

دیگری دینی در دیالکتیک ثبوت و نفی (خوانشی نظری - انتقادی از مواجهه سوژه و دیگری)

امید جهانگیری،* یونس نوربخش**

(تاریخ دریافت ۹۸/۰۳/۰۵، تاریخ پذیرش ۹۸/۱۱/۰۵)

چکیده

این پژوهش به‌میانجی نقدی هستی‌شناسانه، برآنست تا رهایی دیگری (به‌مثابه ایژه) از تسلط سوژه را (گفتمان دینی مسلط) واکاود، اما هدف وارونه کردن این نسبت نیست، به‌بیانی دیگر نشانیدن دیگری در جای سوژه و دیگری را بر سوژه مسلط کردن. بلکه هدف اساسی در این‌جا ارتباط بنیادین میان سوژه و دیگری است که ضرورت طرح این پروپلماتیک را پیش می‌کشد. مفاهیمی که از دل صورت‌بندی نظری (برگر، باختین، رانسیر) برآمده‌اند در کلیت خود بر چگونگی نسبت سوژه و دیگری استوارند. دیگری در این تلقی، ایژه‌ای در درون تکثری از ایژه‌های شناخت نیست که باید سوژه، آن را دریابد بلکه دیگری نیز واجد سوژگی خود (سوژه شناسنده) است که هر دم به‌میانجی وضعیت‌های اجتماعی، تاریخی، سیاسی، فرهنگی خاصی آن را از کف داده یا از او سلب گشته است. بر این اساس نسبت تساهل دینی و پلورالیسم دینی با گفت‌وگومندی و بینامتنیت در بستر اجتماعی چیست؟ نسبت تساهل دینی با من از یک‌سو و دیالکتیک من با دیگربودگی در بستر اجتماعی چیست؟ آیا می‌توان از برابری رادیکال یا بازتعریف تقسیم امر محسوس رانسیری به‌مثابه میانجی‌ای ضروری یاد کرد؟ سپهر برابری رادیکال تا چه مرزی می‌تواند گسترده شود؟ آیا گفتمان مسلط دینی یا (پلیس به‌تعبیری رانسیری) مجال برای سیاست (دیدارپذیری) دیگری خواهد داد؟ سیاست دیگری در مواجهه با گفتمان مسلط دینی یا

* دانشجوی دکتری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) jahangiri.omid@gmail.com

** دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران ynourbakhsh@ut.ac.ir

پلیس از چه مکانیسم‌هایی می‌تواند بهره جوید؟ پس از واکاوی منابع نظری و بهره‌گیری از روش اسنادی جهت توصیف و تحلیل ادبیات پروبلماتیک پژوهش، مدلی نظری/مفهومی از منطق درونی بحث استخراج شده تا امکان آشکارشدن پیچیدگی توصیف و تحلیل برآمده از صورت‌بندی بحث، فراهم گردد. در نهایت پژوهش بر آن است تا نشان دهد که، خودآیینی سوژه‌ها (سوژه شناسنده کانتی)، مواجهه آن‌ها با اغیار را نه به‌گونه‌ای یک‌سویه و اقتدارگرایانه، بلکه آینده از گفت‌وگو و گفت‌وگومندی می‌سازد (دیالوگ باختینی) که سوژه را ایستاده در تکثری از معانی و نشانه‌هایی قرار می‌دهد که او را به‌ساخت صورت‌بندی‌هایی منطقی از نمودگارهایی (فنومن) فرامی‌خواند که در بازار دین در برابر دیدگان او تجلی می‌یابند. سلسله‌مراتبی که دیگری را، به‌مثابه ابژه فاقد خودآگاهی، بر می‌سازد، واسازی گشته و دیگری نیز به مثابه سوژه، واجد شناخت ابژه‌های متکثری می‌گردد (سیاست رانسیری) که در این بازار عرضه می‌گردد.

مفاهیم اصلی: سوژه، دیگری، دیالکتیک، دین خصوصی شده، سیاست، گفت‌وگومندی.

مقدمه و بیان مسئله

در سال‌های اخیر جهان شاهد افراطی‌گری دینی و رادیکال‌شدن ادیان بوده است. فضا برای پلورالیسم دینی و تساهل به‌نظر روبه زوال گذاشته است. این در حالی بود که پیش از آن افراد در نقاط مختلف جهان با یکدیگر، در مناسک دینی خویش، تسامح داشتند. پیروان ادیان مختلف با یکدیگر می‌زیستند بدون اینکه مواجهه‌ای با یکدیگر داشته باشند. جنیش تساهل دینی و پلورالیسم در خلال قرن ۱۶ بنیاد نهاده شد و بیانیه‌هایی درباب تساهل و آزادی دینی، در همین سده اعلام شدند (آمیا، یوناس؛ ۲۰۱۷: ۱). پلورالیسم و تساهل پیوندی بسیار قوی با یکدیگر دارند. ارتباط درهم تنیده این دو مفهوم مستلزم فهم آن‌ها در انجام و تحقق عملی آن‌هاست. در جامعه‌شناسی، تساهل و پلورالیسم دینی به‌چندگانگی سنت‌های دینی مختلف در درون یک فضای فرهنگی مشابه احاله داده می‌شود. این از یک‌سو توضیحی برای الگوی زیست مسالمت‌آمیز در میان کنش‌گران دین‌های متنوع، افراد و جوامع است و از سوی دیگر بیان توضیحی پیرامون فرهنگ، جامعه، اقتصاد و تصمیمات سیاسی است. برگر در کتاب سایبان مقدس، در چارچوب دیدگاه مبتنی بر ساخت اجتماعی واقعیت، اندیشیدن در باب دین را از زیست‌جهان آغاز می‌کند. او معتقد است که مهم‌ترین ویژگی دین معنابخشی به‌حیات آدمی است، در این جهان است که انسان‌ها همه مکانیسم‌های معنابخش زندگی، از جمله دین را برمی‌سازند تا به‌میانجی آن ساختی منظم و با معنا را از جهان‌هستی تدارک بینند. برگر به‌مثابه جامعه‌شناس بر وجه کارکردی دین بیش از تعریف جوهری و ماهوی آن تأکید

دارد. دین در فرم کارکردی آن ناظر بر سوژه‌های انسانی و ساخت‌های سوپروکتیو و زبانی آن‌هاست. امور الهیاتی در عرصه‌های زیست جمعی بشر وارد شده و با تعیین‌بخشیدن به آن، زیست جمعی او را ساخت می‌بخشد. اما برگر به‌میانجی چرخشی پارادایمی از خوانش دین به‌مثابه‌ سایبان به‌دین به‌مثابه‌ امری خصوصی بیان می‌دارد که به‌میانجی کثرت زیست‌جهان‌ها، تقسیم‌کار و مدرن شدن عرصه‌های زندگی و حوزه‌های آگاهی بشر در جوامع مدرن، کارکرد کلاسیک دین به‌مثابه‌ یک سایبان در حال افول است. در جهان مدرن افراد در مواجهه با مغاک‌های آکنده از تجربیات و آگاهی‌های متنوع، نظام‌های معنایی بی‌شمار و گاه پارادوکسیکال قرار می‌گیرند. بنابراین دین کارکرد کلیت‌بخشی خود را به‌مثابه مکانیسمی نمادین که نظام‌های معنایی گوناگون را در خود جای می‌داد، از دست می‌دهد. یکی از پیامدهای این وضعیت، شخصی‌سازی دین است. بنابراین دین حیثیت اجتماعی خود را رفته رفته از دست داده و واجد وجهی فردگرایانه و خصوصی می‌شود. بنابراین هستی دین با هستمندی فرد درمی‌آمیزد و از دل آن نمادها و نظام‌های تفسیری-معنایی متفاوتی برخاسته از «حقیقتی که برای سوژه واجد حقیقت باشد»^۱ از امر دینی سربرمی‌آورد. در این بازار مکاره که معانی و تفاسیر متنوعی از امر دینی در حوزه عمومی عرضه می‌شود، دین در فهم کلاسیک آن به‌مثابه‌ کلیتی^۲ سلبی و الزام‌آور جای خود را به‌تلقی‌ای از دین می‌دهد که باید در بازار و به‌میانجی ابزارهای آن (به‌ویژه زبان و دیالوگ) بازاریابی کند و در پی جذب متقاضیان متاع دین برآید. بنابراین در این بستر متکثر که به‌تعبیری جامعه‌شناختی از آن تحت عنوان پلورالیسم یا تساهل دینی یاد می‌شود، دین نیز همانند سایر سپهرهای حیات بشر ناگزیر از رقابت، مدارا، کسب مشروعیت، گفت‌وگو، واجد سپهری چند معنایی در میان سوژه‌ها می‌گردد. باختین یکی از مهم‌ترین اندیشمندانی است که در باب این فضای چندصدایی به‌مثابه‌ برابر نهادی در مواجهه با فضایی تک صدایی^۳ قلم فرسایی کرده است. گفت‌وگومندی^۴ و چندصدایی^۵ در دستگاه مفهومی باختین، نقشی محوری را بازی می‌کند. ساموئل در این خصوص بیان می‌کند که: «این چند صدایی که در آن همه صداها به‌شیوه‌ای برابر بازتابانده می‌شوند، موجب گفت‌وگومندی می‌شود» (ساموئل، ۲۰۰۵: ۱۱). چند صدایی به‌مثابه‌ توزیع برابر صداها در یک متن (بستر) است. چنان‌که تمام صداها حق حضور

۱. مسئله این است که تقدیر خود را بفهمم و ببینم خدا واقعاً از من می‌خواهد چه کنم؛ مهم‌ترین کار یافتن حقیقتی است که برای من حقیقت باشد، باید در جست‌وجوی معنی و فکری باشم که دلم می‌خواهد برای آن زندگی کنم و بمیرم (کاپوتو، ۱۳۹۶: ۲۱).

۲. Totality

۳. Monologism

۴. Dialogism

۵. Polyphony

داشته باشند، بدون این که یکی بر دیگری مسلط باشد. در واقع، گفت‌وگومندی عنصر اساسی آرای باختین در مورد روابط میان متون محسوب می‌شود. او معتقد است که زبان به‌بهترین صورت می‌تواند این ویژگی گفت‌وگومندی را ظاهر کند. با چنین نظریه‌ای است که باختین روابط بیناگفتاری را به عنوان گفت‌وگومندی مورد بررسی قرار می‌دهد (نامورمطلق، ۱۳۸۷: ۱۵). اما شدن یا هستی گفت‌وگو فی‌نفسه به‌میانجی پذیرش دیگری رخ می‌دهد. ایوانف معتقد است که در «من» دیگری نه یک ابژه بلکه ضرورتاً وجود یک سوژه را باید پذیرفت (باختین، ۱۹۷۰: ۴۰). تودروف به‌نقل از باختین بیان می‌کند که: دیگری را باید به‌مثابه یک سوژه در نظر آورد نه صرف این که به‌مثابه یک ابژه آن را صورت‌بندی کرد. باختین می‌گوید که پذیرش چنین استقلال درونی برای سوژه میانجی‌ای است برای تشخیص و مستقل شدن سوژه‌ها از یکدیگر و هستی‌مند شدن آن‌ها در بسترهای اجتماعی که در آن می‌زیند. تأکید باختین بر ضرورت بینامتن به‌گونه‌ای است که در نهایت، به این نتیجه می‌رسد که برای شناخت خویشتن خویش، به‌دیگری نیاز داریم. این هسته انسان‌شناسی فلسفی وی را می‌سازد و بر «دیگربودگی»^۱ انسان متمرکز است. وجود غیر برای آن که ما (حتی به‌گونه‌ای موقت) به‌مفهومی از خویشتن دست یابیم ضروری است (تودروف، ۱۳۷۷: ۱۸۰). «من» با آشکار نمودن خود بر «غیر» و به‌میانجی اوست که به‌خودآگاهی می‌رسد. مهم‌ترین کنش‌ها، آن‌هایی که بنیان خودآگاهی ما را ساخت می‌دهند، تنها در رابطه با خودآگاهی «دیگری» تعین پیدا می‌کند. بنابراین زندگی بدون گفت‌وگو با دیگری معنا ندارد و فرد، سوژه بودن خود را از کف می‌دهد. اگر فرض بازاری شدن زیست‌جهان (در این جا دین) برگر را بپذیریم و مکانیسم آن را گفت‌وگوی باختینی در نظر آوریم، نمی‌توانیم نسبت بازار و مکانیسم آن را با قدرت از نظر دور بداریم. مبادله‌ای نابرابر در درون سپهر دین در جریان است. از یک سو آنان که می‌توانند متاع دینی خود را به‌مثابه سکه رایج هر بازاری عرضه کنند و از سویی دیگر، سوژه‌هایی که در این مکانیسم عرضه و تقاضا مجالی برای عرضه ندارد یا به رغم بود روزنه‌ای برای ظهور و بروز نیز، برآمدن‌شان مبتنی بر الزام و قواعدی است که با وساطت منطق مبادله نابرابر ساخت یافته است. دیگری‌هایی که دیدارپذیری‌شان، نظام‌معنایی‌شان و حقیقتی که از آن یاد می‌کنند در مواجهه با گفتمان مسلط دینی-معنایی و مکانیسم مبادله نابرابر بازار (بازار معانی و رژیم‌های حقیقت) قرار دارد، و فی‌نفسه می‌تواند نابرابری در قدرت عرضه گفتمان‌های مختلف دین را نیز آشکار سازد. بنابراین دین به‌مثابه یکی از مهم‌ترین نهادها در پیوستار تاریخی زیست‌بشر، مدام در میان دیالکتیکی از تساهل، تکثر، چندصدایی، دیالوگ‌پذیری و پلورالیسم از یک سو و تک‌گویی، تک‌صدایی، گفتمان مسلط، خوانش اصیل و یگانه‌بودن حقیقت از سویی دیگر معلق بوده و در حدفاصل کاهش‌ناپذیر این دو سپهر به‌سر برده است. آن هنگام که کیرکگور از «دیالکتیک»

۱. Otherness

۲. Alterity

می‌گوید، می‌توان آن را اشاره به همین معلق بودن، این تنش میان اضداد، میان تساهل و تخصص، دانست و رسالت توان‌فرسای تجربه بشری هر آینه آموختن پیمودن این فاصله یا قرار گرفتن در دو طرف این تقابل است، سرکردن با این بازی دیالکتیک اضداد (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۳۲). بر این مبنا پرسش‌های اساسی این پژوهش این خواهد بود که نسبت تساهل دینی و پلورالیسم دینی با گفت‌وگومندی و بینامتنیت در بستر اجتماعی چیست؟ نسبت تساهل دینی با من از یک‌سو و دیالکتیک من با دیگربودگی در بستر اجتماعی چیست؟ آیا می‌توان از گفت‌وگوی باختینی به‌مثابه مکانیسم یا منطق درونی بازار دینی برگر برای خلق تساهل یا دیگربودگی‌ها بهره برد؟ آیا می‌توان از برابری رادیکال یا بازتعریف تقسیم امر محسوس رانسیری به‌مثابه میانجی ضروری خلق تساهل یاد کرد؟ سپهر برابری رادیکال تا چه مرزی می‌تواند گسترده شود؟ آیا می‌توان طرحی مفهومی به‌نام تساهل و پلورالیسم دینی را به‌مثابه مکانیسمی که میانجی پنهان شدن ساختار نابرابر قدرت می‌شود، فهم کرد؟ سیاست دیگری در مواجهه با گفتمان مسلط دینی یا (پلیس در منظومه رانسیری) از چه مکانیسم‌هایی می‌تواند بهره جوید؟ هدف این پژوهش آن است تا به‌میانجی منظومه نظری-مفهومی‌ای (مفصل‌بندی‌ای از نظریات برگر-باختین-رانسیر) نخست فهم نظری جدیدی را از پروبلماتیک بحث، که دغدغه برآمدن صدای دیگری‌های دینی را دارد ارائه داده، سپس به‌میانجی این فهم جدید، برآمدن، دیدارپذیرشدن و شنیده‌شدن اغیار را در تکتی که برگر از آن در بازار دینی یاد می‌کند مورد نقد قرار داده، همچنین از گفت‌وگومندی یا دیگربودگی باختینی به‌مثابه مکانیسمی که می‌توان از آن در خلق فضایی متکثر بهره گرفت دفاع کرده و پس از آن با پیش‌کشیدن مفهوم برابری رادیکال یا امر سیاسی رانسیری به‌مثابه پیش شرط یا ضرورت گفت‌وگومندی و تکتی در بازاری دینی برگری به‌مثابه لحظه یا دقیقه‌ای پارادوکسیکال، مدلی تحلیلی-مفهومی را از این منظومه نظری و خوانش انتقادی‌ای که از آن برمی‌آید، برکشیده تا به‌واسطه این مدل بتوان فهمی عمیق‌تر از پروبلماتیک بحث ارائه داد. به‌بیانی دیگر مدل تحلیلی برآمده از بحث، میانجی‌ای برای پاسخ به پرسش‌هایی است که از کلیت و منطق درونی بحث برآمده و پژوهش حاضر نیز در پی یافتن پاسخی نظری بدان است.

روش‌شناسی پژوهش

در این پژوهش از روش‌شناسی کیفی و از میان روش‌های کیفی از روش توصیفی-تحلیلی و پژوهش اسنادی بهره برده می‌شود. روش پژوهش اسنادی هم به‌منزله روشی تام و هم تکنیکی برای تقویت سایر روش‌های کیفی در پژوهش‌های علوم اجتماعی مورد توجه بوده است. در این روش، پژوهشگر داده‌های پژوهشی خود را درباره کنشگران، وقایع و پدیده‌های اجتماعی، از بین منابع و

اسناد جمع آوری می‌کند. بخش قابل توجهی از پژوهش‌های نظری در جامعه‌شناسی، خواسته یا ناخواسته، از روش اسنادی بهره می‌برند. چنین روشی می‌تواند تکنیک‌های لازم را برای بررسی پیشینه پژوهش‌ها فراهم آورد (استیوارت و کمیس، ۱۹۸۴: ۱۱ و احمد، ۲۰۱۰: ۸). بخش قابل ملاحظه‌ای از داده‌ها در سنت نظریه‌پردازی جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر نیز بر مبنای اتخاذ روش اسنادی استوار بوده است (مک کالوک، ۲۰۰۵: ۱۸). در این پژوهش نیز سعی بر آنست از یک-سو به مدد بهره‌گیری از منابع نظری مختلف و تحلیل آن‌ها یعنی نظریات و آثار برگرد در باب دین با تأکید بر کتاب دین به‌مثابه سایبان مقدس^۱ و نظریات متأخر او در باب دین خصوصی‌شده و بازاری-شده، انگاره‌های باختینی در مورد دیالوگ، چندصدایی و گفت‌وگومندی و نیز منظومه مفهومی رانسیر که در آن از سیاست، رهایی و برابری رادیکال سخن به میان می‌آید، سویه‌های پنهان سوژه این پژوهش واکاوی شود تا بتوان به‌فهم درستی از پروبلماتیک پژوهش دست یافت و از سویی دیگر منطق درونی بحث فی‌نفسه، میانجی‌ای برای بارورتر شدن و غنای ادبیات پژوهش در باب پروبلماتیک مطروحه خواهد گشت.

سازه‌های نظری

پیشگامان تساهل و پلورالیسم دینی آگوستین^۲، پاسکال^۳، لوتر^۴، کیرکگور^۵ و بودند. دفاع از خود بی‌همتایی که یکه و تنها در برابر خدا ایستاده و تقدیر ابدی‌اش نامعلوم و پا در هوا. کیرکگور فاعلیت دینی را پیش نهاد و دقیق‌ترین و ماندنی‌ترین صورت‌بندی‌های آن را عرضه داشت. خودبودن از نظر کیرکگور یعنی زیستن در روشنای سرمد و دم‌زدن در هوای صبح ازل، آن‌جا که هیچ خدای دغل‌کاری در کار نیست. این طرز فکر درست در نقطه مقابل افلاطون و ارسطو جای می‌گیرد که می‌گویند فرد چیزی نیست جز مصداق یا موردی خاص از یک «جنس»، نمونه‌ای از یک نوع، موردی که در «ذیل» امر کلی یا نوع قرار می‌گیرد (کاپوتو، ۱۳۹۶: ۱۶). مقوله «فرد یکتا»، «آن تنهای یگانه» که فیلسوفان معاصر تحت نفوذ او «یکتایی» می‌نامند- امر منحصر به فرد و تکرار نکردنی، راز، چیزی که در نوع خود یکی است و نمونه‌ای از جنسی عام نیست. این، زنگ آشنایی برای مخاطبان پست‌مدرن دارد، چرا که هر جا مدرنیته بر قاعده یکسانی و عامیت پای می‌فشارد، پست‌مدرنیته سنگ تفاوت‌های فردی را به‌سینه می‌زند. به‌تعبیر فیلسوف پساساختارگرا، ژیل دُلوز، آن‌چه در همه چیز به‌یکسان دیده می‌شود دقیقاً همان تفاوت هر چیز با هر چیز دیگر است. آن‌چه

۱. Sacred canopy
۲. Saint Augustinus
۳. Blaise Pascal
۴. Martin Luther
۵. Soren Kierkegaard

هر چیز را یکسان می‌کند این است که همه چیز متفاوت است. تبار این فکر به‌متأله فرانسیسکن جان دانز اسکوتوس در قرون وسطا بر می‌گردد که می‌گفت افزون بر صورتی که یک شیء را عضوی از یک «نوع» مثلاً از نوع آدمیان و نه نوعی دیگر می‌سازد، هر شیئی واجد صورت «این بودن»^۱ است که آن را یکتا می‌گرداند و فردش می‌کند، یعنی این شخص جزئی یا خاص. به‌نظر می‌آید این دیدگاه معیارهای کلی و عامی را که فلسفه سنتی آن همه مؤکد ساخته بود کنار می‌گذارد و با سر در ورطهٔ رهیافتی فرومی‌غلندت که بعدها اخلاق وضعیتی^۲ نام گرفت. او طبق معمول فلاسفهٔ پیشین، فلسفه را «والاترین» علم و جست‌وجوی علل «اولی» و اصول کلی نمی‌داند. فلسفهٔ او قسمی فلسفه‌سستیزی انقلابی است که سرِ فلسفه را به‌خلاف جهت سابقش می‌گرداند، به‌طرف فروترین‌ها، کم‌ترین‌ها و واپسین‌ها در میان ما به‌طرف ساحت درون‌ذاتی، شخصی، هستی‌مند، یکتا و به‌قول کلیماکوس «پاره‌های» خردی که «نظام فلسفی» معظم هگل از قلم می‌اندازد (پیشین: ۳۱-۳۰). یا به‌تعبیری لاکلائو و موفی می‌توان آن را چرخشی از منطق هم‌ارزی به‌سوی منطق تفاوت قلمداد کرد که در آن، دیگری‌ها یا سوزه‌های دیگر که ذیل یک کلیت هگلی گردآمده و هم‌ارز و این‌همان شده‌اند، نالین‌همانی‌شان آشکار می‌گردد، جایی که باید از این فرآیند همسان‌ساز گریخت تا مجالی برای هست و بود را طلب کرد. سنت نظری این پژوهش نیز از یک‌سو دغدغهٔ نقد این منطق هم‌ارزی را داشته و از سوی دیگر سودای بیرون کشیدن دیگری‌های دینی را از ذیل یک کلیت هم‌گون‌ساز دینی مسلط دارد که مجالی برای نمود و پدیداری تکینگی‌های دیگر را از کف نمی‌دهد. بنابراین ما در این‌جا از سازه‌های نظری‌ای بهره می‌گیریم که میانجی‌ای در تحلیل پدیدارشدن این دیگری‌ها و شنیده شدن صداهای آن‌ها در فضایی گفت‌وگویی هستند.

- از دین به‌مثابه سایبان مقدس^۳ به‌دینی خصوصی، چرخشی پارادایمی (انگارهٔ دین بازاری‌شده) برگر با یک چرخش پارادایمی از جامعهٔ کلاسیک (تلقی کلاسیک از دین به‌مثابه سایبان مقدس) به‌جامعه مدرن (دین به‌مثابه دینی خصوصی‌شده)، می‌گوید که به‌سبب کثرت^۴ زیست‌جهان‌ها، تقسیم کار و مدرن شدن عرصه‌های زندگی و حوزه‌های آگاهی بشر، شهرنشینی و آموزش همگانی در جامعه مدرن وظیفه قدیمی دین مورد تردید قرار گرفته است (برگر، ۱۳۸۱: ۷۳). در جهان مدرن رفته رفته بخش‌های مختلف جامعه و به‌تبع آن، تجربیات گوناگون افراد، تحت ادارهٔ «نظام‌های معنایی»^۵ متفاوت و بعضاً متضادی درمی‌آیند؛ در نتیجه، دین در «جای دادن» این نظام‌های معنایی در درون کلیت «نمادین فراگیر»- که خود آن را بر ساخته است- دچار ضعف می‌شود. در این صورت، مقبولیت معانی و باورهای دینی حتی در درون آگاهی فرد نیز مورد تردید قرار می‌گیرد؛ زیرا بخش‌های

۱. Haecceitas

۲. situation Ethics

۳. Sacred Canopy

۴. Plurality

۵. Meaning systems

مختلف جامعه تحت سیطره زیست‌جهان‌های متعدد درآمده است و فرد نیز در زندگی روزمره خود پیوسته با «دیگرانی»^۱ روبه‌رو می‌شود که در «زیست‌جهان‌های» دیگری به‌سر می‌برند (برگر، ۱۳۹۷: ۴۰). در نتیجه، فرد با دنیایی مواجه می‌شود که در آن‌ها، نمادها و تعاریف دینی دگرگون و حتی گاهی انکار شده‌اند اولین پیامد این وضعیت متکثر، خصوصی‌شدن دین است (برگر، ۱۳۸۱: ۸۷). فرد با آگاهی از عدم اقبال دیگران به عقاید و باورهایش درمی‌یابد که نباید آن‌ها را در عرصه عمومی بروز دهد. با افزایش این روند، دین گام به گام از عرصه عمومی جامعه رخت برمی‌بندد و دیگر به‌میانجی نمادها و تعاریف دینی از واقعیت، سخنی به‌میان نمی‌آید. این روند به «کاهش نفوذ دین» در جامعه منجر می‌شود. در نهایت، دین تسلط خود را بر جامعه از دست می‌دهد و «عرصه عمومی» تحت سیطره عقاید و ایدئولوژی‌های مدنی‌ای درمی‌آید که یا فاقد محتوای دینی‌اند و یا اشاره‌ای مبهم به‌دین دارند. در این وضعیت، دین نه تنها قادر به یکپارچه‌کردن بخش‌های مختلف جامعه نیست، بلکه از یکپارچه‌کردن تجربیات افراد نیز، به‌ویژه آن‌ سنخ از تجربیات افراد که در ارتباط با عرصه عمومی جامعه است، باز می‌ماند. در عرصه عمومی، «انتخاب» فردی به‌عنصری محوری تبدیل می‌شود و کارکرد جمعی و جماعتی دین به‌حوزه فردی و خصوصی راه می‌یابد. کارکرد معنابخشی دین به‌حیثیتی فردی و تمایزبخش تقلیل می‌یابد. با ورود عنصر ترجیح^۳ و انتخاب در حوزه دین، در عرصه عمومی جامعه، تفاسیر مختلفی از دین ظهور می‌یابند، «بازار دین»^۴ رونق می‌گیرد و در سطح آگاهی ذهنی افراد، «سبک‌های دینداری»^۵ پدید می‌آید (پیشین: ۸۸). این وضعیت باعث تضعیف تسلط دین بر جامعه و متکثرشدن واقعیت دین هم در بعد اجتماعی-ساختاری و هم در بعد ذهنی-شناختاری می‌شود. به‌نظر برگر، پیامد این کثرت‌گرایی این است که فرد آماده می‌شود تا زمینه‌ها و استعدادها را برای نوکیشی و تغییر دین در درون خود ایجاد کند. همان‌طور که هویت فرد در طی طریق او در جامعه مدرن در معرض دگرگونی‌های اساسی قرار می‌گیرد، رابطه‌اش با تعاریف الاهیاتی و غایی از واقعیت نیز دستخوش تغییر می‌شود (پیشین). دین در اکنونیت خود، در سپهر شخصی حیات روزمره اجتماعی سوژه جای گرفته است و به‌مثابه ابژه‌ای خصوصی‌شده، در نسبت با همین سپهر شخصی‌شده تغییر و تحول می‌یابد. یکی از بنیادی‌ترین جهش‌هایی که در سپهر دین رخ داده است فردی‌شدن دین به‌میانجی کیش فردگرایانه در جوامع مدرن امروزی است. دین به‌مثابه ابژه‌ای خصوصی‌شده به‌رغم واقعیتی که می‌تواند برای برگزینندگان و عاملان آن داشته باشد اما دیگر امکان انجام و عمل به‌نقش پیشین خود به‌مثابه کلیتی همگون‌ساز و واجد حیثیتی اجتماعی را از کف داده است. نقش پیشین دین ساخت واقعیت مشترکی بود که در

۱. Other's

۲. World-Life

۳. Preference

۴. Religious market

۵. Religious Style

آن وجوه مختلف حیات اجتماعی بشر به‌غایتی واحد فروکاسته می‌شد و در درون کلیت این‌همان دینی (مراد، این‌همانی امر خاص^۱ و امر یونیورسال^۲) تجسد می‌یافت. برگر در ذیل عنوان روند سکولاریزاسیون^۳ به تحلیل این چرخش پارادایمی^۴، یعنی چرخش از نظم معنابخش سنتی به جهان مدرن، می‌پردازد. نتیجه این چرخش، کثرت‌گرایی^۵ و سکولاریزاسیون است؛ چیزی که خود، آن را «قطبی‌شدن^۶» می‌نامد. «قطبی‌شدن دین که از سکولاریزه‌شدن دین ناشی شده، نیز می‌تواند به‌گونه‌ای توصیف گردد که فی‌نفسه به کثرت‌گرایی منجر می‌گردد (برگر، ۱۳۷۵: ۶۸). سکولاریزاسیون انحصار عمل سنت‌های دینی را از بین برده است؛ به‌میانجی این مکانیسم، وجوب چندگانگی، کثرت و دیالوگ در تقابل با کلیت تام و تمام منولوگ‌گون، در زیست‌جهان بشر (چه در سپهر دینی و چه در حوزه عمومی) خود را آشکار می‌سازد. این تکثر باعث می‌شود که بر خلاف گذشته، ادیان امکان خواست وفاداری محض از کنش‌گران را از دست داده و پیروی کردن از سازوبرگ دینی، به‌مثابه امری داوطلبانه و اختیاری تحول یابد؛ در نتیجه سنت دینی در گذشته که خود را به‌گونه‌ای آمرانه تحمیل می‌کرد، اکنون مجبور است برای خود بازاریابی کند. به‌عبارت دیگر، محصولات و متاع دین باید به‌مشتریانی «عرضه» شود که دیگر به‌نحوی ناگزیر «متقاضی» آن نیستند (همان: ۶۸). برگر یادآوری می‌کند که کثرت‌گرایی ادیان فقط به‌ساختارهای اجتماعی دین محدود نمی‌شود؛ بلکه به زمینه‌های دینی، یعنی محصول بازاریابی بازاریان امور دینی، نیز ارتباط پیدا می‌کنند. تحلیل مبتنی بر بازار از این تلقی برگر برمی‌خیزد که در دنیای مدرن (به‌اعتباری زیملی) جنبه‌های محتوایی^۷ دین نسبت به جنبه‌های فرمیک^۸ و ساختاری آن از اهمیت بالاتری برخوردارند. محتوای دین از ویژگی‌ای همزمانی، واجد ویژگی‌ای درزمانی (باب روز) می‌شود، البته این بدان معنا نیست که خودآیینی و تمامیت دین به‌سرعت تغییر می‌کند و یا بنیادهای ایستای الاهیاتی در مواجهه با این وضعیت پویا رنگ خواهند باخت و تسلیم خواهند گشت اما این وضعیت هرآینه امکان تحول را پیش روی این اصول بنیادین قرار خواهد داد. آنچه با زور و نوعی مشروعیت اعمال می‌شد، به‌ذره‌های کوچک‌تری تقسیم و به «بازار» عرضه می‌شود. سنت‌های مذهبی در نسبت با سلیقه و ذائقه مصرفی متقاضیان ساخت می‌یابند. آن‌چه حاصل می‌شود این است که فعالیت‌های مذهبی تابع منطق بازار می‌شوند (برگر، ۱۹۶۷: ۱۳۳). اما پرسش اساسی از برگر این است که آیا انگاره بازار، منطق و مکانیسم‌های آن، فی‌نفسه امکان هستی وضعیت متکثری را فراهم خواهد کرد که در آن

۱. Particular
۲. Universal
۳. Secularization
۴. Paradigmatic Turn
۵. Pluralism
۶. Polarization
۷. Content
۸. Form

مکانیسم عرضه و تقاضا از یک سو و فروشندگان و خریداران از سوی دیگر واجد چنان خودآیینی و انتخابی باشند که توان برگزیدن کالایی را داشته باشند که با هستی اجتماعی آن‌ها پیوندی این همان داشته باشد؟ به نظر می‌رسد که تلقی برگز از منطق بازار و مکانیسم‌های آن دست کم خوانشی شیء‌واره^۱ از این منطق باشد چرا که بازار در جوامع معاصر فی‌نفسه مبتنی بر رقابتی^۲ است که هستی خود را از حذف دیگری‌هایی می‌گیرد که مکانیسم بازار براساس آن پدید آمده است. منطق بازار در دنیای مدرن مبتنی بر خلق فرصت^۳ برای بروز و ظهور دیگری نیست چیزی که برگز از آن دفاع می‌کند، بلکه انگاره «ضرورت» است که ریشه در خاص‌بودگی مکانیسم‌های بازار و ضرورت منفعت‌طلبی در فرایند عرضه و تقاضا داشته و بازار را نه به‌عنوان یک فرصت برای هستی دیگری، به‌مثابه امر ضروری می‌پندارد که مناسبات خاصی را در این فرم ویژه به‌همراه دارد. تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان به‌سوژه‌های ضرورت‌های بازار تقلیل می‌یابند، به‌بیانی دیگر، ضرورت‌های بازار خود را بر تولیدکنندگان پیش از هر چیز دیگر تحمیل می‌کند. این ضرورت‌ها به‌عنوان مکانیسم‌های بازار با حمایت قهر مستقیم در شکل دخالت‌های سیاسی و حقوقی، عامل تعیین‌کننده‌ای در خلق انبوهی از تولیدکنندگان کالای دینی‌ای هستند که، صدایشان و توان رقابتشان در نسبت با گروه‌های فرادست دینی‌ای که مکانیسم‌های بازار را در اختیار دارند، بسیار ناچیز است. پس آن‌گونه که از این منطق بازاری برگری برمی‌آید، سکولاریزاسیون، تکثر و انگاره بازار فی‌نفسه نمی‌توانند شالوده‌ای دموکراتیک را فراهم کنند که دیگری‌های دینی‌ای که حذف می‌شوند امکان هستی و عرضه کالای دینی خود را در آن داشته باشند، چراکه منطق درونی بازار به‌گونه‌ای دیالکتیکی مانع از تحقق چنین فرایند دموکراتیکی می‌شود و تکثر یا پلورالیسم نیز فی‌نفسه به‌گونه‌ای ایدئولوژیک، می‌تواند به مثابه مکانیسمی برای پنهان کردن سوبه‌های نابرابر منطق بازاری‌ای طرح شود که در آن فرادستان یا گفتمان مسلط دینی به‌میانجی آن الزامات و ضرورت‌های خود را بر دیگری‌های دینی که به‌مثابه گفتمان فرودست از آن‌ها یاد می‌شود حُقنه کند. از سوی دیگر، انگاره انتخاب برگری نیز به‌میانجی منطق درونی بازار و مکانیسم‌های آن، در یک چرخش دیالکتیکی به‌ضرورت بدل می‌گردد و سوژه انتخاب‌گر جهشی را از خودآیینی به‌دگرآیینی تجربه می‌کند که از آن می‌توان به‌مثابه مرگ سوژه یا استحاله هستی سوژه در کلیتی تام و تمام یاد کرد که هستی او را که در انتخاب نمودار می‌شود به‌تاراج می‌برد.

- منطق گفت‌وگویی باختین به‌مثابه مکانیسم بازار دینی برگری (دیالکتیک من و دیگری)

ژینو در باب گفت‌وگومندی باختینی می‌گوید که: تعابیر «ناهمگون» و «دیگری^۴» در تفکر باختین دال‌های مرکزی در هسته معرفتی او را ساخت می‌دهند. گفت‌وگومندی دلالت به‌دیگری

۱. Reification
۲. Competition
۳. Opportunity
۴. Otherness

می‌کند. همان گونه که گفت‌وگو برابر نهادی است در مقابل خودگویی، گفت‌وگو مبتنی است بر گفت‌مانی که دست کم از دو نفر متشکل شده است» (ژینو: ۲۰۰۵: ۱۰). دوکرو در باب چندصدایی می‌نویسد: «برای باختین، یک مقوله از متن‌ها و به‌ویژه متن‌های ادبی وجود دارد؛ متن‌هایی که چندصدا به‌طور همزمان سخن بگویند، بدون این که یکی از میان آن‌ها برتر باشد و دیگران را داوری کند (دوکرو، ۱۹۸۴: ۱۷۱). باختین با موضع سیاسی خاصی به‌سراغ مسئله زبان می‌رود و آن را در ارتباط با مسئله گفت‌وگو مطرح می‌کند، وی زمینه اجتماعی را در نظر دارد و می‌خواهد چندصدایی را در جامعه تقویت کند. باختین بر حضور فراگیر سوپه بینامتنی در سخن کاملاً آگاه است و بین تقابل‌سازی گفت‌وگویی و تک‌گویی به‌اولی اصالت می‌دهد. وی به‌هنگام بحث در باب منطق گفت‌وگویی، به‌نوعی بینامتن نظر دارد. بینامتن عبارت از مناسباتی است که بین سخن غیر و سخن من برقرار می‌شود. بینامتن از یک زبان خاص فراتر می‌رود و در عرصه فرازبانی قرار می‌گیرد. در عرصه ادبیات، وجود مقوله بینامتن موجب می‌شود که در هر متن گوینده‌های مختلفی یافت شود (باختین، ۱۹۷۵: ۴۱). اما اگر فرض برگرد در باب انگاره بازار را فارغ از مکانیسم‌هایی که از آن یاد شد بپذیریم، جایی که در آن همه می‌توانند کالای دینی خود را عرضه کرده و برای آن مشتری‌ای بیابند، تکثر فی‌نفسه می‌تواند وضعیتی را خلق کند که به‌بیانی باختینی لبریز از گفت‌وگومندی و دیالوگ میان من و دیگری یا غیر است. باختین هم می‌خواهد از منظری توصیفی، رد پای حضور و صدای دیگری را در متن‌های گوناگون، حتی متونی که به‌ظاهر نشانی از دیگری ندارند، آشکار سازد و هم خواستار آن است که، بر منظری تأکید بورزد که به‌لطف تمهیداتش، آن حضور و صدا را هر چه پررنگتر می‌سازد. بازار دین برگری جایی است که می‌توان خط و ربط مفاهیمی چون گفت‌وگوگرایی، تک‌گویی‌گرایی، چندصدایی و ... را در آن واکاوید. یکی از مؤلفه‌های اساسی دیدگاه باختین درباره نسبت انسان و جهان، رجحان جهان انیشتینی بر جهان نیوتنی است. از منظر باختین، در جهان واقعیت^۱ منفک از موقعیت^۲ سوژه‌ای که با آن نسبت برقرار می‌کند نیست و شناخت^۳ جهان نیز همواره شناختی است که در بستر موقعیتی فردی رخ می‌دهد و به این اعتبار همواره صبغه‌ای نظرگاهی^۴ دارد. باختین دل‌مشغول همین تکثر موقعیت‌هاست و پروای آن را دارد که این تکثر به‌پای وحدتی عالم‌گیر، عینی و فارغ از نظرگاه قربانی نشود. او حتی این تنوع بی‌پایان موقعیت‌ها و در نتیجه تجربه‌ها را در زبان هم مشاهده می‌کند. این وضعیت‌مند بودن انسان نقش بسیار بنیادینی در زندگی او دارد. مرگ را در نظر آورید. بار احساسی، حتی معنا و سوپه هستی‌شناختی هر مرگی برای من عمیقاً به‌وضعیت و جایگاه من وابسته است، مرگ دیگری‌ای که برای من عزیز است کاملاً متفاوت با مرگ یک دیگری غریبه فهم و معنا می‌شود. اگر موقعیت خاص من در ارتباط با افراد

۱. Reality

۲. Position

۳. Cognition

۴. Perspectival

مختلف نبود، به اعتباری شاید تمام مرگ‌ها برایم یکسان بودند و در نتیجه، در آگاهی و هویت من بی‌اثر (باختین، ۱۹۹۹: ۴۸). باختین انسان را سوژه‌ای آگاه و کنشگر می‌داند که در هر لحظه نمی‌تواند از عمل امتناع کند، به اعتباری باختینی حتی خود عمل کردن نیز، واجد سویی‌ای از عمل است. در نتیجه انسان همواره در حال درک موقعیت و پاسخ دادن به الزامات آن به میانجی عمل است؛ عملی که فی‌نفسه موجب جای‌گیری سوژه در وضعیتی تازه می‌گردد، که لزوم یا وجوب عمل یا اعمالی دیگر را در پی دارد. باختین قوام انسانیت را به این مشارکت فعال وابسته می‌داند. او با بیانی مرلو-پونتی^۱ وار، جهان را دعوتگر انسان می‌داند. هر موقعیتی، هر عینی انسان را به عمل، تعامل و به‌زبانی باختینی به‌گفت‌وگومندی با خود (و دیگری) فرا می‌خواند و ما تا لحظه‌ای که هستومندیم به این فراخوان جهان پاسخ می‌دهیم (۹۳: ۲۰۱۱، Romdenh-Romlue). از منظر باختین، در موقعیتی که من در جهان اشغال کرده‌ام، تنها من مورد آن خطاب خاص جهان قرار گرفته‌ام و لذا دید من به جهان، ادراک من از آن، تفکر من در مورد آن و عمل بدان به میانجی این پرسش و وضعیتی است که در آن به سر می‌برم (۲۸: ۲۰۰۲، Holquist). با در نظر گرفتن این تأکید شدید بر فردیت و عمل، درک نقد باختین در مواجهه با دیدگاهی استعلایی دشوار به نظر نمی‌رسد. از منظری باختینی تلقی استعلایی در پی آن است که با زدودن عوامل فردی و انضمامی هر تجربه، عناصر مشترک و بنیادین رویدادها را انتزاع کند و براساس آن‌ها به حقیقتی برسد که مستقل از زمان و مکانی که در آن درک می‌شود به‌گونه‌ای نامتناهی درست باشد. این دید، به تعبیری با نگرستن «از ناکجا»، می‌خواهد جهانی بنا کند که در آن تمام موقعیت‌های ممکن از پیش اندیشیده شده‌اند و برای هر یک گزاره‌ای ابدی وجود دارد. در نتیجه می‌توان چنین جهانی را به شیوه‌ای نظری (مستقل از تجربه) شناخت و بدون درگیر شدن فعال و پاسخ‌مندان به موقعیت‌هایش در آن دست به عمل زد. در واقع، دید استعلایی از منظر باختین، آرمانی نیوتنی را پیش چشم دارد (شناخت نهایی جهان و ارائه قوانینی ازلی ابدی در مورد آن)، اما انسان عملاً ساکن جهانی است که مطابق تلقی انیشتینی ساخت یافته است. دید استعلایی عوامل زنده تجربه را می‌کشد و تنها اسکلت بی‌جانی از تجربه باقی می‌گذارد (عظیمی و همکاران، ۱۳۹۳: ۳). این دقیقه‌ای است که برگر نیز بر روی آن تأکید دارد آنجا که چرخشی پارادایمی، از دین به‌مثابه سابیانی مقدس به‌دین خصوصی شده را اعلام می‌کند و در نسبت با پلورالیسم برآمده از این فرم‌های متکثر دینی که به‌زیست‌جهان‌های متکثر معنا می‌بخشد مکانیسم بازار را به‌مثابه صورت‌بندی عملی تحقق این گفت‌وگومندی باختینی یا تکثر رژیم‌های حقیقت (دین‌های متکثر) در تقابل با کلیت دینی استعلایی‌ای که از تاریخمندی امتناع می‌کند و خود را به‌مثابه یگانه حقیقت ابدی فارغ از هر پیوندی با وضعیت‌های اجتماعی که در آن نمود پیدا می‌کند، معرفی و پیش می‌کشد. باختین دغدغه دفاع از امر جزئی و انضمامی را به میانجی بسترمندی و تاریخمندی و چندصدایی بودن آن در مواجهه با امر کلی‌ای دارد که سودای استیضاح همه این

۱. Maurice Merleau-Ponty

فرم‌های خاص و قرار دادن آن در ذیل یک کلیت ایستا و جاودان را در سر می‌پروراند. چندصدایی بودن و حضور در بازاری برگری ضرورت وجود و هستی دیگری را در این وضعیت پیش می‌کشد. اما چرا بود دیگری برای خلق وضعیتی گفت‌وگومند بنیادین است؟ آیا حیات بازار دین را در غیاب دیگری می‌توان متصور بود؟ منطق بازاری‌ای که برگر بر آن پای می‌فشارد آیا در بود و هستی سوژه‌های دیگر معنا نمی‌یابد؟ به‌بیانی دیگر هستی خود بازار فی‌نفسه، وجوب حضور دیگری را ضرورت نمی‌بخشد؟ باختین بیان می‌کند که یکی از مهم‌ترین امکان‌ها در خلق و برساخت موقعیت‌هایی که انسان تجربه می‌کند، حضور و بود دیگری است. در واقع من در برابر بود دیگری است که تعریف می‌شود. من و دیگری دیالکتیکی را برمی‌سازند که نبود هریک از آن‌ها به‌مثابه عدم دیگری است. ضرورت حضور دیگری از نگاه باختین خاص‌بودگی‌های خود را دارد: زیست جهان من برآمده از دیگری و سرشار از حضور اوست. سوژه همواره در موقعیتی قرار می‌گیرد که برساخته دیگران است. به‌گفته باختین، من خودم را به‌یاری دیگری می‌شناسم. بشر نمی‌تواند در جهانی زندگی کند که در آن دیگری حضور ندارد. خود من نمی‌توانم به‌تنهایی سازنده جهانم باشم، درست همان‌طور که نمی‌توانم با کشیدن موهایم خودم را از زمین بلند کنم (گاردینر، ۱۳۸۱: ۴۵). زیستن بدون تعامل و گفت‌وگو و در نتیجه، پذیرش بسیاری از دیگران نزدیک به‌محال است. رمان داستایوفسکی به‌شکل نمادینی تنش چنین بودنی را آشکار می‌کند. پرنس می‌شکین، هر قدر هم محجوب و دوست‌داشتنی باشد باز هم ابله است. و در نهایت جایگاهی در میان انسان‌ها پیدا نمی‌کند: به تیمارستان باز می‌گردد (باختین، ۱۹۹۹: ۸۲-۸۳). برای گسترش فهم و شناخت خود و حصول فهمی غنی‌تر باید با دیگری وارد گفت‌وگو شویم و نگاه او را به‌نگاه خود بیافزاییم. هیچ ایزه و سوژه‌ای در حالتی منفرد امکان دست‌یابی به‌معنا را نمی‌یابد (لینل^۱، ۲۰۰۸: ۲۵). اصولاً از نگاه باختین، ایده فی‌نفسه به‌هستی و بود انسانی زنده و پویا گره خورده است. حقیقت‌ها بیرون از روابط انسانی وجود ندارند (زاپن^۲، ۲۰۰۴: ۴۷). زبان هم به‌مثابه مهم‌ترین مکانیسم گفت‌وگومندی، به‌میانجی هستی دیگری ساخت می‌یابد. از منظر باختین حتی زبان هم واجد کیفیتی گفت‌وگویی است. هیچ کلامی نیست که ما به‌زبان بیاوریم و سخن دیگران در آن حضور نیافته باشد. سخن ما همواره انباشته از صدای دیگران است (باختین، ۱۹۸۶: ۸۹). باختین فرآیند زبان‌آموزی را به‌مثابه فرآیند ورود و نفوذ دیگری در درونی‌ترین لایه‌های وجود بشر می‌داند. هیچ سخنی صرف گفتار نیست. هر سخنی (آموزه‌های دینی و الاهیاتی) در واقع، نوعی پاسخ است. خاصیت سخن این است که همواره مخاطبی دارد (پیشین: ۹۵). بنابراین متاع دین در حضور دیگر کالاها باید برای جذب مخاطب به‌گفت‌وگو و دیالوگ روی آورد تا بتواند به‌هستی و حیات خود ادامه دهد. هیچ سخنی به‌طور کامل به‌گوینده تعلق ندارد، بلکه همواره تأثیر سخنان قبلی دیگران، شرایطی که آن‌ها به‌وجود

۱. Linell

۲. Zappen

آورده‌اند و پاسخ‌های پیش‌بینی‌شده آن‌ها به این سخن هم وجود دارد (پیشین: ۹۱). هر سخنی در مورد چیزی است، یعنی هر سخنی ابژه‌ای دارد، اما هنگامی که در باب آن ابژه سخن می‌گوییم، اولین سوژه‌ای نیستیم که در مورد آن سخن گفته‌ایم: هیچ موضوعی در دنیا وجود ندارد که بکر باشد. دیگران پیش از ما در مورد آن موضوع سخن گفته‌اند و پس از ما نیز در مورد آن سخن خواهند گفت (پیشین: ۹۳). از آنجا که دیگری نیز همانند من در وضعیتی یگانه قرار گرفته است، او نیز جریانی از رویدادهاست. به‌بیانی دیگر، دیگری ابژه نیست بلکه سوژه‌ای است که همانند من، به‌میانجی شدن، در تجارب یگانه‌ای که هر دم در امتداد تاریخ از درون آن برمی‌خیزد، واجد خودآیینی و هستی‌مندی می‌گردد. بنابراین از نظر باختین، نادیده‌انگاشتن تفاوت‌های سوژه‌ها و فهم آن‌ها به‌مثابه انواع یکسان از یک جنس و قرار دادن آن‌ها در ذیل یک کلیت تام، مواجهه‌ای نادرست در فهم دیگری است. سوژه به‌عنوان مبدأ حرکت به‌سوی جهان و فهم فراگیر از جهان، غیریت و تفاوت‌ها را نادیده می‌انگارد و دیگری را به‌عنوان ابژه‌ای قابل شناخت، تحت تملک خود درمی‌آورد. اما دیگری محصور در اندیشه من نیست و خارج از قدرت درک من است. او چنان از من جداست که لویناس آن را با مفهوم غیریتی نامتناهی^۱ توصیف می‌کند. این بدان معناست که دیگری به‌کلی از من متمایز و از دسترس فهم من دور است. دیگری اساساً از دایره شناخت من خارج است و من حتی اگر بخواهم نمی‌توانم او را به‌گونه‌ای تام و تمام فراچنگ آورده و بشناسم. به‌نظر لویناس فلسفه غرب با تقلیل دیگری به من درصدد تسلط بر دیگری بوده و یا با عمومیت‌بخشیدن^۲ به‌مفهوم من با دیگری، تفاوت بنیادین دیگری با خود، را به‌فراموشی می‌سپارد و درست در همین دقیقه است که خشونت در نطفه شکل می‌گیرد. من از دیگری جدا هستم، اما او در مقابل من نیست، بلکه دیگری خودی مستقل از من دارد (خبازی، مهدی و همکاران، ۱۳۹۵: ۴). «غیربودن دیگری صوری نیست، نقض ساده‌ای از ماهیت من نیست، و شکل گرفته از مقاومت در برابر همان (خود) نیست، بلکه مقدم بر هر آغازی و هر سلطه‌ای از سوی سوژه است. این دیگری با غیریتی تشکیل یافته از همان محتوای دیگری است. که محدود به‌همان نیست (لویناس^۳، ۱۹۶۹: ۳۹). به‌نظر لویناس در زندگی اجتماعی سوژه پیش از هر تلاشی برای شناختن، در «مجاورت^۴» دیگری به‌سر می‌برد و با او در مقاوم غیریت از خود مواجه می‌شود. غیریتی که در بی‌کران جای دارد و فهم‌ناپذیر و غیرقابل تقلیل به من است. غیرقابل تقلیل بودن غیر به خود، بدین معنی نیست که نمی‌توان دیگری را از طریق مطابقت^۵ و همسانی^۶ تحت سیطره شناخت درآورد و این یعنی «ناهمگونی^۷» بنیادین دیگری (همان: ۳۶). بنابراین

۱. Infinity of Alterity

۲. Universality

۳. Levinas

۴. Proximity

۵. Correspondence

۶. Sameness

۷. Heterogeneity

گفت‌وگومندی باختینی در تقلیل‌ناپذیری دیگری به‌ایژه شناخت و فهم آن به‌مثابه سوژه‌ای خودآیین و مستقل از من است که تحقق می‌یابد. بازاری دینی برگری ضرورت به‌رسمیت شناختن اغیار را پیش می‌کشد بدین معنا که در آن، سوژه نباید مانع بود اغیار گردد تا هستی گفت‌وگومندی این بازار به‌تاراج نرود. اما آیا سوژه مجال بروز و ظهور غیر در این بازار را می‌دهد؟ آیا کلیت تامی که بر این بازار مسلط است، یگانگی و فردیت دیگری را به‌رسمیت می‌شناسد؟ مکانیسم اغیار برای شنیده‌شدن صدایشان چیست؟ آیا سوژه تام، امکان بود مخاطب، برای دیگری‌ها را از کف می‌دهد؟ اغیار چگونه می‌توانند در بازاری دینی خود را دیدارپذیر کنند؟ اکنون دقیقه‌ای است که می‌توان به‌میانجی مکانیسمی که رانسیر از آن تحت عنوان "سیاست و تقسیم امر محسوس" یاد کند، مرزبندی‌ها و شالوده‌ای که این توزیع را در بازار برگری تعین می‌بخشد و دیدارپذیری/ دیدارناپذیری محسوسات (سوژه/ ایژه‌های دینی) را قوام می‌دهد بهتر شناخت تا به‌میانجی آن و به‌اعتبار و اساسی رانسیری مرزهای این توزیع امر محسوس را به‌چالش کشید و دوباره آن را بازتعریف کرد تا امکانی برای دیدارپذیرشدن صداهای دیگری فراهم شود که هم باختین و هم برگر، دغدغه شنیده شدن آن را در سر می‌پروراندند.

- تغییر یا جهشی استتیک: سیاست استتیک؟

نگرانی بنیادین رانسیر، در سراسر تحقیقات تاریخی و سیاسی‌اش، اشاره به‌بعد استتیک تجربه سیاسی بود. منظور او از استتیک نزدیک به‌ایده کانتی «صور پیشینی حساسیت» است: استتیک، در این معنا، اثری مربوط به‌هنر و ذوق نیست؛ بلکه، پیش از هرچیز، امری مربوط به‌زمان و مکان است. اما توجه رانسیر به‌زمان و مکان نه به‌منزله صور یا شکل‌های عرضه ایژه‌های شناخت، بلکه به‌منزله شکل‌های پیکربندی «مکان» در جامعه است، صور توزیع امر مشترک و امر خصوصی، و تخصیص سهم خاص هرکس به او، می‌پردازد. جنبشی استتیک که کوششی است برای واژگونی، و اساسی و پیکربندی مجدد تقسیم‌بندی‌های زمان و مکان که گفت‌وگومندی باختینی و پلورالیسم برگری در آن تحقق می‌یابد. این قسم واژگونی بنیادین مستلزم پیکربندی مجدد و تمام عیار تقسیم‌بندی تجربه است، مستلزم نوعی فرآیند ضد-هماندسازی^۲ یا هویت‌زدایی، مستلزم رابطه دیگری با کلام، مرئی‌بودن و غیره. رانسیر در کتاب اختلاف، کوشیده است استتیک‌بودگی^۳ سیاست در کل را مفهوم‌پردازی کند. این کتاب کوششی بود برای بیرون آوردن و دور کردن امور اجتماعی از طرح یا پیرنگ بازنمودی، علت‌ها و معلول‌ها، و ریختن مجدد آن‌ها در قالب طرحی «استتیک»، امری مربوط به‌تنوع ادراک‌ها، حدت‌ها و سرعت‌ها، درست همان‌طور که رمان‌نویسان از فلور تا ویرجینیا وولف، این کار را برای داستان‌های مربوط به‌زندگی و عشق می‌کردند. تجربه استتیک هم‌ارز با ایده کانت

۱. Aesthetic

۲. Dis-Identification

۳. Aestheticity

و شلینگ در حکم ساحت خاصی از تجربه است که سلسله مراتب معمول ادغام‌شده در تجربه حسی روزمره را از اعتبار می‌اندازد. رانسیر دو شیوه را برای حساب کردن بخش‌های اجتماع پیش می‌کشد: اولی فقط بخش‌های واقعی و عینی را حساب می‌کند-گروه‌های بالفعلی که به میانجی تفاوت‌هایشان در تولد، به میانجی کارکردها، جایگاه‌ها، و منافع متفاوت‌شان که بر سازنده بدنه اجتماعی است تعریف می‌شوند- و هر متممی را بیرون می‌گذارد. دومی، "اضافه بر آن" که یک سهم برای بی‌سهم‌ها حساب می‌کند. رانسیر اولی را پلیس^۱ می‌نامد و دومی را سیاست^۲. (رانسیر، ۱۳۸۸: ۳۵) در واقع هدف از پلورالیسم برگری و گفت‌وگومندی باختینی به اعتبار خوانشی رانسیری فراچنگ آوردن سیاست برای دیدارپذیری بی‌سهم‌ها یا اغیاری است که پلیس آن‌ها را از نظرها دور می‌گرداند و امکان دیده شدن از آنان را سلب می‌کند. رانسیر تمایزی را میان پلیس و سیاست قائل می‌شود. در واقع رانسیر برای توضیح امر سیاسی، ابتدا نظرش در مورد پلیس و سیاست را بیان می‌دارد. پلیس از نظر رانسیر همان کار حکومت است که سلسله مراتب و جایگاه‌ها و وظایف را ایجاد می‌کند. پلیس (که در حکومت تجلی پیدا می‌کند) به تعریف سلسله مراتب می‌پردازد و نظمی مستقر را در اجتماعات انسانی ایجاد می‌کند. پلیس و فرایندهای پلیسی می‌کوشند، همواره سلطه را طبیعی‌سازی و باز تولید کند. برعکس، سیاست در نگاه رانسیر، معطوف به برابری است. سیاست، مجموعه عمل‌هایی را شامل می‌شود که با پیش فرض برابری برای تحقق برابری تلاش می‌کنند. سیاست، آن طبیعی‌سازی سلطه‌ای که به آن اشاره شد را نفی کرده و در قالب فرایند‌هایی تجلی پیدا می‌کند. رهایی در اینجا همان تحقق فرض برابری است که از مجرای هویت‌زدایی می‌گذرد. همانطور که اشاره شد، پلیس با ایجاد سلسله و جایگاه‌ها و روند طبیعی‌سازی نابرابری‌ها تلاش می‌کند هویت‌سازی کند و هویت‌های گوناگونی را تولید، بازتولید و طبیعی‌سازی کند. در واقع راه رهایی از نگاه رانسیر، از هویت‌زدایی می‌گذرد یا به تعبیر وی «راه رهایی از کنده شدن از هویت‌های پیش ساخته توسط پلیس می‌گذرد». (رانسیر، ۲۰۱۱: ۴) سیاست مشخصاً در تقابل با پلیس است. پلیس نوعی تقسیم امر محسوس^۳ است که اصل اساسی آن فقدان خلأ و فقدان متمم است. پلیس نه یک کارکرد اجتماعی بلکه نوعی برساختن نمادین امر اجتماعی است. ماهیت پلیس نه سرکوب است و نه حتی نظارت بر زندگان. ذات آن شیوه معینی از تقسیم امر محسوس است. منظور رانسیر از تقسیم امر محسوس یک جور قانون کلاً آشکار و مشهود است که شکل‌های سهم‌بودن را تعریف می‌کند، آن هم نخست با تعریف شیوه‌های ادراکی که این شکل‌ها در متن آن‌ها ثبت می‌شوند. تقسیم امر محسوس در حکم تکه‌تکه کردن جهان و ساختن جهان‌های مستقل در آن است؛ همان *nemein* (به یونانی: پخش کردن یا توزیع) که *nomoi* (قوانین، جمع نوموس) متعلق به اجتماع بر مبنای آن

۱. Police

۲. Politics

۳. Partage du sensible- distribution of Sensible

استوار است. این توزیع را باید در هر دو معنای کلمه فهمید: از یک‌سو، آن چیزی که جدا و حذف می‌کند؛ از سوی دیگر، آن چیزی که اجازه مشارکت می‌دهد. تقسیم امر محسوس به روشنی بدین معناست که از طریق آن، در خود امر محسوس، رابطه میان یک "امر مشترک" تقسیم‌شده و تخصیص سهم‌های انحصاری، تعیین می‌گردد. خود این تخصیص به سبب بداهت محسوس خویش، زمینه تخصیص سهم‌ها و بخش‌ها را فراهم می‌آورد. مضافاً این که به‌خودی خود نیز نوعی تقسیم را پیش‌فرض می‌گیرد، تقسیم میان آن چه رؤیت‌پذیر است و آن چه نیست، جداسازی آن چه می‌توان شنید از آن چه شنیدنی نیست. ذات پلیس بناست نوعی بخش‌بندی یا تقسیم امر محسوس باشد که مشخصه‌اش فقدان یک خلأ یا متمم است: براین اساس، جامعه متشکل است از گروه‌های موقوف به شیوه‌های مشخص فعالیت، از مکان‌هایی که این مشغولیت‌ها عملی می‌شوند، و از شیوه‌هایی از بودن که متناظر با این مشغولیت‌ها و این مکان‌هاست. در این تناسب کارکردها، مکان‌ها و شیوه‌های بودن، جایی برای هیچ خلأیی نیست. و همین حذف آن چه "نیست" (در این جا دیگری دینی) است که اصل پلیسی نهفته در دل کردارهای دولتی است. ذات "سیاست" برهم زدن این ترتیب و آرایش با ضمیمه کردن متممی بدان است، یعنی ضمیمه کردن همان سهم بی‌سهم‌ها که با جماعت در مقام یک کل، یکی شده است. دادخواهی سیاسی همان چیزی است که سیاست را با جداکردن‌اش از پلیس به‌عرصه وجود می‌آورد (به‌میانجی بازار دینی برگری و گفت‌وگومندی باختینی). پلیسی که، به‌نوبه خود، همواره در تلاش برای محو کردن سیاست است، حال چه با انکار سر راست و مطلق آن و چه با یکی کردن منطق آن با منطق خویش. سیاست، پیش از هر چیز، "مد/خله‌ای در مورد امور قابل رؤیت و قابل بیان است" (پیشین: ۳۶-۳۷). کار اصلی سیاست، پیکربندی فضای خاص خویش است. کار اصلی‌اش این است که جهان سوژه‌هایش و عملیات خاص خود را منکشف سازد. ذات سیاست همان تجلی تفرقه یا اختلاف^۱ است، آن هم چونان حضور دو جهان در جهانی واحد. سیاست عبارتست از شکل‌دهی دوباره به‌فضا، آن چه بناست در درون آن انجام شود، و آن چه بناست در درون آن دیده یا نامیده شود. سیاست، دادخواست مستمر درباره تقسیم امر محسوس است، درباره آن توزیعی که هر ناموس خاص اجتماع را بنیان می‌نهد (پیشین: ۳۹). ذات سیاست، اختلاف است. اختلاف رویارویی منافع یا عقاید نیست. اختلاف تجلی امر محسوس^۲ در خودش است. تجلی و بیان سیاسی آن چیزی را که هیچ دلیلی برای دیده‌شدن ندارد قابل‌دیدن می‌سازد، یک جهان را درون جهانی دیگر جای می‌دهد. دقیقاً از همین روست که سیاست را نمی‌توان با مدل کنش ارتباطی یکی ساخت زیرا پیش‌فرض این مدل آن است که طرفین این کنش از قبل در این مقام و با این عنوان تثبیت شده‌اند و نیز این که صور گفتاری مبادله، متضمن نوعی اشتراک در گفتار است، گفتاری که محدودیت آن همواره عیان است. برعکس، ویژگی خاص اختلاف سیاسی این است که طرفین

۱. Dissensus

۲. The Sensible

برساخته نیستند، درست همانند موضوع یا خودِ صحنهٔ مباحثه (پیشین: ۴۱). در این جا دیگری دینی (تأکید از ما است) باید جهانی را در معرض دید بگذارد که در آن، استدلال وی یک استدلال به‌شمار می‌آید؛ او باید این جهان را در معرض دید کسی بگذارد که یک چنین جهانی در قاب و قالب پیش چشمش دیده نمی‌شود. بحث سیاسی در آن واحد عیان کردن و در معرض دید گذاشتن جهانی است که این بحث در آن، نوعی استدلال به‌شمار آید، استدلالی اقامه شده از سوی سوژه‌ای که واجد صلاحیت استدلال کردن، در باب موضوعی شناخته‌شده، و خطاب به مخاطبی که موظف است موضوع را ببیند و استدلال را بشنود، مخاطبی که "در حالت عادی" هیچ دلیلی برای دیدن یا شنیدن ندارد. بحث سیاسی ساختن نوعی جهان متناقض است که جهان‌های جداگانه را با هم مرتبط می‌کند. بدین سان سیاست نه مکانی خاصی دارد، نه واجد سوژه‌هایی طبیعی است. یک تظاهرات^۱، در معرض دید گذاشتن یا نشان دادن، از آن رو سیاسی نیست که در مکانی مشخص رخ می‌دهد و با ابژه‌ای خاص مرتبط است، بلکه بدین خاطر سیاسی است که شکل آن همانا نوعی رویارویی میان دو نوع تقسیم امر محسوس است. یک سوژهٔ سیاسی عامل شیوهٔ خاصی از سوژه‌کتیو کردن دادخواست است، دادخواستی که سیاست اصلاً به‌میانجی آن وجود دارد (پیشین: ۴۲). سیاست، تمامی اعمالی را شامل می‌شود که از خصلت مشترک گروهی که سهمی در سلسله مراتب بوجود آمده توسط پلیس ندارد، دفاع کند. تا رسیدن به برابری و تحقق آزادیشان. از این رو می‌توان بازاری شدن دین از سوی برگر را سیاستی به‌معنایی رانسیری دانست که به‌میانجی آن دیگری‌هایی که امکان دیدارپذیر شدن را نداشته‌اند، توان دادخواهی و دیده‌شدن را فراچنگ می‌آورند. بازاری که در آن بازتوزیع و تقسیم امر محسوس می‌تواند به‌مثابهٔ سیاستی رخ دهد که امکان گفت‌وگومندی میان من و دیگری را فراهم کرده و فهمی مشترک از زیست‌جهان‌های متکثر و گاه متناقض را فراهم سازد. براین اساس به‌میانجی نظریاتی که در این پژوهش از آن‌ها بهره گرفته شد تا فهمی عمیق‌تر از سوژه/ابژه شناخت حاصل آید، اکنون ضرورت مدلی نظری/ مفهومی، از دل این صورت‌بندی پیش کشیده می‌شود که می‌تواند به‌مثابهٔ مدلی از آن یاد کرد که به‌میانجی آن دشواری‌ها، امکان‌ها و الزامات سلبی/ایجابی پروبلماتیک مطروحه را ژرف‌انگارانه‌تر واکاوید تا به تفسیری عمیق‌تر از سویه‌های پنهان آن دست یافت.

- مدل نظری / مفهومی برگرفته از سازه‌های نظری مطالعات فرهنگی

به‌میانجی نظریات پژوهش و مفاهیمی که از دل آن استخراج شده، مدلی نظری/مفهومی ترسیم شده است تا امکان آشکارشدن پیچیدگی توصیف و تحلیل برآمده از آن فراهم گردد. در این مدل ابتدا از تلقی کلاسیک برگری از دین به‌مثابه ساینان مقدس آغازیده‌ایم و به‌میانجی مفاهیمی چون اهمیت فرم، تعریف ماهوی و استعلایی از دین، کارکرد کلیت‌بخش دین، دین واجد حیثیتی

۱. Demonstration

اجتماعی و..... صورت‌بندی از این تلقی ارائه داده، سپس به‌میانجی چرخشی پارادایمی در دین، که برگز از آن یاد می‌کند به‌دینی خصوصی شده در دوران مدرن گذار می‌کنیم که زمینه‌های دین بازاری شده در آن فراهم می‌آید چرا که این دینداری فی‌نفسه است، که اهمیت می‌یابد، یعنی چیرگی محتوا بر فرم دینی، به‌میانجی این تحلیل ما با تکثر دین‌های شخصی‌شده‌ای مواجهیم که در بازار دین فارغ از هر ضرورتی در پی کسب و جلب نگاه مشتریان به‌متاع دینی برمی‌آیند. اما این عرضه و تقاضای متاع دینی در بازار، خود به‌گونه‌ای دیالکتیکی امکان و ضرورت گفت‌وگومندی بازار را بین فروشندگان و مصرف‌کنندگان آن کالا، فراهم می‌آورد و بستری برای شنیده‌شدن و دیده‌شدن اغیاری است که پیشتر هست و بودی از سوژه‌گی آنان پیدا و آشکار نبود، این خود امکان خلق سیاست و برابری رادیکالی را فراهم می‌آورد که رانسیر از آن تحت عنوان واسازی توزیع و تقسیم امور محسوس در مکان و زمان یاد می‌کند. اما گفت‌وگومندی باختینی در بستر دین بازاری شده برگری فی‌نفسه رخ نمی‌دهد، چرا که سوژه مسلط دینی بر دیگر گفتمان‌های دینی تسلط داشته و مجال بروز و ظهور آن‌ها را هر دم محدودتر می‌سازد تا به‌میانجی این تسلط و اقتدار، امکان قسمی دیدارپذیرشدن و شنیده‌شدن صدای حذف‌شده‌گان یا طردشدگان را که از آن‌ها به‌مثابه اغیار یاد می‌کند، خاموش سازد. در این میدان، دیالکتیکی میان استراتژی‌های گفتمان دینی مسلط و تاکتیک‌هایی رخ می‌دهد که از سوی اغیار برای بودن، زیستن و دیده‌شدن اخذ می‌گردد. در واقع می‌توان گفت دین بازاری‌شده برگری دیالکتیکی است میان من و دیگری، میان امر دیدارپذیر و دیدارناپذیر، میان پلیس و سیاست، میان تلقی کلاسیک از دین و تلقی مدرن از آن که از یک‌سو تلاشی است برای تثبیت ساحت دینی‌ای تک صدا، که منطق درونی آن نفی اغیار و هر صدایی دیگر است و حقیقت را تکینه، غیرتاریخی و استعلایی می‌داند و از سویی دیگر تقلایی است برای خلق ساحتی که به‌میانجی تساهل و تسامح با دیگری، امکان بود، هستی و شنیده‌شدن صداهای دیگر را برمی‌سازد. در این تلقی، دیگر حقیقت یگانه و استعلایی جای خود را به‌حقایق متکثر و به‌تعبیری فرم‌های دینی متکثرتری می‌دهد که در آن دینداری فی‌نفسه است که مهم است و دیگر ادیان نمی‌توانند پیروی از خود را به‌مثابه یک ضرورت از مخاطبان‌شان طلب کنند. در این تلقی سوژه‌ها واجد قسمی خودآیینی (در برابر دگرآیینی در تلقی کلاسیک) می‌گردند تا بتوانند به‌میانجی دین بازاری‌شده در پی متاعی باشند که خود اراده و انتخاب کرده‌اند. به‌میانجی این خودآیینی سوژه‌ها (سوژه شناسنده کانتی) مواجهه آن‌ها با اغیار نه به‌گونه‌ای یک‌سویه و اقتدارگرایانه بلکه آکنده از گفت‌وگو و گفت‌وگومندی است که هر دم سوژه را معلق در تکثری از معانی و نشانه‌هایی می‌کند که او را به ساخت صورت‌بندی‌هایی منطقی از این نمودگارهایی (فنومن) فرامی‌خواند که در بازار دین در برابر دیدگان او تجلی می‌یابند. دیگر سلسله‌مراتبی که دیگری را به‌مثابه ابژه فاقد خودآگاهی برمی‌سازد واسازی گشته و دیگری نیز به‌مثابه سوژه واجد شناخت ابژه‌های متکثری می‌گردد که در این بازار عرضه می‌گردد.

دریابد بلکه دیگری نیز واجد سوژگی خود (سوژه شناسنده) است که هر دم به میانجی وضعیت‌های اجتماعی، تاریخی، سیاسی، فرهنگی خاصی آن را از کف داده یا از او سلب گشته است. رابطه با دیگری به گونه‌ای است که هیچ‌گاه نمی‌توان نسبت بدان بی‌تفاوت بود به اعتباری باختینی هستی ما از بود دیگری گذر می‌کند و به میانجی آن تحقق می‌یابد، این یعنی دیگری دارای هویتی هستی‌شناسانه و یا هویتی قابل‌شناخت به مثابه ابژه‌ای نیست که در برابر شناخت سوژه باشد، اما مجاورت با دیگری گونه متفاوتی از رابطه میان سوژه و دیگری را برقرار می‌کند، مجاورتی که در بازار دینی برگری تحقق می‌یابد. دیگری خارج از معنایی است که سوژه برای او تعریف و متصور می‌شود و آگاهی سوژه از فهم دیگری ناتوان است. امری که تحقق آن در گرو چیزی است که رانسیر آن را سیاست استتیک، دادخواهی سیاسی یا برابری رادیکال می‌نامد که این پژوهش به مثابه مکانسمی رهایی‌بخش از آن یاد کرده و بر آن تأکید می‌ورزد؛ کوششی برای پیکربندی مجدد تقسیم‌بندی‌های زمان و مکان که کنش یا پراکسیس از هر نوعی در چارچوب آن تحقق می‌یابد. بازگرفتن قدرت سخن گفتن از سخنگویان برای پس دادن آن به چیزهای خاموش و بی‌صدا، ترک کردن صحنه تئاتر قدیمی ستیزهای اهداف و وسایل به منظور پرده برداشتن از اعماق پنهان نفس و جامعه، خواندن معنای رمزپردازی‌شده یک عصر، یک تاریخ یا یک جامعه بر بدن ابژه/دیگری‌های خاموش. آری دبدارپذیر کردن دیگری دینی، در بازار دینی برگر و سوژگی بودگی آن به میانجی به رسمیت شناختن صداهای او به گونه‌ای برابر در تقابل با گفتمان مسلط دینی در جامعه. اما خلق فضایی دینی، که بتوان در آن امکان بود و هستی دیگری را متصور شد، نیازمند پراکسیسی است که برگر پیش‌روی ما قرار می‌دهد، چرخش از دین به مثابه سایبان مقدس که فی‌نفسه تکینه و مطلق است و حقیقت را نیز یگانه می‌داند به دینی خصوصی‌شده، که در آن مجال را برای هستی اغیار در آن مترصد می‌شود. خلق چنین فضایی ضرورت شناخت و مشروعیت‌بخشیدن به تفاوت‌ها و تکررها و مواجهه آکنده از تسامح و تساهل را می‌طلبد. چیزی که گفتمان دینی مسلط در هر بستری به میانجی پلیس یا آپارتوسش (به بیانی آلتوسری) وجود یا ظهور آن را به تعلیق و تأخیر می‌اندازد. در این میان دیگری‌ها نیز سوژه‌های استیضاح شده نظم گفتمانی‌ای نیستند که از منطق هم‌ارزی گفتمان دینی مسلط به گونه‌ای تام و تمام پیروی کنند بلکه از درزها، روزنه‌ها و ترک‌هایی که در سازوبرگ گفتمان مسلط وجود دارد به میانجی سیاستی که پیش می‌گیرند سوژه‌گی خود را دیگر بار فراچنگ می‌آورند و به میانجی گفت‌وگویی که ناگزیر و ضرورتاً به میانجی این درزها خلق می‌گردد برای به دست آوردن برابری هرچه رادیکال‌تر خویش با دیگری مسلط تلاش و تقلا خواهند کرد. پلورالیسم و تساهل در

دیالکتیک نفی و بودن امکان بروز و ظهور این حذف‌شدگان را به‌میانجی مکانیسم‌هایی که بدان اشاره شد فراهم می‌آورد.

منابع

- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷)، *منطق گفت‌وگویی*، ترجمه داریوش کریمی، تهران: نشر مرکز.
- برگر، پیتر؛ بریجت برگر و هانسفرید کلا (۱۳۸۱)، *ذهن بی‌خانمان، آگاهی و نوسازی*، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
- برگر، پیتر (۱۳۹۷)، *سایبان مقدس (عناصر نظریه جامعه‌شناختی دین)*، ترجمه ابوالفضل مرشدی، تهران: نشر ثالث.
- برگر، پیتر (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: نشر: آموزش انقلاب اسلامی.
- عظیمی، حسین؛ علیا، مسعود (۱۳۹۳)، نسبت متن و صدای دیگری در اندیشه باختین، *فصلنامه علمی- پژوهشی کیمیای هنر*، سال سوم، شماره ۱۳، ۱۳۹۳: ص ۱۶-۷.
- گاردینر، مایکل (۱۳۸۱)، تخیل معمولی باختین، ترجمه یوسف ابادری، *ارغنون*، شماره ۲۰.
- خبازی کناری، مهدی؛ سبطی، صفا (۱۳۹۵)، مسئولیت در برابر مرگ دیگری؛ بنیاد سوژه در فلسفه لوییناس، *فصلنامه غرب‌شناسی بنیادی*؛ پاییز و زمستان ۱۳۹۵، دوره ۷، شماره ۲؛ ص ۱-۲۲.
- رانسیر، ژاک (۱۳۸۸)، *ده‌تر در باب سیاست*، ترجمه امید مهرگان، تهران: نشر: رخداد نو.
- کاپوتو؛ جان دی (۱۳۹۶)، *چگونه کیرگور بخوانیم*، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر: نی.
- نامورمطلق؛ بهمن (۱۳۸۷)، باختین، گفت‌وگومندی و چندصدایی مطالعه پیشابینامتنیت باختینی، *پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی*، بهار ۱۳۸۷، شماره ۵۷: ص ۴۱۴-۳۹۷.
- Amaya, Yonas Tesema (۲۰۱۷), A Short History of Religious Pluralism and Tolerance, *Historical Research Letter*, ISSN ۲۲۲۴-۳۱۷۸ (Paper) ISSN ۲۲۲۵-۰۹۶۴, vol۳۹, ۲۰۱۷.
- Samoyault, Tiphaine (۲۰۰۵), *L'intertextualité*. Paris: Armand Colin.
- Claire Gignoux, Anne (۲۰۰۵), *Initiation à l'intertextualité*. Ellipses.
- Ducrot, Oswald (۱۹۸۴), *Le dire et le dit*. Les Editions de Minuit.
- Bakhtine, Mikhaïl (۱۹۷۰), *L'oeuvre de François Rabelais*. Paris: Gallimard.
- Bakhtine, Mikhaïl (۱۹۷۰), *La Poétique de Dostoievski*. Paris: Seuil.
- Bakhtine, Mikhaïl (۱۹۷۵), *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard.
- Berger, Peter L (۱۹۶۷), *Sacred Canopy: Element of A Sociological Theory of religion*, New York: Doubelday.
- Bakhtine, Mikhaïl (۱۹۹۹), *Problems of Dostoevsky 's Poetics*, translated by Caryl Emerson, Minnesota: University of Minnesota Press.

- Bakhtine, Mikhail (۱۹۹۹), *Toward a Philosophy of Act*, translated by Vadim Liaponuv, Texas: University of Texas Press.
- Holquist, Michael (۲۰۰۲), *Dialogism*, New York: Routledge.
- Linell, per (۲۰۰۸), *Essential of Dialogism*, Sweden: Department of Communication Studies Linkoping University.
- Romdenh-Romlue, Komarine (۲۰۱۱), *Routledge Philosophy Guidebook to Mellean-Ponty*, London: Routledge.
- Zappen, James P.(۲۰۰۴), *The Rebirth of Dialogue*, Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition, New York: State University of New York Press.
- Bakhtin, Mikhail. ۱۹۸۶. *Speech Genres and Other Last Essays*, translated by Vern W. McGee, Texas: University of Texas press.
- Levinas, Emmanuel, (۱۹۶۹), *Totality and Infinity*, Translated by Alphonos Lingis, Duquesne University Press.
- Rancière, Jacques (۲۰۱۱), *The Thinking of Dissensus*; en Paul Bowman and Richard Stam (eds.), *Reading Rancière, Continuum*, Londres and New York, pp. ۱-۱۷.
- Ahmed, J.U. ۲۰۱۰. Documentary Research Method: New Dimensions. *Indus Journal of Management & Social Sciences*. Volume ۴. Pp ۱-۱۴.
- McCulloch, G. (۲۰۰۵), *Documentary Research in Education, History and the Social Sciences*. London and New York: Routledge Falmer.
- Stewart, D. & M. Kamis (۱۹۸۴), *Secondary Research: Information Sources and Methods*. CA: Sage.

