« ( ) »

AL-ZMAN

Chronica of Agonistic
Jewish Islamic Thought

زمانی که از آنِ ما نیست:
آغازها، فراموشیِ نخستین، و گسستِ پولسی در مسیحیت، یهودیتِ رَبانی و اسلام

سرگئی دولگوپولسکی



https://al-zman.org/the-time-that-is-not-ours

زمانی که از آنِ ما نیست:

آغازها، فراموشیِ نخستین، و گسستِ پولسی در مسیحیت، یهودیتِ رَبانی و اسلام

سرگئی دولگوپولسکی

«الزمن» (al-zman) یعنی «زمان»، و به طور ضمنی به زمان حال، و به این معنا به «زمانِ ما»، اشاره دارد. اما پیش از آن‌که بپرسیم چگونه باید به زمانِ خود بیاندیشیم، شاید نخست باید پرسید اصلاً چه چیزی زمانی را به «زمانِ ما» تبدیل می‌کند. یک پیکربندیِ تاریخی چگونه این اقتدار را به دست می‌آورد که خود را به‌عنوانِ «اکنون» معرفی کند؟ از طریق چه فرایندهایی اکنونی خاص چنان بی‌واسطه، چنان انکارناپذیر و چنان مبرم جلوه می‌کند که شرایط پیدایش خودش دیگر نیازی به بررسی ندارد؟

این پرسش‌ها در منظومه‌ی بنیادینی و بینافردی‌ای که به «الزمن» شکل می‌دهند، یعنی منظومه‌ی مسیحی، یهودی و مسلمان، ضرورتی ویژه می‌یابند. بحث درباره‌ی این سنت‌ها اغلب حول روایت‌های مربوط به آغاز و جانشینی [supersession] می‌چرخد، خواه با توسل به خاستگاه‌های ابراهیمی، عهدهای تحقق‌یافته، و وحی‌های بازخوانی‌شده، و خواه با رجوع به بنیادهای بازیافت‌شده. طرح برنامه‌مندِ انوش گنجی‌پور سرباز زدن از «گرویدن» به چنین روایت‌هایی است، از آن رو که شخص اسیرِ خودتوصیفی‌های سنت‌های مورد نظر می‌ماند یا می‌شود. در همین راستا، تأملاتِ الاد لاپیدوت درباره‌ی شکست بررسی می‌کنند که چگونه می‌توان با یک سنت دقیقاً از رهگذرِ آن‌چه که به نظر می‌رسد، هم از بیرون و هم از درون، نفی می‌کند، درگیر شد. هر دو طرح ما را فرا می‌خوانند تا روشن‌تر ببینیم که چگونه نامیدنِ «زمانِ ما» همچنان به پیش‌فرض‌هایی درباره‌ی آغاز و جانشینی گره خورده است. تأملاتِ حاضر در این مقاله این گفت‌وگو را پی می‌گیرند آن هم با طرحِ این پرسش که آیا اقتداری که به آغازها و به جانشینی نسبت داده می‌شود، از پیش رابطه‌ی ممکن و در واقع ضروریِ دیگری را با زمان و با فوریتِ اکنون پنهان نمی‌کند.

ناشی می‌شود، اما به آن خلاصه نمی‌شود. اکنون‌گرایی اغلب (presentism) چنین پژوهشی از دغدغه‌ی اکنون‌گرایی به‌عنوان توجه افراطی به رویدادها و دغدغه‌های معاصر فهمیده می‌شود. این توصیف یکسره نادرست نیست، اما ناکافی است. مسئله این نیست که پژوهش‌گران به موضوعاتِ معاصرِ خود می‌پردازند. هر پژوهشی ناگزیر از شرایطی آغاز می‌کند که خود را در آن می‌یابد. اکنون‌گرایی نامِ رویکردی ظریف‌تر است که از رهگذرِ آن امرِ معاصر دیگر همچون امری تاریخاً برساخته پدیدار نمی‌شود و در عوض در مقامِ افقِ پرسش‌ناپذیرِ خودِ ادراک عمل می‌کند.

با این همه، این بداهتِ ظاهری خود محصولی تاریخی است. آنچه بی‌واسطه می‌نماید هرگز به‌سادگی بی‌واسطه نیست. از این منظر، امرِ معاصر را می‌توان نه نقطه‌ی مقابلِ امرِ تاریخی، بل‌که یکی از کارآمدترین نقاب‌های تاریخ فهمید. گذشته دقیقاً آن‌جا با بیشترین قوت با ما روبه‌رو می‌شود که نه همچون گذشته، بل‌که همچون اکنون پدیدار می‌شود. ما، در حالی که تنها بی‌واسطگیِ لحظه‌ی کنونی را تجربه می‌کنیم، در واقع با محصول قرن‌ها مواجه می‌شویم.

اقتدارِ آغاز

اما اگر اکنون را از دریچه‌ای تاریخی بخوانیم، درمی‌یابیم که اقتدارِ اکنون و اقتدارِ آغاز عمیق‌تر از آن‌چه در نگاهِ نخست می‌نماید به هم پیوسته‌اند. اکنون‌گرایی اقتدارِ گذشته را تنها از آن رو به چالش می‌کشد که گذشته پیشاپیش همچون چیزی واقع در پشتِ سرِ ما تصور می‌شود، همچون رشته‌ای کامل از رویدادها که به جهانِ معاصر می‌انجامد. امرِ معاصر برتری‌اش را دقیقاً از آن رو به دست می‌آورد که نقطه‌ی پایانِ روایتی را اشغال کرده که جهت‌اش از پیش تعیین شده است. در مقابل، رویکردهایی که می‌کوشند در برابرِ اکنون‌گرایی بایستند واکنش‌شان اغلب بازگرداندنِ اقتدار به خاستگاه است. آغازی کهن‌تر جست‌وجو می‌شود، میراثی فراموش‌شده، سنتی به‌محاق‌رفته، حکمتی باستانی که بتواند کوریِ لحظه‌ی معاصر را اصلاح کند.

هر دو رویکرد بر پایه‌ی پیش‌فرضی واحد شکل گرفته‌اند: این‌که اندیشه باید جهت‌گیری‌اش را یا از اکنون بگیرد یا از آغاز، یا، چنان‌که هانس اورس فون بالتازار[1] در بحث‌اش درباب عهدِ عتیق و عهدِ جدید اشاره می‌کند، از هر دو: جدید در قدیم نهفته است و قدیم در جدید تداوم می‌یابد، تا آن‌جا که هر یک بر دیگری اقتدار می‌ورزد.

اما اگر هیچ‌یک از اقتداری که به آن نسبت می‌دهیم برخوردار نباشد، چه؟

این پرسش با قوتی ویژه در اشکالِ معاصرِ دیرینه‌شناسی و تبارشناسی سر برمی‌آورد. نقدِ دیرینه‌شناختی می‌کوشد لایه‌های پنهانی را آشکار کند که واقعیت‌های معاصر از آن‌ها ناشی می‌شوند. نقدِ تبارشناختی فرایندهای ممکنی را ردیابی می‌کند که نهادها و مقولاتِ به‌ظاهر طبیعی از رهگذرِ آن‌ها تولید شده‌اند. چنین طرح‌هایی همچنان ضروری اند. اما ابهامی راهبردی نیز در خود دارند. دیرینه‌شناسی (archaeology) در جست‌وجوی آرخه (*arche*) است. این واژه‌ی یونانی نه صرفاً بر آغاز بل‌که بر آغازی دلالت دارد که اقتدار می‌ورزد. آرخه خاستگاهی است که هم‌زمان به‌عنوان قاعده عمل می‌کند.

از همین رو، حرکتِ انتقادی اغلب با جایگزین کردنِ یک روایتِ مقتدر با روایتی دیگر پیش می‌رود. چیزی که زمانی بی‌واسطه فرض می‌شد، معلوم می‌شود که از آغازی پنهان نشئت گرفته است. زمانِ اکنون به نفع تاریخی ژرف‌تر جابه‌جا می‌شود. بااین‌حال، مزیتِ آغاز دست‌نخورده باقی می‌ماند. آن‌چه تغییر می‌کند فقط این است که کدام آغاز می‌تواند اقتدار را از آنِ خود کند.

همین ابهام، به شکلی دیگر، در مفهومِ «آغازِ دیگر» نزدِ هایدگر پدیدار می‌شود. هایدگر می‌کوشید از این تصور که تاریخ توالیِ دوران‌هاست بگریزد. آغازِ دیگر قرار نبود رویدادی دیگر باشد که به زنجیره‌ی تاریخ افزوده می‌شود.برعکس، به تعبیرِ خود او، آغازِ دیگر بر فرارسیدنی مداوم دلالت داشت که در، و از طریقِ، نسبتِ دگرگون‌شونده‌ی میانِ اندیشه و خودِ هستی، پدیدار می‌شود. فراتر از تعابیرِ خود او، آغازِ دیگر نامِ آغازی گشاینده است، آغازی که از رهگذرِ دوران‌ها و به‌رغمِ آن‌ها عمل می‌کند. بااین‌حال، به‌رغمِ این جابه‌جاییِ رادیکال، نزد هایدگر آغاز همچنان در کار بود. اندیشه همچنان جهت‌گیری‌اش را از یک سرآغاز دریافت می‌کرد. اقتدار و آغاز همچنان به هم گره خورده ماندند، حتا آن‌جا که آغاز دیگر گاه‌شمارانه نبود و به‌رغمِ همه‌ی دوران‌های گاه‌شمارانه معطوف به آینده و گذشته شده بود.

پیشنهادِ من نه یک آغازِ دیگر است، و نه چند آغازِ دیگر، هر چند هم که بسیار باشند. نقدِ یک آغازِ دیگر، به نامِ آغازی دیگر، نیز نیست. در عوض، دعوت می‌کنم بپرسیم آیا خودِ آغاز به صورتی چون‌وچراناپذیر بدل نشده است که اندیشه‌ی غربی از رهگذرِ آن به خود اقتدار می‌بخشد.

بنابراین، مسئله این نیست که کدام آغاز باید راهنمای ما باشد. مسئله این است که اصلاً چرا آغاز باید از چنین امتیازی برخوردار باشد.

تعلیق بدون جانشینی

اینجاست که مسئله‌ی جانشینی اهمیت می‌یابد. جانشینی معمولاً همچون ساختاری الاهیاتی فهمیده می‌شود که از طریقِ آن عهدی جانشینِ عهدی دیگر می‌شود، وحی‌ای وحیِ دیگری را به کمال می‌رساند، جماعتی جای جماعتی دیگر را می‌گیرد. بااین‌حال، منطقِ جانشینی گستره‌ای بسیار فراتر از الاهیات دارد. بسیاری از فلسفه‌های تاریخِ بر پایه‌ی پیش‌فرض‌های جانشین‌انگارانه سامان یافته‌اند. عصری جای عصری دیگر را می‌گیرد. جهانی جانشینِ جهانِ پیشین می‌شود. انکشافی انکشافِ پیشین را منسوخ می‌کند. حتا طرح‌های ضدِ جانشین‌انگاری نیز اغلب منطقِ آن را بازتولید می‌کنند، با این ادعا که خودِ عصرِ جانشینی به سر آمده است.

[1] Hans Urs Von Balthasar, Hans Urs and Alexander Dru (trans.) *Martin Buber and Christianity: A Dialogue Between Israel and Church* (London: Harvill Press, [1958] 1961) p. 20.

پیش‌فرض جانشینی این است که می‌توان تاریخ را از منظرِ بسطِ یک آغاز انسجام بخشید: فهمِ آن‌چه بعدتر می‌آید از طریق آن‌چه نخست آمده ممکن می‌شود، در عین حال که ادعا می‌شود که آن‌چه که بعدتر آمده آن آغاز را به کمال می‌رساند، از آن فراتر می‌رود، یا از رهگذر آن و به‌رغمِ آن ممکن می‌شود.

در برابرِ این منطق، می‌خواهم چیزی را پیشنهاد کنم که می‌توان آن را تعلیقِ بدون جانشینی نامید. چنین تعلیقی آغازها را رد نمی‌کند. این کار ناممکن است. هستیِ انسانی از طریق میراث‌ها، بنیادها، نگاشته‌ها و سنت‌ها بسط می‌یابد. تعلیق خود را همچون آغازی دیگر نیز مستقر نمی‌کند. دورانی تازه فراسوی جانشینی اعلام نمی‌کند. بل‌که می‌کوشد اقتداری که آغازها برای خود قائل می‌شوند را مهار کند.

پیامدهای این پیشنهاد زمانی روشن‌تر می‌شود که به سنت‌هایی روی آوریم که همچنان بخشِ بزرگی از جهانِ معاصرِ ما را شکل می‌دهند. این سنت‌ها معمولاً ذیلِ عنوانِ «ابراهیمی» دسته‌بندی می‌شوند. این اصطلاح فراگیر به نظر می‌رسد. بر خویشاوندی و خاستگاهِ مشترک تأکید می‌کند. اما درست به همین دلیل عمیقاً به اقتدارِ آغاز وابسته می‌ماند. یهودیت، مسیحیت و اسلام با ارجاع به نیایی مشترک فهم‌پذیر می‌شوند. تفاوت‌های‌شان بر زمینه‌ی خاستگاهی مشترک تفسیر می‌شود. اما خاستگاه شاید آن چیزی نباشد که به شیوه‌ای بنیادی آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد. شاید آن‌چه در وهله‌ی نخست این سنت‌ها را به هم پیوند می‌زند نه آغازی مشترک، بل‌که این واقعیت باشد که این سنت‌ها مشترکاً در معرضِ ناپایداری قرار دارند. در این نقطه است که می‌خواهم آن‌چه را که «لحظه‌ی پولسی» می‌نامم مطرح کنم، اما ابتدا آن را در بستر داستانی بسیار کهن‌تر جای می‌دهم.

خداوندی که نام نمی‌پذیرد

این داستان نه با پولس، بل‌که با خداوندِ سِفرِ خروج آغاز می‌شود. صحنه‌ی تعیین‌کننده آن‌جاست که موسی از خدا نامی می‌خواهد. خودِ این پرسش معصومانه نیست. موسی نمی‌پرسد که آیا خدا وجود دارد. می‌پرسد هنگامی که بنی‌اسرائیل درباره‌ی کسی که او را فرستاده جویا شوند، او چه باید بگوید. «نامِ او چیست؟» صرفاً درخواستِ اطلاعات نمی‌کند. این پرسشی کاملاً مصری است. به شناسایی، ادراک و اقتدار مربوط است. او در پیِ نامی است که بواسطه‌ی آن بتوان امرِ الوهی را بازشناخت، به یاد آورد، فراخواند و از دیگر قدرت‌ها متمایز کرد.

در جهانِ خاورِ نزدیکِ باستان، چنین پرسشی کاملاً طبیعی بود. نام‌ها به اقتصادِ بازشناسی تعلق دارند. نام نهادن یعنی جای دادن. دانستنِ یک نام نه صرفاً داشتنِ یک برچسب، بلکه برقرار کردنِ نسبتی در چارچوب نظامِ ادراک است. از این رو، این پرسش چیزی بیش از یک واژه طلب می‌کند. در پیِ جایی برای یک خدا درونِ نظامی از دانش است.

ویژگیِ شگفت‌انگیزِ سِفرِ خروج این است که خداوند از پاسخ دادن به این پرسش به شیوه‌ای که طرح شده سر باز می‌زند. پاسخِ «اِهیه اَشِر اِهیه» به شیوه‌های بی‌شمار ترجمه شده است: «هستم آن‌که هستم»، «خواهم بود آن‌چه خواهم بود»، «Ich werde dasein als, der ich dasein werde».[2] آن‌چه این‌جا اهمیت دارد نه انتخاب میانِ این ترجمه‌ها، بلکه بازشناختنِ این نکته است که هیچ‌یک از آن‌ها همچون نامی معمولی عمل نمی‌کند. موسی اسمی می‌خواهد و صورت‌بندی‌ای لفظی دریافت می‌کند. شناسه‌ای می‌خواهد و امتناع از شناسایی دریافت می‌کند. پاسخ پرسش را ارضا نمی‌کند. آن را می‌گسلد. خداوندِ سِفرِ خروج صرفاً نام را دریغ نمی‌کند. به‌شیوه‌ای رادیکال‌تر، این خداوند خودِ منطقِ نام‌گذاری را، منطقی که پرسش از طریق آن پاسخی می‌جوید، رد می‌کند.

گفتنِ این نکته به معنای انکارِ این نیست که نام‌ها بعدتر پدیدار می‌شوند. بلافاصله پس از امتناع، ارفاقی داده می‌شود. خداوندی که از نام سر باز می‌زند اجازه می‌دهد او را خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب بخوانند. سنتِ ربّانیِ متأخر این امتناع را در لفافه‌ی آدابِ پیچیده‌ای از حرمت قرار می‌دهد، آدابی که در آن «نام» به‌شیوه‌ای حرمت‌آمیز به امتناع از نام‌گذاری اشاره می‌کند. بنابراین، امتناع از نام یک‌سره نام‌گذاری را ملغا نمی‌کند. بااین‌حال، این ارفاقِ پیچیده هرگز امتناع را ملغا نمی‌کند. خداوندِ سِفرِ خروج تنها تحت لوای مقاومتی پیشین در برابرِ نامیده شدن، نام‌پذیر می‌شود.

---

[2] Buber, Martin, and Franz Rosenzweig. 1930. *Die fünf Bücher der Weisung* (Berlin: Verlag Lambert Schneider, 1930) P.177

این تنش تعیین‌کننده است، زیرا شیوه‌ای را که خودِ حافظه باید فهمیده شود دگرگون می‌کند. حافظه معمولاً حضور را پیش‌فرض می‌گیرد. چیزی نخست حاضر می‌شود و سپس به یاد آورده می‌شود. آن‌گاه فراموشی همچون پدیده‌ای ثانوی جلوه می‌کند، به‌مثابه‌ی ازدست‌رفتنِ آن‌چه زمانی در دست‌رس بود. حافظه نخستین است؛ فراموشی فرعی. اما روایتِ سِفرِ خروج امکانِ دیگری را پیش می‌کشد.

اگر نخست فراموشی باشد، چه؟

اگر نسبت با خداوند نه از تملک، بلکه از ناممکنیِ تملک آغاز شود، چه؟ اگر هیچ حضورِ آغازینی وجود نداشته باشد که بتواند به‌تمامی در دسترسِ حافظه قرار گیرد، چه؟ در این صورت، علت فراموشی این نیست که چیزی که زمانی حاضر بود از دست رفته است. برعکس، فراموشی از آغاز به خودِ نسبت تعلق پیدا می‌کند.

خداوندی که از نام‌گذاری سر باز می‌زند نمی‌تواند کاملاً به یاد آورده شود. می‌توان عهد، رهایی، فرمان‌ها، نشانه‌ها، کلمات و داستان‌ها را به یاد آورد. اما هیچ‌یک از این‌ها سخن گفتن از دلِ بوته‌ی سوزان را به‌تمامی در خود جای نمی‌دهد. خداوندِ سِفرِ خروج همواره از آن‌چه نامی بتواند بنامد یا حافظه‌ای بتواند نگاه دارد فراتر می‌رود.

پیامدِ این امر را نباید دست‌کم گرفت. داستانِ محوریِ اسرائیل دیگر صرفاً تلاش برای به‌یادآوری نیست. این داستان به تلاش برای به یاد آوردنِ نسبتی بدل می‌شود که در بطن ساختارش از حافظه فراتر می‌رود. از همین روست که دغدغه‌ی اصلیِ سفرِ تثنیه فراموشی است. موسی بارها و بارها به اسرائیل هشدار می‌دهد که ورود به سرزمین [مقدس] آغازِ فراموشی خواهد بود. آن‌گاه که خانه‌ها ساخته شوند، کشت‌زارها کشت شوند و نهادها برپا گردند، اسرائیل فراموش خواهد کرد. این هشدار معمولاً همچون اندرزی اخلاقی تفسیر می‌شود: رفاه آسودگی‌طلبی ایجاد می‌کند، و کامیابی به ناسپاسی می‌انجامد. بی‌گمان این بخشی از معنای این سفر است.

اما شاید چیزی بنیادی‌تر در میان باشد. خطر صرفاً این نیست که اسرائیل به اندازه‌ی کافی به یاد نیاورد. خطر این است که سکنا گزیدن در سرزمینی، در هر سرزمینی، حتا در سرزمینی که خداوند تعیین کرده، به این توهم دامن می‌زند که می‌توان حافظه را تضمین کرد. سرزمین ثبات می‌آورد. ثبات نهادها را می‌آفریند. نهادها خاطره‌ها را حفظ می‌کنند. اما دقیقاً در طی همین فرایند، ناپایداریِ رادیکالی که سفر خروج برملا می‌کند در خطرِ محو از دیدگان قرار می‌گیرد. از این رو، سرزمین تنشی را وارد می‌کند که عملاً بر همه‌ی آن‌چه پس از آن می‌آید حاکم خواهد بود. سفر خروج حرکتی را نام‌گذاری می‌کند که سرچشمه‌اش را نمی‌توان تثبیت کرد. سکنا گزیدن در پیِ تثبیت است. سفر خروج به خدایی اشاره می‌کند که از ادغام در نظم‌های موجودِ ادراک سر باز می‌زند. سکنا گزیدن، برای پایدار نگه داشتنِ زندگیِ جمعی، دقیقاً به چنین نظم‌هایی نیاز دارد.

این تنش گریزناپذیر است. زاینده نیز هست.

استقرار پادشاهی شاید روشن‌ترین مثال از ناپایداریِ این وضع و کوشش برای تثبیت‌اش باشد. نخستین پادشاهِ اسرائیل شائول است. این امر جزئی تصادفی‌ای نیست، و به آن بازخواهم گشت. شائول دقیقاً بر آستانه‌ای ایستاده است که در آن تدهین با روغن مقدس در پی آن است که به جلوس بر تخت تبدیل شود. پادشاه از طریق انتخابی نبوی (و بی‌شور و هیجان) تعیین می‌شود. بااین‌حال، پادشاهی هم‌زمان ساختاری سیاسی پدید می‌آورد که می‌تواند سرچشمه‌ای را که از آن برخاسته بپوشاند. تدهین‌شده فرمان‌روا می‌شود. فرمان‌روا نهاد می‌شود. و نهاد به دوام تبدیل می‌شود.

در هر مرحله، این خطر فزونی می‌گیرد که خداوندی که به یادآوردنی نیست با اَشکالی از یادآوری جای‌گزین شود که به نظر می‌رسد می‌توانند حضورش را تضمین کنند. روایتِ کتاب مقدس بارها به این خطر بازمی‌گردد. شائول به یک شیوه شکست می‌خورد. داوود به شیوه‌ای دیگر از آن گذر می‌کند. سلیمان پاسخی یک‌سره متفاوت را می‌آزماید.

معبدِ سلیمان شاید بلندپروازانه‌ترین کوشش برای پرداختن به این مسئله باشد. اگر نمی‌توان خداوندِ سِفرِ خروج را در خانه‌ای جای داد، شاید بتوان نامِ او را جای داد. اگر نمی‌توان حضورِ الاهی را تضمین کرد، شاید بتوان مکانِ یادآوری را تضمین کرد؛ آن هم برای همه‌ی ملت‌ها به یک‌سان. این چنین، معبد به مصالحه‌ای شگفت‌انگیز میانِ امتناع و دوام بدل می‌شود.

اما این مصالحه ناپایدار می‌ماند. خداوندی که از نام سر باز زده نمی‌تواند دست آخر در خانه‌ای که وقفِ نام شده است محصور بماند. از این رو، تنش از معبد جان به در می‌برد، همان‌گونه که از پادشاهی جان به در برده بود. در واقع، می‌توان گفت تاریخِ اسرائیل در طی کوشش‌های پیاپی برای کنار آمدن با این ناپایداری، بی‌آن‌که هرگز آن را از میان بردارد، بسط می‌یابد.

شائول، پولس و تعلیق تاج‌گذاری

با بازگشت به نخستین مثال این کوشش‌ها، چهره‌ی شائول اهمیتی می‌یابد که اغلب نادیده گرفته شده است. از شائول معمولاً به‌عنوان پادشاهِ ناکامی یاد می‌شود که پیش از داوود آمد، نخستین آزمونِ ضروری اما در نهایت ناموفق در پادشاهیِ اسرائیلی. در روایتِ کتاب مقدس، اهمیتِ او اغلب به نقشِ پیش‌درآمد فروکاسته می‌شود. او پادشاهی است که باید کنار گذاشته شود تا پادشاهی دیگر و شایسته‌تر پدید آید.

چنین خوانشی پیشاپیش جانشین‌انگارانه است. شائول تنها به‌واسطه‌ی آن‌چه پس از او می‌آید درک می‌شود. اهمیت‌اش در هموار کردنِ راه برای داوود است. شکست به خدمتِ موفقیت درمی‌آید. نخستین پادشاه معنای‌ش را از رهگذرِ دومی به دست می‌آورد. اما اگر منطقِ جانشین‌انگارانه‌ای را که بی‌صدا بر این تفسیر حاکم است به تعلیق درآوریم، شائول به گونه‌ای دیگر پدیدار می‌شود. شائول صرفاً پادشاهی ناکام نیست. او تجلیِ یک مسئله است. او در نقطه‌ای قرار می‌گیرد که در آن تدهین با روغن مقدس و تاج‌گذاری به هم می‌پیوندند و، هم‌زمان، شروع به جدا شدن از هم می‌کنند. از طریق شائول، اسرائیل آن‌چه را خواسته بود به دست می‌آورد: پادشاهی مانندِ سایرِ ملت‌ها. اما برآوردنِ این خواسته هم‌زمان نسبت با خدایی را که از تثبیت سر باز می‌زند تهدید می‌کند.

بنابراین شائول نه صرفاً فرمان‌بردار است و نه صرفاً نافرمان. او در جای‌گاهی که به‌لحاظ ساختاری ناممکن است سکنا دارد. باید حاکمیت را تجسم بخشد و در همان حال تابعِ چیزی بماند که درونِ حاکمیت نمی‌گنجد. باید برگزیدگیِ الوهی را به نهادی سیاسی بدل کند بی‌آن‌که بگذارد نهادِ سیاسی جای برگزیدگیِ الوهی را بگیرد.

این وظیفه ناممکن است. نه از آن رو که شخص شائول نقصی دارد، بل از آن رو که خودِ این نسبت ناپایدار است. می‌توان گفت تراژدیِ شائول در این است که درست در لحظه‌ای پادشاه می‌شود که پادشاهی تهدید می‌کند سرچشمه‌ای را که مشروعیت‌اش را از آن می‌گیرد بپوشاند. از این رو، شکستِ او صرفاً روان‌شناختی یا اخلاقی نیست. شکافی را درونِ خودِ کوشش برای بدل کردنِ تدهین به تاج‌گذاری آشکار می‌کند.

از شائول تا پولس

این ملاحظه زمانی اهمیت می‌یابد که به شائولِ طرسوسی روی می‌آوریم. پیوستگیِ نام‌ها را نباید صرفاً تصادف تلقی کرد. البته که پولس در نامه‌های‌اش خود را به‌طور سرراست با نخستین پادشاهِ اسرائیل یکی نمی‌داند. با این همه، این نام به تأمل فرا می‌خواند. زیرا پولس نیز در نقطه‌ای پدیدار می‌شود که در آن تدهین و تاج‌گذاری از هم جدا می‌شوند.

این تفاوت مهمی است. در حالی که شائولِ نخست به حرکت تکمیل‌شده از تدهین به تاج‌گذاری تعلق دارد، شائولِ دوم این حرکت را می‌گسلد. دغدغه‌ی پولس صرفاً این نیست که عیسی تدهین‌شده یا مسیحاست. چنین گزاره‌ای، به خودیِ خود، درونِ انتظاراتِ مسیحاییِ موجود کاملاً قابل‌فهم است. آن‌چه شگفت‌انگیز است صورتی است که مسیحاییت به خود می‌گیرد. مسیحا بازشناخته می‌شود، اما تاج‌گذاری معلق می‌ماند. می‌توان گفت پولس از درونِ همین شکاف می‌نویسد: «وقت تنگ است» (نامه‌ی اول به قرنتیان ۷:۲۹) و «صورتِ این جهان در گذر است» (نامه‌ی اول به قرنتیان ۷:۳۱). بازشناسی بدونِ تحقق به معنای سیاسیِ متعارف رخ می‌دهد. تدهین‌شده بر تختی که انتظاراتِ تاریخی به‌طور سنتی پیرامون‌ش سامان یافته بود نمی‌نشیند.

بدین‌سان، گسست برسازنده می‌شود. مسیحاییت دیگر همچون پلی نیست که از وعده به حاکمیت منجر می‌شود. این پل برای همیشه ناتمام می‌ماند. این خصلتِ ناتمام تعیین‌کننده است. زیرا آن‌چه پولس کشف می‌کند مرحله‌ای دیگر در توالیِ

دوران‌های تاریخی نیست. برعکس، او شیوه‌ای برای سکنا گزیدن در خودِ شکاف را کشف می‌کند. رخدادِ مسیحایی شکافِ میانِ تدهین و تاج‌گذاری را نمی‌پوشاند.

این شکاف را می‌گشاید.

به عبارت دیگر، اهمیتِ اندیشه‌ی پولس کمتر در تحقق و بیشتر در تعلیق نهفته است. روایت‌های سنتی اغلب پولس را اندیشمندِ تحقق توصیف می‌کنند. مسیح نبوت را تحقق می‌بخشد. عهدِ جدید عهدِ قدیم را به کمال می‌رساند. ملت‌ها در آن‌چه پیش‌تر از آنِ اسرائیل بود ادغام می‌شوند. خواه این تحولات را مثبت بنگریم خواه منفی، ساختارِ زیرینِ آن‌ها جانشین‌انگارانه باقی می‌ماند. چیزی پیشین به‌واسطه‌ی چیزی پسین پشتِ سر گذاشته می‌شود.

فراخواندنِ آنان که نیستند

مسئله‌ی اصلی، چنان‌که می‌خواهم پیشنهاد کنم، آموزه نیست. فراخوان است. پولس اغلب همچون کسی فهمیده می‌شود که فراخوان را ابلاغ می‌کند. اما اهمیتِ او به همان اندازه در این است که خود از رهگذرِ فراخوانی که ابلاغ می‌کند برساخته می‌شود. شائول پولس می‌شود، اما شائول هرگز به‌تمامی در پولس محو نمی‌شود. این دگرگونی نه هویتی کامل، بل‌که یک شکاف را وارد می‌کند. فراخوان این شکاف را نمی‌پوشاند. آن را باز نگه می‌دارد.

این ناپایداری در فراخوانی که خطاب به گوییم است آشکارتر می‌شود.[3] آنان که فراخوان خطاب به ایشان است، آنانی‌اند که نیستند. چنان فراخوانده می‌شوند که گویی هستند. فراخوان جماعتی را که خطاب به آن است برمی‌سازد. مخاطبان صرفاً پیش از فراخوان وجود ندارند تا بعدتر به آن پاسخ دهند. آنان از رهگذرِ خودِ کنشِ فراخوانده شدن مخاطب می‌شوند.

با این همه، اگر به جای‌گاه ویژه‌ی خودِ فراخوان توجه کنیم، امکانِ دیگری نیز آشکار می‌شود. فراخوانِ پولس مسئله‌ی ناپایداری را حل نمی‌کند. آن را می‌پراکند. مخاطبانِ فراخوان به نظمی پیشاپیش کامل‌شده دعوت نمی‌شوند. ایشان به درونِ همان شکافی فراخوانده می‌شوند که گسستِ مسیحایی گشوده است. به تعلقی فراخوانده می‌شوند که از تضمین‌های متعارفِ تعلق بی‌بهره است.

از همین روست که نقدِ طلال اسد بر «دین» همچون مقوله‌ای جهان‌شمول‌ساز،[4] و از آن بیشتر، تحلیل آلن بدیو[5] از پولس همچون اندیشمندِ «خطابی جهان‌شمول» که از تفاوت‌ها عبور می‌کند، همچنان مهم‌اند، هرچند هیچ‌یک مسئله‌ی اصلی را به تمامی درنمی‌یابد. گوییم صرفاً به جماعتی از پیش موجود ملحق نمی‌شوند. صرفاً جهان‌شمول هم نمی‌شوند. فراخوان آنان را از رهگذرِ عملی ویژه برمی‌سازد. آن‌ها چنان مخاطب قرار می‌گیرند که گویی پیشاپیش به آن‌چه بدان تعلق ندارند تعلق دارند؛ گویی همان‌اند که نیستند.

پولس این منطق را در نامه به رومیان صورت‌بندی می‌کند، آن‌جا که از «فراخواندنِ آن‌چه/آنان که نیستند به هستی، چنان‌که (یا گویی) هستند» سخن می‌گوید (نامه به رومیان ۴:۱۷). این عبارت صرفاً به آفرینش از عدم مربوط نمی‌شود. نامِ منطقِ ویژه‌ای از خطاب است: *ta me onta* چنان مخاطب قرار می‌گیرند که (گویی) *ta onta* اند؛ آنان که نیستند چنان فراخوانده می‌شوند که گویی هستند. بدین‌سان، فراخوان خودِ فرستنده و مخاطبانی را که خطاب به آنان است

---

[3] از این اثر بهره برده‌ام:

Ophir, Adi, and Ishay Rosen-Zvi. *Goy: Israel's Multiple Others and the Birth of the Gentile* (Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2018)

اما، همچون جاهای دیگر ، مفهومِ «گویِ پولسی» آنان را محدود می‌کنم، چنان‌که نه به همه‌ی «غیریهودیان»، بل‌که تنها به کسانی اشاره کند که پولس آنان را همچون پاسخ‌دهندگان به فراخوانی برمی‌سازد که هدف‌اش ابلاغ برای پذیرفتنِ خداوندِ اسرائیل است.

[4] Asad, Talal *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

[5] Badiou, Alain. 1997. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

برمی‌سازد. این منطق هم بر تولیدِ بی‌پایانِ گوی در میانِ ملت‌ها (*ethnoi*) صدق می‌کند و هم بر ظهور خود پولس از همنام‌اش شائول. بدین‌سان، فراخوان نیستی را به هستی فرا می‌خواند: البته نه نیستیِ مطلق، بلکه نیستیِ اجتماعی، سیاسی و عهدی. آنان که جزئی از اسرائیل نیستند چنان مخاطب قرار می‌گیرند که گویی از پیش در وعده‌هایی که به اسرائیل داده شده سهیم‌اند. بدین‌سان، فراخوان آن‌چه را خطاب می‌کند برمی‌سازد.

گوییم مخاطبِ فراخوانی می‌شوند که خود ایجادکننده‌ی وضعیتی است که تحت آن می‌توانند آن را دریافت کنند.

این امر آنان را در جای‌گاهی حتی ناپایدارتر از جای‌گاهِ خودِ پولس قرار می‌دهد. پولس هرگز از شائول بودن باز نمی‌ایستد، زیرا هرگز از تعلق به اسرائیل باز نمی‌ایستد. شکافی که فراخوان وارد می‌کند درونِ تعلقی پیشین رخ می‌دهد. اما گوییم از بیرون فراخوانده می‌شوند. تعلق‌شان یک‌سره از رهگذرِ خودِ فراخوان برساخته می‌شود. از این رو، آنان در وضعیتِ ناپایداریِ مضاعف به سر می‌برند. آنان تنها از طریق نسبتی همان می‌شوند که هستند که نمی‌تواند بر تبار، سرزمین یا نگاشته‌ای موروثی بنیاد نهاده شود.

اِکلِزیا (*ekklesia*) از دلِ همین ناپایداریِ فراخوان، کلِسیس (*klesis*)، زاییده می‌شود. نه همچون قومی پایدار. نه همچون یک ملت. نه همچون جانشینی برای اسرائیل. بلکه همچون گردهمایی‌ای که از رهگذرِ نسبتی حل‌نشده با آن‌چه آن را فرا می‌خواند برساخته می‌شود. چه‌بسا مخاطبِ واقعیِ نامه‌های پولس اصلاً ملت‌ها (*ethnoi*) نباشند.

امت‌ها بی‌گمان خطاب واقع شده‌اند، اما در قالب داستانی مخاطب قرار می‌گیرند که مرکزش همچنان اسرائیل است. دغدغه‌ی بنیادینِ پولس نسبتِ اسرائیل با خداوندِ سِفرِ خروج است، خداوندی که نه می‌توان فراموش‌اش کرد و نه به یادش آورد. فراخوانِ ملت‌ها به یکی از راه‌های بازاندیشی به این نسبت بدل می‌شود. اسرائیل را پشتِ سر نمی‌گذارد. برعکس، مسئله‌ی اسرائیل را شدت می‌بخشد.

به همین دلیل، حرکتِ پولس را باید نه همچون جدایی از داستان کتاب مقدس، بل‌که همچون رادیکال‌سازیِ یکی از ژرف‌ترین تنش‌های آن دید. نسبتِ حل‌نشده میانِ خروج و سکنا گزیدن، میانِ تدهین و تاج‌گذاری، میانِ یادآوری و فراموشی، اکنون به شکلی تازه پدیدار می‌شود. گسستی که پادشاهی را در تسخیر داشت، به اصلی برای هستیِ جمعیِ تازه بدل می‌شود.

بنابراین، اهمیتِ لحظه‌ی پولسی نه در آغازی تازه است و نه در آموزه‌ای تازه. اهمیت‌اش در آشکارکردنِ مسئله‌ای است که نه پادشاهی، نه معبد، نه حافظه و نه حتا بازشناسیِ مسیحایی نمی‌تواند سرانجام حل‌اش کند. نسبتی با آن‌چه نمی‌تواند به‌تمامی حاضر شود. نسبتی با آنچه به‌شیوه‌ای برسازنده در معرضِ فراموشی می‌ماند. نسبتی که هر سنتی ناپایداری‌اش را به ارث می‌برد، حتا در همان حال که هر یک می‌کوشد آن را به شیوه‌ی خود تثبیت کند.

نه فرزندان و نه جانشینان

آنچه این‌جا اهمیت دارد آموزه‌ی مسیحی به‌خودیِ خود نیست. خوانشِ بالا از پولس نیز آموزه‌ای نبود. در واقع، اهمیتِ لحظه‌ی پولسی از مسیحیت، و حتا از هر آموزه‌ای، فراتر می‌رود. ناپایداری‌ای که پولس آشکار می‌کند در دسترس دریافت‌های متعدد، فراآموزه‌ای و برون‌آموزه‌ای، قرار می‌گیرد. مسیحیت پاسخی گسترده و پیچیده به آن می‌پروراند. سنت‌های ربّانی پاسخی دیگر می‌پرورانند. می‌توان مشابه ربانیِ تعلیقِ پولسی را – همچون پاسخی به همان گسست – در انتقال معبد و پادشاهی به سوی مطالعه یافت، کاری که محل ممتازِ نافراموشی از طریق تفسیرِ مداوم و اختلافِ نظرِ مداوم است. این‌جا نیز آغاز یا رخدادِ آغازینِ خروج به‌گونه‌ای مقتدرانه تنها از طریق اشکالی از انتقال و حافظه حاضر می‌ماند که همواره به حرکتِ خروج نزدیک می‌شوند اما هرگز با آن یکی نمی‌شوند. بنابراین ناپایداری‌ای که با خروج و رسیدن به سرزمین موعود گشوده شد پشتِ سر گذاشته نمی‌شود، بلکه در معنای ربانی در ساحتی دیگر سکنا می‌گزیند: ساحتِ اختلافِ نظرِ مداوم، به‌جای فیصله‌ی آموزه‌ای. بسیار بعدتر، سنت‌های اسلامی همان ناپایداری را به ارث می‌برند، در حالی که نسبتِ میانِ وحی، نگارش، تلاوت و جماعت را در ساحتی یک‌سره متفاوت از نو پیکربندی می‌کنند.

گوی [*klesis*] کلسیسِ فهمید که به آن‌چه پولس به‌عنوانِ [goy] پس اسلام را نیز می‌توان همچون یک گوی صورت‌بندی می‌کند پاسخ می‌دهد، اما بی‌آن‌که آن جنبه از فراخوان را بر عهده گیرد که به اسرائیل گره خورده است –

یا، به‌عبارت دقیق‌تر، به کتاب‌های مقدسِ اسرائیل، خواه بر پوست نوشته شده باشند خواه بر دل. این را نباید ادعایی درباره‌ی وابستگیِ تاریخی، دریافتِ متنی یا اشتقاقِ تکوینی فهمید. پولس نیز این‌جا همچون خاستگاه، نخستین شاهد یا گوی صورت‌بندی می‌کند همچون کلسیسِ حاملِ ممتازِ پیکربندیِ مورد بحث تلقی نمی‌شود. بلکه آن‌چه پولس به‌عنوانِ یکی از صورت‌بندی‌های پیکربندی‌ای نگریسته می‌شود که نمی‌توان آن را با هیچ‌یک از صورت‌بندی‌های‌اش یکی دانست. بنابراین مسئله، مسئله‌ی تأثیر، تبارشناسی یا تقدم نیست. مسیحیت و اسلام، به معنای مورد نظر در این‌جا، نه فرزندانِ پولس‌اند و نه جانشینانِ او. هر یک به شیوه‌ی خود تنش‌هایی را صورت‌بندی می‌کند که به پیکربندی‌ای تعلق دارند که از میانِ آن دو می‌گذرد بی‌آن‌که انحصاراً به هیچ‌یک تعلق داشته باشد. هیچ صورت‌بندی‌ای به صرفِ مقدم بودن به پیکربندی اقتدار نمی‌بخشد؛ هیچ صورت‌بندی‌ای به صرفِ ادعای مؤخر بودن آن را به تمامی دربرنمی‌گیرد. پولس، شائولِ پادشاه، و حتی موسی نیز آغاز نیستند. آنان تنها صورت‌بندی‌هایی از داستانی اند که با امتناعِ نخستین از .دادنِ نامی که بتوان به یاری‌اش آن‌چه را فراموش‌شدنی نیست به یاد آورد، در تعلیق نگاه داشته شده است

بنابراین پیشنهادی که در پی می‌آید همچون پیکربندی‌ای پسادیرینه‌شناختی از ناآغازها عرضه می‌شود، نه همچون روایت تاریخیِ قطعی. این پیشنهاد در انتظارِ پاسخ‌ها، بازنگری‌ها و تصحیح‌هایی از سوی پژوهشِ انتقادی درباره‌ی اسلام و درونِ آن، و در اسلام‌پژوهی، طرح می‌شود، خواه این پژوهش از درونِ اسلام همچون سنتی آموزه‌ای پیش رود خواه نه. چنین پاسخ‌هایی فارغ از استدلال نیستند، بلکه به خودِ روشِ آن تعلق دارند. اگر پیکربندیِ توصیف‌شده در اینجا از هر یک از صورت‌بندی‌های تاریخی‌اش فراتر می‌رود، هیچ صورت‌بندیِ واحدی – از جمله جستارِ حاضر – نمی‌تواند مدعیِ تعیین حدود آن باشد.

از این منظر، اسلام تنشِ دیگری را درونِ آن‌چه پولس به‌عنوانِ کلسیسِ گوی صورت‌بندی می‌کند آشکار می‌سازد. اسرائیل و کتاب مقدس هم‌زمان گریزناپذیر و غیرضروری پدیدار می‌شوند. نمی‌توان به‌سادگی از آن‌ها چشم پوشید، هرچند به همان شیوه‌ای نیز عمل نمی‌کنند که درونِ صورت‌بندیِ خودِ پولس از فراخوان عمل می‌کنند. تنش در این نیست که آیا اسرائیل باقی می‌ماند، بلکه در این است که اسرائیل چگونه باقی می‌ماند.

اسلام، همچون صورت‌بندیِ مسیحیِ گوی، نمی‌تواند از اسرائیل چشم بپوشد. اما با اسرائیل به گونه‌ای دیگر برخورد می‌کند. در حالی که اکلزیای مسیحی، در پاسخ به آن‌چه پولس به‌عنوانِ کلسیسِ گوی صورت‌بندی می‌کند، خود را «اسرائیلِ نو» نامید و بدین‌سان اسرائیل را به «اسرائیلِ کهنه» بدل کرد و آن را در قالبِ «یهودی» محصور ساخت، اسلام نسبتِ خود را از طریق تبارنامه‌ای دیگر پیکربندی می‌کند. اسلام خود را با اسماعیل یکی می‌داند، در حالی که اسرائیل را همچون فرزندانِ اسحاق نگاه می‌دارد. بنابراین اسرائیل نه محو می‌شود و نه صرفاً جایگزین. بلکه جای‌گاهش درونِ پیکربندی از نو تعریف می‌شود. قومِ اسرائیل به‌تدریج از تبارش همچون جایگاهِ ممتازِ برگزیدگیِ الوهی، جدا می‌شود و عمدتاً در قالبی دینی بازصورت‌بندی می‌شود – قالبی که، به‌طرزی طنزآمیز، نام‌اش نیز «یهودی» می‌شود.

از این حیث، عمل جانشین‌انگارانه در اسلام با همتای مسیحی‌اش تفاوت دارد، بی‌آن‌که از جانشین‌انگارانه بودن باز ایستد. اگر گوی‌ای که پولس صورت‌بندی می‌کند پیشاپیش قومیت را همچون معیارِ تعیین‌کننده‌ی تعلق به تعلیق درمی‌آورد، صورت‌بندیِ اسلامی این تعلیق را باز هم آشکارتر می‌کند. اسرائیل همچنان ضروری می‌ماند، اما بیش از پیش همچون دین و نه همچون قوم. بنابراین جانشینی نه از نوعِ جایگزینی (که هرگز کامل نیست)، بلکه از نوعِ بازپیکربندی است: اسرائیل نگاه داشته می‌شود، در حالی که شیوه‌ی تعلق‌اش بر حسبِ تبارنامه‌ی اسماعیل–اسرائیل/ یهودی دگرگون می‌شود.

این‌که آیا می‌توان این پیکربندی را واقعاً درونِ سنت‌های متنی، فقهی و الاهیاتیِ اسلامی بازشناخت یا نه، پرسشی است که پژوهشی پیگیر می‌طلبد، نه حکمی قاطع. منطبق با روح آگونیسمِ مسئولانه، هدف در این‌جا فیصله دادنِ این پرسش نیست، بلکه گشودنِ آن است. فرضیه این است که گوی نه نامِ هویتی مسیحی است و نه ابداعی پولسی، بلکه نامِ پیکربندی‌ای است که صورت‌بندی‌هایش از هر ادعای خاستگاه، تقدم یا مالکیتِ انحصاری فراتر می‌روند.

سه پاسخ به ناممکنی‌ای مشترک

نکته‌ی تعیین‌کننده این است که هیچ‌یک از این سنت‌ها به‌سادگی آغاز نمی‌شود. هر یک همچون پاسخی ظاهر می‌شود. هر یک تنشی را به ارث می‌برد که خود نیافریده است. هر یک در پیِ صورت‌هایی از ثبات است بی‌آنکه هرگز کاملاً بر ناپایداری‌ای که از آن برخاسته چیره شود.

از این منظر، لحظه‌ی پولسی همچون آغاز عمل نمی‌کند. همچون ضدِ آغاز عمل می‌کند. آغاز گرد می‌آورد؛ توضیح می‌دهد؛ بنیاد می‌نهد. لحظه‌ی پولسی هر حرکتی از این دست را متزلزل می‌کند. ناتمامیِ برسازنده‌ای را در دلِ هستیِ جمعی و تاریخی آشکار می‌سازد. نشان می‌دهد که انتقال نه از آغازی مطمئن به سوی پایانی معین، بلکه از گسستی پیش می‌رود که نمی‌توان نهایتاً آن را پوشاند.

به‌این ترتیب، آن‌چه این سه سنت در آن شریک‌اند شاید نه نیایی مشترک، بل‌که این امر باشد که این سنت‌ها مشترکاً در معرض این گسست اند. تاریخ‌ها، آموزه‌ها و آیین‌های‌شان عمیقاً با هم تفاوت دارند. اما هر سه، به‌نحوی، همچنان درگیرِ مسئله‌ی نگه داشتنِ نسبت با چیزی‌اند که نمی‌تواند به‌تمامی حاضر شود و نمی‌تواند به بنیادی پایدار بدل گردد.

این‌چنین، پرسش این می‌شود که آیا باید این ناپایداری را نقصی دانست که در انتظارِ رفع است، یا آن‌که ناپایداری بر چیزی بنیادی‌تر دلالت می‌کند. شاید آنچه سنت‌ها بارها می‌کوشند تثبیت کنند دقیقاً همان چیزی باشد که تثبیت‌پذیر نیست. شاید تولیدِ بی‌پایانِ نهادها، تفاسیر، نظام‌های حقوقی، سنتزهای الاهیاتی، نوزایی‌های عرفانی، اصلاحات و احیاها نه گواهِ شکست، بل‌که گواهِ ناممکن‌بودنِ تکمیلِ این وظیفه باشد.

اگر چنین باشد، اهمیتِ لحظه‌ی پولسی نه در آغاز کردنِ تاریخی تازه، بل‌که در آشکار کردنِ این است که چرا تاریخ هرگز کامل نمی‌شود. لحظه‌ی پولسی نسبتی را با آن‌چه از حافظه فراتر می‌رود، از حاکمیت فراتر می‌رود، و از هر کوششی برای گرد آوردنِ زمان در روایتی واحد و بسطیابنده فراتر می‌رود، آشکار می‌کند، روایتی که زمان را به الزمن، *al-zman*، بدل کند. به گمانِ من، همین نسبت است که به ما امکان می‌دهد یهودیت، مسیحیت و اسلام را نه همچون سه شاخه‌ی رُسته از ریشه‌ای مشترک، بلکه همچون سه پاسخِ پایدار به ناممکنی‌ای مشترک از نو بیاندیشیم.