

زندگی؛ وجه غایب زمانه‌ی اشغال

زندگی به‌مثابه‌ی کنش (۲)

تجدید و سازایی

مونا آل سید



غزه، ۲۰۱۷، عکس از یونیسف

«از خودم می‌پرسم کدام‌یک از این دو جاده‌های ما را چنین خوفناک و متروک ساخته است: شیوه روستایی (و در واقع بی‌شیوگی) زندگی فلسطینی‌ها، یعنی زودخوابیدن و سراسر شب در خانه‌ماندن، یا اشغال اسرائیلی‌ها. شاید هم اشغال باعث شده است مردم دیگر شب‌ها از خانه بیرون نزنند. این یک دور باطل است. به‌هرحال، چه مرغ باشیم و چه تخم‌مرغ، بی‌شک ما هم در این دگرگونی سهمیم بوده‌ایم، در تبدیل اشغال آن‌ها / خودمان به وظیفه‌ای پاره‌وقت.»

سعادت‌العامری، «چیزی برای از دست دادن ندارید، جز جان‌هایتان؛ سفری هجده ساعته با مراد»، ۱۴۰۱: ۲۱.

پرسش فوق یکی از پرسش‌های رایج زندگی برآمده از فضا‌زمان‌های اشغال شده است. این‌که چه چیزی، چه ساختاری باعث می‌شود تا شیوه‌ی مواجهه‌ی فرد با جهان اشغال شده مبتنی بر پذیرش باشد؛ قوانینی که موقعیت‌های اشغالی به فرد و جامعه تحمیل می‌کنند و یا شکل و شیوه‌ی زیست فردی و جمعی؟ هنگامی‌که به وضعیت اشغالی در فلسطین می‌نگریم و می‌اندیشیم، در نگاه اول به نظر می‌رسد که دیگری/ قدرتی بیرونی (بیرون از مرزها) فرد را مجبور به رعایت قوانین و درونی‌نمودن هنجارهایی می‌کند که به‌مرور نه‌تنها به آن‌ها عادت می‌کند که در گسترش و هنجاری‌شدنشان بیش از پیش سهمیم می‌شود. اما آیا واقعاً تنها حضور نیرویی سلطه‌گر و بیرونی بر ادامه یافتن این وضعیت دخیل است؟ به‌عبارتی با برداشته‌شدن اهرم فشار نیروی سلطه‌گر دیگر شاهد چنین تمایزها و موقعیت‌هایی نخواهیم بود؟ یعنی رفتار و واکنش فرد نسبت به موقعیتی که در آن واقع شده‌ایم تنها ادامه یافتن سیاست‌های بیرونی است و یا جدای از این سیاست‌ها، ممکن است مجدداً خود همان ساختار را بازتولید نماید؟ بر اساس متن فوق آنچه بدیهی به نظر می‌رسد این گزاره است که در هر صورت سوژه‌های اشغال شده ناخودآگاه خود نیز در سیطره و تداوم وضعیت اشغالی سهمیم بوده و هستند. اضطراب نهان در وضعیت اشغال و پذیرش آن در موقعیت‌های فوق به‌ظاهر آشکار است. اما موضوع اصلی این است که فرد چرا و چگونه در این وضعیت

زندگی؛ وجه غایب زمانه‌ی اشغال

قرار می‌گیرد؟ چرا و چگونه به سرزمین، ملت و سوژه‌هایی اشغالی مبدل و توسط دیگری و خود سرکوب می‌شود؟ چگونه آدم‌ها اشغال می‌شوند و ضمن پذیرش و درونی‌نمودن آن، امکان تثبیت و گسترش‌اش را فراهم می‌آورند؟ به عبارتی چه عواملی موجب می‌شوند تا افراد بیش از پیش به موقعیت اشغالی تن دهند و آن را درونی لحظات فردی و جمعی‌شان کنند؟

در این جستار بر آن‌ام تا از خلال دو رمان گونه‌ی «چیزی برای از دست دادن ندارید جز جان‌هایتان» و «شارون و مادرشوهرم: خاطرات رام‌الله»^۱ از سعاد العامری^۲ نگاهی به وضعیت زندگی‌های اشغال‌شده در حکومت‌ها و مقاومت‌های شکل‌گرفته در این فضا بیندازم و با بازخوانی متن به چگونگی موقعیت سوژه، امکان کنش و زیستش از طریق پرسش‌های فوق بیندیشم. متن‌های مذکور به بازنمایی سیطره‌ی اسرائیل بر سرزمین‌های اشغالی و زندگی مردم معمولی، و نه صرفاً حکومت‌ها، می‌پردازند. در متن «چیزی برای از دست دادن ندارید جز جان‌هایتان؛ سفری هجده ساعته با مراد»^۳ راوی سفری هجده ساعته را با کارگران فلسطینی برای پیدا کردن کار در «کشور»^۴ اسرائیل تجربه می‌کند. او در این کتاب یک روز از زندگی کارگران غیرقانونی فلسطینی را روایت می‌کند. **مردانی**^۴ که نیمه‌شب از خانه بیرون می‌زنند تا مخفیانه و با گذر از کوه و دیوار حائل از مرز اسرائیل عبور کنند و خود را به یکی از شهرهای آنجا برسانند تا کاری پیدا کنند. راوی با این افراد همراه می‌شود و روزی را در کنار آنها می‌گذراند و وقایع آن روز را، با این هدف که تأثیر اشغال بر زندگی عادی‌ترین افراد جامعه را نشان دهد، لحظه‌به‌لحظه ثبت می‌کند. مردمی که الزاماً باورها و مقاصد سیاسی خاصی ندارند و فقط می‌خواهند نان شب خود را درآورند، اما اشغال همه‌ی این امکان‌ها، و بیش از همه امکان سیاسی نبودن، را از آن‌ها دریغ کرده است.

«شارون و مادرشوهرم: خاطرات رام‌الله» نیز مستندنگاری‌ای از زندگی العامری و دیگر فلسطینیان در سرزمین اشغالی است. او در این مستندنگاری، و یا خاطره‌نویسی، به شرح زندگی روزانه و برخوردهای متعددش با مسئولان غیرنظامی و سربازان اسرائیلی می‌پردازد. کتاب در واقع دو بخش مجزا دارد. بخش اول حاوی خاطراتی است که رویدادها و دیده‌های راوی از سال ۱۹۸۱ تا سال ۲۰۰۴ را دربرمی‌گیرد و به روایت

چگونگی و چرایی سفر راوی از زادگاهش، امان، به رام‌الله و چگونگی استقرار در این شهر تحت اشغال اسرائیل می‌پردازد. راوی در این بخش تلاش می‌کند تا زندگی معمولی‌ای را به تصویر بکشد که هیچ یک از قسمت‌هایش عادی و معمولی نیست؛ از تقاضای زندگی با همسرش در یک شهر تا مراجعه به دام‌پزشک برای مداوای حیوان خانگی‌اش. روایت نشان می‌دهد که در موقعیت اشغال چگونه بخش‌های به‌ظاهر کم‌اهمیت اما تأثیرگذار زندگی به‌ناچار حذف می‌گردند. بخش دوم، که در واقع نوشتن وقایع زندگی روزانه‌ی العامری است، از نوعی روان‌درمانی در دوران جنگ آغاز می‌شود. در سال ۲۰۰۲ هنگامی که ارتش اسرائیل شهر رام‌الله را اشغال و مقر یاسر عرفات را محاصره می‌کند، سعاد در این شهر گیر می‌افتد. او هر شب برای دوستان و خویشاوندانی که نگران چگونگی گذراندن زندگی در شهر اشغالی رام‌الله بودند، «دوران وحشتناک زیستش» را، در میانه‌ی حمله و اشغال شهر، از طریق ایمیل شرح می‌دهد تا فشار روحی ناشی از حضور توأمان مادرشوهرش و شارون را در رام‌الله اشغالی کاهش دهد. در این بازنمایی‌ها راوی و مخاطب به شکل‌هایی از بازگرداندن امکان زندگی در سایه‌ی نابودی و ویرانی هرروزه دست می‌یابند. لحظاتی که فارغ از اشغال، جنگ و ویرانی برآمده از آن می‌توان به زندگی نشست.

۱. خط مستقیم

«نمی‌دانم این سربازهای اسرائیلی چه دردی دارند. همه‌ی آنها این مرض را دارند که فلسطینی‌ها را مجبور کنند در یک خط مستقیم بایستند. آنها زندگی‌های ما را با همه‌جور مجوزی پیچیده کرده‌اند، زندگیمان را به طرز غیرقابل‌تحملی آشفته کرده‌اند، بعد اصرار دارند در خط‌های مستقیم بایستیم.

شما هرگز یک خط مستقیم طبیعی دیده‌اید؟»

سعاد العامری، «شارون و مادرشوهرم؛ خاطرات رام‌الله»، ۱۳۹۴: ۹۹

«اگر بخواهم نیمه‌ی پر لیوان را ببینم، باید بگویم ما به لطف زیاد خوابیدن در برابر اشغال بی‌رحمانه‌ی آن‌ها کرخت و انعطاف‌پذیر شده‌ایم» (العمری، ۱۴۰۱: ۲۱)، بنابراین، به اجبار و ناخواسته، در موقعیت‌های بسیاری گویی تبدیل به یک خط مستقیم **طبیعی!** شده‌ایم. می‌توان گفت «ما آن قدر به چهل و چند سال "حضور" شان عادت کرده‌ایم»^۵ که یک شب غیبت‌شان یکسره تحمل‌ناپذیر (می‌نماید)» (همان)، به همین دلیل کنارآمدن با غیبت نیروهای اشغال‌گر، انتخاب آزادانه‌ی **ایستادن** و زندگی کردن بیش‌تر اعصابمان را خرد می‌کند تا کنارآمدن با حضورشان. شاید این گزاره تمام آن چیزی است که از تأثیر اشغال‌گری می‌توان به دست داد؛ **کرخت و انعطاف‌پذیر شدن** در برابر حضور دیگری اشغال‌گر، به قالب موردنظر نظم موجود درآمدن، گم کردن شکل زندگی و در یک تصویر کلی تبدیل‌شدن به خط‌های مستقیم فرضی طبیعی. جملات فوق مواجهه‌ی پی‌درپی زندگی افرادی تحت سلطه با قدرت اشغال‌گر و سلطه‌گر را روایت می‌کند. ترس برآمده از واکنش دیگری قدرتمند، پذیرش بی‌چون‌وچرای حضورش و محو نمودن خود در اشکالی از زندگی ارائه‌شده، نه تنها زندگی‌زدایی از زیست فردی و جمعی که در بافتی سوژه‌زدایی از سوژه را نشان می‌دهد. قدرت اشغال‌گر در برابر اعطای امکان زنده‌ماندن، تحمل شرایط تحمل‌ناپذیر را مطالبه می‌کند و توأمان با القای وعده‌هایی در جهت امکان به‌زیستی، فرد را به دام می‌اندازد و بروز رفتارهایی خودآیین را غیرممکن می‌گرداند. در این بازخوانی در تلاش‌ایم تا همراه با سوژه‌ی اشغال‌شده در زندگی اشغالی پرسه بزنیم و چگونگی نقش نو زدن به شیوه‌هایی از زیست و خلق «کنش»‌های خودآیین را از نظر بگذرانیم. و امکان فراروی از تلاش‌های نظم اشغال‌گر که درصدد زدودن و محو کردن سوژه است را بر خود و آنها آشکار نماییم. راوی با روایت هر روزه‌اش از زندگی در نظم اشغالی نشان می‌دهد که سوژه‌ی اشغالی در هر لحظه از زیست فردی و جمعی‌اش می‌تواند بی‌کران نشانه از چگونگی چیرگی همه‌جانبه‌ی نظم اشغال‌گر را به یاد بیاورد. نظم‌هایی که به مرور فرد و زندگی‌اش را به الگوهای خطی و مستقیم مبدل می‌نمایند. راوی بیان می‌کند برای فردی که زندگی در این ساختار را تجربه کرده و می‌کند ایضاح و اثبات این مسأله که در چنین جامعه‌ای امکان تحقق زندگی به مرور تحلیل می‌رود، کار چندان دشواری

نیست چرا که فرد به تجربه دریافته که «هیچ نوع احساس یا واکنش طبیعی مجاز نبود (و نیست). همه چیز باید به شدت کنترل می‌شد (و بشود)» (العامری، ۱۳۹۴: ۳۱). مسأله‌ای که در اولین گام این بازاندیشی خود را نشان می‌دهد این امر است که جدای از اجبار قدرت نظامی بیرونی، چگونه مراحل این پذیرش، تحلیل و ابدال صورت می‌گیرد؟ چنان که متن نشان می‌دهد در اولین گام فرد نجات‌یافته از اسارت و مرگ در جنگ و انقلاب پیوسته میان **انتخاب‌های آزادانه‌ای** که نتیجه‌ای جز انقیاد ندارند، قرار می‌گیرد. با روایتی از متن به پرسش فوق‌بپردازیم؛ پس از حمله‌ی اسرائیل به لبنان در بهار ۱۹۸۲ «فرمانداران نظامی اسرائیلی در رام‌الله و نابلس استادان بیرزیت و النجاج را احضار کردند و به آن‌ها **حق انتخاب** دادند تا یا اعلامیه‌ی ضد سازمان آزادی‌بخش فلسطین را امضا کنند یا مجوز کارشان باطل شود و از کشور اخراج شوند.» و «معنی اخراج‌شدن هرگز برنگشتن به فلسطین بود.» این حق انتخاب تمامی افراد درگیر را میان انتخاب دو شکل از اسارت، آزاد می‌گذاشت. راوی همچون دیگر فلسطینیان آزاد بود تا خود **تصمیم** بگیرد که چگونه می‌خواهد زندگی کند و کدام شکل از اسارت را آزادانه انتخاب می‌کند. از آن‌جایی که راوی «به گروه کوچکی از استادان آواره‌ی فلسطینی متعلق بود که یک هویه (کارت اقامت) نداشت که به آنها اجازه می‌داد تا در مناطق اشغالی زندگی کنند.

... (این موقعیت برایش) مثل سلاح‌خانه بود. ما همه منتظر بودیم تا احضار شویم؛ از امضا کردن اعلامیه‌ی ضد سازمان آزادی‌بخش فلسطین امتناع کنیم (در این مورد بحثی نبود)، کارمان را از دست بدهیم، و در مورد من یک عاشق را، و عاقبت اخراج شویم.» در چنین موقعیتی راوی تصمیم می‌گیرد تا پیش از احضار، برای تحصیل در انگلستان، کشور را ترک کند، هرچند که «رام‌الله اشغال شده کماکان او را در اسارت خود (می) داشت.» پس از مدتی همین اسارت او را وامی‌دارد تا با ویزای توریستی یک ماهه به کشورش بازگردد اما گویی باید از پیش می‌دانست که «حافظه‌ی یهودی تا کجا می‌تواند برود؛ اگر می‌توانست به دو هزار سال قبل برگردد، چرا نتواند به بیست ماه قبل برگردد؟

سر پل اعلامیه‌ی ضد سازمان آزادی‌بخش در انتظارم بود. آه، چقدر فلسطین و عشاق فلسطینی می‌توانند ضد قهرمان باشند!» (العمری، ۱۳۹۴: ۴۳ - ۳۸) بدین شکل او برای رهایی و زدودن اسارت رام‌الله، آزادانه، مجبور به امضای اعلامیه‌ای بر ضد کشورش می‌شود. روایت‌هایی از این دست نشان می‌دهد که در چنین جامعه‌ای، با وجود این‌که فرد کمتر از هر شکلی، معنا دارد و زندگی‌اش فاقد اهمیت است، پیوسته به او القا می‌گردد که کنش‌هایش آزادانه و بر اساس انتخاب فردی است و نه تنها اشکالی از سرکوب را بازتاب نمی‌دهد بلکه امکانی برای تجربه‌ی شکل دیگری از زیست را فراهم می‌آورد. این‌گونه درحالی‌که فرد خود به بخشی از ساختار اشغال مبدل می‌شود پیوسته به او القا می‌گردد که همچنان می‌تواند در زندگی‌ای که از آن زندگی‌زدایی شده است، مؤثر باشد. روایت کارگرانی که برای پیدا کردن کار به اسرائیل می‌روند، می‌تواند شاهد دیگری بر این ادعا باشد. انتخاب آنها میان کار کردن نزد عرب‌ها و دریافت دستمزد بسیار کم (به عبارتی زندگی نکردن) و پذیرفتن خطر و رفتن به اسرائیل برای دستمزد کمی بیشتر محدود می‌شود. آنها با ورود به اسرائیل خطر رفتن و کشته شدن را به جان می‌خرند زیرا که «بدنا نعیش، یام. ما می‌خواهیم زندگی کنیم، مادر» (العمری، ۱۴۰۱: ۳۵). چنان‌که راوی بارها می‌گوید نمی‌توان این‌گونه به سرعت دنده عوض کرد و این تناقض را درک نمود؛ «تناقض ورود مخفیانه به اسرائیل برای درمان بودن. (این‌که) در چشم بعضی از این کارگران، اسرائیل از روستاهای خودشان امن‌تر است» (همان: ۸۹) و در همان جغرافیای امن می‌توان دستگیر، شکنجه و کشته شد. بنابراین هنگامی‌که سوژه‌ی اشغال شده برای ادامه‌ی زندگی راهی جز تن دادن به نظم موجود ندارد به‌مرور، حتی بااکراه، این امر را باور می‌کند که خود مجاز به انتخاب برای زندگی‌اش است. چنان‌که وقتی راوی و همراهش در سفری هجده ساعته با مراد و دیگر کارگران با فردی *مطلوب* (تحت تعقیب) برای ورود مخفیانه به اسرائیل و پیدا کردن کار مواجه می‌شوند زمزمه می‌کنند که «عجب حماقتی! احتمالاً از اعضای کتائب‌الاقصاست، شاخه‌ی نظامی فتح» (همان). گویی که فرد تحت تعقیب برای گذراندن زندگی راه‌های بی‌شمار دیگری داشته و از روی حماقت و هیجان تصمیم به ورود غیرقانونی به در اسرائیل و کار کردن در آن جا گرفته است. گویی دیده نمی‌شود که چیرگی نظم مذکور او را، همچون بسیاری

دیگر، به نمونه‌ای صرف مبدل نموده تا صرفاً میان گزینه‌های از پیش معین دست به انتخاب بزند و در نهایت تنها پذیرنده و اجراکننده‌ی وعده‌هایی باشد که در بسیاری موارد برایشان پاسخ مطلوبی دریافت نمی‌کند. این‌گونه افراد تنها به‌عنوان بخش مکمل و اجرایی جامعه، بازتولید می‌شوند. در این منظر انتخاب‌های موجود در ظاهر متفاوت‌اند، اما در حقیقت به‌راحتی درهم‌آمیخته و به ضد خود مبدل می‌گردند. در این ساخت پدیده‌ی اشغال فراتر از تصرف زمین توسط دیگری در عین رسوخ به تمامی وجوه زندگی فردی و جمعی و دربرگرفتن اشکال زیست و اندیشه‌ی فرد، به‌قدری خود را دور از دست و شگفت‌انگیز نشان می‌دهد که به‌ندرت ممکن است فرد و جامعه‌ای به جریان چنین پدیده‌ای در زیست روزمره، به‌عنوان امری درونی و پذیرفته‌شده، عادت کند و یا باور داشته باشد. به‌عبارتی اشغال در ساحتی غیرارادی نیز نقش خود را بازی می‌کند و این‌گونه در درونی‌ترین اشکال زندگی حضور خود را رسمیت می‌بخشد.

در چنین بافتاری اموری چون فرد، فعالیت، خواسته‌ها، لذت و رضایتش ذیل کلیت اجتماعی سرکوب، همسان و در نهایت از زندگی زدوده و کنترل می‌شوند. این کنترل‌گری آن‌چنان قوی و نیرومند است که حضور فعالش را حتی در رؤیایها و گاه حتی آرزوهای فرد نیز می‌توان مشاهده کرد. به‌عبارتی گویی در ساحت تصور و خیال نیز جز با خواست و اندیشه‌ی القایی دیگری سلطه‌گر نمی‌توان اندیشید. العامری شدت و شیوه‌ی این کنترل را در بیان آرزو و رؤیایی به‌خوبی نشان می‌دهد. در سال ۲۰۰۲ هنگامی که ارتش اسرائیل در شهرهای دوگانه‌ی رام‌الله و البیره حکومت نظامی اعلام می‌کند، راوی آرزویی را در قالب یک رؤیا در ذهن خود می‌پروراند؛ بوش پانزده دقیقه از وقت قهوه‌ی صبحگاهی‌اش را به صحبت با مردم از هر کجای جهان اختصاص داده است و راوی می‌تواند با بوش گفتگو کند. این گفت‌وگوی خیالی چنین آغاز می‌شود؛

«آقای رئیس‌جمهور، اسم من سعاد امیری (العامری) است و دارم از رام‌الله تلفن می‌زنم.»

«کجا؟»

زندگی؛ وجه غایب زمانه‌ی اشغال

«رام‌الله... اما مهم نیست، قربان. آقای رئیس‌جمهور، علت تلفن من این است که به شما خبر دهم اسرائیل ما را تحت حکومت نظامی قرار داده...» به سرعت حرفم قطع شد.

«نشاط، بله، نشاط، می‌دانم مشاورانم به من اطلاع داده‌اند که اسرائیل تنها حکومت بانشاط و دموکراتیک در تمام دنیاست - منظورم این است که ما هم همین‌طوریم.»
من خیلی بلند و کند تکرار کردم: «نه ... نه ... آقای رئیس‌جمهور، اسرائیل ... ما ... را ... سه میلیون و نیم فلسطینی را ... در خانه ... محبوس ... کرده.»
«مشغول؟»

«محبوس در خانه ... محبوس ... آقای رئیس‌جمهور.» ... تکرار کردم «م... ح... ب... و... س؛ آقای رئیس‌جمهور، می‌فهمید؟»

«شما خیال می‌کنید رئیس‌جمهور دنیا نوشتن کلمه‌ی مشغول را بلد نیست؟» در ادامه‌ی بحث رئیس‌جمهور دنیا از مخاطبش می‌خواهد که تا زمان تشکیل یک ایالت مستقل فلسطینی استراحت کنند و خود را مشغول و بانشاط نگه دارند. و سعاد توضیح می‌دهد که «شاید لازم باشد بدانید، آقای رئیس‌جمهور، که این‌جا کار نیست، این‌جا نرخ بیکاری بی‌نظیر است و فلسطینی‌ها گرسنه‌اند، خیلی گرسنه، قربان.»

«به مردم‌تان بگویید اگر می‌خواهید به دنیای بانشاط بپیوندید، باید کاملاً شفاف شوید و وقتی می‌گویم شفاف، منظورم شفاف است، فهمیدید خانم؟»

«شما که منظورتان شفاف از شدت گرسنگی نیست، آقای رئیس‌جمهور؟ این حکومت ملی فلسطین است که پیشنهاد کرده‌اید شفاف شود، نه مردم!»

«منظورم همان است که منظورم است. ... گوش کنید، خانم، در جوامع آزاد دموکراتیک مثل مال ما، هیچ تفاوتی بین مردم و دولت نیست.»

... وقتی رئیس‌جمهور گوش‌ی را می‌گذاشت، شنیدم به گروهش گفت: «وقت قهوه تمام شد، آن‌ها را دود کنید»^۶ (العامری، ۱۳۹۴: ۱۹۸ - ۲۰۱). راوی با روایت این رؤیا بیان می‌دارد که چگونه و با چه منطقی در شرایطی که «زندگی و رؤیاهایم (زن) جلو چشم‌هایم (زن) دارد از هم می‌پاشد» (العامری، ۱۳۹۴: ۳۹) پیوسته به ما^۷ گفته می‌شود که خود مسئول شرایط به وجود آمده هستیم و امکان زیست برای‌مان تنها در پیروی

بی‌چون‌و‌چرا از سیاست‌های نظم موجود تحقق می‌یابد. سیاست‌هایی که با رواج نوعی زندگی زدوده‌شده از کنش (شفاف‌شدن) و با القای امکان زیست در اشکالی از مقاومت‌ها و مبارزات استاندارد (مشغول‌نمودن خود) افکار فرد را جهت می‌دهند و در پی آن‌اند که زندگی را با این ایده‌ی بسط‌یافته که «اگر نمی‌توانی آن‌ها را شکست بدهی، به آن‌ها ملحق شو» (همان: ۹۶) در سلطه‌ی کنش‌ها و تأثیرات کاذب خود محصور و بی‌معنا نمایند.

چنین بازنمایی‌هایی نشان می‌دهد که پدیده‌ی اشغال، فراتر از حضور دیگری در خاک و سرزمین، در ساخت زندگی فردی و جمعی حضوری فعال و زنده دارد و درعین حال پیوسته در اشکالی از به‌زیستی به خود مشروعیت می‌دهد. و شاید دقیقاً به همین دلیل است که «ما هرگز مطمئن نیستیم که این اشغالگری چقدر جدی یا غیرجدی است» (همان: ۷۲). برای مثال هنگامی که در فوریه‌ی ۱۹۹۱ ارتش اسرائیل ناگهان تصمیم می‌گیرد از زندگی فلسطینی‌های رام‌الله در برابر کلاهک‌های شیمیایی و اتمی صدام محافظت و در زمان برقراری حکومت نظامی ماسک‌های گاز توزیع نماید، کسی نمی‌داند چگونه می‌توان این عمل را در نسب با اشغال‌گری‌شان تعبیر کرد. آیا ارتش اسرائیل حقیقتاً درصدد است از زندگی آنها محافظت نماید و یا این مورد نیز بهانه‌ای است تا آنها را بکشد، مورد آزار و اذیت قرار دهد و برای مثال واقعه‌ی انتقال ساکنان ناصریه به ناکجا را تکرار نماید؟ «من نمی‌دانستم این خبر را چطور تفسیر کنم. هنوز از بیرون رفتن در زمانی که منع عبور و مرور برقرار بود نگران بودم، به آدم‌هایی فکر می‌کردم که در گذشته به‌خاطر عدم رعایت حکومت نظامی کشته و یا زخمی شده بودند» (همان: ۹۳). روایت با به تصویر کشیدن چنین لحظاتی از اشغال‌گری نشان می‌دهد که شرایط اشغال پیوسته نابسامانی و ناهنجاری‌هایی را در قالب به‌زیستی و نجات دیگری به زندگی تحمیل می‌نماید و توأمان با وجود آن ناهنجاری‌ها انتظار دارد سوژه‌ی اشغال‌شده به‌هنگار! شفاف و چون خطی مستقیم رفتار کند. در این بافت می‌توان با سوژه‌ی اشغال‌شده همدل بود که غم‌انگیز خواهد بود «وقتی داریم سعی می‌کنیم خودمان را با گرفتن ماسک‌های گاز نجات بدهیم، هدف گلوله قرار بگیریم؟» (همان) یا بدون آخرین وداع با عزیزان‌مان به شهری دیگر منتقل شویم؟ یا بار دیگر

زندگی؛ وجه غایب زمانه‌ی اشغال

چون اتفاقات سال ۱۹۴۸ مجبور به فرار (از یافا) شویم؟ «غم‌انگیز نخواهد بود؟» (همان) روایت در ادامه بیان می‌کند در چنین ساختاری که هیچ چیزی منطقی به نظر نمی‌رسد چنان‌که «سی و شش روز زندگی کردن در حکومت نظامی مسخره نیست، ندادن ماسک‌های گاز به فلسطینی‌هایی که در کرانه‌ی غربی و غزه زندگی می‌کنند مسخره نیست، دادن ماسک‌های گاز تاریخ مصرف گذشته به اعرابی که در اسرائیل هستند مسخره نیست، دیوانگی و هیستری مطلق در مورد کلاهک‌های شیمیایی و اتمی صدام مسخره نیست، آوردن مادرشوهر تو و مادر نود ساله‌ی من برای روز و شب زندگی کردن با ما در اتاق‌های مهر و موم شده مسخره نیست... مسخره نیست؟» (همان: ۹۴)، وقوع هریک از این اتفاقات می‌تواند معمولی‌ترین اتفاق زندگی‌شان باشد. فرد در چنین شرایطی تنها قادر است مجری سیاست‌های تحمیلی و القاء‌شده در زندگی فردی و جمعی باشد و پیوسته از دستورات اطاعت کند. در چنین نگاهی نه‌تنها افراد ثابت و بلا‌تغییر فرض شده‌اند، که زندگی‌شان نیز در الگو و روندی از پیش تعیین‌شده به زیست زنده‌ماندن تقلیل یافته است، در این مورد هرگز نمی‌توان فهمید که «کی بازی پایان یافته و زندگی واقعی آغاز شده؟» (همان: ۹۸). این‌گونه فرد در جامعه مستهلک و جزئی از آن می‌گردد و در این بازخوانی برای حفظ زیست و ادامه‌ی بقا تبدیل به خط‌های مستقیم می‌شود؛ «هیچ‌کس تصریح (مجوز) نمی‌گیرد مگر این‌که در یک خط مستقیم بایستید.

هیچ‌کس هویه‌اش (کارت شناسایی) را نمی‌گیرد مگر این‌که در یک خط مستقیم بایستید.

هیچ‌کس از النبی بریدیج عبور نمی‌کند مگر این‌که شما در یک خط مستقیم بایستید» (همان: ۹۹). به این‌شکل فردیت از یادرفته‌ی سوژه تنها قادر است که نقشی را که جامعه به او تحمیل نموده، ایفا کند.^۸ با به‌کارگیری سیاست‌های مذکور انسانی مطابق با خواست جامعه‌ی سلطه‌پذیر ظهور می‌کند؛ انسانی که فردیت و هویت خود را از دست داده و برده‌ی سیاست‌های موجود گشته است.^۹ انسانی که تمام آگاهی‌اش معطوف و محدود به زیست در قالبی معین است و در صورت فقدان فضای مذکور، دچار بی‌معنایی می‌شود. چنان‌که متن بیان می‌کند هنگامی که رامی، پسر پانزده ساله‌ی

همسایه‌ی راوی، به دلیل سابقه‌ی کاری پدرش در یک سازمان غیرنظامی اسرائیلی نمی‌تواند عضو جبهه‌ی خلق شود و پیوسته از سوی همکلاسی‌هایش مورد تمسخر و قضاوت قرار می‌گیرد، فضای معنادار زیستش را از دست می‌دهد. برای او که پیوسته از محیط و فضای موجود طرد می‌شود مفاهیمی چون آزادی، مقاومت، کنش و زندگی آزادانه و «خوب» بی‌معنا می‌گردد. در چنین شرایطی او برای بازپس‌گیری مفاهیم و فضای زیستش گویی تنها یک راه دارد و آن این است که دیگر خودش نباشد، بلکه محل تلاقی گرایش امر کلی و جهان‌شمول (مبارزه و مقاومت) محسوب شود. این‌گونه او در اولین موقعیتی که دست می‌دهد همکاری خود را با کاپیتانی اسرائیلی آغاز می‌کند و این‌گونه به «واقعیت» بازمی‌گردد. رامی در برابر گفته‌های راوی که «کاری که داری می‌کنی بدترین کاری است که کسی می‌تواند در زندگی‌اش انجام بدهد. همکاری با دشمن، با اشغالگر، با کسی که زمین تو را می‌دزدد، دهکده‌ها و خانه‌های مردم تو را ویران می‌کند، درخت‌های زیتون را از ریشه درمی‌آورد و ... و ... دیر یا زود اشغالگری به پایان می‌رسد، اما حرفم را باور کن رامی، بدنامی هرگز تمام نمی‌شود. ... رامی، حبیبی، تو یک زندگی خوب و طولانی پیش رو داری.» و در برابر این پرسش از خود که تصور «یک زندگی خوب؟» به چه صورتی است، تصویری از تنها امکان زیستش در یک فضای واقعی به دست می‌دهد؛ «چند روز پیش من با افسر دنی به زندان رفتم و از همکلاسی‌هایی که حاضر نشدند بگذارند عضو جبهه‌ی خلق شوم بازجویی کردم. سرم را با یک کیسه پوشانده بودم، فقط چشم‌هایم از پشت دو سوراخ کوچک معلوم بود. تظاهر کردم یک بازجوی اسرائیلی‌ام و با تمام جزئیاتی که از کلاس درباره‌ی بچه‌ها می‌دانستم با آن‌ها روبه‌رو شدم. آن‌ها کاملاً شوکه شدند، و دو نفرشان از پای درآمدند و به فعالیت‌هایشان علیه اسرائیل اعتراف کردند» (العامری: ۱۳۹۴: ۶۳). در چنین تصویری رامی چون بسیاری از سوژه‌های اشغال‌شده تنها در پی فضایی دوباره برای مبارزه و مقاومت است، حتی اگر این مقاومت منفی معنا شود و حتی اگر او برای زندگی کردن به سوژه‌ی تحلیل‌رفته‌ای مبدل گردد که قدرت تشخیص و دخالت مؤثر در فضای موجود را ندارد و تنها به عامل اجرایی قواعد تحمیلی بدل گشته باشد. متن پیوسته نشان می‌دهد که طرح‌های از قبل برنامه‌ریزی‌شده زندگی فرد را بیش از پیش

مطیع و خادم سیاست و قدرت تامّ خود می‌کند و عقاید فکری همچون شعارهای سیاسی بسته‌بندی و به فرد تحمیل می‌شوند. این مطیع و خادم سیاست‌ها و قدرت تام شدن تنها به رابطه و همکاری با دشمن محدود نمی‌گردد. روایت با کنار هم قراردادن تجربه‌های متفاوت به‌مرور نشان می‌دهد که هر کنشی می‌تواند به ضد خود بدل شود. برای مثال هنگامی که راوی برای نوشتن درباره‌ی شرایط کاری کارگران فلسطینی به خانه‌ی مراد می‌رود تا با آنها همراه شود بی‌ثمری کنشش را چنین احساس می‌کند؛ «فقط یک بورژوازی پرادعا، یک رمانتیک و یک چپ‌گرا مثل من به این خیال می‌افتد که می‌تواند نماینده‌ی ضعفا باشد: کارگران و زنان و کودکان. تازه قلمرو حیوانات را نگفتم. حالا هم داشتیم سعی می‌کردم برای جمع‌آوری مواد خام کتاب تازه‌ام فقط یک‌بار به قلب خطر بزنم و بعد مواد خام جمع‌آوری شده (یعنی زندگی آدم‌ها) را ورز بدهم و کتاب محشری بنویسم درباره‌ی صدوپنجاه هزار کارگر فلسطینی باقی‌مانده‌ای که مشغول تأمین غذای یک میلیون نفر هستند.

در سال ۲۰۰۲ پس از آغاز قیام دوم، شارون همه‌ی مجوزهای کار را باطل کرد و در نتیجه بیش از صد و پنجاه هزار کارگر یک‌شبه شغل‌شان را در اسرائیل از دست دادند، آن هم بعد از بیش از سی و سه سال کار، یعنی از ۱۹۶۷ تا ۲۰۰۰. سرزمین‌های اشغالی پراکنده و منقطع، با آن وابستگی کامل اقتصادی به اسرائیل، هیچ شغلی در بساط نداشتند تا به آن‌ها عرضه کنند.

و حالا من چه کرده‌ام؟ در نهایت همدلی، نه تنها مراد، این کارگر بیچاره، که مادر و خواهر و برادر و آن یکی برادر و کل خانواده‌اش را نصف‌شب از خواب بیدار کرده‌ام تا شرایط نوشتن خودم را فراهم کنم» (العمری، ۱۴۰۱: ۳۴). و تا پایان روایت این پرسش به شکل ضمنی پرسیده می‌شود که آیا اصلاً این نوشتن تأثیری در بهبود شرایط سوژه‌ی اشغال شده دارد؟ آیا این گزارش‌دهی رمان‌گونه خود شرایط کارگران فلسطینی را به داستانی برای سرگرمی مبدل نمی‌کند؟^{۱۰} شاید بتوان روایت نویسنده از دیگر کارگران را پس از نوشتن رمانش پاسخی به این پرسش‌ها محسوب کرد؛ «روزی که نوشتن چیزی برای از دست دادن ندارید جز جان‌هایتان: سفری هجده ساعته با مراد را تمام

کردم، فنجانی قهوه برای خودم ریختم، روی ایوان در آفتاب نشستم، روزنامه‌ی **الایام** را برداشتم و چنین خواندم:

حین تعقیب کارگران بدون جواز:

پلیس اسرائیل کارگری فلسطینی را به ضرب دو گلوله در ناصره کشت
پلیس اسرائیل دیروز در ناصره به کارگری فلسطینی از اهالی روستای مثلث الشهدا
در غرب جنین شلیک کرد و او را کشت. ...

به گفته‌ی خانواده‌ی نزال، او حدود ساعت ده صبح از خانه خارج شده بود تا در ناصره دنبال کار بگردد. خانواده‌اش می‌گویند پسرشان بارها کوشیده بود از مقامات اسرائیلی جواز کار بگیرد تا بتواند در داخل {اسرائیل} کار کند، اما همه‌ی تلاش‌هایش به شکست انجامیده بودند. بدین ترتیب او مجبور شده بود، برای پیدا کردن کار، بدون جواز از خط سبز رد شود و برای گذراندن زندگی‌اش را به خطر بیندازد» (همان: ۱۷۱).

این‌گونه در اولین مواجهه روایت سیطره‌ی تمام و کمال قدرت اشغال‌گر بر ساحت زندگی فردی و جمعی، امکان خیال‌پردازی و فضاهای زیستی سوژه را به تصویر می‌کشد. در چنین ساحتی سوژه پیوسته با مجموعه لحظات آشفته و پریشانی مواجه می‌شود که پیوسته به او و زندگی‌اش تحمیل و درعین‌حال از او خواسته می‌شود که گاه بدون آن آشفتگی‌ها، یعنی با زدودن پیوسته‌شان، و گاه با زدودن خود از آن آشفتگی‌ها در یک خط مستقیم بایستد و نقش خود را در جامعه ایفا کند. گرسنگی و بیکاری ناشی از اشغال به زندگی فردی و جمعی تحمیل و از فرد درخواست می‌شود که بانشاط به زندگی بپردازد. از سویی به فرد گفته می‌شود که هیچ تفاوتی بین مردم و دولت نیست، و از سوی دیگر از او درخواست می‌گردد که یا علیه دولت و کشورش بایستد و یا پیامد حاصل از نپذیرفتن این پیشنهاد را برای همیشه بپذیرد. در میانه‌ی حکومت نظامی به حضور در جامعه فراخوانده و سپس برای همین حضور بازخواست می‌شود. فضای زندگی‌اش بارها و بارها، به‌واسطه‌ی کنش‌های مستقیم و غیرمستقیم، گرفته و سپس فضایی دروغین برای فعالیت به او داده می‌شود؛ فضایی که برای حفظش مجبور به زدودن خود و دیگری است. در واقع می‌توان گفت که جامعه پیوسته از فرد

زندگی؛ وجه غایب زمانه‌ی اشغال

می‌خواهد که ضمن پذیرش و درونی‌نمودن آشفتگی‌های موجود وجهی از خویش و زندگی‌اش را پنهان، تحریف و یا محو کند و نیروی اشغال‌گر خود نیز پیوسته حضور و تأثیر حضور فرد را به شیوه‌های گوناگون محو می‌کند. این‌گونه مخاطب چون راوی و دیگری‌های اشغال‌شده پیوسته با مجموعه تناقض‌هایی مواجه می‌شود که نمی‌تواند توضیحی برایش بیابد؛ برای مثال کارگران فلسطینی پس از ساعت‌ها تلاش برای فرار از دست سربازان اسرائیلی، هنگامی که فکر می‌کنند تاحدی خطر رفع شده است، ناگهان با یک جیب ارتش اسرائیل روبه‌رو می‌شوند؛ «همه نگران عاقبت کار بودند_تسلیم. پس سرنوشت نهایی ما چیزی نبود جز «گزینه‌ی بازداشت». جز صدای موتور اتوبوس، هیچ صدایی به گوش نمی‌رسید.» در چنین وضعیتی تمامی سرنشینان اتوبوس به این فکر می‌کنند که «دخلمان آمد». اما در کمال تعجب، جیب ارتش از کنارمان گذشت و به راهش ادامه داد.

همگی سرمان را به چپ و بعد به عقب چرخانیدیم و به دور شدن آن نفربر زره‌پوش چشم دوختیم. از خود پرسیدیم یعنی آن سربازان از کدام نوع سربازها هستند. آن‌ها نه «شلیک‌کن» بودند، نه «بازداشت‌کن»، «نه کتک‌زن» و نه از «نگهبانان بازداشت‌نکن» عزّون. احتمالاً از نوع «شتر دیدی ندیدی» بودند.

«چطور شد؟ مگر ما را ندیدند؟ یعنی نفهمیدند کارگر فراری هستیم؟»

منیر گفت: «معلوم است که دیدند و فهمیدند. آن‌ها تصمیم می‌گیرند که هر چیزی را کی می‌خواهند. قدرت واقعی یعنی این.» در چنین بافتی هر کنش فرد تحت سلطه‌ی قدرتی است که می‌تواند فرد را در تناقضی نسبت با اهمیت و بی‌اهمیتی‌اش، وجود داشتن و نداشتنش قرار دهد. چرا که «بعضی‌هایشان ما را از دور می‌بینند و بعضی دیگر بهمان شلیک می‌کنند، بعضی دنبالمان می‌افتند و بعضی دیگر ما را در تله می‌اندازند، بعضی بازداشت‌مان می‌کنند و بعضی دیگر کتک‌مان می‌زنند. بعضی می‌گذارند از دروازه‌ای حفاظت‌شده رد شویم و بعضی دیگر چشمشان را بر ما می‌بندند.

و آن‌وقت شما از خود می‌پرسید که فلسطینی‌ها چرا کاملاً گیج و سردرگمند؟!» (العمری، ۱۴۰۱: ۱۱۵ - ۱۱۴). در این ساخت اشغال دیگر پدیده‌ای شکل گرفته بر اساس تضادها و در جهت منفعت صاحب قدرت نیست، اشغال‌شدن دیگر صرفاً کنشی

برآمده از خواست یک گروه برای گشودن دروازه‌های فرهنگ، سیاست و اقتصاد سرزمینی دیگر نیست، و تنها در راستای تصاحب صرف قلمروی سیاسی و اقتصادی شکل نمی‌گیرد.^{۱۱} این موقعیت از آن دست موقعیت‌هایی است که ضمن به‌رسمیت‌شناختن دیگری و نقش او در مبارزه و زندگی روزمره گاهی او را حذف می‌کند و گاهی، چون موقعیت زیر، فرد را در جامعه و ساختارش حل می‌کند، چنانکه گویی هرگز حضور نداشته و ندارد؛ پس از ورود کارگران به اسرائیل سعاد متوجه می‌شود که «قرار (است) ما با آن‌ها سوار یک اتوبوس شویم. ...

ماجرای برای همه‌ی آن‌ها، حتی محمد، چنان طبیعی به نظر می‌رسید که مرا بیش از پیش به فکر انداخت. تا این‌جا موفق شده بودیم مثل برق و باد از دست‌شان فرار کنیم (البته من نفس‌نفس‌زنان و به شیوه‌ای نه‌چندان شکوهمند از دست‌شان گریخته بودم) و حالا می‌خواستیم با آن‌ها در یک اتوبوس بنشینیم. سخت می‌کوشیدم قوانین این مرحله از بازی را درک کنم. ما از دست نظامیان اسرائیلی گریخته بودیم و حالا قرار بود خیلی راحت کنار غیرنظامیان اسرائیلی بنشینیم. درست است؟» (العامری: ۱۴۰۱: ۱۳۲). روایت فوق نشان می‌دهد که در جامعه‌ی اشغال‌شده ما دیگر با مفاهیم متضاد به‌عنوان اموری مستقل و متفاوت سروکار نداریم، این مفاهیم لحظاتی از یک دقیقه‌اند و جدا از هم فهمیده نمی‌شوند و تنها گاهی به صورت تناقض مقطعی بروز پیدا می‌کنند. در چنین بافتاری می‌توان اظهار داشت که فرد در موارد بسیاری برای حل و هضم این تناقض در ذهنش به پنهان‌شدن و زدودن خود روی می‌آورد. متن نشان می‌دهد که اسرائیلی‌ها نیز برای انجام کارهای پرخطر و همچنین استفاده از نیروی کار جوان، چشم بر روی فلسطینی و عرب‌بودن می‌بندند و فلسطینی‌ها را در خود تحلیل می‌برند، به‌عبارتی در موقعیت‌های سودآور آنها آنقدر مای اشغال‌شده را میان خود حل می‌کنند که گویی یکی از آن‌ها ایم. حال می‌توان اندیشید که عکس‌العمل سوژه‌ی اشغال‌شده چیست؟ سوژه در چنین موقعیتی به محو و رقیق کردن خود در صورت حضور در چنین فضاهایی دست می‌زند؛ راوی بیان می‌کند که برای هم‌بازی‌شدن با پسران بزرگ فلسطین، جهت پیدا کردن کار در شرایط اشغال (برای ورود به این آشفتگی گریبان‌گیر فلسطینی‌ها)، در اولین گام بخشی از تجربه‌ی وجودی

و زیستی‌اش، یعنی «زن بودن»ش را پنهان و یا تحریف می‌کند؛ «سینه‌هایم را فشار دادم تا پنهانشان کنم یا دست‌کم آن‌قدر صافشان کنم که بشود آن‌ها را عضلات ورزیده‌ی سینه‌ی یک مرد جا زد» (همان: ۱۳)، چون به هر حال برای یک دختر «خوب نیست که در کوچه با پسرها بازی کند» (همان: ۱۴). بنابراین بهتر است راوی در همان چارچوب تحمیلی جامعه بایستد و وجوهی از خود را بزداید. او تلاش می‌کند برای کسب یک تجربه‌ی زیستی در جهانی که توسط دیگری قدرتمندتری به‌گونه‌ای احاطه و اشغال شده، شبیه آنها شود زیرا کارهای مردانه مثل همراه‌شدن با کارگران فلسطینی، مثل «ایستاده شاشیدن هیجان‌انگیز بود. باعث می‌شد احساس کنم قدرتمندترم، فرمان همه‌چیز در دستم است (گرچه فرمانی در کار نبود) و بر فراز جهان ایستاده‌ام» (همان). در همین راستا او از همان ابتدا تلاش می‌کند تا با پوشاندن خود، با حذف بخش‌های زنانه‌ی تنش به لباس دیگری درآید؛ «یک‌بار دیگر خود را در آینه ورنانداز کردم، اما هنوز هم به‌نظر نمی‌رسید بتوانم خودم را مرد جا بزنم. بلوزم را درآوردم و یکی از پیراهن‌های گشاد سلیم را پوشیدم. به گمانم شبیه یکی از اعضای گروه بیگ‌بویز شده بودم: عضوی غیرقابل تشخیص از گروه، عضوی غیرقابل تشخیص از "قبیله"، عضوی غیرقابل تشخیص از شکارچیان شب» (همان: ۱۵). موقعیت‌هایی از این دست برای راوی و مخاطب، آغاز مواجهه و درگیری با آشفتگی‌های القایی در ساحت فردی و در مواجهه با سنت جنگ‌های بی‌پایان سرزمین اشغالی است که با حضور اسرائیل / نیروهای اشغال‌گر به انحای مختلفی تقویت شده است. آنچه در تمام این موقعیت‌ها به‌عنوان امری مشترک و تکرارشونده خود را نشان می‌دهد لزوم پنهان‌کردن و زدودن خود از خود و دیگری است. روایت در موقعیت‌های توصیف‌شده‌ی فوق با پنهان‌کردن زن‌بودن راوی شروع می‌شود و در ادامه انحای مختلفی از این پنهان و محوشدن در مواجهه با دیگری اشغال‌شده، خود و نیروهای اشغال‌گر ادامه می‌یابد. روایت راوی از پنهان‌نمودن خود و پذیرفتن نقش دیگری گویی تمثیلی برای بیان چگونگی امکان تحقق زیست در شرایط اشغالی است. توصیف راوی از چگونگی حضور در مراسم دریافت کارت اقامت رام‌الله می‌تواند گواهی دیگری بر ادعای فوق باشد؛ «در مورد اسرائیلی‌ها، هرگز خبر خوب بدون خبر بد نیست. به همه‌ی خوش‌شانس‌هایی که نام‌شان در فهرست

بود دستور داده شد برای جشن بزرگ فرماندار نظامی اسرائیلی و شهردار رام‌الله که از طرف اسرائیلی‌ها انتخاب شده بودند، آماده شوند.

و انگار برای زیر پا گذاشتن فراخوان جنبش ملی فلسطین در مورد بایکوت کردن هر ملاقاتی (چه برسد به جشن‌ها)، با ژنرال‌های اسرائیلی و شهرداران فلسطینی دست‌نشاندهی اسرائیلی‌ها این کافی نبود، تمام ماجرا در اخبار اصلی عربی ساعت هفت تلویزیون اسرائیل نشان داده می‌شد.

من و سالم^{۱۲} خیلی خجالت می‌کشیدیم موضوع جشن را به هر یک از دوستان، خویشاوندان یا آشنایانمان بگوییم. فقط دعا می‌کردیم آن شب آن‌ها اخبار را نبینند» (العامری، ۱۳۹۴: ۴۶). اما این پنهان‌کاری و یا اضطراب آشکار شدن حضور آنها در جشن حکومتی تنها به این افکار و احساسات منتفی نمی‌شود؛ «صبح زود سالم و من آماده شدیم. چندین بار لباس‌هایمان را عوض کردیم؛ آخر لباس‌هایی با ملال‌آورترین و ملایم‌ترین رنگ‌ها را انتخاب کردیم؛ نه قرمز، نه نارنجی و نه زرد چشمگیری.

هر دو در لباس‌های **عزاداری‌مان** درمانده به نظر می‌رسیدیم» (همان: ۴۷). راوی همچون دیگر مردم اشغال‌شده خود و شادی‌اش را نه تنها از دیگران، بلکه حتی از خود پنهان می‌کند و با لباس‌های عزاداری در مراسم حضور می‌یابد. مسأله در این بافت پنهان‌نمودن و انکار نه‌تنها بخشی از تن، که احساس و ابراز احساس است. بر اساس چنین بازنمایی‌هایی می‌توان پنداشت که هر زمان سوژه‌ها به زندگی وارد شوند در واقع به موقعیت‌هایی وارد شده‌اند که سوبزکتیویته‌ی شخصی‌شان از پیش از دست رفته است. گویی سوژه همواره هنگام ورود به زندگی، برای دست‌یابی به امکان زیست، دچار فقدان خویش و به همان چیزی تبدیل می‌شود که ساخت مذکور انتظار دارد. این‌گونه به‌مرور سوژه خط مستقیم‌شدن را نه‌تنها می‌پذیرد، بلکه آن را گسترش می‌دهد و تثبیت می‌کند. حال می‌توان توأمان اندیشید که؛ سوژه‌ی اشغال‌شده چگونه و در چه فضایی می‌تواند زندگی را به زیست بازگرداند؟ و آیا اصلاً می‌توان برای سوژه‌ی تحلیل‌رفته‌ی فاقد خویش و کنشش نشانه‌ای از اعتبار قائل شد و به‌واسطه‌ی آن فضایی برای زندگی و نه زیست باز یابی کرد؟

۲. شکارچیان شب

«وقتی از شر ترس‌ها و آن نقطه‌ی سیاه درون قلبم خلاص شدم، تازه فهمیدم چه چیزی پیش رویم است: تلاش معصومانه‌ی شبه‌شب‌ی برای پیدا کردن لقمه‌ای نان.

گردش شکارچیان شب.

ایستادم و از خود پرسیدم:

آن‌ها شکارچی‌اند یا شکار؟

هراسناکند یا هراسیده؟

تعقیب‌کننده‌اند یا تحت تعقیب؟»

سعاد العامری، «شارون و مادرشوهرم؛ خاطرات رام‌الله»، ۱۳۹۴: ۷۵.

بر اساس آنچه تا بدین‌جا بیان شد منطق نظم اشغال‌گر چون هر نظم سلطه‌گری درصدد است تناقض میان امور را به‌شکلی پنهان و محو نماید. به‌همین دلیل از سویی در پی ایجاد وحدت بین امور دوگانه است و تلاش می‌کند تا امور متفاوت و گاه متعارض را درهم ادغام نماید و آشتی دهد. و از سویی دیگر با طبقه‌بندی ظاهری و نمادین میان امور چون اسرائیلی‌ها، اعراب کوچانده، اعراب تسلیم‌شده و افراد مبارز تفاوت قائل می‌شود. هرچند در نهایت تمامی این طبقه‌بندی‌ها و دسته‌ها را به‌عنوان الگوهای استاندارد در خدمت نظام سلطه برای دستیابی به اهداف سیاسی و اجتماعی بازتعریف می‌کند. سیاست‌های اشغال‌گر در ارائه‌ی زندگی استاندارد سوژه را به گردابی از مفاهیم معین و دوگانه می‌کشاند. تمام انرژی فرد صرف تأکید و برجسته‌سازی ناهمسانی‌های در نهایت یکسان میان خود/دیگری می‌شود و این خود فردیت را بیش از پیش تحلیل می‌برد.^{۱۳} در پیوست با چنین فضایی در خوانش اولیه، متن این‌گونه القا می‌کند که سوژه آن‌چنان تحت سیطره‌ی قدرت دیگری است که امکان هر کنشی را از دست داده است. اما اگر با سوژه‌های اشغالی متن وارد گفتگو شویم، می‌بینیم هرگاه سوژه از شر ترس‌ها و نقاط سیاه درون قلبش رها شود، امکان مواجهه‌ی راستین با جهانش را می‌یابد. و این مواجهه می‌تواند به او امکان عملی به دست دهد. اما رهایی از این ترس‌ها

و نقاط سیاه چگونه اتفاق می‌افتد؟ اگر برای پاسخ به این پرسش به پیوستار روایت بازگردیم مشاهده می‌کنیم که روایت در موقعیت‌های به‌شدت فروبوسته، که راوی - مخاطب چاره‌ای جز پذیرش شرایط موجود ندارند، خود، راوی و مخاطب را از موقعیت جدا می‌کند و در برابر خود قرار می‌دهد. به‌واقع روایت نشان می‌دهد که سوژه برای مواجهه با خود و یا دیگری باید پیوسته به جداکردن خود از خود بپردازد. چنان‌که اسرائیل «فلسطین را از فلسطین جدا می‌کند» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۹) و در برابر خود قرار می‌دهد، سوژه نیز پیوسته از خود، احساس و موقعیتش جدا می‌شود تا بتواند با موقعیت اشغالی کنونی‌اش مواجه شود. این‌گونه سوژه با هر بار دورشدن از خود، در میانه‌ی مفهومی و دوگانه‌ای قرار می‌گیرد و گویی این همان لحظه‌ای است که خود اشغال‌شده‌اش می‌تواند بر او آشکار شود. به‌واقع سوژه هم‌زمان با نفی خود به گفت‌وگو با خود می‌نشیند، فاصله‌ای با خود ایجاد می‌نماید و در همین فاصله، خود به مکان مقاومت در برابر دلالت‌های ثابت القایی بدل می‌گردد؛ او در برابر دلالت‌های ثابت القایی خود را نه صرفاً پنهان که نفی می‌کند و این‌گونه می‌تواند تناقض حضور خود را، فارغ از آنچه دیگری دیکته می‌کند، دریابد و در همین تناقض امکانی برای رهایی بیابد. بیان موقعیت زیر از متن به درک مسأله‌ی فوق کمک می‌نماید. در تابستان ۱۹۹۵ هنگام بازرسی پیش از خروج برجسی صورتی بر روی گذرنامه‌ی زنی فلسطینی در فرودگاه تل‌آویو زده می‌شود و این یعنی «دست‌کم یک ساعت بیشتر در فرودگاه ماندن با مأموران امنیتی». زن فلسطینی در فرودگاه با دو پرسش ساده مواجه می‌شود؛ «چرا در دمشق به دنیا آمده‌اید؟» و «در لندن چه کار می‌کردید؟» او می‌داند هر پاسخی به این پرسش‌ها می‌تواند «وضع را پیچیده‌تر کند و مسلماً ترس مأموران امنیتی را در مورد امنیت اسرائیل افزایش دهد» و در نتیجه بازجویی طولانی‌تر (شود). به همین دلیل او برای چند دقیقه، گذشته‌ی خود و خانواده‌اش را در برابر خود قرار می‌دهد و چیزهایی را که می‌تواند به مأمور امنیتی بگوید از نظر می‌گذراند؛ او می‌تواند بگوید که مادرش مدام بین امان و دمشق سفر می‌کرده، برای به‌دنیآوردن فرزندانش به دمشق بازمی‌گشته و هر تابستان بچه‌هایش را برای گذراندن تعطیلات به دمشق یا بیروت می‌فرستاده است. همچنین او می‌تواند دمشق را به یاد بیاورد و به مأمور اسرائیلی بگوید

که «دمشق، آن‌طور که تصور می‌کند، یک فرارگاه عظیم نظامی پر از موشک‌های سام-۱ و سام-۲ نیست، بلکه در واقع شهری سرزنده است، به‌خصوص، محله‌ی (شان) در شهر کهنه، جایی که هنوز خانه‌ی پدربزرگ(ش) قرار دارد». اما او به‌جای تمامی این توضیحات تنها می‌گوید که «شما ما را از یافا انداختید بیرون، حالا نمی‌فهمید چطور شده ما جای دیگری به دنیا آمده‌ایم!» او به‌جای توضیح درباره‌ی نسبت خود با دمشق، خود را از آن جدا می‌کند، و با نوعی بی‌جا شدن، طردشدن و تعلیق پاسخ می‌دهد. او می‌داند که قادر به پنهان نمودن و زدودن دمشق از گذشته‌اش نیست و در برابر سرویس امنیتی اسرائیل اصلاً امکانی برای پنهان نمودن وجود ندارد، بنابراین در موقعیتی می‌ایستد که موقعیت جغرافیایی‌اش را برای و توسط مأمور اسرائیلی مسأله‌دار کند. اگر تولد او در دمشق و حضور کنونی‌اش در فرودگاه تل‌آویو متناقض است، این تناقض نه به دلیل مسائل امنیتی اسرائیل، بلکه به دلیل سال‌ها نادیده گرفتن و حذف افرادی اهمیت می‌یابد که به‌شکلی از محله، شهر و زمین خود توسط همین نیروها بیرون رانده شده‌اند. نفی خاطرات راوی در دمشق و سپس تعلیق آن به او این امکان را می‌دهد که این تناقض را برای اشغال‌گر رؤیت‌پذیر کند. او تلاش می‌کند تا تنش نهفته در پرسش مأمور را برایش آشکار کند. این‌گونه اگر نیروی اشغال‌گر پیوسته درصدد است تا اشغال‌شده خودش را حذف و پنهان کند، در برابر راوی تناقض موجود را پنهان، رفع و انکار نمی‌کند، بلکه آن را توأمان با نفی پیوسته‌اش برای خود و دیگری حفظ، اثبات و آشکار می‌کند. در این ساخت روایت در پی حل وضعیت متناقض نیست، بلکه درصدد است تا این «سرزمین خاکستری جدید» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۱۹) بیان و دیدنی شود. به این معنا راوی در وضعیت نفی و پرسش‌گری می‌ایستد. او در بیان هر خاطره و رویدادی پرسش و یا تعلیقی را مطرح می‌کند، نه به این معنا که به پاسخی قطعی برسد. ایستادن در مرزهای پرسش‌گری و نفی بدین معنا که او قصد ندارد ماجرای را حل کند و به نتیجه‌ای قطعی برسد، بلکه تنش‌ها و تناقض‌های موجود در شرایط اشغال را در معرض دید قرار می‌دهد. به همین دلیل در جواب پرسش «در لندن چه کار می‌کردید؟» تنها یک پاسخ صریح اما ذاتاً معلق دارد؛ «رقصیدن» و بر این پاسخ خیالی تا پایان زمان بازداشتش پافشاری می‌کند (العامری، ۱۳۹۴: ۱۹ - ۱۳). این پاسخ،

چنان که متن می گوید، صرفاً از روی بی حوصلگی و شوخ طبعی نیست، راوی موقعیتی را به تصویر می کشد که نمی توان آن را جرم انگاری کرد، اما میزانی از رهایی برای سوژه‌ی اشغال شده و تمسخر و تحمل ناپذیری برای سوژه‌ی اشغال گر به همراه دارد که نمی تواند نتیجه‌ای جز بازداشت چند ساعته داشته باشد. به این شکل او موقعیتی واقعی، به شکلی غیرمنصفانه و تحمل ناپذیر واقعی را به تصویر می کشد. و با خطاب قراردادن اسرائیل که «شما ادعا می کنید تنها دموکراسی در خاورمیانه هستید. شما ادعا می کنید دادگاه دارید. من اینجا هستم. مرا محاکمه کنید، برای جرایمی که مرتکب شده‌ام (رقصیدن، کارکردن، به دنیا آمدن در دمشق) مرا محاکمه کنید.» (همان: ۵۴) موجودیت متناقض خود و دیگری اشغال گر را برای خود و دیگری مشاهده پذیر می کند. متن همچنین با به تصویر کشیدن فضاها و پرسش‌هایی از این دست که «گفتی از کرانه‌ی باختری به اسرائیل؟ منیر، یعنی می خواهی بگویی ما در تمام این مدت در "طرف خودمان" بودیم؟ پس در این ده ساعت لعنتی چه غلطی می کردیم؟ اگر تا حالا در طرف خودمان، در سرزمین خودمان، در کرانه‌ی باختری بوده‌ایم، پس چرا به ما شلیک می کردند، دنبالمان می افتادند، کتکمان می زدند و بازداشتمان می کردند؟ اگر دیوار حائل فلسطین را از اسرائیل جدا می کند، پس چرا آن‌ها ما را در طرف خودمان آزار می دهند؟»

منیر گفت: «بیایید، سعاد. اگر بتوانیم از این دیوار بگذریم، در امنیت کامل خواهیم بود. دیگر هیچ کس آزارمان نمی دهد و بالاخره می توانیم برویم سر کار...» پس وقتی در اسرائیل هستیم، کسی آزارمان نمی دهد، اما وقتی در فلسطین هستیم آزار می بینیم. در اسرائیل در امن و امان هستیم و در فلسطین نه. چیزی نگذشت که دیدم دارم با خودم حرف می زنم. برای اولین بار در زندگی فهمیدم که چرا دیوانه‌ها با خودشان حرف می زنند.

هیچ چیز معقول نیست، پس چرا من معقول باشم؟» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۱۶) تناقض پیوسته جاری در ذهن و تن اشغال شده را بر ما آشکار می کند. هنگامی که سرانجام سعاد همراه با کارگران به «اسرائیل به معنی واقعی کلمه» (همان: ۱۳۱) وارد می شود تازه در «آن لحظه (می فهمد) برای من و بسیاری دیگر اسرائیل پدیده‌ای مجازی است.

در چشم مراد (و دیگر کارگران)، اسرائیل "خانه" بود، اسرائیل واقعیت بود، واقعیتی بی‌رحم» (همان: ۱۴۲). به همین دلیل راوی، دختری اهل یافا، پیوسته در اسرائیل احساس بیگانگی می‌کند؛ «با مکان‌ها و مناظر ناآشنا، با غریبگی زبان، با پریشانی ناشی از هم‌سفر شدن با مسافران اسرائیلی در یک اتوبوس، با ستمگری سربازان، با بیدادگری تاریخ، با خلأ منطق و با تحمل‌ناپذیری «واقعیت». اما مراد (و دیگر کارگران)، پسری (/پسرانی) کوهستانی اهل روستای مزارع‌النوبانی در کوه‌های مرکزی و در قلب مناطق روستایی، آشکارا احساس راحتی می‌کرد(ند)، انگار در خانه‌ی خودش(ان) است (/هستند)» (همان: ۱۴۰). این‌گونه روایت پیوسته این تناقض را بر و در سوژه احیا می‌نماید تا هرگونه وظیفه‌ی بازنمایی برای اصلاح، برهم‌زدن، تضعیف یا تقویت ساختار مذکور را به چالش بکشد. در چنین بافتاری سوژه‌ی اشغال‌شده «پیچیدگی این موقعیت را درک می‌کند، موقعیتی واقعی، به شکلی غیرمنصفانه و تحمل‌ناپذیر واقعی» (همان: ۱۴۱) که او تنها فضایی است (همچون سرزمین اشغالی) که می‌تواند با منطق و زبان تناقض در پیوند با رویدادها و مفاهیم جایگاهی برای خود حفظ نماید؛ «سکوت این سرزمین مسحورم می‌کرد. این دیار چه بسیار می‌دانست و چه کم سخن می‌گفت و آن‌ها چه کم می‌دانستند و چه بسیار می‌گفتند. قدرت سکوت و حافظه‌ی ابدی این سرزمین قلبم را از آرامش سرشار می‌کرد» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۴۲). سوژه‌ای که پیوسته مورد نقد قرار می‌گیرد و خود نیز ناقد است، به راوی – مخاطب توان نقد کردن می‌دهد. بنابراین تناقض درون سوژه جریان می‌یابد. این‌گونه سوژه و تأثیرش بر جامعه حذف، محو و پنهان نمی‌شود، سوژه پیوسته با فقدان خویش مواجه نمی‌گردد بلکه خود به نفی خود می‌نشیند تا به معنایی دست یابد. در چنین موقعیتی سطحی از امکان عمل – ولو در ساحت نظر و اندیشه – برای سوژه متصور است.^{۱۴} بر این اساس می‌توان اعتباری برای سوژه‌ی دچار فقدان‌شده در نظر گرفت و فضایی برآمده از نفی برای زیست و یا زندگی جست. حال می‌توان اندیشید که فضای زندگی برآمده از نفی پیاپی چگونه فضایی است و با چه تمهیدی خود تحت سلطه قرار نمی‌گیرد؟ سوژه‌ای که پیوسته خود و زندگی را نفی می‌کند، چگونه می‌تواند آن را تثبیت نماید؟ این فضای

به وجود آمده که سوژه در آن امکان حداقل کنشی دارد، «کارناوال هستی است یا کارناوال بقا؟»

آیا رقصی است برای زندگی یا بالماسکه‌ای برای مرگ؟
آیا این تصویر واقعی است یا خیالی؟» (همان: ۷۵). و اصلاً آیا این فضا قابل بازیابی و رصد از طریق چنین پرسش‌هایی است یا خیر؟

پیش از پرداختن به پرسش‌های فوق درباره‌ی چگونگی شکل‌گیری فضای برآمده از نفی برای زندگی، که بحث اصلی جستار حاضر نیز پیرامون آن شکل گرفته است، می‌خواهم پرانتزی باز کنم و «با تنها یک قدم برداشتن به کنار زندگی» (العامری، ۱۳۹۴: ۹) و بازخوانی حاضر، با وجوه متفاوت و نادیدنی‌تر پدیده‌ی اشغال، حقوق و احساسات شکل گرفته پیرامون آن (که اصولاً نادیدنی و گاه بی‌ارزش باقی می‌ماند) با متن گفت‌وگو کنم. این قدم برداشتن و گفت‌وگو با متن می‌تواند به چگونگی پاسخ به پرسش اصلی جستار نیز کمک کند.

۳. حق‌های غیرقانونی

«من "غیرقانونی" شدم.

درست مثل صدوبیست هزار زن فلسطینی (با فرزندانشان) که در مناطق اشغالی زندگی می‌کنند؛ ما به‌طور قانونی حقوقی داشتیم، اما در واقع ما "غیرقانونی" بودیم!

درست متوجه نشدید؟ ما هم همین‌طور»

سعاد العامری، «شارون و مادرشوهرم؛ خاطرات رام‌الله»، ۱۳۹۴: ۴۵.

اجازه بدهید این پرانتز نسبتاً طولانی را با بسط همین پرسش العامری آغاز کنم. متن در لحظه‌ها و موقعیت‌های متفاوت و گاه دور از هم نشان می‌دهد که چگونه مجموعه حقوق غیرقانونی تمامی وجوه زندگی و زیست اشغال‌شده را فراگرفته‌اند. راوی خود و مخاطب را پیوسته در موقعیتی قرار می‌دهد تا به موقعیتی بیندیشند که فرد به لحاظ قانونی برای اعتراض به وضعیت معیشت و زیست خود امکان حضور در خیابان دارد، اما حضورش در خیابان غیرقانونی تلقی می‌شود؟ موقعیتی که به لحاظ قانونی

می‌تواند در تشکل‌های صنفی فعالیت داشته باشد، اما به دلیل فعالیت در همان تشکل‌های **قانونی** مؤاخذه و مجازات خواهد شد؟ موقعیتی که صرف عضویت در تشکلی صنفی، که حدود و ثغورش در قانون معین شده، مصداق به‌خطرانداختن امنیت دیگر شهروندان باشد؟ موقعیتی که به‌طور کلی صرف حضور و یا شاید بهتر باشد گفته شود زنده‌بودن فرد **غیرقانونی** است؟ متن بیان می‌کند که این **قوانین غیرقانونی** تمام وجوه زندگی اشغالی را دربرگرفته‌اند. گویی وضعیت اشغال از ما سوژه‌هایی غیرقانونی ساخته است، «بچه‌های شاد "غیرقانونی"، که همراه مادران (تا آن زمان) "غیرقانونی" خود بودند و آزادانه در زمین‌های مجتمع نظامی بازی می‌کردند» (همان: ۴۷). بازنمایی لحظاتی در زندگی‌های اشغالی، که سوژه در آن تنها امکان‌هایی تحمل‌ناپذیر برای زیست دارد و در هر لحظه **زندگی** از زیست روزمره‌اش زوده می‌شود، نشان می‌دهد که اکنون پدیده‌ی اشغال از یک رابطه‌ی خشونت‌آمیز که در گذشته بین دولت‌ها وجود داشت یا خطر آن دولت‌ها را تهدید می‌کرد، به شکلی زیست تحت سلطه و نابرابر میان شهروندان راه پیدا کرده است. در چنین شرایطی، اشغال و مبارزه در برابر آن، دیگر نه‌تنها در مرزها و حدود بیرونی واحدهای دولتی و به‌منزله‌ی روابط خشونت‌آمیز بین دولت‌ها، بلکه میان ساکنان یک قلمروی مرزی و افراد یک جامعه به حیات خود ادامه می‌دهد. در این بافت گویی زندگی روزمره به لحاظ تکنیکی و تخصصی همچون یک نهاد نظامی به‌دقت تعریف و کنترل شده بدل می‌گردد. اندیشیدن به مجموعه موقعیت‌های غیرقانونی؛ موقعیت‌ها و پرسش‌هایی به‌ظاهر ساده اما پرتنش در زندگی روزمره، اندیشیدن به این پرسش‌ها که آیا شما تاکنون در موقعیتی بوده‌اید که رقصیدن کنشی پرسش‌برانگیز و مصداق کنش مجرمانه و امنیتی باشد؟ آیا این تجربه را داشته‌اید که شهر به‌دنیا آمدن‌تان دلیلی برای مجرم‌بودنتان باشد؟ آیا تا به حال برای نگاه‌کردن به دیگری نه‌تنها بازخواست که دستگیر شده‌اید؟ آیا برای‌تان پیش آمده که با وجود داشتن مجوز کار دستگیر، بازجویی، زندانی و تبعید شوید؟ آیا شده که اجازه‌ی کار در شهر و کشوری را داشته باشید، اما ورودتان به شکل قانونی به آن شهر ممنوع باشد و اگر بتوانید خود را از هر راهی به آن شهر برسانید، پس از آن در آن شهر در

امان خواهید بود؟، می‌تواند مخاطب را در آستانه‌ی رویارویی با چالش‌های زندگی روزمره در جهان جنگ‌زده و اشغال‌شده قرار دهد.

یکی از شاخص‌های زمانه‌ی سلطه‌ی قانون‌های غیرقانونی این است که در سایه‌ی این قوانین دیگر کم‌تر کسی می‌تواند زندگی و اهدافش را در چارچوب تاحدودی قابل فهم برنامه‌ریزی کند؛ چرا که بر اساس حقی کاملاً قانونی! نیروهای اشغال‌گر فرد «را در سرزمین خودمان زندانی کرده‌اند» (العامری، ۱۴۰۱: ۹۷). در این شرایط که هر لحظه آبهستن رویدادی تهدیدکننده است، بازتعریف کنش روزمره‌ی شهروندان به‌مثابه‌ی رفتارهای برآمده از نهاد نظامی کنترل‌شده جای زندگی روزمره و کانون‌های زیستی را می‌گیرد. ادعای فوق را بازخوانی روایتی از متن روشن‌تر می‌کند؛ در فوریه‌ی ۱۹۹۱ ارتش اسرائیل برای چند ساعتی حکومت نظامی را در شهر رام‌الله لغو می‌کند. راوی و همسرش تصمیم می‌گیرند که پس از خرید مایحتاج اولیه به یکی از دوستانشان سری بزنند. در راه بازگشت به منزل‌شان یک جیب ارتش اسرائیل آنها را متوقف می‌کند. در حین بازرسی راوی برای مدت زمانی به یکی از سربازهای اسرائیلی، که به او پیرزن گفته بود، خیره می‌شود و با تذکر چندباره‌ی سرباز در سکوت مطلق دست از نگاه‌کردن برنمی‌دارد. مسأله‌ی راوی در این نگاه خیره‌ی طولانی صرفاً مقابله با کلمه‌ی پیرزن نیست، او ابراز می‌دارد که «حالا به‌سادگی درک می‌کردم چطور مردم به‌کلی عقل‌شان را از دست می‌دهند. می‌توانستم خشمی را حس کنم که به‌آهستگی در درونم رشد می‌کرد. سال(ها) پنهان شدن از اسرائیلی‌ها به نیاز شدیدی به رودرویی با آنها تبدیل شد، به نگاه کردن در چشم‌هایشان و وادار کردنشان به این‌که ببینند رفتارشان در برابر من و همه‌ی فلسطینی‌های دیگر چقدر جنایتکارانه است» (العامری، ۱۳۹۴: ۵۱). او در ادامه می‌گوید «نمی‌دانم اگر شما به اندازه‌ی من تحت اشغال زندگی کرده بودید، یا اگر حق خرید کردن‌تان، مانند همه‌ی حق‌های دیگرتان، روز و شب مورد تجاوز قرار گرفته بود، یا اگر درخت‌های زیتون باغ پدربزرگ‌تان از ریشه در آورده شده بود، یا اگر دهکده‌تان با بولدوزر زیرورو شده بود، یا اگر خانه‌تان ویران شده بود، یا اگر خواهرتان نمی‌توانست تا مدرسه برود، یا اگر برادرتان به سه بار حبس محکوم شده بود، یا اگر مادرتان در پست بازرسی وضع حمل کرده بود، یا اگر تابستان روزها در ماه آگوست

زندگی؛ وجه غایب زمانه‌ی اشغال

برای مجوز کارتان در صف ایستاده بودید، یا اگر به عزیزان‌تان در شرق عربی بیت‌المقدس دسترسی نداشتید، چطور واکنش نشان می‌دادید؟» راوی بیان می‌کند که در برابر تمام کنش‌های غیرقانونی اشغال‌گر او تنها واکنشی به‌ظاهر قانونی، بی‌صدا و بی‌خطر را برمی‌گزیند. در این سیلان ذهن روایت زندگی‌ای را بازنمایی می‌کند که در آن بقا پیش‌شرط سیاست است اما هدف آن نیست، افراد بقا می‌یابند که زندگی کنند و درعین حال از آنجایی که زندگی برای حفظ و بازتاب ارزش در خودش باید چیزی بیش از بقا باشد،^{۱۵} می‌توان مجموعه حقوقی را به آن الحاق نمود، اما نمی‌توان برای پاسداشت این زندگی اجرای هر حقی را برای دیگری اشغال‌شده قائل شد. در این منظر چنان‌که راوی در ادامه می‌گوید شاهد حضور و ظهور ایده‌ی نوعی جنگ درونی فرد با خود و دیگری هستیم که از زندگی خود در برابر تهدیدات حاصل از پیکر خود و در داخل این پیکر دفاع می‌کند؛ او در جواب فریادهای سرباز که او را کر و کور خطاب می‌کند، گزاره‌ی پیشین را این‌چنین در سیالیت ذهنش توضیح می‌دهد؛

«من نه کرم، نه کورم و نه لال. مثل بقیه‌مان، من یاد گرفته‌ام هر بار یکی از شما در شهرهایمان، خیابان‌هایمان، خانه‌هایمان، اتاق‌های نشیمن‌مان، یا حتی در اتاق خواب‌هایمان برخورد می‌کنم کر باشم، مثل کورها رفتار کنم، و وانمود کنم لال هستم. می‌خواهی بدانی روزی که سربازان همکارت در پست بازرسی به آن پیرمرد توهین می‌کردند، من که وانمود کردم کر هستم چه احساسی داشتم؟

می‌خواهی بدانی وقتی همکارت دانشجویمان مرا می‌زدند، وقتی داشتم می‌رفتم تا در دانشگاه بیرزیت درس بدهم، من که مثل نابیناها رفتار کردم چه احساسی داشتم؟ یا شاید می‌خواهی بدانی وقتی یکی از سربازان محبوبیت به عربی کج‌ومعوج سر زنی که در زیر بارش باران کنار من ایستاده بود فریاد می‌زد، در حالی که ما داشتیم برای مجوزهای اقامت‌مان التماس می‌کردیم تا بتوانیم با شوهرها و خانواده‌هایمان زندگی کنیم، در سرم چه می‌گذشت؟

تو حالا می‌فهمی چرا ما بیشتر عمرمان، وانمود می‌کنیم کور و کر و لال هستیم؟ می‌فهمی اگر ما هر روز و هر ساعت، هر دقیقه، یا هر ثانیه که شما حقوق‌مان را زیر پا می‌گذارید مثل انسان‌های طبیعی رفتار کنیم چه اتفاقی می‌افتد؟

می‌فهمی چه میزان اراده (و تحقیر) لازم است تا به خودمان بیاموزیم نشنویم، نبینیم، و حرفی نزنیم؟

دقیقاً به این دلیل است که وقتی هر یکی یا دو دهه تصمیم می‌گیریم ببینیم، بشنویم و حرف بزنیم، تمام دنیا متحیر می‌شود» راوی با یادآوری چنین موقعیت‌هایی بیان می‌دارد که چگونه زندگی و کنش‌شان، در سایه‌ی این قانون‌های بی‌سروته، به خطری بالقوه مبدل شده است که هر واکنش معقولی در آن می‌تواند منجر به بحران شود. در آن بعدازظهر بارانی همسر راوی برای توضیح این پرسش که «چرا زن تو به رافی (سرباز اسرائیلی) نگاه می‌کند؟» به پایگاه نظامی منتقل می‌شود و بار دیگر نشان داده می‌شود که «در حیاتی که اغلب روزهایش میان موانع سیمانی مختلف سپری می‌شود» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۰۷) و در میانه‌ی غیرقانونی‌بودن هر کنش قانونی‌ای هیچ موافقت‌نامه‌ای آنقدر قابل اعتماد نیست که بتواند ضمانتی برای زنده‌ماندن و زندگی باشد. در چنین موقعیت بسط‌یافته‌ای، که از بین بردن قوانین و انهدام موانع سیمانی امکان‌پذیر نمی‌نماید، چه می‌توان کرد؟ شاید جواب راوی اشاعه‌ی «مقاومت منفی در برابر اشغالگران» باشد. با این توضیح که به «حداقل کاری که (می‌توانیم) برای مقابله با آنها انجام بده(ی)م» مبادرت بورزیم و با نفی پیوسته‌ی خود و شاید دیگری «انتقامی را (بگیریم) که زمان بسیار درازی به تعویق افتاده» است. روایت پیوسته به ما نشان می‌دهد که برای دستیابی به حق‌های قانونی‌مان، به زندگی، این طبیعی‌ترین و اساسی‌ترین حق‌مان، نیازی به ساخت یک زندگی بر اساس الگویی جدید و یا برهم‌ریختن الگوهای موجود نداریم، بلکه باید مسخرگی آنچه تحت عنوان قواعد و قانون زندگی الفا و بازنمایی شده است را، در نظر داشته باشیم. چنان‌که در روایت خیره‌شدن راوی به سرباز اسرائیلی هنگامی که سالم (همسر راوی) با فرماندهی اسرائیلی رودررو می‌شود، به محض بیان جرم، نه‌تنها این جرم در نظر سالم که در نظر فرمانده و حتی خود سرباز اسرائیلی مسخره می‌نمایاند؛ «نمی‌فهمید ما در حال جنگ هستیم؟ مردم یهودی را سلاح‌های شیمیایی و موشک‌های سبک صدام تهدید می‌کند. آن‌وقت شما پسر احمق» می‌گویی که «زنش به من خیره شده بود؟» سالم این‌گونه به روایت بازداشتش ادامه می‌دهد که پس از خروج از دفتر کاپیتان، من و سرباز اسرائیلی «به

یکدیگر خیره شدیم، بعد او کارت شناسایی را به دستم داد، و من بیرون آمدم». هنگامی که سالم ماجرا را برای سعاد و وِرا، عموزاده‌اش، تعریف می‌کند آنها مسخرگی موقعیت جرم‌انگاری نگاه خیره‌ی سعاد به سرباز اسرائیلی را با تیتز خیالی روزنامه‌ی صبح اسرائیل به پایان می‌برند؛ «استاد تماری، از دانشگاه بیرزیت، لانه‌ی تغوغ (ترور)، به شش ماه زندان محکوم شد، او نتوانسته بود زنش را از شلیک نگاه‌های خیره به یک سرباز اسرائیلی در حال انجام وظیفه در خودتا و ساماریا باز دارد.

سخنگوی آی دی اف که به دلایل امنیتی اصرار داشت نامش پنهان نگه داشته شود، اضافه کرد: "ما بر اساس تجربیات گذشته، می‌توانیم بگوییم این شکل خاص خیره‌شدن اغلب درست یک لحظه قبل از موقعیتی که با خطر مرگ همراه است پیش می‌آید. شش ماه زندان به منظور تعیین مدت پیش تخلیه است."

هرگز کسی نپرسید چرا این شوهر بود که باید مجازات می‌شد، نه زن مجرم» (العامری، ۱۳۹۴: ۹۰ - ۸۲). این‌گونه سوژه در مواجهه با حق‌های غیرقانونی در نهایت به لحظه‌هایی دست می‌یابد که قانون‌ها و حقوق غیرقانونی به ضد خود مبدل می‌شوند و وجوه سرکوب‌ناپذیر خود را عیان می‌کنند. در چنین بافتی می‌توان درک کرد که چگونه و در چه موقعیتی می‌توان چون «مراد در این سرزمین برای خود حقی قائل» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۴۱) بود. برای مثال هنگامی که ارتش اسرائیل با وجود حکومت نظامی مردم شهر رام‌الله را برای گرفتن ماسک به مرکز نظامی شهر فرامی‌خواند یکی از اهالی تصمیم می‌گیرد از این حق غیرقانونی (حضور در شهر) استفاده و در «این تراژدی کمدی شرکت» کند. او با «یک ترموس قهوه و فنجان‌های کاغذی کوچک» وارد می‌شود. همین کنش غیرقانونی/میل و زیر سؤال بردن اهمیت و ابهت ارتش اسرائیل در میانه‌ی حکومت نظامی بود «که زندگی در منطقه‌ی اشغالی و منع عبورومرور را با تعارف کردن قهوه‌ی ترک قابل تحمل‌تر کرد.» او نه تنها اسرائیل و نیروهایش را نادیده می‌گیرد بلکه با «ریختن قهوه از بالا توی هوا» و درآوردن «ادای قهوه‌خانه‌های سنتی شهر قدیمی بیت‌المقدس، جایی که در آن بزرگ شده بود» به بازنمایی آنچه مدت‌ها پنهان و محو شده بود، یعنی رسم و رسوم عرب‌ها، می‌پردازد. (العامری، ۱۳۹۴: ۹۸ - ۹۶). در این بافت روایت (در پیوند با فضای برآمده از نفی

بخش پیشین) نشان می‌دهد که با ایجاد فضایی خالی و عمدتاً نامعقول، می‌توان وجه ایجابی اشغال و مبارزه، اشغال‌شدگی که وجه مسلط زندگی فلسطینیان است را، دیدنی و امکان‌اندیشیدن را میسر کرد. و اندیشید که در چه لحظاتی امر واقع تابع قوانینی می‌شود که غیر از قوانین مستقرند. اکنون می‌توان اندیشید ایستادن سوژه بر این شکاف و تأمل بر آن چگونه بر خود او تأویل می‌شود؟

۴. بندرگاه امید

«حس خالی بودن مرا در برگرفته بود.

حس آزدگی مرا در برگرفته بود.

حس برآشفتگی مرا در برگرفته بود.

حس بی‌فایده بودن مرا در برگرفته بود.

حس به‌دردنخور بودن مرا در برگرفته بود.

حس بی‌ارزش بودن مرا در برگرفته بود.

حس خشم مرا در برگرفته بود.

حس نفرت مرا در برگرفته بود.

... از خودم شرمنده بودم.

از مردمم شرمنده بودم.

از این دنیا شرمنده بودم.

از تو ای پتخ‌تیکوا، از تو هم شرمنده بودم. آری، تو ای پتخ‌تیکوا، ای «بندرگاه امید»، «ای مادر شهرک‌ها»، «ای زادگاه جنبش کارگری صهیونیستی». اگر تو «بندرگاه امید» هستی، پس فقدان امید چه شکل و شمابلی دارد؟ اگر تو «مادر شهرک‌ها» هستی، نمی‌خواهم بدانم در «پدر شهرک‌ها» چه رخ می‌دهد، یا در هریک از دیگر اعضای خانواده‌ی شهرک‌ها. اگر این است «زادگاه یک جنبش کارگری چپ‌گرا»، نمی‌خواهم تصور کنم که جنبش‌های کارگری راست‌گرا چه بر سر کارگران عرب می‌آورند»

سعادت‌العامری، «چیزی برای از دست دادن ندارید، جز جان‌هایتان؛

سفری هجده ساعته با مراد»، ۱۴۰۱: ۱۵۱ - ۱۵۰.

هنگامی که راوی پس از چندین ساعت فرار و از سر گذراندن خطر بازداشت و مرگ به پتخ تیکوا (شهرکی اسرائیلی) می‌رسد و ماجرای سفرش با کارگران اسرائیلی پایان می‌یابد، در برابر رنج دیگری احساس آزرده‌گی، خشم، نفرت و بی‌فایده‌گی دارد. هنگامی که پس از سال‌ها دوری و انتظار به واسطه‌ی گذرنامه‌ی سگش، نورا، می‌تواند به‌عنوان راننده‌ی او به سوی بیت‌المقدس پرواز کند، احساس می‌کند به تمام فلسطینی‌های آواره و در انتظار گذرنامه خیانت کرده است. او خود یک فلسطینی آواره‌ی دور از خانواده است که مدت‌ها تحت محاصره و اشغال زندگی کرده، امکان کار و زندگی با همسرش از او سلب شده، همچون سایر فلسطینی‌های اشغالی بارها و بارها تحقیر و بازجویی شده اما با دیدن رنج‌های بیشتر دیگر فلسطینیان، می‌اندیشد که تا چه اندازه زندگی نسبتاً بهتر و زنده‌بودنش مثل یک قیف بدون ته ابلهانه بوده و هست. گویی او به اندازه‌ی کافی رنج نکشیده و مبارزه نکرده است. مشابه همان احساسی که ما نیز پس از هر دوره تلاش برای بهبود شرایط اجتماعی زیست‌مان آن را تجربه کرده و می‌کنیم و در نهایت به شکل‌هایی از یأس و سرخوردگی رسیده و می‌رسیم. گویی سوژه در این تجربه با سرنوشت محتمل خود روبه‌رو می‌شود؛ رویارویی با خود در برابر رنج دیگری و فراموش کردن منشأ رنج. رنج او نه همسو که در برابر رنج مضاعف دیگری قرار می‌گیرد. گویی مسائل اقتصادی و اجتماعی حاصل از اشغال زندگی دیگری را به شکل مضاعفی محاصره و تهدید می‌کند، به‌گونه‌ای که امکان برون‌رفتی از آن تصورپذیر نیست. در چنین بافتی که نابرابری رنج، و نه خود آن، برجسته می‌شود، فرد برای رنج بیشتر دیگری نه سیستم بلکه خود را مقصر می‌داند. گویی او از چیزی که همچنان تماماً درگیر آن است، نجات یافته و اکنون موظف است، با وجود رنجی که خود متحمل می‌شود، رنج دیگری را بزداید. در چنین خوانشی رنج آرمانی می‌شود، چیزی از جنس مبارزه و مقاومت و افتخار و تقدس همراه با آن. سوژه اگر در میانه‌ی مقاومت و مبارزه دستگیر و زندانی شود لایق افتخار و تقدیر است. اما در غیر این صورت چه؟ اگر در

میانه‌ی چنین زندگی‌ای و محصور در سیاست‌های نظم موجود باشد، اما متحمل هزینه‌های مضاعف و قابل‌اعتنا نشده باشد، چه؟ در اینجا می‌توان گفت که آرمانی‌کردن رنج تنها یک روی سکه است. روی دیگر سکه، که کم‌تر به آن پرداخته می‌شود، شرم است. شرم ناشی از آن همه رنج‌بردن دیگری و تجربه‌نکردن و یا ناتوانی در زدودن آن توسط مای‌اشغالی نظاره‌گر؛ که البته تنها با کمی خوش‌شانسی نظاره‌گر شده‌ایم. شانس از جنس فرار به‌موقع و دستگیرنشدن در تجمع و تظاهرات و یا زندگی‌نکردن پدران‌مان در مزارع النوبانی. در این بافت سوژه خود را چون یک ایزه، گرفتار دردها و رنج‌هایی تحمل‌ناپذیر و حل‌ناشدنی می‌بیند. این‌گونه نظم مطلق اشغال بیش از پیش امکان‌اندیشیدن و نزدیک‌شدن به ظرفیت‌های زندگی را سلب و فاصله‌ای معنادار میان فرد و زندگی ایجاد می‌کند. در چنین شرایطی چگونه می‌توان به معنای زندگی اندیشید؟ اصلاً هدف زندگی چیست جز تکرار این گزاره که سوژه‌های اشغالی «فقط کار (یک زندگی معمولی) می‌خواهند»؟ (العامری، ۱۴۰۱: ۱۶۷). در چنین بافتاری و در مواجهه‌ی پیاپی با تلاش بی‌ثمر دیگری، رنج و شرم توأمان آن‌چنان بر زندگی راوی به‌عنوان یک سوژه‌ی اشغال‌شده محیط و محاط می‌شود که «دیگر نه می‌توانستم معصومیت دخترکی را درون خود احساس کنم و نه بازیگوشی پسران گنده را. ... مدتی طولانی به چهره‌ی خسته‌ی خودم زل زدم.

در خطوط سرمه‌ای زیر چشمان غمگینم، چهره‌ی آفتاب‌سوخته‌ی مراد را دیدم،

و ابویوسف را،

و ساعد و منیر را،

و البته که آن رمزی‌احمق را» (همان). در چنین بافتی راوی قادر به بازیابی خود که به نظر می‌رسد به زیست و فعالیت‌هایی برای بهبود زندگی فردی‌اش رضایت داده، نیست. این احساس، این غریبگی، احساسی جزئی و بی‌اهمیت نیست. وقتی او به‌مرور باور می‌کند که با نوشتن رنج‌های کارگران و تقلیل آن رنج‌ها به کلمات، از بدبختی دیگری کاسبی می‌کند،^{۱۶} میان کسانی که در شرایط اشغال به زندگی به‌ظاهر عادی خود ادامه می‌دهند و کسانی که با ازدست‌دادن جان‌هایشان می‌توانند به شکل‌هایی بسیار غیرانسانی از زیست دست‌یابند، گسستی ایجاد می‌شود. این گسست ناشی از

تحقیر کسانی نیست که به نظر می‌رسد با شرایط بهتری زنده‌اند، بلکه برآمده از شرایط اشغال و بهتر است بگوییم بخشی از سیاست‌های چنین نظمی است تا در نهایت سوژه را در شرم، سرخوردگی و کنش‌هایی منحصرأ معطوف و تأثیرگذار به زندگی فردی‌اش واگذارد. حال می‌توان اندیشید که آیا بهبود شرایط زندگی اشغالی در ساحت فردی، لزوماً به معنای رضایت از شرایط و بی‌مسئولیتی است؟ آیا دست‌یابی به حداقل رفاه تنها مسأله‌ی سوژه‌ی اشغال شده است؟ و هر کنشی پس از دست‌یافتن به رفاه حداقلی به معنای کاسبی از بدبختی دیگری است؟

متن در موارد متعددی چون این نظر کارگر فلسطینی که می‌گوید «اصلاً بگذار امتیاز بدهند. چه فایده؟ بگذار امتیاز بدهند و ما هم در عوض حق رفت‌وآمد پیدا کنیم و بتوانیم مثل یهودی‌ها بیاییم و برویم. ما هیچ نمی‌خواهیم جز این که کاری داشته باشیم و شکم بچه‌هایمان را سیر کنیم. از انتفاضه‌ی دوم در سال ۲۰۰۰ چه چیزی نصیب‌مان شد؟ با آن شعار احمقانه‌ی "الاقصی الاقصی" (اشاره به مسجد الاقصی) خودمان را نابود کردیم. بیت‌المقدس فقط مال ماست؟ اصلاً بگذار مال آنها باشد. عرب‌های سال ۱۹۴۸ را ببین، فروختند و ساختند. حالا اوضاع امروزشان را نگاه کن. زندگی خوبی دارند. وضع‌شان از یهودی‌ها هم بهتر است. همه چیز دارند: خانه، پول، کار، تفریح، ما|||||شین و زرزرن....» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۰۴) خاطر‌نشان می‌سازد بسیاری از افرادی که با حکومت‌های مطلقه و اشغال‌گر می‌جنگند، می‌خواهند با دوری از سیاست و در حداقل رفاه، تنها به زندگی ادامه دهند. روایت نشان می‌دهد که دلیل وجودی و انگیزه‌ی ایستادگی می‌تواند رسیدن به زندگی و یا به عبارت دقیق‌تر به زیستی باشد و نه نابودی خود و یا دشمن. به عبارتی برخلاف تصور معمول، در موارد بسیاری هدف از مبارزه در نگاه اول نه رسیدن به آرمان‌شهر آزادی و استقلال، که فراهم کردن حداقل امکانات زیستی مطلوب است. بنابراین باتسامح می‌توان گفت دست‌یابی به مفاهیم والای انسانی، همیشه تنها هدف مبارزات و مقاومت‌ها نیست. در واقع افراد درگیر در این زندگی، که هیچ‌یک از ما نیز از آن مستثنا نیستیم، همگی بر این باور نیستند که مبارز سیاسی بودن یک کار ویژه است. آنها می‌توانند در پی دست‌یابی به زندگی در دنیایی باشند که امکان زندگی کردن «آهسته از لای انگشتان قدرتمند و

استوارش فرو بلغزد» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۰۵). اما از منظری دیگر مسأله می‌تواند همین تراوش زندگی از لای انگشتان قدرتمند دیگری باشد؛ در چنین بافتی چگونه می‌توان سیاست را از زندگی، و به‌طور اخص زندگی اشغال‌شده، زدود و با رفاه حاصل از آن زندگی کرد؟ یا به‌عبارت دیگر تا چه میزان دست‌یابی به رفاه در تمامی وجوهش، امری غیرسیاسی است؟ اگر هدف مبارزه، به‌تمامی، در خدمت حفظ بقا و کسب رضایت فردی قرار بگیرد، چگونه می‌توان وجوه اشغال‌شدگی را از جهان انضمامی و انتزاعی زدود؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها می‌توانیم همراه با راوی داستان شکل‌گیری شهرک پتخ تیکوا را بازخوانی کنیم؛ راوی پس از پایان مأموریت همراهی با کارگران فلسطینی و پیش از ترک اسرائیل با محمد، همسفر و همکارش، «با احتیاط» در پارکی می‌نشیند، «اصلاً حوصله نداشتم ترس خود از بودن در یکی از "پارک‌های اسرائیل را با محمد در میان بگذارم. وقتی به ماجرای نهفته در پس "پارک‌ها" و "مناطق طبیعی حفاظت‌شده" و "جنگل‌های اسرائیل می‌اندیشم، هراسی آزارنده به جانم می‌افتد. آن اوایل، من هم مثل بسیاری دیگر تمهیدات زیست‌محیطی‌شان را تحسین می‌کردم. اما بعد از فهمیدن حقیقت، از تمهیدات انسانی‌شان وحشت کردم: بسیاری از پارک‌های "صندوق ملی یهودی" بر زمین هشتاد و شش روستای عرب‌نشین ویران‌شده ساخته شده‌اند...». روایت پس از بیان فراگیری ستایش‌ها درباره‌ی تمهیدات زیست‌محیطی اسرائیل برای یهودیان و البته عرب‌های ساکن در سرزمین‌های اشغالی در افکار عمومی به داستان شکل‌گیری پتخ تیکوا باز می‌گردد؛ جایی که «مراد و دوستانش پیوسته (آن را) "ملبس" می‌نامیدند، نام روستایی عرب‌نشین که اسرائیلی‌ها با خاک یکسانش کردند و پتخ تیکوا را بر زمینش ساختند و بعد گسترش دادند. و حالا من و محمد، همراه با بسیاری اسرائیلی‌های دیگر از همه‌ی اقشار، از جمله چند کارگر عرب که آشکارا قید پیداکردن کار را زده‌اند، در این "پارک" دلگشا نشستیم و معصومانه از آن لذت می‌بریم.» او این لذت‌بردن و رضایت حداقلی در ظهر یکی از روزهای گرم سال را، نشسته بر گرده‌ی ساکنان پیشین روستا، چنین ادامه می‌دهد؛ «چند قدمی از همه فاصله گرفتم و کنار یک مجسمه‌ی آویز شبه کالدور لم دادم. اشکال فلزی آجری‌رنگی که درست بالای سرم بودند مفهوم بنیادین و روح آثار معلق متحرک و سبک کالدور را

نقض می‌کردند، آثاری که اساس‌شان بر حرکت و تعادل است. این سازه‌ی فلزی بدترکیب به هیچ‌وجه رها یا خوش‌ساخت به حساب نمی‌آمد. به‌رحال این مجسمه نیز در نمایش ریشه‌های خود همان‌قدر صادق بود که پارک گسترده در زیر پایش. اصلاً چرا باید صادق باشد؟ وقتی اسرائیل همه‌ی قوانین روی زمین را نقض کرده است، چرا باید به قانون تعادل و حرکت کالدر احترام بگذارد؟» روایت اندیشیدن به مسأله‌ی چگونگی ویران‌شدن روستاها و شهرهای فلسطینی را از توصیف مجسمه آغاز می‌کند و به‌مرور به مخاطب نشان می‌دهد که مسأله‌ی رسیدن به رفاه و یا حتی نمایش نموده‌های آن در سرزمینی! چون اسرائیل به‌اندازه‌ی برپایی مجسمه‌هایی به سبک کالدر توسط اسرائیلی‌ها مضحک، باورناپذیر و البته سیاسی است. روایت پیوسته نشان می‌دهد که وجود و ماهیت اسرائیل را نمی‌توان از سیاست و نظم مستقرش جدا نمود که متعلقاتش چون رفاه و سبک زندگی، حاصل تراوش از دستان زندگی و برابری باشد. در اسرائیل گویی فرد پیوسته «خود را در زمینی (می‌یابد) پوشیده از درختان از ریشه درآمده‌ی زیتون». راوی بیان می‌کند که «بعدها فهمیدم این صحنه یکی از عجایب هفت‌گانه‌ی جهان شمرده می‌شود و در کتاب رکوردهای گینس ثبت شده است: سریع‌ترین ریشه‌کنی درختان زیتون در تاریخ بشر. بیش از یک و نیم میلیون درخت زیتون ظرف کم‌تر از یک سال از ریشه درآمدند. روی زمین یک آگهی تبلیغاتی پیدا کردم که رویش نوشته بود: "گردشگران جهان، بیایید و با چشم خودتان ببینید که اسرائیل چطور بیابان را به گل نشانده است." اما از آن‌جا که جهان هنوز به شکل خطرناکی "یهودستیز" است، هنوز هیچ‌کس نیامده است تا چیزی را به چشم خود ببیند» (همان: ۱۲۲). بنابراین در برخورد با حداقل رفاه مثل درازکشیدن در پارکی در اسرائیل به اولین چیزی که می‌توان اندیشید این است که شاید نه وسط پارکی در شهری مدرن که «وسط قبرستان ملبس دراز کشیده‌ام.

چه بسا سرم روی استخوان ترقوه‌ی یکی از اهالی روستا باشد.

شاید در اتاق نشیمن خانواده‌ای بودم.

یا در تخت‌خواب کسی.» در چنین فضایی می‌توان صدای نبض زندگی پیشین را زیر سایه‌ی هر درختی یا بر هر نیمکتی از نظر گذراند. می‌توان صداهای مروج یک

همزیستی مسالمت‌آمیز! میان کشاورزان یهودی‌نشین و بومیان عرب‌نشین برای ساخت فضای مدرن و سازمان‌یافته را شنید. اما فارغ از همه‌ی این صداها پیوسته باید این واقعیت (و شاید رنج) را به یاد آورد که «سرانجام پتخ تیکوا در آن‌جا ساخته شد و توسعه یافت، بر زمین‌های ملبس که محل بحث بودند یا نبودند. و هرچه زمانه‌ی غدار پیش رفت، مصادره‌ی زمین‌های اعراب به رویه‌ای عادی و هر روزه بدل شد.

در روزی درست مثل امروز، روزی آفتابی در ماه مه، نیروهای اسرائیلی به روستای ملبس حمله کردند. همه‌ی اهالی روستا از ترس گریخته و داروندارشان را جا گذاشته بودند، مرغ‌ها و جوجه‌هایشان، بزها و الاغ‌هایشان، اسب‌ها و قاطرهایشان، سگ‌ها و گربه‌هایشان و حتی گربه‌ای که از سر رضایت خرخر می‌کرد.

در همان روز آفتابی ماه مه بود که سگی پارس کرد و پارس کرد و پارس کرد و پارس کرد تا سرانجام یک نفر دوان‌دوان برگشت و علی را با خود برد، پیرمردی جا مانده در دل ویرانه‌ها. ... علی سالخورده تنها نبود - حافظه‌ی یک ملت در آن لحظه و آن مکان متوقف شده بود و همه‌ی دنیا به‌سختی می‌کوشید حافظه‌ی پدربزرگ علی کوچولو را پاک کند. اما خاطرات مثل روح هستند: این توانایی را دارند که در دیگری حلول کنند.

روزی مثل امروز، روزی آفتابی در ماه مه یک سال بعد، عده‌ای سعی کردند برگردند و محصول زمین‌هایشان را برداشت کنند اما ساکنان شهر جدیدی که آن‌جا ساخته شده بود بهشان شلیک کردند و آن‌ها یک بار دیگر با په فرار گذاشتند.

روزی مثل امروز، روزی آفتابی در ماه مه، بولدوزرهای همسایه‌ها آمدند و خانه‌ها و مدرسه‌ها و مهمانخانه‌ها و دیوارهای سنگی و درخت‌ها و تنوره‌های نان را با خاک یکسان کردند. اما بازمانده‌های طبیعی روستا چنان پرشمار بود که نهایتاً آن محل را پارک نامیدند.

در روز استقلال اسرائیل در ماه مه، روزی مثل امروز در حدود شصت سال بعد، بسیاری از ساکنان کشور تازه متولدشده گله سر دادند که در روزی چنین آفتابی و باطراوت، روزی مثل امروز، هنوز می‌توانند حضور اشباح و ارواح بسیاری از روستاهای عرب‌نشین ویران‌شده را احساس کنند.

روزی مثل امروز، روزی آفتابی در ماه مه، مراد و دوستانش در بخش‌هایی از زمین ملبس خودشان ایستادند، به انتظار همسایه‌ای مهربان در یکی از ماشین‌های عبوری تا در عوض آن زمین‌ها چیزی بپوشانند» (همان: ۱۵۷ - ۱۵۰). روایت نشان می‌دهد که لحظات توقف کشتار، لحظات متمدن اعطای رفاه و امنیت می‌تواند همچون یک میان‌پرده‌ی کوتاه انسانی در خوفی بی‌پایان جلوه کند. در شرایط محاصره و با حکم‌فرم شدن قانون سلطه‌گر، با گردن‌نهادن به ساخت سلطه، کشتارها به‌ظاهر تمام می‌شوند، اگرچه اینجا و آنجا، نه چندان دور از ما تکرار می‌گردند و تو گویی بی‌وقفه ادامه می‌یابند. این‌گونه موقعیت‌هایی در زندگی ایجاد می‌شوند که سیاست کشتار و نابودی در لوای رفاه و به‌زیستی به حیات خود ادامه می‌دهد. و منطقه‌ای خاکستری برای سوژه ایجاد می‌شود. این ویژگی مکرر و همیشگی شرایط اشغال و محاصره است؛ ایجاد منطقه‌ای خاکستری برای بازماندگان، منطقه‌ای با «آسیب‌های بازگشت‌ناپذیر» (همان: ۱۲۱) که زندگی در آن به عادی‌ترین شکل خود، با تغییراتی جزئی! و با پذیرش اصول اشغال جریان دارد، اما در واقع تنها اشکال بازدارندگی و سرکوب و شرم بازماندن است که پیوسته شکلی از زیست منفعلانه و رنج حاصل از آن را در ابعاد گسترده بازتولید می‌کند. بنابراین می‌توان لحظات بازگشت به زندگی عادی را رنج و شرم حقیقی زمان مبارزه دانست.

اکنون می‌توان اندیشید که سوژه چگونه در این فضای خاکستری می‌تواند خود را بازیابی کند؟ به‌عبارتی در میانه‌ی زندگی معمولی القایی شرم او در برابر رنج دیگری چه معنایی دارد؟ آیا این شرم از آگاهی از زندگی‌اش، از یک نقطه‌ضعف یا کمبود در وجودش که پیوسته درصدد جبران آن است، برمی‌آید؟ به‌عبارتی آیا با جبران و یا زدودن ویژگی‌ای از سوژه یا زندگی‌اش این شرم از بین می‌رود؟ سوژه در میانه‌ی این رنج و شرم کجا می‌تواند و یا باید بایستد؟ بازخوانی متن نشان می‌دهد که شرم سوژه‌ی نجات‌یافته نه از یک نقطه‌ضعف یا کمبود که در ناتوانی‌اش از دورشدن و گسستن از خویش ریشه دارد؛ این سوژه پیوسته خود را به‌عنوان ناظری بیرونی، بنابر شرایطش، در نسبت با دو طیف بازتعریف می‌کند؛ اشغال‌گر و اشغال‌شده (اشغال‌شده‌ای که نسبت به او حقوق غیرقانونی بیشتری دارد). اجازه دهید به کمک متن گزاره‌ی فوق را بسط

دهیم؛ اگر راوی در متن چیزی برای از دست دادن ندارد جز جان‌های تان شرم را در انفعال نسبت به کارگران و نداشتن درکی از زندگی‌شان به‌عنوان یک استاد دانشگاه تجربه می‌کند، به این خاطر است که نمی‌تواند در نسبت با کارگران و جهان اشغال شده جای خود را بیابد. او پیوسته خود را عضوی بیرونی در نظر می‌گیرد، گویی این شرایط بر زندگی او حکم فرما نبوده و نیست. به همین دلیل باور دارد که نه خودش و نه کنشش ارتباطی به زندگی کارگران فلسطینی ندارد، گویی خود اشغال‌گر موقعیت دیگری است، بر این اساس او حتی نوشتن کتاب را یک جرم می‌پندارد؛ «اعتراف کردم: "دارم کتاب می‌نویسم." این جمله حتی در گوش خودم هم آهنگی مسخره داشت. هرگز در زندگی‌ام چنین به **تاوان** نویسندگی احساس گناه یا حماقت نکرده بودم» (همان: ۸۶). این‌گونه او با تکانه‌ی مهارنشدنی گریختن از خویش با ناممکنی همان قدر قطعی‌گریز روبه‌رو می‌شود. او در شرمگین‌بودن، به وجودش، به خودش، یک زن آواره‌ی فلسطینی که از قضا در دانشگاه درس می‌دهد، واگذاشته می‌شود که به هیچ‌روی نمی‌تواند از آن فاصله بگیرد. بنابراین در این موقعیت آنچه به‌عنوان شرم بر سوژه پدیدار می‌شود واقعیت زنجیربودن به خود و دیدن رنج دیگری در نسبت با خود و نه عوامل به‌وجودآورنده‌ی این رنج است. او از مراد سپاس‌گزار است «بابت سفری که زندگی و نگاه (و) را یکسره دگرگون کرد و آتش خشم از این جهان "ناعادلانه" را در نهاد(ش) برافروخت، جهانی که تو بنا به حکم سرنوشت خود با آن رویارو می‌شوی، آن هم - متأسفانه - تک و تنها» (همان: ۱۷۰)، اما به‌جای دیدن نسبت خود و مراد با این جهان ناعادلانه دوباره به خود بازمی‌گردد و نسبت خود با مراد و دیگر کارگران را می‌کاود و در نهایت تنها می‌تواند از امثال مراد، به دلیل زندگی کمی بهتری که دارد، پوزش بطلبد. در چنین موقعیتی آنچه برای او شرم‌آور است، همان نزدیکی‌اش به زندگی‌ست، یعنی حضور و زیستش نزد خود. در این بافتار شرمگین‌بودن به معنای واگذاشته‌شدن به چیزی‌ست که نمی‌تواند پذیرفته شود. اما آنچه نمی‌تواند پذیرفته شود، چیزی بیرونی نیست، بلکه در نزدیکی‌اش به خود ریشه دارد؛ چیزی است که در او از هر چیز دیگری به او نزدیک‌تر است. این‌گونه سوژه یا مغلوب انفعال خودش می‌شود و یا به انکار خود می‌نشیند و در هر دو صورت با سیاست‌های نظم اشغالی در تحمل رنج و یا شرمگین‌بودن همسو

می‌گردد. در این موقعیت تحمل شرم و رنج نمی‌تواند به بازیابی سوژه منجر شود. شرم در نهایت یا موجب انفعال می‌شود، همانند احساسی که روایت در بازگشت از پتخ تیکوا بیان می‌دارد؛ «مأموریت غیرممکن .. برای ردگیری و بازسازی دنیایی گمشده، جامعه‌ای گمشده و شاید امیدی گمشده...» (همان: ۱۶۶). و یا موجب انکار؛ هنگامی که راوی درصدد است تا لیلیا شهید، سفیر فلسطین در پاریس، را برای مشاهده‌ی «بدترین وضعیت‌های "دیوار جداکننده"» (العامری، ۱۳۹۴: ۲۱۴) همراهی کند، راجع به خود و احساسش چنین می‌گوید: «مشکل سه نوع مجوزی نبود که من برای همراهی قانونی با لیلیا در سفرش لازم داشتم، یا غیرممکن بودن گرفتن چنین مجوزهایی از ارتش اسرائیل در مدتی به این کوتاهی، بلکه مشکل موانع، پست‌های بازرسی و دیوارهای جداکننده‌ای بود که شخصاً در درون خود و دور تا دور زندگی‌ام، در محاصره‌ی رام‌الله، ساخته بودم. انکار، ظاهراً برای من روشی مؤثر برای کنار آمدن با برخوردهای تحمل‌ناپذیر با زندگی تحت اشغال بود» (همان). اما چه زمانی شرم و رنج می‌تواند به بازیابی سوژه کمک کند و به عبارتی سوژه به‌درستی شرمگین باشد؟ برای پاسخ به این پرسش باید همراه با راوی به دیوار حائل که «اساساً فلسطین را به بزرگ‌ترین زندان روباز جهان تبدیل کرده است» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۲۵)، بازگردیم.

مسأله‌ی دیوار حایل و «تأثیر وحشتناکش» بر زندگی فلسطینی‌ها یکی از مضامین تکراری و قابل‌تأمل در روایت‌های العامری است. روایت دیوار چرخه‌ای را بازنمایی می‌کند که ساختار اشغال در پی تحمیل آن بر زندگی اشغال‌شده است. بر اساس متن، راوی در ۲۶ اکتبر ۲۰۰۳ برای مصاحبه با سر باب سیمونز در تلویزیون امریکا حضور می‌یابد تا این نکته را بیان کند که «این دیوار احمقانه هیچ ربطی به امنیت اسرائیل ندارد. به آن نگاه کنید. این اسرائیلی را از فلسطین جدا نمی‌کند، این فلسطینی‌ها را از فلسطین جدا می‌کند. این دیوار، مثل بخش عمده‌ی ۳۲۰ پست بازرسی، هیچ ربطی به امنیت اسرائیل ندارد! اگر اسرائیل یک دیوار جداکننده‌ی امنیتی می‌خواهد، باید دیوار را در پست‌های بازرسی مرزهای ۱۹۶۷ بر پا کند، نه در داخل خاک ما. این بزرگ‌ترین تصاحب زمین و آب در تاریخ اسرائیل است. آن‌ها در حالی که مدعی هستند دارند خودشان را از ما جدا می‌کنند، ۵۵ درصد از خاک ما را گرفته‌اند. شما به این می‌گویید

امنیت؟» (العامری، ۱۳۹۴: ۲۱۳). گزاره‌ی اصلی روایت فوق نشان می‌دهد که رنج حاصل از وجود این دیوار، زخمی، کشته و دستگیر شدن هر روزهی کارگران فلسطینی هیچ ارتباطی به امنیت اسرائیل ندارد. به همین دلیل اگر بتوانیم از فلسطین و «این دیوار بگذریم، در امنیت کامل خواهیم بود. دیگر هیچ‌کس آزارمان نمی‌دهد» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۱۶). به عبارتی «وقتی در اسرائیل هستیم، کسی آزارمان نمی‌دهد، اما وقتی در فلسطین هستیم آزار می‌بینیم. در اسرائیل در امن و امان هستیم و در فلسطین نه» (همان). روایت‌های **دیوار** به‌مرور نشان می‌دهد که هدف اشغال‌گر دیوارکشیدن در زندگی فلسطینی با خود او و به عبارتی **محصورداشتن او** در چنین وضعیتی‌ست. این‌گونه نظم اشغال بیش از هر چیزی در پی آن است تا حضور اشغال‌گر را نامرئی سازد و سوژه‌ی اشغال‌شده را به خود واگذارد. روایت هنگامی که با کارگران فلسطینی به **دیوار** می‌رسد رؤیا-حقیقتی را بازگو می‌کند که در آن بعضی از فلسطینی‌ها «پایینش (دیوار) بودند و بعضی‌ها بالایش و بعضی‌ها هم گیر کرده در وسط آن. بعضی‌ها ویژ از رویش رد می‌شدند و بعضی‌ها بهش می‌خوردند و برمی‌گشتند. دست‌وپای بعضی هم به آن چسبیده بود.

برخی به "طرف ما" می‌افتادند و برخی هم به "طرف آن‌ها". دیگران هم روی "دیوار بدون طرف" گیر می‌کردند» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۱۷).

راوی گزاره‌های فوق را با بیان تمثیلی زندگی حیوانات و وضعیت پوشش گیاهی در مناطقی که **دیوار** ساخته شده، ملموس می‌کند. او در بازنمایی رؤیا-حقیقتی، پوشش گیاهی و جانوری به‌جا مانده از ساخت دیوار را نه تنها مشاهده‌پذیر می‌کند که می‌تواند با بازماندگان درباره‌ی وضعیت کنونی‌شان گفت‌وگو کند؛ مارمولک‌ها سراسیمه رنگ عوض می‌کردند و «به رنگ‌های گوناگون طیف طوسی درمی‌آمدند. این رنگ‌ها مایه‌ی حیرتم شد، اما یکی‌شان برایم توضیح داد: "سبزه و گیاه چندان‌ی پیدا نمی‌شود و در عوض سیمان همه‌جا را برداشته است. در نتیجه، اگر می‌خواهیم امنیت بیش‌تری داشته باشیم، باید با رنگ‌های طیف طوسی خود را **استتار** کنیم."» سپس با گله‌های بز و گوسفندی مواجه می‌شود که «روی تپه‌های بزرگ گل سرخ و گل میخک قرمز

زندگی؛ وجه غایب زمانه‌ی اشغال

مشغول چرا بودند» و هنگامی که بهت راوی را می‌بینند «بز سیاهی نزدیک‌تر (می‌آید و می‌گوید): "ما داریم به کشاورزان فلسطینی کمک می‌کنیم از شر محصولاتشان راحت شوند. اسرائیل به آن‌ها اجازه نمی‌دهد محصولشان را به اروپا صادر کنند. ما هم، از آن‌جا که به ضایعات علاقه‌ای نداریم، به جانورانی می‌خک‌خور بدل شده‌ایم."» هم‌چنین رئیس موش‌کورها از نابودی **انتخاب‌شده‌ی** چندین لایه فرهنگ و تمدن در طول ساخت‌وساز دیوار توضیحاتی می‌دهد؛ «ما می‌توانیم این‌ها (تکه‌های سفال) را به هم بچسبانیم. بعضی تکه‌ها یونانی هستند، بعضی رومی و بعضی متعلق به دوره‌ی بیزانس. اما با لایه‌های مربوط به دوره‌های ابتدایی و اخیر عربی هیچ کاری نمی‌شود کرد. این‌ها از چهارده قرن پیش این‌جا بوده‌اند اما حالا چنان ویران شده‌اند که هیچ‌کس نمی‌تواند مرمت‌شان کند.» در چنین شرایط پذیرش، ابدال و نابودی حساب‌شده‌ای، راوی زنی سیاه‌پوش را به تصویر می‌کشد «که برای درخت زیتونی سوگواری می‌کرد. تنه‌ی خمیده‌ی درخت را در آغوش می‌فشرد و بی‌صدا اشک می‌ریخت. مردی را دیدم که کتابی به نام **خاطرات یک درخت زیتون**^{۱۷} را می‌خواند و مثل کودکی می‌گریست.» این‌چنین روایت در نماهایی بسته نشان می‌دهد که سیاست‌های مستتر در **دیوار** و اشغال این وضعیت‌ها را به وجود آورده‌اند؛ پذیرش، ابدال، نابودی و در نهایت استیصال در برابر رنج و شرم همراه با آن. در نهایت این رؤیایی که به حقیقت پهلوی می‌زند به شیوه‌ی معهود انفعال و ناتوانی در مواجهه با رنج روی می‌آورد و از قادر مطلق یاری می‌طلبد که آن‌طور که متن می‌گوید دیگر آن‌قدرها هم قدرتی ندارد؛ «یک **روباه فعال** محیط زیست از من خواست عریضه‌ای را امضا کنم، نامه‌ای خطاب به ال‌گور، با رونوشتی به نشانی خدا...

ما امضاکنندگان این نامه بارها با خدا حرف زده و به درگاهش دعا کرده و التماس کنان از او یاری خواسته‌ایم. او یک‌بار پیامی سرّی بدین مضمون برایمان فرستاد: "از شما پوزش می‌خواهم که نمی‌توانم در این موضوع بسیار حساس مداخله کنم. برای تسکین رنج‌های شما در سرزمین مقدس من کاری از دستم برنمی‌آید؛ دست‌کم نه در این چرخه‌ی زندگی، اما در چرخه‌ای دیگر شاید." سخنان اندوهبار او سبب شد بسیاری از ما نومید شویم و خودکشی کنیم» (العمری، ۱۴۰۱: ۱۲۳ - ۱۲۰). روایت با

واقع‌نمودن خود و مخاطب در چنین فضایی چند لایگی پدیده‌ی اشغال را آشکار و همزمان از زبان آریل شارون در ۱۹۷۳ بیان می‌کند که «ما از آن‌ها یک ساندویچ پاسترامی (گوشت گاو دودی‌شده) درست خواهیم کرد. ما یک نوار از شهرک‌های یهودی‌نشین بین فلسطینی‌ها فرو می‌کنیم، و بعد یک نوار دیگر از شهرک‌های یهودی‌نشین درست در عرض کرانه‌ی باختری، به این ترتیب تا ۲۵ سال، نه سازمان ملل، نه امریکا، هیچ‌کس نمی‌تواند آن را متلاشی کند» (العمری، ۱۳۹۴: ۲۲۰). چرا؟ چون با اضافه‌شدن روکش‌های سیمانی به این ساندویچ پاسترامی دیگر سوژه‌ی اشغال‌شده تنها به خود واگذاشته می‌شود و نمی‌تواند منشأ رنج را ببیند. روایت تمام این چرخه را بازنمایی می‌کند تا نشان دهد که «زندگی کردن در یک قفس یعنی چه؛ تنها مانده و جدا شده از محل سکونت طبیعی‌ات» (همان: ۲۱۸) چگونه شکل می‌گیرد، ادامه می‌یابد و درونی می‌شود. اگر روایت تنها به بازنمایی این چرخه و فضا بسنده می‌کرد، انفعال تحمیلی چنین سیاست‌هایی را گسترش می‌داد. اما روایت به این بازنمایی اکتفا نمی‌کند بلکه به دنبال شکاف‌هایی در دیوار است تا بتواند از آن بگذرد، چرا که آنچه در این شرایط می‌تواند از شرم و رنج سوژه‌ی اشغال‌شده بکاهد و موقعیت را برای او دیدنی کند «آزادانه این سو و آن سو» رفتن است «نه گیتاری اسپانیایی (شما بخوانید شکل‌هایی از رفاه/اعطایی) که آن را به سینه» (العمری، ۱۴۰۱: ۱۰۷) بفشارد. بنابراین او کمک می‌کند تا با دیگر فلسطینی‌های محصور «شکاف انداخته بر آن توری فلزی را» بازتر کنند، «آن قدر بازتر که بدن خسته(شان) از دیوار بگذرد» (همان: ۱۲۹). برای درک بهتر این شکاف‌ها و چگونگی استفاده از آن خاطرهای را از متن نقل می‌کنیم؛ راوی برای دریافت واکسن سگس «نورا» مجبور می‌شود به دامپزشکی اسرائیلی مراجعه کند. در این مراجعه بدون هیچ انتظار و یا مزاحمتی برای نورا گذرنامه‌ی بیت‌المقدس صادر می‌شود تا بتواند واکسن‌هایش را دریافت کند. هنگام انجام روال اداری دریافت گذرنامه‌ی نورا راوی این شکاف ایجادشده را احساس می‌کند و می‌گوید که «من با حسادت تماشا کردم که دکتر تامار گذرنامه‌ی زرد و سیاه بیت‌المقدس نورا را پر کرد. ... فکر نمی‌کنم هیچ‌کدام از آنها متوجه شده باشد که برای فلسطینی‌ها چقدر گرفتن کارت شناسایی بیت‌المقدس دشوار است، چه برسد به گذرنامه‌ی بیت‌المقدس. داشتم

به دوست اهل بیت‌المقدس نظمی جابه فکر می‌کردم که زنش، هیفا، برای کارت شناسایی بیت‌المقدس خود شانزده سال انتظار کشیده بود.

باید حتماً گذرنامه‌ی نورا را از سمیر هلیله پنهان می‌کردم، که بعد از بیست و چهار سال ازدواج با سوسن، یک ساکن بیت‌المقدس هنوز موفق نشده بود کارت شناسایی بیت‌المقدس را بگیرد.» بنابراین هنگامی که راوی به حال نورا حسرت می‌خورد «نورا و دکتر تمار هر دو نگاه عجیبی به من انداختند، چون هیچ‌یک از آنها چندان سیاسی نبودند. از این که هر دو آنها قدر اهل بیت‌المقدس بودن را نمی‌دانستند داشتم دیوانه می‌شدم.» راوی حسرت این اعطای آزادانه‌ی حق شهروندی را با مرور وضعیت دیگر دوستان و آشناهایش برجسته می‌کند؛ «همین‌طور به دوست عزیزم عطاءالله کوتاه فکر کردم، که اخیراً به خاطر ازدواج با ابا، که آلمانی است، کارت شناسایی بیت‌المقدس‌اش را از دست داده بود. داشتم به ده‌ها هزار فلسطینی فکر می‌کردم که کارت‌های شناسایی بیت‌المقدس خود را از دست داده‌اند و به بسیاری دیگر که سال‌ها منتظر گرفتن کارت شناسایی بیت‌المقدس مانده‌اند» (همان). تا بدین‌جا روایت همان چرخه‌ی پیشین را تکرار می‌نماید؛ خشم، سرخوردگی، ناتوانی، تحقیر، رنج و شرمگین‌بودن. در لحظه‌ی هجوم این احساسات او با خود فکر می‌کند که «می‌دانی چیست، نورا؟ این سند تو را از پست‌های بازرسی بیت‌المقدس رد می‌کند، درحالی‌که من و اتومبیلیم برای عبور دو مجوز جداگانه لازم داریم.» در همین گفت‌وگوی ذهنی در لحظه «تصمیم (می‌گیرد) از گذرنامه‌ی نورا (این شکاف/ ایجادشده در دیوار و پست‌های بازرسی) استفاده» کند. بنابراین به سوی بیت‌المقدس می‌رود. «سربازی که در پست بازرسی بیت‌المقدس ایستاده بود گفت: "می‌توانم مجوزهای شما و اتومبیل را ببینم؟"

جواب دادم: "من مجوز ندارم، اما من راننده‌ی این سگ اهل بیت‌المقدس هستم." گذرنامه‌ی نورا را به دست سرباز دادم. ...

سرباز به‌دقت نگاهم کرد، سر نورا را که هنوز از پنجره بیرون بود نوازش کرد، گذرنامه را به دستم داد و با صدای بلند گفت: "سای... برو..."

وقتی همان روز بعدازظهر نورا و من موقع برگشتن از رام‌الله از مقابل همان سرباز عبور کردیم، فکر کردم، فقط کمی شوخ‌طبعی لازم بود» ((العامری، ۱۳۹۴: ۱۲۶-

۱۲۴). این‌گونه روایت نشان می‌دهد که با عبور از دیوارهای ذهنی، با ایستادن در فاصله‌ای مناسب از دیوار می‌توان فهمید که حتی «در چنین زندگی سختی (که) رؤیای رفت‌وآمد آزادانه (در آن بسیار) دست‌نیافتنی است، در حیاتی که اغلب روزهایش میان موانع سیمانی مختلف سپری می‌شود» (همان) نیز می‌توان به اشکالی از کنش و زندگی دست یافت. این تغییر پیوسته‌ی فاصله با دیوار و شرایط اشغال می‌تواند سوژه را همچون بچه‌زرافه‌ی باغ وحش قلقلیه «کاملاً در مورد وضعیت سیاسی مردد» کند زیرا اکنون «او (می‌تواند) آن طرف دیوار را ببیند» (همان: ۲۱۸). بازنمایی این موقعیت‌ها نشان می‌دهد که رنج و شرم سوژه نه صرفاً دربارهِ دیگری اشغال‌شده بلکه در نسبت موقعیت او با خودش و نظامی که او را اشغال کرده، شکل می‌گیرد. و همین دریافت به سوژه این امکان را می‌دهد که برای شنیدن صداها، فضا - زمان اشغال‌شده هوشیار باشد و موقعیت کنونی خود را در نسبت با نظام مذکور مکرراً بازتعریف و شناسایی کند تا قادر به دریافت عناصر ظریف‌تری که درون روایت‌های متعدد بازتولید می‌شوند، باشد. در واقع در موقعیتی که «چیزی نمانده بود امیدم به بشریت را از دست بدهم

تا این‌که زمزمه‌های دلنشینی شنیدم
به پشت سرم نگاه کردم.

و دخترکان و پسرکانی را کنار دیوار بنکسی دیدم
و آرام‌آرام امیدم را باز یافتیم» (العمری، ۱۴۰۱: ۱۲۵). دختران و پسرانی شکاف‌های موجود در دیوار را برای گروه بزرگ‌تری دیدنی می‌کنند و «مخفیانه کارگرانی بیش‌تر و بیش‌تر را به سوی خود می‌خواندند. یکی‌شان سطلی در دست داشت و آن یکی بیلی. ده‌ها و شاید صدها کارگر از سوراخی مشرف به چشم‌انداز یک بهشت باشکوه گرمسیری رد می‌شدند.

زانو زدم، سرم را از پنجره‌ی اتاق نشیمن بیرون بردم و به بالا نگاه کردم. نردبانی طنابی دیدم که تا بالای دیوار می‌رفت. پسر بچه‌ی دیگری زیر این نردبان مارگونه نشسته و دستش را به سوی صدها و صدها کارگر دراز کرده بود. کارگراها، مثل کسانی که از درختان زیتون بالا می‌روند، قدم‌به‌قدم از نردبان طنابی نقاشی‌شده بر دیوار بالا می‌رفتند و خود را به بالای دیوار می‌رساندند. می‌توانستم چرخش بدنشان را در لحظه‌ی

پریدن به آن سوی دیوار به‌وضوح بینم» (همان: ۱۲۶). گویی راوی با تغییر جایگاهش نسبت به شرم ناشی از انفعال تحمیلی در زندگی، مغلوب منقادبودن خویش می‌شود و از همان انقیاد به قدرتی پاسخ می‌دهد که او را از کنش و کلام محروم کرده است. در چنین ساختاری سوژه درمی‌یابد که چگونه اشغال شده و خود نیز به فرایند اشغال بیشتر کمک کرده است. این‌گونه در پیوند با بخش شکارچیان شب او شکارچی‌ای است که خود شکار شده است و با نفی موقعیت کنونی خود می‌تواند فضای زیستش را در همان رنج و شرم موجود به‌درستی بازبایی نماید. به‌عبارتی او به همان میزان که مغلوب انفعالش می‌شود، حضور نوعی کنش تقلیل‌ناپذیر به مصادره را در خود، که از فضای نفی می‌آید، درمی‌یابد.^{۱۸}

(

در این پرانتز طولانی تلاش کردم تا زوایایی از زندگی اشغال‌شده را بازخوانی نمایم که کم‌تر مورد توجه قرار می‌گیرند و در تراکم وجوه دیدنی‌تر اشغال اصولاً ناپدید می‌شوند. این دو بخش نشان دادند که زندگی در میانه‌ی حق‌های غیرقانونی و احساسات همراه و حاصل از آن در نهایت نوعی دگرگونی را در سوژه و برای او آشکار می‌کنند که با نفی پیوسته‌ی خود و فضای موجود می‌تواند به شکل‌هایی از کنش و زندگی دست یابد. به‌عبارتی بیان راوی در میان شاکله‌ی نفی خود را پدیدار می‌کند. این‌گونه سوژه در یک سوژه‌زدایی از خود و زندگی‌اش دخیل می‌شود که هم فعال است و هم منفعل. کسی که می‌بیند و دیده می‌شود، کسی که زندگی در شرایط و موقعیت اشغال را هم می‌بیند و هم خود در این میان دیده می‌شود، به عبارتی جهان دیدنی و جهان بیننده را وحدت می‌بخشد و با تصویرکشیدن موقعیت فوق لحظه‌ای برای رخنه در این جهان فراهم می‌آورد و خود و دیگری را فرامی‌خواند تا ببینند که شکل وجودشان دیده‌شدن است. اکنون زمان آن رسیده است تا با بستن این پرانتز به پرسش اصلی جستار بازگردیم؛ فضای زندگی برآمده از نفی‌پیاپی، که فضایی آستانه‌ای است، با چه تمهیدی خود تحت سلطه قرار نمی‌گیرد؟ سوژه‌ای که پیوسته خود و زندگی را نفی و آستانه‌ای را خلق می‌کند، چگونه می‌تواند آن را حفظ نماید؟ چگونه این لحظه‌ی آستانه‌ای می‌تواند تداوم یابد و خود به موقعیتی سلطه‌گر مبدل نشود؟

۵. نقش‌های رؤیا و بیداری

«من مسئول صادرکردن جواز کار برای کارگران یهودی‌ای بودم که قرار بود در ساخت یک کشتارگاه خوک مشارکت کنند. دفتر کار بزرگم پنجره‌ی عظیمی داشت که به پارک باشکوهی باز می‌شد. پارک پر بود از درختان زیتون چندهزارساله‌ی کج و معوج و سروهای بلند و بلوط‌های غول‌آسا. تنها به این شرط به آن شهرک‌نشینان یهودی جواز کار می‌دادم که به پارک بروند و دست‌کم یکی از آن درخت‌های کهنسال را قطع کنند. می‌خواستم آن زمین را مسطح کنم تا بتوانم چشم‌اندازی را ببینم که قرن‌ها از همگان پنهان مانده بود. ... سرانجام شهرک‌نشینان تمام درختان را قطع کردند و من توانستم چشم‌انداز پیش‌رویم را به وضوح ببینم: دیوار بتنی هشت متری»

سعاد العامری، «چیزی برای از دست دادن ندارید، جز جان‌هایتان؛

سفری هجده ساعته با مراد»، ۱۴۰۱: ۴۸.

در بخش‌های پیشین سعی کردیم نشان دهیم در شرایطی که هر کنش سوژه به‌واسطه سیاست‌های اشغال محصور می‌شود و نظم مذکور سوژه و زندگی‌اش را به امری استاندارد تبدیل می‌کند، می‌توان با ایجاد فضای نفی در موقعیتی آستانه‌ای وجوه خود و زندگی را نه محو و پنهان، که احیا نمود. به‌عبارتی نشان داده شد که من اشغال‌شده با خلق فضایی آستانه‌ای به‌مرور برای خود قلمروی سومی برپا می‌کند؛ برزخی میان زندگی مستقل و زندگی در شرایط اشغال، میان حق_قانون، میان رنج و شرم و به‌عبارتی چنانکه پیش‌تر ذکر کردیم منطقه‌ای خاکستری که در آن امور متناقض زندگی پیاپی از هم گذر می‌کنند. بنابراین بازخوانی متن تا بدین‌جا نشان داده است که چگونه می‌توان از چهارچوب تحمیلی مواجهه با و نگرستن به زندگی و موقعیت اشغالی بیرون آمد و احمقانه‌بودن لحظات و قوانین و نقش‌های اشغال‌گر و اشغال‌شده را مشاهده کرد؛ «با گذشت سال‌ها، این کار (خلق فضای آستانه‌ای) به مکانیسم دفاعی با ارزشی در برابر سلطه‌ی اسرائیلی‌ها بر زندگی و روح ما بدل» (العامری، ۱۳۹۴: ۹) شده است.

مسأله در این موقعیت دقیقاً همین بدل شدن آستانه به محل ایستادن است. متن در بازنمایی لحظات مبارزه و مقاومت دقیقه‌های بی‌شماری را به تصویر می‌کشد که در آن کنش در آستانه‌ی سوژه تبدیل به مکانیسمی دفاعی و موقعیتی برای ایستادن می‌شود. روایت راوی از برگزاری مراسم روز زن (۸ مارس) در رام‌الله می‌تواند ایستادن، ساکن شدن در آستانه و پیامدش را به تصویر بکشد؛ «۸ مارس در تمام دنیا به یادبود آتش‌سوزی در تراینگل شرت ویست به نام ایل جیورنو دله دونه (روز زن) برگزار می‌شود.» اما در رام‌الله برای سال‌های متمادی شعارها و سرودها «در مورد واقعه‌ی غم‌انگیز ۱۹۱۱ در نیویورک نبود که جان ۱۴۶ کارگر تراینگل شرت ویست را گرفت.» در این شهر اشغالی شعارهایی چون «"نه به رابین"، و "نه به اشغال نه". و هر شعار گاه و بیگاه "آری برای زنان" (که بیشتر آن‌ها را شعارهای ضد مرد می‌دانستند) مشخصه‌های روز جهانی زن بودند» (همان). به‌واقع زنان فلسطینی از یک موقعیت تثبیت‌شده‌ی عمومی در اعتراض به نابرابری حقوق زنان و مردان استفاده می‌کردند تا نسبت به پدیده‌ی اشغال سرزمین‌شان که البته در نگاه جهان قانونی! است، اعتراض کنند. بنابراین شعارهای روز زن در فلسطین از سویی «در مورد وقایع دردناک مناطق اشغالی بود که تا آن زمان جان هزاران مرد جوان و زن و کودک فلسطینی را گرفته بود، بیشتر هم مال ساکنان اردوگاه‌های آواره‌ها» و از سوی دیگر زنان تلاش می‌کردند تا «احساسات ضد مرد خود را استتار شده در زیر پرچم "پایان اشغالگری" ابراز» کنند. بنابراین آنها در فاصله‌ی اشغال تن و سرزمین می‌ایستادند و «به‌تنهایی یکی از بزرگ‌ترین تظاهرات ضد اشغالگری را برگزار^{۱۹}» می‌کردند. آنها در آستانه‌ی احساسات ضد مرد، با وجود مردهایی که همراه‌شان بودند، و احساسات ضد اشغال‌گری، با وجود سربازهایی که اگر می‌دانستند زنان کشته‌شده در ۱۹۱۱ یهودی بودند «شاید طور دیگری رفتار می‌کردند»، می‌ایستادند. ایستادن در آستانه‌ی این دو شکل از اشغال‌گری «که در آن به‌سختی می‌توان تشخیص داد چه کسی دشمن است» برای مدت زمان معدودی به آنها امکان کنش می‌داد. در نگاه فعالان زن فلسطینی این روز «روزی (بود) که داد زدن و فریاد کشیدن راه سالمی برای رها کردن ناکامی، درد و رنج ناشی از دهه‌های بی‌پایان اشغالگری اسرائیل (بود).

این روزی (بود) که زنان (می‌توانستند) خشم خود را از زندگی‌شان ابراز کنند و چه هدفی بهتر از سربازان مرد اسرائیلی! ...

در ضمن این روزی (بود) که مردان فلسطینی (می‌دیدند) سربازان اسرائیلی زنان فلسطینی را می‌زنند و به آن‌ها شلیک می‌کنند اما در این مورد کار چندانی انجام (نمی‌داند)». روایت نشان می‌دهد که هرچند «هیچ‌یک از وقایع دردناک فلسطینی موجب وضع قوانین رفاهی و امنیتی» نمی‌شد اما شکل جدیدی از حضور زنان و اشغال خیابان توسط آنها را در پی داشت؛ صدای زنان که برای بازپس‌گیری حق‌های ازدست‌رفته‌شان تلاش می‌کردند، هم به گوش می‌رسید و هم ممکن بود شکل جدیدی از مقاومت و مبارزه را در بطن اشغال خلق کند. حال در برابر این فضای شکل‌گرفته قدرت اشغال‌گر چه می‌کند؟ فضای شکل‌گرفته را کاملاً از آنها می‌گیرد؟ مسلماً خیر. برعکس نظم موجود فضای شکل‌گرفته را به‌تمامی در اختیار زنان می‌گذارد، حتی به آنها امکان فعالیت در سازمان حقوق بشر/حق را می‌دهد تا همچنان به فعالیت‌های استاندارد خود ادامه دهند. فعالان زن نیز در این موقعیت می‌ایستند تا احساسات ضد مرد و ضد اشغال خود را ابراز نمایند. و همین ایستادن در فضایی که نظم اشغال‌گر به آنها می‌دهد به‌مرور نادیدنی‌شان می‌کند. در چنین فضایی بازداشت همسران فعالان زن بار دیگر زنان نادیدنی و مقاومت نادیدنی‌ترشان را بازتولید می‌کند. زنان به‌واقع کنار گذاشته می‌شوند و فعالیت‌شان بی‌تأثیر می‌گردد تا نشان داده شود که «صدای جیغ زدن او (زن فعال کمونیست) از میان پارازیت بلندگوی مدل قدیمی دلیل کافی نبود که اگر او مهم‌ترین سازمانده نباشد یکی از سازماندهان اصلی زن است». مسأله در این بافت تنها برجسته‌کردن تفاوت‌های مردان و زنان و حتی «عادلانه نبودن زندگی» نیست که در آن «مردها همیشه به خاطر کارهایی که انجام نداده‌اند مورد احترام قرار می‌گیرند» (العامری، ۱۳۹۴: ۱۱۰ - ۱۰۷). مسأله اندیشیدن به این امر است که نظم موجود فاصله میان اشغال‌تن و سرزمین را نادیدنی می‌کند و امکان حرکت در آستانه‌ی این دو شکل از اشغال را با عادی‌سازی فعالیت‌ها و تقلیل‌شان به مسائل استاندارد از بین می‌برد. در واقع مسأله این است که روز زن و شکل مبارزه و مقاومت در برابر اشغال‌گری برای زنان تبدیل به فضای ایستادن می‌شود. این‌گونه روایت نشان می‌دهد

که وضعیت آستانه‌ای می‌تواند، ناباورانه، به عادت بدل شود و کارکرد خود را از دست بدهد. به عبارتی تبدیل کردن آستانه به محلی برای ایستادن و ساکن شدن در آن موجب ازدست رفتن امکان‌های شکل‌گیری فضای خودآیین می‌گردد. و اشغال دقیقاً در همین لحظه خود را احیا می‌کند. به‌واقع متن پیوسته نشان می‌دهد که نگرستن با نگرشی تک‌ساحتی به ماجرای اشغال و گذر از آن و مبدل کردن لحظات آستانه‌ای به خانه و محل ایستادن، ظرفیت‌های متعدد امکان‌کنش در جهان اشغال‌شده را از بین می‌برد و آن را به گذرگاهی برای راهی‌نمودن فعالیت‌ها و نگرش یکسان و استاندارد تبدیل می‌کند. هنگامی که وضعیت خاکستری با قاعده‌ی اشغال کاملاً همراه و موقعیت آستانه‌ای کنترل‌شده پارادایم مقاومت و زندگی روزمره می‌شود. در این ساخت وضعیت آستانه‌ای به‌وجود آمده، از روایت و واگویه‌های ذهنی راوی و دیگر شخصیت‌ها تنها برای ارائه‌ی معنایی منسجم و در جهت تأیید و تثبیت الگوهای موجود بهره می‌گیرد و در نهایت روایت به پاسداری از اصول موجود مبدل می‌گردد. به‌این ترتیب امکان نقاب‌زدن به شیوه‌ای نوین برای اشغال‌گر فراهم و در نهایت زندگی در شکلی دیگرگون مثله می‌گردد. حال اگر چنانکه متن می‌گوید فضای آستانه‌ای، فضایی که در آن سوژه بر اساس نفی خود و دیگری را بازبایی می‌کند، به مکانیسم دفاعی شناخته‌شده‌ای بدل گردد و به فرد الگوی معینی جهت مقابله و مقاومت بدهد، چه می‌شود؟ کنش و واکنش سوژه در این مکانیسم به چه صورت خواهد بود؟ در بیانی کلی‌تر چگونه می‌توان موقعیت آستانه‌ای را در برابر نظم موجود که از فضای مقاومت علیه خودش استفاده می‌کند و کارایی‌اش را به حداقل می‌رساند، حفظ کرد؟

می‌توان کنش اشغال‌گر برای بازپس‌گیری هر فضایی را به رفتار جوجه‌تیغی‌ها تشبیه کرد. به گمانم توصیف راوی از رفتار جوجه‌تیغی‌ها فضایی برای اندیشیدن به نقاب‌های موجود اشغال‌گر می‌دهد؛ جوجه‌تیغی‌ها «اول یک حرف درشت می‌زنند و بعد بی‌درنگ خودشان را گرد می‌کنند و در پس تیغ‌هایشان پنهان می‌شوند و از زیر بار مسئولیت حرفی که زده‌اند شانه خالی می‌کنند. آن‌ها بسیار درون‌گرا و بسیار عجیب و غریبند. جوجه‌تیغی‌ها از مارمولک‌ها هم بدترند، چون آن‌ها رنگ عوض می‌کنند، اما این‌ها به توپ‌های تیغ‌دار مسخره‌ای بدل می‌شوند. خیلی هم فریبکارند. اولین باری که

جوجه‌تیغی دیدم، دختر بچه‌ای بیش نبودم. آن روز هم طبق معمول داشتم با پسر بچه‌های محل بازی می‌کردم. ما چند توپ گرد پیدا کردیم و با تعجب دیدیم همه‌شان تیغ‌تیغی هستند. به‌رحال آن توپ‌ها را برداشتیم و ساعت‌ها با آن‌ها بولینگ بازی کردیم. سرانجام یکی‌شان خسته شد و خودش را باز کرد. ما چنان وحشت کردیم که جیغ‌زنان پا به فرار گذاشتیم» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۲۱). حال با این توپ‌های گرد تیغ‌تیغی فریب‌کار چه می‌توان کرد؟ چگونه می‌توان این فضا را از غلتیدن در چرخه‌ی سلطه بازداشت؟ آن‌گونه که متن نشان می‌دهد در خلق پیوسته‌ی موقعیت‌های آستانه‌ای، تغییر مداوم فاصله‌ی خود با موقعیت آستانه‌ای و تبدیل‌نشدن این موقعیت‌ها به الگو. به گمانم شکلی از پاسخ را در روایت راوی از بعدازظهر ۲۳ سپتامبر ۲۰۰۲ می‌توان یافت. راوی تعریف می‌کند که یکی از فعالیت‌های مورد علاقه‌اش در زمان اشغال این است که در هر ساعت از روز بخوابد. او حتی برای مقابله و مخالفت با ارتش اسرائیل ساعت‌هایی که حکومت نظامی لغو می‌شود نیز از خانه و گاه حتی از تختش بیرون نمی‌آید و می‌خوابد. او روایت می‌کند که در بعدازظهر ۲۳ سپتامبر «داشتم سخت تلاش می‌کردم بخوابم که ضربه‌های عجیب آزاردهنده از پنجره‌های اتاق خوابم شنیدم». او که از شدت این ضربه‌ها و هم‌آوایی‌اش با حمله‌های ناگهانی اسرائیل کلافه و عصبی است «دیوانه‌وار از خانه بیرون» می‌دود و عمر سه ساله را می‌بیند که با یک چوب با تمام قدرتی که دارد بر روی قوطی شیر نیدو می‌کوبد. راوی با فریاد کشیدن بر سر عمر و در نتیجه قطع شدن صدا به خانه بازمی‌گردد و به سراغ برنامه‌های عادی دوران حکومت نظامی می‌رود. کمی بعد از شام «تیراندازی‌های زیادی را از دور» می‌شنود. «تیراندازی ظاهراً از فاصله‌ی خیلی دوری به گوش می‌رسید، اما این‌بار صداها کمی عجیب بود. در دره‌های غرب رام‌الله طنین می‌انداخت. چون (نمی‌تواند) از صداها سر در بیاورد، به داخل خانه (برمی‌گردد)» تا متوجه جریان این صداها عجیب و غریب بشود. اما در شبکه‌های تلویزیون برخلاف شب‌های قبل هیچ خبری از حمله به منطقه‌ی آنها نبود. «همان‌طور که صداها نزدیک‌تر و بلندتر می‌شد، (می‌شنود) همسایه‌ها می‌گویند: "دیگ‌ها و ماهیتابه‌هایتان را بردارید و شروع کنید به زدن."» راوی در کمال تعجب به همسایه‌هایش نگاه می‌کند تا متوجه منظور آنها از این کار

شود. او کم‌کم متوجه می‌شود که روی دیگ و ماهیتابه کوبیدن و صدای ناهنجار و ناشناس حاصل از آن که تا به حال در هیچ اخباری تحلیل نشده، ارتباطی با سردرگمی، ترسیدن و حمله‌نکردن نیروهای اسرائیلی دارد. او این‌گونه نقل می‌کند که با ماهیتابه‌ای «بیرون رفتم تا به جمعیت در حال کوبیدن بییوندم، که متوجه شدم یادم رفته قاشق بیاورم. با خودم فکر کردم، من به درد این نوع مقاومت نمی‌خورم.

اما زیاد طول نکشید که یاد گرفتم، کوبیدم و داد زدم و خندیدم. دیدم یک همسایه رفت روی پشت‌بام و شروع کرد به ضربه زدن روی منبع آب فلزی؛ دیگری داشت روی تیر برق می‌کوبید، سومی روی یک سطل آشغال. به صحنه‌ای در یک تیمارستان شباهت داشت.» او با خود فکر می‌کند که آیا این کار تأثیری بلندمدت بر جنگ، شارون و ارتش اشغال‌گرس دارد؟ و خود پاسخ می‌دهد که مطمئناً نمی‌توان از این حرکت تأثیری بلندمدت را انتظار داشت اما به‌رحال این کار علاوه بر قطع مقطعی حمله و سردرگم کردن نیروهای اسرائیلی، «یک معالجه‌ی گروهی عالی است.» او مشاهده می‌کند که در چنین حرکت‌هایی چه انرژی‌ها و ایده‌های نوینی برای مقاومت و پاسداری نهفته که می‌تواند بسط یابد. بنابراین اصلاً «شاید عمر کوچک یکی از رهبران مخفی خلاق و تازه‌ی نهضت در حال رشد نافرمانی غیرنظامی فلسطینی باشد!» که این شیوه‌ی مبارزه را در یک بعدازظهر به فلسطینی‌ها یاد داده است. «بعد از یک ساعت یا بیشتر، وقتی همه چیز تمام شد» او با خود فکر می‌کند که مقاومت می‌تواند چنین شکل‌هایی نیز داشته باشد، فرم‌هایی غیر قابل‌حدس چون «ضربه‌های عمر (که) نقطه‌ی عطف حکومت نظامی سیزده روزه» (العامری، ۱۳۹۴: ۲۰۷ - ۲۰۲) را شکل می‌دهد. سوژه در این بازنمایی به شخصی‌سازی مبتکرانه‌ی کنش‌ها، سخنان و برداشتها در زندگی اشغال‌شده می‌پردازد که البته متناسب با موقعیت اشغالی او تلقی می‌شود و در نسبت مبارزه با دیگری اشغال‌گر معنا می‌یابد.

حال راوی برای حفظ و بازبایی کنش‌های مبتکرانه و شخصی‌شده در زندگی دقیقاً می‌بایست به این جایگاه خیانت کند و از طریق نفی آن، به اثبات بنشیند. با این توضیح که او در نفی نیز نمی‌ایستد بلکه با نفی پیوسته‌اش درصدد معنادهی به کنش و زندگی‌اش برمی‌آید. در چنین موقعیت‌هایی سوژه پیوسته در آستانه و سر حد قانون و

کنشی که خود وضع و یا نفی کرده، قرار می‌گیرد و آن را در برابر خود و دیگری قرار می‌دهد و با حرکت در فواصل گوناگون خود را از افتادن در چرخه‌ی سلطه می‌رهاند. راوی نیز در این نگاه با اشراف بر ازدست‌دادن نیرویی که خود را می‌آفریند، زندگی و قواعدش را متحمل نابودی می‌نماید و توانایی‌اش را در راستای مقاومت در برابر یکپارچه‌سازی افزایش می‌دهد. به این شکل با برگزیدن کنش‌ها و واکنش‌های نامعقول و نامعمول در مواجهه با دیگری‌های اشغال‌گر و اشغال‌شده نشان می‌دهد که قواعد اشغال در عین قراردادادن سوژه در چارچوب و قواعد معین، عرصه‌ای از نامحدودیت را ارائه می‌دهند، که به واسطه‌ی آن می‌توان دیگرگونه اندیشید و عمل کرد. تنها باید از عرصه‌ی محدود ارائه‌شده به صورتی نامحدود و متفاوت بهره برد. گویی روایت باید ضمن پیروی از عینیت موجود، به نابودی آن بپردازد و امکان نگرستن متفاوت را فراهم آورد. دقیقاً در برابر چنین ساختی، آنچه که می‌تواند در برابر دیگر اشکال زندگی بایستد، حرکت (و نه ایستادن) در آستانه‌ی اصول و الگوهای زندگی القایی است. متن نشان می‌دهد که کنش‌های زندگی اشغالی در مرز بین مفاهیم، چگونه و با چه روش‌هایی تجربه‌ی خاصی از اشغال‌شدن ذهنی و عینی را تقسیم‌بندی و مفاهیم یکسان برآمده از سرزمین معناهای هم‌پوشان و تاریخ‌های درهم‌تنیده را تضعیف می‌کنند. گویی حرکت در مرز بین امور، دریچه‌ای است که می‌تواند فضاهای فکری و عملی خارج از سیطره‌ی سلطه را به ذهن متبادر نماید. در این بافت همه‌ی رویدادها ضمن این‌که با ذهن راوی - مخاطب یکی می‌شوند و از دریچه‌ی ذهن آنها می‌گذرند، شکافی را در ذهن خود آنها نیز ایجاد می‌کنند. این شکاف‌های موجود در متن به‌مرور آنقدر گسترده می‌شوند که نمی‌توان آن را با ایده‌ی یکپارچگی روایت و یا پرداختن صرف به جزئیات محدود کرد، اما حرکت در همین شکاف‌ها امکان گفت‌وگو و عمل را میسر می‌کند. روایت با ایجاد فاصله و شکاف از الگوهای تکراری فرمال زندگی و برهم‌زدن یک‌پارچگی و وحدت عناصر فرموله‌شده در آن، نشان می‌دهد که زندگی القایی موجود در سیاست‌های نظام اشغال‌گر را می‌توان کنار نهاد و با تعلیق مرز موجود میان مفاهیم دوگانه به شیوه‌ای نوین جهان را به نظاره نشست. این‌گونه نمی‌توان در متن، توصیفی عینی از واقعیت اجتماعی را به‌سادگی خواند و از آن گذر کرد. در این نگاه روایت،

زندگی را به صرف روابط اساسی انسانی و افراط و تفریط‌های موجود در این روابط فرونمی‌کاهد، بلکه با قراردادن متن بر لایه‌هایی از تجربه‌ی فردی و جمعی، به نابودی و اضمحلال این لایه‌ها می‌پردازد تا بتواند معنا را از درافتادن در مفاهیم ازپیش‌معین و ارهاند. به عبارتی گویی روایت با تهی‌شدن از هر معنا و مدلول معینی، به نفی زندگی موجود می‌پردازد و با نفی واقعیت اجتماعی موجود مورد پذیرش، خود را از درافتادن در قالب اشغال نجات می‌دهد. در این منظر واقعیت اجتماعی به‌عنوان استتاری برای استقلال عملکرد سوژه در زندگی عمل می‌نماید و اشغال را مورد پرسش قرار می‌دهد. این‌گونه اگر مخاطب در مواجهه با متن، خود را از تصور وقوع رویدادها در پیوستاری تاریخی و منوط به رابطه‌ی علی و معلولی رها نماید و معنای هر مفهوم و واقعه‌ای را در گذار فضازمانی‌اش در ارتباط با بزنگاه‌های متفاوت و در گرو آنها قرار دهد، می‌تواند سوبه‌ای از حقیقت را به دست آورد. منظور این نیست که امکان زندگی در فضایی انتزاعی شکل بگیرد و به این صورت از واقعیت انضمامی تهی گردد، بلکه انتظار بر این است که زندگی تحت مداخله‌ی ذهنیت، در پیوند با شرایط عینی کنونی و در بستر جاری‌اش درک شود. در این نگاه زندگی فراتر از مفهوم معین‌شده‌ی موجود حرکت می‌نماید تا بتواند به مفهوم روایت‌گری و کنش‌گری خویش پای‌بند بماند. این فرم از روایت، مسئول محاصره و انتقال زیبایی و یا محتوای صرف الگوهای پیشین زندگی نیست، بلکه با معنابخشی به زندگی‌های ازپیش‌موجود در بستر کنونی برای آنها معنای روایی متفاوتی در متن بازتولید می‌کند. در پیوست با روایت شارون و ماهیتابه‌ی تفلون می‌توان انتفاضه را به یاد آورد؛ «تصاویر دخترها و پسرهای جوان فلسطینی که با قوی‌ترین ارتش‌ها با یک سنگ و یک فلاخن روبه‌رو می‌شدند» تا نشان دهند «ممکن شدن آنچه غیرممکن به نظر می‌رسید و به واقعیت پیوستن آن‌چه غیرقابل‌تصور بود، در اراده‌ی شکست‌ناپذیر (و فرم جدید مبارزه‌ی) انتفاضه‌ی تازه» (همان: ۵۱ - ۵۰) است. روایت‌ها و مقاومت‌هایی از این دست امکان ایستادن در آستانه و نه خانه‌کردن در آن را نشان می‌دهد. در این منظر روایت نشان می‌دهد که موقعیت آستانه‌ای نمی‌تواند و نباید به محل ایستادن تبدیل شود. موقعیت آستانه‌ای موقعیت بودن همه‌چیز در هر چیزی تنها برای لحظه‌ای است. آستانه‌پنداشتن کنش فعالیت از میان

سایر فعالیت‌ها نیست که فرد برحسب میلش آن را انتخاب کند. دقیقاً همانند روایت شارون و ماهیتابه‌ی تفلون که ذکرش رفت. این مقوله از نوع و سطح دیگری است؛ زندگی جریان دارد و در همان حال سوژه‌ی اشغال‌شده قدم‌به‌قدم از خلال تعهدات، مبارزه و فعالیت‌هایی که مجموعاً هویت او را رقم می‌زنند و نفی پیوسته‌ی آنها، خود را بازمی‌شناسد و به خلق کنشی دست می‌زند. چنان‌که راوی در روایت فوق قانونی که خود برای عمر وضع کرده و بخشی از نیاز ذهنش‌اش برای آرامش را نفی می‌کند و به همین دلیل با پرسش عمر سه ساله مواجه می‌شود که «خالته ... چرا آخر شب کوبیدن عیبی ندارد؟!» (همان: ۲۰۶). این‌گونه روایت بیان می‌کند که نمی‌توان تنش بین جزئیات با کل را نادیده گرفت، بلکه باید به موقعیت یک جزء در رابطه با کل توجه نمود. این دو مؤلفه به هم وابسته‌اند و در کنش با یکدیگر خوانده می‌شوند و معنا می‌یابند. با این وصف هر صحنه‌ای که در روایت وجود دارد، نمی‌تواند تنها از منظر خود به روایت بنشیند، بلکه باید در پیوستار امر جهان‌شمول حاکم بر متن از نظر گذرانده شود. به عبارتی آگاهی از واقعیت انضمامی و برقراری نسبتش با امر جهان‌شمول در انسجام تحلیل متن نقش عمده دارد، زیرا این واقعیت در جزء‌جزء عناصر و المان‌های روایت از زندگی متبلور می‌گردد. در این نگاه روایت فعلیت ویژه‌ای به زندگی تحت اشغال و دیگر اشکال زندگی می‌دهد. آنچه در این ساخت اهمیت می‌یابد درک این مسأله است که متن در تلاش است تا با تکیه بر جزئیات و نسبتی که در شکل‌گیری امر جهان‌شمول دارد، الگوهای ازپیش‌موجود اجتماعی - تاریخی را مورد بازخوانی قرار دهد و امکان نگرستن به دیگر اشکال زندگی را از دریچه‌ی اکنون جهان و واقعیت عینی موجود میسر نماید.

برای مفهوم‌شدن گزاره‌ی فوق بهتر است بار دیگر به روایت بازگردیم؛ راوی در روایت رویدادهای متفاوت به‌کرات بیان می‌کند که یکی از سیاست‌های نظم اشغال‌گر این است که فلسطینی‌ها را «در فلسطین به بیگانه‌ای تبدیل» (همان: ۲۷) کند. به همین دلیل راوی تصمیم می‌گیرد تا با فلسطین این چیز «ناشناخته و در عین حال آشنا خو بگیرد» (همان). در واقع او تصمیم می‌گیرد تا چیزی به‌شدت غایب اما حاضر را برای خود و دیگری دیدنی کند و پذیرنده‌ی صرف نظم موجود نباشد. بنابراین با

وجود این که او هرگز در یافا به دنیا نیامده و آنجا را ندیده و احساس تعلقی به آنجا ندارد، بر آن می‌شود تا به خانه‌ی پدری‌اش که اکنون در اشغال یهودی‌هاست، برود و آنجا را چون میراثی از نیاکان در ذهنش بازیابی و نگاه‌داری کند. او شب پیش از حرکت به سوی یافا یادش می‌آید که وقتی پدرش «خانه‌اش را در ۱۹۶۸ برای آخرین بار دید، چقدر افسرده و بیمار شد. تحملش را نداشت. می‌بایست خیلی سخت بوده باشد و حالا او را درک می‌کردم.

"وقتی خانواده‌ی یهودی‌ای که در آنجا زندگی می‌کردند به من اجازه ندادند وارد شوم، بی‌اندازه آزرده، خشمگین، در مانده و دیوانه شدم. چه چیز دیگری می‌توانم بگویم، وقتی مرا بر پله‌های خانه‌ی ما یا خانه‌ی آن‌ها دیدند، به شدت ترسیدند. آن‌ها فقط در را بستند و پنهان شدند. امیدوار بودم یکبار دیگر در را باز کنند تا بتوانم برایشان توضیح بدهم فقط می‌خواهم خانه را ببینم، تا سعی کنم به خاطراتم از آن چه بوده جان بدهم. می‌خواستم بدانم چیزی از اثاثیه هنوز آن‌جاست یا نه. به خصوص برای کتاب‌های کتابخانه‌ام دلم تنگ شده بود. قصد نداشتم چیزی از خانه بردارم. حتی اگر می‌خواستم این کار را بکنم، به خوبی می‌دانستم آن‌ها چنین اجازه‌ای به من نخواهند داد. خیال نداشتم جنجال درست کنم، چون از نظر عصبی تحملش را نداشتم. در ماه قبل از رفتنم به آن‌جا با خودم تمرین کرده بودم احساساتم را کنترل کنم، از آن مهم‌تر واکنش‌هایم را. هیچ نوع احساس یا واکنش طبیعی مجاز نبود. همه چیز باید به شدت کنترل می‌شد». پدر سعادت سپس ادامه می‌دهد که «فکر کردم وقتی گذاشتند وارد خانه شوم، تنها کاری که می‌توانم به خودم اجازه‌ی انجام آن را بدهم، این است که عکس مادرم را بخواهم، اگر هنوز در آن‌جا آویخته باشد». این دیالوگ تا آنجایی ادامه می‌یابد که پدر راوی خدا را شکر می‌کند که اجازه‌ی ورود به خانه‌ی خودش / یهودی‌ها را پیدا نکرده است زیرا همسرش هرگز عکس مادرش را دوست نداشته و واردنش به خانه او را از واکنش همسرش و درگیری احتمالی در خانه در امان نگه داشته است. راوی در پایان روایت بیان می‌کند که «با خودم فکر کردم، آن داستان فقط می‌توانست با اشاره‌ای **دیوانه‌وار** تمام شود!» (العامری، ۱۳۹۴: ۳۲-۳۱)، در آستانه‌ی خواهش برای ورود و خوشحالی اجازه‌نیافتن. او پس از به یادآوردن این روایت، فکر می‌کند که چگونه پدرش

بازدید از خانه‌اش را در یک فضای نفی خودخواسته (نفی خواسته‌ی خود، نیازش و آرزویش) به چگونگی حضور یهودیان و چیرگی‌شان پیوند می‌زند. اما حالا او چه؟ با حضورش در آن خانه چه می‌کند جز تثبیت حضور دیگری؟ حتی در صورت راه‌یافتن چه کنشی جهت دیدنی کردن اشغال انجام داده است؟ جز این که با لحنی تحقیرآمیز و «با اشاره‌ی دستی تحقیرآمیزتر» (همان: ۳۵) بشنود که دختری از یک خانواده‌ی مسلمان در یک «کلنی هنرمندان اسرائیلی» (همان: ۳۶) **یهودی** چه می‌خواهد؟ او باید متعلق به «تهات تهات... تهات باشد (پایین، پایین، آن‌جا» (همان: ۳۵). بنابراین او تصمیم می‌گیرد که حضورش را در یافا به پرسه در کوچه‌هایش محدود کند تا در برابر تقلیل شخصیت و هویت او به یک دختر مسلمان پایین، خیلی پایین، او نیز حضور دیگری چیره‌گر را به رسمیت نشناسد. بنابراین «ما بی‌هدف در خیابان یافا راه رفتیم. (او) می‌شنود) مردم به عبری حرف می‌زنند، اما هرگز به صورت‌هایشان نگاه (نمی‌کند). (آنها) در کوچه‌های باریکی فرومی‌رفتند) که روزگاری یک شهر عرب قدیمی پر رونق بود و حالا یک کلنی هنرمندان اسرائیلی است» (همان: ۳۶). راوی این اشاره‌ی دیوانه‌وار را از پدرش می‌آموزد و در موقعیت‌های گوناگون به شکل‌های متفاوتی آن را بازیابی می‌کند، اما باید در نظر داشت که او یک رفتار دیوانه‌وار را پیوسته تکرار نمی‌کند بلکه در موقعیت‌های گوناگون کنش‌ها و واکنش‌هایی را در لحظه می‌آفریند. برای مثال در برخورد با ارتش اسرائیل در زمان حکومت نظامی چون دیوانه‌ای به سرباز خیره می‌شود، هنگام حضور در کنار دیوار برای عبور، چون دیوانه‌ای به رؤیا پناه می‌برد، پس از دریافت گذرنامه‌ی سگش با دیوانگی و شوخ‌طبعی از مرز و پست بازرسی بیت‌المقدس عبور می‌کند. مسأله در این ساختار برای سوژه‌ی اشغال شده برگزیدن راهی است که به تکرار و الگوهای موجود ختم نشود. این‌گونه روایت نشان می‌دهد که در چنین بافتاری مقاومت و مبارزه تکرار یک الگوی معین نیست، بلکه نسبت به هر فرد و موقعیتی می‌تواند خود را بازیابی کند. می‌توان از خلال این خوانش دریافت که مواجهه با اشغال، مبارزه و مقاومت در برابر آن تنها از طریق بازگشت پیوسته به موقعیت خود و خود میسر می‌گردد. گویی سوژه در برابر این وضعیت‌ها از خود گسسته، از موقعیت وجودی‌اش خارج گشته، به خود می‌نگرد و با خویشتن در رابطه با موقعیت‌های پیشینی

زندگی؛ وجه غایب زمانه‌ی اشغال

و پسینی به گفت‌وگو می‌نشیند و پیوسته فاصله‌اش را با خود و موقعیتش تغییر می‌دهد. به این شکل فرد در موقعیت آستانه‌ای نفی و اثبات خود قرار می‌گیرد و در هر لحظه خود، کنش، زندگی و موقعیتش را دوباره از نظر می‌گذراند. این تغییرات که در نگاه راوی - مخاطب نسبت به خود و دیگری شکل می‌گیرد، توان دگرگونی و به عبارت دقیق‌تر توان اندیشیدن به چگونگی ایجاد دگرگونی در زندگی روزمره‌ی اشغالی را امکان‌پذیر می‌نماید.

روایتی دیگر از رویارویی راوی با شرایط اشغال و قراردادان جزئیات زندگی اشغالی در نسبت با کلیت می‌تواند به درک چگونگی این رفتارهای آستانه‌ای و به‌قول راوی دیوانه‌وار کمک کند؛ راوی پس از هفت سال انتظار برای دریافت کارت اقامتش، شرکت در مراسم‌های دولتی و ناامید شدن از هرگونه امکانی برای زندگی در رام‌الله، همزمان با انتفاضه‌ی فلسطینی‌ها در سال ۱۹۸۷، ناگهان تصمیم می‌گیرد اختیار زندگی‌اش را به دست بگیرد، بنابراین چمدانش را می‌بندد: «یک مسواک، یک خمیر دندان، یک حوله، یک لباس خواب - نه، شاید پیژامه بهتر بود - تعدادی لباس زیر، یک تی‌شرت اضافه، چند رمان، یک دفترچه‌ی خالی، یک مداد و یک قلم، یک رادیو ترانزیستوری، چند بسته سیگار» برمی‌دارد و نزد بازجویش، کاپیتان یوسی، به دانشگاه بیرزیت می‌رود. او با ترفندی کاپیتان یوسی را بدون وقت قبلی ملاقات و از او کارت شناسایی‌اش را طلب می‌کند. وقتی با تعجب و مقاومت کاپیتان یوسی مواجه می‌شود، همزمان با بیرون‌ریختن محتویات چمدانش این جملات را به زبان می‌آورد؛ «من مدت‌هاست دارم مزخرفات شماها را تحمل می‌کنم. تو اصلاً می‌دانی در این هفت سال، به انتظار این هوپیه احمقانه‌ام، چه بر من گذشته؟ اصلاً می‌توانی بفهمی چرا هر مرد، زن و بچه‌ی فلسطینی در این قیام مشارکت دارد؟ علتش است که ما دیگر نمی‌توانیم اراجیف (کلمه‌ی مؤدبانه‌ای برای گه) شما را تحمل کنیم. می‌دانی برای یک زن دور بودن از خانواده‌اش، شوهرش و بچه‌هایش یعنی چه؟ می‌دانی چرا مردان فلسطینی به سرشان می‌زند و این طرف و آن طرف می‌دوند و در پشت جاده‌ی یافا به اسرائیلی‌ها چاقو می‌زنند؟ (در آن موقع بمب‌گذاران شهادت طلب نبودند) از من بپرس. من می‌دانم. من دقیقاً می‌دانم چطور می‌شود به مرز جنون رسید، کارهای دیوانه‌وار کرد. به من نگاه

کن، کاپیتان یوسی، به نظر تو من یک جنایتکارم؟» راوی تا بدین جا نشان می‌دهد که این‌گونه می‌توان زندگی در حین مبارزه را با جلوه‌های گوناگون و اغلب پنهانش در معرض دید قرار داد و قانونش را حتی آنجا که زندگی واقعیت مستقر را نقش می‌زند، نفی کرد. سوژه پس از دیدنی کردن بخشی از جزئیات موجود در جامعه‌ی اشغالی، یعنی حقی که به‌واسطه‌ی غیرقانونی بودنش از او سلب شده، خود را، که اکنون معلق از هر نقشی است، در یک کلیت، یعنی نقشی تحمیلی تروریست، فرو می‌برد؛ «اگر فکر می‌کنی من تروریستم محاکمه‌ام کن. چرا مرا زندانی نمی‌کنی؟ شماها با ما طوری رفتار می‌کنید که انگار تروریست هستیم، بنابراین ما هم باید مثل آنها رفتار کنیم». بدین‌گونه سوژه با نفی و اثبات توأمان نقاب‌ها و نقش‌های تحمیلی نه تنها از یک سوژه‌ی اشغال‌شده‌ی منفعل به فردی کنش‌گر مبدل می‌شود بلکه می‌تواند برای خود فضایی آستانه‌ای ایجاد کند تا امکان پرداختن به زندگی را در میانه‌ی حق‌های غیرقانونی به منصفی ظهور برساند. بنابراین او دیوانه‌وار به ساخت این فضا می‌پردازد؛ «هفت سال انتظار برای هویه احمقانه‌ام، این خوشحالت می‌کند؟ می‌خواهید ما بزند به سرمان و درهم بشکنیم؟ بفرما این منم، نگاهم کن. این تو را خوشحال تر می‌کند؟ زدم زیر گریه. یوسی بی‌حرکت ماند؛ مثل تمام مردها، نمی‌دانست با زنی گریان چه بکند.

می‌دیدم او می‌تواند با تظاهرکنندگان فلسطینی، انقلابی‌ها، چاقوزن‌ها، تروریست‌ها مقابله کند. می‌تواند با بمب، دینامیت، تانک، هواپیماهای جنگی و زیردریایی‌ها، مقابله کند. برای برخورد با همه‌ی آنها آموزش دیده بود.

اما نه با یک زن گریان. نه با زنی که به سرش زده» (العامری، ۱۳۹۴: ۵۶ - ۵۱). چنان‌که روایت نشان می‌دهد سوژه در این فضا دیگری اشغال‌گر را با خود همراه می‌کند و گویی فضای زیستش را تنها لحظه‌ای برای او دیدنی می‌کند. ساخت فضای مشترک توسط سوژه به معنای مدارا با دیگری نیست که به آزادی و یا دست‌یابی به خواسته‌ای تنها در جهت به‌زیستی منجر شود، نه به این دلیل که هیچ به‌زیستی‌ای در زندگی اشغال‌شده اهمیت ندارد و بهبود و پیشرفت ضرورتاً باید مصالحه‌ای بین زندگی‌های گوناگون باشد، بلکه چون حقیقتی عینی وجود دارد که می‌توان آن را کشف کرد.

حقیقتی در پس چهره‌ی بی‌چهره‌ی این زندگی که امکان کنش، آگاهی و زیست را برای خود - دیگری فراهم می‌آورد. این چهره از زندگی باید با برش‌دادن و شقه‌کردن و تکه‌پاره‌کردن مواد و مصالح موجود و پیوستن دوباره‌ی آنها به هم مکشوف شود. منظور از برش‌دادن و شقه‌کردن تبدیل مفاهیم جاری در زندگی به دوگانه‌هایی چون حق و باطل، پیروزی و شکست، درست و نادرست نیست، بلکه اندیشیدن به آنها در ساحت تناقضات و آشکارکردن این تناقضات است. در چنین نگاهی هیچ مفهوم و کنش و فردی به‌صورت پیشینی حذف و طرد نمی‌شود و سوژه‌ها نظاره‌گر محض نیستند؛ آنان تحت القائات اوضاع و شرایطی قرار دارند که در آن زندگی و فکر می‌کنند، اما اوضاع و شرایط تنها از آنها بر نمی‌گذرد. این بدین معناست که زندگی دیگر مجرای برای گذار سوژه نیست، بلکه خود در سوژه استقرار می‌یابد، خود و او را نفی می‌کند و از او می‌گذرد. گویی گذر رویداد از سوژه‌ی فوق‌نشان می‌دهد که او در خود حضور دارد تا با نفی خود، به دیدن خویش بنشیند. این زدودن و زادن پیوسته سوژه‌شدن و سوژه‌زدایی توأمان را در پی دارد. در این منظر، زندگی در شکل‌حالاتی که راوی دیده اما شخصاً تجربه نکرده است، در لحظه‌ای برای راوی و مخاطب احیا می‌شود، نه به‌عنوان چیزی که بتوانند آن را به دست بیاورند و در مقاومت و مبارزه شریک باشند و در نهایت به تحلیل آن پردازند، بلکه به‌عنوان امری که تنها لحظه‌ای خود را نمایان می‌کند. آن لحظه‌ای که به‌طور دقیق از پیش نمی‌دانیم «قرار است چه بکن (ی)م. مهم نیست، مهم *این است که چنین لحظه‌ای*» (همان: ۵۶). در این شرایط کنش مستقل سوژه ایستادن بر همین شکاف و فاصله در زندگی اشغالی است. شکافی که خود معنای زندگی و زیست را، همراه با اعتبار و هویت زندگان و زیست‌کنندگان، به پرسش می‌کشد.

به این ترتیب متن نه بیان موقعیت‌های ناپایدار زندگی سوژه برای دست‌یابی به معنایی مشخص و قطعی، که بیان چگونگی‌نگریستن به جهان و دست‌یابی به گشودگی‌هایی در درک معنای زندگی است. گشودگی‌هایی که به محدودیت اندیشگانی و خوانشی نوین مطلق نیبجامد و امکان بررسی تمام جنبه‌های متن و دریافت معنا در پیوند با فرم و موقعیت تاریخی - اجتماعی را فراهم آورد. آنچه به این روایت قدرت

بازنمایی می‌دهد و در کل مقوم تأثیر آن است نه کلمات و تصاویر بلکه رابطه‌ی دوپهلوی و معمایی میان کلمات و صداهاست، یعنی تعامل میان کلمات، صداها، تصاویر، نوشتار و سکوت. این گونه می‌توان با راوی همراه شد که «تنها در اسرائیل - فلسطین بود که معنای واقعی عشق و نفرت همزمان را درک می‌کردم. "وطن تاریخی" ام فلسطین بیش از هر نقطه‌ی دیگری در این کره‌ی خاکی باعث می‌شد احساس کنم که از مکان، فضا، زمان، تاریخ، معنا، منطق و پوست خود بیرونم» (العامری، ۱۴۰۱: ۱۴۵). بنابراین در چنین ساختاری هر بازنمایی و تصویری، چون همین خط تیره‌ی و فاصله‌ی میان اسرائیل و فلسطین، فراسوی کلمات و آوایش با مخاطب سخن می‌گوید. سوژه‌ی اشغال‌شده با بینش درونی و در عین بازتولید ساختار بیرونی، و نه صرف وابستگی به فرم و ساختار بیرونی، امکان کنش و اندیشیدن به کنش را برای خود و دیگری احیا می‌کند. روایت در مرز مفاهیم و رویدادها می‌ایستد و یا این مرز را می‌آفریند. متن زبان سازمانی و سازگار متن را می‌گیرد و بار دیگر آنچه را که در زبان و بیان شخصیت‌ها پنهان شده است، بر اساس طبیعت زبانی زندگی کنونی آشکار می‌نماید. در چنین موقعیتی سخن گفتن از موقعیت آستانه‌ای بازنمایی حضور غایب‌مند زندگی است. شکلی از حضور که برآیند صحنه‌های مراودات اجتماعی است. در این مواجهه مخاطب چون راوی هم‌صدای پذیرنده و بی‌چون و چرای زندگی و وجوه بیان‌شده نیست، بلکه می‌تواند با لحظه‌ای درنگ بر آستانه‌ی امور، تناقض‌های زندگی و مفاهیم مرتبط با آن را آشکار نماید و در عین نفی مفاهیم به اثبات آنها بپردازد. روایت در موقعیت آستانه‌ای و یا نقاط مرزی می‌ایستد و ایستادن در این مرز را نوعی پیکار با ساختار چیره‌گر در نظر می‌گیرد. این گونه متن‌ها در همین نقاط مرزی میان خود و دیگری، توأم با تردید، شکل می‌گیرد و در هیاهوی محو، حذف و نفی خود و دیگری مکتبی موقت برای اندیشیدن ایجاد می‌نماید. این خوانش نشان می‌دهد که گویی زندگی در زمانه‌ی اشغال برای یک لحظه امکان ظهور می‌یابد؛ لحظه‌ای آستانه‌ای از فرآیندی که فرد مجبور است به آن تن بدهد. چگونگی این کنش در گرو نوع مواجهه با روایات ارائه‌شده از سوی نظم یکسان‌ساز است. مواجهه و رویکردی که با برهم‌زدن ساختار تحمیلی نه‌تنها منجر به بازتولید نظام سلطه نشود، بلکه امکان اندیشیدن درباره‌ی آن را نیز فراهم نماید.

این‌گونه روایت در منطق متناقض زندگی قرار می‌گیرد، اما در آن مستحیل نمی‌شود، بلکه تناقض درونی آن را آشکار می‌کند. راوی با باور به اعتقادی که پیوسته نفی‌اش می‌کند، به جریان‌یافتن زندگی خود و دیگری در مواجهه با اشکال اشغال کمک و تناقض درونی آن را آشکار می‌نماید. روایت این‌گونه پیوسته با نفی خود معناهای پیشین را به گذرگاهی برای روان‌شدن اندیشه مبدل می‌کند و درعین‌حال نشان می‌دهد که این تناقض‌ها به محض گفت‌وگو و کنش، مجدداً در ساخت سلطه تحلیل می‌روند. این‌گونه فرآیند زندگی هم پاسخ به سؤالاتی است که ایجاد می‌کند و هم خود مجدداً در این فرآیند به سؤال مبدل می‌شود و خود را بازیابی می‌کند. پرسش‌های شکل‌گرفته در آن به منزله‌ی دوام بقای شرایط کنونی و یا به‌وجودآوردن آگاهی‌ای از جنس پس‌روی نیست، بلکه خواستار ایجاد شکاف‌هایی در طیفی است که قطعی و طبیعی پنداشته می‌شوند. این‌گونه روایت با حفظ دیگری به‌عنوان لایه‌ای اساسی در فرآیند درک و دریافت معنا، بنیاد ساخت اشغال را مورد پرسش قرار می‌دهد و با امکان ایجاد پرسش‌ها و تنش‌هایی نوین در ساحت مذکور تحلیل نمی‌رود. اکنون شکلی از اندیشیدن و کنش اهمیت می‌یابد که بیش از آنکه درصدد دست‌یابی به نتیجه‌ای برای مسأله‌ی اشغال باشد، درصدد نشان دادن جنبه‌ها و وجوه مختلف این پدیده است. هدف این نیست که بتوان این پدیده را به شکلی کنترل نمود، بلکه هدف آشکارکردن تناقضات و پیچیدگی‌هایی است که پیوسته ساخت سلطه را تقویت می‌کنند. به تعبیری این خوانش از زندگی در پی پروردن اندیشه‌ای معطوف به رهایی بر اساس کلیشه‌های رایج نیست و نمی‌خواهد به بازتولید سلطه به صورتی نوین بپردازد. بنابراین به ساده‌سازی مفاهیم نمی‌پردازد، بلکه به واسطه‌ی قراردادن مفاهیم در تفکری منظومه‌ای لایه‌هایی از امکان زندگی و وجوه پنهان‌شده‌ی آن را آشکار می‌کند. در این بافتار زندگی در موقعیت اشغالی همان لاک‌پشت صبور نهدساله‌ی باقی‌مانده از جنگ‌های صلیبی است که نامه‌های رمزگذاری‌شده‌ی چریک‌ها را داخل لاک خود پنهان می‌کند، به این‌طرف و آن‌طرف دیوار می‌برد و با هر بار شکسته‌شدن لاکش و ایجاد شکاف وجوه پنهان‌شده و محوشده‌اش را دیدنی می‌کند.

«بَصَلت را تماشا کردم که از تپه‌ی کنار دیوار بالا رفت و لاکش را به دیوار کوبید. آنقدر که لاکش ترک برداشت. به سمتش دویدم و با دقت به تپه‌ای که او از آن فرو افتاده بود نگاه کردم، تپه‌ای شکل‌یافته از لاک‌های شکسته. اعداد رمزی، نامه‌ها و پروانه‌های زرد در هوا پراکنده بودند»
(همان: ۱۱۹).

یادداشت‌ها

^۱ در ترجمه‌ی کتاب «شارون و مادرشوهرم؛ خاطرات رام‌الله» مترجم به اشتباه نام نویسنده را «سعاد امیری» ذکر نموده است، در حالی که نام نویسنده «سعاد العامری» است.

^۲ سعاد العامری سه سال پس از آغاز اشغال فلسطین و تشکیل دولت اسرائیل یعنی در سال ۱۹۵۱ متولد شد. مادرش اهل دمشق و پدرش مردی فلسطینی از اهالی یافا بود. سعاد در دمشق به دنیا آمد، در امان پایتخت اردن بزرگ شد، سپس برای تحصیل به بیروت رفت و در دانشگاه امریکایی این شهر معماری خواند. او تحصیلات معماری‌اش را دانشگاه میشیگان و دانشگاه ادینبرو ادامه داد و در سال ۱۹۸۱ به رام‌الله برگشت و استاد دانشگاه بیرزیت شد.

^۳ اطلاق کشور به حکومت اسرائیل بر اساس متن رمان است. چنان‌که اطلاق شهروند به اسرائیلی‌های ساکن در شهرهای اشغالی نیز برآمده از لحن طعنه‌آمیز نویسنده‌ی رمان است.

^۴ تمامی تأکیدها از نویسنده‌ی جستار است مگر خلافت ذکر شود.

^۵ تأکیدها و نوشته‌های داخل پرانتز که به صورت ایتالیک آمده از نویسنده‌ی جستار است.

^۶ «آن‌ها را دود کنید.» این عبارتی است که پرزیدنت بوش موقع اشاره به کشتن افراد طالبان در غارهای کوه‌های افغانستان به کار برد.

(این پاورقی در رمان آمده است.)

^۷ منظور از «ما» در متن حاضر، سوزده‌های اشغال‌شده‌ی فلسطینی است.

^۸ برای مطالعه درباره‌ی شبه‌فردیت نگاه کنید به؛

Horkheimer, Max & Theodor w. Adorno (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Trans, E. Jephcott, Stanford: Stanford University Press, 106 – 107

Adorno, Theodor (2002). *The Stars Down To Earth and other essays on the irrational in culture*, Edited. S. Crook, London: Taylor & Francis e-Library, 33 – 41.

^۹ برای مطالعه درباره‌ی فردیت تحلیل‌رفته همچنان می‌توانید نگاه کنید به؛

Adorno, Theodor (2005). *The Culture Industry: Selected essays on mass culture*, Edited J. M. Bernstein, London: Taylor & Francis e-Library, 71 – 77 and 98 – 114.

^{۱۰} یکی از نقدهای نوشته‌شده بر متن «چیزی برای از دست‌دادن ندارید جز جان‌هایتان: سفری هجده ساعته با مراد»، با تأکید بر فصل‌هایی که به رؤیا شباهت دارند، به این امر اشاره می‌کند که حذف چنین بخش‌های سرگرم‌کننده‌ای به متن آسیبی نمی‌زند و از لطف متن نمی‌کاهد.

می‌توانید مراجعه کنید به؛

روزنامه اعتماد، شماره ۵۴۴۵، یکشنبه ۲۱ اسفند ۱۴۰۱.

<https://www.magiran.com/article/4393744>

^{۱۱} درباره‌ی اشکال مبارزه و جنگ و تأثیر آن بر زیست روزمره نگاه کنید به؛

گاستون بوتول، ۱۳۹۴. جامعه‌شناسی جنگ، ۲۷ - ۲۳.

کارل فون کلاوزویتس، ۱۳۹۳. ماهیت جنگ، ۴۱ - ۴۰.

^{۱۲} در رمان «شارون و مادرشوهرم: خاطرات رام‌الله» نام همسر راوی «سالم» ترجمه شده است.

^{۱۳} برای مطالعه‌ی یکسان‌سازی و استانداردسازی و ازبین‌بردن تفاوت‌ها در جامعه‌ی توتالیتر نگاه کنید به؛

Adorno, Theodor (2005). *The Culture Industry: Selected essays on mass culture*, 99.

Horkheimer, Max & Theodor w. Adorno (2002). *Dialectic of Enlightenment*, 130 – 135.

Jameson, Fredric (1971). *Marxism and Form*, 20 – 22.

^{۱۴} برای جایگاه سوژه و حفظ امکان کنشش در جامعه‌ی توتالیتر نگاه کنید به؛

Adorno, Theodor (2005). *The Culture Industry: Selected essays on mass culture*, 98 – 114.

^{۱۵} نگاه کنید به کارل فون کلاوزویتس، ۱۳۹۳. ماهیت جنگ، ۳۸ - ۴۲.

^{۱۶} عبارات تکرارشونده‌ای در روایت العامری چون جمله‌ی رفیق منیر که به محمد و خطاب به سعاد در سفرش می‌گوید: درست نیست روی دوش ما سوار شوید و گدایی کنید. ما بیصیر تَشَحُّتُوا عَلَی دهورنا ... (نباید از بدبختی ما کاسبی کنید...) / ۶۱.

^{۱۷} تأکید از نویسنده‌ی رمان است.

^{۱۸} برای بررسی و تحلیل مسئولیت در برابر دیگری و شرم به متن‌های «کشف دیگری همراه با لویناس» و «باقی‌مانده‌های آشویتس | شاهد و بایگانی |» نگاهی انتقادی داشته‌ام. برای مطالعه‌ی بیشتر نگاه کنید به؛

مسعود علیا (۱۴۰۱). کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۷۶ - ۱۴۹.

جورجو آگامبن (۱۳۹۵). باقی‌مانده‌های آشویتس | شاهد و بایگانی |، ترجمه‌ی مجتبا گل‌محمدی، ۱۵۰ - ۹۷.

^{۱۹} رسم‌الخط کاملاً بر اساس نسخه‌ی اصلی متن ترجمه‌شده و بنابراین هرگونه اشتباه تایپی، املائی و ویرایشی نیز متوجه متن اصلی است.

منابع

- آگامبن، جورجو (۱۴۰۰). باقی‌مانده‌های آشویتس | شاهد و بایگانی |، ترجمه‌ی مجتبا گل‌محمدی، چاپ پنجم، تهران: نشر بیدگل
- آل‌سید، مونا (۱۴۰۳). تعلیق زندگی و مرگ در زمانه‌ی جنگ، نقد اقتصاد سیاسی.
- بوتول، گاستون (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی جنگ، ترجمه‌ی هوشنگ فرخجسته، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- العامری، سعاد (۱۴۰۱). چیزی برای ازدست‌دادن ندارید، جز جان‌هایتان؛ سفری هجده ساعته با مراد، ترجمه‌ی بهمن دارالشفایی، چاپ اول، تهران: نشر مد.
- امیری، سعاد (۱۳۹۴). شارون و مادرشوهرم: خاطرات رام‌الله، ترجمه‌ی گیتا گرگانی، چاپ اول، تهران: نشر مکتوب.
- علیا، مسعود (۱۴۰۱). کشف لویناس همراه با دیگری، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
- کلاوزویتس، کارل فون (۱۳۹۸). در باب ماهیت جنگ، ترجمه‌ی مرضیه خسروی، چاپ سوم، تهران: انتشارات روزگار نو.
- گریلینگ، آنتونی کلیفورد (۱۴۰۰). جنگ: جستاری درباره‌ی پدیده‌ی کهن، ترجمه‌ی امیرحسین رزاق، چاپ اول، تهران: نشر خوب.
- Adorno, Theodor (1991). *Note to Literature*, Translated by S.W. Nicholson, Edited by Rolf Tiedemann, New York, United States: Columbia University Press.
- Adorno, Theodor (2002). *The Stars Down To Earth and other essays on the irrational in culture*, Edited. S. Crook, London: Taylor & Francis e-Library.
- Adorno, Theodor (2002). *Aesthetic Theory*, translated, edited by Robert Hullot-Kentor, published by Continuum.
- Adorno, Theodor (2005). *The Culture Industry: Selected essays on mass culture*, Edited J. M. Bernstein, London: Taylor & Francis e-Library.
- Horkheimer, Max & Theodor w. Adorno (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Trans, E. Jephcott, Stanford: Stanford University Press.
- Jameson, Fredric (1971). *Marxism and Form*, Princeton University Press.

-
- Jameson, Fredric (1981). *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act*, Cornell University Press.
 - Jameson, Fredric (1991). *Postmodernism (The Cultural Logic of Late Capitalism)*, Durham, Duke University Press.
 - Jameson, Fredric (2015). *The Animation of Realism*, Verso.