

« () »

AL-ZMAN

Chronica of Agonistic
Jewish Islamic Thought

زمانه‌ی بازندگان

إلاد لاپیدوت



زمانه‌ی بازندگان إلاد لاپیدوت

الزمن، چیست؟ معضل زمان ما نه فقط جنگ، بلکه شکست است - شکستِ امیدها، وعده‌ها، افق‌ها. هر، این زمان بار که پیروزی تازه‌ای جار زده می‌شود، شکستِ شکل کاملتری به خود می‌گیرد، نه دیگر به شکل یک رخداد، بل به شکل نظامی زمانی.

یکی از سرچشمه‌های عمده‌ی امید، همان که همواره مولّد نیرومندی بوده برای توهّماتِ آرمان‌شهری، یعنی آنچه دین می‌نامیم، بار دیگر - و شاید بیش از هر زمانِ دیگر - تا حد زیادی به تسخیر قدرت‌های امپریالیستی درآمده است. و البته مقاومت نیز به دست همان‌ها غبضه شده. جنگ میانِ جمهوری اسلامی و ائتلافِ حکومت یهودی با امپراتوری موعودگرایی آمریکایی، رایحه‌ای از محشر هسته‌ای دارد.

پاسخِ غریزی به این وضعیت، بازگشت به امرِ سکولار است که بواقع هدفش بازتولید نقدِ دینِ جماعت‌محور و موعودگرایی سیاسی‌ست. منتها، چنین ایمانی به امرِ سکولار معلوم شده که خود چیزی نیست مگر اصلی از اصول دین! مدرن: خدا هابرماس را رحمت کند

برای برگردشتن از سنت، باید اتفاقاً از درون آن گذر کرد. پس بیایید امید را از نو اشغال کنیم. مبارزه‌ای در کار است نه تنها بر سرِ منابعِ طبیعی، که نیز بر سرِ متون. قضیه‌ی مورد مناقشه اصلاً همانا زیست‌بومِ تأویلی و هرمنوتیکی‌ست. ما امروز می‌توانیم از الهیات‌های سیاسی ستم‌ستیز، ناظر بر عدالتِ اجتماعی، هم‌زیستی و کلا همسو با آنچه که پیشتر چپ خوانده می‌شد، بهره‌گیریم.

در برابرِ جنگِ اسرائیل و ایران، این دعوتی‌ست به یک اندیشه‌ی پیکارجوی یهودی-اسلامی است. آنچه این اندیشه با فوریت تمام به دنبالش است، نظریه‌ای ظریف و موشکفانه ناظر بر شکستِ موعودگرایانه است

ناکامی

موعودگرایی شکست، موعودگرایی ناکامی: این یکی از عناوین ممکن است برای آنچه فیلسوفِ فرانسوی دانیل بن سعید نامید. بن سعید این ایده را از ([An Impatient Life](#)): در سال ۲۰۰۴ آن را «[پی‌صبری آهسته](#)» (در ترجمه‌ی انگلیسی رهگذر حکایت زندگی خویش و در عین نسلِ معترض هزار و نهصد و شصت و هشت - که تاریخِ بی‌واسطه‌ی زمانه‌ی ماست - بسط داد. نسلِ او نه به زبانِ الهیات که به زبانِ ماتریالیسمِ تاریخی سخن می‌گفت. در حکایت او، موعودگرایی آن زمانی از اندیشه‌ی مارکسیستی سر درآورد که انقلاب ناکام گشته و مادیت تاریخی خویش را از دست داده بود

بن سعید خود می‌گوید که کتاب مقدس همواره جایی در پستوهای ذهنش بوده. روایتِ وی بارها به کتاب مقدس اشاره می‌کند، گویی بدون این اشاره‌ها رخدادها بتمامی فهم‌پذیر نمی‌شدند، یا حتی بتمامی رخداد نمی‌بودند. اما جنبشِ شصت و هشت از فرطِ ناکامی می‌رفت که یکسره ناپدید شود: این سال و رای آنچه واقعاً رخ داد معروف است، به این معنا که روایتِ غالب این است که اصلاً هیچ چیزی واقعاً رخ نداده است. با این حال، در خاطره‌ی بن سعید، ماهِ می سال شصت و هشت نبردی بود بر سر سرزمینِ موعود: «پای دیوارهای کارخانه‌ی رنو-بیانکور راه می‌رفتیم انگار که این دیوارها، چون دیوارهای اریحا، با صدای بلندگوهای خشدار ما فرو خواهند ریخت»

این روایت، روایت شکست است. چنان که بن سعید بارها یادآور می‌شود، انقلابیون شصت و هشت، مثل موسی، هرگز به کنعان نرسیدند. ناکامی نمایشی است در چندین پرده. مثلاً یک پرده‌اش، شکست انتخاباتی ۱۹۷۴. اما زوال واقعی در اواخر دهه‌ی هفتاد رخ می‌دهد. سال نابودی نهایی هزار و نهصد و هفتاد و نه است، آن‌گاه که اطلاعاتی درباره‌ی فجایع انقلاب فرهنگی چین و نسل‌کشی کامبوج به رسانه‌های غربی درز می‌کند و انقلاب اسلامی در ایران درمی‌گیرد، انقلابی با عقب‌گرد به دین.

ایده‌ی انقلابی از درون فرومی‌پاشد. بن سعید از فوکو نقل می‌کند: «آیا انقلاب بالاخره آن قدرها خواستنی‌ست؟» درست را که بن سعید یکی از سردبیرهایش بود، *Rouge*، در همان سال، اتحادیه‌ی کمونیستی انقلابی، انتشار روزنامه‌ی خود متوقف کرد. «مرگ معنوی» - این آن چیزی بود که او حس می‌کرد. در دهه‌ی هشتاد، مرگ انقلاب از طریق اصلاحات نولیبرال در سراسر جهان گسترش یافت؛ در سال ۱۹۸۹ شوروی را محو کرد، و در ۱۹۹۱ به خلیج فارس تجاوز کرد.

ظرایف عقل موعودگرا

مرگ در را بر مسیحا می‌گشاید. «در برابر فروریزش افق‌های انتظار، ما به نوعی ماتریالیسم اتفاقی نیازمند بودیم، که با ظرایف و نکته‌های بدیع عقل موعودگرا همدستی کند.» موعودگرایی اصلاً برای بازندگان است، برای سوداییان ناکامی که تاریخ نشان داده در اشتباه بوده‌اند. برای آنان که با این همه هنوز ایمان دارند که رستگاری و رای عقل تاریخی منزل دارد، در عقلانیتی از نوع دیگر که اثبات می‌کند بازندگان در «اشتباه» خود برحق‌اند. پس بازسازی با جستجوی معرفت‌شناختی برای معقولیتی آغاز می‌شود که و رای ماتریالیسم تاریخی‌ست، جستجوی نوعی شعور و روشن‌بینی مقدم را می‌طلبد (*ressourcement*) بر «روشنگری». یک چنین امری بازکاوی سرچشمه‌ها

سرچشمه‌ای که بن سعید در دهه‌ی هشتاد به آن بازمی‌گردد، عرفان یهودی (قبالا) است. به بیان دقیق‌تر، او به بازخوانی و بازپرداخت ایده‌های قبلا در اندیشه‌ی یهودی-آلمانی بازمی‌گردد، یعنی آنجایی که معرفت برآمده از سنت یهودی به زبان روشن‌گری ترجمه شد. او به گرشم شولم توجه دارد، و البته همین طور به فریتس ماوتنر، گوستاو لاندائیر، بنیامین درباره‌ی تاریخ است، این تزه‌ای روزنتسوايگ، مارک بلوخ، گئورگ لوکاچ و توخولسکی. منتها ارجاع اصلی وی به نامه‌ی پیامبرانه‌ی بینامین خطاب به چپ شکست‌خورده

آن بصیرت بنیادینی که بن سعید نزد بنیامین می‌یابد این است: اگر تاریخ را قدرتمندان می‌نویسند، موعودگرایی یک تاریخ بدیل ارائه نمی‌کند، بلکه بدیلی برای خود تاریخ و اصلاً نظام زمانی دیگری پیش می‌نهد. تاریخ اصل را بر هستی چونان یک پیوستار می‌گذارد و بر استمرار چیزها در حالتی ثابت، و نهایتاً بر وجود به مثابه سکون و انفعال. در برابر، زمان موعودگرا و مسیحایی، نه بر مدار مدت و دیرندگی، که مبتنی بر گسست است. هستی موعودگرا و متوجه به مسیحا، نه منفعل، که بی‌صبر است؛ کنش است، انقلاب است. از منظر تاریخ، موعودگرایی نه به صورت چیزی موجود، که که دریدا نزد مارکس سراغ می‌گرفت و - شبی‌گون چونان ناموجودیت وجود دارد؛ نه چونان امر واقعی، که چونان امر بن سعید، نزد هاینریش هاینه. از منظر زمان‌مندی موعودمحور، تنها بازندگان درست می‌گویند

موسی و مارکس

بازسازی با باز-روایت آغاز می‌شود با باز-گویی گذشته به منظور رستگار ساختن بازندگان. بن سعید سال شصت و هشت را با قاب‌بندی کمونیسم، این بار نه چونان تاریخی مادی بلکه چونان رخدادی مسیحایی بازروایت می‌کند. نقطه‌ی را به مثابه عهد عتیق سرمایه‌عزیمت عبارت از نبوت نخستین است. موسای کمونیست، مارکس است. بن سعید کتاب «می‌خواند، یعنی کلام وحی در باب آفرینش: «در آغاز، کالا بود

همسو با یکی از مضامین محوری در اندیشه‌ی یهودی قرن بیستم، بن سعید حکایت آفرینش را به میانجی توأمان موسی و مارکس و همه‌ی پیامبران و مسیحاهای پیرو آن دو می‌فهمد: یعنی نه به عنوان حکایت نظم ابدی جهان، که برعکس، به عنوان حکایت امکان بازآرایی آن. آیین موسی و مارکسیسم دین نیستند، بلکه بدعت‌اند – واژه‌ی محبوب بن سعید. هیچ کدام محافظه‌کار نیستند، بی‌صبرند. همان‌گونه که تورات موسی جنبشی مردمی برای رهایی به راه انداخت، لنین نیز وحی مارکس را به انقلاب ترجمه کرد.

داستان چیست؟ تهدید بزرگ برای انقلاب پیامبرانه چیست؟ این تهدید به هیچ روی از خارج نمی‌آید. و نکته‌ی ظریف درست همین جاست. همان طور که پایان صیروت و شوند چیزی نیست جز خود وجود، مرگ انقلاب نیز عبارت است از نهادینه‌شدن آن. و آن جنبش موعودگرایانه‌ای هم که در برابر سازوکار تاریخی مقاومت می‌کند، خود به تاریخ بدل می‌شود و چنین است که دشمن خود را می‌زاید: ضد-انقلاب

درست فردای انقلاب فرانسه – دوباره حکمفرما می‌شود، و آتش کوه، ترمیدور پس از وحی، گرمای سخت صحرا – مثل طور دوباره جزئی از ذات مادی کوه می‌شود. زوال انقلاب، توفیق تاریخی خود آن است: انقلاب به حکومت بدل می‌شود و ضد خویش قد علم می‌کند. جنبش رهایی‌بخش موسی به پادشاهی سرزمین یهودیه تبدیل شد. کمونیسم به امپراتوری استالینی بدل گردید. حکومت بدعت را در خواب فرو می‌برد؛ نقد را به خواب گران جزمیت، و بی‌صبری را به انفعال استحال می‌دهد. در اصطلاح عرفان یهودی، نور حیات در قشر (قلیپا) مدفون می‌شود

رستگاری: مائو و پولس

دوراهی اصلی هر جنبش موعودگرا، و بلکه چالش مرکزی عقل موعودگرا، این است که چه پاسخی به دگردیسی ناگزیر گسست به تاریخ، دگردیسی انقلاب به حکومت، دگردیسی مارکسیسم به استالینیسم بدهیم. پرسش این است که چگونه با ضد-انقلاب مقابله شود، چگونه به آن پایان داده شود، یا – چنان که این پرسش غالباً در تاریخ پیش می‌آید – چگونه این پایان تفسیر و بدان پاسخ داده شود. این، همان دوراهی سال هفتاد میلادی است که سقوط اورشلیم را به همراه داشت، و همان دوراهی هزار و نهصد و شصت و هشت که پیش‌گویی پایان شوروی بود

تحلیل‌های بن سعید عمدتاً حاکی از دو پاسخ ممکن‌اند که خود بر دو تفسیر گوناگون و دو روایت درباره‌ی پایان حکومت ضد-انقلابی استوارند. پاسخ نخست، سقوط حکومت مسیحایی را چونان پایان تاریخ تفسیر می‌کند. آن را چونان رخداد رستگاری روایت می‌کند، و چونان ظهوری مسیحایی که وضعیت ناب لحظه‌ی آفرینش را پیش از تاریخ یا فراتر از آن بازسازی می‌کند. بن سعید پایان مائویستی استالینیسم را چنین می‌فهمد. در برابر نهادینه‌شدن کمونیسم،

انقلاب فرهنگی مائو با «بُت‌انگاری از رخداد عاری از تاریخت» مقاومت کرد، و بدین وسیله در پی ابداع «بشریتی مطلقاً نو» بود. اگر استالین مارکسیسم را در گونه‌ای انفعال ناب سترون نمود، مائو آن را در پی صبری ناب مستحیل کرد.

در فرانسه‌ی پس از سال شصت و هشت، بن سعید موضع مائویستی را به آلن بدیو نسبت می‌دهد، همو که از رهگذر یک «وارونگی الهیاتی»، کنش انقلابی را از تاریخ بیرون کشید و آن را در رخدادی معجزه‌وار و «فراتر از هر محاسبه‌ای» گنجانید. بن سعید خرده می‌گیرد که این «الهیات رخداد»، تاریخ را از هر معنای سیاسی تهی می‌کند و از این رو، به شکلی به میان [درباره‌ی پلوس قدیس](#) تناقض‌آمیز، حق تاریخی امپراتوری را به رسمیت می‌شناسد. بن سعید ذکری از کتاب بدیو علیه - [لویناس یا بنی لوی](#) نمی‌آورد، اما نقد او هم‌صداست با نقدی رایج نزد متفکران یهودی فرانسوی - مثلاً مسیحیت گنوسی که خدا را از جهان بیرون می‌کند و تاریخ را به دست امپراتوری روم می‌سپارد.

ویرانی: تروتسکی و یهودیان کهن

پاسخ دوم به سقوط حکومت مسیحایی - یهودیه‌ای یا شوروی - آن را چونان پایان رستگاری بخش تاریخ تفسیر نمی‌کند. برعکس، داستان ویرانی‌ای را روایت می‌کند که نقطه‌ی آغازین تاریخ کنش مسیحایی و موعودگراست، ، منتها کنش موعودگرا عبارت می‌شود از نفس «هستی ضدحکومت» هر کنشگر، یا به عبارت دیگر هست بودن وی به مثابه این پاسخ دوم به امپراتوری ضد-انقلابی، از تاریخ خارج نمی‌شود، بلکه مسیحا‌باوری را چونان (*galut*) بودن-در-غربت مقاومت در برابر قدرت بازترسیم می‌کند، چونان سنتی ناپیوسته به سبب گسست‌ها و چونان تاریخی مقدس خاص بازندگان. در برابر انفعال مطلق و بی‌صبری مطلق، بن سعید نوعی زمان‌مندی موعودگرا را قرار می‌دهد که معطوف به «بی‌صبری صبورانه» است.

او رد این سنت موعودگرا را تا عهد عتیق پی می‌گیرد، با یادآوری موسی که «هرگز به کنعان نرسید»، و ارمیا، پیامبر اولین هجرت به بابل، همو که اعلام کرد «این غربت طولانی خواهد بود». بی‌صبری صبورانه عبارت است از عاملیت مسیحایی در تاریخ منتها به شکل بودن-در-غربت. با این حال، خوانش بن سعید از سنت کتاب مقدس بر تجربه‌ی غربت مهاجران یهودیه با بابیلون متمرکز نیست. وقتی او صبر مسیحایی را به ممنوعیت شمایل‌نگاری نزد یهودیان کهن ربط می‌دهد در واقع نه به تلمود بابلی، بلکه به اندیشه‌ی یهودی-آلمانی ارجاع می‌دهد.

در میان پیامبران مارکسیسم، و در ضدیت هم با ضد-انقلاب استالین و هم با انقلاب نهایی مائو، بن سعید بی‌صبری صبورانه را در انقلاب مداوم تروتسکی می‌یافت. خود او به مسیحایی بدل شد برای تروتسکیسم پسا شصت و هشتی و *trotz-* کنش سیاسی را در اتحادیه‌ی کمونیستی انقلابی و در بین‌الملل چهارم پی گرفت. تروتسکیست‌ها (جالب این که در آلمانی به معنای «مردمان گردن‌کش»، یعنی همان صفات توراتی بنی اسرائیل است)، که عموماً از جذب نیرو *kystes* خودداری می‌کردند، در حکایت بن سعید به عنوان «قوم برگزیده» ای بی‌رقبت به تبلیغ توصیف می‌شوند - که این البته اشاره‌ای نیز به حضور پرتعداد یهودی‌ها در سازمان‌های تروتسکیستی است.

یهودی نایهودی

روایت بن سعید به همین جا ختم نمی‌شود. موسی و مارکس فقط پروژه‌های موعودگرایانه‌ای از حیث ساختاری مشابه را بسط نمی‌دهند. آن‌ها به یک انقلاب واحد تعلق دارند. این درهم‌تنیدگی یا تبار مشترک برای فهم دوران پسا

شصت و هشتی و امتداد آن تا لحظه‌ی حاضر حیاتی‌ست، نه تنها از حیث دیالکتیک موجود بین مواضع مارکسیستی، بلکه با عنایت به ترکیب‌های پیچیده‌تر میان انتخاب موضع‌های چپ و یهودی -- یعنی درست جایی که بن‌سعید خود قرار می‌گیرد.

کلید این امر در نحوه‌ی فهم بن‌سعید از گسترش تاریخی-انضمامی موعودگرایی یهودی به عنوان «بی‌صبری صبورانه» می‌سازد. منبع الهام او عرفان یهودی‌ست، البته با (*galut*) نهفته است، یعنی در مفهومی که وی از بودن-در-غربت واسطه‌ی یهودی-آلمانی. او خود روشن توضیح نمی‌دهد، اما گویا نقطه‌ی انکایش مفهوم لوریانی-حسیدی کنش رستگاری‌بخش در جهان است. اینجا، کنش رستگاری‌بخش به مثابه «فرود» به درون «قشر» تصور می‌شود، فرودی با هدف رها ساختن جرقه‌های نور گرفتار در این قشر و «برکشیدن» شان. عاملیت مسیحایی از جهان‌گناه‌آلود، به نیت نیل به هستی‌ای منزّه، روی برنمی‌گرداند. برعکس، صالحان باید سرزمین مقدس را ترک گویند و در غربت دست به کار شوند. با این اوصاف، بودن-در-غربت بی‌صبری‌ای است مستغرق در صبر.

بنابراین، مبارز موعودگرا و مسیحایی باید به اجتماع خود پشت کند. از نظر بن‌سعید، آن ژست موسی وار تعیین‌کننده و سنگ بنای سنت یهودی همانا بدعت است. قهرمانان تاریخ غربت یهود کسان دیگری الا بدعت‌گذاران یهودی: امثال شَبَتای زوی و یعقوب فرانک. از این لحاظ، یهودی کل تاریخ غربت، یهودی اصیل، یهودی نایهودی است - نکته‌ای که بن‌سعید از آیزاک دویچر وام می‌گیرد.

یک چنین برداشتی ناظر است به پاسخ‌های الهیاتی-سیاسی‌ای که به پدیده‌هایی بدیع در تاریخ نسبتاً متأخر یهودیان داده شده بوده، پدیده‌هایی مرتبط با تلاش برای ادغام یهودیان در جوامع غیر یهودی مدرن. پدیده‌ی نخست آنجایی ظاهر می‌شود که ادغام یهودیان در قالب گروش آنها به مسیحیت و به دست کلیسای ایبری تعریف می‌شود؛ و پدیده‌ی دوم، آنجایی بروز می‌کند که فکر ادغام یهودیان به صورت نوین اعطای حق شهروندی بدانها در حکومت‌های اروپایی سکولار پی‌گیری می‌شود. منتها بنا بر برداشت الهیاتی-سیاسی مورد اشاره ی بن‌سعید، ادغام به معنای پایان غربت یهودی نبود، بلکه برعکس، آن را تشدید می‌کرد، زیرا نه تنها شکل زندگی یهودی‌وار یهودیانی را که با جبار به مسیحیت گرویده بودند محو کرد، بلکه همین کار را با ذهن یهودی آنها کرد و اینچنین اصلاً یهودی بودن ایشان را به غربت دچار کرد: به عبارت دیگر، یهودی‌بودگی ایشان را به غربت ناخودآگاه فرستاد و به نابودگی شبح‌گونه احاله کرد. با ورود به مدرنیته، مبارزان یهودی موعودگرا یکسره ناپدید نمی‌شوند؛ آنان چونان عاملان سری و «خفته» به وجود خود ادامه می‌دهند، حتی آن که خود خبردار باشند.

بن‌سعید کودکی یهودی-نایهودی خود را چنان تصویر می‌کند که انگار مصداق همین حال خفتگی باشد: پلاس در قهوه‌خانه‌ی پدرش در تولوز، آنجا که صبح‌های دوشنبه «کف سالن پر بود از پوست و غلاف باقالی مصری، شبیه به «بقایای یک نبرد و یا همان قشرها و قلبی‌هایی که عرفان یهودی حرفش را می‌زند»

مارانی‌گری به مثابه ضد-یهودی بودن

منشاء بیداری در ماوراء نیست؛ بیداری درون‌ماندگار است. از آنجایی که قشر به هر حال و همواره قشر باقی می‌ماند، از آنجا که در قلمرو قشرها خیر بناگزیر به شر بدل می‌شود و مارکس به استالین، انقلابیون، حتی در وضعیت خفتگی و نهفتگی هم که باشند، هرگز در جهان آرام نمی‌گیرند. انفعال آنها، در درون نظم موجود امور، در درون حکومت، علیه

خودشان عمل می‌کند و بناگیز به رنج و محنت مبدل می‌شود. یهودیان ادغام شده، ناپهودی شده، بواسطه‌ی آزاری که متحمل می‌شوند، و بواسطه‌ی فراخوانِ فراگیر به ضدیت با یهودیت و به یهودستیزی، به یهودیتِ خود ارجاع داده می‌شوند، درست همان‌گونه که بن‌سعید و، پیش از او، پدرش. یهودستیزی، یهودیان به زور گرویده به کلیسای ایری را دوباره به یهودیتشان باز می‌گرداند اما این بار به شکل یهودیانی در خفا و اهل تقیه (ماران)، همان‌ها که به چشم بن‌سعید مثل اعلای یهودی موعودگرایند: «ماران هم صبور است و هم در عین حال بی‌صبر. آرام، آرام. او روی مدت.» زمان طولانی حساب بازی کند

ماران‌ها، یا همان به مسیحیت‌گروندگانِ سرخورده، واجد هیچ نوع یهودیتِ ایجابی‌ای نیستند، نه به عنوان سنت، نه معرفت و نه حتا به عنوان هویت. یهودیتشان چونان نفی هویتِ ناپهودی‌شان – که خود یگانه هویتشان است – خود را نشان می‌دهد، چنان‌که برای آنان یهودی بودن به معنای بی‌هویت بودن می‌شود. از این حیث، یهودیتِ مارانی معنای خود را از رهگذر پاسخش به نفرتِ یهودی‌ستیزانه به دست می‌آورد. بن‌سعید پدرش را چونان یهودی‌ای توصیف می‌کند که «از سر لجبازی» یهودی‌ست. مارانی‌گری عبارت است از بازآفرینی مدرنِ یهودیت با قدرت تولید شده بواسطه‌ی (anti-antisemitism) ضدیت با یهودستیزی – ضدِ ضدیهودی بودن

انتخاب موضع‌های متکثرِ موجود در یهودی‌بودگی مدرن – به معنای هستی یهودی‌ای که در دل حکومت مدرن ادغام شده – را می‌توان بر پایه‌ی نگرش‌های جوراجور به ضدِ ضدیهودیت دسته‌بندی کرد. تا آنجا که به نسلِ پس از دو رفتار بنیادین را از هم متمایز می‌کرد. یک نوع از یهودیت بر انکارِ تامّ ندای [ژان-پل سارتر](#)، هولوکاست مربوط می‌شود ضدیهودی («آهای با تو هستم، یهودی!») استوار است. این نوع انتخاب موضع به عنوان یهودی، به یهودستیزی مستتر در ندای مذکور با انکارِ یهودیتِ خود پاسخ می‌دهد و با این کار، یک آگاهی خودانکارگرِ یهودی – یا به عبارتِ ندا و اشاره‌ی ضدیهودی را درونی می‌کند و اصیل را برمی‌سازد. در برابر، یهودیت – غیراصیل دیگر، یک آگاهی یهودیِ علیه ضدیت با یهودی‌بودگی، یهودی‌بودن را به عنوان موضع خویش اتخاذ می‌کند

برای سارتر سال ۱۹۴۵ بدیهی بود که مبارزه‌ی یهودیان علیه ضدیت با یهودیت با مبارزه علیه هرگونه نژادپرستی هم‌سو و هم‌پیمان است. یهودیانِ اصیل بصورت طبیعی به چپ تعلق می‌گرفتند، و صهیونیسم مظهرِ شکلی از کمونیسم بود – در واقع در هر دو پای یک موعودگرایی واحد در میان بود

تصمیم پساشصت‌وهشتی

این هم‌پیمانی و اتحاد، اگر هم زمانی براستی وجود داشته بود، در سال‌های ۱۹۶۷-۱۹۶۸ بدهتِ خود را از دست داد. مارکسیسم و صهیونیسم ذاتاً از هم جدا افتادند: در حالی که حکومت کمونیستی به عدم می‌غلطید، حکومت یهودی چونان پیروزیِ قدرتِ نظامی در تاریخ پدیدار شد. این لحظه‌ی بحران و انشقاقی در درونِ چپِ یهودی بود، لحظه‌ای برای تصمیم‌گیری که تنش‌های درونیِ یهودیتِ مدرن را برملا کرد و جهت‌های گوناگونِ گسترشِ آن را تا به امروز تعیین بخشید.

برای تشخیص انواع جهت‌ها، می‌توان از ایده‌ی بن‌سعید درباره‌ی دیالکتیکِ عقل موعودگرا مدد گرفت. از رویکردِ استالینیستی که کنش رستگاران‌هی خود را به پای قدرتِ حکومت ریخته بود، حکومت اسرائیل جای حکومت شوروی را

[امانوئل لویناس](#) می‌گرفت. این نگرش را می‌توان نزد خود سارتر دید، اما خاصه در مواضع متفکران یهودی فرانسوی مثل ویا گروه معروف به «نوفیلسوف‌ها» از قبیل آلن فینکل کرویت و برنار-آنری لوی به چشم می‌خورد. در برابر، مائوئیست‌هایی مثل بنی لوی از سیاست سکولار روی برگرداندند و راه بازگشت به ارتدکسی اصیل یهودی، فراتر از حکومت و تاریخ، را پیش گرفتند. نکته‌بینی بن‌سعید درباره‌ی هم‌دستی ضد-انقلابی استالینسم و مائوئیسم می‌تواند کمک‌مان کند که بفهمیم چه شد که در سال دوهزار، بنی لوی، آلن فینکل کرویت و برنار-آنری لوی به اتفاق هم «موسسه‌ی مطالعات لویناسی» را در اورشلیم بنیان گذاشتند

سال دوهزار و بیست‌وسه این هم‌دستی را بکل آشکار ساخت - و در کنار آن، نیاز به یک بدیل را، یعنی به یک موضع یهودی پساشصت‌وهشتی سوم. به عکس ائتلاف تاریخ استالینیستی و پساتاریخ مائوئیستی، یا ائتلاف امپراتوری روم و کلیسا، و یا حکومت یهودی و جماعت یهودی، دانیل بن‌سعید پیشنهاد می‌کند بدعت یهودی را از منظر موعودیت تروتسکیستی بازخوانی کنیم. این نوع از مارانی‌گری، با ضدیهودیت از طریق پی‌افکندن یک هویت (messianicity) یهودی ایجابی، حکومتی یا متافیزیکی مقابله نمی‌کند. بلکه یهودیت را در قالب مقاومت در برابر هرگونه هویت عملی کرده و به اجرا در می‌آورد، یعنی چونان پی‌ریزی جهان‌شمول‌گرایی یا یونیورسالیسم

[یرمیاها یوول](#)، بن‌سعید نمونه‌ی یک چنین اجرایی را نزد اسپینوزا پیدا می‌کند، اسپینوزایی که درست به تبعیت از خوانش با همین اجرا بنیان سوژه‌بودگی مدرن را درافکند. از این زاویه، بن‌سعید هم مثل دریدا فکر می‌کند می‌شود در بین‌المللی‌گرایی مارکس ردِ منطق مارانی‌گری را یافت، و کمونسم را به مثابه یک اجرای یهودی مدرن متأخر از موعودگرایی موسوی خواند. از سیماهای دیگری که برای بن‌سعید عزیز اند، سیمای هاینریش هاینه و برنار لازار است، همانا که هانا آرنست آنها را به عنوان سیمای «مطروود»‌های خودآگاه ترسیم می‌کند

با این همه، در دوران پس از سال‌های شصت‌وهفت و شصت‌وهشت، موعودگرایی تروتسکیستی، برای مقابله با ضد-انقلاب استالینیستی-مائوئیستی جدیدی که با ایده‌ی اسرائیل گره خورده بود، به نوع جدیدی از بدعت یهودی نیازمند بود: ضدصهیونیسم یهودی. این عاملیت موعودگرا عبارت است از همبستگی نه با پیروزمندان تاریخ، نه با حکومت یهودی، که با بازندگان، و با قربانیان قدرت حکومتی یهودی، یعنی با فلسطینیان. بن‌سعید تعریف می‌کند که نخستین باری که او به عنوان یک یهودی به تظاهرات رفت، در اعتراضات سال ۱۹۸۲ علیه اسرائیل و پس از کشتارهای صبرا و شتیلا بود، و بار بعدی در خلال انتفاضه‌ی دوم در سال ۲۰۰۰، همراه با گروهی شامل «ماران‌های» فرانسوی دیگر مثل پیر ویدال-ناکه، ژیزل حلیمی و میکائل لوی

اگر «ظرایف عقل موعودگرا» را در روایت بن‌سعید پی‌بگیریم، اصیل‌ترین تجسد موعودگرایی پساشصت‌وهفتی/ شصت‌وهشتی، که هم موسوی و هم مارکسیستی - البته در صورت تروتسکیستی-یهودی خود، یعنی چونان بی‌صبری صبورانه و به شکل در-غربت-بودگی مبارز - همانا سازمان ضدصهیونیستی یهودی-عربی است که در داخل خود به مدد زمان‌مندی موعودگرایانه‌ی بنیامین، امروز دیگر راحت (Matzpen) حکومت اسرائیل عمل می‌کرد: متسین می‌شود این حرف بن‌سعید را پذیرفت که از همان ابتدا حق با فعالانی بود که برای «بین‌الملل یهودی-عربی» تلاش می‌کردند: حق با آنها بود چرا که هرگز از زاویه‌ی تاریخی چنین آشکارا در اشتباه نبودند

وحی عربی

قضیه‌ی یهودی-عربی چگونه از منظری فلسطینی به نظر می‌آید؟ در سال ۱۹۷۱، لیل س. قاضی کتابی به زبان عربی درباره‌ی سازمان مؤسّسین منتشر کرد در مجموعه‌ی مرکز تحقیقات سازمان آزادی‌بخش فلسطین در بیروت. روشنفکر مبارز، غسان کنفانی، پیش‌گفتار خود بر کتاب را با این نکته آغاز کرد که تشکیل گروه متسین «یکی از مهم‌ترین «رخدادهای تاریخی در اسرائیل و از زمان تأسیس آن است

او البته نقدی هم داشت و آن این که گروه فاقد برنامه‌ای برای کنش انضمامی‌ست، از همبستگی در مبارزه‌ی مسلحانه روی گردان، و به شکل حلقه‌ای کوچک از خیال‌پردازان باقی مانده به جای این که یک جنبش سیاسی راستین باشد. اما از نظر کنفانی مشکل اساسی، اصرار مؤسّسین بر تحلیل وضع چونان منازعه‌ای دو-ملّیتی – میان یک ملّت عرب و یک ملّت اسرائیلی یا عبرانی – بود، و احتراز از طرح پرسش‌های بنیادی: «یهودی کیست؟ صهیونیست کیست؟ اسرائیلی کیست؟» و فلسطینی کیست؟

فلسطینی کیست؟ نوشته‌های کنفانی چشم‌اندازهایی را برای تصور سیمای فلسطینی به مثابه سیمای کلیدی در لحظه‌ی معاصر افق مسیحایی به دست می‌دهند. در واقع، کنفانی نوعی «فلسطینی‌گرایی» را چونان شکلی کنونی نه فقط از مارکسیسم، که از آیین موسی ترسیم می‌کند. در زمان حاضر، فلسطین برای دیدگاه‌های الهیاتی-سیاسی محوریت یافته است. و مشخصاً برای چپ، حکم نماد مرکزی شکست در تاریخ مبارزه‌ی ضدّ-استعماری را پیدا کرده. فلسطینی عبارت است از قدرت ضعیف مسیحایی در هیئت شیخ‌گونه‌ی معاصر خویش و در حالت کنونی ناموجودش

شکست، فاجعه، «نکبت»، آن لحظه‌ای از شعور و آگاهی وحی‌گونه را شکل داده‌اند که به میلاد سوژه‌ی فلسطینی انجامیده است. آن ایدئولوژی، آن نبوت، یا آن توراتی که از رهگذر این «وحی منفی» به فلسطینیان داده شده، خود ماهیتی منفی دارد: یک ضدّ-تورات، یعنی صهیونیسم – که کنفانی در سال‌های نخست تحصیلش در دانشگاه دمشق به مطالعه‌ی آن پرداخت. او دریافت که صهیونیسم، پیش از آن که یک حکومت یهودی باشد، یک «ادبیات» است، شکلی ست از اندیشه‌ی یهودی، و ارائه‌ای جدید از اسرائیل به معنای کهن

درست مثل فلسطینی‌ها، آگاهی صهیونیستی نیز بواسطه‌ی دشمنی به دنیا آمده، یعنی به واسطه‌ی نژادپرستی ضدیهودی. مشابه بن‌سعید، کنفانی نیز صهیونیسم را چونان واکنشی ارتجاعی به نفرت و ضدیت با یهودیان تعبیر می‌کرد: واکنشی به ستم که ستم را بازتولید می‌کند. اما در حالی که بن‌سعید واکنش صهیونیستی را به مثابه استحاله‌ی در-غربت-بودگی یهودی به حکومت‌مندی تصور می‌کرد، کنفانی نشان می‌داد چگونه صهیونیسم، با مستعمره کردن فلسطین، ضدیت با ضدیهودی بودن را به نژادپرستی ضدّ-عربی بدل می‌سازد. به مانند سیمای ماران نزد بن‌سعید، و به مانند همه‌ی قربانیان نژادپرستی اروپایی، سوژه‌ی فلسطینی نیز به واسطه‌ی ستم سر بر آورده بود. و از رهگذر «برگزیدگی منفی» بود که به ملت شدن فراخوانده شده بود

برگزیدگان باید خود به گزینش دست بزنند. سارتر به گزینش بنیادینی توجه داشت که پیش پای یهودیانی گذارده شده بود که، بواسطه‌ی نژادپرستی ضدیهودی، به شکل سلبی برگزیده شده بودن. همین گزینش در مورد عرب‌های قربانی نژادپرستی ضد-ضدیهودی، یعنی صهیونیسم صدق می‌کند. در وهله‌ی اول، آنان می‌توانند انتخاب کنند که فراخوان را انکار و ضد-وحی را نفی کنند، و از پذیرش نقش شکست‌خوردگان امتناع بورزند. در یکی از نخستین قصه‌هایی که کنفانی،

با عنوان «نامه‌ای از غزه»، و در سال ۱۹۵۶ پس از بمباران شدید مرکز شهر غزه به دست اسرائیل، نوشته، جوانی به دوست خود می‌نویسد: «داشتم غزه را ول می‌کردم که بروم به کالیفرنیا تا آنجا برای خودم زندگی کنم، برای خودم خودم که آن همه رنج کشیده. از غزه و ساکنانش متنفر بودم... اینجوری خودم را آزاد می‌کردم...، آنجا در کالیفرنیا سبز، دور...! از بوی متعفن شکست که هفت سال آزار دماغم را پر کرده بود... باید فرار کنم

با این حال، بعد از دیدار خواهرزاده‌ی سیزده‌ساله‌اش که در بمباران پایش را از دست داده بود، قهرمان کنفانی تصمیم می‌گیرد «از پای نادیا، که از بالای ران قطع شده، یاد بگیرد که زندگی چیست و ارزش هستی در چه چیزی ست.» او فراخوان را نفی نمی‌کند، بلکه چونان سوژه‌ای نو، چونان یک مبارز عرب ضد-استعمار بدان پاسخ می‌گوید: «این غزه که در آن زندگی و با مردم خویش هفت سال شکست را سر کرده بودیم، چیزی جدید بود. به نظرم آمد که این تازه اولش است... به خیالم رسید که آن خیابان اصلی که در مسیر بازگشت به خانه از آن می‌گذشتم، فقط آغاز یک راهی دور و دراز است که به صَفَد می‌رسد. همه چیز در غزه با یک چنان اندوهی می‌تپید که با گریه هم خالی نمی‌شد. چالش همین «! بود: و بلکه بیشتر از چالش، چیزی شبیه بازپس‌گیری آن پای قطع شده

قضیه‌ی فلسطین

کنفانی جوان در دهه‌ی ۱۹۵۰ به جنبش ملی‌گرایان عرب (حركة القوميين العرب) پیوست که در چارچوب مبارزه‌ی ضد-استعماری و پان-عربی باب شده با انقلاب جمال عبدالناصر فعالیت می‌کرد. انگار که شورش بردگان ولی این بار به سردمداری خود مصر. ابهام مستتر در حکومت‌مندی مسیحایی، که انقلاب را به متضادش بدل می‌کند – چنان که در مورد استالینیسیم – در ناصریسم نیز موجود بود. لحظه‌ی این حقیقت اندکی پیش از سال شصت و هشت فرا رسید، با شکست جنگ «شش روزه» در سال شصت و هفت که به معنای فروپاشی پادشاهی عرب بود

کنفانی متفکر شکست شصت و هفت بود، شکستی که آن را بدتر از سقوط فلسطین در سال چهل و هشت می‌دانست. از نظر وی، در واقع این تاریخ بود که انقلاب عربی را به شکست کشانده بود. و اینک انقلاب به «ظرایف عقل موعودگرا» نیاز داشت. کنفانی این ظرایف را در دیالکتیک مائو یافت. انقلاب می‌بایست با دشمن از درون روبه‌رو شود، یعنی با تهدید ضدانقلابی‌ای که از نفس وجود انقلاب برمی‌خیزد. کنفانی، آن پیامبر نقاد «ادبیات صهیونیستی»، اکنون واکنش را در درون خود ملیت عربی می‌دید – آن چیزی که می‌شود آن را صهیونیسم عربی نامید

کنفانی درکی ضدنژادپرستانه از نژادپرستی صهیونیستی پیشنهاد می‌کند، به این معنا که این نژادپرستی را نه خاص یهودیت بلکه چونان ابزار ایدئولوژیکی امپریالیسم می‌بیند. در پژوهشی که اندکی پیش از ترورش به دست موساد در سال ۱۹۷۲ نوشت، شکست جنگ «شش روزه» را نه به نبرد ضد-اسرائیلی سال ۱۹۴۸، که به «شورش» سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۹ در فلسطین و علیه امپراتوری بریتانیا پیوند می‌زند. به زعم او، صهیونیسم تنها یکی از ابزارهای امپراتوری بود، در کنار ابزارهای دیگر و از جمله عربی، مثل سرکردگان فتودال محلی و حکومت‌های ارتجاعی عرب

سال ۱۹۶۷ نقطه‌ی پایانی بود بر مخاصمه‌ی پان-عربی علیه حکومت صهیونیستی و آغاز هم‌پیمانی اعراب و اسرائیل – همان به اصطلاح «صلح» – علیه مبارزه‌ی ضد-امپریالیستی. آخرین قصه‌ی معروف کنفانی، «بازگشت به حيفا» نوعی ضد-مسیح را، به مثابه تجسد فاجعه، به صحنه می‌آورد: کودک عرب رهاسده‌ای به نام خلدون (= جاودان) به دست

بازماندگانِ هولوکاست بزرگ می‌شود تا سربازی صفاسرائیلی شود به نام دوو (خرس). ضدنژادپرستی با ژن‌های عربی منتقل نمی‌شود. این بار عرب‌گرایی خود بازتابی می‌شود از صهیونیسم که به نوبه‌ی خویش بازتاب ضدیهودبودگی ست

انسان عربی که در قصه‌ی کنفانی این گونه به یک صهیونیست بدل شده، نشان می‌دهد که نژادپرستی ربط مستقیمی به نژاد ندارد، ولیکن در عین حال به شکلی تناقض‌آمیز خود او بشارتگرِ آن لحظه‌ی وحیانی ضد-نژادپرستانه و انقلابی است: «انسان خود قضیه است.» این آن توراتی است که مبارزه‌ی عربی ضد-امپریالیستی را بنیان می‌نهد، مبارزه‌ای که «برگزیدگانش» نام جهان شکست‌خورده، سرزمین از دست‌رفته و عدمیت شبح‌گونه‌ی مسیحایی را یدک می‌کشند – فلسطینیان. پس از یهودیه، اسرائیل، ناصره و صهیون، همان مکان اکنون بی‌صبری خود را به نام فلسطین سکه می‌زند

در نوشته‌های کنفانی، بدن فلسطینی، به مثابه عامیلت پسا-ویرانی و پساترومایی در بستر ستمی همواره جاری، درست مثل پای نادیا، قطع و خردشده است. یک شکستگی عمیق – که اندیشه و کنش شخص کنفانی را هم شکاف می‌دهد – میان فلسطینیان تبعیدی در غربت و فلسطینیان تحت اشغال به وجود آمده است. دو سوژگی متمایز مولد دو صورت گوناگون از مبارزه شده‌اند، که کنفانی در پژوهشی که سال ۱۹۶۶ درباره‌ی «ادبیات مقاومت در فلسطین اشغالی، ۱۹۴۸-۱۹۶۶» انتشار داد تحلیل‌شان می‌کند. این تمایز با تمایز بن‌سعید، میان پاسخ‌های مائوئیستی و تروتسکیستی به شکست تاریخی موعودگرایی مارکسیستی، قابل مقایسه است

به گمان کنفانی، ادبیات فلسطینی در غربت گرایش به «اشک، مرثیه‌سرایی یا یأس» داشت. در برابر این گرایش مآخولیایی، پروژه‌ی ادبی غربت‌مداری که کنفانی خود پیش می‌برد، می‌کوشید فقدان تام واقعیت را به تصویری از رهایی رادیکال، از طریق رستگاری انقلابی، بدل کند، و این همه با الهام از مائو و هوشی مین. غربت می‌بایست در هیئت «جبهه‌ی مردمی برای آزادسازی فلسطین» رستاخیز کند

ادبیات مقاومت در فلسطین اشغالی، بر عکس، هنوز داخل فلسطین می‌بود. پیش و مهمتر از هر چیزی، برای ماندن مبارزه می‌کرد. بی‌صبری‌اش عبارت بود از تمرین تاب‌آوری، تمرین صبر. چالش اصلی‌ای که فلسطینیان تحت اشغال با آن مواجه بودند، انکار مآخولیایی واقعیت نه، که پذیرش آن بود. کنفانی نشان می‌داد که در برابر این تهدید، مبارزه‌ی ادبیات فلسطینی تحت اشغال در خودداری از پذیرش واقعیت موجود تجسد می‌یافت، و در بازآفرینی شبح‌گونگی در بطن تاریخ: در یک کلمه، در مقاومت

در شرایط اشغال اسرائیلی، که سانسوری سنگین بر انتشارات اعمال می‌شد، وجود ادبیات فلسطینی – که به زعم کنفانی، ذاتاً صدای رسای مبارزه بود – کنش مرکزی مقاومت به حساب می‌آمد. این شرط خود شکل ادبی را تعریف می‌کرد، شکلی بناگزیر منتشرناشده، نانوشته، بی‌واسطه. در فلسطین اشغالی، مقاومت روی «لب‌های مردم» پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد. تحت اشغال، فلسطین در شعر مردمی بقا می‌یابد، شعری که به هر مبارزه‌ای جان می‌بخشد: «اگر آزادی از لوله‌ی تفنگ می‌جوشد، خود تفنگ از میل به آزادی می‌جوشد، و میل به آزادی چیزی نیست جز نتیجه‌ی طبیعی، منطقی و ناگزیر مقاومت در گسترده‌ترین معنا: عدم پذیرش و چسبیدن سرسختانه به ریشه‌ها و مواضع

اندیشه‌ی پیکارجوی یهودی-اسلامی

در منظومه‌ی معاصر جنبش منتسب به موسی، اسرائیل به نامی دیگر بدل شده است برای واژگونی مبارزه‌ی رهایی‌بخش به حکومت سرکوبگر، به مجاز مرسل دیگر برای ضد-انقلاب. در برابر، فلسطین چونان پایگاه شبح‌گونه‌ی موعودگرایی ضد-تاریخی پدیدار می‌شود، چونان سرزمین غربت، یعنی آن چیزی که به مقاومت معنا می‌دهد؛ یا به بیان دقیق‌تر، در برابر نابودی، امحاء و نسل‌کشی، صبر بی‌صبرانه‌ی طولانی در هیئت پایداری (صمود)

صورت تاریخی موسی‌گرایی که بی‌واسطه‌ترین پیوند را با فلسطین‌گرایی دارد، نه یهودی و نه مسیحی، بلکه اسلامی است. در اینجا مجموعه‌ای از پرسش‌ها مطرح می‌شود. وقتی به گذار جنبش‌های رهایی‌بخش از ماتریالیسم تاریخی به عقل موعودگرا می‌اندیشیم، باید دریاب سیر صعودی اسلام چونان دین ضد-استعماری تأمل کنیم. این کار ظرافت دیالکتیکی تمام و کمالی را می‌طلبد. بن‌سعید روی ترکیب متضاد موجود در اصطلاح «انقلاب اسلامی» دست می‌گذاشت، که در واقع تکرار حرف میشل فوکو بود. ما، اما، می‌بایست دقیق‌تر به پویایی ضد-انقلابی و استالینی دخیل در ظهور جمهوری اسلامی ایران به عنوان حکومت پسااستعماری بیندیشیم، و این اندیشیدن می‌بایست از رهگذر قیاس و گفتگوی رو در رو این حکومت با حکومت یهودی اسرائیل باشد

شاید ما اکنون شاهد پایان این دو سلطنت موعودگرا باشیم، دو شکل مختلف از پایان. پاسخ‌های ممکن به این رخداد پیچیده و دنباله‌دار سقوط چیستند؟ آیا قیاس‌ها و گفتگوهای یهودی-اسلامی دیگری قابل تصور اند که به فراتر از ویرانی، فراتر از حکومت‌های نظامی‌شده، فراتر از امپریالیسم، نژادپرستی و ضدنژادپرستی نژادپرستانه راه می‌برند؟ آیا پایگاه‌های واقعی یا مجازی‌ای وجود دارد که چنین اندیشه‌ی پیکارجوی بتواند از آن‌ها سر برآورد، سرچشمه‌هایی موجود ولیکن هنوز نامکشوف؟

آب نهفته زیر زمین نیازمند حفر است – گاهی هم نیازمند پا بر زمین کوبیدن. وقتی بن‌سعید به حفاری سرچشمه‌های یهودی برای مفهوم تروتسکیستی-بنیامینی-قبالی خود از بی‌صبری صبورانه دست می‌زند، یکی از متون موسوی که به آن به «آنان که صبر پیشه می‌کنند» اشاره دارد. صابرین ارجاع می‌دهد، کتاب ایوب است. «در کتاب ایوب، کلمه‌ی بن‌سعید این نکته را با اشاره به نسل خودش، یعنی شصت و هشتی‌ها می‌نویسد و بعد ادامه می‌دهد: «ما نیز ناگزیر بودیم این صبر کتاب مقدسی را بیاموزیم، این صبر کهن یهودی را که به بیش از پنج هزار سال قبل بر می‌گردد، و امروز به صبر «و پایداری فلسطینیان تغییر شکل داده است

ولی کلمه‌ی «صابرین» در کتاب ایوب نیامده؛ این کلمه عبری نیست، بلکه عربی‌ست. معلوم نیست چرا بن‌سعید اینجا از آن یاد می‌کند، یا دقیقاً کدام کتاب و کدام کلام وحی را می‌خوانده است. برای او که از تباری الجزایری بود، عرب زبانی بیگانه نبود. درباره‌ی نام خانوادگی‌اش می‌نویسد: «پسوند بیگانه‌ی "بن" در اسمم، که در عبری ولی همین طور در عربی «به معنای "پسر" است، بارها سبب شده خیال کنند من عرب هستم

فرازی از وحی عربی هست که ایوب را چونان مثل اعلای صبر توصیف می‌کند، با استفاده از همان ریشه‌ی واژگانی موجود در صابرین. سوره‌ی ص، که بنا به نظر سیره‌نویسان مسلمان به انکار پیامبر اسلام از سوی قبیله‌ی خودش اشاره دارد، در میان مضامین مختلف، از آزمون‌های پیامبران پیشین، چون ایوب، سخن به میان می‌آورد. در «سختی و عذاب»، در میانه‌ی سقوط خویشتن، ایوب خدایش را می‌خواند، و خدا، چنان که در بیابان به موسی پاسخ می‌گوید، این

جا هم ایوب را بی پاسخ نمی گذارد: « ارْکُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسِلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ. » (پای خود را به زمین زن: اینک چشمه‌ای همان چیزی‌ست که بن سعید در خیال می‌پروراند، ترمیدور خنک برای شستن و نوشیدن.) شاید این آب تازه در میانه‌ی و ما نیز هنوز و هم الان می‌توانیم تخیل کنیم: آن زندگی در میانه‌ی هلاک که به ایوب عطا شد چرا که « إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا ».