الحياة اليومية في مدينة اللّد

حاييم يعقوبي

الحياة اليومية في المدينة – ما بين الحيّز والمكان

كثيرًا ما يتمّ تناول تعبير "مدينة مختلطة" لغرض توصيف كينونة مدينية تتشارك فيها بعض المجتمعات المحلّية الإثنية وتشكّل مشاركتهم هذه أساسًا لحيواتهم اليومية. ولكن، عبر نظرة نقدية، سوسيو–سياسية وحيّزية، تتكشّف لنا شكوكًا حيال ملاءمة أو سلامة هذا التعبير في هذا السياق، إذ إنه يشير إلى واقع ينطوي على مشاركة واندماج في حين أنّ ذلك غائبًا فعليًا عن الحياة في هذه المدينة. هنالك مدن في إسرائيل يتقاسم فيها العرب واليهود مناطق مشتركة، ولكن ليس من شأن ذلك فقط التدليل على "اختلاط" فيما بينهم، حيث يسود الفصل الواضح في إسرائيل بين الحيّزين اليهودي والعربي (Falah 1996). إضافة إلى ذلك، لا تمثّل المدن المختلطة في إسرائيل ثمرة توجّه إيديولوجي معين، وإنما هي نتاج الاستسلام لظروف تاريخية مرتبطة بقيام دولة إسرائيل بوصفها مجتمعًا استيطانيًا ودولة إثنية يهودية. يرى هذا المجتمع باستيطان البلاد وتهويدها ركيزته المركزية، انسجامًا مع المفهوم الشائع منذ ظهور الصهيونية والتي تدّعي أن البلاد هي ملك للشعب اليهودي وهي له فقط بصورة حصرية (Yiftachel 1999). إلاّ أنَّ عملية تهويد الحيّز القومي بصورة عامة، والمدن الفلسطينية بصورة خاصة، كانت مهمة لا يمكن بلوغها. فعلى الرغم من نتائج حرب 1948، والتي انطوت على هجرة غالبية سكّان البلاد أماكن سكناهم – إنْ كان بصورة نزوح أو طرد أو تهجير بتشجيع من أطراف إسرائيلية أو عربية – فقد بقيت في هذه المدن فئة سكانية عربية صغيرة،[1] واستحلّ مهاجرون يهود، "قادمون جدد"، مكان السكّان الذين هاجروا كجزء من مشروع تهويد البلاد، إضافة إلى إعادة إسكان "لاجئين داخليّين" فلسطينيّين من جديد في تلك الأمكنة.

في ضوء هذا الواقع، أودّ مناقشة عمليات إنتاج الحيّز المديني في مدينة اللّد في معرض هذه المقالة. يتلخّص طرحي الأساس بأنَّ الحياة اليومية في اللّد، كما هو الحال في بقية المدن المختلطة الأخرى في إسرائيل، تستند

[1] بلغ عدد السكّان الفلسطينيّين في البلاد حتّى العام 1948 نحو 800 ألف نسمة. وبلغت نسبة الذين تسنّى لهم البقاء بين ظهراني دولة إسرائيل ما بعد الحرب نحو 20% فقط.

إلى قاعدة المنطق الإثني للحيّز، ذلك المنطق الذي يسعى إلى الحفاظ على الهيمنة على صعد الديمغرافيا والثقافة والوعي لمجموعة الأكثرية اليهودية مقابل مجموعة الأقلية العربية. يؤكّد هذا الطرح على الفجوة القائمة بين الوعد الطوباوي للمدينة – ذلك المكان حيث تطوّر فيها تاريخيًا مفهوم المواطنة (Lefebvre 1996; Shafir 1998) – ويتلخّص هذا الوعد بتوفير "حيّز مفتوح" لصالح السكّان، من جهة، وبين المنطق الإثني للحيّز في إسرائيل الذي يقوّض هذا الوهم/الوعد الطوباوي، من جهة أخرى. ويتلخّص الطرح الإضافي لهذه المقالة بالقول إنَّ الحياة اليومية في الحيّز المديني "المختلط" ما هي إلاّ حلبة أخرى إضافية في عملية إقصاء المواطنين العرب في إسرائيل، فإضافة إلى تقييد حرية تنقلهم في الحيّز القومي، يُدفع بهم كذلك إلى هوامش الحيّز المديني. وسأبيّن في هذه المقالة أنَّ في مقابل هذه العملية تنتج ردود أفعال تتحدّى علاقات القوة القائمة في المدينة وتؤثّر بدورها على إنتاج الحيّز المديني "المختلط".

بغية بحث عمليات إنتاج الحيّز المديني، أستهل بعرض اصطلاحين لطالما استخدما بصورة واسعة في الأدبيات الجغرافية ونقد العمارة وحقول معرفية متّصلة بالعلوم الاجتماعية، وهما الاصطلاحان "حيّز" و"مكان". تطوّر البحث الذي يستند إلى هذين الاصطلاحين في السبعينيات في فترة "الثورة الكيفية" (qualitative revolution) في حقل الجغرافيا. وقد فتحت هذه الثورة الطريق لتطوير الجغرافيا البشرية والثقافية التي تمحورت حول الحيّز الشخصي الذاتي، بدلاً من السعي نحو صياغة قانون عام واحد يفسّر طيفًا واسعًا من الظواهر الحيّزية (فورتوغلي 2000). وقد أدّى هذا التحوّل الاصطلاحي بالضرورة إلى تحوّل في منهجية البحث العمراني، كما نجح غيرتس في تعريفه (Geertz 1973) حين ادّعى أنَّ وظيفة الباحث تكمن في "قراءة" أو "ترجمة" ظواهر ثقافية من خلال إضفاء معنى واسع على "النصوص الثقافية" التي يبحثها. ويضيف غيرتس ويقول إنَّ هذا المنظور التأويلي يمثّل ضربًا من الحوار المستمر بين الباحث وموضوع بحثه، وتتطوّر "الترجمة" عبر هذه العملية شيئًا فشيئًا. زعزع هذا المنظور التوجّه الوضعي في بحث الحيّز، ذلك التوجّه الذي تجاهل الأوجه الدينية والميتافيزيقية والاجتماعية وسعى نحو استحداث "شخصية إنسان عقلاني يدرك بحواسّه عالم موضوعي واحد وأوحد يتحلّى بسمات حيّزية فقط" (مئير 1981: 2).

أدّى هذا التحوّل إلى التمييز بين الاصطلاحين "حيّز" و"مكان". موضَعَ طوان في بحثه الحيّز (Tuan 1977) بوصفه كينونة شاملة في مقابل المكان الذي عرّفه بأنه مميّز وخاص. يظهر هذا التمييز في تعريفات أخرى،

كالتعريف الذي يرى بالحيّز المطلق (absolute space) على أنه "حاوية لأشياء مادية"، مقابل الحيّز النسبي (relational space) الذي يُنظر إليه بوصفه "حيّزًا إدراكيًا نتج بصورة اجتماعية" (Madanipour 1996, 4-6). وقد تمّ التعبير عن هذا التمييز في خطاب العمارة أيضًا، الذي تمحور في السبعينيات حول "المحلّي" و"المناطقي" من خلال تأكيده على الجوانب الظاهراتية لها، أي الشكل الذي يختبر به الفرد الحيّز. قام نوربرغ–شولتس في إحدى كتبه الهامة في هذا الموضوع بتعريف "المكان" كفراغ مبني أو طبيعي مُعرّف، تتبع دلالته من ذاكرتنا الفردية والجمعية ومن هويتنا أيضًا. وفي مقابل ذلك، يُعرّف "الحيّز" على أنه شبكة من العلاقات التي تُربط الأشياء فيما بينها، ويتحوّل بنظرنا إلى "مكان" حين نتماثل معه ونُعرّف ذاتنا من خلاله (Norberg-Schultz 1979: Ch. 1).

وبمقابل البحث الظاهراتي، تعزّز نقد الجغرافيّين والسوسيولوجيّين المختصّين بالمدينة ومن بينهم، نذكر مثلاً مانويل كاسطل (Castells 1977) وديفيد هارفي (Harvey 1989)، إذ مثّل هذان الباحثان التحليل الماركسي–البنيوي وعاينوا النهج الرأسمالي بوصفه بنيانًا اجتماعيًا يشكّل نافذة لفهم تنظيم الحيّز. إضافة إلى ذلك، بينما رأى الظاهراتيون بالممارسات التخطيطية وسائلاً لإنتاج "الأماكن"، نُظر إليها عبر المنظور النقدي الماركسي بوصفها أداة لخدمة الرأسمالية، إذ تسعى تلك الممارسات إلى فرض موازنة بين رأس المال الشخصي ورأس المال الجماعي، الأمر الذي ينطوي على إمكانيات كبيرة للقهر الاجتماعي. ويرى فورتوغلي أنَّ أهمية هذا النقد تكمن في محاولته إنتاج مناسبة بين الممارسة والنظرية والفلسفة الاجتماعية وفي سعيه إلى معاينة المجتمع والثقافة والاقتصاد كوحدة واحدة كاملة لا تتجزأ إلى سوسيولوجيا واقتصاد وجغرافيا وأطر بحثية أخرى للعلوم الاجتماعية والإنسانية (فورتوغلي 2000، 219). ولكن كشف النقد على المنظور الماركسي–البنيوي اللثام عن تجاهله لقوة الممارسات اليومية "الصغيرة" لـ"مستخدمين"، ومن نضالهم تحويل الحيّز الرأسمالي إلى مكان (Sandercock 1998).

في ضوء هذه الخلفية، أسعى إلى التركيز على أبحاث هنري لوفيفر (Henri Lefebvre)، تلك الأبحاث التي تمنح برأيي فرصة التفكّر الشامل والأكثر عمقًا بالحيّز. لقد كان لوفيفر فيلسوفًا ومنظّرًا اجتماعيًا وأحد المفكّرين الواقفين في طليعة الحزب الشيوعي الفرنسي منذ مطلع الثلاثينيات. وقد تعارض منهجه الفكري مع التيارات السائدة في فترته، ولكن على الرغم من نقده للمناظير البنيوية والظاهراتية والوضعية، يمكننا لمس تأثير كل واحدة

منها على أبحاثه، كما سأبيّن لاحقًا. شرع لوفيفر في مطلع الستينيات التركيز في بحثه النظري على الحلبة الحضرية وقد ساهم مساهمة بالغة في سوسيولوجيا المدينة. كما وأذكت أفكار لوفيفر أعمال الاحتجاج التي انتشرت في باريس ومناطق أخرى في العام 1968 والتي انطوت على دمج بين نظرية المدينة وتسييس المدينة. ويمكننا لمس تطرّق لوفيفر إلى الحيّز في أبحاثه السابقة (Gregory 1994)، ولكن يمكننا تمييز التحوّل في أعماله التي صدرت منذ مطلع السبعينيات بصورة أكثر جلاءً، وذلك حين بدأ بالتعاطي مع الحيّز كموضوع رئيس وطوّر أفكاره بشأن دلالات الحياة اليومية (Kofman and Lebas 1999; Brenner and Elden 2001). منح لوفيفر في معرض نظريته التي قام بتطويرها مكانًا مركزيًا للحياة اليومية ولمكانة المحيط العمراني التي تتم بين ظهرانيه. وبذلك فقد أرست نظريته الأرضية للمنظور السوسيو–حيّزي الجدلي الذي يتعاطى مع العلاقات المتبادلة بين الحركية الاجتماعية وبين الحركية الحيّزية والتي تدّعي أنه يمكننا فهم العمليات التاريخية من خلال تحليل هذه العلاقات المتبادلة. والخطوة الأخرى الإضافية التي ينطوي عليها هذا المنظور، قياسًا بالنقد الماركسي، هو الادعاء بتميّز الحيّز ليس بوصفه ضرب من رسوم الخرائط (cartographical category) المنصاعة لميزان القوى الطبقية ورأس المال فحسب، بل بوصفه محورًا متغيّرًا أيضًا يؤثّر على عملية إنتاج التاريخ، أي على نقطة التماس بين محوري الزمان والمكان وبين الكينونة الاجتماعية.

صدر في العام 1974 النص الرئيس الممثّل لأبحاث هنري لوفيفر وهو كتابه "إنتاج الحيّز" (*The Production of Space*) الذي يعرض فيه أفكاره ويحاول عبره تعريف العمليات المشاركة في إنتاج الحيّز. ولكني اعتقد أنَّ هذا الكتاب ليس تحليلاً مبرهنًا لعمليات إنتاج الحيّز ولكنه يعرض شبكة من العلاقات التبادلية بين العناصر المختلفة المشاركة في إنتاج الحيّز من خلال مواجهة المنظور الظاهراتي، الذي يتمحور حول التأويل الحسّي والتجربة الشخصية للحيّز. يتلخّص نقد لوفيفر الأساس ضدّ هذا المنظور في نزع الأشياء المادية عن حقيقتها ونتيجة لذلك يسعى هذا المنظور إلى فرض ضبابية على التركيب القائم في تجربة الحياة اليومية. بالحقيقة، يقول لوفيفر، إننا نختبر الحيّز ونفكّر فيه إلاّ أنَّ هذه التجارب والأفكار تحدث داخل حيّز مادي يؤثّر فينا، ويضيف، من هنا يتعيّن علينا النظر إلى الحيّز على صعيديه الاصطلاحي والمادي في آن معًا، وليس أقل من ذلك، يتعيّن علينا النظر إلى الشكل الذي يشارك فيه الحيّز في قلب شبكة العلاقات الاجتماعية والأيديولوجية التي تبلورها.

تُنتج شبكة العلاقات المتبادلة القائمة بين الأوجه المادية والسياسية والرمزية "الحيّز الاجتماعي" (social space)، وهو الاصطلاح الذي يقوم في صلب أبحاث لوفيفر. ويؤكّد أنه علينا أن لا نعتبر الحيّز الاجتماعي بنية حيادية يتموضع الواقع بداخلها وإنما الحيّز هو نتاج اجتماعي (social product) بالدرجة الأولى يتمتّع بميزات مادية واقتصادية. وعلى الرغم من ذلك، لا يسعى لوفيفر إلى الادعاء بأنَّ الحديث يدون حول أمر شبيه بـ"كيلوغرام من السكّر أو قطعة من القماش المُطرّز" بل إلى القول بأنَّ الحيّز يتمتّع بخصائص نسبية أيضًا (Lefebvre 1974: 85). لذا أدّعي بأنَّ "الحيّز الاجتماعي" الذي يشير إليه لوفيفر هو "المكان" الذي يشير إليه الظاهرانيون، إلاّ أنَّ لوفيفر لا يرى بـ"المكان" جملة من تأويلات الفرد لتجربته الحيّزية فحسب وإنما نقطة التقاء الأوجه المادية والذهنية والاجتماعية للحيّز الناتجة عن عملية تاريخية أيضًا. من هنا فإنَّ النظرة المنهجية الضيقة للباحثين والمؤرخين والاقتصاديّين والمخطّطين للحيّز تولّد فهمًا جزئيًا ومحدودًا له، وبالمقابل يقترح لوفيفر معاينة التشكيل المركّب الذي ينطوي عليه الحيّز الاجتماعي وبحث عناصره المادية والذهنية في آن معًا. وعليه، أسعى في معرض هذه المقالة إلى الاعتماد على هذا النوع من المعاينة لطرح أنموذجي الخاص الذي سأتوقّف عنده فيما يلي، وهو أنموذج يميّز بين ثلاثة حقول تربطها علاقات تبادلية: الحيّز المحسوس ماديًا عبر أحاسيس جسدنا المتحرّك في داخله (perceived space)؛ حيّز الإدراك والمعرفة المهنية (conceived space) والحيّز المُعاش الذي نتأوّله نحن بصورة رمزية (lived space).[2]

يتصل الحقل الأول المعرّف من خلال تعبير **الحيّز المحسوس** بالوجه المادي له، أي بالشكل الذي به ينتظم الحيّز والذي به يُستعمل. إنه الحيّز ذاته الذي تتم فيه النشاطات اليومية الناجمة عن الأحيزة الوظيفية التي ندركها بأحاسيسنا: غرف وطرقات وشبكات للمواصلات وبنى تحتية تربط بين نقاط مختلفة في المدينة والمُستعملة أساسًا للتجارب الحيّزية (spatial experiences). من شأن هذه الخارطة الوظيفية أن تعكس، على سبيل المثال، المكانة الاقتصادية للفرد، إذ إنه هو الذي يقرّر درجة الوصول (المنالية) إلى النقاط المختلفة بداخلها. ويتم على هذا النحو إنتاج الأطر الحيّزية–المادية المتلائمة مع أنشطة الإنتاج والاستنساخ في مجتمع

---

[2] يستند تأويلي لهذا الأنموذج جزئيًا إلى أبحاث سوجه (Soja 1996) ومادانيفور (Madanipour 1996)، وكذلك على مقدمة كتاب لوفيفر التي وضعها كوفمان وليباس (Kofman and Lebas 1999). على الرغم من ذلك فإنني أعي النقد المتجدّد على أعمال لوفيفر والتأويلات التي استند إليها لوفيفر بذاته بشأن التعريفات المختلفة للحيّز الأمر الذي من شأنه تحديد القدرة على طرح أنموذج واحد مبلور وصريح (يُنظر: Brenner and Elden 2001).

معين، ولذا فإنَّ بلورة هذا الحيّز ومستوى منياليته غير واضحة المعالم، إذ إنهما مرتبطان بمتخذي القرار وبتوزيع الموارد المختلفة في مكان الإقامة. أما **حيّز الإدراك والمعرفة المهنية** فإنه ينطوي على تنظير الحيّز، فهو "حيّز اصطلاحي" (conseptualized space)، يعبّر من خلاله الباحثون والمخطّطون، على سبيل المثال، عن أفكارهم عبر تمثيلات تعكس المعرفة التي بحوزتهم حياله. لا تتسم هذه المعرفة بالموضوعية وإنما هي تعبير لأيديولوجيا تنشط بداخلها الذات. إنَّ إحدى الأمثلة التي يتعامل معها لوفيفر والتي تتمتّع بأهمية كبيرة في هذه المقالة هي "حيّز المعماري". يشير هذا المصطلح إلى التلاعب الذي يتم من خلال الخبرات المهنية المجرّدة، والتي تختزل تركيبة العالم الذي نعيش بداخله إلى تمثيلات للحيّز عبر الرسوم التخطيطية المُشار إليها في المخطّطات والأنظمة. ويدّعي لوفيفر أنَّ هذه الرسومات تعبّر عن "معارف" هي ثمرة إدراك معيّن لحالة معينة، إضافة إلى كونها تعبّر عن أيديولوجيا خاضعة إلى سيرورة دائمة من التغيّر (Lefebvre 1974: 41). أما بخصوص **الحيّز المُعاش** – أو **الحيّز الرمزي**، كما أود الاصطلاح عليه في معرض هذه المقالة، فيؤكّد لوفيفر على الدلالات والتمثيلات الصورية (images) المرتبطة بالتجربة الحيّزية والتي تعرّف بدورها العلاقة القائمة ما بين أفراد المجتمع. وعليه، فإنَّ الحيّز الرمزي يختزل مجموعة من التمثيلات الصورية والتداعيات الخاصة بـ"المستخدمين" الذين يضفون الدلالة للحيّز المادي. ويتحوّل هذا الحيّز عبر هذه السيرورة إلى ما يطلق عليه لوفيفر تعبير "حيّز تمثيلي" (representational space)، أي حيّز يُنتِج منظومة من الشروط التي تُفرض علينا الشكل الذي به نستوعبه ونختبره. ويدّعي لوفيفر في هذا السياق أنه على الرغم من حقيقة أنَّ الحياة اليومية تنعكس في الأحيزة التمثيلية إلاّ أنَّ السيرورة تتسم بكونها ثنائية الاتجاه إذ إنَّ الحياة اليومية تُعرِّف الحيّز التمثيلي ليس بأقل قدر من كونه يُعرّفها (المصدر السابق: 116).

انسجامًا مع ما يمكننا استدلاله عبر الشكل الأول، والذي يسعى إلى تلخيص ما جاء حتّى الآن في معرض المقالة، يؤكّد أنموذج لوفيفر على العلاقة التبادلية القائمة بين الحيّز الرمزي، العاكس لـ"المعارف المحلّية" (Geertz 1983) لجمهور المستخدمين، وبين حيّز الإدراك، الممثّل للمعارف المهنية، وبين الحيّز المادي، الذي ندركه بحواسنا. وعبر هذه العلاقات بين الأحيزة يطرأ اللقاء بين اختبار الفرد للحيّز وبين القوى البنيوية، كالسياسة والاقتصاد، وينتج انخراط تحليلي للحيّز الرمزي في الحيّزين الاجتماعي والمادي.

في ضوء هذا النقاش النظري المطروح حتّى اللحظة تظهر تساؤلات عديدة ستلازم المقالة: ما هي الحلبات التي

يتم بين ظهرانيها التعبير عن الصراعات اليومية في المدينة "المختلطة"؟ كيف تتم عملية صياغة هذه الصراعات في الخطاب الجماهيري العام، المهني والشخصي؟ ما هي الرموز الثقافية التي يتم عبرها التعبير عن هذه الصراعات؟ وإلى أي حدّ يمثّل المحيط المبني بوصفه ممثلاً للحياة اليومية، لا كشيء ننظر إليه، بل واقعًا يتم التعبير عنه بالشكل الذي نختبره ونراه ونفكّر فيه ونوثّقه ونضع له الخرائط. بغية مناقشة هذه الأسئلة سأقوم بعرض البيانات المستمدّة من العمل الميداني الذي قمت به في مدينة اللّد؛[3] واستهل بعرض التحوّلات الديمغرافية وبتحليل موازين القوى السوسيو–سياسية في اللّد المنبثقة عن السيرورات الأيديولوجية التي تسعى إلى تهويد المدينة، الأمر الذي يمثّل برأيي الأساس لإنتاج الحيّز المحسوس الذي يميّز البنية العمرانية التي تقوم على العزل والفصل. وسأقوم لاحقًا بفحص نقدي للحيّز المهني الذي يعمل بداخله المخطّطون المسئولون عن تخطيط المنظر العمراني ما بعد حرب 1948. يتّضح من الفحص برأيي أنَّ للخطاب المهني وظيفة مركزية في "عقلنة" موازين القوى وتجنيد إطار منهجي مهني لإحداث تحوّلات مادية وأخرى متصلة بالوعي في المنظر العمراني. ونهاية أحاول طرح بعض الأمثلة وفحص الأوجه الرمزية للحيّز وذلك من خلال عرض مقابلتين أجريتهما مع شخصين عربيّين من سكّان اللّد تمثّلان دلالة السيرورات التي أشير إليها في المقالة. استنادًا إلى البيانات والنقاش النظري أختتم المقالة ببعض الملاحظات التلخيصية.

الحيّز المحسوس: "من الـ'يودين راين'[4] إلى المدينة العبرية"

سأناقش في هذا الفصل مسألة الأنظمة التي بلورت الحيّز المحسوس في مدينة اللّد. وسأدّعي أنَّ مصدر هذه الأنظمة هو سيرورات تاريخية حوّلت المدينة الفلسطينية اللّد إلى مدينة إسرائيلية "مختلطة" باسم "لود".[5] ولكن، يتعيّن عدم النظر إلى هذا العرض بأنه هدف بحدّ ذاته، بل هو وسيلة لعرض الحلبة العمرانية ولرسم معالم موازين القوى وبحث عن الأسباب المؤثّرة على التجربة الحيّزية في الحياة اليومية في المدينة.

تقع مدينة اللّد على هوامش السهل الساحلي على مفترق الطرق المؤدّية من الغرب إلى الشرق (القدس–يافا) ومن

---

[3] امتدّت فترة العمل الميداني في اللّد بين كانون الثاني 1999 وأيار 2002.

[4] "يودين راين" *Judenrein* هو تعبير ألماني استخدمه الألمان في الحقبة النازية للتدليل على الحيّز "النقي من اليهود"، أي تلك المناطق التي لا يقيم بها سكّان يهود.

الجنوب إلى الشمال (مصر–سوريا ولبنان). ويمكننا أن نستقي المعلومات بشأن حياة المدينة ومنظرها في القرن التاسع عشر من يوميات رحالة وكتيبات إرشاد للسائحين الذين يؤكّدون أنَّ المدينة كانت بمثابة محطّة عبور بين القدس ويافا وبأنها كانت مركزًا مفعمًا بالنشاط التجاري حتّى أدّى الأمر إلى بناء شبكة سكك حديدية للقطار فيها في العام 1892 (Baedeker 1912). احتلّ البريطانيون اللّد في العام 1917 وبعد مضي ثلاث سنوات أقاموا فيها سلطة محلّية. وبعد الإعلان عن اللّد عاصمة للمحافظة، استثمرت بها موارد عديدة لتطويرها. بلغ عدد سكّان اللّد في العام 1922 نحو 8 آلاف نسمة، غالبيتهم من المسلمين، وارتفع عدد سكّان المدينة، وفق البيانات التي عرضتها اللجنة الأنجلو–أمريكية (Anglo-American Committee)، إلى أن وصل إلى 16,780 نسمة في العام 1946. أدّى النمو السكّاني والاقتصادي في المدينة، وكذلك الهزّة الأرضية التي شهدتها المدينة في العام 1927، إلى توسّعها خارج حدود البلدة القديمة استنادًا إلى مخطّط الانتداب الذي صُدّق عليه في العام 1929 كان قد وضعه مخطّط المدن البريطاني كليفورد هوليدي (Clifford Holliday).[6]

كما هو الحال في المدينة الفلسطينية الأخرى، تعتبر حرب 1948 نقطة تحوّل لمدينة اللّد، واحتُلت المدينة في معرض تنفيذ العملية العسكرية المكنّاة باسم "عملية دني". قُتل نحو 250 فلسطينيًا أثناء الاحتلال ومن بين 40 ألف نسمة فلسطينية[7] كانوا في المدينة سُمح لـ 1,030 فقط بالبقاء في المدينة لأغراض العمل الزراعي والحاجة لعاملين حرفيّين لتشغيل القطار.[8] أدّت إقامة دولة إسرائيل وحرب 1948 إلى خلق واقع حيّزي جديد في اللّد. قام الحكم العسكري في المرحلة الأولى بتجميع السكّان الفلسطينيّين في منطقة المسجد الكبير وفي كنيسة سانت جورج في قلب البلدة القديمة. سُمح الدخول والخروج بعد التسلّح بترخيص من طرف الحاكم العسكري فقط. أقام بعض السكّان في بيوتهم والبعض الآخر أُسكنوا في بيوت طُرد سكّانها منها.[9] تعتبر هذه الخطوات جوهرية لإنتاج الحيّز المحسوس إذ منحت الفرصة للسيطرة على السكّان العرب ليس على الصعيد السياسي فقط بل الحيّزي أيضًا. خلقت هذه السياسة، التي تضمّنت نقل الأراضي والأملاك إلى الدولة، منظومة من الرقابة الدائمة

---

[5] "لود" هو الاسم الإسرائيلي لمدينة اللّد.

[6] Candidates statement, May1933, Royal Institute of British Architects Archive.

[7] يستند هذا العدد على تقرير خاص بشأن وصول وزير شؤون الأقليات إلى اللّد يوم 26 تموز 1948 ويشمل لاجئين فلسطينيّين لجئوا إلى اللّد من أماكن أخرى قبل احتلالها (أرشيف الجيش الإسرائيلي 721 \72 – 842).

[8] أرشيف الجيش الإسرائيلي 721 \72 – 842؛ تقرير الحاكم العسكري، 10–10–1948، أرشيف الجيش الإسرائيلي 1860 \50 – 24.

[9] تقرير بحث قضية توفير الخدمات البلدية في المدن الرملة واللّد وعكّا، أرشيف الجيش الإسرائيلي 721 \72 – 842.

على الفئة السكّانية المتبقّية في المدينة بعد الحرب، كما هو الحال على العاملين العرب الذين جُلبوا من الجليل بغية زراعة الأراضي الزراعية "المتروكة" في المنطقة.[10]

انحصر عمل الحكم العسكري في الفترة الأولى بعد احتلال اللّد بحراسة حدود المدينة ومنع تسلّل لاجئين حاولوا العودة إلى بيوتهم، وذلك من خلال نشاطات عسكرية وطرد المتسلّلين.[11] استندت هذه السياسة في السنوات الأولى لقيام دولة إسرائيل إلى نظرة اعتبرت العرب الذين بقوا في إسرائيل خطرًا وجزءًا من العدو العربي الإقليمي، لذا فقد أضفت هذه النظرة الشرعية على السياسة المفروضة عليهم والتي اشتملت على فرض حكم عسكري (بنزيمن ومنصور 1992؛ جولان 1993). هيمت نظرة رؤية العرب في إسرائيل بوصفهم خطرًا على الخطاب العام. وقد قال دافيد بن غوريون عنهم إنهم "عنصر مساند لمؤامرات من الخارج وخراب من الداخل [يستعمل] أرضية لقاعدة تجسّس واسعة"، وأما الرئيس يتسحاق بن تسفي فقد وصف أهدافهم بأنها تسعى إلى "[إكمال] مهمة هتلر ... [من خلال إدخالهم] كحصان طروادة إلى داخل معسكر الأعداء" (بنزيمن ومنصور 1992: 16–20). ولكن الحقيقة هي أنَّ الفئة السكّانية العربية في إسرائيل كانت فئة أقلية مسلوبة أية قوة لردّ الفعل. خلافًا للشعور بالتهديد الذي قام في صلب السياسة المعتمدة ضدّهم، فقد كان السكّان العرب في إسرائيل بعد حرب 1948 بمثابة "بقية متبقّية مهزومة لمجتمع مهزوم" (بشارة 1993: 10–11)، وتجلّى طموحهم في نيل الأمن بالدرجة الأولى وليس المساواة. كان جهاز المخابرات العامة أو جهاز الحكم العسكري هو الذراع الحكومي الرئيس الذي نظّم علاقتهم بالسلطة الإسرائيلية. وكما جاء عند عزمي بشارة، "عاش السكّان العرب في هذه الفترة في ظلّ الحكم العسكري، ولم يعتبروا المساواة في دولة اليهود، وحتّى البقاء في المكان والحقّ بالعمل وبناء أسرة ومنح الأولاد التعليم على أنها أمور مفهومة ضمنيًا. وبغية الحصول على هذه الأمور كان يجب عليهم دفع ثمنها بعملة السلوك السياسي 'اللائق'" (المصدر السابق). وفي سياق الحديث عن مدينة اللّد، تتعزّز هذه الصورة أكثر في ضوء تقرير الحاكم العسكري، والذي جاء فيه في معرض وصفه لوضع السكّان العرب ما يلي: "بعد فترة الاكتئاب في المرحلة الأولى استنهضت [الفئة السكّانية العربية] وأضحت مستعدّة بغالبيتها العظمى لأن تتعاون والعمل في

---

[10] اللّد–الرملة، أرشيف بن غوريون، 27.8.48 – 27–9837؛ تقرير الحاكم العسكري، 15.11.48 – 10.10.48، أرشيف الجيش الإسرائيلي، 1860\50 – 31.

[11] تقرير الحاكم العسكري، 23.12.48؛ 28.12.48؛ 11.1.49، أرشيف الجيش الإسرائيلي، 1860\50 – 31.

أي مجال بغية كفاية قوت يومها".[12]

أُلغي الحكم العسكري في مدينة اللّد في مطلع تموز 1949، وحُوّلت السيطرة على المدينة إلى طرف سلطة مدنية،[13] إلاّ أنَّ سياسة السيطرة التي ميّزت فترة الحكم العسكري لم تختف. فقد استمر عمل أجهزة الرقابة بغية تثبيت حقيقة أنَّ السكّان العرب في اللّد، كما هو الحال في المدن المختلطة الأخرى، هم فئة أقلية سكّانية مُسيطر عليها. نتج هذا الأمر عن سيرورتين طرأتا بالتوازي: تجسّدت الأولى، كما أسلفنا، في التضييق على السكّان العرب استنادًا إلى الحجّة السياسية المتمثلة في حراسة حدود المدينة ومنع تسلّل اللاجئين العائدين؛ أما الثانية، فقد تجسّدت في مشروع إسكان لاجئين ومهاجرين يهود في المدينة.[14] هاتان السيرورتان هما اللتان حوّلتا مدينة اللّد بحسب أقوال رئيس البلدية الأول للمدينة، فيسح ليب، من "بلدة عربية مهملة والتي كانت بمثابة 'نقية من اليهود'(يودن راين) إلى مدينة عبرية" (بلدية اللّد 1952).

تفيد التقارير منذ شباط 1949 عن إسكان نحو خمسة آلاف ساكن جديد في اللّد.[15] كانت هذه الموجة الأولى من المهاجرين اليهود الذين استوطنوا المدينة وأكثرهم جاءوا من شرق أوروبا. كما يمكننا أن نلاحظ من خلال الشكل الثاني، أنَّ هؤلاء المهاجرين أُسكنوا في البيوت المهجورة، تلك البيوت التي حُوّلت إلى سلطة القيّم على أملاك الغائبين وسلطة التطوير وهي السلطات ذاتها التي قامت بتمويل عمليات الترميم وتقسيمها إلى وحدات سكنية أصغر وتأجيرها للمهاجرين اليهود.[16] وجاء عند جون مكجاري (McGarry 1998)، الذي يشير إلى مركزية مشروع الإسكان في مجتمعات المستوطنين، أنه في معرض هذه السيرورة يوضع الأساس لبناء "الأعداء" اجتماعيًّا. وفي الحالة التي تتناولها هذه المقالة فإنَّ "الأعداء" هم السكّان العرب في اللّد، و"الوكلاء" (agents) هم المهاجرين اليهود الذي أُسكنوا في المدينة:

> من جهة، تقوم سلطات الدولة بنقل وكلاء، وهم المجموعة التي يتعيّن أن تتماثل مع مصالح الدولة. ويتم إسكان وكلاء الدولة في أطراف البلاد حيث تتواجد مجموعات

---

[12] تقرير الحاكم العسكري، 10.10.48 – 1.9.48، أرشيف الجيش الإسرائيلي 1860\50 – 31.

[13] "إلغاء الحكم العسكري في يافا والرملة واللّد"، 23.6.1949، أرشيف الجيش الإسرائيلي 1860\50 – 31.

[14] تقرير الحاكم العسكري، 23.12.48؛ 28.12.48؛ 11.1.49، أرشيف الجيش الإسرائيلي 1860\50 – 31.

[15] أرشيف الجيش الإسرائيلي 1860\50 – 24.

[16] أرشيف بن غوريون 21.4.49 \ 21–11075؛ تقرير الحاكم العسكري، 2.6.48؛ 23.12.48، أرشيف الجيش الإسرائيلي 50/1860 – 31.

الأقلية. من جهة أخرى، تقوم الدولة بنقل الأعداء، وهم فئات يشكّل تموضعهم في الحيّز إشكالية لدى السلطات وحجر عثرة أمام تحقيق أهدافها (McGarry 1998: 614-615).

أدّى قدوم مهاجرين آخرين إلى المدينة، وبخاصة من اليهود الشرقيّين،[17] في الخمسينيات والستينيات إلى اكتظاظ سكّاني كبير. ونشهد اقتحام العديد من السكّان اليهود المحبطين إلى بيوت اللاجئين الفارغة. في أعقاب ذلك، شرعت السلطات في فترة لاحقة ببناء الشقق السكنية لصالح السكّان اليهود فقط.

اعتمادًا على السيرورات التي توقفت عند وصفها حتّى اللحظة كان يمكن الافتراض أنَّ السيطرة على التركيبة السكّانية في المدينة ستؤدّي إلى المحافظة على النسبة العددية بين السكّان العرب والسكّان اليهود. ولكن وفق البيانات التي تظهر في الجدول الأول (دائرة الإحصاء المركزية 1995؛ بلدية اللّد 2000) تتّضح صورة مغايرة تتضمّن جملة من التغييرات التي طرأت على التركيبة السكّانية في اللّد منذ العام 1948 فصاعدًا. إنَّ سياسة إسكان المهاجرين اليهود، التي عرضتها أعلاه، واضحة المعالم حتّى مطلع السبعينيات، ولكن يمكننا لمس طائفة من التغييرات منذ منتصف السبعينيات: تضاعف عدد السكّان العرب أكثر من الضعفين مقابل تدنّي نسبة السكّان اليهود. تباطأ هذا التحوّل قليلاً في التسعينيات، وبخاصة بفعل الهجرة من الاتحاد السوفييتي سابقًا، إلاّ أنَّ بيانات العام 2000 تظهر تعزّز نسبة السكّان العرب في المدينة: من 9% في العام 1950 إلى 21.4% في العام 2000. وبالمقابل، انخفضت نسبة السكّان اليهود في المدينة من 91% إلى 78.6% (على التوالي).

جدول 1: تحوّلات ديمغرافية في اللّد		
السنة	**السكّان العرب**	**السكّان اليهود**
1948[18]	1,030 (100%)	0
1950	1,100 (9%)	11,000 (91%)
1961	1,400 (7.3%)	17,600 (92.7%)

[17] على سبيل المثال، تشير التقارير للعام 1969 إلى توزيع نسبة السكّان في اللّد على النحو التالي: 50% مهاجرين من شمال أفريقيا، 18% من بلاد الشرق الأوسط، و 24% مهاجرين يهود من أوروبا (هشمشوني 1969).

[18] وفق تقرير الحاكم العسكري، 10.10.1948، أرشيف الجيش الإسرائيلي، 1860\50 – 31.

1972	(%9.8) 3,000	(%90.2) 27,600
1989	(%21) 8,700	(%79) 32,900
1995	(%20.4) 10,700	(%79.6) 41,600
2000	(%21.5) 14,593	(%78.6) 53,597

كيف يمكن تفسير هذه التحوّلات في ظلّ الجهود والموارد الكبيرة التي بذلتها واستثمرتها الدولة لتهويد المدينة؟ للإجابة على هذا التساؤل يتعيّن أن لا تختصر متابعتنا لعمليات التهويد في اللّد وإنما متابعة عمليات هجرة سكّان عرب إليها والتي ظهرت بفعل تنفيذ سياسة حكومية، وأعني إسكان "اللاجئين الداخليّين" وفئة من "العملاء" في المدينة. وتضم فئة اللاجئين الداخليّين مجموعة صغيرة من السكّان الذين وصلوا إلى المدينة في أعقاب حرب 1948، قادمين من القرى المجاورة كقريتي صرفند العمار والسفارية، بمبادرة من قوى الأمن التي راقبت تحركاتهم ونشاطاتهم.[19] كذلك وصلت بعض العائلات من المجدل وقد احتلت عملية إخلاءهم أولوية عليا لقرب القرية من غزّة ما يؤدّي إلى إمكانية "إقامة علاقات خطيرة مع العدو".[20] وكذلك وصلت عائلات من منطقتي سهل السارونا والمثلث، وبموجب اتفاق معهم تمّ تعويضهم ومنحهم ملكية على بعض الأراضي في اللّد تتراوح بين 10% و 15% من مساحات الأراضي التي كانوا يملكونها. وفي مطلع الستينيات بدأت هجرة بعض العائلات البدوية التي صودرت أراضيها من النقب إلى اللّد، وأُسكنوا جزئيًا على يد الدولة في مدن كانت فيها فئة سكانية عربية كاللّد والرملة. كذلك، أُسكنت في المدينة منذ حرب 1967 فئة سكّانية عربية إضافية وهي فئة المتعاونين مع السلطات الأمنية الإسرائيلية والتي تضم فلسطينيّين وبخاصة من قطاع غزّة. إضافة إلى ذلك، علينا أن نتذكّر أنَّ اللّد تقع في مركز البلاد وهي قريبة من مناطق التشغيل الأمر الذي يستقطب المهاجرين الأفراد من مناطق مختلفة من البلاد (مقابلة مع جاك شطريت، 2000؛ مقابلة مع عوديد أرنون، 2000).

في ضوء كل ذلك، يبدو أنَّ للسيرورات الديمغرافية في اللّد تعبيرًا حيّزيًا كبيرًا يتميّز بالفصل حيث تتجمّع الفئات السكّانية العربية في المناطق الشمالية والغربية للمدينة، بينما تقيم الفئة اليهودية في المناطق الجنوبية والشرقية

[19] "تقرير بشأن نشاطات الحكم [العسكري] في منطقتي الرملة واللّد"، تشرين الأول–تشرين الثاني 1948، أرشيف الجيش الإسرائيلي 1860\50 – 31؛ "اللّد"، 2.1.1949، أرشيف الدولة ج\5\297.

[20] "إخلاء بلدة المجدل من سكّانها العرب"، 14.11.1949، أرشيف الجيش الإسرائيلي 1860\50 – 32.

بصورة خاصة. تضم المنطقة الشمالية للمدينة المنطقة الصناعية وحي الواحة الخضراء، وتضم المنطقة الغربية حي بستان شنير وحي المحطّة، وتبلغ نسبة السكّان العرب فيهما نحو 90%، وهي النسبة التي تمثّل نصف العدد الإجمالي للسكّان العرب في المدينة (5,503 نسمة). كذلك يمكن لمس عملية دخول سكّان عرب إلى حي رمات أشكول المتاخم لمركز المدينة وهو من بين الأحياء التي سكنتها غالبية يهودية مطلقة حتّى مطلع الثمانينيات.

ولكن الحيّز المحسوس غير معرّف بفعل العلاقات الديمغرافية فيه وتعبيراتها في الحيّز فقط، وإنما بفعل خصائصه المادية أيضًا. إنَّ مستوى السكن في هذه المناطق، حيث يحيا السكّان العرب حيواتهم اليومية، متدنية مقارنة بمتوسّط مستوى السكن في إسرائيل ومستوى السكن العام لسكّان مدينة اللّد.[21] بحسب تقديري المستند إلى العمل الميداني، نحو نصف السكّان العرب في مدينة اللّد يسكنون في بيوت تعرّفها السلطات على أنها مبانٍ غير شرعية. يبني سكّان اللّد العرب بيوتهم على أراضٍ مفتوحة تعود ملكية بعضها إلى الملكية الخاصّة وبعضها الآخر إلى ملكية مديرية أراضي إسرائيل. يكمن السبب الرئيس لذلك في سياسة التخطيط والبناء التي تقوم على التمييز المعتمدة في اللّد والتي لا تلبّي الاحتياجات السكنية للسكّان العرب. بغية التحكّم بالميزان الديمغرافي ظهرت محاولات مع مرور الزمن تسعى إلى "تشجيع" عائلات عربية إلى الهجرة من المدينة واقتراح تعويضات لهم، كما صرّح بذلك رئيس البلدية مكسيم ليفي في العام 1987:

> انطلاقًا من المعلومات الديمغرافية الخاصّة في المدينة [...] من الجدير أن نفكّر بحلول غير اعتيادية والعمل باتجاه توزيع فئات سكّانية خارج حدود مدينة اللّد والحدّ المطلق لاستمرار الغزو غير القانوني للسكّان إلى المدينة مستقبلاً. كما أسلفنا، فإنَّ قضية السكّان العرب في المدينة قضية صعبة ومستعجلة تتطلّب حلاً شاملاً وجذريًا وفوريًا،

[21] بحسب تقرير معهد بروكدييل (1997) فإنَّ أكثر من 30% من البيوت التي يقيم فيها سكّان عرب غير موصولة بشبكة مياه الصرف الصحّي في المدينة، و 40% من الذين شملهم المسح اشتكوا من مشكلة الرطوبة، و 43% اشتكوا من دخول مياه المطر إلى داخل بيوتهم. ظهرت في 29% من البيوت مشاكل بنيوية و 28% من البيوت أُعلن عنها أنها معدّة للهدم. كذلك يشير المسح الشامل لتعداد السكّان والمسكن لعام 1995 إلى هذا الأمر، إذ جاء فيه أنَّ 35% من الأسر العربية في اللّد تعيش بالمتوسّط في 2.5 غرفة. إنَّ هذه النسبة مرتفعة مقارنة بالمتوسّط القطري (29%)، ومقارنة بالمتوسّط البلدي (23%). زيادة على ذلك، فإنَّ 6% من سكّان إسرائيل يعيشون باكتظاظ تصل إلى شخصين للغرفة، وفي اللّد تصل هذه النسبة إلى 8% من مجمل السكّان في المدينة. إلاّ أنَّ هذه النسبة تصل بين السكّان العرب في اللّد إلى 34.8%.

وبهذا الخصوص قيل: "خير البرّ عاجله".[22]

ولكن تؤدّي هذه السياسة بالسكّان العرب في اللّد إلى بناء بيوتهم من دون تراخيص للبناء وبذلك يخاطرون بهدر مدخراتهم وبرد فعل من طرف السلطات، إذ تعتبر هذه الوسيلة الوحيدة للذين يسعون إلى الاستمرار بالعيش في مدينتهم. يتجلّى ردّ فعل السكّان هذا، وهو ردّ فعل شخصي أساسًا، بصورة كبيرة في الحيّز المحسوس ومن شأن ردّ فعلهم هذا تقويض الجهود والموارد المبذولة في مشروع تهويد اللّد. إضافة إلى ذلك، يشكّل ردّ فعل الفرد الذي يناضل من أجل حقّه لمسكن برنامجًا تنظيميًا للسكّان ينمو من "الأسفل"، كما يمكننا لمس ذلك من أحد المقابلات التي أجريتها مع أحد سكّان بستان شنير العرب:

> يهيمن هنا فراغ حكومي بصورة شاملة تقريبًا. إنَّ سلطة القانون هي التي تحلّ المشاكل في الأحياء اليهودية. أما هنا فلا نتمتّع بهذا الأمر [...] تعتبر اللجنة [لجنة الحيّ] التي أقيمت قبل سنتين تطوّرًا كبيرًا على صعيد سلوكنا الجماعي. من خلال هذا الأمر احتللنا جزءًا من الفراغ الحكومي القائم. إننا نعاني من تمييز مضاعف. الأول من طرف السلطة المركزية لكوننا مواطنين عرب. والثاني من طرف السلطة المحلّية لكوننا أقلية عربية في مدينة مختلطة تعيش بها أكثرية يهودية. اعتقد أنَّ التمييز على صعيد السلطة المحلّية هو الأقسى والأنجع. إنه يمس حياتنا اليومية. يبلغ التمييز على صعيد السلطة المحلّية إلى أقصى الدرجات، فهو شامل وعميق. يمسّ التمييز حقوقنا البسيطة جدًّا، ولذا تحديدًا لا ينجح هذا التمييز. إنَّ المسّ بحقوقنا الوجودية تستدعي ردّ الفعل الأكثر تطرّفًا. إننا نبذل أقصى جهودنا لنحصل على حقّنا بالمسكن [...] ولأنهم قالوا لنا يُحرم عليكم البناء بتاتًا [...] أدّى هذا الأمر إلى ظهور ردّ الفعل المتطرّف (مقابلة مع خالد، 2000).

إنَّ هذا الإطار الديمغرافي–الحيّزي القائم على محو عروبة المدينة من جهة وتهويدها من جهة ثانية ما زال يميّز مدينة اللّد. وصل إلى المدينة جيل جديد من "الوكلاء" – المهاجرون من الاتحاد السوفييتي سابقًا، والذين يشكّلون حاليًا ربع عدد سكّان المدينة (بلدية اللّد 2000). هاجرت هذه الفئة السكّانية بغية تحسين مستوى حياتها وخوفًا على أمنها بصورة خاصة (Al-Haj and Leshem 2000). ولكن كما اختبر المهاجرون إلى اللّد في الخمسينيات والستينيات، كذلك هؤلاء المهاجرون الجدد، فقد فرضت عليهم وظيفة المحافظة على الغالبية اليهودية

[22] استنادًا إلى ما جاء في تقرير مشترك لبلدية اللّد ووزارة الإسكان، 1987 – أرشيف وزارة الإسكان.

في المدينة، وتقويض عملية عربنة المدينة وسدّ ثغرة ميزان الهجرة السلبي القائم في اللّد (بلدية اللّد 2000). وتجدر الإشارة في هذه المرحلة إلى أنه ليس جميع هؤلاء "الوكلاء" من اليهود فقط إذ تمتاز موجة الهجرة من الاتحاد السوفييتي سابقًا بأنَّ 30% منها ليسوا يهودًا. يبدو لي في هذا السياق استنادًا إلى بحث أيان لوستيك (Lustick 1999) بأنَّ الصراع الناجم بين الطبيعة الإثنية اليهودية لدولة إسرائيل من جهة وبين قدوم مهاجرين غير يهود من جهة ثانية هو صراع هامشي طالما يخدم هؤلاء المهاجرون مشروع "التهويد" العام، وبخاصة في مدينة مختلطة كاللّد. وتعزيزًا لهذه النتيجة يمكننا لمس ما جاء في معرض مقابلة أجريتها مع جاك شطريت (2000) الناطق الرسمي لبلدية اللّد: "ما أنقذ الوضع الديمغرافي كان قدوم المهاجرين الجدد". ويرى شطريت بقدوم هؤلاء جوابًا لل"نمو الطبيعي للعرب الناجم عن زواج الأقارب. إنها هجرة من نوع مشابه".[23]

يمكننا أن نلاحظ في نهاية هذا الفصل بأنَّ القضية الديمغرافية–الإثنية تحتلّ المرتبة العليا على سلم أولويات واضعي السياسة قطريًا ومحلّيًا. لم تتغيّر السياسة المعتمدة باتجاه السكّان العرب في اللّد بصورة جوهرية منذ احتلال المدينة. لا يزال سكّانها العرب يلعبون دور "العدو" ويعانون من الإقصاء الحيّزي وتضييق الخناق عليهم ديمغرافيًا. إنَّ هذه السياسة، الساعية وراء السيطرة المحكمة الشاملة على السيرورات العمرانية بذريعة تهويد مدينة اللّد، تواجه عراقيل من لحظة ولادتها بفعل تواجد فئة سكّانية عربية بقيت في المدينة. زيادة على ذلك، فإنَّ لجوء لاجئين داخليّين إلى المدينة بعد العام 1948 قد أخلّ بالنسبة العددية القائمة بين السكّان العرب واليهود في المدينة وحوّل السياسة الحكومية إلى مهمة غير ممكنة. وما لبث أن تجلّى الجواب الحكومي المستند ماضيًا وحاضرًا إلى المنطق الإثني على صورة إسكان "وكلاء تهويد" في المدينة. ففي الخمسينيات تمثّل هؤلاء "الوكلاء" بلاجئين من شرق أوروبا وبعدها بمهاجرين شرقيّين أسكنتهم السلطات في المدينة، وفي التسعينيات تمثّل هؤلاء بالمهاجرين من الاتحاد السوفييتي سابقًا، وتمّ توجيههم للسكن في المدينة من خلال استحداث سوق للعقارات يتلاءم وقدراتهم الاقتصادية. ولكن، لم ينتج الحيّز المحسوس بفعل السيرورات الرسمية التي تضعها السلطات فقط، بل تنتج بفعل نشاط السكّان أيضًا، كردّ فعل السكّان العرب في اللّد. يتمتّع ردّ الفعل هذا، والذي يتم التعبير عنه بخاصة بحجم البناء غير المرخّص، بوزن كبير في السيرورات المؤدّية إلى إنتاج الحيّز المحسوس.

---

[23] القصد هو أنَّ النمو السكاني الطبيعي للسكّان العرب يواجه بالمثل ولكن على صورة إسكان يهود أكثر في المدينة بغية الحفاظ على النسب أو ربما زيادة نسبة اليهود في المدينة.

الحيّز المهني: نحو "مدينة عبرية"

سأقوم في معرض هذا الفصل بفحص النشاطات الحيّزية لدوائر التخطيط المحلّية والتي تتمتّع بدور محوري برأيي في تصميم المنظر المادي والرمزي لمدينة اللّد. ينتج الحيّز المهني عبر تمثيل الحيّز وفرض الاصطلاح عليه من خلال المعرفة المهنية والتي يتم التعبير عنها في نشاطات واضعي السياسيات والمخطّطين والمعماريّين. وانسجامًا مع منظور بلوفيفر الخاص أدّعي أنَّ طبيعة هذا الحيّز، الذي يترك آثاره على أنماط الحياة في المدينة وصورتها بعيني سكّانها، تُقرّ بداية بالاستناد إلى برنامج أيديولوجي.

كما أسلفنا، فإنَّ عملية تهويد مدينة اللّد، كما هو الحال في مناطق أخرى في إسرائيل، احتلّت مكانة مرموقة في سلم أولويات صنّاع القرار السياسي، وكان نحو 91% من سكّان مدينة اللّد في العام 1950 من المهاجرين اليهود الذين لم "يتخلّصوا من ثياب الشتات بعد":

> إنَّ تركيبة السكّان [في اللّد] هي بمثابة طائفة متنوّعة تميّز [عملية] لمّ الشتات: 50% من بولندا ورومانيا وبلغاريا، و 50% من المغرب وتونس وتركيا والعراق. لم تزل المدينة بعد مضي سبع سنوات على وجودها كمدينة عبرية مستقلّة بعيدة عن كونها جسمًا عمرانيًا متكتّلاً ومتجانسًا إذ لم يتخلّص من ثياب المنفى. لا تزال الطوائف تمارس شعائرها وعاداتها، وهي حقيقة تقيّد تطوّرها الصحّي والمرغوب به (صحيفة "عل همشمار"، 15 أيار 1954).

يعبّر هذا النقد بصورة جلية عن الأيديولوجيا السائدة في الخطاب الصهيوني، ويسعى إلى تشكيل مجتمع عصري متكتّل في حيّز قديم–جديد ألاّ وهو "المدينة العبرية". يصف التقرير الصحفي المدينة بوصفها جسمًا عضويًا، يمكن أن يكون معافًى أو معتلاًّ، ويرى بالمحيط المبني الأصلي المتبقّي في المدينة رمزًا، ليس لمنظر العدو فحسب بل ولجذور الشتات الشرقي للمهاجرين اليهود الذين أُسكنوا بيوت الفلسطينيّين في "غيتو السكنة":

> حين تمشي في محيط غيتو السكنة[24] وترى الحياة السكّان الوضيعة، بيوتها

[24] تظهر بالأصل في تقرير الصحيفة أعلاه: "غيتو سقنا"، ومن الواضح التشويش الداخل على كيفية لفظ اسم الحي العربي "السكنة". أما تعبير "غيتو" فهو أوروبي المولد (Ghetto)، ويعني من بين مجمل ما يعنيه هذا اللفظ المنطقة التي تعيش فيها طوعًا أو كرهًا فئة من السكّان ترى بهم أغلبية السكّان مختلفون عرقيًا أو ثقافيًا أو اجتماعيًا أو دينيًا وغير ذلك. وقد حمل هذا اللفظ ولا يزال تداعيات

> وسراديبها المظلمة التي تغيب عنها ظروف دونية من النظام – يعيش في غرفة صغيرة ومنخفضة 4–5 أشخاص – يعتريك شعورًا بأنَّ أمرًا لم يتغيّر في حياة هؤلاء الناس الذين انتقلوا من الحارات (الغيتوات) المظلمة في المغرب المشهورة بصيتها المذموم (المصدر السابق).

من هنا ينتج، بصورة مفارقة، أنه يُنظر إلى وكلاء التهويد – أولئك المهاجرين الشرقيّين الذين وجّهتهم السلطات الحكومية[25] انسجامًا مع مخطّطاتها للسكن في اللّد، كما لأماكن أخرى – تحديدًا سببًا لعدم تطوّر المدينة. وعليه، ما هو المنظر العمراني الذي كان من المفترض إنتاجه في اللّد – "المدينة العبرية" – واستبدال المنظر المُشار إليه على أنه أصلي شرقي ورمز للشتات أو وليدته؟ كان الجواب على هذا التساؤل جليًا في حينه وكان مرتبط بالإطار الحداثوي، ذلك الإطار الذي وفّر قاعدة لرفض الشرقيّين أيديولوجيًا وعلى صعيد ماضيهم وحاضرهم:

> يمكن تغيير وجه المدينة وتحويلها إلى مدينة بساتين مزدهرة. إنَّ المساكن الجميلة التي شُيّدت هي بداية طيبة. وسوف تُبنى مساكن عمالية لسكّان الضواحي الفقيرة، وسوف تنشأ مرافق صناعية ويتم تطويرها وتضاف إليها مرافق صناعية أخرى جديدة [...] وقد وصلتنا تأكيدات أنه ربما حينها ستعتبر اللّد إحدى المدن الإسرائيلية المزدهرة (المصدر السابق).

استنادًا إلى هذه الروح، ربط الخطاب العام في إسرائيل بين خصائص "الغيتو المظلم" وبين الآفات الاجتماعية في المدينة. وكان الادعاء أنَّ هذه المشاكل ستجد الحلول إنْ تبدّلت ظروف الحياة المادية للسكّان في مدينة اللّد:

> يتعيّن على المسئولين عن إدارة المدينة أن لا يتفاخروا كثيرًا بالمساكن الجميلة التي شُيّدت في محيط اللّد، إذ إنَّ أصحاب العلاقات والأغنياء فقط يمكنهم شراءها، ويجب معرفة ما يلي: لن يسكن أصحاب هذه المساكن بأمان إن استمر سكّان الغيتو الحياة في ظروف متدنية لا تبعث على الأمل. يجب تنفيذ قرارات المختصّين

معاني أو تداعيات سلبية. ويقابله بالعربية تعبير "حارة اليهود" إلاّ أن الأخير لا يحمل مثل هذه المعاني والتداعيات السلبية، كقولنا حارة النصارى أو حارة الأرمن وغير ذلك.

[25] تسفي إيتسكوفيتش، رئيس بلدية اللّد، حزيران 1972، أرشيف بلدية اللّد.

والمهندسين بهدم جميع المحيط لأجل تطهير أوكار القذارة الاجتماعية [واجتثاثها]
من المدينة ومن بين المواطنين مرّة واحدة وللأبد (المصدر السابق).

استُبدل منظر المدينة الفلسطينية بمنظر المدينة الحديثة والذي هدم تدريجيًا المنظر الأصلي وساند في تحويله إلى حيّز غربي يهودي. لم يُستخدم هذا المنهج لتوفير الحلول السكنية والتشغيلية للمهاجرين اليهود الشرقيّين واللاجئين من أوروبا الذي وصلوا إلى إسرائيل بعد العام 1948 فحسب، وإنما استخدم كوسيلة ناجعة لفرض تحوّل على صعيد الوعي في الحيّز أيضًا. وبمبادرة السلطات شُرع ببناء أماكن سكنية تبدو كبنايات سكنية عامة، كتلك العمارات السكنية المنتشرة في المدن المختلفة (يُنظر الشكل الثاني)، والتي تجسّد، كما يقول كلوش ولو يون (2000)، سيرورة الكولونيالية الداخلية (internal-colonialism)، المادية والديمغرافية، تلك السيرورة التي تستند إلى نظام من السيطرة من خلال التحديث القسري. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أقوال دني رابينوفيتش، الذي يتوقّف في بحثه عند توصيف كيفية تحوّل مفهوم "إسكان" بين الفلسطينيّين سكّان مدينة الناصرة إلى كنية للمدينة اليهودية وبذلك يشير هذا المفهوم إلى تهويد الحيّز العربي (Rabinowitz 1997: 6). نتج بناء المساكن عن المخطّط الهيكلي الأولى الشامل لمدينة اللّد والذي وضعه المعماري ومخطّط المدن ميخائيل بر في العام 1954 وصُدّق عليه في العام 1958. وتعتبر الوثائق الملحقة بالمخطّط بيانًا حداثويًا بامتياز يسعى إلى وضع خطط لتقسيم الأراضي وفق غايات استعمالها (Zoning) واستحداث منظومة من البنى التحتية الناجعة وتجاهل كلّي للوضع القائم. خلافًا للنسيج العمراني المتواصل الذي ميّز المدينة الفلسطينية، فقد قسّم المخطّط الهيكلي هذا المدينة إلى وحدات سكنية منفصلة تربطها شبكة من الطرقات والحدائق العامة. ووفق الرسم التخطيطي لهذا المخطّط الهيكلي (يُنظر الشكل الثالث) يمكننا أن نفهم أمورًا بشأن أيديولوجية شركة الإسكان اليهودية، التي سعت للنظر إلى الحيّز القائم بوصفه حيّزًا فارغًا. في حين سعى مخطّطو مدينة اللّد الانتدابية إلى الحفاظ على البلدة القديمة، جاءت مدينة "اللّد العبرية" التي خطّط ميخائيل بر لهدمها بحجة التحديث. وفيما يلي لسان حال المخطّط ذاته: "هنالك ضرورة لوضع مخطّطات مفصّلة لتقسيم الأراضي وفق غايات استعمالها (Zoning) من دون الحاجة إلى أخذ البنايات القائمة بالحسبان بتاتًا" (بلدية اللّد 1952). وفعلاً، نُظر إلى التخطيط والتطوير في مدينة اللّد بعد العام 1948 كوسيلة لمحو الـ"أنقاض" القائمة:

> تقيم عائلات من العسير إحصاء أعدادها، ولكن عددها بالتقريب يصل إلى 400 أسرة، في محيط هذه المباني وبين الأنقاض التي تعود إلى حرب التحرير (1948)، وجزء من هذه الأنقاض هو ثمرة إهمال تمتدّ إلى سنين طويلة. ويجب نقل هذه العائلات أيضًا إلى المساكن الجديدة ومن خلال ذلك إخلاء بقايا الدمار الناجمة عن أعمال بلدية اللّد والشروع بأعمال التخطيط والتطوير (بر 1954: 16).

لم تتبع شرعية تدمير المحيط المبني الأصلي من اعتبارات مادية خالصة تتصل بجودة البناء والبنى التحتية فحسب، وإنما نبعت بقدر كبير من الصورة التي تمّ النظر من خلالها إلى هذا المحيط:

> تكمن الإشكالية الأصعب، والتي يتطلّب حلّها، إضافة إلى مخزون من الأراضي للاستعمال المستقبلي، مبالغ طائلة من المال. إنَّ تلك الأجزاء من المدينة التي بُنيت في فترات مختلفة لا تنسجم مع المستوى الثقافي والاجتماعي للسكّان الذين أُسكنوا في البيوت القائمة مباشرة بعد هروب السكّان العرب منها (المصدر السابق).

ومن الجدير بنا في هذا المقام الإشارة إلى أقوال ليئوني سندرقوق (Sandercock 1998: 208)، التي تدعّي أنَّ المخطّطين الحداثويّين هم "سُرّاق الذاكرة" وبأنَّ موقفهم، القائم على مقولة إنَّ التطوير يعني التقدّم، يؤدّي إلى دمار مجتمعات محلّية في أعقاب هدم بيوتهم. يرى الوعي الحداثوي بالأدوات التقنية العلمية، ومن ضمنها التخطيط العمراني، مفتاحًا لتوفير حلول لمشاكل واستحداث تحولات اجتماعية. وقد وجّه ديفيد هارفي (Harvey 1989: 32) نقدًا إضافيًا إلى هذا الوعي من خلال استخدامه تعبير "هدم خلاّق" (creative destruction) بمعنى هدم كل ما يقف في وجه الهدف الرأسمالي والتحديث. ويمكن القول إنَّ التخطيط العمراني في السنوات الأولى لمدينة اللّد الإسرائيلية والخطاب الذي رافقه يعبّران عن هذا التوجّه. ولكنني أعتقد أنه ليس من الصواب معاينة الهدم الخلاّق الذي تمّ في اللّد عبر منظور التحديث أو رأسملة المدينة فقط. إذ ارتبط التخطيط والأعمال التي تمّت في اللّد بصورة كبيرة بمشروع التهويد أيضًا، ذلك المشروع الذي يقام أي نشاط تخطيطي على قاعدة من الشرعية القيمية التي ترى بفئة المستوطنين فئة رفيعة على الصعيد الثقافي قياسًا بدونية فئة السكّان الأصلانيّين.

وعلى هذا النحو يمكن فهم كيف تعرض أعمال هدم المدينة العربية التي يُسعى إلى إقامة الحيّز المهني للمخطّط على أنقاضها بأنها ليست أعمال هدم لذاتها وإنما تعبيرًا للتحديث والتنوير الثقافي في آن معًا، ذلك التعبير الذي يمنح الشرعية الأخلاقية:

> لقد استلمناها مهجورة ومتخلّفة وقذرة، لا كهرباء فيها ولا مياه ولا طرقات ولا أرصفة ولا شبكة للصرف الصحّي. كانت طرقات المدينة ومن ضمنها الشارع الرئيس فيها عبارة عن أزقة تعيسة. بغية بناء مدينة هنالك حاجة لبناة مدن جيدين. وبغية ترميم مدينة متخلّفة هنالك ضرورة بإرادة طيبة وهمم عالية ومبادرة والأكثر أهمية هو المال. [...] لقد تمّ إنشاء طرقات وأرصفة في جميع أنحاء المدينة، وتحوّلت أماكن مهملة إلى أماكن لطيفة، وساحات مفتوحة تحوّلت إلى أرض معشوشبة.[26]

تمثّل هذه الأقوال المحرّك المضاعف الذي أنتج الحيّز المديني الجديد في اللّد، توجّه حداثوي للتخطيط والوقاية الصحّية (hygiene) مُدمجة بأيديولوجيا تقوم على التعالي الإثني. اضطرّ مخطّط ميخائيل بار الاعتراف بأنَّ في قلب البلدة القديمة هنالك مسجدًا وكنيسة. لم يُعلِن عن هاتين البنايتين كبنايتين معدّتين للهدم، ولكن المخطّط تجاهل ببساطة حقيقة أن هاتين البنايتين استمرتا بلعب أدوارهما في الحياة اليومية للسكّان الفلسطينيّين في المدينة. وفي مثل هذه الحالة تمّ التعبير عن "الهدم الخلاّق" وذلك من خلال منح التصاريح لإبقاء البنايتين على حالهما ولكن تفريغهما من مضامينهما الوظيفية:

> تبقى المؤسّسات الدينية والبنايات الخاصة داخل الحدائق العامة، وحين تصبح فارغة تُستخدم كمتاحف وصالات عرض ومكان لاستيعاب الرسّامين والنحّاتين الذين يمكن أن يجدوا في الجو الخاص للمدينة إلهامًا لإبداعاتهم. كذلك، ولأغراض التذكير بالماضي يمكن الحفاظ على بعض الأزقة التي تتمتّع بالعمارات ذات الطبيعة الخاصة (بلدية اللّد 1952).

هُدمت غالبية بقايا المدينة العربية حتى مطلع السبعينيات وأنشأ على سطحها حيًا سكنيًا جديدًا. استمر

[26] تسفي إيتسكوفيتش، رئيس بلدية اللّد، حزيران 1972، أرشيف بلدية اللّد.

المخطّطون، الذين يطلق عليهم لوفيفر تعبير "مداويو الحيّز"، بالانصياع لالتزاماتهم بشأن "مداواة" الحيّز العربي ألا وهو "الحيّز المصاب" (Lefebvre 1996). وعليه، فقد استُخدم "الهدم الخلاّق" في اللّد كوسيلة وهدف في آن معًا، وتحت غطاء التحديث والتقدّم فتح الباب أمام سيرورة الاستيطان المادي في اللّد، ولكن على الصعيد الرمزي فقد استحدث تحوّلاً للفئتين السكّانيتين القائمتان فيه، العربية واليهودية.

بينما بدأت اللّد تغيّر واجهتها، ارتفعت أصوات تدعو إلى الحفاظ على التراث المعماري للمدينة. تجنّدت البلدية في مطلع التسعينيات إلى هذه المهمة وقامت بتنظيم مؤتمر يناقش هذه المسألة انطلاقًا من وعيها بأهمية بقايا المدينة القليلة المتبقية على حالها:

> عبّر المشاركون عن انطباعهم بقولهم إنَّ المواقع (الأثرية) في اللّد أجمل من تلك المواقع القائمة في خارج البلاد. وافتتح مكسيم ليفي، رئيس البلدية، جلسة المناقشات، ورحّب بالمشاركين وأكّد على الجودة العالية والتنوّع الكبير للمواقع في اللّد مقارنة بمدن أخرى خارج البلاد قام بزيارتها.[27]

يتضح من هنا أنه نُظر إلى بقايا البلدة القديمة في اللّد على أنها مشروع هادف إلى جذب السياحة. تدّعي كريستين بوير في معرض نقدها لسيرورات عمرانية كهذه أنها منطلقة من زاوية نظر البيض المنتمين إلى الطبقة الوسطى الذين يحاولون تفريغ الجانب السياسي لنشاطاتهم التخطيطية من خلال تحويل مسار النقاش حول مراكز المدن ومواقع الصيانة إلى مسألة قدرتهم لجذب رأس المال السياحي (Boyer 1996). ولكن يبدو لي بكل ما يتصل بإسرائيل أنه يتعيّن فهم التغيّر بالتوجّه لا بمصطلحات التفسير النقدي فقط بل على أساس التغيّر الذي طرأ في الستينيات في الخطاب المعماري بما يرتبط بالمنظر الأصلي في البلاد، إذ احتلّ موقف التشوّق للـ"الأصالة" و"المحلاّنية" مكانة الصدارة في هذا الخطاب. ووفق ألونه نيتسن–شيفطن (2000) اتسمت هذه السيرورة بثنائية اصطلاحية: من جهة استغلّ هذا المنظر الأصيل مصدرًا لإلهام السكّان اليهود، ومن جهة أخرى كان هذا المنظر ذاته تجسيدًا رمزيًا يشير إلى الآخر المُرعب. يبدو لي أنه بما يتصل باللّد فإنَّ هذا التغيّر كان وهميًا فقط. ناقش المتحدّثون مسألة صيانة المنظر العربي في مدينة اللّد، ولكن فعليًا عكست خطابيتهم هذه

[27] صحيفة **موكد**، 30.10.1992.

التوجّه المهيمن الذي يستند إلى وعي يسعى إلى "تدجين" الزمان والحيّز كأدوات لإنتاج مشاعر الانتماء بين أفراد مجموعة الأغلبية الساعية نحو إنتاج صيرورة "أصيلة" لنفسها.

دعا المجلس لصيانة المواقع وبلدية اللّد في العام 1990 المعماري سعديا مندل لوضع مخطّط رئيس لصيانة المدينة. لقد كان الهدف الرئيس للمخطّط، كما عرضت في الوثائق المختلفة، هو العثور على الطاقة الكامنة للسياحة بين طيات بقايا البلدة القديمة في اللّد: "... الأمر الذي يكشفها من جديد ويحوّلها إلى أحد المواقع الجذّابة للإسرائيليّين والسائحين من الخارج" (بلدية اللّد 1991). استدعى هذا الأمر إلى قراءة جديدة لتاريخ المدينة وتناول مسألة "الحقيقة التاريخية"، كما جاء في معرض أقوال المعماري مندل في إحدى المقابلات معه:[28]

> نهاية وصلت إلى نتائج وتوصيات. [...] وقلت لمكسيم ليفي في إحدى الجلسات معه إنه مشروع صيانة وسياحي وتربوي لأنني أعتقد بأنَّ هنالك أشخاص في اللّد بلغوا سنّ الخمسين من العمر، وُلدوا في اللّد، ولهم الحق في معرفة فيما إذا كانت المدينة قد احتُلت أم حُرّرت. يحقّ لسكّان اللّد معرفة قصّة المدينة. [...] أعتقد أنه يحق لسكّان اللّد مواجهة القصّة من خلال أعينهم هم والقول إننا لم نأت لطرد السكّان الذين سكنوا هنا قبلنا. إنَّ طرحي هو أن هنالك متسع لهم ولنا.

نُشر عمل مندل بين طيات تقرير يعرض تاريخ المدينة وفق التسلسل الزمني ويشير إلى البنايات والمواقع المركزية التي تنتمي إلى كل حقبة وحقبة والتي يتعيّن صيانتها. إنَّ عرض المدينة وفق الحقبات التاريخية التي مرّت بها وكأنه مأخوذ عن وصف تيموتي ميتشل (1999) للشكل الذي به بُلورت به صورة الشرق على يدي المستشرق في المعارض الدولية، والتي تحتضن أعمالاً استخدمت لترك انطباع من اليقينية والأصالة والنظام والترتيب الزمني "العلمي". لقد رُتبت "المجموعة التاريخية" التي أوجدها المخطّط في مدينة اللّد على شكل مجموعة من النوادر والحكايات التي انتقاها، والتي استخدمت أداة لتنظيم محكم للمعلومات والذاكرة الجمعية وترك انطباع من اليقينية والنظام بحيث تؤدّي إلى معاينة الواقع الحاضر بوصفه استمرارًا خطّي للماضي.

يسعى تقرير مندل إلى استحداث تواصل تاريخي ويبحر عبر الزمن إذ يبدأ من العصر الحجري الجديد ويستمر

---

[28] الاقتباسات مأخوذة من أقوال المعماري سعديا مندل. من هنا ولاحقًا، الاقتباسات مستمدّة من أقواله التي جاءت في معرض مقابلة أجريتها معه يوم 20.9.2001.

عبر العصر الحديدي والفترات الرومانية والبيزنطية والعربية القديمة فالصليبية والمملوكية والعثمانية ثم الحقبة الانتدابية ومن ثم يصل أخيرًا إلى العام 1948. يصف التقرير خصائص البناية في كل فترة بما يخدم هدفه الذي يتلخّص بإعادة بناء رواية تاريخية للمدينة. ويتضمّن التقرير نموذجين يجسّدان هذا الهدف. ففي حين يصف التقرير التحوّل من الفترة البيزنطية إلى الفترة العربية القديمة يذكر عملية الدمار الذي نجم عن الاحتلال الإسلامي:

> عُثر على بقايا عمرانية قليلة من الفترة العربية القديمة. لقد قام المسلمون بتدمير المدينة واستخدمت حجار البنايات لبناء مدينة الرملة الإسلامية (بلدية اللّد 1991).

ولكن حين يتطرّق نصّ التقرير لفترة دولة إسرائيل فإنه لا يذكر بتاتًا الدمار الشامل للمدينة العربية، ويتطرّق إلى تفسير عملية التهويد بصورة موجزة:

> احتل الجيش الإسرائيلي اللّد يوم 11.1.1948 في إطار "عملية دني". وأعيد للمدينة اسمها العبري "لود". وغالبية سكّان المدينة العرب تركوا المدينة. وسكن المهاجرون الجدد البيوت المهجورة وبهذه الصورة تمّ الاستخدام الناجع لمخزون الشقق السكنية القائم (بلدية اللّد 1991).

وعليه، فإنَّ الحيّز المهني الذي يعمل من خلاله واضعو المخطّط الرئيس لصيانة المدينة ليس حيّزًا "حياديًا"، وإنما نتج لخدمة ادّعاءات السياسيّين الساعين إلى عرض التاريخ العمراني كمصفوفة متواصلة تعزّز تواصل الوجود اليهودي في المكان:

> نجحت مدينة اللّد خلال مئات السنين، في فترات مختلفة منذ الفترة الكنعانية، استيعاب جميع أولئك الذي توجّهوا إلى الشرق الأوسط بصورة عامة ولأرض إسرائيل بصورة خاصة، وبفضل الخاصية الجغرافية–التاريخية لمدينة اللّد فقد نجحت أن تكون المكان الوحيد في العالم الذي سكن فيه اليهود بصورة متواصلة عبر آلاف السنين (المصدر السابق).

كما أسلفت، فالقول إنَّ المدينة كانت خالية هو ادّعاء إشكالي. على الرغم من "النجاح" غير المتواضع لجميع المخطّطات المختلفة التي ساندت فكرة دمار المنظر الأصيل إلاّ أنَّ هنالك العديد من البقايا المعمارية في المدينة، إضافة إلى حضور السكّان العرب فيها. يعي مندل بوصفه مخطّطًا هذه الإشكالية، ولذا سعى إلى توفير بُعدًا واسعًا ومضامين كثيرة لمخطّط الصيانة:

> هذه هي معصرة الزيتون التابعة لعائلة حسّونة. لقد قلت بأنني أوافق على أن تقوم عائلة حسّونة بإعادة تشغيل هذه المعصرة إذ ليس هناك مانع لذلك. عندها أسكتوني، كي لا أشير إلى الأمو [...] كل بناية عربية وجدناها قمنا بتدميرها. لقد خدع اليهود أنفسهم. ظننا أنه إذا ما دمرنا سوف نمحي، ولكن الكل حيّ وقائم، وحاولت في معرض المخطّط أن أشير إلى أمور "غير مريحة كثيرًا".

لا يمكنني الجزم فيما إذا جاء عدم تنفيذ مخطّط مندل بفعل الأفكار المتضمنة فيه أو لأسباب أخرى، ولكن وفق الواقع القائم حاليًا في اللّد، فإنَّ جميع بقايا المدينة العربية تختفي عبر السنين "بصورة طبيعية". وحين سألت المعماري يرون طورال، المسئول عن المخطّط الرئيس الجديد لمدينة اللّد، حول هذا الشأن كان جوابه كالتالي: "من الواضح أنه لو كان الحديث يدور حول ريشون لتسيون أو زخرون يعقوب لكنا قد حصلنا على ميزانيات هائلة منذ زمن طويل من وزارة السياحة ومجلس صيانة المواقع" (مقابلة مع المعماري يرون طورال، 2001).
رغم أنَّ المخطّط الرئيس لصيانة المباني والمواقع في اللّد لم يُنفذ إلاّ أنَّ المشاريع القليلة التي نُفذت تكشف عن الدلالة الرمزية التي منحها لها المخطّطون. يتجسّد أحد هذه المشاريع في تحويل بناية عربية مهجورة إلى مقر رئيس بلدية اللّد وأصحاب الوظائف المرموقة في البلدية. وقبل ذلك، أقام رؤساء بلدية اللّد في بناية عصرية خطّطها ميخائيل بر. إنَّ البيت العربي "المرمّم" والذي كان سابقًا جزءًا من نسيج عمراني متواصل ودمّرت أكثر أجزاءه يتواجد حاليًا في طرف محور مشهدي وتحوّل إلى نصب تذكاري (يُنظر الشكل الرابع). إنَّ التناسق الذي يميّز هذا البناء والهرمية التقليدية للفراغات الخاصة والعامة، إضافة إلى تعريف المدخل للبناء بصورة رمزية، كما كانت بالأصل، جميع هذه الأمور اختفت. تمّ "صيانة" البناء وتحوّل إلى مبنى للمكاتب، ووضعت في واجهة

مدخل البناء عبارة تظهر على شعار المدينة أيضًا وهي: "فيرجع الأبناء إلى تُخُمِهِم".[29]

بحسب ما وُصف في هذا الفصل، يمكننا إدراك كم هو معقّد دور الحيّز المهني في استحداث "المكان" في المدينة المختلطة. من جهة، استُغلت ممارسة التخطيط كأداة ناجعة لتنظيم المنظر من جديد. استعمل مخطّط ميخائيل بر، والذي استند إلى التوجّه الحداثوي، الأهداف المهنية كـ"الكفاءة النظامية" (systematic efficiency) و"الجدوى الاقتصادية" و"النظام" بغية تدمير المحيط المبني الأصيل. بالمقابل، كذلك تحوّل هذا المحيط إلى منظر يرمز إلى يهود المنفى والشرقي اللذين يتعيّن تغييرهما في واقع يسوده "التطوّر" و"التقدّم". عندما طرأ تحوّلاً ظاهريًا على الخطاب التخطيطي في التسعينيات وظهر الحديث بشأن ضرورة صيانة بقايا البلدة القديمة، كما يعبّر عنه مخطّط مندل، تجلّى التوتّر البنيوي في توجّه الحيّز المهني. بينما وجد المخطِّط بهذا المشروع طاقة سياحية–اقتصادية كامنة وتصالحًا مع مسألة تعقيد واقع الصراع الإثني–التاريخي للمدينة، يسعى صنّاع القرار إلى استخدام هذه المناسبة للعودة وتجديد انتماءهم الحصري للمدينة.

الحيّز الرمزي: حيّز واحد – أماكن منفصلة

حين بدأت بالمراحل الأولى للعمل الميداني في مدينة اللّد، في مطلع كانون الثاني 1999، كنت أتجوّل في المدينة بواسطة خارطة والتقاط الصور وتدوين الملاحظات على المشاهدات التي أجريها. ظهرت غربتي عن المدينة بصورة كبيرة، ليس عند تجوالي في الأحياء العربية فحسب، بل وفي زياراتي للأحياء اليهودية أيضًا، وأحيانًا كثيرة كنت أجري محادثات مع السكّان حول حيواتهم في المدينة. تعلمت عبر هذه المحادثات الكثير بشأن مشاعر سكّان المدينة العرب واليهود. وصفتْ إحدى ساكنات المدينة العربيات التي قابلتها خلال تجوالي هنالك حياتها بأنها "حرب لم تنته بعد"، حرب "على هوية مدينتنا" (24.4.2000)، وتحدث أحد السكّان اليهود عن أنه هنالك أماكن في المدينة يخاف أن يعبر منها: "تشعر هناك وكأنك في مخيم للاجئين، كلّهم عرب" (25.3.1999). ولكن غالبية الأبحاث لا تزال تعتمد الفصل بين urban، أي المنظومة المرتبطة بصياغة سياسة المدينة، وبين civitas، أي الجودات والسرديات التي تتحكّم بالحياة اليومية للسكّان (Cohen 1997). لذا فسوف أركّز في هذا الفصل على النقاش بشأن دلالات الحيّز المُعاش (lived space)، وهو الحيّز الرمزي

[29] العبارة مقتبسة من سفر إرميا 31: 16، وهي عبارة تظهر كثيرًا في الأدبيات الصهيونية.

المتّصل بالطبقة غير الواعية والذي يشمل الرموز والصور الخاصة بـ"المستخدمين" حول الحيّز. إنَّ هذه الرموز والصور غير مُصرّح بها ولا يمكن الإشارة إلى كمياتها، ولكنها تبلور التجارب اليومية للسكّان. لذا، فسوف أناقش في هذا المقام الدلالات وتحليل خطاب السرديات الشخصية ومضامينها وسأحاول من خلال ذلك التعرّف على كيفية نظر أبناء مجموعة الأقلية إلى الحيّز المديني في اللّد.[30] إلى جانب ذلك، أودّ التأكيد على أنني لا أدّعي أنَّ السرديات الشخصية هي تمثيلات مطابقة للواقع وإنما يمكنها أن تسلط ضوء جديد ومثير على إنتاج الحيّز المحسوس والحيّز المهني اللذين سبق ذكرهما.

هنالك أدبيات كثيرة ومتنوّعة تتناول البحث السردي، والذي تعود جذوره إلى البحث الأنتروبولوجي واللسانيات وعلم النفس والفلكلور (Finnegan 1998). يمكن تمييز موقف هذا التوجّه البحثي من خلال تعبير "الحياة كسردية" (life as narrative)، والمقصود به أنَّ الشكل الذي تُدار بها حيواتنا غير منفصل عن الشكل الذي نروي من خلاله عن حيواتنا. لذا، فالسؤال الرئيس القائم في صلب البحث السردي ليس كيف تطرأ أحداث معينة وإنما ما هو التأويل الذي يمنح لهذه الأحداث وكيف تعاد وتفسّر من جديد وبأي شكل يتم تشكيل "الواقع" (Berg 1995). كذلك يرتكز هذا التوجّه على نظرية التفاعل الرمزي (symbolic interaction perspective)، والتي تدّعي أنَّ السلوكيات التي يقوم بها الأشخاص والأمور التي يقولونها إنما هي تأويلات لعوالمهم الاجتماعية، إذ إنَّ السلوك البشري ليس بالأمر الفطري المولود وإنما بالأساس هو أمر مكتسب عبر منظومات رمزية وتقف على رأسها اللغة (Blumer عند Berg 1995). وجدت الأدبيات التي تطوّرت في هذا المجال طريقًا إلى حقول البحث الثقافي، ونتيجة لهذا تعزّز دور السرديات بوصفها أدوات لفهم الواقع الاجتماعي. وليس القصد هنا مستوى الخبرة القائمة عند الشخص بل كيفية تأويله للأمور الطارئة حوله. أدّت أبحاث غيرتس، التي تحلّل سيرورات تشكيل الثقافة بوصفها ظاهرة جماعية، إلى معاينة الثقافة بأنها ثمرة الروايات التي نرويها لأنفسنا

[30] اخترت على الصعيد المنهجي إظهار "السرديات المدينية" للفرد في المدينة عبر مقابلات معمّقة. يطلب الباحث من خلال هذا الأسلوب من الشخص الذي تتم مقابلته أن يتحدّث حول المواضيع التي حدّدها الباحث مسبقًا، ولكن صياغة الأسئلة تتمّ خلال المقابلة ذاتها، وذلك لمراعاة مشاعر الشخص الذي تتم مقابلته. يمكن من خلال المقابلات المعمّقة فحص التشابه والاختلاف بين التوصيفات، ومن هنا يمكن بلورة الخصائص الظاهرة التي يتم بحثها وفهم النصّ بصورة يمكنها المساهمة في فهم الدلالة التي يعزيها الأشخاص الذين تتم مقابلتهم لحيواتهم. وتكمن حسنات هذا الأسلوب لكونها أساسية وتمنح الشخص الذي تتم مقابلته الفرصة للردّ مطوّلاً على

عن ذواتنا (Geertz 1973). بحسب غيدنس يساعدنا هذا التوجّه على فهم السيرورات التاريخية والثقافية والاجتماعية وهي حيوية لفهم قضايا في الحياة اليومية، إذ حين تُبحث ظواهر بشرية على أساس تجاهلنا أو اختزال جوانبها الرمزية فإننا بهذا نحكم على استخلاصاتنا ونتائجنا بأن تكون جزئية ومحدودة (Giddens 1984).

أجريت إحدى المقابلات مع حنان،[31] شابه مسيحية أكاديمية بعمر الأربعين، تعيش في بيت أرضي واسع ومحافظ عليه مع والديها الطاعنين في السن وأخيها الأصغر منها سنًّا. بحسب البيانات المتوافرة في دائرة الإحصاء المركزية في إسرائيل (1995) يشكّل السكّان اليهودي في الحي التي تعيش فيه حنان غالبية مطلقة (99.2%). تمّ تعيين موعد مع حنان عبر الهاتف وقررنا إجراء المقابلة يوم ذكرى شهداء معارك إسرائيل، وقالت لي: "أنا لا أعمل في هذا اليوم"، وحدّدنا الموعد عند الساعة العاشرة بعد إطلاق الصافرة. في معرض بحثي عن عنوان حنان وبيتها طرقت باب أحد البيوت في الجوار وسألتهم عن الشارع والبيت. شرح لي ربّ الأسرة كيفية الوصول إلى هناك، وفي النهاية سألني: "أنت تبحث عن العرب؟" دخلت إلى بيت حنان، بضع دقائق بعد الساعة العاشرة، وتبيّن لكلينا أننا كنا على خطأ فساعة إطلاق الصافرة هي الساعة الحادية عشر لا العاشرة ظننا من قبل. بعد دخولي مباشرة تطرّقت حنان إلى موضوع الصافرة وأخبرتني إنها لا تقف وقت إطلاق الصافرة وأنه يمكنني أنا الوقوف إن شئت ذلك.

أما المقابلة الثانية فقد أجريت مع عامر،[32] مسلم بعمر الحادي والعشرين، يعيش في حي رمات أشكول، أحد الأحياء التي تمر منذ تشييده في السبعينيات بعملية عربنة مكثّفة. وسمعت عن عامر، مغني على إيقاع موسيقى الراب، من سكّان المدينة العرب. أخبروني أنَّ أغاني الاحتجاج التي يؤدّيها بشأن التمييز ضدّ السكّان العرب في المدينة تمثل احتجاجهم هم أيضًا. تلبية لرغبته، التقينا في إحدى الحوانيت المحلّية، وهي عبارة بيت من الصفيح بني على حافة الطريق الرئيس من دون ترخيص. ظهر باللباس الخاص بمغني الراب وقادني إلى بيت والديه المقيمين في شقّة سكنية عادية ومحافظ عليها، ويمثّل بيت الدرج والشارع المهملين النقيض الصارخ لها.

قمت بعرض موضوع البحث بصورة عامة أمام حنان، وهي اختارت أن تبدأ بالحديث عن أحد المواضيع المركزية

الأسئلة (Berg 1995). يتم تحليل المقابلات التي سوف أعرضها استنادًا إلى تحليل سردي يعتمد على أعمال بعض الباحثين في هذا المجال (يُنظر، على سبيل المثال، Yin 1984; Rosenthal 1993).

[31] المقابلة مسجّلة ومفرّغة، 25.4.2001؛ الاسم مستعار.

في المقابلة، ألا وهو البيت. ينقسم الجزء الأول من المقابلة، الخاص بتعبير البيت، إلى ثلاث أقسام فرعية: الأول، "اللّد هي بيتنا الثالث"، والذي يتطرّق إلى الحاضر؛ والثاني، "البلدة القديمة هي بيتنا الثاني"، ويتطرّق إلى الماضي؛ والثالث، "[حي] المحطّة هو طفولتي هناك"، ويتطرّق إلى الماضي البعيد الذي يثير مشاعر الشوق. يبدو ظاهريًا أنه ليس هنالك أمرًا مفاجئًا هنا، إذ تؤكّد العديد من الأبحاث على أهمية الحيّز المنزلي في بلورة هوية الإنسان بوصف البيت توسيعًا للأنا (Carsten and Hugh-Jones 1995). ولكن وفق أقوال حنان فللبيت، ذلك الحيّز الأكثر خصوصية، أهمية رمزية لكونه يمثّل التواصل التاريخي العائلي–المجتمع المحلّي في اللّد، وتتعزّز أهميته لكونه "حاوية ذكريات" شخصية وتبعث على الشوق، وهو في ذات الوقت مسألة سياسية وجماعية:

> من بيت واحد لجدي وصل إلى خمسة بيوت، بحسب عدد الأخوة [...] هذا [البيت الثاني الذي تملكته الأسرة] هو بيت فلسطيني طُردوا إلى الأردن [...] وحالفهم الحظ بأن زاروا البيت ونحن نقيم فيه.

كذلك ترى حنان بتحركها في الحيّز المديني، في معرض بحثها عن مكان جديد للإقامة فيه، في سياق سياسي، الذي يضطر الأسرة إلى الاقتلاع مرة تلو المرة من جديد من مكان إقامتها. تتكرّر كلمة "خروج" كثيرًا في كلام حنان، واستعمالها يشير إلى رغبتها بالخروج من شعور الانغلاق القائم: "قلنا جاء الوقت مجدّدًا لأن نخرج [...] بحثنا عن مكان نخرج إليه". تتطرّق حنان لبيتها الخاص بكونه مصيرًا معروفًا سلفًا؛ والانتقال من بيت إلى آخر يتم بفعل اضطرار مرتبط بمنظومة متغيرة من الصراع والسيطرة بين فئة الأكثرية اليهودية وبين فئة الأقلية العربية في مدينة اللّد، وتعداد البيوت يعزّز هذا الشعور ويلمح إلى فرصة أن تضطر الأسرة بالترحال من مكان إلى آخر.

بصورة شبيهة للخطوة التي بادرت بها حنان في بداية المقابلة، كذلك عامر، بعد أن قدمت نفسي وعرضت أمامه موضوع البحث، تفحّص الحدود الفاصلة بيننا:

---

[32] المقابلة مسجّلة ومفرّغة، 22.1.2001؛ الاسم مستعار.

الباحث: أنا أبحث عن تطوّر اللّد منذ 1948، إذ تشكّل هذه السنة نقطة تحوّل في تاريخ اللّد والعرب في إسرائيل.

عامر: للاحتلال!

بدءًا من هذه النقطة سيطر عامر على المقابلة واستعمل الكثير من نصوص أغانيه كمثال للشكل الذي يختبر من خلاله الحياة اليومية في اللّد. يغيب البيت بصورة واضحة عن الشكل السردي الذي اختاره وجلّ كلامه يدور حول دلالة المدينة في الحاضر التي ترتبط بصورة جلية بالموت والمقابر والهلاك:

كل واحد يسعى إلى الجنة / ولكن أي منهم لا يريد أن يموت
ليس هنالك منْ يعلمنا البقاء
الحياة في اللّد / من الفَرْج مباشرة إلى المقبرة
وملاك الموت ما زال يجول الشوارع.[33]

تحلّل حنان حياتها اليومية في مدينة اللّد مقارنة بحياتها السابقة. إنَّ حي المحطّة، الذي تدهور حاليًا إلى إحدى بؤر الفقر والإهمال في المدينة، هو المكان الذي تتوق إليه. إنَّ الوصف المثالي الذي تصف فيه حنان حي طفولتها، حيث "كنّا جميعنا عربًا، وبعض اليهود"، يشهد على شعور بالانتماء للمكان والمجتمع ويعرض صورة تبعث على الشوق بطيف غني من الألوان والروائح الحسّية:

أعود مجدّدًا لنقطة البداية، إلى المحطّة. الكثير من البيوت، الكثير من الأشجار، الكثير من الأولاد، يخرجون، يلعبون. تبدو البيوت على شكل دائرة وبها العديد من الفتحات، وجميعهم يخرجون من البيوت، يلتقون ويشكّلون دائرة داخلية. الكثير من الضحك، الكثير من الابتسامات، الكثير من السعادة. آه ... عجائز تنظر عبر الشبابيك، كل واحدة تهتم بالجميع، ولا ترى أنَّ الواحدة منهن تدعو ابنها فقط وإنما تدعو جميعهم. الرجال يعودون عند غياب الشمس مغبّرين يلاطفون الأولاد ويدخلون بيوتهم.

[33] كلمات الأغنية بالأصل بالعبرية، وقد آثر محرّرو العدد الترجمة الفصحى بدل العامية التي يبدو أنها الأنسب. كذلك الأمر بخصوص الكلام الذي جاء في معرض المقابلات، فقد تمّ بالعبرية ولكن المترجم حاول الحفاظ على عاميتها بالقدر المستطاع.

إنَّ هذه الصورة التي تعرضها أمامنا حنان هي نقيض صارخ لواقع الحي اليهودي الذي تعيش فيه حاليًا، والذي تتوقّف عند وصفه كثيرًا في معرض المقابلة كمكان مجهول ويبعث على الاغتراب: "كل واحد منغلق داخل بيته [...] اليوم توجد بيوت منفصلة ومرتبة بخطوط مستقيمة [...] أنا أكره الخروج من البيت. كل مرة أخرج بها من البيت أواجه حربًا. كل مرة أخرج بها من البيت أواجه حربًا". ولكن على الرغم من وعيها لكونها منتمية لفئة الأقلية، ليس في المدينة وحدها فقط بل وفي الحي الذي تقيم فيه كذلك، تحاول حنان دومًا أن تقلب موازين القوى القائمة في حيّز الحي بين اليهود والعرب، وتعرّف "الآخر" اليهودي على أنه "متخلّف" ويتحمّل المسئولية بشأن وضع المدينة. يظهر هذا الأمر كثيرًا في معرض المقابلة وبصورة خاصة يظهر في سياق حديث حنان عن شراء بيتها الجديد:

> جرت إحدى الطرائف حين كنا لا نزال في مرحلة الشراء. وقفنا خارجًا وتحدثنا مع صاحبة البيت، وقالت لنا: اخفضوا أصواتكم، اخفضوا أصواتكم لئلاّ يعرفوا أنكم عربًا على الرغم من أنكم أنتم تحديدًا مسيحيّين. فقلت لها: يمكنك القول لهم بصوت عالٍ، فأنا أُقدِّم لهم معروفًا أنني قادمة للسكن هنا.

تمثّل هذه القصّة البسيطة إحدى الظواهر الواضحة جدًّا في اللّد، وهي عملية عربنة أحياء يهودية. ويظهر هذا الموضوع في معرض أجزاء أخرى من المقابلة، حين تشير حنان إلى حي رمات أشكول: "الذي كان كما هو الحال هنا [...] وفي النهاية تحوّل إلى حيّ عربي"، أو أحد بيوت الأسرة في السابق، الذي كان "حقيقة في حي مختلط [...] وخطوة بعد خطوة بدأ الإخلاء حتّى تحوّلت جميع الأسر [عربية]، وفي الأماكن حيث أقام يهود قاموا بهدمها، وبقي العرب وتحوّل إلى حي مزبلة".

يبدو من كلام حنان أنَّ الحيّز في الحي هو بمثابة حلبة تتصارع بها الفئات المختلفة خارج المنظومة السياسية الرسمية. كذلك تعتبر الأحياء العربية بمثابة رمز لحالة المدينة ولعلاقة الفئات فيما بينها، كما يظهر من تعبيرات كـ"حي مزبلة" أو "غيتو" والتي تستخدمها حنان لتوصيف حي طفولتها. كذلك الأمر بشأن الحي السكني الذي بادر إلى بنائه الدولة لصالح قسم من السكّان العرب، إذ تصفه حنان بتعبيرات سلبية إذ يُشكّل برأيها سعيًا إلى محاولة استنساخ التمييز والانغلاق: "كل الحراك بالداخل [داخل الحي] أشبه ما يكون بالمصيدة، أنت تعرف تلك

الرسومات التي تصوّر مصيدة الفئران؟ على هذا الشكل كان الوضع هناك".

كذلك عامر يتحدّث بشوق عن محيط طفولته وهو الآخر يؤكّد على الضحك والفرح في الماضي، خلافًا للحاضر، وقد ظهر هذا الأمر بعد أن توجّهت له بالسؤال عن جيرانه:

> كنّا مجتمعًا، يا للخسارة. والديَّ، والديهم [والدي اليهود]، كانوا يسهرون حتى الثالثة والرابعة صباحًا، تسمع الضحكات فقط بالأسفل [...] كانوا يشربون ويضحكون. أراهم [حاليًا] نادرًا ... رأيتهم بعد مضي نحو اثني عشر سنة وهم يسكنون في الّلد بمحاذاة المجمع التجاري (mall). سألتهم ما هي الأخبار. مجرد كلام. ولكنني أذكر، لدي معهم صورًا وما شابه.

ولكن يصف عامر حي رمات أشكول حاليًا كمكان عنيف وخطر. ويقارن عامر بين الحي المهمل وبين الأحياء اليهودية التي تعتبر الحيّز التمثيلي لل"آخر":

> حاول أن تقارن بين حي يسكنه يهود فقط – كيف يبدو منظر حي "غني أبيب"؟ كيف [حي] "بنيه بيتخ"؟ والآن قل لي عن حيّين عربيّين [...] المحطّة – وترى الفروقات. وبالداخل! هل دخلت إلى هناك؟ [...] حين تدخل لحي "غني أبيب"، ترى الجسر هناك؟ وحين تدخل إلى [حي] المحطّة ترى محطّة هنا ومحطّة هناك [القصد محطّة لبيع المخدرات]. والآن، أنت صغير، ترى أين تعيش، وتلاحظ أن هناك يعيش يهود فقط، يا لجمال منظرهم. وإلى جانبهم المحطّة، أناس بشعون هناك.

من هنا، يعتقد عامر أنَّ "البشاعة" الحيّزية هي "البشاعة" الاجتماعية، ولذا يسعى هو وأسرته إلى الانتقال من الحي. وحين سألته أين يرغب بالإقامة أجابني بجواب مختلط، تعكس بصورة واضحة شوقه إلى "البيت العربي" كرمز، ولكنه يؤكّد في ذات الوقت على حسنات الإقامة في حي يهودي: "أنا أريد بيتًا عربيًا، بيت طابق أرضي، أشتريه في ذلك المكان حيث يقيم اليهود". ولكن حين سألته بصريح العبارة عن إمكانية شراء بيت في حي يهودي، حاول عبر جوابه أن يلطّف من موازين القوى القائمة في المدينة: "من يسألهم؟ خذ المال، Money talks، من يسألهم؟ لا أعتقد أنهم سوف يعترضون لي، سوف أشتري هناك. على أقصى حدّ ... ماذا يمكنهم

فعله، ما هي المشكلة؟".

يظهر في كلام حنان وصفًا لمدينة اللّد بوصفها حيّز دلالات مشاعر الانتماء والذاكرة والشوق، من جهة، وحيّز دلالات مشاعر الإقصاء والتمييز المهيمنة المفروضة على حياتها، من جهة أخرى:

> ... وقبل خمسين سنة كانت المدن في هذه المنطقة، لم تكن مجرد مدن، وهدموا المدينة، هدموها ببساطة، لها اسم مدينة، ولكن ثقافيًا اللّد ليست مدينة، إنها مجرّد ثقب.

توصف المدينة الفلسطينية بصورة مثالية وخلافًا للواقع الحاضر، وصلب المقارنة ليست القيم المادية للمدينة، التي اختفت، وإنما أولاً وقبل كل شيء القيم الثقافية. كذلك تحاول حنان عبر هذا الموضوع أن تقلب موازين القوى في المدينة. بصورة عامة تصف المجتمع العربي كمتخلّف وعامل مركزي للطابع السلبي للمدينة، ولكن بشأن السكّان اليهود تصفهم بأنهم "الأكثر تعاسة" وهم السبب الحقيقي لتدهور المدينة. ومن خلال ذلك تطرح حنان هوية حيّزية جمعية، أي "اللّداينة":

> من هم اللّداينة؟ جاء اليهودي إلى جميع البلاد، صحيح [...]، ولكن حقيقة أنهم أتوا بالفئة الأكثر تعاسة إلى اللّد فبهذا هم لم يسهموا مساهمة عظيمة، بل بالعكس، فقد تسبّبوا بتدهور المدينة بكاملها.

يمثّل سكّان المدينة اليهود في كلام حنان المهاجرين اليهود: الأثيوبيون والروس والمهاجرين اليهود من جروزيا، والذين يمثّلون من وجهة نظرها وكلاء لتحقيق مشروع تهويد المدينة. ولكن في حين تصف حنان المهاجرين اليهود كفئة سكانية ضعيفة، وأحيانًا أكثر ضعفًا من العرب – "يخرج العرب من الشقة السكنية، ويدخل إليها الأثيوبيّون" – تؤكّد بصورة خاصة على انهزام "السكّان اليهود الذي يبدو ظاهريًا أنهم نجحوا اقتصاديًا [...] لقد تركوا المدينة، لقد تركوا المدينة، لقد تركوا المدينة". تقيس حنان موازين القوى في حلبة المدينة استنادًا إلى الالتزام ومشاعر الانتماء بين الفئات التي تقيم في المدينة:

كل الوقت هنالك تبديل، لا يوجد تواصل، لا يوجد انتماء للمدينة لدى اليهود. ولكن لدى السكّان العرب أعتقد أنهم يتمتّعون بمثل هذا الانتماء، وحتى بين اللاجئين الداخليّين. لم تكن لدي مشكلة الخروج من المدينة وشراء أغراض من مكان آخر بنفس كمية المال – من بلدتيْ "شوهم" و"مكابيم" مثلاً. ولكنهما ليستا مدينتنا.

يتضح من هنا أنَّ هنالك مدينة هي "لنا" وأماكن هي "لهم". "اللّداينة" هم بالدرجة الأولى السكّان العرب، الذين لا يهجرون مدينتهم بفعل شعورهم بالانتماء حتّى وإنْ سمحت لهم ظروفهم الاقتصادية بشراء بيت في إحدى البلدات [اليهودية] الجديدة المحيطة.

تبدو مدينة اللّد في كلام عامر حيّزًا متصارعًا حيث تُعرّف مكانته الاجتماعية من طرف الأغلبية المهيمنة كعربي. إلى جانب ذلك، يؤكّد في كلامه وأغانيه على الحرب بشأن هويته كفرد وكفرد ينتمي إلى جماعة وذلك من خلال سعيه إلى زعزعة صورة العربي الخاضع:

يضعونني بالزاوية/ يحاولون إفشالي
ولكن لا، أنا ههنا / رأس مرفوع كالعلم؛
لن أتسلّق، لن أدوس ولن ألطّخ فمي [...]
الأقلية تفتح فمها / وليس بالجملة المشهورة
يا أماه، ماذا أعمل الآن؛
عندي كلام كثير أقولوه / ولما أقولوه لن يتوقّف بسرعة [...]
حال الأقلية أعوج أكثر من الـ Nike / الاختلاف ليس فقط صوني
وإنما كذلك إنسان مثلك / لا يفكرون مثلي؛
أنت تولد وبفمك معلقة من الذهب / الأقلية تُخلق مع لباس مدرعة عليها.

تسم نظرة عامر للمدينة بصورة ثنائية الدلالة. من جهة، هي مكان إقامته وله فيها علاقات عائلية واجتماعية، ومن جهة أخرى يشعر كابن أقلية غير مرغوب به:

أفراد الأسرة لداينة. أبي وأمي لداينة. جدي لبنان وجدتي سوريا. الأسرة هنا قبل 1948. [...] اللّد هي عرب–يهود، صحيح؟ يبدو أن الوضع معقد كثيرًا. هذه مدينة كبيرة للعرب واليهود. كعربي، بقوميتي، أنا أقلية، أنا أشعر بهذا؛ صدقني

> نشعر بهذا [...] يوجد هنا جو من العنصرية، ولكن ليس كثيرًا. الآن، أنا كمغني موسيقى الراب خرجت من كوني لدايني. عامة [...] يوجد لدي جمهور يحبني بالمجتمع العربي، ويوجد عندي جمهور بالوسط اليهود هنا باللّد. [...] أنا أحب المدينة، ولكنني أكره السكّان، أكرههم كثيرًا.

اختارت حنان أن تطرح كلامها في جميع أقسام المقابلة نحوي كمن يمثل مجموعة الأكثرية اليهودية. وتصر على استعمال دائم للضمائر المنفصلة "هم" و"نحن" والتأكيد على موازين القوى والشعور بالاستغلال والصفات الجماعية للـ"آخر":

> اليهود هم المسيطرون، هم القوة [...] هم المسيطرون، هم الأقوياء، يلجئون إليك حين يكونون بحاجة إليك [...] ويهتمون بأن تظهر على أنك عربي [...] وبخاصة أولئك الذين يعيشون في المدن المختلطة.

إنَّ هذا الأمر ليس بمفاجئ، إذ إنَّ الهوية الشخصية والجمعية تتشكّلان دومًا مقابل "الآخر" وبالتعارض معه. حقًا، يمنح كلام حنان مكانًا هامًا للـ"آخر" في تعريف هويتها ومكانتها الاجتماعية، إذ إنَّ "الآخر" الجماعي، فئة الأغلبية اليهودي، هو الذي تسبّب للتغييرات في بيتها وحيها ومدينها. ولكن، يظهر من كلام حنان "الآخر" الإضافي، ذلك الذي يرمز إلى الاستقطاب الاجتماعي بين السكّان العرب في المدينة. وحقًا، وفق البيانات المعروضة أعلاه، لا يمكن رؤية السكّان العرب في اللّد مجتمعًا محليًا متجانسًا، إذ إنها تتألف من فئات مختلفة على صعيد الخصائص الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية. كذلك تشير حنان في معرض كلامها إلى السكّان البدو – "كان السكّان العرب من النقب [...] تبدّلون دومًا السكّان [في حي المحطّة] إلى سكّان أكثر فقرًا وأكثر إشكالية – أو اللاجئين الداخليّين – وليس الأمر كذلك بشأن أولئك الذين قدموا من المجدل" – وتؤكّد حنان على حسنات أن تكون "... مهاجر لا لاجئ؛ لم نكن نحن لاجئين [...] ولم نكن لاجئين داخليّين".

وعليه، فقد تشكّلت هذه الدائرة للهوية مقابل "الآخر" العربي في اللّد انطلاقًا من موقف الابتعاد من خلال تعريف علاقات القوى الداخلية التي تعرقل تطوّر الهوية الجمعية المدينية بين السكّان الفلسطينيّين في المدينة.

يظهر "الآخر" الإضافي هذا بصورة كبيرة جدًا في كلام عامر أيضًا، الذي ينتقد بشدّة السكّان العرب في المدينة، والذين يشعر باتجاههم بثنائية تجمع بين التماثل أو التضامن والغضب:

على صعيد السكّان، فأنا أكره العرب أكثر – أغبياء يا رجل. لن يفهموا، غباء بشأن ما يجري هنا. [...] بعامة، لو كنت يهوديًا كانت أموري أسهل، حينها لن يكون العرب طائفتي، فلن أكترث لهم، لن يوجعني قلبي عليهم، أسهل من ناجية الضمير. ولكن حاليًا يوجعني قلبي عليهم.

يفترض عامر في كلامه علاقة سببية بين موازين القوى وبين تدهور وضع السكّان العرب:

عندي أغنية، "عرب المدينة يختفون كدخان السجائر في الهواء". يتحوّل العرب إلى أقلية، إلى أقلية، إلى أقلية. لماذا الاستثمار بهم؟ (شتيمة)، فليقتلوا بعضهم بعضًا، أقل عربي، كما قلت في الأغنية:
بعيني حكومة أبيض وأزرق / للعربي دم رخيص [...]
لكل شعب عدو / ونحن أعداء أنفسنا،
يريدون أن نسقط / ونحن نساعد على هزيمتنا؛
بدل أن نحارب / نضرب الحائط بقبضتنا،
وحاليًا ملاك الموت / يجد له عملاً دائمًا في المدينة [...]
ها أنا هنا / لأذكركم،
لكل عربي مع سلاح / ويده خفيفة على الزناد:
أنتم تهزموننا أسرع من الانهيار،
تكرهون كلامي؟ / fuck off النقد

إنَّ هوية حنان كمواطنة في دولة إسرائيل متأثرة هي الأخرى من موازين القوى بين الأغلبية اليهودية وبين الأقلية العربية. لا تتجلّى موازين القوى هذه في غياب المساواة بتوزيع الموارد والتمثيل فحسب، بل وفي نزع الشرعية عن الهوية الفلسطينية للعرب مواطني إسرائيل. وقد تعزّزت هذه المسألة بعد أحداث أكتوبر 2000، ووفق كلام حنان كانت هذه نقطة تحوّل:

لا زلت لا أفهم الأحداث الأخيرة. أنا غير قادرة على وصف الأمور بشكل واضح، [...] ماذا فعل هؤلاء [العرب مواطني إسرائيل] بالمجمل؟ هل استفاقوا من الحلم ليروا الواقع، أو أنهم كانوا في الواقع ونهضوا إلى الحلم؟ لا أدري، حقيقة لا أدري.

ونهاية، يظهر في كلام حنان أنَّ دائرة الهوية الأكثر أهمية في حياتها هو تحديدًا ما هو قائم في الحيّز المتخيّل. إنَّ هويتها القومية متموضعة في حيّز جغرافي في إقليم معين جنبًا إلى جنب مع الفلسطينيّين الذين "زُجّوا في منطقة أخرى":

> نعم، نعم، نعم، إذا سلبتنا المؤسّسة الحق بأن نكون فلسطينيّين فقط لمجرد أننا علقنا في مكان وهم علقوا في مكان آخر؛ وحتّى أنها [المؤسّسة] ترفض القول بأنهم يتماثلون/يتضامنون مع إخوانهم الفلسطينيّين. ماذا تعني يتماثلون/يتضامنون مع؟ ليس المقصود تضامن [وإنما تماثل]، فهم نحن، ونحن هم.

كذلك يعبّر عامر عن مشاعر مشابهة، ويظهر في كلامه نقدًا شديدًا على مكانته المدنية في إسرائيل، وبخاصة بعد أحداث أكتوبر:

> تنضوي أغاني الاحتجاج الخاصة بي تحت عنوان واحد: الحكومة تحاول أن تتخلّص منا أو قبرنا – وهذا ما أشعر به. لها ذراع العنصرية بصورة غير مباشرة، أو ما رأيت عبر التلفزيون، هل تذكر؟ ثلاثة مئة شخص من العرب ذهبوا هكذا، ومن بينهم ثلاثة عشر من عرب إسرائيل. إنني أحتفظ بالتقرير كيف صوّبوا النار باتجاههم بصورة عبثية. لا يذهبون إلى تظاهرات اليهود مع أسلحة، وبينما يذهبون إلى مظاهرات العرب بغية القتل [...] هل تكره العرب؟ هل تريد القول الموت للعرب؟ – قلّ ولا تحدثني. هل تكرهني، أنا أكرهك. ولكن حين تكره الحكومة هذا أمر مختلف. الشعب يكره؟ شخص عنصري؟ هو يبتعد، و[عندما] تكره الحكومة فإنها تسعى إلى التخلّص منك بطريقة ما. هذا هو الفرق، ولذا فأنا أنتقد الحكومة ذاتها.

لذا فإن نقد عامر يشير إلى تمييز بنيوي وموجّه "من فوق" باتجاه الأقلية العربية، وهذا هو الأساس المشترك الناتج بين مصادر موسيقى الراب في الولايات المتحدة وبين مشاعر عامر:

> هنالك تشابه مع السود أنفسهم، على صعيد الجريمة، أي اللّد، وعلى صعيد الأقلية، أي السود–العرب [...] عندما أغني عن الجريمة لا أواجه انتقادات، جميعهم يشعرون بارتياح. ولكن عندما أغني عن الأقلية، وجوههم تكفهر.

ويعود عامر في ختام الحديث إلى توجيه أصابع الاتهام إلى المؤسّسة المسئولة عن وضع المدينة ويطالب "الآخر" أن يحاول التضامن معه:

قبل أن تستوعبني / وقبل أن تحكم عليّ
وقبل أن تحسّ بي / وقبل أن تعاقبني
أدخل إلى حذائي / وستتألم رجلاك
لأننا مجرمون / مجرمون لم نقترف جرمًا.

نقاش: نحو احتجاج حيّزي

عرضت عبر هذه المقالة السيرورات التي تنتج الحيّز في المدينة "المختلطة" اللّد. أشرت إلى الأوجه المادية والاصطلاحية للحيّز وإلى الشكل الذي من خلاله يشارك في وضع منظومة العلاقات الاجتماعية على قاعدة أيديولوجيا سياسية ومهنية. يقوم هذا الحيّز، الذي تُدار فيه "الحياة الروتينية" في اللّد، على منطق إثني، الذي يخلق تناقضًا وتوتّرًا بين الحيّز المحسوس وبين الحيّز المهني والحيّز الرمزي. أحاول في الخلاصة وصف صورة العلاقات المتبادلة القائمة بين هذه الأحيزة الثلاث ووصف "المكان" الذي يُنتجوه، ذلك المكان الذي على الرغم من التحوّلات التي طرأت عليه منذ أيام الحكم العسكري، لا يزال يتميّز بهيمنة عمليات التهويد. ولكن كما يمكن أن نفهم عبر البيانات التي وقفت عندها، فإنَّ "المكان" ليس نتاجًا مطلقًا لعملية أحادية الاتجاه، حيث تخضع الحياة اليومية لموازين القوى القائمة في المدينة. هنالك قسطًا لرد فعل سكّان المدينة العرب في بلورة المكان وإدارته. يُدار ردّ الفعل هذا بصورة رئيسة على المستوى الشخصي، عبر ما أطلق عليه اسم "الاحتجاج الحيّزي"، ذلك الاحتجاج "المتواضع"[34] الذي يكشف عن التصدّعات القائمة في سعي مجموعة الأغلبية السيطرة الديمغرافية والحيّزية وعلى صعيد الوعي في الحيّز المديني "المختلط". يتم التعبير عن الاحتجاج في كل حيّز من هذه الأحيزة المعروضة؛ وهي تشذّ عن التقسيمة المبسّطة بين المقاومة وعدم المقاومة وتعبّر عن "متاهة من

[34] استمد هذا التعريف بفضل إلهام من مقالة كمب (2000)، والتي تركّز على الردّ الاحتجاجي للمهاجرين الشرقيّين الذين أُسكنوا في أطراف البلاد كجزء من مشروع "توزيع السكّان" – أي تهويد البلاد.

التكتيكات والإستراتيجيات المحكومة ذاتيًا والبسيطة والشخصية والمتناقضة التي تحيد الحقائق الظاهرة للعين عن السيطرة الشاملة" (Gordon عن كمب 2002: 36).

يتضح من البيانات التي توقفت عندها أنَّ الحيّز المحسوس ليس إلاّ مقدمة لسيرورات تاريخية للمشروع الإثني–الحيّزي، تحوّلت فيه المدينة الفلسطينية اللّد إلى مدينة لود "المختلطة". إنَّ هذه السيرورات مفروضة من "فوق" على يد صنّاع القرار وواضعي سياسات التخطيط والساعين، من جهة، إلى تعزيز تواجد السكّان اليهود في المدينة، ومن جهة أخرى، إقصاء السكّان العرب الذين يسكنون بين ظهرانيها. لكون هذه السيرورات مطلقة فإنها تحمل دلالات مصيرية في الحياة اليومية لسكّان اللّد الذين يعيشون في الأحياء العربية، ويتجسّد ردّ فعلهم على التمييز بتخصيص الموارد في نضالهم لإحقاق حقّهم بالاستمرار بالعيش والإقامة في مدينتهم. لذا فإنني اقترح معاينة الظاهرة الواسعة للبناء غير المرخّص في اللّد ليس للبحث عن جواب للحاجة الأساسية لمسكن فقط، والذي يحتمل أنه كان ممكنًا الحصول على جواب كهذا ببساطة في البلدات العربية التي سعى صنّاع القرار "تشجيع" العرب للهجرة إليها. تعبّر الأحياء العربية المقامة جزئيًا من دون تراخيص للبناء، برأيي، عن موقف احتجاجي للفرد، الذي يسعى إلى الاستمرار بالإقامة في مدينته والحياة فيها. يتجلّى زخم هذا الاحتجاج بحجمه، إذ إنه يُشكّل رافعة لتنظيم السكّان بغية تحسين البنى التحتية في هذه المناطق ودفع صنّاع القرار إلى الاعتراف بأنه لا يمكن محاربة ظاهرة والتخلّص منها.

إنَّ إحدى حلبات النضال الجلية للعين في اللّد هي الممارسة التخطيطية التي تبلور الحيّز المحسوس في المدينة. يطرأ هذا النشاط في الحيّز المهني، وهو يشفّر الجوانب الأيديولوجية التي يخدمها عبر رموز "مهنية". ولكن، يكشف تحليل الخطاب المهني والتمثيلات التي تعكسها الأيديولوجيا السائدة عن مركزيتها لإنتاج التحوّلات على الصعيد المادي وعلى صعيد الوعي الطارئة على المنظر المعماري في اللّد. لقد تجلّى هذا الأمر بصورة واضحة في الخطابية التخطيطية التي رافقت مخطّط ميخائيل بر، والتي على أقيمت على أساسه "المدينة العبرية" بعد حرب 1948 والذي عرض المدينة الحديثة كنقيض لخصائص المدينة الفلسطينية، وبهذا فقد مهّد الطريق أمام هدم المنظر الأصيل. إنَّ نتائج هذا الدمار واضحة للعيان في الفراغ الناتج مكان البلدة القديمة بعد عمليات "الإخلاء" وإنتاج حيّز ناجع يستند إلى الوقاية الصحّية و"الملائم" لمكانة السكّان اليهود في المدينة. ولكن على الرغم من قوة الهدم الهائلة فقد كان المحو المطلق للمحيط المبني في اللّد أمرًا مستحيلاً، وقد أوت بيوت اللاجئين

العرب المهاجرين اليهود الذين أُسكنوا بها.

إضافة إلى ذلك، حتّى حين بدت ملامح التحوّل في الخطاب المعماري، وسعى المخطّطون إلى الحفاظ على بقايا منظر المدينة، اقتصر هذا السعي على النيّات فقط. بينما أدرك المخطّط – ولو بصورة جزئية – تعقيد الواقع في اللّد، سعى صنّاع القرار "تدجين" الزمان والحيّز وإخضاعهما لصالح السردية المهيمنة. إنَّ السيرورات الطارئة في الحيّز المهني واضحة للعيان. فإنَّ الذي يزور المدينة لا يمكنه تجاهل المنظر العمراني الجريح ومن منظومة الفراغات الفارغة التي نتجت بفعل هدم الطبقة العمرانية السابقة، وفي ذات الوقت لا يمكنه تجاهل المنظر "العربي" الجديد للمدينة – الذي يعود ويُنتج على شكل بناء غير مرخّص، ذلك الشكل الذي يشير إلى اللّد كـ"مكان عربي". وعليه، فهذا وجه آخر لتجلّي الاحتجاج الحيّزي، لا بوصفه إستراتيجية شاملة واعية لذاتها، وإنما كثمرة سيرورة مادية، صدر القرار بشأنه على صعيد الفرد والأسرة. يرمز هذا الاحتجاج بصورة واضحة إلى الصراع على الحيّز وتزعزع جبروت المعرفة المهنية.

وعليه، كيف يؤثر الحيّز المحسوس والحيّز المهني على الشكل الذي يختبر به سكّان المدينة العرب الحياة اليومية في اللّد؟ يمكننا عرض جواب جزئي عبر تحليل لمقابلات العمق التي عرضتها في هذه المقالة. يبدو في الطبقة العليا للمقابلات أنَّ الحيّز الرمزي للأشخاص الذين تمّت مقابلتهم هو نتاجًا صريحًا للسيرورات الديمغرافية والتخطيطية. تُمنح للبيت وللحي وللمدينة خصائص مستمدّة بصورة مباشرة من إقصاء السكّان العرب، إضافة إلى الأحداث التاريخية التي بلورت هويتهم كأقلية إثنية–قومية. ولكن الطبقة الأكثر عمقًا تمكننا من تحليل أقوالهم من حيث أنها تكشف عن وجه إضافي للاحتجاج النابع من السردية المضادة (counter narrative) التي ينتجونها. يتضح من تحليل كهذا أنَّ شعورهم بالانتماء للمدينة يُعرض بوصفه "قلبًا إستراتيجيًا" لموازين القوى (strategic reversibility) (فوكو، عند Gordon, 1991: 5)، كما يتجلّى في الحيّزين المحسوس والمهني. وعليه، يمكن القول إنَّ الحيّز الرمزي هو الحلبة المركزية للقلب الرمزي لموازين القوى وأنَّ السردية المضادة المعروضة هنا تُنتج "مكانًا" للانتماء والتماثل.

خاتمة

طرأت في أيار 2002 في اللّد بعض الأحداث التي تؤكّد ما جاء أعلاه. توجّه مكسيم ليفي، رئيس بلدية اللّد، إلى رئيس الحكومة بطلب العمل على ترميم المدينة. زار رئيس الحكومة، أرئيل شارون، المدينة وصرّح بشأن التزامه

لهذا الأمر، واقترح بالتعاون مع وزارات حكومية مخطّطًا طارئًا صدّق عليه.[35] كما في المرات السابقة، صرّحت الحكومة أنه يتعيّن "اعتماد نشاط شامل يجمع مختلف الأجهزة ذات الصلة بغية فرض تحوّل جوهري في مدينة اللّد – وذلك لوقف التدهور الاجتماعي–الاقتصادي وتعزيز النسيج البشري في المدينة". منحت وزارة الإسكان والبناء في إطار هذا المخطّط اللّد مكانة منطقة أولوية قومية "أ" في مجال تطوير المؤسّسات العامة. وتقرّر، بأن تدخل بعض الأحياء في المدينة ضمن مشروع ترميم الأحياء والدفع قدمًا بمناطق "بنيه بتخ" (ابني بيتك)، وإضافة إلى ذلك يتم تخصيص الأراضي لبناء حي "للعاملين السابقين في الأجهزة الأمنية". تجلّى التطرّق لسكّان اللّد العرب في هذا المخطّط في ثلاثة قرارات: إقامة طاقم مشترك لمديرية أراضي إسرائيل ووزارة الداخلية وشرطة إسرائيل وبلدية اللّد بغية العمل ضدّ البناء غير المرخّص؛ إنشاء "جدار ضد أصوات الضجيج" (acoustic wall) يُستخدم فاصلاً بين الحي العربي بستان شنير وبين بلدة "تير تسفي" المجاورة للحي؛ ووضع خطّة لعملية واسعة لإخراج المقيمين غير الشرعيّين من المدينة. إضافة إلى التجاهل المطلق للتمييز القائم ضدّ سكّان المدينة العرب، فقد أصدر رئيس البلدية أوامر بهدم بعض البيوت في اللّد. للمرة الأولى في اللّد، أحدثت عملية الهدم هذه ردّ فعل احتجاجي منظّم من طرف سكّان المدينة العرب وأقاموا خيمة احتجاج وتظاهروا مقابل مقرّ البلدية.

[35] قرارات جلسة الحكومة، 21 أيار 2002، www.pmo.gov.il.

قائمة المراجع

أراشيف

أرشيف بن غوريون.

أرشيف وزارة الإسكان.

أرشيف بلدية اللّد.

أرشيف الجيش الإسرائيلي.

Royal Institute of British Architects Archive.

صحف ومجلات

عل عمشمر، تل أبيب.

موكد، تل أبيب.

مقابلات

مقابلة مع خالد (اسم مستعار)، 4.11.2000.

مقابلة مع جاك شطريت، الناطق الرسمي باسم بلدية اللّد، 20.11.2000.

مقابلة مع عوديد أرنون، مهندس البلدية، 13.12.2000.

مقابلة مع حنان (اسم مستعار)، 25.4.2001.

مقابلة مع المعماري يرون طورال، 16.7.2001.

مقابلة مع المعماري سعاديا مندل، 20.9.2001.

مقابلة مع عامر (اسم مستعار)، 22.1.2002.

ثبت المراجع

بنزيمن، عوزي وعطا الله منصور، 1992. **سكّان ثانويّين: عرب إسرائيل، مكانتهم والسياسة باتجاههم**، القدس:

كتر.

بر، ميخائيل، 1954. "مدينة اللّد – مشاكلها وتخطيطها"، **صحيفة منظمة المهندسين والمعماريّين في إسرائيل (مجلة)**، العدد 12، 15–18.

بشارة، عزمي، 1993. "حول مسألة الأقلية الفلسطينية في إسرائيل"، **نظرية ونقد (مجلة)**، العدد 3، 7–35.

جولان، أرنون، 1993. **تحوّل خارطة الأماكن السكنية في المناطق التي هجرها السكّان العرب نتيجة حرب التحرير حيث أقيمت دولة إسرائيل (1948–1950)**، أطروحة الدكتوراة، الجامعة العبرية في القدس.

دائرة الإحصاء المركزية، 1995. **مسح سكّاني وأماكن السكن**، رقم 6.

هشمشوني، صفي، 1969. **اللّد – مسح المنطقة الشمالية في البلد القديمة**، سلطة البناء وإخلاء مناطق الترميم.

مئير، أبينوعم، 1981. "الجغرافية الإنسانية والتربية للقيم الإنسانية والبيئية"، **محاضرة في مؤتمر المنظمة الجغرافية في إسرائيل**، القدس.

متشل، تيموتي، 1999. "الاستشراق ونظام العالم كمعرض"، **جماعة (مجلة)**، العدد 5، 73–98.

معهد بروكدييل، 1997. **مسح عائلات عربية في اللّد** (لم ينشر).

نيتسن–شيفطن، ألونه، 2000. "بيوت مبيّضة"، **نظرية ونقد (مجلة)**، العدد 16، 227–232.

بلدية اللّد، 1952. اللّد – **3 سنوات على الحكم المحلّي**.

بلدية اللّد، 1991. **مخطّط رئيس للصيانة**.

بلدية اللّد، 2000. **لجنة توجيه بلدية للمعالجة العينية**.

فورتوغلي، يوبل، 2000. "1,500 كلمة وأكثر حول جغرافية الإنسان"، **نظرية ونقد (مجلة)**، العدد 16، 213–222.

كالوش، رحل ويوبرت لو يون، 2000. "البيت القومي والبيت الشخصي: دور الإسكان الجماهيري ببلورة الحيّز"، **نظرية ونقد (مجلة)**، العدد 16، 153–180.

كمف، أدريانه، 2002. "'ارتحال الشعوب' أو 'الاشتعال العظيم': سيطرة دولانية ومقاومة في الأطراف الإسرائيلية"، عند: حيبر، حنن؛ يهودا شنهاب وفنينه موصفي–هلر (محرّرون)، **الشرقيّون في إسرائيل**،

إصدار هكيبوتس همؤوحد ومعهد فان لير في القدس، 36–67.

Baedeker, K., 1912. *Palestine and Syria – With Routs Through Mesopotamia and Babylonia and the Island of Cyprus, Handbook of Travelers*, Leiptzig: Baedeker.

Berg, Bruce L., 1995. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*, Boston: Allyn and Bacon.

Boyer, Christine, 1996. *The City of collective Memory,* Cambridge MA., London: The MIT Press.

Brenner, Neil and Elden, Stuart, 2001. "Henri Lefebvre in Contexts: An Introduction", *Antipode* 33, 5: 763-768.

Carsten, J. and Hugh-Jones, S., 1995. "Introduction", in: J. Carsten and S. Hugh-Jones (eds.), *About the House – Levi-Strauss and Beyond,* Cambridge: Cambridge University Press.

Castells, Manuel, 1977. *The Urban Question*. Cambridge MA: MIT Press.

Cohen, Phil, 1997. "Out of the Melting Pot into the Fire Next time – Imagining the East End as City, Body, Text", in: Sallie Westwood and John Williams (eds.), *Imagining Cities – Scripts, Signs, Memory,* London and New York: Routledge, 73-85.

Falah, Ghazi, 1996. "Living Together Apart: Residential Segregation in Mixed Arab-Jewish Cities in Israel", *Urban Studies* 33, 6: 823-857.

Finnegan, Ruth, 1998. *Tales of the City – A Study of Narrative and Urban Life,* Cambridge: Cambridge University Press.

Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

___ 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York: Basic Books.

Giddens, Anthony, 1984. *The Constituation of Society: Outline of the Theory of Structuration,* Cambridge: Polity.

Gordon, Colin, 1991. "Governmental Rationality: An Introduction", in: Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect*, Chicago: The University of Chicago Press, 1-52.

Gregory, Derek, 1994. *Geographical Imaginations*, Oxford: Basil Blackwell.

Al-Haj, Majed. and Leshem, E., 2000. *Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten Years Later*. Haifa: The Center for Multiculturalism and Educational Research.

Harvey, David, 1989. *The Urban Experience*, Baltimore: The John Hopkins University Press.

Kofman, Elenore and Lebas, Elizabeth, 1999. "Lost in Transposition – Time space and the City", in: Lefebvre, Henri, 1996 (1999). *Writings on Cities,* London: Blackwell, 3-62.

Lefebvre, Henri, 1974 (1991). *The Production of Space* (trans. Donald Nicholson Smith), Oxford, U.K. & Cambridge, USA: Blackwell.

___ 1983 (1987). An Interview (trans. Kofman, Elenore), *Society and Space – Environment and Planning* 5, 1: 25-38.

___ 1996 (1999). *Writings on Cities* (trans. Elenore Kofman and Elizabeth Lebas), London: Blackwell.

Lustick, Ian, 1999. "Israel As a Non-Arab State: The Political Implications of Mass Immigration of Non-Jews", *Middle East Journal* 53, 3: 417-433.

Madanipour, Ali, 1996. *Design of Urban Space – An Inquiry into a Socio-Spatial Process,* Chichester: John Wiley and Sons.

McCarthy, Justin, 1988. *The Population of Palestine – Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate,* New York: Columbia University Press.

McGarry, John, 1998. "Demographic Engineering: The State Directed Movement of Ethnic Groups as a Technique of Conflict Regulation", *Ethnic and Racial Studies* 21, 4: 613-618.

Norberg-Schultz, Christian, 1979. *Genius Loci – Towards a Phenomenology of Architecture,* New York: Rizzoli.

Rabinowitz, Dan, 1997. *Overlooking Nazareth – The Ethnography of Exclusion in Galillee,* Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenthal, Gabrielle, 1993. "Reconstruction of Life Stories: Principles of Selection in Generating Stories for Narrative Biographical Interviews", In: Josselson, R., Lieblich, A. and Kohler, C., (eds.), *The Narrative Study of Life*, Newsbury Park: Sage Pub., 59-91.

Sandercock, Leonie, 1998. *Towards Cosmopolis*, Chichester, New York, Wenheim, Brisbane, Singapore, Toronto: John Wiley and Sons.

Shafir, Gershon, 1998. "Introduction: The Evolving Tradition of Citizenship", in: Shafir, Gershon. (ed.), *The Citizenship Debate – A Reader,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1-28.

Soja, Eduard. W., 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places,* Oxford: Blackwell.

Tuan, Yin, 1977. *Space and Place: The Perspective of Existence*, Minneapolis: Minneapolis University Press.

Yiftachel, Oren, 1999. "`Ethnocracy`: The Politics of Judaizing Israel\Palestine", *Constellations* 6, 3: 364-390.

Yin, Robert K., 1984. *Case Study Research Design and Methods,* Newbury Park: Sage.