامعه بورژوایی از رهگذر میل سیراب‌نشدنی به تخریب و تحول و نیازمندی‌اش به سیراب‌کردن نیازهای سیراب‌نشدنی‌ای که می‌آفریند، افکار و عقاید و جنبش‌های رادیکالی خلق می‌کند که هدفشان تخریب جامعه است (همان).

این گیرودار چنان از تأثیر نیرومند و قوی برخوردار است که نه تنها جامعه و دنیای جدید ایجاد می‌کند، بلکه انسان‌های نو نیز می‌آفریند؛ انسان‌هایی که در میدان غوغاها و بحران‌ها رشد و نمو می‌یابند و در شرایط بحرانی و اضطراب بیش از شرایط صلح و آرامش

احساس سرخوشی می‌کنند.

بنابراین طبق تحلیل مارکس، بورژوازی همه چیز را تغییر می‌دهد و در پی این تغییر فراگیر و همه‌جانبه، مهم‌ترین تغییر تغییری است که در ذات و سرشت انسان‌ها حاصل می‌شود. از نظر او انقلاب مداوم، تغییر مستمر و دگرگونی پایان‌ناپذیر، سرانجام ناگزیر به ساحت‌های وجودی انسان‌ها نیز سرایت می‌کند و از این طریق انسان‌هایی را به بار می‌آورد که شخصیتشان همان شکل سیال و باز جامعه را به خود می‌گیرد.

زنان و مردان مدرن باید اشتیاق و تمایل به تغییر را بیاموزند: نه فقط تغییرات در شخصیت و زندگی اجتماعی‌شان را باید با آغوش باز بپذیرند، بلکه باید اثباتاً طالب آنها باشند و عملاً به جستجوی آنها بروند و با آنها زندگی کنند. آنها نه فقط باید بیاموزند که در نوستالژی «روابط ثابت و منجمد» گذشته واقعی یا خیالی فرو نروند، بلکه باید از حرکت شادمان شوند و به نوسازی میل کنند و چشم به تحولات آینده بدوزند؛ تحولاتی که در وضعیت‌های زندگی و روابطشان با سایر هموعان پدید می‌آید (برمن، ۱۳۸۳: ۶۷).

نظم سرمایه‌داری در جهان کنونی وضعیتی را به وجود می‌آورد که تغییر را به تقدیر ناگزیر بدل می‌کند. در دل این نظم، هرچند مالکیت خصوصی و ارزش مبادله به میانجی عطش سیری‌ناپذیر برای سود، مقدم بر هر جنبه‌ای از حیات انسانی تغییر می‌کند، اما از آنجا که این وضع فقط به حوزه فعالیت‌های اقتصادی محدود نمی‌ماند و به تدریج کل رابطه انسانی سست و فرار می‌شود، انسان‌ها بیش از هر زمانی مجال و امکان سرکشی و عصیان می‌یابند و از این طریق هم‌نوا با تلاطم‌های مداوم در سایر عرصه‌های حیات، میل به طغیانگری، در هم‌شکستن حد و مرزها و سر باز زدن از پذیرش آنچه سخت و استوار است، خصلت اساسی انسان‌های مدرن و عصر کنونی را تشکیل می‌دهد (برمن، ۱۳۸۳: ۶۸).

آنچه از این بحث می‌توان نتیجه گرفت این است که انسان‌های مدرن به اقتضای شرایط تاریخی و اجتماعی که در آن به سر می‌برند، خصلت‌ها و مختصات بسیار متفاوت از انسان‌های

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۸۹

ستی دارند؛ انسان‌هایی که به سنت و استقرار یکنواخت اشیاء و امور عادت کرده بودند و در برابر تغییر و دگرگونی همواره سرسختی و پافشاری می‌کردند. انسان‌های جدید طبع تحول‌خواه دارند و دائم می‌خواهند از مرزهای مستقر عبور کرده و تجربیاتی متفاوت از آنچه در گذشته به تجربه درآمده است، داشته باشند. ماجراجویی‌های انسان مدرن، تمایل و اشتیاق شدید به رفتارها و اعمال مخاطره‌آمیز، روی آوردن به اشکال مختلف رفتاری شواهد اندکی برای اثبات این تحول‌خواهی به شمار می‌آیند.

از نظر مارکس زندگی روزمره در جامعه معاصر از دو قطب متضاد، اما مکمل یکدیگر برخوردار است. در یک قطب، آرزوها و خواست‌های خستگی‌ناپذیر و انقلاب مدام و تحول‌بی‌پایان و خلق مستمر و نوسازی در همه قلمروهای زندگی قرار دارد و در قطب دیگر، ضد آن، نهیلیسم و تخریب‌پایی و فرولرزیدن و ته‌کشیدن زندگی و دل‌تاریکی و وحشت (برمن، ۱۳۸۳: ۷۴-۷۳). این همان چیزی است که در تحلیل دین و جایگاه آن در زندگی روزمره بسیار به درد می‌خورد.

۲.۳.۲. دگرذیسی ارزش‌ها

جنبه دیگری که زندگی روزمره در وضع مدرن را از الگوهای تاریخی آن متمایز می‌سازد دگرذیسی ارزش‌هاست؛ زیرا به گفته مارکس؛

از پی تولد مکانیزاسیون و صنعت مدرن... سبلی بنیان‌کن جاری شد که در شدت و گستردگی مثل بهمن بود. همه مرزها و حدود اخلاقی و طبیعی، سنی و جنسی، روشنائی و تاریکی درهم شکست. سرمایه پیروزی‌اش را جشن گرفت (به نقل از برمن، ۱۳۸۳: ۵۹).

بنابراین؛

بورژوازی، از لحاظ تاریخی، نقش انقلابی بسیار مهمی ایفا کرده است. بورژوازی هر جا که قدرت داشته تمام مناسبات فئودالی، پدرسالارانه و روستایی‌وار را برهم زده است. پیوندهای رنگ و وارنگ فئودالی، که آدمی را به

«بالادستان طبیعی‌اش» وابسته می‌کرد، بی‌رحمانه از هم گسیخته و میان انسان‌ها رابطه‌ای جز نفع شخصی صرف و «پرداخت نقدی» بی‌عاطفه باقی نگذاشته است (مارکس و انگلس، ۱۳۸۰: ۲۷۹).

بدین ترتیب، با پیدایش بورژوازی، نهیلیسم مهبی دهان باز می‌کند که همه ارزش‌ها را از بین نمی‌برد، بلکه فرومی‌بلعد.

بورژوازی تمامی وقار و شرف شخصی را به ارزش مبادله مبدل ساخت و به جای تمامی آزادی‌هایی که آدمیان برایش جنگیده‌اند، یک آزادی فاقد اساس گذاشت - تجارت آزاد.^۱ (Marx and Engels, 2008: 9).

از نظر برمن، مارکس در متن بالا، بیش از همه قدرت عظیمی را برای ما آشکار می‌کند که از درون، نظام بورژوازی و جامعه سرمایه‌داری را به پیش می‌راند. این قدرت چیزی نیست جز قدرت بازار آزاد و «نفع شخصی».^۲ قدرت عظیمی که در بازار آزاد و اشتیهای سیری‌ناپذیر آن برای سود وجود دارد، همه چیز را به نحو فضاحت‌باری دستخوش تغییر و تحول می‌کند. این نیرو آن قدر قهار و کوبنده است که هیچ چیزی در برابر آن مقاومت نمی‌تواند و بدین ترتیب، طغیان عظیمی را که رودخانه مدرنیته به راه می‌اندازد، حتی خود نیز قادر به مهار آن نیست. به نظر مارکس بورژوازی بر مدار تراژیک می‌چرخد. نظام بازار آزاد به زعم خودش، نیروهای خلاق را آزاد می‌کند تا شکوفایی بازار را رونق دهد، اما در حقیقت به نیروهای اهریمنی‌ای مجال می‌دهد که به طریق غیرعقلانی فوران می‌کنند و از قدرت ید بشری خارج‌اند و نتایج هراس‌آوری به دنبال دارند. این نیروها نیروهای کورند که در ظلمات عمل می‌کنند و اشتیاق ویرانگری، بیش از شور و شعف ساختن و بنا نهادن در درون آنها فوران می‌کند و بنابراین کاری جز نابود و ویران کردن ندارند. آنها در حقیقت دیوانه‌وار می‌چرخند، به گونه‌ای که مهارش در دست نیست و با برداشتن هر قدم کورکورانه نابود می‌کنند. این نیروها ممکن است در هر عصر و دوره‌ای وجود داشته باشد، اما در نظام بورژوازی و سرمایه‌داری این

1. Freetrade
2. Selfinterest

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۹۱

نیروها از زیر زمین به روی زمین منتقل می‌شوند و با سرعت مدهشی همه روی زمین را به تسخیر خویش در می‌آورند. در میلیون‌ها کارگاه و کارخانه و بانک و صرافی و در هر کوی و برزن، در روز روشن، این نیروهای ظلمانی حضور دارند و از طریق کوفتن بر طبل نوحواهی و تغییر، چرخه استحاله‌ای ارزش‌ها، باورها و هر آنچه سخت و استوار است، دائم فعال نگه می‌دارند (برمن، ۱۳۸۳: ۷۳).

از نظر مارکس اما تاجایی که به نظام خود بازار مربوط می‌شود، بازار خواهان محو و نابود کردن نیست، بلکه خواهان بلعیدن، هضم کردن و استحاله کردن ارزش‌ها و امور در درون خود است. بازار می‌خواهد همه چیز را کالایی کند و هر شیء و ارزش از همان خصلتی برخوردار شود که یک کالا از آن برخوردار است.

قدرت عظیم بازار در زندگی درونی آدمی است: آدمیان از نگرستن به فهرست قیمت‌ها می‌خواهند پاسخ پرسش‌هایی را دریابند که فقط اقتصادی نیست، بلکه مابعدالطبیعی نیز هست. پرسش‌هایی از این قبیل که چه چیز ارزشمند است و چه چیز دارای حیثیت است و حتی چه چیز واقعی است. هنگامی که مارکس می‌گوید، سایر ارزش‌ها در ارزش مبادله «حل می‌شوند» منظورش این است که جامعه بورژوازی سایر ساختارهای کهنه را محو نمی‌کند، بلکه آنها را در خود حل می‌کند. شرف و وقار از میان نمی‌روند، بلکه در بازار ادغام می‌شوند و برچسب قیمت بر رویشان چسبانده می‌شود و زندگی جدیدی را در لباس کالا شروع می‌کنند. بنابراین هر نوع رفتار محتمل انسانی، زمانی از نظر اخلاقی مقبول واقع می‌شود که از نظر اقتصادی امکان بروز بیابد و «دارای قیمت و ارزش» باشد، هر چیزی سودآور باشد بقا می‌یابد. نهیلیسم مدرن چیزی به جز این نیست. داستایوفسکی و نیچه و اسلاف قرن بیستمی آنها این سرنوشت را ناشی از علم و عقل‌گرایی و «مرگ خداوند» می‌دانند. مارکس می‌گوید که بنیان این نهیلیسم چیزی به مراتب انضمامی‌تر و زمینی‌تری است: فرمان این سرنوشت را کارکردهای روزانه مبتدل نظام اقتصادی بورژوازی صادر کرده‌اند - نظامی که ارزش انسانی را مساوی قیمت ما در بازار می‌داند، نه بیش و نه کم و ما

را وامی دارد که با بالابردن قیمت‌مان تا آنجا که توان داریم خودمان را وسعت بخشیم
(برمن، ۱۳۸۳: ۱۲-۱۳).

بنابراین از نظر مارکس در درون بورژوازی سوانق نیرومند نهیلیستی دست‌اندرکارند و این امر روحی به‌غایت سبع و مخربی را به بار می‌آورد که همواره خواهان نابودکردن، فراتر رفتن و فتح قلمروهای جدید است. بدین ترتیب، بورژوازی به‌نحو فصاحت‌باری همه‌چیز را، از سنت‌های مستقر و مألوف اجتماعی گرفته تا باورها، اعتقادات و ارزش‌ها، دست‌خوش تغییر می‌کند. از همین روست که مارکس در محور بعدی از دست‌رفتن هالهٔ تقدس را پیش‌بینی می‌کند.

۳.۳.۲. از دست رفتن هالهٔ تقدس

به عقیدهٔ برمن بخش دوم عبارت مارکس که اعلام می‌کند «هرآنچه مقدس است دنیاوی می‌شود»، پیچیده‌تر و جالب‌تر از گفتهٔ کلیشه‌ای ماتریالیستی قرن نوزدهمی است که «خداوند وجود ندارد»؛ زیرا ماتریالیسم قرن نوزدهم، ناشیانه مستقیم به‌سراغ نفی و انکار خدا می‌رفت، در حالی که در نظم بورژوازی خدا مستقیم نفی نمی‌شود، بلکه این نظم به سراغ زمینه‌ها و بسترهایی می‌رود که ظهور و حضور خدا در آن امکان‌پذیر می‌گردد. از بین بردن این بسترها و زمینه‌ها به خودی خود مسئلهٔ خدا را حل می‌کند. بنابراین مارکس در مقام پیشگویی که زمان را رصد می‌کند، پیشاپیش از رویدادی خبر می‌دهد که بر اثر آن خدا آن‌گونه که نیچه پیش‌بینی نموده بود نمی‌میرد، بلکه در میان گرد و غباری که از امور ناسوتی و نامقدس برمی‌خیزد و همه‌جا را فرا می‌گیرد، هالهٔ تقدس خویش را از دست می‌دهد و خود به امری در کنار دیگر امور بدل می‌شود و چه‌بسا در میانهٔ این گرد و غبار از دیده‌ها ناپدید می‌شود.
به بیان برمن:

مارکس در بُعد زمان حرکت می‌کند و در پی فهم نمایش و تعزیهٔ تاریخی در حال اجراست. او می‌گوید که هالهٔ تقدس به ناگهان در حال محو شدن است و ما قادر به فهم مقصود و کردار خودمان نیستیم مگر با آنچه غایب است روبه‌رو شویم.

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۹۳

عبارت آخر - «دست‌آخر آدمیان مجبورند...» - نه فقط مواجهه با واقعیتی گیج‌کننده را توصیف می‌کند، بلکه آن را به عمل نیز درمی‌آورد و بر خواننده تحمیل می‌کند - و به راستی بر نویسنده نیز؛ زیرا به گفتهٔ مارکس «آدمیان»^۱ جملگی در این وضع قرار دارند؛ آنان نه فقط ذهن (سوژه)، بلکه عین (ابژه) جریان‌ی نافذ و گسترده هستند. جریان‌ی که هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌کند و به هوا می‌فرستد (برمن، ۱۳۸۳: ۶۱).

آنچه در اینجا مارکس از آن به‌عنوان هالهٔ تقدس تعبیر نموده، همان امر دینی و دل‌مشغولی‌های دینی است که پیش از او متألهان وجودی همچون کیرکه‌گارد و در میان متألهان معاصر پل تیلیش به آن اعتقاد دارند. اتفاقی که در وضعیت جدید زندگی می‌افتد، این است که دیگر آن هالهٔ تقدس و خوف و خشیتی که برگرد برخی از امور لاهوتی وجود داشت از بین می‌رود. «هرآنچه مقدس است دنیاوی می‌شود.» دیگر هیچ‌کس و هیچ چیز مقدس نیست، تقدس از کل زندگی رخت برمی‌بندد. تجربهٔ امر مقدس از ماتریس وضعیت بشری غایب می‌گردد و جای آن را دل‌مشغولی‌ها و دغدغه‌هایی می‌گیرند که حول محور سود و نفع شخصی معنا می‌یابند (برمن، ۱۳۸۳: ۸۶-۸۷) بدین طریق بورژوازی تقدیری را رقم می‌زند که به موجب آن «پزشک و حقوق‌دان و کشیش و شاعر و اهل علم»^۲ همگی به مزدبگیر بدل می‌گردند (Marx and Engels, 2008: 9). دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های دنیوی و بازاری همه جا عام می‌شود. طبق این تحلیل، شبکه‌ها و تارهای بازار چنان‌اند که همه در آنها می‌افتند و گرفتار می‌شوند (برمن، ۱۳۸۳: ۹۱).

گذشته از بیان تغزلی مارکس، که ما را به درون وضعیت مدرن می‌کشاند و به نحوی کیفیت شهودی تجربهٔ مدرنیته را برای ما از درون بازسازی می‌کند، تحلیل‌های او از زندگی روزمره و وضعیتی را که انسان‌ها در قالب یک نظم سرمایه‌دارانه با آن مواجه و رویاروی می‌شوند، رویکرد ساختارگرایانه دارد. مارکس به جای آنکه ذهن خود را بر روی لایه‌های

1. Die menschen
2. Mann der wissenschaft

صوری و ظاهری زندگی متمرکز کند، اعماق و بنیادهایی را که از آنجا منطق بنیادین حیات رقم می‌خورد و خمیرمایه وضعیت معاصر در آنجا شکل می‌گیرد، بررسی می‌کند.

آنچه به سوژه تأمل مارکس بدل می‌گردد، لایه‌های بنیادین حیات‌اند، لایه‌هایی که در پس همه تحولات قرار دارند و نبض تحولات از آنجا رقم می‌خورد. پول به عنوان جادوگر شیبادی که دل و دین از انسان‌ها می‌رباید، انسان‌ها را از خود بیگانه می‌کند و آنها را در «چرخه باطل» کار و مصرف هلاک می‌سازد، نیازهای کاذب که طبیعت انسانی را مستخر صنعت و نظام سرمایه‌داری می‌سازد و او را چونان کالایی در عداد سایر کالاها شیء‌واره می‌کند و سرانجام نوسازی و مدرنیزاسیون، که از طریق موج نوخواهی و تغییر مدام، هر آنچه سخت و استوار است دود می‌کند و به هوا می‌دهد، هاله تقدس را از گرد سر انسان‌ها و اشیاء برمی‌دارد و همه چیز را بر یک مقیاس کمی و مبادله‌ای ارزش‌گذاری می‌کند، همگی، عناصر و لایه‌هایی‌اند که به رغم اراده و خواست انسانی عمل می‌کنند. این عناصر و لایه‌ها مقومات وضعیتی‌اند که در آن پیشاپیش نقش اراده و عاملیت انسانی رنگ باخته است و سوژه‌ای انسانی تنها از رهگذر تن دادن به منطق این وضعیت و انقیاد به احکامی که صادر می‌کند، می‌تواند به حیات روزمره خویش ادامه دهد. بنابراین از نظر مارکس منطق زندگی روزمره، منطق قهار و هجومی است که خواهان به انقیاد کشاندن مطلق سوژه‌های انسانی است. در این وضعیت آنچه اساسی است این است که امور قدسی و هاله‌های تقدس آن از کف می‌رود و در حقیقت، حیات دینی اگر نگوییم ناممکن، با دشواری‌ها و سختی‌های بی‌شمار و طاقت‌فرسایی مواجه می‌شود. مارکس همانند هایدگر، اما با مکانیسم‌های تحلیلی انضمامی‌تر، تقدیر حیات دینی را نگون‌بختانه در معرض دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایی تصور می‌کند که فرجامی جز زوال و افول و یا تن دادن به منطق وضعیت روزمره ندارد.

در وضعیت کنونی فرصتی برای نقد این تحلیل نیست، اما تنها می‌توان گفت که این تحلیل بیش از حد بر مفروضات نگاه تک‌خطی از تاریخ استوار است که بر اساس آن جوامع نه‌تنها مسیرهای مشابه که مسیر واحدی را می‌پیمایند. اما این تحلیل امروزه با اما و اگرهای

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۹۵

بسیاری مواجه است، از جمله اینکه ایدئولوژی با تحلیل‌های تاریخی درهم آمیخته و در نتیجه آن تکثر و تنوع واقعیات جاری، به سود اصول ایدئولوژیکی نادیده گرفته شده است. آنچه در تاریخ تجربه شده مسیرهای متنوع و گوناگون است و آنچه برای آینده نیز متصور است، مسیرهای احتمالی است که پیشاپیش نمی‌توان گزینه واحدی را بر گزینه‌های دیگر ترجیح داد. هر نوع تعیین ماقبل تجربی و منتفی دانستن امکان‌های مختلف و برجسته کردن تنها یک امکان از میان آنها، جز در قالب رویکرد ایدئولوژیک، توجیه‌پذیر نیست. تکثر و گوناگونی جوامع، مسیرهای مختلفی که هر یک در تجربه‌های تاریخی پشت سر گذاشته‌اند همگی نشان می‌دهد که یکنواختی و همسانی مسیر تاریخ با واقعیت بیگانه است.

به هر حال نگاه مارکس توصیف عمیقی از وضعیت زندگی در دوران مدرن به ما می‌دهد. این توصیف دشواری‌های پیش روی حیات دینی را به خوبی ترسیم می‌کند. با این همه، بخش‌هایی از وضعیت زندگی مدرن باقی مانده که تحلیل آن را در چارچوب نظریه گئورگ زیمل مرور می‌کنیم.

۳. نظریه زیمل

نظریه زیمل درباره زندگی روزمره شبیه تکه‌های جورچینی است که هرکدام جداگانه و دور از هم بررسی می‌شود. این تکه‌ها، هرچند هرکدام بخشی از معما را تشکیل می‌دهد، اما توصیف و شرح زیمل درباره آنها به گونه‌ای است که هر تکه جداگانه نیز می‌تواند تصویری، هرچند اجمالی، از کلیت زندگی روزمره به ما عرضه کند.

بیان زیمل درباره عناصر زندگی روزمره با آنچه هایدگر و مارکس مطرح کرده‌اند، از بنیاد متفاوت است. در حالی که هایدگر و مارکس، جدا از زندگی روزمره دارای چارچوب نظری ساخت یافته و منسجمی هستند، و هرکدام سعی می‌کند شرح و توصیف خود از زندگی روزمره را در قالب چارچوب‌های نظری از پیش تدوین شده ارائه نماید، اما زیمل جدا از پارادایم کلانی که در درون آن قرار دارد، در توصیف و شرح خود از عناصر زندگی روزمره، چنین محدودیتی را پیشاپیش در نظر نمی‌گیرد.

در نزد زیمل روزمرگی به صورت انباشت لحظه‌ها بازنمایی می‌شود. روزمره ازدحام امور خاص غیرقابل تقلیلی است که صرفاً به میانجی‌زبانی از «درهم‌تنیدگی»، «تاروپودها»، امور در درون آن به هم وصل می‌گردند و امکانی از کلیتی ناهمگن، متنوع و پیچیده را فراهم می‌کند (Higmore, 2002:38).

بدین ترتیب، زیمل به جز فلسفه پول در بسیاری از موارد دیگر ترجیح می‌دهد توصیف خود از زندگی روزمره را، نه انتزاعی و عام، بلکه در بستر و زمینه^۱ انضمامی خاص مطرح کند. زیمل به جای پرداختن به مقولاتی عام سعی می‌کند دیدگاه خودش را در ضمن مقالاتی همچون «جامعه‌شناسی صرف غذا»،^۲ «پُل و دروازه»،^۳ «فلسفه مد»^۴ و مقالات دیگری از این قبیل مطرح نماید. به نظر زیمل، کار او تمرکز بر روی لحظه‌های کوچک، اما از منظر جاودانگی بود (Higmore, 2002: 38). این امر، مزیت مهمی به نظریه و دیدگاه او می‌بخشد و کمک می‌کند که او برای اثبات نظریه خودش، دست‌کم شاهد بالفعلی را که سوژه مورد تأمل او را تشکیل می‌دهد در اختیار داشته باشد.

در حقیقت زیمل عقیده داشت که:

این جهان روزمره از قبل به منزله نوعی مسئله جامعه‌شناختی سامان نمی‌یابد؛ زیرا برخلاف آنچه ممکن است به نظر رسد، ذهن به هیچ وجه با جهان اشیاء به منزله جمع کل مسائلی رویه‌رو نمی‌شود که ذهن باید به تدریج بر آنها فائق آید، بلکه بر عکس، ما نخست باید اشیاء و امور را از دل بی‌اعتنایی و فقدان ارتباط درونی و آن طبیعت یکدستی بیرون کشیم که اشیاء و امور خود را در قالب آنها عرضه می‌کنند (فریزی، ۱۳۸۵: ۳۴ - ۳۳).

بنابراین تمرکز زیمل بر جهان روزمره، از رهگذر تمرکز بر روی پدیده‌های خردی است که به صورت انباشته‌شده و در کنار هم، کلیت جهان روزمره را تشکیل می‌دهد. زیمل با تمرکز بر روی این تکه‌های پراکنده و متکثر حیات، در واقع حرکت از اجزا به سوی کل را

-
1. Context
 2. The sociology of the meal
 3. Bridge and Door
 4. The philosophy of the fashion

آغاز نموده بود؛ حرکتی که مسئله و موضوع انضمامی را عزیمت‌گاه امر انتزاعی و کل تلقی می‌کند. از نظر فریزبی، زیمل نخستین کسی است که بازگشت فلسفه به موضوعات انضمامی را تحقق بخشید؛ یعنی چرخشی که برای هر کسی که دل خوشی از وراجی‌های معرفت‌شناسی یا تاریخ تفکر نداشت، به منزله نوعی معیار^۱ باقی ماند.

از منظر جامعه‌شناختی این عطف توجه به روابط اجتماعی در جهان روزمره به منزله ابژه‌ای برای پژوهش، بنا به استدلال مانهایم، ناشی از امر زیر است: استعداد و قابلیت برای توصیف ساده‌ترین تجارب روزمره درست با همان دقتی که شاخصه یک نقاش امپرسیونیستی معاصر است و نوعی توانایی برای تحلیل اهمیت نیروهای اجتماعی کوچکی^۲ که پیش‌تر دیده نمی‌شدند (فریزبی، ۱۳۸۵: ۳۳).

از سوی دیگر، اما دیدگاه زیمل در پاره‌ای از موارد به بخش‌هایی از دیدگاه و آرای مارکس نزدیک می‌شود. بیان زیمل درباره پول و نقشی که در زندگی مدرن بازی می‌کند، شاید رساتر و جامع‌تر از توصیفات مارکس باشد. او همچنین عناصر دیگری را مطرح می‌کند که هرچند مارکس از آنها سخن نگفته است، اما در قالب طرح نظری مارکس امکان بررسی داشت. به همین دلیل برخی عقیده دارند که اصولاً کار زیمل ادامه پروژه مارکس، اما به روش دیگر است (Simmel, 2005: 24) و عده‌ای دیگر نیز همچون گئورگ لوکاچ کتاب سرمایه مارکس را از چشم آرای زیمل به‌ویژه در کتاب فلسفه پول می‌خواند (Ibid).

با این وجود نیز تمایز کار مارکس از آثار زیمل در این است که مارکس در پس توصیف خویش از آنچه در زندگی روزمره اتفاق می‌افتد، سعی می‌کند طرحی نظری را قرار دهد که به ما قدرت تبیینی می‌بخشد؛ قدرتی که بر بنیاد آن می‌توان دامنه تحلیل را از گفته‌های مارکس به سمت ناگفته‌های او و به قلمروهایی که هنوز تحلیل نشده‌اند، تعمیم داد. در حالی که آثار زیمل اغلب جنبه «توصیف عمیق» دارد و به‌گونه‌ای، شرح وجودی از یک وضعیت انضمامی به‌شمار می‌آید. شرح زیمل از یک وضعیت گاهی آن‌قدر گیرا و جذاب است که

1. Canonical

2. Minor

ما را به درون وضعیت انضمامی می‌کشاند، اما در عین حال، به جای آنکه بصیرت‌های نظری در اختیار ما قرار دهد، بیشتر نوعی احساس و ذائقه‌ای تجربی در ما بر جای می‌گذارد. بدین ترتیب، می‌توان گفت که کنار هم قرار دادن آرای مارکس و زیمل، که هرکدام به دو شیوه متفاوت زندگی روزمره را مطالعه و بررسی کرده‌اند، تا حدی مکمل یکدیگرند. این دو دیدگاه در کنار هم اگر به درستی درک گردد، می‌تواند تصویری به‌غایت کامل‌تر از زندگی روزمره، تحولات و نظم رویدادهایی را که در آن اتفاق می‌افتد برای ما عرضه کند.

همانند مارکس و هایدگر، نظریه زیمل درباره زندگی روزمره را با بررسی کردن محورهایی که زیمل آنها را تحلیل کرده است، پی می‌گیریم. این محورها و عناصر عبارت‌اند از: «تجربه مدرنیته»، «کلان‌شهر»، «نظام اقتصاد پولی» و «مسئله تغییر».

۳.۱. تجربه مدرنیته

چگونه می‌توان تصویری از زندگی روزمره ارائه کرد و بر چه اساسی زندگی روزمره به موضوع مستقلی بدل می‌شود که فی‌نفسه واجد اهمیت و تأمل است؟ چه مختصاتی برای زندگی روزمره وجود دارد و این مختصات چگونه وارد زندگی روزمره شده‌اند؟ شاید این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه آن محرک‌هایی‌اند که باعث شده مسئله «تجربه مدرنیته» به‌مثابه مفهومی اساسی و کلیدی در فهم نظریه زیمل مطرح شود.

تجربه مدرنیته در نزد زیمل همان مفهومی است که اگر به خوبی فهم شود، راز سایر تحلیل‌ها و توصیف‌های درخشان وی درباره تکه پاره‌های زندگی روزمره نیز قابل درک می‌گردد. اما اگر تجربه مدرنیته به‌مثابه مفهومی اساسی دست‌کم گرفته شود یا اینکه فهم ناقص و نادرست از آن رواج یابد، آن‌گاه درک و به خصوص چارچوب‌بندی آرای زیمل در یک طرح نسبتاً منسجم‌تر و کلان‌نظری، با دشواری اساسی مواجه می‌شود.

تجربه مدرنیته در نزد زیمل به نحوی معادل زندگی روزمره است؛ یعنی آنچه زیمل به‌مثابه مختصات و ویژگی‌های تجربه مدرنیته بیان می‌کند، برای فهم‌پذیرسازی زندگی روزمره

است. از نظر زیمل مدرنیته، به عنوان دوره جدیدی که با دوره‌های پیشین متمایز است، تجربه‌ای را می‌آفریند که از آن وضعیت جدید است و در دوره‌های پیشین حیات مشابه آن به تجربه درنیامده است.

زیمل تحت عنوان «تجربه مدرنیته» در واقع دریافت خودش از ویژگی‌های حیات انسان معاصر را بیان می‌کند؛ حیاتی که از بنیاد با گونه‌ای از حیات که در وضعیت پیشامدرن به تجربه آمده متفاوت است. در وضعیت پیشامدرن، استقرار، ثبات و تغییرناپذیری مهم‌ترین ویژگی‌های حیات بود. انسان‌ها در وضعیت پیشامدرن زندگی را در آرامش به سر می‌کردند و جز طوفان، حوادث ناگهانی و رویدادهای غیرمترقبه طبیعی چیزی در آهنگ یکنواخت و بی‌اضطراب حیات، وقفه و اختلال ایجاد نمی‌کرد.

اما در وضعیت مدرن تجربه دیگری از حیات شکل می‌گیرد؛ تجربه‌ای که «سیالیت»^۱ «حرکت»^۲ «تغییر تیز و تند و بی‌وقفه محرک‌ها» و «دگرگونی پی در پی ارزش‌ها و هنجارها» ویژگی‌های اصلی آن را تشکیل می‌دهد. زیمل دیدی کمتر خوش‌بینانه به مدرنیته دارد. از نظر او مدرنیته وضعیتی است که جوهر آن عبارت است از:

پسیکولوژیسم، تجربه کردن و تفسیر جهان برحسب واکنش‌های حیات درونی
ما و به واقع تجربه جهان به منزله جهان دورنی، انحلال محتویات تثبیت یافته در
عنصر سیال روح، عنصری که هر آنچه برخوردار از جوهری ثابت است از صافی
آن گذر می‌کند و فرم‌های آن صرفاً فرم‌های حرکت‌اند (فریزی، ۱۳۸۵: ۲۹).

زیمل مدرنیته را به منزله تجربه کردن نوعی جهان درونی درک می‌کند که سیال و در حرکت است و در این جنبش و حرکت، محتویات بنیادین و جوهری آن پیوسته تغییر می‌کند. به تعبیر فریزی:

این درک از مدرنیته حاکی از نوعی استحاله یا دگرگونی تجربه است که بعدها
بنا به تصریح بنیامین برای مدرنیته امری برسازنده محسوب می‌شود، یعنی دگرگونی

1. Fluidity
2. Movement
3. Substantive

از تجربه انضمامی و تاریخی^۱ به تجربه درونی و زیسته^۲ همچنین در اینجا به طور ضمنی به این ایده اشاره می‌شود که فرایند انحلال تجربه به تکه پاره شدن^۳ تجربه می‌انجامد (فریزی، ۱۳۸۵: ۲۹).

در نتیجه از دید زیمل، مدرنیته وضعیتی متغیر و ناپایدار است که زندگی در آن به صورت منقطع و پی در پی و به مثابه امری که آغاز نشده پایان می‌یابد، به تجربه درمی‌آید. تنها چیزی که استقرار دارد، همان اضطراب و ناپایداری است، سیالیت و گشودگی به روی تغییر و نوسان. جنبشی دائمی در نهاد اشیا و پدیده‌ها در جریان است. همه چیز در کون و فساد پیاپی پوست می‌اندازد و از نو می‌شود. هیچ ثباتی در کار نیست، همه چیز در چرخه از زوال، پوسیدگی و نوشدگی در حرکت‌اند.

بنابراین؛

دستاوردهای نظری و خودبنیاد زیمل برای درک و فهم ما از مدرنیته، ابزارهای را برای پژوهش پیش فرض می‌گیرند که پویا و دائماً سیال و قطعه‌وار، معضله‌دار و غالباً درونی و جای گرفته در جهان روزمره است. در برداشت او از مدرنیته، مدرنیته نوعی فرایند خطی^۴ قاطع و مشخص نیست، بلکه کاملاً بالعکس، کنش متقابل میان ابعاد متناقضی است که، به نوبه خود، تناقضاتشان رفع‌شدنی نیست (فریزی، ۱۳۸۵: ۳۱).

اما از آنجا که داستان نوشدن مدام، تغییر و جنبش بی‌پایان اشیا و پدیده‌ها، پیش از این در آرای مارکس هم مطرح شد و از سوی دیگر، این داستان در اشکال مختلف، در واقع درون‌مایه اصلی بحث‌های زیمل در سایر آثار او را تشکیل می‌دهد، از طولانی شدن شرح و تفصیل در این زمینه خودداری می‌کنیم. آنچه نباید از نظر دور داشت این است که «تجربه مدرنیته» یکی از درون‌مایه‌های مشترکی است که حلقه‌های از هم گسسته و نوشته‌های به ظاهر تکه پاره شده زیمل را به هم وصل می‌کند. این تجربه، اما در هر نوشته به گونه‌ای

1. Erfahrung
2. Erlebnis
3. Fragmentation
4. Unilinear

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۰۱

متفاوت تحلیل و بررسی شده است. در حیات کلان‌شهری در قالب «تغییر تیز و تند و بی‌وقفه محرک‌ها»، «ازدحام سریع تصاویر متغیر»، «گسست بی‌امان در به چنگ آوردن فقط یک نگاه»، «نامنتظره بودن تأثرات سیل‌آسا»، «روال‌ها و تباین‌های تهدیدکننده» و «تشدید و تراکم تحریک عصبی» (فریزی، ۱۳۸۵: ۲۹-۳۰)؛ در نظام اقتصاد پولی در قالب «خداگونگی پول»، «کمی‌سازی امور»، «هم‌سطح‌سازی امور و ارزش‌ها» و «شیء‌وارگی فرهنگ» مطرح می‌گردد. در بحث از «جریان مداوم تغییر در زندگی» باز به این بحث، بر می‌گردیم.

۳.۲. کلان‌شهر^۲

تحلیل زیمل از کلان‌شهر را می‌توان یکی از درخشان‌ترین تحلیل‌های موجود در این زمینه تلقی کرد. این تحلیل الهام‌بخش بسیاری از تحلیل‌های پس از خود بوده است. زیمل در میان نخستین کسانی است که کلان‌شهر را به ابژه و موضوع تأمل بدل نموده است. آنچه ما از آن به‌عنوان زندگی روزمره یاد می‌کنیم و تحلیل و بررسی می‌نماییم، پدیده‌ای منحصرأ از آن کلان‌شهر است. کلان‌شهر، صرف‌نظر از زندگی روزمره، بستر به ظهور رسیدن و پدید آمدن بسیاری از تحولات و رخداد‌های سرنوشت‌ساز دیگری نیز بوده است؛ رخداد‌هایی از قبیل مدرنیته، انقلاب صنعتی، نظام اقتصاد پولی و شهرنشینی. بدین ترتیب، زیمل یکی از نخستین کسانی است که به این اهمیت بنیادین کلان‌شهر پی برده و از این رهگذر آن را همراه و در کنار سایر پدیده‌ها از قبیل مدرنیته و نظام اقتصاد پولی بررسی کرده است.

هرچند نظریه زیمل درباره کلان‌شهر و زندگی جاری در آن را می‌توان در آثار مختلف او یافت، اما مهم‌ترین اثر او در این زمینه مقاله مشهور «کلان‌شهر و حیات ذهنی»^۳ به‌شمار می‌آید. در این مقاله زیمل ابعاد مختلف زندگی در درون کلان‌شهر را بررسی کرده است؛ زیرا از نظر او؛

1. Discrepancy
2. Metropolis
3. The metropolis and mental life

پرسش درباره معنای درونی زندگی جدید و محصولات آن و درباره روح به اصطلاح کالبد فرهنگی، باید در جستجوی حل معادله‌ای باشد که ساختارهایی نظیر کلان‌شهر میان فرد و محتواهای فرافردی زندگی برقرار کرده است. چنان پرسشی باید به این سؤال پاسخ گوید که چگونه شخصیت، خود را با نیروهای بیرونی سازگار می‌سازد (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۴).

از نظر او کلان‌شهر به مثابه شبکه پیچیده‌ای از کنش‌های متقابل متقاطع و عرصه‌ای برای تلاقی‌های بی‌شمار محافل یا شبکه‌های اجتماعی و مرزهای اجتماعی آنها (فریزبی، ۱۳۸۵: ۳۵)، مهم‌ترین عرصه‌ای است که زندگی امروزی در آن متجلی می‌شود. کلان‌شهر مدرن از نظر او عرصه فشرده‌شدن یا متمرکزشدن مدرنیته است (همراه با اقتصاد پولی قوام یافته که عرصه بسط و امتداد مدرنیته است، اما در عین حال نقطه کانونی این اقتصاد در کلان‌شهر مدرن قرار دارد) و این امر به کلان‌شهر اهمیتی می‌دهد که نمی‌توان آن را با سایر پدیده‌های مدرن مقایسه کرد (همان). در واقع کلان‌شهر همه آنچه ما درباره زندگی روزمره می‌خواهیم بدانیم در خود گنجانده است.

درک کلان‌شهر مدرن از منظر سلطه‌گردش (در تقابل با تولید و مصرف کالا، ایماژ، سرمایه...) متضمن تمرکز بر فرم‌های حرکت و جنبش است و این نیز به نوبه خود به معنای دورشدن از پیوستگی و بی‌واسطگی تجربه و نزدیک‌شدن به انفصال، وساطت و انتزاع است.

زیمل این ویژگی‌های آخر را در تحلیل خویش از اقتصاد پولی مدرن نیز برجسته می‌کند، این ویژگی‌ها توجه ما را نه تنها به سوی حرکت کالاها و تصاویر ذهنی ما از آنها، بلکه علاوه بر آن به سوی رابطه ما با اشیاء در اقتصاد پولی جلب می‌کند؛ رابطه‌ای که (در مقام بسط زنجیره غایت‌شناختی در مبادله‌های پولی) روز به روز غیرمستقیم‌تر می‌شود. به علاوه، تجربه کلان‌شهری افراد با حرکت، با تجارب جدید از مکان‌های اجتماعی و با تکرر و سرعت تماس با دیگران توأم می‌شود. تغییرات

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۰۳

ایجاد شده در تجربه و ادراک افراد در کلان‌شهر مدرن، تا حدی، از این واقعیت ناشی می‌شود که مشاهده‌گر/تماشاچی و نیز تصاویر اشیاء، مناظر خیابانی و نمایشگاه‌ها خود در حرکت‌اند (فریزی، ۱۳۸۵: ۳۵).

از نظر زیمل زندگی در کلان‌شهر نوعی زندگی ویژه است، زندگی‌ای که مشابه آن را در حوزه‌های دیگر حیات نمی‌توان یافت. انسان‌ها در درون کلان‌شهر تجربه‌هایی را پشت سر می‌گذارند که بیرون از فضای کلان‌شهر قابل به تجربه درآمدن نیست. فضای کلان‌شهر از خصایص و ویژگی‌هایی برخوردار است که آن را به طرزی یگانه و منحصر به فردی از سایر بسترها و فضاهای حیات متمایز می‌سازد.

مهم‌ترین خصیصه کلان‌شهر گسترش عملکردی در فراتر از محدوده فیزیکی آن است. این کارایی به زندگی کلان‌شهری وزن و اهمیت و مسئولیت می‌بخشد. حوزه عمل آدمی به محدوده تن یا قلمرو فعالیت‌های بلاواسطه خویش ختم نمی‌شود، بلکه گستره عمل فرد متشکل از جمع نتایجی است که از او به طور زمانی و مکانی نشئت می‌گیرد. به شیوه‌ای مشابه، هر شهری متشکل از نتایجی کلی است که از محدوده‌های بلاواسطه آن فراتر می‌رود و این گستره، محدوده واقعی شهر است و در آن هستی شهر بیان می‌شود (زیمل، ۱۳۷۲: ۶۲).

محورهای مهمی که بحث زیمل درباره کلان‌شهر حول آنها مفصل‌بندی شده، عبارت‌اند از: سیطره نگرش عقلانی و منطق حسابگرانه، نگرش دل‌زده، شهر و ثروتمندی، شهر و تقسیم کار و تسلط روح عینی بر روح ذهنی. این محورها را به ترتیب مرور می‌کنیم.

۱.۲.۳. سیطره روابط عقلانی و منطق حسابگرانه

کلان‌شهر بستر شکل‌گیری بسیاری از پدیده‌هایی است که پیش از این آدم‌ها کمتر با آنها سروکار داشته‌اند. روابط عقلانی و منطق حسابگرانه، هرچند به اقتضای طبع بشر همواره با بشر همراه بوده است، اما کلان‌شهر به دلیل پدیدآوردن نظام اقتصاد پولی بیش از پیش روابط و مناسبات میان انسان‌ها را از ابعاد عاطفی آنها تهی نموده و منطق عقلانی و حسابگرانه را

جایگزین کرده است.

کلان‌شهر همواره جایگاه اقتصاد پولی بوده است. در آنجا تکثر و تمرکز مبادله اقتصادی ابزار مبادله را اهمیت و اعتباری می‌بخشد که تجارت بی‌رونق روستایی یارای آن را ندارد. اقتصاد پولی و سلطه عقل به طور درونی به هم پیوسته‌اند و در رویارویی با آدمیان و اشیاء بر واقع‌بینی متکی هستند. در این نگرش غالباً نوعی عدالت صوری با نوعی سخت‌گیری بی‌ملاحظه ملازم می‌شود. فردی که از نظر عقلی پیچیده است به هر نوع فردیت اصیل بی‌اعتناست؛ زیرا روابط و واکنش‌های ناشی از آن را نمی‌توان به تمامی با استدلال‌های منطقی سنجید (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۵).

از نظر زیمل سیطره عقلانیت و منطق حسابگرانه چیزی نیست که از همان آغاز با زندگی کلان‌شهری همراه باشد، بلکه حسابگرانه شدن مناسبات انسانی پیامدی است که به دنبال غیرشخصی‌شدن روابط مبادله‌ای و داد و ستدها میان انسان‌ها اتفاق می‌افتد. تفاوت ماهوی نظام اقتصادی در کلان‌شهر با نظام اقتصادی در شهرک‌ها و روستاها در این است که تولید در کلان‌شهر به تمامی برای عرضه در بازار صورت می‌گیرد، یعنی برای خریداران کاملاً ناشناسی که هرگز شخصاً وارد میدان دید تولیدکننده نمی‌شوند. بر مبنای این ناآشنایی منافع هر دو طرف در شکل نوعی واقع‌بینی بی‌رحم جلوه‌گر می‌شود و خودخواهی اقتصادی حسابگرانه عقلانی هر دو طرف با مانعی برخورد نمی‌کند؛ زیرا آنها روابط شخصی سنجش‌ناپذیر با یکدیگر ندارند. این در حالی است که در شهرک‌های کوچک و روستاها تولید در خدمت مشتری‌ای است که آن را سفارش داده است. بنابراین تولیدکننده و مصرف‌کننده با یکدیگر آشنا هستند و همین امر مانع از آن می‌شود که داد و ستد ماهیت غیرمنعطف و کاملاً حسابگرانه به خود بگیرد (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۶ - ۵۵). بنابراین، از نظر زیمل یکی از خصایص بنیادین زندگی روزمره در درون کلان‌شهرها این است که زندگی بیشتر و بیشتر حسابگرانه شده است.

دقت حسابگرانه زندگی عملی و روزمره که اقتصاد پولی آن را به همراه آورده است با آرمان علوم طبیعی انطباق دارد: تبدیل جهان به مسئله ریاضی و تبیین همه

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۰۵

بخش‌های جهان با فرمول‌های ریاضی، آنچه زندگی روزانه شمار بسیاری از آدمیان را با محاسبه و توزین و محاسبات عددی و تقلیل ارزش‌های کیفی به کمی پرکرده است، اقتصاد پولی است. از طریق سرشت حسابگرانه پول، در روابط عناصر زندگی دقتی جدید و یقینی در تعریف مشابهت‌ها و تفاوت‌ها و عدم ابهامی در توافقات و معادله‌ها وارد شده است - همان‌طور که به شکل برون‌ی این تأکید بر دقت را می‌توان در اشاعه همگانی ساعت‌های جیبی مشاهده کرد (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۶).

نکته اساسی اینجاست که منطق حسابگرانه تنها در حوزه مناسبات و داد و ستدهای اقتصادی محدود نمی‌ماند، بلکه رفته رفته به تمامی ابعاد روابط انسانی سرایت می‌کند، زیرا عقل‌گرایی در جهات متعدد شاخه می‌دواند و با پدیده‌های متنوع و مختلفی ترکیب می‌شود. از نظر او، امکان رویارویی و مواجهه مستقیم انسان‌ها در روستاها و حتی شهرک‌های کوچک، حیات عاطفی تری را برای انسان‌ها امکان‌پذیر می‌کند. به همین دلیل عصیت قبیله‌ای، نظام خویشاوندی و خانواده گسترده بیش از محاسبه‌های عقلانی و منافع شخصی مبتنی بر منطق سود در این فضاها با اهمیت‌اند.

در کلان‌شهر، اما همه این بافت‌ها و شبکه‌ای روابط پایدار از هم می‌گسلد و خانواده گسترده به خانواده‌های هسته‌ای سرشکن می‌شوند که تنها از خلال فرصت‌های محدود نظام شغلی در کلان‌شهر می‌توانند روابط خویشاوندی و خانوادگی را استمرار ببخشند. بنابراین، کلان‌شهر به‌طور روزافزون، آدم‌ها را از بسترهای عینی و ذهنی که در محیط‌ها و فضای کوچک روستایی قرار داشتند، متزع نموده و آنها را در بستر پیچیده کلان‌شهری که تنها به میانجی روابط غیرمستقیم و مبتنی بر محاسبه عقلانی می‌توان آن را مدیریت کرد، رها می‌کند.

بدین ترتیب، زندگی کلان‌شهری آگاهی تشدید شده و سلطه عقل در انسان کلان‌شهری را بنیاد می‌نهد؛ زیرا تنها اتکا به عقل و عقل‌گرایی است که از زندگی ذهنی در برابر قدرت سهمگین زندگی کلان‌شهری محافظت می‌کند. به همین دلیل از نظر زیمل فضای حاکم بر مناسبات انسانی در کلان‌شهرها باعث می‌شود که تحول اساسی در ساحت وجودی، به‌ویژه

ذهن انسان‌ها، رونما شود و در واقع کلان‌شهر به زادگاهی بدل شود که در آنجا انسان‌های جدیدی به دنیا می‌آیند؛ انسان‌هایی با ذهن‌های متفاوت از ذهن‌های انسان‌های روستایی (زیمل، ۱۳۷۲: ۵۵ - ۵۴).

در بسیاری از خصوصیات به ظاهر بیرونی حیات مدرن، ویژگی‌های مهمی از تمایلات ذهنی یافت می‌شود. ذهن امروزی بیش از پیش محاسبه‌ای شده است. این امر دقیقاً بر طبق خواسته علوم پایه است که می‌خواهد جهان را چونان معمایی هندسی حل کند و هر امری را در فرمول ریاضی قرار دهد. ... بنابراین فهم تکنیک زندگی در کلان‌شهر امکان‌پذیر نیست، جز با در نظر گرفتن همه فعالیت‌ها و روابط دورانی‌ای که به صورت دقیق در یک چارچوب فیکس و ثابتی تنظیم شده که فراتر از همه عناصر ذهنی قرار دارد. نظم‌پذیری، محاسبه‌پذیری و دقت، صرفاً ویژگی‌های حیات موجود در درون نظم کاپیتالیستی نیستند، بلکه به محتوای زندگی، آن نوعی از زندگی که از مختصات عقلانی و متعارف زندگی به دورند نیز رنگ می‌بخشد (Simmel, 1950: 13).

۳.۲.۲. نگرش دل‌زده^۱ و بی‌تفاوتی^۲

زندگی کلان‌شهری همان‌گونه که به اقتصاد پولی مجال گسترش و توسعه می‌دهد، زمینه را برای نوع خاصی از حالت روانی نیز به وجود می‌آورد که زیمل از آن به «دل‌زدگی» تعبیر می‌کند. از نظر او:

شاید هیچ پدیده روانی را بلاشروط نتوان به کلان‌شهر نسبت داد، مگر نگرشی که مشخصه‌اش دل‌زدگی است. نگرش دل‌زده، در وهله نخست، از تحریکات عصبی ناشی می‌شود که به سرعت تغییر می‌کنند و فشرده هستند و با یکدیگر تناقض دارند. به نظر می‌رسد که افزایش عقلانیت کلان‌شهری نیز از همین جا ریشه می‌گیرد. بنابراین افراد کودن، که از نظر فکری زنده نیستند، معمولاً تماماً دل‌زده نیستند.

1. Blasé
2. Indifference

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۰۷

لذت‌جویی مداوم در زندگی آدمی را دل‌زده می‌سازد، زیرا اعصاب را تحریک می‌کند و برای مدتی چنان طولانی شدیدترین واکنش‌ها را برمی‌انگیزد که در نهایت نظام عصبی از واکنش نشان دادن کاملاً بازمی‌ایستد (زیمل، ۱۳۷۹: ۵۷).

از نگاه زیمل زندگی روزمره حمله و هجوم مداوم بر سیستم عصبی است؛ سیستمی که میان حساسیت بالا و بی‌تفاوتی در نوسان است (Higmore, 2002: 40). در زندگی کلان‌شهری، وفور و تمرکز آدمیان و اشیاء دائماً نظام عصبی فرد را در معرض تأثرات و واکنش‌های متفاوت و گاهی متضاد قرار می‌دهد. این تحریکات عصبی ناپایدار، متغیر و متضاد چنان دستگاه عصبی را تحریک می‌کند که حساسیت آدمی به اوج توانایی خود می‌رسد. آدم‌ها در برابر این تحریکات خرد و خراب‌کننده ناگزیر عاجز می‌شود، زیرا همه‌تاب و توان خود را برای مقابله با آنها از دست می‌دهند (زیمل، ۱۳۷۹: ۵۷).

این بمباران حواس در زندگی روزمره شهری آن‌گونه اختلالی را در پی دارد که سوژه دیگر نمی‌تواند وارد گفتگو و مذاکره در جریان زندگی روزمره شود. بدین ترتیب، ناچار دو واکنش متضاد در پی دارد؛ نخست ضعف و خستگی عصبی و روانی و دوم بی‌تفاوتی نسبت به تمایزهای موجود میان اشیاء (Higmore, 2002: 43).

بدین ترتیب، تشدید عوامل دل‌زدگی کار را به جایی می‌رساند که این توانایی به ضد خود بدل می‌شود و در «بی‌اعتنایی» خاص نگرش دل‌زده نمایان می‌گردد.

در این حالت آخرین تکیه‌گاه اعصاب، واکنش نشان ندادن به تحریکات است. اعصاب بدین شیوه با محتواها و اشکال زندگی کلان‌شهری سازگاری پیدا می‌کنند. صیانت نفس برخی افراد به قیمت ارزش‌زدایی از تمامی جهان عینی به دست می‌آید؛ ارزش‌زدایی که دست‌آخر، ناگزیر شخصیت فرد را وامی‌دارد که خود را همان‌قدر ناچیز و بی‌ارزش بینگارد (زیمل، ۱۳۷۹: ۵۱).

به نظر زیمل نگرش دل‌زدگی و بی‌تفاوتی در کلان‌شهر، منشأ و منبع دیگری نیز دارد:

منشأ فیزیولوژیک نگرش دل‌زدگی کلان‌شهری با منشأ دیگری که ناشی از اقتصاد پولی است گره می‌خورد. جوهر نگرش دل‌زدگی را باید در گند شدن قوه

ممیزه جستجو کرد. این امر بدان معنا نیست که اشیاء درک نمی‌شوند - نظیر آنچه در مورد افراد کُندذهن رخ می‌دهد - بلکه معنا و ارزش‌های متفاوت اشیاء و بنابراین خود اشیاء به صورت غیرواقعی درمی‌آیند. آنها از نظر شخص دل‌زده به صورت یکنواخت و در زمینه‌ای خاکستری ظاهر می‌شوند و هیچ شیئی بر دیگری رجحان ندارد. این حالت بازتاب دقیق ذهنی اقتصاد پولی است که کاملاً درونی شده است. پولی که معادل تمامی چیزهای متفاوت به شیوه‌ای یکسان است، به یکسان‌کننده ترسناکی مبدل می‌شود، زیرا که پول تمامی تفاوت‌های کیفی را با پرسش «چقدر؟» می‌سنجد و با بی‌رنگی و بی‌اعتنایی خاص خود به سنجه مشترک تمام ارزش‌ها مبدل می‌شود. به شکل جبران‌ناپذیر اشیاء را تهی می‌سازد و فردیت و ارزش‌های خاص و قیاس‌ناپذیر بودن آنها را از میان می‌برد. همه چیزها با وزن برابری در جریان مستمر پول شناور می‌شوند. تمامی چیزها در یک سطح قرار می‌گیرند و فقط با حجم جایی که اشغال می‌کنند با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند. در موارد فردی این رنگ‌آمیزی و یا به عبارت بهتر، رنگ‌زدایی اشیاء از طریق معادل پولی آنها ممکن است چنان ظریف باشد که به نظر نیاید (زیمل، ۱۳۷۹: ۵۸).

از آنجا که در برابر بسیاری چیزها پول پرداخت می‌کنند و چیزهای بسیاری با پول به دست می‌آید و به همین لحاظ، پول به چیزی ثابت در میان فعالیت‌های متنوع مبدل می‌شود، آدمی فراموش می‌کند که اغلب حتی در میان اشیائی که به شکل اقتصادی مبادله می‌شوند، هنوز جنبه‌هایی وجود دارد که پول مبین آنها نیست. چه به سهولت می‌توان باور کرد که هر چیزی دارای معادل کامل و دقیق ارزش پولی باشد. این باور ریشه عمیق خلیجانات و ناآرامی‌ها و ناخرسندی‌های زمان ماست. از رهگذر اقتصاد پولی سرشت کیفی اشیاء اهمیت روان‌شناختی خود را از دست می‌دهند و نیاز مستمر به محاسبه ارزش پولی سبب می‌شود که همگان فکر کنند این نوع ارزش‌گذاری یگانه شیوه معتبر است. مردم ارزش‌های خاص اشیاء را که نمی‌تواند با پول بیان شود نادیده می‌گیرند. باید تاوان این امر را پرداخت: آدمیان مدرن حس می‌کنند که جوهر و معنای زندگی پی‌درپی از دست آنان می‌گریزد و

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۰۹

رضایت‌بردن از امر خاص نادرتر می‌شود و عملاً هیچ تلاش و کوششی به زحمتش نمی‌ارزد. نمی‌خواهم بگویم که دوران ما کاملاً در این نوع نحوه نگرش گرفتار آمده است، اما از زاویه‌ای که ما می‌نگریم با اطمینان درمی‌یابیم که ارزش‌های کمی و سود خالص هرچه بیشتر بر ارزش‌های کیفی سایه می‌اندازند و آنها را محو می‌کنند، زیرا دست‌آخر فقط ارزش‌های کمی است که نیازهای ما را برمی‌آورد (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۳۱).

بدین ترتیب، در تجربه امروزین زندگی خصلت‌ها و وجوه ممیزه اشیاء از اهمیت می‌افتند؛ چرا که در عمل، همه خصلت‌ها و مختصات کیفی آنها از طریق پول به امور کمی و در نتیجه فاقد تنوع و گوناگونی‌های ممیزه تحویل برده می‌شوند. بنابراین، نگرش دل‌زده از این حقیقت مایه می‌گیرد که هر شیئی در مواجهه با پول خصلت‌ها و مختصات متمایز خود را از دست می‌دهد. پول جوهر یکسانی را بر اشیاء تحمیل می‌کند و هر تنوع و کیفیتی در برابر پول رنگ می‌بازد. بنابراین؛

هر کسی که این فکر بر او مستولی است که مقدار واحد و معینی پول می‌تواند همه امکانات موجود در زندگی را برایش فراهم آورد، لاجرم به شخصی دل‌زده بدل می‌شود. به چشم فرد دل‌زده همه چیز «ته‌رنگی از بیهودگی و فرسودگی» دارد، به جبران همین بطالت و کسالت است که خواستار هیجان و مشتاق عقاید افراطی و پرشتاب‌ترین تغییر و تحولات است، نمود بارز این اشتیاق را می‌توان در میل شدید روزگار مدرن به «تحریک» مشاهده کرد (فریزبی، ۱۳۸۵: ۱۸۲ - ۱۸۱).

۳.۲.۳. مرگ سوژه یا تسلط روح عینی بر روح ذهنی

کلان‌شهر گذشته از آنکه منشأ دل‌زدگی است، منشأ رویداد مهم دیگری نیز هست؛ رویدادی که زیمل از آن به «تسلط روح عینی بر روح ذهنی» تعبیر می‌کند.

«مشخصه تحول فرهنگ مدرن سلطه به اصطلاح «روح عینی» بر «روح ذهنی»

است» (زیمل، ۱۳۷۲: ۶۴).

تسلط روح عینی بر روح ذهنی به این معناست که فرد انسانی در برابر پیچیدگی‌ها و الزامات زندگی کلان‌شهر رفته رفته رو به اضمحلال می‌رود. فردیتی که در محیط و فضای زندگی روستایی انسان تجربه می‌کرد دیگر در محیط کلان‌شهری تکرار نمی‌شود، بلکه بر اثر نیروی کوبنده‌ای حیات شهری پس زده می‌شود. هر فرد در زندگی کلان‌شهری هستی انتزاعی می‌یابد، هستی‌ای که به هستی‌های دیگر قابل تحویل و فرو کاستن است و می‌شود آن را به مثابه نسخه‌ای از هستی‌های دیگر در نظر گرفت. هر فردی از هستی در محیط کلان‌شهری فردی است از مصداق عام هستی‌های بی‌شمار، هستی‌هایی که دائماً تکثیر می‌شوند، زاد و ولد می‌کنند، اما هیچ‌کدام یگانه و منحصر به فرد نیستند. این هستی چیزی شبیه همان «دازاین» روزمره‌هایدگر است که همواره در جهان قرار دارد، ماهیت غیراصیل دارد و همواره از رابطه‌اش با «همگنان» تغذیه می‌کند و در نهایت، تبدیل به «هرکس» می‌گردد؛ فردی گمنام که در میان گله انسان‌ها رها شده است.

اما چه چیزی چنین بلایی را برای ساکنان کلان‌شهر می‌آورد؟ می‌شود گفت اقتصاد پولی؛ نیروی اهریمنی‌ای که به عقیده زیمل، پس از کلان‌شهر، رد پایش را می‌توان، به صورت آشکارا و نهان، در پس بسیاری از تحولات زندگی مدرن پیدا کرد. اقتصاد پولی همان عاملی است که روابط غیرشخصی و غیرمستقیم را میان انسان‌ها رقم می‌زند. زیرا؛

پول تنها با خصوصیات مشترک افراد سروکار دارد؛ با ارزش مبادله که همه

کیفیت‌ها و ارزش‌های فردی و انفرادی را به امور کمی تقلیل می‌دهد (Simmel,

1950: 12-13).

پول تمامی تفاوت‌های کیفی را با پرسش «چقدر؟» می‌سنجد و با بی‌رنگی و بی‌اعتنایی خاص خود به سنجه مشترک تمام ارزش‌ها مبدل می‌شود. به شکل جبران‌ناپذیر اشیاء را تهی می‌سازد و فردیت و ارزش‌های خاص و قیاس‌ناپذیر بودن آنها را از میان می‌برد. همه چیزها با وزن برابری در جریان مستمر پول شناور می‌شوند. تمامی چیزها در یک سطح قرار می‌گیرند و فقط با حجم جایی که اشغال می‌کنند با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند (زیمل، ۱۳۷۹: ۵۸).

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۱۱

بنابراین پول باعث می‌شود که جایگاه افراد در ذهنیت کلان‌شهری به‌شدت افول نماید و هر هستی فردی به عددی در میان اعداد بدل شود.

اما از نظر زیمل عامل دیگری نیز دست اندرکار است و آن نظام تقسیم کار است، زیرا تقسیم‌کار از فرد می‌طلبد که پیشرفتی بیش از پیش یک‌جانبه داشته باشد و بیشترین پیشرفت در مشغله‌ای یک‌جانبه به معنای فقر شخصیت فردی است (زیمل، ۱۳۷۲: ۶۴).

نظام تقسیم‌کار فرد را یک‌جانبه بار می‌آورد و تمامی ظرفیت‌های وجودی او را تنها به بخش ناچیز آن فرومی‌کاهد. نظام تقسیم کار، فرد را نامتوازن می‌سازد و از میان امکانات وجودی او تنها یکی را به فعلیت می‌رساند. بدین ترتیب، فرد تنها زمانی احساس فردیت می‌کند که در درون نظام تقسیم کار قرار دارد و زمانی که از این نظام بیرون می‌شود، چونان هویتی عام، نامتشخص و سرگردان در درون ازدحام جمعیت محو می‌شود. درواقع نظام تقسیم کار در درون خودش به انسان احساس فردیت می‌دهد، اما نه از آن رو که تجربه تشخیص و هویت شخصی پا بگیرد، بلکه از آن رو که بتواند امکان وجودی او را از بین ببرد و او را در بیرون از محیط کار هرچه بیشتر در میان هویت‌های نامتشخص سرگردان شناور سازد.

تجربه زندگی کلان‌شهر پیامد دهشتناکی برای فردیت دارد و برای او تقدیری را رقم می‌زند که هر روز:

کمتر و کمتر می‌تواند با فرهنگ عینی رویارویی کند، او به کمیتی ناچیز تقلیل می‌یابد. آن هم نه چندان در آگاهی، که در عملش و در کلیت حالات عاطفی گنگش که ناشی از این عمل‌اند. فرد به پیچ و مهره‌ای در سازمان عظیم اشیاء و قدرت‌ها مبدل می‌شود که تمامی پیشرفت و معنویت و ارزش را از دست وی می‌ربایند تا آنها را از شکل ذهنی‌شان به شکل یک زندگی کاملاً عینی مبدل سازند. فقط کافی است اشاره کنیم کلان‌شهر جایگاه اصیل این فرهنگ است که بر هرگونه زندگی شخصی چیره می‌شود. در اینجا ساختمان‌ها و نهادهای آموزش و در میان شگفتی‌ها

و راحتی‌های تکنولوژی‌ای که بر فضا چیره می‌شود و در شکل‌بندی زندگی اجتماعی و در نهادهای آشکار دولت، روح منجمد غیرشخصی شده با تمامیتی چنان دهشتناک و فراگیر چهره می‌نماید که شخصیت به اصطلاح دیگر نمی‌تواند در برابر نفوذ آن سرپا باقی بماند. از یک سو، زندگی برای شخص بی‌نهایت ساده و آسان می‌شود، زیرا انگیزش‌ها و علایق و استفاده از زمان و آگاهی از هر سو در اختیار وی قرار می‌گیرد، آنها همچون رودخانه‌ای شخص را با خود می‌برند و آدمی محتاج نیست که خود شنا کند. اما از سوی دیگر، زندگی بیشتر و بیشتر از این محتواهای غیرشخصی و خدماتی آکنده می‌شود که گرایش دارند رنگ و لعاب‌ها و کیفیات قیاس‌ناپذیر زندگی شخص راستین را ریشه‌کن سازند. (زیمل، ۱۳۷۲: ۶۴).

۳.۳. نظام اقتصاد پولی

چنان‌که پیش از این اشاره کردیم پول در دستگاه تحلیلی زیمل اهمیت ویژه دارد. زیمل عقیده دارد که نگاه او به پول نگاهی اقتصادی نیست، بلکه نگاهی است که اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین خصایص و ویژگی‌های پول را بررسی می‌کند. پول در نزد او مقوله‌ای اقتصادی نیست، بلکه سوژه‌ای است که ابعاد آن از حد و مرزهای یک دانش معین فراتر می‌رود و چنان در تار و پود زندگی در دنیای کنونی تنیده است که در صورت نادیده گرفتن آن نمی‌توان حیات روزانه انسانی یا به عبارت درست‌تر، «زندگی روزمره» در دنیای معاصر را فهمید. فهم زندگی روزمره در وضعیت کنونی به طرز تفکیک‌ناپذیری با پول گره خورده است و از این رو، پول امری نیست که فقط به حوزه فعالیت اقتصادی محدود شود، بلکه پول امروزه همهٔ حدود و ثغور و قلمروهای حیات انسانی را به تسخیر خویش درآورده است. برای فهم پول باید از سطوح ظاهری آن عبور کرد و در لایه‌های بنیادین و اساسی آن رخنه و نفوذ کرد و آن روابطی را کشف کرد که در زیر پوست حیات جاری دست‌اندرکارند. از نظر زیمل تمرکز بر روی پول و بررسی خصایص و ویژگی‌های آن چنین اقدامی را ممکن می‌سازد و به ما اجازه می‌دهد که با آنچه از ورای اشیاء و امور، زندگی روزمره را

جهت می‌دهد، آشنا شویم. به عقیده زیمل پول واقعیت انضمامی نیست که بتوان آن را صرفاً به مقوله‌ای اقتصادی فروکاست، بلکه هستی انتزاعی است که پیامدهای واقعی به دنبال دارد^۱ (Simmel, 2005: xvi). به همین دلیل تحلیل زیمل در کتاب *فلسفه پول* همواره میان امر انضمامی و انتزاعی در نوسان است.

ردپای پول را می‌توان در اکثر آثار و مقاله‌های زیمل پیدا کرد، اما مهم‌ترین اثری که زیمل در آن پول را در ابعاد و سویه‌های مختلف بررسی کرده، کتاب *فلسفه پول* است. این کتاب هنوز هم به دلیل بصیرت‌های عمیق و درخشانی که درباره پول ارائه کرده بی‌نظیر است. هرچند زیمل به صراحت بیان نکرده، اما از تحلیل او در این کتاب می‌توان درک کرد که پول در نزد او صرفاً مقوله‌ای در کنار سایر مقوله‌های تاریخی و اجتماعی نیست، بلکه پول رویدادی تاریخی است که تاریخ را به دو تکه تقسیم می‌کند؛ تکه‌ای قبل از خودش و تکه‌ای بعد از خودش. پول در نقطه گسل دو تاریخ به ظهور رسیده و این ظهور چنان سرنوشتی را برای جامعه و اجتماع انسانی رقم زده است که به موجب آن مناسبات جاری میان آنها از بنیاد دگرگون شده است. به همین دلیل، زیمل کتاب *فلسفه پول* را به دو بخش تقسیم کرده است: بخش تحلیلی^۲ و بخش ترکیبی^۳.

بخش تحلیلی به گفته خود زیمل سعی می‌کند پول را با آن شرایطی مرتبط کند که ذات و معنای وجود آن را تعیین می‌بخشد و بخش ترکیبی، وضعیت و شرایطی را به بررسی می‌گیرد که به دست پول دگرگون شده‌اند (*Ibid: 52*).

هر دو بخش دارای اهمیت است. بخش نخست، فهم وجودشناسانه از پول را برای ما ارائه می‌کند؛ توصیفی گیرا و پرحرارت از شرایط و پیش‌شرط‌هایی (پیش‌شرط‌هایی که در حالات ذهنی ما جای گرفته‌اند) که در روابط اجتماعی و در ساختار منطقی واقعیت و ارزش‌ها، معنا و موقعیت عملی پول را بدان عطا می‌کنند و به موجب آنها پول در دنیای معاصر پدیدار

1. An abstract entity with real consequences.

2. Analytic

3. Synthetic

شده و از امری پیش‌یافتاده به عنصری اساسی و تعیین‌بخش ارتقا یافته است (فریزی، ۱۳۸۵: ۱۷۴ - ۱۷۳).

اما بخش دوم، ما را به درون دنیایی از ارزش‌ها و مناسباتی می‌برد که پول، جدا از عرصه اقتصادی، برای انسان امروزی رقم زده است. در این بخش زیمیل با تکیه بر پول بسیاری از ابعاد و سویه‌های زندگی امروزی را برای ما آشکار می‌کند که صرفاً به میانجی پول امکان‌پذیر شده است. بنابراین در نظر زیمیل، پول، پدیداری به‌غایت پیچیده و ذوابعاد است. نمی‌توان آن را به ابژه‌ای فلسفی تقلیل داد، همان‌گونه که نمی‌شود آن را به ابژه‌ای اقتصادی یا تاریخی فروکاست. پول واقعی‌ترین واقعیت اجتماعی است، زیرا همواره و در هر لحظه و در نزد هر فردی که در دنیای کنونی نفس می‌کشد حی و حاضر است، اما در عین حال پدیداری است که همه مرزهای واقعیت اجتماعی را درمی‌نوردد و آن خصلت انتزاعی‌ای را به‌خود می‌گیرد که از مرز زمان و مکان درمی‌گذرد و نقش کلیدی را بازی می‌کند که کلیت جهان اجتماعی را به هم گره می‌زند. پول به‌مثابه نماد اشکال اساسی و ضروری حرکت در متن این جهان، واجد اهمیت و دلالتی ژرف‌تر از پدیداری تک‌بعدی است. بنابراین نمی‌توان این ابژه را به منزله یک ابژه تاریخی، فلسفی، اقتصادی و یا تجربی خاص^۱ درک کرد، بلکه باید آن را در سویه‌های مختلف و چندگانه‌ای بررسی کرد. (فریزی، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

زیمیل با طرح پدیده رابطه مبادله و تجسم این رابطه در پول، قادر بود تا علاوه بر موجه‌ساختن بحث اولیه خویش درباره سرشت متقاطع^۲ به هم پیوسته^۳ روابط اجتماعی، طیف وسیعی از روابط گوناگون را نیز در متن یک کلیت با هم جمع کند؛ کلیتی که در آثار اولیه او غایب بود. این نکته را یکی از تیزبین‌ترین شاگردان زیمیل یعنی زیگفرید کراکاتر درک کرد، که بنا بر استدلال او، زیمیل در فلسفه پول بیش از هر یک از آثار دیگرش به ضبط و مهار کلیت زندگی مدرن نزدیک شد.

1. Particular
2. Intersecting
3. Interlocking

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۱۵

زیمل در هیچ جای دیگری چنین تصویر فراگیری از دورن‌پیوستگی^۱ و درهم‌تنیدگی پدیده‌ها ارائه نکرد. او به وضوح ذات و جوهر این پدیده‌ها را استخراج می‌کند تا بتواند بار دیگر آن را در کثرتی از ارتباطات ذوب و منحل کند و بسیاری از رویارویی‌ها یا برخوردهای مشترکی را که در بطن این پدیده‌ها نهفته است عیان سازد. برای مثال، در این میان با پدیده‌هایی روبه‌رو هستیم همچون مبادله، مالکیت، حرص و آز، اسراف یا ولخرجی، کلبی‌مسلمی، آزادی فردی، سبک زندگی، فرهنگ، ارزش شخصیت و از این قبیل (فریزی، ۱۳۸۵: ۱۷۹).

بدین ترتیب، پول جدا از نقشی که به مثابه متغیر اقتصادی به‌عهده دارد، فی‌نفسه نیز اهمیت علمی دارد. تأمل درباره پول در واقع تأمل درباره پیچیده‌ترین و مهم‌ترین زوایا و ابعاد حیات مدرن است. پول ما را به گوشه‌گوشه حیات مدرن می‌برد؛ از جیب مردم گرفته تا چرخه غول‌آسای اقتصاد جهانی و از ضمیر و ذهن آدمی گرفته تا عواطف و هیجان‌ها و محاسبه‌هایی که انسان‌ها در تجربه متعارف زندگی روزمره با آن رویارو می‌شوند. پول ما را با عمیق‌ترین و جدی‌ترین دل‌مشغولی‌های مردم در زندگی روزمره آشنا می‌کند؛ دل‌مشغولی‌هایی که از یک سو آرام و قرار را از انسان‌ها گرفته و از سوی دیگر، آرمان‌شهری را رقم زده که جای خیلی چیزهای دیگر در آن خالی است. پول، از این رو، صرفاً یک عنصر اقتصادی یا فلسفی یا روان‌شناختی نیست، بلکه عنصری جادویی است که در همه نقش‌ها ظاهر می‌شود و برای شناخت آن به دانش متنوعی نیاز است؛ دانش‌هایی که بتوانند از آن رازدایی کند و جان‌مایه‌ای را که به آن همه نیرو و توان بخشیده کشف نمایند. دل‌مشغولی زیمل در کتاب *فلسفه پول* در واقع چنین چیزی است.

فلسفه پول هرچند اهمیت بی‌بدیلی هم به‌لحاظ بررسی نفس مطالعه در زمینه پول و هم به‌لحاظ بررسی اهمیت پول در دستگاه نظری زیمل دارد، اما از آنجا که این کتاب بسیار قطور است و گنجاندن محتوای مبسوط آن در این تحقیق مختصر امکان‌پذیر نیست، در اینجا با اتکا به گزارشی که فریزی، مترجم انگلیسی و یکی از شارحان ارتدوکس زیمل، از

1. Interconnectedness

این کتاب ارائه نموده و با ارجاع به مقاله مهم زیمل با عنوان «پول در فرهنگ مدرن»، مهم‌ترین محورهای آرای زیمل درباره پول را بررسی می‌کنیم.

۱.۳.۳. پول و نظام اقتصاد مبادله‌ای

رابطه نظام اقتصاد مبادله‌ای و پول رابطه دیالکتیکی است. نمی‌شود گفت کدام یکی مقدم بر دیگری بوده و کدام یکی علت هستی‌بخش دیگری به‌شمار می‌آید. آنچه اهمیت دارد رابطه متقابلی است که پول و نظام مبادله اقتصادی با یکدیگر دارند.

در قدم نخست، آنچه از جایگاه پول در ذهن انسان متبادر می‌شود، جایگاه ابزاری آن است؛ نقشی که پول در مقام یک ابزار مبادله به‌عهده دارد و سهمی را که در تسهیل امکان مبادله و داد و ستد در نظام اقتصادی بازی می‌کند. از نظر زیمل، اما این رابطه ابتدایی‌ترین و بدیهی‌ترین وجهی است که پول را در معرض دید و شناسایی قرار می‌دهد. در حالی که پول در نظام اقتصاد مبادله‌ای فراتر از رابطه‌ای ابزاری قرار دارد و به عنصری بدل شده است که در جوهر و ذات اشیاء رخنه و نفوذ کرده و قوام نظام اقتصاد مبادله‌ای به آن گره خورده است.

طبق این تحلیل، پول امروزه نه ابزاری برای مبادله که علت مبادله است؛ زیرا پول تنها چیزی است که به میانجی آن مبادله امکان‌پذیر می‌شود. پول جوهر و ماهیت اشیاء و کالاها را از اساس متحول نموده و به آنها کیفیتی بخشیده است که همیشه و هر جا برای ورود به نظام مبادله‌ای حاضر باشد.

*پول کنش متقابل ناب را در ناب‌ترین شکلیش بازنمایی می‌کند؛ پول انتزاعی
ترین مفاهیم را قابل درک می‌سازد؛ پول یک شیء منفرد است که اهمیت اساسی
آن در این نهفته است که به ورای همه فردیت‌ها امتداد می‌یابد. در اقتصاد توسعه‌یافته
پول شکل ناب مبادله‌پذیر بودن^۱ است (فریزبی، ۱۳۸۵: ۱۷۷).*

پول به کیفی‌ترین و غیرمادی‌ترین چیزها امکان می‌دهد که ظرفیت کالایی شدن و مبادله‌پذیری

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۱۷

خویش را به نمایش بگذارند. پول بدر مبادله را در دل کلیه مناسبات انسانی می‌پاشد و جوهر استعدادی اشیاء و کالاها برای مبادله‌پذیری را از قوه به فعلیت می‌رساند. از این رو، در مقام علت و یک‌سوی رابطه دیالکتیکی، نظام مبادله‌ای را به یکی از کارکردهای اساسی خویش بدل می‌کند و از این طریق مجموعه‌ای از مناسبات پیچیده‌ای را رقم می‌زند که در فرجام به منزله یک ساختار مستقل تبلور می‌یابد. به همین دلیل زیمل با موضع معرفت‌شناختی‌ای که اتخاذ می‌کند پول را از جایگاه یک «کارکرد شیء واره‌شده» به آنچه جانشین جوهر یا ذات در روابط میان اشیاء می‌شود، ارتقا می‌دهد. زیمل به تعبیر فریزی:

کارکرد را جانشین جوهر یا ذات و روابط را جانشین خود اشیاء می‌سازد. در همین راستا، او پول را همان پدیده‌ای به شمار می‌آورد که در جامعه این جانشینی را متجلی می‌کند؛ زیرا پول معادل است با شیء‌وارگی مبادله در بین افراد، تجسم یک کارکرد ناب (فریزی، ۱۳۸۵: ۱۷۷).

بنابراین پول وجه شاخص نظام اقتصادی در دوره کنونی است. پول به اقتصاد کنونی آن وجه ممیزی را بخشیده است که آن را از اقتصاد تهاتری^۱ قرون وسطایی متمایز می‌سازد؛ اقتصادی که در آن کالاها در برابر هم معاوضه می‌شدند و شبکه عظیم انسانی از طریق ارتباط چهره به چهره به معامله می‌پرداختند. از نظر زیمل پول اینک این نظم اقتصادی را به هم ریخته و به جای آن امکانی را فراهم نموده است که اشیاء و کالا نه در برابر هم که در برابر عنصر سومی مبادله گردند که می‌تواند همه چیز باشد، اما در واقع هیچ چیز نیست. به گفته زیمل:

سلطه پول جزئی از این جریان بزرگ و واحد زندگی است که فرهنگ فکری و اجتماعی مدرنیته آن را در برابر فرهنگ قرون وسطا و عهد کهن برجسته می‌سازد و هم خادم آن است و هم مخلوم آن. اشیاء که با ابزار مبادله کاملاً بی‌رنگی که هیچ نوع تعینی نمی‌پذیرد معادل قرار می‌گیرند و هر لحظه می‌توان آنها را با آن ابزار مبادله کرد، ساییده و نرم می‌شوند و به تعبیری سطح زیرشان صاف می‌شود و

1. Barter economy

یکسان‌سازی مداومی میان آنها رُخ می‌دهد. گردش یا دادن و گرفتن آنها با آهنگ کاملاً متفاوتی در قیاس با ایام سلطه اقتصاد نهاتری انجام می‌گیرد. اشیایی که به‌نظر می‌آمدند و رای مبادله قرار دارند مدام به جریان ناآرام آن فرومی‌غلتنند (زیمِل، ۱۳۸۳: ۳۳۷).

۲.۳.۳. بول به‌مثابه هدف و غایت

نگاه زیمِل به زندگی مدرن نگاهی آسیب‌شناسانه است؛ نگاهی که در عین توصیف عمیقِ واقعیت‌هایی که در زندگی روزانه جریان دارد، به ما گوشزد می‌کند که این زندگی با چه پیچیدگی‌ها و دشواری‌هایی همراه است. این پیچیدگی‌ها و دشواری‌ها آسیب‌های مهمی را بر ما تحمیل می‌کند. یکی از مهم‌ترین این آسیب‌ها به‌هم خوردن معادله غایات و وسایل است.

یکی از وجوه مشخص و مسائل مهم هر نوع فرهنگ والایی آن است که ابزار بر اهداف سلطه یابند و آن را «مستعمره» سازند. در این نوع فرهنگ‌ها، برخلاف فرهنگ‌های ابتدایی اعمال ساده و آشکار و مستقیم دیگر نمی‌توانند مقاصد مردم را برآورند. مقاصد مردم به تدریج آن‌چنان سخت و پیچیده و غریب می‌شوند که باید ابزار و وسایل رسیدن به آنها را در چندین سطح تدارک دید و مراحل چندلی را برای رسیدن به آنها پیمود. با قدم اول اغلب نمی‌توان به هدف رسید، نه فقط ابزارهای مختلف مورد نیاز است، بلکه به این ابزارها نیز نمی‌توان مستقیماً دست یافت. ابزارها متعدد و متنوع‌اند و یکی لازمه دست‌یافتن به دیگری است. به کمک اینهاست که دست‌آخر می‌توان به هدف مشخص رسید. خطر بزرگ آن است که در هزارتوی ابزارها گم‌شوند و هدف غایی را فراموش کنند. بنابراین هر چه شیوه و فن قلمروهای متفاوت زندگی بیشتر درهم تنیده و مصنوعی و ساخت‌مند می‌شود، یعنی نظام وسایل و ابزارها پیچیده‌تر می‌گردد، بیشتر احساس می‌شود که خود این امر اساساً هدف غایی است و لازم نیست فراتر از آن را جستجو کرد (زیمِل، ۱۳۸۳: ۳۳۳).

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۱۹

اما آن چیست که جای غایت را می‌گیرد و کدامین وسیله است که به هدفی فی‌نفسه بدل می‌شود؟ جواب این سؤال را می‌توان در تحلیل زیمل از جایگاه پول در فرهنگ و زندگی مدرن یافت.

به نظر زیمل پول در اساس ماهیت ابزاری دارد؛ وسیله‌ای که به مدد آن سوداگری و مبادله امکان‌پذیر می‌شود. پول وسیله است نه غایت، برای رسیدن به هدفی که در درون مناسبات اقتصادی معنا می‌یابد. پول باید دلال باشد؛ دلال اقتصادی که ما را به هدفی از پیش تعیین‌شده در بستر یک مناسبات اقتصادی می‌رساند، به‌ویژه هدفی که به‌صورت مستقیم قابل دستیابی نیست (Simmel, 2005: 210).

بنابراین پول فاقد ارزش ذاتی و بنیانی است و بسته به نقش ابزاری‌ای که به‌عهده دارد اهمیت پیدا می‌کند و تا جایی که اهداف در دسترس نباشد، ارزش دارد. پول به‌همین دلیل شیئی خشتی و بدون محتوای معین است. پول را می‌توان با هر چیزی عوض کرد و برای هر هدفی به کار برد. هیچ هدفی پیشاپیش در پول تعبیه نشده است و محدوده ابزارگونگی آن را نمی‌شود به قلمرو خاصی محدود کرد. با پول می‌توان به‌روحانی‌ترین اهداف دست یافت، با پول می‌توان به بهشت رسید و در عین حال، همین پول می‌تواند ناپاک‌ترین و آلوده‌ترین خواسته‌ها و آرزوهای ما را عملی کند. بنابراین؛

پول [مظهر] ناب‌ترین شیء‌وارگی و سایل است... یک ابزارِ ناب؛ ابزاری که رابطه عملی انسان با ابژه‌های اراده، قدرت و سترونی او را تجسم بخشیده، و الایش می‌کند. پول به دلیل کلیت و فقدان تام محتوایش، واجد رابطه‌ای کاملاً بی‌حد و مرز با اهداف است (فریزی، ۱۳۸۵: ۱۸۱).

اما از نظر زیمل همین نکته، همین خشتی‌بودن محض، همین ابزارگونگی ناب و همین خصلت منعطفی که آن را در خدمت هر نوع هدف و غایت قرار می‌دهد، موجب شده که امروزه پول تغییر ماهیت بدهد. به بیان زیمل:

به سبب رشد عظیم تعداد اشیایی که با پول می‌توان به دست‌آورد اهمیت بسیاری به پول داده می‌شود. همین امر بر بسیاری از ویژگی‌های بارز و یگانه

زندگی مدرن پرتو می‌افکند. پول ارضای کامل آرزوهای فردی را بسیار محتمل می‌سازد و فرد را برای رسیدن به آن اغوا می‌کند. پول ممکن می‌سازد که به اصطلاح با چشم به هم‌زدنی هرچه را خواستنی می‌نماید فراهم کنند. پول میان انسان و آرزوهایش مرحله‌ای را واسط می‌سازد که نوعی مکانیزم آرامش‌بخش است و از آنجا که هر چیز دیگر را می‌توان با به دست آوردن این چیز فراهم ساخت این توهم را بر می‌انگیزد که همه چیزهای دیگر نیز به سهولت به دست‌آوردنی است (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۳۴).

دومین پیامد مهم نظام پولی مسلط نیز در همین جهت قرار دارد؛ یعنی سست شدن و به زوال رفتن پول به سبب رشد معادل‌های آن. در نتیجه، این امر گرایشی به وجود می‌آید که پول را که فقط ابزاری برای کسب سایر کالاهاست، کالایی مستقل به حساب آورند، در حالی که پول در حقیقت میانجی است؛ پلی است که به کار رسیدن به هدف و مقصود خاصی می‌خورد و حلقه‌ای است از زنجیری طولانی، اگر در روان خود زنجیر را پاره کنیم پول به نقطه پایان و مقصد تبدیل می‌شود. از آنجا که اکثریت مردم مدرن در اغلب اوقات زندگی خود باید حواسشان را جمع در آوردن پول کنند، این عقیده قوت می‌گیرد که لازمه رسیدن به هر نوع شادمانی و خرسندی مشخص در زندگی تصاحب مقدار معینی پول است. پول به لحاظ درونی از پیش‌نیاز و ابزاری صرف به هدف غایی تبدیل می‌شود (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۳۳ - ۳۳۲).

بنابراین پول در زندگی مدرن تغییر ماهیت داده و به وسیله درخودی^۱ بدل شده است که نه تنها نسبت به اهداف بشری کاملاً بی‌اعتنا شده است، بلکه

بی‌اعتنایی و «بی‌رنگی» خود را به آنانی که در درون شبکه‌اش گرفتار آمده‌اند نیز سرایت داده است. بی‌تفاوتی یا خستی بودن ظاهری پول آن را به عام‌ترین محل تلاقی مجموعه‌های متفاوتی از اهداف بدل ساخته است (فریزی، ۱۳۸۵: ۱۸۱ - ۱۸۰).

1. In itself

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۲۱

در فرهنگ مدرن، پول دیگر یک ابزار یا یک وسیله نیست، چیزی نیست که برای رسیدن به هدف و مقصدی در ورای خودش به کار گرفته شود، بلکه هدفی فی‌نفسه است. خودش به خودی خود مقصد و غایت است و نظم اشیاء و امور باید چنان به گردش درآید که سرانجام پول بیشتری انباشته گردد. بنابراین، توصیف زیمِل از پول نشان می‌دهد که پول آنچنان که در زندگی روزمره برای مردم خوشایند است، در پیامدها و ابعاد اجتماعی خودش خوشایند نیست. پول در کنار تسهیلاتی که در نظام مبادله پولی به‌مثابه یک ابزار فراهم می‌کند، در سطح عام‌تر معادله غایات و وسایل را نیز برهم می‌زند. در نتیجه رفته‌رفته وسیله جای غایت را می‌گیرد و آنچه پیش از این به‌مثابه یک ابزار و وسیله برای رسیدن به مقاصد و اهدافی در ورای خودش به کار گرفته می‌شد، خودش به هدفی فی‌نفسه تغییر ماهیت می‌دهد و به غایت‌الغایات بدل می‌شود.

۳.۳.۳. خداگونه‌گی پول در زندگی مدرن

اینکه بگوییم پول در فرهنگ مدرن به غایت فی‌نفسه بدل شده است، در توصیف و تبیین جایگاه پول در زندگی مدرن کفایت نمی‌کند. این درست است که پول در زندگی مدرن به غایت و هدف بدل شده، اما این گزاره حاوی تمامی واقعیت نیست؛ زیرا پول با این تغییر ماهیت صرفاً به شیئی میان اشیاء بدل نشده است، بلکه از چنان جایگاه والا و متعالی برخوردار شده که می‌توان آن را با استعلایی‌ترین پدیدارها مقایسه نمود. آنچه ارزش ابزاری داشت اینک به کعبه آمال انسان‌ها بدل شده است؛ زیرا پول دیگر دارای ارزش ابزاری نیست، بلکه از حیثیت نمادینی برخوردار است که همه چیز را از موفقیت گرفته تا قدرت و منزلت به شما می‌بخشد. هر کس پول داشته باشد چیزی را در اختیار دارد که هر چیز خواستنی را در خود نهفته دارد. پول مثل کلید جادویی قصه‌های پریان است و فقط کافی است آن را به دست آورد تا در تمامی لذات را به روی خود گشود (زیمِل، ۱۳۸۳: ۳۳۴).

بدین ترتیب از نظر زیمِل

پول برخلاف اهداف ثابتی که همه آنها همیشه خواستنی و یا دست‌نیافتنی نیستند، به هدف مطلق تبدیل می‌شود که ممکن است اصولاً هر لحظه در صدد کسب آن برآمد. این امر محرک مستمر انسان مدرن به فعالیت است، او اکنون دارای هدفی است که به محض اینکه سایر اهداف به آن مجال دهند، بالقوه همیشه در دسترس است. این امر سبب بی‌تابی و تب‌آلودگی زندگی مدرن است که پول محرک آن است؛ محرکی که ماشین زندگی را مدام در حرکت نگه می‌دارد (زیمل، ۱۳۱۳: ۳۳۵ - ۳۳۴).

بنابراین انسان‌ها با پول معامله‌ای را می‌کنند که با سایر اشیاء نمی‌کنند و برای پول حیثیتی را در نظر می‌گیرند که هیچ پدیدار و شیئی این جهانی^۱ آن حیثیت را ندارد. حیثیت جدید پول آن را به غایتی مطلق بدل می‌کند؛ غایتی که شیفتگی وصف‌ناپذیر در انسان ایجاد می‌کند؛ غایتی که لحظه لحظه به زندگی و فعالیت انسان جهت می‌بخشد و از چنان جذب و کششی برخوردار است که آرامش را از انسان می‌گیرد و شب و روز موضوع دل‌مشغولی دائمی انسان به شمار می‌آید. پول به غایت و هدف عام بدل می‌شود؛ هدفی که میان همه انسان‌ها مشترک است و ذهن و ضمیر آنها را به صورت یکسان مسخر خود ساخته است و در نتیجه زن و مرد، پیر و جوان همگی در پی به دست آوردن آن راه می‌افتند. از نظر زیمل پول در فرهنگ مدرن به همان جایگاهی دست می‌یابد که از آن «خدا» است:

بنابراین آرزوی پول گرایشی دائمی است که ذهن در اقتصاد پولی تمام‌عیار دارد. به همین سبب روان‌شناسان نمی‌توانند از این گلابه مدام، سرسری رد شوند که پول «خدای» دوران ماست. البته آنها می‌توانند بر این امر تأمل کنند و روابط مهمی را میان این دو مفهوم پیدا کنند؛ زیرا روان‌شناسان صاحب این امتیازند که کفر نگویند. معنای عمیق مفهوم «خدا» عبارت است از به وحدت رساندن عناصر متنوع متضاد جهان، نیکلاس کوزایی^۲ که خود روح مدرن اواخر قرون وسطا بود،

1. This-worldly
2. Nicholas of Cusa

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۲۳

«خدا» را با واژه زیبای وحدت اضداد^۱ توصیف کرده است. در این مفهوم است که تمام جنبه‌های عجیب و آشتی‌ناپذیر وجود به وحدت و هماهنگی می‌رسند و صلح و امنیت و غنای فراگیر احساس از آن ناشی می‌شود، اینها بخشی از مفهوم «خدا» و مفهوم «ما خدا را داریم» هستند (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۳۵).

احساس‌هایی که پول برمی‌انگیزد شباهتی روان‌شناختی با این مفهوم دارند. پول به‌طور فزاینده با بدل شدن به تجلی کامل و معادل مطلق تمامی ارزش‌ها، به شکل مجرد بر تارک اشیاء و چیزهای متعدد می‌نشیند و به کانونی بدل می‌گردد که در آنجا اشیاء متضاد و بیگانه و دور از هم به یکدیگر برمی‌خورند و شباهتشان آشکار می‌شود. بنابراین پول عملاً به ما امکان تفوق بر اشیای خاص را می‌دهد و ما را از قدرت مطلق خود مطمئن می‌سازد و به ما می‌قبولاند که همچون وجود متعالی می‌تواند هر شیء و چیز مادون خود را در هر لحظه برای ما حاضر سازد و قادر است به همه چیزها مبدل شود. تصاحب پول، احساس امنیت و آرامش به وجود می‌آورد و ما را متقاعد می‌کند که همه ارزش‌ها به آن ختم می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که این احساس و اعتقاد از حیث روان‌شناختی محض باعث می‌شود که همه اشیاء در یک سطح قرار گیرند و این امر نیز دلیل موجهی است بر اینکه شکوه کنند پول در عصر ما به «خدا» مبدل شده است (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۳۵).

۳.۳.۴. پول و محاسبه‌گری انسان مدرن

همان‌گونه که پیش از این اشاره کردیم، کلان‌شهر و پول در زندگی مدرن تغییرات مهمی را موجب می‌شود، اما این تغییرات صرفاً در مناسبات انسانی و نظام اقتصاد پولی خلاصه نمی‌گردد، بلکه مهم‌ترین جنبه آن تغییراتی است که در جان و جهان انسانی رونما می‌شود. پول تغییر مهمی را در ذات و هستی انسانی ایجاد می‌کند و خصلت‌هایی را در انسان‌ها به بار می‌نشانند که در پی آن ذات انسانی دستخوش تحول اساسی می‌گردد.

از نظر زیمل اقتصاد پولی ضرورت عملیات مستمر ریاضی را در زندگی روزمره باعث

1. Coincidentia oppositorum

می‌شود و این امر زندگی انسان‌ها را در دریایی از اعداد و ارقام فرومی‌برد. در نتیجه این وضعیت، اغلب اوقات مردم با توزین و محاسبه‌کردن و فروکاستن ارزش‌های کیفی به ارزش‌های کمی می‌گذرد. در چنین حالت، رفته رفته انسان‌ها با وضعیت و سرشتی جدید خو می‌گیرند؛ سرشتی که محاسبه‌گری، دقت و دیجیتالی دیدن امور و اشیاء جوهر آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین انسان‌های جدیدی پدیدار می‌شوند؛ انسان‌هایی که بیش از حد به جزئیات امور و اشیاء علاقه‌مندند و رفتارهایشان بر مبنای عقلانیت و محاسبه‌گری استوار است. این انسان‌ها جای انسان‌های قدیمی را می‌گیرند که در قیاس با انسان‌های جدید بیشتر غیرارادی و کلگرا و عاطفی بودند. بدین ترتیب به گفته زیمل:

از این رهگذر ارزش‌گذاری پولی، مرزبندی‌های دقیق‌تر و باریک‌تری در زندگی مردم به وجود می‌آید و به مردم می‌آموزد که هر ارزشی را تا دینار آخر معین و مشخص سازند (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۳۶ - ۳۳۵).

۵.۳.۳. غیر شخصی شدن روابط

به نظر زیمل اگر در جامعه‌شناسی بنخواهند تفاوت میان دوره مدرن و قرون وسطا را به ایجاز بیان کنند، می‌توانند چنین بگویند:

در قرون وسطا شخص عضوی بود که به اجتماع یا شهر یا انجمن فئودالی یا صنعتی تعلق داشت. شخصیت او با گروه‌های ذی‌نفع واقعی یا محلی گره خورده بود و سرشت این گروه‌ها را نیز مردمی تعیین می‌کردند که از آنها مستقیماً پشتیبانی می‌کردند. مدرنیته این هم‌شکلی را نابود کرد. مدرنیته از یک‌سو شخصیت را به حال خود واگذاشت و به آن آزادی حرکت ذهنی و جسمانی بی‌سابقه‌ای داد و از سوی دیگر، عینیتی بی‌مانند به محتوای عملی زندگی بخشید. قوانین درونی اشیاء از رهگذر تکنولوژی در سازمان‌های گوناگون و کارخانه‌ها و حرف روزبه‌روز سلطه یافتند و مهر شخصیت فردی از آنها زدوده شد؛ درست همان‌طور که تصویر ما از طبیعت از هر نوع نشان انسانی تهی گردید و ما نظم‌می‌عینی را بر طبیعت تحمیل کردیم (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۲۵).

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۲۵

بنابراین اقتصاد پولی وابستگی شخص و روابط مادی را که مشخصه اقتصاد تهاتری است از میان بُرد. در این اقتصاد مدام میان شخص و شیئی خاص پول حائل می‌شود؛ چیزی که کاملاً عینی است و ذاتاً فاقد هر نوع کیفیت است.

پول با واسطه‌شدن میان شخص و دارایی، فاصله‌گرفتن آنها را از یکدیگر سرعت می‌بخشد و عناصر شخصی و محلی را - که قبلاً شدیداً به یکدیگر وابسته بودند - چنان از یکدیگر جدا می‌کند که شخص بتواند در برلین درآمد حاصله از سود شرکت‌های راه‌آهن آمریکایی و رهن‌های نوروژی و معادن طلای آفریقایی را دریافت کند. این نوع دارایی از راه دور که ما امروزه وجود آن را بدیهی می‌انگاریم فقط از زمانی میسر شد که پول هم به‌عنوان عاملی پیونددهنده و هم به‌عنوان عاملی جداکننده میان مالک و ملک قرار گرفت (زیمل، ۱۳۱۳: ۳۲۶).

بدین ترتیب پول در آغاز از مناسبات اقتصادی شروع می‌کند و در این عرصه میان انسان‌ها مناسباتی را رقم می‌زند که بی‌نیاز از مواجهه و رویارویی شخصی است. اما از آنجا که پول طبع فرارونده دارد و با نیروی قهار خویش هر دم قلمرو جدیدی را به انقیاد وامی‌دارد، سرانجام روابط غیرشخصی کمابیش همه عرصه‌های حیات انسانی را فرا می‌گیرد.

پول در عین حال امکان مشارکت در طیف وسیعی از هم‌گروهی‌ها^۱ را تسهیل می‌کند، آن هم بدون هرگونه درگیری و تعهد شخصی. به بیان دیگر، پول نه تنها حاوی نوعی «اثر تجزیه‌کننده و منزوی‌کننده» است، بلکه در عین حال، تحت شرایط تاریخی خاص واجد یک «اثر وحدت‌بخش» است، آن هم تا حدی که به‌رغم از بین بردن کل مجموعه روابط میان افراد، میان آن عناصری رابطه برقرار می‌کند که در صورت عدم وجود پول هیچ نوع رابطه‌ای با هم نمی‌داشتند (فریزری، ۱۳۱۵: ۱۸۵).

غیرشخصی شدن روابط امکان جدیدی را فراروی انسان‌ها می‌گشاید و آن این است که به میانجی پول افراد با خصوصیات متضاد می‌توانند با هم رابطه برقرار نمایند و انجمن‌ها و

1. Association

۱۲۶ ■ دین و زندگی روزمره

هم گروه‌ها را به وجود آورند؛ زیرا پول هیچ اعتنایی به تفاوت‌های کیفی شخصی و دیگر تفاوت‌های کیفی ندارد و بدون هر مقاومت درونی از یک شخصیت به شخصیت دیگر حرکت می‌کند (فریزی، ۱۳۸۵: ۱۸۲).

در نتیجه پول به سبب داشتن ابعاد غیرشخصی و بی‌رنگ، جایگزین چیزهای بسیاری شده است که در حال افزایش‌اند و خدمات بی‌شماری را انجام داده است. این امر باعث شده است که افراد و گروه‌هایی با هم کنار بیایند که به جز این فعالیت در سایر جنبه‌ها اعتقاد تام به جدایی از یکدیگر دارند. پول خط رابطی میان عناصری از زندگی کشیده است که ارتباط با هم ندارند و وحدتی میان افرادی ایجاد نموده که از اساس با هم ناسازگارند (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۲۷).

در یک کلام، پول فرصت جدیدی را در روابط میان انسان‌ها رقم زده و ظرفیتی را به فعلیت رسانیده است که عناصر ناسازگار را سازگار می‌کند و نقطه تلاقی‌ای ایجاد می‌کند که از وحدت میان اضداد به وجود آمده است. بنابراین با متحول شدن اقتصاد تهاتری به اقتصاد پولی، مبنای مشترک گسترده‌ای برای منافع تمام مردم به وجود آمد که پیش از آن امکان به وجود آمدن آن نبود. نقش پول در تأسیس این مبنای بسیار اساسی است؛ زیرا مبنای مشترکی برای آن‌گونه تفاهم و هم‌سو کردن جهت‌ها فراهم کرد که در پوشاندن جنبه‌های انسانی کاملاً مؤثر افتاد؛ پدیده‌ای که تأثیری بسیار در تاریخ فرهنگی و اجتماعی قرن پیش گذاشت (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۲۸).

به نظر زیمل غیرشخصی شدن روابط گاهی تبعات سوء نیز دارد؛ زیرا در کنار غیرشخصی شدن روابط «پول بیش از هر شکل دیگری از ارزش، پنهان‌کاری، نامرئی بودن و خاموشی مبادله را میسر می‌سازد» (فریزی، ۱۳۸۵: ۱۸۶). بدین ترتیب، پول امکان جابه‌جایی دارایی‌ها از طریق نامشروع و غیرقانونی را بیش از پیش مهیا می‌سازد؛ چراکه

پول از ریشه‌های خود نشانه‌های اندکی دارد، در حالی که سایر اشیاء از آنجا

که خاص‌تر هستند و کیفیات بارزتری دارند، ریشه‌های خود را به صورت عینی یا

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۲۷

روان‌شناختی نشان می‌دهند. ریشه‌ها در این اشیاء هویدا هستند و اشیاء ریشه‌هایشان را به یاد می‌آورند. اما هنگامی که عمل به اقیانوس بزرگ پول جاری شد دیگر بازشناختنی نیست و آنچه از آن بیرون می‌آید شباهتی به آنچه وارد آن شده است، ندارد (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۳۶).

بنابراین بی‌شکلی و انتزاعی بودن پول به آلوده‌ترین وسوسه‌ها و میل‌ها مجال می‌دهد و از آنجا که بی‌نام و نشانی و بی‌رنگی پول منبعی را که پول از آن آمده عیان نمی‌سازد، می‌شود آن را به تمامی از انظار اطرافیان دور نگاه داشت و به طُرُق نامشروعی جابه‌جا کرد و صاحب شد (فریزی، ۱۳۸۵: ۱۸۶).

۳.۳.۶. رشد فردیت

از سوی دیگر، اقتصاد پولی به میانجی غیرشخصی شدن روابط، تمهیداتی را برای رشد فردیت نیز فراهم می‌کند. به گفته زیمل:

اقتصاد پولی در تقابل با این وحدت، جمعیت‌های بی‌شماری خلق کرده است که یا از اعضایشان فقط تقاضای مشارکت مالی می‌کنند یا فقط روابط پولی با آنان دارند. با این روش، از یکسو ممکن می‌گردد که اهداف سازمان‌ها کاملاً عینی شوند و آنها تماماً خصوصیت تکنیکی پیدا کنند و هر نوع مَهر شخصی از آنها پاک شود و از سوی دیگر، ذهن (سوژه) از هر نوع تعهد محدودکننده آزاد می‌گردد؛ زیرا با کل شخصیت خود به سازمان متصل نیست، بلکه پیوند اساساً پولی با آن دارد، یا پول می‌دهد یا پول می‌گیرد. از آنجا که نفع فرد شرکت‌کننده در انجمن فقط پولی است، پول مستقیم یا غیرمستقیم به‌عنوان لایه‌ای عایق میان کلیت عینی انجمن و کلیت ذهنی شخص قرار می‌گیرد، همان‌طور که میان مالک و ملک قرار گرفته بود. این امر هم به تحولات جدید و هم به استقلال این دو از یکدیگر میدان می‌دهد (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۲۷-۳۲۶).

در نتیجه پول رابطه کاملاً جدیدی میان آزادی و وابستگی به وجود می‌آورد؛ رابطه‌ای که بر مبنای آن در عین امکان گسترش روابط، شرایط برای رشد فردیت و خودبستگی فرد

نیز فراهم می‌گردد. بدین‌سان پول دو کارویژه متضاد را ایفا می‌کند: از یک‌سو، از ورای اضرار و رویارویی‌ها عبور می‌کند و میان عناصر متضاد و ناهمگن سازگاری و پیوستگی به وجود می‌آورد و از سوی دیگر، میل شدیدی را برای رشد فردیت و احساس استقلال در افراد بیدار می‌کند و میدان عمل وسیعی را برای تحقق آن باز می‌کند؛ زیرا در نظام پولی آن مواجهه ناگزیر و آن رویارویی روزانه که افراد با عرضه‌کنندگان و کنش‌گران عرصه دادوستد در بازار داشتند، دیگر مطرح نیست. از این رو، در این نوع اقتصاد به طور روزافزونی حس وابستگی به یکدیگر و احساس استقلال در افراد تقویت می‌شود.

بنابراین از نظر زیمل در شرایط جدید:

آنچه مردم را از یکدیگر بیگانه می‌سازد و آنان را وادار می‌کند فقط به خود متکی باشند جدایی و انزوای از دیگران نیست، بلکه گمنامی دیگران و بی‌اعتنایی به فردیت آنان است، یعنی داشتن رابطه‌ای با مردم بدون توجه به اینکه در هر مورد خاص چه کسانی هستند. در مدرنیته، برخلاف ایامی که هر نوع رابطه خارجی با دیگری لزوماً حالت شخصی داشت، اقتصاد پولی خط روشنی کشیده است میان فعالیت اقتصادی عینی شخص و سلیقه فردی او، یعنی خود واقعی او که کاملاً از روابط خارجی کنار می‌کشد و به این شیوه بیش از همیشه متوجه درون می‌شود (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۲۸).

۳.۳.۷. هم‌سطح‌سازی^۱ امور و ارزش‌ها

هرچند از منظر دل‌مشغولی به ارزش‌های دینی و جامعه آرمانی معنویت، همه تحولاتی که به موجب پول پدیدار می‌شود بااهمیت‌اند، اما کارویژه «هم‌سطح‌سازی امور و ارزش‌ها» از اهمیت ویژه و منحصر به فردی برخوردار است. این کارویژه همان‌گونه که در بحث از «کمی‌سازی امور» در دیدگاه مارکس مطرح شد، به آن تحولی اشاره دارد که پول به معیاری برتر و عام برای ارزشمندی همه اشیاء و امور بدل می‌شود.

1. Levelling

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۲۹

هر ارزشی باید با پول مقایسه شود و پول مقیاسی است که هر ارزش والا و پستی را تراز می‌کند. پول به معیاری یکسان میان امور ناهمسان بدل می‌شود و از این رهگذر آنچه ویژه و مخصوص پدیده‌های خاص است از آنها می‌گیرد. پول منطق یکسانی را بر همه پدیده‌ها تحمیل می‌کند و هر آنچه یکتا و بی‌مانند است یا در عداد سایر اشیاء و امور قرار می‌دهد و به میانجی پول به آن ارزش محاسبه‌پذیر و شمردنی می‌دهد یا اینکه از حوزه تعاملات و تأملات انسانی بیرون رانده و به قلمرو امور فراموش شده و مهجور سوق می‌دهد. بنابراین پول تحول بنیانی در اشیاء ایجاد می‌کند و گستردگی، تنوع و گوناگونی اشیاء را به سطح واحدی فرو می‌کاهد.

پول می‌تواند بالاترین و پست‌ترین ارزش‌ها را یکسان به یک فرم ارزش تقلیل دهد و بدین سان، ... صرف‌نظر از انواع و مقادیر گوناگون این ارزش‌ها، آنها را جملگی در یک سطح قرار دهد (فریزی، ۱۳۸۵: ۱۸۲-۱۸۱).

در نتیجه، پول از طریق فرایند «هم‌سطح‌سازی» میان امور والا و پست برابری ایجاد می‌کند. به گفته زیمل:

در واقع اشیاء از رهگذر مقایسه با این ابزار مبادله که می‌توان با آن همه چیز را سنجید، معانی والای خود را از دست می‌دهند. پول «مشترک و همگانی» است؛ زیرا معادل همه چیز است. فقط آنچه یکتا و بی‌مانند است باز شناخته می‌شود و شاخص است. هر آنچه با بسیاری برابر است حتی با پست‌ترین آن بسیاران نیز برابر است و به همین سبب والاترین‌ها را به سطح پست‌ترین‌ها فرو می‌کشد. این امر نتیجه و تراژدی هر نوع جریان هم‌سطح‌سازی است: این جریان مستقیماً به سطح پست‌ترین عنصر منتهی می‌شود؛ زیرا والا همیشه می‌تواند به پستی درافتد؛ اما به‌ندرت پستی والا می‌شود. از این رو، با تبدیل‌پذیری یکسان عناصر ناهمگن به پول، ارزش درونی اشیاء لطمه می‌بیند، بنابراین عوام حق دارند که به زبان خود شیئی خاص و شاخص را «بی‌قیمت»^۱ بنامند (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۳۲ - ۳۳۱).

بدین ترتیب، پول به تدریج امور کیفی و معنوی را به امور کمی و مادی فرومی‌کاهد و دل‌مشغولی‌های انسانی را از امور کیفی و محاسبه‌ناپذیر به سمت امور کمی و شمردنی سوق می‌دهد. پول در جدال ماده و معنا، دنیا و آخرت، ترتیبات مادی را ارجح می‌دارد و وضعیتی را موجب می‌شود که امور معنایی صرفاً به موجب و از طریق امر مادی امکان بقا و استمرار داشته باشد.

پول آخرت را به حوزه ناممکن‌ها، حوزه دست‌نیافتنی‌ها؛ حوزه‌ای که به تعبیر شکسپیر

هنوز هیچ سالک از کرانش برنگردیده» می‌راند و چنان ذهن و ضمیر انسان را با دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های دنیایی و این‌جهانی پر می‌کند که جایی برای دغدغه‌های آن‌جهانی باقی نمی‌گذارد. به همین دلیل، از نظر زیمل در جدال سود و ایمان، سود اغلب پیروز می‌شود و وسوسه دست‌یافتن به پول بیشتر و آسایش این‌جهانی ایمان به بهشت جاودانی و امید به وارستگی و رستگاری ابدی را مغلوب می‌کند. «به همین سبب زمانی که پای پول در میان است تشخیصی که معمولاً صادق هستند ممکن است در «اقدامات» فریب‌آمیز شرکت کنند و یا مردمان بسیاری با صداقت کمتر و ریب و ریای بیشتری وارد معاملات پولی شوند (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۳۶).

۳.۳.۸. شی‌ءوارگی فرهنگ

آخرین نکته‌ای که باید درباره پول از دید زیمل اشاره کرد «شی‌ءوارگی فرهنگ» است. به عقیده زیمل پول «شی‌ءوارگی رابطه ناب میان اشیاء است، آن‌چنان که در حرکت اقتصادی این اشیاء تجلی می‌یابد» (Simmel, 2005: 457).

در زندگی مدرن پول هر چند جزئی از فرهنگ است، اما جزئی است که رفته رفته تمامی تاروپود کل را درمی‌نوردد. پول از طریق رخنه در مناسبات اقتصادی و سپس سرایت دادن این مناسبات به کل حوزه فعالیت انسانی بیش از هر جایی در درون ذهن و ضمیر انسان‌ها خیمه می‌زند و از این رهگذر، دغدغه‌ها و سوابقی را می‌آفریند که تنها در قالب شیئیت ناب و امور عینی اشباع می‌شود.

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۳۱

بدین ترتیب، پول قادر می‌شود فرهنگ جدیدی را خلق کند؛ شیوه‌ای از زندگی که بر بنیان امر عینی و «شیئیت» ناب استوار شده است. در سبک جدید زندگی، امر معنوی و امر متعال و قدسی و هر آنچه قبای عینیت ناب را برتن نمی‌کند، به امور تبعی و حاشیه‌ای بدل می‌شود؛ اموری که تنها به‌عنوان تشریفات قدیم، آداب و رسوم منسوخ، یا سستی که صرفاً برای تنوع و سرگرمی استمرار دارد، در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، پول عینیت شیخ‌گونی را خلق می‌کند که به مثابه پدیده‌ای طبیعی در برابر افراد قد علم می‌کند.

از آنجا که پول همه اثرها را با عینیتی سخت و بی‌رحم می‌سنجد و از آنجا که معیارهای ارزش پول که به این صورت سنجد شده‌اند، روابط اشیاء را تعیین می‌بخشد، شبکه‌ای از ابعاد عینی و شخصی حیات ظهور می‌کند که شبیه به عالمی طبیعی با انسجامی پیوسته و علیتی دقیق است. این شبکه به مدد ارزش فراگیر پول انسجام و وحدت می‌یابد، درست همان‌طور که طبیعت نیز به یاری انرژی‌ای به وحدت و انسجام می‌رسد که به همه چیز حیات می‌بخشد (فریزبی، ۱۳۸۵: ۱۸۸ - ۱۸۷).

بدین ترتیب، فرهنگ واجد خصلتی می‌گردد که از آن اشیاء است؛ خصلتی که امور را بر مقیاس امر عینی و مادی درجه‌بندی و ارزش‌گذاری می‌کند. امور قدسی و آن دسته از ارزش‌های استعلایی که ماهیت فرار و غیرقابل سنجش دارند، از گردونه مناسبات انسانی به دور رانده می‌شوند؛ به جزیره‌ای که افراد رها از گرفتاری‌های مادی و روزمرگی اقتصاد پولی به آنجا پناه برده‌اند. اما آنچه در فرهنگ عامه، در چرخه عادی امور جریان دارد، به دغدغه‌ها و علایق مردم جهت می‌بخشد و زندگی عادی و روزانه آدم‌ها بر بنیاد آن سامان می‌یابد، امر عینی و ارزش‌های مادی است؛ ارزش‌هایی که خصلت بنیادین آن سنجش‌پذیری و محاسبه‌شدنی است؛ خصلتی رؤیت‌پذیر و ملموس که می‌توان سلسله مراتب ارزشی آن را دیجیتالیزه کرد و با اعداد و ارقام و نمودارهای گوناگون در مرئی و منظر مردم به نمایش گذاشت.

۳.۴. جریان مداوم تغییر در زندگی

همان‌گونه که در بحث از «موج نوخواهی و تغییر» در دیدگاه مارکس گذشت، زیمل نیز سرشت اصلی فرهنگ مدرن و وضعیت زندگی کنونی را خواست مستمر نوخواهی و تغییر می‌داند. نوخواهی و تغییر در نزد مارکس به چیزی بنیانی، امری در ورای لایه‌های صورتی حیات و ساختاری ارجاع داده می‌شد که در پس مناسبات رویین اشیاء و پدیده‌ها قرار دارد، و آن چیزی نبود جز ساختار جامعه بورژوازی و سرمایه‌داری. در نزد زیمل اما اقتضای نوخواهی و تغییر به خود فرهنگ ارجاع داده می‌شود، به پویایی که در نهاد فرهنگ مدرن نهفته است و از درون فرهنگ را به جنبندگی و حرکت وامی‌دارد. هرچند تبیین مارکس از دلایل و عواملی که نوخواهی را به تقدیر اجتناب‌ناپذیر بدل می‌کند، موجه‌تر و با ظرفیت افسانه‌ای بیشتری همراه است، اما توصیف زیمل نیز از جدال نوخواهی و تغییر، با خواست باطنی اشیاء و امور برای جاودانگی و بقا بااهمیت است.

زیمل این مسئله را در مقاله «تضاد فرهنگ مدرن» به خوبی بیان کرده است:

زندگی زمانی که به ذهن بدل می‌شود به‌طور مستمر چنین مصنوعاتی را خلق می‌کند؛ مصنوعات خودبسنده و با ادعایی ذاتی برای تداوم و در واقع برای بی‌زمانی، این مصنوعات را می‌توان به‌مثابه اشکالی توصیف کرد که زندگی به‌خود می‌گیرد؛ یعنی وجه اجتناب‌ناپذیر تجلی آن به مثابه زندگی معنوی است، ولی خود زندگی بدون وقفه جریان دارد و با هر یک و با همه اشکال دید وجود که برای خود خلق می‌کند، پویایی جاودانه آن با تداوم یا اعتبار بی‌زمان آن شکل، در تضاد قرار می‌گیرد. دیر یا زود نیروهای زندگی هر شکل فرهنگی‌ای را که تولید کرده‌اند، تضعیف می‌کنند. آن زمان که یک شکل کامل متحول می‌شود شکل بعدی آغاز به شکل‌گرفتن در زیر آن کرده است و مقدر است که پس از مبارزه‌ای کوتاه یا طولانی جانشین آن گردد. تغییر شکل اشکال فرهنگی موضوع تاریخ به معنای وسیع آن است. تاریخ به عنوان نظامی تجربی در هر مورد منفرد بنیان‌های انضمامی و علل این تجلیات خارجی تغییر را شناسایی می‌کند. اما مطمئناً فرایند بنیانی عمیق‌تر، مبارزه‌ای دائمی

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۳۳

است میان زندگی - با تلاطم‌ها و تحول و تکامل و جنبندگی بنیانی آن - و مخلوقات خاص آنکه انعطاف‌ناپذیر می‌شوند و از تحول زندگی عقب می‌مانند. به هر حال از آنجا که زندگی فقط می‌تواند در این یا آن شکل وجود خارجی به خود بگیرد، این فرایند را به وضوح می‌توان برحسب جایگزینی شکلی به جای شکلی دیگر شناسایی و توصیف کرد. تغییر پایان‌ناپذیر در محتوای فرهنگ و در درازمدت در کل سبک‌های فرهنگی نشانه و بلکه نتیجه باروری نامتناهی زندگی و تقابل عمیق و ریشه‌ای است میان تحول و تکامل ابدی و تغییر آن، و اعتبار عینی و ابراز وجود آن تجلیات و اشکالی که (زندگی) در آنها یا از طریق آنها وجود دارد. زندگی بین قطب‌هایی در حرکت است، مرگ و تولد مجدد و تولد مجدد و مرگ (زیمل، ۱۳۸۰: ۲۲۶).

بنابراین، در فرهنگ مدرن چیزی سرمدی و پایدار نیست و هر چیز برای آن آفریده و ابداع می‌شود که نابود گردد. زمان و تاریخ بیش از هر دوره‌ای در درون اشیاء، امور و اشکال فرهنگی رخنه و رسوخ می‌کند. هر پدیدار فرهنگی پدیداری تاریخی و زمانی نیز هست؛ پدیداری که مرگ و نیستی آن در درون خودش، در همان لحظه آغاز تعبیه شده است. هر چیزی همواره هسته‌ای از نابودی و مرگ را با خود حمل می‌کند. فرهنگ بستر اشیاء و اشکال فناپذیر و نابودشونده است. هر امری که در بستر زندگی روزمره هست می‌شود به قیمت نابودی اشیاء و اشکال دیگر حیات تمام شده است. تقدیر چنین رقم خورده است که در هر لحظه‌ای که چیزی به درون هستی پا می‌گذارد، در همان دم چیزهای زیادی از عرصه هستی بیرون رانده می‌شوند و جای خود را به چیزهای جدید می‌دهند و چیزهای جدید نیز در جریان مداوم تغییر و تحول جای خود را به چیزهای جدیدتر بدهند. بنابراین فرهنگ مدرن آمیزه‌ای از زندگی و مرگ، هستی و نیستی است و زندگی روزمره با امکان‌پذیر شدن چنین تجربیات متضادی است که می‌تواند بقا و استمرار بیابد.

بنابراین به تعبیر زیمل:

اگر کسی خطر کند و بخواهد خصوصیت و بزرگی زندگی مدرن را خلاصه کند، احتمالاً چنین می‌تواند خلاصه کند: محتوای معرفت و عمل و شکل‌بندی

آرمان‌ها از حالتی استوار و اصولی و ثابت به حالت تحول و حرکت و ناستواری درمی‌آید. فقط نگاهی به سرنوشت عناصری از زندگی که زیر چشمان ما قرار دارند کاملاً نشان می‌دهد که ما از آن حقایق مطلقه که مخالف تحول هستند صرف‌نظر می‌کنیم و با رضامندی معرفت خود را در معرض تغییر و گسپی برداری و تصحیح مدام قرار می‌دهیم - معنای تأکید مستمر بر تجربه‌گرایی^۱ چیزی به جز این نیست (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۳۷).

به همین دلیل:

دیگر گمان نمی‌رود که انواع ارگانیزم‌ها مخلوقات هستند که طرح خلقت آنها تا ابد ریخته شده است، بلکه می‌پندارند که آنها مراحل از «تحول» هستند که تا ابد در جریان است. این گرایش از پست‌ترین جمادات تا والاترین نیروهای معنوی را شامل می‌شود. علم طبیعی مدرن به ما می‌آموزد که سختی ماده را به آشوب کوچک‌ترین ذرات فروبکاهیم. اکنون درمی‌یابیم که آرمان‌های پایدار اعصار گذشته که زمانی می‌پنداشتند تغییر و تضاد را در بنیاد آن راهی نبوده است تحت تأثیر شرایط تاریخی به وجود آمده‌اند. مرزهای لایتغیر گروه‌های اجتماعی هرچه بیشتر در حال محو شدن هستند (زیمل، ۱۳۸۳: ۳۳۷).

در نتیجه به نظر زیمل زمانه حاضر زمانه تغییر، نوحواهی و تحول مداوم است؛ دریای شناور و سیالی که هر دم موج تازه‌ای از درون آن سر برمی‌کشد و جهان را فرامی‌گیرد. بقا و استمرار امور مطلق و ارزش‌های انعطاف‌ناپذیری که داعیه سرمدی و جاودانگی دارند، در چنین دریای شناور و سیال اگر ناممکن نباشد، با دشواری زیادی مواجه است. از این منظر موج نوحواهی و تغییر در تقابل و رویارویی با ارزش‌های دینی قرار می‌گیرد؛ ارزش‌هایی که ایجاد تغییر در آن در حیطة مقدرات بشری نیست، چرا که دین از منشأ متعال و استعلایی سرچشمه می‌گیرد.

جمع‌بندی

هایدگر، مارکس و زیمل تنها نظریه‌پردازان زندگی روزمره نیستند. زندگی روزمره امروزه به یکی از مهم‌ترین دل‌مشغولی‌های مطالعات اجتماعی بدل شده است. جدا از نظریه‌پردازان کنش متقابل و اتنومتدولوژیست‌ها که جامعه‌شناسی را تا سطح خردترین رخدادهای روزمره بسط دادند، هانری لوفر، مایک فیدرستون، میشل دوسرتیو، رولان بارت، بوردیو و بسیاری از نظریه‌پردازان دیگر هر کدام تأملات مهمی درباره زندگی روزمره دارند. با این وجود، پرداختن به آرای هایدگر، مارکس و زیمل دل‌بخواهی صورت نگرفته، بلکه با استدلال‌هایی همراه بوده که عبارت‌اند از:

۱. بررسی آرای این سه نظریه‌پرداز تا حدودی ما را با کلیت زندگی روزمره و دست‌کم آن جهت‌گیری کلانی که برای دست‌یافتن به چشم‌انداز تحلیلی در این تحقیق اهمیت دارد آشنا می‌کند، زیرا این سه نظریه هم تا حدی با کلیت یا ابعاد کلان زندگی روزمره سروکار دارد و هم اینکه سطوح مختلفی از تحلیل درباره زندگی روزمره را در برمی‌گیرد. نظریه هایدگر با رویکرد فلسفی در سطح عام و انتزاعی تحلیل قرار دارد، نظریه مارکس با ارجاع به جنبه‌های انضمامی حیات تلفیقی از سطوح نظری، عام و انضمامی را شامل می‌شود و نظریه زیمل ما را با عناصر مشخصی آشنا می‌کند که به شکل ملموس در زندگی روزمره مدام به تجربه درمی‌آیند و از سوی دیگر، از ظرفیت تبیینی و تحلیلی نیرومندی درباره زندگی روزمره برخوردار است.

سطح انتزاعی (هایدگر)

سطح انتزاعی - انضمامی (مارکس)

سطح انضمامی (زیمل)

شکل ۱. سطوح مختلف آرای هایدگر، مارکس و زیمل

بنابراین، کنار هم قرار دادن این سه دستگاه نظری، صرف‌نظر از چشم‌اندازهای مختلف نظری، پدیده‌ای را در سطوح مختلف نیز در معرض تحلیل قرار می‌دهد و همین امر به ما کمک می‌کند تا چشم‌انداز نظری‌ای را بسط دهیم که بر کلیت زندگی روزمره پرتو افکند و بدین ترتیب به ما امکان دهد تا با منطق نظری موجهی موجه رخدادها و رویدادهای خرد و کلانی را که بر اثر تحولات در درون زندگی روزمره رونما می‌شود، پیش‌بینی نموده و درک نماییم.

فهم زندگی روزمره به‌مثابه گسترده‌ترین حوزه حیات و مهم‌ترین سطحی که پدیده‌های اجتماعی در آنجا از واقعیت و حقیقت خویش پرده بر می‌دارند، بدون داشتن چنین منطق نظری ناممکن است؛ زیرا رخدادهای پراکنده و متفرق که دائم در زندگی روزانه به تجربه درمی‌آیند، هرچند ظاهر ناهمگن و بی‌انسجام دارند، اما در بنیان خویش بر اساس منطق، قواعد و ساختارهای مشخصی استوارند، قواعدی که وحدت را در پراکندگی اشیاء و امور برقرار می‌سازد.

نظریه‌های دیگر، مارکس و زیمل از چنین مشخصه‌ای برخوردار است و حتی اگر برای ما قناعت‌بخش و موجه نباشد، ذهن ما را به سمت نظامی سوق می‌دهد که در پس امور و وقایع دست‌اندرکار است. بدین ترتیب، دست‌کم در حد یک قدم امکان دست‌یافتن به تکیه‌گاه نظری در مواجهه با پیچیدگی‌هایی را که دنیای معاصر با خود به همراه دارد برای ما تسهیل می‌کند.

۲. این نظریه‌ها با آن سویه‌ای از زندگی روزمره پهلو می‌زند که برخلاف اراده و مشیت انسانی مسیر خویش را پی می‌گیرد و از این رهگذر ما را با نهایت منطق وضعیتی آشنا می‌سازد که بر اساس آن چشم‌انداز بقا یا تأسیس جامعه ایمانی در غباری از تیرگی و ابهام فرو می‌رود. بدین ترتیب، آشنایی با این نظریه‌ها، از منظر دلواپسی به آموزه‌ها و تعلیمات دینی، ما را پیشاپیش به درون وضعیت مخاطره‌آمیز زندگی ایمانی در جامعه مدرن می‌برد و به ما نشان می‌دهد که زندگی روزمره در زمانه

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۳۷

حاضر چه الزامات و اقتضاهایی را با خود حمل می‌کند و در پشت این الزامات چه نیرو و منطقی آنها را به پیش می‌راند.

«میان‌مایگی»، «بی‌اصالتی» و «گمشدگی» دازاین در میان انبوه همگنان و فرایند تبدیل شدن دازاین به «هرکس»، در نزد هایدگر؛ «پول»، «نیازهای کاذب»، «نوسازی» و «شیء‌وارگی» انسان‌ها و روابط آنها در نزد مارکس و «تجربهٔ مدرنیته»، «زندگی کلان‌شهری»، «اقتضائات و الزامات «نظام پولی» و «کمّی شدن امور» و روابط در نزد زیمل، همگی ویژگی‌ها و عناصر بسیار مهمی از زندگی روزمره را بررسی می‌کند.

گذشته از تفاوت‌ها در دستگاه نظری و ابزارهای مفهومی، منطقِ نهفته در پسِ هر یک از این تحلیل‌های نظری، تا حد زیادی شبیه هم هستند. مخرج مشترک این عناصر نظری این است که زندگی در دنیای مدرن که تحت سیطرهٔ نظام سرمایه‌داری قرار گرفته است، دارای خصلت هجومی و اغواگری است که در مواجهه با اراده و خواست انسانی، در اغلب موارد، نظمِ دلخواه خویش را بر انسان‌های متوسط و میان‌مایه تحمیل می‌کند. اینکه دازاین به گفتهٔ هایدگر «در انقیاد دیگران» است و اینکه «هرکس» مطابق الگوی «همگنان» زندگی می‌کند و اینکه موجِ نوحواهی و تغییر «هر آنچه سخت و استوار» است «دود می‌کند به هوا می‌فرستد» و اینکه «پول به خدای دورانِ ما» بدل شده است، نشانگر آن است که نقشِ ایجابی سوژه‌ها، برای اینکه در تقدیر انسان‌های کنونی تغییری ایجاد کند و وضعیتی را تأسیس کند که جنبه‌های انسانی حیات بر جنبه‌های حیوانی و بازاری آن تقدم و اولویت داشته باشد تا حد زیادی به امری ناممکن بدل شده است.

عاملیت سوژه و اینکه انسان‌ها برخلاف فشارهای موجود همچنان ایمان خویش بر اراده‌گرایی را از دست نداده باشند، صرفاً در جنبه‌های سلبی آن امکان تحقق دارد؛ زیرا انسان‌ها در وضعیت کنونی تنها می‌توانند از انقیاد مطلق سر باز زنند و در برابر فشارها و نیروهای اجبارآمیز زندگی روزمره تسلیم نگردند. اما به لحاظ تأسیس وضعیت جدید و جایگزین کردن آن به جای نظمِ کهن، به نظر می‌رسد آرمانی است که در خارج از حیطهٔ

مقدورات انسان‌های معاصر قرار دارد. گسست‌های اندک و ایجاد وقفه‌های کوتاه در زنجیره استمرار تنها می‌تواند موجب «خودفریبی» ما گردد و آن انقیاد مستور و نهفته در پس رفتارها و کنش‌های ما را بر ما همچنان پوشیده و مخفی نگه‌دارد.

آنچه در ذیل این دیدگاه‌ها بررسی شد، از این لحاظ مهم است که جنبه‌های مألوف و آشنای حیات را به امری نامألوف و ناآشنا بدل می‌کند و از رهگذر این «آشنایی‌زدایی» رسیدن به فهمی از وضعیت را امکان‌پذیر می‌کند که بدون تأمل و بازاندیشی و بر اساس سنت‌های مستقر تاریخی امکان‌پذیر نیست. فهم منطق زندگی روزمره بر اساس تحلیل‌های سه‌گانه مزبور به ما کمک می‌کند که با دشواری‌ها و موانع پیش‌روی تأسیس جامعه ایمانی، پیشاپیش آشنا گردیم و از این رهگذر، تمهیدات و مقدورات خویش را برای مواجهه با این دشواری‌ها و موانع بررسی و تحلیل کنیم.

بدین ترتیب، سودمندی این تحلیل‌ها دست‌کم این است که به ما کمک می‌کند تا آگاهانه و گزینشی با آنچه زندگی ایمانی را به مخاطره می‌اندازد روبه‌رو شویم. چنین چیزی نخست آنکه مؤمنان را پیشاپیش مهبای مواجهه انتقادی با وضعیت می‌کند و در سوی دیگر، در جایی که امکان داشته باشد آنها را ناگزیر وادار به اصلاح‌گری می‌کند؛ اصلاح‌گری‌ای که همچون طیف دو سر دارد: از یک سو، مؤمنان را وامی‌دارد که از طریق اجتهاد و بازنگری در آموزه‌ها و تعلیمات دینی جامعه ایمانی‌ای سازگار با وضعیت جدید را پی‌افکنند و از سوی دیگر، مواجهه‌ای انتقادی و گزینشی با دنیای جدید داشته باشند؛ مواجهه‌ای که بر بنیاد آن زندگی روزمره رنگ و بو و صبغه و سیاق دینی و ایمانی به خود بگیرد.

آنچه بیان کردیم اجمالی بود از آرای هایدگر، مارکس و زیمل. حُسن این سه نظریه‌پرداز این است که روایتی نسبتاً عام و کلان از زندگی روزمره ارائه نموده‌اند. اما دسته دیگری از نظریه‌پردازان نیز وجود دارند که به جای توجه به زندگی روزمره به‌مثابه یک کل، ابعاد، عناصر و تکه‌های آن را جداگانه بررسی کرده‌اند. بی‌گمان ما از آرا و دیدگاه‌های این نظریه‌پردازان مستغنی نیستیم، اما از آنجا که بسیاری از نظریه‌پردازان معاصر زندگی روزمره با عناصر

فصل دوم - نظریه‌های زندگی روزمره ■ ۱۳۹

زندگی روزمره به صورت گزینشی برخورد نموده‌اند و روایت کلی و کلان از آن ارائه نکرده‌اند، ابعادی از نظریه‌های آنها را در ضمن بررسی عناصر زندگی روزمره در فصل بعدی گنجانده‌ایم. بنابراین پرداختن به آنها در اینجا در عین اینکه از محدودیت‌ها و تنگناهای این تحقیق فراتر می‌رفت، سرانجام کار را به دوباره‌کاری نیز می‌کشاند. از این رو، ترجیح دادیم تا جایی که نیاز باشد این دسته از نظریه‌ها را در فصل سوم و برای تحلیل عناصر زندگی روزمره بررسی کنیم.

فصل سوم

عناصر زندگی روزمره

مقدمه

همان‌طور که در فصل پیش بررسی کردیم، زندگی روزمره گسترده‌ترین حوزه مطالعات اجتماعی است. آنچه «زندگی روزمره» می‌خوانیم ماهیت فرارونده، سیال و گسترده دارد که هر دم ابعاد و زوایای جدیدی به آن افزوده می‌شود. مرور نظریه‌های هایدگر، مارکس و زیمل هرچند تا حدودی چشم‌اندازی از زندگی روزمره به ما ارائه نمود، اما فهم جدی‌تر و عمیق‌تر آن تا زمانی که با عناصر معین آن، به‌ویژه عناصری که از منظر دلواپسی به جامعه ایمانی با اهمیت‌اند درگیر نشده‌ایم، به دست نمی‌آید. بدین ترتیب، در برابر وضعیتی دشوار قرار داریم؛ وضعیتی که ناگزیر باید بر پاره‌ای از عناصر آن انگشت گذاشت و عناصر بسیار دیگری را از قلم انداخت. این وضعیت همواره دلهره انتخابی ناموجه را به همراه دارد؛ انتخابی که به موجب آن آنچه در اینجا به‌مثابه عناصر مهم زندگی روزمره برجسته می‌شود، با واقعیت سازگار نباشد. با این وجود، ناگزیر به این انتخاب هستیم، زیرا در هر تحقیقی حوزه گسترده زندگی روزمره باید به عناصر معینی فروکاسته شود؛ عناصری که هرچند

محدود و معدودند، اما از جایگاهی برخوردارند که ما را به بسیاری از جنبه‌ها و زوایای زندگی روزمره متصل می‌کند.

از سوی دیگر، در مطالعه کنونی، بررسی کردن همه ابعاد و زوایای زندگی روزمره مدنظر نیست، بلکه آنچه دل‌مشغولی اساسی این مطالعه را تشکیل می‌دهد، رسیدن به شناخت عناصر و ابعادی است که در درون زندگی روزمره امکان زندگی ایمانی را با دشواری و مشکل مواجه می‌سازد. مسئله اصلی این تحقیق چگونگی امکان‌پذیر شدن دینداری در دنیای معاصر است؛ دینداری‌ای که از حد دغدغه‌ها و علایق حوزه خصوصی فراتر می‌رود و ابعاد و جنبه‌های بسیاری از حوزه عمومی را نیز فرا می‌گیرد. چنین چیزی میسر نیست جز اینکه پیشاپیش دشواری‌ها و چالش‌های پیش‌روی دینداری در زندگی روزمره را مطالعه کنیم.

الگویی که تاکنون از دینداری، به‌ویژه در جوامع اسلامی، در ذهن‌ها وجود دارد و الگویی از حیات ایمانی را تشکیل می‌دهد، الگویی است که از جامعه سنتی بر جای مانده است. براساس چنین الگویی جامعه و دینداری تاروپودی در هم تنیده‌اند که هر عنصری از آن با عنصری در دیگری به هم آمیخته است. پرسش اساسی که اینک ما را به مطالعه زندگی روزمره و نسبت آن با دین و دین‌ورزی سوق داده این است که آیا چنین در هم تنیدگی حیات با آموزه‌های دینی در وضعیت جدید امکان‌پذیر است یا خیر؟ چه عناصر و حوزه‌هایی دینداری در زندگی روزمره را با دشواری مواجه می‌سازد و چه سایقه‌هایی زندگی روزمره را به سمت و سوی می‌کشاند که زندگی ایمانی در آن به امری، اگر نه ممتنع، اما دشوار بدل می‌شود؟ چه منطقی و نظمی در پس وضعیت زندگی روزمره کنونی قرار دارد و چه عواملی، مرئی و نامرئی، قبض و بسط زندگی را رقم می‌زنند؟

پاره‌ای از این پرسش‌ها به نحوی در فصل دوم بررسی شد و این فصل ادامه فصل قبلی است و پاره‌ای از پرسش‌هایی که در آنجا امکان طرح و بررسی نداشت، در اینجا بررسی می‌شود. برجسته ساختن عناصری از زندگی روزمره در این فصل و از قلم انداختن عناصر

بی‌شماری دیگر، بر اساس چنین توجیهی مدلل شده است. هرچند که این کار صرف‌نظر از بنیان توجیهی آن، نمی‌تواند خالی از نواقص و اشکال باشد.

بنابراین، در این فصل به اختصار به پاره‌ای از عناصر زندگی روزمره می‌پردازیم که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: مُد، موسیقی، مصرف و مصرف‌گرایی و تلویزیون و فیلم. بررسی این عناصر در کنار عناصری که در فصل پیش بررسی کردیم، از قبیل نظام اقتصاد پولی، حیات کلان‌شهری، موج نوجوانی و تغییر، هرچند بخش‌های زیادی از زندگی روزمره را پوشش می‌دهد، اما بدون تردید برای درک و دریافت کامل از زندگی روزمره کافی نیست. مثلاً اینترنت، ورزش، موبایل و امکانات جانبی آن، به‌ویژه پیام کوتاه و قابلیت آن، همراه با صنعت سینما، محورها و عناصر مهمی هستند که در این تحقیق بررسی نشده است.

از قلم انداختن آنها نه به دلیل بی‌اهمیت بودن آنها در زندگی روزمره است، بلکه به دلیل محدودیت‌های تحقیق از یک سو، و چالش‌زا نبودن آنها برای حیات دینی از سوی دیگر است. آنچه در این تحقیق گزینش و بررسی شده، اغلب به لحاظ چالش‌زا بودن آنها برای حیات ایمانی و مؤمنانه است و اینکه به خوبی بتواند دشواری‌ها و سختی‌های پیش روی حیات دینی را به تصویر بکشد، زیرا چنان‌که گفتیم، بررسی این عناصر برای آن نیست که ما به درک کامل درباره زندگی روزمره دست پیدا کنیم، بلکه برای آن است که نشان دهیم زندگی روزمره، تنگناها و محدودیت‌های آن، در مقایسه با اشکالی از زندگی که در وضعیت پیشامدرن یا سنتی به تجربه می‌آمد، دچار تحول و دگرگونی بنیادین شده است. درک این دگرگونی و محدودیت‌های آن برای حیات دینی چیزی است که برای رسیدن به چشم‌اندازی تازه درباره زندگی روزمره و زندگی ایمانی در درون آن بدان نیاز داریم. بنابراین یکایک این عناصر را مرور می‌کنیم.

۱. مُد

مُد یا فِشِن،^۱ امروزه یکی از مهم‌ترین دل‌مشغولی‌ها در مطالعه زندگی روزمره به شمار

1. Fashion

می‌آید. مُد نه تنها شبکه وسیع انسانی را در چرخه‌ای از فعالیت اقتصادی درگیر می‌کند، بلکه یکی از مهم‌ترین عناصری است که امروزه به علایق، رفتار، سبک، آداب و منش حیات انسانی جهت می‌دهد. در مقام تحلیل عمیق‌تر، هرچند مُد به عوامل بنیانی دیگری قابل ارجاع است، آنچه در فصل پیش تا حدودی بدان اشاره کردیم، اما در مقام توصیف عمیق پدیده‌ای است که بررسی آن ما را با لایه‌های مهمی از زندگی روزمره و حیات انسان معاصر آشنا می‌کند.

اهمیت مُد در مقام تحلیل، نه به دلیل ظرفیت تبیینی آن در متاتئوری‌های جامعه و تاریخ انسانی است، بلکه به دلیل جایگاه آن در آخرین حلقه از زنجیره تبیین علی رخدادها و پدیده‌های اجتماعی است. مُد، به لحاظ منطقی، در مُنتهی الیه تحلیل اجتماعی قرار دارد؛ جایی که زنجیره‌ای از علل و عوامل اجتماعی دست به دست هم می‌دهند تا سرانجام مُد به‌مثابه پدیدار انضمامی، به عنوان حلقه نهایی این زنجیره در حیات اجتماعی انسان‌ها ظاهر شود. تحلیل مُد به صورت گسترده، به‌ویژه، زمانی که به‌مثابه یک متغیر وابسته در نظر گرفته می‌شود، بی‌گمان نیازمند فرصت جداگانه و ویژه‌ای است؛ فرصتی که در آن هم ابعاد و زوایای تاریخی آن در نظر گرفته شود و هم علت‌ها و عوامل بنیانی بررسی شود که تحلیل را به لایه‌های بنیادین حیات، ساختارها و عناصری در ورای زندگی روزمره می‌برد و هم مجموعه نظریه‌هایی بررسی گردد که مُد را به عنوان یک پدیدار اجتماعی از زوایای مختلف بررسی کرده است.

چنین هدفی در این تحقیق مدنظر نیست، بلکه هدف برداشتن گام آغازینی است که اولاً در مقام توصیف ما را با ابعاد و سویه‌هایی از این پدیده آشنا سازد و دوم، در مقام تحلیل، نقش آن را به‌مثابه متغیر مستقل در تحولات و رخدادهای مرتبط به زندگی روزمره نشان دهد. بنابراین در قدم نخست سعی می‌کنیم جنبه‌ها و ابعاد مختلف مُد را بررسی کنیم و سپس بخشی از نظریه‌هایی را مرور کنیم که به تبیین مُد به‌مثابه متغیر مستقل در حیات اجتماعی پرداخته‌اند.

۱.۱. معاشناسی

از آنجا که مُد همانند سایر مقوله‌های مدرنی که وارد زبان فارسی شده منشأیی بیرون از جغرافیای زبان فارسی دارد و در بنیادهای خودش با زبان، فرهنگ و تاریخ ما بیگانه است، لازم است که بدانیم «مُد» چگونه دالی است و به چه مدلولی دلالت می‌کند و زمانی که این مفهوم را، به‌ویژه در این تحقیق، به کار می‌گیریم به کدام معناست؟

«مُد» در زبان فارسی، گرت‌برداری از کلمه «la mode» در زبان فرانسوی است که خود معادل کلمه «fashion» در زبان انگلیسی است. fashion در زبان انگلیسی یا همان la mode در زبان فرانسوی، بیشتر درباره پوشش و لباس به کار می‌رود. معادل‌های اولیه‌ای که برای این مفهوم بیان می‌کنند، عبارت‌اند از: لباس^۱، پوشاک^۲، آرایش^۳، پوشش ویژه^۴، رخت و جامه^۵ و لباس محلی^۶ (Kawamura, 2005: 3).

مطالعات در این زمینه نشان می‌دهد که واژه مُد از کلمه «modus» که به معنای «manner» در زبان انگلیسی و «manière» در زبان فرانسوی است، مشتق شده و مفهوم آن در آغاز در میانه قرن چهاردهم و پانزدهم وارد جوامع غربی گردید. کلمه fashion نیز از «facio» یا «factio» در زبان لاتین مشتق شده که در اصل به معنای ساختن و انجام دادن است.

در ادامه این کلمه بر اثر تحولات تاریخی و اجتماعی، در زبان فرانسوی و انگلیسی به گونه‌های مختلف از قبیل: façon, facon, fazon و façonner و fashion به کار رفته است که در مجموع معنای واحدی را افاده می‌کرده‌اند؛ یعنی شیوه خاصی از آرایش و شکل ظاهر، به‌خصوص درباره سبک زندگی و نحوه لباس پوشیدن افراد نجیب و متشخص طبقات بالای جامعه (Abid).

وجه مشترکی که در مجموع واژه‌های بیان شده به چشم می‌خورد به کارگیری آنها درباره

-
1. Clothes
 2. Garment
 3. Attire
 4. Garb
 5. Apparel
 6. Costume

پوشش و لباس است. اما این کاربرد در ادامه این گونه منحصر به لباس نماند، بلکه درباره ابعاد بسیار گسترده زندگی به کار گرفته شد، تا آنجا که از ذائقه و نحوه غذا خوردن و پختن، تا خطابه و نحوه سخن گفتن را نیز در برمی گرفت. بنابراین، رفته رفته مُد به تجسمی از مجموعه ارزش‌های نمادینی بدل شد که درون و میان گروه‌های اجتماعی مختلف به صورت جمعی فهمیده می‌شود (بنت، ۱۳۸۶: ۱۵۳). بدین ترتیب، مُد از پدیداری ساده به پدیداری پیچیده بدل شد؛ پدیداری که سروکارش با ابعاد و عناصر مختلف حیات افتاد و از این رهگذر به سوژه مهمی برای مطالعات اجتماعی تبدیل شد. آنچه در مقام تعریف و تعیین معنا برای این واژه اهمیت دارد، این است که مُد به مثابه «تجسمی از ارزش‌های نمادینی که درون و میان گروه‌های مختلف اجتماعی به صورت جمعی فهمیده می‌شود» دست‌کم از سه ویژگی بنیادین برخوردار است:

نخست، مُد پدیده‌ای است که به سطح مرئی و ظاهری آنچه قابل به نمایش درآمدن است، یا بر روی آراستگی و نمایش ظاهری تأثیر می‌گذارد، مربوط می‌شود. لباس و پوشش به مثابه یکی از برجسته‌ترین مظاهر مُد، نمونه خوبی برای این ویژگی است. دوم، مُد پدیداری متحول‌شونده و تغییرپذیر است. به تناسب زمان و چیزهایی که مظهر مُد به شمار می‌آیند، مُد تغییر می‌کند. ماه، فصل، سال و گاهی درباره برخی از پدیدارها، چند سال، دوره زمانی‌ای است که مُد در آن تغییر می‌کند. سوم، اینکه مُد صرفاً تغییر نمی‌کند، بلکه دائم الگوها و سبک‌های جدیدی در این تغییرات جانشین الگوها و سبک‌های قدیمی می‌شود. بنابراین، مُد جلوه‌ای «نوشدن»^۱ است و خصلت سوم مُد را همین «نوشدگی» مدام تشکیل می‌دهد. به همین دلیل برخی کسانی را که سر تا پا در دنیای مُد فرو رفته‌اند و همواره به دنبال الگوها و سبک‌های جدیدند، دارای «جنون نوخواهی»^۲ خوانده‌اند (Kawamura, 2005: 4-6).

بر این اساس، هر مدل جدیدی از کالا که در طرحی نو مبهوت‌کننده یا با سبک و سیاقی

1. Novelty
2. Neophilia

مبتکرانه به بازار عرضه می‌گردد، برای آن است که متعلقِ میل افراد به نوحواهی را فراهم آورد و از این طریق این میل را به‌مثابه یکی از محرک‌های صنعتِ مُد، سرپا و سرزنده نگه‌دارد. هر رخدادی نو در عرصهٔ مُد به معنای پیدایش نشانهٔ جدیدی در زندگی روزمره است که با جلب توجه مصرف‌کنندگان میل خریدن را در آنان برمی‌انگیزد.

پدیدهٔ مُد از جمله به معنای پیدایش همین نشانه‌هاست. به عبارت دیگر، مُد یعنی ولع مصرف‌کنندگان برای نشانه‌های جدید، رواج مجدد و غیر ارادی نشانه‌ها به منظور تجدیدنظر در معانی و ترکیب دوبارهٔ تصاویر و این کاری است که برای پویایی مصرف در عصر جدید غالباً بسیار مهم تلقی می‌شود. مُد همچنین بخشی از فرایند تحولات فناورانه است و به مدد این تحولات کارکرد اجناس جدید به نسبت مدل‌های قدیمی‌تر می‌تواند پیشرفت کند (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۶۸-۶۷).

۲.۱. مُد پدیدار ذهنی یا عینی

مُد در ابتدا دست‌کم از دو بُعد برخوردار است: بُعد ذهنی و عینی. بُعد ذهنی مُد به جایگاهی اشاره دارد که مُد در روان آدم‌ها دارد و تعریفی که انسان‌ها از مُد ارائه می‌کنند. به عبارت دیگر، در بُعد ذهنی باید دید چه تلقی‌ای از مُد در میان انسان‌ها شایع است و چه مکانیسم روانی و معرفتی در پس فرایندهای تشکیل‌دهندهٔ مُد وجود دارد. آیا مُد یک قالب معنایی است که هویت، تشخیص، معنا یا تمایز خاصی را برای آدم‌ها به ارمغان می‌آورد یا مُد پدیداری از جنس سرگرمی، امری تصادفی و عادت‌واره است که انسان‌ها به اقتضای عادت و ناشی از رانه‌های لذت و تفریح بدان روی می‌آورند؟ در بُعد مادی و عینی، مُد به‌مثابه پدیداری مدنظر است که مجموعه‌ای از عوامل انسانی را با هم در ابعاد مختلف حیات به هم گره می‌زند. مُد به‌مثابه کنش و عمل، به بُعد عینی مُد قابل ارجاع است و از این لحاظ در حوزه‌های مختلف، معنا و دلالت متفاوتی به خود می‌گیرد. برای مثال در بُعد اقتصادی، مُد پدیداری است که شبکهٔ وسیع انسانی را از تولید اشیاء و اقلام مربوط به مُد گرفته تا مصرف‌کنندگان و آخرین حلقه‌های زنجیرهٔ مُد با هم درگیر می‌کند. گردش مالی مُد،

فرایندهای تولید، توزیع، مصرف، نهادها، تأسیسات و سازمان‌هایی که از طریق آنها مجموعه فعالیت‌های مرتبط به مُد جهت‌دهی و کنترل می‌شوند بخش‌هایی از ابعادی‌اند که از این لحاظ باید بررسی شود.

ابعاد رسانه‌ای، الگوها و سبک‌های مختلف، قلمرو و دامنه، شیوه‌های رواج و زوال، تاریخچه و سابقه مُد، مجموعه دیگری از مباحثی است که به سطح مادی و عینی مُد مربوط می‌شود. بنابراین، بسته به اینکه کدام یک از این دو بُعد برای ما اهمیت داشته باشد، مجموعه بحث‌های متفاوتی با چارچوب‌ها و الگوهای تحلیلی مختلفی مطرح می‌گردد. آنچه اهمیت دارد این است که در ابتدا این دو سطح جداگانه و منفک از هم در نظر گرفته شود و سپس مشخص گردد که به کدام یک از این دو بُعد در مقام تحلیل اهمیت و اولویت می‌دهیم.

البته نگاهی تام به پدیده مُد، ناگزیر از در نظر گرفتن مُد به‌مثابه پدیداری دو بُعدی است؛ به‌گونه‌ای که هر یکی از ابعاد آن از اهمیت متمایز، جداگانه و مستقلی برخوردار است. از چنین منظری هیچ یک از ابعاد آن قابل فروکاستن به بُعد دیگری نیست و باید هرکدام جدا بررسی گردد. اما در مقام تحلیل، بسته به چشم‌انداز نظری که یک تحلیل از آن برخوردار است، ممکن است هر یکی از این دو بُعد اهمیت متفاوتی داشته باشد. در تحلیل پیش رو، هرچند ممکن است ابعاد و سویه‌های مادی مُد نیز مدنظر باشد، اما اولویت اول به بُعد ذهنی پدیده مُد داده می‌شود، یعنی آن سطحی از پدیده که در روان انسان‌ها جای دارد و از درون آدم‌ها را به رواج، اشاعه و استمرار مُد وادار می‌کند. عناوین و محورهایی که در ادامه بحث مُد مطرح می‌شود، همگی با چنین اولویت‌بندی ترتیب داده شده‌اند.

۳.۱. مُد و هویت

درباره رابطه مُد با هویت می‌توان دو تحلیل متناقضی ارائه کرد: نخست اینکه مُد در خدمت هویت فردی باشد و از این طریق به تثبیت هویت فردی، برساختن هویت شخصی شده و تجلیل فردگرایی کمک کند. چنین تحلیلی، به‌ویژه در زمانی که فرد برای نخستین بار

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۱۵۱

مبادرت به مُد می‌کند و از این طریق سنت‌ها و شیوه‌های مرسوم آراستن، لباس پوشیدن و رفتار را زیرپا می‌گذارد، بیشتر صادق به نظر می‌رسد.

تحلیل دوم این است که مُد در خدمت هویت جمعی است و در شرایطی که سایر هویت‌های گروهی رقیق شده و در درون هویت‌های کلان‌تر و جهانی‌تر استحاله می‌گردند، مُد نیز یکی از همین شیوه‌های جدید شکل‌دهی به هویت جمعی به شمار می‌آید.

بر این اساس افرادی که اکنون کمتر و کمتر تحت فشار تجربه‌های ساختاری مربوط به طبقه، جنسیت و قومیت قرار دارند، پیمان‌های فرهنگی نوینی منعقد می‌کنند که بر پایهٔ تدوین تأملی ترجیحات سبک زندگی استوار است. در این فرایند، مُد و قیافهٔ ظاهری در شکل دادن به پندارهای اشتراک داشتن با دیگران نقش شایانی ایفا می‌کند (بنت، ۱۳۸۶: ۱۵۴).

بدین ترتیب، هویت‌های جمعی جدیدی امکان بروز و ظهور می‌یابد که به جای بنیان‌های سنتی‌تر، بر پایهٔ الگوهای مشترک مصرف، سلیقه و مُد قرار دارند.

در هر صورت آنچه می‌توان دربارهٔ رابطهٔ مُد با هویت مطرح کرد این است که مُد یکی از مؤثرترین ابزارها و جلوه‌گاه‌هایی است که هویت در آنجا امکان بروز می‌یابد. مُد با در معرض دید قرار دادن هویت افراد، به کمک پیام‌های بصری که ارسال می‌کند، درک هویت افراد را بی‌نیاز از سخن‌گفتن، توضیح دادن و یا دفاع کردن از آن می‌کند. بنابراین، مُد پدیده‌ها و کالاهایی را که در مقیاس جامعهٔ سنتی از ماهیت متفاوت برخوردار بود و کارویژه‌های مخصوصی ایفا می‌کرد، دستخوش تحول نموده ماهیت و کارویژه‌های جدید، از جمله هویت بخشی بدان‌ها بخشیده است. لباس در مقام یکی از مظاهر مُد، امروزه به‌خصوص برای جوانان و طرفداران مُد، دیگر آن کارکرد پوششی و استتار وجود و حفاظت از گرما و سرما و دیگر کار ویژه‌های خویش را از دست داده، بلکه به یکی از منابع و ابزارهای مهمی بدل شده است که افراد به میانجی آن تشخیص، تمایز و هویت خویش را به نمایش می‌گذارند (همان: ۱۵۵ - ۱۵۴).

این جنبه از مُد هرچند بسیاری از محیط و فضاهاى حیات را درنور دیده، اما خصوصاً در شهرهاى مدرن اهمیت ویژه یافته است؛ زیرا همان‌گونه که استدلال شده است ما هر روزه در شهر با انبوه «غریبه‌ها» «در هم می‌آمیزیم و فقط و فقط لحظه‌هاى بسیار کوتاهی را در اختیار داریم تا بر یکدیگر تأثیر بگذاریم» (بنت، ۱۳۸۶: ۱۵۵).

در محیطی چنین مملو از غریبه فرصت زیادی نیست که افراد هویت خویش را به نمایش بگذارند، زیرا گمنامی نسبی و ضرب‌آهنگ پر شتاب زندگی در شهر، مجال زیادی برای توقف و توضیح دادن راجع به هویت باقی نمی‌گذارد. مُد تنها روش بصری و نسبتاً فوری است که در چنین فضایی می‌تواند هویت افراد را افشا نماید. بنابراین، در محیط‌های شهری نحوه آراستن، لباس پوشیدن و با ادا و اطوار خاصی راه رفتن یکی از منابع اصلی افراد است تا بتوانند خود را به یکدیگر نشان دهند (بنت، ۱۳۸۶: ۱۵۵).

اما این تنها نقش مُد در رابطه با هویت نیست، بلکه مُد نوع دیالکتیک هویت فردی و جمعی را نیز نشان می‌دهد. برای مثال زیمل عقیده دارد که مُد موضوع دوگانگی زندگی به عنوان واحدی شامل گرایش به عام بودن و گرایش به خاص بودن را به نمایش می‌گذارد. از نظر او مُد سنتزی عملی است میان گرایش روان‌شناختی به تقلید^۱ و گرایش روان‌شناختی به تمایز^۲ به گفته خودش:

درواقع مُد چیزی نیست جز صورتی میان صورت‌های دیگر، با این ویژگی که در عملی یگانه گرایش به برابری‌سازی اجتماعی و گرایش به تمایز فردی را تلفیق می‌کند (واندنبیگ، ۱۳۸۶: ۶۷-۶۶ و Simmel, 1997: 189).

به بیان دیگر، از نظر زیمل:

مُد به معنای تقلید از یک الگوی معین است و بنابراین نیاز به سازگاری اجتماعی را برآورده می‌کند. مُد فرد را به همان مسیری می‌اندازد که همگان آن را طی می‌کنند، مُد شرایطی را فراهم می‌آورد که کردارهای همه افراد در یک سرمشتق واحد جای

1. Imitation
2. Differentiation

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۱۵۳

گیرد. در عین حال، و به همان اندازه، مُد نیاز به تشخیص و تمایز را نیز ارضا

می‌کند، یعنی گرایش به تفاوت داشتن و تغییر (Simmel, 1997: 188-189).

به لحاظ تمایز، مبادرت به مُد اغلب از سوی گروه اندکی از افراد صورت می‌گیرد که می‌خواهند به طرز خودنمایانه، هویت و تشخیص متمایزی برای خود دست و پا کنند و از طریق آرایش، لباس، دکوراسیون، ماشین و سایر اقلامی که مُد از طریق آن تجلی می‌یابد، ثروت و مکنت و متمایز بودن خویش را به رُخ دیگران بکشند (Simmel, 1997: 189). اما این فرایند در ادامه به گفته وبلن، به یک چشم و هم‌چشمی جمعی منجر می‌شود که متناسب با آن افراد سعی می‌کنند از همسایگان عقب نیفتند و بدین ترتیب به تقلید از دیگران روی می‌آورند (واندنبرگ، ۱۳۸۶: ۶۸).

گذشته از آنچه بیان کردیم، مُد از کارکرد استتار هویت نیز برخوردار است. مُد ابزاری است که به افراد امکان می‌دهد تا هویت خویش را در متن زندگی روزمره مدیریت کنند. کنترل و دستکاری سیمای ظاهری، تن کردن پوشش‌های ویژه که بار هویتی خاصی دارند، شیوه‌های آرایش و رفتار، به افراد امکان می‌دهد تا در دنیای مغشوش و درهم پیچیده اجتماع، هویت واقعی خود را اختفا کرده و با هویت‌های مبدل و متفاوت ظاهر شوند. چنین چیزی اغلب در میان طبقات و اقشار فرودست جامعه اتفاق می‌افتد. افرادی از این دست که اغلب در برابر امکانات گسترده و زرق و برق دنیای طبقات مرفه دچار خودباختگی و نوعی احساس فقر شخصیت و حقارت می‌گردند با پوشیدن لباس‌های مُد روز، مدل مو، آرایش‌های صورت، جرح و تعدیل‌های بدن، تاتوکردن ابروها و سوراخ کردن گوش و بینی یا خالکوبی بر روی بدن می‌خواهند وابستگی، عضویت و تعلقشان به طبقه، افراد بالادست و طبقات مرفه و ثروتمند جامعه را وانمود کنند تا هویت واقعی و در نتیجه پایگاه اجتماعی خودشان را استتار نمایند (بنت، ۱۳۸۶: ۱۵۶).

چنین اقدامی اغلب با نوعی احساس لذت و سبکبالی نیز همراه است؛ احساس سبکبالی از عضویت و تعلق موقتی، هرچند تصنعی، به طبقات بالادست و محترم اجتماعی. اما همین

که مُد از طبقات بالای جامعه به طبقات پایین جامعه انتقال می‌یابد، در میان طبقات بالای جامعه از رواج می‌افتد و بدین ترتیب چرخه بی‌وقفه رواج و زوال مُدهای جدید در جامعه به راه می‌افتد.

بنابراین، مُد نقشی مهم، اما چندگانه دربارهٔ هویت افراد بازی می‌کند؛ زیرا مُد به صورت نماد بصری پرتوان و نیرومند در جامعه عمل می‌کند؛ نمادی که از یک سو «افراد در تلاش برای تثبیت فردیت خویش و همچنین برای ملحق شدن به گروه‌بندی‌های اجتماعی خاصی آن را به کار می‌گیرند» (بنت، ۱۳۸۶: ۱۵۹) و از سوی دیگر، مُد به بیان بصری شکلی از روابط قدرت، ثروت و منزلت اجتماعی بدل می‌شود که با استحکام در قشرهای اجتماعی مستقرند. به گفتهٔ وبلن طبقات مرفه از طریق پوشیدن لباس‌های گران‌قیمت و مُد روز می‌خواهند پیامی دربارهٔ کامیابی و منزلت متفاوت خویش در برابر طبقات فرودست اجتماع ارسال کنند:

لباسِ برانزنده برانزندگیِ خود را نه فقط با قیمتِ بالای خود، بلکه با این واقعیت نیز آشکار می‌کند که نشانگر رفاه است، یعنی نه تنها نشان می‌دهد که پوشندهٔ این لباس می‌تواند ارزش نسبتاً گزافی را به مصرف برساند، بلکه در عین حال، حکایت از این می‌کند که او می‌تواند مصرف کند بی‌آنکه مجبور به تولید باشد (Veblen, 1994: 105 به نقل از بنت، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

به نظر بودریار، مُد عمل «بازیابی فرهنگی»^۱ است که از طریق آن افراد نه تنها ظاهر و ابعاد نمایشی وجود خویش، بلکه حتی ابعاد درونی، از قبیل تخصص‌ها و مهارت‌های خود را نیز باید مطابق زمان و روز ارتقا ببخشند. بازیابی فرهنگی نشانهٔ آن است که فرد هماهنگ با «شتاب زمان» پیش می‌رود و این امر به فرد کمک می‌کند تا واجد همان هویت و پایگاه اجتماعی‌ای گردد که لازم است در جامعه‌ای مصرفی از آن برخوردار باشد.

در این حوزه نیز هرکس باید «همراه با مُد» باشد، و خود را - حتی لباس، اموال منقول و اتومبیل خود - سالانه، ماهانه یا بر مبنای فصل «بازیابی» کند. اگر فرد چنین عمل نکند، شهروند حقیقی جامعهٔ مصرف‌گرا محسوب نمی‌شود (بودریار، ۱۳۸۰: ۸۵).

مُد هرچند امر دلخواه، گذرا و دوره‌ای است و هیچ چیزی به کیفیت درونی افراد نمی‌افزاید، اما از این قابلیت برخوردار است که می‌تواند باعث طرد یا موفقیت افراد گردد. افراد با بازیابی فرهنگی، هرچند بیش از پیش در مسیر روند مصرفی شدن زندگی روزمره گام برمی‌دارند و به فرایند عامی ملحق می‌شوند که بودریار آن را «عامیانه‌سازی»^۱ هنر و فرهنگ می‌نامد، اما در عین حال، نشان می‌دهند که فرهنگ، دست‌کم در ابعاد مصرفی آن، از طریق کردارها و اعمال آنهاست که به‌روز نگه داشته می‌شود (بودریار، ۱۳۸۰: ۸۷ - ۸۶).

بدین ترتیب، از نظر بودریار هویت افراد، پایگاه اجتماعی و فرصت‌ها و امتیازهایی که یک فرد در درون جامعه مصرفی از آن برخوردار است، همگی با مُد گره خورده است. افراد اگر نتوانند با جریان مداوم تغییر و «فشار به‌روز شدن» خود را هماهنگ نگه‌دارند و در واقع کالاهایی را که مصرف می‌کنند هرچند وقت (روز، هفته، ماه و سال) یک بار عوض نکنند و اصرار بر مصرف همان کالاهای قدیمی، رنگ و رو رفته و از مُد افتاده داشته باشند، به زودی در چشم اجتماع سقوط می‌کنند و امتیازهای خود را به عنوان شهروند به‌روز^۲ جامعه مصرفی از دست می‌دهند. از نظر او همین نکته است که مُد را در قالب «بازیابی فرهنگی» به امری فزاینده و همگانی بدل می‌کند و افراد را وامی‌دارد تا برخلاف اراده خویش به محدودیت‌ها و تنگناهای مصرفی مُد تن دهند.

امروزه این اصل سازمان‌دهی بر تمام فرهنگ «توده» حاکم است. تمام افرادی که پذیرای فرهنگی می‌شوند، در واقع آنچه دریافت می‌کنند فرهنگ نیست، بلکه بازیابی فرهنگی است. (نهایتاً، حتی «فرهینتگان» حقیقی از این جریان گریزی ندارند یا حداقل گریزی نخواهند داشت.) آنها در جریان «معرفت» یا «اطلاع از آنچه می‌گذرد» قرار می‌گیرند؛ آنها زمان‌مند شدن پوشش فرهنگی خویش را بر مبنایی ماهانه یا سالانه فرامی‌گیرند. آنها یاد می‌گیرند که چگونه تسلیم محدودیت‌های ضعیفی شوند که دائماً مانند مُد در حال تغییر است و نقطه تقابل مطلق فرهنگ است (بودریار، ۱۳۸۰: ۸۶).

1. Vulgarization
2. Up to date

از منظر دل‌مشغولی به آموزه‌های دینی، نقش مُد در هویت‌دهی به افراد را باید مهم‌ترین جنبه بحث مُد تلقی کنیم؛ زیرا مُد در مقام یک منبع هویت، سنخی از دغدغه‌ها، علایق، ارزش‌ها و هنجارهایی را با خود می‌آورد و با درونی‌سازی آنها در سطح شیفتگان و مروّجان خویش نوعی از هستی را رقم می‌زند که نقش آموزه‌های دینی، هنجارهای متناسب با آن و مهم‌تر از همه شیوه زندگی مبتنی بر آن با دشواری و تنگناهای روزافزونی مواجه می‌شود. امروزه حیات دینی به امری ناممکن بدل نشده است، اما روند رو به رشد تأثیرات پدیده‌هایی همچون «مُد» تغییرات مهمی را در فرم و محتوای جامعه به وجود آورده است. با نگاهی اجمالی و غیرتأملی به رقیق‌ترین اشکال مُد در جامعه می‌توان فهمید که سازمان‌دهی علایق و دغدغه‌های زیبایی‌شناختی و هویتی افراد، بیش از این در انحصار آموزه‌ها و مجاری هنجاربخش دینی نیست. جامعه هم در فرم (مصرف) و هم در محتوای (تولید) خویش به سمت فرایندهایی پیش می‌رود که اگر نگوییم در تضاد با آموزه‌های دینی است، لاقلاً می‌توان گفت که کمترین شباهت را با آرمان‌شهر حیات دینی دارد.

۴.۱. مُد و جوانان

جنبه دیگری که مُد را از منظر دل‌مشغولی به حفظ و استمرار حیات دینی در جامعه به مسئله و دغدغه جدی بدل می‌کند، رابطه میان مُد و جوانان است. آنچه درباره مُد و هویت بیان کردیم، درباره جوانان به گونه‌ای دیگری صادق است.

درباره جوانان مُد، هرچند از جنبه هویتی خویش با اهمیت است، اما مهم‌تر از آن گرفتاری ذهنی و خلق دل‌مشغولی‌هایی است که با طبع و سلیقه جوانی آنها بیشتر سازگار است. در شرایطی که جوانان بر اثر انرژی جوانی و هیجان‌های درونی میل به تحرک، انبساط و شادمانی دارند، صنعت مُد این رانه‌ها و سوايق روانی را از طریق اهمیت دادن به ظاهر افراد و عرضه کردن اقلام رنگارنگ و متنوع پوششی و آرایشی و ارائه الگوهای از مدل مو، قیافه، اندام و شخصیت و دامن زدن به هیجان‌ها و احساسات معین، به سمت کالاها و اقلام مصرفی معینی سوق

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۱۵۷

می‌دهد. بدین ترتیب، انرژی‌ها و نیروهای متراکم جوانی که می‌تواند منبع مهمی برای خلاقیت‌ها، پیشرفت‌ها و نیل به ابداع‌ها و ابتکارهای علمی، فرهنگی و اقتصادی باشد، از طریق گرفتار آمدن در بازار مکارهٔ صنعتِ مُد، به دامی برای انقیاد، انفعال و بردگی جوانان در خدمت چرخهٔ تولید، مصرف و ارزش افزودهٔ اقتصادی بدل می‌شود.

برخورد زیمبل با این حسّ فزایندهٔ حضور در زمان حال همواره نو و همواره گذرا، که ما آن را در جستجوی چیزهای مُد روز تجربه می‌کنیم، به شرح زیر خلاصه شده است:

مُد عبارت است از «تمرکز آگاهی اجتماعی بر نقطه‌ای» که «موجبات مرگ مُد را نیز فراهم می‌کند». بی‌هیچ دلیل عینی، «ناگهان» «پدیده‌ای جدید» در این نقطه ظهور می‌کند، آن هم برای اینکه دیگر بار آنّا از بین برود. مُد «شکلی زیباشناختی از رانه^۱ تخریب است، گسستی سراپا موقتی از گذشته». در مُد «عنصر متغیر حیات» جایگزین اعتقادات اصلی ماندگار و بی‌چون و چرایی می‌شود که «بیش از پیش نیروی خود را در مدرنیته از دست می‌دهند» (فریزبی، ۱۳۸۵: ۲۰ - ۱۹).

بنابراین، صنعتِ مُد به کمک صنعتِ فرهنگ، دستکاری در شخصیت و هویت افراد را با دستکاری و رخنه در درونی‌ترین لایه‌های شخصیت آنها آغاز می‌کند و از طریق خلق سلاقی، رانه‌ها و دل‌مشغولی‌هایی مربوط به ظاهر، قیافه، تن و اندام عضلانی، لذت‌ها و هیجان‌های مصنوع و از پیش برنامه‌ریزی شده را به خورد آنها می‌دهد.

صنعتِ مُد در واقع آخرین گام را در اولین وهله برمی‌دارد. آنچه به‌مثابه واپسین و آخرین لایه‌های شخصیت و سنگر مقاومت در برابر حملات و هجوم بیرونی ایستادگی کند، در اولین مرتبه و اولین حمله فتح می‌گردد و از سر راه برداشته می‌شود. بر این اساس، این صنعت موفق می‌شود که با به انقیاد کشیدن امیال، غرایز و هیجان‌های ناشی از نیروی جوانی افراد، آنان را به بدترین شکل به بردگی و تسلیم وادارد؛ نوعی از بردگی و انقیاد دل‌بخوانانه، نوعی از سرسپردگی خودخواسته که در قالب عصیان‌ها و هیجان‌های کاذب و

1. Entity
2. Drive

مصنوع بروز می‌یابد، به کامروایی‌ها و فوران احساسات مجال می‌دهد، میل به فزون‌خواهی، شتاب و تحرک را اشباع می‌کند، اما سرانجام آنها را به بدترین شکل بردگی گرفتار می‌کند. صنعت مُد از این طریق به درون خانه ذهن افراد رخنه و نفوذ می‌کند و در نتیجه میان افراد، اراده و تمایلات و احساسات آنها حائل می‌شود، اراده آنها را از بین می‌برد و سپس به گفته مارکس درباره نیازهای کاذب، فاسدترین و حیوانی‌ترین غرایز و امیال را در روان و وجود آنها دامن می‌زند تا سرانجام آنها را به هرجایی که خاطرخواه صنعت مُد و نظام سرمایه‌داری است بکشاند.

تولیدکننده خویشتن را در خدمت مفسدترین تخیلات دیگری قرار می‌دهد، میان او و نیازش پاندازی می‌کند، هوس‌های ناخوش را در او پدید می‌آورد و مترصد ضعف‌های او می‌ماند و همه اینها برای آن است که هزینه خدمات عاشقانه خود را دریافت کند. (هر محصول، طعمه‌ای است که با آن می‌توان وجود دیگری - پولش را - فریفته کرد؛ هر نیاز واقعی و ممکن وضعی است که با آن می‌شود دیگری را اسیر کرد: بهره‌برداری از سرشت مشترک انسان‌ها. همان‌طور که هر نقص آدمی، بندی است که به آسمان گره می‌خورد و راهی است که به کشیش اجازه می‌دهد تا به قلب او دست یابد، هر نیاز نیز فرصتی است که به آدمی این امکان را می‌دهد که تحت لوای عشق و دوستی به همسایه‌ای نزدیک شود و چنین گوید: دوست عزیز، آنچه نیاز داری می‌دهمت، اما تحت شرایطی که باید حتماً اجابت شود. آن مرگبی را که امضایت با آن برایم نقش می‌بندد می‌شناسی: «لذت را ارزانی‌ات می‌دارم، اما می‌چاپمت») (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۸۹-۱۹۱).

صنعت مُد، پس از فتح اساسی‌ترین و مهم‌ترین سنگر مقاومت افراد، هر آنچه بخواهد با آنان انجام می‌دهد. نظام ترجیحات، دنیای تمایلات، هوس‌ها، آرمان‌ها و حتی تخیلات و فانتزی‌های افراد به جولانگاه مطلق صنعت مُد بدل می‌شود. آنچه این صنعت ارجح بشمارد جوانان نیز آن را ارجح تلقی می‌کنند و آنچه این صنعت طرد و ممنوع نماید، از قلمرو دل‌بستگی‌ها و علائق افراد نیز محو می‌گردد. به همین دلیل، صنعت مُد برای اینکه این فرایند

بردگی را به نهایت منطقی خودش برساند و عطش سیری‌ناپذیر خودش به سود را تا اعلا درجه ممکن اشباع نماید، خرده‌فرهنگ‌ها و سبک‌های فرهنگی مختلفی را میان جوانان دامن می‌زند. مرور بر دو نمونه‌ای از خرده‌فرهنگ‌ها به ما نشان می‌دهد که صنعت مد چگونه به ارباب مطلق دنیای هوس‌ها، امیال و در یک کلام آرمان‌شهر جوانان بدل می‌شود و تا چه درجه اراده و کانون‌های مقاومت از درون را مسخر خویش می‌سازد و چگونه پس از این مرحله، هر آنچه بخواهد بر سر آنان می‌آورد.

مثلاً هبدايگ در کتاب *خرده‌فرهنگ: معنای سبک*^۱ خرده‌فرهنگ گروه جوانان پانک‌های^۲ بریتانیایی اواسط و اواخر دهه ۷۰ قرن بیستم را مطالعه کرده است. او درباره نحوه لباس پوشیدن و آرایش این گروه می‌نویسد:

اشیاء و اقلامی که از ناپسندترین متن و زمینه‌ها وام‌گرفته می‌شد در میان رخت و لوازم پانک‌ها جایی پیدا می‌کرد: زنجیر سیفون توالت لای کیسه زیله‌های پلاستیکی پیچیده می‌شد و به عنوان گردن‌آویزهایی با قوس‌های ظریف استفاده می‌شد. سنجاق قفلی به عنوان زینت‌آلات مانند گوشواره به گوش و گونه و لب الصاق می‌شد... موها به حد افراط رنگ می‌شد (زرد تند، سیاه پرکلاغی یا نارنجی روشن که به کمک تافت فراوان به صورت علامت سوال بالای سر می‌ایستاد)، تی‌شرت‌ها و شلووارهایی که با زیپ‌ها و کوک وصله‌های فراوان که روی خود داشتند قصه ساخته شدن خود را حکایت می‌کردند (Hebdige, 1979: 107).

همین وضع را پل هموس نیز در کتاب *فروشگاه بزرگ مد*^۳ گزارش می‌دهد. او گزارش می‌کند که چگونه فروشگاه نخستین محلی بود که سبک زندگی و مد مخصوص پانک‌ها در آنجا شکل گرفت:

نشان عجیب و غریب این فروشگاه نه تنها اهانتی به معیارهای معمول خوش‌سلیقگی بود، بلکه در عین حال توهینی به اصول پر عشق و علاقه و اصل

-
1. Subculture: The Meaning of Style
 2. Punks
 3. In The Supermarket of Style

زیبایی شناختی بازگشت به طبیعت بقایای هیپی‌ها نیز بود. پانک‌های آغازین در انتخاب این فروشگاه به عنوان محل تجمع خود هیچ فرصتی را از دست ندادند و به‌زودی این مکان تبدیل به کانونی برای یک خرده‌فرهنگ جدید واقعاً جایگزین شد (Polehemus, 1995: 90-91 به نقل از ذکایی، ۱۳۸۶: ۵۴).

خرده‌فرهنگی که او آن را این‌طور توصیف می‌کند:

تصور کلیشه‌ای هیپی‌ها در زمینه عشق و صلح، بازگشت به طبیعت، چهره خندان و موی بلند را مجسم کنید و سپس جهت مخالف آن را: لباس چرمی سیاه، گل‌میخ‌های فلزی خشن، شلوارهای راه‌راه با خطوط کج، لباس‌هایی با حروف و علائم براق و گیسوان ژولیده. سبک لباس‌های آنها به‌هیچ وجه یکدست نبود. برخی لباس‌های پلاستیکی یا کشی و برخی کت‌های مدرسه‌ای مندرس همراه با کراوات‌های گشاد و آویزان می‌پوشیدند. بعضی دیگر جلیقه بدن‌نما یا ترکیبی از زیرپوش‌های ارزان‌قیمت و لباس‌های نظامی می‌پوشیدند. استفاده از کت‌های چرمی رایج بود و استفاده از سبک مو و آرایش «قبیله‌ای» نیز آغاز شده بود و البته بعضی از جوانک‌ها پوتین‌های داک مارتن، تی‌شرت‌های پاره، قلاده سگ، سنجاق و شلوارهای تنگ و چسبان بر تن داشتند و این سبک ظاهر به صورت نمونه‌ای کلیشه‌ای از پوشاک پانک‌ها در رسانه‌ها درآمد...

در باشگاه لوئیس که محل تجمع اولیه پانک‌ها بود، شخص می‌توانست از سر تا پا پیچیده در نوار و زنجیر ظاهر شود، یا می‌توانست صرفاً یک جامه کسالت‌آور نظیر یک دست لباس پولیستر ارزان‌قیمت را انتخاب کند و کلمات گستاخانه‌ای بر روی آن بنویسد. در میان آنها محکومان سوررئالیست، راهبه‌های بدکاره، روسپی‌های قرن بیست و یکم، مریخی‌های دیوانه، تاجران با کلاه‌های لبه‌دار و ظاهری ژولیده و سردمداران زولو با سبک هالیوودی نیز وجود داشتند (Polehemus, 1995: 90-91 به نقل از ذکایی، ۱۳۸۶: ۵۵).

مسئله اساسی اینجاست که پانک‌ها مُد را به‌مثابه امری که مربوط به آرایش و نمای ظاهری اندام و بدن است محدود نمی‌کردند، بلکه نوع خاصی از گفتار و الگوهای رفتاری

را نیز مُد می‌کردند. به گفته هبديج:

پانک‌ها لباس‌هایی می‌پوشیدند که معادل پوششی بدهانی‌شان بود و آنها به مانند بدل‌لباسی‌شان، بدهان بودند. آنها با محاسبه دقیق نتایج کارشان، وقاحت و هرزه‌گویی را با معرفی صفحات و نوارها و بیانیه‌های تبلیغاتی، مصاحبه‌ها و ترانه‌های عاشقانه درهم تنیدند. آنها در جامه آشوب و بی‌نظمی، دست به ایجاد سروصدا در متن ارکستری آرام زدند که بحران زندگی روزمره اواخر دهه ۱۹۷۰ را می‌نواخت؛ سروصدایی که همچون یک قطعه موسیقی آوانگارد، و دقیقاً به همان شیوه و تا همان حد (هیچ) معنایی ایجاد نمی‌کرد. اگر قرار باشد لوح سنگی بر گور پانکی‌ها نصب کنیم، هیچ چیزی بهتر از این فرمان مشهور پولی استیرن^۱ برای آن مناسب نیست که: «آی بندها رها شوید» یا به تعبیر دقیق‌تر و روشن‌تر: هر حرامی حلال است، اما به میانجی همان حکم و جواز، هیچ چیزی (از قبیل بندها، سنجاق‌های ایمنی، زنجیرها، رنگ مو و غیره)، حتی همین احکامی که حرام را حلال می‌کند، مقدس و پایدار نیستند (Hebdige, 1979: 114-115).

این مسئله اما منحصر به «پانک‌ها» نبود، بلکه همه خرده‌فرهنگ‌های جوانان از چنین وضعیتی برخوردار بودند، چنان‌که درباره «تدی‌بوی‌ها» گزارش شده است:

تدی‌بوی‌ها با تصاویر به جنگ کلمات می‌رفتند. آنها چه بسا همچون طاووس خودآرایی می‌کردند و جولان می‌دادند، اما طرز رفتار جاهلانۀ آنها هیچ شکی باقی نمی‌گذاشت که آنها صد در صد طاووس نر بودند.

آنچه جامعه‌شناسان «هراس اخلاقی» نامیده‌اند، از یک طرف به وسیله رسانه‌های جنجال برانگیز، و از طرف دیگر به واسطه تمایل خودِ تدی‌بوی‌ها برای ایفای نقش اراذل و اوباش دامن‌زده شد. روکش‌های پاره شده صندلی‌های سینما، چاقوهای ضامن‌دار در جیب عقب و در کنار شانه روغن‌زده همیشه‌همراه، در کنار شایعه حضور آنها در شورش‌های ورزشی، همگی دست به دست هم دادند تا اصطلاح

تدی‌بوی با نوجوان بزهکار هم‌معنا گردد (Polehemus, 1995: 34-35) به نقل از
ذکایی، ۱۳۸۶: ۶۴).

بنابراین از نظر دلواپسی به ارزش‌های دینی، صنعتِ مُد یکی از مخرب‌ترین نقش را در جامعه بازی می‌کند؛ نقشی که انگیزه‌ها و سوايق درونی جوانان را دستکاری می‌کند و با اولویت بخشیدن و ترجیح دادن به اندام، تن‌پوش، ظاهر و آنچه به نمایش درمی‌آید، جایی برای ترجیحات معنوی، ارزش‌های استعلایی و دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های متعالی باقی نمی‌گذارد. به همین دلیل مسئلهٔ مُد برای جوانان یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مسائل به شمار می‌آید، چیزی که اکنون در تار و پود فرهنگ ریشه دوانیده و به‌طور روزافزون جهانِ آمال و آرزوهای نسلی را که در میان تلاطم امواج مدرنیسم و پسامدرنیسم گیر کرده‌اند، مسخر خویش می‌سازد.

۵.۱. مُد و زنان

مطالعات زنان می‌تواند یکی از مهم‌ترین قلمروهای زندگی روزمره باشد. همان‌گونه که مطالعهٔ دنیای سستی بدون توجه به نقش و جایگاه بنیادین مردان و ارزش‌های مردسالار امکان‌پذیر نیست، مطالعهٔ وضعیت کنونی در ابعاد مختلف خودش بدون توجه به نقش زنان در آن، ناممکن است. این امر، البته بدان معنا نیست که زنان در جوامع جدید و در دورهٔ تاریخی معاصر جای مردان را گرفته‌اند، یا مردان را به حاشیهٔ تاریخ رانده‌اند، بلکه به این معناست که دنیای جدید به گونه‌ها و اشکال جدید با مطالعات زنان گره خورده است که در اشکال و صور تاریخی خودش بی‌سابقه بوده است.

آنچه از منظر رابطهٔ دین با زندگی روزمره اهمیت دارد، این نیست که زنان در تاریخ معاصر و اکنون جوامع چه جایگاه اجتماعی، سیاسی یا اقتصادی دارند یا چگونه از موقعیت تاریخی خویش فراجهیده‌اند، بلکه از این روست که زنان امروزه نسبتی با زندگی روزمره برقرار نموده‌اند که بر پایهٔ آن از منظر دینی، شرارت‌بارترین و مفسدترین خواهش‌ها، امیال و

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۱۶۳

غرایز در وجود انسان‌ها بیدار شده است. یکی از عمیق‌ترین و جدی‌ترین حلقه‌هایی که زنان را به مطالعه زندگی روزمره وصل می‌کند، جایگاه زنان در صنعت مُد است. بنابراین بررسی رابطه زنان با مُد از منظر دینی بسیار با اهمیت است.

یکی از ابعادی که رابطه زنان با مُد را اهمیت ویژه می‌بخشد «توهم مقاومت» در برابر فرهنگ غالب است. به باور برخی از محققان روی آوری زنان به مُد جدا از سایر ابعادی که دارد، امروزه تحت تأثیر استراتژی مقاومت علیه فرهنگ غالب نیز صورت می‌گیرد. بدین ترتیب:

زنان با به‌کارگیری لباس‌ها و زینت‌آلات مُد روز، استراتژی‌هایی برای مقاومت ایجاد می‌کنند که به اندازه استراتژی‌های همتایان مذکرشان توان براندازی دارد. بر همین مبنا، مک‌رابی در توضیحی که درباره شرکت‌کنندگان مؤنث کنسرت موسیقی پانک راک می‌دهد خاطر نشان می‌کند که: «دختران پانک چگونه دامن‌های کوتاه و پرزرق و برقی را که در فیلم‌های ایتالیایی دهه ۱۹۷۰ پوشیده می‌شد، دوباره احیا کردند. آنان روپوش‌های تنگ و کشباف و گوشواره‌های پلاستیکی ... [و]... جوراب‌های توری را دوباره رایج کردند» (بنت، ۱۳۸۶: ۱۶۸).

این گونه اقدام در ذهن آنها حسی از مقاومت ایجاد می‌کند؛ مقاومت در برابر فرهنگ غالب که کنشگران و گردانندگان اصلی آن را مردان تشکیل می‌دهند. زنان با روی آوری به مُد و لباس‌هایی که هر دم از هنجارها و معیارهای تثبیت‌شده فراتر می‌رود، نوعی در خلسه احساس هنجارشکنی فرومی‌روند. احساس می‌کنند که هژمونی فرهنگی مردان را درهم شکسته‌اند و خود به سوژه‌های فعال، خلاق و با اراده تاریخ بدل شده‌اند. بسته به شرایط تاریخی و حساسیتی که در برابر نقش زنان در اجتماع نشان داده می‌شود، ممکن است این احساس مقاومت متفاوت باشد، اما آنچه در مجموع همه زنان را به هم می‌رساند این است که آنها همگی احساس می‌کنند که از طریق مُد دنیایی آفریده می‌شود که خصلت ناب زنانگی دارد و زنان حتی در مردانه‌ترین سبک‌های مُد به کانونی‌ترین محور اجتماع بدل می‌شوند (Lauraine, 2000: 6).

درحالی که از نظر محققان این «توهم مقاومت در برابر فرهنگ غالب مردسالارانه» جز

ترفند صنعت مُد و نظام سرمایه‌داری برای به بردگی کشیدن زنان از طریق روی آوردن به کالاها و اقلام گران‌بهای مصرفی چیزی بیش نیست.

مک رابی معتقد است که فقط همین جلوه‌های علناً متفاوت و غریب هویت زنانه نیست که در جهت برانداختن تلقی‌های غالب و پدرسالارانه از زنانگی عمل می‌کند. برعکس، سبک‌های مُد زنان که علی‌الظاهر انطباق نزدیک‌تری با تلقی‌های متعارف جذابیت زنان و قرار دادن زنان در مقام ابژه‌های میل جنسی دارند، لذت را در پیکر و سیمای ظاهری خود شخص عیان می‌سازند (بنت، ۱۳۸۶: ۱۶۸).

بدین ترتیب، فرجام «توهم مقاومت» نتیجه ضد‌مطلوب به بار می‌آورد و به جای رهایی‌بخشی و ارتقای جایگاه زنان در جامعه و فرهنگ، بردگی و انقیاد مضاعف را بر آنان تحمیل می‌کند؛ زیرا از یک‌سو فرایند شی‌ءواره کردن هویت زنان آنان را چونان کالا در خدمت چرخه تولید انبوه و ارزش افزوده صنعت مُد قرار می‌دهد و از سوی دیگر، با اعتبار بخشیدن به اندام و ابعاد جسمانی زنان، آنها را به ابژه بی‌چون و چرا و همواره در دسترس حیوانی‌ترین غرایز و لذت‌های مردان بدل می‌کند. در واقع طراحان مُد و صنایع بازاریابی برای تحمیل معیارهای ذوق و سلیقه خود بر مصرف‌کنندگان، قلمرویی را تسلیم‌پذیرتر و انعطاف‌پذیرتر از قلمروی ابعاد جسمانی و بدن زنان نمی‌یابند.

آنان نه تنها با زنان به عنوان مصرف‌کننده توجه دارند، بلکه زنان را جزئی از فرایند بازار و حلقه‌ای از حلقه‌های بی‌پایان زنجیره‌ای بازار در نظر می‌گیرند. صنعت مُد اغلب تلقی و برخورد دوگانه با زنان دارند؛ برخوردی که در یک سوی آن کیف پول و پس‌انداز مالی زنان هدف گرفته می‌شود و در سوی دیگر برخوردی که خود وجود و اندام زنان را به کالا بدل می‌کند. یک بار زنان به‌مثابه غایت و هدف مدنظر قرار می‌گیرند و بار دیگر، با آنها چونان ابزار و کالا معامله می‌شود؛ ابزاری که کیفیت متفاوت به کالاها و اقلام مُد می‌دهد و چونان کلید جادویی، طلسم تسلیم‌ناپذیری مردان در برابر وسوسه‌های خرید و مصرف را می‌شکند و بستر ولخرجی و عیاشی را در همه قلمروهای حیات فراهم می‌سازد.

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۱۶۵

براین اساس، این درست است که صنعتِ مُد از طریقِ سهولتِ بخشیدن به استفادهٔ فعالِ مصرف‌کنندگان و از طریق فراهم کردنِ مجالِی برای درهم شکستن نقش‌های «مصرف خوب و سالم»، به مصرف‌کنندگان مجال می‌دهد تا معناهایی تازه و خلافِ انتظاری برای کالاها و اقلامِ مُدِ روز خلق کنند (بنت، ۱۳۸۶: ۱۶۹) و به همین ترتیب، با اولویت بخشیدن به زنان، به آنها انگیزه می‌بخشد تا از چارودیواری حیاتِ خانه به بیرون قدم گذارند، اما در حقیقت بیش از هر زمانی زنان را در معرضِ تاخت و تاز حیوانی‌ترین غرایز و امیال مردان نیز قرار می‌دهد.

لباس‌های مُدِ روز، آرایش‌های غلیظ، مُدل‌های مو و ادا و اطوار رفتاری بیشترِ گزینه‌های جنسی و میل به چشم‌چرانی در مردان را تحریک می‌کنند. بدین ترتیب، زنان بیش از پیش به ابژه‌ای جنسی بدل می‌شوند و به مراتب بیشتر از گذشته در خدمتِ اشباعِ نیازهای جنسی مردان قرار می‌گیرند؛ زیرا تنِ زن، که پیش از این تنها در چارودیواری خانه در معرض دید مردان قرار داشت، امروزه به تماشاگاهِ بزرگی بدل شده است که در همه جای حیات گسترده است، از کوی و برزن و خیابان گرفته تا مغازه‌ها، مراکز خرید و ... تنها تفاوتی که نموده این است که اینک به کمکِ صنعتِ مُد، زنان می‌توانند نقش فعال‌تری در این نمایشگاه جسمانی ایفا کنند؛ نقشی که از طریق مدیریتِ بدن خویش، نگاه مردان را مدیریت کنند.

جنبهٔ مهم این شرکتِ فعال در خلق تصویرِ مؤنث، بنا به استدلالِ پارتینگتون، دگرگونی نقش زنان در مقامِ موضوعِ «تماشای» مردان بوده است. زنان دیگر فقط گیرندگان منفعل نگاه‌های مردان نیستند. در عوض، مُد با فراهم ساختن امکانِ «مدیریت» بدن به زنان ابزاری به دست آنان می‌دهد که به کمکش می‌توانند نگاه‌های مردان را فعالانه دعوت و هدایت کنند. بنابراین همان‌طور که پارتینگتون دریافته است، «زنانگی» از امری که به صورت اجتماعی تجویز و معین گشته، به «شبیهِ‌واره»^۱ تبدیل می‌شود، به نمایش بازنمودهای زنان - به یک بالماسکه (Partington, 1993: 156) به نقل از بنت، ۱۳۸۶: ۱۶۹).

بدین ترتیب، بررسی رابطه مُد با زنان از منظر دل‌مشغولی به حیات ایمانی از اهمیت ویژه برخوردار است؛ زیرا در جهانی که صنعت مُد و اقتصاد مبتنی بر سود با کالایی کردن اندام و بدن زنان، آنان را چونان کالایی صرف در میان سایر کالاها و اقلام مُد قرار می‌دهد و از این طریق به لجام‌گسیخته‌ترین و سرکش‌ترین خواهش‌ها و امیال نفسانی مجال فوران می‌دهد، امکان زندگی ایمانی بر محور ارزش‌های قدسی و متعال با دشواری‌ها و تنگناهای بسیاری روبه‌رو می‌شود. تحلیل درست پدیده مُد و رابطه آن با زنان، اگر مسیرهای محتمل تاریخی و گزینه‌های ممکن دیگری را که تقدیر متفاوتی را در چشم‌انداز خود دارد، فرا روی ما قرار ندهد، دست‌کم امکان تأمل و مواجهه انتقادی با این پدیده را برای ما ممکن می‌سازد.

۶. ۱. مسابقه مُد

عامل دیگری که مُد را به پدیده‌ای جذاب و دامن‌گستر بدل نموده، مکانیسم بازتولید و چرخه پویای استمرار آن است. در میان سایر پدیده‌ها مُد از سنخ پدیده‌هایی است که از مکانیسم زایا و همواره پاینده برخوردار است. به گفته زیمل:

مُد از سنخ پدیده‌هایی است که پیوسته می‌خواهد در سطح وسیع‌تری منتشر شده و به طرز کاملی تحقق پیدا کند - اما با رسیدن به این هدف مطلق، خودش را نفعی و نابود می‌کند (واندنبه‌رگ، ۱۳۸۶: ۶۸).

اما نابودی مُد، نوعی فناپذیری، استحاله و دود شدن و به هوا رفتن مُد نیست، بلکه مکانیسمی است که زمینه را برای ظهور و بروز مدل‌های جدید فراهم می‌کند. در واقع، در دیالکتیک نفعی و اثبات و از طریق جابه‌جایی مدام الگوها در عرصه‌های مختلف پوشاک، آرایش و دکوراسیون، صنعت مُد تغییرپذیری، تنوع‌خواهی و دگرگونی را به قاعده‌ای ابدی در عرصه زندگی بدل می‌کند. اما این همه مکانیسم صنعت مُد برای نوشدگی و نوخواهی نیست، بلکه مکانیسم اساسی برای این هدف «مسابقه مُد» است.

مسابقه مُد دست‌کم در دو سطح مدنظر است: نخست سطح رسمی؛ یعنی سطحی که در

آن نهادها و سازمان‌های رسمی و مشخص اقدام به برگزاری مسابقات مُد می‌کنند. جامعه‌شناسان از این سطح با نام «نظام مُد»^۱ یاد می‌کنند.

کار اصلی نظام مُد در حقیقت، سوا از مجموعه فعالیت‌های مادی که انسان‌ها را در آن درگیر می‌کند، زمینه‌سازی روانی و فراهم کردن شرایطی است که در آن مُد به دل‌مشغولی جدی و دغدغه‌ای بنیادین اقشار و طبقات مختلف جامعه بدل شود (Kawamura 2005: 60). هر بار که نهاد یا سازمانی اقدام به برگزاری مسابقه مُد می‌کند، بهانه برای مجموعه‌ای از فعالیت‌های مختلف فراهم می‌شود. این فعالیت‌ها که از تبلیغات و طراحی مدل‌های مختلف گرفته تا نفس برگزاری مسابقه مد و سپس تولید انبوه کالاها و اقلام به نمایش درآمده در مسابقه را شامل می‌شود، طیف وسیعی از دل‌مشغولی‌ها و دغدغه‌هایی را در میان طرفداران مُد در سطوح مختلف اجتماعی دامن می‌زند. بدین ترتیب، نظام مُد از طریق مسابقه مُد به مدیریت و کنترل روانی بازار مُد اقدام می‌کند و با درگیر کردن ذهن‌ها و روان‌های مصرف‌کنندگان، به‌ویژه زنان و جوانان، هر ساله جایگاه صنعت مُد را بیشتر در ذهن و ضمیر افراد جامعه ارتقا می‌بخشد.

بنابراین، در این سطح مُد به نظامی بدل می‌شود که مجموعه‌ای از قواعد و قوانین معینی در آن وجود دارد؛ قواعد و قوانینی که تن‌دادن به آنها برای الگوها و مدل‌ها اعتبار ویژه می‌بخشد. بدین ترتیب، به گفته کاوامورا:

برای اینکه پوشاکی به عنوان مُد مطرح، پذیرفته شده و اعتبار بیابد، باید فرایندها

و مکانیسم‌های مختلفی را پشت سر بگذارد (Kawamura 2005: 61).

مهم‌ترین این مکانیسم‌ها همان مسابقه مُد است که الگو و مدلی برای بدل شدن به الگوی برتر، باید با الگوها و مدل‌های مختلف رقابت نماید.

از سوی دیگر، اما مسابقه مُد به وجه دیگری نظر دارد؛ این وجه همان رقابت و چشم و هم‌چشمی است. رواج و اشاعه مدل‌های جدید همواره با موج جدیدی از مسابقه، رقابت و

نوعی چشم و هم‌چشمی همراه است.

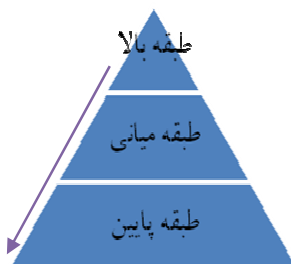
کسانی که برای نخستین بار مبادرت به استفاده از مدل‌های جدید می‌کنند، می‌خواهند ذوق، سلیقه و پیش‌تازی خود را در عرصه نوآوری در پوشاک، آرایش و اقلام تجملی برای دیگران به نمایش بگذارند. آنها بدین طریق، تیزهوشی، ابتکار و برخورداری از امکانات برتر زندگی را نیز به رخ دیگران می‌کشند. آنها در واقع خود را رهبران عرصه مد تلقی می‌کنند؛ کسانی که دیگران را به دنبال خود می‌کشند و به الگوها، مدل‌ها و سبک‌های لباس پوشیدن آنها خط و جهت می‌دهند.

از سوی دیگر، اما کسانی قرار دارند که نمی‌خواهند در این مسابقه از رهبران مد عقب بمانند. آنها الگوها و مدل‌های جدیدی را که در جامعه اشاعه و رواج یافته به سرعت می‌گیرند و در مواردی دستکاری کرده و توسعه می‌دهند. از این رهگذر آنها می‌خواهند نشان دهند که هیچ دست‌کمی از گروه اول ندارند و اگر ابتکار ارائه طرح و الگوهای جدید را ندارند، اما در جرح و تعدیل، رواج و اشاعه آن نقش مهمی بازی می‌کنند. بنابراین، به تدریج موجی از مسابقه و رقابت غیررسمی، اما بسیار با اهمیت و تأثیرگذار جامعه را فرامی‌گیرد و ایجاد این موج غیررسمی مسابقه و رقابت، همان هدف و غایتی است که برگزاری مسابقه‌های مد به دنبال آن‌اند.

از نظر زیمِل این مسابقه و رقابت غیررسمی در جامعه، به صورت سلسله مراتبی اتفاق می‌افتد؛ به این معنا که موج جدید همواره از طبقات بالا به سمت طبقات پایین جامعه در حرکت‌اند. هر موج جدید در قله هرم اجتماعی اتفاق می‌افتد، اما بعد از مدت اندکی به سمت طبقات پایین حرکت می‌کند تا اینکه سرانجام قاعده هرم را به تمامی فرامی‌گیرد. از نظر زیمِل زمانی که موج مسابقه و رقابت غیررسمی به قاعده هرم و طبقات فرودست اجتماعی می‌رسد، آن‌گاه طبقات بالا از مدل‌های کنونی دست می‌کشند تا تمایز خویش را با قاعده هرم و طبقات پایین جامعه حفظ کنند و از این رو، به دنبال مدل‌ها و طرح‌های جدید می‌روند.

به گفته زیمل:

هرچند که عرضه برنامه‌ریزی شده مدهای تازه از این پس دامن همه طبقات را می‌گیرد، ولی مُد همچنان تیول طبقات بالای جامعه است، به محض آنکه طبقات پایین شروع می‌کنند از مدهای طبقات بالا تقلید کنند، طبقات بالا از مُد رواج یافته روی برمی‌گردانند و مُد تازه‌ای اختیار می‌کنند که آنان را از توده‌ها متمایز می‌کند و بدین ترتیب مسابقه مُد به راه می‌اندازند (واندنبرگ، ۱۳۸۶: ۶۸-۶۷ و Simmel, 1997: 189).



شکل ۲. هرم اشاعه موج رقابت غیررسمی مُد از نظر زیمل

بدین ترتیب، مسابقه مُد به گردانندگان صنعت مُد امکان می‌دهد که مُد را از دل مشغولی تجملی و اشرافی منحصر به طبقه فوقانی و بالادست جامعه، خارج کرده به دل مشغولی و دغدغه همگانی بدل نمایند. دل مشغولی‌ای همه‌جانبه که از صدر تا ذیل اقشار و طبقات جامعه را درمی‌نوردد. از نظر زیمل همین امر باعث می‌شود که دیگر مصرف کالاها و اقلام مُد مثل سابق پرهزینه نباشد؛ زیرا صنعت مُد برای آنکه آخرین ریال طبقات پایین را نیز از چنگ آنها درآورد، ناگزیر است کالاها و مدل‌هایی را که در جامعه رواج و اشاعه می‌یابد با قیمت ارزان‌تر تولید نماید.

به بیان خودش: شتاب مسابقه مُد با جابه‌جایی پی‌درپی از قشرهای بالای جامعه به سوی قشرهای پایین معنایش این است که مُد دیگر نمی‌تواند مثل سابق پرهزینه باشد. هرکالایی که بیشتر در معرض تغییرات سریع است نیاز بیشتری به تولید ارزان‌تر همان نوع کالا احساس می‌شود. ... بنابراین ماریپیچ عجیبی اینجا شکل می‌گیرد:

هرچه مُد سریع‌تر تغییر می‌کند قیمت چیزها باید تنزل یابد؛ هرچه قیمت چیزها تنزل می‌یابد، مصرف‌کنندگان را بیشتر متعهد می‌کند و تولیدکنندگان را به تغییر سریع مُد وامی‌دارد (واندنبرگ، ۱۳۸۶: ۶۸۶۹).

۱.۷. قربانیان مُد

هرچند پدیده مُد در زندگی روزمره ابعاد بسیار گسترده و با اهمیتی دارد، اما برای شناسایی و پی‌بردن اجمالی به ابعاد آن محورهای بررسی شده تا حدودی کفایت می‌کند. بنابراین آخرین نکته‌ای که در بحث از مُد باید از آن غافل نگردید و به خصوص از منظر نگاه انتقادی خیلی با اهمیت است، جنبه «قربانیان مُد» است. این جنبه هرچند از سوی جامعه‌شناسان نیز مطرح شده، اما قدم آغازین و اساسی در این زمینه را گنورگ زیمل برداشته است. به همین دلیل در اینجا نیز این بحث بیشتر با ارجاع به بحث‌ها و نظریه‌های او مطرح می‌گردد.

اگر به پدیده مُد از چشم‌اندازی متفاوت با نگاه مبتنی بر منطق سودجویانه و عاری از ملاحظه‌های اخلاقی و انسانی نظام سرمایه‌داری نگاه کنیم، رواج و اشاعه پدیدار مُد در جامعه به قیمت هزینه‌ها و قربانیان بی‌شماری تمام می‌شود. نخستین پیامد مخربی که مُد در جامعه دارد، تحکیم سلسله مراتب طبقاتی جامعه است؛ زیرا نتیجه بدون واسطه فرایندهای اشاعه مُد، مصرف‌گرایی و به هم خوردن تعادل میان دخل و خرج افراد و خانواده‌ها در جامعه است. به هم خوردن تعادل دخل و خرج زندگی را به محاقی از نکبت‌ها و بدبختی‌های زنجیره‌ای فرو می‌برد، بدبختی‌ای که مسئله بقا و استمرار حیات را به امر هرروزین طبقات فرودست اجتماع بدل می‌کند. هر آنچه درآمد خانواده‌ها را تشکیل می‌دهد در چرخه بلاهت‌وار مصرف دود می‌شود و به هوا می‌رود و این باعث می‌شود که خانواده‌های فرودست در معرض «سقوط‌بودگی مُدام» را تجربه نمایند؛ سقوطی که همانند شمشیر دیموکیلیس همواره آنها را تحدید می‌کند و هر لحظه‌ای که مجرای درآمد آنها مسدود شود، سقوط و زوال خانواده‌ها در همان لحظه از امری بالقوه به امری بالفعل بدل می‌شود. بدین ترتیب، مُد از طریق دامن‌زدن به مصرف‌گرایی دامنه تحرک اجتماعی را محدود می‌کند و از این رهگذر

امکان جابه‌جایی در سلسله هرم طبقاتی جامعه را از طبقات فرودست اجتماع می‌گیرد. از نظر زیمیل مُد هزینه زیان‌بار دیگری نیز دارد؛ هزینه‌ای که به قیمت مرگ سوژه، نابودی قدرت اراده و سرانجام به بردگی کشیده شدن انسان تمام می‌شود. به عقیده زیمیل به‌لحاظ روان‌شناختی، بنیادهای گرایش به مُد در نهان‌خانه روح آدمی خانه دارد؛ اما روح انسان‌هایی که ضعیف‌النفس‌اند و به دلیل بی‌بهرگی از اقتدار درونی و استحکام شخصیتی مدام در نقش افراد «پیرو» اجتماع ظاهر می‌شوند. خصلت بارز چنین افراد این است که استقلال شخصیتی ندارند و با تقلید از دیگران سعی می‌کنند حضور اجتماعی خودشان را تثبیت نمایند.

اما آنچه در فرایند مُد اتفاق می‌افتد این است که این میل به «تقلید مُدام» در افراد ضعیف‌النفس به کمک صنعت مُد به سمت تمایز و تشخیص، سوق داده می‌شود و از این طریق، این صنعت موفق می‌شود که مُد را به ابعاد وجودی آدم‌های ضعیف و سست عنصر گره بزند. بنابراین صنعت مُد «انسان بی‌مایه را بالا می‌برد؛ زیرا از او نماینده یک کلیت، تجسم خاص یک روحیه عام می‌سازد» و از این راه بدان‌ها امکان می‌دهد که در نقش راهبر و پیشرو ظاهر شوند تا فرد عادی و پیرو دیگران.

این تجربه آنها را دیوانه و سرمست مُد می‌کند و به همین دلیل برای آنکه این راه را تا نهایت منطقی‌اش ادامه داده باشند، آنها به هر امری که بر تشخیص و تمایز آنها دلالت نماید، مبادرت می‌کنند. بنابراین دیوانه مُد

*وقتی می‌بیند دیگران بینی یا نافشان را سوراخ می‌کنند، زبانش را سوراخ می‌کند
تا از آنان پیش بیفتد، منتها در همان راهی که آنان دنبال می‌کنند. به نظر می‌رسد که
او پیشاپیش جماعت (اهل مُد) راه می‌رود، اما درست به شیوه پیامبر که برای مؤمنان
موعظه می‌کند؛ «هدایت‌کننده در اصل هدایت‌شده است» (واندنبرگ، ۱۳۸۶: ۶۹).*

بدین ترتیب، همان‌گونه که در بحث از محور پیشین گذشت، صنعت مُد برای به بردگی کشیدن مردم، به‌ویژه افراد سست اراده و ضعیف‌النفس، از ترفند ضد‌مطلوب^۱ بهره می‌گیرد؛

1. Counter-productive trick

ترفندی که به هدف، از طریق اغفال، اما با دامن زدن به حس متضاد آن دست می‌یابد. صنعتِ مُد با ایجاد حس استقلال، هویت و شخصیت متمایز در افراد آنها را به بردگی می‌کشد، آنچه زیمِل از آن با نام «قربانیان مُد» یاد می‌کند.

بر اساس همین منطق است که می‌بینیم افراد گاهی با پوشیدن لباس دم‌دستی، به‌زعم خود، با مُدپرستی مخالفت می‌کنند، غافل از آنکه رهایی از چنبرهٔ مُد جز با از بین بردن مُد و نظام اقتصادی و اجتماعی‌ای که در پس‌زمینهٔ آن قرار دارد، امکان‌پذیر نیست. مخالفت با مُد در قالب اصالت دادن به ضدشیک‌پوشی سوبیهٔ دیگری از خواست نظام و صنعتِ مُد است؛ زیرا آنچه در نهن‌خانهٔ روح فرد ضد شیک‌پوش قرار دارد، باز هم همان اصالت دادن به ظاهر، پوشش، آرایش و ابعاد بیرونی و نمایشی رفتار است. در نتیجه، فرد ضد شیک‌پوش خود در هیئت «سلطان مُد» اما وارونه ظاهر می‌شود و

رفتار او در این خصوص همانند رفتار آن منکر خدا یا اومانستی است که ضمن مخالفت با دین، به آن وابسته است و از آیین اومانستی یک دین واقعی می‌سازد (واندنبیگ، ۱۳۸۶: ۶۹).

جمع‌بندی

آنچه بیان کردیم ما را با حدود و ثغور کلی بحث‌های مربوط به مُد آشنا می‌کند. این مقدار بحث، البته برای آغاز کار خوب است، اما مطالعهٔ اساسی و همه‌جانبه و زمینه‌سازی برای خلق گفتارهای نظری جدی‌تر که متناسب با شرایط جامعه‌ای باشد که در آن به سر می‌بریم، مستلزم مطالعات، تحقیقات و پژوهش‌های گسترده است.

آنچه تا به اینجا دربارهٔ مد بررسی کردیم، اهمیت و معنای مُد به‌مثابه یکی از منابع اصلی برساختن هویت و تعیین موقعیت خود نسبت به دیگران در جامعهٔ مدرن را برای ما آشکار می‌کند. بنابراین، با ورود مُد به عرصهٔ عمومی حیات اجتماعی، مُد دیگر فقط کالا به شمار نمی‌آید، بلکه طیف وسیعی از معناهای روزمره را منعکس می‌کند.

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۱۷۳

این معناها تا اندازه‌ای آفریده‌های خود مصرف‌کنندگانی است که اقلام مد روز را با معنایی که ریشه در تجربه روزمره آنها دارند انباشته می‌کنند (بنت، ۱۳۸۶: ۱۸۷).

بدین ترتیب، مُد پدیدار ساده و پیش‌پا افتاده‌ای نیست، بلکه پدیدار پیچیده‌ای است که پشت سر آن دنیای پر رمز و رازی نهفته است و از این رو، آشنایی با آن موجب آشنایی با ابعاد و زوایای بسیار پیچیده و متنوع حیات فردی و اجتماعی می‌شود. رابطه مُد با متغیرهایی همچون هویت، جنسیت و جوانان ذهن را با مقوله‌های مهم زندگی روزمره درگیر می‌کند و از رهگذر آنها ما را به درون تجربه‌هایی می‌برد که در طی حیات هر روزین زیست می‌شود.

۲. موسیقی

موسیقی را اگر در عبارت کوتاه و مختصر تعریف کنیم، می‌توان گفت آن جنبه‌ای از حیات انسانی است که در آن آواها بر ایماژها و امر شنیداری بر امر دیداری تقدم و برتری می‌یابد. موسیقی نوعی از حیاتی را بنیاد می‌نهد که بر انکشاف و توسعه حس شنیداری استوار است. موسیقی گونه‌ای از حیات را منکشف می‌کند که از طریق اصوات و آهنگ‌ها امکان‌پذیر است. موسیقی سوپه دیگر حیات را برای ما آشکار می‌کند؛ آن سوپه‌ای که جان و جهان را به جزء کوچک آن گره می‌زند و اما از طریق همین جزء کوچک چنان غنایی به جهان می‌بخشد که قابل فروکاستن به هیچ سوپه دیگری از جهان بشری نیست.

جهان موسیقی جهان آواهاست؛ جهانی که صدا در آن اصالت دارد و جان‌مایه اصلی حیات به شمار می‌آید. تقدم امر شنیداری بر امر دیداری در بنیاد خودش چیزی از جنس تشریفات یا امری که براساس تلون مزاجی و میل به گوناگونی به وجود آمده باشد نیست، بلکه دغدغه‌ای وجودی است، پدیداری است که در اعماق ضمیر انسان ریشه دارد و تکه‌ای از وجود است که تنها و تنها به میانجی صدا و آهنگ منکشف می‌گردد.

موسیقی زبان روان و ضمیر آدمی است، آنچه در ضمیر انباشته می‌شود و به گونه‌ای دیگر به بیان در نمی‌آید، با زخمه تار موسیقی خود را عیان می‌کند. جهان آواها از نهان‌خانه روح سرچشمه می‌گیرد و در نهایت انکشاف خویش به آنجایی می‌رسد که از تن و محدودیت‌های

جسمانی انسان فرا می‌گذرد و خود را به امر بی‌زمان و آنچه در مکان نمی‌گنجد متصل می‌کند. موسیقی در ماهیت خود آوای روح است که به میانجی تن به ظهور می‌رسد. غایت آغازین موسیقی ایجاد پیوند میان تن و روان است، اما در فرجام خویش این دو را درهم می‌تند و از هر دوی آنها عبور می‌کند و به آن امر بی‌کرانه یگانه برمی‌گردد که «صرف‌الوجود» است.

بحث از موسیقی و ابعاد آن بسیار گسترده و مفصل است. این قصه سر دراز دارد. در نخستین بحث‌های نظری که ذهن و ضمیر انسان‌ها را به خود مشغول نمود، موسیقی یکی از سوژه‌های تأمل برانگیز بود. سقراط، افلاطون و ارسطو، مهم‌ترین حکمای تاریخ، از نخستین کسانی بودند که به صورت نظری به تأمل دربارهٔ موسیقی مبادرت نمودند.

اما آنچه در این تحقیق اهمیت دارد و مورد بحث ما باید قرار گیرد، ابعاد فلسفی و سخن دربارهٔ چیستی موسیقی نیست، بلکه بررسی جنبه‌ها و ملزوماتی است که با موسیقی در حیات هرروزین انسان امروزی همراه است. موسیقی در این تحقیق به‌مثابه پدیداری اجتماعی مدنظر است؛ پدیداری که هم در درون اجتماع می‌بالد و شکوفا می‌شود و هم نوعی از اجتماع و سبکی از زندگی را می‌آفریند.

گمان اولیه ما در این تحقیق این است که موسیقی امروزه هم به لحاظ خاستگاه و هم به لحاظ کارکردها و پیامدهایش، دستخوش تحول بنیادین شده است و از این رهگذر به جایگاهی دست یافته که آن را به یکی از اساسی‌ترین عنصر زندگی روزمره بدل نموده است. بنابراین، مطالعه و بررسی موسیقی کمک زیادی به فهم آنچه در دل زندگی روزمره تجربه می‌شود می‌کند. بحث دربارهٔ موسیقی را به‌مثابه یکی از مهم‌ترین عنصر زندگی روزمره، در محورهای زیر پی می‌گیریم.

۲.۱. قلمروهای موسیقی

موسیقی از کهن‌ترین پدیده‌هایی است که همراه حیات اجتماعی بشر بوده است. این امر

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۱۷۵

به موسیقی ظرفیتی بخشیده که می‌تواند با قلمروهای وسیع سروکار داشته باشد. قلمرو موسیقی بسیار گسترده است. از جایگاه و پیشینه تاریخی موسیقی اگر بگذریم، امروزه موسیقی یکی از مهم‌ترین عناصر و پدیده‌های زندگی روزمره به شمار می‌آید که ابعاد وسیعی از حیات انسانی را با خود درگیر نموده است.

در متن و زمینه جوامع معاصر، موسیقی بخش جدایی‌ناپذیر منظره صوتی روزمره ماست که در متن و زمینه‌های اجتماعی گوناگونی به گوش می‌رسد. از جمله در مراکز آمادگی جسمانی، سالن‌های انتظار فرودگاه‌ها، فروشگاه‌ها و مراکز خرید و رستوران‌ها و بارها. پیدایش و پیشرفت استریوهای خانگی و شخصی در اوایل دهه ۱۹۸۰ در پیچه تازه‌ای به روی مصرف موسیقی گشود که فرد می‌تواند با توجه به انتخاب شخصی خود قطعه موسیقی دلخواه خود را با تجربه پدیدارشناسانه دنیای روزمره خود انطباق دهد (بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۰).

کاربرد موسیقی، اما به همین موارد محدود نمی‌شود، بلکه موارد اساسی‌تر و بنیانی‌تری نیز وجود دارد. موسیقی همانند مُد کارکرد هویت‌بخش دارد و به‌ویژه در قرن بیستم به‌طور مؤثر برای بیان مجموعه متنوعی از سبک‌های زندگی و الگوهای رفتاری استفاده می‌شود. موسیقی در سوی دیگر، نقش مهمی در برساختن و ابرازکردن هویت‌های قومی دارد و برای پاره‌ای از گروه‌های اجتماعی از چنان اعتبار و اهمیتی برخوردار شده که آنها آن را همچون توت‌م، نماد جمعی و هویت گروهی خویش تلقی می‌کنند (بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۱-۱۹۰). مثلاً یکی از محققان درباره موسیقی رگه که مربوط به مردم مائوری و پولینزیایی است می‌نویسد:

[موسیقی رگه] بیان معنوی تجربه تاریخی [ملت] آفرو - جاماییکایی است. در ساخت این نوع موسیقی، موسیقی‌دان‌ها به درون یک جریان آگاهی مشترک همگانی پای می‌نهند و آنچه خلق می‌کنند دعوتی از شنونده برای وارد شدن به این آگاهی است؛ آگاهی‌ای که آگاهی ملتشان نیز هست. احساس این موسیقی، احساس تاریخ مشترکشان و بار این تاریخ است، رنج‌هایشان و پریشانی‌هایشان، بردباری‌شان و

ایستادگی شان، عسرتشان و دردشان (به نقل از شوکر، ۱۳۸۱: ۱۱).

یا آنچه بریک درباره موسیقی سیاهان می گوید:

زندگی در گتو نوعی فرهنگ حمایتی را ارائه می کند که ترک و شکافی در
هژمونی ایجاد می کند. فرهنگ، موسیقی و سبک مردمی سیاهپوستان مشخصاً همین
نکته را برای جوانان تجسم می بخشد و فضایی خلق می کند که به آنان قدرت مقاومت
می بخشد. در این مقام، فرهنگ نوعی کنش زیست شده است که جوان سیاهپوست
را قادر می سازد تا معنایی برای هستی بشری اش بیابد (Break, 1985: 126). به نقل
از شوکر، (۱۳۸۱: ۱۷).

موسیقی هرچند در گذشته تنها عنصر پالایش دهنده حیات بوده است که هرگاه زندگی
سوت و کور و زنگار گرفته می شده، انسان ها به موسیقی پناه می برده و دل ها و جان های
خویش را با نغمه تارهای آن صیقل می داده اند، اما امروزه به چنان جایگاه بی بدیلی در حیات
انسانی دست یافته است که از محدودیت ها و تنگنای های زمانی و مکانی فرا می گذرد. بنابراین
موسیقی، موفق به تأسیس جوامع و اجتماعاتی شده که دیگر از مرزها و محدوده های قومی،
مذهبی و ملی فراتر رفته و براساس تجربه مشترکی به وجود آمده اند که موسیقی جوهر آن
را تشکیل می دهد.

موسیقی امروزه خود را از متن و بسترهای محلی خویش متنوع کرده و به امری همگانی
و جهانی بدل نموده است. در میان پاره ای از اجتماعات و آدم ها موسیقی به رسانه رسای
اعتراض و به بانگ مقاومت بدل شده است و هرگاه به بیان درمی آید آواهای خاموش
سرکوب شده و فریاد ناشده سرکوب شدگان و حذف شدگان جمهوری سکوت را فریاد
می کند. تارهای موسیقی اعتراض زخم های روح و روان انسان را ترجمه می کند و هنگامی
که نواخته می شود چونان شمشیر بران بر فرق استبداد، نابرابری و ستم فرود می آید. به
همین دلیل به گفته بنت:

موسیقی هایی نظیر رپ و بهانگرا که از طریق رسانه های جهانی پخش می شوند
موجب پیدایش شکل های نوین اجتماعات فرا محلی مهاجران شده است که به

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۱۷۷

تجربه‌های مشترک آنها در زمینه آوارگی، نژادپرستی و طرد اجتماعی مربوط است و به شکل‌گیری صور نوین همدلی و همبستگی متقابل، که به صورت نمادین از طریق استفاده مشترک از متون موسیقایی تحقق می‌یابد، انجامیده است (بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۱).

بنابراین، موسیقی امروزه به عرصه‌ای از حیات محدود نمی‌شود، بلکه به همه زوایای حیات نفوذ کرده و هرگاه روح و روان آدمی از یکنواختی، تکرار و بیهودگی‌های زندگی ملول می‌شود، موسیقی بر روح او پنجه می‌افکند و برای او تجربه‌ای را به بار می‌آورد که لبالب از هیجان، شادی، شغف و اشتیاق است. در عصر جدید، موسیقی اما کارکرد ابتدال‌کننده نیز ایفا می‌کند. موسیقی ابزاری برای دامن‌زدن به هیجان‌ها و لذت‌های تنی شده است، امیال و غرایز حیوانی را در انسان‌ها بیدار می‌کند و گونه‌ای از حیات را موجب می‌شود که در آن خواهش‌ها و هوس‌های جسمانی فرمان می‌راند.

موسیقی در دنیای معاصر از ابعادی دیگر نیز دستخوش تحول بنیادین شده است؛ تحولی که ابزار و آلات آن بیش از هر زمانی گسترده و متنوع شده است.

پیشرفت‌های فناوری، از اجراهای زیرزمینی موسیقی رقص که فناوری رایانه‌ای موجب بازتعریف معنای «موسیقی‌دان» شده است تا میکروفن‌های تلفیق صدا که مخاطبان و اجراکنندگان می‌توانند جای خود را عوض کنند، تأثیر درخور توجهی بر نقش و معنای موسیقی در زندگی روزمره داشته‌اند (بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۰).

موسیقی امروزه به صنعت بدل شده است؛ صنعتی که معطوف به سودمندی، نظام تولید انبوه صنعتی و انباشت سرمایه بنیاد نهاده شده است، صنعتی که در درون آن اهداف و غایات هنری پس زده شده‌اند و اهداف و غایات مادی و اقتصادی جای آن را گرفته‌اند. بنابراین، سویه جدیدی که امروزه به موسیقی افزوده شده این است که موسیقی به جزئی از نظام تولید و مصرف بدل شده است و ماهیت هنری آن به ابزاری برای بالابردن تقاضا برای مصرف، چپاول کردن، ایجاد نیازهای کاذب و زمینه‌سازی برای تهی کردن آه از بساط مردم تغییر کرده است. موسیقی نه تنها برای تبلیغات کالا به کار می‌رود، بلکه خود نیز به کالا بدل شده است.

موسیقی امروزه از قدرت بی‌بدیلی برخوردار است؛ قدرتی که آن را به یکی از مهم‌ترین منبع معنابخشی حیات بدل نموده است. پاره‌ای از محققان بر این باورند که موسیقی نوعی خودشناسی جدیدی را امکان‌پذیر می‌کند و از این طریق به آنها امکان می‌دهد تا با «تملک و مصرف متون موسیقایی، به‌لحاظ نمادین با زندگی روزمره و قواعد بازی و لذت بردن و اعتراض که با مشارکت جمعی در موسیقی همراه است» درگیر شوند و «به این ترتیب زمینه چانه‌زنی و داد و ستدهای نمادین زندگی روزمره در شرایط اجتماعی معاصر فراهم می‌شود» (بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۱).

پژوهش‌های جدیدی که در این زمینه صورت گرفته نیز حکایت از آن دارد که مخاطبان طیف کاملی از سبک‌های موسیقی، از موسیقی راک تا جاز و موسیقی فولکلور را فعالانه در مقام راه و روش‌هایی برای معنا دادن به زندگی‌های روزمره‌شان و تعیین موقعیت خود در متن و زمینه‌های روزمره مورد استفاده قرار می‌دهند.

بدین ترتیب همان‌طور که یکی از محققان دریافته است:

موسیقی ابزار یا منبعی است که مردم برای سروسامان دادن به خویشتن در مقام عاملان برخوردار از ذوق و قریحه و در مقام موجوداتی که قادر به احساس، تفکر و عمل در زندگی‌های روزمره خود هستند به آن روی می‌آورند. (Denora, 2000: 62 به نقل از بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۲).

براین اساس، مطالعه موسیقی در زندگی روزمره از اهمیت بنیادین برخوردار است؛ اهمیتی که از حضور فراگیر و همه‌جایی موسیقی و از اینکه با عواطف و هیجان‌ها سروکار دارد و به گفته ارسطو در خدمت اصل لذت است نشئت می‌گیرد. بررسی محورهای آتی تا حدودی ما را با ابعاد موسیقی در زندگی روزمره آشنا می‌کند.

۲.۲. موسیقی و خرده‌فرهنگ

در سطح زندگی روزانه، موسیقی دارای قدرت است... موسیقی می‌تواند بر نحوه کنترل بدن‌ها، بر چگونگی رفتار با خویشتن، چگونگی تجربه گذر زمان و

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۱۷۹

چگونگی احساس - برحسب انرژی و عاطفه - دربارهٔ خویشتن و دیگران و دربارهٔ وضعیت‌ها تأثیر بگذارد (Denora, 2000: 16-17) به نقل از بنت، ۱۳۸۶: ۱۸۹).

همان‌گونه که در این نقل قول مطرح شده است، بحثی که در این محور باید صورت گیرد، دربارهٔ تأثیرها و پیامدهایی است که موسیقی در زندگی روزمره دارد، آن‌هم نه به لحاظ اینکه موسیقی یکی از پدیده‌ها و عناصر زندگی روزمره است، بلکه از آن لحاظ که نوعی از زیستن خاصی را موجب می‌شود، اجتماع و پیوندهای گروهی خاصی را می‌آفریند و به الگوهای رفتاری، ادا، اطوار و قیافه‌های معینی ساخت می‌دهد.

آنچه دربارهٔ موسیقی از این لحاظ بیان می‌شود، البته به همهٔ انواع موسیقی تعمیم‌پذیر نیست، بلکه دربارهٔ نوع خاصی از موسیقی صادق است که از آن با نام «موسیقی عامه»^۱ یا یاد می‌شود.

بنابراین، موسیقی در اینجا به مقابله عنصر سازنده و مؤلفه‌ای که در تأسیس و استقرار بخشی از زندگی روزمره مشارکت دارد، مدنظر قرار می‌گیرد. به قول سیمون فرث^۲، پرسش اساسی که اینک مطرح می‌گردد این نیست که موسیقی عامه چه چیزی دربارهٔ مردم به ما می‌تواند بگوید، بلکه پرسش این است که این موسیقی چگونه به آنها ساخت می‌دهد (Denora, 2000: 5).

رابطهٔ موسیقی با سبک زندگی و نحوهٔ خاصی از زیستن که به موجب موسیقی تأسیس می‌شود، دست‌کم از دو جنبه قابل بررسی است: از جنبهٔ مشارکت فعال و دخالت در فرایند تولید موسیقی و از جنبهٔ مصرف (بنت، ۱۳۸۶: ۱۸۹).

جنبهٔ مشارکت فعال ناظر به وجهی است که موسیقی در نقش مؤسس سبک خاصی از زندگی ظاهر می‌شود و الگوهای بصری‌ای می‌آفریند که به میانجی آن احساس تمایز، تشخیص اعضای گروه از جامعهٔ بزرگ‌تر و سایر گروه‌ها امکان‌پذیر می‌شود. از این لحاظ، انواع ژانرهای موسیقی گونه‌های مختلف و متنوعی از خرده‌فرهنگ‌ها و الگوهای بصری معینی را

1. Popular music
2. Simon Frith

در سطح هواداران خود رقم زده است.

جنبه مصرف اما به فرایندی اشاره دارد که موسیقی از محدوده گروه معین اجتماعی که در قالب خرده فرهنگ محلی شکل گرفته بود، فراتر می‌رود و به جهانی پا می‌گذارد که به‌غایت گسترده است و از مرزهای ملی و اقلیمی عبور می‌کند. در مقام مصرف، موسیقی از امر لوکال و محلی به امر جهانی تغییر ماهیت می‌دهد و مُتَزَع از بسترهای تاریخی و اجتماعی خود به فراورده‌ای صنعتی بدل می‌شود تا به‌مثابه یک کالا به خورد مخاطبان و مصرف‌کنندگان داده شود. بدین ترتیب، موسیقی آنچه در سطح محدود محلی موجب شده بود در سطح جهانی و فراتر از مرزهای محلی نیز پدید می‌آورد، و از این رهگذر در سطح جهان خرده فرهنگی پدیدار می‌شود که به جای ارضا و پاسخگویی به یک نیاز تاریخی، بیشتر بر بنیاد یک منطق اقتصادی به وجود آمده و اشاعه یافته است.

از نظر محققان این دو جنبه رابطه موسیقی با زندگی روزمره و نحوه خاصی از زیستن، هردو با اهمیت‌اند، اما از آنجا که جنبه تولید موسیقی در تأسیس خرده فرهنگ خاص نقش دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است. نکته اساسی در درک این جنبه از موسیقی آن است که موسیقی در مرحله تأسیس، به هیچ‌وجه پدیداری فردی و مبتنی بر خلاقیت شخصی نیست، بلکه رویدادی جمعی است که مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و مشارکت‌های گروهی را به هم گره می‌زند. طیف گسترده‌ای از فعالیت‌ها کنار هم دست به دست می‌دهند تا موسیقی به‌مثابه نماد جمعی گروه تولید گردد (بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۳).

رابطه خرده فرهنگ‌ها با موسیقی به دو صورت مطالعه شده است: نخست، موسیقی به‌مثابه نمادی از یک خرده فرهنگ محلی و ابزاری که از طریق آن مردم و ساکنان یک منطقه هویت جمعی و محلی خویش را تقویت می‌کنند. بنابراین به‌گفته یکی از محققان، مردم موسیقی منظور نظر خویش را لنگر نمادینی تلقی می‌کنند که نشانه اجتماع، تعلق و گذشته مشترک است (Lewis, 1992: 144 به نقل از بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۵ - ۱۹۴).

از این لحاظ موسیقی منبع پرتوانی است که وجه مشترک، هویت جمعی و احساساتی

را که به میانجی تجربیات مشترک تاریخی در میان گروه معینی از مردم شکل گرفته است، در خاطره و اذهان مردمی که در درون آن تولید شده است، به‌خوبی بازنمایی و تداعی می‌کند.

موسیقی نوعی احساس یگانگی و پیوند جمعی را در میان اعضای گروه منتشر می‌کند و نوعی از رابطه‌ای وجودی، رابطه‌ای مبتنی بر خاطره‌ها و تجربه‌های مشترک، رابطه‌ای نشئت گرفته از عواطف و احساسات مشترک را میان اعضای گروه و مردم یک منطقه برقرار می‌کند. شاید از این لحاظ، موسیقی نیرومندترین ابزار و منبعی باشد که قادر است در ورای همه تنوع‌ها و تجربه‌های منحصر به فرد افراد، این چنین احساسی از دلبستگی گروهی، تعلق خاطر به یکدیگر و همبستگی اجتماعی را دامن بزند. بدین ترتیب، موسیقی از این لحاظ ابزاری برای حفظ، تقویت و استمرار هویت جمعی، اما محلی در نظر گرفته می‌شود.

دوم و از سوی دیگر رابطه خرده‌فرهنگ با موسیقی در سطح عمیق‌تری در نظر گرفته می‌شود؛ سطحی که اجتماع و خرده‌فرهنگ به‌مثابه برساخته نمادین موسیقی تلقی می‌گردد و موسیقی آن عنصر مؤسس و پایه‌ای است که اگر نبود خرده‌فرهنگ مورد نظر شکل نمی‌گرفت. موسیقی در این سطح به‌مثابه محوری مطرح می‌گردد که افراد فاقد اشتراک در تجربه محلی بر گرد آن کنار هم می‌آیند و سعی می‌کنند که خود موسیقی را به عنوان «روش زندگی» و شالوده‌ای برای خرده‌فرهنگ خویش تعریف نمایند (بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۵).

از این لحاظ موسیقی نقش بی‌بدیلی را در تشکیل و تأسیس هویت گروهی دارد و تنها منبعی است که افراد با ارجاع به آن به حس دلبستگی و هویت مشترک دست می‌یابند. نکته اساسی که در اینجا باید تذکر داد این است که آنچه درباره نقش مؤسس موسیقی می‌گوییم، جنبه توصیفی دارد، چراکه در مقام تبیین، خرده‌فرهنگ گروه معین باید به عوامل و متغیرهای بسیار زیادی ارجاع گردد و مهم‌تر از همه آن شرایط تاریخی و اجتماعی‌ای که خرده‌فرهنگ‌ها در درون آن به ظهور رسیده‌اند، بازنمایی شده و تحلیل شود. بنابراین آنچه در مقام توصیف به عنوان یک متغیر مستقل به‌نظر می‌رسد، در مقام تبیین ممکن است خود به عنوان متغیر

وابسته در نظر گرفته شود و آن‌گاه موسیقی‌ای که خرده‌فرهنگ گروهی بر محور آن تأسیس می‌شود، خود تابعی از الزاماتی باشد که خرده‌فرهنگ بر اثر آنها به وجود آمده است. محققان بر این باورند که موسیقی، به‌ویژه در نیمهٔ دوم قرن بیستم آن، ظرفیتی را از خود به نمایش گذاشت که پیش از این تجربه نشده بود. موسیقی در این عهد تاریخی توانست پیوند مشترک و حسی از همبستگی را میان گروهی از افراد به وجود آورد که به وجه دیگری امکان‌پذیر نبود. مثلاً وانیشترین،^۱ یکی از محققانی که روی گروه «هوی متال»^۲ مطالعه کرده، عقیده دارد که مصرف جمعی موسیقی این گروه در کنسرت‌های زنده نقش زیادی در تثبیت و تأیید خرده‌فرهنگ متال، ارزش‌های جمعی آنان و حس تعلق به اجتماع دارد. مخاطبان موسیقی هوی متال، در عمل، مدعی مالکیت جمعی این موسیقی‌اند و آن را موسیقی‌ای از آن خود می‌دانند:

آوازهایی که این گروه موسیقی اجرا می‌کنند تجسمی از ارزش‌های این خرده فرهنگ است. آوازهایی که این گروه انتخاب می‌کنند از سر تصادف نیست، خصوصاً اگر چند آلبوم منتشر کرده باشند. قطعات محبوب کنسرت‌ها آنها هستند که مضامین خرده‌فرهنگی را با آرمان‌سازی از آنها به صدا درمی‌آورند (Waenstein, 2000: 218).
به نقل از بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۶).

بنابراین نقش موسیقی در تأسیس و استمرار خرده‌فرهنگ‌ها بسیار بنیادی و بی‌بدیل است. موسیقی حکم مناسک و عبادت‌های دسته‌جمعی‌ای را دارد که پیروان ادیان را فارغ از خاستگاه محلی، قومی، فرهنگی و جنسیتی به هم متصل می‌کند و احساس یگانه‌ای را میان آنها اشاعه می‌دهد.

موسیقی پیروان و طرفداران خویش را در جذبه و خلسه‌ای از هویت و ارزش‌های گروهی فرو می‌برد، آنان را به وجد می‌آورد و به آنان شوری عطا می‌کند که فقط در مناسک دسته‌جمعی، امکان دستیابی به چنین شوری محتمل است. مثال دیگری که رابطهٔ خرده‌فرهنگ

1. Waenstein
2. Heavy metal

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۱۸۳

با موسیقی از این نوع را نشان می‌دهد، گزارشی است که ساردییلو،^۱ یکی دیگر از محققان، دربارهٔ خرده‌فرهنگ گروه «کشته‌مرده‌ها»^۲ (طرفداران گروه موسیقی راک با نام «مردگانِ خرسند»^۳) می‌دهد.

به گفتهٔ ساردییلو در فرهنگ بسیار پیچیدهٔ کشته‌مرده‌ها که حول محور این گروه بالیده است (تعدادی از هواداران که کشته‌مرده‌های پروپا قرص خوانده می‌شوند)، حاضر شدن در همهٔ کنسرت‌ها یک ضرورت به شمار می‌آید. این هواداران کل زندگی خود را بر اساس برنامهٔ سفرهای این گروه تنظیم می‌کنند و «شغل موقت مانند کار در رستوران می‌گیرند تا بتوانند سفر کنند» و عضویت خود را در خرده‌فرهنگ کشته‌مرده‌ها تداوم بخشند (1998: 132 و بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۷-۱۹۶).

در مقام تولید، موسیقی به‌مثابه فرآوردهٔ جمعی که هویت خاصی بر مبنای آن شکل گرفته است، در شکل‌گیری گروه‌های مختلف و خرده‌فرهنگ‌های زیادی نقش داشته است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: بیت‌ها و هیپسترها در دههٔ ۱۹۵۰، تدی‌بوی‌ها در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۷۰، مادها در اوایل دههٔ ۱۹۶۰، اسکین‌هیدها در اواخر دههٔ ۱۹۶۰، راستاها در دههٔ ۱۹۷۰، گلم‌راکرها در اوایل تا اواسط دههٔ ۱۹۷۰ و مشهودتر از همه پانک‌ها در اواسط دههٔ ۱۹۷۰ (شوکر، ۱۳۸۱: ۱۶).

جدا از این دسته خرده‌فرهنگ‌ها، خرده‌فرهنگ‌های دیگری نیز هستند که موسیقی هرچند نقش مؤسس را در آنها ایفا نمی‌کند، اما یکی از عناصر مقوم و تعیین‌کنندهٔ آنها به شمار می‌آید. از میان مهم‌ترین این خرده‌فرهنگ‌ها می‌توان از خرده‌فرهنگ گروه «شیطان‌پرست‌ها»^۴ نام برد. در واقع خرده‌فرهنگ‌هایی که بر این اساس به وجود می‌آیند از دو وجه مشترک عمده برخوردارند: نخست موسیقیِ مشترک، دوم مُد مشترک. در زیر به اجمال با چند نمونه از این خرده‌فرهنگ‌ها آشنا می‌شویم.

-
1. Sardiello
 2. Deadheads
 3. Grateful Dead
 4. Satanists

۲.۲.۱. هیپی‌ها

یکی از مهم‌ترین خرده‌فرهنگ‌هایی که به موجب موسیقی تأسیس شده است خرده‌فرهنگ هیپی‌هاست. هیپی‌ها به گروهی از افراد اطلاق می‌شود که در سال‌های دهه ۶۰ قرن بیستم میلادی در آمریکا، بیشتر در میان جوانان متعلق به نسلِ پس از جنگ جهانی دوم، پدیدار شد. این گروه که در درون خود به زیرگروه‌های مختلفی منشعب گردید، از افرادی تشکیل شده بود که بر پاره‌ای از اهداف و ویژگی‌های مشترک گرد هم آمده بودند. مهم‌ترین عنصری که احساس یگانگی و هویت در میان اعضای این گروه ایجاد می‌کرد، موسیقی و مُد، به‌مثابه سبکی از پوشش، آرایش و زیستن آنها بود (wikipedia).

موسیقی‌ای که محور همبستگی این گروه از افراد شده بود «راک توهم‌زا»^۱ نام داشت. آنها در کنار موسیقی مواد مخدر، به‌ویژه اسید (یا LSD) مصرف می‌کردند و عقیده داشتند که «استفاده از مواد مخدر، لذت‌شنونده و فهم او از موسیقی را بیشتر می‌کند» (استوری، ۱۳۸۶: ۲۴۴). بدین‌سان، استفاده از مواد مخدر در میان همه اعضای گروه امری شایع بود و حلقه وصلی بود که مخاطبان، نوازندگان و آوازخوانان را به هم متصل می‌ساخت. وجه اصلی که میان گروه هیپی‌ها و «موتورسواران»^۲ - که همزمان با هیپی‌ها وجود داشت - تمایز ایجاد می‌کرد، موسیقی بود.

پال ویلیس^۳ که در این زمینه تحقیق کرده می‌گوید:

هیپی‌ها همچون پسران موتورسوار، تعمداً نوع خاصی از موسیقی را برمی‌گزیدند. ایشان موسیقی مورد پسند خود را به اصطلاح «مترقی» می‌نامیدند. برخلاف پسران موتورسوار، هیپی‌ها ترانه‌های محبوبشان را نوعی موسیقی متن خیالی برای موتورسواری سریع، یا وسیله‌ای برای به رقص درآوردن بدن نمی‌دانستند. به بیان دیگر، موسیقی برای هیپی‌ها حکم وسیله‌ای برای رسیدن به چیزی دیگر را نداشت،

1. Psychedelic rock
2. Motorbike boy
3. Paul Willis

بلکه نوعی «تجربه» مستقل بود. از نظر آنان موسیقی امکان «گوش سپاری متمرکز» را فراهم می‌کرد (به نقل از استوری، ۱۳۸۶: ۲۴۵).

۲.۲.۲. پسران موتورسوار

پسران موتورسوار گروه دیگری بودند که آنها نیز در برابر گروه هیپی‌ها قرار داشتند. گروه موتورسوار آن گونه که ویلیس گزارش کرده است، موسیقی را به‌مثابه منبع اصلی هویت خویش تلقی می‌کردند. به عقیده ویلیس، آهنگ‌های «راک اند رول»^۱ مهم‌ترین مصنوع فرهنگی، ابزاری برای تجانس و مؤانست پسران موتورسوار و بخشی از هویت جمعی آنها تلقی می‌گردید. برای این گروه:

موسیقی یک ویژگی خاص داشت، وحدت ساخت یافته، همراه با روش‌های خاص، نوعی از تازگی و نوعی باور به رهایی فردی، احساسی از عصر طلایی یک بار و برای همیشه که می‌توانست احساس امنیت، اصالت و مردانگی را در فرهنگ موتورسواران به نمایش بگذارد (Willis, 1978: 63-68, quoting Dan Laughey, 2006: 31).

آنها به شیوه‌ای فعالانه از موسیقی استفاده می‌کردند و تجاری شدن موسیقی را مایه تنزل موسیقی و بی‌ماهیت شدن آن می‌دانستند. به همین دلیل آنها همواره به دنبال موسیقی اصیل بودند، نسخه اصلی موسیقی «راک اند رول» که دست‌کم ۱۰ سال از تاریخ تولید آنها گذشته بود؛ زیرا از نظر آنها این موسیقی «به خاطر اصالت خودش نهایت ارزش موسیقایی را داشت» (Willis, 1978: 62-64, quoting Dan Laughey, 2006: 31).

به عقیده ویلیس چهار همگونی و تجانس میان این خرده‌فرهنگ و مصرف موسیقی وجود داشت:

نخست، وحدت تاریخی این نوع موسیقی باعث می‌شد تا مصرف آن نشان‌دهنده تفاوت و تمایز با مصرف‌کنندگان موسیقی پاپ معاصر باشد. این تفاوت

1. Rock'n roll

و تمایز موجب حس اصالت در اعضای گروه می‌گردید. دوم، چنین تلقی می‌شد که این موسیقی واکنش سرسختانه و جسمانی مردانگی ستیزه‌جو به دنیایی نامطمئن و بی‌عاطفه را می‌ستاید... بدین ترتیب، از نظر اعضای این گروه، موسیقی «راک اند رول» این قابلیت را داشت که بر التزام آنان به بروز مردانگی ستیزه‌جو صحه گذارد و آن را متبلور سازد. سوم، اعضای گروه «راک اند رول» کلاسیک را موسیقی تحرک (موسیقی‌ای تپش‌دار) برای سبک زندگی‌ای پُر تحرک می‌دانستند. به نظر می‌رسید که «راک اند رول» مبین استنباط پسران موتورسوار از زندگی‌ای مشحون از تحرک جسمانی پایان‌ناپذیر است. آنان «پُرشتاب‌بودن و وضوح ضربانش» را ارزشمند می‌شمردند. رقص و موتورسواری با سرعت زیاد جان‌مایه این رابطه است. ضربه آهنگ کوبنده این نوع موسیقی از این قابلیت برخوردار بود که هم موجب نوعی موسیقی متن خیالی برای موتورسواری سریع این پسران شود و هم اینکه چنین موسیقی متنی را برایشان فراهم کند. موتورسواری با سرعت زیاد هم پیامد معنای این موسیقی بود و هم تحقق آن معنا. چهارم، پسران موتورسوار تک‌ترانه‌ها را به آلبوم [یا مجموعه‌ای از چند ترانه] ترجیح می‌دادند. اگر ترانه‌ای به صورت تکی در بازار عرضه نمی‌شد، این خود به خود مترادف بی‌ارزش بودن آن محسوب می‌گردید (به نقل از استوری، ۱۳۸۶: ۲۴۳ - ۲۴۲).

۲.۲.۳. تدی‌بوی‌ها^۱

«تدی‌بوی‌ها» یا «پسران ژینگول» خرده‌فرهنگ دیگری است که شباهت بسیار به خرده‌فرهنگ هیپی‌ها دارد. اعضای تدی‌بوی‌ها همانند هیپی‌ها دو وجه اساسی مشترک داشتند: موسیقی و مُد. این گروه برخلاف هیپی‌ها که از درون شرایط تاریخی جامعه آمریکا سربرآورده بودند، در جامعه بریتانیا ظهور کرد. به لحاظ مُد آنها همانند هیپی‌ها سرو وضع و قیافه متفاوتی را برای گروه خود آراسته بودند.

1. Teddy Boys

تدی بوی‌ها با تصاویر به جنگ کلمات می‌رفتند. آنها چه بسا همچون طاووس خودآرایی می‌کردند و جولان می‌دادند، اما طرز رفتار جاهلانه آنها هیچ شکی باقی نمی‌گذاشت که آنها صد در صد طاووس نر بودند (Polehemus, 1995: 34-35) به نقل از ذکایی، ۱۳۸۶: ۶۴).

اما به لحاظ موسیقی آنها «مجهز به سبکی بودند که به‌طور فزاینده از آن خود آنها بود و موسیقی‌ای داشتند که هر روز نفوذ آن بیشتر می‌شد» (Polehemus, 1995: 34-35) به نقل از ذکایی، ۱۳۸۶: ۶۴. آهنگ بیل هیلی با نام راک شبانه‌روزی و آهنگ‌های الویس پرسلی و جری لی لویس از جمله این آهنگ‌ها بودند که امروزه به عنوان آهنگ‌های معروف تدی بوی‌ها در سراسر جهان شهرت یافته‌اند و الگویی برای کپی‌برداری و تکثیر قرار گرفته‌اند.

گذشته از خرده‌فرهنگ‌های بیان شده، خرده‌فرهنگ‌های دیگری نیز هست که موسیقی نقش اساسی در تأسیس، استقرار، تکثیر و استمرار آنها داشته است. هبداپگ در کتاب خرده‌فرهنگ: معنای مُد گروه‌هایی از قبیل پانک‌ها،^۱ کله‌پوستی‌های سفید^۲ و نقابداران سیاه^۳ را از جمله خرده‌فرهنگ‌هایی می‌شمارد که بر اساس موسیقی در شرایط تاریخی خاص به وجود آمده‌اند و سپس به الگوی فرهنگی در سطح جهانی بدل شده‌اند.

آنچه در تحلیل رابطه خرده‌فرهنگ‌ها با موسیقی، به‌ویژه از منظر جایگاه دین در زندگی روزمره اهمیت دارد، نقشی است که موسیقی به‌مثابه عنصر فعال و خلاق در جامعه دارد. موسیقی در مقایسه با جایگاه خودش در گذشته دستخوش تحول بنیادین شده است. این تحول هم در صنایع و ابزارآلات موسیقی رخ داده است، هم در گسستی که جامعه از ارزش‌ها و باورهای سنتی تجربه نموده است. موسیقی بیش از این یک عنصر در کنار سایر عناصر اجتماعی نیست که عندالافتضا در خدمت اصل لذت ارسطویی عمل کند و نوعی کاتارسیس و پالایش روح و نفس آدمی را به بار آورد، بلکه موسیقی عنصری است که همبسته با سایر عناصر اجتماعی از جمله اقتصاد سرمایه‌داری، پول، صنعت، فرهنگ، مُد و دیگر عناصر

1. Punks
2. White skins
3. Black masks

مجموعه‌ای از هنجارها و ارزش‌هایی را به وجود می‌آورد که با گذشته تفاوت بنیادین دارد. در واقع، تحول تکنولوژیک در صنعت و ابزارآلات موسیقی و قدرتی را که موسیقی در تخیل کردن آدم‌ها، در رخنه کردن در پستوهای ذهن و روان آنها دارد آن را به ابزار مهمی در نظام سرمایه‌داری بدل نموده است.

موسیقی از این لحاظ به عنصر هجومی حیات بدل شده است؛ عنصری که در همه‌جا حضور دارد و هیچ‌جا نمی‌شود از تأثیر و نفوذ آن برکنار ماند. موسیقی اینک از خصوصی‌ترین حوزه‌ها تا عمومی‌ترین حوزه‌ها حضور دارد؛ از زنگ در و زنگ تلفن همراه و تیتراژ برنامه‌های تلویزیونی و اخبار گرفته تا پارتی‌های شبانه و کلوپ‌های رقص، آواز و جشن‌ها و مراسم عمومی. بدین ترتیب، موسیقی اینک به عنصر همه‌جا حاضر حیات بدل شده و از قدرتی برخوردار شده است که ذهن و روان، دغدغه‌ها و علائق و نظام ترجیحات افراد را تعیین می‌کند. در یک کلام، بررسی رابطه خرده‌فرهنگ با موسیقی گویای این امر است که موسیقی دستخوش تحول بنیادین شده و بیش از پیش به نیروی قهاری بدل شده است که می‌تواند در مقام مؤسس یک فرهنگ، الگوی خاصی از زیستن و مهم‌تر از همه منبعی برای هویت و حتی باورهای اعتقادی افراد ظاهر شود.

آنچه در این تحقیق بدان اشاره کردیم، صرفاً نگاه توصیفی به این پدیده بود، زیرا بیش از این با ظرفیت مختصر این تحقیق سازگار نیست. اما در مقام تبیین و تحلیل، موسیقی و نقش آن در حیات امروزین سوژه‌ای است که ابعاد نظری بسیاری دارد. برای اینکه بی‌تفاوت از کنار این نظریه‌ها عبور نکنیم به اجمال نگاه انتقادی تئودور آدورنو درباره «موسیقی عامه» را بررسی می‌کنیم.

۲.۳. نظریه آدورنو درباره موسیقی عامه‌پسند

نظریه موسیقی عامه‌پسند آدورنو یکی از مهم‌ترین نظریه‌های مطرح، به‌ویژه از نگاه انتقادی، درباره موسیقی عامه‌پسند است. آدورنو که خود به خوبی با موسیقی آشنایی داشت

و یکی از طرفداران موسیقی آوانگارد و غیرتجاری به حساب می‌آید، یکی از نخستین کسانی است که در کنار صنعت فرهنگ به نقد موسیقی عامه پرداخته است (استریناتی، ۱۳۸۰: ۹۸).

آدورنو «به شدت منتقد موسیقی عامه‌پسندی بود که به صورت انبوه تولید می‌شد و بنا به استدلال وی یکی از بدترین نمونه‌های تجاوز سرمایه‌داری به دنیای هنر بود» (Jay, 1973) به نقل از بنت، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۶.

از نظر او موسیقی در زندگی روزمره دیگر آن ماهیت هنری خویش را که با ذائقه و لذت‌های برتر روح سروکار داشت، از دست داده و به صنعتی بدل شده است که هدفش خدمت به نظام سرمایه‌داری است. به عقیده او موسیقی امروزه تحت دو فرایند مهمی قرار دارد که عبارت‌اند از: استاندارد شدن^۱ و فردیت مجازی^۲.

استاندارد شدن به این معناست که یک الگوی موسیقیایی و غنایی به محض آنکه مقبول عموم قرار گیرد، به کالای تجاری بدل می‌شود (استوری، ۱۳۸۶: ۲۲۲) و از آن پس صنعت موسیقی متناسب با اقتضائات بازار موسیقی قالب‌ها و هنجارهای معینی را برای آن طراحی می‌کند تا امکان تولید انبوه و تکثیر آن به صورت بی‌شمار امکان‌پذیر گردد (Witkin, 2004: 98).

از نظر آدورنو، ذات و جوهر موسیقی عامه‌پسند همان قالب استانداردشده آن است. این نیز به نوبه خود تضمین می‌کند که دریافت اجتماعی موسیقی عامه‌پسند هم از پیش برنامه‌ریزی می‌شود و تصنیف و تولید موسیقی تابع دستورالعمل‌های دقیقی است که به منظور تولید و واکنش مشخص و یک‌شکل در میان شنوندگان می‌شوند (بنت، ۱۳۸۶: ۲۷).

کالایی شدن موسیقی باعث می‌شود که دیگر موسیقی آن خاصیت بنیادین و منحصر به‌فرد خویش را از دست بدهد و به محصولی بدل شود که هم از حیث ساختار و هم از حیث خصوصیات به سایر محصولات صنعت موسیقی شباهت پیدا نماید (استریناتی،

1. Standardization
2. Pseudo-individualization

۱۳۸۰: ۹۸). به این ترتیب، موسیقی به چیزی بدل می‌شود که به راحتی قابل جایگزینی است. در موسیقی عامه «ابتدای هم‌نوایی با ابتدای بسیاری از هم‌نوایی‌های دیگر قابل جایگزینی است... تمام جزئیات قابل جایگزینی هستند» (به نقل از استریناتی، ۱۳۸۰: ۹۹).

آدورنو میان موسیقی اصیل کلاسیک همانند سمفونی بتهوون^۱ و موسیقی عامه‌پسند فرق می‌گذارد. از نظر او در موسیقی اصیل هر جزئی بیانگر کل است و بنابراین، عناصر و اجزای موسیقی در درون یک طرح کلی کلان به‌گونه‌ای چیده شده‌اند که هر کدام در جای خویش نیکوست و نمی‌شود آن را تغییر داد یا جایگزین نمود. اگر تغییر یا جایگزینی در کار باشد، آن گاه آن طرح کلی از هم می‌پاشد و موسیقی آن هارمونی و انسجام پیشین خود را از دست می‌دهد. بنابراین، موسیقی اصیل و کلاسیک آن‌چنان یکه و ویژه است و از چنان هیبت و شکوهی برخوردار است که ما را از هر نوع دستکاری و دخل و تصرف برحذر می‌دارد. در حالی که موسیقی عامه‌پسند

صنعهٔ افزاروار دارد، به این مفهوم که هر جزئی از ساختار موسیقی را می‌توان از یک ترانه به ترانه‌ای دیگر منتقل کرد بدون آنکه این جابه‌جایی تأثیر محسوسی در کل ساختار آن ترانه باقی بگذارد (استوری، ۱۳۸۶: ۲۲۳).

اما صنعت موسیقی برای اینکه این خصلت استاندارد شدهٔ موسیقی را پنهان نگه‌دارد و مخاطبان را به مصرف آن وادار نماید، به ترفند «فردیت مجازی» روی می‌آورد. فردیت مجازی تفاوت‌های ظاهری در هر محصول موسیقایی را آشکار می‌کند و از طریق به‌نمایش گذاشتن نوآوری ظاهری یا منحصر به فرد بودن ترانه، مشتریان را به خرید و مصرف موسیقی ترغیب و وسوسه می‌کند.

بدین ترتیب، فردیت مجازی باعث می‌شود که صنعت موسیقی مخاطبان و مصرف‌کنندگان را به دام بیندازد و سپس از طریق استانداردسازی همواره آنها را تحت انقیاد نگه‌دارد (استوری، ۱۳۸۶: ۲۲۳). بنابراین، از نظر او استاندارد شدن و فردیت مجازی دو روی یک سکه‌اند.

1. Beethoven

فردیت مجازی مستلزم

اعطای امتیاز ویژه انتخاب آزاد یا بازار باز به تولید انبوه فرهنگی بر اساس استانداردها شدن است. فرموله کردن ترانه‌های موفق، یعنی گوش کردن به جای شنونده‌ها و در نتیجه کنترل آنها. فردیت مجازی نیز به نوبه خود مصرف‌کننده را وادار می‌کند تا فراموش کند چیزی که به آن گوش می‌دهد چیزی است که قبلاً کسان دیگر آن را شنیده و از قبل آن را هضم کرده‌اند (استریناتی، ۱۳۸۰: ۱۰۰).

به گفته خودش:

این موسیقی عملاً الگوهایی به شنونده می‌دهد که تمامی چیزهای واقعی و ملموس را می‌توان در آنها گنجانند. این الگو پرهیب‌وار تحمیل می‌کند که او چگونه باید به موسیقی گوش دهد و در همان حال هرگونه تلاشی برای شنیدن را غیرضروری می‌سازد. موسیقی عامه‌پسند از «پیش هضم‌شده» است، به نحوی که به شدت شبیه مجله‌های پر زرق و برق مد روز است (Adorno, 1990 [1941]: 306 به نقل از بنت، ۱۳۸۶: ۲۸ - ۲۷).

نکته دیگری که آدورنو درباره موسیقی عامه‌پسند گوشزد می‌کند، این است که این نوع موسیقی گوش‌سپاری منفعلانه را ترویج می‌کند. از نظر او

کارکردن در نظام سرمایه‌داری عین ملالت است و لذا باعث می‌شود که انسان به دنبال راهی برای گریز از آن برآید. اما از آنجا که این نحوه کارکردن ملال‌آور نیز هست، چندان رمقی برای یافتن راه گریز واقعی باقی نمی‌گذارد (الزام‌های فرهنگ «اصیل»؛ ناگزیر، انسان به جلوه‌هایی از فرهنگ، مانند موسیقی عامه‌پسند پناه می‌برد (استوری، ۱۳۸۶: ۲۲۴ - ۲۲۳).

مصرف موسیقی عامه‌پسند، اما همیشه به طرز منفعلانه و دائماً تکراری صورت می‌گیرد و این در حکم صحنه گذاشتن بر وضعیت امور است و به این ترتیب، افراد را با وضعیتی که دارند خو می‌دهد. این در حالی است که موسیقی اصیل

«موجبات التناذ تخیل را فراهم می‌آورد و مجال می‌دهد تا به امور آن گونه که می‌توانند باشند [نه صرفاً آن گونه که هستند]، پردازیم» (استوری، ۱۳۸۶: ۲۲۴).

به عقیده آدورنو غرض از موسیقی هنری رساندن معنای مشخصی به شنونده است؛ معنایی که آهنگساز در نظر داشته است، درست به همان صورتی که یک نقاشی برای رساندن معنای مورد نظر نقاش به بیننده کشیده می‌شود. علاوه براین، به گفته آدورنو، معنای مورد نظر فقط پس از آموختن و به کار بستن مهارت‌های شنیداری آشکار می‌شود. بنابراین «گوش سپردن به موسیقی هنری نوعی تجربه آموزشی و تربیتی است.» (درست) شنیدن تبدیل به دریافت «تمامیت واقعی» یک قطعه موسیقی می‌شود (Adorno, 1990 [1941]:303) به نقل از بنت، ۱۳۸۶: ۲۷).

هنگامی که این تمامیت درک شود، دروازه‌های دنیای درونی تازه‌ای گشوده می‌شود که دنیای تجربه والایی است که به شنونده اجازه می‌دهد از دنیای عادی تجربه روزمره فراتر رود (بنت، ۱۳۸۶: ۲۷). موسیقی عامه‌پسند از هیچ کدام از این ویژگی‌ها برخوردار نیست؛ زیرا این موسیقی مستلزم هیچ تلاشی برای دنبال کردن جریان محتوای آن نیست. موسیقی عامه‌پسند همه مضمون خودش را ساده و عاری از پیچیدگی تحویل می‌دهد و برای دریافت مضمون آن به هیچ‌گونه مهارت شنیداری لازم نیست (بنت، ۱۳۸۶: ۲۷) و همین امر موجب تنزل و انحطاط ذائقه و حس شنیداری می‌شود.

بنابراین از نظر او کارکرد اصلی موسیقی عامه‌پسند، حفظ وضع موجود است و از این رو، لزوم پرداختن به چیزهای اصیل و نو در اوقات فراغت را از میان می‌برد. در حقیقت آدورنو معتقد است

که ماهیت کلیشه‌ای موسیقی عامه‌پسند و تأثیر خرافت‌کننده آن بر شنونده، به قالب‌ریزی و کنترل اوقات فراغت در جامعه سرمایه‌داری کمک می‌کند (بنت، ۱۳۸۶: ۲۸).

به گفته آدورنو:

ماهیت «قالبی و از پیش هضم‌شده» موسیقی عامه‌پسند در آن واحد راحت شدن از «خستگی و تلاش» است و در نتیجه اوقات فراغت را می‌توان چنان برید و

دوخت که حداکثر استراحت و تمدید قوا حاصل شود (Adorno, 1990 [1941]:

306 به نقل از بنت، ۱۳۸۶: ۲۸).

نکته سوم از نظر آدورنو در تحلیل موسیقی عامه‌پسند از این لحاظ با اهمیت است که این نوع از موسیقی نقش «سیمان اجتماعی» یا عامل تحکیم‌بخش اجتماعی را بازی می‌کند (استریناتی، ۱۳۸۰: ۱۰۲ و استوری، ۱۳۸۶: ۲۲۵). پیامد روانی موسیقی عامه‌پسند این است که باعث می‌شود مصرف‌کنندگان با واقعیت‌های زندگی روزمره سازگار شوند. از نظر او این سازگاری در دو سنخ عمده اجتماعی خود را آشکار می‌کند:

«سنخی که «به‌طور موزون» مطیع است و سنخ «احساساتی» (به‌نقل از استوری،

۱۳۸۶: ۲۲۵).

سنخ اول، پیشاپیش سازگاری با نظام سرمایه‌داری، نارضایتی‌ها و ناخرسندی‌های آن را مفروض می‌گیرد. بدین ترتیب، موسیقی به ابزاری بدل می‌شود که از طریق ایجاد فرجه‌هایی، هرچند موقت، ظرفیت انطباق‌پذیری و سازگاری با شرایط نامالیم را تقویت می‌کند. سنخ دوم، کسانی‌اند که از آغاز سودای ناسازگاری با ناملایمت‌ها و ناخوشی‌های نظام سرمایه‌داری را در سر دارند. از نظر آدورنو موسیقی عامه‌پسند برای این گروه سعی نمی‌کند بر این ناملایمات سرپوش بگذارد، بلکه در برابر از طریق دامن زدن به هیجان‌ها و منطق ناسازگاری‌ها، تا حد امکان، هیجان‌های انباشته‌شده مخالفان سرمایه‌داری را تخلیه می‌کند.

به گفته خودش:

مردم با شرایط زندگی خود سازگار می‌شوند؛ زیرا هدف اصلی موسیقی احساساتی ارائه یک راه‌گریز موقت از این آگاهی است که فرد در زندگی خود به آرزوهایش نرسیده است... موسیقی احساساتی به تصویر مادری می‌ماند که به کودک خود می‌گوید «بیا و گریه کن کودکم» برای توده‌ها به منزله تخلیه هیجانی است، اما نوعی تخلیه هیجانی که حتی بیشتر آنها را کنترل می‌کند... این نوع که موسیقی به شنونده‌های خود اجازه می‌دهد آزرده‌گی و اندوه خود را اعتراف کنند، آنها را از طریق این «گریز» با وابستگی اجتماعی‌شان سازش می‌دهد (به نقل از استریناتی، ۱۳۸۰: ۱۰۳).

بنابراین موسیقی عامه‌پسند از نظر آدورنو نقش محافظه‌کارانه و فریب‌کارانه دارد؛ از طریق آرامش و فرجه‌ای موقتی که در روان افراد ایجاد می‌کند، باعث می‌شود که آنها با واقعیت سخت و دردناک زندگی در یک جامعه سرمایه‌داری کنار بیایند تا از این رهگذر دست از مقاومت در برابر نظام سرمایه‌داری و تلاش برای ساختن جامعه متفاوتی که در آن می‌توانند آزاد، شاد و راضی باشند بردارند (استریناتی، ۱۳۸۰: ۱۰۳).

از سوی دیگر، فرایندهای استاندارد شدن و فردیت مجازی در این موسیقی باعث می‌شود که مخاطبان در دام تزویر و فریب نظام سرمایه‌داری که در پس محصولات صنعت موسیقی پنهان شده است، اسیر گردند. بنابراین موسیقی عامه‌پسند هیچ نقش مثبتی جز خدمت به نظام سرمایه‌داری، اغفال و اغوای مصرف‌کنندگان و مشتریان موسیقی در زندگی روزمره بازی نمی‌کند.

۲.۴. موسیقی و جوانان

این حقیقت که موسیقی امروزه به عامل نیرومندی بدل شده که قادر است نقش و طرح خویش را به رغم اراده و خواست انسانی به اجرا بگذارد، زمانی مفهوم می‌شود که رابطه موسیقی با جوانان به‌مثابه مهم‌ترین قشر فعال و تأثیرگذار در زندگی روزمره بررسی شود. اگر تحولی که پیش از این بررسی شد، به موسیقی نیرویی بخشیده است که می‌تواند در نقش مؤسس خرده‌فرهنگ اجتماعی ظاهر شود، همان تحول، مدیون این حقیقت است که مهم‌ترین و مؤثرترین ابزار تحول اجتماعی، یعنی نیرو و انرژی سرکش و طغیانگر جوانان را در اختیار دارد. بنابراین، موسیقی در پی این تحول در قرن بیستم، که خود به عوامل و متغیرهای زیادی قابل ارجاع است، وارد رابطه‌ای با جوانان شده و نسبتی را میان خود با آنان برقرار کرده، که پیش از این در تاریخ حیات انسانی سابقه نداشته است.

پیش از این اگر جوانان در قالب نظام کلان فرهنگی رابطه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم با موسیقی برقرار می‌کردند، امروزه اما وارد دادوستدی بلاواسطه و رویاروی شده‌اند. در

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۱۹۵

زندگی روزمره کنونی، جایگاه جوانان از حاشیه به متن موسیقی جابه‌جا شده است و به‌ویژه از آغاز نیمه دوم قرن بیستم، جوانان به هدف استراتژیک صنعت موسیقی بدل شده‌اند.

موسیقی و جوانان امروز، به دو پدیدار درهم تنیده‌ای بدل شده‌اند که تصور فاصله‌گذاری و جداسازی میان آنها امکان‌پذیر نیست. موسیقی نه تنها یکی از مهم‌ترین ابزار تفریح و سرگرمی جوانان را تشکیل می‌دهد، بلکه به عنوان عنصری ثابت و تأثیرگذار در روح و روان آنها نیز حضور دارد. در دنیای مدرن جوانان نوعی رابطه ویژه‌ای با موسیقی برقرار کرده‌اند، آنان نه تنها می‌توانند موسیقی را مصرف کنند، بلکه می‌توانند آن را تولید نمایند. مطالعاتی که در خلال دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ و پس از آن صورت گرفته این فرضیه را تأیید می‌کند که

«خرده‌فرهنگ‌های جوانان اشکال و سبک‌های موسیقیایی را به منزله پایه‌ای

برای هویت خویش جذب و ابداع نموده‌اند.» (شوکر، ۱۳۸۱: ۱۵).

موسیقی با تحولی که پشت سر گذاشته است، در حقیقت به همان چیزی بدل شده که جوانان خواهان آن‌اند. موسیقی به جوانان اجازه می‌دهد که هویت خویش را در مقام یک جوان، عاملی فعال، مؤثر و مهم‌تر از همه جذاب و پیشرو در جامعه بازی کند. موسیقی به جوانان نوعی احساس ویژه می‌دهد؛ احساسی نه از جنس خلسه و جذبه‌ای روحانی، بلکه نوعی هیجان شورانگیز و وصف‌ناپذیر که به همه شور و اشتیاق جوانی مجال بروز می‌دهد. موسیقی، جوانان را به درون خودش جذب می‌کند و به آنها امکان می‌دهد همان‌گونه که می‌خواهند باشند. بدین ترتیب، جوانان با موسیقی نوعی احساس یگانگی می‌کنند. از نظر آنها موسیقی به آنها فرصت می‌دهد که استعدادها، خلاقیت‌ها و ظرفیت‌های وجودی خویش را شکوفا سازند. آنها صنعت موسیقی را ابزاری در خدمت جوانی خویش تلقی می‌کنند و احساس می‌کنند که با صنعت موسیقی می‌توانند جایگاه اجتماعی خویش را در جامعه بیش از پیش تثبیت نمایند. موسیقی عطش سیری‌ناپذیر جوانان برای تحول را اشباع می‌کند و به آنان مجال می‌دهد که در نقش سوژه‌ای فعال و عامل آفرینشگر ظاهر شوند.

صنعت موسیقی با فراهم کردن امکان حضور جوانان در همه فرایندهای موسیقی از تولید،

تبلیغ، توزیع و مصرف به طرز بی سابقه و بی نظیری به جوانان اهمیت می دهد. این صنعت با روش ها و ترفندهایی که در اختیار دارد و با درکی که از اهمیت جوانان در جامعه دارد، این تصور و احساس را در جوانان القا می کند، که صنعت موسیقی صنعتی از آن جوانان است، صنعتی که با انرژی، نفس ها، دم ها و بازدم های جوانان جان می گیرد. براین اساس، صنعت موسیقی جوانان را پیش از آنکه خود را بیابند، می یابد و به میانجی اهمیتی که برای آنها قائل می شود روح و روان آنها را تسخیر می کند.

موسیقی به جوانان و جوانی اعتبار بی بدیلی می بخشد؛ اعتباری که جوانان از طریق آن احساس عزت نفس می کنند، به زعم خودشان خودشکوفای می شوند و واجد آن اعتماد به نفسی می گردند که می توانند ارزش ها و توانایی های خودشان را به رُخ والدین و دیگران بکشند. آنها با مشارکت در بخش های مختلف فرایند تولید موسیقی جایگاه استواری برای خویش دست و پا می کنند.

آنها طی این روند، به یک قلمرو فعالیت فرهنگی ساخته دست خویش پا می نهند، که به طور بالقوه سرچشمه ای از قدرت یابی در مبارزه با ایدئولوژی های ستمگر و شرایط ناخوشایند زندگی روزمره است (Lewis, 1992: 3) به نقل از شوکر،
(۱۳۸۱: ۲۶).

موسیقی، جوان گمنام و بی هویتی را که در دنیای پرتلاطم زندگی روزمره با دلهره و اضطراب به آینده خویش چشم دوخته است، به یکباره به ستاره ای درخشان در آسمان قلب هزاران، صدها هزار و بلکه میلیون ها انسان بدل می کند. او را به بت عیار بدل می سازد، به گره گاهی عواطف و احساسات مردم، به چهره محبوبی که خصلت آسمانی دارد و بر فراز موج های احساسات و شور و اشتیاق هواداران خویش گام برمی دارد. به یکباره جوان گمنام ستاره می شود، پرفروغ می شود و الگویی می شود که دیگران از او تقلید می کنند.

صنعت موسیقی نه تنها جایگاه نمادین جوانان را بازسازی می کند و بهبود می بخشد، بلکه جایگاه مادی و اقتصادی آنان را نیز بالا می برد. نقش هایی که جوانان، جدا از نقش مصرفی،

در مراحل مختلف فرایندهای موسیقی به عهده می‌گیرند، مشکلات مادی و معیشتی آنها را نیز حل می‌کند، چیزی که همواره پاشنه آشیل جوانان به شمار می‌رود.

حل شدن مشکلات مادی بیش از پیش به بالندگی حس استقلال در درون آنها و به عملی شدن خواست از جاکنده شدن^۱ و فراتر رفتن از محدودیت‌ها و تنگناهای اجتماعی، تاریخی و سستی کمک می‌کند. بدین ترتیب، به آنها امکان می‌دهد که زنجیرهای سنت، خانواده و نهادهای مستقری را که پر و بال شکوفایی آنان را بسته‌اند، از هم بگسلند.

قبلاً مردمان جوان، همیشه خود را بیشتر به وضعیت بی‌واسطه خویش متصل می‌دانستند تا به یک نسل. اما اکنون فرهنگی کامل، شامل موسیقی و طرز پوشش و مواد مخدر رفته‌رفته وجه مشخصه جوانان شد. ولی همچنان که این امر تحقق می‌یافت، پیام آگاهی نیز به همراهش ارسال می‌شد. آگاهی می‌تواند بدون دست یازیدن به خشونت، دولت متحد و متمرکز را تغییر دهد و نابود کند (Beard, 1972).
به نقل از شوکر، (۱۳۸۱: ۵).

این توضیح موسیقی را به مثابه ابزاری مبتنی بر خصوصیات سنی به شمار می‌آورد؛ ابزاری که در خدمت بیان فرهنگی است، افراد جوان را کنار هم می‌آورد و از این رهگذر جدایی‌شان را از دنیای بزرگسالان تثبیت می‌کند (شوکر، ۱۳۸۱: ۵).

اشکال جدید موسیقی که امروزه مُد روز شده‌اند، بیشترین مخاطب و مشتری را در میان جوانان دارند. این موسیقی‌ها شیوه‌ای از زندگی را موجب می‌شوند که آمیزه متناقضی از امر اصیل و جعلی است: «فضایی برای خودبیانگری فرد جوان و معدن غنی برای بهره‌برداری تهیه‌کنندگان تجاری» (Hall and Wael, 1964). به نقل از شوکر، (۱۳۸۱: ۴). موسیقی راک، جاز، پاپ، رپ و هیپ‌هاپ موسیقی‌هایی‌اند که تنوعی از گزینه‌ها و مدل‌های موسیقی را فرا روی جوانان می‌گسترند و به آنان امکان می‌دهند که آنچه باب میل خویش می‌یابند و با آن بیشتر احساس یگانگی می‌کنند، گزینش کنند.

در حقیقت موسیقی امروزه طیفی است که در هر دو منتهی‌الیه آن جوانان قرار دارند. آنکه آواز می‌خواند، نغمه می‌سراید، بر تارها پنجه می‌افکند و دم‌خویش را در نای موسیقی جاری می‌کند، هم جوان است و آنکه به موسیقی گوش می‌دهد با آن به وجد می‌آید و سر و دست افشان به پایکوبی و رقص برمی‌خیزد نیز جوان است. جوانان در هر دو سر طیف حضور دارند و همین امر غرابت موجود میان روی صحنه و پشت صحنه را از میان می‌برد و جوانان بیش از پیش در درون صنعت موسیقی احساس آرامش، راحتی و یگانگی می‌کنند. گفته‌های استوارت - دانشجویی که در اوایل ۲۰ سالگی خودش قرار دارد - نشانگر بارز این روند است. او خرید صفحات و تماشای فیلم‌های ویدئویی موسیقی را از ۱۲ سالگی آغاز کرده بود و یکی از شیفتگان موسیقی «پانک» است. زمانی که با او مصاحبه شد، استوارت به‌رغم محدودیت‌های مالی ناشی از سبک زندگی دانشجویی، صاحب دو یست نوار صوتی و CD بود و در خانه مرتباً به موسیقی گوش می‌داد. او راز شیفتگی‌اش به موسیقی پانک را این‌گونه شرح می‌دهد:

موسیقی پانک بیش از هر موسیقی دیگری احساساتم را تحریک کرد... این موسیقی سراپا انرژی بود و مرا وامی‌داشت که این طرف و آن طرف بپریم... [موسیقی] بخش فوق‌العاده مؤثر زندگی من است... موسیقی انگیزه اصلی بسیاری از کارها، نحوه واکنش به برخی چیزها و محرک موضع من در قبال مواد و غیره است (شوکر، ۱۳۸۱: ۲۹ - ۲۸).

جوانان شیفته و مصرف‌کننده موسیقی خود را از همان جنسی می‌دانند که در روی صحنه قرار دارند و در درون همان گروهی خود را تعریف می‌کنند که آواز می‌خوانند. بدین ترتیب، رفته رفته احساس یگانگی فزاینده میان خواننده و شنونده ایجاد می‌شود و همین مسئله رابطه میان آنها را به چیزی فراتر از مناسبات موسیقایی و آهنگین بدل می‌کند. یکی از طرفداران خواننده‌ها گفته است:

ستاره چیزی را تجلی می‌بخشد که عمیقاً برای تو واقعی است و در نتیجه اشتباهاً آن را جای خودت می‌گیری و بدین ترتیب قاتی و درگیر زندگی او می‌شوی. واقعاً

اعتقاد داشتیم که می‌توانیم با آن ستاره رابطه‌ای داشته باشیم (جولی، ۲۵ ساله، شیفته دیوید بووی) (به نقل از شوکر، ۱۳۸۱: ۲۵).

بنابراین، آنچه پیش از این رابطه‌ای مبتنی بر هیجان‌ها و لذت مشترک بود، به رابطه‌ی هویتی بدل می‌شود و موسیقی جدا از ماهیت موسیقیایی و غنایی خودش حامل پیام‌های هویتی نیز می‌گردد. گروه مصرف‌کننده درصدد می‌شود که با گروه خواننده همانند گردد و هویتی را از آن خود کند که خواننده‌ها برای خود تعریف نموده‌اند. از این روی، جوانان مصرف‌کننده هرکدام به شیفتگان گروه موسیقی خاصی بدل می‌شوند و هر دسته‌ای از جوانان گروه موسیقی و ستاره‌های مورد نظر خویش را الگوی خود قرار می‌دهند؛ الگویی که نه تنها ترانه‌ها و آهنگ‌های آنها را، بلکه ادا و اطوار، لباس پوشیدن، آرایش و نحوه زندگی آنها را نیز ایده‌آل تلقی می‌کنند.

ریمر یکی از کسانی که درباره «شیفتگان» یعنی هواداران دوآتشه موسیقی پاپ تحقیق کرده می‌نویسد:

گروه‌ها و نوازندگانی مثل کالچر کلاب،^۱ دُوران دُوران،^۲ وام،^۳ اسپانداو بال،^۴ نیک کرشاو^۵ و هوارد جونز^۶ شیفتگان سینه‌چاکی دارند که لباس‌های این گروه‌ها را می‌پوشند و از مدل موی آنها تقلید می‌کنند، شیفتگانی که آنها را تا دم در تاکسی‌ها تعقیب می‌کنند و در هتل‌ها پایی‌شان می‌شوند، شیفتگانی که هر جا ممکن است آنها ظاهر شوند تجمع می‌کنند، شیفتگانی که شماره تلفن سابق آنها را کشف می‌کنند و بر سر و روی آنها هدیه‌های عجیب و غریب و گران‌قیمت می‌بازند، شیفتگانی که در کنسرت‌ها پرچم تکان می‌دهند و حنجره‌شان را پاره می‌کنند، شیفتگانی که در فرودگاه‌ها بلوا و آشوب به پا می‌کنند، شیفتگانی که از باغچه جلو خانه والدینشان گل کش می‌روند، شیفتگانی که کار تجسسی فوق‌العاده‌ای انجام می‌دهند تا نشانی

1. Culture Club
2. Duran Duran Duran
3. Wham!
4. Spandau Ballet
5. Nick Kershaw
6. Howard Jones

آنها را پیدا کنند و سپس روز و شب، تابستان و زمستان در اطراف آن پرسه بزنند.
(Rimer, 1985: 104-105 به نقل از شوکر، ۱۳۸۱: ۲۴).

آنچه بیان کردیم، شواهد زیادی آن را تأیید می‌کند. این شواهد از تحقیقاتی به دست آمده که در درون جوامع غربی صورت گرفته است. مثلاً یکی از آنها تحقیقی است که افراد مختلف دربارهٔ واکنش جوانان به نخستین موسیقی «جوانان» که پس از اجرا شهرت بی‌بدیل و جهانی یافت، یعنی موسیقی «راک اند رول» صورت گرفته است. یافته‌ها در این تحقیقات نشان می‌دهد که این موسیقی و ستاره‌های آن به مراتب بیشتر از یک پدیدار موسیقی در میان جوانان جا باز کرد.

راک اند رول به موسیقی متن سرکشی‌های جوانان تبدیل شد، ابزاری برای «مقاومت در برابر بعضی گفتمان‌های رایج و عمومی دربارهٔ آنچه ممکن و مجاز است» (1992:125).

در جریان اکران نخستین فیلم راک اند رول، یعنی «راک در اطراف ساعت» در ۱۹۵۶، مخاطبان جوان در سینماها و بین ردیف‌های صندلی رقصیدند و صندلی‌ها را تکه‌پاره کردند و از جا کنده (Street, 1992). سپس توقیف این فیلم در هلند منجر به اعتراض‌های خیابانی شد، چون جوانان برای دفاع از «حق خود در دیدن این فیلم تظاهرات می‌کردند» (Mustsaers, 1990: 307؛ بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۸).

رابطهٔ میان راک اند رول و مخاطبان جوان آن به‌واسطهٔ شکل و قیافه و طرز رفتار اجراکنندگان آن قوت بیشتری پیدا کرد. از نظر فرث (Frith, 1983) بت‌های موسیقی عامه‌پسند دورهٔ پس از جنگ، مانند الویس پریسلی و بیتل‌ها با دوستداران جوان خود که آلبوم‌های آنها را می‌خریدند و در کنسرت‌هایشان حاضر می‌شدند، هم‌سن و سال و هم‌طبقه بودند. از این رو، هنرمندان مذکور به آسانی به عنوان سرمشق‌های مخاطبان جوان خود پذیرفته شدند. رابطهٔ ظاهراً «طبیعی» اجراکنندگان راک اند رول و مخاطبان آنها به خاطر انعکاس آن در رسانه‌ها مورد تأکید بیشتری قرار گرفت. شاموی در شرحی که دربارهٔ نخستین اجرای تلویزیونی الویس پریسلی

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۰۱

می‌دهد، خاطر نشان می‌کند که «مخاطبان چگونه بخشی از شوی تلویزیونی می‌شوند... تصویر مرتباً از الویس به مخاطبان و از مخاطبان به الویس رفت و برگشت می‌کند... و واکنش‌های مخاطبان حکایت از هیجانی دارد که اجراکنندگان در آنها ایجاد می‌کنند» (Shumway, 1992: 127؛ بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۸).

از نظر محققان همان‌گونه که پیش از این بیان کردیم، کلید درک معنا و اهمیت موسیقی راک اند رول و ژانرهای بعدی موسیقی عامه‌پسند، در نیمه دوم قرن بیستم، در نقشی است که این موسیقی‌ها در استقرار و تثبیت اقلیم‌های فرهنگی تازه‌ای برای جوانان دارند (بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۸). موسیقی در نقش جدید خویش عنصر پویا، سازنده و فعالی است که نه تنها ارزش‌ها، بلکه مسیرها و هنجارهای رفتاری جوانان را نیز تعیین می‌کند.

موسیقی با جوانان بازی دوگانه راه می‌اندازد؛ بازی‌ای که موسیقی با جوانان انجام می‌دهد و بازی‌ای که جوانان با موسیقی انجام می‌دهند. به عقیده دی‌نورا^۱ و ویلیس^۲ رابطه موسیقی با جوانان به مراتب از رابطه شنیداری فراتر می‌رود. این رابطه ابعاد وسیعی از زندگی جوانان را فرا می‌گیرد؛ از قبیل کار، غذا خوردن، خوابیدن، رقص، معاشرت، خیالات، ورزش، تفریح و عبادت. بر مبنای چنین رابطه‌ای است که یکی از افراد مورد مطالعه ویلیس به او گفته است که

«تو صدای ضرب آهنگی را که در مغزت نواخته می‌شود می‌شنوی، نمی‌شنوی؟»

... تو با این ضرب‌آهنگ راه می‌روی، نمی‌روی؟» (DeNora, 2004: 7).

از نظر دی‌نورا این بیانی استعاری است؛ بیانی که رابطه ماهوی موسیقی در زندگی روزمره با جوانان را به تصویر می‌کشد؛ زیرا اگر این استعاره به درستی درک گردد، این جوان می‌خواهد بگوید که

جوانان وارد دنیای موسیقی می‌شوند و با آن راه می‌روند. موسیقی آنها را از

یک حالت (گرد هم نشستن) به حالت دیگر می‌برد (رقصیدن زمانی که موسیقی

1. DeNora

2. Willis

نواخته می‌شود) و سپس حالت دیگر (موتور سواری زمانی که ضربآهنگ موسیقی در حافظه فعال می‌شود) (ibid).

بنابراین از نظر دی‌نورا، موسیقی وسیله نقلیه فرهنگی است که می‌توان روی آن سوار شد و با آن جابه‌جا گردید.

بدین ترتیب، این اقلیم‌های فرهنگی تازه که به میانجی موسیقی عامه آشکار شده‌اند، به قرارگاه‌های حساس و مهمی برای تعریف هویت‌های جمعی «جوانان» تبدیل شده‌اند که از طریق آن می‌توانند به لحاظ نمادین از منزلت بی‌قدرت خود در جامعه فاصله بگیرند و هویتی متمایز از فرهنگ والدین خودشان برای خود دست و پا کنند. به گفته گروسبرگ:

موسیقی راک به عنوان راه و روشی برای ترسیم ساختارهای ویژه بیگانگی عاطفی جوانان در جغرافیای زندگی روزمره و تفاوت‌های خاص هویت‌های اجتماعی جوانان در قالب تفاوت‌های اجتماعی پا گرفته بود. موسیقی راک واکنشی بود در برابر شکل خاصی از تنهایی و عدم قطعیت، این موسیقی راهی بود که جوانان خود فرصت‌ها و امکانات تازه‌ای برای شناسایی هویت و حس تعلق از طریق برساختن نقشه‌ها و تصاویر موقتی حساس و مهم پیدا کنند، زیرا جوانان در مراتب اجتماعی از جایگاهی برخوردار بودند که ایجاب می‌کرد آنان مطابق با نقشه‌های شخص دیگری، رؤیاهای شخص دیگری و اهداف شخص دیگری زندگی کنند (Grossberg, 1992: 1979 به نقل از بنت، ۱۳۸۶: ۱۹۹).

از آنجا که امروزه به مدد صنعت فرهنگ و در هم تنیده شدن مناسبات انسانی از ورای مرزهای ملی و جغرافیایی انتشار جهانی این ژانرهای موسیقی در سایر نقاط جهان از جمله سرزمینی که ما در آن زندگی می‌کنیم ممکن شده است، بسیاری از این تحلیل‌ها با جرح و تعدیل‌های نسبی کمابیش درباره تحولات زندگی در سرزمین ما نیز صادق است.

محدودیت‌های اجتماعی ممکن است تا حدی بر این واقعیت‌ها سرپوش بگذارد و آنها را در اختفا نگه دارد، اما در اشکال زیرزمینی و زیرپوست شهر چنین رویدادهایی امکان‌پذیر

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۰۳

است و به صورت روزمره جریان دارد و هر روزه ستاره‌های جدیدی را از «محسن چاوشی» گرفته تا «ساسی مانکن» به جامعه معرفی می‌کند. بی‌گمان رخدادهای و تکثیر این پدیده‌ها در بیرون از بسترها و شرایط اجتماعی و تاریخی خود با تغییرات و دگرگونی‌هایی همراه است، اما این تغییرات و دگرگونی‌ها و مختصاتی که این پدیده‌ها را در ظرف اجتماعی دیگر واجد خصایص منحصر به فرد می‌سازد تا زمانی که مطالعه و تحقیق جدی و معتبر روی آنها صورت نگرفته، خود را نمایان نمی‌سازد. شاید مطالعات و تحقیقات اجتماعی درباره این ژانرهای موسیقی و طرفداران و مصرف‌کنندگان آنها چشم‌اندازهای نظری جدیدی بگشاید، اما در شرایط کنونی تحلیل‌هایی که درباره این دست موسیقی‌ها در جوامع غربی صورت گرفته بصیرت‌های درخور توجهی به ما می‌دهد و همین اندازه برای تحقیق منظور نظر کفایت می‌کند.

۳. مصرف

اگر چرخه اقتصاد را واجد سه فرایند اساسی تولید،^۱ توزیع^۲ و مصرف^۳ بدانیم، فرایند مصرف در انتهای این چرخه قرار دارد. مصرف در اقتصاد همان چیزی است که ارسطو آن را «علت غایی» نام برده است؛ تنها علتی که در واپسین لحظه‌های عمر معلول آشکار می‌شود، و به لحاظ رتبی از معلول تاخر دارد. مصرف، غایت‌القصوای نظام تولید در اقتصاد است. همه فرایندهای نظام اقتصادی زنجیره‌ای است که فقط با اتصال به مصرف تکمیل و کامل می‌شود (Featherstone, 1998: 14).

مصرف اگر نباشد، نظام اقتصادی به بیهوده‌ترین فعالیت بشر بدل می‌شود و فرایند مصرف است که به همه رخدادهای و فرایندهای پیش از خود معنا و اهمیت می‌بخشد. همه شبکه فعالیت‌های اقتصادی، همه دل‌مشغولی‌ها و دغدغه‌ها، همه ابداع‌ها و نوآوری‌ها، همه نظم، انضباط، سازمان و تشکیلات و همه بوق و کرنای تبلیغاتی در خدمت مصرف است، برای

-
1. Production
 2. Distribution
 3. Consumption

آن است که مصرف به مثابه یک کنش اقتصادی محقق شود، اشاعه یابد و قلمروهای جدیدی بدان افزوده شود.

از این رو، به هر دلیلی اگر فرایند مصرف دچار اختلال شود و عوامل و متغیرهای بازدارنده چرخه مصرف را از کار بیندازد، فلسفه وجودی همه فعالیت‌های اقتصادی مقدم بر مصرف زیر سؤال می‌رود و بی‌معنایی و سردرگمی بر همه فعالیت‌های اقتصادی سایه می‌افکند. مصرف، حقیقتاً جان‌مایه حیات اقتصادی است، بدون مصرف نظام اقتصادی می‌میرد و از هم می‌پاشد و با جان گرفتن مصرف نظام اقتصادی زنده می‌شود، با ضرب آهنگ آن شتاب می‌گیرد و با گسترش آن شکوفا می‌گردد.

اما مصرف صرفاً مسئله‌ای اقتصادی نیست، بلکه به لحاظ تأثیرات و پیامدها، روابط و مناسباتی که ایجاد می‌کند و مجموعه مسائلی را که با خود به همراه می‌آورد، به مراتب از حدود و ثغور مسائل اقتصادی فراتر می‌رود.

مسئله «مصرف در زندگی روزمره» از ابعاد گوناگون واجد اهمیت است. به لحاظ اقتصادی، چنان‌که به اجمال اشاره کردیم، مصرف بخش مهمی از فعالیت‌های اقتصادی را پوشش می‌دهد. در بُعد اجتماعی، مصرف شبکه‌ای وسیعی از روابط اجتماعی را می‌آفریند که هر روز تکرار می‌شود و منشأ بسیاری از تعاملات، مناسبات و استقرار و دوام نهادهای اجتماعی است. در بُعد فرهنگی، مصرف امروزه نقش بسیار با اهمیت و بنیادین پیدا کرده است. مصرف از فعالیت اقتصادی صرف فراتر رفته و الگوهای رفتاری جدید، مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارها و در یک کلام نوعی چشم‌انداز فرهنگی جدید را رقم زده است. تغییرات در روابط جنسیتی، ظهور هویت‌های فردی و گروهی، پیدایش خرده‌فرهنگ‌ها و پدیده‌هایی همچون مُد و سبک زندگی مجموعه مسائلی است که با ظهور جامعه و فرهنگ مصرفی امکان‌پذیر شده است. آنچه در بحث پیشرو اهمیت دارد، همه این ابعاد است، اما فرصت محدود و تنگنای تحقیق کنونی اجازه نمی‌دهد که همه ابعاد لازم را بررسی کنیم، بلکه تنها به آن ابعاد و سویه‌هایی می‌پردازیم که می‌تواند فهم ما از مقوله مصرف را عمیق‌تر

سازد و از این طریق برای رسیدن به شناخت اجمالی دربارهٔ مصرف کمک نماید.

۳.۱. ایدئولوژی مصرف

مسئلهٔ اساسی که برای فهم مصرف و منطقی که آن را اشاعه می‌دهد و به مقوله‌ای اساسی در زندگی روزمره بدل می‌کند، این است که مصرف در جامعهٔ جدید، آن رابطهٔ بنیادین و جوهری خودش با نیازهای آدمی را چه در بعد اجتماعی و چه در بعد فردی از دست داده است. جامعهٔ امروزی مصرف می‌کند و مصرف به رکن اساسی حیات در آن بدل شده، اما نه از این لحاظ که این مصرف در خدمت نیازهای انسانی باشد، بلکه از آن رو که امری در وراي اراده، آنها را به سوی مصرف می‌کشاند و سوق می‌دهد. مردم مصرف می‌کنند، اما نه به دلخواه خویش، بلکه به دلخواه منطقی که نظام اقتصادی و چرخهٔ تولید صنعتی و مناسبات سرمایه‌داری بر آنها تحمیل نموده است. چه چیزی چنین تقدیری را رقم زده و مهم‌تر از آن چه چیزی چنین وضعیتی را ممکن ساخته است؟

جواب ایدئولوژی مصرف است، آنچه به میانجی سازوبرگ‌هایی که در اختیار دارد، مصرف را به مقوله‌ای مشروع و موجه بدل می‌کند. اینکه مضمون این ایدئولوژی چیست، لایه‌های بنیادین آن کدام است و بر مبنای کدام نظام هستی‌شناختی و انسان‌شناختی استوار است، در اینجا بررسی نمی‌شود. آنچه در اینجا اهمیت دارد نتیجهٔ کار است؛ آنچه نظام سرمایه‌داری و منطق مصرف را اشاعه می‌دهد و پایه‌های استثمار اقتصادی را مستحکم‌تر می‌سازد. فرق نمی‌کند مضمون این ایدئولوژی «فایده‌گرایی»^۱ باشد یا «توجهات نیازهای بنیادین»^۲ یا اینکه «اصل توانمندی‌ها»^۳ (Crocker, 1997:15).

در هر حال، نظام سرمایه‌داری برای اشاعهٔ مصرف و به وجود آوردن جامعهٔ مصرف‌زده، ایدئولوژی مصرف به وجود آورده است؛ ایدئولوژی‌ای که مصرف را با هویت آدم‌ها گره می‌زند و کالا را به «بت‌واره‌ای» بدل می‌کند که دل و دین را از آدم‌ها می‌رباید.

1. Utilitarianism
2. Basic-needs ethics
3. Capabilities ethic

«ایدئولوژی مصرف چنین القا می‌کند که معنای زندگی را در آنچه مصرف می‌کنیم باید جست، نه در آنچه تولید می‌کنیم» (استوری، ۱۳۸۶: ۲۶۵).

بنابراین، این ایدئولوژی با هژمونیک کردن مصرف و پر کردن ذهن و ضمیر آدم‌ها با منطقی که مبتنی بر سود است تا معطوف به تأمین نیازهای انسانی، مصرف را به امری خودخواسته، نوعی وضعیت مطلوب و چیزی که هویت و تشخیص انسان‌ها از طریق آن به نمایش گذاشته می‌شود، وانمود می‌کند.

به گفتهٔ مارکوزه ایدئولوژی مصرف نیازهای کاذب در مردم ایجاد می‌کند و این نیازها به صورت نوعی مهار اجتماعی عمل می‌کنند:

مردم خویشتن را در کالاهایشان باز می‌شناسند؛ آنان روح خود را در اتومبیلشان، رادیو ضبط جدیدشان، خانه‌های چندسطحی‌شان و وسایل آشپزخانه‌شان می‌بینند. آن سازوکاری که فرد را به جامعه می‌پیونداند دگرگون شده و پشتوانهٔ مهار اجتماعی، آن نیازهای جدیدی است که در فرد ایجاد گردیده است (به نقل از استوری، ۱۳۸۶: ۲۶۶).

از نظر لاکان امروزه مصرف به امر روان‌شناختی بنیادین بدل شده است، و از همان کارکردی برخوردار است که «ایدئولوژی داستان عاشقانه». ایدئولوژی داستان عاشقانه روایتی است که بر مبنای نوعی سیر و سلوک برساخته می‌شود؛ سیر و سلوکی که در روان انسان اتفاق می‌افتد. بر اساس این داستان و تحلیلی که لاکان از آن به دست می‌دهد، زندگی آدمی در فرایند صیوروت روانی خودش گزاره‌هایی را تجربه می‌کند که بسیار اساسی و مهم‌اند و چونان نقطهٔ عطف کلیت زندگی را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

یکی از این گزاره‌ها، گذار از «امر خیالی» به «امر نمادین» است و گسستی که در این وضعیت گذار به لحاظ روانی در ذهن ایجاد می‌شود. مسئلهٔ اساسی این است که در زمان کودکی انسان به آغوش مادر متکی و متصل است و این امر برای او احساس کمال و بی‌نقص بودگی به وجود می‌آورد. اما زمانی که این گذار اتفاق می‌افتد انسان از دنیای بدون کم و کاست «بدن مادر» بیرون می‌آید و به دنیای «تهی» زبان و «نفس بودگی» پا می‌گذارد.

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۰۷

بی‌تردید بر اثر این گذار فرد احساس خسران می‌کند. پیش از این گذار، یعنی پیش از بساختن نفسی جداگانه (جدا از مادر) برای خود، واجد تمامیت و عاری از هر نقصانی بودیم. در نتیجه این احساس خسران، در بقیه عمر می‌کوشیم تا به وضعیت تمام و کمال «امر خیالی» بازگردیم. ما سیر و سلوکی پایان‌ناپذیر برای بازگشت را آغاز می‌کنیم، اما [به‌جای اعاده «امر خیالی»] به اُبژه‌های جایگزین و تدبیرهای جابه‌جایی بسنده می‌کنیم (به نقل از استوری، ۱۳۸۶: ۲۶۷).

ایدئولوژی داستان عاشقانه، عشق را به اساسی‌ترین و تنها جایگزین تمام عیار ممکن بدل می‌کند. بر این اساس، عشق کلید حل همه مشکلات تلقی می‌گردد؛ عشق است که ما را به کمال می‌رساند؛ عشق نقصان‌های ما را برطرف می‌کند و عشق همان چیزی است که ما را در خلأ بدن مادر به تمامیت می‌رساند. از سوی دیگر، اما ایدئولوژی مصرف‌چنین نقش ایدئالیزه شده را به «مصرف» می‌دهد. این ایدئولوژی به جای عشق از مصرف سخن می‌گوید، و به مصرف آن نقش جادویی‌ای را می‌دهد که راه حل همه مشکلات انسان است. مصرف ما را دوباره به تمامیت می‌رساند، نقصان‌های ما را جبران می‌کند و ما را به همان کمالی می‌رساند که در آغوش مادر از آن برخوردار بودیم (استوری، ۱۳۸۶: ۲۶۷ - ۲۶۶).

منطق ایدئولوژی مصرف همان چیزی است که جان فیسک، در سال ۱۹۸۹، بر روی یک کارت کادو دیده بود:

کار کنید برای زندگی کردن، زندگی کنید برای عشق ورزیدن، و عاشق خرید باشید؛
پس متوجه هستید که ... اگر من بتوانم به اندازه کافی خرید کنم، دیگر نیاز نخواهم
داشت که برای رسیدن به عشق کارکنم (به نقل از استوری، ۱۳۸۶: ۲۶۸ - ۲۶۷).

در هر صورت، ایدئولوژی مصرف، حيله‌ها و ترفندهای گوناگونی به کار می‌برد؛ حيله‌هایی برای آنکه از درون در ذهن و روان مصرف‌کننده رخنه کرده و آن را تحت نفوذ و سیطره خودش قرار دهد. یکی از این حيله‌ها «توهم فرهنگ‌سازی» است؛ یعنی القای این ذهنیت که افراد اگر نمی‌توانند از طریق تولید و خلاقیت در زمینه‌های فرهنگی و علمی در توسعه، رشد و ارتقای فرهنگ کمک کنند، این نقش را می‌توانند از طریق مصرف ایفا نمایند.

طبق این استدلال فرهنگ به سان مقوله‌ای پنداشته می‌شود که در عمل و فرایند تولید و مصرف، به صورت به هم پیوسته ساخته می‌شود. به همان میزان که تولید در برساختن فرهنگ نقش دارد، رفتارهای گوناگون مصرف در زندگی روزمره نیز فرهنگ را می‌سازد. بنابراین رفتار مصرفی وضعیت انفعالی مصرف‌کننده را بازنمایی نمی‌کند، بلکه به‌خصوص اگر مصرف‌کننده بخواهد، این عمل می‌تواند ماهیت فعال به خود گیرد و مصرف‌کننده را در همان موقعیتی قرار دهد که سایر عوامل فرهنگ‌ساز قرار دارد. در چنین حالتی مصرف‌کننده با هر رفتار مصرفی که انجام می‌دهد، احساس می‌کند که در فرایند خلق فرهنگ یا استمرار آن نقش بازی می‌کند و همین توهم فرهنگ‌سازی، مصرف‌گرایی و مبادرت به مصرف‌فزاینده را به امر موجه و مشروع بدل می‌سازد (استوری، ۱۳۸۶: ۲۷۶-۲۷۴).

نکته اساسی که به عنوان نتیجه در مسئله «ایدئولوژی مصرف» مورد توجه قرار داد این است که همانند سایر مقوله‌هایی که تا کنون بررسی کردیم، پیش از آنکه یک عمل و رفتار انضمامی باشد، امر و مقوله‌ای ذهنی است. کاری که ایدئولوژی مصرف انجام می‌دهد این است که تعریف ذهنی مصرف را تلطیف نموده و آن را جذاب جلوه می‌دهد و از این رهگذر نظام سرمایه‌داری پیش از آنکه جیب‌ها، پول و ثروت افراد را غارت و چپاول کند، دنیای ضمیر و روان آدم‌ها را به تصرف خویش درآورده و به آن می‌تازد. مصرف‌کننده در چنبره تعریف‌ها و توصیف‌ها، توجیه‌سازی‌ها و مشروط‌سازی‌های ایدئولوژی مصرف گیر می‌کند و غافل از دسیسه‌ها و نیت‌های ناپاکی که نظام سرمایه‌داری و بازار آزاد در سر دارد، سرخوشانه به سمت همان دامی می‌رود که این نظام برایش برپا نموده است.

وسوسه خرید و مصرف ذهن و روان او را تسخیر می‌کند و او مشغوف از لذت خرید و مصرف خود را در مقام همان سوژه‌ای خلاق می‌پندارد که تاریخ و فرهنگ را به جلو می‌راند، جاهل از اینکه در چرخه نکبت‌بار و بلاهت زندگی مصرفی اسیر شده است و همه غایت‌ها و اهداف متعالی‌اش در محاق منطق «زندگی و کار برای مصرف» سقوط نموده است.

۳.۲. خرید^۱

خرید یکی از اساسی‌ترین جلوه‌های مصرف‌گرایی در زندگی روزمره است. خرید هرچند با عمل مصرف یکی نیست، اما کنش میانی است که بین میل مصرف‌کننده به مصرف کالا و اشتیهای تولیدکننده برای فروش کالا واسطه می‌شود و در عمل میان این دو سرطیف رابطه برقرار می‌کند. خرید، کالا را از چرخه تولید بیرون می‌کشد و وارد چرخه مصرف می‌کند. اما این همه آن چیزی نیست که می‌توان درباره خرید در زندگی روزمره سخن گفت. عمل خرید به مراتب پیچیده‌تر از کنش اقتصادی صرف است، این عمل امروزه با فرایندها و رویدادهای مختلفی درهم تنیده و درکنار هم به اتفاق‌های بسیار پیچیده‌ای در زندگی روزمره منجر شده است. خرید اگر چه در مجموع در خدمت نظام سرمایه‌داری عمل می‌کند و موجب می‌شود که جیب‌های تهی شهروندان فقیر و مستضعف، تهی‌تر شود، اما موجب رخدادها و فرایندی است که از ابعاد وسیع اجتماعی و فرهنگی برخوردار است. به نظر برخی محققان (فالک و کمپل، ۱۹۹۷) خرید همانند اغلب پدیده‌های مدرن مبهم و دوپهلوست.

هم کار و هم فراغت و تفریح است و اساساً تجربه‌ای خصوصی است که در زمینه‌ای عمومی رخ می‌دهد. خرید فعالیتی است که بین زندگی خصوصی و خلوت فرد با جنبه‌های اجتماعی پرسه می‌زند. همچنین خرید در تنش بین عقلانیت و هوس و بین «شکل اجتماعی لذت‌بخش» با «فعالیت ضروری» در نوسان است. در خرید هم لذت و هم اضطراب نهفته است (اباذری و کاظمی، ۱۳۸۴: ۱۸۷).

درواقع عمل خرید صرفاً عملی اقتصادی نیست، بلکه رفتار پیچیده‌ای است که در قالب‌های گوناگون قابل صورت‌بندی است. استون در دهه ۱۹۵۰ در نخستین مطالعاتی که مستقلاً روی خرید صورت گرفته، دست کم چهار خریدار را از هم تفکیک می‌کند:

۱. خریدار اقتصادی: کسی که به قیمت و کیفیت توجه دارد و کالا را بر مبنای منفعت و سوددهی آن می‌خرد. چنین عمل را می‌توان کنش اقتصادی تلقی کرد، هرچند که

1. Shopping

واجد لایه‌های پیچیده دیگری هم هست، اما مرکز ثقل آن را داد و ستد اقتصادی تشکیل می‌دهد.

۲. خریدار شخصی: کسی که معیار اقتصادی برای او از درجه دوم اهمیت برخوردار است و بیشتر به دنبال فرصت تعامل با کسانی است که عرضه کالا را تجربه می‌کنند. خرید از این لحاظ، رفتاری است که فی‌نفسه هدف نیست، بلکه ابزاری برای تعامل اجتماعی است، سرو کله زدن با آدم‌های مختلف و پرسه‌زدن در خیابان‌ها، مارکت‌ها و مغازه‌های جوراجور. تحقیقاتی که صورت گرفته نشان می‌دهد که محرک‌ها و انگیزه‌های این دسته از خریداران و افراد مختلف است و هر عمل خرید برای آنها مجموعه‌ای از مقوله‌ها و وضعیت‌های اجتماعی متفاوت را به تجربه درمی‌آورد. این انگیزه‌ها و تجربیات متناسب با آنها عبارت‌اند از: بازی نقش، سرگرمی جاری زندگی روزمره، تجربه اجتماعی خارج از خانه با دوستان، تحریک و انگیزش حسی، ارتباطات یا غیبت کردن با دیگران، تعاملات با گروه دوستان، دیدن و دیده شدن، لذت از منزلت و اقتدار و سرانجام لذت از چانه‌زنی را در برمی‌گیرد (اباذری و کاظمی، ۱۳۸۴: ۱۷۳).

۳. خریدار اخلاقی: فردی که ادعا می‌کند در انتخاب فروشگاه ملاحظات اخلاقی را به کار می‌گیرد. خرید از نظر چنین فردی باید معطوف به نیاز باشد و از این لحاظ زیاده‌روی در خرید را عمل ناپسند تلقی می‌کند. این نوع عمل خرید بیشتر با ارزش‌های سنتی و کسانی که پایبند به این ارزش‌ها باقی مانده‌اند، سازگار است و اغلب رفتارهای خریدی که امروزه صورت می‌گیرد عاری از چنین منطقی است.

۴. خریدار بی‌اعتنا: که فعالیت خرید را بدون ضرورت انجام می‌دهد و اغلب روحیه انفعالی دارد و در مقابل جذابیت‌های کالا، وسوسه‌های خرید و القانات اغراق‌آمیز تبلیغات دست از پا گم می‌کند و نمی‌تواند مقاومت کند. خرید برای چنین فردی به گفته بوردیو، نوعی عادت‌واره است؛ طبیعت ثانوی است که خودکار عمل می‌کند

و در هنگام خرید از درون و به گونه‌ای مقاومت‌ناپذیر فرد را به سمت خرید سوق می‌دهد (به نقل از اباذری و کاظمی، ۱۳۸۴: ۱۷۰).

این نوع از خرید همان چیزی است که منطق تولید صنعتی برای آن طراحی شده است و نظام سرمایه‌داری را برپا نگه می‌دارد. به میزانی که در جوامع نظام سرمایه‌داری استحکام می‌یابد، به لشکر خریداران بی‌اعتنا و خریدارانی که منفعلانه در خدمت چرخه تولید صنعتی و نظام سودمحور سرمایه‌داری قرار دارد، افزوده می‌گردد.

در کنار دسته‌بندی استون، برخی از محققان و جامعه‌شناسان از عمل خرید به مثابه تفریح و سرگرمی یاد کرده‌اند. از نظر آنها نظام سرمایه‌داری به میانجی صنعت فرهنگ، دو تغییر بنیادینی را به وجود آورده‌اند که به کمک آنها چرخه تولید و نظام سرمایه‌داری همچنان فعال، پویا و سرزنده باقی می‌ماند (اباذری و کاظمی، ۱۳۸۴: ۱۷۲).

از یک سو نظام سرمایه‌داری معادله‌ای «نیاز» خرید را به هم ریخته و به جای آن خرید را به یک دغدغه وجودی، چیزی که در نهاد و فطرت ثانویه افراد ریشه دارد بدل نموده است. نظام سرمایه‌داری به مدد صنعت فرهنگ و تبلیغات نوعی «اشتها برای خرید» را در افراد دامن می‌زند. اما از سوی دیگر، خرید را به یکی از مهم‌ترین منبع لذت بدل نموده است؛ منبعی که خریدار با اتصال به آن به اوج لذت، احساس خوشبختی و تنعم می‌رسد.

خرید نوعی التذاز را در پی دارد که به جز از طریق و به موجب خرید امکان‌پذیر نیست. خرید متعلق اشتهای آدمی را تشکیل می‌دهد؛ اشتهایی که گاهی آن قدر تشدید می‌شود که اعتیاد و نوعی هیستری را در افراد دامن می‌زند. بنابراین نظام سرمایه‌داری معادله فوق را به شکل جدیدی درآورده است؛ معادله «لذت» خرید. «براین اساس، خرید خود، از سطح یک کنشی ابزاری معطوف به کالا به یک کنش فی‌نفسه تغییر ماهیت داده است؛ چیزی که صرف‌نظر از کالایی که مورد خرید واقع می‌شود، اهمیت دارد. خریدار خرید می‌کند، زیرا آن را لذت‌بخش می‌یابد، خرید اشتهای او را ارضا می‌کند و از طریق خرید احساسی در او خلق می‌شود که با هر احساسی دیگر متفاوت است و تنها به واسطه خرید اشیاع و ارضا

می‌شود (اباذری و کاظمی، ۱۳۸۴: ۱۷۲).

او با خرید احساس شادمانی و انبساط می‌کند و هر عمل خرید او را به وجد می‌آورد و تا مدت‌های زیاد احساسات مثبت و شاد در او به وجود می‌آورد. خرید همواره او را روی بورس گفتارها، شایعه‌ها و غیبت‌ها نگه می‌دارد و با خرید فاصله میان آرمان‌ها و واقعیت زندگی‌اش ناپدید می‌شود. آنچه او آرزو تصور می‌کرد، از طریق خرید به واقعیت بالفعل، به امری ملموس که بلاواسطه قابل تجربه است، بدل می‌شود. خرید خندق حائل میان ذهنیت و عینیت را از میان برمی‌دارد و از طریق تحقق بخشیدن به آرزوها، رؤیاها را به عملی‌ترین شکل ممکن تعبیر می‌کند. بنابراین خرید نوعی رابطه وجودی با آدمی دارد، و در عمل خرید این «کنش» تجاری از طریق ابتیاع اشیا و کالاها نیست که محقق می‌شود، بلکه تکه‌ای از حیات است که زیست می‌شود و ظرفیت‌هایی نهفته در وجود است که شکوفا می‌شود. همین مسئله است که خرید را به رفتاری نمادین و چندلایه بدل نموده که از ابعاد زیادی برخوردار است. هر یکی از این لایه‌ها با مجموعه‌ای از نمادها و معانی درهم تنیده است و تنها از طریق رازگشایی عمل خرید در جامعه مصرفی می‌توان برخی از لایه‌های تودرتوی آن را باز کرد و مفهوم ساخت.

بنابراین، دست‌کم خرید را می‌توان در دو سطح دسته‌بندی و مطالعه کرد: یکم، خرید به‌مثابه یک کنش ابزاری معطوف به خرید کالا و چیزهای دیگر، یا به تعبیر یکی از جامعه‌شناسان «خرید برای»^۱ و دوم، خرید به عنوان یک کنش اصیل، غایتی فی‌نفسه که صرف‌نظر از کالاها و اقلامی که از طریق آن معامله می‌شود اهمیت دارد؛ یعنی خرید به‌مثابه بخشی از فرایند تحقق نفس و خودشکوفایی که در تعبیر جامعه‌شناختی از آن به «خرید حول و اطراف»^۲ تعبیر شده است.

خرید نوع دوم برای فهم زندگی روزمره در جامعه کنونی از چشم‌انداز مصرف بسیار با اهمیت است، زیرا این نوع خرید مستلزم تعاملات متفاوت با کالاهاست، به‌گونه‌ای که

1. Shopping for

2. Shopping around

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۱۳

خرید کالا به جزئی ناچیز در مجموعه عمل خرید بدل می‌شود. در نوع دوم، خرید عملی است که حتی در غیاب ابتیاع امکان‌پذیر است و حتی ممکن است هرگز به خرید کالا و اجناس منتهی نشود، اما همین که در اقدام برای خرید فرد بیرون از خانه پا می‌نهد، با افراد و قشرهای مختلف سروکار پیدا می‌کند، به مغازه‌های گوناگون سر می‌زند و مهم‌تر اینکه چیزهای تازه می‌بیند و خود نیز در معرض دید قرار می‌گیرد، عمل خرید محقق می‌شود و میل به خرید در آدمی تا حدی ارضا می‌شود (اباذری و کاظمی، ۱۳۸۴: ۱۸۶).

گذشته از آن، خرید نوعی فرایند محقق‌سازی آزادی نیز هست؛ زیرا فرد در هنگام خرید به سلطان عواطف، احساسات و دلبستگی‌های خویش بدل می‌شود. همه چیز بر گرد اراده او به چرخش در می‌آید و یکی از جاهایی است که اراده و کنش او به تنهایی تعیین‌کننده است. او آنچه دوست دارد و می‌پسندد می‌خرد و آنچه دوست ندارد، و نمی‌پسندد خرید نمی‌کند. بنابراین، پاساژها، بازارچه‌ها و مراکز خرید مانند خیابان‌ها فضای رؤیایی برای تحقق آزادی است.

آنچه اهمیت دارد این است که خرید به عنوان یک کنش مستمر روزمره و به‌مثابه اساسی‌ترین حلقه فرایند مصرف، در مطالعه زندگی روزمره از اهمیت بنیادین برخوردار است. درک منطقی که در ورای عمل خرید قرار دارد و از این طریق تغییراتی را که در جامعه موجب می‌شود، اقتضائات و الزاماتی را که بر رفتار، مناسبات، ارزش‌ها، باورها، نگرش‌ها و دل‌مشغولی‌های افراد تحمیل می‌کند، به ما کمک کند که بفهمیم حیات امروزی چقدر با گونه‌ای از حیات که در گذشته به تجربه درمی‌آمد فرق دارد و از این منظر دین‌ورزی در زندگی روزمره و تأسیس و استمرار جامعه ایمانی با چه تنگناها و دشواری‌ها از قبل خرید مواجه و رویاروی است.

۳.۳. مراکز خرید^۱

اماکن خرید یکی از قلمروهای مهم زندگی روزمره است. این مقوله در ابتدا در قالب

1. Shopping centers

بحث خرید و مصرف مطرح می‌گردد، اما اگر به صورت بنیادین به آن بنگریم، بحث «مراکز خرید» پامی یکی از عناصر اساسی حیات، یعنی «مکان» را به میان می‌کشد. مسئله اساسی در این بحث این است که درک کنیم مکان خرید و مکان مصرف امری عادی و پیش‌پا افتاده نیست، بلکه یکی از عناصری است که هم بر مقوله مصرف و هم در شکل‌دهی و تعیین ساختار کل زندگی روزمره نقش اساسی دارد.

مکان‌های خرید یکی از قلمروها و عرصه‌هایی است که «همگنان» مورد نظر هایدگر و مهم‌تر از او «دزاین هر روزینه» در آن ساخت می‌یابد. در این مورد خاص، مکان به‌مثابه زمینه و بستری که کردارهای مصرفی در آن انجام می‌شود، بخش بسیار مهمی از مقوله مصرف را تشکیل می‌دهد و نقش بی‌بدیلی در ساخت‌دهی، اشاعه و گسترش آن دارد. مهندسی طرح و ساختار مکان‌های مصرف، رفتار مصرف‌کننده را، چه آگاهانه و چه غیرآگاهانه، تغییر می‌دهد (Paterson, 2006: 171).

افراد زمانی که در مراکز خرید پا می‌گذارند در معرض جدی‌ترین تغییرات قرار می‌گیرند. نمادها و اشکالی که در مراکز خرید مبادله می‌شوند، چه در قالب کالاها و تبلیغات و چه در قالب گفتارها و محاوره‌ها، طرز گفتگو و خرید و فروش، همگی حامل معانی و نمادهایی اند که افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این نمادها گاهی برای اولین بار در مراکز خرید ظاهر می‌شوند.

در هر صورت، ما از طریق خریدها و رفتارهایی که در مراکز خرید انجام می‌دهیم دائم در تولید و بازتولید زندگی روزمره و الگوهای فرهنگی آن نقش ایفا می‌کنیم. بنابراین، در امر مصرف تنها آنچه ما انجام می‌دهیم اهمیت ندارد، بلکه «جایی» که عمل و کنش ما در بستر آن رخ می‌دهد نیز از اهمیت ویژه برخوردار است. عنصر مکانی، تکه‌ای منعزل، صرفاً علت اعدادی و بستر مکانی امر مصرف و وقوع خرید نیست، بلکه بخشی از منابع نمادین مصرف است که هم به کالاها و هم به مصرف‌کنندگان آنها معانی و نمادهای خاصی را منتقل می‌کند. مکان مصرف قلمروی فرهنگی است؛ جایی که در آنجا اقلام فرهنگی مبادله می‌شود،

نمادها تولید و مبادله می‌شود و نمادهای جدید جای نمادهای قدیم را می‌گیرد. مکان مصرف بخشی از جغرافیای فرهنگی است؛ جغرافیایی که فرهنگ در بستر آن به ظهور و فعلیت می‌رسد و از طریق کنش‌ها و اعمالی که در آن صورت می‌گیرد و به میانجی طرح و ساختار آن، به حیات خویش در ابعاد ویژه ادامه می‌دهد.

بحث از مراکز خرید از چند نظر اهمیت دارد: نخست «مرکز خرید به‌مثابه کلیسای جامع». این ایده نخستین بار در یکی از داستان‌های کوتاه نویسنده فرانسوی، امیل زولا، مطرح شد. او در کتاب داستان خودش از مراکز خرید به عنوان «کلیسای جامع تجارت مدرن»^۱ یاد کرده است، اما این مفهوم رفته رفته به یکی از جاافتاده‌ترین تعبیر برای تبیین و توصیف جامعه‌شناختی مراکز خرید بدل شد (Paterson, 2006; Crossick and Jaumain, 1999; Rachel Bowlby, 2000 and Lauren Langman, 1992). زیرا این مفهوم نه تنها فقط جایگاه فرهنگی مراکز خرید در زندگی روزمره را بیان می‌کند، بلکه به نحوی ناظر به تغییرات و تحولات در عرصه ارزش‌ها و باورهای جامعه نیز هست.

مرکز خرید به‌مثابه کلیسای جامع نشان می‌دهد که جامعه به‌لحاظ ارزشی دستخوش تحول بنیادین شده است و کلیسا دیگر آن محوریت اجتماعی و سرچشمه تعلق خاطر افراد نیست و قدرت سنتی خودش به عنوان یکی از حوزه‌های اصلی شکل‌گیری فرهنگ را از دست داده و این کارویژه را به چیزی که ماهیت دنیوی، سکولار و غیردینی دارد، یعنی بازار؛ جایی که همه چیز ماهیت تجاری پیدا می‌کند، جایی که دنیا و امور دنیایی خرید، معامله و به فروش می‌رود، واگذار نموده است (Paterson, 2006: 172).

مراکز خرید در واقع یکی از سرزنده‌ترین، شلوغ‌ترین و فعال‌ترین قلمروهای زندگی روزمره است؛ جایی که از بام تا شام امکان مرادۀ انسان‌ها را تسهیل می‌کند، انسان‌های مختلف از اقشار گوناگون و عرصه‌های مختلف حیات را به هم می‌رساند. مراکز خرید قلمرو «غریبه‌های آشنا» است؛ جایی که انسان‌های بیگانه از جاها و مراکز دور به هم می‌رسند،

1. The cathedral of modern commerce

اما به شیوهٔ آشنایان با هم تعامل می‌کنند، داد و ستد می‌کنند، ناز می‌فروشند و عشوه می‌کند و سرانجام با دنیایی از معانی، نمادها و کالاهای جدید به خانه برمی‌گردند. هر روز این عمل تکرار می‌شود و هر روز چراغ پرفروغ مراکز خرید بر قلمرو زندگی روزمره نور می‌افشاند و با جنب و جوش فزایندهٔ خویش به جهان اجتماعی تحرک و پویایی می‌بخشد. مراکز خرید چونان نبض در زندگی روزمره عمل می‌کند، به گونه‌ای که با تپش آن زندگی روزمره جان می‌گیرد و به جنبش درمی‌آید و با تعطیل شدن آن سوت و کور و بی‌فروغ می‌گردد.

والتر بنیامین پاساژهای پاریس را به‌مثابه یکی از مراکز خرید این گونه توصیف می‌کند:

پاساژها که نور خود را از بالا می‌گیرند، جای بسیار دل‌انگیزی برای خریدند.
 آنها به تنهایی یک شهرند، جهان مینیاتوری که در آن مصرف‌کننده هر آنچه نیاز دارد می‌یابد... در پاساژ همه چیز در برابر دیدگان شما قرار دارد... آنها سراسر پاریس را چراغانی می‌کند... و ما ساکنان آن هر لحظه و هر دم در تیررس نشانه‌ها و نوشته‌های آنها قرار داریم؛ کتیبه‌های درخشانی که با انعکاس نور آن بر دیوارهای مغازه‌ها دوچندان می‌شوند و سپس به صورت ماریچی از نردبان تاریکی بالا می‌روند و در آن محو می‌شوند (Benjamin, 1999: 873-876).

زندگی روزمره به‌طور تفکیک‌ناپذیری با مراکز خرید یکی شده است، نمی‌شود مراکز خرید را از زندگی روزمره حذف کرد و نمی‌شود کارویژه‌های آن را به نهاد یا سازمان دیگری واگذار نمود. مراکز خرید پیوند وجودی با آدم‌ها یافته است و جدا از چرخهٔ معیشتی که فعال و سرزنده نگه می‌دارد، عواطف و احساسات افراد را نیز به خود گره زده است.

مراکز خرید حسی از انبساط، شادمانی و مهم‌تر از همه حس آزادی به آدم‌ها می‌دهد. مراکز خرید چیزی را بر آدم‌ها تحمیل نمی‌کند، گزینه‌های مختلفی را پیش روی او قرار می‌دهد. تنها جایی است که امکان انتخاب ناب را برای آدم‌ها میسر می‌کند؛ انتخابی که مبنای آن اراده و گزینش است، آنچه آدم اراده می‌کند انتخاب می‌کند. از یک جنس، از یک کالا و از یک قلم گونه‌های مختلف، با قیمت‌های مختلف و کیفیت‌های مختلف پیش روی

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۱۷

شما قرار دارد. هر کدام را که دوست دارید می‌توانید انتخاب کنید و هر آنچه مقدر شماسست می‌توانید بردارید.

چنان‌که میکا ناوایکی از محققان دربارهٔ مراکز خرید مدرن، توضیح می‌دهد:

فروشگاه‌های بزرگ جدید خرید را مدرنیزه کرده نه از آن رو که طیف وسیعی از کالاهای ارزان، لباس‌های مُد روز و کالاهای دیگری را در کنار هم عرضه می‌کند، بلکه از آن رو که استفاده از فضا را عقلانی نموده، قیمت‌ها را متعادل ساخته و نظام قیمت‌گذاری شفافی را به وجود آورده است. کالاها در محیطی آرام و دل‌پذیر به نمایش گذاشته شده‌اند، به گونه‌ای که خریدار می‌تواند کالاها را ببیند، مقایسه کند بی‌آنکه مجبور باشد آنها را خریداری نماید (Mica Nava, 1997: 65

(quoting Paterson, 2006: 177

مراکز خرید صورت ایدئالیزه‌شده، تصویر رمانتیک و بی‌عیب و نقص را از آدم‌ها امکان‌پذیر می‌کند. مراکز خرید عیب و نقص آدم‌ها را می‌گیرد و کمال و زیبایی به آنها تحویل می‌دهد. این مراکز قلمروهای جدید حیات را، قلمروهای خیالین و رؤیایی را به صورت مجسم و عینی در مرئی و منظر آدمی قرار می‌دهد، خواب انسان را به واقعیت بدل می‌کند و احساسات و ادراکات زیبایی‌شناسانه او را تصعید و والایش می‌کند.

مراکز خرید فرد را آن‌گونه که دوست دارد می‌نمایاند و ابزار و وسایلی را در اختیار او می‌نهد که نقص‌ها و عیب‌های خویش را بپوشاند و قیافه‌ای جذاب و دلربا از خود به تصویر کشد. مراکز خرید بستر تحقق آرزوها و رؤیاهای آدمی است؛ عرصه‌گاهی که میان آدمی و خیال او و میل و اشتیاق او به زیبایی اندام، ظاهر دلربا و قیافهٔ آراسته و باوقار پُل می‌زند و آنچه به صورت طبیعی دست‌نیافتنی است به صورت مصنوع اما دلخواه در دسترس او قرار می‌دهد.

مهم نیست که انسان پول نداشته باشد، مهم نیست که جیب انسان خالی باشد، بلکه مهم این است که انسان عزلت‌گزین نباشد و با این مراکز سروکار داشته باشد؛ زیرا این مراکز از

قدرت سحرآمیز برخوردارند و به انسان آن انگیزه‌ای را می‌بخشند که به موجب آن پول دست‌یافتنی می‌شود. مراکز خرید به انسان وقار و شخصیت می‌دهد، او را می‌آراید، به او احترام و منزلت می‌بخشد و او را هم‌تراز کسانی تحویل می‌گیرد که از تشخص ویژه برخوردارند. بسیار چیزهای اندکی است که در این مراکز با پول خریده می‌شود و چیزهای زیادی است که بدون پول به دست می‌آید. در این مراکز آدم الگو می‌گیرد، خیالات خویش را صیقل می‌دهد و با دیدن گونه‌ها و کالاهای مختلف با جهان‌های مختلف آشنا می‌گردد.

این مراکز گذشته از اینکه عمل خرید در آنجا امکان‌پذیر می‌شود، مراکز آموزش نیز هست؛ جایی که در آن انسان با آدم‌های مختلف مراوده می‌کند، تعامل می‌کند و هم‌سخن می‌شود و از آنها چیزهای زیادی یاد می‌گیرد و به آنها نیز چیزهایی یاد می‌دهد. این مراکز سخاوت‌مندانه همه چیز را به نمایش می‌گذارد و دل‌انگیزترین جلوه‌های بصری را به صورت مفت و رایگان در معرض دید و تماشا قرار می‌دهد. از اشیاء و کالاها هر چه بخواهی می‌توانی ببینی و هر آنچه دوست داری و هر مقداری که دوست داری می‌توانی تماشا کنی و محظوظ شوی.

در این مراکز مانکن‌ها قرار دارند، انسان شیء‌واره شده، تیپ آرمانی انسان‌های مصرفی، تیپی که آرکی‌تایپ است، تیپی که انسان‌واره است، با همه آشناست، بی‌زبان است، اما با هزار زبان با انسان سخن می‌گوید و ایماژها و الگوهای را به انسان القا می‌کند که آموزنده و الگوبخش‌اند. این همه رایگان و مفت به دست می‌آید، بی‌آنکه نیاز باشد قرانی برای آن خرج کنی. بنابراین همان‌گونه که یکی از محققان می‌گوید، به ظاهر در این مراکز نوعی نظم عادلانه‌ای برقرار است که دارا و ندار را در وضعیت یکسان قرار می‌دهد و به افراد ندار همان فرصتی را برای دیدن و تماشا می‌دهد که به افراد دارا عطا می‌کند.

صرف‌نظر از منزلت و شغلی که در دنیای کارگری داشته باشی، حتی اگر هیچ شغلی نداشته باشی، در این فروشگاه‌ها برابری برقرار است؛ زیرا می‌توان به کالاها، دکورها، اشیاء به نمایش گذاشته شده و دیگر مردمان نگاه کرد. فروشگاه‌های بزرگ

دموکراتیک به نظر می‌رسند، چه آنکه در آنها به روی همه باز است؛ از دارا و ندادار

تا پیر و جوان (Shields, 1992: 5 quoting Paterson, 2006: 185-186).

مراکز خرید دیالکتیکی از رؤیا و واقعیت است، جایی است که شما را به عالم رؤیا می‌برد و خفته‌ترین آرزوها و خواسته‌های شما را بیدار می‌کند و مجسم و عینی پیش روی شما قرار می‌دهد. این مراکز شما را در خلسه‌ای از جاذبه‌های مصنوع فرومی‌برد؛ دنیای پرزرق و برق، بهشتی که در آن میان ایده‌آل‌ها و واقعیت‌ها فقط یک شیشه حائل است و جهانی که هم رؤیا و هم واقعیت است. جهان مراکز خرید با جهان خلسه‌های عرفانی شباهت زیادی دارد؛ زیرا هر دو شورانگیز و وصف‌ناپذیرند، تا زمانی که در درون آن قرار دارید واقعیت‌اند و همین که به بیرون از آن پا می‌گذارید به رؤیا بدل می‌شوند.

محققان میان مراکز سنتی و قدیمی خرید و مراکز مدرن خرید دست کم چهار فرق قائل شده‌اند:

۱.۳.۳. نگاه‌کردن به جای سخن گفتن^۱

از این لحاظ در مراکز جدید کالاها در ویتترین‌های بلورین و شیشه‌ای به گونه‌ای به نمایش گذاشته شده‌اند که بی‌هیچ نیازی به گفتگو و محاوره با فروشنده می‌توان آنها را واری نمود. قیمت‌ها بر روی آنها حک شده‌اند و هیچ چیزی به توضیح فروشنده نیاز ندارد. یکی از محققان این جنبه را این‌گونه توصیف می‌کند:

کالاها در محیط سرریخته‌ای قرار دارند، اما در عین زمان کاملاً در معرض دید و از

دسترس به دورند. محیط آنها نفوذ ناپذیر است، اما چیزی را از شما پنهان نمی‌کند،

جهانی است که شما فقط با چشمان خود می‌توانید آن را لمس کنید، اما در عین

حال واقعی‌اند و به هیچ وجه از جنس جهان تصاویر و عکاسی نیست (Tournier,

1988: 144 quoting Paterson, 2006: 177)

از سوی دیگر، مراکز خرید چنان مجلل و باشکوه ساخته می‌شوند که همواره میل دیدن

1. Looking rather than speaking

و قدم گذاشتن به درون آن آدم را وسوسه می‌کند. کفِ سرامیکی، دیوارهای مرمرین و شیشه‌ای، سقف کاذب و انعکاس درخشانی از نور و هارمونی، جلوه‌های بصری لذت‌بخشی را فراهم می‌کند که انسان را مشعوف و مفرح می‌کند (Paterson, 2006: 178).

۳.۳.۲. خرید به‌مثابه تفریح و لذت^۱

معطوف به دلایلی که بیان کردیم، تفاوت دیگر مراکز خرید جدید با مراکز خرید قدیم در این است که در این مراکز قدم زدن و پرسه زدن خود به «تفریح و سرگرمی» بدل می‌شود؛ به عملی که فی‌نفسه مطلوب است و مستقل از کنش خرید اهمیت دارد. ور رفتن با کالاهای مختلف، تماشا کردن انسان‌های گوناگون، دیدن و دیده شدن، به روز شدن لذت‌های بصری، قدم زدن و پرسه زدن جلوی ویتترین‌ها، خیره شدن به مانکن‌ها و آشنایی با مدل‌ها و قیمت‌های جدید بازار، بخشی از عناصر تفریحی است که با حضور صرف در مراکز خرید مدرن امکان‌پذیر می‌شود (Paterson, 2006: 179-180).

۳.۳.۳. هوس به جای نیاز^۲

تمایز مهم دیگر، خرید به دلیل هوس به جای خرید بر اساس نیاز است. مراکز خرید جدید همچون دامی گسترده است، کافی است که به درون آن قدم بگذارید تا در دام آن گرفتار آید. در این مراکز شما در دنیایی از کالاها و اشیاء غوطه‌ور می‌شوید. هر آنچه بخواهید در آنها می‌یابید. فاصله میان شما و آنچه دوست دارید تا کمترین حد ممکن کم می‌شود. آنچه ایده‌آل شماست در معرض تماس شما قرار دارد، با چشمان خود می‌توانید آن را تماشا کنید، به آن دست‌بزنید. بدین ترتیب، این مراکز ناخواستنی‌ترین هوس‌ها را در شما بیدار می‌کند و چنان انسی میان شما و کالاها و اشیاء برقرار می‌کند که دست خالی رفتن از فروشگاه به عملی ناممکن بدل می‌شود (Paterson, 2006: 180-181).

1. An activity of leisure and pleasure
2. Desire rather than need

خریداران اغلب بدون ایده خرید به درون این فروشگاه‌ها پا می‌گذارند، اما سرانجام با دستان پُر، فروشگاه‌ها را ترک می‌کنند. فروشگاه‌ها کارکرد سخت فریبنده و اغفالگر دارد، هوس‌ها و امیال را به دام می‌اندازد و از این طریق مشتری را در دام وسوسه‌های خویش اسیر می‌کند و تا جیبش را خالی نکنند رهایش نمی‌کند.

۳.۳.۴. فمینیزه شدن مراکز خرید^۱

تفاوت چهارم، تفاوت به دلیل جنسیت مشتریان فروشگاه‌هاست. از این لحاظ مراکز خرید جدید «فمینیزه شده»^۲ است. در فروشگاه‌های بسیار بزرگ و معروف گذشته از کالاها و اقلام زنانه‌ای که به فروش می‌رسد، اماکن و جایگاه‌های مخصوص زنان، از قبیل چای‌خانه، محل شیردادن و نگه‌داری کودکان، کلوب‌های زنانه و گالری لباس‌ها و آرایش‌ها تعبیه شده‌اند. بنابراین، زنان می‌توانند از این مراکز برای اهدافی جز اهداف خرید استفاده کنند. گذشته از آن، این مراکز خرید اغلب عامدانه معطوف به زنان طبقه متوسط طراحی شده‌اند. بنابراین، در آنجا محیطی تدارک شده است که اغلب زنان طبقه متوسط نگاهی آرمانی به آن دارند. چنان‌که یکی از محققان می‌نویسد:

[در این فروشگاه‌ها] قرار است خریداران زن در حین خرید احساس یک ملکه یا حداقل بانوی شایسته احترام را داشته باشند؛ زیرا آنها در محیطی شبیه کاخ قدم می‌زنند که پوشیده از اشیاء لوکس و قیمتی است (Laermans, 1993: 93 quoting Paterson, 2006: 183).

بنابراین در این مراکز، زنان بیش از محیط‌های دیگر احساس شخصیت، آزادی و منزلت می‌کنند و همین امر در کنار ذائقه تجمل‌خواهی، آنان را به مشتریان اصلی و در واقع، به قربانیان اصلی، مراکز خرید جدید بدل نموده است (Paterson, 2006: 181-185).

1. Feminisation of shopping centers
2. Feminised

۳.۴. مصرف و خودشیفتگی^۱

لذت بردن از مصرف و آنچه در بحث از خرید و مراکز خرید مطرح کردیم، چه منطقی می‌تواند داشته باشد و چگونه توجیه‌پذیر است؟ چه مکانیسمی افراد را وادار می‌کند که به عمل خرید مبادرت نمایند؟ از نظر روان‌شناسان پاسخ این سؤال «خودشیفتگی» است. به عقیده آنها مسرت ناشی از کالاهای جدید حکایت از خودشیفتگی دارد، زیرا از راه تملک یا به کارگیری یک ابزار و کالای جدید می‌توان احساس کمال مطلوب بودن نفس را اعاده یا تأیید کرد.

وقتی به کالای بکر و جدید چشم می‌دوزیم یا آن را در ذهن مجسم می‌کنیم، تصاویر خودمان از یکپارچگی و ناب بودن را به آن فرا می‌افکنیم. بدین ترتیب، آن تصاویر را با عمل خرید - که مبتنی بر بی‌عیب و نقص بودن کالا است - به‌طور صحیح و سالم نگه می‌داریم و متعاقباً در فرایند اتباع و تملک و استفاده از کالا، آن تصاویر را مجدداً [به نفس خود] درون‌فکنی می‌کنیم (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۶۸).

در واقع، نوعی احساس یگانگی میان کالاها و اشیاء و نفس انسان حاصل می‌شود و هرگاه که انسان به عمل خرید مبادرت می‌کند و چیز تازه‌ای را می‌خرد، گویا که به توسعه وجودی خویش اقدام نموده است و در حقیقت از طریق کالا نفس خویش را بسط داده است. به همین دلیل به میزانی که یک کالا از اهمیت و ارزش اجتماعی بالا برخوردار باشد، به همان میزان برخورداری از آن کالا و اینکه آن کالا ملک طلق یک فرد به شمار می‌رود، موجب تصعید نفس و والایش وجودی در او می‌شود. فردی که اتومبیل مدل بالا در اختیار دارد، فردی که کاپشن گران‌قیمت به تن می‌کند و فردی که با زیور آلات و جواهرات گران‌بها و ارزشمند آراسته است، خود را بهتر و برتر از دیگران تلقی می‌کند. همان‌گونه که مارکوزه می‌گوید کالاها و اقلام مصرفی حیثیت وجودی یافته است، به‌گونه‌ای که هم تصویر فرد در جامعه و هم تصویر او در نزد خودش را بازنمایی می‌کند:

1. Narcissism

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۲۳

انسان‌های امروز بر مبنای خرید و فروش کالاهایی که در جامعه موجود است، ارزشیابی و شناخته می‌شوند. آنان موجودیت خود را در اتومبیلشان، ... در تلویزیون و رادیویشان می‌بینند. نحوه ارتباط فرد با جامعه دگرگونی یافته و دخالت و تأثیر روزافزون جامعه بر فرد نیازمندی‌های تازه‌ای را پدید آورده است. عامل این دخالت تکنولوژی در معنای جدید آن است (مارکوزه، ۱۳۷۸: ۴۵).

بنابراین به لحاظ روان‌شناختی، کالاهای مصرفی از آن رو به ابژه‌های مسرت‌بخش حیات روزانه بدل شده‌اند که اجناس مصرفی و تصاویر مربوط به آنها به صورت یک نظام فراقکنی عمل می‌کنند. یکی از روان‌شناسان می‌گوید:

استنباط ما از اشیاء و تصاویر تا حدی از فراقکنی‌های ما به آنها ناشی می‌شود، یعنی از تأثیر شکل‌دهنده‌ای که در دنیای درونی ما بر ادراکمان از دنیای بیرون باقی می‌گذارد. این بدان معناست که وقتی ظاهراً مسحور انواع خاصی از کالا می‌شویم و یا وقتی که به‌طور مستمر در معرض تبلیغات تجاری قرار می‌گیریم، چندان هم قربانی فریب‌کاری و ارزش‌های تحمیلی وعده‌های توخالی [تولیدکنندگان] نیستیم، بلکه در چنین مواقعی ما با خودمان رویاروی می‌شویم؛ هرچند که در این رویارویی نفس ما به واسطه دست‌اندرکاران بازار، شرکت‌های تبلیغاتی و سایر متخصصان امر نمادین تعیین می‌گردد. نمی‌توان صرفاً دیگران را مسئول فراقکنی‌های خود قلمداد کرد (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۶۴).

بنابراین، انسان وقتی به آگهی تجاری نگاه می‌کند، یا از مزه نوع چیپس لذت می‌برد، یا هنگامی که به شکل و شمایل یک اتومبیل خیره می‌شود، «مسئلاً اجزایی از دنیای درونی خود را به آنچه می‌بیند یا می‌چشد فرا می‌افکند» (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۶۴). اما نکته اساسی اینجاست که همین فراقکندن اجزایی از دنیای درون بر اشیایی که موضوع خرید و مصرف ما قرار می‌گیرند، چیزی نیست که به صورت صدفه‌ای اتفاق بیفتد، بلکه این تجربه به لحاظ روان‌شناختی در مرکز تحقیقات تجاری پیشاپیش بررسی شده است. مدبران بازار و کالاهای صنعتی از راه بازارسنجی، پیشاپیش طیف فراقکنی‌های احتمالی خریداران بر محصول نهایی

را پیش‌بینی می‌کنند (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۶۵ - ۶۴) و سپس با به کارگرفتن خلاقیت‌ها و طرح‌های جدید در راستای همین نتایج بازاریارسنجی، فرآورده‌ای را به بازار عرضه می‌کند که دل و دین از مشتریان می‌رباید و مشتریان آن را جامع آمال و آرزوهای باطنی خویش می‌یابند. بدین ترتیب، کالا همان چیزی می‌شود که مشتری و متقاضی آن را می‌خواهد؛ آنچه به صورت مبهم و به بیان درنیامده در ضمیر او خلجان می‌کند، اینک به صورت مجسم در برابر دیدگان او می‌درخشد و دلربایی می‌کند، انگار تکه‌ای از وجود او، عواطف و آرزوهای او به یکباره از دنیای باطن به بیرون خزیده و در برابر چشمان او به واقعیت بدل شده است.

دل‌کندن از چنین محصولی، در چنین حالتی، بسیار سخت و دشوار است و اگر هم اتفاق بیفتد، همواره در رؤیاهای و تخیلات فرد باقی می‌ماند و به مثابه تکه‌ی جداشده‌ای از پیکر او، اضطراب و دغدغه‌ی به دست آوردن آن محصول لحظه‌ای هم فرد را رها نمی‌کند. در نتیجه، ابژه‌ای مسرت‌بخش و آرمانی‌شده‌ی او به کعبه‌ی آمال او بدل می‌شود و او هر دم بر تلاش و کار خویش می‌افزاید تا به کعبه‌ی مقصود نزدیک شود و در حقیقت تکه‌ی جداشده‌ای از پیکره‌ی وجودی خویش را بازگرداند و کمال نفسانی خویش را از نو احیا و تقویت نماید.

بدین ترتیب، به گفته‌ی ریچاردز:

بهترین جایگاه برای یک شیء/ابژه آرمانی‌شده، سایه‌ی همان شیء/ابژه ادغام‌شده در نفس است؛ زیرا بدین ترتیب مؤثرترین تلاش‌های فرد برای اعاده‌ی امر آرمانی، در دنیای واقعی صورت خواهد گرفت، نه در ضدیت با این دنیا و نه خام‌خیالانه در بیرون از واقعیت (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۶۹).

بنابراین، مصرف در جامعه‌ی امروزی به مثابه یکی از مهم‌ترین قلمروهای زندگی روزمره، صرفاً یک کنش تجاری و اقتصادی نیست، بلکه نحوه‌ای از تحقق نفس و خودشکوفایی است که از طریق آن تصاویر انسان از نفسش مدام بازسازی و دخل و تصرف می‌شود. انسان‌ها با کالاهایی که مصرف می‌کنند، هویت، احساس تشخیص و تمایزشان را دستکاری می‌کنند و از این طریق تعریف و هویت جدیدی را برای خویش دست و پا می‌کنند. آنها کالاهای

مصرفی را جزئی جدایی‌ناپذیر از شخصیت خویش تلقی می‌کنند و با آن احساس یگانگی می‌کنند. اتومبیل، لباس و اقلام آرایشی، بیش از خصوصیات و کیفیات روحی روانی، در تعریف انسان از شخصیت دخالت دارد.

از مُد افتادن لباس، خط افتادن روی اتومبیل و مصرف اقلام دسته‌دوم ناراحت‌کننده‌اند، اما نه از آن رو که نقص و عیبی در کارکرد و استفاده آنها وجود دارد؛ زیرا اتومبیل خط‌خورده به اندازه اتومبیل‌های صفر کیلومتر می‌تواند کار کند و لباس از مُد افتاده به اندازه همان مُدلِ مُد روز کارایی دارد، بلکه از این لحاظ که خط‌خوردگی اتومبیل کلاس، طبقه و منزلت آدمی را پایین نشان می‌دهد و فرد را در زمره افراد فاقد تشخیص قرار می‌دهد. بنابراین، هر عیبی در کالای مصرفی به منزله نقص و عیبی در کمال نفسانی تلقی می‌گردد، گویا لکه اتومبیل شخصیت انسان را لکه‌دار می‌سازد.

۳.۵. ارزش مصرفی^۱ و ارزش مبادله‌ای^۲

در نظام سرمایه‌داری صنعتی همان‌گونه که مارکس گفته کالاهای از دو ارزش متمایز برخوردارند: «ارزش کاربری یا ارزش مصرفی» و «ارزش مبادله‌ای». به ندرت اتفاق می‌افتد که این دو ارزش بر هم منطبق باشند. ارزش مصرفی ارزشی است که با ذات و جوهر کالاهای و اشیاء رابطه دارد و به گفته مارکس:

کالاهای به شکل ارزش‌های مصرفی یا کالاهای مادی مانند آهن، پارچه کتانی، گندم و غیره یا به دنیا می‌گذارند. ارزش مصرفی شکل طبیعی و معمولی آنهاست (مارکس، ۱۳۸۶: ۱۷۷).

ارزش مبادله‌ای اما ارزشی است که یک کالا در مقام مبادله از آن برخوردار می‌شود و بنابراین رابطه‌ای با ذات و جوهر کالاهای و اشیاء ندارد، بلکه بستگی به این دارد که چه کسی چه مقدار پول به ازای آن پرداخت می‌کند. ارزش مصرفی ارزشی نسبتاً ثابت است؛ زیرا با یک تکه نان فقط می‌توان یک نفر را سیر کرد، اما ارزش مبادله آن متغیر و غیرثابت است.

1. Use-value
2. Exchange-value

مثلاً همان‌گونه که مارکس توضیح می‌دهد:

یک کالای معین، مثلاً یک کوارتر گندم به ازای x مقدار واکس کفش، y مقدار ابریشم یا z مقدار طلا و غیره مبادله می‌شود. خلاصه اینکه گندم با کالاهای دیگر، با متنوع‌ترین نسبت‌ها مبادله می‌شود. بنابراین، گندم به جای یک ارزش مبادله‌ای منفرد، ارزش‌های متعددی دارد (مارکس، ۱۳۸۶: ۶۷).

بر این اساس، ارزش مبادله‌ای نه تنها به نسبت زمان و مکان، بلکه بسته به اشیایی که در معرض مبادله مستقیم با کالای مورد نظر قرار می‌گیرد نیز دچار تغییر ارزشی می‌شود: ارزش مبادله‌ای پیش از هر چیز به صورت رابطه کمی، نسبت، جلوه می‌کند که بنابر آن، نوعی ارزش مصرفی با نوع دیگری از آن مبادله می‌شوند. این رابطه پیوسته با زمان و مکان تغییر می‌کند. از این رو، ارزش مبادله‌ای چون چیزی عرضی و صرفاً نسبی به نظر می‌رسد (مارکس، ۱۳۸۶: ۶۶).

آنچه در نظام سرمایه‌داری اهمیت دارد این است که در این نظام کالاها و اقلام مصرفی ناظر به ارزش‌های مصرفی یا کاربری خویش ارزیابی و قیمت‌گذاری نمی‌شوند، بلکه آنچه یک کالا را واجد ارزش می‌کند، بها و ارزشی است که آن کالا در هنگام معامله و مبادله می‌یابد. بنابراین، چیزی ممکن است به لحاظ ارزش مصرفی هیچ تغییری نکرده باشد، اما در عین حال از آنجا که در نظام مبادله فاقد ارزش شده است، به کالایی مهجور، بی‌ارزش و حتی دوراندختنی بدل شود.

از سوی دیگر، کالایی ممکن است به لحاظ ارزش مصرفی بُنجل و بی‌خاصیت باشد، اما از ارزش مبادله‌ای بالا برخوردار باشد و از این رو، موجودیت آن در جامعه پابرجا باقی بماند. چرخه نظام سرمایه‌داری بر گرد ارزش مبادله می‌چرخد و ارزش مبادله همان چیزی است که نظام سرمایه‌داری آن را به کنترل خویش درمی‌آورد. اشیاء تا زمانی که بر مبنای ارزش مصرفی ارزش‌گذاری شوند و در داد و ستد بازاری معامله شوند، تحت کنترل هیچ‌کس نیست. کیفیت ذاتی و جوهرین اشیاء است که تعیین می‌کند یک کالا چه مقدار ارزش داشته باشد و تا چه زمان از این ارزش برخوردار باشد. اما ارزش مبادله‌ای به دلیل صوری بودن

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۲۷

می‌تواند هر دم تغییر کند و از این راه نظام سرمایه‌داری را به اهداف و مقاصد خویش برساند.

سرمایه‌داری با در اختیار گرفتن ارزش مبادله‌ای نه تنها کالاها، بلکه سلاقی و محرک‌های درونی مصرف‌کنندگان را نیز در اختیار می‌گیرند. مهندسی ارزش مبادله‌ای کالاها سرانجام به مهندسی عواطف و احساسات مردم نیز سرایت می‌کند و به این ترتیب، آنچه هنوز ذره‌ای از ارزش مصرفی خویش را از دست نداده است، به سادگی و به یکباره می‌تواند به کالای بی‌ارزش بدل شود و آن جایگاه سابق خویش را به عنوان متعلقِ آمال و آرزوهای مصرف‌کنندگان و موضوع دل‌مشغولی آنها از دست بدهد.

نظام سرمایه‌داری در ابتدا با ارزش مبادله‌ای ارزش مصرفی را از کار می‌اندازد و سپس با کنترل کردن ارزش مبادله‌ای به صورت دل‌بخواه، اشیاء و کالاها را قیمت‌گذاری می‌کند. از طریق ارزش مبادله‌ای، عمر اشیاء و مدت زمانی را که اشیاء می‌توانند مبادله شوند تعیین می‌کند، اما همین که کالاهای جدیدی آماده ورود به بازار گردد کالاهای قدیم را از کار افتاده، منسوخ و تاریخ گذشته اعلام می‌کند. بدین ترتیب، نظام سرمایه‌داری از طریق ارزش مبادله‌ای چرخه تولید و مصرف بلاهت‌وار توده‌های طلسم‌شده را پویا و فعال نگه می‌دارد. هر روز کالای جدید با ارزش مبادله‌ای جدیدی وارد بازار می‌شود و کالاهای قدیمی از مُد می‌افتد و ارزش مبادله‌ای خود را از دست می‌دهد.

۳.۶. بدن به‌مثابه کالا

مستوری تن و اینکه بدن باید همچون راز، امری پیچیده در حجاب‌ها و حاضر در پشت پرده‌ها باقی بماند، یکی از وجوه تمایز جامعه سستی با جامعه مصرفی در عهد کنونی است. در جامعه سستی، بدن به دلایل زیادی محفوف و پوشیده از حجاب‌ها و نقاب‌ها بود. تلقی بدن به‌مثابه کالبد مقدسی که روح در آن آرمیده، موجب می‌گردید که بدن به میانجی حجاب‌ها، در برابر گزندها و آسیب‌هایی که از بیرون بر آن وارد می‌آید، محافظت گردد. گذشته از آن، بدن امری رازآلود و نمادینی بود که باید انحصاراً از ورای حجاب‌ها و پرده‌ها

رازگشایی و تفسیر گردد. تلقی متضاد دیگری که بدن را به مثابه مخزن خواهش‌های شیطانی در نظر می‌گرفت، نیز پرده‌پوشی و حجاب را برای بدن امری لازم و ضروری می‌دانست. طبق این تلقی تن و بدن لانه هوس‌ها و امیالی است که مجال دادن به آنها روح را از صعود و تعالی یافتن بازمی‌دارد. محجوب بودن و مستور نگه‌داشتن بدن، یکی از مؤثرترین راه‌هایی تلقی می‌گردید که مجال فوران و طغیان را از این خواهش‌ها و امیال می‌گیرد. تن عریان و نامستور باعث می‌شود که خفته‌ترین شرارت‌ها و خواهش‌هایی که روح را زمین‌گیر می‌کند و آن را اسیر کام‌جویی‌ها و لذت‌طلبی‌های تن‌آسا می‌کند، در بدن بیدار شود. بنابراین، در جامعه سنتی در هر حال حجاب امری لازم و مستوری تن و بدن امری پذیرفته شده و معمول بود.

اما در جامعه مصرفی کنونی، تن و بدن هم حیثیت استعلایی و قدسی خویش را از دست می‌دهد و هم جنبه شیطانی و شرارت‌بار خویش را. تن در تلقی امروزی امری سکولاریزه شده است، چیزی که در برابر امر قدسی و شیطانی بی‌تفاوت و خنثی است. تن مقوله زمینی و این‌دنیایی است و بنابراین، حجاب و مستوری نسبت به قلمرویی که بدن در آنجا کاربرد دارد، حیثیت متفاوت پیدا می‌کند. همان‌گونه که مایک فیدرستون می‌گوید، تا جایی که به فرهنگ مصرفی مربوط می‌شود، این فرهنگ از

به نمایش گذاشتن بدن به شیوه‌های نامتعارف هیچ ابایی ندارد. لباس‌ها به گونه‌ای طراحی می‌شوند که حالت طبیعی بدن را به نمایش بگذارند. این امر درست در تضاد با گذشته قرار دارد؛ زیرا در گذشته لباس برای پوشاندن بدن و مستور ساختن آن طراحی می‌گردید... در فرهنگ مصرفی، بدن دیگر مجرای گناه به شمار نمی‌آید، بلکه بدن سکولاریزه شده بیش از پیش آماده به نمایش درآمدن در داخل و خارج از رختخواب است (Featherstone, 1982:22).

بدین ترتیب، بدن در فرهنگ مصرفی چونان کالا در نظر گرفته می‌شود؛ کالایی که ماهیت مصرفی دارد و چونان کالا در ردیف دیگر اقلام مصرفی باید در بازار عرضه گردد. از این رو، بدن در جامعه مصرفی آن نقش سنتی خویش را از دست می‌دهد و به تابعی از نظام

بازار، نظام عرضه و تقاضا و نظامی که منطبق و اصول رقابت در آن حرف نهایی را می‌زند، بدل می‌گردد (Featherstone, 1982: 17).

چنان‌که فیدرستون شرح می‌دهد در نظام و فرهنگ مصرفی، بدن در دو سطح در نظر گرفته می‌شود: بدن درونی^۱ و بدن بیرونی^۲.

بدن درونی ناظر به سلامتی و فعالیت تمام جسمانی است که باید در برابر بیماری‌ها و عوامل فرساینده حیات از قبیل فرایند سالخوردگی محافظت شود. بدن بیرونی اما ناظر به سطح ظاهری، حرکت و کنترل بدن در فضا و بستر اجتماعی است... در فرهنگ مصرفی این دو سطحی از بدن، درهم ادغام می‌شوند و به این ترتیب، خدمت به بهبودی و جذابیت بدن بیرونی به عنوان غایت نخستین برای بدن درونی قرار می‌گیرد (Featherstone, 1982: 18).

تبدیل شدن بدن به مقوله مصرفی وجه طبیعی آن را از بین می‌برد. عریان‌کردن بدن، شهوانی کردن آن، آراستن و مزین کردن آن برای جلوه‌فروشی، و پیاده کردن طرح‌های صنعتی بر روی آن، بدن را به فراورده‌ای کاملاً مصنوع بدل می‌کند. این بدن هرچند در عمل خواهش شیطانی و میل به لذت‌های تنی را در انسان بیدار می‌کند، اما در ماهیت خویش چیزی جز محملی برای نمادهای مصرفی و کالایی که در چرخه بازرگانی نظام سرمایه‌داری داد و ستد می‌شود نیست.

بدن امری منفک از روح است، دیگر قالبی نیست که روح در آن جای گرفته باشد، بلکه متاعی است که معطوف به تقاضای بازار عرضه می‌گردد. بدن عرصه‌ای است که آرزوها و رؤیاهایی آدمی در آنجا به واقعیت بدل می‌شود. اندام رؤیایی و خیالی که شاید در آسمان‌ها باید به جستجوی آن رفت، در فرهنگ مصرفی تجسم عینی و انضمامی می‌یابد. بدین ترتیب، عصر جدید بستر ظهور تلقی جدیدی از تن و بدن است که آن را به مثابه امری متضاد با روح در نظر نمی‌گیرد، بلکه پدیدار مستقلی تلقی می‌شود که صرف‌نظر از

1. The inner body
2. The outer body

اینکه چه نسبتی با روح دارد، واجد اهمیت است. به همین دلیل است که بدن امروزه به جایگاه بالایی در سلسله مراتب ارزش‌های اجتماعی دست یافته است. الگوهای اجتماعی دیگر شخصیت‌های پیوریتانی و زاهد مسلک نیستند که از چشمشان کل جهان به نیم جو نمی‌ارزد، بلکه ستارگان فیلم‌ها و خوانندگان «زیبا» و خوشگلی‌اند که همگی از مردمان تن‌آسا و در خدمت فلسفه لذت قرار دارند تا سخت‌کوشی و انضباط (Pachter, 1975: 330).

آنچه از منظر دل‌مشغولی به ارزش‌های دینی اهمیت دارد این است که نظام سرمایه‌داری برای اشباع عطش سیری‌ناپذیر خود، زنجیره بی‌انتهایی از ارزش‌های مادی و دل‌مشغولی‌هایی مربوط به کالاها و اقلام مصرفی را به وجود می‌آورد و از این طریق تمام هم و غم آدم‌ها را به سمت مصرف و زندگی مصرفی سوق می‌دهد.

اولویت بخشیدن به ارزش مبادله‌ای و نادیده گرفتن ارزش مصرفی، انگیزه‌ها و سوايق انسان‌ها را بیش از حد به امر روزمره، امری که مادی است و خصلت سودایی دارد، امری که بیش از حد فانی و زودگذر است، امری که در خدمت تن‌آسانی قرار دارد، مشغول می‌کند. هر روز روز دل‌مشغولی جدید است، اما نه دل‌مشغولی‌ای از جنس معنا و امرالوهای و قدسی، بلکه دل‌مشغولی‌ای مربوط به کالا و اشیاء، دل‌مشغولی‌ای که آرامش و قرار را از انسان می‌گیرد تا در چرخه بلاهت‌وار زندگی، خود و کالاهای مصرفی خود را به‌روز نگه دارد. زندگی هیچ زمانی تا این حد در کام ارزش‌های مادی سقوط نکرده بود.

۴. تلویزیون و فیلم

زندگی روزمره بیش از آنچه تصور می‌کنید رسانه‌ای شده است. رسانه‌ها همه جای حیات روزمره را احاطه کرده‌اند. نه تنها عرصه عمومی که عرصه خصوصی نیز به جولانگاه مطلق رسانه‌ها بدل شده است. هر دم و هر لحظه‌ای از حیات که نفس بکشید رسانه‌ها حضور دارند؛ خواب یا بیداری، کار یا استراحت و سرگرمی، در همه جا رسانه‌ها سرک می‌کشند و حیات را تحت کنترل دارند. امپراتوری رسانه‌ها همه قلمروهای زندگی را مسخر خویش ساخته است.

مقاومتی در کار نیست؛ چرا که هیچ مقاومتی کارساز نیست. هیچ سنگری در برابر امواج کوبنده رسانه‌ها نمی‌تواند ایستادگی نماید. مبارزه با رسانه‌ها جز به مدد رسانه‌ها امکان‌پذیر نیست و این چیزی جز حکایت اسارت چندباره در دام رسانه‌ها نیست. رسانه‌ها ما را به صورت گریزناپذیری فراگرفته است و جز همسویی و کنارآمدن با آن، عادت‌کردن و دم فرو بستن و با آن به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز سازگار شدن، دیگر استراتژی‌ای برای زندگی روزمره باقی نمانده است. به همین دلیل است که می‌بینیم هر روزه رسانه در عرصه‌های مختلف حیات حضور دارد و هر روز قلمروهای جدیدی به قلمروهای آن اضافه می‌شود.

تحلیل کلیشه‌ای «فرصت و تهدید» به رایج‌ترین منطق تحلیل رسانه‌ها بدل شده است و از این رو «رسانه‌هراسی» جای خود را به تعامل سازنده با رسانه‌ها داده است؛ تعاملی خلاق که با رویکرد ابزاری به رسانه‌ها نگاه می‌کند و چونان امری کنترل‌پذیر آن را برای رسیدن به اهداف و مطامع خویش استفاده می‌کند. اما این همه ماجرا نیست. بحث از رسانه ابعاد بسیار گسترده و متنوعی دارد که هر کدام «مثنوی هفتاد من کاغذ» می‌شود. در اینجا پاره‌ای از محورهای مهم مرور می‌شود تا تصویری هرچند مختصر از رسانه‌های مهم دیداری همچون تلویزیون، سینما و فیلم به دست دهیم و تا حدودی جایگاه آن در زندگی روزمره نیز مفهوم گردد.

۱.۴. تلویزیون به مثابه محراب سکولار

تحولاتی که در عرصه فناوری رونما شده است نه تنها پایان امپراتوری تلویزیون را نوید نمی‌دهد، بلکه پیشرفت‌ها و استحکام بیشتر سلطه آن را به رخ مردم می‌کشد. تلویزیون‌های سه‌بعدی هرچند هنوز به تولید انبوه نرسیده‌اند، اما از آینده به مراتب عجیب و ناشناخته خبر می‌دهد. دیجیتالیزه شدن صدا و تصویر در کنار آن، همگی حکایت از آن دارد که تلویزیون همچنان مؤثرترین ابزار در حد فاصل تخیل و واقعیت باقی خواهد ماند. تلویزیون ما را به درون واقعیت می‌برد، واقعیت را بازنمایی می‌کند و سپس در چرخشی جادویی آن را از دیده‌های ما پنهان می‌سازد.

تلویزیون در نوک قله‌های خیال و آرزوهای ما حرکت می‌کند، آرزوهای ما را صیقل می‌دهد، آنها را در تیررس دید ما قرار می‌دهد، آه‌ها و حسرت‌ها را در درون ما شعله‌ور می‌سازد، سایق‌ها و رانه‌های خفته را بیدار می‌کند و سپس به یکباره ما را در خلأ عظیم رها می‌کند؛ خلأیی که جز صفحه تلویزیون از هیچ چیزی خبری نیست. تلویزیون بازی‌های گوناگون با ما راه می‌اندازد؛ بازی‌هایی که هیچ سلطانی هنوز با هیچ دل‌کسی به راه نینداخته است؛ گاهی ما را می‌خنداند، برای ما شکلک درمی‌آورد، ما را شاد می‌سازد و تصویر ما را بر صفحه خویش بازنمایی می‌کند، اما گاه دیگر اشک ما را درمی‌آورد، ما را با اندوه عظیم رویاروی می‌سازد، به نهیلیسم می‌کشاند، به پرتگاه هستی و جهان می‌برد و پایان جهان را برای ما به تصویر می‌کشد و گاهی هم دلهره عظیم در ما ایجاد می‌کند؛ دلهره‌ای سراسر از ترس و وحشت، ما را با مخاطرات دهشتناک مواجه می‌سازد، ترسی شدید در ما ایجاد می‌کند و جلادوار ما را به قربان‌گاه می‌برد و از دست‌وپا زدن‌های ما، از وحشت عظیمی که وجود ما را می‌گیرد، محظوظ می‌شود.

تلویزیون گاهی بذر محبت می‌کارد، میان ما و انسان‌های دیگر پیوندی عمیق برقرار می‌سازد، احساس یگانگی ایجاد می‌کند، عاطفه، مهربانی، نیکوکاری و عشق را اشاعه می‌دهد، قاصدک انسان با انسان می‌شود، میان آنها دوستی و نیکی منتشر می‌کند، از درد و رنج دیگران باخبر می‌سازد و ما را در غم دیگران شریک می‌سازد و بدین ترتیب، فاصله‌ها، شکاف‌ها و چندگانگی‌ها را از میان برمی‌دارد. اما از سوی دیگر، گاهی خشم و نفرت در ما ایجاد می‌کند، تصویری سیاه و چرکین از انسان‌ها ارائه می‌دهد، عواطف را سخت جریحه‌دار می‌سازد، حسی از انزجار و بی‌زاری منتشر می‌کند، درنده‌خویی را گسترش می‌دهد، انسانی را به خون انسان دیگر تشنه می‌سازد، جنگ و نابودی و کشتار را توجیه می‌کند و انسان‌ها را گرگ همدیگر می‌سازد.

تلویزیون پیوند عجیبی با زندگی روزمره یافته است. در هر لحظه و هر دم و در هر کجای زندگی روزمره حضور دارد. تلویزیون برای هر انسانی قصه‌ای مخصوص و منحصر به فرد

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۳۳

دارد، برای هر فرد و هر گروه انسانی افسانه ویژه‌ای ساز می‌کند؛ از زنان و مردان گرفته تا دختران و پسران، از کودکان و نوجوانان گرفته تا جوانان، میانسالان و پیرمردان و پیرزنان، از طبقات فرودست گرفته تا طبقات و اقشار بالادست، هیچ فردی نیست که در صفحه تلویزیون برنامه‌ای در شأن خویش نیابد و با آن احساس بیگانگی کند. در واقع انسان‌ها، به جز در موارد بسیار شاذ و نادر، در درون یکی از این دو دسته جای می‌گیرند: یا اینکه پشت صحنه‌اند و در فرایند مختلف تولید برنامه‌های تلویزیون سهم دارند یا اینکه جلوی تلویزیون‌اند و به انحاء گوناگون نقش مصرفی به عهده دارند. به همین دلیل، تلویزیون در زندگی روزمره، از جایگاه بی‌بدیلی برخوردار است؛ جایگاهی یگانه و منحصر به فرد. جایگاهی که تحول عظیم در زندگی ایجاد می‌کند و به تعبیر ژان بودریار موجب «حل شدن تلویزیون در زندگی و حل شدن زندگی در تلویزیون» می‌گردد (به نقل از کابیت، ۱۳۸۱: ۱۴۲).

بدین ترتیب همان‌گونه که بودریار عقیده دارد، تلویزیون جدا از اینکه در حدفاصل انسان و واقعیت قرار می‌گیرد، خود نیز دست به جعل واقعیت می‌زند.

بودریار با طرح بحث انکار فلسفی مفهوم تمایز - میان فعال و منفعل، برای مثال، یا میان فرستنده و گیرنده - از خود در برابر اتهام تقدیرگرایی تکنولوژیک دفاع می‌کند، بحثی که به او این امکان را می‌دهد تا بگوید تلویزیون قابلیت جعل واقعیت را دارد و اینکه مخاطبان تلویزیون در برابر اعمال تمامیت‌گرایی سیلان بی‌پایان آن، نقشی فرعی دارند: حضوری که ظاهراً تلویزیون برای ما به ارمغان می‌آورد، مخاطبان را همچون قطعات سیلان ابدی دلالتی ناشناخته بازتولید می‌کند (کابیت، ۱۳۸۱: ۱۴۳-۱۴۲).

بنابراین، همان‌گونه که یکی دیگر از محققان عقیده دارد، به لطف تلویزیون و دیگر رسانه‌های دیداری و شنیداری، واقعیت امروزه بیش از پیش دستکاری شده و به صورت مخدوش به خورد ما داده می‌شود.

... تلویزیون و سایر رسانه‌ها نیستند که برشی از واقعیت را منتقل می‌کنند ...
 واقعیت شامل چیزی است که به واسطه رسانه‌ها و همچنین به واسطه سایر چیزها
 به وجود می‌آید و پیوسته از نو بر ساخته می‌شود. [محتوای رسانه‌ها] در همه جای
 واقعیت منتشر می‌شود و بنابراین نمی‌تواند جدا از آن باشد. (Bausinger, 1984:
 350 به نقل از زینت، ۱۳۸۶: ۱۲۲).

تلویزیون رابطه «ابژه» و «سوژه» را اگر نگوییم وارونه دست‌کم به هم می‌زند، زیرا در
 حالت عادی این ما هستیم که در مقام بیننده، فاعل، یا سوژه به موضوع یا ابژه منفعل می‌نگریم،
 مگر زمانی که موضوع نگاه ما نیز انسان دیگری است که با چشمان خویش به ما می‌نگرد
 (فرهادپور، ۱۳۸۱: ۱۲۸-۱۲۷). تلویزیون انسان نیست، اما ابژه‌ای است انسان‌واره که در
 عین اینکه ما به او نگاه می‌کنیم، او نیز به ما خیره شده است و ما را نگاه می‌کند (فرهادپور،
 ۱۳۸۱: ۱۲۸).

تلویزیون رابطه انفعالی ابژه نسبت به سوژه را به رابطه فعال بدل می‌کند، به‌گونه‌ای که
 امر «دیده‌شده» به همان اندازه به بیننده زل می‌زند، به او نگاه می‌کند و او را تحت تأثیر قرار
 می‌دهد. آنکه دیدن را آغاز می‌کند «بیننده» است، اما آن‌که پایان می‌دهد «دیده‌شده» است.
 «دیده‌شده» در نقش یک تمام‌کننده ظاهر می‌شود، او بیننده را به سوی خود جذب می‌کند،
 عواطف او را به بازی می‌گیرد و سرانجام با ویران کردن جهان درون او، او را در خلأیی
 عظیم رها می‌کند. تلویزیون رابطه یک‌سویه سوژه و ابژه را به رابطه دوسویه رفت و برگشت
 بدل می‌کند، و در واقع به ابژه ماهیت سوژگی می‌بخشد. رابطه انسان با تلویزیون دیگر از
 جنس رابطه سوژه - ابژه به حساب نمی‌آید، بلکه این رابطه تغییر ماهیت می‌دهد و به رابطه
 سوژه - سوژه بدل می‌شود.

تلویزیون را «جعبه جادویی»^۱ نام گذاشته‌اند، زیرا چیزی است رازآلود که به ظاهر همچون
 یک «شیء» جلوه می‌کند، اما در حقیقت جاندار و زنده است، و همچون امر جادویی به

1. Magic box

جهانِ درونِ رخنه می‌کند و بیننده را از درون تهی می‌سازد. تلویزیون همچون امر جادویی بیننده را می‌بلعد و در کام خویش فرو می‌برد، او را طلسم می‌کند و سپس به جهان واقعی‌اش بازمی‌گرداند. به همین دلیل، جایگاه انسان در مقایسه با تلویزیون سقوط می‌کند؛ انسانی که تلویزیون را روشن می‌کند در خاموش کردن آن دچار عجز می‌گردد؛ زیرا با روشن کردن تلویزیون به طرز جادویی چراغ‌های درون آدمی خاموش می‌شود و در این ظلماتِ باطن تنها کورسوی کاذبی که تلویزیون در آن می‌دمد، حسی از روشنی را به انسان می‌دهد. تلویزیون جهانِ ظلمانیِ باطن را با نور کاذب اشباع می‌کند و آدمی را در مغاکی آکنده از ظلمات و کورسویی کاذب رها می‌کند.

تلویزیون نه تنها انسان را از درون تهی می‌سازد، بلکه به لحاظ جسمانی نیز او را فلج می‌سازد، زیرا هنگامی که تلویزیون روشن است همه چیز از حرکت بازمی‌ایستد، انسان در برابر تلویزیون میخکوب می‌شود و تنها در لحظه توقف برنامه است که از دست آن می‌توان گریخت.

هر جنبشی، هر نوع صدا و هر اتفاقی که در امر دیدن تلویزیون وقفه ایجاد کند، حتی صحبت تلفنی با عزیزترین افراد، واکنش خشم‌آلود را در انسان بیدار می‌کند. گاهی این واکنش خشم‌آلود تا آنجا اوج می‌گیرد که انسان را به نابودی می‌کشاند. یادداشتِ پیش از خودکشی جنیرو گارسیا،^۱ پسری که به خاطر قدغن شدن از دیدن تلویزیون در آمریکا دست به خودکشی زد، گویای خوبی از این واقعیت است: «من در قلب خودم تلویزیون را روشن نگه‌خواهم داشت. عشق منی» (Sunday Times, London, 20.2.83 quoting Silverstone, 1994: 1).

بدین ترتیب، تلویزیون در هنگام دیدن ما را فرا می‌گیرد و به صورت نامرئی، اما نیرومند میان ما و جهان پیرامون ما حائل می‌شود. همه نگاه‌های ما را معطوف به خود می‌کند و رابطه ما را با جهان پیرامون ما قطع می‌کند. بنابراین، حکایت زندگی روزمره و تلویزیون حکایت ساده و پیش پا افتاده‌ای نیست، چیزی نیست که به سادگی قابل درک باشد، بلکه رابطه‌ای

1. Genero Garcia

است پیچیده، رابطه‌ای است که بر اثر آن مرز میان درون و برون، ذهن و عین، وسیله و هدف و مهم‌تر از همه «بیننده» و «دیده‌شده» به طرز مغشوشی جابه‌جا می‌شود. تلویزیون به‌مثابه «سلطان خانه‌ها» همه چیز را در درون خانه‌ها، و در خصوصی‌ترین حوزه‌های حیات در اختیار می‌گیرد و به گفته‌ی مراد فرهادپور به «محراب سکولار» خانه‌ها بدل می‌شود:

حضور شیء، تمرکز نگاه، و نبودن مانعی بین آن دو، از مشخصات اصلی عمل «دیدن» است و به هنگام تماشای تصاویر تلویزیونی همه این مشخصات برجسته‌تر هم می‌شوند. غفلت و بی‌اعتنایی به محیط اطراف، یکی دیگر از همین مشخصات است که در تماشای تلویزیون به صورت خیره شدن به تصاویر و ابراز واکنش خشم‌آلود از قطع تمرکز؛ مثلاً به دلیل به صدا درآمدن زنگ تلفن جلوه‌گر می‌شود. نحوه‌ی سازماندهی فضا و زمان و تعامل میان افراد نیز از همین حضور متمرکز تبعیت می‌کند - برای مثال نحوه‌ی چیدن مبل‌ها و اثاثیه منزل در اتاق نشیمن اکثر خانواده‌های طبقه متوسط به شیوه‌ای [است] که تلویزیون در کانون همه نگاه‌ها قرار گیرد و به نوعی محراب سکولار بدل گردد (فرهادپور، ۱۳۸۱: ۱۳۴).

۲.۴. لذت بصری

در این قسمت به آن سویه می‌پردازیم که تلویزیون و صنعت سینما به مدد آن هیجان دیدن و لذت مستتر در نگاه‌کردن را تحریک می‌کند، مردم را به پای فیلم‌ها می‌کشاند، چشم و گوش آنان را از لذت سرشار می‌کند و مستانه و سرخوش آنها را تا موعِد دوباره رها می‌کند. آنچه در اینجا به آن می‌پردازیم از این لحاظ اهمیت دارد که تلویزیون و سینما جدا از محتوای متنوعی که می‌تواند ارائه دهد، برخوردار از ترفندها و نیرنگ‌هایی است که میل به دیدن و تماشا را در مخاطبان خویش منتشر و تقویت می‌کند. توجه به این مسئله نشان می‌دهد که راز شیفتگی و سرسپردگی مخاطبان، جدا از مسئله روش‌ها و فناوری‌های برتری که در صنعت فیلم و سینما به کار گرفته می‌شود، در غرایز و آمال‌هایی است که در جسم و جان آدمی خانه کرده‌اند. «تن»،^۱ این مخزن غرایز و امیال، کانونی‌ترین منبعی است که صنعت

1. Body

فیلم از تغذیه آن خود را سر پا نگه می‌دارد.

در دنیای جدید، در زندگی روزمره، «تن» تنها قلمرویی است که بیشترین تصویرسازی‌ها، نمادپردازی‌ها، آمال‌ها و آرزوها را به خود گره زده است. تن برای انسان کنونی، بیش از این چیزی در برابر روح، یا قالبی که در کالبد آن روح آرمیده است، یا امری که در خدمت نیازهای برتر و متعالی‌تر باشد نیست، بلکه قلمرو مستقلی است که بی‌نیاز از روح، به اساسی‌ترین اولویت زندگی بدل شده است.

آنچه در گذشته درباره روح می‌گفتند، اینک درباره تن می‌گویند. تن جولانگاه بدیع‌ترین خیالات آدمی است، خیالاتی که دیگر به آسمان‌ها صعود نمی‌کند، از راز هستی نیز پرده بر نمی‌دارد، بلکه در سرزمین تن جولان می‌کند و آن را چونان به تصویر می‌کشد که نیازی به آسمان دیده نمی‌شود. تن صرفاً جلوه جمال نیست، بلکه آمیزه‌ای از واقعیت و خیال است، امر انضمامی است که به صورت خیالین بازنمایی شده و نه در رؤیاها و تخیلات که در عالم واقع، در مرئی و منظر مردم خودنمایی می‌کند.

این تن، انضمامی‌ترین چیز و در عین حال تخیلی‌ترین و رؤیایی‌ترین پدیده نیز هست. می‌توان به این تن دست‌یافت، آن را در آغوش گرفت و یا با نگاه به آن از مطبوع‌ترین لذایذ سرشار شد. تن دیگر همچون قصه پریان و داستان فرشتگان، چیزی دست‌نیافتنی و دور از تیررس دیده‌ها نیست، بلکه پیکر مجسمی است که به امر تغزلی بدل شده است و عمیق‌ترین احساسات زیبایی‌شناختی ما را بازتاب می‌دهد. صنعت فیلم بر مبنای چنین تحلیلی از «تن» و امر «تنی» است که آن را به یگانه اولویت خود و منبع الهام خود بدل نموده است.

بنابراین، جادوی جذبه و جذابیت فیلم چیزی نیست جز اولویت دادن به «تن» و بیدارکردن خواهش‌ها و امیال تنی در میان مخاطبان خویش. صنعت فیلم با یکراست رفتن سر مهم‌ترین و در عین حال مبتذل‌ترین غریزه تنی، یعنی غریزه جنسی، و صیقل دادن این غریزه، نیرومندترین سابقه و میل را در درون تماشاگر خویش برای مبادرت به عمل «نگاه‌کردن» به وجود آورده

است. براین اساس، صنعت فیلم، سینما و تلویزیون جدا از ماهیت رسانه‌ای آنها به لحاظ دامن زدن به نوع جدیدی از لذت، یعنی «لذت بصری» نیز نیاز به مطالعه دارد؛ زیرا همان‌گونه که مالوی می‌گوید:

جادوی سبک هالیوودی در بهترین حالتش (و جادوی همه سینماهایی که در حوزه تأثیر آن قرار می‌گیرند) نه تماماً، بلکه از یک جنبه بسیار مهم، حاصل استفاده ماهرانه و رضایت‌آفرین آن از لذت بصری است. فیلم رسمی و رایج، به نحوی گریزناپذیر امر اروتیک^۱ یا شهوانی را در قالب زبان نظم پدرسالار مسلط رمزپردازی کرده است (مالوی، ۱۳۸۸: ۷۴).

اما لذت بصری چگونه محقق می‌شود؟ لورا مالوی چند جنبه از آنچه، چگونگی این تحقق را تاحدی توضیح می‌دهد، بررسی می‌کند.

۱.۲.۴. نظربازی^۲

از نظر مالوی اولویت یافتن لذت بصری به‌مثابه قلمرو اصلی که صنعت سینما و فیلم با آن سروکار دارد، موجبات لذت‌های زیادی را فراهم می‌آورد. یکی از این لذت‌ها نظربازی است، زیرا چنان‌که تحقیقات روان‌کاوانه، به خصوص مطالعاتی را که فروید انجام داده، نشان می‌دهد، در بعضی شرایط نگاه کردن به خودی خود منبع لذت است، درست همان‌گونه که در صورت بندی معکوس، در معرض نگاه بودن نیز لذت‌بخش است. نظربازی، در واقع، «متناظر با پنداشتن دیگران همچون ابژه و قرار دادن آنها در معرض نگاه خیره کنترل‌کننده و کنجکاوی» است (مالوی، ۱۳۸۸: ۷۵ - ۷۴).

نظربازی هرچند بسته به شرایط وجودی، توسط عوامل دیگر تعدیل می‌شود، اما همواره به عنوان یک بنیان اروتیک برای لذت مستتر در نگاه کردن به شخص دیگر در مقام ابژه، باقی می‌ماند تا جایی که

در حالت افراطی، این غریزه می‌تواند در قالب یک انحراف تثبیت شود و

1. Erotic
2. Scopophilia

چشم‌چرنان و سواسی و افراد هیز را بسازد، افرادی که تنها ارضای جنسی‌شان می‌تواند از تماشا کردن یک دیگری شیء‌شده حاصل شود (مالوی، ۱۳۸۱: ۷۵).

کار اصلی صنعت فیلم و سینما فراهم کردن همین «دیگری شیء‌شده» است. در سطح جامعه و تعاملات متعارف اجتماعی، نظربازی عملی شنیع و ناپسند و در زمره محرمات اجتماعی به شمار می‌آید. در نتیجه، غریزه و میل به نظربازی، همواره در درون آدمی به عنوان میل نامشروع، سرکوب و خاموش شده است. صنعت سینما و فیلم از این خاموشی و از این نیروی سرکوب شده، اما نیرومند بیشترین استفاده را می‌برد. این صنعت با به بازی گرفتن این میل، در ابتدا فوران این غریزه را ممکن می‌سازد و سپس با به نمایش درآوردن آن «دیگری شیء‌شده» ابژه مورد ارضای آن را فراهم می‌آورد.

آنچه بر پرده سینما یا صفحه تلویزیون به نمایش در می‌آید، فشار شدیدی را از روی روان تماشاگر برمی‌دارد، زیرا به او امکان می‌دهد که به یکی از نیرومندترین امیال خودش پاسخ مثبت دهد بی‌آنکه به یک عمل شنیع اجتماعی مبادرت نموده باشد. در نتیجه سینما به حیاط خلوت امیال و غرایز بدل می‌شود، جایی که صرفاً با نگاه کردن و مجال دادن به غریزه نظربازی، تجربه اروتیک محقق می‌شود، اما تجربه‌ای که گویا در فضای خصوصی صورت گرفته و ملاحظات اجتماعی پیرامون آن وجود ندارد.

هرچند فیلم واقعاً دارد برای [دیدن همگان] نشان داده می‌شود و برای دیده شدن به نمایش درآمده است، اما شرایط نمایش و قراردادهای روایی، بیننده را در این توهم غرق می‌کند که دارد یک جهان خصوصی را تماشا می‌کند (مالوی، ۱۳۸۱: ۷۵).

در تجربه اجتماعی این «عمل تماشا» هزینه دارد و فشار شدیدی را بر انسان وارد می‌کند، اما در تجربه سینمایی این امکان صرفاً به قیمت خرید یک بلیت میسر می‌شود و آدم‌ها به همین سادگی می‌توانند از زیر شدیدترین فشارهای اجتماعی شانه خالی کنند. بدین ترتیب، سینما، تلویزیون و فیلم میان جهان واقعی و جهان آرمانی آدم‌ها پل می‌زند،

ناممکن‌ترین خواسته‌های آنها را در دسترسشان قرار می‌دهد و از طریق لذت بصری آن تجربه‌ای را ممکن می‌سازد که در اجتماع و حوزه‌ی عمومی حیات روزمره امکان‌پذیر نیست. در واقع «جایگاه بیننده‌ها در سینما آشکارا جایگاه سرکوب [میل] خود به جلوه‌فروشی و فرافکنی این میل سرکوب شده به بازیگر است» (مالوی، ۱۳۸۸: ۷۵).

۴.۲.۲. انکشاف خودشیفتگی

سینما، تلویزیون و فیلم یک آرزوی ازلی برای نگاه کردن لذت‌بخش را برآورده می‌سازد، اما

از این هم فراتر می‌رود و نظریاتی را در جنبه خودشیفته آن انکشاف می‌دهد. قراردادهای فیلم رسمی و رایج توجه را روی فرم انسانی متمرکز می‌کنند، مقیاس، فضا، داستان‌ها همگی انسان شکل^۱ هستند. در اینجا کنجکاوی و تمایل به نگاه کردن با شیفتگی به شباهت و بازشناسی چهره انسان، بدن انسان، رابطه بین فرم انسانی و محیط اطرافش و حضور مرئی انسان در جهان در می‌آمیزد (مالوی، ۱۳۸۸: ۷۶).

آنچه بر پرده سینما و صفحه تلویزیون به نمایش می‌آید، تصویر ایده‌آلیزه شده از «خود» مخاطب است؛ «خود آرمانی» که بیننده و تماشاگر در تخیلات خودش آن را ترسیم می‌کند. در فیلم این نقش را بازیگر ایفا می‌کند، اما بیننده هنگامی که به تماشا می‌نشیند، حس هم‌ذات‌پنداری او را به درون داستان فیلم می‌برد و او فیلم را به عنوان یک تجربه زیسته، نوعی حکایت نفس نگاه می‌کند. او پا به پای بازیگر دچار اضطراب و هیجان می‌گردد، با قهرمانی او احساس قهرمانی می‌کند و با شکست او بیننده نیز از درون فرومی‌باشد. بدین ترتیب، مالوی با ارجاع به نظریه «مرحله آینه‌ای» ژاک لاکان درباره رشد کودک، عقیده دارد که بازنمایی تصویر انسان بر روی پرده سینما نیز از بنیاد روان‌شناختی مشابهی برخوردار است:

مرحله آینه‌ای وقتی اتفاق می‌افتد که آمال جسمانی کودک بر ظرفیت حرکتی او فزونی می‌گیرند و نتیجه آن این است که او از بازشناسی خود لذت می‌برد، چون تصور می‌کند که تصویر آینه‌ای او کامل‌تر و بی‌نقص‌تر از تجربه‌ای است که او از بدن خود دارد. بدین ترتیب، بازشناسی با بازشناسی غلط پوشانده می‌شود: تصویری که بازشناخته شده است به عنوان بدن منعکس شده نفس^۱ درک می‌شود، اما بازشناسی غلط آن به صورت [خود] برتر، این بدن را به بیرون از آن همچون یک خود آرمانی^۲ [یعنی] همان سوژه از خودیگانه‌ای فراقنی می‌کند که در مقام خود آرمانی دوباره درون‌فکنی شده و نسل آینده هم‌ذات‌پنداری یا یکی‌شدن با دیگران را پدید می‌آورد (مالوی، ۱۳۸۸: ۷۶).

کاملاً جدا از شباهت‌های بیرونی بین پرده و آینه (مثلاً قاب‌گرفتن فرم انسانی در محیط‌های پیرامونش)، سینما واجد ساختارهای شیفتگی‌ای است که آن قدر قوی هستند که هم‌زمان از دست رفتن موقتی خود^۳ و تقویت آن را امکان‌پذیر سازند. حس فراموش کردن جهان به صورتی که [گویی] خود تازه پی به وجود جهان برده است (فراموش کردم که کی هستم و کجا بودم) به صورتی نوشتارنژیک یادآور آن لحظه پیشادهنی^۴ تصویر [در مرحله آینه‌ای] است. هم‌زمان سینما خود را به عنوان چیزی معرفی کرده است که خودهای آرمانی، به صورتی که در نظام ستاره‌ای می‌بینیم، می‌سازد، ستاره‌ها که هم مرکز حضورند و هم مرکز داستان، فرایند پیچیده‌ای از شباهت و تفاوت را بازآفرینی می‌کنند (امر خیره‌کننده در جلد امر پیش‌پافتاده فرو می‌رود) (مالوی، ۱۳۸۸: ۷۷).

بنابراین، سینما و فیلم با بازآفرینی «خود آرمانی» انسان بر روی پرده سینما و سپردن این نقش به بازیگر ماهر و حرفه‌ای، امکان تحقق و تجسم ژرف‌ترین خواسته‌های وجودی او را فراهم می‌آورد. بیننده و مخاطب «خود آرمانی» ای را که بر روی پرده می‌بیند، گاهی آن قدر

1. Self
2. Ideal ego
3. Ego
4. Presubjective

طبیعی می‌یابد که باورش نمی‌شود در دنیای فیلم قرار دارد و آنچه جریان دارد بخشی از صحنه‌ای مصنوع و برنامه‌ریزی شده است. در نتیجه، او فزاینده با جریان‌ها و رویدادهای روی پرده احساس یگانگی می‌کند و آنچه در آنجا اتفاق می‌افتد از جنس «انکشاف ذات» و «خودشکوفایی نفس»^۱ می‌پندارد.

از نظر مالوی صنعت سینما، فیلم و تلویزیون دست‌کم با بیدار کردن دو حس متضاد، نوعی از لذت ویژه‌ای را موجب می‌شود که به میانجی نگاه‌کردن و دیدن امکان‌پذیر می‌شود.

جنبه نخست، یعنی جنبه نظریات از لذت مستتر در استفاده از شخصی دیگر به عنوان اثر تحریک جنسی از طریق دیدن سرچشمه می‌گیرد. دومی که از خلال خودشیفتگی و شکل‌گیری خود تکوین یافته است، محصول یکی شدن یا هم‌ذات‌پنداری با تصویر دیده شده است. بدین ترتیب، در چارچوب فیلم، یکی تلویحاً به معنای جدایی هویت اروتیک سوژه از اثر روی پرده (نظریاتی فعال) است، دیگری همسان شدن خود با اثر روی پرده را از طریق شیفتگی بیننده به مشابه خویش و بازشناسی آن طلب می‌کند (مالوی، ۱۳۸۸: ۷۷).

آنچه از تحلیل لورا مالوی برمی‌آید این است که صنعت فیلم، سینما و تلویزیون بخش مهم هم و غم خویش را مستقیم روی نیرومندترین غریزه و میل تنی، یعنی اروتیسم و میل جنسی گذاشته است و با بهره بردن از دغدغه‌هایی که به سوژه‌های جنسی اهمیت و اولویت می‌دهند، میان خود و عمیق‌ترین خواهش‌ها و امیال مخاطبان خود پل زده است. شناخت‌زدایی از نظریاتی و ممکن کردن آن از طریق عمل نگاه کردن بر روی پرده سینما یا صفحه تلویزیون، چیزی جز خشنود کردن و تقویت خود و بیدارکردن خوابیده‌ترین امیال و غرایز نیست، تا از این طریق مخاطبان را به وجد آورد، مفتون خود سازد و نوعی از هم‌ذات‌پنداری را میان داستان جاری در فیلم و آنان برقرار سازد.

۳.۲.۴. زن به‌مثابه ابژه نگاه مردانه

مسئله‌سومی که در بحث از لذت بصری و چگونگی تحقق آن اهمیت دارد، «زن به‌مثابه ابژه نگاه مردانه» است. در واقع همان‌گونه که مالوی می‌گوید:

در جهانی که با عدم‌تعادل جنسی نظم یافته است، لذت مستتر در نگاه کردن، بین فعال/مردانه و منفعل/زنانه شقه شده است. نگاه^۱ مردانه تعیین‌کننده خیالات یا فانتزی، خود را روی پیکر زنانه که در انطباق با همین طراحی شده فرامی‌افکند. زنان در نقش جلوه‌فروشانه سستی‌شان هم‌زمان هم دیده می‌شوند هم [برای دیده شدن] به نمایش درمی‌آیند و ظاهرشان برای قوی‌ترین تأثیر بصری و اروتیک رمزگذاری شده، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت به‌طور ضمنی دلالت بر قابل‌نگاه بودن^۲ دارند. زانی که به عنوان ابژه جنسی به نمایش درمی‌آیند ترجیح‌بند منظره اروتیک هستند: از پوست‌های دیواری تا نمایش برهنگی ... زن نگاه را دریافت می‌کند، مطابق میل مردانه درمی‌آید و بر آن دلالت می‌کند (مالوی، ۱۳۸۸: ۷۸).

به همین دلیل است که امروزه می‌بینیم زن در صنعت سینما جدا از اینکه به عنوان جزئی از پیکر روایی داستان حضور دارد، همواره یک ابژه جنسی نیز هست؛ ابژه‌ای که «معمولاً علیه گسترش یک خط داستانی و برای منجمد کردن ضربان کنش در لحظات دل‌مشغولی‌های اروتیک به کار می‌رود» (مالوی، ۱۳۸۸: ۷۹). بدین ترتیب صنعت سینما، فیلم و تلویزیون، ابژگی جنسی را در دو سطح بر زنان بازیگر تحمیل می‌کند: یکی به عنوان ابژه اروتیک برای شخصیت‌های درون داستان فیلم، و دوم به عنوان ابژه اروتیک برای بیننده درون سالن سینما. اما آنچه در نهایت به منصفه ظهور می‌رسد تجربه اروتیکی است که از طریق لذت مستتر در نگاه به ابژه جنسی، در خارج از زمان و مکان فیلم انتشار می‌یابد.

مسئله این است که حیات روزمره به‌شدت حیات جنسی شده است. تجربه اروتیک در جای جای آن منتشر است. این تجربه هرچند در آغاز با اشتیاق صنعت فیلم و سینما برای

1. Gaze

2. To- be-looked- at- ness

ایجاد لذت بصری در بیننده و از رهگذر آن ایجاد ضمانت برای بقا رقم خورد، اما امروزه با درهم ریختن خطوط قرمز، هنجارهای بازدارنده و در مجموع مختل شدن فرایندها و مکانیسم‌های اجتماعی کننده سستی، به امری فراگیر و همه‌جایی بدل شده است. جدا از کانون‌ها و مراکز فحشا و پورنو، از صنعت پوشاک گرفته تا صنعت تبلیغات و صنعت لوازم آرایشی و بوتیک همگی دست‌اندرکار جنسی کردن و ماهیت اروتیک بخشیدن به حیات است. از این رو، تجربه حیات دینی در جامعه امروزی با دشوارترین چالش که متکی به یکی از نیرومندترین سایندهای حیات و صنایع گسترده و پیچیده در نظام سرمایه‌داری است، رویاروی است.

۴.۳. صنعت فرهنگ‌سازی^۱

نمی‌شود بحث از رسانه‌ها کرد و نظریه صنعت فرهنگ‌سازی مکتب فرانکفورت، به‌خصوص تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر، را مطرح نکرد. با آنکه بیش از نیم قرن از عمر این نظریه می‌گذرد، اما عناصر نظری مطرح و ادبیات به کار رفته در آن هنوز هم سرزنده، روشنگر و ارزشمند است. همان‌گونه که اندی بنت می‌گوید، نگاه انتقادی مکتب فرانکفورت تحت عنوان «صنعت فرهنگ‌سازی» باعث شد که توجه محققان به سمت یکی از مهم‌ترین ترفندهای نظام سرمایه‌داری برای بقا و ادامه حیات جلب شود و پیوسته از ابعاد گوناگون مطالعه شود.

به گفته بنت:

تفسیر به شدت انتقادی مکتب فرانکفورت از آثار و نتایج فرهنگ توده‌ای برای جامعه، همچنان تأثیر و نفوذ نیرومندی داشته است. رمز اصلی این تأثیر و نفوذ ماندگار، شناسایی ثنویت ظاهراً تغییرناپذیری است که در بطن تأثیرهای اجتماعی فرهنگ توده‌ای نهفته و آن را هم ابزار بسیار کارآمدی برای تضمین بقای اقتصادی سرمایه‌داری و هم وسیله‌ای برای اجرای کنترل نیرومند ایدئولوژیک می‌گرداند. فرهنگ توده‌ای به منزله بازوی اصلی سرمایه‌داری سازمان‌یافته، از نظر مکتب فرانکفورت، در آن واحد موجب استعمار اقتصادی و ایدئولوژیک توده‌ها می‌شود.

1. Culture industry

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۴۵

این تفسیر از فرهنگ توده‌ای و تأثیرهای آن بر زندگی روزمره، از سوی چند نظریه پرداز پذیرفته و پرورانده شده است، آنان بر سر این مطلب هم‌داستان‌اند که بت‌سازی اقلام مصرفی در فرهنگ توده‌ای و آگاهی کاذبی که با قوت تمام تحمیل می‌کند، مانع بزرگی در راه تبدیل شدن زندگی روزمره به حوزه‌ای آزادتر و آگاهانه‌تر است که در آن افراد بتوانند برای رویارویی با شرایط خفقان‌آور سرمایه‌داری اخیر تجدید قوا کنند (بنت، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۲).

بنابراین، این نظریه این حقیقت را به سوژه تأمل بدل نمود که همکاری میان رسانه‌ها و تولیدکنندگان کالاها، مصرفی روز به روز افزایش می‌یابد و این امر زندگی روزمره را زیر کوبش بی‌رحم و منظم امواج بی‌پایان تبلیغات تجاری غرق می‌کند. رسانه‌ها کالاها و اقلام مصرفی را چونان بت و شیئی مقدس عرضه می‌کنند و از این رهگذر عنان امیال توده‌ها و سرنوشت و تقدیر «مخاطبان اسیر» خود را در دست می‌گیرند (بنت، ۱۳۸۶: ۲۹-۲۸).

بنابراین، در جامعه سرمایه‌داری همه چیز، به شمول انسان، خصلت کالایی یافته است و با انسان همان معامله‌ای می‌شود که با اشیاء و کالاها صورت می‌گیرد. بدین ترتیب، چنان‌که مارکوزه توصیف می‌کند صنعت فرهنگ‌سازی گرفتاری‌های جدید و جدی‌ای را برای انسان‌ها به بار آورده است؛ گرفتاری‌هایی که سرنوشت فرد را با اشیاء درآمیخته و قوانینی را که بر جهان کالاها و اشیاء منطبق است، به جهان انسانی سرایت داده است. از این رو، به عقیده مارکوزه در نظام سرمایه‌داری موضوع گرفتاری نه فقط از میان نرفته، بلکه امروزه

تا بدان غایت رسیده است که سرنوشت فرد با اشیاء درآمیخته، قوانین و نظامات اقتصادی و بازاریابی چیزها و انسان را به یک چشم می‌نگرند. نظام حاکم بر اشیاء آزادی انسان را از میان برده و او را به بردگی سوق داده است. اشتباه است اگر چنین پنداریم که خردگرایی امروز روح تسلط‌جویی بر آدمی را ناتوان ساخته است. بالعکس جوامع امروزی این مرده‌ریگ کهن را به شدت پاس می‌دارند و بیش از پیش منابع عقلانی و قوای طبیعی انسان‌ها را به سخره می‌گیرند. این بهره‌گیری روزافزون تا بدان پایه [اوج گرفته است] که فرد گرفتار به صورت وسیله

و ابزار تولید درآمده و مقهور نتیجه گسترش خردگرایی تکنولوژی و قدرت وحشتناک آن گردیده است (مارکوزه، ۱۳۷۸: ۱۵۷).

برای آنکه ابعاد انتقادی این دیدگاه را بیشتر بررسی کنیم، محورهایی را که برای تحلیل کنونی اهمیت دارد، مطرح می‌کنیم:

۱.۳.۴. یکسان‌سازی فرهنگ

مسئله نخستینی که در نظریه صنعت فرهنگ‌سازی روی آن انگشت گذاشته شده، مسئله «یکسان‌سازی فرهنگی» است. طبق این نظریه از زمانی که رسانه‌های عمومی به‌ویژه صنعت سینما و تلویزیون در قلمرو فرهنگ پدیدار شده، فرهنگ به امری مصنوع و استاندارد بدل شده است. صنعت فرهنگ‌سازی با پیوستن به نظام اقتصادی و تن دادن به منطق بازار آزاد و سودمحور، به ابزار یکدست‌کننده‌ای بدل شده که هر نوع تنوع، گوناگونی و تکثر سلیقه و الگوهای فرهنگی را جز با ارجاع به استانداردهای معرفی شده از سوی نظام سرمایه‌داری انکار می‌کند.

مهر یکسان بودن با چنان قاطعیتی بر تمامی جزئیات زده می‌شود که هیچ چیزی که در بدو تولد نشان نخورد یا در همان نگاه نخست تأیید نگردد، هیچ‌گاه قادر به ظهور نیست (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۴۳).

بنابراین، امر فرهنگی همانند اقلام مصرفی دیگر، برای آنکه اعتبار فرهنگی پیدا نماید، باید با مهوری یکسان تولید گردد.

بطلان این نظریه جامعه‌شناختی که از دست دادن پشتوانه نهاد عینی دین و اضمحلال آخرین بقایای دوران ماقبل سرمایه‌داری، به‌همراه تفکیک یا تخصصی شدن تکنولوژیک و اجتماعی، نهایتاً منجر به بروز آشوب فرهنگی شده است، همه‌روزه اثبات می‌شود، زیرا اینک فرهنگ بر همه چیز نقشی یا مهوری یکسان می‌زند. فیلم‌های سینمایی، رادیو و مجلات جملگی نظامی را شکل می‌بخشند که در کل و در همه اجزای خویش یکدست و یکنواخت است. حتی فعالیت‌های

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۴۷

زیباشناختی جناح‌های سیاسی مخالف به لحاظ شور و شوقشان در اطاعت از ضرب‌آهنگ این نظام آهنین با هم فرقی ندارند. ساختمان‌های پر زرق و برق مربوط به مدیریت صنایع و محوطه‌نمایشگاه‌ها در کشورهای اقتصادگرا دقیقاً به همان شکل و شمایل هستند که در هر جای دیگر. برج‌های عظیم و تابناکی که در همه جا از زمین سبز می‌شوند علائم بیرونی برنامه‌ریزی حساب‌شده شرکت‌های بین‌المللی‌اند، همان غایتی که نظام دلال‌مسکونی افسارگسیخته از قبل به سوش می‌تاخت (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۳۵).

بدین ترتیب، این صنعت با فرهنگ رابطه‌خادم و مخدوم دارد؛ رابطه‌ای که بر اساس آن هر چیزی باید مطیع صنعت فرهنگ باشد و از صافی آن عبور کند تا ماهیت فرهنگی بیابد. از این رو، اراده‌جدی بر آن است تا از تولید یا تأیید رسمی هر آن چیزی سرباز زده شود که به هر نحوی با قواعد و معیارهای سرمایه‌داری ناسازگار است (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۳۷). بنابراین، تنوع و گوناگونی خارج از قواعد و قوانین بازار سرمایه‌داری فاقد مشروعیت و اعتبار است.

براین اساس،

رابطه‌آدمی با گذشته نیز توسط نوعی یکسانی دائمی هدایت می‌شود. در قیاس با مرحله‌لیبرالی پیشین آنچه در مورد فاز فرهنگ توده‌ای جدید می‌نماید، حذف امر جدید است. این ماشین در همان نقطه واحد چرخ می‌زند و در همان حال که شکل و نوع مصرف را تعیین می‌کند، هرگونه امر امتحان نشده را به‌مثابه نوعی ریسک کنار می‌گذارد. سازندگان فیلم نسبت به هر فیلم‌نامه‌ای که پشتش به یک زمان پرفروش‌قرص نیست، بدگمان‌اند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۴۹).

صنعت فرهنگ نه‌تنها کالاها و اقلام فرهنگی را به شکل یکسانی درمی‌آورد، بلکه در تلاش است تا انسان‌ها را نیز به صورت متحدالشکلی به بار آورد، به گونه‌ای که باید تنها معطوف به نیازها و سلایقی که صنعت فرهنگ در آنها ایجاد می‌کند، زندگی نمایند. نقل قول زیر از آدورنو و هورکهایمر به خوبی ابعاد این واقعیت را برملا می‌کند:

بر هر کس چیزی عرضه می‌شود تا هیچ کس قادر به گریز نباشد؛ تمایزات به ضرب چکش جا می‌افتند و گسترش می‌یابند. سلسله مراتب محصولات با کیفیت درجه‌بندی شده که به خورد مردمان داده می‌شود، فقط به کار کمی کردن تمام‌عیار آن می‌آید. هر کسی باید به نحوی ظاهراً خودانگیزخته، بر طبق همان «سطحی» [از ذوق و سلیقه] رفتار کند که از قبل تعیین و شاخص‌گذاری شده است، و همان مقوله یا دسته‌ای از محصولات تولید انبوه را برگزیند که برای افرادی از نوع او عرضه شده است. در جداول سازمان‌های پژوهشی مصرف‌کنندگان به هیئت [اشیء وارده‌شده] آمار و ارقام ظاهر می‌شوند، و براساس گروه‌های درآمدی به مناطق قرمز، سبز و آبی تقسیم می‌شوند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۱۴-۲۱۳).

از هر فیلم ناطق و هر برنامه تلویزیونی می‌توان همان تأثیر اجتماعی را استخراج کرد که منحصر به هیچ یک از آنها نیست، بلکه جملگی به یکسان در آن سهیم‌اند. صنعت فرهنگ‌سازی به مثابه یک کل، آدمیان را چونان نوع یا گونه‌ای قالب‌ریزی کرده است که بدون استثنا در قالب هر محصولی بازتولید می‌شود. همه عوامل این فرایند، از تهیه‌کننده فیلم گرفته تا کلوب‌های ویژه زنان، کاملاً مراقب‌اند که بازتولید ساده این وضعیت ذهنی به هیچ وجه متحول نشود و با زیر و بم و سایه روشن آمیخته نگردد (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۴۲).

اکنون بازیگران خوش‌شانس روی پرده، همچون هر یک از احاد جامعه، صرفاً نسخه‌هایی از همان مقوله واحدند، لیکن این برابری فقط مؤید جدایی غلبه‌ناپذیر عناصر انسانی است. شباهت کامل همان تفاوت مطلق است. هویت واحد و یکسان مقوله مانع بروز هویت موارد خاص و منفرد می‌شود. صنعت فرهنگ‌سازی، به نحوی طنزآمیز، ایده انسان در مقام عضوی از یک نوع [یعنی نوع بشر] را به واقعیت بدل کرده است. اینک وجود هر شخصی صرفاً بر وجود آن صفاتی دلالت می‌کند که به لطف آنها می‌تواند جایگزین هر شخص دیگری شود: انسان شیئی تعویض‌پذیر، یعنی یک نسخه یا کپی است. او در مقام یک فرد امری به تمامی مصرف‌شدنی و کاملاً بی‌اهمیت است، و این دقیقاً همان واقعیتی است

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۴۹

که او، وقتی زمان او را از این شباهت محروم سازد، بدان پی می‌برد (آدورنسو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۶۱).

هرچند مسئله اصلی صنعت فرهنگ‌سازی استحکام و گسترش نظام سرمایه‌داری و فراهم کردن بازار برای مصرف کالاهای آن است، اما یک‌دست‌کردن فرهنگ به سلب قدرت از توده‌ها و بدل کردن آنها به سوژه‌های انقیادپذیر و سرب‌راه نیز منتهی می‌شود. قدرت ایدئولوژی صنعت فرهنگ‌سازی و سازوکارهای اقناعی آن به قدری است که یکرنگی و یکسانی را به قیمت هوشیاری و خودآگاهی تحمیل می‌کند و بدین ترتیب، هر نوع اشتغال، تعارض و یا دیدگاه بدیلی را که نظم موجود را تحمل نمی‌کند و آن را با چالش بقا و استمرار رویاروی می‌کند، پیشاپیش ناممکن می‌سازد. مسئله اصلی از این لحاظ این است که امکان هر مقاومت، و هر اراده و آگاهی که در نظم سرمایه‌داری و نظام بازار اختلال ایجاد کند، و یا نظم بدیلی را عرضه نماید منتفی گردد. از این رو، دخالت‌های تکنولوژیک در همه شئون زندگی گروه‌ها باید تا آنجایی گسترش بیابد که امکان هر گونه اقدامی را در مسیر مخالفت با نفوذ و دخالت این عوامل از میان برده و ایستادگی در برابر آن را به یک کار بیهوده و نامعقول تبدیل نماید (ریترز، ۱۳۸۲: ۴۶ - ۴۵).

بنابراین، صنعت فرهنگ‌سازی، برای آنکه محصولات خرفت‌کننده و آت و آشغال نظام سرمایه‌داری را به خورد مردم بدهد، آنها را ضعیف‌النفس به بار می‌آورد، زیرا

وقتی قدرت برخوردار انتقادی و سازنده افراد با دانش و اطلاعاتی که از بالا دریافت می‌کنند به یغما می‌رود، آنان به صورتی منفعل و منزوی در زیست جهان به سر می‌برند و روال‌های مکرر روزمره را بدون تفکر می‌پذیرند و آن را صرفاً طبیعتی ثانوی به شمار می‌آورند (بنت، ۱۳۸۶: ۳۲).

صنعت فرهنگ‌سازی در ادامه این روند، کار را به جایی می‌رساند که حتی ضرورت فکر کردن، اراده کردن و از روی اختیار برگزیدن را نیز از آدم‌ها می‌گیرد و به جای آنها مدیران شرکت‌ها، کارخانه‌ها و دست‌اندرکاران تولید به اندیشیدن مشغول می‌شوند. بنابراین

در عصر و زمانه ما گرایش عینی جامعه در هیئت مقاصد ذهنی و پنهان مدیران شرکت‌های تجسد می‌یابد؛ مدیرانی که برجسته‌ترین نشان به قدرتمندترین بخش‌های صنعت تعلق دارند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۳۸).

بنابراین، در جامعه سرمایه‌داری

هرکسی می‌تواند همانند این جامعه قَدَر قدرت باشد، هرکسی می‌تواند شاد و خوشبخت باشد، البته تنها به این شرط که سراپا تسلیم این جامعه شود و دعوی خود به خوشبختی را فدا کند. جامعه در ضعف و ناتوانی او قدرت خویش را باز می‌شناسد و بخشی از این قدرت را به او عطا می‌کند. عدم مقاومت افراد آنان را مشتریانی قابل اعتماد می‌سازد (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۶۴).

اما این وضعیت تا زمانی ادامه دارد که طرح یکسان‌سازی فرهنگی از دید صنعت فرهنگ‌سازی، به‌غایت مطلوب خویش، یعنی خلق توده‌های گله‌وار و یکدست منتهی نگردد، ولی زمانی که «این همانی کاذب» در همه جا برقرار می‌گردد و صنعت فرهنگ طعم دست‌پخت و آش مطلوب خود را بچشد، دیگر نیازی به تظاهر کردن و مستتر نگه‌داشتن ماهیت خویش ندارد.

به گفته آدورنو و هورکهایمر:

آنانی که بر قله قدرت نشسته‌اند دیگر حتی علاقه‌ای به پنهان کردن نظام انحصاری ندارند: همچنان‌که خشونت این نظام آشکارتر می‌شود، قدرتش نیز فزونی می‌گیرد. سینما و رادیو دیگر نیازی ندارند تا به هنری بودن تظاهر کنند. این حقیقت که آنها فقط نوعی کسب و کارند به ایدئولوژی رایج بدل می‌شود تا مزخرفاتی را که سینما و رادیو عملاً تولید می‌کنند، توجیه کند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۱۰).

۲.۳.۴. شبه فردیت

از آنچه بیان کردیم تا حدودی درک می‌گردد که در منطق صنعت فرهنگ‌سازی فرد نوعی توهم است. فرد تنها یکی از مصادیق بی‌شمار از امر کلی است و از این رو، فردیت

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۵۱

تا زمانی قابل تحمل است که شکی در مورد یکسانیِ کاملش با امر کلی وجود نداشته باشد.
ادغام نرم و دوباره افراد به درون امر کلی فقط از آن رو ممکن است که آنان
دیگر خودشان نیستند، بلکه صرفاً مقطع مشترک گرایش‌های امر کلی‌اند (آدورنو و
هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۶۶).

اما از آنجا که آگاهی از چنین وضعی برای نظام سرمایه‌داری دردسرساز است، صنعت
فرهنگ‌سازی دست به ابداع فردیت کاذب یا شبه فردیت می‌زند. بدین ترتیب، صنعت
فرهنگ‌سازی مقوله‌هایی را برمی‌سازد که از طریق آن احساس تشخیص و متمایزبودگی به
افراد دست بدهد. قهرمان‌سازی چهره‌های متوسط، ستاره‌سازی بازیگران فیلم و سینما، تبلیغ
و اشاعهٔ اقلام مُد و لباس‌های مارک‌دار بخشی از این ترفند زیرکانه است.

این صنعت درک از فردیت را تا بدان حد نازل فرومی‌کاهد که افراد با صرف بَرک‌کردن
قیافه یا گیسوانی که روی پیشانی فر خورده است، احساس اصالت و یکتایی می‌کنند (آدورنو
و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۶۶ - ۲۶۵).

بر این اساس، صنعت فرهنگ‌سازی تا انتها بر زوال فردیت پافشاری می‌کند و نه تنها
هویت‌های هم‌رنگ و یکسان خلق می‌کند، بلکه هر آن چیزی را که ماهیت منفرد و یگانه به
افراد و گروه‌های انسانی ببخشد، از بین می‌برد. از نظر آدورنو و هورکهایمر، صنعت
فرهنگ‌سازی فردیت را مهم‌ترین دشمن صنعت فرهنگ‌سازی و نظام سرمایه‌داری تلقی
می‌کند و برای آنکه خطر را در نطفه از میان برده باشد، خود مستقیم به جای فرد وارد
عرصه می‌شود و همان کاری را به عهده می‌گیرد که فرد باید انجام دهد. بدین طریق،
صنعت فرهنگ‌سازی همه چیز را بسته‌بندی شده و دسته‌بندی شده عرضه می‌کند تا با
سهولت بیشتر در سازوکار عرضه و تقاضا امکان هر نوع تأمل بنیادین از مصرف‌کننده را
سلب نماید.

فرمالیسم کانت هنوز متضمن شکلی از دخالت و ادای سهم از سوی فرد بود،
فردی که تصور می‌رفت می‌تواند تجارب متنوع حواس را با مفاهیم بنیادین مرتبط
سازد؛ لیکن صنعت، فرد را از این کارکرد خویش محروم می‌کند. خدمت اصلی آن

به مصرف‌کننده آن است که به عوض او تجارب حسی را با مفاهیم ترکیب کند...
[از این رو] برای مصرف‌کننده چیزی باقی نمانده است تا به طبقه‌بندی آن بپردازد.
تولیدکنندگان این کار را برای او انجام داده‌اند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۴۰ - ۳۹).

۴.۳.۳. دستکاری نیازها

مسئله بعدی که آدورنو و هورکهایمر تحت عنوان «صنعت فرهنگ‌سازی» مطرح می‌کنند، دستکاری نیازهاست. از نظر آنها صنعت فرهنگ‌سازی هر نیازی را «که ممکن است در برابر کنترل و نظارت مرکزی مقاومت کند، از قبل به واسطه کنترل اعمال‌شده بر آگاهی فردی، سرکوب» می‌کند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۳۷).

صنعت فرهنگ‌سازی نیازهای اساسی آدمی را تحریف می‌کند، در وجود آدمی نیازهایی را بیدار می‌کند که ریشه در اعماق وجودی انسان ندارد.

اصل اساسی چنین حکم می‌کند که باید به او [مصرف‌کننده] نشان داد که همه نیازهایش رفع‌شدنی است، ولی آن نیازها باید چنان از قبل تعیین‌شده باشند که وی حس کند خودش همان مصرف‌کننده ابدی، یا ابژه صنعت فرهنگ‌سازی است. این کار نه فقط او را وامی‌دارد باور کند بازی فریبکارانه‌ای که بدان سرگرم است عین رضایت و کامیابی است، بلکه علاوه بر آن حاکی از آن است که وی باید در هر اوضاع و احوالی، به آنچه به او عرضه می‌شود بسنده کند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۵۷).

بنابراین

هرچه مواضع صنعت فرهنگ‌سازی قوی‌تر شود، بیشتر می‌تواند حساب نیازهای مصرف‌کنندگان را درجا روشن کند، آنها را تولید و کنترل کند، بدان‌ها نظم بخشد و یا حتی عرضه تفریح و سرگرمی را متوقف سازد (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۶۰).

مسئله اصلی درباره نیازها این است که صنعت فرهنگ‌سازی نیازهای کاذب را مبتنی بر نوع استدلالی می‌کند که پایه‌های آن بر اراده آزاد، انتخاب و گزینش‌گری مصرف‌کنندگان

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۵۳

استوار است. بر اساس این استدلال، همین که در برابر ایجاد نیازهای کاذب و کالاهایی که برای ارضای این نیازها روانه بازار می‌گردند، مقاومتی صورت نمی‌گیرد، خود دلیلی روشن بر رضایت مصرف‌کنندگان و مخاطبان صنعت فرهنگ‌سازی در قبال این نیازهاست.

چنین ادعا می‌شود که آشکال استاندارد شده در وهله نخست از نیازهای خود مصرف‌کنندگان استنتاج شدند. و به همین دلیل نیز با مقاومتی چنین ناچیز پذیرفته می‌شوند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۱۱).

در حالی که این استدلال چیزی جز ترفندی مغالطه‌آمیز نیست؛ زیرا صنعت فرهنگ‌سازی هرگز از این واقعیت پرده بر نمی‌دارد که «اراده آزاد» مدنظر این صنعت، چیزی جز توهمی فریبنده و نمایش مضحک و خرفتی از آزادی در انتخاب و گزینش نیست.

آنچه اراده آزاد نامیده می‌شود حاصل کار همان «حلقه مغزشویی» است که با در دست گرفتن زمام صنعت فرهنگ‌سازی جز جعل نیازهای موهوم، خلق توهم آزادی و گزینش و دامن زدن وسوسه‌های شیطانی، به منظور اغوا و فریب توده‌ها و تکیدن آه در بساط مردم کاری ندارد (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۱۱).

بنابراین «توهم اراده آزاد» نمایشی از تجلی عینی مقاصد ذهنی و نیات پنهان همان مدیران شرکت‌هایی است که تسلط اقتصادی‌شان بر جامعه از همه بیشتر است و در مقام کارگردانان صنعت فرهنگ‌سازی عقلا نیت جامعه را در اختیار دارند. در واقع، توهم اراده آزاد همان حلقه مفقوده‌ای است که اقبال به نیازهای کاذب و اجابت آنها از طریق کالاهای مصرفی را امکان‌پذیر می‌کند. این توهم باعث می‌شود که از یک سو نیات سوء مضمّر در پس صنعت فرهنگ‌سازی برای مصرف‌کنندگان مستور و پوشیده بماند و از سوی دیگر، مصرف‌کنندگان با میل و رغبت خود به سمت مصرف و تن دادن به اقتضائات نظم سرمایه‌داری کشانده شوند.

۴.۳.۴. اوقات فراغت به مثابه اغوا

مسئله دیگری که از نظر مکتب فرانکفورت و در بحث از صنعت فرهنگ‌سازی مطرح

شده اوقات فراغت به مثابه یکی از مهم‌ترین محصولات این صنعت است. از نظر آدورنو و هورکهایمر، نیاز به سرگرمی و تفریح و سایر عناصر صنعت فرهنگ‌سازی چیزی نیستند که این صنعت موجب پیدایش آنها شده باشد، بلکه آنها مدت‌ها پیش از آنکه خود این صنعت پا به هستی گذارد، وجود داشتند. اما مسئله اساسی اینک این است که

اکنون این عناصر از بالا هدایت و روزآمد می‌شوند. صنعت فرهنگ‌سازی می‌تواند به خود مغرور باشد که توانسته است فرایند سردستی انتقال هنر به حوزه مصرف را با انرژی بسیار به‌انجام رساند و آن را به مرتبه یک اصل ارتقا دهد، ساده‌لوحی بارز تفریح و سرگرمی را بزداید و کیفیت کالاهایش را بهبود بخشد (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۳۳).

به همین دلیل، اوقات فراغت امروزه به یکی از مهم‌ترین قلمروهای سلطه صنعت فرهنگ‌سازی بدل شده است که این صنعت با در اختیار گرفتن نظم و منطق آن هر آنچه به عنوان «مازاد» بر مصرف متعارف را در سطح افراد، خانواده‌ها و سازمان‌ها تشکیل می‌دهد، می‌تواند به چنگ آورد. بدین ترتیب، اوقات فراغت در نزد آدورنو و هورکهایمر نمایانگر شکل تازه‌ای از کنترل اجتماعی است که بر فناوری صنعت فرهنگ‌سازی تکیه دارد و از تصور مارکس درباره ایدئولوژی حاکم بسان ابزار کنترل اجتماعی بسی فزاینده‌تر می‌رود و می‌تواند اوقات فراغت را به صورت نوعی سرگرمی جمعی درآورد.

از نظر آدورنو و هورکهایمر

طنز قضیه اینجاست که فراغت و سرگرمی با وجود اهمیت و معنای ظاهری روزمره‌شان به عنوان فضاهای رهایی از کار و راه‌هایی برای استراحت، در عمل به‌شیوه مؤثری در خدمت فرایندهای سرمایه‌داری هستند (بنت، ۱۳۸۶: ۲۶ - ۲۵)

زیرا:

در نظام سرمایه‌داری پسین، تفریح یعنی تداوم و استمرار کار، طلب آن مبین نوعی فرار از فرایند مکانیکی کار، و تجدیدقوا به قصد کسب توانایی برای رویارویی مجدد با آن است. با این حال، مکانیکی شدن واجد جهان قدرت و تسلطی بر

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۵۵

فراغت و شادی نهفته در آن است، و در نحوه ساخت کالاهای تفریحی چنان عمیقاً تعیین‌کننده است، که تجارب کارگر در ساعات غیرکاری چیزی جز تصویر ثانوی^۱ خود فرایند کار نیست. محتوای بارز و مشهود صرفاً نوعی پیش‌زمینه محو است؛ آنچه در آدمی رسوخ می‌کند توالی خودکار عملیات استاندارد شده است. گریختن از فرایند کار در کارخانه یا دفتر فقط با تطبیق و تفریب بدان در اوقات فراغت ممکن می‌شود (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۳۳۷ - ۳۳۶).

بنابراین، در نظام سرمایه‌داری اوقات فراغت سوئیۀ دیگر اوقات کاری است، نقش مکملی را به عهده دارد که از طریق ذخیره‌سازی انرژی و تمدید قوا، نیروهای کارآمدتری را روانۀ بازار کار می‌کند. اوقات فراغت در حقیقت فریب بزرگی است؛ نیرنگی که به گونه‌ای دیگر و با وسوسه‌ای متفاوت، مردمان را به دشت هلاک مصرف می‌کشاند.

صنعت فرهنگ‌سازی دائم مصرف‌کنندگان خود را در مورد آنچه دائم وعده می‌دهد گول می‌زند. سررسید چک‌هایی که این صنعت، با نقشه‌ها و صحنه‌آرایی‌هایش، از حساب لذت می‌کشد، پیوسته به تأخیر می‌افتد: وعده [دستیابی به لذت]، که کل نمایش عملاً در آن خلاصه می‌شود، با نخوت و به‌طور ضمنی به ما حالی می‌کند که چیز بیشتری در راه نیست و در مراسم شام باید به خواندن صورت غذا اکتفا کرد. میل و اشتیاهی که به واسطه این همه اسامی و تصاویر پر زرق و برق تحریک شده است نهایتاً با چیزی روبه‌رو نمی‌شود مگر ستایش از همان جهان روزمره کسالت‌باری که خواهان گریز از آن بود (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۴۱ - ۲۴۰).

بدین ترتیب، از نظر آدورنو و هورکهایمر بهشتی که از سوی صنعت فرهنگ‌سازی ارائه می‌شود همان جهان روزمره قدیمی است.

فرار همچون گریختن با معشوق از پیش چنان مقدر شده تا دوباره به نقطه شروع بینجامد. سرگرمی مشوق همان حسن‌درماندگی و تسلیمی است که می‌کوشد تا از طریق سرگرمی خود را فراموش کند (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۴۵).

1. After image

در نتیجه، صنعت فرهنگ‌سازی کنترل سرمایه‌داری بر عناصر حیات را به امری همه‌گیر و همه‌جایی که نه فقط در محل کار، بلکه در حریم زندگی خانوادگی و فراغت نیز سیطره دارد، بدل می‌کند. تفاوت نمی‌کند حریم زندگی یا حریم کار، هر دو قلمرو صنعت فرهنگ‌سازی و منطق سرمایه‌داری به شمار می‌آیند. انقیاد مطلق و اطاعت‌پذیری برده‌وار همان چیزی است که صنعت فرهنگ‌سازی در همه جا به دنبال آن است و اوقات فراغت نیز از آن مستثنا نیست. از این رو، به عقیده آدورنو و هورکهایمر صنعت فرهنگ‌سازی وضعیت را به گونه‌ای کارگردانی می‌کند که همه چیز مطابق میل او ادامه یابد. بنابراین، شرایط به گونه‌ای مهیا می‌شود که «انسانی که دارای اوقات فراغت است باید هر آنچه صنعتگران فرهنگی به او عرضه می‌کنند بپذیرد» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۴۰-۳۹).

۴.۳.۵. جهان خارج به مثابه فیلم

طبق تحلیل رئالیست‌ها سینما و صنعت فیلم نخستین هنری است که می‌تواند واقعیت را بدون پامال کردن ماهیت آن ضبط و ثبت کند. از نظر آنها سینما به خاطر توان بالقوه‌اش در افشای واقعیت هنری درخور ستایش است. بنابراین، فیلم رسانه‌ای است که واقعیت را به طبیعی‌ترین شکل ممکن بازتاب می‌دهد و این همان خصلتی است که به آن اصالت می‌بخشد (ارغنون، ۱۳۸۸: ۸-۵).

بنابراین، در معادله رئالیست‌ها واقعیت‌ها آن‌گونه که در جهان طبیعی هستند منشأ اصالت و اعتبار یافتن فیلم است. به هر اندازه که فیلم واقع‌نما باشد و آنچه در جهان طبیعی حضور دارد بدون کم و کاست به نمایش بگذارد، آن فیلم از اصالت و اعتبار بیشتری برخوردار می‌گردد. در حالی که نظریه‌پردازان صنعت فرهنگ‌سازی تحلیل متفاوتی دارند. آنها با ارجاع به فیلم‌های عامه‌پسند، که تیپ ایده‌آل آن را هالیوود تعریف می‌کند، عقیده دارند که صنعت فرهنگ‌سازی جهان واقعی را وارونه و مقلوب به خورد مخاطبان خویش می‌دهد. به اعتقاد آنها:

کل جهان از غربال صنعت فرهنگ‌سازی عبور داده می‌شود. تجربه دیرآشنای

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۵۷

سینما رو‌هایی که جهان خارج را ادامه فیلمی می‌پندارند که هم‌اینک تماشاگرش بوده‌اند، زیرا این فیلم نیز به تمامی معطوف به بازتولید جهان ادراکات روزمره است، اینک اصل هادی تولید محسوب می‌شود. هر قدر که تکنیک‌های تولید فیلم با شدت بیشتر و نقص کمتری اشیاء و امور تجربی را دوباره‌سازی کنند، غلبه این توهم نیز آسان‌تر می‌شود که جهان خارج ادامه صاف و ساده آن جهانی است که بر پرده نمایش داده می‌شود (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۱۹).

بنابراین، به جای آنکه جهان خارج منبع الهام فیلم‌ها باشد، معادله برعکس می‌شود و فیلم‌ها به منبع الهام و الگوی ذهنی مخاطبان و بینندگان فیلم بدل می‌شوند. بنابراین، این جهان خارج نیست که فیلم را می‌سازد، بلکه فیلم است که جهان خارج را دستکاری و دخل و تصرف می‌کند. بر این اساس، صنعت فیلم به طرز مدهشی مرز واقعیت و خیال را مخدوش نموده و جهان خارج را با دنیای فیلم به هم آمیخته است:

تمایز زندگی واقعی از فیلم‌های سینمایی هر روز دشوارتر می‌شود. فیلم ناطق، که از تئاتر توهم‌زا بسی فراتر می‌رود، هیچ جایی برای تخیل یا تأمل از سوی تماشاگر باقی نمی‌گذارد؛ تماشاگری که دیگر قادر نیست در چارچوب ساختار فیلم بدان واکنش نشان دهد و با این حال بدون گم‌کردن رشته داستان، ذهن خود را از جزئیات دقیق فیلم منحرف سازد؛ و بدین‌سان فیلم قربانیان خود را وامی‌دارد تا آن را مستقیم با واقعیت برابر شمارند. فلج شدن خودانگیختگی و قوای تخیلی مصرف‌کننده رسانه‌های توده‌ای لزوماً در این یا آن مکانیسم روانی ریشه ندارد؛ او باید از دست دادن این خصایص را به ماهیت عینی خود محصولات نسبت دهد، به‌ویژه به شاخص‌ترین آنها، یعنی همان فیلم ناطق (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۴۲-۴۱).

در نتیجه، امروزه با پیشرفت‌ها و ابداع‌هایی که صنعت فیلم و سینما تجربه کرده، واقعیت بیش از پیش مخدوش شده و از طریق صنعت فرهنگ‌سازی دستخوش دستکاری و تحریف شده است. ادامه این روند به مراتب جهان طبیعی و واقعی را مقهور فناوری‌ها، ابداع‌ها و خلاقیت‌های صنعت فیلم می‌سازد. مسئله اما از نظر آدورنو و هورکهایمر این است که پیچیده

شدن صنعت فرهنگ‌سازی و محصولات آن، به نتیجه زیان‌باری منتهی می‌شود. هرچه صنعت فرهنگ‌سازی گسترش می‌یابد و پیچیده می‌شود، به همان اندازه ذهن و روان آدمی را با خود درگیر می‌کند تا آنجا که توان فکر کردن تماشاگر تحلیل می‌رود و سرانجام از تفکر و اندیشیدن بازمی‌ماند.

این محصولات چنان طراحی شده‌اند که فهم رسای آنها، گرچه مستلزم ذهنی چابک، تیزبین و با معلومات است، لیکن همین فهم، اگر تماشاگر بخواهد سیل بی‌وقفه واقعیت‌ها را دنبال کند، عملاً متضمن منع تفکر است (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۲۰).

بنابراین، نکته نهایی از آن لحاظ که در عرصه زندگی روزمره اهمیت دارد این است که صنعت فرهنگ‌سازی در فرجام خویش به عقیم‌سازی جریان فکر و اندیشه منتهی می‌شود؛ چیزی که نه از سر تصادف و اتفاق، بلکه بر اساس طرحی از پیش سنجیده شده امکان‌پذیر می‌گردد، زیرا تنها با عقیم ماندن ذهن و بازماندن آن از تفکر است که هر مقاومت و رویارویی با صنعت فرهنگ‌سازی ناممکن می‌شود.

به هر صورت، نظریه صنعت فرهنگ‌سازی حاوی این بصیرت بنیادین است که نظام سرمایه‌داری روز به روز به ترفندها و ابزارهای مؤثرتر و پیچیده‌تری دست می‌یازد. زوال و فناى این نظام به این زودی‌ها ممکن به نظر نمی‌رسد. بخش مهمی از نوآوری‌ها و ابداع‌ها هر روزه در خدمت این نظام عمل می‌کند. آنچه اهمیت دارد این است که هر نوع تحول در نظام سرمایه‌داری باید ارزیابی انتقادی شود. این ارزیابی‌های انتقادی هر چند با موج کوبنده نظام سرمایه‌داری رویاروی نمی‌تواند گردد، اما به مخاطبان و طرفداران خویش می‌تواند چشم‌اندازی را ببخشد که به میانجی آن تا حد امکان از تن دادن به الزامات این نظام تمامیت‌خواه سرباززند. گذشته از آن، این نوع نگاه انتقادی همواره دریچه‌ای را برای احتمال‌های جایگزین و طرح بدیلی باز نگه می‌دارد. تا چه حدی ظهور چنین طرحی محتمل است مهم نیست، مهم آن است که بشر به جای پیمودن مسیری واحد امکان تجربه‌های متنوع و گوناگونی را برای زندگی فردی و جمعی خود گشوده نگه دارد.

تا جایی که به موضوع جایگاه دین در زندگی روزمره مربوط می‌شود، نظریه «صنعت فرهنگ‌سازی» تصویر درخور توجهی از زندگی روزمره در زمانه حاضر ارائه می‌دهد. این نظریه هرچند وضعیت را به صورت بدبینانه ترسیم می‌کند و جایی را برای اراده و عمل انسانی در راستای مقاومت و تغییر چندان در نظر نمی‌گیرد، اما از آنجا که تنگناها و دشواری‌های پیش روی حیات دینی را به خوبی نشان می‌دهد، نقش مهمی می‌تواند در عمق بخشیدن فهم ما از زندگی روزمره داشته باشد.

جمع‌بندی

«مد»، «موسیقی»، «مصرف» و «تلویزیون و فیلم» در کنار «نظام اقتصاد پولی»، «حیات کلان‌شهری» و «مدرنیزاسیون» عناصری بودند که در فصل کنونی و فصل دوم بررسی کردیم. این عناصر هرچند همه جنبه‌های زندگی روزمره را تحت پوشش قرار نمی‌دهند، از جنبه‌های بسیاری بصیرت‌های درخور و اساسی برای درک زندگی روزمره و امکان تأسیس و ابقای حیات دینی در آن به ما می‌بخشد. پاره‌ای از این نکات را مرور می‌کنیم:

۱. آنچه از تحلیل‌های پیشین به دست می‌آید این است که زندگی روزمره، برعکس آنچه از ظاهرش هویداست، عرصه آشفته و نامنظم امور نیست، بلکه عرصه‌ای است که امور و وقایع برحسب نظم بنیانی و نامرئی به ظهور می‌رسند. انگار پدیده‌های آن از پیش در الگوهای تنظیم شده‌اند که به نظر می‌رسد مستقل از ادراک من نسبت به آنها باشند و چنان است که گویی خود را بر ادراک من تحمیل می‌کنند. واقعیت زندگانی روزمره امر عینیت‌یافته‌ای جلوه می‌کند، یعنی از سلسله موضوع‌هایی تشکیل می‌شود که قبل از ظهور من در صحنه زندگی «به‌عنوان» اعیان خارجی معرفی و معین شده‌اند (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۳۷-۳۶).

اینکه چه دست‌های نامرئی در پس این زندگی در کار هستند و به دنیای آشفته اشیاء و امور در زندگی روزمره نظم و انتظام می‌بخشد، از منظر بحث ما زیاد مهم نیست، مهم این است که ما به عنوان یک «دازاین» با آن روبه رو می‌شویم؛ دازاینی

که پیشاپیش توسط «همگنان» احاطه شده است و سرانجام نیز به «هرکس» بدل می‌شود.

زندگی روزمره صحنه‌نمایشی از زندگی مبتنی بر اراده است، عروسک‌هایی که بر صحنه ظاهر می‌شوند و جلوه‌هایی از رفتار و خصوصیات حیات همگنان را به نمایش می‌گذارند. بنابراین، باید زندگانی روزمره را به عنوان واقعیتهای در نظر گرفت که میان ما و همگنان مشترک است. همگنان اما چیزی بیرون از من نیست، بلکه بخشی از وجود من است که در بیرون از من قرار دارد و در واقع، از یک سو، زیست اجتماعی را برایم امکان‌پذیر می‌کند و از سوی دیگر، قالب‌های از پیش تعبیه شده را برایم مهیا می‌سازد. من به تنهایی در دنیای رؤیاهای خویشتم، لیکن می‌دانم که دنیای زندگانی روزمره همان قدر برای دیگران واقعی است که برای خودم. در حقیقت من بدون داشتن برهمکنش و ارتباط مداوم با دیگران نمی‌توانم در زندگانی روزمره وجود داشته باشم (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۳۸).

در هر حال، سوژگی من در زندگی روزمره تا آنجا امکان دارد که با تأیید همگنان همراه است. اما آنجا که از تأیید همگنان و حدود و ثغور از پیش تعیین شده سرپیچی می‌کند، با فشارهایی مواجه می‌شود که او را مجبور به انقیادپذیری از همگنان می‌کند. هایدگر، مارکس و زیمل همگی در داخل چنین سنت تراژیک می‌اندیشند و کار می‌کنند و از همین منظر، جهان و زندگی روزمره را تحلیل می‌کنند. بنابراین، هر نوع کنش و رفتار از «من» به عنوان دازاین که در حیات هر روزه اتفاق می‌افتد، هرچند ممکن است به ظاهر آشفته و آشوبناک به نظر برسد گویا به هیچ نوع نظمی تن در نمی‌دهد، اما در حقیقت مبتنی بر نظمی از پیش تعیین شده و مهیا شده است که اراده و عاملیت من در چارچوب آن قرار دارد.

۲. همان‌گونه که در تحلیل مارکس و زیمل صراحتاً و در تحلیل سایر نظریه‌پردازان، به صورت مضمّر، وجود داشت، بخش مهمی از جهان روزمره تحت سیطره پول و

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۶۱

مناسبات پولی است. هرچند با به میان آمدن معامله‌های اعتباری که به میانجی اعداد و ارقام اعتباری صورت می‌گیرد، پول آن وجه مادی و ملموس خویش را رفته رفته از دست می‌دهد، اما از سوی دیگر، به همان میزان سیطره و حاکمیت بلامنزاع خویش را بر عرصه‌ها و قلمروهای زندگی روزمره مستحکم‌تر می‌سازد، زیرا اعتباری شدن پول آن را به دسترس‌ترین چیز بدل نموده است؛ چیزی که در لحظه و در هر نفس و دم و بازدم با شما همراه است و میان شما و امکانات زندگی پل می‌زند. اما نکته‌ی اساسی اینجاست که پولی شدن حیات، همان‌گونه که تحلیل کردیم، بازاری شدن و سکولاریزه شدن حیات هم هست. در اقتصاد پولی هرکاری به شرط سوددهی ممکن است، و هیچ تجربه‌ی ممکن بشری از دفاتر حساب و کتاب هرگز زودده نمی‌شود. بدین ترتیب، «فرهنگ به یک انبار عظیم کالا بدل می‌گردد که در آن همه چیز به‌عنوان بخشی از موجودی کالا حفظ و در فهرست اقلام موجود ثبت می‌شود» (برمن، ۱۳۸۳: ۱۹۷) و این امر برای مؤمنان این هشدار جدی را در پی دارد که هر آنچه مادی، کمی و محاسبه‌پذیر نیست، رفته رفته از کانون توجه و دل‌مشغولی‌های اساسی حیات محو و نابود می‌گردد.

۳. مسئله‌ی اساسی دیگری که از منظر مناسبات دین با زندگی روزمره با اهمیت است این نکته است که زندگی روزمره بر محور زمانه حاضر می‌چرخد. در چرخه زندگی روزمره زمان معاصر، لحظه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم اهمیت اساسی می‌یابد. گذشته تاریخی و جهانی که از دست داده‌ایم (یا در حال از دست دادنیم) جهان کاذب، نامطلوب و جهانی که باید هرچه زود از آن رهایی یافت در نظر گرفته می‌شود. جهان واقعی و جهان اصلی جهانی است که هم‌اکنون و هم اینجاست و مال ماست (یا جهانی است که در جریان خلق شدن است).

هر چیز و هر ارزش و کیفیتی تا آنجا که در لحظه کنونی و آن دوره‌ای از حیات که اینک تجربه می‌شود به ظهور می‌رسد، ارزشمند و واجد اهمیت تلقی می‌گردد. چیزی که ما را به

سرای موعود و زمانی نامعلوم حواله می‌دهد، در مقیاس امور جاری و دم دست بی‌ارزش‌اند. بر این اساس، همان‌گونه که از موسیقی گرفته تا مُد، از خرید گرفته تا مصرف تحلیل و بررسی کردیم، هر چیزی باید در لحظه‌ای اکنون و در لحظه‌ای که حی و حاضر هستیم تحقق یابد. بنابراین، همان‌گونه که برگر و لوکمان می‌گویند:

واقعیت زندگانی روزمره بر محور «اینجا»ی جسم من و «اکنون» حضور من تنظیم و تشکیل می‌شود. این «اینجا و اکنون» کانون توجه من به واقعیت زندگانی روزمره است. آنچه در زندگانی روزمره «اینجا و اکنون» بر من عرضه می‌شود همانا «واقعیت» آگاهی من است (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۳۷).

از آنجا که سرنوشت همه هستی من در این جهان پیوسته به وسیله زمان آن تعیین می‌شود و در حقیقت به جهان و زمانی که اکنون در آن به سر می‌برم احاطه شده است، هیچ چیزی در ورای آن برای من نمی‌تواند واجد اهمیت اساسی باشد (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۴۴) و همین ویژگی مجال را برای امور معنایی و هر آنچه با معیارهای این جهانی قابل درک و محاسبه نیز تنگ می‌کند.

۴. مسئله دیگری که از تحلیل‌های مطرح شده درباره پاره‌ای از عناصر زندگی روزمره می‌توان استنباط کرد این است که در زندگی روزمره گرایش شدید به هم‌سطح‌سازی و یکدست‌سازی پدیده‌ها و امور در جریان است. آنچه زیرمیل با نام هم‌سطح‌سازی یا «کمی‌سازی» امور از آن یاد می‌کرد و یا آنچه در تحلیل نظام اقتصاد پولی بررسی نمودیم، همگی نشان از آن دارد که در زندگی روزمره، به ظاهر، میل و کششی نیرومند جمعی و غیرشخصی وجود دارد که خواهان آن است همه چیز را بر مقیاس امور کمی یا کیفیت‌هایی که امکان کمی شدن دارد، ارزیابی و تحلیل نماید. هر امر انتزاعی که قابل فروکاستن به امور انضمامی و کیفی نباشد، از حوزه معامله‌ها و دادوستدهای روزمره به بیرون رانده می‌شود. بنابراین، امور متعال و استعلایی که امکان تنزل آنها به امور مادی نباشد، تحت فشار شدیدی قرار می‌گیرند تا جای

فصل سوم - عناصر زندگی روزمره ■ ۲۶۳

خویش را به امور مادی و شیء‌واره شده بدهند.

۵. سرانجام مهم‌ترین ویژگی در زندگی روزمره، همان‌گونه که مارکس و زیمل به خوبی توصیف و تبیین نموده‌اند، بستر تحول‌ها و رخداد‌های به غایت نوشنده و متغیر است. زندگی روزمره به مثابه عرصه‌ای که امکانات بالقوه مدرنیته در آن به فعلیت می‌رسد، عرصه اصلی، فوران اشتها‌های نوحواهی و تغییر است، زیرا گرایش مدرنیته به نوکردن همه چیز است. بدین ترتیب، زندگی مدرن سال بعد نسبت به زندگی امسال ظاهر و حسی متفاوت خواهد داشت؛ گرچه هر دو بخش از همین عصر مدرن خواهند بود.

اما این واقعیت که هرگز نمی‌توان دو بار در همان [رود] مدرنیته پا گذاشت، درک و فهم زندگی مدرن را به‌ویژه دشوار، متزلزل و نامطمئن می‌سازد (برمن، ۱۳۸۳: ۱۷۱).

بنابراین، فرایند نوسازی

به درون هرگونه فضای شهری سرازیر می‌شود، ضرب‌آهنگ خود را بر زمان همه‌کس تحمیل می‌کند و کل محیط مدرن را به «آشوبی متحرک» بدل می‌سازد (برمن، ۱۳۸۳: ۱۹۳).

این فرایند و تحول و دگرگونی اساسی در نفس ایجاد می‌کند که بر اساس آن، روحی نو و جانی تازه در تن آدمی قرار می‌گیرد؛ روحی که خواهان جنبش بی‌امان و شتابناک به سوی دامنه‌های دوردست و همواره نو است و هر نوع بازایستادن از حرکت، آرام‌گرفتن در سایه درختان و تن دادن به انقیاد سنت‌های مستقر و الگوهای از پیش تعیین‌شده را در حکم مرگ و نابودی خویش تلقی می‌کند (برمن، ۱۳۸۳: ۸۶).

این ویژگی ممکن است در جامعه ما به تمام و کمال محقق نشده باشد، اما تأمل و بازاندیشی در جهت‌گیری‌ها و رویکردهای فرایندهای جاری، نشان از آن دارد که دامنه موج نوحواهی و تغییر، دیر یا زود، ساحل حیات ما را نیز فراخواهد گرفت.

فصل چهارم

زندگی روزمره در آموزه‌های دینی

مقدمه

در فصل سوم عناصر و جنبه‌هایی از زندگی روزمره را بررسی کردیم که تناقض‌ها و دشواری‌های حیات دینی در وضعیت معاصر را آشکار می‌کرد. اما آنچه در این فصل بدان خواهیم پرداخت و به اجمال آن را مرور خواهیم کرد، یافتن تصویری است که آموزه‌ها و تعالیم اسلامی از حیات دینی برای ما ترسیم کرده‌اند. جستجو کردن و یافتن چنین تصویری از آن رو اهمیت دارد که به ما امکان می‌دهد تا واقعیت‌ها و عناصر موجود در حیات روزانه و آنچه آموزه‌ها و تعالیم دینی در یک آرمان‌شهر جامعه ایمانی از ما خواسته است، با هم تطبیق دهیم و از رهگذر آن، دشواری‌ها و امکانات پیش روی حیات دینی در جامعه امروزی را، این بار با اتکا به آموزه‌ها و تعلیمات دینی، درک و فهم نماییم.

در صورتی که دو سر طیف، یعنی ایده‌آل‌ها و آرمان‌های حیات دینی از یک سو و واقعیت‌ها و عناصر موجود در زندگی روزمره از سوی دیگر، برای ما آشکار گردد، آنگاه مسیرهای محتمل تاریخی و گونه‌های متفاوت، مختلف و متنوعی از حیات دینی نیز قابل درک می‌گردد. در واقع، تصویر درست چنین مسئله‌ای به ما امکان می‌دهد تا بررسی کنیم که آنچه از الگوی

توسعه فرهنگی و اجتماعی در جامعه محقق شده و حیات دینی نیز ناگزیر خود را در درون آن می‌یابد، آیا تنها الگوی توسعه و مسیر انکشاف تاریخی و اجتماعی است، یا اینکه مسیرهای محتمل دیگری نیز وجود دارد که الگوهای متفاوت از حیات دینی و زندگی روزمره را امکان‌پذیر می‌کند.

این تحقیق البته جای بررسی برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها نیست، بلکه تمهیدی است که بر اساس آن می‌توان به این پرسش‌ها رسید. آنچه در این تحقیق لازم است، ارائه تصویر اساسی از نسبت میان عناصر مهم حیات روزمره با حیات دینی است. آنچه در پی می‌آید ارجاع مستقیم به آموزه‌ها و تعالیم دینی مطرح شده در آیات و روایات است. بدون تردید ارائه تصویری از حیات دینی در آموزه‌ها و تعالیم اسلامی همانند آنچه در بحث از زندگی روزمره گذشت، امری گزینشی است که در این مرحله، زاویه دید محقق و امکانات پیش‌روی آن در شکل‌گیری آن نقش تعیین‌کننده داشته است.

این امر شاید از زاویه دیگری و طرح نظری متفاوتی به گونه‌ای دیگر متصور باشد، اما تصویر ارائه شده در این تحقیق نیز تا جایی که به زندگی روزمره ارتباط پیدا می‌کند، نظم کلان و جهت‌گیری کلی مسیر حیات دینی را برای ما آشکار می‌کند. در درون این نظم کلان و جهت‌گیری کلی می‌توان جنبه‌های مهم آن را دخل و تصرف نمود و چیدمان متفاوتی از عناصر در درون آن ارائه نمود، اما نظم کلان و جهت‌گیری اساسی آن دچار تغییر ژرفی نمی‌شود. بنابراین، صورت‌بندی زندگی روزمره و در واقع آرمان‌های زندگی روزمره، در آموزه‌های دینی دست‌کم در سطح تعیین جهت‌گیری مسیر کلی حیات دینی، دشواری‌ها و تسهیلات پیش‌روی آن اهمیت دارد.

۱. حیات دینی

در تعالیم اسلام حیات دینی، دست‌کم در دو سطح مدنظر بوده است: نخست، در سطح کلان و به مثابه نظامی از باورها و ارزش‌های عام که سطوح زیرین هستی‌شناختی،^۱ جهان‌شناختی^۲

1 Ontological

2 Cosmological

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۶۹

و انسان‌شناختی^۱ حیات را تنظیم می‌کند. دوم، در سطح خُرد و سطح انضمامی و ملموس که با حیات روزانه آدم‌ها سروکار دارد. این دو سطح تحت دو نام «اصول» و «فروع» دسته‌بندی می‌شود.

۱.۱. اصول

«اصول» هسته‌ای‌ترین بخش در آموزه‌ها و اعتقادات اسلامی است. بخش عظیمی از آیات قرآن به بیان اصول و تشریح جنبه‌های متکثر و گوناگون آن اختصاص دارد. اصول نظامی از باورهای سه‌گانه است که نگرش انسان به ژرف‌ترین لایه‌های هستی فرهنگی را جهت می‌بخشد؛ لایه‌های اصیل و بنیادین که در متن هر کنش و رویداد فرهنگی رسوب می‌کند. این باورهای سه‌گانه عبارت‌اند از:

۱.۱.۱. اصل توحید

یعنی اعتقاد و ایمان ژرف به یگانگی مبدأ هستی؛ آن ذات پاک که ساحت وجودش همه جهان را پر کرده، از فیض وجودش جهان و انسان به وجود آمده و تنها در ساحت عرش کبریایی اوست که همه چیز به جاودانگی و کمال مطلق می‌رسد. او تنها ذات مطلق، بی‌همتا و هستی بی‌نهایت است، به گونه‌ای که جز او هیچ آفریدگار و منبع فیض دیگری نمی‌تواند باشد. بر پایه آیات قرآنی روش‌های گوناگون برای اثبات این اصل وجود دارد که مرتضی مطهری آن را در سه دسته تقسیم نموده است (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۲۳ - ۴۱):

الف) روش فطری؛ که مطابق آن خداپرستی امری فطری و درون‌نهادی دانسته شده که در میان همه انسان‌ها عام و مشترک است. در قرآن آیاتی همانند آیه «ذر» و آیه «فطرت» بر این نکته دلالت دارد.

و (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه

آنها را برگرفت؛ و آنها را گواه بر خویشتن ساخت؛ (و فرمود): آیا من پروردگار شما

نیستیم؟ گفتند: آری گواهی می‌دهیم. (چنین کرد مبادا) روز رستاخیز بگویید: ما از این، غافل بودیم (و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم).^۱

ب) **روش حسی**؛ که بینش ژرف و عمیق به هستی و پدیده‌های آن را رواج می‌دهد و انسان‌ها را تشویق می‌کند تا درباره گسترده‌گی، پیچیدگی و رمز و راز جهان پیرامونشان تأمل نمایند. تأمل درباره این پیچیدگی‌ها و نظم، نوعی حسی از شیفتگی و تحیر در برابر پدیدآورنده آن را در پی دارد که بر پایه آن، اعتقاد به امر ماورایی، آفریننده متعال و فناپذیر تسهیل می‌شود. آیه‌های زیادی از این راه به بیان «اصل توحید» پرداخته‌اند.

و در زمین آیاتی برای جویندگان یقین است، و در وجود خود شما (نیز آیاتی است)؛ آیا نمی‌بینید؟^۲

و نیز در آفرینش شما و جنبه‌گانی که (در سراسر زمین) پراکنده ساخته، نشانه‌هایی است برای جمعیتی که اهل یقین‌اند. و نیز در آمد و شد شب و روز، و رزق (و بارانی) که خداوند از آسمان نازل کرده و به وسیله آن زمین را بعد از مردنش حیات بخشیده و همچنین در وزش بادهای، نشانه‌های روشنی است برای گروهی که اهل تفکرند.^۳

ج) **روش عقلی**؛ که به نحوی مبتنی بر عقل خود، بنیاد بشری پایه‌های اعتقاد به «توحید» را مدلل می‌سازد. همانند دو آیه زیر:

اگر در آسمان و زمین، جز «الله» خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد).^۴

یا آنها بی‌هیچ آفریده شده‌اند، یا خود خالق خویش‌اند؟ آیا آنها آسمان‌ها و

۱. وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (اعراف: ۱۷۲).

۲. وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (ذاریات: ۲۰-۲۱).

۳. وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ مَا يُبَيِّنُ مِنْ دَلِيلَةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (جاثیه: ۴-۵).

۴. لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ (انبیاء: ۲۲).

زمین را آفریده‌اند؟^۱

۲. ۱. ۱. اصل اعتقاد به نبوت پیامبر اسلام حضرت محمد (ص)

این اصل باور به مضمون این گزاره است که «محمد (ص) فرستاده خداوند است». الزامات باور به این اصل، باورمندی به گفته‌های او به مثابه پیامبر است و اینکه هر آنچه او به نام «قرآن» برای انسان‌ها به ارمغان آورده، گفتار نابی است از مبدأ لایزال و متعال قدسی بی‌آنکه محمد (ص) هیچ دخل و تصرفی در پیام، محتوا و شکل آن کرده باشد. اثبات این اصل هم از طریق داده‌ها و مستندهای تاریخی امکان‌پذیر است و هم از راه تأمل در متن و مضمون آموزه‌های دینی که پیامبر مقدس اسلام به انسان‌ها عرضه کرده است.

سوگند به ستاره هنگامی که افول می‌کند، که هرگز دوست شما [محمد (ص)] منحرف نشده و مقصد را گم نکرده است و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید. آنچه می‌گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست.^۲
و اگر درباره آنچه بر بنده خود [پیامبر] نازل کرده‌ایم شک و تردید دارید، (دست‌کم) یک «سوره» همانند آن بیاورید؛ و گواهان خود را - غیر خدا - برای این کار فراخوانید اگر راست می‌گویید.^۳

۳. ۱. ۱. اصل باور به روز رستاخیز

براساس این اصل حیات انسانی به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش دنیایی و بخش آخرتی. حیات دنیا فناپذیر، زودگذر و آزمایشی است، حیات آخرت ماندگار، متعال و حقیقی است. روز آخرت روز موعودی است که عدل الهی در آن به صورت تام آشکار می‌شود و انسان‌ها بار دیگر زنده می‌شوند تا نتایج اعمال نیک و بدشان را مشاهده کنند، نیکوکاران به بهشت می‌روند و بدکاران عاقبت کار خویش را در جهنم تجربه خواهند کرد.

۱. أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ (طور: ۳۶-۳۵).

۲. وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (نجم: ۴-۱).

۳. وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقره: ۲۲).

هنگامی که واقعه عظیم (قیامت) واقع شود، هیچ کس نمی‌تواند آن را انکار کند.^۱

در آن روز مردم به صورت گروه‌های پراکنده (از قبرها) خارج می‌شوند تا اعمالشان به آنها نشان داده شود. پس هر کس هم‌وزن ذره‌ای کار خیر انجام دهد آن را می‌بیند و هر کس هم‌وزن ذره‌ای کار بد کرده آن را می‌بیند.^۲

این سه اصل بنیانی‌ترین و عام‌ترین اصولی‌اند که درون مایه حیات دینی در سطح کلان را تشکیل می‌دهند. وجه تمایز حیات اسلامی از سایر گونه‌های حیات، متجلی شدن این اصول در ساحت‌ها و مؤلفه‌های گوناگون نظام زندگی است. تجلی این تریلوژی اعتقادی در زندگی، زندگی را به پدیداری بدل می‌کند که هر کنش و آفریده آن مضمون و صبغه دینی می‌یابد.

۲.۱.۲. فروع

«فروع» مرحله‌ای بعد از اصول است که «اصول» را به جان‌مایه حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها بدل می‌کند. فروع مکانیزم عملیاتی شدن «اصول» در قالب رفتارها، کردارها و تعاملات روزمره آدمی است. اصول، متعلق ایمان و جان‌مایه‌ای است که به باطن انسان‌ها فروغ الهی می‌بخشد، فروع اما از سنخ مناسک است که با قیافه و برون انسان‌ها سروکار دارد. فروع ظاهر انسانی را به آرایش الهی آراسته می‌کند و از او چهره‌ای می‌سازد که به او سیمای مسلمانی می‌بخشد.

مؤمن پاکدل و جامعه ایمانی به گونه‌ای است که اصول در جزئی‌ترین امر زندگی‌اش رسوخ دارد و ایمانش پیش از هر امر دیگری از طریق سیما، کردار و رفتار نمایان می‌شود. به بیان دیگر، «فروع» سازوکاری است که تسری، بسط و تجلی ایمان در دیگر قلمروهای جهان اجتماعی را تسهیل و امکان‌پذیر می‌سازد. فروع سطح صوری و آشکار اصول است؛

۱. إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لَوْقَتِهَا كَاذِبَةٌ (واقعه: ۲-۱).

۲. يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (زلزله: ۸-۶).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۷۳

سطحی مماس و ملموس که دلبستگی و سرسپردگی افراد و جامعه به پیام پیامبر گرامی اسلام^(ص) را به عنوان وجه ممیز از سایر افراد و جوامع آشکار می‌کند.

فروع، ایمان را از حد تجربه‌ی درونی که انسان آن را در اعماق وجود خویش احساس می‌کند، به امری ملموس و مشهود برای دیگران تبدیل می‌کند. فردی که مناسک را انجام می‌دهد، تنها ایمان را در درون خویش تجربه نمی‌کند، بلکه آن را به شکل ملموس برای دیگران نیز به نمایش می‌گذارد. احکام، مناسک و مقرراتی که به نام «فروع» یاد می‌شوند، به لحاظ متعلق حکم، به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) آن دسته از مناسکی که به تنظیم رابطه‌ی انسان با خدا می‌پردازد و معطوف به ایجاد پیوند میان مقام ناسوتی انسان و ساحت لاهوتی خداوند است (مناسک عبادی).

ب) آن دسته از مناسک و دستورالعمل‌ها که به شخص انسان تعلق می‌گیرد و معطوف به ارتقای فضیلت‌ها و کمالاتی است که جنبه‌های ذاتی و اصیل حیات انسان را بهبود می‌بخشد (احکام اخلاقی).

ج) آن دسته از مناسک و احکام که نظم‌بخشی حیات اجتماعی انسان‌ها را، آن‌گونه که همه‌ی آن «اصول بنیادین» در آن متجلی باشد، مدنظر قرار می‌دهد (معاملات)^۱.

در یک کلام، فروع دستورالعمل زندگی جاری آدم‌هاست، چنان‌که اگر تبعیت گردد، ایمان و دلبستگی به امور متعال، قدسی و لایزال را در هر فعل و کنش انسانی جاری می‌سازد.

۱.۲.۱ فروع به مثابه عرصه‌ی اصلی حیات دینی

اصول سطح استعلایی جامعه‌ی ایمانی است و ستون‌هایی‌اند که باید ساختمان حیات دینی بر مبنای آن استوار گردد. گزاره‌ها و احکامی که درباره‌ی فروع‌اند، محتوا و مضمون ساختمان ایمانی را بیان می‌کنند. در تحقیق کنونی، اشاره به اصول، صرفاً به منظور فهم‌پذیر کردن فروع و کلیت نظام دینی و آموزه‌هایی که مختصات و عناصر زندگی دینی از درون آنها قابل

۱. منظور معاملات به مفهوم اصولی کلمه است که فراتر از معاملات اقتصادی همه نوع تعامل و کنش متقابل انسانی را در بر می‌گیرد. «معاملات» در این معنا همه‌ی حوزه‌های اجتماع، سیاست، فرهنگ، اقتصاد و... را شامل می‌شود.

استخراج‌اند، صورت گرفت. آنچه محور اصلی بحث در این فصل را تشکیل می‌دهد فروع است، آن هم نه فروعی که به‌عنوان فرایض و مناسک هر روزه انجام می‌گردد، بلکه آن دسته از آموزه‌های دینی که ارزش‌های دینی را به فراسوی مرزها و حدود متعارف مناسک و فرایض بسط می‌دهد و می‌خواهد انسان مؤمن زندگی دیندارانه خویش را بر مبنای آنها استوار سازد.

این دسته از گزاره‌ها و احکام دینی، البته گسترده و وسیع است، اما ابعادی از آن مستقیم و سویه‌های دیگری نیز غیرمستقیم، با عناصری از زندگی روزمره در ارتباط است که در فصل سوم بررسی شد. آنچه در این فصل مطرح می‌گردد، بیشتر ناظر به این سطح از آموزه‌های دینی است، نه هر گزاره‌ای که حکم، دستور و مضمونی درباره زندگی روزانه دارد. از این رو، احکام و آموزه‌های مربوط به مناسک و آنچه نوعی از دین‌ورزی رسمیت یافته و تعریف شده در قالب مناسک دینی را توصیه می‌کند بررسی نمی‌گردد.

۲. حیات دنیایی به‌مثابه حیات غیراصیل

بدان که مدار راه دین بر چهار اصل است که در عنوان مسلمانی گفته‌ایم: نفس تو و حق - تعالی - و دنیا و آخرت و از این چهار، دو جُستی است و دو جُستی: جُستن از نفس خود برای جُستن حق - تعالی - و جُستن از دنیا برای جُستن آخرت است. پس تو را روی از نفس خود به حق - تعالی - می‌باید آورد و روی از دنیا به آخرت می‌باید آورد و صبر و خوف و توبه همه مقدمات این است؛ و دوستی دنیا از مهلکات است، چنان‌که علاج آن گفتیم؛ و دشمنی وی و بریدن از وی از منجیات است (غزالی، ۱۳۸۰، ج: ۲، ۴۱۹).

پیش از آنکه به ابعادی از زندگی روزمره در آموزه‌ها و تعالیم دینی بپردازیم، بهتر است زندگی و حیات را آن‌گونه که در درون آموزه‌های دینی و اسلامی تیپولوژی و دسته‌بندی شده است بررسی نماییم تا در ادامه بدانیم که آنچه ما از آن به حیات دینی یاد می‌کنیم، کدام گونه از حیات موجود در آموزه‌های دینی است.

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۷۵

حیات و زندگی در آموزه‌های اسلامی به دوگونه تقسیم شده است: حیات دنیایی و حیات آخرتی. منظور از حیات دنیایی که به کرات در آیه‌های مختلف قرآن و سپس در احادیث و روایات پیشوایان دینی تکرار شده است، نوعی از زندگی است که از آغاز پیدایش انسان تا دم مرگ ادامه دارد. در این نوع حیات، جسم و تن عنصر اساسی آن را تشکیل می‌دهد و حواس پنج‌گانه مجاری اصلی آن به شمار می‌آید.

این نوع حیات از اساس تنها به میانجی تن و جسم امکان‌پذیر می‌شود و هنگامی که روح از بدن مفارق شده و انفصال می‌یابد، پایان حیات نیز اعلام می‌گردد. با آنکه، چنان‌که بررسی خواهیم کرد، جنبه‌های روحانی حیات، در آموزه‌های دینی، از تقدم و اولویت بر جنبه‌های مادی و جسمانی برخوردار است، اما در عمل این رشد، تکامل و سرایشی ابعاد جسمانی حیات است که روح را به دنبال خویش می‌کشاند و مبنایی برای تعیین تکالیف و وظایف دینی را به وجود می‌آورد.

قرآن به‌عنوان مهم‌ترین و دسته‌اول‌ترین منبع آموزه‌های دینی، در گزاره‌ها و آیه‌های متعددی این تقسیم‌بندی را به رسمیت شناخته است و آن را مبنایی برای القای آموزه‌ها و تعالیم دینی به پیروان و مخاطبان خویش قرار داده است. در اینجا تنها به یکی از این آیات اشاره می‌کنیم و در ادامه بحث، آیات دیگر را نیز مرور می‌نماییم:

«ای قوم من! این زندگی دنیا، تنها متاع زودگذری است و آخرت سرای همیشگی

است (غافر: ۳۹).»^۱

نکته اصلی اینجا است، همان‌گونه که در آیه فوق به خوبی نمایان است حیات دنیایی حیاتی است که جنبه‌ای غیراصیل دارد و همان‌گونه که امام ابو‌حامد غزالی نیز شرح داده تنها به‌مثابه یک ابزار، مرحله میانی و واسطه که ما را به مراحل و اهداف غایی می‌رساند اهمیت دارد:

بدان که دنیا منزلی است از منازل راه دین و راه گذری است مسافران را به

حضرت الهیت و بازاری است آراسته بر سر بادیه نهاده تا مسافران از وی زاد

۱. یا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مُتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ (غافر: ۳۹).

خویش برگیرند و دنیا و آخرت عبارت است از دو حالت: آنچه پیش از مرگ است - و به تو آن نزدیک‌تر است - آن را دنیا گویند و آنچه پس از مرگ است، آن را آخرت گویند.

و مقصود از دنیا زاد آخرت است، که آدمی را در ابتدای آفرینش ساده آفریده‌اند و ناقص و لکن شایسته آنکه کمال حاصل کند و صورت ملکوت را نقش دل خویش گرداند، چنان‌که شایسته حضرت الهیت گردد، بدان معنی که راه یابد و تاریکی از نظارگیان جمال حضرت باشد و متبهای سعادت وی این است و بهشت وی این است، و وی را برای این آفریده‌اند و نظارگی نتواند بود تا چشم وی باز نشود و آن جمال را ادراک نکند و آن به معرفت حاصل آید (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۲).

بنابراین، طبق آیات قرآنی حیات دنیایی هدفی فی نفسه نیست، مرحله‌ای است گذرا و عبوری که برای رسیدن به حیات آخرتی تمهید شده است. به همین دلیل در آیات زیادی خداوند حیات دنیایی را به‌عنوان حیات غیراصیل و زندگی‌ای که از نظر دینی سزاوار دل‌بستن و ارزشمند شدن را ندارد معرفی نموده است. تعبیرهایی که قرآن برای نمایاندن جایگاه زندگی دنیوی در آموزه‌های دینی برگزیده است «متاع الغرور»، «لهو» و «لعب» است و در برابر از آخرت به عنوان «دارالحيوان» و «دارالقرار» یاد نموده است. چند مورد از این آیات را مرور می‌کنیم:

«وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل عمران: ۱۸۵).

و زندگی دنیا چیزی جز سرمایه فریب نیست.

«وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»

(انعام: ۳۲).

زندگی دنیا چیزی جز بازی و سرگرمی نیست و سرای آخرت، برای آنها که

پرهیزکارند، بهتر است. آیا نمی‌اندیشید؟

«وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّا لَنَّاخِرَةِ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»

(عنکبوت: ۶۴).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۷۷

این زندگی دنیا چیزی جز سرگرمی و بازی نیست و زندگی واقعی سرای آخرت است، اگر می‌دانستند.

«إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَ لَا يَسْئَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ» (محمد: ۳۶).

زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی است و اگر ایمان آورید و تقوا پیشه کنید، پاداش‌های شما را می‌دهد و اموال شما را نمی‌طلبد.

«يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ» (غافر: ۳۹)

ای قوم من! این زندگی دنیا، تنها متاع زودگذری است و آخرت سرای همیشگی است.

«غَلُمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَنَرَاهُ مُشَصَّرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٌ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ الْغُرُورِ» (حدید: ۲۰)

بدانید زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی و تجمّل پرستی و فخرفروشی در میان شما و افزون‌طلبی در اموال و فرزندان است، همانند بارانی که محصولش کشاورزان را در شگفتی فرومی‌برد، سپس خشک می‌شود به گونه‌ای که آن را زردرنگ می‌بینی، سپس تبدیل به گاه می‌شود، و در آخرت، عذاب شدید است یا مغفرت و رضای الهی و (به هر حال) زندگی دنیا چیزی جز متاع فریب نیست.

در روایت‌ها نیز دنیا به عاملی که میان انسان و پروردگارش و جهانی که شایستهٔ انسان است، فاصله می‌اندازد، تلقی شده است. غزالی در کتاب *کیمیای سعادت* از حضرت عیسی^(ع) نقل می‌کند که فرمود:

در مال اهل دنیا منگرید که پرتو آن حلاوت ایمان از دل شما ببرد» و این از آن گفت که آن حلاوت در دل پیدا آید و حلاوت ذکر حق را زحمت کند، که در حلاوت در یک دل گرد نیاید و در وجود دو چیز بیش نیست: حق است و غیرحق.

چون دل در غیر حق بستی بدان قدر از حق گسسته شدی و بدان قدر که از غیر حق گسسته شود به حق - تعالی - نزدیک تر می شود (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۲۸).

و غزالی باز هم روایت دیگری نقل می کند که بر اساس آن ثروت اندوزی و اهتمام به امور دنیوی نکوهش شده است:

و چون این آیت فرود آمد: «فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام». گفتند: «یا رسول الله این شرح چیست؟» گفت: «آنکه دل وی از این سرای غرور ریمید شود و روی به سرای جاویدان آورد و ساز پس از مرگ پیش از مرگ ساختن گیرد»

و رسول (ص) گفت:

از حق - تعالی - شرم دارید، چنان که حق حیاست از وی، گفتند: «نه شرم می داریم؟» گفت: «پس چرا جمع می کنید مالی که به خوردن آن نخواهید رسیدن و چرا بنا می کنید جایی که مسکن شما آن نخواهد بودن؟» (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۳۸).

بنابراین، به تعبیر غزالی حیات دنیا حیات جستی است، جستن از دنیا به سوی آخرت (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۱۹). از این رو، کسانی که از جستن بازمانند و زندگی دنیوی را بر زندگی اخروی ترجیح دهند، از نظر قرآن انسان های منحرف تلقی می گردند؛ انسان هایی که مسیر گمراهی را بر راه نجات و رستگاری ترجیح داده اند:

«الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ» (ابراهیم: ۳).

همان ها که زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح می دهند و (مردم را) از راه خدا باز می دارند و می خواهند راه حق را منحرف سازند آنها در گمراهی دوری هستند.

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفَّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ» (هود: ۱۵)

کسانی که زندگی دنیا و زینت آن را بخواهند، (نتیجه) اعمالشان را در همین دنیا به طور کامل به آنها می دهیم و چیزی کم و کاست از آنها نخواهد شد.

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۷۹

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَافَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ» (توبه: ۳۸)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا هنگامی که به شما گفته می‌شود: «به سوی جهاد در راه خدا حرکت کنید!» بر زمین سنگینی می‌کنید (و سستی به خرج می‌دهید)؟ آیا به زندگی دنیا به جای آخرت راضی شده‌اید؟ با اینکه متاع زندگی دنیا در برابر آخرت جز اندکی نیست.

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ» (محمد: ۱۲).

در حالی که کافران از متاع زودگذر دنیا بهره می‌گیرند و همچون چهارپایان می‌خورند و سرانجام آتش دوزخ جایگاه آنهاست.

«الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف: ۱۰۴).

آنها که تلاش‌هایشان در زندگی دنیا گم (و نابود) شده؛ با این حال، می‌پندارند کار نیک انجام می‌دهند.

«أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره: ۸۶).

اینها همان کسانی‌اند که آخرت را به زندگی دنیا فروخته‌اند، از این رو عذاب آنها تخفیف داده نمی‌شود و کسی آنها را یاری نخواهد کرد.

«رِزْقٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْأُحْرَثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ» (آل عمران: ۱۴).

محبّت امور مادی، از زنان و فرزندان و اموال هنگفت از طلا و نقره و اسب‌های ممتاز و چهارپایان و زراعت، در نظر مردم جلوه داده شده است؛ (تا در پرتو آن، آزمایش و تربیت شوند، ولی) اینها (در صورتی که هدف نهایی آدمی را تشکیل دهند)، سرمایه زندگی پست (مادی) است؛ و سرانجام نیک (و زندگی والا و

جاویدان) نزد خداست.

«زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْفَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (بقره: ۲۱۲)

زندگی دنیا برای کافران زینت داده شده است، از این رو افراد باایمان را (که گاهی دستشان تهی است)، مسخره می‌کنند، در حالی که پرهیزکاران در قیامت بالاتر از آنان هستند (چراکه ارزش‌های حقیقی در آنجا آشکار می‌گردد و صورت عینی به خود می‌گیرد) و خداوند هر کس را بخواهد بدون حساب روزی می‌دهد.

آنچه این آیات صراحتاً به ما گوشزد می‌کند این است که زندگی دنیوی و این جهانی زندگی غیراصیل و فاقد غایت بالذات است. دل‌بستن به این جهان و تعیشی که در آن متصور است، تنها در قالب جهان‌بینی مادی و الحادی معنادار است، یعنی بر پایه اعتقاد به این اصل جهان‌شناختی و انسان‌شناختی که دنیا و چرخه حیات انسانی پس از مرگ به پایان می‌رسد و جهان آخرت و حیات دوباره‌ای در کار نیست. اما این جهان در نزد فرد مؤمن و جامعه ایمانی که به جهان آخرت اعتقاد دارد و این جهان را صرفاً گذرگاهی که رسیدن به آخرت را امکان‌پذیر می‌سازد، تلقی می‌کند، هیچ ارزشی ندارد. بدین ترتیب، مضمون صریح این آیات قرآنی هر نوع دل‌بستگی که به حیات این جهانی اصالت ببخشد و آن را به غایت بالذات بدل نماید نفی می‌کند و آشکارا آن را در تعارض با جهان‌بینی الهی و اسلامی و آموزه‌های ملهم از آن می‌داند.

براین اساس، آنچه در فصل دوم و سوم بررسی کردیم، به مثابه عناصری که حیات دنیوی را به غایتی فی‌نفسه و هدفی در خود تبدیل می‌کند، در تعارض آشکار با آموزه‌های قرآنی درباره دل‌بستگی به زندگی این دنیایی قرار می‌گیرد.

بنابراین، آموزه‌های دینی در اسلام بر اساس قرائت‌های ارتدوکسی که از آنها متداول و رایج است، نه تنها سر سازگاری با عناصر مطرح‌شده به‌عنوان عناصر زندگی روزمره در فصل سوم ندارد، بلکه خود هم‌نوا و هماهنگ با سایر اصول و مبانی اعتقادی در اسلام،

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۸۱

گونه دیگری از حیات را تأکید می‌کند. آنچه اسلام در جامعه ایمانی خواهان محقق شدن آن است، شکل‌گیری الگوهای رفتاری است که سازگار با اصول عام و کلان جهان‌بینی دینی و اسلامی باشد؛ جامعه‌ای که در آن همه چیز به خداوند و پروردگار ارجاع داده شود. چنان‌که قرآن از زبان حضرت یعقوب^(ع) نقل می‌کند:

گفت: «من غم و اندوهم را تنها به خدا می‌گویم (و شکایت نزد او می‌برم)! و از خدا چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید.»^۱

یا این گزاره قرآنی که همه چیز تحت مشیت و اراده او امکان‌پذیر است:

فرمان او چنین است که هر گاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می‌گوید: «موجود باش!» آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود. پس منزّه است خداوندی که مالکیت و حاکمیت همه چیز در دست اوست و شما را به سوی او بازمی‌گردانند.^۲

بگو: بارالها! مالک حکومت‌ها تویی، به هر کس بخواهی حکومت می‌بخشی و از هر کس بخواهی، حکومت را می‌گیری. هر کس را بخواهی عزت می‌دهی و هر که را بخواهی خوار می‌کنی. تمام خوبی‌ها به دست توست، تو بر هر چیزی قادری. شب را در روز داخل می‌کنی، و روز را در شب و زنده را از مرده بیرون می‌آوری، و مرده را زنده و به هر کس بخواهی بدون حساب روزی می‌بخشی.^۳

بنابراین، زندگی این جهانی همانند سایر عناصری که در آموزه‌های دینی از آنها سخن رفته است، باید هم‌نوا و سازگار با آموزه‌های دینی باشد. چنان‌که در آیات سوره بقره به این نوع حیات اشاره شده است:

و بشارت ده به استقامت‌کنندگان آنها که هر گاه مصیبتی به ایشان می‌رسد، می‌گویند: ما از آن خداایم؛ و به سوی او بازمی‌گردیم. اینها همان‌ها هستند که

۱. قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِيِّ وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (یوسف: ۸۶).

۲. إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (یس: ۸۳ - ۸۲).

۳. قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدْئِلُ مَنْ تَشَاءُ بِإِذْنِ الْخَيْرِ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. تُؤَلِّقُ أَلْبُلَّ فِي النَّهَارِ وَ تُؤَلِّقُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (آل عمران: ۲۷ - ۲۶).

الطاف و رحمت خدا شامل حالشان شده؛ و آنها هستند هدایت‌یافتگان.^۱

و در حدیثی از حضرت پیامبر اسلام (ص) آمده است:

«کسی که به‌خاطر خدا محبت بورزد، به‌خاطر خدا خشنامک شود، به‌خاطر خدا

بخشش کند و به‌خاطر خدا خودداری کند، از بندگان پاک خداست.»^۲

بنابراین، همه چیز در جامعه ایمانی تحت تأثیر جهت‌گیری خاصی قرار دارد؛ جهت‌گیری که نوک آن به سمت خداوند است: «مشرق و مغرب، از آن خداست و به هر سو رو کنید خدا آنجاست»^۳ و آنچه از این مسیر منحرف و دچار تغییر جهت شود، در تضاد و تعارض با آموزه‌ها و تعالیم دین قرار می‌گیرد. در هر صورت، این آموزه‌ها را، صرف‌نظر از دسته‌بندی درون‌دینی آنها، به یک اعتبار می‌توان به دو دسته کلان تقسیم نمود: نخست، آموزه‌های تشویقی که به ترغیب، تقویت و تشویق الگوهای معین رفتاری می‌پردازند. دوم، آموزه‌های تحذیری که مؤمنان را از گرایش به سمت برخی از الگوهای رفتاری ناسازگار با اصول عام دینی برحذر می‌دارند.

پاره‌ای از آیات و گزاره‌های دینی در اسلام را که ابعادی از حیات دینی را برای ما روشن می‌کند، به اجمال مرور می‌کنیم. در مجموع این آیات و روایات جنبه‌های مختلف حیات دینی را برای ما آشکار می‌کند، هرچند که برخی از آنها با تصویری که از زندگی روزمره در ذهن ما وجود دارد، زیاد مرتبط نیست.

۲.۱. آموزه‌های تشویقی

۲.۱.۱. سفارش به تقوا

تقوا اصولی‌ترین و اساسی‌ترین ارزش حیات این جهانی است. از منظر دینی زندگی

۱. وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (بقره: ۱۵۷ - ۱۵۵).

۲. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَلَا وَمَنْ أَحَبَّ فِي اللَّهِ وَابْتُغِضَ فِي اللَّهِ وَاعْتُطِيَ فِي اللَّهِ وَمَنَعَ فِي اللَّهِ فَهُوَ مِنْ أَصْفِيَاءِ اللَّهِ (الكافی، ج ۴: ۱۲۵).

۳. وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (بقره: ۱۱۵).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۸۳

این جهانی بدون داشتن تقوا، یعنی نوعی از تهذیب نفس که هواها و خواهش‌های نفسانی تحت کنترل اراده ایمانی فرد دیندار قرار می‌گیرد، بیهوده و بی‌فایده است که فرجامش جز انقیاد در برابر وسوسه‌های شیطان و سقوط در کام آتش جهنم چیزی نیست. خداوند بارها در قرآن بندگانش را به تقوا فراخوانده است و سپس همین نکته را پیشوایان دینی یکی پس از دیگری به‌عنوان مؤثرترین راهکار مبارزه با شرارت‌های نفسانی مورد تأکید قرار داده‌اند. خداوند خطاب به پیامبرش می‌فرماید:

«ای پیامبر! تقوای الهی پیشه کن و از کافران و منافقان اطاعت مکن که خداوند عالم و حکیم است.»^۱

در آیه ۱۳ سوره حجرات خداوند تقوا را یگانه معیار برتری انسان بر انسان برشمرده است:

ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید (اینها ملاک امتیاز نیست)، گرمی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست. خداوند دانا و آگاه است.^۲

بگو: «آیا شما را از چیزی آگاه کنم که از این (سرمايه‌های مادی)، بهتر است؟» برای کسانی که پرهیزکاری پیشه کرده‌اند، (و از این سرمايه‌ها، در راه مشروع و حق و عدالت استفاده می‌کنند)، در نزد پروردگارشان (در جهان دیگر)، باغ‌هایی است که نهرها از پای درختانش می‌گذرد، همیشه در آن خواهند بود و همسرانی پاکیزه، و خوشنودی خداوند (نصیب آنهاست). و خدا به (امور) بندگان بیناست.^۳

در گفتارهای روایت شده از زبان پیامبر اسلام (ص) نیز آمده است:

در وصیتش به معاذ، هنگامی که او را به یمن فرستاد فرموده است: تو را به

۱. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (احزاب: ۱).

۲. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات: ۱۳).

۳. قُلْ أَتَيْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (آل عمران: ۱۵).

تقوای الهی سفارش می‌کنم؛ به راستگویی، وفای به عهد، ادای امانت، ترک خیانت، گفتار نرم، گشاده‌دستی در سلام، حفظ همسایگی، مهربانی با یتیم، کردار نیکو، خواسته‌های کم، عشق به آخرت، ترس از محاسبه (در روز قیامت)، التزام به ایمان، پژوهش در قرآن، فروخوردن خشم و فروتنی. مبدا که مسلمانی را مورد ضرب و شتم قرار دهی، از گنه‌کاری تبعیت نمایی، بر امام عادل بشواری، راستگویی را تکذیب کنی و دروغ‌گویی را تصدیق نمایی، خداوند را در نزد هر سنگ و چوبی به یاد داشته باش.^۱

۲.۱.۲. سفارش به انفاق و کمک مالی به دیگران

انفاق و بخشیدن بخشی از مال خود در راه خداوند و به منظور کمک به بندگان خداوند، یکی از ارزش‌هایی است که بارها در قرآن و سنت، یعنی احادیث و روایات نقل شده از پیامبر و ائمه معصومین،^(ع) تأکید شده است. خداوند در قرآن می‌فرماید:

کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، همانند بذری هستند که هفت خوشه برویاند، که در هر خوشه، یکصد دانه باشد؛ و خداوند آن را برای هر کس بخواهد (و شایستگی داشته باشد)، دو یا چند برابر می‌کند؛ و خدا (از نظر قدرت و رحمت) وسیع و (به همه چیز) داناست. کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، سپس به دنبال انفاقی که کرده‌ند، منت نمی‌گذارند و آزاری نمی‌رسانند، پاداش آنها نزد پروردگارشان (محفوظ) است و نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند.^۲

۱. و أوصیک بتقوی الله و صدق الحدیث و الوفاء بالعهود و أداء الأمانة و ترک الخیانة و لین الکلام و بذل السلام و حفظ الجار و رحمة الیتیم و حسن العمل و قصر الأمل و حب الآخرة و الجزع من الحساب و لزوم الإیمان و الفقه فی القرآن و کظم الغیظ و خفض الجناح و إیاک أن تشتم مسلماً أو تطیع آنماً أو تعصی إماماً عادلاً أو تکذب صادقاً أو تصدق کاذباً و اذکر ربک عند کل شجر و حجر (تحف العقول: ۲۵).

۲. مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ نُمُّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا اتَّفَقُوا مَتًّا وَلَا أَدَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره: ۲۶۱-۲۶۲).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۸۵

در نقل قول‌هایی از پیامبر گرامی اسلام (ص) نیز آمده است:

«دوست‌داشتنی‌ترین بندگان نزد خداوند کسی است که بیش از همه به بندگان خداوند نفع می‌رساند.»^۱

«خوشا آن کس که با میانه‌روی انفاق می‌کند، زیادی مالش را به بخشش می‌گیرد و از گفتار بی‌جهت و عمل قبیح خودداری می‌کند.»^۲

«دست‌ها سه گونه‌اند: ۱. دست‌های گداگر، ۲. دست‌های بخشنده و ۳. دست‌های امساک‌کننده. بهترین دست‌ها، دست‌های بخشنده‌اند.»^۳

«صدقه باعث فزونی گردد. پس صدقه دهید، خداوند شما را مورد رحمت خود قرار می‌دهد.»^۴

«برترین کارها انصاف ورزیدن، یاری رساندن به برادر مؤمن و یاد خداوند در همه حال است.»^۵

امام علی (ع) نیز بارها بر انفاق و بخشش تأکید نموده است:

دست سخاوتمندی ندارد، آن کس که از بخشش در راه خدا بخل می‌ورزد. آن کس که خدا او را مالی بخشید، پس باید به خویشاوندان خود بخشش نماید و سفره مهمانی خوب بگستراند و اسیر آزاد کند، و رنج‌دیده را بنوازد و مستمند را بهره‌مند کند و قرض وامدار را بپردازد و برای درک ثواب الهی، در برابر پرداخت حقوق دیگران و مشکلاتی که در این راه به او می‌رسد شکیبیا باشد؛ زیرا به دست آوردن صفات یادشده، موجب شرافت و بزرگی دنیا و درک فضایل سرای آخرت است (خطبه ۱۴۲: ۱۸۴).

ای جابر! استواری دین و دنیا به چهار چیز است: عالمی که به علم خود عمل

۱. و قال (ص) أحب عباد الله إلى الله أنفهم لعباده (تحف العقول: ۴۹).

۲. طوبی لمن أنفق الفصد و بدل الفضل و أمسك قوله عن الفضول و قبیح الفعل (الكافی، ج ۸: ۱۶۹).

۳. و قال (ص) الأیدی ثلاثة سائلة و منفقة و مسكنة و خیر الأیدی المنفقة (الكافی، ج ۸: ۴۵).

۴. فلما بلغ النبي ص قال لأصحابه إن الصدقة تزيد صاحبها كثرة فتصدقوا يرحمكم الله (الكافی، ج ۲: ۱۲۱).

۵. عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله ص سيد الأعمال إنصاف الناس من نفسك و مؤاساة الأخ في الله و ذكر الله عز و جل على كل حال (الكافی، ج ۲: ۱۴۵).

کند و جاهلی که از آموختن سرباز نزنند، و بخشنده‌ای که در بخشش بُخل نوزد و فقیری که آخرت خود را به دنیا نفروشد. پس هرگاه عالم علم خود را تباه کند، نادان به آموختن روی نیاورد، هرگاه بی‌نیاز در بخشش بُخل ورزد، تهیدست آخرت خویش را به دنیا فروشد (حکمت ۳۷۲: ۵۱۲).

خدا را بناگانی است که برای سود رساندن به دیگران، نعمت‌های خاصی به آنان بخشیده، تا آن‌گاه که دست بخشنده دارند نعمت‌ها را در دستشان باقی می‌گذارد و هرگاه از بخشش دریغ کنند، نعمت‌ها را از دستشان گرفته و به دست دیگران خواهد داد (حکمت ۴۲۵: ۵۲۲).

«هرگاه تهیدست شدید با صدقه دادن با خدا تجارت کنید» (حکمت ۲۵۸: ۴۸۸).

«ایمان خود را با صدقه دادن و امواتان را با زکات دادن نگاه دارید، و امواج بلا را با دعا از خود برانید» (حکمت ۱۴۶: ۴۷۰).

۳. ۱. ۲. سفارش به رسیدگی به فقرا و مستمندان

خداوند در قرآن فرموده است:

نیکی، (تنها) این نیست که (به هنگام نماز،) روی خود را به سوی مشرق و (یا) مغرب کنید؛ (و تمام گفتگوی شما، درباره قبله و تغییر آن باشد و همه وقت خود را مصروف آن سازید؛ بلکه نیکی (و نیکوکار) کسی است که به خدا و روز رستاخیز و فرشتگان و کتاب (آسمانی) و پیامبران، ایمان آورده و مال (خود) را، با همه علاقه‌ای که به آن دارد، به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه و سائلان و بردگان انفاق می‌کند.^۱

ولی او از آن گردنه مهم نگذشت و تونمی‌دانی آن گردنه چیست، آزادکردن برده‌ای، یا غذا دادن در روز گرسنگی... یتیمی از خویشاوندان، یا مستمندی

۱. لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ (بقره: ۱۷۷).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۸۷

خاک‌نشین را، سپس از کسانی باشد که ایمان آورده و یکدیگر را به شکیبایی و رحمت توصیه می‌کنند آنها «اصحاب‌الیمین» اند (که نامه اعمالشان را به دست راستشان می‌دهند).^۱

پیامبر اسلام (ص) نیز فرموده است:

«خوشا به حال کسی که دارایی‌اش را از غیر معصیت به‌دست می‌آورد و در غیر معصیت انفاق می‌کند و با آن به مسکینان رسیدگی می‌نماید.»^۲

کسی که به یکی از بینوایان مسلمان جامه‌ای بپوشاند، یا چیزی از مصرف روزانه‌اش به او بدهد، خداوند هفتاد هزار فرشته را وظیفه می‌دهد تا برای هر گناهی که انجام می‌دهد، طلب آمرزش نماید تا روزی که در صور دمیده شود.^۳

«کسی که بامدادان از خواب برخیزد و به امری از امور مسلمین اهتمام نوردد مسلمان نیست.»^۴

«کسی که به سه نفر از بندگان خدا غذا دهد، خداوند او را در سه باغ بهشتی غذا خواهد داد.»^۵

حضرت علی (ع) نیز در نهج البلاغه فرموده است:

ای کمیل! خانواده‌ات را فرمان ده که روزها در به دست آوردن بزرگواری و شب‌ها در رفع نیاز خفتگان بکوشند. سوگند به خدایی که تمام صداها را می‌شنود، هرکس دلی را شاد کند، خداوند از آن شادی لطفی برای او قرار دهد که به هنگام مصیبت چون آب زلالی بر او باریدن گرفته و تلخی مصیبت را بزدايد؛ چنان که شتر غریبه را از چراگاه دور سازد (حکمت ۲۵۷: ۴۱۶).

۱. فَلَا أَفْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُ رَقَبَةً أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعِيَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ تُمْ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَ تَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (بلد: ۱۸-۱۱).

۲. طوبی لمن اکتسب من المؤمنین مالا من غیر معصیة و أنفقه فی غیر معصیة و عاد به علی أهل المسکنة (تحف العقول: ۷).

۳. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ كَسَا أَحَدًا مِنْ فَقْرَاءِ الْمُسْلِمِينَ تَوْبًا مِنْ عُرَى أَوْ أَعَانَهُ بِشَيْءٍ مِمَّا يَتَوْتَهُ مِنْ مَعِيشَتِهِ وَكَلَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ سَبْعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ يَسْتَغْفِرُونَ لِكُلِّ ذَنْبٍ عَمِلَهُ إِلَى أَنْ يُفْتَخَ فِي الصُّورِ (الكافی، ج ۲: ۲۰۵).

۴. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَصْبَحَ نَأْيَهُمْ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ (الكافی، ج ۲: ۱۶۳).

۵. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَطْعَمَ ثَلَاثَةَ نَفَرٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَطْعَمَهُ اللَّهُ مِنْ ثَلَاثِ جَنَّاتٍ (الكافی، ج ۲: ۲۰۱).

همانا خدای سبحان روزی فقرا را در اموال سرمایه‌داران قرار داده است، پس فقیری گرسنه نمی‌ماند جز به کامیابی توانگران، و خداوند از آنان درباره گرسنگی گرسنگان خواهد پرسید (حکمت ۳۲۸: ۵۰۴).

آگاه باشید! مبدا از بستگان تهیدست خود رو بگردانید، و از آنان چیزی را دریغ دارید، که نگاه داشتن مال دنیا، زیادی نیابد و از بین رفتنش کمبودی ایجاد نکند. آن کس که دست دهنده خود را از بستگانش بازدارد، تنها یک دست را از آنها گرفته، اما دست‌های فراوانی را از خویش دور کرده است؛ و کسی که پر و بال محبت را بگستراند، دوستی و خویشاوندانش تداوم خواهد داشت (خطبه ۲۳: ۴۶).

سپس خدا را! خدا را! در خصوص طبقات پایین و محروم جامعه، که هیچ چاره‌ای ندارند، [و عبارت‌اند] از: زمینگیران، نیازمندان، گرفتاران و دردمندان. همانا در این طبقه محروم گروهی خویشتن‌داری کرده و گروهی به گدایی دست نیاز برمی‌دارند، پس برای خدا پاسدار حقی باش که خداوند برای این طبقه معین فرموده است. بخشی از بیت‌المال و بخشی از غله‌های زمین‌های غنیمی اسلام را در هر شهری به طبقات پایین اختصاص ده؛ زیرا برای دورترین مسلمانان همانند نزدیک‌ترین آنان سهمی مساوی وجود دارد و تو مسئول رعایت آن می‌باشی (نامه ۵۳: ۴۱۴).

۴. ۱. ۲. سفارش به پیشی گرفتن در کار نیک

در حیات دینی فرد باید اصول اخلاقی را مبنای رفتار خویش قرار دهد و از این رو، باید در برابر وسوسه‌های ثروت و قدرت مقاوم باشد و به جای آن اراده نیک و مشارکت در فعالیت‌های نوع‌دوستانه و خداپسندانه را در خود تقویت نماید. از همین رو در قرآن درباره کارهای نیک تأکید زیاد شده است. از جمله آمده است:

در نیکی‌ها و اعمال خیر بر یکدیگر سبقت جوید. هر جا باشید، خداوند همه شما را (برای پاداش و کیفر در برابر اعمال نیک و بد، در روز رستاخیز) حاضر می‌کند، زیرا او بر هر کاری تواناست.^۱

۱. فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره: ۱۴۸).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۸۹

«پس در نیکی‌ها بر یکدیگر سبقت جوئید. بازگشت همه شما به سوی خداست.»^۱

«به خدا و روز دیگر ایمان می‌آورند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند؛ و در انجام کارهای نیک، پیشی می‌گیرند و آنها از صالحان‌اند.»^۲

پیامبر بزرگ اسلام (ص) نیز می‌فرماید:

«خداوند خیری را که در آن شتاب شده باشد دوست دارد.»^۳

دو خصلمتی است که هیچ نیکویی برتر از آن نمی‌توان یافت: ۱. ایمان به خداوند و ۲. سود رساندن به بندگان خداوند. و دو خصلمتی است که هیچ شری بدتر از آن نمی‌توان یافت: شرک به خداوند و زیان رساندن به بندگان خداوند.^۴

آن حضرت در توصیه‌هایش به حضرت علی (ع) می‌فرماید:

یا علی! سه چیز از اخلاق پسندیده است: ۱. ایجاد پیوند دوستی با کسی که با تو پیوند دوستی خود را بریده است، ۲. دریغ نداشتن چیزی از کسی که آن را از تو دریغ داشته است و ۳. گذشتن از کسی که ستمی در حق تو روا داشته است.^۵

و حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) نیز می‌فرماید:

کار نیک به جا آورید و آن را هر مقدار که باشد کوچک نشمارید؛ زیرا کوچک آن بزرگ و اندک آن فراوان است و کسی از شما نگوید که دیگری در انجام کار نیک از من سزاوارتر است. گرچه سوگند به خدا که چنین است، خوب و بد را طرفدارانی است که هرگاه هر کدام از آن دو را واگذارید، انجامشان خواهند داد (حکمت ۴۲۲: ۵۲۲).

«مبادا برادرت برای قطع پیوند دوستی، دلیلی محکم‌تر از برقراری پیوند با تو داشته

۱. فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا (خیرات: ۴۸).

۲. يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَآمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (آل عمران: ۱۱۴).

۳. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مَنْ الْخَيْرِ مَا يُعَجَّلُ (الكافی: ج ۲: ۱۴۲).

۴. خصلتان لیس فوقهما من البر شیء الإیمان بالله و النفع لعباد الله و خصلتان لیس فوقهما من الشر شیء الشریک بالله و الضر لعباد الله (همان: ۳۵).

۵. یا علی ثلاث من مکارم الأخلاق تصل من قطعک و تعطی من حرمتک و تعفو عن ظلمک (تحف العقول: ۷).

باشد و یا در بدی کردن، بهانه‌ای قوی‌تر از نیکی کردن تو بیاورد» (نامه ۳۱: ۳۸۰).
«با مردم آن‌گونه معاشرت کنید که اگر مُردید بر شما اشک ریزند و اگر زنده ماندید با اشتیاق سوی شما آیند» (حکمت ۱۰: ۴۴۴).

۵. ۲. ۱. مهمان‌نوازی و سخاوت

امام علی^(ع) می‌فرماید:

با این خانه وسیع در دنیا چه می‌کنی، در حالی که در آخرت به آن نیازمندتری؟
آری اگر بخواهی می‌توانی با همین خانه به آخرت برسی؛ در این خانه وسیع مهمانان را پذیرایی کنی، به خویشاوندان با نیکوکاری ببیونی و حقوقی که بر گردن توست به صاحبان حق برسانی، پس آن‌گاه تو با همین خانه وسیع به آخرت نیز می‌توانی پرداخت (خطبه ۲۰۹: ۳۰۶).

«سخاوت آن است که تو آغاز کنی، زیرا آنچه با درخواست داده می‌شود یا از روی شرم و یا از بیم شنیدن سخن ناپسند است» (حکمت ۵۳: ۴۵۲).

«بخشنده‌گی نگاه‌دارنده آبروست» (حکمت ۲۱۱: ۴۸۰).

«آن کس که با دست کوتاه ببخشد، از دستی بلند پاداش گیرد» (حکمت ۲۳۲:

۴۸۲).

«آن که پاداش الهی را باور دارد، در بخشش سخاوتمند است» (حکمت ۱۳۸:

۴۶۸).

۶. ۲. ۱. سفارش به وفای به عهد

وفای به عهد در اسلام ارزش است. صرف‌نظر از اینکه نظام پاداش و مجازاتی در کار باشد و ضمانت اجرایی در قرارداد در نظر گرفته شده باشد یا نه، وفای به عهد به مثابه ارزشی که حافظ کارآمدی نظام اجتماعی و زندگی است، در اسلام تأکید شده است. خداوند در قرآن فرموده است:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به پیمان‌ها (و قراردادها) وفا کنید.»^۱

۱. یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (مانده: ۱).

«و به عهد (خود) وفا کنید که از عهد سؤال می‌شود.»^۱

پیامبر اسلام (ص) نیز فرموده است:

«کسی که به خداوند و روز آخر ایمان داشته باشد زمانی که قرار (وعده) می‌گذارد عمل نماید.»^۲

«در روز قیامت کسی جایگاهش به من نزدیک‌تر است که راستگوتر در سخن گفتن باشد، امانت را خوب ادا نماید، به عهدش پایبندتر باشد، بهترین اخلاق را داشته باشد و...»^۳

«به نیکی عهد انجام دادن بخشی از ایمان است.»^۴

۲.۱.۷. سفارش به فرو خوردن خشم و گذشت از خطای دیگران

بخشی دیگر از جنبه حیات دینی که مدام باید به‌عنوان ارزش و اصل رفتاری در تعاملات اجتماعی و نظم حیات مدنظر قرار گیرد، رواداری با دیگر کنشگران اجتماعی، فرو خوردن خشم و گذشت از خطای دیگران در اسلام است. این آموزه به شیوه‌های مختلف در آیات و روایات بیان شده است. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«همان‌ها که در توانگری و تنگدستی، انفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌برند و از خطای مردم درمی‌گذرند و خدا نیکوکاران را دوست دارد.»^۵

«همان کسانی که از گناهان بزرگ و اعمال زشت اجتناب می‌ورزند و هنگامی که خشمگین شوند عفو می‌کنند.»^۶

«کیفر بدی، مجازاتی است همانند آن؛ و هر کس عفو و اصلاح کند، پاداش او

۱. وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (اسراء: ۳۴).

۲. و قال ص من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف إذا وعد (تحف العقول: ۴۵).

۳. و قال ص أقربكم مني غدا في الموقف أصدقكم للحديث و أداكم للأمانة و أوفاكم بالعهد و أحسنكم خلقا (تحف العقول: ۴۶).

۴. و قال ص حسن العهد من الإيمان (تحف العقول: ۴۸).

۵. الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران: ۱۳۴).

۶. وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِنَّمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (شوری: ۲۷).

با خداست؛ خداوند ظالمان را دوست ندارد»^۱

«اما کسانی که شکیبایی و عفو کنند، این از کارهای پرارزش است»^۲

علی^(ع) از زبان حضرت پیامبر^(ص) بیان می‌کند که به من فرمود:

«یا علی می‌خواهی بدترین مردمان را به تو نشان دهم؟ عرض کردم: آری.

فرمود کسی است که گناه کسی را نمی‌بخشد و عذر کسی را نمی‌پذیرد»^۳

در روایت دیگری پیامبر اسلام^(ص) فرموده است:

«بر شما باد که گذشت نمایید، زیرا گذشت به بندگان چیزی جز عزت

نمی‌بخشد. گذشت کنید تا خداوند بر عزت شما بیفزاید»^۴

آیا شما را از بهترین خلایق دنیا و آخرت آگاه سازم گذشت از کسی که بر شما

ستم روا داشته، ایجاد پیوند با کسی که پیوندش را با شما بریده است، نیکی رساندن

به کسی که به شما بدی نموده است و دریغ نداشتن از کسی که از تو دریغ داشته

است»^۵

امام علی^(ع) نیز فرموده است:

«برادرت را با احسانی که در حق او می‌کنی سرزنش کن، و شر او را با بخشش

بازگردان» (حکمت ۱۵۸: ۴۷۴).

«عفو زکات پیروزی است» (حکمت ۲۱۱: ۴۸۰).

۸. ۲. ۱. سفارش به تواضع و فروتنی

جنبه دیگری که به لحاظ دینی سازی حیات با اهمیت است و انسان مؤمن این آموزه را

باید همواره در نظر داشته باشد، دل خوش نکردن به امکانات، تسهیلات و فرصت‌هایی

۱. وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (شوری: ۴۰).

۲. وَ لَمَنْ صَبَرَ وَ عَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (شوری: ۴۳).

۳. یا علی! لا أتبتک بشر الناس قلت بلی یا رسول الله قال من لا یغفر الذنب ولا یقیل العثرة (تحف العقول: ۱۳).

۴. السَّكُونِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَيْكُمْ بِالْعَفْوِ فَإِنَّ الْعَفْوَ لَا يَزِيدُ الْعَبْدَ إِلَّا عِزًّا فَتَعَاوَا بِعِرْكُمْ اللَّهُ (الكافی، ج ۲: ۱۰۸).

۵. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي خُطْبَتِهِ أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ خَلْقِي الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ الْعَفْوُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَ تَصِلُ مَنْ قَطَعَكَ وَ الْإِحْسَانُ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَ إِعْطَاءُ مَنْ حَرَمَكَ (الكافی، ج ۲: ۷).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۹۳

است که در این دنیا آدمی از آن برخوردار می‌شود. به لحاظ اسلامی، مسلمان و دیندار نباید فریفته دنیا شود و به دلیل آنچه در اختیار دارد، از ثروت، امکانات مادی و رفاهی مغرور و متکبر شود، بلکه انسان مؤمن همیشه پدیده‌ها را دارای منشأ الهی می‌داند که سرانجام به مشیت الهی آنها در گردش می‌آیند. به همین دلیل خداوند انسان‌ها را از تکبر و گردن‌فرازی نهی می‌کند و در برابر، به تواضع به‌عنوان یک اصل رفتاری سفارش می‌کند.

در قرآن آمده است:

«و روی زمین، با تکبر راه مروا تو نمی‌توانی زمین را بشکافی، و طول قامتت هرگز به کوه‌ها نمی‌رسد. همه اینها گناهش نزد پروردگار تو ناپسند است.»^۱

پیامبر گرامی اسلام (ص) نیز فرموده است:

«فروتنی آدمی را سرفراز می‌سازد. پس فروتنی پیشه کنید که خداوند شما را سرفراز سازد.»^۲

۲.۱.۹. سفارش به نیک‌رفتاری با یتیمان

به پدر و مادر نیکی کنید؛ همچنین به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و همسایه نزدیک و همسایه دور و دوست و همنشین و واماندگان در سفر و بردگانی که مالک آنها هستید، زیرا خداوند کسی را که متکبر و فخر فرورش است، (و از ادای حقوق دیگران سرباز می‌زند) دوست نمی‌دارد.^۳

به یقین ابرار (و نیکان) از جامی می‌نوشند که با عطر خوشی آمیخته است، از چشمه‌ای که بندگان خاص خدا از آن می‌نوشند و از هر جا بخواهند آن را جاری می‌سازند. آنها به نذر خود وفا می‌کنند و از روزی که شرّ و عذابش گسترده است می‌ترسند و غذای (خود) را با اینکه به آن علاقه (و نیاز) دارند، به «مسکین» و

۱. وَلَا تَمْسُ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا (السراء: ۳۸-۳۷).

۲. فَلَمَّا بَلَغَ النَّبِيُّ ص قَالَ لِأَصْحَابِهِ ... وَإِنَّ التَّوَّاضِعَ يَزِيدُ صَاحِبَهُ رَفْعَةً فَتَوَاضَعُوا لِيَرْفَعَكُمْ اللَّهُ (الكافی، ج ۲: ۱۲۱).

۳. وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْجَارِ الْجُنُبِ وَ الصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَلًا فَخُورًا (نساء: ۳۶).

«یتیم» و «اسیر» می‌دهند. (و می‌گویند): ما شما را به‌خاطر خدا اطعام می‌کنیم و هیچ پاداش و سپاسی از شما نمی‌خواهیم، ما از پروردگاران خائفیم در آن روزی که عبوس و سخت است. (به‌خاطر این عقیده و عمل) خداوند آنان را از شر آن روز ننگه می‌دارد و آنها را می‌پذیرد، در حالی که غرق شادی و سرورند و در برابر صبرشان، بهشت و لباس‌های حریر بهشتی را به آنها پاداش می‌دهد.^۱

«کسانی که اموال یتیمان را به ظلم و ستم می‌خورند، (در حقیقت)، تنها آتش می‌خورند؛ و به‌زودی در شعله‌های آتش (دوزخ) می‌سوزند.»^۲

قسم به روز در آن هنگام که آفتاب برآید (و همه جا را فراگیرد)، و سوگند به شب در آن هنگام که آرام گیرد، که خداوند هرگز تو را وانگذاشته و مورد خشم قرار نداده است و مسلماً آخرت برای تو از دنیا بهتر است و به‌زودی پروردگارت آن قدر به تو عطا خواهد کرد که خشنود شوی. آیا او تو را یتیم نیافت و پناه داد؟ و تو را گمشده یافت و هدایت کرد و تو را فقیر یافت و بی‌نیاز نمود. حال که چنین است یتیم را تحقیر مکن، و سؤال‌کننده را از خود مران و نعمت‌های پروردگارت را بازگو کن.^۳

و حضرت علی^(ع) می‌فرماید:

«خدا را! خدا را! درباره یتیمان نکند آنان گاهی سیر و گاهی گرسنه بمانند و

حقوقشان ضایع گردد!» (نامه ۴۷: ۳۹۸).

۱۰. ۱. ۲. سفارش به اعتدال

«هرگز دستت را بر گردنت زنجیر مکن، (و ترک انفاق و بخشش منما) و بیش

۱. إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا. إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا. إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا غُيُوبًا قَمَطًا مَرِياً. فَوَقَّهَهُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّهْمُ نُصْرَةً وَ سُرُورًا وَ جَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِيرًا (انسان: ۱۲ - ۵).

۲. إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا (نساء: ۱۰).

۳. وَ الضَّحَى وَ أَلَيْلُ إِذَا سَجَى. مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى وَ لِآخِرَةِ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَارْحَمْ. أَلَمْ يَجِدَكَ يَتِيمًا فَآوَى؟ وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى وَ وَجَدَكَ غَانِمًا فَلَمْ يَغْنَى. فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَ أَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ (ضحى: ۱ - ۱۱).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۹۵

از حله (نیز) دست خود را مگشای، تا مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرومانی.»^۱
«در راه رفتن، اعتدال را رعایت کن.»^۲

در احادیث نیز آمده است:

«برترین کارها انصاف ورزیدن، یاری رساندن به برادر مؤمن و یاد خداوند در همه حال است.»^۳

«از نجات‌دهنده‌ها اعتدال در خشنودی و خشم و میانه‌روی در ثروت‌مندی و تنگدستی است.»^۴

«خداوند مرا به نه چیز سفارش نموده: اخلاص در آشکارا و نهان، اعتدال در خشنودی و خشم و میانه‌روی در ثروت‌مندی و تنگدستی و...»^۵
سه چیز است که اگر کسی آنها را داشته باشد ایمانش کامل می‌شود: وقتی خشنود می‌شود خشنودی‌اش او را به باطل نکشاند، وقتی خشمناک می‌شود خشمش او را از حق منحرف نکند و زمانی که دستش به چیزی برسد جز آنچه مال اوست داد و ستد نکند.^۶

۱۱. ۱. ۲. سفارش به وام و قرض دادن

قرض‌الحسنه در کنار انفاق یکی از مهم‌ترین و پسندیده‌ترین الگوی رفتار اقتصادی مؤمنان در جامعه ایمانی است. این رفتار اقتصادی بارها در قرآن و آنچه از حضرت

۱. وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (اسراء: ۲۹).

۲. وَ أَقْصِدْ فِي مَشِيكَ (لقمان: ۱۹).

۳. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص سَيِّدُ الْأَعْمَالِ إِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ وَ مُوَاسَاةُ الْأَخِ فِي اللَّهِ وَ ذِكْرُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَىٰ كُلِّ حَالٍ (الكافی، ج ۲: ۱۴۵).

۴. أما المنجيات فالعدل في الرضا و الغضب و القصد في الغنى و الفقر (تحف العقول: ۹-۸).

۵. و قال ص أوصاني ربي بتسع أوصاني بالإخلاص في السر و العلانية و العدل في الرضا و الغضب و القصد في الفقر و الغنى (تحف العقول: ۳۶).

۶. و قال ص ثلاث من كن فيه استكمل خصال الإيمان الذي إذا رضی لم يدخله رضاء في باطل و إذا غضب لم يخرجه الغضب من الحق و إذا قدر لم يتعاط ما ليس له (تحف العقول: ۴۳).

پیامبر^(ص) و سایر معصومان^(ص) نقل شده، مورد تأکید قرار گرفته است. نمونه‌هایی از قرآن کریم و چند حدیث را در این زمینه مرور می‌کنیم.

خداوند در قرآن می‌فرماید:

کیست که به خدا «قرض الحسنه‌ای» دهد، (و از اموالی که خدا به او بخشیده، انفاق کند)، تا آن را برای او چندین برابر کند؟ و خداوند است (که روزی بندگان را) محدود یا گسترده می‌سازد؛ (و انفاق، هرگز باعث کمبود روزی آنها نمی‌شود) و به سوی او بازمی‌گردید (و پاداش خود را خواهید گرفت).^۱

«اگر به خدا قرض الحسنه دهید، آن را برای شما مضاعف می‌سازد و شما را می‌بخشد و خداوند شکرکننده و بردبار است.»^۲

نماز را بر پا دارید و زکات بپردازید و به خدا «قرض الحسنه» دهید [در راه او انفاق نمایید] و (بدانید) آنچه از کارهای نیک برای خود از پیش می‌فرستید نزد خدا به بهترین وجه و بزرگ‌ترین پاداش خواهید یافت.^۳

«هر کس کار نیکی به جا آورد، ۱۰ برابر آن پاداش دارد و هر کس کار بدی انجام دهد، جز به مانند آن، کیفر نخواهد دید و ستمی بر آنها نخواهد شد.»^۴

«مردان و زنان انفاق‌کننده و آنها که (از این راه) به خدا «قرض الحسنه» دهند، (این قرض الحسنه) برای آنان مضاعف می‌شود و پاداش پرارزشی دارند.»^۵

و در کتاب معانی الاخبار از امام صادق^(ع) نقل شده که فرمود: وقتی آیه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَالِهَا» نازل شد، رسول خدا^(ص) عرضه داشت: «پروردگارا اجر امت مرا بیشتر کن»، خدای سبحان این آیه را نازل کرد: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعَفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً»، رسول خدا^(ص) فهمید که منظور از کلمه «کثیر» در دادگاه خدا عددی است که از شمار بیرون

۱. مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعَفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (بقره: ۲۴۵).

۲. ان تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفْ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ (تغابن: ۱۷).

۳. أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا (الزمر: ۲۰).

۴. مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (انعام: ۱۶۰).

۵. إِنَّ الْمُسْدَقِينَ وَالْمُضَدَّقَاتِ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفْ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ (حدید: ۱۸).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۹۷

باشد و انتها نداشته باشد (معانی‌الاجبار: ۳۹۷ به نقل از ترجمه المیزان، ج ۲، ۴۴۸).
در روایت دیگری نیز از کتاب *امالی* شیخ صدوق به نقل از امام صادق^(ع) آمده است:
زمانی که بنده‌ای از بندگان خدا کار نیکو انجام دهد خداوند هر کار نیک او را
هفتصد برابر در نظر می‌گیرد و این هفتصد برابر معنای همان تعبیری است که
خداوند در آیه به‌کار برده است: «وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ» (البرهان فی تفسیر
القرآن، ج ۱: ۵۴۱).

۲.۱.۱۲. سفارش درباره همسایگان

حیات دینی حیاتی است که در آن انسان رها و فارغ از هر ملاحظه اخلاقی نیست. آنچه
در محورهای پیشین بیان کردیم، به خوبی این ویژگی حیات دینی را آشکار می‌کند. به
همین دلیل آموزه دیگری که مؤمنان در جامعه ایمانی به لحاظ اخلاقی بدان التزام دارند،
رابطه خوب با همسایگان و کسانی است که با آنها در مجاورت به سر می‌برند.
در قرآن در این زمینه آمده است:

و به پدر و مادر نیکی کنید؛ همچنین به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و
همسایه نزدیک و همسایه دور و دوست و همنشین و واماندگان در سفر و بردگانی
که مالک آنها هستید، زیرا خداوند کسی را که متکبر و فخر فروش است، (و از ادای
حقوق دیگران سرباز می‌زند) دوست نمی‌دارد.^۱
حضرت پیامبر^(ص) نیز فرموده است:

«حرمت همسایه بر همسایه همانند حرمت مادرش است»^۲
«یا علی با خانواده‌ات، با همسایگان و کسانی از مردم که با تو معاشرت دارند
و تو را همراهی می‌کنند اخلاق نیکو داشته باش که با درجات عالی در نزد خداوند

۱. اغْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ بِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْجَارِ الْجُنُبِ وَ الصَّاحِبِ
بِالْجُنُبِ وَ آئِنِ السَّبِيلِ وَ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا (نساء: ۳۶).

۲. حُرْمَةُ الْجَارِ عَلَى الْجَارِ كَحُرْمَةِ أُمِّهِ (الکافی، ج ۲: ۶۶۶).

ثبت می‌شود.^۱

فردی نزد رسول خدا آمد و گفت خانه‌ای در فلان قبیله خریده‌ام و نزدیک‌ترین همسایه‌ام کسی است که نه به خیرش امید دارم و نه از شرش در امانم. آن‌گاه پیامبر (ص) به علی (ع)، سلمان، اباذر و یکی دیگر که گمان می‌کنم دستور داد تا در مسجد با صدای بلند بگویند: هیچ ایمانی نیست برای کسی که همسایه‌اش از بدی‌های او در امان نباشد. آنها سه بار صدا زدند. سپس حضرت با دستش به چهل خانه در چهار سمتش: پیش روی، پشت سر، شمال و جنوبش اشاره نمود.^۲

«کسی به من ایمان نیاورده است اگر او سیر بخوابد در حالی که همسایه‌اش گرسنه است.»^۳

پناه می‌برم به خداوند از همسایه‌ی بد در کنار اقامتگاهم که چشمانش به شما خیره می‌شود و قلب شما را می‌هراساند. اگر شما را به خوبی ببیند ناراحت می‌شود و اگر به بدی ببیند خوشحال می‌شود.^۴

و امام علی (ع) نیز در نهج‌البلاغه مؤمنان را به رفتار نیکو با همسایگان ترغیب نموده است:

خدا را! خدا را! درباره‌ی همسایگان حقوقشان را رعایت کنید که وصیت پیامبر شمامست، همواره به خوش رفتاری با همسایگان سفارش می‌کرد تا آنجا که گمان بردیم برای آنان ارثی معین خواهد کرد (نامه ۴۷: ۳۹۸).

۱. یا علی أحسن خلقک مع أهلک و جيرانک و من تعاشر و تصاحب من الناس تکتب عند الله فی الدرجات العلی (تحف العقول: ۱۴).
۲. إن رسول الله ص أتاه رجل من الأنصار فقال إني اشتريت داراً في بني فلان وإن أقرب جيرانی منی جواراً من لا أرجو خیرة و لا آمن شره فأمر رسول الله ص علياً ع و سلمان و أباً ذر و نسيت آخر و أظنه المقداد أن ینادوا فی المسجد بأغلی أصواتهم بأنه لا إیمان لمن لم یأمن جارهُ بوائقه فنادوا بها ثلاثاً ثم أومأ بیده إلى کل أربعین داراً من بین یدیه و من خلفه و عن یمینیه و عن شمالیه (الکافی، ج ۲: ۶۶۶).
۳. عن أبي جعفر قال قال رسول الله ص ما آمن بی من بات شبعان و جارهُ جائع قال و ما من أهل قرية بیبت و فیهم جائع ینظر الله إلیهم یوم القیامة (الکافی، ج ۲: ۶۶۸).
۴. عن أبي عبد الله قال قال رسول الله ص أعود بالله من جار السوء فی دار إقامة تراک عیناه و یرعاک قلبه إن راک بخیر ساءه و إن راک بشر سره (الکافی، ج ۲: ۶۶۹).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۲۹۹

«پس تعصب و ورزید در حمایت کردن از پناهندگان و همسایگان، وفاداری به عهد و پیمان... تا رستگار شوید» (خطبه ۱۹۲: ۲۷۸).

۱۳. ۱. ۲. سفارش به خُلق نیکو

«بهترین شما به لحاظ ایمان بهترین کس به لحاظ اخلاق است.»^۱

«حسن خلق دوستی را پایدار می‌کند.»^۲

«خوشا آن کس که در میان مردم با خُلق نیکو رفتار می‌کند، به آنها کمک می‌نماید و بدی خود را از آنان دور نگه می‌دارد.»^۳

«کسی که برادر مسلمانش را با گفتاری لطیف گرامی بدارد و اندوه او را به شادمانی بدل نماید، تا زمانی که این‌گونه است، پیوسته در سایه رحمت خداوند خواهد بود.»^۴

«در امت من بنده‌ای نیست که با برادر دینی‌اش در راه خدا با لطف و مهربانی رفتار نماید، جز اینکه خداوند برای او در بهشت خدمتکاری مقرر سازد.»^۵

و امام علی^(ع) نیز فرموده است:

«مسلمان کسی است که مسلمانان از زبان و دست او آزاری نبینند، مگر آنجا که حق باشد، و آزار مسلمان روا نیست جز در آنچه واجب باشد» (خطبه ۱۶۷: ۲۲۶).

سپس مواظب باشید که اخلاق نیکو را درهم شکنید و به رفتار ناپسند مبدل نسازید. زبان و دل را هماهنگ کنید. انسان باید زبانش را حفظ کند، زیرا همانا این زبان سرکش، صاحب خود را به هلاکت می‌اندازد (خطبه ۱۷۶: ۲۳۸).

۱. و قال ص أفضلکم ایمانا أحسنکم أخلاقا (تحف العقول: ۴۵).

۲. و قال ص حسن الخلق ینبت المودة (تحف العقول: ۴۵).

۳. طوبی لِمَنْ حَسَنَ مَعَ النَّاسِ خُلُقُهُ وَ بَدَلَ لَهُمْ مَعُونَتَهُ وَ عَدَلَ عَنْهُمْ شَرَّهُ طُوبَى لِمَنْ أُنْفَقَ الْقَصْدَ وَ بَدَلَ الْفَضْلَ وَ أَمْسَكَ قَوْلَهُ عَنِ الْفُضُولِ وَ قَبِيحَ الْفِعْلِ (الکافی ج ۸: ۱۶۹).

۴. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَكْرَمَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ بِكَلِمَةٍ يُطِيفُ بِهَا وَ فَرَّجَ عَنْهُ كُرْبَتَهُ لَمْ يَزَلْ فِي ظِلِّ اللَّهِ الْمَسْدُودِ عَلَيْهِ الرَّحْمَةَ مَا كَانَ فِي ذَلِكَ (الکافی، ج ۲: ۲۰۶).

۵. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا فِي أُمَّتِي عَبْدٌ أَلْطَفَ أَخَاهُ فِي اللَّهِ بِشَيْءٍ مِنْ لُطْفٍ إِلَّا أَخَذَهُ اللَّهُ مِنْ خَدَمِ الْجَنَّةِ (الکافی، ج ۲: ۲۰۶).

زبان مؤمن در پس قلب او و قلب منافق از پس زبان اوست، زیرا مؤمن هرگاه بخواهد سخنی گوید نخست می‌اندیشد، اگر نیک بود اظهار می‌دارد و چنانچه ناپسند بود پنهانش می‌کند، در حالی که منافق آنچه بر زبانش آمد می‌گوید و نمی‌داند چه به سود او، چه حرفی بر ضرر اوست و پیامبر اسلام فرمود: ایمان بنده‌ای استوار نگردد تا دل او استوار شود و دل استوار نشود تا زبان استوار گردد (خطبه ۱۷۶: ۲۳۸).

۲.۲. آموزه‌های تحذیری

۲.۲.۱. نهی از تعدی به اموال دیگران یا خوردن مال دیگران به ناحق

یکی از اساسی‌ترین خط قرمزها در جامعه‌ایمانی آن است که برای تأمین معیشت باید راه‌ها و مسیرهای درست راه‌هایی که مطابق معیارهای بیان‌شده از سوی شریعت هستند، طی گردد. انسان مؤمن مجاز نیست تا هر راه احتمالی را که پیش رویش قرار دارد، برای تأمین معیشت و کسب ثروت برود، بلکه محدودیت‌ها، اصول و قواعد زیادی هستند که فرد مؤمن در حین تأمین معیشت، تجارت و کاسبی باید به آنها توجه نماید. به همین دلیل تأکید بیش از حد، چه در قرآن و چه در سایر منابع دینی، بر اجتناب و دوری از مال باطل و حرام شده است؛ مال‌هایی که از راه‌های نامشروع و ناصواب به‌دست آمده‌اند. آیات زیادی در قرآن در این زمینه وجود دارد. به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید! و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، (قسمتی از) آن را (به عنوان رشوه) به قضات ندهید، در حالی که می‌دانید (این کار گناه است).^۱

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید مگر اینکه تجارتی با رضایت شما انجام گیرد و خودکشی نکنید! خداوند نسبت به شما مهربان است.^۲

۱. وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَثَمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره: ۱۸۸).

۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (نساء: ۲۹).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۳۰۱

به‌خاطر ظلمی که از یهود صادر شد و (نیز) به‌خاطر جلوگیری بسیاری آنها از راه خدا، بخشی از چیزهای پاکیزه را که بر آنها حلال بود، حرام کردیم و (همچنین) به‌خاطر ربا گرفتن، در حالی که از آن نهی شده بودند و خوردن اموال مردم به‌باطل و برای کافران آنها، عذاب دردناکی آماده کرده‌ایم.^۱

«دست مردِ دزد و زنِ دزد را، به کیفر عملی که انجام داده‌اند، به‌عنوان یک مجازات الهی، قطع کنید! و خداوند توانا و حکیم است.»^۲

در گفتارهای پیامبر اسلام (ص) نیز آمده است:

«مؤمن همه چیزش حرام است: آبرویش، مالش و خونش.»^۳

و در فرمایش‌های امام علی (ع) آمده است:

«و از گرفتار شدن به دام‌های شیطان و قرار گرفتن در وادی دشمنی‌ها بپرهیزید و لقمه‌های حرام به شکم‌های خود راه ندهید» (خطبه ۱۹۲: ۲۷۸).

«شغل همراه با پاکدامنی، بهتر از ثروت فراوانی است که با گناهان به دست آید» (نامه ۳۱: ۳۸۰).

«بدترین غذاها، لقمه‌ای حرام و بدترین ستم‌ها ستمکاری به ناتوان است» (نامه ۳۱: ۳۸۰).

«مرد را سرزنش نکنند که چرا حقش را با تأخیر می‌گیرد، بلکه سرزنش در آنجاست که آنچه حقش نیست بگیرد» (حکمت ۱۶۶: ۴۷۴).

«بدترین توشه برای قیامت، ستم بر بندگان است» (حکمت ۲۲۱: ۴۸۲).

«سنگ غضبی در بنای خانه، مایه ویران شدن آن است» (حکمت ۲۴۰: ۲۸۴).

۲.۲.۲. نهی از ربا خواری

نهی از ربا همان گرهی است که چرخه فعالیت اقتصادی در جامعه اسلامی را دچار

۱. فَيُظْلَمُ مَنْ آذَى هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بَدَّاهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخَذَهُمُ الرُّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَ أَكَلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (نساء: ۱۶۱-۱۶۰).

۲. وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (مائدة: ۳۸).

۳. وَ قَالَ صَ الْمُؤْمِنَ حَرَامٌ كُلُّهُ عَرَضٌ وَ مَالُهُ وَ دَمُهُ (تحف العقول: ۵۶).

محدودیت زیاد می‌کند. این اصل در عمل امروزه به اصل متروکی بدل شده است، اما در هر حال قرآن و روایات تأکید زیاد بر حرمت ربا و پیامدهای زیان‌بار اجتماعی آن نموده است.

خداوند می‌فرماید:

کسانی که ربا می‌خورند، (در قیامت) بر نمی‌خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان، دیوانه شده (و نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند؛ گاهی زمین می‌خورد، گاهی به پا می‌خیزد). این به خاطر آن است که گفتند: داد و ستد هم مانند ریاست (و تفاوتی میان آن دو نیست). در حالی که خدا بیع را حلال کرده، و ربا را حرام! (زیرا فرق میان این دو، بسیار است).^۱

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! ربا (و سود پول) را چند برابر نخورید! از خدا بپرهیزید، تا رستگار شوید.»^۲

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید و آنچه از (مطالبات) ربا باقی مانده، رها کنید اگر ایمان دارید! اگر (چنین) نمی‌کنید، بدانید خدا و رسولش، با شما پیکار خواهند کرد! و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما از آن شماست [اصل سرمایه، بدون سود] نه ستم می‌کنید و نه بر شما ستم وارد می‌شود و اگر (بدهکار) قدرت پرداخت نداشته باشد، او را تا هنگام توانایی مهلت دهید! (و در صورتی که به‌راستی قدرت پرداخت را ندارد)، برای خدا به او ببخشید بهتر است، اگر (منافع این کار را) بدانید! و از روزی بپرهیزید (و برسید) که در آن روز، شما را به سوی خدا باز می‌گردانند، سپس به هر کس آنچه انجام داده به طور کامل باز پس داده می‌شود، و به آنها ستم نخواهد شد (چون هر چه می‌بینند، نتایج اعمال خودشان است).^۳

۱. الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (بقره: ۲۷۵).

۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (آل عمران: ۱۳۰).

۳. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِن تُبْنَ فَلَکُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ وَ إِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَ أَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ وَ اتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ (بقره: ۲۸۱-۲۷۸).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۳۰۳

علی بن ابراهیم قمی نیز در تفسیر خودش روایتی را نقل می‌کند که بر اساس آن «در نزد خداوند یک درهم ربا بدتر از هزار بار زنا با محارم در خانه خداست.» در ادامه همین روایت آمده است که ربا معادل هفتاد نوع بزه است که ساده‌ترین آنها آمیزش با مادر خود در خانه خداست (قمی، ۱۳۶۷: ۹۴-۹۳).

۲.۲.۳. نهی از اسراف و تبذیر

و حقّ نزدیکان را پرداز و (همچنین حق) مستمند و وامانده در راه را و هرگز اسراف و تبذیر مکن، چراکه تبذیرکنندگان، برادران شیاطین‌اند؛ و شیطان در برابر پروردگارش بسیار ناسپاس بود.^۱

ای فرزندان آدم! زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد، با خود بردارید! و (از نعمت‌های الهی) بخورید و بیاشامید، ولی اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست نمی‌دارد.^۲

«و مسرفان اهل آتش‌اند.»^۳

در روایت آمده است کسی که چیزی را در غیر اطاعت خداوند به مصرف رساند «مُبَذَّر» گفته می‌شود و کسی که همان چیز را در راه خیر به مصرف رساند «مُقْتَصِد» گفته می‌شود (البرهان ج ۲: ۴۱۶؛ البحار ج ۱۱۵ (ج ۴): ۲۰۰؛ الصافی، ج ۱: ۹۶۶).^۴

۲.۲.۴. نهی از بدگمانی به دیگران

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید، چراکه بعضی از گمان‌ها گناه است؛ و هرگز (در کار دیگران) تجسس نکنید.»^۵

۱. وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (اسراء: ۲۶).

۲. وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (اعراف: ۳۱).

۳. وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ (غافر: ۴۲).

۴. عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا عبد الله ع عن قوله «وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا» قال: من أنفق شيئاً في غير طاعة الله فهو مبذر، و من أنفق في سبيل الخير فهو مقتصد (البرهان ج ۲: ۴۱۶؛ البحار، ج ۱۱۵ (ج ۴): ۲۰۰؛ الصافی، ج ۱: ۹۶۶).

۵. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا (حجرات: ۱۲).

«از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن، چراکه گوش و چشم و دل، همه مسئول‌اند.»^۱

۵.۲.۲. نهی از دروغگویی

فرق نمی‌کند در یک معامله اقتصادی یا تعامل ساده اجتماعی، در هر حال، دروغ امری نکوهیده و رفتار نادرست از نظر دینی است. مؤمن در هر حال، به‌خصوص در هنگام معامله، باید صادق و راستگو باشد و دروغ و فریب را ابزاری برای ثروت‌اندوزی، اغفال و فریب دیگران به‌کار نگیرد.

قرآن می‌فرماید:

«خداوند آن کس را که دروغگو و کفران‌کننده است هرگز هدایت نمی‌کند.»^۲

«و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم.»^۳

«تنها کسانی دروغ می‌بندند که به آیات خدا ایمان ندارند؛ (آری،) دروغگویان

واقعی آنها هستند.»^۴

حضرت محمد (ص) نیز می‌فرماید:

یاعلی از دروغگویی برحذر باش که کذب چهره را سیاه می‌کند و سپس در نزد خداوند به عنوان دروغگو ثبت خواهد شد. راستگویی چهره را سفیدی می‌بخشد و در نزد خداوند به عنوان راستگو ثبت می‌شود. بدان که راستگویی میمون است و دروغگویی شوم.^۵

«آفت سخن دروغگویی است.»^۶

۱. وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (اسرا: ۳۶).

۲. إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ (زمر: ۳).

۳. فَتَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (آل عمران: ۶۱).

۴. إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ (نحل: ۱۰۵).

۵. یا علی ایاک و الکذب فإن الکذب يسود الوجه ثم يكتب عند الله كذابا و إن الصدق يبيض الوجه و يكتب عند الله صادقا و اعلم أن الصدق مبارك و الکذب مشوم (تحف العقول: ۱۴).

۶. آفة الحديث الكذب (تحف العقول: ۶).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۳۰۵

امام علی^(ع) نیز بارها در مذمت این خصلت مذموم سخن گفته است:

«مردم آگاه باشید! بدترین گفتار دروغ است» (خطبه ۱۴: ۱۰۰).

«از دروغ برکنار باشید که با ایمان فاصله دارد. راستگو در راه نجات و بزرگواری

است، اما دروغگو بر لب پرتگاه هلاکت و خواری است» (خطبه ۸۶: ۱۰۲).

همانا ستمگری و دروغ‌پردازی، انسان را در دین و دنیا رسوا می‌کند و عیب او را نزد عیب‌جویان آشکار می‌سازد و تو می‌دانی آنچه از دست رفت باز نمی‌گردد (نامه ۴۸: ۳۹۸).

«و از دوستی با دروغگو بپرهیز که او به سراب مانند، دور را به تو نزدیک و نزدیک را دور می‌نمایاند» (حکمت ۳۸: ۴۵۰).

۲.۲.۶. نهی از غیبت

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! ... و هیچ یک از شما دیگری را غیبت نکند، آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ (به یقین) همه شما از این امر کراهت دارید؛ تقوای الهی پیشه کنید که خداوند توبه‌پذیر و مهربان است.^۱

۲.۲.۷. نهی از بد رفتاری با دیگران

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! نباید گروهی از مردان شما گروه دیگر را مسخره کنند، شاید آنها از اینها بهتر باشند و نه زنانی دیگر را، شاید آنان بهتر از اینان باشند و یکدیگر را مورد طعن و عیب‌جویی قرار ندهید و با القاب زشت و ناپسند یکدیگر را یاد نکنید، بسیار بد است که بر کسی پس از ایمان نام کفرآمیز بگذارید و آنها که توبه نکنند، ظالم و ستمگرند.^۲

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ... وَلَا تَغْتَابُ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ (حجرات: ۱۲).

۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (حجرات: ۱۱).

در گفتارهای نبی مکرم اسلام^(ص) نیز آمده است:

«خداوند عز و جل فرموده است، کسی که بنده مؤمنم را به خواری کشاند مرا به جنگ با خود فراخوانده است.»^۱

«شرارتمندترین فرد در میان امت کسی است که مردم از ترس شرش به او احترام گذارند و آن کس که این‌گونه است از امت من نیست.»^۲

یا علی یقیناً کسی را به بهای ناخشنودی خداوند خشنود مساز، کسی را به خاطر آنچه خدا به شما داده ستایش مکن و کسی را به خاطر آنچه خداوند به تو بخشیده مذمت مکن، زیرا نه حرص حریص تواند روزی خداوند را بکشد و نه ناخشنودی بدخواهان جلوی آن را خواهد گرفت.^۳

امام علی^(ع) می‌فرماید:

«بدی‌ها را به تأخیر انداز، زیرا هر وقت بخواهی می‌توانی انجام دهی» (نامه ۳۱: ۳۸۲۰).

۸.۲.۲. برهیز از هواپرستی و آرزوهای دور و دراز و دست‌نیافتنی

امام علی^(ع) در نهج البلاغه می‌فرماید:

ای مردم! همانا بر شما از دو چیز می‌ترسم: هواپرستی و آرزوهای طولانی. اما پیروی از خواهش نفس، انسان را از حق بازمی‌دارد، و آرزوهای طولانی، آخرت را از یاد می‌برد (خطبه ۴۲: ۶۶).

«همنشینی با هواپرستان ایمان را به دست فراموشی می‌سپارد و شیطان را حاضر می‌کند» (خطبه ۸۶: ۱۰۲).

۹.۲.۲. نهی از ناسزاگویی به همدیگر

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! نباید گروهی از مردان شما گروه دیگری را مسخره

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ اسْتَدَلَّ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ (الكافي، ج ۲: ۳۵۴).

۲. أَلَا إِنَّ شَرَّ أُمَّتِي الَّذِينَ يَكْرُمُونَ مَخَافَةَ شَرِّهِمْ أَلَا وَمَنْ أَكْرَمَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ فَلَيسَ مِنِّي (تحف العقول: ۵۸).

۳. يَا عَلِيُّ إِنَّ مِنَ الْيَقِينِ أَنْ لَا تَرْضَى أَحَدًا يَسْخَطُ اللَّهَ وَلَا تَحْمَدُ أَحَدًا بِمَا آتَاكَ اللَّهُ وَلَا تَذُمُّ أَحَدًا عَلَيَّ مَا لَمْ يُوْتِكِ اللَّهُ فَإِنَّ الرِّزْقَ لَا يَجْرَهُ حَرَصٌ حَرِيصٌ وَلَا تَصْرِفُهُ كِرَاهَةً كَارَهُ (تحف العقول: ۶).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۳۰۷

کنند، شاید آنها از اینها بهتر باشند و نه زنانی دیگر را، شاید آنان بهتر از اینان باشند و یکدیگر را مورد طعن و عیب‌جویی قرار ندهید و با القاب زشت و ناپسند یکدیگر را یاد نکنید، بسیار بد است که بر کسی پس از ایمان نام کفرآمیز بگذارید و آنها که توبه نکنند، ظالم و ستمگرند.^۱

در روایات نیز آمده است:

«دشنام‌دهنده مؤمن در آستانه هلاکت قرار دارد.»^۲

۲.۲.۱۰. نهی از زراندوزی

همان‌گونه که در فصل سوم بررسی کردیم، ثروت‌اندوزی، پول و دل‌بستن به امکانات مادی و رفاهی بخش مهمی از دل‌مشغولی‌ها و دغدغه‌های زندگی روزمره را تشکیل می‌دهد. در حیات دینی اما این نوع دل‌بستن به دنیا پیشاپیش مذموم است، زیرا باعث می‌شود که دغدغه‌ها و علائق آدمی را از امور معنوی و ایمانی یا به عبارت دقیق‌تر، از خداوند منحرف کرده به سمت امور غیراصیل، فانی و این‌جهانی معطوف نماید. چنین چیزی طبق آموزه‌های دینی در قرآن و سنت، به هیچ‌وجه، پذیرفته نیست. در جامعه ایمانی کانون همه دغدغه‌ها و علائق، خداوند و ایمان به اوست، مؤمنان زندگی دنیایی و امکانات موجود را جلوه‌ای از جلوه‌های خداوند تلقی می‌کنند. بنابراین، هیچ امر دنیایی غایت بالذات و هدفی فی‌نفسه نیست، بلکه تنها تا آنجایی که راه را برای پرستش و بندگی هموار می‌کند و از سوی دیگر، دهلیزی است به سوی جهان آخرت، اهمیت دارد. به همین دلیل خداوند بارها در قرآن دل‌بستن به پول و ثروت را مذموم تلقی کرده و به جای آن انسان‌ها را به سمت جهان آخرت و دنیای بعد از آن فراخوانده است.

پاره‌ای از این آیات به قرار زیر است:

۱. أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِاللِّقَابِ بئس الاسم الفسوق بعد الأيمن وَ مَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُم الظَّالِمُونَ (حجرات: ۱۱).

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص سَبَابُ الْمُؤْمِنِ كَالْمُشْرِفِ عَلَى الْهَلَكَةِ (الكافی ج ۲: ۳۵۹)

وای بر هر عیب‌جوی مسخره‌کننده‌ای؛ همان کس که مال فراوانی جمع‌آوری و شماره کرده (بی‌آنکه مشروع و نامشروع آن را حساب کند). او گمان می‌کند که اموالش او را جاودانه می‌سازد. چنین نیست که می‌پندارد به‌زودی در «حُطْمَه» [آتشی خردکننده] پرتاب می‌شود و تو چه می‌دانی «حُطْمَه» چیست؟ آتش برافروخته الهی است؛ آتشی که از دل‌ها سر می‌زند. این آتش بر آنها فرو بسته شده، در ستون‌های کشیده و طولانی.^۱

مردانی که نه تجارت و نه معامله‌ای آنان را از یاد خدا و برپاداشتن نماز و ادای زکات غافل نمی‌کند. آنها از روزی می‌ترسند که در آن دل‌ها و چشم‌ها زیر و رو می‌شود. (آنها به سراخ این کارها می‌روند) تا خداوند آنان را به بهترین اعمالی که انجام داده‌اند پاداش دهد و از فضل خود بر پاداششان بیفزاید و خداوند به هر کس بخواهد بی حساب روزی می‌دهد (و از مواهب بی‌انتهای خویش بهره‌مند می‌سازد).^۲

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بسیاری از دانشمندان (اهل کتاب) و راهبان، اموال مردم را باطل می‌خورند و (آنان را) از راه خدا بازمی‌دارند! و کسانی که طلا و نقره را گنجینه (و ذخیره و پنهان) می‌سازند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به معجزات دردناکی بشارت ده. در آن روز که آن را در آتش جهنم، گرم و سوزان کرده، و با آن صورت‌ها و پهلوها و پشت‌هایشان را داغ می‌کنند (و به آنها می‌گویند): این همان چیزی است که برای خود اندوختید (و گنجینه ساختید) پس بچسبید چیزی را که برای خود می‌اندوختید.^۳

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که برای نماز روز جمعه اذان گفته شود،

۱. وَتِلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ. يُحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ. كَلَّا لَيُبَدِّلَنَ فِي الْحُطْمَةِ وَ مَا أَدْرَنكَ مَا الْحُطْمَةُ. نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئَةِ. إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ (همزه: ۹ - ۱).

۲. رَجُلًا لَّا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بَغِيرِ حِسَابٍ (نور: ۳۸ - ۳۷).

۳. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْيَارِ وَالرَّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبِطْلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُفْقَوْنَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَسَّرُهُم بِعَذَابِ أَلِيمٍ. يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كُنْتُمْ لَأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (توبه: ۳۵ - ۳۴).

فصل چهارم - زندگی روزمره در آموزه‌های دینی ■ ۳۰۹

به سوی ذکر خدا بشتابید و خرید و فروش را رها کنید که این برای شما بهتر است اگر می‌دانستید و هنگامی که نماز پایان گرفت (شما آزادید) در زمین پراکنده شوید و از فضل خدا بطلبید، و خدا را بسیار یاد کنید شاید رستگار شوید. هنگامی که آنها تجارت یا سرگرمی و لهوی را ببینند پراکنده می‌شوند و به سوی آن می‌روند و تو را ایستاده به حال خود رها می‌کنند بگو: آنچه نزد خداست بهتر از لهو و تجارت است، و خداوند بهترین روزی‌دهندگان است.^۱

حضرت علی^(ع) نیز می‌فرماید:

«ای فرزند آدم! آنچه بیش از نیاز خود فراهم کنی، برای دیگران اندوخته‌ای»

(حکمت ۱۹۲: ۴۷۶).

جمع‌بندی

ادیان شامل آموزه‌هایی هستند برای انسان‌هایی که در جهان واقعی زندگی می‌کنند؛ جهانی که دائم با امور جزئی، محدود و ناپایدار سروکار دارد. جهان واقعی یعنی همان بستری که آموزه‌های دینی باید در آن به تحقق برسند و به مبنایی در رفتار، کردار و عمل مؤمنان بدل شوند، امروزه دستخوش تغییرات و دگرگونی‌های شتابان و گسترده است.

آنچه در فصل دوم و سپس در فصل سوم با نام عناصر مهم زندگی روزمره برشمردیم، در تعارض آشکار با آموزه‌ها و گزاره‌هایی قرار دارد که در این فصل به عنوان جنبه‌های مهم حیات دینی بیان کردیم. تلفیق این دو ساحت، یعنی ساحت استعلایی آموزه‌های دینی با ساحت زمینی و انضمامی واقعیت‌های جاری، در جامعه سنتی با چالش چندان مهمی مواجه نبود. اما در عصری که نظام سرمایه‌داری هژمونیک شده و پول به فرمانروای بلامنازع حیات روزمره بدل شده است، تلفیق متوازن این دو ساحت چالشی است که به سادگی و آسانی

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (جمعه: ۱۱ - ۹).

نمی‌توان از آن عبور کرد.

در جهانِ معاصر، توازنِ متصور در نظم سنتی میان این دو قطب از حیات به هم خورده و دلبستگی به امور روزمره، متناهی و فناپذیر بر دلبستگی به امور مطلق، لایتناهی و متعال غلبه یافته است. بررسی اینکه چه عوامل و متغیرهایی به سلطه و تفوق امور متناهی بر امور لایتناهی و متعال یاری رسانیده، در جای خود، بسیار با اهمیت و بنیادین است، اما در تحقیق کنونی طرح درست مسئله نسبت حیات دینی و زندگی روزمره در اولویت قرار دارد.

در هر صورت، تأسیس و استقرار حیات دینی در جامعهٔ معاصر بیش از پیش با دشواری مواجه است. این دشواری تا آن حد جدی نیست که هیچ امکانی برای عبور از آن متصور نباشد، اما مسیرهای احتمالی را که می‌توان سراغ آن رفت نیز با ابهام‌ها و پیچیدگی‌های ویژه‌ای مواجه است. در فصل بعدی به اختصار سعی می‌کنیم پاره‌ای از راهکارهای اولیه را بررسی کنیم.

فصل پنجم
جمع بندی

جمع بندی

پرسش اصلی این نوشتار، پرسش از نسبت میان دین به مثابه امری ثابت و موقعیت به مثابه امری متغیر است. از این روی در جمع بندی باید دید که چه وجوهی میان آموزه های دینی و موقعیت در زندگی روزمره متصور است و از آن میان کدام یکی با آموزه های دینی انطباق دارد؛ وانگهی بر اساس تعالیم اسلام چگونه می توان دین ورزی را به تجربه انسانی در موقعیت های متغیر بدل نمود؟ یافتن پاسخ برای این پرسش ها مستلزم بررسی گونه های رابطه میان آموزه های دینی و زندگی روزمره است.

۱. گونه های رابطه میان آموزه های دینی و امور روزمره

به گفته تیلیش،^۱ متاله مسیحی، حداکثر سه رابطه ممکن میان امور متناهی روزمره با آموزه های متعال و مرتبط با امر لایتناهی وجود دارد:

1. Tillich

۱.۱. رابطه بی تفاوتی

اولین رابطه، رابطه بی تفاوتی متقابل است؛ رابطه‌ای که امور قدسی و تعالیم دینی با امور عرفی و آنچه در زندگی روزانه آدم‌ها جریان دارد نسبتی ندارند. در حقیقت، انسان‌ها در دو موقعیت متفاوت و مجزا از هم زیست می‌کنند؛ موقعیت دینی که در آن تنها به امور قدسی و ایمانی می‌پردازند و انسان‌ها با اعمال، آرزوها و دلبستگی‌هایی سروکار دارند که امور مطلق، متعال و لایتناهی متعلق آنهاست و موقعیت عرفی که اعمال، آرزوها و دلبستگی‌های محدود و روزمره انسان را احاطه می‌کنند.

به گفته تیلیش:

در حیات متعارف ما اولین رابطه غلبه دارد و حیات ما بین موقعیت‌های مشروط، جزئی و متناهی و تجربه‌ها و لحظه‌هایی که مسئله معنای نهایی وجود ما را فرا می‌گیرد در نوسان است (تیلیش، ۱۳۸۱ ج ۱: ۴۵)

زیرا در دنیای جدید آرزوهای حقیر، نیازهای کاذب، لذت‌های تنی و گسست از آن پیوند مقدسی که آدمی را به سرچشمه سرمدی وجود، یعنی خداوند متصل می‌سازد، شرایطی را به وجود آورده که در آن غایات بنیادین، دلبستگی به امور متعال، تجربه امر معنوی و اخلاق در تعاملات روزانه و کنش‌های چهره به چهره انسانی به حالت تعلیق درآمده است. ارزش‌های اخلاقی، معنویت و دغدغه‌هایی که به امور قدسی و متعال تعلق دارند تنها به بخش کوچکی از حیات انسانی محدود شده و منزلت دین از مقام آموزه‌ها و تعالیم جهان‌شمول و فرارونده که به هر فعل و کنش انسانی جهت الهی و صفت قدسی می‌بخشد، به نهادی منفعل در کنار سایر نهادهای متعارف اجتماعی تنزل یافته است. آنچه جامعه‌شناسان از آن به «فرایند عرفی‌شدن دین»^۱ یاد می‌کنند، توصیف چنین وضعیتی است.

ولی این انشعاب حیات به دو موقعیت متفاوت و مجزا از هم، با خصیصه نامتناهی بودن دلبستگی‌های دینی و فراگیری آموزه‌های اسلامی که هم در حوزه خصوصی^۲ و هم در حوزه

1. Secularization of religion

2. Private sphere

فصل پنجم - جمع‌بندی ■ ۳۱۵

عمومی^۱ جریان پیدا می‌کند، متعارض است، چه اینکه هم دلبستگی به امر لایتنهای را در کنار دلبستگی به امور متناهی قرار می‌دهد و دین را از حد آموزه‌های فراگیر و همه‌جایی به امری خصوصی و شخصی تقلیل می‌دهد و هم منطق دینی و دلالت‌های صریح آموزه‌های اسلامی و قرآنی آشکارا چنین انشعایی را برنمی‌تابد، زیرا در منطق اسلامی هدایت‌مندی، در عین اینکه به انگیزه‌ها و عناصری در درون شخصیت و آگاهی فرد بستگی دارد، با متغیرها و شرایط اجتماعی نیز مرتبط است.

بر اساس آموزه‌های اسلامی انسان‌ها ذاتاً پاک و از سرشت زلالی برخوردارند که انوار تابان حقیقت متعال را بازتاب می‌دهد.^۲ هر انسانی فی حد ذاته، با سرشت پاک آفریده می‌شود. هیچ ایده مجرمانه و ضلالت‌بار از آغاز در ضمیر آدمی قرار ندارد. جرائم، ایده‌های مجرمانه و گمراهی زمانی پدیدار می‌شود که سرشت اولیه انسان‌ها دستخوش دستکاری عوامل محیطی گردیده و فروغ آن نور باطنی در درون فطرت آدمی خاموش می‌شود. بنابراین، آنچه سرشت پاک و هستی صیقلی آدمی را مخدوش کرده و آن را زنگار و غبار آلوده می‌کند، محیط و زمینه‌های اجتماعی است. تا هنگامی که متغیرهای اجتماعی به عنوان بسترهای اعدادی هدایت تغییر نکنند، هدایت‌مندی انسان‌ها و بازگشت به آن سرشت پاک اولیه محقق نخواهد شد. از این رو، کار اصلی پیامبران آن نیست که انسان‌ها را با نفس حقیقت رویاروی سازند، بلکه فراهم آوردن شرایطی است که انسان‌ها دوباره به آن فطرت اصیل و ناب اولیه خویش بازگردند. این نکته به خوبی در مضمون کلام الهی نهفته است آن‌گاه که رسالت اصلی پیامبر را ابلاغ می‌داند:

اگر در برابر فرمان و منطق حق تسلیم شوند، هدایت می‌یابند؛ و اگر سرپیچی کنند،
(نگران مباش! زیرا) بر تو تنها ابلاغ (رسالت) است و خدا نسبت به (اعمال و عقاید)

1. Public sphere

۲. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَيَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا مَا تَلَكَّ الْفِطْرَةَ قَالَ هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَفِيهِ الْمُؤْمِنُ وَالْكَافِرُ (الكافي، ج ۲: ۱۲). در کتاب اصول کافی، در باب فِطْرَةَ الْخَلْقِ عَلَى التَّوْحِيدِ، روایات زیادی وجود دارد که بر اساس آنها «توحید» در ذات و سرشت اولیه انسان‌ها قرار داده شده است. (رک. الکافی، ج ۲: ۱۲).

بندگان، بیناست.^۱

مسئلاً تو نمی‌توانی سخنت را به گوش مردگان برسانی و نمی‌توانی کران را
هنگامی که روی برمی‌گرداند و پشت می‌کنند فراخوانی و نیز نمی‌توانی کوران را
از گمراهی‌شان برهانی؛ تو فقط می‌توانی سخن خود را به گوش کسانی برسانی که
آماده پذیرش ایمان به آیات ما هستند و در برابر حق تسلیم‌اند.^۲

پیامبران مبلغانی‌اند که پیام الهی را به بشر ابلاغ می‌کنند. ابلاغ فروفکنندن حقیقت در
میان انسان‌ها نیست،^۳ بلکه فراهم نمودن وضعیتی است که امکان تفکیک میان حقایق و
جلوه‌های دروغین آنها و تمییز حسن و قبح واقعی از آنچه به صورت کاذب به عنوان حسن
و قبح آشکار می‌شود میسر می‌سازد. یا به تعبیر قرآنی شرایطی به وجود می‌آید که «رُشد» و
«عَی» از هم تمییز داده شده و امکان گزینش ناب و عاری از اکراه، میان آن دو برای انسان‌ها
فراهم می‌گردد.

در قبول دین، اکراهی نیست. (زیرا) راه درست (رُشد) از راه انحرافی (عَی)،
روشن شده است. بنابراین، کسی که به طاغوت آبت و شیطان و هر موجود
طغیانگر [کافر شود و به خدا ایمان آورد، به دستگیره محکمی چنگ زده است، که
گسستن برای آن نیست. و خداوند شنوا و داناست.^۴

۱. فَإِنْ أَسْلَمُوا قَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (آل عمران، ۲۰).

۲. إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدَّعَاءَ إِذَا وُلِّوْا مُدْبِرِينَ وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَىٰ عَنِ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ (نمل: ۸۱-۸۰).

۳. از همین روی، هنگامی که از فرط مهرورزی به خاطر گمراهی مشرکان اندوه سهمگین جان پیامبر(ص) را فراگرفته بود،
خداوند به او تسلا می‌دهد که او وظیفه خود را به نیکویی انجام داده است و از بابت ایمان دیگران اندوهگین نباشد، زیرا که
ایمان امری اختیاری است: «گویی می‌خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست دهی به‌خاطر اینکه آنها ایمان نمی‌آورند.
اگر ما اراده کنیم، از آسمان بر آنان آیه‌ای نازل می‌کنیم که گردن‌هایشان در برابر آن خاضع گردد» (شعراء: ۳-۴). یا در سوره
کهف می‌فرماید: «گویی می‌خواهی به‌خاطر اعمال آنان، خود را از غم و اندوه هلاک کنی اگر به این گفتار ایمان نیاورند. ما
آنچه روی زمین است زینت آن قرار دادیم، تا آنها را بیازماییم که کدام‌یانشان بهتر عمل می‌کنند» (کهف: ۷-۶).

۴. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ (بقره: ۲۵۶).

با این وصف، فرض بی‌ارتباط بودن اسلام و تعالیم قرآنی با حیات روزمره آدمی متفی است، بلکه از نگاه اسلام «الدنيا مزرعة الآخرة» است. زوال هژمونی دینی در حوزه عمومی و انعزال آن در حوزه خصوصی، هرچند تأمل‌برانگیز است، اما دلیل بر جدا بودن ساحت قدسی از ساحت عرفی و بدون نسبت بودن آن دو نیست.

۲. ۱. ارتقای امور عرفی به امور قدسی

دومین رابطه، رابطه‌ای است که در آن امور عرفی و متناهی به مقام امور قدسی و لایتناهی ارتقا می‌یابد. پدیدارهای روزمره به امور مطلق بدل می‌شوند و غایت‌های این‌جهانی و ناپایدار وجهه‌آزلی و سرمدی به خود می‌گیرند. انسان تنها در یک موقعیت به سر می‌برد؛ موقعیتی که نیازهای شهوتناک تنی، رؤیاهای تصنعی، ابتدال، پوچی و روزمرگی جای امور مطلق، متعال و جاودانی را پر نموده‌اند. این نوع رابطه حاصل چیره شدن خرد بر روابط انسانی است، اما آن خردی که همه چیز را تابع قانون محاسبه هدف‌ها و ابزارها و غایات و وسایل قرار می‌دهد. عقلانیت ناشی از این خرد، روابط و مناسبات زندگی را بر بنیاد منطق «دستیابی به هدف با کمترین هزینه»^۱ یا «بیشترین سود با کمترین هزینه»^۲ تنظیم می‌کند که بر اساس آن تا مادامی که یک وسیله نیل انسان به هدف را با کمترین هزینه تسهیل می‌کند، هیچ ملاحظه اخلاقی یا غیراخلاقی دیگری بیرون از این منطق نمی‌تواند چشم‌پوشی انسان از آن وسیله را توجیه نماید، زیرا ارزش نهفته اهداف ملاحظاتی اخلاقی درباره به کارگیری وسایل را همواره موجه می‌سازد (الغایات تُبرَّر بالمبادی goals justify the means).
اما به تعبیر تیلیش:

دومین رابطه در همان ماهیت خویش بت‌پرستانه است. بت‌پرستی ارتقای
دل‌بستگی ابتدایی به مقام واپسین و نهایی است. چیزی ذاتاً مشروط، بی‌قید و شرط
تلقی می‌گردد، چیزی ذاتاً جزئی و محدود تا مرتبه کلیت تعالی می‌یابد و چیزی

1. Goal achievement with the minimum cost
2. The maximum profit with the minimum cost.

ذاتاً محدود اهمیت نامتناهی پیدا می‌کند (تیلیخ، ۱۳۸۱ ج ۱: ۴۶).

با این هم، اما این نوع رابطه، همان‌گونه که در فصل سوم بررسی کردیم، کلیت زندگی روزمره در جهان مدرن را احاطه نموده است، زیرا هیچ ساحتی از ساحت‌های حیات انسانی نیست که تحت سیطره بازار و مناسبات ناشی از آن قرار نگرفته باشد. نظام سرمایه‌داری، رسانه‌های عمومی و چرخه تولید چنان ذهن و روان آدمی را به خدمت گرفته که هر امری تنها در قالب واقعیت مادی و هر ارزشی تنها مبتنی بر سود و منافع شخصی، به عنوان واقعیت و ارزش پذیرفته می‌شود.

جهان امروز بیش از هر زمانی دیگر ماهیت سرکوبگرانه به خود گرفته است، زیرا به گفته فروید: «فرد را ملزم می‌کند که اختیار خود را به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند تفویض نماید» (پابنده، ۱۳۸۰: ۳۲). سود، سوداگری و بازار هر رفتار، عمل و کنش انسانی را ماهیت تجاری بخشیده و هیچ امری نیست - حتی قدسی‌ترین امور - که جز به میانجی تجاری شدن بتواند وارد مناسبات انسانی گردد.

به بیان مارکوزه:^۱

امروزه گرایش‌های به سوی «طرد و انکار» مطرود جامعه است؛ ساحت معنوی انسان در دنیای مشاغل از میان رفته و از آثار هنری عصیانگر و ناخشنود دیگر در جامعه امروزی نشانی نیست (مارکوزه، ۱۳۷۸: ۹۵).

... عوامل فرهنگ گروهی در جامعه پیشرفته و صنعتی امروز، معنویات بشر را به امکانات مادی زندگی تنزل داده. در این جامعه معنویت و تعالی انسان، دیگر زندگانی او را توجیه نمی‌کند و فرهنگ عالی بشری جزئی از فرهنگ مادی به حساب آمده و بسیاری از ویژگی‌های خود را از دست داده است (مارکوزه، ۱۳۷۸: ۹۰).

نظام سرمایه‌داری به مدد «صنعت فرهنگ» نه تنها به اشیاء، جهان و امور ماهیت تجاری بخشیده که خود انسان‌ها را نیز به اشیایی در کنار سایر اشیاء بدل نموده است. انسان‌ها برای خود همان ارزش و واقعیتی را در نظر می‌گیرند که اشیاء از آن بهره‌مندند. این امر، جهان

1. Marcuse

انسانی را به جهانی که پر از اشیاء است بدل نموده که در آن انسان به همان میزان مصنوعی و شیء شده، که سایر محصولات و کالاهای نظام صنعتی؛ زیرا همه نیروهای خلاق و فرارونده انسانی به خدمت نظام سرمایه‌داری درآمده و هژمونی بازار و سوداگری چنان مسلط شده که به تعبیر فرانکفورتی‌ها: «در عصر و زمانه ما گرایش عینی جامعه در هیئت مقاصد ذهنی و پنهان مدیران شرکت‌ها تجسد می‌یابد» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۰: ۳۸).

انسان امروزی انسان تام نیست، بلکه انسانی تکه و پاره شده‌ای است که تنها بخش محدودی از قابلیت‌های وجودی او به فعلیت رسیده است. او در شبکه‌ای از آگاهی‌های کاذب و زنجیره‌ای از نیازهای دروغین و ساختگی اسیر است؛ موجود ناخودآگاهی که توان درک واقعیت از او سلب شده است. در نظر او جهان همان است که بایستی باشد. در نظر او امور متناهی و محدود، لایتناهی و پایدار جلوه‌گر می‌شوند. بت‌وارگی کالا،^۱ شیء‌شدگی روابط انسانی^۲ و عرفی شدن امور قدسی^۳ وضعیتی را به وجود آورده که در آن ذات انسانی، آن گوهر ناب که به بی‌مایه‌ترین فعالیت بشری جان و صفت انسانی می‌بخشد، چنان کم‌مصرف و بی‌بها شده که فرهیخته‌ترین آدم‌ها نیز بدان بها نمی‌دهند.

زندگی واقعی به نازیستی‌ترین شکل زندگی بدل شده است. نیازهای کاذب، لذت‌های زودگذر و رؤیاهای غیرواقعی هر ارزش انسانی، متعال و واقعی را به حاشیه رانده و جهانی را به وجود آورده که هر امر پوچ و مزخرف، واقعی و مهم جلوه می‌کند.

به گفته جورج لوکاک، زندگی انسان‌های امروزی فاقد ضرورت واقعی است و آنچه روزانه به نام زندگی یاد می‌شود، تجربه‌گیر افتادن در شبکه‌ای از کلاف پیچ در پیچی است که زندگی را در کمال بی‌معنایی به امری ضروری بدل می‌کند.

در زندگی عادی، ما خود را فقط به صورتی حاشیه‌ای تجربه می‌کنیم — یعنی

انگیزه‌ها و روابط خود را تجربه می‌کنیم. زندگی عادی ما فاقد ضرورتی واقعی

-
1. Fetishism of commodities
 2. Reification of human relations
 3. Secularisation of sacred affairs

است و تنها از ضرورت حضور تجربی برخوردار است، ضرورت گیر افتادن در کلافی از هزاران رشته که با هزاران گره و پیوند تصادفی به ما بسته شده است. اما پایه و بنیان تمامی این شبکه ضروریات، خود، تصادفی غیر ضرور و بی معنی است (لوکاج، ۱۳۷۷: ۳۹).

قرآن زندگی از این نوع را «زندگی دنیا» نام می‌نهد که امری است به غایت وسوسه‌انگیز، اما به همان میزان ناچیز و ناپایدار. برخی از آیات قرآنی در این زمینه را مرور می‌کنیم: بدانید زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی و تجمل‌پرستی و فخر فروشی در میان شما و افزون‌طلبی در اموال و فرزندان است، همانند بارانی که محصولش کشاورزان را در شگفتی فرو می‌برد، سپس خشک می‌شود به گونه‌ای که آن را زرد رنگ می‌بینی؛ سپس تبدیل به کاه می‌شود و در آخرت، عذاب شدید است یا مغفرت و رضای الهی و (به هر حال) زندگی دنیا چیزی جز متاع فریب نیست.^۱ محبت امور مادی، از زنان و فرزندان و اموال هنگفت از طلا و نقره و اسب‌های ممتاز و چهارپایان و زراعت، در نظر مردم جلوه داده شده است؛ (تا در پرتو آن، آزمایش و تربیت شوند؛ ولی) اینها (در صورتی که هدف نهایی آدمی را تشکیل دهند) سرمایه زندگی پست (مادی) است و سرانجام نیک (و زندگی والا و جاویدان) نزد خداست.^۲

«و هر آنچه به شما داده شده است، کالای زندگی دنیا و زیور آن است، و [لی] آنچه پیش خداست بهتر و پایدارتر است؛ مگر نمی‌اندیشید؟»^۳
 «مال و پسران زیور زندگی دنیایند و نیکی‌های ماندگار از نظر پاداش نزد پروردگارت بهتر و از نظر امید [نیز] بهتر است.»^۴

۱. اَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٌ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ الْغُرُورِ (حدید: ۲۰).
 ۲. زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَأْتَبِ (آل عمران: ۱۴).
 ۳. وَ مَا أَوْتَيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ زِينَتُهَا وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ (قصص: ۶۰).
 ۴. الْمَالُ وَ الْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمَلًا (كهف: ۴۶).

این نوع زندگی، مختصات زندگی کافران است و قرآن آشکارا و به شدت آن را نکوهش نموده است:

«در حالی که کافران از متاع زودگذر دنیا بهره می‌گیرند و همچون چهارپایان می‌خورند و سرانجام آتش دوزخ جایگاه آنهاست.»^۱
«آنها که تلاش‌هایشان در زندگی دنیا گم (و نابود) شده؛ با این حال، می‌پندارند کار نیک انجام می‌دهند.»^۲

زیرا این نوع زندگی، طبق مضمون آیات متعدد قرآنی، انسان را از یاد خداوند غافل می‌کند:

«زندگی دنیا چیزی جز متاع فریب نیست.»^۳
«افزون‌طلبی (و تفاخر) شما را به خود مشغول داشته (و از خدا غافل نموده) است.»^۴

به یقین، گروه بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم؛ آنها دل‌ها [عقل‌ها]یی دارند که با آن (اندیشه نمی‌کنند، و) نمی‌فهمند؛ و چشمانی که با آن نمی‌بینند و گوش‌هایی که با آن نمی‌شنوند؛ آنها همچون چهارپایان‌اند؛ بلکه گمراه‌تر! اینان همان غافلان‌اند (چراکه با داشتن همه‌گونه امکانات هدایت، باز هم گمراه‌اند).^۵
«آیا به جای آخرت به زندگی دنیا دل خوش کرده‌اید؟ متاع زندگی دنیا در برابر آخرت، جز اندکی نیست.»^۶

این در حالی است که طبق آموزه‌های اسلامی، ثروت و قدرت دنیایی هیچ‌کدام در آخرت

۱. وَ الَّذِينَ كَفَرُوا يَمْتَنُّونَ وَ يَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَ النَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ (محمد: ۱۲).

۲. الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (كهف: ۱۰۴).

۳. وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (حدید: ۲۰).

۴. أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ (تكاثر: ۱).

۵. وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (اعراف: ۱۷۹).

۶. أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (توبه: ۳۸).

نجات‌دهنده نیست:

«ثروت‌ها و فرزندانِ کسانی که کافر شدند، نمی‌تواند آنان را از (عذابِ) خداوند بازدارد؛ (و از کیفر، رهایی بخشند) و آنان خود، آتشگیرهٔ دوزخ‌اند.»^۱

و میراث را (از راه مشروع و نامشروع) جمع کرده می‌خورید و مال و ثروت را بسیار دوست دارید (و به‌خاطر آن گناهان زیادی مرتکب می‌شوید) چنان نیست که آنها می‌پندارند. در آن هنگام که زمین سخت در هم کوبیده شود و فرمان پروردگارت فرا رسد و فرشتگان صف در صف حاضر شوند، و در آن روز جهنم را حاضر می‌کنند؛ (آری) در آن روز انسان متذکر می‌شود؛ اما این تذکر چه سودی برای او دارد؟ می‌گوید: ای کاش برای (این) زندگی‌ام چیزی از پیش فرستاده بودم.^۲

دلالت‌های این آیات آشکارا نشان می‌دهد که این نوع رابطه نه‌تنها با دینداری نسبتی ندارد، بلکه آن را به امری مهجور و ناممکن بدل می‌کند. پس این رابطه نیز آشکارا منتفی است.

۳.۱. دستیابی به ارزش‌های قدسی از طریق امور عرفی

سومین رابطه، رابطه‌ای است که ارزش‌های قدسی با امور عرفی و زندگی جاری آدم‌ها سازگار می‌شود. امور قدسی به تجربهٔ روزانهٔ آدم‌ها بدل می‌گردد و هر امر عرفی با فحوای قدسی فعلیت می‌یابد. زیستن، فعالیت‌ها و اموری که بقای حیات روزانهٔ آدمی از طریق آنها امکان‌پذیر می‌شود، مظاهر و تجلیات گوناگونی ارزش‌هایی به شمار می‌آیند که در حاقِ آن هستی لایتناهی، خیر مطلق و ذات پاک خداوند قرار دارد.

در این رابطه، امور متناهی بی‌آنکه جای امر لایتناهی را بگیرند به وسیله‌ای برای رسیدن به آن تبدیل می‌شوند.

۱. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ (آل عمران: ۱۰).

۲. وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَدْتُ لِحَيَاتِي (فجر: ۲۴-۱۹).

فصل پنجم - جمع‌بندی ■ ۳۲۳

آنچه متعلق دلبستگی متناهی است، به مقام نامتناهی تعالی نمی‌یابد و در شمار نامتناهی قرار نمی‌گیرد، بلکه در آن و از طریق آن، امر نامتناهی واقعی می‌شود. هیچ چیزی از این کارکرد بیرون نمی‌ماند. در هر دلبستگی ابتدایی و یا از طریق آن، دلبستگی واپسین می‌تواند خودش را فعلیت بخشد (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۴۷ - ۴۶).

بدین ترتیب، امور روزمره در عین تناهی، حامل و وسیله رسیدن به امور لایتناهی تلقی می‌گردند. آموزه‌های عام و کلی در قالب امور روزانه به امور جزئی و بخشی از فعالیت انسانی تبدیل می‌شوند. تعالیم دینی در همه فعالیت‌ها و مسائل مرتبط با حیات روزانه تسری می‌یابد و هیچ امر و واقعه‌ای از وقایع زندگی اجتماعی باقی نمی‌ماند جز اینکه فحوا و مضمون قدسی به خود می‌گیرد.

به گفته تیلیخ:

عقاید و اعمال اجتماعی، رویه‌ها و طرح‌های قانونی، برنامه‌ها و تصمیم‌گیری‌های سیاسی می‌توانند به موضوع الهیات بدل گردند، ولی نه از حیث صورت اجتماعی، حقوقی و سیاسی خویش، بلکه به لحاظ اینکه می‌توانند بعضی از جنبه‌های دلبستگی واپسین ما را در و از طریق صور اجتماعی، حقوقی و سیاسی خویش فعلیت بخشند (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۴۷).

بدین ترتیب، هر پدیدار این جهانی و هر رفتار، کنش و فعالیت انسانی از خوراک، پوشاک و قدم زدن تا ورزش، کار و کاسبی، همگی واجد محتوا و جهت‌گیری دینی و الهی می‌گردند. بدین گونه هیچ حقیقتی بیرون از حیطة قلمرو دینی قرار نمی‌گیرد و تعلیمات پیامبر به عام‌ترین سطح در میان جامعه و افراد انسانی انتشار می‌یابد.

در آیات قرآن از این وضع به «حیات طیبه» یاد شده است:

هرکس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن است او را به «حیاتی پاک» زنده می‌داریم و پاداش آنها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، خواهیم داد.^۱

۱. مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (نحل: ۹۷).

در چنین موقعیت انسان به هیچ چیز جز ذات پاک خداوند، اصالت نمی‌دهد و به همه چیز به مثابه آزمون الهی نگاه می‌کند:

«ما آنچه روی زمین است زینت آن قرار دادیم، تا آنها را بیازماییم که کدامینشان بهتر عمل می‌کنند.»^۱

قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، و کاهش در مالها و جانها و میوه‌ها، آزمایش می‌کنیم و بشارت ده به استقامت‌کنندگان؛ آنها که هر گاه مصیبتی به ایشان می‌رسد، می‌گویند: ما از آن خداییم و به سوی او باز می‌گردیم. اینها همانها هستند که الطاف و رحمت خدا شامل حالشان شده؛ و آنها هستند هدایت‌یافتگان.^۲

این نوع رابطه، هرچند به سادگی امکان‌پذیر نیست، اما تنها رابطه واقعی و اصیل میان دین و زندگی روزمره در دنیای معاصر است؛ زیرا به میانجی آن حضور پیوسته و جوهری دین در همه سطوح پدیدارهای فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و از این رهگذر دین چون گوهری سیال، در شریان هر آفریده، کنش و تجربه فرهنگی جاری می‌گردد. در حقیقت رابطه نوع سوم، میان دین و فرهنگ روزمره سازگاری ایجاد می‌کند و به جای آنکه از طریق فعالیت‌های سازمان‌یافته سیاسی و نهادهای دولتی به ترویج و تبلیغ دین پردازد، به میانجی سازوکارهای فرهنگی به نشر و اشاعه آموزه‌ها و ارزش‌های دینی اقدام می‌کند. در چنین وضعیتی است که دین با فرهنگ ممزوج می‌شود و فرهنگ به سازوکاری بدل می‌شود که ایمان را منتشر می‌کند.

به بیان تیلیش:

دین در مقام مسئله یا دل‌بستگی غایی، گوهر معنابخش فرهنگ و فرهنگ نیز کلیت صورتی است که در متن آن مسئله بنیادین دین، خود را آشکار می‌سازد.

۱. إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أئهم أحسن عملاً (کهف: ۷).

۲. وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشْيءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ نَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ أُولَئِكَ عَلَيْنَا صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (بقره: ۱۵۷-۱۵۵).

خلاصه کنیم: دین جوهر فرهنگ و فرهنگ صورت دین است. چنین نگرشی قطعاً مانع تثبیت دوگانگی دین و فرهنگ می‌شود. هر فعل دینی، نه فقط در حیطه منسجم و سازمان‌یافته دین، بلکه در اکثر خلجانات غریزی روح و جان به صورت فرهنگی شکل می‌گیرد (تیلش، ۱۳۷۶: ۵۰).

بدین ترتیب، دین در همه تجربه‌ها و رفتارهای بشری منتشر می‌شود و هیچ رخداد، امر و رفتاری اتفاق نمی‌افتد جز اینکه گوهر دینی در متن آن سیلان داشته باشد. آنچه درباره رابطه نوع سوم میان دین و زندگی روزمره بیان کردیم تنهاترین راهی است که از طریق آن می‌توان جهان پاره پاره شده بشری را به گونه‌ای سبک و سیاق وحدت و یگانگی بخشید، که حقیقت دینی در جای جای آن متجلی باشد، زیرا در صورتی که رابطه دین با فرهنگ از هم بگسلد و فرهنگ به سازوکاری بدل شود که آموزه‌های دینی را به حاشیه براند، آن‌گاه تأسیس، استقرار و بقای جامعه ایمانی و هدایت‌مندی انسان‌ها به امری محال بدل می‌شود. بنابراین، صورت فرهنگی باید تجلی جوهر دینی و آن دسته از ارزش‌های بنیادینی باشد که جامعه و امت اسلامی را به دل‌بستگی غایی، کمال نامتناهی، رستگاری فرجامین و مبدأ لایزال هستی نزدیک نماید.

مشکل دینداری در جهان معاصر این نیست که آموزه‌ها و تعالیم دینی، به‌ویژه دین اسلام، نتواند با زندگی روزانه آدم‌ها سازگار شود، بلکه از آنجاست که نظام فرهنگی پیوند ژرف و بنیادین خود با آموزه‌ها و ارزش‌های دینی را از دست داده و عناصر آن در خدمت ارزش‌های بازاری و عرفی قرار گرفته است. امروزه احیای دین دغدغه مقدس هر انسان مؤمن را تشکیل می‌دهد، اما تا زمانی که نتوان پیوند آموزه‌های دینی و نظام فرهنگی را از نو برقرار ساخت، رؤیای هر احیایی افسانه خواهد شد.

منابع

- آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر، ۱۳۸۰. «صنعت فرهنگ‌سازی»، ترجمه مراد فرهادپور، در مجموعه مقالات «مسائل نظری فرهنگ»، ارغنون، شماره ۱۸: ۳۵ - ۸۳
- آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر، ۱۳۸۴. *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
- اباذری، یوسف و عباس کاظمی، ۱۳۸۴. «رویکردهای نظری خرید»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۵: ۱۶۷ - ۱۹۵.
- احمدی، بابک، ۱۳۸۶. *هایدگر و پرسش بنیادین*، تهران: مرکز.
- استریناتی، دومینیک، ۱۳۸۰. *مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه*، ترجمه ثریا پاک‌نظر، تهران: گام نو.
- استوری، جان، ۱۳۸۶. *مطالعات فرهنگی درباره فرهنگ عامه*، ترجمه حسین پاینده، تهران: آگه.

منابع ■ ۳۲۷

- بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ه. ق. *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، قم، تهران: بنیاد بعثت.
- برگر، پیتر ال و توماس لوکمان، ۱۳۷۵. *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- برمن، مارشال، ۱۳۸۳. «مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون»، ترجمه یوسف ابادزی، در مجموعه مقالات «مبانی نظری مدرنیسم»، ارغنون، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، شماره ۳: ۵۹ - ۹۹.
- بری، ریچاردز، ۱۳۸۰. «کالاها و ابژه‌های مسرت‌بخش»، ترجمه حسین پاینده، ارغنون، شماره ۱۹: ۵۵ - ۸۱.
- بل، دانیل، ۱۳۸۰. «دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی»، ترجمه مهسا کرم‌پور، ارغنون، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، شماره ۱۸: ۱۵۹-۱۸۳.
- پالمر، ریچارد، ۱۳۸۳. *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- پاینده، حسین، - . «نسل من: مخاطبان، شیفتگان و خرده‌فرهنگ‌ها»، در مجموعه مقالات «فرهنگ و زندگی روزمره (۲)»، ارغنون، شماره ۲۰: ۱۹.
- پاینده، حسین، ۱۳۸۰. «گریستوفر لث و فرهنگ خود شیفتگی»، در ویژه‌نامه مسائلی نظری فرهنگ، ارغنون، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، شماره ۱۸، چاپ دوم.
- تیلیخ، پل، ۱۳۸۱. *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، ۳ جلد، تهران: حکمت.
- تیلیش، پل، ۱۳۷۶. *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران: طرح نو.
- الحرائی، الحسن بن شعبه، ۱۴۰۴ ه. ق. *تحف العقول، فی جزء واحد*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- دشتی، محمد، ۱۳۷۹. *ترجمه نهج البلاغه*، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین^(ع).
- دیورینگ، سایمون، ۱۳۸۲. «مطالعات فرهنگی»، (مجموعه مقالات)، ترجمه نیما ملک‌محمدی، شهریار و قفی‌پور، تهران: تلخون.
- ذکایی، محمدسعید، ۱۳۸۶. *فرهنگ مطالعات جوانان*، تهران: آگه.

- روی، شوکر، ۱۳۸۱. «نسل من، مخاطبان، شیفتگان و خرده فرهنگ‌ها»، ترجمه حسین پاینده در مجموعه مقالات فرهنگ و زندگی روزمره (۲)، ارغنون، شماره ۲۰: ۱-۳۲.
- ریتزر، جورج، ۱۳۸۲. *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- زمیل، گئورگ، ۱۳۸۳. «پول در فرهنگ مدرن»، ترجمه یوسف اباذری، در مجموعه مقالات «مبانی نظری مدرنیسم»، ارغنون، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، شماره سوم: ۳۲۵-۳۳۸.
- زمیل، گئورگ، ۱۳۷۲. «کلان شهر و حیات ذهنی»، ترجمه یوسف اباذری، نامه علوم اجتماعی، تهران، دانشگاه تهران، شماره سوم ۶، بهار: ۶۷-۵۳.
- زمیل، گئورگ، ۱۳۸۰. «تضاد فرهنگ مدرن»، ترجمه هاله لاجوردی، در مجموعه مقالات «مسائل نظری فرهنگ»، ارغنون، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، شماره ۱۸، پاییز: ۲۴۶-۲۲۵.
- زمیل، گئورگ، ۱۳۸۳. «پول در فرهنگ مدرن»، ترجمه یوسف اباذری، در مجموعه مقالات «مبانی نظری مدرنیسم»، ارغنون، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، شماره سوم: ۳۲۵-۳۳۸.
- ژان، بودریار، ۱۳۸۰. «فرهنگ رسانه‌های گروهی»، ترجمه شیده احمدزاده، در مجموعه مقالات «ویژه‌نامه فرهنگ و زندگی روزمره (۱)»، ارغنون، شماره ۱۹: ۸۳-۱۲۴.
- شورای نویسندگان ارغنون، ۱۳۸۸. «یادداشت» در مجموعه مقالات «نظریه فیلم»، ارغنون، شماره ۲۳: ۱-۱۲.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ ه.ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰. *کتاب التفسیر*، (تحقیق سید هاشم رسول محلاتی)، تهران: چاپخانه علمیه.
- غزالی، ابو حامد امام محمد، ۱۳۸۰. *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی فرهنگی.

منابع ■ ۳۲۹

- فرهادپور، مراد، ۱۳۸۱. «ایده‌هایی درباره‌ی تلویزیون»، ارغنون، شماره ۲۰: ۱۲۷-۱۳۷.
- فریزی، دیوید، ۱۳۸۵. *گشورگ زیملم*، ترجمه‌ی جواد گنجی، تهران: گام نو.
- فیدرستون، مایک، ۱۳۸۰ الف. «زندگی قهرمانی و زندگی روزمره»، ترجمه‌ی هاله لاجوردی، در مجموعه مقالات «فرهنگ و زندگی روزمره (۱)»، ارغنون، شماره ۱۹: ۱۵۹-۱۸۶.
- فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۵ ه. ق. *تفسیر الصافی*، (تحقیق حسین اعلمی)، تهران، الصدر.
- کابیت، شون، ۱۳۸۱. «جابه‌جایی زمان»، ارغنون، شماره ۲۰: ۱۳۹-۱۶۱.
- کاشف‌الغطا، محمدحسین، ۱۳۴۶. *این است آیین ما*، ترجمه‌ی ناصر مکارم شیرازی، قم: سعدی.
- گاردینر، مایکل، ۱۳۸۱. «تخیل معمولی باختین»، ترجمه‌ی یوسف اباذری، در مجموعه مقالات «دین و زندگی روزمره (۲)»، ارغنون، شماره ۲۰: ۳۳-۶۵.
- لوکاج، جورج، ۱۳۷۷. «متافیزیک تراژدی»، ترجمه‌ی مراد فرهاد پور، کتاب سروش، مجموعه مقالات ۳، تهران: سروش.
- مارکس، کارل، ۱۳۸۰. *سرمایه، نقدی بر اقتصاد سیاسی*، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: آگه.
- مارکس، کارل، ۱۳۸۰. «مانیفست کمونیست»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، در مجموعه مقالات «مانیفست پس از ۱۵۰ سال»، ویرایش لئوپانیچ؛ کالین لیز، تهران: آگه.
- مارکس، کارل، ۱۳۸۲. *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: آگه.
- مارکس، کارل، ۱۳۸۳. «قطعات برگزیده از آثار اولیه مارکس»، ترجمه‌ی مجید مددی، مجموعه مقالات «مبانی نظری مدرنیسم»، ارغنون، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، شماره ۳: ۲۹-۵۷.
- مارکوزه، هربرت، ۱۳۷۸. *انسان تک‌ساحتی*، ترجمه‌ی محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
- ماروی، لورا، ۱۳۸۸. «لذت بصری و سینمای روایی»، ترجمه‌ی محمود فتاح، در مجموعه مقالات *نظریه فیلم، ارغنون*، شماره ۲۳: ۷۱-۸۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷. *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۳. ترجمه قرآن (مکارم)، قم، دارالقرآن الکریم، (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- واندنبرگ، فردریک، ۱۳۸۶. *جامعه‌شناسی جورج زیمل*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، توتیا.
- همیلتون، ملکلم، ۱۳۷۷. *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان.

- Barthes, Roland, 1967. *The Fashion System*, translated by M. Ward and R. Howard, New York: Hill and Wang.
- Ben Highmore, 2002. *Everydaylife and Cultural Theory, An Introduction*, Routledge: London and NewYork.
- Benjamin, Walter, 1999. *The Arcades Project*, trans. H. Eiland and K. McLaughlin, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Blanchot, Maurice, 1987. 'Everyday Speech' [1959], translated by Susan Hanson, *Yale French Studies*, 73: 12-20.
- Bowlby, Rachel, 2000. *Carried Away: The Invention of Modern Shopping*, London: Faber & Faber.
- Chris, Mathews, 2009. *Modern Satanism : anatomy of a radical subculture*, USA: Praeger Publishers
- Crossick, Geoffrey and Jaumain, Serge (eds), 1999. *Cathedrals of Consumption: The European Department Store, 1850–1939*, Aldershot: Ashgate.
- Dan Laughy, 2006. *Music and Youth Culture*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- David A. Crocker, 1997. 'Consumption, Well-Being, and Virtue', in *The Consumer Society*, Edited by Neva R. Goodwin et. Al, Washington, D.C.: Island Press.
- Dittmar, Helga and Halliwell, Emma, 2008. *Consumer Culture, Identity and Well-Being*, Hove and New York: Taylor & Francis Routledge.
- Everyday life is the sum total of every aspect of common human life as it is routinely lived.
- Featherstone, Mike., 1998. *Consumer Culture and Postmodernism; Theory, Culture & Society* (Unnumbered), London: Sage Publications, Inc.
- Fiske, John and Hartley, John, 2003. *Reading Television* London and New York: Routledge.
- Fiske, John, 2000. *Reading Popular*, London and New York: Routledge.

- Fiske, John, 2000. *Television Culture: Popular Pleasures and Politics*, London and New York: Routledge.
- Georg Simmel, 2005. *The Philosophy of Money*, Translated by Tom Bottomore and David Frisby, Edited by David Frisby, London: Routledge.
- Georg Simmel, 'The Metropolis and Mental Life', in *The Sociology of Georg Simmel*, pp.409-24.
- Hebdige, Dick, 1979. *Subculture: The Meaning of Style*, London: Routledge.
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Dasein>
- http://en.wikipedia.org/wiki/Everyday_life.
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Hippie>
- Karl Marx & Engels, 2000. *Manifesto of the Communist Party*, Marx/Engels Selected Works, Moscow, USSR, Progress Publishers, Volume one.
- Karl Marx and Friedrich Engels, 2008. *Manifesto of the Communist Party*, Open Source Socialist Publishing, Utrecht.
- Langman, Lauren, 1992. 'Neon cages: shopping for subjectivity', in R. Shields (ed.) *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, London: Routledge, pp. 40–82.
- Lauraine Leblanc, 2000. *Pretty in Punk : Girls' Gender Resistance in a Boys' Subculture*, New Jersey: Rutgers University Press.
- Mark Paterson, 2006. *Consumption and Everyday Life*, London: Routledge.
- Mike Featherstone, 1982. *The Body In The Consumer Culture*, Theory Culture Society, Vol.1, p.1-18.
- Polehemus, T, 1995. "In the supermarket of style", in S. Redhead *et al.* (eds) *The Clubculture Reader: Readings in Popular Cultural Studies*, Oxford: Blackwell.
- Robert R. Brandom, 2002. 'Dasein, the Being that Thematises' in *Heidegger Reexamined Volume1, Dasein, Authenticity, and Death*, Edited by Hubert Dreyfus and Mark Wrathall, London: Routledge.
- Robert W. Witkin, 2004. *Adorno on Popular culture*, London and New York: Routledge.
- Silverstone, Roger, 1994. *Television and Everyday Life*, London and New York: Routledge.
- Simmel, Georg, 1990. *The Philosophy of Money*, (second edition edited by D. Frisby), London, Routledge.

- Simmel, Georg, 1997. "Sociology of The Senses" in D. Frisby and M. Featherstone (editors), *Simmel on Culture. Selected Writings*, London, Sage, pp.109-120.
- Simmel, Georg, 1997. *Simmel on Culture: Selected Writings*, edited by David Frisby and Mike Featherstone, London: Sage.
- Simmel, Georg, 1997. *Simmel on Culture: Selected Writings*, edited by David Frisby and Mike Featherstone, London: Sage.
- Simmel, Georg, 2005. *The Philosophy of Money*, Translated by Tom Bottomore and David Frisby, Edited by David Frisby, London: Routledge.
- Tia DeNora, 2004. *Music in Everyday Life*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yuniya Kawamura, 2005. *Fashionology: An Introduction to Fashion Studies*, Oxford. New York: Berg.



پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

در این کتاب تلاش شده است که نقبی به درون زندگی روزمره زده شود و از طریق این نقب، به درون ساختار و لایه‌های بنیادین زندگی روزمره، رخنه صورت گیرد. کتاب حاضر را می‌توان، به نحوی، توصیف درون‌بود از زندگی روزمره تلقی کرد، که در آن، زندگی روزمره، نه چونان سوژه‌ای بیرونی که از فراز قله و یا تپه‌ای به آن نگریسته شود، در نظر گرفته می‌شود، بلکه به مثابه امری که در تجربیات حیات به ظهور رسیده و به عنوان امری زیست‌شده در لحظه لحظه حیات جریان داشته، توصیف می‌شود.

