

ارتجافة الظل: من الغموض إلى حفظ الإمكان

عبد الجواد عمر، فلسطين

في التجربة الفلسطينية، لا يعمل التخفي كتقنية أمنية عابرة، بل كنمط وجود يواجه مطلب الشفافية الكولونيالية بحق في الغموض، يعلّق الحسم ليحفظ الإمكان. من هنا نفهم "المطاردة" والتخفي وممارسة الاستخفاء لا كطارئ أمني فحسب، بل كبنية أنطولوجية-سياسية تعيد توزيع الحضور والغياب، وتُثبّت زمناً موازياً وجماعات متوالية تُنتج فعلاً سياسياً خاطفاً. يقترح هذا النص معجماً لذلك الوجود: ذاكرة سالبة تُحفظ بالمحو، وجسد حذر يعيد برمجة حواسّه، ومشاع تحتيّ يزواج الاختفاء بالظهور الخاطف.

مقدمة

ثمة أفعال لا تلامس الحرية إلا عندما تُجيد التواري، لا كحيلة عابرة، بل كخطة أنطولوجية لمراوغة فخّ الحضور. ذلك أنّ الحضور، بما هو مطالبة بالوضوح، قد يتحوّل إلى عبء، إلى ثقل يقيد ما يُراد له أن يبقى حرّاً، سائلاً، منفلتاً من إمكان قصه أو اعتقاله. وهكذا، لا تنبثق ممارسة الاستخفاء، كما أطلق عليها أحد رؤّادها، المناضل أحمد قطامش، من ضعف أو جبن، بل من رغبة في الانعتاق، ومن حاجة إلى إعادة صياغة الممكن خارج حيز الانكشاف.¹ فأن تكون ولا يُقبض عليك، وأن تتحرّك دون أن تُفهرَس هو في جوهره عمل فلسفيّ، وتمرين على التفكير والممارسة من داخل كثافة الغموض، ولربما أيضاً كثافة القلق من المجهول. ولا يسعنا، نحن المتورّطين في الحضور، إلا أن نستغرب ذلك الغياب المنهجي لأيّ مقاربات كثيفة ومتعدّدة وممتدّة لظاهرة المطارد، والطريد، والفارّ، والملثم، والمتخفي، والمختفي. ويمكن لنا أن نسأل: كيف لم نتناول هذه الأشكال التي تمارس الحق في الانسحاب، أو في الاختباء، أو في التبحر الطوعي أو القسري؟ كيف لم يُلتفت بعدّ إلى من اختار السريّة لا كمأوى فقط، بل كحجّة أيضاً، إلى من جرّب أن يكون في ارتجافة الظلّ؟

ذلك الحق في عدم الانكشاف، في البقاء عصياً على الترجمة، غير قابل للتمثيل أو للإخضاع، وألا يُدرج في سجلّ الأحياء ولا يُجرّز بين كشوفات القتل، وأن يبقى مُعلّقاً، مُنفلتاً، بلا إحداثيات واضحة على خريطة الوجود. فلربما، أكثر من أيّ وقت مضى، يرتبط صراعنا وقدرتنا على شقّ طريق نحو النصر بتلك القدرة على مقاومة الشفافية، وصناعة الغموض، والاتكاء على ثلّة من المطاردين والطريدات، وعلى مجتمعات تمارس الاستخفاء وتقاتل من قلب النفق، ومن المخبأ، ومن عمارة تحتية تتعدّد أشكالها، لكنها تفتح الأفاق لإمكانية استمرار القتال، أمام آلة تُجيد "تجميع المعطيات وتصنيفها" وتحويلها إلى سلسلة لا نهائية من الأهداف.² ففي هذا الصراع، ولا سيّما في فلسطين،

تكمّن جدلية حاسمة تتمثّل في: أن يتحوّل الإنسان، بفعل الانكشاف، إلى شيء قابل للترجمة، مُدرّج في معجم المستعمر، يعني الوقوف على الحدّ الفاصل بين الحياة والموت، بين استمرار الفعل المقاوم وإمالة استمراريته الزمنية أو تلاشيّه. وفي المقابل، فإن القدرة على التخفّي والتواري والاستخفاء ليست مجرد تكتيك مقاوم، بل هي فعل وجودي يحفظ الإمكان، ويؤجّل الحسم، ويُبقي للمستقبل فسحة لم تُستملك بعد. فما نواجهه اليوم، في فلسطين ولبنان، وفي كل مكان يضرب فيه المستعمر، هو تلك القدرة المرتبطة برأسمالية الرقابة على تحويل كل شيء إلى مرئيٍّ ومعلوم، إلى معطيات تتدفّق في أنظمة تحمل أسماء مثل "الذكاء الاصطناعي"، وتُغذّى بملايين البيانات التي تُسخر لخدمة السيطرة والابادة وإعادة إنتاجها.³

بدأت المكتبة الفلسطينية، بدفع من مبادرات بعض المناضلين، تلتفت إلى هذه الظاهرة وتلج فضاءها، مقارِبَةً إيّاها بمزيج من التتبّع التاريخي، والسرد الحيّ، والتأطير النظري. ولعلّ من أبرز ما أُنجِز في هذا المضمار، حتى الآن، كتاب خطّه المناضل حسن نعمان الفطافطة، ورسالة ماجستير أعدّها المناضل زكريا الزبيدي حول تجربة المطاردة.⁴ كما ينهض كتاب **مقاومة الاعتقال**، الذي صدر عن ثلّة من المناضلين في الأسر، هم: مروان البرغوثي، وعاهد أبو غلّمة، وعبد الناصر عيسى، بإشارات متكرّرة إلى أشكال الاختباء والتخفّي والاستخفاء، بوصفها وجوهاً أخرى للفعل المقاوم، وطرائق للبقاء خارج مرمى الاعتقال.⁵ وقد كان لرواية المناضل وسام الرفيدي أيضاً نصيب في هذا الحقل، إذ وثّقت، بلغة أدبية مصقولة من قلب التجربة، أيام اختفائه في ثمانينيات القرن العشرين، في عمل حمل عنوان **الأقانيم الثلاثة**.⁶ ولربما يمكن أن نضيف إلى هذه النصوص ما كُتب في خضمّ حالة المطاردة أو الاختفاء نفسها، أي تلك النصوص التي وُلدت من داخل الممارسة، وجاءت كامتداد مباشر لفعلها كرسائل الشهيد باسل الأعرج وهو مطارّد.⁷

وعلى الرغم مما تحمله هذه الأعمال من ثقل تاريخي وزخم أدبي وسياسي، يبقى التخفّي والمطاردة من أكثر الممارسات إقصاءً عن حقول الثقافة والدراسة الفلسطينية، وكأنّهما يُدفعان عمداً إلى هوامش السرد الوطني. غير أنّ هذا الدفع نحو الهامش قد يكون، في وجه منه، حراسةً لسحر التخفّي وسدانةً له من الكشف المعرفي والانكشاف الأمني في آنٍ معاً، وكأنّ البقاء في الظلّ شرط لدوام الفعل وقدرته على الإفلات من القنص والتقييد من تفكيك الفعل، وبالتالي نزع السحر عنه.⁸ غير أنّ الأهمية القصوى اليوم تكمن، ربما، في استعادة الاستخفاء والمطاردة والتخفّي ووضعه في صميم التجربة الفلسطينية المقاومة، بما يحمله من وجوه متعدّدة: كممارسة تكتيكية تتأكل في زمن الرقابة المستعرة، وكضرورة سياسية في فضاء عام يتشكّل تحت وطأة الهزيمة وخيانة النخب، وكفلسفة يمكن أن يُبنى حولها معجم جديد لجدلّيات فلسطينية قديمة—عن الصياد والتنين، عن الحضور والغياب، عن الفعل والكمون—جدليات تعيد ترتيب العلاقة بين ما يُرى وما يُحجّب، بين ما يلاحق وما يظلّ عصياً على التسمية. فأيّ تاريخ يمكن أن يُكتب للمقاومة إذا أُهملت جغرافيات الخفاء وعمارته التي احتضنت فعله ووفّرت له شروط البقاء؟ وأيّ فلسفة للمقاومة يمكن أن تُصاغ إذا لم تُدرج في بنيتها خبرات العيش في الظلّ، حيث يتعالق الحضور بالغياب، ويصير الغياب نفسه أداة فعل؟ وكيف يمكن أن نقرأ التجربة الفلسطينية دون أن نضع في قلبها تلك المجتمعات التي تشكّلت في اقتصاد المطاردة والانسحاب، من قرى

الداخل الفلسطيني زمن الحكم العسكري الصهيوني إلى أحياء غزة وأنفاقها في زمن الحصار، بوصفها فضاءات أنتجت أشكالاً مغايرة للزمن، وللسيادة، وللمعرفة ذاتها؟

وعلى الرغم من ندرة الدراسات التي لامست هذه الظاهرة، فإنّها، كما يشدّد حسن فطافطة وكما يمهدّ لها أحمد قطامش، تتشعّب إلى طيف من الممارسات التي تتحرّك على تخوم الخفاء. فالاستخفاء بوصفه فعلاً مقصوداً يُقدّم عليه الفلسطيني، لا باعتباره ردّ فعل عابر، بل كخيار إراديّ يبتغي الانسحاب من حقل الرؤية الاستعمارية، دون أن يكون مشروطاً دائماً بمطاردة أمنية تسبق فعل التخفيّ ذاته.⁹ فهناك من ينخرط في الاستخفاء تحت وطأة الضرورة الملحة للانفلات من قبضة الاعتقال أو شبح الاغتيال. وهناك أيضاً من تطارده آلة الاحتلال، ومع ذلك يمارس شكلاً مغايراً من الانفلات أو مقاومة الاعتقال، إذ يظلّ يتحرّك في الفضاء العام، علنياً أو شبه علني، كمن يعيد ترتيب إيقاعات ظهوره وغيابه بما يربك أثر الملاحقة ذاتها. كما وثمة من يرتدي اللثام، لا اتقاءً لنظرة الرصد وحدها، بل باعتباره هيئةً مخصوصة من التخفيّ العلني، تُمارس في التظاهرات وأشكال النضال التي تفترض حضوراً جسدياً في قلب الساحة. إنه حضور مزدوج، يزاوج في آنٍ واحد بين الانكشاف والحجب: جسّدُ يعلن وجوده في العلن، لكنه يحجب هويته خلف قناع يربك أثر الملاحقة ويخلخل يقين الرؤية الاستعمارية. بهذا المعنى، لا يكون اللثام مجرد وسيلة وقائية، بل تقنية مقاومة تعيد تنظيم علاقة الظهور بالاختفاء، حيث يُصاغ الظهور ذاته من داخل شروط الحجب. وفي المحصلة، قد تكون مطاردةً لأنك متخفيّ، أو متخفياً لأنك مطارد، فالعلاقة بين المطاردة والتخفيّ تظلّ دائرة مغلقة، يتبادل طرفاها الشرط والنتيجة بلا حسم. بهذا، يتكشف الطيف كلعبة معقّدة بين الحضور والغياب: انسحابٌ إرادي أو اضطراري، وظهورٌ مربك أو مقنّع، حتى يغدو المرء مطاردًا لأنه متخفّ، أو متخفياً لأنه مطارد، فيما يواصل آخرون فعلهم النضالي في العمق وهم في الظاهر أبعد ما يكونون عنه.

وبعد هذا التتبّع لما يفتحه الطيف من إمكانات للحضور والغياب، ولما يكشفه من علاقة ملتبسة بين المطاردة والاختفاء، يظلّ السؤال مفتوحاً حول طبيعة هذه الممارسة في جوهرها: هل هي محض تكتيك عابر لمواجهة الخطر؟ أم أنها بنية أنطولوجية وسياسية تميّز التجربة الفلسطينية تحت الاستعمار الاستيطاني؟ هنا، يصبح ضرورياً أن نعيد مقاربة التخفيّ لا من زاوية الحاجة الأمنية وحدها، بل باعتباره نمط وجود وخطة حياة، أحياناً لا تمتلك مخططاً، تنتج معجماً خاصاً للفعل والمقاومة. ومن هذا الأفق يمكن الانتقال إلى تفصيل الأوجه المتعددة للتخفيّ والاستخفاء.

الحضور، الغياب، والذاكرة السالبة

من منظور فلسفي، يمكن فهم المطاردة لا كحالة طارئة تفرضها لحظة مواجهة أمنية، بل كبنية أنطولوجية وسياسية تميّز التجربة الفلسطينية تحت الاستعمار الاستيطاني. وبهذا المعنى، ليست المطاردة فعلاً تقنياً للهروب، بل هي نمط وجود وخطة حياة. إنها فعل يقاوم اختزال الفلسطيني في صورة موضوع شفاف، قابل للرصد والتوضع في خرائط السيطرة، ويمتنع عن الانصياع لشرط الحضور الذي يفرضه النظام الكولونيالي. هنا تتقاطع

هذه التجربة مع ما يطلق عليه إدواردو غليسان "الحق في الغموض"، حيث يرى أن للإنسان، وللشعوب، الحق في أن يظلوا عصيين على الفهم الكلي أو الترجمة التامة، وأن يحتفظوا بمناطق غير مرئية من ذاتهم وعوالمهم، لا لكي يحموا أسراراً بالمعنى الضيق، بل لكي يحموا قدرتهم على الاختلاف والبقاء خارج أشكال التملك المعرفي والسياسي التي يمارسها الآخر المستعمر.¹⁰ وكما يكتب غليسان، ف"إن الحق في الغموض لا يُفضي إلى التوحد، بل هو الأساس الحقيقي للعلاقة، في الحرية." وهذه عبارة تكتسب، في السياق الفلسطيني، طابعاً وجودياً ومقاوماً في آنٍ معاً. فالغموض هنا ليس انسحاباً أو عزلة، بل هو فعل تحرر يتيح للذات أن تظل عصية على التملك، وأن تمارس حريتها في الاختلاف بوصفها شرطاً للعلاقة العادلة مع الآخرين.

أما فريد موتين وستيفانو هارني، فيعيدان صياغة هذا الحق في إطار إمكانية الانسحاب من الظهور، حيث لا يكون الامتناع عن الانكشاف فعلاً سلبياً، بل فنّاً للبقاء واستراتيجية للوجود في الظل تسمح بتوليد فضاءات للمناورة والإبداع والانتظار والتفكير والتأمل، بل وبأكثر من ذلك فضاءات قائمة على أشكال من العلاقات المنفتحة التي تميل بدورها إلى النبوءة أو ما يسميه موتين وهارني "التنظيم النبوي". ولربما في مفهوم موتين وهارني ما يمكن البناء عليه أو الدخول في حوار معه، خاصة وأن "التنظيم النبوي" يتخذ شكلين في مقاربتهم الفلسفية والشعرية؛ يتمثل الشكل الأول في النبوءة التي تتنبأ بتنظيمها الخاص، أي تلك التي لا تكتفي بالخيال أو بتصور المستقبل، بل تحمل أيضاً برنامجاً عملياً وخطة تحدّد الشكل الذي ستخذه والبنية التي ستحقق النبوءة.¹¹ أما الشكل الآخر، فهو النبوءة التي تفيض عن رسم المستقبل، إذ إنها تتجاوز تنظيمها الخاص، وبالتالي لا يمكن اختزالها في مؤسسة أو شكل محدّد، بل تُبقي المستقبل مفتوحاً وهارياً.¹² وبناءً على عملية التمييز هذه، يمكن ألا نطرح ما ينتج عن هذين الشكلين في سياقنا الفلسطيني كحالات منفصلة بعضها عن البعض الآخر، بل كحالات تلتقي أحياناً في رسم الممارسة السياسية فردية كانت أو جماعية. وهو تلاقي محفوف بكثير من التوتر والتناقض، بين مقاومة تفيض عن رسم المستقبل وشكل سياسي قابل للقبض والتأطير، بين نزعة فردية أو جماعية تتجاوز الواقع إلى ما تحته أو ما بعده.. وبين بني سياسية تسعى إلى تثبيت هذا الواقع وإدارته.

هنا يتبدّى السؤال: كيف نحافظ على ذلك الفاضل النبوي، الفاضل عن كل تنظيم، دون أن نخسره في مؤسسات تسعى بالضرورة إلى القبض عليه؟ وفي المقابل، كيف لا نتركه يتبدّد بلا أثر في فضاء الطوباويات غير المتحققة؟ أليس هذا بالضبط هو صراع التحول: حين تنزلق المقاومة من فعل فاضل عن كل حساب، إلى مؤسسة حكم، أو حتى إلى ما يسبق هذا التحول من لحظة توتر بين دفعها إلى الأمام وعيشها كإجابة يومية، حميمية، تقيم على مقربة من الحاجة إلى الفاضل؟ أليس الاختفاء من العالم الاجتماعي، ورفض إيقاع الحياة العادية، هو نفسه شكلاً من الفيض؟ في هذا الاختفاء ما يشبه موت العلاقة مع الرمزي والاجتماعي حيث يتكاثر التخلي عن العادات، وعن الصداقات، وعن المهنة، وعن طمأنينة الأمكنة، وعن شبكة اليومي التي تمنحنا وهم الثبات. ذلك الفيض هو عين الانسحاب، هو أن تكون حيث لا يمكن القبض عليك، وأن تنجو لا بالتصعيد وحده، بل أيضاً بالانسلال، بالتخفي الذي يترك وراءه الكثير من الحب والارتباطات والالتزامات والعلاقات، ويحوّل الوجود إلى فاضل لا يُختزل في وظيفة أو مؤسسة. لهذا، يكمن في لبّ ممارسة الاستخفاء هذا الهروب من رسم المستقبل الجاهز، إلى

الحفاظ على إمكانية أن يكون المستقبل مغايراً. أي أنها ممارسة نبوية تراهن على ما يفيض عمّا هو "شفاف"، أي تلك اللغة التي تستدعي الخطط والاستراتيجيات، والخيال الذي يسعى إلى الاستقرار في شكل ما، حتى وإن اندرجت تلك الممارسات ضمن ممارسات سياسية حزبية تملك إجاباتها الخاصة عن ذاك المستقبل المنشود. فالمطارّد/ المتخفي، بهذا المعنى، لا يكتفي بالهرب من قبضة العدو، بل يخلق عوالم جانبية، وأصواتاً جانبية، وعلاقات وحركات جانبية لا يمكن إدراجها في إحداثيات السيطرة. إن السريّة ورفض الشفافية هنا ليست مجرد أداة تكتيكية، بل شرطاً من شروط الحرية، والضبابية ليست غياباً للرؤية، بل حجاباً مقصوداً يمكن الذات من صياغة زمنها الخاص ومسارها الخاص، بعيداً عن زمن المستعمر وخريطته.¹³

يمكن القول أيضاً إن التخفي والاستخفاء أو التّواري أو المجهولية، جميعها تشكّل جزءاً من الحدّ الذي تتوقف عنده النظرة الاستعمارية، وتتهيبّ تجاوزه، إذ تخشى ما قد يخفي وراءه. في الطبقة الأولى من الفهم لممارسة التخفي، يمكن النظر إليها كتمظهر لذلك "الشيء" غير القابل للتمكّن أو للإخضاع. يتقاطع هذا المعنى مع ما يبيّنه أحمد سعدي في كتابه **الرقابة الشاملة: نشأة السياسات الإسرائيلية في إدارة السكان ومراقبتهم والسيطرة السياسية تجاه الفلسطينيين**، حيث يوضح إنّ الدولة "الإسرائيلية"، بعد مرور عقد واحد فقط على تأسيسها، سعت إلى وضع خطة شاملة لإدارة الفلسطينيين داخل حدودها والسيطرة عليهم. وقد تجسّد ذلك في تشكيل لجنة في العام 1958 ضمّت كبار قادة الأجهزة الأمنية والسياسية، كان هدفها صياغة استراتيجية موحّدة تجعل من القرية الفلسطينية موضوعاً دائماً للرصد والاحتواء.¹⁴ فالقرية، في التصرّف الأمني الكولونيالي، لم تكن مجرد تجمع سكاني، بل كانت فضاءً محفوظاً بالتهديد، ومستودعاً محتملاً للمقاومة، ومجالاً عصياً على الإخضاع الكامل، الأمر الذي استدعى اختراعه وتفكيك بنيته الاجتماعية وإخضاعه لشبكة مراقبة تحول الحياة اليومية فيها إلى مجال مُدار أمنياً. هنا يبرز الظلام بوصفه أحد أكثر مظاهر هذا الفضاء إثارة لقلق المستعمر، إذ الظلام في المخيال الأمني الاستعماري، مرادف للمجهول، ولذا استدعى جملة من السياسات المادية والرمزية (من الإضاءة الأمنية إلى مشاريع كهرباء القرى) بغرض طرد الليل وإلغاء إمكان الاحتباء به، وتحويله من غطاء للمقاومة إلى مسرح مكشوف أمام عين الدولة. على هذا المستوى الأنطولوجي، يصبح الظلام، ومعه الاختفاء والهروب، أكثر من مجرد غياب للرؤية، إنه حدّ إستيمولوجي يقف عنده مشروع المعرفة الاستعمارية عاجزاً، إذ يفشل في جعل الفلسطيني معروفاً بالكامل، قابلاً للإدراج في خرائطه ومفاهيمه.¹⁵

إن هذا العجز لا يقتصر على المجال المادي أو المعماري-الاجتماعي، حيث تبقى القرية أو الحيّ أو النسيج المكاني محتفظاً بجيوب عصيّة على المعرفة، بل يمتدّ إلى البعد الجوّاني للذات الفلسطينية، التي تحمل ما لا يمكن ترجمته أو فهمته وفق معجم المستعمر. في هذا الأفق، يتحوّل المجهول إلى مصدر دائم للريبة والارتياح، فتتغذّى النظرة الكولونيالية على تصوّر أنّ ثمة "شيئاً" مخبوء، فائض عن التفسير، ويصعب ترويضه. ومن هنا، تنبثق إحدى أشدّ مفارقات المنطق الاستعماري قسوة: حين يعجز المستعمر عن إخضاع المستعمر، يرى في الإبادة حلاً أنجع من محاولة الترويض، وفي القتل خياراً أوضح من مكابدة استدامة الفشل في السيطرة أو في الترجمة التي تخون موضوعها. وبذا، يصبح المحو الجسدي رديفاً للمحو المعرفي، ويغدو القضاء على الكينونة أسهل من تحمّل عبء

غموضها واستعصاء جعلها مرئية على نحو كامل. من هنا، فإن مجرد ممارسة الاختفاء، أي الغياب عن مجال الحضور كجسد، تؤسس لعلاقة أولية بين المختفي/المجهول والمستعمر، علاقة يتوسطها شبح الإمكان، وتقوم على قصور المعرفة الاستعمارية عن الإحاطة بما يظل خارج متناولها. بمعنى آخر، يصير الاختفاء بحد ذاته ممارسة سياسية، حتى وإن لم يرافقه فعل آخر، لأن مجرد التواري يزرع في ذهن المستعمر قلقاً وخوفاً من الإمكان.

إن منطق الإبادة في الاستعمار الاستيطاني يكشف عن تلك العلاقة الحميمة والمفارقة بين الاختفاء كأداة قمع والاختفاء كفعل مقاومة. فالمستعمر يريدنا أن نتبحر بكبسة زر، أن نُختزل إلى معطيات قابلة للتصفية والإلغاء، بحيث يغدو الغياب مجرد محو جسديّ يضمن له طمأنينة السيطرة وسكينة الانتصار المطلق. لكنه، في الوقت نفسه، يظل عالماً في دوره كمستوطن، أسير إدمانه على لعبة المطاردة، لعبة "العرب والجيش" التي لا تنتهي. في المقابل، يمارس الفلسطيني فعل التخفي لا كإذعان للزوال، بل كتمرير على إبقاء الإمكان مفتوحاً: أن يتواري ليحفظ الفعل، أن يتلاشى ليؤجل الحسم، أن ينسحب ليصون المستقبل من أن يُختزل في يد الغاصب. وهكذا يغدو التلاشي ذاته ساحة صراع: بين محو استعماري يريد إغلاق التاريخ إلى الأبد، وبين تخفٍ مقاوم يُبقي التاريخ معلّقاً على احتمالاته، ويحوّل الغياب إلى قوة وجودية، إلى فائض حياة يتجدّد في مواجهة انغلاق الأزمنة، أي إنه يحفظ لنا، كما يؤسس المفكر الفلسطيني ناصر أبو رحمة، حالة مستمرة من "المأزق" أو الـ *Impasse*، بحيث لا تستطيع دولة الاحتلال أن تعلن نصرها الرجعي، ولا أن تحقّق شرعيتها الكاملة، وليس فقط وجودها الفعلي، بل التعاطي معها كحالة كانت وما زالت طبيعية.¹⁶

أما الوجه الآخر لعلاقة الاختفاء، فهو ما يربطه بمجال الحضور، أي بالحيّز الاجتماعي الفلسطيني الذي يكون بيئة الاختفاء ويحمّله في طياته. فهذا الحيّز، من جهة، يضطلع بدور الحارس الأمين لسرّ المختفي: ينسج حوله شبكة من الصمت، ويبعد تشكيل سلوكياته اليومية بحيث تصبح العادية ذات وظيفة استثنائية، تتمثّل في حماية الغائب من الانكشاف. ومن جهة أخرى، ينشأ في هذا الحيّز ميل إلى محو أثره من الذاكرة المباشرة، كآلية دفاعية تحمي الجماعة من خطر العقاب الجماعي أو الاختراق الأمني، فيصبح النسيان المتعمّد جزءاً من عملية الحفاظ ذاتها. على المستوى الفلسفي، نحن أمام مفارقة أنطولوجية: الحضور الذي يحفظ الغياب، والغياب الذي يشترط الحضور. فالمتخفي، وإن كان خارج مرأى السلطة، يظلّ حاضراً في البنية الشعورية للجماعة حضوراً غير مُصرّح به، يتجلّى في الإيماءات، وفي المحاذير، وفي القصص المبتورة التي تُروى على نحو يلمح أكثر مما يصرّح. لكن هذا الحضور، لكي يظلّ آمناً، يحتاج إلى أن يُمحي من السجلّ الظاهر، وأن يُحوّل إلى معرفة ضمنية، موزعة على أجساد وأصوات وأمكنة تعرف ولا تقول. هكذا، يغدو الحيّز الاجتماعي نفسه حقلاً مزدوجاً: فضاءً للحفاظ والرعاية، وفضاءً للمحو والكتمان. إنّه يمارس ما يمكن تسميته بـ "الذاكرة السالبة"، بوصفها ذاكرة لا تستحضر الماضي لتثبته، بل لتبقيه في منطقة غير قابلة للاعتقال والقتل، حيث يتحوّل النسيان من فقدان إلى أداة مقاومة. وبهذا المعنى، يصبح المجتمع، بقدر ما يحتضن المختفي، جزءاً من استراتيجيته في الانسحاب، مُعيداً تعريف العلاقة بين السرّ والعلن، بين ما يُرى وما يتواري خلف ستار من الصمت الجماعي. لكن هنا يظلّ سؤال فلسفي حاداً: هل يستطيع الإنسان أن يتذكّر واجبه في النسيان؟ وهل ينطوي هذا التذكّر نفسه على استحضار موضوعه بما يهدّد شرط

النسيان الذي يُفترض به أن يحميه؟ أليس استدعاء النسيان في الوعي فعلاً مزدوجاً، يُبقي الغائب حاضراً بوصفه ما يجب إخفاؤه؟ وهل يمكن، إذاً، أن يكون النسيان، في سياق المقاومة، مجرد محو، أم أنه شكل آخر من الحفظ، حفظ لا يُعترف به، لكنه يظل يعمل في عمق الذاكرة الحميمة لمحبيه والجماعة الأوسع مثل تيار خفي، يضمن استمرار ما لا ينبغي أن يُرى؟

ولعلّ الأهم من ذلك، أنّ هذه العلاقة مع الحيز الاجتماعي، بعيداً عن جدلية النسيان واستحالتها، تكشف، من خلال فعل التخفي ذاته، حدود السلطة الاستعمارية: حدود معرفتها، وحدود قدرتها على الاختراق، وحدود فعلها في إعادة تشكيل الفضاء الذي تزعم إحكام السيطرة عليه. فالتخفي لا يكتفي بالانسحاب من مجال الرؤية الاستعمارية، بل يدفعها إلى مواجهة أفق مسدود، حيث تتهاوى فعالية أدواتها المراقبة، وتعجز عن الإحاطة الكاملة بالموضوع الذي تسعى إلى اصطياده. وفي كل لحظة يفلت فيها المتخفي من إمكانية القبض عليه أو رصده، فإنه يعرّي هشاشة خطاب السيطرة أو الرقابة الشاملة، ويؤكد أن مشروعها المعرفي والاستخباري، القائم على الرصد والتصنيف والتجريد، محكوم دوماً بوجود مناطق ظلّ عصيّة على الاختراق، يستحيل تمثيلها أو احتواؤها في خرائطه وخطابه الأمني. على هذا النحو، لا يصبح التخفي مجرد فعل نجاة، بل يتحوّل إلى ممارسة لإنتاج الإمكان في صورته النقية: الإمكان الذي لا ينفلق على نتيجة، ولا ينحصر في غاية محدّدة سلفاً، بل يظلّ مفتوحاً على احتمالات غير محسومة. فالتخفي الناجح يؤسّس، بمجرد بقاءه خارج قبضة العدو، فضاءً زمنياً وفكرياً تتعطل فيه حتميات السيطرة، وتظلّ فيه النهاية مؤجلة إلى أجل غير مسمّى. إنه يخلق منطقة وسطى، لا هي حياة مكتملة ولا هي موت مُنجز، بل حالة تعايش بين الحضور والغياب، بين المعلوم والمجهول، حيث تنبثق السياسة من القدرة على تأجيل الحسم وحراسة الاحتمال والإمكان.¹⁷ في هذا الأفق، يصبح كل يوم يعيشه المتخفي خارج مرمى القبض عليه ليس مجرد انتصار فردي، بل فعلاً يؤكد أن التاريخ لم يُغلق بعد، وأن المستقبل لا يزال يملك إمكانية المفاجأة.

إن ما يستحقّ التوقّف عنده كذلك، من قلب جدليات الحضور والغياب، هو زمن التخفي ذاته. فالتخفي لا ينسحب فقط من مجال الرؤية، بل ينسحب من جداول الزمن التي يملئها المستعمر، من تقويماته التي تضبط الإيقاع وتفرض مواعيد الحسم. إنه زمن مُرتاب، زمن بلا ساعة، يشغل على الانقطاع أكثر مما يشغل على الامتداد، ويشغل على التأجيل أكثر مما يشغل على الإنجاز. وزمن التخفي، وإن كان يشكّل تاريخاً موازياً يتكوّن في هوامش الحضور، إلا أنّه، في جوهره، زمن قاطع، يفصل الجسد عن الإيقاع الاجتماعي ويعطل زمن الجماعة كما يُعاش في العلن. فالمطارّد يعيش في طبقة زمنية أخرى، تتسارع حين يلوح الخطر، وتباطأ حدّ السكون حين يستحيل أيّ فعل علني. في هذه الطبقة، لا تغدو الأيام والأسابيع وحدات متّصلة داخل تقويم جماعي، بل تصير جزراً معزولة من الوقت، مجردة من انتظام المناسبات، ومنفصلة عن طقوس الاجتماع، وعن الرتبة التي تصوغ حياة الآخرين. بهذا المعنى، فالتخفي ليس انسحاباً من مجال الرؤية وحسب، بل هو أيضاً انسحاب من زمن القرية أو الحيّ أو المدينة، من سوقها الأسبوعي، وأعراسها، وبيوت عزائها، ومواسمها. إنه زمن يعلّق المشاركة في الحاضر الاجتماعي، ويعيد ترتيبها وفق منطق البقاء، حيث تكون كلّ حركة محسوبة، وكلّ ظهور موقوتاً، وكلّ غياب مصمّماً ليحمي الإمكان. ومن هنا، فإن قطعة زمن التخفي ليست عزلة مطلقة،

بل هي انخراط في زمن آخر، زمن يتغذى على هوامش الزمن المجتمع، لكنه يعيد، في لحظة الظهور، خرق زمنه المستقر وإعادة ترتيبه على نحو لا يمكن التنبؤ به.

في هذا النمط من التواري، يُعاد تشكيل الحواس والإدراك وفق منطق النجاة، ويتحوّل الجدار، أو الغرفة الضيقة، أو النفق، إلى بوصلة زمنية خاصة، لا تتحرك إلا على إيقاع الخطر أو الظهور النادر. هنا، تنقطع الروابط اليومية مع الجماعة، ويصبح الحضور الاجتماعي مؤجلاً إلى أجل غير مسمى، بينما يُعاد نسج الصلة بها عبر قنوات خفية، وإيماءات بعيدة، وأخبار تتسرّب كما لو كانت قادمة من زمن آخر. في الغياب/التواري، ولا سيما في ذلك النمط الذي يفرض عزلة شديدة وقصوى، ينقطع الخيط الواصل مع الزمن الاجتماعي، ويُفتح ممرٌ نحو زمن آخر، زمن مواز، مُنعزل، لكنه، في الوقت ذاته، يقطع الزمن الاجتماعي. يمكن لنا هنا التفكير بالطريقة التي تتخذ فيها أشكال الانقطاع الاجتماعي من خلال حالة الاختفاء ممارسات كتابية ورسائل تصل بعد حين، وكأنها في لبّها تحاول أن توجع، وأن تذكر، وأحياناً أن تُعزّي الزمن الاجتماعي بحيث يواجه حقيقته.¹⁸ ويمكن أن نفكر هنا في الكيفية التي تتجسّد بها أشكال الانقطاع الاجتماعي من خلال حالة الاختفاء، حيث تبرز الممارسات الكتابية والرسائل المؤجلة كأثرٍ زمني متوتّر. فالرسالة في بُعدها الفلسفي ليست مجرد وسيط للتواصل، بل هي تركيب زمني ومعرفي يحمل في ذاته مفارقة: فهي تصل في غياب مرسلها، تؤجّل وتنتظر، تُفتح بعد حين، وتخلق بذلك فضاءً من الحضور/الغياب. على هذا المستوى، تصبح الرسالة فعل تأجيل وتذكير، وربما فعل تعرية للزمن الاجتماعي ذاته، إذ تكشف انكساراته وتضعه وجهاً لوجه أمام حقيقته المؤجلة. الرسالة، إذًا، ليست فقط خطاباً يمرّ عبر الزمن، بل هي شكل من أشكال الاختفاء التي تُبقي الغياب حاضراً، وتحوّل الانقطاع الاجتماعي إلى لحظة مواجهة مع ما يستعصي على التلاشي.¹⁹

وبعيداً عن قدرة الرسالة على التأجيل، فليس كل من يمارس الاستخفاء يختبر العزلة، غير أنّ من يدخلها يجد نفسه في تماسٍّ مباشر مع ذاته، في حوار داخلي لا ينقطع بين الأنا والأنا، حوار تتناوب فيه الرغبة والشك والهشاشة على احتلال مسرح النفس. كما في حوارات كنعان مع نفسه في **الأقانيم الثلاثة**، تتحوّل هذه العزلة إلى مختبر داخلي تُستدعى فيه الرغبة، لا كقوة انفجار نحو الخارج، بل كصورة محتملة، مؤجلة، تبقى حيّة رغم انقطاعها عن مجرى الفعل الاجتماعي.²⁰ الشك يتسلّل هنا بوصفه رفيقاً دائماً: شك في الخارج، وفي الأهداف، وفي الذات نفسها: هل تقدر على الصمود؟ هل تظلّ وفية لما انطلقت منه وهي محجوبة عن علامات الزمن الذي كان يوطّر وجودها؟ وفي قلب هذه الدوامة، تنكشف الهشاشة، لا كضعف فحسب، بل كحساسية حادة تلتقط أدقّ الإشارات الداخلية، وتحوّل الانكشاف أمام الذات إلى شكل من أشكال القوة. هذا الحوار الداخلي، وإن كان يبدو منعقداً على الذات، يظلّ في جوهره فعلاً يؤكد على إنسانية المقاوم: إنّه يخلق زمنه الخاص، زمناً متوتراً بين القطيعة والوصل، مقطوعاً عن إيقاعات الجماعة، لكنه مشدود إليهما بخيوط غير مرئية: خيوط الذكرى، والانتفاء، والانتظار. في هذا الزمن، تصبح كلّ لحظة امتداداً للإمكان، وكل يوم يمضيه المتواري خارج قبضة العدو يصير تأكيداً على أنّ التاريخ لم يُغلق بعد، وأنّ الحسم، مثل الظهور، يمكن أن يظلّ مؤجلاً إلى ما لا نهاية.²¹

وبينما يحاور كنعان نفسه، مستحضراً ثالوثه المتوتر بين الحب والثورة والحياة، يجد نفسه في قلب نزاع داخلي لا يهدأ، حتى لو بدا للآخرين ثابتاً على موقفه. فهو يقرأ ذاته في مرايا متقابلة: رغبة في الآخر تستدي الحميمية والاتصال، في مقابل عزلة ثقيلة يفرضها الاستخفاء بوصفه التزاماً حزبياً وثورياً.²² هنا، لا يُختبر الحب إلا كذكرى أو توق مؤجل، والثورة لا تُعاش إلا كواجب يومي لا يسمح بانكسار الجدار الداخلي، والحياة تتأرجح بين المعنى الذي يمنحه الفعل النضالي والمعنى الذي يتسرّب من لحظات الغياب الطويل. هذا التنازع ليس انقساماً بسيطاً بين ثلاثة أقطاب، بل هو شبكة من التوتّرات: الحب يطالب بمساحة زمنية مفتوحة، بينما الثورة تحاصرها بالمهمات والسرية، والحياة تحاول أن تجد توازناً بينهما، لكنّها تجد نفسها دائماً مهددة بالانجراف نحو أحدهما على حساب الآخر. في زمن التخفي، يتكثّف هذا الصراع، لأنّ كل لحظة انفراد مع النفس تصبح ساحة تفاوض بين هذه الأقاليم الثلاثة، ولأنّ أيّ ترجيح لكفة على حساب الأخرى يعيد رسم ملامح الذات، وربما يعيد تعريف معنى البقاء نفسه.

لكنّ التخفي، وإن كان زمناً متقطعاً ومفتوحاً على الإمكان، فهو في الوقت ذاته امتحان طويل للجسد. الجسد الذي كان، في العلن، يمارس الحركة كفعل حرية، يتحوّل، في الخفاء، إلى جسد مُدار بالاعتقاد الصارم للحركة: كل خطوة محسوبة، وكل التفاتة مشروطة بميزان الخطر. ومع طول العزلة، يتسلّل الملل، ذلك الصمت الثقيل الذي يهبط على العضلات والمفاصل، فيحوّل الجسد إلى سجن داخلي. كنعان، في لحظات الانقطاع الطويل، يشعر أن جسده لم يعد يخضه بالكامل: أحياناً يراه كعبء يطالبه بالصبر، وأحياناً أخرى يراه كرفيق متمرد يطالبه بالخروج، وبالركض، وبالاختلاط.²³ الملل هنا ليس مجرد غياب للفعل، بل هو زمن ممدود بلا حدث، يفرض على الجسد أن يعيش بين إمساك وانفجار. كل خلية، وكل نبضة، تصبح واعية بفائض الطاقة المكبوتة. ولأنّ الفعل الخارجي مؤجل، يتّجه هذا الفائض إلى الداخل: إلى الحوار الطويل مع الذات، وإلى تفكيك التفاصيل الصغيرة في الجسد نفسه: انحناء الظهر، ورقة الجفن، وثقل الأصابع على الرّكبة. وفي هذا الانكفاء الحسي، يبدأ الجسد في إعادة تعريف نفسه، لا كأداة للثورة وحسب، بل كمساحة قسرية للتأمل في حدود القدرة والاحتمال. بهذا المعنى، فإن الملل الذي ينهش كنعان ليس سلباً للفعل فحسب، لكنّه، أيضاً، مختبر للذات الجسدية، واختبار لقدرة الجسد على أن يكون مسرحاً لمقاومة لا تُرى، مقاومة تبقى حاضرة رغم انسحابه، حيّاً على الرغم من كونه خارج الزمن الاجتماعي.²⁴

في تجربة كنعان، كما تصوّرها الأقاليم الثلاثة، لا تظهر الحواس بوصفها قنوات منفصلة للمعرفة، بل كنسيج متشابك، جسديّ، يفتح وينغلق على العالم وفق إيقاع التخفي ذاته. فالعين، التي كانت، في العلن، تلتقط المشاهد في انسيابها، تصبح، في الخفاء، أداة يقظة قصوى، لا تبحث عن الجمال، بل عن العلامة، فظلّ حركة خلف النافذة، وتمايل غصن في غير وقته، وومضة ضوء في الليل قد تعني اقتراب الخطر. في لغة موريس ميرلو-بونتي، العين هنا ليست "عدسة" تنقل صورة، بل هي جسد ينظر، فالنظر فعل انخراط، وفعل ارتعاش بين الذات وما تراه، حيث المشهد لا يُمنح إلا بقدر ما تسمح به شروط النجاة.²⁵ أما السمع، فيتحوّل إلى أفق للعيش في التخفي. فالأذن لا تستقبل الأصوات كخلفية، بل كخرائط زمنية-مجالية للفضاء المحيط. خشخشة كيس بلاستيكي في الشارع، أو نبرة حديث على مقربة، أو تكرار نباح كلب... كلّها تتحوّل إلى مؤشّرات ترسم صورة مكانية للعالم الخارجي دون

أن يراه. في هذه العزلة، يُعاد تعريف السمع بوصفه شكلاً من أشكال اللمس عن بُعد، حيث الموجات الصوتية تمسّ الجسد قبل أن تُفكّك في الذهن. وحتى اللمس، الذي يبدو محصوراً بسطح الجسد، يكتسب في تجربة كنعان بُعداً أوسع. فهو يختبر خشونة الجدار الذي يسند، وبرودة الأرض تحت جسده، وثقل الغطاء في الليالي الطويلة. هذه الملامسات اليومية، التي قد تبدو تافهة، تصبح أدوات لتثبيت الذات في مكانها، وربما لتهدئتها. فاللمس لا يُدرّك هنا كإحساس محايد، بل كصلة وصل مع عالم تقلّص إلى حدود الجسد وما يلامسه. أما الشّم والذوق، فهما الحاستان اللتان تكشفان المفارقة في زمن التخفيّ. فرائحة القهوة التي يعدّها كنعان في الصباح ليست مجرد متعة حسّية، بل هي طقس يومي يعيد له الشعور بالاستمرارية وسط انقطاع الزمن. طعم الخبز الباس، أو جرعة الماء البارد، يتجاوزان وظيفتهما البيولوجية ليصبحا شهادات على بقاء الجسد حيّاً، وعلى أن الفعل الإنساني، مهما تقلّص، لا ينفصل عن حسّيته. بهذا المعنى، فالحواس عند كنعان ليست أدوات استقبال خارجية، بل هي الحضور الجسدي نفسه وقد أعاد التخفيّ تشكيله. إنّ الجسد، كما يصفه ميرلو-بونتي، ليس في العالم مثل شيء بين الأشياء، بل هو الانفتاح الذي يتيح للعالم أن يكون حاضراً.²⁶ وفي عزلة المطاردة، يصبح هذا الانفتاح مشروطاً بالخوف والرغبة معاً، فينشأ إدراك مغاير: إدراك يتغذى على الحذر، ويعيد صوغ العلاقة بين الذات والعالم بحيث لا يمرّ أيّ إحساس دون أن يُصَفّى عبر جسد متوتّر بين الرغبة في الحياة والخوف من الاعتقال والقتل.

لقد رسمت هذه القراءة، حتى الآن، مساراً مفاهيمياً يتحرّك من تثبيت "حقّ الغموض"، كاستراتيجية وجودية في وجه مطلب الشفافية الكولونيالية، إلى فهم الاستخفاء، لا كحيلة أمنية، بل كنمط وجود يُعيد توزيع الحضور والغياب. لقد كشفنا حدود المعرفة الاستعمارية أمام "اللامسمّى" وما يخلّفه من قلق الإمكان، وتبّعنا كيف يصير المجتمع حارساً للغائب عبر "ذاكرة سائلة" تحفظه بالنسيان المقصود. ومن ثم انتقلنا إلى معمار الزمن والجسد: زمن يُنسّق الحركة على مقياس الخطر، ويقصّ الحضور الاجتماعي، وجسد يُعاد ضبط حواسّه، نظراً وسمعاً ولمساً وذوقاً وشمّاً، بوصفها أدوات نجاة تصوغ إدراكاً حذراً للعالم. بهذا تتبدّى المطاردة كبنية أنطولوجية/سياسية تُنتج إمكاناً مفتوحاً وتوجّل الحسم، لا مجرد تقنية هروب.

الجماعات المتوارية

وعلى الرغم من أهمية القراءة السابقة، لا يمكن أيضاً الحديث عن التخفيّ والمطاردة دون التوقّف عند تحوّلها من حالات فردية، على غرار وسام الرفيدي وباسل الأعرج، إلى تكوينات جماعية متوارية، أو جماعات مقاومة متخفية، تعيش في الظل ضمن شبكة من العلاقات المتشعبة، وتؤسس لمشاعٍ تحيّي. والمقصود هنا بالمشاع التحيّي، ليس تماماً كما يورده موتين وهارني، وإن كان يتقاطع معهما في رؤيته كفضاء غير مرئي يتشكّل من الحركات الصامتة، ومن التواطؤات الصغيرة الراضية لمطلب المؤسسة والاعتراف، والقائمة على اقتصاد خفيّ للثقة والحماية.²⁷ غير أنّ خصوصية هذا المشاع، في سياق المطاردة الفلسطينية، تكمن في أنّه لا يكفي بأن يكون تحت/خارج أنظمة السيطرة، بل يشترك مباشرة مع بنية الحضور نفسها، إذ تمارس الجماعات المتخفية فعلها المقاوم من داخل الظلّ، لكنّها تعلن وجودها، بين حين وآخر، من خلال فعل مباشر يقطع رتابة المشهد، ويعيد

ترتيب معادلة السيطرة. بهذا المعنى، لا يصبح المشاع التحتيّ شبكة من العلاقات للشارك الخفيّ وحسب، بل مساحة إنتاجية للفعل السياسي، حيث يتجاوز الاختفاء مع لحظات الظهور الخاطف، ويصبح التواري نفسه أداة لتكثيف أثر المقاومة وإرباك منطق المراقبة.

وعندما نتحدث عن مجتمعات التخفيّ، فإننا لا نعني دائماً تكوينات مشتتة أو لا-مركزية فحسب، فقد تكون هذه المجتمعات متجانسة إلى حدّ ما، وتنتمي إلى حزب سياسي بعينه، بل وتشكّل البنية الأساسية لهذا الحزب طليعته المقاتلة التي تحفر أنفاقها تحت الأرض، وتضمّ قياداته ودوائر قراره. في هذه الحالة، لا يغدو التخفي مجرد شرط أمني، بل يصير مكوّناً بنيوياً للحزب نفسه، يعيد تعريف العلاقة بين القيادة والقاعدة، بين العمل العلني والعمل السريّ.²⁸ وفي المقابل، قد تتخذ مجتمعات التخفيّ هيئة تكوينات متحركة ولا-مركزية، بلا قيادة ثابتة، تعيد تشكيل نفسها تبعاً لمتطلبات الحماية أو الفعل السياسي. وفي الحالتين، سواء أكانت طليعة حزبية مقاتلة أو شبكة مراوغة لا-مركزية، فإن هذه المجتمعات تشغل ضمن ما يشبه "المشاع التحتيّ".

إذا كان التخفيّ الفردي يظلّ، في الغالب، مرتبطاً بسرديات البطولة أو الشهادة، فإنّ التخفيّ الجماعي يفتح على أفق مغاير، حيث يتحوّل الانسحاب من مرأى السلطة إلى نمط مستدام من العيش المشترك. هنا، لا تكون الجماعات المتوارية مجرد مجاميع بشرية تخضع لظرف أمني واحد، بل أشكال حياة (*forms-of-life*) بالمعنى الذي يقصده جورجيو أغامبين: أي حياة لا تُختزل في "الحياة العارية" المعرضة للقتل، بل حياة ترفض الانفصال بين العيش والسياسة، بين اليومي والوجودي، وتُعيش كأسلوب لا يمكن فصله عن ذاته.²⁹ في هذا الأفق يغدو التخفيّ الجماعي شكلاً من أشكال المقاومة التي لا تعلن نفسها كحركة أو برنامج، بل كأسلوب حياة متشابك يُنتج اقتصاداً خفياً للتضامن والحماية والمعرفة، ويعيد صياغة معنى أن نعيش معاً خارج خرائط الرؤية والسيطرة، حيث تُبنى أشكال بديلة للثقة والسريّة، وتنشأ إيقاعات وجودية مختلفة تصون الإمكان المفتوح وتحوّل المطاردة إلى مختبر أنطولوجي للحياة المشتركة.

وفي هذا الأفق أيضاً، يصبح فعل المطاردة، أو بالأحرى القدرة على الإفلات منها، محوراً لإعادة تعريف السياسة ذاتها، إذ تغدو الحياة اليومية مسرحاً لممارسات المقاومة: من إدارة الموارد، إلى تهريب المعرفة، إلى تطوير لغات وإشارات لا تمرّ عبر وسائط المستعمر. هذه المجتمعات المتخفية، بحكم وجودها في حالة دائمة من التهديد، تطوّر حساسية فائقة تجاه الزمان، والمكان، والجسد. فهي تعيش في زمن غير مترامن مع زمن السلطة، وفي فضاء تُعاد هندسته بما يضمن مسارات الهروب والتخفيّ، وفي أجساد تُعاد برمجتها حسياً لتقرأ الخطر قبل أن يعلن نفسه. وهكذا، فإنّ التخفيّ الجماعي ليس فقط بنية دفاعية، بل هو معمل سياسي/اجتماعي يُنتج إمكانيات جديدة للتشارك والعيش المشترك خارج إملاءات النظام القائم، وفي الوقت نفسه يطوّر قدرة هجومية خاطفة تربك بنية السيطرة. هنا، يمكننا أن نسأل شكل الصداقات التي تتكوّن في قلب المطاردة، والالتزامات الأيديولوجية التي تنشأ معها. هذه الصداقات ليست علاقات اختيارية أو ترفاً وجدانياً، بل هي وحدات بقاء، تُبنى على ثقة مكتسبة عبر التجربة المشتركة، لا عبر التعريفات الرسمية أو الانتماءات المعلنة. إنها صداقات مشروطة

بالسرّية، تتوسّع وتتقلّص كدوائر متداخلة، حيث يظلّ المركز مجهولاً حتى لأقرب الحلفاء، وحيث لا يقاس الولاء بالتصريحات، بل بالقدرة على حماية الآخر، وعلى حراسة الصداقات للغياب كما تحرس الحضور. في هذا السياق، يغدو الالتزام الأيديولوجي امتداداً لهذه الروابط الحسّية والسياسية، بحيث لا يكون الإيمان بالمشروع السياسي منفصلاً عن شبكات الحماية والرعاية المتبادلة. فالمجتمعات المتخفية تبني ما يشبه **سياسة الصداقة** بالمعنى الذي يقترحه جان-لوك نانسي: لا كإجماع على هوية أو عقيدة، بل كافتتاح دائم لإمكانية المشاركة في مصير مشترك، حتى وإن بقيت ملامحه غير مكتملة أو غير مُصرّح بها.³⁰ وبهذا، تصبح الصداقة هنا، بكل ما تحمله من خطر وخيانة محتملة، جزءاً من هندسة البقاء ذاتها، وجزءاً من الاقتصاد الخفي للمشاع التحيّي الذي يربط بين الأفراد من خلال حركة لا تكتمل أبداً، وتظل دائماً على عتبة الانكشاف.

ولذا، يتشكّل اقتصاد نجاة يقوم، في أحد أركانه، على المعمار التحيّي بالمعنى المادي للكلمة: شبكة المخائى، والأنفاق، والممرات الخفية، وتحويل الفضاءات القائمة لتصبح صالحة للإيواء أو للهروب، أو في بعض الحالات الاستقرار على شكل من الحركة الدائمة. وإلى جانبه، تُدار بعناية العلاقة مع الزمن الاجتماعي، بما يتيح استجلاب الموارد، حتى أبسطها كالسجائر، ويُبقي على استمرارية التخفي والمطاردة، ما من شأنه المحافظة على قابلية المقاومة ومثانة بنيتها. غير أن لهذا الاقتصاد وجهاً آخر، لا يقل عمقاً، يتمثّل في اقتصاد عاطفي يدور في فلك أنماط العلاقات التي تتشارك السرّ، وتتوارى وتظهر، وتفتح وتغلق أبوابها تبعاً لشرطيّة النجاة ومتطلبات العمل السياسي المشترك. في هذا الأفق، تصبح الصداقة أكثر من علاقة وجدانية، إنها ممّرٌ وجسر للاختبار والعبور نحو قوة مشتركة لا تولّد إلا عبر القدرة على التورط المتزامن والمخاطرة المشتركة. فالثقة هنا ليست مجاملة، بل عقد ضمني يتأسّس في لحظات الفعل والخطر، حيث يُعاد تعريف معنى الالتزام. وبهذا المعنى، فالصداقة في مجتمعات التخفيّ أشبه بنسيج عصبي يربط الأفراد في جسد واحد، بحيث تتحرّك الأطراف استجابةً لنبض واحد، وتستشعر الأخطار قبل أن تُعلن عن نفسها.

إنّها علاقة تُنسج تحت ضغط الزمن المهدّد، لكنّها تكتسب صلابتها من القدرة على التجدّد وسط هذا الضغط، ومن كونها تتغذّى على الصمت بقدر ما تتغذّى على الفعل. فلا يمكن قراءة سرديّة مطارّد أو ممن يمارسون الاستخفاء دون أن تحضر الصداقات التي تفتح الأبواب، أو تلك التي تتقاسم عملية الهروب المستمر، أو تلك التي تشتبك مع المحتل عند ضرورة الاشتباك. في سرديّة المناضل زكريا الزبيدي على سبيل المثال، تتبدّى الصداقة كأحد أكثر أشكال البنية التحتية للمطاردة خفاءً وعمقاً، لا باعتبارها رباطاً وجدانياً عابراً، بل بوصفها ممارسة سياسية تعيد تعريف شروط العيش في ظلّ المطاردة. فهذه الصداقات، بما تحمله من قدرة على المخاطرة المشتركة، تتحوّل إلى شبكات غير مرئية من "المعابر الحيّة" التي تُوصل المطارّد بالملاذات والموارد والمعلومات، وتُبقي خيوط الحركة متصلة وسط فضاء مهدّد بالانقطاع.³¹ إنها ليست مجرد حبال نجاة، بل هي جسور متحركة، تُبنى تحت الضغط، وتُهدم وتُعاد صياغتها وفق إيقاع الخطر. في هذا الأفق، يصبح الصمت شرطاً من شروط بقائها، مثلما يصبح الكتمان ممارسة يومية لا تقل مركزية عن أي فعل مقاوم مباشر. غير أنّ ما يميّز هذه الصداقات، في تجربة الزبيدي، هو أنها تتجاوز منطق الحماية إلى منطق التورط الكليّ، إذ يتحوّل الصديق إلى "عضو" في جسد

المطاردة، يستشعر الخطر كما لو كان يستشعره في جسده، ويتحرك بدافع النبض الجماعي ذاته.³² هذه الروابط، التي تنشأ تحت وطأة التهديد الدائم، تكتسب قوتها من قابليتها للتجدد وسط الخطر، ومن قدرتها على إعادة ترتيب العلاقة بين الفرد والجماعة: حيث يصبح البقاء فعلاً جماعياً لا يقاس بسلامة الجسد الفردي، بل بسلامة النسيج الذي يربط الأجساد جميعاً. هنا، تتحول الصداقة إلى معمار تحتي للحياة ذاتها، وإلى حقل إنتاج سياسي يتغذى على الفعل كما يتغذى على القدرة على الانسحاب.

ما يهّمنا هنا أنّ الاقتصاد المعماري للمطاردة والتواري وممارسة الاستخفاء يولد أشكالاً من التورط والصلة العاطفية، كما أنّه يضع تلك الروابط تحت اختبارات كبرى. وما يهّمنا هنا، كذلك، هو أنّ الاقتصاد المعماري للمطاردة وممارسة الاستخفاء لا ينتج فضاءات مادية للحماية فحسب، بل يفرض أيضاً أشكالاً دقيقة من التورط والصلة العاطفية، تلك التي تتغذى على الخطر بقدر ما تتغذى على الثقة. غير أنّ هذه الروابط، مهما بلغت متانتها، تُوضَع، على نحوٍ دائم، تحت اختبارات كبرى، حيث يصبح كل فعل عبور أو إيواء أو تواطؤ مشتركاً لمعنى الالتزام، وللقدرة على تحمّل كلفة الصمت والخفاء. في هذا السياق، لا تعود الصلة العاطفية مجرد رابط وجداني، بل تتحول إلى معمار موازٍ، معمار شعوري، يُبنى ويُرمّم في الظل، ويستمدّ صلابته من قابليته للصمود أمام الانكشاف، ومن استعداده الدائم للمخاطرة باسم الجماعة.

خاتمة

كما كان السجن، في التجربة الفلسطينية، فضاءً لاحتجاز الجسد وإخضاعه، إلا أنه في الوقت ذاته مخبر لإنتاج زمنٍ موازٍ، على نحو ما صاغه الأسير الشهيد وليد دقّة، زمن يختبر أشكال النجاة، ويبتكر طرائق للتواصل مع الزمن الاجتماعي، من التذكير والتعزية، إلى الحب، فالنطف، وصولاً إلى الميلاد نفسه.³³ وكما أنّ الشهداء، في قراءة فيصل درّاج، "يذهبون ليعودوا": لا يعودون بأجسادهم، بل كأطياف تُقيم في الوعي الجمعي، تعيد تشكيله، وتعزّي الزمن الحاضر، وتستدعي الانتفاض،³⁴ فإنّ فلسطين أيضاً تحتضن مجتمعات المتوارين والمطاردين: تكوينات ظلّ تتشكّل عند تخوم الحضور والغياب، وتعيد تعريف السياسة كفنّ للبقاء والمراوغة. في هذه المجتمعات، لا يصبح الغياب أمّحاءً، بل شكلاً متقدماً للوجود، كما يغدو السجن أو الشهادة أو الاستخفاء محطات في دورة واحدة من المقاومة، حيث الزمن الموازي، والطيف، والشبكات السريّة، ليست سوى وجوه متعدّدة لبنية نضالية واحدة لم تُستنفد. في هذا الأفق، يمكن تمييز ثلاث طلائع سياسية في التجربة الفلسطينية: الأولى، في "اللا-مكان" الذي قرأه درّاج في سياق الشهداء. والثانية، في "الزمن الموازي" الذي تعيشه النخب والقيادات الأسيرة وهي تتمرّن على إبقاء خيوطها متصلة بالزمن الاجتماعي. والثالثة، في "جماعات التواري والاستخفاء" التي تحترف المراوغة، وتعيد ابتكار شروط حضورها من خارج مرأى السلطة.³⁵

في ضوء هذا التحليل، يمكن النظر إلى مجتمعات التخفي كأفق فلسفي/سياسي يجمع بين الانسحاب والمبادرة، بين الظهور الخاطف والاستتار الطويل، بوصفها مختبراً لإنتاج إمكان سياسي غير خاضع لجدول السلطة وغير قابل

لترجمة، تسعى قبل كل شيء للحفاظ على الحق في المجهولية، وفي رفض الشفافية. كما أنها ليست مجرد ملاذات أو جيوب مقاومة، بل أشكال متقدمة من الحياة المشتركة التي تتغذى على السرية كما تتغذى على الفعل، وتتغذى على الصمت كما تتغذى على المواجهة، وتمتلك من هشاشة ما تمتلكه جميع أنماط المقاومة وذواتها. في هذا الأفق، يصبح الغياب فعل حضور يُعاد إنتاجه خارج مقاييس السيطرة، ويتحوّل الزمن الموازي، والطّيف، والمشاع التحيّئي السريّ إلى وجوه متعدّدة لبنية مقاومة واحدة، لا تكتمل إلا بتعدد أشكالها. يمكن تكثيف هذا المفهوم في عبارة: السياسة كفن للعيش في الفجوة، أي فجوة بين الحضور والغياب، بين القبض والإفلات، بين ما يُرى وما يتوارى، بين الموازي الاجتماعي، وبين ذهاب الشهداء وعودتهم كآليّة تكشف حقيقة رداءة الحاضر السياسي. هذه الفجوة ليست نقصاً، بل شرط إمكان لإعادة اختراع السياسة، والمجتمع، والحياة نفسها 

الإحالات

[1] حسن الفطافطة، تجربة الاختفاء الفلسطينية تحت الاحتلال الإسرائيلي: 1967-2022 (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2023).

[2] يقدّم ميشيل فوكو تحليلاً للانضباط والمراقبة عبر بنية "البانوبتيكون" حيث تُنتج الطاعة من خلال شمولية الرؤية المستمرة، فيما يطور جيل دولوز هذا الإطار ليصف تحوّلنا إلى "مجتمعات التحكم" حيث المراقبة لم تعد محصورة في المؤسسات، بل أصبحت شبكة لا-نهائية من التدفّقات. انطلاقاً من هذه الخلفية، يوضح بيونغ-تشول هان كيف تحوّلت الشفافية نفسها إلى معيار قسري يُنتج أشكالاً جديدة من السيطرة الذاتية. ويقترح إدوار غليسان بديلاً أخلاقياً-سياً، يتمثّل في "الحق في الغموض"، رافضاً شرط الانكشاف الكامل كشرط للانخراط في العالم. أما على مستوى الممارسة اليومية، فيقترح فين برونوتون ونيسنباوم استراتيجيات "التضليل" وإنتاج الضوضاء كتكتيكات لتقويض أنظمة التتبّع. وعلى صعيد الاقتصاد السياسي، تُظهر شوشانا زوبوف كيف أن التجارب الإنسانية باتت تُستخرج كموارد خام في "رأسمالية المراقبة". وأخيراً، تكشف سيمون براون عن الطابع العرقي البنيوي للمراقبة الحديثة، حيث يُعاد إنتاج السواد كموضوع فرط-مركزي للسلطة. للمزيد انظر:

Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995 (1975); Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control," *October*, Vol. 59 (1992): 3–7; Byung-Chul Han, *The Transparency Society* (Stanford: Stanford University Press, 2015); Édouard Glissant, *Poetics of Relation* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997); Finn Brunton and Helen Nissenbaum, *Obfuscation: A User's Guide for Privacy and Protest* (Cambridge, MA: MIT Press, 2015); Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism* (New York: PublicAffairs, 2019); Simone Browne, *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness* (Durham: Duke University Press, 2015).

[3] تقدّم مقالات يوفال أبراهام في مجلة 972 + تحقيقات معمّقة تكشف عن التحوّل البنيوي في كيفية توظيف الجيش "الإسرائيلي" الذكاء الاصطناعي ضمن سياساته العسكرية والأمنية. في مقال "Lavender" (3 نيسان 2024) يوضّح كيف تُدار قوائم الاختيال عبر نظام ذكاء اصطناعي يحدّد عشرات الآلاف من الغزيين كأهداف مع إشراف بشري محدود وسياسة متساهلة تجاه "الأضرار الجانبية". وفي مقال "A Mass Assassination Factory" (30 تشرين الثاني 2023) يتمّ تحليل كيفية اعتماد جيش الاحتلال على استهداف واسع النطاق لمبانٍ وأحياء مدنية، مدعوماً بأدوات حسابية تسرّع قرارات القصف. أما في تحقيق "Israel Developing ChatGPT-Like Too" (6 آذار 2025)، فيكشف عن بناء نموذج لغوي شبيه بـ"تشات جي بي تي"، يتم تدريبه على ملايين المحادثات التي تم اعتراضها من الفلسطينيين، بما يحوّلها إلى أداة لإنتاج أدلة تلقائية تسهّل الاعتقال والتجريم. هذه المقالات مجتمعةً ترسم صورة لنقلة نوعية في المراقبة والقتل تعتمد على أتمتة الخوارزميات، وتبرز في الوقت نفسه الأخطار الأخلاقية والسياسية المترتبة على عسكرة الذكاء الاصطناعي. للمزيد انظر:

Yuval Abraham, "Lavender": The AI Machine Directing Israel's Bombing Spree in Gaza, *+972 Magazine*, 3 April 2024, accessed 9 September 2025.

<https://www.972mag.com/lavender-ai-israeli-army-gaza/>;

Yuval Abraham, "Israel Developing ChatGPT-Like Tool That Weaponizes Surveillance of Palestinians," *+972 Magazine*, 6 March 2025, accessed 9 September 2025.

<https://www.972mag.com/israeli-intelligence-chatgpt-8200-surveillance-ai/>; Yuval Abraham, "A Mass Assassination Factory: Inside Israel's Calculated Bombing of Gaza," *+972 Magazine*, 30 November 2023, accessed 9 September 2025.

<https://www.972mag.com/mass-assassination-factory-israel-calculated-bombing-gaza/>.

[4] زكريا الزبيدي، **الصياد والتنين** (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2022)، رسالة ماجستير؛ حسن الفطافطة، **تجربة الاختفاء الفلسطينية تحت الاحتلال الإسرائيلي: 1967-2022** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2023).

[5] مروان البرغوثي، وعبد الناصر عيسى، وعاهد أبو غلطة، **مقاومة الاعتقال** (رام الله: مؤسسة الأيام، 2010).

[6] وسام الرفيدي، **الأقانيم الثلاثة** (القدس: مركز الزهراء للدراسات والأبحاث، 1998).

[7] باسل الأعرج، **وجدت أجوبيتي** (القدس: دار رثبال، 2018)، خاصة وصيته ونصه المعنون بـ "لماذا نذهب للحرب؟".

[8] في سياق التفكير في السحر والخيال، يمكن النظر إلى السرديات بوصفها فضاء يتجاوز التفسير العقلاني الخالص نحو إنتاج إمكانات تخيلية تُعيد ترتيب علاقتنا بالعالم. فكما يشير بيونغ-تشول هان في *Narration of Crisis The*، فإن أزمة السرد في الحداثة ليست مجرد فقدان للحكاية، بل انحسار للخيال نفسه كممارسة وجودية. إن هيمنة السرديات الأدائية والخطابات التفسيرية المتخشبة تقصي إمكانية الحكاية بوصفها فعلاً سحرياً يُبقي المعنى مفتوحاً، ويتيح للذات أن تقيم علاقة وجدانية بالزمن والعالم. من هذا المنظور، لا يندو استدعاء السحر عودةً إلى ما قبل العقلانية، بل مقاومة لهيمنة أنماط سردية أحادية، وإعادة تأكيد على أن الخيال نفسه يشكل بُعداً أنطولوجياً لا يقل ضرورة عن العقل. السرديات، إذًا، ليست مجرد نقل للوقائع، بل طقس رمزي يولد إمكاناً آخر للفهم والتجربة، حيث يلتقي الواقعي بالمتخيل في أفق يظل مفتوحاً على الاحتمالات. ولربما لنا بعض السلوان في مقولات باسل الأعرج في نصوصه الأخيرة، والتي كتبها وهو مطارّد في خضمّ عمليات الاستخفاء دفاعاً عن ضرورة السرديات بما فيه سرديات البطولة في الحالة الفلسطينية.

باسل الأعرج، مصدر سبق ذكره. وللمزيد انظر:

Byung-Chul Han, *The Crisis of Narration*, trans. Daniel Steuer (Cambridge: Polity Press, 2024).

[9] الفطافطة، مصدر سبق ذكره.

[10] Glissant, *op.cit.*, 94-189.

[11] Fred Moten and Stefano Harney, *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study* (Brooklyn, NY: Minor Compositions/ Autonomedia, 2013), 42-43, 130-131.

[12] Ibid.

[13] في تحت الخرسانة: فلسطين بين المخيم والمستعمرة، يقدم ناصر أبو رحمة تصوراً للسياسة بوصفها حركة، حيث يتحوّل فعل الحركة أو الهروب إلى ممارسة سياسية تقاوم مساعي الاستعمار في التثبيت والإغلاق. فبينما يفرض المخيم المؤقت ثباتاً قسرياً، تظلّ الحركة إمكاناً للانفلات من المكان والزمان الاستعماريين معاً، بحيث يُعاد تعريف السياسة انطلاقاً من الجسد الفلسطيني ذاته كقدرة على الإفلات من قبضة الزمن المفروض. وما أودّ الإشارة إليه هنا تحديداً هو أنّ الاستخفاء والتخفيّ هما أيضاً حركة، قد تستقرّ بمعنى أنها لا تستلزم حركة دائمة، لكنّها

حركة تحمل معها الفرار المغلف بالغموض، وبالتالي تنطوي كذلك على قدرة لفتح العلاقة مع الزمن، بحيث لا يُؤبّد الزمن الاستعماري. للمزيد انظر:

Nasser Abourahme, *The Time beneath the Concrete: Palestine between Camp and Colony* (Durham, NC: Duke University Press, 2025), 94.

[14] Ahmad H. Sa'di, *Thorough Surveillance: The Genesis of Israeli Policies of Population Management, Surveillance and Political Control towards the Palestinian Minority* (Manchester: Manchester University Press, 2014), 36.

[15] Ibid., 38.

[16] Abourahme, *op.cit.*, 8.

[17] عند أرسطو، الإمكان (*dunamis*) هو القدرة الكامنة التي قد تتحقّق بالفعل، أما الاحتمال فهو ما يُتوقّع أو يُرجّح حدوثه بحسب العقل أو العادة. بينما عند أغامبين، الإمكان ليس مجرد استعداد للتحقق، بل تجربة لـ "الممكن بوصفه كذلك"، أي ما يبقى مفتوحاً على التحقق. الاحتمال عند أغامبين يشير إلى الفجوة التي تتيح انبثاق الواقع من غير المؤكّد. وقد يكون في الممارسة التي نحاول وصفها هنا، تلك التي أطلق عليها أحمد قسامش "الاستخفاء" ما يظهر بالتحديد تلك الحركة التي تظهر الممكن بوصفه كذلك. انظر:

Giorgio Agamben, "On Potentiality," In *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* (Stanford: Stanford University Press, 2000), 177–184.

[18] يقصد دريدا بـ "الرسالة" ليس المظروف البريدي فحسب، بل الأثر الكتابي عموماً بما هو قابل للتكرار والانقسام (التكرارية/ *iterability*) لذلك فإن إمكانية ألا تصل الرسالة إلى مقصدها ليست حادثاً عرضياً، بل جزءاً من بنيتها، ومن ثمّ، فإنّ وصولها لا يلغي احتمال عدم الوصول، بل يظلّ "يقلقه" من الداخل. يُسمّي دريدا هذا الانجراف البنويوي *destinerrance*، وبهذا ينتقد مقولة لا كان: "الرسالة تصل دائماً إلى وجهتها"، مؤكّداً أنّ للرسالة قابلية الانقسام والتحويل والالتباس في كل محطة من مسارها. ما يهْمُنّا، بعيداً عن هشاشة الرسالة التي يمكن أن تصل أو لا تصل، هو أنّ الرسالة تعبر بشكل مكثّف عن التداخل بين غياب المرسل وقابلية المتلقّي للتلقّي. وهذا ما يعيدنا إلى الكتابات في السجن أو حالات الاستخفاء والمطاردة، فهي أيضاً في بنيتها تعاني من هشاشة، إذ إنها لا تصل دوماً إلى عنوانها، وقد لا تمتلك عنواناً أصلاً. للمزيد انظر:

Jacques Derrida, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 482–83.

[19] الرفيدي، مصدر سبق ذكره.

[20] المصدر نفسه.

[21] المصدر نفسه.

[22] المصدر نفسه.

[23] المصدر نفسه.

[24] المصدر نفسه.

[25] Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1962).

[26] Ibid.

[27] Moten and Harney, op.cit.

[28] للمزيد انظر: أحمد قطامش، في التنظيم الثوري السري: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في الوطن المحتل نموذجاً-حزيران 1967-أوسلو 1993 (د.م.: دن، 2011)؛ بلال شلش، "تحولات المقاومة المسلحة لحركة حماس في الضفة الغربية أثناء انتفاضة الأقصى: من المركزية إلى الشظايا المتفجرة"، في قضية فلسطين ومستقبل المشروع الوطني الفلسطيني: الجزء الأول في الهوية والمقاومة والقانون الدولي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2015)، 417-464.

[29] Giorgio Agamben, *Means Without End: Notes on Politics*, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 3-13, 4.

[30] Jean Luc Nancy, *The Inoperative Community*, Peter Connor, ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

[31] الزبيدي، مصدر سبق ذكره.

[32] المصدر نفسه.

[33] للمزيد انظر: عبد الرحيم الشيخ، "المكان الموازي: رسم الزمن في فكر وليد دقة"، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 135 (2023): 187-219؛ عبد الرحيم الشيخ، "الشهداء يعودون إلى رام الله"، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 133 (2023): 95-116؛ لى غوشة، "جلبوع 2021: الأسر، الحرية، والمعرفة في الحالة الفلسطينية (بيرزيت: جامعة بيرزيت، 2025)، رسالة ماجستير؛ وليد دقة، "رسالة الأسير وليد دقة في اليوم الأول من عامه العشرين في الأسر!" عرب 48، 31 تشرين الأول 2010، شوهد في 9 أيلول 2025.

<https://shorturl.at/y5hsM>.

[34] فيصل دراج، *بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية* (بيروت: دار الآداب، 1996)، 7-11.

[35] المصدر نفسه.