SENAN ABDELQADER

Architecture of dependency

Biennale- Sao Paulo- 2007

Senan Abdelqader
Architecture of Dependency

The Israeli Presentation
7th São Paulo International Biennial of Architecture
November 2007

Production
Producer: Ilan Wizgan
Team: Senan Abdelqader Architects
Arch. Inas Moussa, arch. Shhiber Shhiber, Rose Abdelqader

Catalogue
Design and production: Habib Khoury
Photographs: Tzachi Ostrovsky (pp. @@@), Itzik/Yitzhak?? Marom (pp. @@@), Rona Vatash (pp. @@@), Eitan Hillel (pp. @@@), Suzan Lauterbach (pp. @@@)
Simulations: Senan Abdelqader Architects
Maps: Grenzgeografien – Tim Rieniets, Philipp Misselwitz
Translations (Hebrew & English): Daria Kassovsky
Translations (Arabic): Nabih Bashir, Anton Shalhat, Nabil El-Saleh
Printing: Offset A.B. Ltd., Tel Aviv
Binding: Shahaf Bindery, Holon
Models: Ahmad Va'ari

The Israeli Council of Culture and Art
Visual Art Section

Steering Committee:
Arch. Ram Karmi, arch. Tula Amir, arch. Ofer Kulker, arch. Dr. Ami Ran, Ms Deganit Schocken Stern
Coordinator: Idit Amihai
Observers: Yona Marco, Yossi Balt

Ministry of Foreign Affairs
Cultural and Scientific Affairs Division

Ministry of Science, Culture and Sport
Culture and Arts Administration, Museum and Visual Arts Department

Embassy of Israel in Brasilia

With the support of:
Israel National Lottery Council for the Arts
Doris and Mori Arkin

Special thanks to Ami Steinitz

Thanks to:
Nabih Bashir
Prof. Zvi Efrat
Arch. Inas Moussa
Arch. Philipp Misselwitz
Idit Amihai – Culture and Arts Administration, Ministry of Science, Culture and Sport
Yona Marcu, Yossi Balt, Avi Tseiri — Cultural and Scientific Affairs Division, Ministry of Foreign Affairs
Zeev Holtzman – Giza Venture Capital
Simone Karlsen

© 2007, Senan Abdelqader

ISBN: 978-965-91170-0-

To my late father
Hassan Kasem Abdelqader
To my mother
Amina Omar
To my wife
Rose
and our children:
Omar, Sara, Mohammed and Ali

INDEX:

Architecture, Third Space, and In-Between

The Culture of Policy

In the Absence of a City

Can the Subaltern Model his Place?

Urban Biography

A Dialogue: Senan Abdelqader & Zvi Efrat

A New Cultural Center for Beit Safafa

Urban Villa: Courtyard House

A Museum as a Catalyst for Urbanization according to Senan

The Mashrabiya Building

Urban Villa: Terrace house

BIOGRAPHY

ARCHITECTURE, THIRD SPACE, AND IN-BETWEEN

Senan Abdelqader

Many scholars, among them Frantz Fanon, Homi Bhabha, Edward Said, and historians of the Subaltern school, have noted that the colonial ("subaltern") subject cannot construct an authentic identity for himself or remain the object of such identity without becoming entangled in colonial dependence. Moreover, the colonizer, on his part, withdraws into "himself" or is imprisoned within "himself," building barriers around "himself." The word himself was put into inverted commas since it does not indicate an authentic identity. He does not possess such an identity, having lost it upon becoming a colonizer. "Himself" is, in fact, the product of his dependence on the identity of the subaltern (the colonized).

This dependency is crucial to the colonizer since he must shape an "authentic" national identity with deep roots and an unmediated organic affinity to the place. Azmi Bishara introduces the issue of the space, the place, and the identity of architecture in the Arab village in Israel. He dubs it an "identity crisis" and indicates the layering typifying the building patterns prevalent today, which are underlain by neither outline plans nor by any harmony with nature and the original village. Bishara concludes that ugliness itself has become a pattern, a criterion in the light of which design and construction are executed. Furthermore, once it has become organic, ugliness develops a unique beauty all its own.

Throughout all its stages of evolution, from the pre-State *Yishuv* period to the present time, Israeli *adrikhalut*[1] has failed to internalize a critical position and transform it into artistic creativity or activity. It began with Zionist utopianism, which brought it into the lap of the occupation agency of the place and the local culture. The *adrikhalut* of the Zionist pioneers, immigrants from Europe from the 1930s to the 1950s, was formulated as "cosmopolitan *adrikhalut*," a distinctive expression of modernism that rejects Mizrahi localism which they perceived as "primitive." In effect, they drew the sword of modernism at the land and its autochthonous inhabitants: modernism as a multi-faceted project that delivers man from the hands of primitivism, repressing localism, threatening to uproot it, and declaring its intention to create a developed modernist pattern. This process drew criticism due to the external architectural influences, and that criticism was aimed at inlay of the architectural works (namely, the buildings) with soulfulness by introducing the local element. This local architectural dimension, however, stemmed from the autochthonous Palestinian identity. Architecture scholar, Alona Nitzan-Shiftan, encapsulated this critique when she introduced the following question: "What is more Israeli than an Arab village, a deserted Arab *'hirbeh'* (ruin)? What expresses the Israeli atmosphere more faithfully than Ein Hod, Old Jaffa, or Ein Kerem, which are now populated by artists who adopted the deserted Arab villages into their mode of existence and life styles, and have beautified them anew? The very beautification of deserted areas blurs the pain inherent in the struggle."[2] In another context, Nitzan-Shiftan presented a claim voiced by one of the previous heads of the Jerusalem district in the Ministry of Construction and Housing, Elinoar Barzaki, that this is "an adoption of the symbolism of those from whom the place had been taken, much like fascist Italy's treatment of the Roman Empire — the symbols of the defeated, rather than the victors, were adopted. A stunning reversal."[3]

The current Separation Wall and the watchtower — intended for division and the preservation of the segregation of peoples — are two facts that remind us of "the State-in-the-making" which replaced the formative architecture of the Hebrew State (the pre-State, pre-1948 modernist architecture) with militant constructivist *adrikhalut* immediately after its recognition by the United Nations. Henceforth the Hebrew State placed the Palestinian sphere within the scope of its watchtower and under its control. Architect Sharon Rotbard holds that "Israeli *Adrikhalut* produces impressive architectural object but lacks a critical, comprehensive view of itself, mobilized by political ideologies." He goes on to say that "it sets facts in concrete that are inherently political, but lack political awareness."[4] That "*adrikhalut*" took over the Palestinian place which, as far as it was concerned, merely preserved the biblical culture and "birthright" for the Jews.[5]

The first buds of architectural studies in Palestinian society in Israel are traceable to the early 20th century, after many decades in which civil engineering was predominant. Some of the Palestinian urban bourgeoisie went to study architecture in Europe, United States, and Istanbul. Simultaneously, many of the well-to-do in the Palestinian cities hired Ottoman, Armenian, Greek, and

Italian architects who, in turn, contracted the services of local masons to build the houses of their design. These builders were skilled in planning and construction, having gained experience, and combined extensive local knowledge with the proficiency they learned from foreign architects boasting modern technical skills. This collaboration spawned a professional architecture of a local character, based on existing local talent.

Urban architecture thus crystallized in the country even before 1948, an architecture which evolved historically, layer upon layer. When discussing local architecture, one must bear in mind that the city and the village have different attributes which lend a unique identity to each. This local architecture took shape, as maintained by outstanding Iraqi scholar and architect, Rifat Chadirji, as "dynastic architecture." With the expansion of the cities, construction of public buildings, and reproduction of the plans to a greater or lesser extent of success — vernacular Palestinian architecture was replaced by colonialist architecture.

The Third Space

Despite the secular universality ostensibly underlying modernity, a hierarchy was created between the cultures, a fact which reinforced the tendency to enforce one culture on another. Edward W. Said emphasizes the argument, whereby the West invented and created the East, and continues to re-create it in order to dominate it, and structure itself based on the dichotomy and fiction it inherited from pre-Enlightenment periods. Bhabha, on the other hand, relying on Fanon and Said, proposes a Third Space where the interdependence between the parties is made explicit: colonizer-colonized, master-slave. It is a space where the colonized imitates the colonizer, creating a new cultural system for himself, whereas the colonizer, in turn, imitates the colonized mimetic culture. This Third Space is based on imported modernism which is given distorted translation, and yet it has given rise to informal planning and building modes that furnish solutions for many architectural design dilemmas.

The imperial state has posed many barriers to the development of open areas. These restrictions have prevented the development of such areas based on the official modernist organization, hence inviting the formation of an informal process of development. Many decades of experience in informal construction or building not based on planning strategies, maps and architects' views — have provided significant solutions, often more important that those furnished by the official disciplines of architecture and town planning in terms of efficacy and duration of implementation. Through this process of learning and the experience gained, informal construction has undergone numerous phases, until it reached that developed stage which relied on traditional building patterns, as customary in villages and agricultural settlements; the level where houses were adapted to the social and economic condition in the city, the suburb or the metropolis. This informal construction was used in the erection not only of private residential homes, but in fact — of entire cities in the periphery.

Many scholars have opposed the instrumental aspects of modernity, aspects that are responsible for the exploitation of man — whether an individual or a collective — as a tool for the implementation of the modernist project, while employing a rationale that creates an "iron cage," a term coined by Max Weber, imprisoning modern man. One may question the complementary argument, that these instrumental aspects are inherent to the epistemology of modernity which enhanced them. Modernity clearly embeds powerful enlightened and humane ideas that place man, with his spiritual and material aspects, at the core of human life. In order to complete the project of modernity there is no other way, as maintained by Jürgen Habermas, but to relinquish many instrumental aspects which are integral to the epistemology of modernity: many of the tools on which it relies ought to be changed, its enlightened humanist aspects must be underscored, and some of its perceptions, ideas and epistemological infrastructure must be altered.

While in the pre-Colonial period, both colonizers and colonized perceive themselves and their cultures as authentic, in the colonial period a new space is created which distinguishes between them, yet places them under the same "roof." This space spans the state of hybridity, and challenges the yearning of both parties for a historical cultural identity as a homogenous, unifying force, as in the past — the same past that preserved the people's national tradition. Bhabha describes the "Third Space" as one of "assignations" of social, cultural and political differences.[6]

Bhabha formulated the concept of hybridity in order to account for the structuring of culture and identity under circumstances of antagonism and colonial injustice. Hybridity for him is a process whereby the dominant colonial authority takes the translation of the identity of the colonized (the other) upon itself through an ostensibly universal prism, yet fails, and instead unintentionally creates something new.[7] For Bhabha, hybridity is tantamount to an antidote for essentialism and the belief in fixity. "All forms of culture," he believes, "are continually in a process of hybridity."[8] The very encounter between colonizer and colonized, despite their differentiation, alters their perceptions and self-consciousness, prompting the creation of hybridity among both colonizer and colonized. Bhabha introduces hybridity as liminality, an ***in-between*** space where the "cutting edge of translation and negotiation" exists, the same space which Bhabha dubbed the "Third Space". It is a space inherently critical of essentialist approaches to identity and the conceptualization of "originality and original culture".

For me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather, hybridity to me is the 'Third Space', which enables other positions to emerge.[9]

The Third Space is, thus, an active, creative space rather than a mere reflexive space, one that spawns new ***possibilities***. According to Bhabha, this hybrid Third Space is an ambivalent site where cultural meaning and representation possess neither primordial unity nor fixity.[10]

While the Third Space is exposed to contradictions and ambiguity, it nevertheless provides a spatial politics of inclusion, which gives rise to new identities and "innovative sites of collaboration and contestation."[11]

Local-Arab, Colonialist, and Israeli Architecture

The colonial regime in Israel brought numerous innovations to the Palestinian cities, such as wider streets, industrial building materials and new technologies. It was preceded in this respect by the Ottomans, who enforced urban outline planning, including new roads for vehicular use and civil railway tracks. The British colonial regime continued this process by enforcing outline plans on the traditional-local urban fabric. These were imported from European cities and towns and were influenced by the conceptual infrastructure of the architecture and town planning disciplines as anchored by Hausman. The enforcement of these plans was congruent with the political goals of the colonial government, and no significance was ascribed to social, economic and cultural particularity.

Three major factors characterized the urban expansion in the country before 1948: A socio-economic factor

which stemmed from the infiltration of a broad ambitious stratum of people associated with commerce into public buildings; a technical-constructivist and architectural factor which resulted from the use of concrete; and an urban architectural factor which stemmed from the changing relations between the building and the street: the transition from a house with a garden to a balcony overlooking the street in the front and the opposite building simultaneously. The boundaries of this new building are the boundaries of the public street.

The main implication of these changes was a gradual transition from village to town, leading to the development of building techniques and architecture toward a local modernist language which was valid until the 1948 Naqba. The Naqba caused a sudden rift with "modernism," and Israeli modernism, from the perspective of the local Arab citizens, hindered their own modernist project, for the outcome of the war prevented them from continuing their modernization due to the absence of an economic and political infrastructure, and the absence of a Palestinian city in Israel. The Palestinians who remained in the country and surrendered to Israeli military regime (until 1966) were, for the most part, groups of rural farmers who were exploited in the labor market of the Jewish cities where they were accepted only as a cheap work force, as workers who return to their villages at the end of the working day. In the next stage the village disappeared due to the elimination of its agricultural backbone, and the cultural and economic foundations on which it was based were eroded. The results of the 1948 War brought about radical changes in many areas: demographic, cultural, economic, social, and political. The Palestinian residents of the country, a majority of 67% (1,144,370 inhabitants) in 1944, became a minority of 15% (156,000) several months after the war. Moreover, many towns and villages (some 350-418) were destroyed several months after the 1949 ceasefire. The neighborhoods of the Palestinian cities, which under the new regime became mixed cities, emptied; the bulk of their inhabitants was deported or fled from the horrors of war. In their stead, in their empty homes, the State authorities housed the new Jewish immigrants, in order to dominate the place and prevent the return of the original inhabitants, among other reasons. In this context one ought to mention the approach introduced by David Ben Gurion, founder of the State of Israel, in 1936, to the city of Jaffa, the major Palestinian city in the country at the time: "Jaffa's destruction, the city and the port, will certainly come, and for the better. . . If it goes down I will not lament it."[12] Since 1948 no significant Arab form of settlement has been established in Israel, except for a handful of villages in the Negev erected in order to concentrate a maximum number of Bedouins, and as a method for confiscating their extensive lands (some 250,000 acres).

Founded on the centrality of the planning and building market, the Israeli welfare regime continues to turn its resources to projects of housing and settlement on land confiscated from Palestinians. This regime illustrates the claim that architectural theories were used for occupation of the land and its transformation into a chain of civil settlements, indicating the boundaries of the official space and the non-official space. It imposes a geographical and economic siege on the Arab land owners, forbidding them from managing their sphere economically, striving to render the Arab inhabitants subaltern and dependent upon the space that the government created on their land. In the light of this, one may understand the meaning of an assertion made by Israeli architect Ram Carmi, that we shape "not only the physical topography, but also the mental topography in people's minds."[13]

Technological progress, which enables the construction of spectacular buildings, only reinforces the gaps. The official governments, forced to adapt themselves to globalization, encourage the neo-liberal economic regime, which in turn empties the cities' public sphere of democratic values. Today it is hard to continue with official urban planning strategies, especially the so-called "urban design" that has emerged since the early 20th century, since such strategies were constituted in colonialist contexts and based on dependence between colonizer and colonized, subordinating and subordinate (subaltern).

The central government in Israel implements its strategic plans via national, regional and local outline plans. As a result of this hierarchical centralist structure for the planning of the space, implemented, as aforesaid, through the official administration, the city's inhabitants remain devoid of all influence on the shaping of their sphere and neighborhoods. These disempowered groups do not possess political power or options, and they cannot take part in the decision-making process, but only submit bureaucratic objections to plans introduced by the various official bodies. The legal ethno-political institutional structure and the dominance of the national discourse on the citizens in Israel have led to denial of the city-dweller's right to take part in the design of the private and public space. Planners and architects whose understanding of the space is limited help in this, even if they refer only to the form and neglect the architectural contents.

Scholar Zvi Efrat holds that:
To a great extent, the issues of urbanism and urbanization are crucial to the entire Israeli-Palestinian space. What characterizes the Israeli side is always total, excessive planning underlain by political and strategic considerations, which strives for full domination of the space and control over future processes. What characterizes the Palestinian side is an almost total lack of planning, and even disruption of vernacular, informal processes of development. In other words, if one can identify official planning intervention, it will usually be intended to prevent 'illegal' expansion of the Arab communities, which are ***a priori*** perceived as a 'threatening space' that cannot take part in processes of urbanization" (see "Urban Biography: A Dialogue," pp. XXI-XXV in this catalogue).

Consequently, planning of the space in Israel has become a centralist, political act that the state authorities enforce on society as a whole. The state and its quasi-governmental branches, such as the Jewish Agency and various settlement organizations, erect cities, towns and other municipalities, absorb immigrants and provide them with readymade neighborhoods which were not constructed via a natural, organic process. Since 1948 we have experienced a negation and a near total erasure of the identity of the place in the State of Israel, a place shaped anew based on social, economic and political principles of the Zionist Labor Movement. In this context one should note that the Israeli system has adopted the symbolism of Palestinian society, which has lost its homeland to the State of Israel.

The first Zionists in the country endeavored to transform the Jew, who immigrated to Palestine from all over the world, into a man "growing from the land," a person whose identity evolves on account of his direct and organic bond with the place, rather than based on foreign ideas.[14] Zionist architecture until the late 1950s was typified by modernist foundations, but many doubts have since arisen as to these elements. The need to replace them with other, more authentic and solid foundations has been indicated. These doubts have led to the "discovery" of the "Arab village" and "Arab house." Nevertheless, and due to the unique characteristics of the Arab-Israeli conflict and Israeli architects' mobilization to serve the plans of the Zionist movement and the State of Israel, a large percentage of Israeli architects were exploited by the State and its various branches to implement the political goals of Israeli governments over the years.[15] Many Israeli architects are still mobilized

for the national Zionist project, even at a very high price, such as reinforcing the occupation of the West Bank and Gaza, and directing Jewish population to large areas in the country, especially regions inhabited by the Arab population within the 1948 borders, at the expense of the Arab inhabitants of these areas.[16]

As architects and laymen, we are forced to reconsider the epistemology at the core of modern architecture, to deconstruct it into its basic elements and return man from the margins which are dominated by form to the central axis and the very heart of architecture. We should address issues which architecture tends to neglect — such as colonizer-colonized relations, informal architecture and planning, infinity, absolutism, and the inclusion of other, non-Western cultures and civilizations in the shaping, elucidation, and discussion of architectural ideas and elements, from a non-Orientalist approach.

In order to analyze the local Israeli and Palestinian society critically in the era of globalization, we should embrace the Third Space, analyze and deconstruct it. The essays and projects presented in this catalogue strive to contribute to such critical analysis.

Notes

1. Scholar of Israeli architecture, Sharon Rotbard, notes that there is a fundamental difference between the terms "*adrikhalut*" and "architecture," maintaining that an "*adrikhal*" is an Acadian term adopted by the Hebrew, denoting the repressive role of the "slave of the place," whereas the term "architect" originates in early Greek, designating a "master of tectonics." One should also note that the Greek term "technique" was introduced into Arabic in ancient times. Apart from the difference in linguistic source, there is also an essential, functional difference, as well as a difference in terms of the reference to the physical reality. See: Sharon Rotbard, "Wall and Tower: The Mold of Israeli Adrikhalut," in *City of Collision: Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism* (Basel: Birkhäuser, 2006), p. 102.

2. Alona Nitzan-Shiftan, "Nationalization and Concealment: The Occupation of Place in Jerusalem," *Alpayim* 30, 2006, 168. [Hebrew]

3. *Ibid.*, pp. 136-137.

4. Rotbard 2006 (see note 1), p. 103.

5. Nitzan-Shiftan 2006 (see note 2).

6. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), p. 38.

7. Nikos Papastergiadis, "Tracing Hybridity in Theory," in: P. Werber and
T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (London and New York: Zed Books, 1997), pp. 257-281.

8. Jonathan Rutherford, "The Third Space: Interview with Homi Bhabha," in: J. Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference* (London: Lawrence and Wishart, 1990), pp. 207-221.

9. *Ibid.*, p. 211.

10. Bhabha 1994 (see note 6).

11. *Ibid.*, p. 1.

12. David Ben-Gurion, *Memoirs*, entry from July 11, 1936 (Tel Aviv: Am Oved, 1971). [Hebrew]

13. Quoted in Nitzan-Shiftan 2006 (see note 2), p. 152.

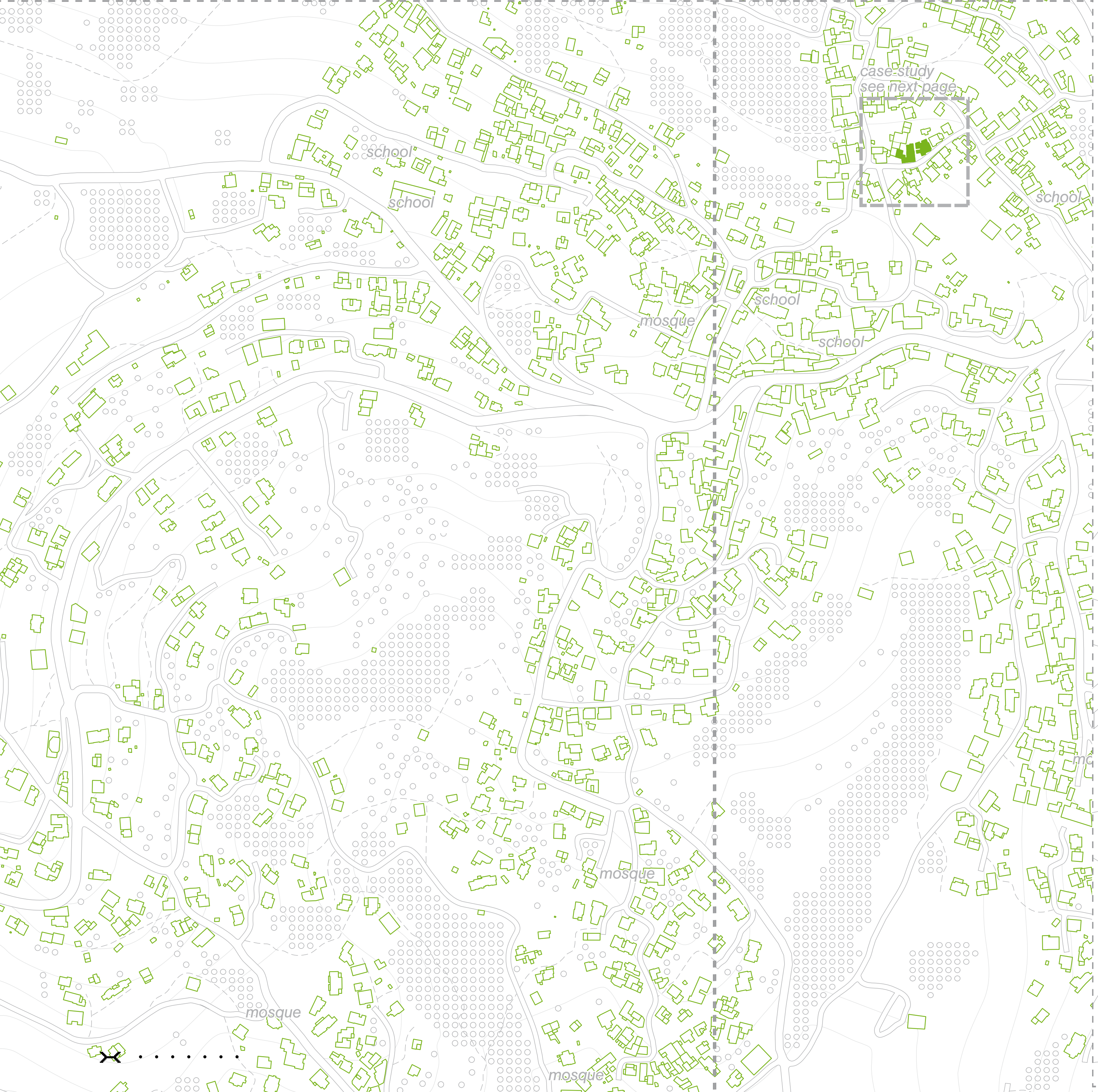
14. Oz Almog, *The Sabra: The Creation of the New Jew*, trans. Haim Watzman (Berkeley and London: University of California Press, 2000).

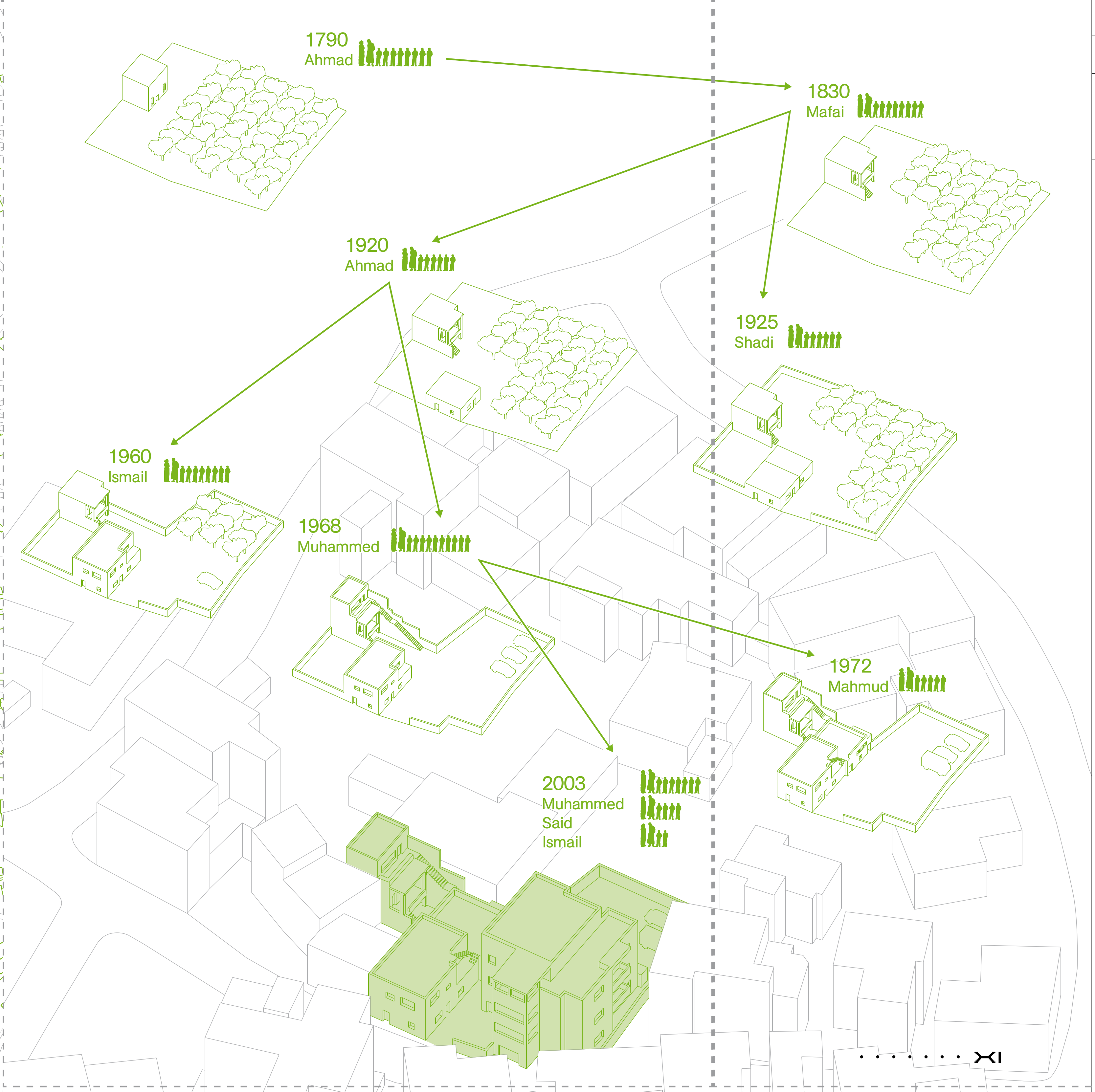
15. Nitzan-Shiftan 2006 (see note 2), p. 168.

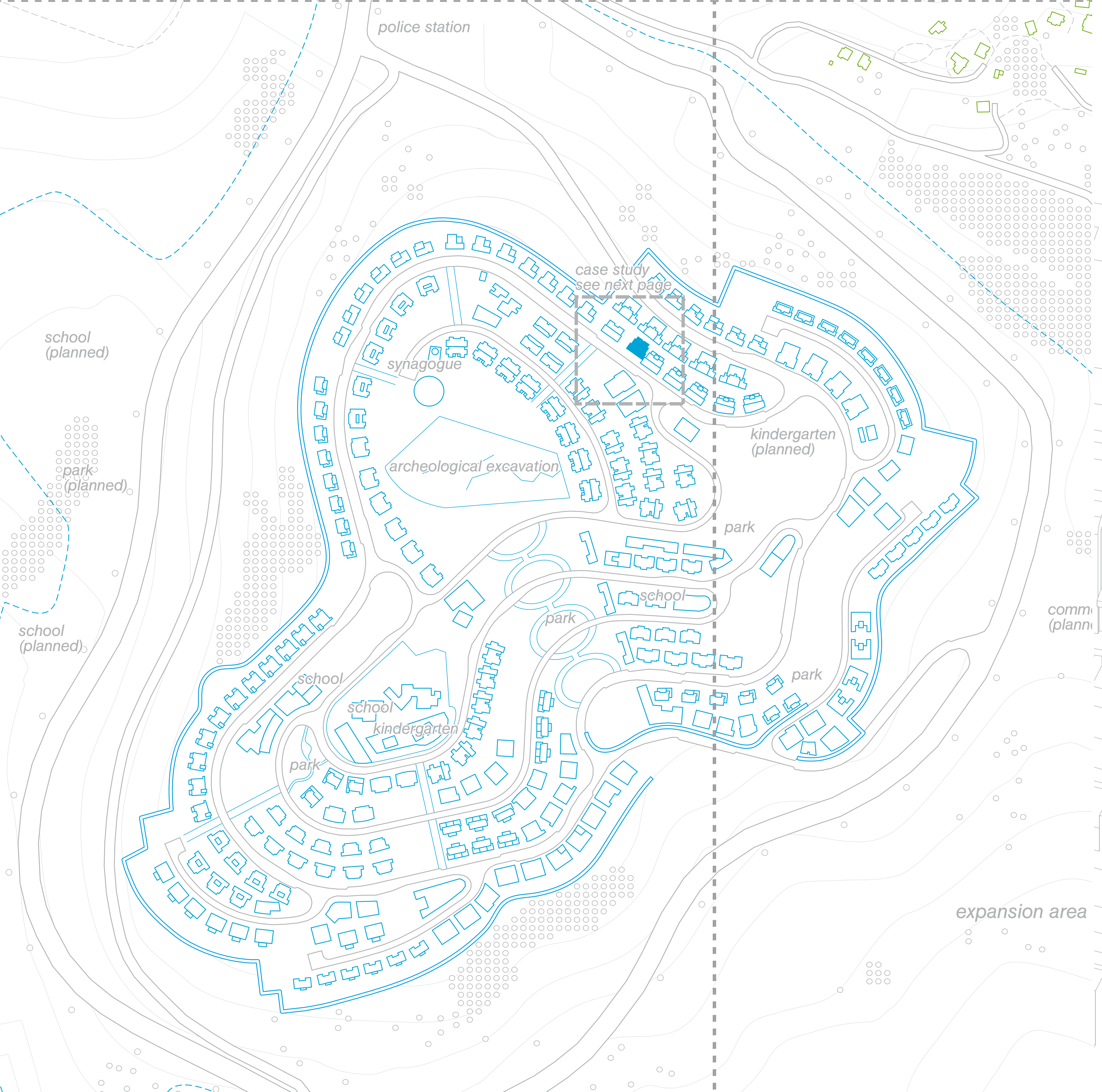
16. Nabih Bashir, *Judaizing the Place* (Haifa: Mada al-Carmel, 2004). [Arabic]

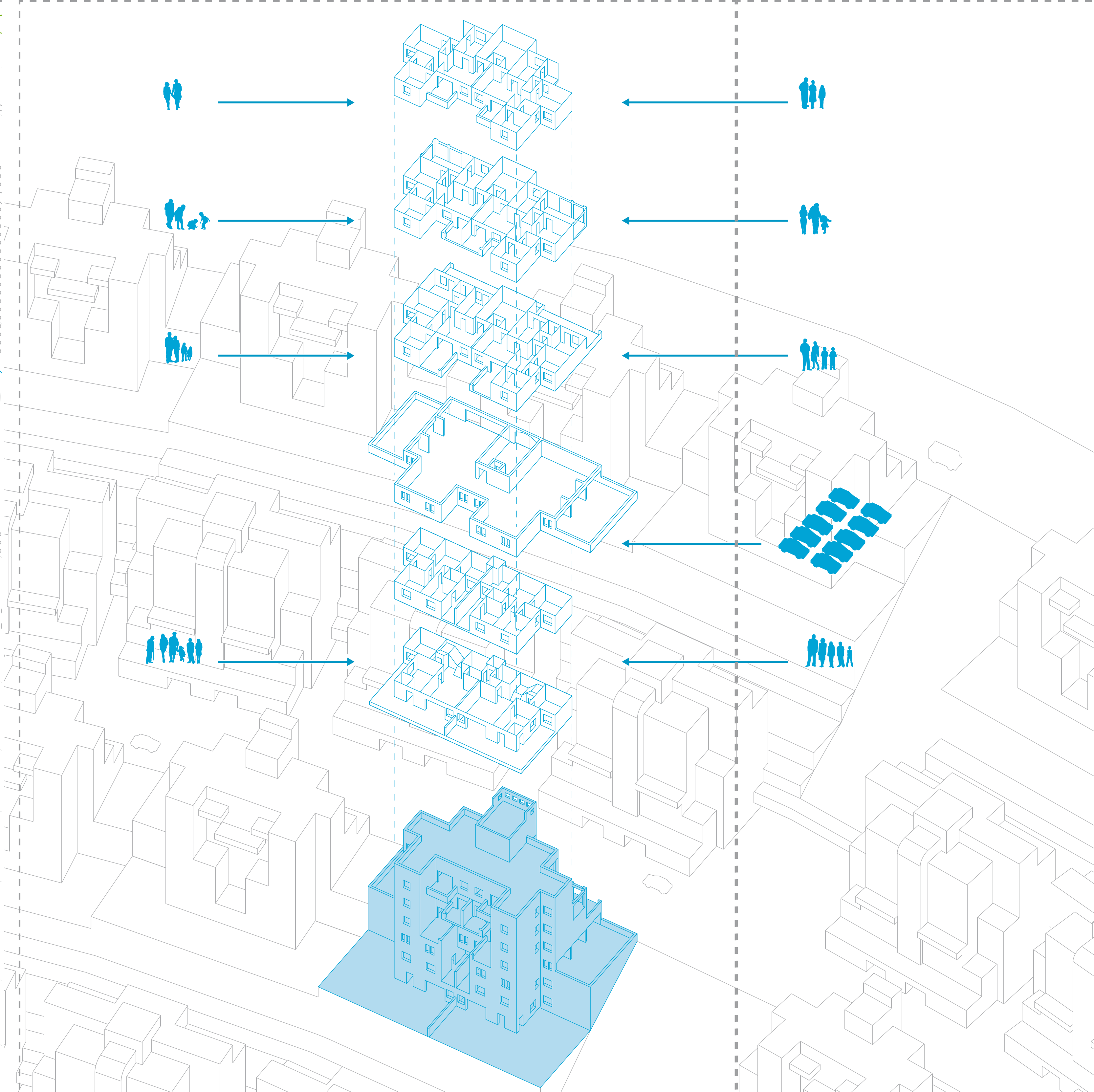
Selected Bibliography

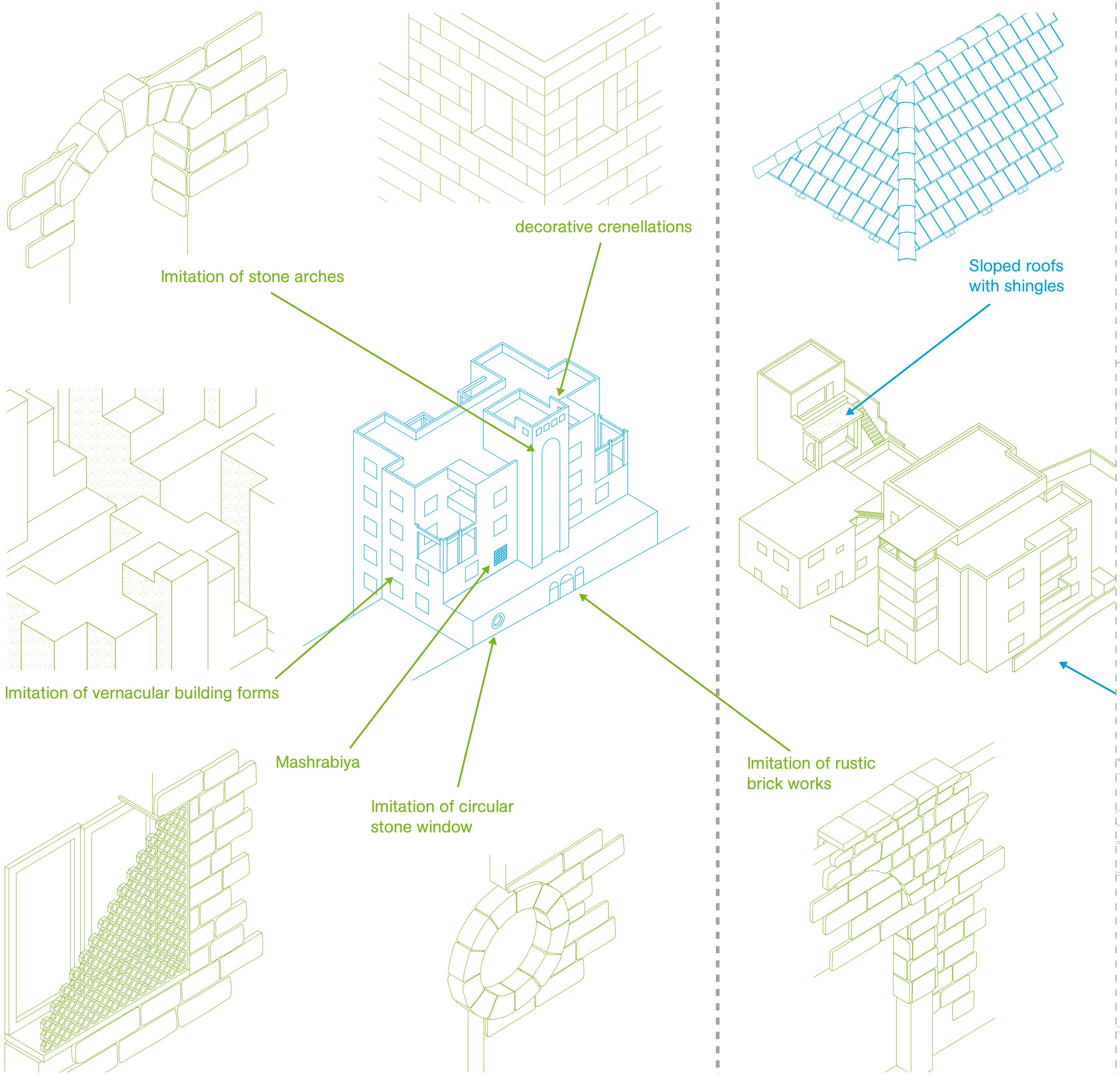
- Bhabha, Homi K. (1994). The Location of Culture, London and New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1990). «The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism», R. Fergusn et al. (eds.), Marginalization and Contemporary Culture, Cambridge, MA: MIT Press.
- Eckhart Ribbeck, «The Peripheries as Laboratory», Daidalos, no 50, 1993, pp. 96-97, 96-105.
- Jabareen, Yosef (2006). «The Right to the City: The Case of the Shihab el-Din Crisis in Nazareth», Makan (Adalah's Journal for Land, Planning and Justice), Vol. 1, pp. 8-24.
- Miessen, Markus (2007). «Symbolic Boundaries: Markus Miessen in Conversation with Philipp Misselwitz», S. Basar et. al. (eds.), With/Without: Spatial Products, Practices and Politics in the Middle East. Bidoun (Middle East arts Organization) and Moutamarat.
- Papastergiadis, N. (1997). «Tracing Hybridity in Theory», Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics o Anti-Racism. P. Werber and T. Modood (eds.), London: Zed Books, 257-281.
- Rotbard, Sharon (2006). «Wall and Tower: The Mold of Israeli Adrikhalut,» City of Collision: Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism. Basel: Birkheauser, pp. 103-112.
- Rutherford, J. (1990). «The Third Space: Interview with Homi Bhabha», Identity, Community, Culture, Difference, J. Rutherford (ed.), London: Lawrence and Wishart, 207-221.
- Sorkin, Michael (2007). "Ist das Ende des Urban Design gekommen?", Bauwelt, Nr. 174, 14-35.
- Spivak, Gayatri C. (1988). „Can the Subaltern Speak", C. Nelson and L. Goldberg (eds.), Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana, IL: University of Illinois.
- Srouji, Samir (2006). „Nazareth: Intersecting Narratives of Modern Architectural Histories", Third Text: Critical Perspectives on Contemporary Art & Culture, vol.20, No.6.

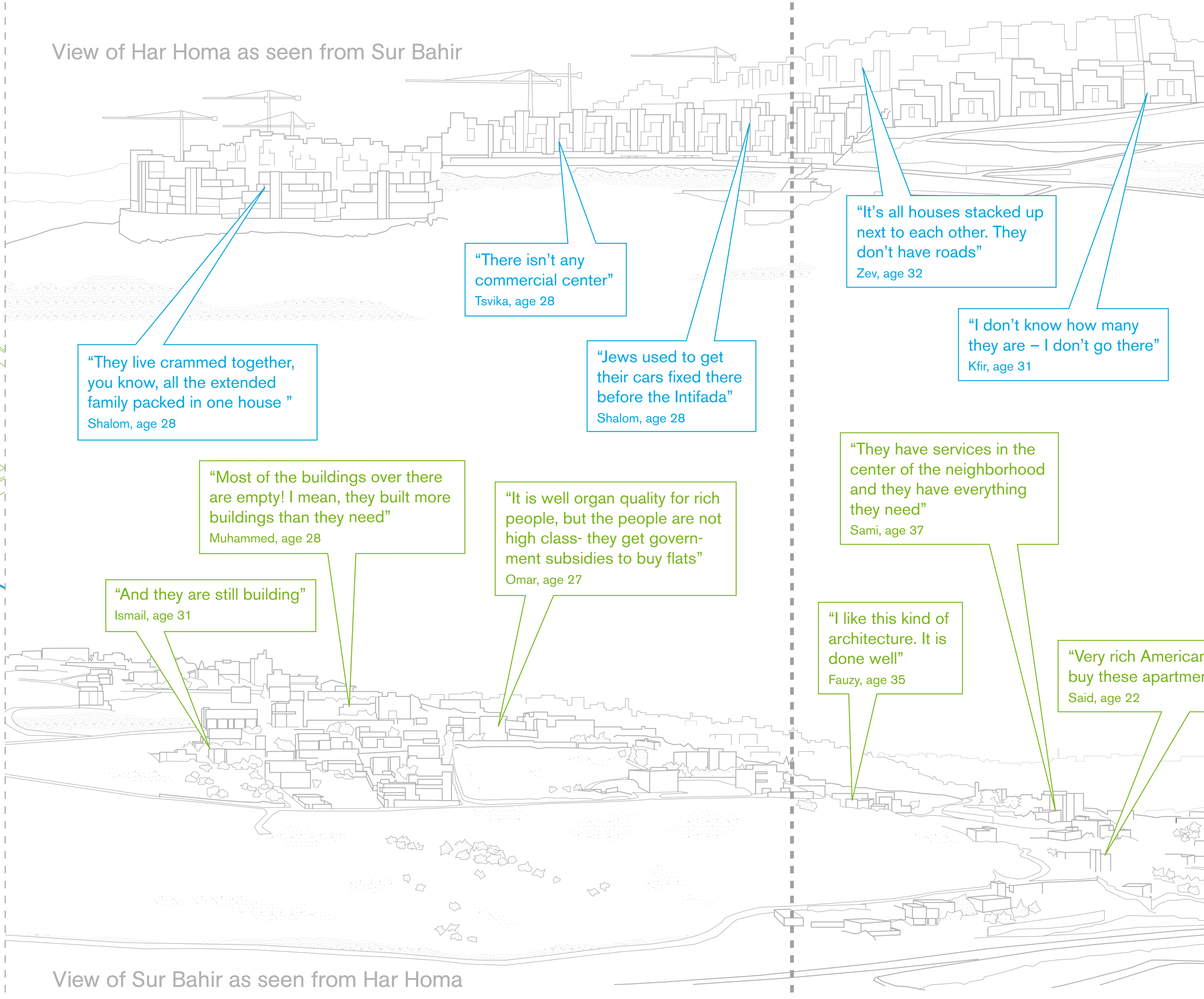

case-study
see next page
school
school
school
school
school
mosque
mosque
mosque
mosque


1790
Ahmad
1830
Mafai
1920
Ahmad
1925
Shadi
1960
Ismail
1968
Muhammed
1972
Mahmud
2003
Muhammed
Said
Ismail


police station
school
(planned)
park
(planned)
school
(planned)
case study
see next page
synagogue
archeological excavation
kindergarten
(planned)
park
school
park
school
school
kindergarten
park
park
comm
(plann
expansion area




decorative crenellations
Imitation of stone arches
Sloped roofs
with shingles
Imitation of vernacular building forms
Mashrabiya
Imitation of circular
stone window
Imitation of rustic
brick works


View of Har Homa as seen from Sur Bahir
“There isn’t any
commercial center”
Tsvika, age 28
“It’s all houses stacked up
next to each other. They
don’t have roads”
Zev, age 32
“I don’t know how many
they are – I don’t go there”
Kfir, age 31
“They live crammed together,
you know, all the extended
family packed in one house ”
Shalom, age 28
“Jews used to get
their cars fixed there
before the Intifada”
Shalom, age 28
“They have services in the
center of the neighborhood
and they have everything
they need”
Sami, age 37
“Most of the buildings over there
are empty! I mean, they built more
buildings than they need”
Muhammed, age 28
“It is well organ quality for rich
people, but the people are not
high class- they get govern-
ment subsidies to buy flats”
Omar, age 27
“And they are still building”
Ismail, age 31
“I like this kind of
architecture. It is
done well”
Fauzy, age 35
“Very rich American
buy these apartmen
Said, age 22
View of Sur Bahir as seen from Har Homa

All maps and graphics have been produced by Grenzgeografien – an interdisciplinary platform for intercultural research, publications, and public discourse. Initiated and run by Philipp Misselwitz and Tim Rieniets, Grenzgeografien (Border Geographies) investigates the production and use of urban space in conditions of conflict. A three-year long research project (2003–2006) in cooperation with Israeli, Palestinian and international participants aimed to investigate the spatial reality of the divided city of Jerusalem. Results were published in «City of Collision——Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism», Birkhäuser Verlag, 2006. www.grenzgeografien.org»

COPYRIGHT- GRENZGEOGRAFIEN
TIM RIENIETS, PHILIPP MISSELWITZ

IN THE ABSENCE OF A CITY

Jamal Zahalka

It may be argued that the major, unique social characteristic of the Arab minority in Israel is a process of modernization without urbanization. The Palestinians who remained in their homeland after the Nakba were mostly villagers who lived on the margins of Palestinian society. They were left without cities and without economic, political and cultural elites, and found themselves as citizens in the new State of Israel, a weak minority, scared, shocked and struck by the catastrophe, the Nakba of the Palestinian people.

Modernity without Urbanism

The transition of Palestinian society in Israel from rural agricultural work to hired help in Jewish communities was quick, and was further accelerated as a result of massive land confiscation. Unlike similar processes in developing and progressive countries, the proletarianization of this society was not accompanied by urbanization, since the Jewish city repelled the Arab workers, and there wasn't — and still isn't — an Arab city to absorb new inhabitants. Arab citizens who tried to live in Jewish cities soon despaired and returned to their original communities, having been ejected from its midst. The relationship between Arab citizens and the Jewish city is an alienated par of exchange. They sell their labor and receive products and services in exchange. Human relations of closeness exist only partially at the very margins, in the leftist intelligentsia and in the underworld, and are rarely manifested in mixed marriage.

In the lack of mobility from village to city, or between localities, the inhabitants remained in their rural communities and preserved the demographic structure and clan (*hamula*) cohesion. In the absence of significant mobility, the villages grew, expanded and swelled. The Arab village underwent a process of faulty, forced modernization and selective, instrumental, distorted urban growth, while preserving the traditional structures and frames of behavioral and ideological conservatism. As a rule, the rise in the individual's standard of living, and the standard of residence in particular, is higher than the degree of development in the public sphere, which lags behind, failing to catch up with the progress.

Today it is incorrect to define the Arab communities as villages, and at the same time, it is inaccurate to label even one of them a city, perhaps with the exception of Nazareth where there is an urban nucleus, a potential city. The Arab communities have lost the village advantages, yet gained only a few, partial opportunities of urbanity. In addition to Nazareth, however, a potential for the development of urban centers also exists in several other localities and in their surroundings, such as Umm el-Fahem, Taibeh, Shefa-'amr, and Sakhnin.

The absence of an Arab city was not faulty planning, but rather a planned fault. It was manifested, *inter alia*, in the authorities' attitude toward the city of Nazareth, which was besieged from all around by confiscation of land and Jewish settlements constructed in order to prevent territorial continuity with the Arab communities around it. The Israeli establishment treated Nazareth as a large village, a cluster of neighborhoods. It opposed the establishment of a university in the city, and transferred the administrative institutions to the Jewish Upper Nazareth, which was built as an antithesis to the Arab Nazareth. The city was not granted apt urban development in terms of the city center, the industrial zone, cultural institutions, and the like. While all these did not destroy Nazareth as a city, they nevertheless made it a besieged, frozen city.

The area of urban encounter of the triangle culture-nationality-modernity is virtually empty. When one contemplates an Arab city that will lead culture, realize modernity, and form a focal point of national consolidation, Nazareth's name comes up. It is for this very reason that the urban flaw was planned in Nazareth, so as to block its transformation into a metropolis, limit its function in consolidating the Arab population as a closely-knit national minority that claims its rights, which is perceived by the Israeli establishment as a threat to the Zionist-Jewish nature of the Jewish State.

In an overall view, Nazareth must have a central place in any vision and any worthy plan for urban development of the Arab national minority in Israel, but such discussion must not be limited to the city and locked within its bounds.

Between Two Cities

The Palestinian-Arab population in Israel currently numbers 1,100,000, forming 17% of Israel's total population. Most of the Arab citizens, 53% of them, live in the Galilee, 27% live in the "Triangle," 12% in the Negev, and 8% in the mixed (Jewish-Arab) cities. Some 60,000 Arab citizens live in the so-called "unrecognized" villages and towns, mostly in the Negev. Approximately one third of the Arab citizens live in towns with populations over 20,000, which are officially defined as cities. The Arab communities which were given city status are Nazareth — 65,000 inhabitants, Umm el-Fahem — 42,000, Rahat — 39,000, Shefa-'amr — 33,000, Sakhnin — 25,000, Tamra — 26,000, the Carmel (Daliat el-Carmel and Isfiya) — 24,000, Baka-Jat — 31,000, Taibeh — 33,000, Kalansuwa — 17,000, Tira — 21,000. In addition, according to official records, the Arab population in the mixed cities numbers as follows: Jaffa — 16,000, Haifa — 26,000, Acre — 25,000, Ramle — 10,000, and Lod (Lydda) — 18,000. It is important to note that almost 20% of the Arab citizens are internal refugees, to wit: they were displaced from their original settlements in 1948, and moved to other Arab communities within the 1949 borders of the State of Israel.

The Arab citizens in Israel suffer from a policy of discrimination and marginalization in all areas of life. Suffice it to say in this context that more than two thirds of their land was confiscated, and that since 1948 not a single new Arab community has been established for the citizens' well-being; in contrast, more than 600 new Jewish localities have been founded. The planning policy is aimed at reducing the space where the Arab public can sustain any type of self-management in terms of development and culture.

According to the Central Bureau of Statistics, the average annual allocation per Arab pupil is 865 NIS, whereas the average allocation per Jewish pupil is 4635 NIS per year.

The State of Israel defines itself as a Jewish state rather than a state of all its citizens, and that is manifested in the civil status and the planning policy, the distribution of resources and development plans. Almost half of the Arab population in Israel is under the poverty line, the unemployment rate is almost double than among the Jewish population in Israel, the participation of Arab women in the work force stands at only 20%, one third of the men's.

After the 1948 Nakba, the Arab population in Israel numbered 160,000 people, rural for the most part, without urban centers. The members of the Palestinian middle-class and political, cultural and economic elites became refugees. The connections between the remaining Arab communities within the new borders of the State of Israel and the Palestinian cities in the West Bank were cut off on one turbid day, after cities were destroyed as Arab cities, such as Jaffa, Haifa, Safed, Tiberias; cities such as Jaffa, Haifa, Safed, and Tiberias were destroyed as Arab cities, and the contact with cities such as Nablus, Tulkarm, Jerusalem, and Hebron ended.

The absence of an Arab city in the Galilee and "Triangle" area enhanced the influence of other cities. In the 1950s and 1960s, and in fact to this day, the Arab population has lived in the shadow of two cities, Tel Aviv and Cairo. Tel Aviv tried to shape the figure of the Arab citizen living in his homeland according to consideration derived from Israel's super-ideology, namely — Zionist ideology. The archetype was outlined by Yigal Alon and defined simply: a proud Arab and a loyal citizen, referring to hollow, folklorist pride devoid of cultural and political aspirations. The loyal citizen is one who gives up his rights and a modern identity. The cultural influence of Cairo, the center of Arab culture in the 20th century, on the Arab public in Israel — through radio, cinema, literature and art — was great, helping them preserve their cultural identity despite the physical detachment.

The Palestinian City

The 1948 war destroyed both the existing and the potential Palestinian city, abruptly disrupting the promising nascent Palestinian urban project. The Palestinian cities, especially the coastal cities of Jaffa, Haifa and Acre, underwent an accelerated process of urbanization in the first half of the 20th century as a result of the move from the village to the city. In the beginning of the 20th century 15% of the Palestinians lived in cities, and in 1946 — more than one third of them lived in urban settlements.

The developing Palestinian cities constituted an economic, administrative, cultural and political center for the surrounding villages on the national level as well. Jaffa was one of the most developed cities in the Middle East. According to the prevailing criteria at the time, only Beirut exceeded Jaffa in the number of cars and radio sets per capita. Jaffa was a lively city with bustling commerce, light industry, import and export, an active port, prestigious schools, mosques and churches, restaurants and cafés, numerous cinemas and clubs, printing presses and various workshops, clinics and hospitals, banks, commercial firms, industrial and agricultural production, sports clubs and youth movements. Several daily and weekly newspapers were published in the city, and it had an active, even stormy political life, to the extent that the emerging bourgeoisie in Jaffa and Haifa began challenging the authority of the traditional Jerusalem-based leadership. The growing city attracted many thousands who left the villages and moved to live and work in Jaffa, although most of them kept in close contact with their original settlements. The cinemas in the city screened Arab and Western films, and the luminaries of song and stage in the 1930s and 1940s, among them Oum Kolthoum, Abdel Wahab, Farid el Atrash, Ismahan, Leila Mourad, Yusuf Wahabe, George Abiad, Naguib el-Rihani, and many others, performed on the stages of the film theaters "El Hamra," "El Rashid" and "Apollo," and in the night clubs "Abd al-Massih" and "Albriziana."

The development of the coastal cities Jaffa and Haifa created cultural and political tension with the mountain cities, Jerusalem, Nablus and Hebron. Criticism (some jocular) was voiced in the mountains on the modern way of life in the coastal cities, especially on the so-called permissiveness of the Jaffa and Haifa women. At the same time, the citizens of Jaffa were diligent in paying their taxes to the Higher Arab Committee (HAC) in Jerusalem, and the collection rate in the city was the highest in the country, standing at more than 80%.

In the 1948 war, expulsion of the citizens from the Palestinian cities was the ultimate goal of the Zionist Movement, and was meticulously carried out in cities such as Jaffa, Haifa, Acre, West Jerusalem, Safed, Ashkelon, Lod, Ramle, Tiberias, and Beersheba. The vast majority of the Palestinian villages were evacuated of their inhabitants. Only 160,000 Palestinian citizens remained within the borders of the 1949 ceasefire, a rural population for the most part, and only a small minority of them continued living in harsh conditions in the cities of Jaffa, Haifa, Acre, Lod, and Ramle. Nazareth remained in splendid isolation, the one and only proper Arab city.

The Fate of Culture in the Absence of a City

Aristotle defined a city as a community offering activity which is not crucial to its immediate physical existence, such as theater, stadium, academy. Today one may also add to these a museum, art galleries, cafés, movie theaters, auditoriums, and other public institutions. The city is the place where culture is created and produced. Some say that the city itself is culture, and that the history of culture is the history of the city.

The absence of a city and of urban life has had a crucial impact on the unique way in which the Palestinian-Arab society in the State of Israel has evolved. The impact of that vacuum is especially conspicuous in the field of culture. In the absence of a city, no novel, which is a quintessential urban genre, was written; not even a pastoral romantic novel, which is, in fact, a counter-response to the city, for in order to write it, one first needs a city to reject. Hegel defined the novel as an epic of the bourgeoisie, of city life. On the other hand, in virtually every Arab settlement in the country one encounters poets and poetry writers. For poetry does not require a city. Original, aesthetic musical creation indicates a culture's and a city's high level of development. It is not accidental that Cairo is the major site of modern Arab musical creation, as Baghdad and Cordova were in the Middle Ages. One may say quite authoritatively that it has been a generation since a worthy note of Arab music was composed in Israel. Theatrical practice is likewise grounded, interrupted and very modest. More than 1,000,000 Arab citizens live in the country, but there is not even one theater or modern cinema for them. There is no museum; neither a museum for the preservation of the heritage of the past or the collective memory, nor a museum of modern art. There are commendable modest attempts here and there to operate a gallery or feature heritage exhibits, but it is still very far from what Arab society yearns for and that for which it is ready.

In the modern era, the petit bourgeois and the intelligentsia form an "envelope" crucial for the emergence of modern cultural practice in the fields of architecture, music, literature, art, cinema, theater, etc. In the absence of an attractive, dynamic city, university graduates are forced to return to their villages, in proximity with the nuclear and extended family, because they have nowhere else to live. Thus they remain bound and chained by a dense, traditional and demanding social network. The place of residence is determined according to family ownership of land, and mobility is almost nonexistent. The tension between the vertical relations which bind and are bound to inheritance and belonging, and the horizontal relations based on living standard, education, and fields of interest, prevents the development of an Arab intelligentsia as a differentiated social stratum. Furthermore, it weakens and disrupts its leading role in developing culture, introducing social change, and making political claims.

Arab society in Israel lives in a state of double marginality: both at the margins of the Arab world — even though it spawned cultural heroes who broke into limelight of the Arab nation, such as Mahmoud Darwish and Azmi Bishara, but these are exceptions that only prove the rule; and at the margins of Israeli society, which has developed various, awkward and sophisticated mechanisms to push away, distance, and compartmentalize the Arab population into the most marginal of margins. We must not accept such marginality, and we must not be tempted into volunteering to enter a cultural niche as part of the mirage called "multiculturalism." Every day that passes, Arab society in Israel is closer to breeching the barriers of marginality and the walls of cultural and political closure. For this we need a place in which to stand. We need a city, and there is none.

CAN THE SUBALTERN MODEL HIS PLACE?

Some Thoughts about Architecture

Nabih Bashir

Critical architecture, as a research method, is supposed to strive to deconstruct the relationship between architecture, as a structured form that reflects material and spiritual needs, and architecture as bearing the prevalent hegemonic cultural and intellectual contents. Moreover, it is supposed to expose the existing contradiction between the essence of things and their external manifestations. Finally, architecture is supposed to build and model the place based on new critical and different elements. What are these “critical elements”? These are the epistemological elements that go beyond the monotonous, total, harmonious and decisive repressive reality; elements that are based on an intellectual and epistemological array, founded, *inter alia*, on such concepts as fluidity, vitality, segmentation, diversity, transparency, openness to the other, and a willingness to enter a dialogue with him.

The critical position does not stop short at exposing "reality", analyzing and deconstructing its constituents and assumptions, but rather goes on to introduce alternatives for the given reality. This reality, however, is rooted in what Homi Bhabha termed "third space". While Edward Said analyzed the "creation" of the Orient by the West in order to preserve and perpetuate the existing power relations between East and West, and to fulfill the Oriental fantasies and passion for the West, Bhabha exposes a third space between East and West, where the East imitates the West and consumes its products, while the West imitates the products of the East's imitation.

This essay sets out to explore the question which, for me, paves the way to a critical discussion around the theme of architecture in general and architecture in the Arab world in particular: Can society and the individual — which are interdependent, subordinated to a master-slave configuration, and subjected to an intellectual, emotional and political hegemony — establish an architecture capable of reflecting their "subjectivities" and aspirations, and merge or identify with them? The dilemma lies in the subaltern "subjectivity". Does he possess an actual subjectivity, or is that subjectivity a product of dependence and subordination? If speech is a type of "transaction between speaker and listener", and "subaltern talk does not achieve the dialogic level of utterance", as assumed by Gayatri C. Spivak; and if the one subjected to a colonialist regime never ceases to dream of taking the place of the colonizing master and imitating him, as shown by Franz Fanon — it follows that the subaltern, or the one subjected to a colonialist regime, is impotent, devoid of will and self-consciousness. Michel Foucault has shown that in order to constitute consciousness or self awareness, one must go through the prism of historical understanding. In other words, the constitution of subjective self awareness is made possible through the study and understanding of history. This does not refer to the history that occurred, but to the history of thought and its incarnations, to thought that has a history, stressing reflexivity as a precondition for any critical approach.

Culture: Dialectic Relations between Time and Place

In contrast to the general view that the modern world is more open to different cultures than the pre-modern world, I would like to argue that the pre-modern world was not less open and reflective due to the migration of peoples, groups and individuals from place to place. According to classical Arab dictionaries, homeland is the place in which the individual chooses to live, not the place where s/he was born and raised. How did it happen, then, that a humanist concept, replete with freedom, acquired such diametrical meanings, to the point that it subordinates man and subjects him to a relationship of dependence with his homeland? These contrasting meanings are the sense in which the notion of "homeland" is understood today, influenced by the dominance of nationalism and the romantic tendencies in the modern era. This metamorphosis has further evolved and yielded yet another change in the meaning of the term "culture": *Time in a specific place is dialectically linked to place in a specific time*. These two elements — time and place — are not autonomous entities, but rather two axes nourished by other worlds, times and places, near and far alike.

The notion of "culture" is one of the richest and most intricate concepts to emerge in the early 20th century, having previously been repressed mainly under the shadow of the hegemony of modernity since the early 19th century. In Arabic, the term for "culture" — *thaqafe* — derives from the root th-q-f, which indicates a range of different meanings, the most important among them being: "Homo sapiens" or "reasonable human being" and "straightening a bent object". The meanings prevalent today, however, are modern ones, which emerged in Arabic only during the second half of the 19th century in the writings of the first modernist Arab thinkers who were greatly influenced by European modernity and its literature, and fed their thirst in its intellectual springs and in its aspirations. Previously, and until the late 19th century, instead of the aforementioned "*thaqfe*", the Arabs used the term "*amran*", deriving from the root a-m-r, which has diverse meanings, such as living or being present over long time; house; dweller; service receiver. The Arabic term *amarat* — which has come to be synonymous with architecture — has no equivalent in Hebrew and English. In its narrowest sense, it denotes "tribe", but in effect, it designates a whole range of diverse, complementary meanings. When all the meanings of the root (*a-m-r*) are brought together, a more intricate meaning is obtained which may be summed up as follows: A place populated by human beings, given them in order to adapt it to civilized human life of satisfaction, longevity, and prosperity. The term reflects not only the interrelations between man (as an individual and a collective) and nature, but also the inner condition of the individual and his relation to himself and to the collective, while embodying the influences and changes occurring in society at large. Thus, the study of architecture is a study of the multi-faceted mosaic of culture, society, the individual, and their interrelations.

Ibn Khaldoun (1332-1406) used the term *amran* to denote the totality of human activities and human creation as an infrastructure for life and for a nation. He offers an extensive, instructive discussion around the similarity between human nature and the nature of climate and the soil, asserting that nature, in its diverse manifestations, leaves deep traces in man's soul, behavior, and thoughts, and plays a fundamental role in shaping his character. Society, he further maintains, is vital to man, and necessarily spawns collaboration between people. The constitution of such a society — one vital to man — requires social organization in order to regulate human interactions and give rise to human activity which will, in turn, yield what he calls "*amran*". That "*amran*" includes education and instruction — sciences, arts and crafts, religion, law, and all human creation which is not the product of nature.

In European languages, on the other hand, the term "culture" is derived from a Latin root meaning to cultivate the land, to remove stones, to grow good rather than bad plants, and similar ideas. The prevalent senses of the notion in the 19th century Western world were different and diverse, the most important of them, in our context, is the one perceiving "culture" as anything a man aspires to in order to be active and achieve a high moral level. Furthermore, the products of human activity are also designated "culture", as opposed to "nature", thus anything yielded by nature is pushed outside the bounds of culture. This dichotomy between nature and culture is regarded as one of the axes which in the modern era served as basis for the social sciences as a whole. The predominant meaning of 'culture' today is the one enforced by anthropology, which indicates a range of manifestations and incarnations originating in the material, spiritual and emotional life, with all their diverse and rich meanings prevalent among a given human group, ones whose members share. Based on this broad definition, it follows that there is a hierarchy within culture and its various fields, such as arts, literature and music.

Hence, culture is everything produced by man: language, interpretation, sciences, literature, music, signs and values. Therefore terms and concepts cannot exist and multiply outside the bounds of the culture which defines them. Architecture is one of these notions, and it employs illustration as a major tool of self-expression.

Architecture as an Ideological Product

Architecture today lacks the intellectual and

epistemological foundation which can produce critical and intimate channels due to the loss of intellectual naiveté resulting from the domination of ideologies over us. Such domination has accompanied man from ancient times to the advent of the modern era. In the past, man customarily shaped his environment based on the material and emotional necessities for his survival, leaving an aesthetic stamp on his creations in order to reshape nature and deviate from its bounds to the realm of culture or human being. Such deviation is intended to correspond with man's given environment, which is inevitably linked, organically, with his culture and the culture of his social, material and natural setting.

The modern meaning ascribed by Hegel to the term "history" denotes the totality of activities of persons who are conscious of themselves and of their activities. This meaning has penetrated all Western intellectual thought. Hegel indicated the beginnings of Greek philosophy as the first point of departure for this consciousness (history); everything which preceded it is considered "pre-history". That history did not include all of humanity, but only the West, whereas other peoples of other countries were pushed outside the bounds of history, and there are those who still perceive them as living in the pre-historical era. Thus, consciousness is the only absolute criterion in grouping people and their societies alongside their classification, previously and subsequently, based on the notion of "race" and other essences, such as "blood". As a result, the cultural production of peoples and societies that still have not passed or been passed beyond the realm of pre-history, is akin to a work which is conscious neither of itself nor of the relations between its creators and nature, and therefore appears like instinctive or "natural" work, and is necessarily not historical work. It is this non-historical work that intrigued and attracted the romantic European scholars in the second half of the 19th century. Therefore, Arab, Muslim, Chinese, or any other extra-European architecture as local (rather than vernacular) architecture, is based on a direct affinity with nature, without the mediation of a human consciousness in the modeling of its architectural foundations and characteristics. I call this type of architecture "naïve architecture". But does such "naïve architecture" really exist? The answer has to do with one's ideological and/or political inclination. The Eurocentric prism will lead us to a positive answer in the shadow of the Hegelian notion of "history", as mentioned above; whereas a negative answer will be obtained when we expose the incongruity of the Eurocentric prism when viewed through a critical prism.

What Distinguishes One Environment from Another?

What are the architectural features distinguishing between traditional neighborhoods and modern neighborhoods? While traditional neighborhoods try to preserve the chain linking man to his history, his place and his local intellectual and cultural origins created over a relatively long historical span, the modern neighborhoods attempt to deviate from that history and that place, to break the chain and introduce architectural alternatives. These are based, primarily, on elimination of both axes — time and place, as well as on other epistemological configurations, which draw on different ideas from those that nourish the environment and building design in traditional neighborhoods.

Two Conflicting Perspectives

At large, architecture in general and modernity in particular are founded on two major approaches: the first regards architecture as a vehicle for construction of an environment in the service of man and his domestic animals in order to provide security, shelter, food, and demarcation of the borders of his sovereignty and control, through his presence and the design of his environment in a specific time and place; the second approach regards architecture as a vehicle for construction of an environment in the service of man and his domestic animals in order to represent man's individuality as it evolved in the lap of the culture in which he lives, alongside satisfaction of the basic, everyday needs, such as security, shelter, food and demarcation of the borders of his sovereignty and control.

Is necessity indeed architecture's foundation, or is it but one element? Is the hierarchy of basic needs - proposed by Abraham Maslow- the crucial factor in understanding and determining the architectural types and their various characteristics, or is human culture the most crucial, significant factor here? According to Maslow's Hierarchy, man's basic needs are divided into five major hierarchical levels: basic physiological needs; physical security; belonging, identity and love; respect and social esteem; individual and collective self-actualization. Architecture, it appears, has other goals that go beyond the basic, primary needs: enforcing power, domination, organization, sovereignty, control; implementing fear and anxiety, and enforcing a controlled regulating regime, which is not necessarily objective, over a subjective public. Socially speaking, architecture has meanings and roles that are meant to reflect the dominant social norms and values.

Culture (Content) and Form

Does form serve, express or reflect the content; or perhaps it reflects the necessity introduced or indicated by the content; and maybe form complements and adds to the content; or perhaps, form and content are two different, autonomous entities that serve different goals and are nourished by intellectual and cultural sources which are not necessarily close? In other words, is architecture a form used as a tool for representation or reflection of culture, or is it, perhaps, one of the artistic means that nourish our culture, criticize it and introduce foreign behavioral patterns and epistemological ideological configurations that deviate from the foundations of culture? Architecture as a creative tool is critical, namely — architecture that goes beyond the boundaries of the patterns and models forced by culture, offering new tools and modes with which to outline ways for alternative architectural creations capable of either nourishing culture or rocking its foundations and infrastructure.

Architectural practice, like any other technological work, is a politically, socially, religiously and culturally neutral technological pattern. Its interpretation and perusal are linked with the intentions of the interpreting spectator or the consumer's point of view. The Victorian Crystal Palace (1861) in London's Hyde Park reflects, as an artistic architectural work, different ideas. Politically, it may reflects ideas which are beyond the intentions of the architect who proposed the plans, since it was built in a certain place and time, in a specific context: the idea of political transparency, domination over nature and its subordination to human targets, and the creation of a different type of nature (tamed nature), dominated by human will and needs. This palace provides us different ideas on the technical level, mainly proposing technologies for construction of grand structures by reproducing the same small parts and assembling them so as to obtain a monumental structure at a relatively low cost.

The Subaltern as an Active Subject

Habitually, the subaltern — an individual or a group under a colonial regime — is referred to as a passive entity, devoid of consciousness and will, impotent due to the degree of control exerted on him and on his consciousness. Preoccupation with the question of "subject" has been greatly reinforced in the Western world since the mid 20th century, mainly because of the processes occurring in occupied countries and the results of the two world wars. It has played a major role in the advent of new philosophical trends. This gave rise to engagement with the subaltern's qualities and their abilities to cross the borders imposed by either the colonizer or the repressive reality.

Recent history has shown that the colonizer and the repressive reality are not harsher or more aggressive than the capacity of human consciousness to penetrate man's individuality and identify the foreign elements within him. Moreover, the colonizer and the repressive reality cannot enhance the domination over man in the long run or entirely transform his consciousness. On the contrary, such intensification and domination occur over a certain period of time, but the day will come when the colonized will sober up and return to himself.

The Arabs in Israel – An Architectural Overview

Today, it is generally held that Palestinian architecture in particular, as an extension of the architecture of Greater Syria — *al-Sham* — and Arab architecture in general, have been undergoing a crisis since the time of the British Mandate in Palestine, alongside the densification of colonialist and missionary architectural types and their aspiration to leave their stamp on the cities ascribed with an aura of sanctity throughout the country, and in Jerusalem, Bethlehem and Nazareth in particular. This metamorphosis was accelerated due to the success of the Zionist Enterprise and Palestinian society's defeat and loss of its homeland. I do not purport to claim here the existence of uniqueness, original characteristics in Arab architecture, for mutual influences existed throughout the history of mankind. Indeed, Byzantine, Roman, and even Crusader influences are discernible in Arab architecture, but alongside these it has nevertheless preserved basic authentic qualities. Palestinian architecture, on the other hand, lost its self-identity due to profound distortions that occurred in the historical development of Palestinian society in the 20th century. These distortions gave rise to architectural pollution, which became an archetype, alongside the Zionist architectural pollution in the country.

Why "pollution" and "distortion"? Because this architecture was not the product of a normal historical process. To the contrary, it was the product of occupation, enforcement of authority, repression, and superficial imitation. At the same time, it also adopted numerous building modes and architectural schools and movements, imported from Europe, mainly from Eastern Europe (such as colonial and functional architecture), and these came together and took over Arab society at a stage when it was politically and culturally defeated. These distortions were further reinforced given the lack of utopia or an overall Arab political-cultural project in the country, and due to social and economic conditions that have vanquished the remaining Palestinian society in Israel and made it a population devoid of security in all areas of life. The curricular guidelines of all architecture studies in Israel and detachment from the fields of culture and epistemology resulted in references to the house in particular and architecture in general as the product of a technical process intended to fulfill mere existential and materialist functions. The absence of a utopian project or a political-cultural goal for the Palestinians in Israel greatly influences their private and collective identity, a fact which leaves its imprint on the architecture of the house and its modes of construction. Moreover, the subjection of the majority of the Palestinians to an essentially hostile Israeli regime has a negative impact on the Palestinians' attitude to both the private-personal space and the general-public sphere. One of the architectural characteristics among the Palestinians in the country is hostility to the general-public sphere, since it is a space forced on them by the government planning and construction departments. This hostility is negatively reflected in the architecture and building modes, generating architectural distortions or unsightliness. A quick glance at the architectural landscape of the country and its borders suffices to indicate the degree of these architectural pollution and ugliness.

Segregation in a Periphery without a City

The absence of a city for the Palestinians in Israel, in the western sense of the word "city", as a center of culture, thwarts any possibility of breaking free from the tribal collective mentality, disallowing the evolution of creative individualism. Furthermore, the absence of such a city disallows the creation of a sphere for encounter and mutual, intercultural enrichment, beyond each culture's introversion. The absence of such a city further prevents the development of political elements free of familial bounds, disallowing the construction of close and intimate relationships between the members of the national or social community. On the one hand, modern politics, with all its ideological streams, like modern culture, emerged in the urban sphere and was nourished by it; on the other hand, the village, or village mentality, has contributed in this context nothing but politics founded on rather narrow tribal aspirations.

The architectural unsightliness and pollution in the Arab communities in the country is enhanced vis-à-vis the lack of an urban center which forms an alternative residential site. It stems, partly, from the aspirations of many academic and educated Arabs, who are forced to return to their hometowns since there are no alternatives open to them, yet renounce their places of residence symbolically by creating architectural monstrosities incongruent with the surrounding human and natural setting, history and cultural identity. Their only affinity lies in their aspirations to imitate architectural patterns that have evolved elsewhere, usually in sites populated by Jewish Israelis, which greatly differ from them in culture, history and aspirations. In fact, even when it is characterized by a high level of precision, such imitation adds yet another "layer" to the original. Such addition, whether conscious or unconscious, voluntary or involuntary, stems from the differences in techniques, materials, and even the types of vegetation and trees suitable to this and not to that place. It thus follows that such imitation is a hybrid and a distortion of the neighboring architectural patterns, in addition to its being alienated and even hostile to the cultural setting. Thus, initiatives, whether private or collective, to uproot the various architectural instances of pollution and ugliness are of great significance. Such private attempts may shed light on possible solutions and ideas for introducing aesthetic elements harmonious with our homeland and with our different aspirations. Furthermore, such solutions venture to pick specific modes and elements from history for themselves, without feeling burdened, and at the same time do no hesitate to adopt influences and concepts from foreign cultures. In this context it is important to emphasize that such elements and ideas are capable of renewing our affinities with our land in a more aesthetic manner, affinities that were distorted and even cut off in many cases.

THE CULTURE OF POLICY

Ami Steinitz

The Jewish-Palestinian civil reality in Israel is underlain by the controversy regarding the definition of rights, identity and ownership, and its processes have international existential repercussions. The global tensions between West & East and between First World & Third World are embodied in collision and negotiation in the Palestinian and the Jewish spheres. The nature of the political process between the parties has direct influence on global peace and the configuration of the global discourse. Those who accept that there is no military solution to the conflict between the two peoples, entertain the possibility of forming an agreement that would allow for respectable co-existence.[1] Such agreement calls for a meaningful interpretation of memory, oblivion, and future, which touch upon the contemporary existential strata of personal identity and social setting.

Such interpretation requires a profound recognition of the relation between present and history. The phenomenological essence defined by Jacques Derrida pessimistically determines that "the rapport of self-identity is itself always a rapport of violence with the other."[2] The political tools, which are formulated by means of a political culture whose representatives naturally emphasize the polar ideas of the power holders in society, are insufficient to confront this phenomenological condition.

In his essay "Theses about the Philosophy of History" Walter Benjamin[3] criticizes the positivist perception of history as reflecting the power definitions of the victors who represent themselves as part of the historical continuum of "progress." The tragic historical cycle of humanistic defeat, recurring in the equation between strong and weak, has led Benjamin to the realization that the concept of 'progress' articulates the rulers' consciousness while eliminating the repressed voices of the past. Benjamin seeks change which is dependent on the presence of the repressed voices of the past in the historical discourse of the present. Liberating society from the conformity of the ruling class implies 'redemption' resulting from remembering the voice of the repressed from the past. This historical presence, according to Amnon Raz-Krakotzkin, is not the end of it, since its discussion "becomes highly relevant to the needs of the present. . . . Thus remembrance (namely, exploration of the way in which things are perceived from the perspective of the repressed) introduces a cultural praxis that leads to a dialectic transformation of reality. . . . Identification with the repressed of the present becomes the basis for transformation of the repressive reality. . . . Preoccupation with the past is not aimed at representing it in a continuum, 'as it really is'; rather, it is a praxis that exists in the present in order to create a 'history of the present' in the fullest sense, and thereby transform the discourse."[4]

The critical discussion about the essence of humanism and the heavy toll of power-disempowerment relations within the historical balance of power, generates a new dialectic space for a discourse of identity, recognition of the other, and self-restraint.[5] The discourse of identity does not come down to a mere declaration and mutual recognition of separatist positions; it addresses the dialogical relationship with the other in a manner crucial to the definition of self identity. Dialogic time, according to Sagi, is unique in that each of the partners in its frame might lose — but at the same time, may also expand — elements in his personal identity. Human identity is founded on what people absorb from the culture and tradition in which they were raised, and on the familial, communal, social and political affinities that shape their lives. Human identity does not evolve outside the social-cultural context. The most profound conflicts occur in the public sphere, which, in turn, cause a real shift in the definition of personality.

The sphere of human dialogue is, thus, composed of numerous cultural tools that operate alongside the familiar political tools. In the public sphere of cultural expressions, utopian formulations of human options are being imagined. These may be perceived by the ego as inhuman, but for humanism as a value, as real life, as historical existence, they are akin to being that unravels itself from its state of being: a disinterested existence.[6] According to Emmanuel Levinas, even the boldest and most far-reaching knowledge cannot put us in touch with that which is fundamentally ***other***. It cannot replace sociability, which is a manner of being delivered from being, as distinct from being delivered from knowledge. The elimination of sovereignty by the self, Levinas further holds, is tantamount to a social relation with the ***other***.[7]

Unraveling the historical cycle of defeat underlying the clash between the Ego and sociability requires creation of consciousness and conditions for the discourse of

human conflict. These conditions gradually turn out to be a necessity vis-à-vis the growing terror of the arms race, the economic gaps, and the environmental damage that threaten the globe. Under these present-day conditions, the historical perspective of disempowerment arises as a spiritual option for contemporary human existence.[8] This value implies the creation of a dialectical cultural system with humane political responsibility that formulates an agreed upon mode of existence as part of a shared good.[9] Within this system, the political tool functions as one in an ensemble of tools taking part in a cultural puzzle which expresses a sequence of cultural actions that stem from different perspectives, and introduce a personal and social option for self determination. The growing recognition of cultural presence required in order to form a politically significant self identity has broadened public discussion of the discourse of identities.[10] This discourse does not settle for acquaintance with the myriad of cultures, but rather engages in reconstruction of the intercultural relations based on affinities between communities that were pushed to the margins, and in challenging the hierarchical system that drives certain minorities to the margins, while attributing universal normativity to others. Ella Shohat and Robert Stam indicate an aspiration for restructuring of intercommunal relations within and beyond the nation-state. They perceive multiculturalism as a philosophical political view that requires change in the existing system. Polycentric multiculturalism thinks and imagines from the margins as constituted in the modern era, referring to minority groups as active partners at the heart of history.[11]

The human discourse of existence, identity and spirituality lends culture a vital place for discussion of fundamental political disputes. Culture oscillates between the concrete and the imagined; it comes into being in the public sphere, in the academy, the media, in politics and art. By means of artistic tools culture simulates situations and themes that are not articulated at the present time. Culture's artistic means bring expressions into the present that, in terms of the political situation and balance of power, are still unfeasible. The imagined space of the languages of art fills the space of the present with repressed or disappearing formulations that expand the perspective of the public discourse. That which political polarity represses is articulated by artistic processes that bring together extremes, and generate a more intricate gaze. The artistic imaginary expresses the concrete summoned by history and the future within the arena of the present. Architecture is one of the languages of art most akin to the link between the concrete and the imagined. Providing a real solution to human needs, architecture is associated with the power foci and political poles. Thus, the architectural imaginary, in its interaction with the real, requires radical morality and spiritual inspiration.

Existence in the Palestinian and Jewish sphere in Israel calls for profound involvement of a real imaginary. Culture in this sphere has a pivotal role in infusing fundamental meaning into chapters of memory and forgetfulness, which will not be manifested in political accord between the parties. The refugee issue to be defined in a peace treaty, is central to the national Palestinian ethos, and cannot fully articulate the national and personal aspirations.[12] The unique difficulty introduced by the Jewish-Palestinian situation is of crucial significance due to the historical conditions that determined its evolution, and due to the global significance of creating an agreed dialogical model for its subsistence. Redemption of the Palestinians and Jews from the recurring cycle of humanistic defeat will occur on the basis of change in the definitions of identity and sovereignty, shaped under violent historical circumstances. These circumstances created a powerful conflict between two minority peoples in one territory. It is a conflict that bears universal symbolical values, since the Palestinian people is a part of the Arab nation, and the Jewish people established sovereignty in Israel under Western auspices. The Palestinian people is one of the smallest in the Arab nation, and the Jewish people is a historical minority in the history of nations. Their minority status is a fundamental existential and identity component in their history. As minorities both the Palestinians and the Jews have experienced conditions which William DuBois has defined as "double consciousness" of margins and center.[13] Although Palestinian identity involves unique and specific elements, it can be fully understood only in the context of other histories. Unlike other peoples in the Middle East, the Palestinians have not realized a real sovereignty over their land.[14] Since the 1948 Naqba (Palestinian Catastrophe), the Palestinian people has been divided between Israel, the Palestinian Authority, the refugee camps, and the Arab and international diaspora. The conflict with Jewish sovereignty is conducted against its parts. The Jewish people is likewise divided; even though it has realized political sovereignty, the conflict renders it dependent on its acceptance by others. This delicate, highly charged complex is supposed to free itself from the cycle where the victory of one is the sacrifice of the other, and formulate the possibility of equal rights to different entities. Beyond exile and the sovereignty which dictates the political discourse between the two parties, however, they are faced with a human cultural dilemma whose value is universal; the issue of minority/majority relations, the very possibility of existence of disempowerment at the heart of power.

The language of art furnishes the artist with imagined ways to break the fetters of given perceptions. The work of art is installed and presented in society's public sphere, creating awareness of human conditions that are inscribed from challenging perspectives. The artwork's emergence in the public sphere supplements the inscription of the social state of affairs, providing artists with a significant role in articulation of the public perspective.

Notes

1. Ibrahim Abu Lughod, "The Naqba (Catastrophe): That's What Happened," *Alpayim* 16 (1998): 157 [Hebrew].
2. Avi Sagi, *The Jewish Israeli Voyage: Culture and Identity* (Jerusalem: Shalom Hartman Institute, 2006), p. 229 [Hebrew]; see also: Jacques Derrida, "Deconstruction and the Other," in Richard Kearney (ed.), *States of Mind: Dialogues with contemporary thinkers* (New York: New York UP, 1995), p. 117.
3. Walter Benjamin, *Illuminations*, trans. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), p. 253.
4. Amnon Raz-Krakotzkin, "Exile within Sovereignty: Toward a Critique of the 'Negation of Exile' in Israeli Culture" (part I), *Theory and Criticism* 4 (1993): 38 [Hebrew].
5. Sagi 2006, p. 141.
6. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne UP, 1985).
7. Ibid.
8. Benjamin 1988, p. 254.
9. Yoav Peled, "Strangers in Utopia: The Civic Status of Israel's Palestinian Citizens," *Theory and Criticism* 3 (1993): 21-38 [Hebrew]; see also in Ruth Gavison and Dafna Hacker (eds.), *The Jewish-Arab Rift in Israel: A Reader* (Jerusalem: The Israel Democracy Institute, 2000), p. 238 [Hebrew].
10. Yossi Yona, *In Virtue of Difference: The Multicultural Project in Israel* (Tel Aviv & Jerusalem: Hakibbutz Hameuchad & Van Leer Institute &, 2005), p. 12 [Hebrew].
11. Ella Shohat and Robert Stam, "Contested Histories: Eurocentrism, Multiculturalism and the Media," in David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1994), p. 300.
12. Sufian Kabha, "Between Israel and Palestine: Internal and External Foci of Tension and Interaction," in Meron Benvenisti (ed.), *The Morning After: The Era of Peace – Not Utopi*a (Jerusalem: Harry S Truman Institute for the Advancement of Peace, The Hebrew University & Carmel, 2002), p. 147 [Hebrew].
13. Shohat and Stam 1994, p. 300.
14. Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia UP, 1997), p. 9.

URBAN BIOGRAPHY

A Dialogue:
Senan Abdelqader & Zvi Efrat

Z.E.: You now teach in the academy, plan and build. You have come a long way from Taibeh to higher studies and a fifteen-year stay in Germany, and back. It has already been ten years since you returned. How would you describe the route you traveled?

S.A.: during nine years teaching I am gradually beginning to realize how to produce a generation with a higher professional and intellectual level. I do this by way of comparison with the study and work culture I absorbed in Europe, particularly in Germany, which has a long tradition. I developed there mainly through competitions. This proves Europe's conclusion that architecture is realized by means of public, democratic tools. Here, on the other hand, the absence of institutional apparatus in the Palestinian space under the Israeli regime disallows the development of architecture in its public sense. Such architecture, if present at all, emerges in the form of small nuclei where one may sense a fragmentary indication of the heritage of the past. It is a polarity deeply-rooted in me — of there versus here. In this respect I return from a European cultural tradition to a state of lack of architecture in its modern sense. The building project which I am currently completing is located in Taibeh. It is a residential dwelling for a young relative of mine. Now, as I conclude the construction process and the work with the prospective dwellers, I am beginning to become aware of the fact that there are authentic cultural sources that have survived in Palestinian society. These elements have been preserved, and the question I have been pondering is how to revive them.

During my high school studies in the late 1970s I already started taking courses in the Open University. The turn to higher studies and the encounter with the city illustrated to me the presence of an urban center as a place suitable for my development, and I concluded that I could not achieve this in a rural community such as Taibeh. This feeling prompted my decision to leave for Europe, to study film. For two years I traveled in Europe. The decision to study architecture was made there. I started studying civil engineering in Hamburg, and during my studies I fathomed the field's affinities with architecture, which combines social culture with the tools of engineering. This combination was symbolic. It helped me comprehend aspects of human progress which I regarded as a means to help me promote the rural society which I left with the intention of returning. I opted for architecture, rather than cinema, due to its utilitarian impact on urban evolution. In 1983 I went to study architecture at the University of Kaiserslautern, Germany.

Z.E.: Can you pinpoint biographical elements in your family that guided your choices as well?

S.A.: My parents led the lifestyle of the young urban Palestinian-Arab culture in Jaffa and Haifa, where they met before 1948. My father always talked about the center, the *dahl*. Thus, he left Taibeh as a young man to become an entrepreneur in Jaffa. Urban identity and its cultural implications were an integral part of our household. This urbanism was intertwined with a traditional Muslim approach. My parents always encouraged me to be open toward urban culture, and thus they also supported my decision to leave for Europe, which was the only possible place for me as a Palestinian citizen in Israel. When I arrived in Europe, I felt the desired sense of center, and lived European life. My sojourn in Europe enabled a link with Arab culture through encounters with students and with the Arab community that operated at the time in a universal reality. Thus it was in Europe that I was afforded a view of the Arab urban experience. Through these encounters I emerged from the position of rural minority, and was exposed to cultural activity managed by the exiled elite in Europe.

Z.E.: How would you describe the period of your

architecture studies in Germany?

S.A.: Despite the difficulties of academic German and even though I was unfamiliar with the European architectural heritage, during the first years of my studies I managed to become one of the most outstanding students in the faculty. The associations I created between the culture to which I belong and the culture which I came to explore, earned me a place in the architectural discourse in the academy. Over time German transformed from obstacle to challenge, a linguistic delight that provides me with a tool for contemplation and creation in the universal context.

Z.E.: Do you regard yourself as belonging to a certain school?

S.A.: In my graduation project I already drew away from the language conceived in the academy's workshops and bequeathed to the students. The personal language which I developed in that project granted me the right to join a Karlsruhe-based architecture firm and work on several competitions which we won. As a result I started to influence the architectural language in the firm, which in those years won additional competitions, expanded and increased its staff. Work in the office furnished me with a significant sense of professional confidence and cultural assimilation. I had already obtained a work permit which also grants the right to German citizenship. From the point in time of the here-and-now, I think that the return from Europe was the right move at the time. I realized that I could go on working in Europe, and it was precisely the success there that gave me the emotional recognition of the need to return to the family and the society from which I came.

Z.E.: So you return to Israel after fifteen years. How do you begin?

S.A.: On preliminary visits I looked into my work options. The beginning was tough. In Taibeh and other Arab villages and towns there is no architecture, and I couldn't find my way in architectural firms in Israel. I tried working independently in Taibeh, but I was faced with cheap local politics geared toward doing business. The cultural reality there takes place on a low level, and meetings between people occur mainly at family events. There is no planning or leadership.

Once again I felt I had to be in the center of production, and this required a Jewish partner who belongs to and who has ties with the dominant society and establishment. We opened a joint office in Herzliya in 1995. This connection was supposed to give me the opportunity to familiarize myself and make contacts with Israeli society, and to present myself as a skilled professional within it. Interestingly, it was in fact I who paved the way for my Jewish partner to work in the Arab sector. The fact that I came with a Jewish partner helped me obtain work opportunities from the Arab municipal authorities. The Arab public acknowledged me as having potential because I came from outside the local network. The office in Herzliya was, in fact, the first attempt in Israel to establish a joint bi-national practice. At that time I also moved to Herzliya with my family. These are complex stages which require digesting. I had an opportunity to acquaint myself with Jewish society, but in order to do so I moved with my family to live outside an Arab community. I set up the partnership in order to operate as an architect in the context of the center, and that exposure helped me make the acquaintances that later led to my work in the academy, initially at Tel Aviv University and subsequently at the Bezalel Academy of Art and Design in Jerusalem. After a while we felt that the society in Herzliya were unsuitable for us, emotionally, nationally as well as in terms of identity. In 2000 we moved to Neve Shalom, and later to Beit Safafa in Jerusalem. The relationships generated by my interactions with the Jewish Israeli sphere elicited the questions about the local Palestinian space in Israel. It is in this context that the issue of the Arab museum arises. The Museum for me is a type of icon that signifies the absence of the urban element in Palestinian society. The city as a social and cultural urban center was deurbanized, and has been unable to re-evolve.

Z.E.: I grew up in Jerusalem, and there too, I remember a state of de-urbanization. In my childhood, Jerusalem's urban condition was still rather good. It had a cultural, even cosmopolitan atmosphere. There were relative heterogeneity and tolerance, attesting to an urban mentality. But when I returned to Jerusalem after a long sojourn abroad, it was already a different, radical, dispersed city, and the university was distanced to Mount Scopus. The inner city had become a suburb of sorts. The disintegration of the city center is still going on, and I now find myself, as Head of the Department of Architecture at Bezalel, facing the same debates about peripheral planning and construction in West and East Jerusalem.

To a great extent, the issues of urbanism and urbanization are crucial to the entire Israeli-Palestinian space. What characterizes the Israeli side is always total, excessive planning underlain by political and strategic considerations, which strives for full domination of the space and control over future processes. What characterizes the Palestinian side is an almost total lack of planning, and even disruption of vernacular, informal processes of development. In other words, if one can identify official planning intervention, it will usually be intended to prevent "illegal" expansion of the Arab communities, which are a-priori perceived as a "threatening space" that cannot take part in processes of urbanization.

S.A.: Even East Jerusalem is not perceived as a city by the planning authorities, but rather as a problematic existential sphere which, at the most, requires betterment of physical infrastructures and maintaining its distance from the Jewish sphere by means of a geographic barrier. Ironically, Jerusalem's mountainous topography allows for such fragmentation, which leaves Jerusalem as a heap of more or less modern villages. This policy perpetuates the existing sub-urban situation, preventing evolution toward urban culture. Personally, in the planning opportunities and initiatives which I promote, I try to avoid detaching the plan from its broad social, geographic, cultural and urban context.

Z.E.: As for Israeli planning, I think it certainly has a broad, or cultural, context, but it is anti-urban. Conceptually, the Zionist Movement is founded on an Arcadian utopianism which always prefers rural or, at the most, suburban assimilation in the landscape, perceiving the city and urban culture as an obstacle to the settling movement and population dispersion in the frontier. One may say that Zionism, out of ideological and strategic (military) motivations, persistently fought Jewish urbanism, and simultaneously also interfered with Palestinian urbanism and the evolution of an Arab urban elite. I think this makes an interesting context for a discussion of a Palestinian museum. The establishment of a museum in an Arab locality has great symbolic significance culturally, socially, and nationally. A museum, unlike a gallery, is not an intra-artistic event, but rather a representative public institution on a municipal and even national scale. Historically, the museum is associated with the emergence of the new city, the empowerment of the bourgeoisie, and the beginnings of modern nationalism.

Z.E.: What point along the evolutionary axis of the new Palestinian city does Arab society now occupy?

S.A.: I find there is a correspondence between the development of the Palestinian-Arab city in Israel and the transition of Palestinian culture representations from

gallery to museum. Palestinian society's situation is one of development which is not evolutionary, but rather arbitrary. The state expanse in which the Palestinians live is mainly private, rather than public. Having no control over the public sphere, they find themselves in a state of self-defense in relation to it, a state which became aggressive. One may say that Palestinian society is devoid of a public space. The process toward a museum signifies the aspiration for an institutional public realm, like the crystallizing city and the transition from the architectural vernacular to modernity in urban culture.

Z.E.: The deliberation between a gallery and a museum is preserved as a discussion that still ought to take place, although, to my mind, having observed your work, the building you planned expresses an ideological statement in the context of a museum. Vis-à-vis the historical configuration of the organic village, and more forcefully — vis-à-vis the current configuration of the pre-urban density of the Arab community, the building you propose introduces an iconic, and clearly urban, image. The building articulates sharp criticism toward the nostalgic yearning for informal construction, formulating a future option for an urban culture which is both local and universal. In this context it is interesting to bear in mind that the Israel Museum in Jerusalem, the national museum which symbolizes the revival of the modern Jewish people, was based on the outline of an Arab village. This is yet another example of Zionism's preference for the pastoral Arcadian model, as well as of the blatant Orientalism which allowed it to appropriate indigenous images. And lo and behold, now we witness a historical reversal: while Mansfeld, the architect of the Israel Museum, adopted the rural model as a national symbol in the mid-20th century, Senan Abdelqader, at the beginning of the 21st century, designs the Palestinian museum as a bridge floating over the topography, or as a dam bisecting the landscape. It is a determined architectural-engineering vector which neither rests softly like a blanket on the mountain, nor is it scattered like a herd of grazing sheep, but rather operates as an artwork conscious of itself and of the global cultural time in which it is supposed to operate.

S.A.: Your analysis overlooks the fact that the architectural element, such as a bridge or a gate to the landscape, in fact generates a place; it opens onto a metropolitan concourse which invites the community therein and at the same time forms a threshold for nature which connects with the nation-wide axis, the historical Wadi 'Ara Road. It is indeed a statement vis-à-vis the village, but also a critique regarding the denied development of the private and the inability for independent artistic practice in the Palestinian public sphere.

Z.E.: Indeed, the project is not a linear bridge designating a mere passage, but rather a platform, or a concourse, which links to the city, marking a crossroads and a place of gathering. The image of the platform, conveyed so powerfully in all perspectives, is especially suitable, in my opinion, for description of the significant role of a museum in the social fabric. This is exactly what it is supposed to be. A platform for civil discussion; a crossroads for a cultural discourse. In this context it is interesting to compare it not only with the Israel Museum, which is dissociated from the city or rises above it, but also with the Tel Aviv Museum of Art, which stands as an autonomous object, indrawn within the city, removed from the street line and the city's bustling traffic. In your proposal it is clear that the issue is the routine contact with the city life and introduction of the museum as a catalyst for a process of urbanization. Architecturally speaking, the achievement lies in the fact that your structure is iconic as befitting a museum, yet it is not entirely monumental. It is clearly not rural, but certainly scenic. It is autonomous and conscious of its foreignness, and nevertheless it is contextual and raises the question of local identity. It is a transitional structure that generates a place. An intersection which is a meeting point. In my opinion it is a singular work.

العمارة
والحيّز الثالث
وما بينهما

ארכיטקטורה,
מרחב שלישי
ומה שביניהם

سنان عبد القادر
סנאן עבדאלקאדר

يشـير عدد من المفكرين، منهم فرانس فانون وهومي بابا وإدوارد سـعيد ومدرسـة «التابع»، إلى أن المسـيطر عليه (التابع) لا يسـتطيع صقل هوية أصيلة مسـتمدّة من ذاته (authentic) أو حمل مثـل هذه الهوية من دون أن تكون متورطة بالتبعية الاستعمارية. كما أن المسيطِر(السيّد) متموضع ومتحصّـن داخل «ذاته». ولقـد آثرنا وضع هذه الكلمـة الأخيرة (ذاته) بين قوسـين صغيرين لأن المسـيطِر فقد هويته الأصلية من لحظـة تحوّله لقوة احتلال أو لمسـيطِر. إنّ «ذاته» هي عمليًّا ثمرة تبعيّته لهوية التابع (القابع تحت الاحتلال أو المَسـيطَر عليه). وهو بحاجة إلى هذه العلاقة بفعل حاجته إلى صياغة هوية قومية» أصيلة" لها جذورها العميقة وعلاقاتها العضوية المباشرة بالمكان.

הוגי דעות רבים, ביניהם פרנץ פאנון, הומי באבא, אדוארד סעיד וחברי אסכולת ה"מוכפף" (Subaltern school), ציינו כי האדם הנתון תחת כיבוש ("המוכפף") אינו יכול לעצב לעצמו זהות אותנטית או להמשיך להיות מושא לזהות כזו מבלי להסתבך בתלות קולוניאלית. זאת ועוד, הכובש, מצדו, מתכנס אל תוך "עצמו" או כלוא בתוך "עצמו" ובונה מתרסים סביב "עצמו". המלה (עצמו) הוכנסה למירכאות כפולות כיוון שאינה מצביעה על זהות אותנטית. אין לו זהות כזו, שהרי איבד אותה מרגע שהפך להיות כובש. "עצמו" הוא, למעשה, תוצר של יחסו התלותי בזהות המוכפף (הנכבש). יחס תלותי זה חיוני לכובש כיוון שעליו לעצב זהות לאומית "אותנטית", שיש לה שורשים עמוקים וקשר אורגני ובלתי אמצעי למקום.

يتساءل المفكّر عزمي بشارة حول الحيّز والمكان وأزمة هوية العمارة في القرية العربية في إسرائيل ويرى فيها «هوية متأزّمة»، ويشير إلى ظاهرة تراكمية أساليب البناء في البنايات التي شيدت بدون مخطّط هيكلي وبدون انسجام مع الطبيعة ومع القرية الأصلية، ويصل إلى نتيجة أن الاعوجاج ينقلب إلى معيار وبعد أن يصبح عضويًا فإنه يطوّر جمالا خاصًا به.

لم يرتق الفن المعماري الإسرائيلي ولا في أي مرحلة من مراحل تطوّره – ما قبل قيام الدولة وحتى يومنا هذا– إلى اعتماد النقدية ليتحوّل إلى نشاط أو فعل إبداعي. فقد بدأ بالطوباوية الصهيونية التي دفع بها لتحوّله إلى وكيل لاحتلال المكان والثقافة المحلّية. تميّزت عمارة الطلائعيّين الصهاينة القادمين من أوروبا منذ الثلاثينيات وحتّى خمسينيّات القرن العشرين، باستخدامها تعبير «العمارة الأممية“ (cosmopolitan architecture) كتعبير عن الحداثة المتمرّدة على المحلّية الشرقية «المتخلّفة»، كما اعتقدوا. عمليًا، فقد أشهروا سيف الحداثة في وجه البلاد والعباد: الحداثة بوصفها مشروعًا متعدّد الأوجه يحرّر من التخلّف ويطمس قسرًا ويهدّد باقتلاع المحلّية من مكانها واستحداث نموذج حداثي متطوّر. وسرعان ما انتقد جيل المعماريّين المولودين في دولة إسرائيل هذا التوجّه، الذي تمّ تجسيده في العديد من الأعمال المعمارية في طول البلاد وعرضها خلال فترة قصيرة من الزمن، محاولين بهذا بعث الروح في العمارة الإسرائيلية من خلال إدخال الصبغة المحلّية، التي مثّلتها الهوية الفلسطينية باعتبارها عمارة سياقية لصيقة بمكانها. وقد عبّرت الباحثة المعمارية الإسرائيلية ألونا نيتسان شيفتان عن هذا النقد من خلال مقولتها التالية: «ما هو الأكثر إسرائيلية من القرية العربية أو الخربة العربية المهجورة؟ وما هو أكثر تعبيرًا بصدق عن الأجواء الإسرائيلية مثل عين حوض، يافا القديمة، أو عين كارم التي يسكنها الآن فنانون اتخذوا منها مقرًا لوجودهم ووجدانهم ونمط حياتهم، وقلبوها من جديد لتكون جميلة؟ إنّ تجميل هذه الأماكن يمحو آلام الصراع» (شيفتان 2006، 168). وفي سياق آخر أضافت الباحثة أقوال إحدى المسؤولات في وزارة الإسكان الإسرائيلية عن لواء القدس (إلينوعار بنزكي) التي قالت: «إن تبنّي الرمزية التابعة لمن أُخذ منه المكان، أشبه ما يكون علاقة إيطاليا الفاشية بالإمبراطورية الرومانية حيث تم استملاك الرمزية التابعة للمهزوم وليست تلك التابعة للمنتصر» (شيفتان 2006، 136–137).

עזמי בשארה מעלה לדיון את סוגיית המרחב, המקום וזהות הארכיטקטורה בכפר הערבי בישראל. הוא מזהה בה "זהות משברית", ומצביע על תופעת השכבתיות של דפוסי הבנייה הנהוגים כיום, ללא תכניות מתאר וללא כל הרמוניה עם הטבע ועם הכפר המקורי. בשארה מגיע למסקנה כי הכיעור כשלעצמו הפך להיות דפוס, אמת מידה שלאורה בונים ומתכננים. יתרה מכך, משהפך להיות אורגני, הכיעור אף מפתח יופי ייחודי משל עצמו.

בכל שלבי התפתחותה, למן תקופת היישוב ועד ימינו אנו, לא הצליחה האדריכלות הישראלית[1] להתעלות לרמה של הפנמת הביקורתיות והפיכתה לפעילות או ליצירתיות אמנותית כלשהי. היא החלה באוטופיזם הציוני, שהביא אותה לחיק סוכנות כיבוש המקום והתרבות המקומית. האדריכלות של החלוצים הציוניים -אותם מהגרים מארצות אירופה החל בשנות השלושים ועד לשנות החמישים של המאה העשרים - התנסחה כ"אדריכלות קוסמופוליטית", ביטוי מובהק למודרניזם היוצא כנגד המקומיות המזרחית, ה"פרימיטיבית" לתפישתם, אולם בפועל היא שלפה את חרב המודרניזם בפני הארץ ותושביה המקומיים: המודרניזם כפרויקט רבגוני המשחרר את האדם מידי הפרימיטיביות, מדכא את המקומיות, מאיים לעקור אותה ממקומה, ומצהיר על כוונתו ליצור דגם מודרניסטי מפותח. מהלך זה זימן ביקורת, לנוכח השפעות ארכיטקטוניות חיצוניות, וביקורת זו כוונה למילוי היצירות הארכיטקטוניות (דהיינו: הבניינים) ברוחניות באמצעות הכנסת הממד המקומי לתוכן. אולם ממד אדריכלי מקומי זה הוא, למעשה, ממד הנובע מן הזהות הפלסטינית, שהיא אדריכלות ילידית או אוטוכטונית. חוקרת האדריכלות, אלונה ניצן-שיפטן, הציגה את עיקריה של ביקורת זו כשהעלתה את הסוגיה הבאה: "מה ישראלי יותר מכפר ערבי או ‹חירבה› ערבית נטושה? מה מבטא בנאמנות רבה יותר את האווירה הישראלית מעין הוד, יפו העתיקה, או עין כרם, המאוכלסות כעת באמנים שאימצו את הכפרים הנטושים אל קיומם ואורחות חייהם, והפכו אותם שוב ליפים? עצם הייפוי של אזורים נטושים מטשטש את כאב המאבק".[2] בהקשר אחר הוסיפה ניצן-שיפטן והביאה טענה, שהשמיעה אחת מראשי מחוז ירושלים הקודמים במשרד הבינוי והשיכון ומהנדסת העיר ירושלים לשעבר, אלינוער ברזקי, כי זהו "אימוץ הסמליות של מי שהמקום נלקח ממנו, כמו יחסה של איטליה הפשיסטית אל האימפריה הרומית - נלקחו סימבולים של המנוצח, ולא של המנצח. הפוך על הפוך".[3]

إنّ جدار الفصل الحالي وبرج المراقبة- بوصفهما يقومان بتجزئة وفصل ديمغرافي وبالحفاظ على هذا الفصل- هما من بين المشاهد التي تعيد إلى الأذهان تلك البدايات التي استبدلت عمارة فترة التأسيس للدولة العبرية – متمثلة بالعمارة الحداثية قبل الإعلان عن قيامها سنة 1948- بالعمارة الهندسية العسكرية فور الاعتراف بها دوليًا، وهكذا بدأت تضع الحيّز الفلسطيني تحت رقابتها وسيطرتها. ويعتقد المعماري شارون روتبارد بأنّ العمارة الإسرائيلية تنتج أشكالاً معمارية أخّاذة ولكنها تفتقد النقدية والنظرة الشمولية لفحص ذاتها، وتتحرّك بفعل أيديولوجيات سياسية وبأنها تطعّم الإسمنت المسلّح (الخرسانة) بالحقائق التي هي سياسية بماهيتها ولكنها تفتقد الوعي السياسي الذاتي (Rotbard 2006، 104). واستحوذت على المكان الفلسطيني الذي كان برأيها الحارس المحافظ على ثقافتها التوراتية وعلى «حقوق الطبع» لليهود (شيفتان 2006).

بدأت أولى المحاولات لدراسة مهنة العمارة في المجتمع الفلسطيني في مطلع القرن العشرين، بعد عشرات السنين من هيمنة موضوع الهندسة المدنية. وقد تمكّن أبناء الطبقة البرجوازية المدينية من السفر إلى أوروبا والولايات المتحدة وإسطنبول لدراسة موضوع العمارة. مع ذلك فإن الكثير من أهالي المدينة الميسوري الحال كلّفوا معماريّين عثمانيّين، وأرمن، ويونانيّين، وإيطاليّين بهذه المهمة وهم بدورهم استخدموا معلّمي عمار وبناءين محلّيين وقد تميّزوا بقدراتهم على التخطيط وتنفيذ البناء بعد أن جمعوا بين خبراتهم المتوارثة تاريخيًا وبين الخبرات التي تعلّموها على أيدي المعماريّين الأجانب ذوي الخبرات التقنية الحديثة. نتيجة عملهم المشترك كانت عمارة حرفية بامتياز لصيقة موقعها تعتمد على المواد والمهارات المحلّية المتوافرة.

هكذا رأينا عمارة مدنية، قبل العام 1948، تطوّرت تراكميًا. عند الحديث عن العمارة المحلّية يتعيّن أن لا ننسى بأن للمدينة والقرية عناصر خصوصية تجعلها ذات هوية مميّزة، وهذا ما نسميه بالعمارة المحلّية الموروثة أو كما يسميها المعماري العراقي المرموق رفعت الجادرجي بـ «التحدارية». لكن مع توسّع المدن وبناء المساكن العامة وتعميم الاقتباسات المتنوعة وبدرجات متفاوتة في النجاح، أدّى ذلك إلى استبدال مصطلح العمارة المحلية بالعمارة الكولونيالية.

חומת ההפרדה העכשווית ומגדל התצפית - שנועדו לצרכי הפרדה ושימור הסגרגציה בין בני האדם - הם שתי עובדות, המזכירות לנו את ה"מדינה שבדרך", שהחליפה את הארכיטקטורה המייסדת של המדינה העברית (הארכיטקטורה המודרניסטית שלפני הכרזת המדינה בשנת 1948) באדריכלות קונסטרוקטיבית צבאית מיד לאחר ההכרה בה באו"ם. מכאן והלאה שמה המדינה העברית את המרחב הפלסטיני בטווח מגדל התצפית שלה ותחת שליטתה. האדריכל והחוקר שרון רוטברד סבור כי "האדריכלות הישראלית מייצרת צורות ארכיטקטוניות מרהיבות למראית עין, אולם היא חסרה את הממד הביקורתי ואת הראייה הרפלקסיבית לבחינה עצמית, ופועלת על בסיס אידיאולוגיות פוליטיות". רוטברד מוסיף וטוען, כי "הבטון ממולא באמיתות, שהן פוליטיות במהותן, אולם נעדרות תודעה פוליטית עצמית".[4] "אדריכלות" זו השתלטה על המקום הפלסטיני, אשר, לדידה, שומר ליהודים על התרבות המקראית ועל "זכויות היוצרים".[5]

ניצני לימוד הארכיטקטורה בחברה הפלסטינית בארץ טמונים בראשית המאה העשרים, לאחר עשרות שנים שבהן נשמרה הבכורה למקצוע ההנדסה האזרחית. אחדים מבני המעמד הבורגני העירוני הפלסטיני נסעו ללימודי ארכיטקטורה באירופה, בארצות הברית ובאיסטנבול. בד בבד, רבים מעשירי הערים הפלסטיניות העסיקו ארכיטקטים עותמאנים, ארמנים, יוונים ואיטלקים, ואלו, בתורם, השתמשו בשירותיהם של בנאים מקומיים לבניית הבתים שתכננו. בנאים אלו היו מוכשרים בתכנון ובבנייה כיוון שצברו ניסיון, ושילבו בין הידע המקומי הנרחב לבין המומחיות שרכשו מארכיטקטים זרים בעלי כישורים טכניים מודרניים. שיתוף פעולה זה הוליד ארכיטקטורה מקצועית ומקומית באופייה, המושתתת על הכישרונות המקומיים הקיימים.

עוד לפני 1948, אם כן, נוצרה בארץ ארכיטקטורה עירונית, שהתפתחה מבחינה היסטורית, נדבך על גבי נדבך. כאשר דנים בארכיטקטורה מקומית אין לשכוח כי העיר והכפר מתייחדים במאפיינים נבדלים, המקנים לכל אחד מהם זהות ייחודית. ארכיטקטורה מקומית זו התפתחה, כדברי האדריכל והחוקר העירקי הבולט, **רפעת אלג'אדרג'י** (Chadirji), כ"ארכיטקטורה שושלתית". עם התרחבות הערים, בניית המבנים הציבוריים ושכפול התכניות במידות שונות של הצלחה, הומרה הארכיטקטורה הוורנקולרית הפלסטינית בארכיטקטורה קולוניאלית.

الحيّز الثالث

على الرغـم من النزعة الكونيـة العلمانيـة القائمة في صلب الحداثـة، كما تزعـم، فقد تولّدت الهـوّة البالغة بـين الثقافات وتعـزّزت ظاهرة فرض ثقافة على ثقافة أخرى. وبينما يرى ادوارد سـعيد بأن الغرب قام بصناعة الشرق وتشـكيله وإعادة إنتاجه من جديد على يد الغرب، حتّى يتمكن من السيطرة عليه، وبناء ذاته وتشـكيلها اسـتنادًا إلى هذه الثنائية البدعة الموروثة من حقب ما قبل عصر التنوير، يقترح هومي بابا، اعتمادًا على فرانس فانون وسعيد، حيّزًا ثالثًا، تتمثّل فيه علاقة التبعية بين الطرفين، المسـيطر والمسيطر عليه أو العبد والسيّد، ذلك الحيّز الذي يقوم فيـه الطرف المسـتعمَر التابع بمحاكاة المسـتعمِر ويخلق لذاته ثقافة خاصّة ومسـتحدثة، بينما يقوم المسـتعمِر بمحاكاة ثقافة التابع المستحدثة. هذا الحيّز الثالث هو الحيّز المؤسّس على حداثة مستوردة ومشوّهة ومترجمة بصورة سيئة. لكن في الوقت ذاته نتجت عن هذا الحيّز ظاهرة البناء غير الرسمي الذي يوّفر العديد من الحلول لمعضلات تخطيطية ومعمارية والتي يمكن الاستفادة منها من خلال فهمها ودراستها.

لم تنجـح الدولـة الحديثة، القوميـة والاسـتعمارية، في توفير السكن لجميع سـكّان المدينة أو المتروبولين، الذي يوفّر العمل الصناعي، والقادمين إليها. لذلك فقد بادر المهاجرون، المقيمون في ضواحـي وأطراف المتروبولـين، إلى بناء مسـاكنهم بصورة غيـر رسـمية. كذلك، فرضـت الدول الاسـتعمارية قيـودًا على الحيّز المحلّي المسـتعمَر ما منع منه التطوّر وفق النظام الحداثي الرسـمي ودفعه لاسـتحداث أنظمة بناء غير رسمية. فقد أنتجت عقود طويلة من تجارب البناء غير الرسـمي– أو قلّ البناء الذي لا يعتمد على اسـتراتيجيّات التخطيـط والخرائط وآراء المعماريّين– حلولاً ليست أقل شـأنًا ولعلها أعلى شأنًا من الحلول التي وفّرتها مدرسـة العمارة الرسـمية والتخطيط المديني من حيث نجاعتها وسـرعتها. في معرض عمليـة التعلّم هذه (التجـارب)، فقد مرّ البناء غير الرسمي بمراحل عدّة أوصلته إلى مرتبة متطوّرة، حيث تمّ تطويـر أنماط تقليدية متّبعة في القرى أو في الريف الزراعي ونقلتـه إلى نمط يتلاءم والحالة الاجتماعية الاقتصادية الخاصّة. لم يقم هذا البناء غير الرسمي بإنشاء مساكن للأفراد فحسب بل قام ببناء مدن بأكملها في الأطراف (Ribbeck 1993).

המרחב השלישי

חרף האוניברסלית החילונית העומדת לכאורה בבסיס המודרניות, נוצרה היררכיה בין התרבויות, עובדה שחיזקה את המגמה להשלטת או לאכיפת תרבות אחת על אחרת. אדוארד סעיד מדגיש את הטענה שלפיה המערב המציא את המזרח, יצר אותו וחוזר ומייצר אותו בכל פעם מחדש על מנת לשלוט בו ולהבנות את עצמו על בסיס הדיכוטומיה והבדיה שירש מתקופות שקדמו לעידן הנאורות. הומי באבא, לעומת זאת, בהסתמך על פאנון ועל סעיד, מציע מרחב שלישי, שבו מוצגים יחסי התלות בין שני הצדדים: כובש-נכבש, אדון-עבד. זהו מרחב שבו הנכבש מחקה את הכובש, ויוצר לעצמו מערכת תרבותית חדשה, ואילו הכובש מחקה את תרבותו החקיינית של הנכבש. מרחב שלישי זה נשען על מודרניות מיובאת, הזוכה לתרגום מעוות. אף-על-פי-כן, מרחב שלישי זה הוליד דפוסי תכנון ובנייה א-פורמליים, המספקים פתרונות לדילמות תכנוניות וארכיטקטוניות רבות.

המדינה האימפריאלית הציבה מעצורים רבים בפני פיתוח שטחים פתוחים. מגבלות אלה מנעו את פיתוחם של שטחים אלה על בסיס הארגון המודרניסטי הרשמי, וכך פתחו פתח לגיבוש תהליך בלתי רשמי של פיתוח. עשורים רבים של התנסות בבנייה בלתי פורמלית או כזו שאינה מבוססת על אסטרטגיות תכנון, על מפות ועל השקפת ארכיטקטים - סיפקו פתרונות חשובים, לעתים אף חשובים מאלה שסיפקו הדיסציפלינות הרשמיות של הארכיטקטורה ותכנון הערים מבחינת יעילות ומשך הביצוע. תוך כדי תהליך למידה והתנסות זה עברה הבנייה הא-פורמלית שלבים רבים עד שהגיעה לאותו שלב מפותח, שהתבסס על פיתוח דפוסי בנייה מסורתיים, כנהוג בכפרים ובמושבים חקלאיים, עד לרמה שבה הותאמו בתים אלה למצב החברתי והכלכלי בעיר, בפרבר או במטרופולין. בנייה א-פורמלית זו הקימה בתי מגורים לא רק לפרטים, אלא אף ערים שלמות בפריפריה.

חוקרים רבים יצאו כנגד ההיבטים האינסטרומנטליים של המודרניות. היבטים אלה אחראים לתהליכים שהשתמשו באדם - כיחיד וכקבוצה - ככלי שרת להגשמה בפועל של הפרויקט המודרני, זאת תוך שימוש ברציונליות היוצרת "כלוב ברזל", אם להשתמש במונח שטבע מקס ובר (Weber), הכולא את האדם המודרני בין סורגיו. ניתן להטיל ספק בטיעון המשלים לטיעון זה, כי היבטים אינסטרומנטליים אלה הם חלק אינהרנטי מן האפיסטמולוגיה של המודרניות שאף העצימה וחיזקה אותם.

توقّف العديـد من الباحثين عند اتهام الحداثـة بالأبعاد الأداتية المتضمّنـة فيها، وهـي الأبعاد المسـؤولة بالدرجـة الأولى عن اسـتحداث الأدوات لتحقيـق مشـروع الحداثة علـى أرض الواقع، والتي استعملت الإنسان، الفرد والجماعة على حدّ سواء، كإحدى أهم هـذه الأدوات، إلى جانب اسـتخدامها العقلانية لخلق «قفص حديـدي»، كما اصطلح عليه ماكس فيبر، يأسـر الإنسـان الحديث داخله. ويمكن التشـكيك بالطرح المكمّل لهذا الطرح القائل إن هذه الأبعاد هي جزء متأصّل بالمنظومة المعرفية التي تأسّسـت عليها الحداثة ونهضت بفعل شـدّة عودها وحدّتها. ولكن لا شك فـي أن الحداثة تتضمّـن العديد من الأفكار التنويرية الإنسـانية التي تضع الإنسـان بجميع أبعـاده الروحانية والمادّية في مركز الحياة البشـرية. وبغية اسـتكمال مشـروع الحداثة، كما يعتقد المفكّر يورغن هابرماس، لا بدّ من التخلّص من العديد من العناصر والأبعـاد والأوجه الأداتية القائمة فـي صلب المنظومة المعرفية للحداثة وأدوات عديدة تستعين بها لتحقيق مشروعها، والتركيز علـى أبعادهـا التنويريـة الإنسـانية وتصويب بعـض مفاهيمها وركائزها الفكرية والمعرفية.

عندمـا رأى أبنـاء الشـعب الواحـد – قـوّة الاحتـلال والخاضعين للاحتلال– أنفسـهم وثقافاتهم في الفترة مـا قبل الكولونيالية كماهيات أصيلة، اسـتُحدث في الفتـرة الكولونيالية حيّز جديد يفصـل بين قوّة الاحتلال والخاضعـين للاحتلال ويجمعهم معًا في آن واحـد. يتضمّن هـذا الحيّز الجديد حالة مـن الهجانة، ويتحدّى فعليًا، إحسـاس الطرفين بهوية ثقافية تاريخية كقوّة منسـجمة وجامعة، كما كان في الماضـي، ذلك الماضي الذي حافظ على الإرث القومي للشـعب ككيان حـي (Bhabha 1994، 38). يصف هومـي بابا هذا الحيّز بوصفه "حيّـزًا ثالثًا" يقيم «لقاءات غرامية غير شرعية بين الاختلافات الاجتماعية» والثقافية والسياسية.

قام بابا بتطوير مفهوم الهجانة بغية تفسـير التطوّر على صعيد الثقافـة والهوية في ظلّ الظـروف الكولونياليـة القائمة التي تتسـم بالتضادية وغياب العدل. بحسـب بابا، فإن الهجـانة هي عملية حيث السـلطة الكولونيالية المتسلّطة تأخذ على عاتقها ترجمة هوية الواقع تحت الاحتلال ("الآخر») من خلال منظور يدّعي الكونية، ولكنها تفشـل في هذه المهمّـة، وبدلاً من ذلك فإنها تقوم باسـتحداث شـيء جديد عن غير وعـي (Papastergiadis 1997). ويضيـف بابـا أن الهجانـة هـي دواء معالـج للماهويـة وللاعتقـاد بالثبـات وعدم التغييـر، وبأن جميع أشـكال الثقافة

אין ספק כי המודרניות טומנת בחובה רעיונות נאורים והומניים רבי עוצמה, המציבים את האדם, על רבדיו הרוחניים והחומריים, במרכז החיים האנושיים. על מנת להשלים את פרויקט המודרניות אין מנוס, כפי שטוען יורגן הברמס (Habermas), מן הוויתור על היבטים אינסטרומנטליים רבים, המהווים חלק בלתי נפרד מן האפיסטמולוגיה של המודרניות. רבים מן הכלים שבהם היא נעזרת, הוא גורס, חייבים להשתנות, ובד בבד יש להדגיש את היבטיה ההומניים הנאורים ולתקן חלק מתפישותיה, מרעיונותיה ומתשתיתה האפיסטמולוגית.

בעוד שבתקופה הטרום-קולוניאלית, בני העם הכובש ובני העם הנכבש גם יחד תופשים את עצמם ואת תרבויותיהם כאותנטיים, הרי בתקופה הקולוניאלית נוצר מרחב חדש המפריד בין הכובש לנכבש ובד בבד מציב אותם בכפיפה אחת. מרחב זה כולל את המצב ההיברידי, ומאתגר, הלכה למעשה, את כמיהתם של שני הצדדים לזהות תרבותית היסטורית ככוח הומוגני ומאחד, כפי שהיה בעבר, אותו עבר אשר שימר את המסורת הלאומית של העם. הומי באבא מתאר את ה"מרחב השלישי" ככזה המזמן הבדלים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים.[6]

באבא פיתח את מושג ההיברדיות על מנת לתאר את הבניית התרבות והזהות בתנאים של אנטגוניזם ושל אי-צדק קולוניאלי. ההיברידיות, לדידו, היא תהליך שבו הסמכות הקולוניאלית השלטת לוקחת על עצמה לתרגם את זהותו של הנכבש (האחר) דרך פריזמה אוניברסלית כביכול, אך כושלת בכך, ותחת זאת יוצרת, שלא במתכוון, דבר-מה חדש.7 עבור באבא, ההיברידיות היא בבחינת תרופת נגד למהותנות ולאמונה ביציבות ובאי-השתנות. הוא גורס כי כל צורות התרבות משתתפות בתהליך מתמיד של יצירת מצבים היברידיים.[8] עצם המפגש בין כובש לנכבש, על אף ההפרדה הנשמרת ביניהם, משנה את תפישותיהם ואת תודעתם העצמית של הכובש ושל הנכבש גם יחד, ומביאה ליצירת מצב היברידי בקרב הכובש והנכבש. באבא מעמיד את ההיברידיות כצורה לימינלית, או כמרחב של בין לבין, שבו נוכחת "חזית התרגום וההתדיינות", אותו מרחב שבאבא כינה בשם "מרחב שלישי". זהו מרחב ביקורתי מטבעו לעמדות מהותניות לגבי זהות והמשגת המקוריות והתרבות המקורית: "חשיבות ההיברידיות עבורי אינה טמונה ביכולתה לעקוב אחר שני רגעים מקוריים שמתוכם נולד השלישי; אלא, היברידיות עבורי היא 'המרחב השלישי' המאפשר את הופעתן של עמדות אחרות."[9]

تشارك في عملية دائمة لتشكيل حالات هجينة (Rutherdord 1990). إن مجرّد اللقاء بين قوّة الاحتلال والخاضعين لها، على الرغم من الفصل القائم بينهما، تتسبّب في تغيير مفاهيم كليهما ووعيهما لذاتيهما، ما يؤدّي إلى تشكيل حالة هجينة تجمع بينهما. يموضع بابا الهجانة كشكل في منطقة الحرام، حيّز حدودي بينيّ، حيث «جبهة الترجمة والتفاوض» حاضرة فيه، ذلك الحيّز الذي أطلق عليه بابا اسم «الحيّز الثالث». إنه حيّز نقدي بطبيعته للمواقف الماهوية بشأن الهوية واصطلاح «الأصالة والثقافة الأصيلة»:

أعتقد أن أهمّية الهجانة لا تكمن في قدرتها [على تشكيل الحيّز الثالث، ذلك الحيّز الذي يقوى على دفع مواقف أخرى مغايرة للظهور (Rutherdord 1990, 211). لهذا، فإن الحيّز الثالث هو حيّز مبدع، فعّال، وليس مجرّد حيّز انعكاسيّ، فهو حيّز يولّد فرصًا أخرى. بحسب بابا، فإن هذا الحيّز الثالث الهجين هو موقع ثنائي متناقض بموقفه حيث لا تتّخذ فيه الدلالات الثقافية والتمثيلات وحدة قبلية أو ثبات أو غياب التغيّر (Bhabha 1994). على الرغم من أن الحيّز الثالث يكشف عن التناقضات والضبابية، فهو يوفّر سياسة حيّزية تتسم بكونها حاضنة تقوم بتشكيل هويات جديدة و«مواقع جديدة من التعاون والتنافس (Bhabha 1994، 1).

العمارة العربية المحلّية والكولونيالية والإسرائيلية

أدخل الاستعمار إلى المدن الفلسطينية تجديدات، كالشوارع العريضة ومواد البناء المصنّعة والتقنيات الحديثة. وقد سبقه العثمانيون إلى فرض مخطّطات مدينية تنظيمية للبناء، شملت شق الطرق للسيارات وسكك الحديد للقطار المدني (الترامواي). استمر بعدها الاستعمار الإنجليزي عن طريق فرض مخطّطات مدنية مستوردة من مدنه الأوروبية على النسيج المديني المحلّي التقليدي العتيق، معتمدًا على الفكر الهاوسماني (Hausman) في العمارة وتخطيط المدن لأهدافه السياسية غير آبه بخصوصية التركيبة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ثلاثة عوامل ميّزت التوّسع المدني آنذاك: الأول– اقتصادي اجتماعي، حيث دخلت شريحة واسعة من السكّان المرتبطة

המרחב השלישי הוא, אם כן, מרחב יוצר, אקטיבי, ולא מרחב רפלקסיבי גרידא המוליד אפשרויות חדשות. לתפישתו של באבא, מרחב שלישי היברידי זה הוא אתר אמביוולנטי שבו למשמעות התרבותית ולייצוג אין אחדות או יציבות היולית.[10]

אף שהמרחב השלישי חשוף לסתירות ולאי-בהירות, הוא מספק פוליטיקה מרחבית של הכללה, היוצרת זהויות חדשות ו"אתרים חדשים של שיתוף פעולה ושל ערעור".[11]

הארכיטקטורה הערבית-מקומית, הארכיטקטורה הקולוניאלית והארכיטקטורה הישראלית

המשטר הקולוניאלי בארץ הכניס לערים הפלסטיניות חידושים רבים, כגון רחובות רחבים, חומרי בנייה מתועשים וטכנולוגיות חדשות. קדמו לו בכך העותמאנים שאכפו תכניות מתאר עירוניות, בכלל זה רחובות חדשים לשימוש מכוניות ופסי הרכבת האזרחית. המשטר הקולוניאלי הבריטי המשיך מהלך זה באמצעות אכיפת תכניות מתאר על המארג העירוני המקומי-מסורתי. תכניות אלה יובאו מערי אירופה והושפעו מן התשתית הרעיונית של תחומי הארכיטקטורה ותכנון הערים שביסס האוסמן (Hausman). אכיפת תכניות אלה עלתה בקנה אחד עם המטרות הפוליטיות של המשטר הקולוניאלי, ולא יוחסה כל חשיבות לפרטיקולריות החברתית, הכלכלית והתרבותית.

שלושה גורמים אפיינו את ההתרחבות העירונית בארץ לפני 1948: גורם סוציו-אקונומי שנבע מחדירתה של שכבה שאפתנית רחבה של תושבים הקשורים במסחר לבניינים ציבוריים; גורם טכני-קונסטרוקטיבי וארכיטקטוני שנבע מן השימוש בבטון; וגורם עירוני ארכיטקטוני שנבע משינוי היחסים בין הבניין לרחוב, מן המעבר מבניין עם גן למרפסת הצופה על הרחוב בחזיתה ובמקביל - לבניין אחר ממול. גבולותיו של בניין חדש זה הם גבולות הרחוב הציבורי.

ההשלכה העיקרית של שינויים אלה הייתה מעבר הדרגתי מן הכפר אל העיר, מעבר שהביא להתפתחות טכניקות הבנייה והארכיטקטורה לקראת שפה מודרניסטית מקומית שהייתה תקפה עד הנכבה בשנת 1948; הנכבה גרמה לנתק פתאומי עם ה"מודרניזם", והמודרניזם הישראלי, מנקודת מבט של התושבים הערבים בישראל, גרם לעיכוב הפרויקט המודרניסטי שלהם, שכן

بالتجارة إلى المباني السكنية العامة (طبقة طامحة)، الثاني- تقني إنشائي معماري، اعتمد على مادة الإسمنت المسلّح (الخرسانة)، الثالث- مديني معماري، حيث تمّ استبدال علاقة العمارة بالشارع عبر الحديقة بالشرفة المطلّة على الشارع والمقابلة للعمارة في الجهة الأخرى منه.. وقد كوّنت العمارة حدود الشارع.

وكانت النتيجة الرئيسية لهذا التحوّل بفعل العوامل المذكورة، هي الانتقال التدريجي من القرية إلى المدينة حيث تطوّرت أساليب العمارة لتنتهي بعمارة حداثية محلّية حتّى النكبة سنة 1948 والكسر الحاد والعودة للبدايات حيث «الحداثة الإسرائيلية» ومن وجهة نظر الفلسطيني كان بمثابة إعاقة لمشروعهم الحداثي الذي بدأ قبل سنة 1948. بعد سنة 1948 قطعت الطريق إلى الحداثة أمام الأقلية الفلسطينية لأنها افتقدت السقف الاقتصادي السياسي وأهم من ذلك المدينة الفلسطينية وبقيت مجتمعًا قرويًا يعتاش من العمل في المدينة اليهودية التي لا تحتويه. في المرحلة التالية فُقدت القرية، حيث فُقدت الزراعة وهدمت الأسس الثقافية والاقتصادية التي تقوم عليها القرية. وقد أدّت نتائج الحرب في العام 1949 إلى تغيّرات جذرية، ديمغرافية، وثقافية، واقتصادية، واجتماعية، وسياسية. فقد تحوّل سكّان البلاد الفلسطينيّين من أكثرية 67% (1,144,370 نسمة) في العام 1944 إلى أقلية 15% (156,000 نسمة) فورًا بعد 1949. وكذلك، هدم عدد كبير من البلدان الفلسطينية 350-418 منذ 1948 وأقيم مكانها وإلى جانبها مستوطنات يهودية وصل عددها حتى العام 1953 إلى نحو 350. في المدن الفلسطينية المحتلّة، التي أصبحت مدنًا مختلطة، فرّغت أحيائها من أهلها وطردت من بيوتها وأسكنت السلطات الإسرائيلية المهاجرين اليهود الجدد في هذه البيوت بهدف السيطرة عليها ومنع عودة أصحابها الأصليّين. من الهام الإشارة في هذا الصدد إلى نظرة بن غوريون - مؤسّس الدولة العبرية- لمدينة يافا، أهم مدينة فلسطينية، في العام 1936: «ما من مرةٍ شعرت بكره نحو العرب، ولم تَخلق جميع مكائدهم الرغبة عندي للانتقام. إلا أنّه سيأتي زمنٌ، وخيرٌ أن يأتي، تُهدم فيه يافا، المدينة والميناء. (...) وإن ذهبت يافا إلى الجحيم لن أتأسف على ذلك» (مذكرات، 11 تموز 1936). ومنذ العام 1948، وحتّى يومنا لم تنشأ أية بلدة عربية جديدة، باستثناء عدد قليل من البلدات التي أقيمت بهدف تجميع أكبر عدد ممكن من البدو المنتشرين على أراض واسعة في النقب لمصادرة أراضيهم الواسعة (نحو مليون دونم).

תוצאות המלחמה מנעו כל אפשרות להמשך המודרניזציה שלהם בשל היעדר תשתית כלכלית, פוליטית, ובשל היעדר עיר פלסטינית בארץ. הפלסטינים שנותרו בארץ ונכנעו למשטר הצבאי הישראלי (עד לשנת 1966) היו, רובם ככולם, קבוצות של חקלאים כפריים, שנוצלו בשוק העבודה בערים היהודיות שבהן התקבלו אך ורק ככוח עבודה זול, כפועלים השבים הביתה לכפריהם בתום יום העבודה. בשלב הבא נעלם הכפר בשל חיסול החקלאות, עמוד השדרה שלו, וכורסמו היסודות התרבותיים והכלכליים שעליהם הושתת. תוצאות מלחמת 1948 גרמו לשינויים רדיקליים במישורים רבים: דמוגרפיים, תרבותיים, כלכליים, חברתיים ופוליטיים. תושבי הארץ הפלסטיניים הפכו מרוב של 67% (1,144,370 נפש) בשנת 1944 למיעוט של 15% (156,000) חודשים ספורים לאחר המלחמה. נוסף על כך, ערים וכפרים רבים (כ-350-418) נהרסו חודשים מספר לאחר הפסקת האש בשנת 1949. שכונותיהן של הערים הפלסטיניות, שתחת המשטר החדש הפכו עתה לערים מעורבות, התרוקנו; רוב תושביהן גורש או ברח מאימי המלחמה. במקומם שיכנו רשויות המדינה את המהגרים היהודים החדשים בבתים הריקים, בין השאר על מנת לשלוט במקום ולמנוע את חזרת התושבים המקוריים. בהקשר זה ראוי להזכיר את יחסו של דוד בן-גוריון, מייסד מדינת ישראל, בשנת 1936 לעיר יפו, העיר הפלסטינית החשובה ביותר בארץ באותה עת: "חורבנה של יפו, העיר והנמל בוא יבוא, וטוב שיבוא. ... אם היא תרד שאולה לא אשתתף בצערה".[12] מאז שנת 1948 ועד היום לא הוקם כל ישוב ערבי בארץ, למעט קומץ עיירות שהוקמו במטרה לרכז מספר מרבי של תושבים בדווים בנגב, וכאמצעי להפקיע את אדמותיהם הנרחבות (כמיליון דונמים).

משטר הרווחה הישראלי, המושתת על מרכזיות שוק התכנון והבנייה, מוסיף להפנות את משאביו לפרויקטים של שיכון ושל התנחלות על אדמות שהופקעו מפלסטינים. משטר זה מיטיב להמחיש את הטענה כי תיאוריות ארכיטקטוניות נוצלו לשם כיבוש האדמה והפיכתה למעין שרשרת של שיכונים אזרחיים, ומצביע על גבולות המרחב הרשמי והמרחב הלא-רשמי. הוא מטיל מצור - גיאוגרפי וכלכלי - על בעלי האדמה הערביים, אוסר עליהם לנהל כלכלית את המרחב שלהם, וחותר להפוך את התושבים הערבים למוכפפים ולתלויים במרחב שיצר המשטר על אדמותיהם. לאור זאת ניתן להבין את משמעות טענתו של הארכיטקט הישראלי רם כרמי: אנו מעצבים "לא רק את הטופוגרפיה הפיזית, אלא את הטופוגרפיה המנטלית בראשם של האנשים".[13]

نظـام الرفاء الإسـرائيلي المسـتند إلى مركزية سـوق التخطيط والبناء مستمر في توجيه طاقاته لإقامة مشاريع إسكان واستيطان على الأراضي المصادرة من الفلسطينيّين. إن هذا النظام هو المثال الأفضل لتصوير كيفية اسـتخدام النظريات المعمارية وتسخيرها لاحتـلال الأرض وتحويلهـا إلى سلسـلة من المنشـآت السـكنية. يحدّد هذا النموذج حدودًا للحيّز الرسـمي وغير الرسمي ويقوم بمحاصرة أصحاب الأرض العـرب جغرافيًا واقتصاديًا ويحرمهم من فرص الإنتاج في حيزهم الخاصّ ويسعى إلى تحويلهم إلى تابعين للحيّز الجديد الذي أقامه على أراضيهم وإلى خاضعين له. وبهذا يتحقّق ادعـاء المعماريّ رام كارمي الإسـرائيليّين: «إنّنا لا نخطّط التضاريـس الطبيعية فحسـب، بـل التضاريس الذهنيـة في نفوس البشر، أيضًا".

إنّ الهوة آخذة بالاتسـاع أكثـر فأكثر من خلال تقـدم التقنيات المختلفة في إنشـاء البنايـات الباهرة بتفوقها المـادي. الأنظمة الرسـمية المضطـرة لمواكبـة العولمة، تشـجع نظـام الاقتصاد الليبرالي المتجدّد والذي بدوره أفرغ المدن من حيويتها المنبعثة ومـن روحها الديمقراطية المنتشـرة فـي الحيّز العـام. بات من الصعـب المضي قدمًا معتمدين إسـتراتيجيات التخطيط المديني الرسـمي، وبالأخص التصميم المديني «Urban Design»، والذي نقـر بحيويتـه المطلقة منذ بدايـة القرن العشـرين على الأقل. إن هذه الأنظمة الرسـمية التي نشأت في السـياق الكولونيالي وعلى أركان الاستعمار تتحكّم فيها علاقة التبعية بين المسيطر والمسيطر عليه.

تقوم السلطة المركزية في إسرائيل بتنفيذ خططها الإستراتيجية عبر المخطّطات القطريـة واللوائية والمحلّية. نتيجة لهذا المبنى المركزي الهرمـي لتخطيط الحيّز، والذي يتـم من خلال التخطيط الرسمي، فإن سكّان المدن يبقون بدون تأثير في تشكيل حيّزهم وأحيائهـم. لا تتوافـر أمام هذه الفئات المهمّشـة أية إمكانية أو قدرة سياسـية للمشـاركة في صنع القرار إلا بشـكل اعتراضات رسـمية علـى المخطّطات المقدّمـة لمختلف الدوائـر الحكومية فـي أجهـزة الدولة. المبنـى المؤسّسـي الدسـتوري والعرقي السياسـي لدولة إسـرائيل وفوقية الحيّز والخطاب القوميّين على الحيّز والخطاب المدنيّين أدوا إلى سـلب الحق من أهل المدينة في المشـاركة بصنـع حيّزهم الخـاص والعام. وقد يشـارك في ذلك المخطّطـون والمعماريّون الذين أسـاءوا فهم الحيّـز ونظروا إلى الشكل المعماري وتجاهلوا مضامينه.

האדמה הטכנולוגית, המאפשרת הקמת מבנים מרהיבים, רק מוסיפה ומעצימה את הפער. המשטרים הרשמיים, הנאלצים להתאים את עצמם לגלובליזציה, מעודדים את המשטר הכלכלי הנאו-ליברלי, וזה בתורו מרוקן את הערים מן הערכים הדמוקרטיים במרחב הציבורי. כיום קשה מאוד להמשיך באסטרטגיות התכנון העירוני הרשמי, ובמיוחד במה שמכונה "עיצוב עירוני", שהופיע מאז ראשית המאה העשרים, מכיוון שאסטרטגיות כאלה כוננו בהקשרים קולוניאליים ועל בסיס יחסי התלות בין כובש לנכבש ובין מכפיף למוכפף.

השלטון המרכזי בישראל מוציא לפועל את תכניותיו האסטרטגיות באמצעות תכניות מתאר ארציות, אזוריות ומקומיות. כתוצאה ממבנה ריכוזי והיררכי זה לתכנון המרחב, המוצא אל הפועל, כאמור, באמצעות המִנהל הרשמי, תושבי העיר נותרים ללא כל השפעה על עיצוב מרחב חייהם ושכונותיהם. בפני קבוצות מוחלשות אלה לא עומדות אפשרויות או עוצמה פוליטית, והם אינם יכולים להשתתף בתהליך קבלת ההחלטות, לבד מהגשת התנגדויות בירוקרטיות רשמיות ביחס לתכניות נתונות לגופי המדינה השונים. המבנה המוסדי החוקי, האתנו-פוליטי, והדומיננטיות של השיח הלאומי על האזרחים במדינת ישראל הביאו לשלילת זכותם של תושבי העיר להשתתף בעיצוב המרחב הפרטי והציבורי שלהם. מתכננים ואדריכלים שהבנתם את המרחב היא קלושה, נותנים יד לכך, גם אם הם מתייחסים אך ורק לצורה ומזניחים את התכנים הארכיטקטוניים.

האדריכל והחוקר צבי אפרת טוען כי סוגיות של אורבניזם ושל אורבניזציה מהותיות, במידה רבה, למרחב הישראלי-הפלסטיני כולו. הצד הישראלי מתאפיין תמיד בתכנון טוטלי, עודף, המושתת על שיקולים פוליטיים ואסטרטגיים, ומבקש שליטה מלאה במרחב ובקרה על תהליכים עתידיים. הצד הפלסטיני מתאפיין בהיעדר כמעט מוחלט של תכנון, ואף בשיבוש של תהליכי התפתחות ורנקולריים, בלתי פורמליים. כלומר, אם ניתן לזהות התערבות תכנונית ממסדית, מטרתה תהיה, בדרך כלל, מניעת התפשטות "בלתי חוקית" של היישובים הערביים, הנתפשים מראש כ"מרחב מאיים", שאינו יכול ליטול חלק בתהליכי אורבניזציה (ר' "ביוגרפיה אורבנית: שיחה בשניים", ראו עמ' 45 בקטלוג זה).

כתוצאה מכך, תכנון המרחב בישראל הפך להיות אקט פוליטי וריכוזי שרשויות המדינה אוכפות על החברה בכללותה. המדינה וזרועותיה הסמי-ממשלתיות, כמו הסוכנות היהודית וארגוני

بصورة عامّة، يعتقد المفكّر المعماري الإسرائيلي البروفيسور تسفي إفرات أن الأسئلة حول التمدين والتمدّن هي أسئلة جوهرية لكل الحيّز الإسرائيلي– الفلسطيني. وما يميّز الجانب الإسرائيلي هو دائمًا التخطيط الشمولي، الفائض، الذي يتمّ لاعتبارات سياسية وإستراتيجية، ويسعى إلى سيطرة تامة على الحيّز ومراقبة سيرورات مستقبلية. وما يميّز الجانب الفلسطيني هو الغياب شبه المطلق للتخطيط وحتى تشويش سيرورات التطوّر الرسمي، والاستمرار بالتنظيم غير الرسمي. لهذا إذا ظهر اهتمام من طرف المؤسّسة الإسرائيلية بالتخطيط في البلدات العربية، فهو يأتي بدافع منع التوسّع «غير القانوني» للبلدات العربية التي ينظر إليها مسبقًا ك»حيّز مهدّد». لذلك فإن مثل هذا التدخّل لا يمكنه أن يأخذ قسطًا في سيرورات التمدين والتقدّم والتطوير («بيوغرافيا مدينية – محادثة ثنائية“ في هذه الكراسة).

نتيجة لذلك، أضحى تنظيم الحيّز في البلاد فعلًا مخطّطًا له وسياسيا ومركزيا تفرضه مؤسّسات الدولة على المجتمع، وتقوم الدولة ومؤسّساتها شبه الرسمية مثل الوكالة اليهودية ومنظّمات الاستيطان المختلفة، ببناء القرى والمدن وتأتي بالمهاجرين وتمنحهم مساكن جاهزة، ولم ينتج عن عملية طبيعية عضوية. كان هناك محو شبه كامل لهوية المكان في دولة إسرائيل وتم تشكيله من جديد بحسب مبادئ اجتماعية واقتصادية وسياسية تنتمي بصورة خاصّة للتيار الاشتراكي في الحركة الصهيونية في ذلك الوقت. ومن الهام بمكان الإشارة إلى أنه تمّ في إسرائيل تبنّي الرمزية التي تحلّى بها المجتمع الفلسطيني الذي خسر مكانه لصالح إسرائيل.

سعى جيل الطلائعيّين الصهاينة إلى تحويل اليهودي القادم إلى فلسطين من كافّة أنحاء العالم إلى إنسان ”ينمو من الأرض»، إنسان تتطوّر هويته بفعل علاقاته العضوية المباشرة مع المكان لا بفعل أفكار أجنبية (ألموج 1997). وتحلّى الفن المعماري الصهيوني حتّى نهاية الخمسينيّات بأسس الحداثة في العمارة، ولكن ظهرت منذ ذلك الحين العديد من الشكوك بهذه الأسس والبحث عن أسس أخرى أصيلة ومتينة. وقد أدّت هذه الشكوك إلى اكتشاف ”القرية العربية» و»البيت العربي». على الرغم من ذلك وبفعل خصوصيات الصراع العربي الإسرائيلي، وتجنّد غالبية المعماريّين الإسرائيليّين لخدمة الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل، فقد استخدم المعماريّون الإسرائيليّون بصورة كبيرة لتحقيق أهداف سياسية لحكومات إسرائيل (شيفتان 2006).

התיישבות והתנחלות שונים, מקימות יישובים וערים, קולטות מהגרים ומעניקות להם שיכונים מן-המוכן, שלא נבנו בתהליך טבעי ואורגני. מאז 1948 אנו חווים שלילה ומחיקה כמעט מוחלטת של זהות המקום במדינת ישראל, מקום שעוצב מחדש על בסיס עקרונות חברתיים, כלכליים ופוליטיים מבית מדרשה של תנועת העבודה הציונית. בהקשר זה ראוי לציין כי המערכת הישראלית אימצה את הסימבוליזם של החברה הפלסטינית, שהפסידה את המולדת שלה לטובת מדינת ישראל.

ראשוני הציונים בארץ שאפו להפוך את היהודי, את המהגר לפלסטין מכל רחבי תבל, לאדם ה"צומח מן האדמה", אדם שזהותו מתפתחת בזכות יחסו האורגני והבלתי-אמצעי למקום, ולא על בסיס רעיונות זרים.[14] הארכיטקטורה הציונית עד שלהי שנות החמישים התאפיינה ביסודות מודרניסטיים, אך מאז צצו והופיעו ספקות רבים ביחס ליסודות אלה, והצבעה על הצורך להחליפם ביסודות אחרים, אותנטיים ומוצקים יותר. ספקות אלה גרמו ל"גילוי" ה"כפר הערבי" וה"בית הערבי". אף על פי כן ובשל המאפיינים הייחודיים למאבק הערבי-ישראלי וגיוסם של הארכיטקטים הישראליים לטובת תכניות התנועה הציונית ומדינת ישראל, אחוז גדול מקרב הארכיטקטים הישראליים נוצלו בידי המדינה וזרועותיה השונות לשם מימוש המטרות הפוליטיות של ממשלות ישראל לדורותיהן.[15] אחוז לא מבוטל מן הארכיטקטים הישראליים עודנו מגויס לטובת הפרויקט הלאומי הציוני, ואפילו במחיר גבוה במיוחד, כמו חיזוק הכיבוש בגדה המערבית וברצועת עזה ועיבוי אזורים נרחבים בארץ באוכלוסייה יהודית, במיוחד אזורים שבהם יושבת אוכלוסייה ערבית בגבולות 1948, על חשבון התושבים הערבים באזורים אלו.[16]

כאדריכלים וכלא אדריכלים גם יחד, אנו מחויבים לחשוב מחדש על האפיסטמולוגיה שבבסיס הארכיטקטורה המודרנית, לפרקה ליסודותיה הראשוניים, ולהחזיר את האדם מן השוליים הנשלטים על ידי הצורה לציר המרכזי וללב הארכיטקטורה. ראוי כי נתייחס לסוגיות שהארכיטקטורה נוטה לזנוח - כגון יחסי כובש-נכבש, ארכיטקטורה ותכנון בלתי פורמליים, אינסופיות, אבסולוטיזם ושיתוף תרבויות וציביליזציות אחרות שאינן מערביות - במלאכת עיצוב וליבון הרעיונות והיסודות הארכיטקטוניים והדיון בהם, וזאת מתוך גישה שאינה אוריינטליסטית.

لا نــزال نــرى العديدين منهم مجنّدين لخدمة المشــروع القومي الصهيوني، حتّى بأثمــان باهظة مثل تعزيز احتلال الضفّة وقطاع غــزّة وتكثيف الوجود اليهودي في مختلــف المناطق في البلاد على حساب سكّانها العرب، وبخاصّة في المناطق التي يسكنها السكّان العرب في حدود الدولة لعام 1948 (بشير 2004).

يتعــيّن علينــا، كمعماريّــين وغيــر معماريّين، إعــادة التفكير بالمنظومة المعرفية التي تقوم في صلب الفن المعماري الحديث وتفكيكهــا إلــى عناصرها الأوليــة، وإعادة الإنسان إلى محور العمارة ومركزها لا هامشــها يتحكّم الشكل فيه. ومن الحكمة التطرّق خــلال هذه العملية إلــى قضايا لا تتطــرّق إليها العمارة بصــورة مباشــرة، كعلاقة المســيطَر عليه بالمســيطِر، والعمارة والتخطيط غير الرسميّين، واللانهائية، والمطلق، مشاركة حضارات وثقافــات أخرى غير غربيــة بصورة غير استشــراقية في صياغة الأفكار والأسس المعمارية والنقاش حولها.

بغية تحليل نقدي لواقعنا المحلّي الفلســطيني/ الإسرائيلي في ظلّ مركزية الحكم، وفي ســياق العولمة، من المستحب الاعتماد على الحيّز الثالث وتحليله وتفكيكه. من شأن المقالات والمشاريع المعروضــة فــي هذه الكراســة أن تســاهم في اتجــاه مثل هذا التحليل.

על מנת לנתח באופן ביקורתי את המציאות המקומית הפלסטינית והישראלית בעידן הגלובליזציה, מן הראוי כי נסמוך את ידינו על המרחב השלישי, ונעסוק בניתוחו ובפירוקו. המאמרים והפרויקטים המוצגים בקטלוג זה מבקשים לתרום לניתוח ביקורתי מעין זה.

أدبيات مختارة

أدبيات بالعربية

- عزمي بشارة (1998). الخطاب السياسي المبتور. رام الله: مواطن.
- نبيه بشير (2004). حول تهويد المكان. حيفا: مدى الكرمل.
- يوسف جبارين (2006). «الحق في المدينة: أزمة شهاب الدين في الناصرة"، مكان (مجلة عدالة حول الأرض والتخطيط والعدل)، العدد الأول، 20–7.
- إدوارد سعيد (1981). الإستشراق: المعرفة– السلطة– الإنشاء. بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربية.

أدبيات بالعبرية

- عوز الموج (1997). الصبّار –صورة شخصية. تل أبيب: عام عوفيد.
- عزمي بشارة (1992). «بين المكان والحيّز»، ستوديو (مجلة)، العدد 37.
- ألونا نيتسان شيفتان. «تأميم وطمس– مفهوم المكان في القدس"، ألبايم (مجلة)، العدد 30، 2006، 170–134 .
- يوءاف بيلد (2000). "غرباء في اليوتوبيا: مكانة المواطنين الفلسطينيّين في إسرائيل»، ر. غبيزون ود. هقر (محرّران)، الشرخ اليهودي العربي في إسرائيل. القدس: المعهد الإسرائيلي للديمقراطية.
- أورن يفتاحئيل (2000). "نموذج 'الديمقراطية الإثنية' وعلاقات اليهود والعرب في إسرائيل: جوانب جغرافية، وتاريخية، وسياسية»، ر. غبيزون ود. هقر (محرّران)، الشرخ اليهودي العربي في إسرائيل. القدس: المعهد الإسرائيلي للديمقراطية.

הערות

1. האדריכל וחוקר האדריכלות הישראלית, שרון רוטברד, מציין כי קיים שוני מהותי בין שני המושגים "אדריכלות" ו"ארכיטקטורה". לטענתו, "אדריכל" הוא מושג אכדי שאימצה השפה העברית, והוא מצביע על התפקיד המדכא של "עבד המקום", ואילו המונח "ארכיטקט" מקורו בשפה היוונית הקדומה והוא מורה על "אדון הטכניקות". ראוי לציין כי גם הערבים אימצו את המושג היווני "טכניקה", והוא הוכנס לשפה הערבית בתקופות קדומות. מלבד השוני במקור הלשוני, קיים גם שוני מהותי, פונקציונאלי, וכן שוני מבחינת ההתייחסות למציאות הפיזית. ראו: Sharon Rotbard, "Wall and Tower: The Mold of Israeli Adrikhalut," in City of Collision: Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism (Basel: Birkhäuser, 2006), p. 102.

2. אלונה ניצן-שיפטן, "להלאים ולהעלים: תפיסת המקום בירושלים", אלפיים, 30, 2006, עמ' 168.

3. שם, עמ' 136-137.

4. רוטברד 2006 (לעיל הערה 1), עמ' 103.

5. ניצן-שיפטן 2006 (לעיל הערה 2), שם.

6. Homi K. Bhabha, The Location of Culture (London and New York: Routledge, 1994), p. 38.

7. Nikos Papastergiadis, "Tracing Hybridity in Theory," in: Pnina Werber and Tariq Modood (eds.), Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism (London and New York: Zed Books, 1997), pp. 257-281.

8. Jonathan Rutherford, "The Third Space: Interview with Homi Bhabha," in: Jonathan Rutherford (ed.), Identity, Community, Culture, Difference (London: Lawrence and Wishart, 1990), pp. 207-221.

9. שם, עמ' 211.

10. באבא 1994 (לעיל הערה 6), שם.

11. שם, עמ' 1.

12. דוד בן-גוריון, זכרונות, רשומה מיום 11 ביולי 1936 (תל אביב: עם עובד, 1971).

13. מצוטט אצל ניצן-שיפטן 2006 (לעיל הערה 2), עמ' 152.

14. עוז אלמוג, הצבר - דיוקן עצמי (תל אביב: עם עובד, 1997).

15. ניצן-שיפטן 2006 (לעיל הערה 2), עמ' 168.

16. נביה בשיר, חאול תהוויד אלמכאן [על ייהוד המקום] (חיפה: מדה אל-כרמל, 2004) [ערבית].

أدبيات أجنبية أخرى ביבליוגרפיה לועזית

- Bhabha, Homi K. (1990). "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism," R. Fergusn et al. (eds.), Marginalization and Contemporary Culture (Cambridge, MA: MIT Press).
- Bhabha, Homi K. (1994). The Location of Culture (London and New York: Routledge).
- Ribbeck, Eckhart, "The Peripheries as Laboratory," Daidalos, no 50, 1993, pp. 96-97, 96-105.
- Jabareen, Yosef (2006). «The Right to the City: The Case of the Shihab el-Din Crisis in Nazareth,» Makan (Adalah's Journal for Land, Planning and Justice), vol. 1, pp. 8-24.
- Miessen, Markus (2007). "Symbolic Boundaries: Markus Miessen in Conversation with Philipp Misselwitz," in: S. Basar et. al. (eds.), With/Without: Spatial Products, Practices and Politics in the Middle East (Dubai: Bidoun/Moutamarat).
- Papastergiadis, N. (1997). «Tracing Hybridity in Theory,» in: P. Werber and T. Modood (eds.), Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism (London and New York: Zed Books), pp. 257-281.
- Rotbard, Sharon (2006). "Wall and Tower: The Mold of Israeli Adrikhalut," City of Collision: Jerusalem and the Principles of Conflict Urbanism (Basel: Birkhäuser), pp. 103-112.
- Rutherford, J. (1990). «The Third Space: Interview with Homi Bhabha,» in: J. Rutherford (ed.), Identity, Community, Culture, Difference (London: Lawrence and Wishart), pp. 207-221.
- Sorkin, Michael (2007). "Ist das Ende des Urban Design gekommen?" Bauwelt, 174, pp. 14-35.
- Spivak, Gayatri C. (1988). «Can the Subaltern Speak,» in: C. Nelson and L. Goldberg (eds.), Marxism and the Interpretation of Culture (Urbana, IL: University of Illinois).
- Srouji, Samir (2006). «Nazareth: Intersecting Narratives of Modern Architectural Histories,» Third Text: Critical Perspectives on Contemporary Art & Culture, vol. 20, no. 6.

ביבליוגרפיה נבחרת

* אלמוג, עוז (1997). הצבר: דיוקן עצמי (תל אביב: עם עובד).

* באבא, ק' הומי (2004). "שאלת האחר: הבדל, אפליה ושיח קולוניאלי", בתוך: י. שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסט-קולוניאלי (ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד), 127-107.

* ברונר, ז'וזה ויואב פלד (1998). "על אוטונומיה, יכולות ודמוקרטיה: ביקורת הרב-תרבותיות הליברלית", בתוך: מ' מאוטנר, א' שגיא ור' שמיר (עורכים), רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית (תל אביב: רמות, אוניברסיטת תל אביב).
- בשארה, עזמי (2000). "הערבי הישראלי: עיונים בשיח פוליטי שסוע", בתוך: רות גביזון ודפנה הקר (עורכות), השסע היהודי-ערבי בישראל: מקראה (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה).

* בשארה, עזמי (1992). "בין מקום למרחב", סטודיו 37.

* בשארה, עזמי (1993). "על שאלת המיעוט הפלסטיני בישראל", בתוך: א' רם (עורך), החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים (חיפה: ברירות).

* בשיר, נביה (2004). חאול תהוויד אלמכאן [על ייהוד המקום] (חיפה: מדה אל-כרמל) [ערבית].

* גולן, ארנון (2001). שינוי מרחבי - תוצאת מלחמה, השטחים הערביים לשעבר במדינת ישראל 1950-1948 (שדה בוקר: המרכז למורשת בן גוריון הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב).

* יפתחאל, אורן (2000). "מודל 'הדמוקרטיה האתנית' ויחסי יהודים-ערבים בישראל: היבטים גיאוגרפיים, היסטוריים ופוליטיים", בתוך: רות גביזון ודפנה הקר (עורכות), השסע היהודי-ערבי בישראל: מקראה (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה).

* סעיד, אדוארד (2000). אוריינטליזם (תל אביב: עם עובד).

* ספיבק, גיאטרי צ'קרוורטי (2004). "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", בתוך: י' שנהב (עורך), קולוניאליות והמצב הפוסט-קולוניאלי (ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד), 185-135.

* פלד, יואב (2000). "זרים באוטופיה: מעמדם של האזרחים הפלסטינים בישראל", בתוך: רות גביזון ודפנה הקר (עורכות), השסע היהודי-ערבי בישראל: מקראה (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה).

* שיפטן, אלונה ניצן. "להלאים ולהעלים - תפיסת המקום בירושלים", אלפיים, 30, 2006, עמ' 134-188.

في غياب المدينة

בהיעדר עיר

جمال زحالقة
ג׳מאל זחאלקה

لعـــل أكثر ما يميز تطور المجتمع العربي الفلســـطيني داخل إســـرائيل هو التحديث في غياب المدينة، فقد كانت الغالبية الساحقة من الفلسطينيين الذين بقوا في وطنهم بعد النكبة من القرويين الذين عاشوا على هامش المجتمع الفلســـطيني. بين ليلة وضحاها، وجدوا انفسهم بلا مركز مديني، وبلا نخب اقتصـادية، سياسية واجتماعية، وأصبحوا مواطنين في دولة جديدة، وتحوّلـــوا مـــن أكثرية إلى أقلية ضعيفـــة خائفـــة فزعة ومذهولة من هول النكبة التي ألمت بهم وبشعبهم الفلسطيني.

אפשר שהמאפיין החברתי העיקרי והמיוחד של המיעוט הערבי בישראל הוא תהליך של מודרניזציה ללא עיור. הפלסטינים, שנשארו במולדתם לאחר הנכבה, היו רובם ככולם כפריים שחיו בשולי החברה הפלסטינית. הם נותרו בלי עיר ובלי אליטות כלכליות, פוליטיות ותרבותיות, ומצאו את עצמם אזרחים במדינת ישראל החדשה, מיעוט חלש, מפוחד, מזועזע ונדהם מהאסון, מה"נכבה" של בני העם הפלסטיני.

انتقل المجتمع العربي الفلسطيني في إسرائيل بقفزة واحدة من الفلاحة في القرية إلى العمل بأجرة في البلدات اليهودية، مدفوعاً بفعل مصادرة الأرض ومشدوداً إلى سوق العمل الإسرائيلي المتنامي بسرعة. لم يواكب التحول من الفلاحة إلى العمل المأجور في الصناعة والخدمات، انتقال من الريف إلى المدن، خلافا لتطورات مماثلة في دول نامية ومتطورة. فالمدينة اليهودية تنفر من العرب وتنفرهم، وليست هناك مدينة عربية لتجذبهم إليها. المواطنون العرب الذين حاولوا السكن في مدن يهودية يئسوا بسرعة وعادوا إلى بلداتهم الأصلية بعد أن لفظتهم تلك المدن. يمكن وصف علاقة المواطنين العرب والمدينة اليهودية بأنها علاقة أداتية ومقايضة محضة، فهم يعطونها قوة عملهم ويحصلون منها على خدمات ومنتوجات. فقط في الهوامش تشكلت علاقات إنسانية محدودة، وخصوصاً في شرائح معينة من المثقفين اليساريين وفي بعض فئات عالم الإجرام السفلي، وقد تجلى ذلك بعدد، ولو كان قليلاً، من حالات الزواج المختلط.

في ظل غياب المدينة، غاب الانتقال من القرى إلى المدن، وحتى الانتقال من بلدة إلى أخرى بقي مقصوراً على النقل القسري للسكان بعد تهجيرهم عن سكنهم الأصلية، كما حدث في السبعينيات مع العرب البدو في النقب وأهالي قرية المفجر وعدد من القرى التي رحل أهلها في أعقاب النكبة. وهكذا اقتصرت التغييرات في البنية الديموغرافية على التكاثر الطبيعي، ولم تطرأ تحولات جوهرية على الأطر الحمائلية التقليدية. ومع غياب التنقل الملموس اتسعت القرى وانتفخت وزاد سكانها كثيرا. لقد مرت القرية العربية بعملية تمدين مشوه ومفروض وانتقائي، تمثل بازدياد الاكتظاظ تبعاً لارتفاع عدد السكان وتقليص رقعة الأرض بسبب المصادرة والخرائط الهيكلية التي لا تلائم نمو السكان وزيادة الحاجة إلى المرافق العامة. لقد تغير المظهر الخارجي للبلدات العربية من حيث استعمال مواد البناء الحديثة والشوارع وبعض المرافق العامة، في المقابل لم تطرأ تغييرات جوهرية على الأطر التلقليدية والبنى القيمية والسلوكية المحافظة. ورغم أن البلدات العربية تطورت في مجالات عديدة، إلا أنه يمكن الملاحظة بأن التطور في الحيز الخاص يفوق كثيراً التطوير في المجال العام، وبأن التطوير يتخلف عن التطور ولا يواكبه. ليس صحيحاً اليوم أن نعرف البلدات العربية كقرى، ومن المبالغة أن نعرف أياً منها كمدينة، باستثناء الناصرة، التي

מעבר החברה הערבית הפלסטינית בישראל מעבודה חקלאית בכפר לעבודה שכירה ביישובים היהודיים התרחש במהירות, והואץ כתוצאה מהפקעת קרקעות מסיבית. בניגוד לתהליכים דומים בארצות מתפתחות ומפותחות, הפרולטריזציה של חברה זו לא לוותה באורבניזציה, שכן העיר היהודית דחתה את העובדים הערבים, וכמובן לא הייתה, ועדיין אין, עיר ערבית שתקלוט אליה תושבים חדשים. אזרחים ערבים שניסו להתגורר בערים יהודיות, התייאשו עד מהרה ושבו ליישובי המוצא שלהם; העיר היהודית פלטה אותם מתוכה. היחס בין אזרחים ערביים לבין העיר היהודית הוא יחס חליפין מנוכר. הם מוכרים את כוח העבודה שלהם, ומקבלים ממנה בתמורה מוצרים ושירותים. יחסים של קרבה אנושית מתקיימים באופן חלקי בלבד בשולי השוליים, באינטליגנציה של השמאל ובעולם התחתון, ולעתים נדירות הם אף באים לידי ביטוי בנישואים מעורבים.

באין מעבר מן הכפר אל העיר או בין יישוב ליישוב נותרו התושבים בכפריהם ושימרו את המבנה הדמוגרפי ואת הלכידות החמולתית. באין ניידות משמעותית הכפרים תפחו, גדלו והתנפחו. הכפר הערבי עבר תהליך של מודרניזציה משובשת וכפויה ושל צמיחה עירונית סלקטיבית, אינסטרומנטלית, מעוותת, זאת תוך שמירת המבנים המסורתיים ומסגרות השמרנות הערכית וההתנהגותית. ככלל, העלייה ברמת החיים ובמיוחד ברמת המגורים של הפרט גבוהה יותר מרמת פיתוח המרחב הציבורי. הפיתוח משתרך אחר הקדמה, אך אינו מצליח להדביק אותה.

כיום אין זה נכון להגדיר את היישובים הערביים ככפרים, ובד בבד מוגזם להגדיר ולו אחד מהם כעיר, פרט אולי לנצרת שבה קיים גרעין עירוני, בבחינת עיר בפוטנציה. היישובים הערביים איבדו את יתרונות הכפר, וזכו רק בהזדמנויות חלקיות ומעטות משלל האפשרויות שמציעה מסגרת עירונית. עם זאת, בנוסף לנצרת קיים פוטנציאל להתפתחות מרכזים עירוניים גם במספר יישובים נוספים, כגון אום אל-פחם, טייבה, שפרעם וסכנין, ובסביבותיהם.

היעדר עיר ערבית לא היה ליקוי בתכנון, אלא ליקוי מתוכנן, והוא התבטא, בין השאר, ביחס השלטונות לעיר נצרת, שכותרה מכל עבר בהפקעת קרקעות וביישובים יהודיים שנבנו מסביבה במטרה לקטוע את הרצף הטריטוריאלי בינה לבין יישובים ערביים סמוכים. הממסד הישראלי התייחס לנצרת כאל כפר גדול, אוסף

فيها نــواة مدينة، وفيهــا مدينة كامنة لكنهــا مكبوتة. لقد خســرت البلدات العربية فضائل القرية، وحظيت بفرص ضئيلة مما يقدمــه الإطار المدينــي، ومع ذلك هناك إمكانيــة لتطور مراكز مدينيــة إضافــة للناصــرة في عدد مــن البلدات مثــل ام الفحم، الطيبة، شفاعمرو وسخنين.

لم ينجــم غياب المدينة العربيــة عن تشــويه في التخطيــط بل عن تخطيط للتشوية. تجلى ذلك في تعامل المؤســسة الإسرائيلية مــع مدينــة النــاصــرة التي جرى قطــع تواصلهــا الإقليمي مع البلــدات العربية في محيطهــا من خلال مصــادرة الأراضي وزرع البلــدات اليهودية حولها. لقد تعاملت المؤســســة الإســرائيلية مــع الناصرة كأنها قرية كبيرة أو مجموعة أحياء متناثرة وحتى متنافرة. لم تحظَ الناصــرة بتطوير مديني يتلاءم ودورها كمدينة مركز، حيث قامت الســلطات بنقل المؤسسات الإدارية والخدماتية إلى مدينة نتســيرت عيليت (الناصرة العليا)، التي أقيمت لنقيض للناصرة، وحرمت السلطة الناصرة مما تحتاجه كأكبر وأهم مدينة عربية داخل إســرائيل مثل جامعة ومتحف ومكتبة عامة ومسرح ومنطقة صناعية ملائمة ومبانٍ عامة ومؤسسات ثقافية وغيرها . لم تستطع السياســة الحكوميّة تصفية الطابع المديني للناصرة، فقط حولتهــا إلى مدينة مكبوتة ومحاصرة ومحرومة من فرصة الانطلاق.

حين نفكر بمدينة عربية تقود الثقافة وتجســد الحداثة وتشكل مركزاً للبلورة القومية، يخطر في البال حالاً اســم الناصرة. لهذا السبب بالذات، جرى التخطيط لتعطيل تمدين الناصرة، لمنع تحولها إلى مدينــة مركز متطورة تقوم بدور الجذب والإشــعاع، وتمارس وظيفتهــا كمدينة في بلــورة المواطنين العرب داخل إســرائيل كأقلية قومية متماسكة ومتحدية، الأمر الذي تعتبره المؤسسة الإســرائيلية خطراً على البنية والصبغــة اليهودية – الصهيونية للدولة العبرية.

في كل حــال يتوجب أن تكون لمدينة الناصــرة مكانة الصدارة في كل رؤيــا أو خطة معقولة للتطويــر المديني للأقلية القومية العربية في إســرائيل، من دون أن ينحصر نقاش هذا الموضوع في حدود الناصرة.

של שכונות. הוא התנגד לבניית אוניברסיטה בעיר, והעתיק את המוסדות המנהליים לנצרת עילית, שנבנתה כאנטיתזה לנצרת. העיר לא זכתה לפיתוח עירוני הולם לא מבחינת מרכז העיר, ולא מבחינת אזור תעשייה, מבני ציבור, מוסדות תרבות וכדומה. היעדר כל אלה אמנם לא חיסל את נצרת כעיר, אך הפך אותה לעיר נצורה וקפואה.

שטח המפגש העירוני של המשולש תרבות-לאומיות-מודרניות הוא כמעט ריק. כשחושבים על עיר ערבית שתוביל את התרבות, תממש את המודרניות ותהווה מוקד גיבוש לאומי, עולה שמה של נצרת. בדיוק מסיבה זו תוכנן הליקוי העירוני בנצרת, כך שתיחסם הפיכתה לעיר מרכזית, וייחסם תפקודה בגיבוש האוכלוסייה הערבית כמיעוט לאומי מלוכד העומד על זכויותיו, דבר הנתפש על ידי הממסד הישראלי כאיום על אופייה היהודי-ציוני של מדינת היהודים.

במבט כולל ראויה נצרת למקום של כבוד בכל חזון ובכל תוכנית הולמת לפיתוח עירוני של המיעוט הלאומי הערבי בישראל, אך אסור, אסור בתכלית האיסור, לכלוא את הדיון בנושא זה בגבולותיה.

بين مدينتين

يبلغ عدد السكان العرب الفلسطينيين في إسرائيل اليوم مليون ومئة ألف نسـمة، يشـكلون 17 في المئة من مجموع المواطنين. يسكن 53% منهم في الجليل. وفي المثلث 27% . وفي النقب 12%، وفي المدن المختلطة 8%.

يسـكن ثلث المواطنين العـرب في بلدات تعرف رسـمياً كمدن وهـي الناصرة، وعدد سـكانها 65 ألفاً، وأم الفحم 42 ألفاً، وراهط 39 ألفاً، وشـفاعمرو33 ألفـاً، وباقة – جت 31 ألفـاً، وطمرة26 ألفاً، وسـخنين 25 ألفاً، والكرمل (الدالية وعسفيا) 24 ألفاً، والطيرة 21 ألفاً، وقلنسوة 17 ألفاً.

إضافـة لذلـك، ووفق المعطيات الرسـمية، يسـكن فـي المدن المختلطة : في حيفا 26 ألفاً، وعكا 25 ألفاً، واللد 18 ألفاً، ويافا 16 ألفاً، والرملة 10 آلاف.

جدير بالذكر أن عشرين بالمائة من المواطنين العرب هم لاجئون في الداخل، حيـث طردوا من بلداتهم في العـام 1948، وانتقلوا إلى السكن في بلدات عربية أخرى في حدود دولة إسرائيل من العام 1949 . كما ويعيش سـتون ألف مواطـن عربي في القرى غير المعترف بها ومعظمهم في النقب .

يعاني المواطنون العرب من سياسـة التمييز والتهميش والإقصاء فـي جميع نواحـي الحياة. ويكفي أن نذكـر أن أكثر من ثلثي أراضيهم صـودرت، ولم تقـام أي بلدة عربية جديـدة منذ العام 1948، فيما أقيمت أكثر من ستمائة بلدة يهودية جديدة، وتهدف سياسـة التخطيط إلى تضييق الحيّز الذي يعيش فيه العرب، وإلى قطع التواصل الجغرافي بين البلدات العربية، حتى لا يتمكن فيه الجمهـور العربي مـن إقامة نوع مـن الإدارة الذاتية في مجالي التطويـر والثقافة. وفي مجـال التعليم، تـدل معطيات المكتب المركزي للإحصاء أن معدل المخصصات للتلميذ العربي هي 865 شـيقل للسنة، أما المخصصات للتلميذ اليهودي فهي 4635 شيقل للسـنة. التمييز فـي المجال الاقتصادي عميق جـداً، حيث يعيش نحو نصف السـكان العرب في إسـرائيل تحت خـط الفقر، وتكاد تكون نسـبة البطالة ضعفين عن نسـبتها في الوسط اليهودي. تبلغ نسـبة النسـاء العربيات العاملات 20% ، أي ثلث نسبة الرجال العاملـين .بالمجمـل، تعـرِّف دولة إسـرائيل نفسـها بأنها دولة

בין שתי ערים

האוכלוסייה הערבית-פלסטינית בישראל מונה כיום 1,100,000 נפש, ומהווה 17% מכלל האזרחים בישראל. רוב האזרחים הערביים, 53% מהם, חיים באזור הגליל, במשולש גרים 27%, בנגב 12% ובערים המעורבות 8%. ביישובים המכונים "לא מוכרים", חיים כ-60,000 איש, רובם בנגב. כשליש מן האזרחים הערביים גרים ביישובים המונים מעל 20,000 נפש ומוגדרים רשמית כערים. היישובים הערביים שזכו למעמד של עיר הם נצרת - 65,000 תושבים, אום אל-פחם - 42,000, רהט - 39,000, שפרעם - 33,000, סכנין - 25,000, טמרה - 26,000, הכרמל (דלית אל-כרמל ועוספיה) - 24,000, בקה-ג'ת -- 31,000, טייבה - 33,000, קלנסווה - 17,000, טירה - 21,000. בנוסף, על-פי נתונים רשמיים, שיעור התושבים הערביים בערים המעורבות הנו: יפו - 16,000, חיפה - 26,000, עכו - 25,000, רמלה - 10,000 ולוד - 18,000. חשוב לציין שכמעט 20% מהאזרחים הערביים הם פליטים פנימיים, דהיינו אנשים שנעקרו מיישוביהם בשנת 1948, ועברו לגור ביישובים ערביים אחרים שבתחום גבולות 1949 של מדינת ישראל.

האזרחים הערביים בישראל סובלים ממדיניות של אפליה ודחיקה לשוליים בכל תחומי החיים. די לציין כאן כי למעלה משני שלישים של אדמותיהם הופקעו, ומאז 1948 לא הוקם אף יישוב ערבי חדש אחד לרווחת התושבים; לעומת זאת הוקמו יותר מ-600 יישובים יהודיים חדשים. מדיניות התכנון כוונה לצמצם את המרחב שבו יכול הציבור הערבי לקיים סוג מסוים של ניהול עצמי בתחומי הפיתוח והתרבות.

לפי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, ההקצבה הממוצעת לתלמיד ערבי היא 865 ₪ לשנה, בעוד ההקצאה לתלמיד יהודי היא 4,635 ₪ לשנה. מדינת ישראל מגדירה את עצמה כמדינה יהודית, ולא כמדינת כל אזרחיה, והדבר מתבטא במעמד האזרחי ובמדיניות התכנון, בחלוקת המשאבים ובתוכניות הפיתוח. כמעט מחצית מן האוכלוסייה הערבית בישראל נמצאת מתחת לקו העוני; ממדי האבטלה הם כמעט כפולים משיעורם בקרב הציבור היהודי בישראל. השתתפותן של נשים ערביות בשוק העבודה עומדת על 20% בלבד, רק כשליש משיעור ההשתתפות של הגברים.

לאחר הנכבה של 1948 מנתה האוכלוסייה הערבית בישראל

يهودية وليست دولة كل مواطنيها، وينعكس ذلك على مكانة المواطن وسياسة التخطيط، وتقسيم الموارد وخطط التطوير.

بلـغ عدد السـكان العـرب في إسـرائيل بعد نكبـة 1948 نحو مائة وسـتين ألف نسمة، معظمهم من سـكان القرى وبلا مراكز مدنية. وتحولت الطبقة الوسـطى الفلسطينية والنخبة السياسية والثقافيـة والاقتصاديـة إلى لاجئين . وانقطع فجـأة التواصل بين القـرى والمدن الفلسـطينية، بعـد أن تغيرت الصبغـة العربية لمدن مثل يافا، حيفا، صفد وطبريا، لتصبح مدناً يهودية، وانقطع التواصل مع مدن مثل نابلس، طولكرم، القدس والخليل .

لقـد زاد غياب المدينة العربيـة داخل الخط الأخضر من تأثير مدن أخرى. منذ الخمسينات وحتى اليوم يعيش السكان العرب في ظل مدينتين: تل أبيب والقاهرة. حاولت تل أبيب صقل شخصية المواطن العربي في بلاده ووطنه وفق اعتبارات مأخوذة من الأيديولوجيا العليا لإسرائيل وهي الأيديولوجيا الصهيونية . ورسم هذا النموذج يغئال الون (من القيادات التاريخية لحزب العمل) وتعريفه: عربي فخـور ومواطن مخلـص. والمقصود هنا بفخر أجـوف وفولكلوري خالٍ مـن التطلعات السياسـية والثقافيـة. والمواطن المخلص هو ذلك الذي يتنازل عن حقوقه وهويته. وكان للقاهرة تأثير ثقافي بصفتهـا مركـز الثقافـة العربية فـي القرن العشـرين، وذلك بواسـطة الراديو، السـينما، الأدب والفن – وساهمت هذه المدينة في صياغة وصيانة وتطوير الهوية القومية والثقافية للعرب في البلاد، وكان هذا التأثير دامغاً خاصة في سنوات القطيعة التامة عن العالم العربي قبل حرب عام 67.

160,000 נפש, רובה ככולה אוכלוסייה כפרית, ללא מרכזים עירוניים. בני מעמד הביניים הפלסטיני והאליטות הפוליטיות, התרבותיות והכלכליות הפכו לפליטים. הקשר בין היישובים הערביים, שנשארו בתוך מדינת ישראל, לבין הערים הפלסטיניות ניתק ביום עכור אחד, לאחר שנהרסו ערים שהתנהלו כערים ערביות, כמו יפו, חיפה, צפת, טבריה, ולאחר שניתק הקשר עם ערים כמו שכם, טולכרם, ירושלים וחברון.

היעדר עיר ערבית בגליל ובמשולש הגביר את השפעתן של ערים אחרות. בשנות החמישים והשישים של המאה העשרים, ולמעשה עד עצם היום הזה, חיה האוכלוסייה הערבית בצלן של שתי ערים, תל אביב וקהיר. תל אביב ניסתה לעצב את דמות האזרח הערבי החי בארצו מולדתו לפי שיקולים שנגזרו מאידיאולוגיית-העל של ישראל, היינו מהאידיאולוגיה הציונית. האבטיפוס שורטט על ידי יגאל אלון והוגדר בפשטות: ערבי גאה ואזרח נאמן, כאשר המדובר בגאווה נבובה ופולקלוריסטית נטולת מאוויים תרבותיים ופוליטיים. האזרח הנאמן הוא כזה המוותר על זכויותיו ועל זהות מודרנית. ההשפעה התרבותית של קהיר, מרכז התרבות הערבית במאה העשרים, באמצעות רדיו, קולנוע, ספרות ואמנות, על הציבור הערבי בארץ, הייתה אדירה, וסייעה בשימור הזהות התרבותית למרות הניתוק הפיסי.

المدينة الفلسطينية

هدمـت حـرب 1948 المديـنـة الفلسـطينية القائمـة والممكنة، وانقطع فجأة المدينة الفلسـطينية المتطور والواعد. كانت المدن الفلسطينية مثل يافا، حيفا وعكا قد مرّت بعملية تمدين سريعة في النصـف الأول من القرن العشـرين جراء الإنتقــال من القرية إلــى المدينة. فقد عاش في مطلع القرن العشـرين نحو 15% من الفلسطينيين في مدن، وفي العام 1948 أكثر من الثلث.

كانت المـدن الفلسـطينية المتطورة بمثـابـة مراكز اقتصـادية، إدارية، ثقافية وسياســية على المستوى المحلي والقطري. كانت يافا من أكثر المدن المتطورة في الشـرق الأوسط . ووفق معايير تلك الفترة فقط بيروت فاقت يافا من حيث نسـبة عدد الســيارات وأجهزة الراديو للفرد الواحد.

كانت يافا تعج بالنشــاط من حيث الحياة التجارية، الورش، التصدير والاســتيراد، ميناؤهــا نشـط ، مــدارس راقيــة، مســاجد وكنائس، مطاعم ومقاهي، دور للســينما ونــواد، مطابــع ومصانع، عيادات ومستشــفيات، بنوك وشـركات تجاريــة، انتاج زراعــي وصناعي، فرق رياضية وحركات كشــفية. صدرت في يافا عدد من الصحف والمجلات، وشهدت نشاطاً سياسياً كبيرا . وأصبحت البرجوازية في يافا وحيفا تنافس الزعامة التقليدية في القدس ، لقد انتقل الآلاف مــن قراهم للعيش والعمــل في يافا المدينة المتطـورة، رغم أن معظمهم حافظ على التواصل الكبير مع بلداتهم.

عرضــت دور الســينما فــي المدينة أفلامــا عربية وأجنبيــة . أما عمالقة الطرب والمســرح للســنوات الثلاثينات والأربعينات مثل أم كلثوم، عبد الوهاب، فريد الأطرش، اســمهان، ليلى مراد، يوســف وهبه، جــورج أبيض، نجيــب الريحاني وغيرهم فقــد ظهروا على المســارح وفي دور السينما مثل الحمراء، الرشيد وابولو، والنوادي الليلية مثل عبد المسيح والباريزيانا .

تطور مدن ســاحلية مثل يافــا وحيفا خلق توتراً ثقافياً وسياســيا بينهــا وبين مــدن جبلية مثل القــدس، نابلس والخليــل. في مدن الجبــل جرى توجيه الإنتقادات للحياة المدينية في مدن الســاحل، وخاصة ما وصف بالخروج عن التقاليد عند نساء يافا وحيفا. ورغم ذلك واظب ســكان يافا على دفع الضرائب للجنة العربية العليا في القدس بنســبة ثمانين بالمائة وهي أعلى نســبة ســجلت في البلاد في حينه.

העיר הפלסטינית

מלחמת 1948 הרסה את העיר הפלסטינית הקיימת והאפשרית, ונקטע באחת הפרויקט העירוני הפלסטיני המתפתח והמבטיח. הערים הפלסטיניות, במיוחד ערי החוף: יפו, חיפה ועכו, עברו תהליך עיור מואץ במחצית הראשונה של המאה העשרים כתוצאה מהמעבר מן הכפר אל העיר. בראשית המאה העשרים חיו 15% מהפלסטינים בערים, ובשנת 1946 - יותר משליש גרו ביישובים עירוניים.

הערים הפלסטיניות המתפתחות היוו מרכז כלכלי, מנהלי, תרבותי ופוליטי לכפרים שבסביבתן גם ברמה הארצית. יפו הייתה אחת הערים המפותחות ביותר במזרח התיכון. לפי הקריטריונים שהיו מקובלים באותם ימים, רק בירות עלתה על יפו במספר המכוניות ומכשירי הרדיו לתושב. יפו הייתה עיר שוקקת חיים, והתקיימו בה חיי מסחר ערים, תעשיה זעירה, יצוא ויבוא, נמל פעיל, בתי ספר יוקרתיים, מסגדים וכנסיות, מסעדות ובתי קפה, בתי קולנוע ומועדונים רבים, בתי דפוס ובתי מלאכה שונים, מרפאות ובתי חולים, בנקים, חברות מסחר, ייצור חקלאי ותעשייתי, קבוצות ספורט ותנועות נוער.

ביפו יצאו לאור מספר עיתונים יומיים ושבועונים, והתקיימו בה חיים פוליטיים פעילים ואפילו סוערים, עד כי הבורגנות העולה ביפו ובחיפה החלה לקרוא תיגר על המנהיגות המסורתית בירושלים. העיר הצומחת משכה אליה אלפים רבים שעזבו את כפריהם ועברו להתגורר ולעבוד ביפו, אף שרובם המשיכו לשמור על קשר הדוק עם יישובי המוצא שלהם. בתי הקולנוע בעיר הציגו סרטים ערביים ומערביים, וענקי הזמר והתיאטרון של שנות השלושים והארבעים, כמו אום כלתום, עבד אלווהאב, פריד אלאטרש, אסמהאן, לילא מוראד, יוסף ווהבה, ג'ורג' אביאד, נג'יב אלריחאני ורבים אחרים - כולם הופיעו על במות בתי הקולנוע "אלחמרה", "אלרשיד" ו"אפולו" ובמועדוני הלילה "עבד אלמסיח" ו"אלבריזיאנא".

התפתחות ערי החוף, יפו וחיפה, יצרה מתח תרבותי ופוליטי בינן לבין ערי ההר, ירושלים, שכם וחברון. ביקורת (ובדיחות) הושמעה בהר על החיים המודרניים בערי החוף, במיוחד על מה שכונה "המתירנות" של נשות יפו וחיפה. עם זאת, תושבי יפו הקפידו לשלם את מסיהם לוועד הערבי העליון בירושלים, ושיעור הגבייה

حرصت الحركة الصهيونية في العام 1948 على طرد السكان من المدن الفلسطينية، وتم تنفيذ ذلك في مدن مثل يافا، حيفا، عكا، القدس الغربية، صفد، عسقلان، اللد، الرملة، طبريا وبئر السبع. كما تم إخلاء الأغلبية الساحقة للسكان من القرى الفلسطينية وبقي داخل حدود وقف إطلاق النار في العام 1949 (أي داخل إسرائيل) نحو مائة وستين ألفاً من السكان الفلسطينيين، معظمهم من القرويين وقلة قليلة استمرت في السكن في ظروف قاسية في مدن يافا، حيفا، عكا، اللد، الرملة، وكانت الناصرة المدينة العربية الوحيدة التي لم يطرد أهلها.

مصير الثقافة في غياب المدينة

عرّف ارسطو المدينة بأنها مكان السكن الذي فيه نشاط غير ضروري للبقاء الجسداني الفوري – نشاط مثل المسرح، الملعب، الأكاديمية. واليوم يمكننا أن نضيف لذلك المتحف، صالة الفن التشكيلي، المقهى، السينما، قاعات العروض والمؤسسات العامة. المدينة هي المكان الذي تتطور وتنتج فيه الحضارة. هناك من يقول أن المدينة هي الحضارة بعينها وأن تاريخ الحضارة هو تاريخ المدينة.

أثر غياب المدينة والحياة المدنية كبير على نمط تطور المجتمع العربي – الفلسطيني في دولة إسرائيل، ويبدو هذا التأثير جلياً في مجال الثقافة. في غياب المدينة لم تكتب الرواية، وهي فن المدينة بامتياز. وحتى الرواية الرومانسية الريفية هي ردّة فعل للمدينة إذا ما وجدت . عرّف هيغل الرواية بأنها ملحمة البرجوازية، ملحمة حياة المدينة. في ظل غياب المدينة غابت الرواية، بالمقابل يمكننا أن نجد الشعراء وكتاب الشعر في معظم البلدات العربية في البلاد. فليس للشعر حاجة بمدينة .

إن الإبداع الموسيقي هو دليل لمستوى التطور الرفيع للحضارة والمدينة. وليس صدفة أن القاهرة هي مركز الإبداع الموسيقي العربي المعاصر ، كما كانت بغداد وقرطبة في القرون الوسطى. يمكننا الجزم بأنه لم تؤلف أي نوتة لموسيقى عربية تستحق الاعتبار في البلاد خلال نصف القرن الأخير. أما النتاج المسرحي فمتعثر وغير متواصل ودائماً في بداياته .

ليس لدى أكثر من مليون مواطن عربي في البلاد قاعة مسرح واحدة، أو دار سينما عصرية واحدة. ليس هناك أي متحف، لحفظ ميراث الماضي أو الذاكرة الجماعية أو النتاج الفني العصري.

היה הגבוה ביותר בארץ, ועמד על יותר מ-80%.
במלחמת 1948 הייווה גירוש התושבים מן הערים הפלסטיניות מטרה מועדפת של התנועה הציונית, והוא בוצע בקפידה בערים, דוגמת יפו, חיפה, עכו, ירושלים המערבית, צפת, אשקלון, לוד, רמלה, טבריה ובאר שבע. הרוב המכריע של הכפרים הפלסטיניים פונו מתושביהם. בגבולות הפסקת האש של 1949 נותרו 160,000 תושבים פלסטיניים, רובם כפריים, ורק מיעוט קטן מהם המשיך להתגורר בתנאים קשים בערים: יפו, חיפה, עכו, לוד, ורמלה. נצרת נותרה בבדידות מזהרת, עיר ערבית יחידה.

גורל התרבות בהיעדר עיר

אריסטו הגדיר עיר כיישוב שמתקיימת בו פעילות שאינה הכרחית לקיום הפיסי המיידי, כמו תיאטרון, אצטדיון, אקדמיה. כיום אפשר להוסיף לאלה גם מוזיאון, גלריות, בתי קפה, בתי קולנוע, אולמות מופעים ושאר מוסדות ציבור. העיר היא המקום שבו נוצרת ומיוצרת תרבות. יש האומרים שהיא היא התרבות כולה, וכי ההיסטוריה של התרבות היא ההיסטוריה של העיר.

היעדר עיר והיעדר חיים עירוניים השפיעו השפעה מכרעת על האופן המיוחד שבו התפתחה החברה הערבית-פלסטינית במדינת ישראל. השפעת ההיעדר ניכרת במיוחד בתחום התרבות. בהיעדר עיר, לא נכתב רומן, שהוא ז'אנר עירוני מובהק; אפילו לא רומן רומנטי-פסטורלי, שהוא בעצם תגובת-נגד לעיר, אך כדי שייכתב, דרושה עיר שכנגדה ייצא. הגל הגדיר את הרומן כאפוס של הבורגנות, של חיי העיר. לעומת זאת, כמעט בכל יישוב ערבי בארץ אפשר להיתקל במשוררים ובכותבי שירה. בשביל שירה לא צריך עיר. יצירה מוסיקלית מקורית ואסתטית מהווה ביטוי לרמת התפתחות גבוהה של תרבות ושל עיר. לא בכדי קהיר היא המקום העיקרי של היצירה המוסיקלית הערבית המודרנית, כשם שהיו בגדד וקורדובה בימי הביניים.

אפשר לקבוע בוודאות שזה חצי יובל לא חובר בארץ ולו תו אחד ראוי לשמו של מוסיקה ערבית. היצירה התיאטרלית אף היא מקרטעת, לא רציפה וצנועה ביותר. יותר ממיליון אזרחים ערבים חיים בארץ, ואין להם ולו אולם תיאטרון אחד, ואפילו לא בית קולנוע מודרני אחד. מוזיאון אין - לא מוזיאון לשימור מורשת העבר או הזיכרון הקולקטיבי ולא מוזיאון להצגת היצירה האמנותית

هنـــاك تجارب متواضعة وجديرة بالتقدير لتشـغيل صالة عرض أو معـــارض هنا وهناك، إلا أن ذلك بعيـداً كل البعد عما يصبو إليه المجتمع العربي وعن الجاهزية الموجودة لديه لذلك .

إن شـــريحة المثقفـــين والطبقة الوســطى هما الضمـــان في هذا الزمـــان لنمو نتـــاج حضـــاري عصري فـــي الهندســـة المعمارية، الموســـيقى، الأدب، الفنون التشكيلية، السينما، المسرح وغيرها. وفي غيـــاب المدينة النشـــطة والجذابة يضطر خريجـــو الجامعات للعودة للسكن في قراهم بجوار عائلة النواة والموسعة حيث لا مكان ينتقلون إليه غير بلداتهم الأصلية. وهكذا يبقون بطريقة أو بأخـــرى مشـــدودين ومكبلين في شـــبكة اجتماعية تقليدية وملزمة. يتم تحديد مكان الســـكن حسب ملكية العائلة للأرض، والتنقل معدوم تقريبا. إن التوتر بين العلاقات العمودية المرتبطة بالانتماءات العائلية والحمائليـــة والبنى التقليدية وبين العلاقات الأفقيـــة التـــي تعتمد على مســـتوى الحيـــاة، التعليـــم ومجالات الاهتمـــام – هذا التوتر يؤخر تطور طبقة المثقفين العرب كطبقة مميّزة ويضعف ويشـــوش دورها المنشود في تطوير الثقافة وفي التغيير الاجتماعي والعمل السياسي.

يعيش المجتمع العربي في إســـرائيل في هامـــش مزدوج : على هامش العالم العربي، رغم أن هذا المجتمع أفرز مبدعين ومثقفين اكتســـحوا ســـاحة الأمـــة العربية مثل الشـــاعر محمـــود درويش والمفكر د. عزمي بشارة، إلا أنهما شاذان عن القاعدة ويُؤكدان القاعـــدة. والتهميش الثاني هو تهميش من المجتمع الإســـرائيلي الذي طور وســـائل مختلفة منها الفظة والمباشرة ومنها المركبة والمحكمة لرفض وإبعاد السكان العرب إلى هامش الهامش.

الكثيرون في المجتمع العربي في البلاد يرفضون التسليم بهذا التهميـــش ويرفضـــون أيضاً الوقوع في مصيدة ما يســـمى "تعدد الثقافـــات". وفـــي كل يوم يمر يـــزداد نضوج المجتمـــع العربي في إســـرائيل لاختراق حواجز التهميش وأســـوار الحصـــار الثقافي والسياســـي. وهذا يتطلـــب مكانا للوقـــوف فيـــه ، يتطلب مدينة وليست هنالك مدينة.

המודרנית. אמנם יש ניסיונות צנועים וראויים להערכה להפעלת גלריות ולהצגת מוצגי מורשת פה ושם, אך אלו עדיין רחוקים מאוד ממה שהחברה הערבית שואפת אליו ובשלה לקראתו.

בעידן המודרני, מעמד הביניים ושכבת האינטליגנציה הם מעטפת הכרחית לצמיחתה של יצירה תרבותית מודרנית, באדריכלות, במוסיקה, בספרות, באמנות פלסטית, בקולנוע, בתיאטרון וכיוצא באלה. בהיעדר עיר דינמית ומושכת נאלצים בוגרי האוניברסיטאות לחזור ולגור בכפריהם, בקרבת המשפחה הגרעינית והמורחבת, כי אין להם לאן לעבור. לפיכך, בדרך זו או אחרת, הם נשארים קשורים וכבולים ברשת חברתית צפופה, מסורתית ותובענית. מקום המגורים נקבע על פי הבעלות המשפחתית על הקרקע, והניידות כמעט אפסית. המתח בין היחסים האנכיים הקשורים והקושרים לשייכות ולירושה, לבין יחסים אופקיים, המבוססים על רמת חיים, השכלה ותחומי עניין, מעכב את התפתחותה של האינטליגנציה הערבית כשכבה מובחנת, ואפילו מחליש ומשבש את תפקידה המכריע בפיתוח התרבות, בהובלת שינוי חברתי ובהצגת תביעות פוליטיות.

החברה הערבית בישראל חיה במצב של שוליות כפולה: הן בשולי העולם הערבי - אף שיצאו ממנה גיבורי תרבות שפרצו למרכז הבמה של האומה הערבית, כמו מחמוד דרוויש ועזמי בשארה, אך אלה הם יוצאים מן הכלל המדגישים את הכלל, והן בשולי החברה הישראלית, שפיתחה מנגנונים שונים, מגושמים ומתוחכמים לדחיקה, להרחקה ולמידור האוכלוסייה הערבית לשולי השוליים. אל לנו להשלים עם שוליות זו, ואל לנו להתפתות ולהתנדב להיכנס לגומחה תרבותית במסגרת מקסם השווא המכונה "רב-תרבותיות". בכל יום שעובר החברה הערבית בישראל בשלה יותר לפריצת מחסומי השוליות וחומות הסגר התרבותי והפוליטי. לשם כך דרוש מקום לעמוד בו. דרושה עיר, ואין עיר.

هل بإمكان التابع تشييد عمارته ؟

أفكار حول العمارة

כלום יכול המוכפף לעצב את סביבתו?

מחשבות אודות האדריכלות

نبيه بشير

נביה בשיר

يُفترض بالعمارة النقديّة، بوصفها مذهبًا بحثيًّا، أن تطمح إلى تفكيك العلاقة بين العمارة، بوصفها تجسيدًا أو شكلاً بنائيًّا عاكسًا للاحتياجات الماديّة والنفسيّة، وبين العمارة، بوصفها حاملة للمضامين الثقافيّة والفكريّة أو المهيمنة عليها، وكشف التضاد القائم بين الماهيّة والتعبير الخارجي له، وإعادة تشييد العمارة من جديد على ركائز نقديّة أخرى مغايرة. ما هي تلك «الركائز النقديّة»؟ هي بمثابة الأسس المعرفيّة التي تتجاوز الواقع القاهر، والنمطي، والشامل، والجارف، والكلّي، والمتناغم، والمتجانس والقاطع وتقوم على بنيان فكري ومعرفي يتسم بالسيولة، والحيويّة، والجزئي، والتنوّع، والشفافيّة، والانفتاح على الآخر وفتح جسور الحوار والنقاش معه.

האדריכלות הביקורתית בתור אסכולה מחקרית אמורה לשאוף לפירוק היחסים בין האדריכלות, כצורה מובנֵית, המשקפת צרכים חומריים ורוחניים, לבין האדריכלות כנושאת את התכנים התרבותיים והאינטלקטואליים ההגמוניים השוררים. זאת ועוד, היא אמורה לחשוף את הסתירה הקיימת בין מהות הדברים לבין גילוייהם החיצוניים. ולבסוף, היא אמורה לבנות את המקום ולעצבו על בסיס של יסודות חדשים ושונים. מה הם "יסודות ביקורתיים" אלו? אלו הם יסודות אפיסטמולוגיים החורגים מעבר למציאות הדכאָנִית, המונוטונית, הטוטלית, ההרמונית והנחרצת; יסודות המתקיימים על בסיס מערך אינטלקטואלי ואפיסטמולוגי המושתת, בין השאר, על מושגים כגון נזילוּת, ויטאליוּת, סגמנטליוּת, רב-גוניות, שקיפוּת, פתיחוּת לאחר ופתיחת צוהר לדו-שיח ולדיון עמו.

لا يقف الموقف النقديّ عند كشف الـ "واقع" وتفسيره وتفكيكه وإنما يتعدّاه ويطرح بدائل له. ولكن هذا الواقع منغمس بما أطلق عليه هومي بابا باسم «الحيّز الثالث». فبينما أوضح إدوارد سعيد كيفيّة تشكيل الشرق وإنتاجه على يد الغرب بغية الحفاظ على علاقات القوّة القائمة بينهما واستدامتها وإشباع رغباته ونزواته، كشف هومي بابا عن حيّز ثالث قائمًا بين الشرق والغرب، حيث يقوم الشرق بتقليد الغرب واستهلاك منتجاته، ويقوم الغرب، في الطرف الآخر، بتقليد الشرق.

يأتي هذا المقال للوقوف عند التساؤل التالي الذي يمهّد باعتقادي السبيل أمام نشوء نقاش نقديّ حول العمارة في العالم العربيّ: هل بإمكان المجتمع أو الفرد المحكوم بعلاقة التبعيّة ومنظومة السيّد–العبد، القابع تحت هيمنة فكريّة ونفسيّة وسياسيّة، أن ينجح في تشييد عمارته العاكسة لـ«ذاتيّته» الفاعلة (subjectivity) ولطموحة ومنسجمة معهما؟ المعضلة تكمن في «ذات» التابع، هل له ذات فاعلة فعلًا، أم أنّ ذاتيته هي نتاج علاقة التبعيّة والاستبداد بها؟ إذا كان الكلام هو بمثابة «معاملة بين المتكلّم والمتلقي»، كما ترى غياتيري سبيفاك، وأنّ كلام التابع لا يرقى إلى تحقيق الشروط الأساس لبناء الحوار القائم على ملكة الكلام، والتابع المستعمَر لا يكف عن الحلم باستبدال المستعمِر وتقليده، كما أوضح فرانز فانون، فالتابع إذًا مسلوب الإرادة والوعي الذاتي. فقد كشف لنا ميشيل فوكو أنّ عملية تشكيل الوعي الذاتي تمر عبر البحث التاريخي وفهم التاريخ، لا التاريخ الذي سلف، بل الفكر الذي له تاريخ، فيتعيّن على الوعي الذاتي المرور عبر التاريخ بغية عكسه وبالتالي لتحوّل هذا الوعي إلى وعي نقديّ.

الثقافة – علاقة جدليّة بين الزمان والمكان

خلافًا للفكرة المهيمنة بين العامّة بأنّ العالم الحديث أكثر انفتاحًا على ثقافاته المختلفة من العالم الذي كان قائمًا قبل عصر الحداثة، نقول إنّ العالم ما قبل الحداثة لم يكن بأقل انفتاحًا وتأثّرًا بفعل تنقّل الشعوب والجماعات والأفراد من مكان إلى آخر. بحسب المعاجم العربيّة الكلاسيكيّة، الوطن هو المكان الذي يختاره الشخص ليحيا فيه، إنه ليس المكان الذي يولد ويترعرع فيه. كيف تحوّل هذا المفهوم المشبّع بالنبرة الإنسانيّة الحرّة إلى مفهوم يستعبد الإنسان ويخضعه إلى تبعية بأرض مولده. إنه

העמדה הביקורתית אינה מסתפקת בחשיפת ה"מציאות", בניתוחה ובפירוקה מיסודותיה ומהנחותיה. אדרבא, היא צועדת אל מעבר לכך, ומציעה חלופות למציאות הנתונה. אולם, מציאות זו נטועה במה שהומי באבא (Bhabha) מכנה בשם "מרחב שלישי". בעוד אדוארד סעיד (Said) ניתח את מלאכת כינון המזרח ואת יצירתו על ידי המערב מתוך רצון לשמר את יחסי הכוח הקיימים בין המזרח למערב, להנציחם ולספק את הפנטזיות ואת התשוקה למערב, הרי באבא חושף מרחב שלישי המתקיים בין מזרח למערב. במרחב שלישי זה המזרח מחקה את המערב וצורך את מוצריו, ואילו המערב מחקה את תוצרי החקיינות של המזרח.

מאמר זה בא לעמוד על השאלה הסוללת, לגבי דידי, את הדרך לעריכת דיון ביקורתי סביב נושא האדריכלות בכלל והאדריכלות בעולם הערבי בפרט: כלום יכולים החברה והפרט, המשועבדים ליחסי תלות ולמערך אדון-עבד ונתונים תחת הגמוניה אינטלקטואלית, רגשית ופוליטית, לייסד אדריכלות שבכוחה לשקף את ה'סובייקטיביות' שלהם ואת שאיפותיהם, ולהתמזג או להזדהות עמהם? הדילמה טמונה ב"סובייקט" המוכפף. כלום יש לו סובייקטיביות בפועל, או שמא סובייקטיביות זו הנה תוצר של יחסי תלות ושעבוד? אם הדיבור הוא סוג של «עסקה בין דובר למאזין» ו "דיבור מוכפף אינו מגשים את הדיאלוג ברמת המבע", כפי שמניחה גיאטרי צ' ספיבק (Spivak), ואם הנתון תחת משטר קולוניאלי אינו מפסיק לחלום על תפיסת מקומו של האדון-המתנחל ולחקותו, כפי שהראה לנו פרנץ פאנון (Fanon), הרי מכאן נובע כי המוכפף, או זה הנתון תחת משטר קולוניאלי, הוא אימפוטנט, נעדר רצון ותודעה או מודעות עצמית. מישל פוקו (Foucault) חושף בפנינו, כי על מנת לכונן מודעות או תודעה עצמית חיוני לעבור דרך פריזמת ההבנה ההיסטורית; כלומר כינון התודעה העצמית הסובייקטיביות מתאפשר באמצעות החקירה ההיסטורית והבנתה. בכך אין הכוונה להיסטוריה שהייתה, אלא לתולדות המחשבה ולגלגוליה, למחשבה שיש לה היסטוריה, וזאת במטרה לערוך רפלקסיה, כתנאי מוקדם לכל גישה ביקורתית.

תרבות של זמן ומקום-יחסים דיאלקטיים

בניגוד לסברה, הרווחת בקרב הכלל, כי העולם המודרני פתוח יותר לתרבויות שונות מאשר העולם הטרום-מודרני, ברצוני לטעון כי העולם הטרום-מודרני לא היה פתוח פחות, זאת בשל נדידת עמים, קבוצות ופרטים ממקום למקום. לפי המילונים הערביים

المفهــوم الحديث لتعبير «وطن»، الــذي أفرغت دلالاته ومضامينه فــي ظل شــيوع التعصّــب القومــي والرومانطيقي فــي العصر الحديــث. أدّى هذا التحوّل إلى تغيير على صعيد مفهوم الثقافة أيضًــا، حيــث إنّ الثقافة زمان في مكان محــدّد ومكان في زمن معــيّن تربطهما فيما بينهما أواصر جدليّة. ولكن هذان العاملان ليسا بالماهيّتين المنفصلتين المستقلتين بل هما محوران يتغذّيان من عوالم وأزمنة وأمكنة أخرى قريبة وبعيدة.

يعتبــر مصطلح «ثقافة» من أكثر وأغنــى وأعقد المفاهيم التي شاعت في مطلع القرن العشرين بعد أن طمس قبل ذلك – وتحديدًا منذ هيمنة الحداثة على العالم (منذ مطلع القرن التاســع عشر). عربيًّــا، يعود هذا التعبيــر بأصوله للفعل الثلاثــي «ثَقِفَ»، كما يخبرنا صاحب «لسان العرب»، وله دلالات عديدة، وما يعنينا منها هــو «حاذقٌ فَهِم»، و «ســرعة التعلّم»، وتقول العــرب «ثَقِفٌ» أي ذو فطنة وذكاء، وتثقيف الشــيء المعوج أي تقويمه أو تسويته. ولكن المعنى المتداول حاليًّا لمفهوم الثقافة هو مفهوم حديث، ظهر في النصف الثاني من القرن التاســع عشــر علــى يد أوائل النهضويّــين العرب، الذين تأثّروا بصورة كبيرة بالنهضة الأوروبية وآدابها وارتووا من مشــاربها الفكرية وطروحاتها. فقد استخدم العرب قديمًا، وتحديدًا حتّى القرن التاســع عشــر، لفظة «عِمارة» و«عمــران» – بــدل كلمــة «ثقافة»– بمعنــى العيــش أو البقاء زمانًــا طويــلًا، و «المعمر» بمعنــى المنزل أو الــدار، و«العامر» أي ســاكن الــدار، و«المعمــور» أي المخــدوم. و«أعمر المــكان» و « اســتعمر فيه» بمعنى «جعله يَعْمُره» أي يقيــم فيه زمنًا طويلاً، كمــا يطلعنا صاحب «لسان العرب». «العمــارة» كلمة عربيّة لا مقابــل لها في اللغتين العبريّة والإنجليزيّة. من المعاني الضيّقة للكلمــة: «القبيلــة» أو «العشــيرة». ولكــن الــدلالات المختلفة للجــذر «ع. م. ر.» تشــير إلى طيف من المعانــي المختلفة يكمّل كلٌّ منهــا الآخر. إذا وصلنا هذه الدلالات بعضها ببعض، أمكننا أن نوجز المعنى الواســع للكلمة على النحو التالي: تهذيب قطعة أرض مُنحت لإنســان بحقّ لملاءمتها لحياتــه بمختلف مناحيها بغية أن تكــون له فيها حياة مُرْضية ومديدة ورغدة. العمارة ليســت عاكسةً للتفاعل بين الإنسان –فردًا وجماعةً– والطبيعة فحسب، وإنّما عاكســة كذلك للحالة النفسيّة للفرد ولبواطنه ولعلاقاته بذاته وبالجماعة، إضافة إلى تجسيدها للمؤثّرات والتحوّلات الطارئة على المجتمع ككلّ. لذا، فإنّ دراســة العمارة هي بمثابة دراسة لعديد من مناحي العمران والمجتمع والفرد وللعلاقة بينهما.

הקלאסיים, המולדת היא המקום שבו בוחר הפרט לחיות, והיא אינה המקום, שבו נולד הפרט ושם גדל. איך קרה הדבר, שמושג כה אנושי ושופע חירות קיבל משמעויות מנוגדות לחלוטין עד כדי כך שהוא משעבד את האדם ומכפיף אותו ליחסי תלות עם ארץ הולדתו. משמעויות מנוגדות אלו הן מובנו של המושג 'מולדת' בימינו, וזאת בהשפעת הדומיננטיות של הלאומנות והנטיות הרומנטיות בעידן המודרני. מטמורפוזה זו התגלגלה והניבה שינוי נוסף במשמעות המושג 'תרבות': זמן במקום ספציפי ומקום בזמן ספציפי הנקשרים ביחסים דיאלקטיים. שני יסודות אלו - זמן ומקום אינם מהויות אוטונומיות, אלא הם שני צירים הניזונים מעולמות, מזמנים וממקומות אחרים, קרובים כרחוקים.

המושג 'תרבות' הוא מן המושגים העשירים והמורכבים ביותר שהופיעו בראשית המאה ה-20 לאחר שדוכא קודם לכן, ובמיוחד בצל ההגמוניה של המודרניות בעולם מאז ראשית המאה ה-19. בשפה הערבית המושג "תרבות" (**תַ'קאפָה**) נגזר מהשורש ת.ק.פ., המצביע על מגוון משמעויות שונות; החשובות שבהן הן 'האדם הנבון' ו"יישור חפץ עקום". אולם המשמעויות הרווחות כיום הנן משמעויות מודרניות, שהופיעו בשפה הערבית רק במהלך המחצית השנייה של המאה ה-19, בכתביהם של ראשוני ההוגים המודרניסטיים הערביים, שהושפעו בצורה גורפת מהמודרניות האירופית ומספרותה, ושתו ממעייניה האינטלקטואליים ומשאיפותיה. קודם לכן, ועד שלהי המאה ה-19, הערבים השתמשו במושג 'עמראן', מהשורש ע.מ.ר. (במקום המושג 'תרבות' - **תַ'קאפָה**), מושג המצביע על משמעויות שונות, כגון לחיות או להיות נוכח לאורך זמן רב; בית; שוכן; מקבל שירותים. למושג הערבי **עַמַארַאת**, השקול כיום למושג אדריכלות, אין מקבילות בעברית ובאנגלית. במובן הצר ביותר, **עַמַארַאת** פירושו 'שבט', אך המושג מציין מכלול שלם של משמעויות שונות המשלימות זו את זו. אם מצרפים את שלל המשמעויות השונות של נטיות השורש ע.מ.ר., מתקבלת משמעות מורכבת, שניתן לסכמה בזו הלשון: מקום המיושב על ידי בני אדם, שהוענק להם על מנת להתאימו לחיים אנושיים מלאי סיפוק, אריכות ימים ושגשוג. המושג משקף לא רק את יחסי הגומלין בין האדם (כיחיד וכקולקטיב) לבין הטבע, אלא גם את המצב הפנימי של הפרט ואת יחסו לעצמו ולקולקטיב, ובד בבד מגלם את ההשפעות ואת השינויים המתחוללים בחברה ככלל. לפיכך, חקר האדריכלות הנו חקר הפנים הרבות של התרבות, של החברה ושל הפרט, ובחינת מכלול היחסים המתקיימים ביניהם.

ولكن ابن خلدون استخدم عبارة «عِمران» للتدليل على النشاط البشري وإبداعاته بغية عِمارة الحياة والأمّة التي هي مقصد عالم عمران ابن خلدون (المقاصد العِمرانية). يطرح صاحب المقدّمة نقاشًا واسعًا حول التشابه القائم بين طبيعة البشر وطبيعة المناخ والأرض، حيث يقول إن الطبيعة بشتّى ظواهرها تترك آثارًا بالغة على نفسية الإنسان وسلوكه وأفكاره وتلعب دورًا رئيسًا في تشكيله. كذلك، يقول إن الاجتماع ضروري للبشر وإن هذا الاجتماع الإنساني يؤدّي بالضرورة إلى التعاون بين الناس، وهو تعاون يتطلّب تنظيمًا اجتماعيًّا يضبط علاقات الناس وتعاملهم مع بعضهم البعض ما يثمر نشاط إنساني ينتج عنه ما يُطلق عليه تعبير «العِمران». ويدخل ضمن هذا العِمران التربية والتعليم وطرائقه وسائر وجوهه والعلوم والصنائع («مجالات العِمران») والدين والأحكام والقوانين وجميع نتاج عمل الإنسان غير المأخوذة من الطبيعة وما تمنحه للإنسان وإنما من فعل الإنسان وإبداعه.

أما في اللغات الأوروبية فيعود تعبير «Culture» لجذور لاتينيّة تعني: حرث الأرض وتهذيبها ونمو النباتات الصالحة لا الطالحة، وما إلى ذلك من معانٍ. وقد تعدّدت المعاني في العالم الغربي في القرن التاسع عشر، حتّى أنه حمل المعنى التالي: «الثقافة» هي كل ما يتوق إليه الإنسان ليصبح إنسان فاعل يتحلّى بمستوى أخلاقي عالي جدًا. كما وأشار هذا التعبير إلى ثمرة الجهد البشري على أنه ثقافة بعكس «الطبيعة» حيث كل ما تنتجه الطبيعة هو خارج نشاط البشر، وتحوّل في الحداثة إلى نوع من التعارض فيما بين هذان التعبيران: الثقافة والطبيعة، حتّى اعتبرت العلوم الاجتماعية الحديثة هذا التعارض أحد أهم المحاور التي قامت عليها العلوم الاجتماعية في العصر الحديث. أما المفهوم السائد في عصرنا فهو المعنى الذي فرضته الأنثروبولوجيا والذي يعني كافّة أوجه وسبل الحياة المادية والروحانية والعاطفية بدلالاتها الغنية والمختلفة لمجموعة بشرية معينة تتقاسم فيما بينها هذه الأوجه والدلالات عينها. وفق هذا التعريف الواسع ينتج أنّ العديد من النشاط البشري أكثر ثقافة من غيره، كالفنون على أنواعها والأدب على أطيافه المختلفة والموسيقى. ينتج، بكلمات أخرى، أنّ الثقافة هي كل ما يبدعه الإنسان وينتجه، لغة، وتأويلاً، وعلوماً، وآداباً، وموسيقى، ورموزاً، وقيماً، ومعايير. والمفاهيم لا يمكن لها أن تقع خارج إطار الثقافة التي تقوم بتعريفها، والعمارة هي إحدى هذه المفاهيم التي تتخذ التجسيد أداة رئيسة للتعبير عن ذاتها.

אבן ח'לדון (1406-1332) השתמש במושג **'עמאראן'** בהתייחס לכלל הפעילות האנושית ויצירות האדם כתשתית לחיים ולאומה. הוא פורש בפנינו דיון פורה ורחב סביב הדמיון הקיים בין טבע האדם לטבע האקלים והאדמה, וטוען כי הטבע על מגוון גילוייו משאיר את עקבותיו העמוקים בנפש האדם, בהתנהגותו, במחשבותיו, ויש לו תפקיד ראשוני בעיצוב האדם. יתרה מזו, אבן ח'לדון גורס כי החברה חיונית לאדם, ובהכרח גורמת לשיתוף פעולה בין בני אדם שונים; לשם כינון חברה מעין זו - חברה שתהיה חיונית לאדם - נדרש ארגון חברתי שיסדיר את יחסי הגומלין בין בני אדם, מהלך שיניב פעילות אנושית, אשר בתורה תניב את מה שהוא מכנה בשם 'עמאראן'. '**עמאראן**' זה כולל, בין השאר, גם חינוך והוראה, בכלל זה מדעים, מלאכות, דת, חוקים וכל יצירות האדם שאינן פרי הטבע.

בשפות האירופאיות, לעומת זאת, המושג 'תרבות' (culture) נגזר משורש לטיני שמשמעו חרישת האדמה, סיקולה, צמיחת העשבים הטובים, ולא הרעים, ומשמעויות דומות אחרות. המשמעויות הרווחות למושג בעולם המערבי במאה ה-19 היו מגוונות ושונות, והחשובה בהן, לענייננו, היא המשמעות המצביעה על 'תרבות' ככל מה שהאדם שואף אליו על מנת שיהיה פעיל ובעל רמה מוסרית גבוהה ביותר. כמו כן הצביע המושג על פרי הפעילות האנושית כ"תרבות" בניגוד ל"טבע", כך שכל מה שמניב הטבע הוא מחוץ לתחומי התרבות. דיכוטומיה זו שבין טבע לתרבות נתפשת כאחד הצירים שעל בסיסם נוצרו בעידן המודרני מדעי החברה בכללותם. המשמעות הרווחת כיום היא המשמעות שכפתה האנתרופולוגיה, והיא מצביעה על מגוון גילויים והתגלמויות שמקורם בחיים החומריים, הרוחניים והרגשיים, על שלל משמעויותיהם המגוונות הרווחות בקרב קבוצה אנושית מסוימת שחבריה חולקים אותם. על בסיס הגדרה רחבה זו עולה כי קיימת היררכיה בין התרבות ותחומיה השונים, כגון אמנויות, ספרות ומוסיקה.

מכאן נובע כי תרבות היא כל מה שמייצר האדם: שפה, פרשנות, מדעים, ספרות, מוזיקה, סימנים וערכים. על כן מושגים אינם יכולים לחיות ולרבות מחוץ לגבולות התרבות המגדירה אותם. האדריכלות היא מושג אחד מבין כל אלה, והיא משתמשת בהמחשה ככלי מרכזי להבעה עצמית.

العمارة بوصفها نتاجًا أيديولوجيًا

تفتقد العمارة في عصرنا إلى أرضيّة فكريّة ومعرفيّة من شأنها أن تدفع باتجاه خلق آفاق نقديّة وحميميّة للعمارة، وذلك لخسارتنا السذاجة المعرفيّة –بفعل هيمنة الأيديولوجية علينا– التي كانت ترافقنا في دروبنا منذ القدم وحتّى ظهور العصر الحديث. في ما مضى كان الإنسان يبني محيطه بفعل الاحتياجات الماديّة والمعنويّة الضروريّة لاستمرار حياته ويترك طيفًا جماليًا على عمرانه بهدف الخروج من طور الطبيعة وتهذيبها وملاءمتها لمحيطه المتخيّل المتّصل بصورة حيويّة وعضويّة بثقافته وثقافة محيطه البشريّ والماديّ والطبيعيّ والمتناغم معه والتحوّل إلى طور الإنسان. منذ هيجل، هيمن مفهوم حديث "للتاريخ"، ذلك الفعل البشري الواعي لذاته ولنشاطه، على المنظومات الفكريّة الغربيّة. وقد أشار هيجل إلى بدايات الفكر الفلسفي اليوناني بوصفها نقطة بداية هذا الوعي (التاريخ) وما سبقها هو ما قبل هذا التاريخ. لم يحتضن هذا التاريخ جميع البشريّة وإنّما الغرب لوحده دون الشعوب والبلاد الأخرى الغارقة في حقبة «ما قبل التاريخ» حتّى في أيامنا هذه. فالوعي، إذًا، هو المعيار الأوحد المهيمن في عمليّة تصنيف البشر بعد أن صنّفوا سابقًا ولاحقًا إلى أعراق وماهيّات ثابتة. تبعًا لذلك، فإنّ النتاج الثقافيّ للشعوب والمجتمعات التي لا تزال تعيش خارج طور «التاريخ» هو بمثابة نتاج غير واعٍ لذاته وللعلاقة بين هذه الجموع وبين الطبيعة، فهو نتاج فطريّ أو قل طبيعيّ ولكنه بالتأكيد ليس بالتاريخيّ. هذا النتاج غير التاريخيّ هو الذي سحر واجتذب منظّري التيارات الرومانطيقيّة الأوروبيّة منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر. وعليه، اتّسمت العمارة العربيّة أو الإسلاميّة أو الصينيّة أو بإيجاز غير الأوروبيّة كعمارة تعبّر عن محلّيّتها وجاء صدورها بفعل العلاقة المباشرة مع الطبيعة من دون تدخّل الوعي البشري بصياغة معالمها وخصائصها. هذه بإيجاز شديد ما أعنيه من وراء تعبير «العمارة الساذجة». ولكن هل فعلاً هنالك عمارة ساذجة كهذه؟ الجواب ينطوي على ميل إيديولوجي أو سياسي، عبر منظور المركزية الأوروبيّة، نصل إلى جواب إيجابي بفعل مفهوم التاريخ الهيجلياني كما ذكرنا آنفًا، ولكن الجواب سلبي إذا ما افترضنا خطأ منظور المركزية الأوروبيّة ونقضناه.

אדריכלות כתוצר אידיאולוגי

האדריכלות בימינו חסרה את התשתית האינטלקטואלית והאפיסטמולוגית, שבכוחה ליצור אפיקים ביקורתיים ואינטימיים, זאת בשל אובדן הנאיביות האינטלקטואלית כתוצאה משליטתן של האידיאולוגיות הדומיננטיות. דומיננטיות מעין זו ליוותה את בני האדם מימי קדם ועד לעידן המודרני. בעבר נהוג היה שאדם מעצב את סביבתו על בסיס הצרכים החומריים והרגשיים הנחוצים להישרדותו, ומותיר את חותמו האסתטי על יצירותיו מתוך רצון לעצב מחדש את הטבע ולחרוג מגבולות אל תחום התרבות או האדם. חריגה כזו נועדה להלום את סביבתו הנתונה של האדם, הקשורה בהכרח, באופן אורגני, לתרבותו ולתרבות סביבתו החברתית, החומרית והטבעית.

המשמעות המודרנית, שייחס הגל (Hegel) למושג 'היסטוריה' מורה על כלל פעילות בני האדם המודעים לעצמם ולפעילותם. משמעות זו חדרה לכל התשתיות האינטלקטואליות המערביות. הגל הצביע על התחלות המחשבה הפילוסופית היוונית כעל נקודת הזינוק הראשונה לתודעה זו (היסטוריה), ומה שקדם לה היה בבחינת 'קדם-היסטוריה'. היסטוריה זו לא הקיפה את האנושות כולה; רק המערב נכלל בה, ואילו עמי הארצות האחרות נדחקו אל מחוץ לתחום ההיסטוריה, ועדיין יש הרואים בהם כמי שחיים בעידן הקדם-היסטורי. לפיכך, התודעה הנה קנה המידה האבסולוטי היחיד בסיווג בני האדם וחברותיהם לצד סיווגם, קודם לכן ולאחר מכן, על בסיס מושג ה'גזע' או מהויות אחרות, כגון 'דם'. בעקבות כך, היצירה התרבותית של העמים ושל החברות, שטרם עברו או הועברו אל מעבר לתחום הקדם-היסטוריה, היא מעין יצירה בלתי מודעת לעצמה וליחס שבין יוצריה לבין הטבע, כך שהיא נראית כיצירה אינסטינקטיבית או 'טבעית', ובהכרח אינה יצירה היסטורית. יצירה בלתי היסטורית זו היא שריתקה את התיאורטיקנים הרומנטיים האירופיים, החל במחצית השנייה של המאה ה-19. אי לכך, האדריכלות הערבית, המוסלמית, הסינית או כל אדריכלות חוץ-אירופית כאדריכלות לוקאלית (ולא ורנקולרית) מושתתת על יחס ישיר עם הטבע מבלי שהמודעות האנושית התערבה בעיצוב יסודותיה ומאפייניה הארכיטקטוניים. את האדריכלות הזאת אני מכנה בשם 'אדריכלות נאיבית'. האמנם קיימת 'אדריכלות נאיבית' מעין זו? התשובה קשורה בנטייה האידיאולוגית ו/או הפוליטית. דרך הפריזמה האירוצנטרית

ماذا يفصل بين محيط وآخر؟

ما هي أوجه الاختلافات المعماريّة بين الأحياء الشعبيّة والفقيرة القديمة وبين الأحياء والعمارة الحديثتين؟ بينما تحاول الأحياء الشعبيّة الحفاظ على السلسلة التي تربط الإنسان بتاريخه ومكانه ومشاربه الفكرية والثقافية المحلّيّة المتشكّلة بفعل السيرورة التاريخيّة، تحاول الأحياء الحديثة التعدّي على سلطة هذه السيرورة التاريخيّة وإحداث انكسار في هذه السلسلة وعرض بدائل معماريّة أخرى. ترتكز هذه البدائل معماريّة في المكان الأوّل على إلغاء البعدين الزمان والمكان وعلى منظومة معرفيّة مغايرة تقوم وتتغذّى على أفكار أوليّة مغايرة عن تلك الأفكار الأوليّة التي تقوم عليها تصميمات الأحيزة أو بناء المحيط القديمة.

نظرتان متصارعتان!

النظرة الأولى – العمارة بوصفها بناءً يفيد الإنسان ودواجنه وحيواناته من حيث الأمان والنوم والغذاء وتحديد تخومه وبسط سيطرته عليها من خلال وجوده وتشييد عمارته في ذلك المكان المحدّد والزمان المعيّن؛ النظرة الثانية – العمارة بوصفها بناءً يفيد الإنسان وحيواناته من حيث تمثيله للذات كما تكوّنت واستقامت ضمن المحضن الثقافي الذي تشكّلت فيه، إضافة إلى توفيرها الحاجات اليوميّة الأساسيّة كالمأكل والمشرب والنوم والأمن وتحديد التخوم وبسط السيادة.

هل الحاجة هي أساس العمارة أم هي مجرد إحدى طبقاتها؟ هل سلّم الاحتياجات الأساسيّة للإنسان الذي وضعه أبراهام ماسلو هو الذي يحدّد طرز العمارة وخصائصها أم أنّ ثقافة الإنسان هي العامل الأهم هنا؟ يشير سلّم ماسلو إلى أنّ حاجات الإنسان تنقسم إلى أساسيّات عدّة، من الأهم والأساسي جدًا إلى الأقل أهمّيّة: الحاجات الجسديّة الأساسيّة، الأمن الجسماني، الانتماء والهُويّة والحب، الاحترام والتقدير الاجتماعيّين، وتحقيق الذات الفرديّة والجماعيّة. بحسب سلّم ماسلو هذا، فإنّ للعمارة بالضرورة أهدافًا تتخطّى الاحتياجات الأساسيّة الأوليّة وتبلغ ذروتها في تحقيق الذات. سياسيًّا، للعمارة أهدافًا مغايرة: فرض القوّة والتنظيم

נגיע לתשובה חיובית בצל מושג ה'היסטוריה' ההגליאני, כפי שהוסבר לעיל; ואילו תשובה שלילית נקבל כאשר נחשוף את אי ההלימה של הפריזמה האירוצנטרית, שעה שמתבוננים בה מבעד לפריזמה ביקורתית.

מה מבדיל סביבה מסביבה?

מה הם המאפיינים הארכיטקטוניים, המבדילים בין שכונות עוני מסורתיות לבין השכונות המודרניות? בעוד הראשונות מנסות לשמר את השרשרת, המחברת בין האדם להיסטוריה שלו, למקום שלו ולמקורותיו האינטלקטואליים והתרבותיים הלוקאליים שנוצרו במהלך היסטוריה ארוכה יחסית, הרי השכונות המודרניות מנסות לצעוד אל מעבר להיסטוריה זו ולמקום זה, לגרום לשבר בשרשרת, ולהציע חלופות אדריכליות. חלופות אלו מושתתות, בראש ובראשונה, על ביטול שני הצירים: זמן ומקום, ועל מערכים אפיסטמולוגיים אחרים, הניזונים מרעיונות שונים מאלה המזינים את עיצוב הסביבה והבנייה בשכונות העממיות.

שתי פרספקטיבות מנוגדות

באופן כללי, קיימות שתי פרספקטיבות מרכזיות בבסיס האדריכלות בכלל והמודרנית בפרט. על פי פרספקטיבה אחת - האדריכלות היא כלי לבניית סביבה לשימוש האדם וחיות הבית שלו על מנת לספק ביטחון, מחסה, מזון וסימון גבולות ריבונותו ושליטתו, באמצעות נוכחותו ועיצוב סביבתו במקום ובזמן הספציפיים. על פי פרספקטיבה אחרת - האדריכלות היא כלי לבניית סביבה לשימוש האדם וחיות הבית שלו על מנת לייצג את עצמיות האדם, כפי שהתגבשה והתפתחה בחיק התרבות שבמסגרתה הוא נתון, לצד סיפוק הצרכים היומיומיים הבסיסיים, כגון ביטחון, מחסה, מזון וסימון גבולות ריבונותו ושליטתו.

האמנם הצורך הוא התשתית, שעליה נשענת האדריכלות, או שמא זהו רק אחד מיסודותיה? האם סולם הצרכים הבסיסיים לאדם, שהציע אברהם מאסלו (Maslow), הוא הגורם המכריע בהבנת הטיפוסים או הסוגים הארכיטקטוניים ומאפייניהם השונים ובקביעתם, או שמא תרבות האדם היא הגורם המכריע והחשוב כאן? סולם מאסלו גורס כי הצרכים הבסיסיים של האדם נחלקים לחמישה רבדים היררכיים עיקריים: צרכים פיזיולוגיים

والســيطرة والســيادة والانضباط وإدخال الرهبة والجزع في نفوس الجمهــور ومراقبتــه أو إدخال الشــعور في نفــوس الجمهور بأنه مراقب. اجتماعيًا، للعمارة دلالات ووظائف تعكس القيم والمعايير الاجتماعيّة السائدة في المجتمع.

الصفة التي تطفى على الملاقة ما بين الثقافة (المضمون) والشكل

هل يخدم الشكل المضمون أو يعبّر عنه أو يعكسه، أو أن الشكل يعكــس الحاجة التي يأتي بها المضمون، أو ربّما يكمّل المضمون ويزيد عليه، أم أنّ الشكل والمضمون شيئان منفصلان يتحلّى كل منهما باســتقلالية يخدمان أهدافًا مختلفة ويشــربان من منابع فكريــة وثقافية ليســت بالضــرورة قريبة؟ بكلمــات أخرى، هل العمارة هي مجرد شــكل يقوم بتمثيل الثقافة أو عاكسًا لها، أم هي إحدى الأدوات الإبداعيّة التي تغذّي الثقافة وتنقدها وتقترح طرزًا وأنماط ســلوك ومنظومات فكريّــة ومعرفيّة أخرى متعديّة علــى تخوم الثقافة ومتخطية لها؟ إنّ مفهــوم العمارة بوصفها أداة إبداعيّــة هي العمــارة النقديّة، أي هي تلــك العمارة التي تتخطّــى الحدود والأنماط والأدوات التــي تفرضها الثقافة وتقترح بدائل أو ســبل أخرى للبحث عن بدائل أخرى مغايرة من شأنها أن تغذّي الثقافة أو تزعزع أواصرها وقواعدها.

العمــارة كأي أداة تكنولوجيّة أخرى، هي مجسّــمٌ تكنولوجيٌ محايــدة سياســيًا واجتماعيًــا ودينيًــا وثقافيًــا يرتبط تفســيرها ورؤيتها بأهداف المشــاهد أو المفسِّــر أو بنظرة المتلقّي. يعكس المنتج المعمــاري «قصر البلّور» (1861) الفكتورياني، الذي شــيّد فــي حديقة «هايد بــارك» في لندن، بوصفه تحفــة فنيّة، معالم وأفــكارًا عديدة. سياســيًا، يعكس هــذا القصر البلّــوريّ أفكارًا تتخطّــى أهداف المعمــاري الذي وضعــه، لأنه شــيّد في مكان وزمان معيّنين، أي في ســياق محدّد: مفهوم الشفافيّة السياسيّة والســيطرة على الطبيعــة والتحكّــم بها وخلــق طبيعة أخرى تتحكّم بها إرادة الإنســان ومتطلّباته. ويفيد هــذا القصر أفكارًا مغايــرة على الصعيد التقنيّ، فهو يعكــس تقنيّة البناء الهائل بضخامته من خلال استنساخ قطع صغيرة وتركبها بعضًا مع بعض للحصول على عمارة ضخمة بأرخص الأثمان.

בסיסיים; ביטחון פיזי; שייכות, זהות ואהבה; כבוד והערכה חברתיים; הגשמה עצמית, אינדיווידואלית והשתייכות קבוצתית. לאור זאת, לאדריכלות מטרות אחרות, החורגות מן הצרכים הראשוניים והבסיסיים, ופסגתה בהגשמה העצמית. מבחינה פוליטית, לאדריכלות מטרות שונות: אכיפת כוח, שליטה, ארגון, ריבונות, בקרה, החדרת רגשי פחד וחרדה והטלת משטר מבוקר ומבקר, שאינו בהכרח משטר אובייקטיבי, בקרב ציבור סובייקטיבי. מבחינה חברתית, לאדריכלות משמעויות ותפקידים שנועדו לשקף את הערכים ואת הנורמות הדומיננטיים בחברה.

תרבות (תוכן) וצורה

האם הצורה משרתת את התוכן, מבטאת אותו או משקפת אותו; או שמא הצורה משקפת את הצורך, שאותו מעלה או שעליו מצביע התוכן; ואולי, הצורה משלימה את התוכן ומוסיפה עליו; או, אולי, צורה ותוכן הנם שני דברים נבדלים, לכל אחד מהם אוטונומיה משל עצמו, המשרתים מטרות שונות וניזונים ממקורות אינטלקטואליים ותרבותיים שאינם קרובים בהכרח? במלים אחרות, האם האדריכלות היא צורה, המשמשת ככלי לייצוג התרבות או לשיקופה; ואולי היא אחד האמצעים היצירתיים, המזינים את התרבות, מבקרים אותה, ומציעים דפוסי התנהגות ומערכים רעיוניים ואפיסטמולוגיים זרים, החורגים אל מעבר ליסודות התרבות? האדריכלות ככלי יצירתי היא האדריכלות הביקורתית, דהיינו האדריכלות החורגת מן הגבולות, הדפוסים והתבניות שכופה התרבות, ומציעה אופנים וכלים חדשים להתוויית דרכים ליצירות אדריכליות אלטרנטיביות, שבכוחן להזין את התרבות או לזעזע את יסודותיה ואת תשתיתה.

היצירה הארכיטקטונית, בדומה לכל יצירה טכנולוגית אחרת, היא תבנית טכנולוגית ניטרלית מבחינה פוליטית, חברתית, דתית ותרבותית. פרשנותה ובחינתה קשורות במטרות הצופה המפרש או בנקודת המבט של הצרכן. 'ארמון הקריסטל' (1861) הוויקטוריאני, הניצב בהייד-פארק של לונדון, משקף, בתור יצירה אדריכלית אמנותית, רעיונות שונים. מבחינה פוליטית הוא משקף רעיונות, שהם מעבר לכוונות האדריכל שהציע את התכנית, זאת כיוון שנבנה במקום ובזמן מסוימים, דהיינו בהקשר ספציפי: רעיון השקיפות הפוליטית, השליטה בטבע והכנעתו למטרות האדם, ויצירת טבע מסוג אחר, שרצון האדם וצרכיו שולטים בו. ארמון זה מספק לנו רעיונות שונים במישור הטכני, ובעיקר מציע לנו

التابع بوصفه كينونة فاعلة

غالبًا ما يُنظر إلى التابع بوصفه كينونة خاملة، فاقد الذات، ومُصادَر الإرادة وعاجز بفعل عظم التحكّم بشخصه وبوعيه، وقد تعزّزت «مسألة الذات الفاعلة» (Subject) في العالم الغربي منذ مطلع النصف الثاني للقرن العشرين، بفضل السيرورات القائمة في البلاد المستعمَرة والحربين العالميّين بصورة خاصّة، ولعبت دورًا كبيرًا في تشكيل وابتداع تيارات فلسفية في الوقت الحالي. وفي أعقاب ذلك ظهرت مسألة خصائص التابع وقدرته على النفاذ وتخطّي الحدود التي يضعها المستَعمِر أو الواقع القاهر أمامه. وقد كشف لنا التاريخ الحديث أنّ المستعمِر أو الواقع القاهر ليس أكثر صرامة وسطوة من قدرة وعي الإنسان على الولوج إلى ذاته وكشف العناصر الخارجية عنه، كما ولا يمكن لهذا الواقع القاهر والمستعمِر السيطرة عليه لفترة طويلة أو لاستبداله بالمطلق، وإنما يستمر بضعة أجيال ولكن يعي المستعمَر أو التابع لذاته بعد حين.

تصوير الواقع المعماريّ للسكّان العرب في إسرائيل

بات واضحًا اليوم للجميع أنّ العمارة الفلسطينيّة بخاصّة، والتي هي امتداد لعمارة بلاد الشام وللعمارة العربيّة بعامّة، تمرّ بطور مأزوم منذ فترة الانتداب البريطانيّ لفلسطين، إضافة إلى تزاحم العمارتان الكولونيالية والتبشيرية على ترك بصماتهما وخصوصًا في المدن التي تتسم بهالة القدسية مثل القدس والناصرة وبيت لحم، وتسارعت هذه الأزمة مع نجاح المشروع الصهيونيّ وانهزام المجتمع الفلسطينيّ واندثار موطنه. ولا نقول إنّ العمارة العربيّة لها سمات أصيلة، فالتأثير والتأثّر سادا على مرّ التاريخ، وهي ليست خلوًا من العناصر البيزنطيّة أو الرومانيّة أو حتّى الصليبيّة منها، بيد أنّها -بالرغم من هذا التأثير والتأثّر- حافظت على عناصر معيّنة أصيلة أو ملامح مميّزة. ولكنّنا نضيف أنّ العمارة الفلسطينيّة تحديدًا فقدت ذاتها بفعل التشويه العميق الذي طرأ على عمليّة التطوّر التاريخيّ للمجتمع الفلسطينيّ في القرن الأخير، ونتج تلويث معماريّ أضحى هو الأنموذج الذي يُحتذى به في ظل التلويث المعماريّ الصهيونيّ في البلاد. لماذا نقول «تلويث» أو «تشويه»؟ لأنّ هذه العمارة لم تتطوّر بفعل عمليّة تاريخيّة طبيعيّة، وإنّما بفعل الغزو وفرض السلطة والقهر

טכנולוגיה לבניית מבנים גרנדיוזיים באמצעות שעתוק חלקים קטנים והרכבתם כך שבעלות נמוכה יחסית יתקבל מבנה ענק.

המוכפף כישות אקטיבית

לרוב מתייחסים למוכפף - פרט וקבוצה כאחד הנתונים תחת משטר קולוניאלי כאל ישות פסיבית, נטולת תודעה ורצון, כאימפוטנט בשל עוצמת השליטה בו ובתודעתו. חשיבות סוגיית הסובייקט התעצמה בעולם המערבי מאוד מאז המחצית השנייה של המאה ה-20, בעיקר בזכות התהליכים המתרחשים בארצות הכבושות ולתוצאות שתי מלחמות העולם, והיה לה תפקיד מרכזי בהופעת זרמים פילוסופיים חדשים. בעקבות זאת נתגלעה סוגיית מאפייני המוכפף ויכולתו לחצות את הגבולות, שמערימים בפניו הכובש המתנחל או המציאות המדכאת.

ההיסטוריה הקרובה הראתה לנו, כי הכובש המתנחל והמציאות המדכאת אינם קשים וכוחניים יותר מכוח תודעת האדם לחדור לעצמיות האדם ולזיהוי היסודות הזרים בו. כמו כן, אין בכוחם של הכובש המתנחל והמציאות המדכאת להעצים את השליטה באדם לאורך זמן או להחליף את תודעתו בכללותה. אדרבא, העצמה ושליטה מעין אלו נמשכות לאורך תקופה מסוימת, אך יבוא יום והנשלט יתפקח ויחזור לעצמו.

הערבים בישראל- הוויה ארכיטקטונית

כיום גלוי לכול כי האדריכלות הפלסטינית בפרט, כהמשך לאדריכלות של אזור סוריה הגדולה - {אלשאם} והאדריכלות הערבית בכלל, נתונות מאז תקופת המנדט הבריטי בפלסטין בעיצומו של שינוי משברי, זאת לצד הצטופפות הטיפוסים האדריכליים הקולוניאליים והמיסיונריים וכמיהתם להטביע את חותמם בערים שיוחסה להם הילה של קדושה בארץ בכלל, ובירושלים, בית לחם ונצרת בפרט. שינוי זה קיבל תאוצה לאור הצלחת הפרויקט הציוני, תבוסת החברה הפלסטינית ואיבוד מולדתה. איני מתיימר לטעון כאן לקיומם של מאפיינים ייחודים ומקוריים לאדריכלות הערבית, שהרי השפעות הדדיות התקיימו לאורך ההיסטוריה האנושית כולה. אמנם השפעות ביזנטיות ורומיות, ואפילו צלבניות, ניכרות באדריכלות הערבית, אך לצד כל אלה נשמרו בה גם מאפיינים אותנטיים בסיסיים. האדריכלות הפלסטינית, לעומת זאת, איבדה את זהותה העצמית בשל עיוותים

والمحاكاة. إلى جانب ذلك، فقد تداخلت أنماط ومذاهب ومدارس معماريّة أوروبية عدّة -كالعمارة الكولونياليّة والعمارة الوظيفيّة وغيرها- وغزت المجتمع العربيّ في مرحلة انهزامه سياسيًّا وثقافيًّا. ويتعاظم هذا التشويه أكثر بفعل غياب رؤية أو مشروع عربيّ سياسيّ-ثقافيّ متكامل أو شبه متكامل في البلاد، ولظروف اجتماعيّة واقتصادية أخضعت البقية الباقية من الفلسطينيّين في البلاد لتتحوّل إلى فئة سكّانيّة منعدمة لأدنى درجات الأمان على أصعدة عدّة، ولطبيعة مناهج تدريس موضوع العمارة في البلاد، والانقطاع عن الحقول الثقافيّة والمعرفيّة، والتعامل مع العمارة على أنّها نتاج لعمليّة تقنيّة تأتي لتلبّي وظائف معيشيّة معيّنة فقط. فإنّ غياب مشروع طوباويّ الطابع، أو مشروعًا ثقافيًّا سياسيًّا للفلسطينيّين في إسرائيل، يترك آثاره البالغة على صعيد هُويّتهم الذاتيّة والجماعيّة، ممّا يترك بدوره آثارًا بالغة على صعيد العمارة. كذلك، فإنّ خضوع الفلسطينيّين لحكم إسرائيليّ، معادٍ بطبيعته، يترك آثاره على صعيد العلاقة بين الحيّزين العامّ والخاصّ. فمن سمات العمارة في البلاد عدائيّة الفلسطينيّين للحيّز العامّ، بوصفه حيّزًا مفروضًا عليهم من جانب دوائر التخطيط والبناء الحكوميّ، بمعنى أنّ هذه العدائيّة باعتبارها صفة سلبية- تنعكس على العمارة وتخلق تشوّهات معماريّة يطول الحديث عنها. وتكفي جولة سريعة في بطن البلاد وتخومها لنستدلّ على سواد هذا التلويث والتشويه المعماريّ.

إنّ غياب مدينة للفلسطينيّين في إسرائيل -بمفهومها الغربيّ- كمركز ثقافيّ يقوّض أيّة إمكانيّة للفكاك من قيود الذهنيّة القبليّة الجماعيّة، ولا يوفّر فرصة لنموّ فردانيّة خلّاقة، كما لا يتيح خلق حيّز مكانيّ للتواصل والتلاقح الثقافيّ عابر الأطر الثقافيّة المتقوقعة على ذاتها. إضافة إلى ذلك، من شأن هذا الغياب تقويض الأسس السياسيّة المتحرّرة من القيود العائليّة وبناء علاقة حميميّة وثيقة بين أبناء الشعب كافّة. فالسياسة الحديثة، بجميع مشاربها الفكرية، كما هو الحال في الثقافة الحديثة، ظهرت في حيّز المدينة وتغذّت منه، ولم تقدّم القرية أو الذهنيّة القرويّة في هذا السياق سوى السياسة المرتكزة على التعصّب القبليّ الضيّق الأفق. ويتعزّز هذا التلوّث المعماريّ السائد في البلدات العربيّة بفعل غياب مركز مدينيّ كهذا.

يعود هذا التلوّث المعماريّ جزئيًّا إلى طموح العديدين من بين شريحة المتعلّمين أو الأكاديميّين الذين يعودون مرغَمين إلى

עמוקים, שנתגלעו בתהליך ההתפתחות ההיסטורית של החברה הפלסטינית במאה ה-20. עיוותים אלה הצמיחו זיהום ארכיטקטוני שהיה לאבטיפוס בצל הזיהום הארכיטקטוני הציוני בארץ.

מדוע ״זיהום״ ו״עיוות״? כיוון שאדריכלות זו לא הייתה פרי של תהליך היסטורי נורמלי. אדרבא, היא הייתה פרי של כיבוש, של אכיפת שליטה, דיכוי וחיקוי שטחי. בד בבד, היא אימצה אל חיקה גם דפוסי בנייה, אסכולות וזרמי אדריכלות רבים שיובאו מאירופה, בעיקר ממזרח אירופה (כגון האדריכלות הקולוניאלית והפונקציונליסטית), ואלה חברו יחדיו וכבשו את החברה הערבית בשלב שבו הובסה פוליטית ותרבותית. עיוותים אלה מתעצמים ביתר שאת נוכח היעדר אוטופיה או פרויקט פוליטי-תרבותי ערבי כולל בארץ ובשל תנאים חברתיים וכלכליים, שהכניעו את שארית החברה הפלסטינית בארץ, והפכו אותה לאוכלוסייה נטולת ביטחון בכל מישורי החיים. הקווים המנחים של תכניות הלימודים באדריכלות בישראל ונתק משדות התרבות והאפיסטמולוגיה הולידו התייחסות לבית בפרט ולאדריכלות בכלל כאל תוצר של תהליך טכני, שנועד למלא פונקציות קיומיות חומרניות בלבד. היעדר פרויקט בעל אופי אוטופי או יעד תרבותי פוליטי לפלסטינים בישראל משפיע רבות על זהותם העצמית והקולקטיבית, עובדה הטובעת את חותמה על האדריכלות של הבית ועל דפוסי בנייתו. נוסף לכך, הכפפת חלק גדול מהפלסטינים לשלטון ישראלי, עוין מטבעו, משפיעה באופן שלילי על יחס הפלסטינים לשני המרחבים: הפרטי-אישי והציבורי-כללי. אחד המאפיינים הארכיטקטוניים בקרב הפלסטינים בארץ הוא עוינותם למרחב הציבורי-כללי, כיוון שהוא מרחב, שנכפה עליהם מצד אגפי התכנון והבנייה הממשלתיים. עוינות זו משתקפת באופן שלילי באדריכלות ובדפוסי הבנייה, מה שמוליד כיעור או עיוותים ארכיטקטוניים. הצצה מהירה על הנוף האדריכלי של הארץ וגבולותיה תספיק על מנת להבין את עומק הזיהום והכיעור הארכיטקטוניים.

היעדרה של עיר לפלסטינים בישראל, במובן המערבי של ׳עיר׳, כמרכז תרבות, מכרסם בכל אפשרות להשתחרר מכבלי המנטליות הקולקטיבית השבטית, ואינו מאפשר התפתחות של אינדיווידואליזם יוצר. כמו כן, היעדרה של עיר כזו אינו מאפשר יצירת מרחב למפגש ולהפריה בין-תרבותיים, מעבר להתכנסות התרבויות בתוך עצמן. יתרה מזו, היעדרה של העיר מונע את התפתחותם של יסודות פוליטיים המשוחררים מכבלים משפחתיים

بلداتهم، لغياب خيارات أخرى أمامهم. فهم يحاولون الانسلاخ، رمزيًّا، عن بلداتهم عَبْرَ خلقهم لأنماط معماريّة لا علاقة لها بالبيئة البشريّة والطبيعيّة المحيطة وبالتاريخ وبالهُويّة الثقافيّة، وإنّما علاقتها وثيقة بنزعة محاكاة أنماط معماريّة تطوّرت في مدن وبلدان أخرى –يهوديّة إسرائيليّة بمعظمها– تختلف كلّ الاختلاف في ثقافتها وتاريخها وطموحاتها. وفي الحقيقة، إنّ هذه المحاكاة، وإن اتّسمت بدرجة عالية من الدقّة، تضيف –في الغالب– «تعديلاً» على الأصل، إضافةً يمكن أن تكون واعية أو غير واعية، وإراديّة أو غير إراديّة، بفعل اختلاف التقنيّات، والموادّ، وحتّى أنواع النباتات القابلة للنموّ في أماكن معيّنة دون غيرها. تنتج محاكاة هي بمثابة طفرة أو مسخ للأصل الذي تجري محاكاته، ومسخاً للأنماط المعماريّة السائدة في المحيط، إضافة إلى غربتها عن البيئة الثقافيّة المحيطة وربّما عدائيّتها لها.

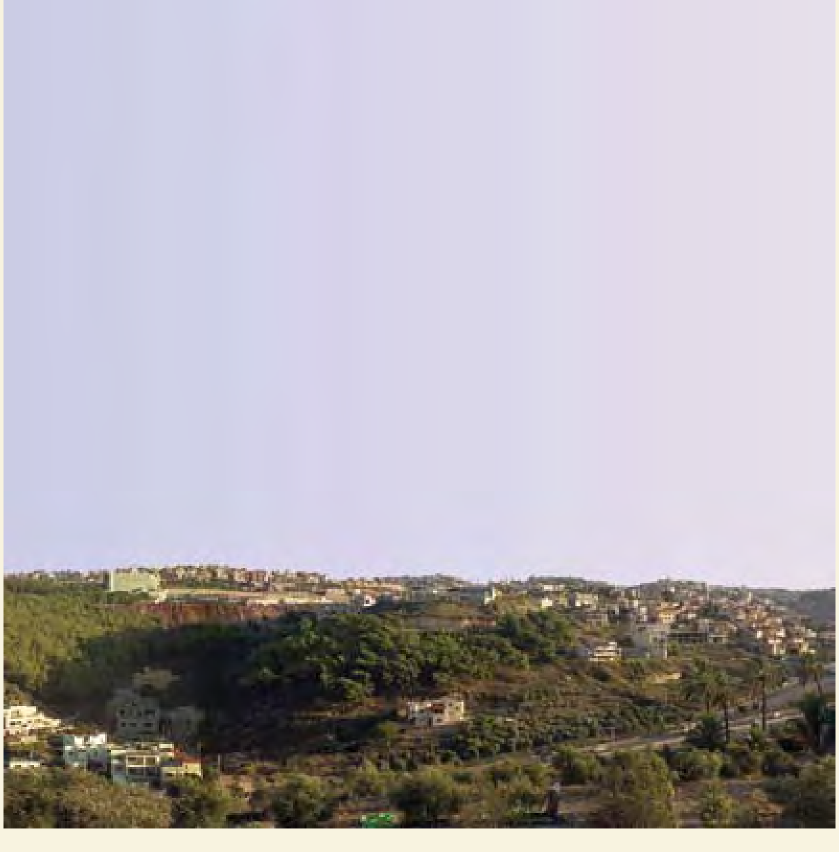
ואינו מאפשר בניית יחסים הדוקים ואינטימיים בין בני הקהילה המדינית או החברתית. מחד גיסא, הפוליטיקה המודרנית על כל זרמיה הרעיוניים, בדומה לתרבות המודרנית, הופיעה במרחב העירוני וניזונה ממנו; מאידך גיסא, הכפר, או המנטליות הכפרית, לא תרם בהקשר זה דבר לבד מפוליטיקה, הניזונה משאיפות שבטיות צרות למדיי.

הכיעור והזיהום הארכיטקטוני הקיימים, ביישובים הערביים בארץ מתעצמים לנוכח היעדר מרכז עירוני המהווה מקום חלופי למגורים. בחלקו הוא נובע משאיפותיהם של משכילים ושל אקדמאיים ערביים רבים, החוזרים ליישוביהם בעל כורחם, בהיעדר אפשרויות חלופיות הפתוחות בפניהם. אלו מנסים להתנער מיישוביהם בצורה סימבולית באמצעות יצירת דפוסים אדריכליים, שאין להם כל קשר לסביבה האנושית והטבעית, להיסטוריה ולזהות התרבותית של המקום. זיקתם היחידה מתגלמת בשאיפה לחיקוי דפוסים אדריכליים, שהתפתחו בערים וביישובים אחרים, לרוב יישובים יהודיים ישראליים, השונים מאוד בתרבות, בהיסטוריה ובשאיפות שלהם. לאמִתו של דבר, חיקוי זה, גם אם הוא מאופיין ברמה גבוהה מאוד של דיוק, מוסיף "נדבך" למקור. הוספה כזו, בין היא נעשית במודע או שלא במודע, בצורה רצונית או בלתי רצונית, בכל מקרה היא נובעת מהשוני בטכניקות, בחומרים, ואפילו בסוגי הצמחים והעצים המתאימים למקום זה, ולא למקום אחר. יוצא כי, חיקוי כזה הוא בגדר יציר כלאיים ועיוות לדפוסים האדריכליים הקיימים בסביבה, זאת בנוסף לניכורו מהסביבה התרבותית המיידית, ואפילו היותו עוין לסביבה זו.

לפיכך שמורה חשיבות עצומה לאדריכלות ביקורתית וליוזמות שונות -פרטיות וקבוצתיות -למיגור הזיהום והכיעור הארכיטקטוניים השונים. בכוחם של ניסיונות פרטיים כאלה לשפוך אור על פתרונות ורעיונות אפשריים ליציקת יסודות אסתטיים הרמוניים עם המולדת שלנו ועם שאיפותינו השונות. בנוסף לכך, פתרונות ורעיונות כאלה מעזים, מבלי לחוש מועקה, לברור לעצמם מההיסטוריה דרכים ואלמנטים מסוימים, ואינם מהססים לקבל השפעות ורעיונות מתרבויות רחוקות. בהקשר זה ראוי וחשוב לציין כי בכוחם של יסודות ורעיונות אלה לחדש את הקשר שלנו עם ארצנו באופן אסתטי יותר, לאחר שקשרים אלו עוותו ואף נותקו במקרים רבים.

ثقافة السياسة

התרבות של המדיניות



عامي شطاينتس
עמי שטייניץ

يعيش الواقع المدني الفلسطيني اليهودي في إسرائيل وسط خلاف حول تعريف الحقوق والهوية والملكيّة، وثمّة لهذا الواقع اسقاطات حيوية علمية على حركة مسارات هذا الواقع حيث ان التوتّرات العولمية بين الغرب والشرق، وبين دول العالمين الأول والثالث، تنعكس على الصدام والحوار الحاصلين في الحيّز الفلسطيني كما في الحيّز اليهودي. كذلك، فهناك تأثير مباشر لطابع العملية السياسية الجارية بين الطرفين على السلام في العالم، وعلى نمط الخطاب العالمي. يحاول المعترفون بعدم وجود حل عسكري للنزاع بين الشعبين أن يبلوروا حالة من التوافق القادرة على تأمين حياة كريمة لكل طرف في جوار الطرف الآخر.[1] هذا التوافق مرهون بخلق تفسير (تأويل) ذي فحوى للذاكرة، للنسيان والمستقبل، المتعلقين بالمستويات الحيوية الراهنة لمشاعر الهويّة الذاتية والبيئة الاجتماعية.

המציאות האזרחית הפלסטינית-יהודית בישראל מתקיימת תוך מחלוקות על הגדרת זכויות, על זהות ועל בעלות, ולמהלכיה יש השלכות קיומיות בינלאומיות. המתחים הגלובליים בין מערב למזרח ובין עולם ראשון לעולם שלישי מתגלמים בהתנגשות ובהידברות, המתקיימים במרחב הפלסטיני ובמרחב היהודי. לאופי התהליך הפוליטי בין הצדדים יש השפעה ישירה על שלום העולם ועל דפוס השיח הגלובלי. המכירים בכך שאין תשובה צבאית למחלוקת שבין שני העמים, מתמודדים באפשרות של גיבוש הסכמה, שתעניק לכל צד קיום בכבוד לצדו של האחר.[1] הסכמה זו כרוכה ביצירת פרשנות משמעותית של זיכרון, של שכחה ושל עתיד, הנוגעים ברבדים הקיומיים העכשוויים של תחושת הזהות האישית והסביבה החברתית.

هذا التفسير مرتبط بوعي عميق للعلاقة بين الحاضر الراهن وبين التاريخ. ويجزم "الجوهـر الظاهراتـي" (الفينومينولوجي)، كما عرّفـه جاك دريدا، بصورة تشاؤمية أن مجـرد التقرير (rapport) عن هوية ذاتيـة لطرف ما يحوي في داخله تقريرا عن عنف تجاه الآخر.[2]

للتعامـل مع هـذا الوضـع الفينومينولوجي، لا تكفـي الأدوات السياسـية المصوغة، في الأساس، بواسـطة ثقافة سياسية يقوم ممثلوها، بطبيعتهم، بالتأكيد على الأفكار القطبية (المتشددة) لاصحاب النفوذ داخل المجتمع.

في مقالته "أطروحات حول مفهوم التاريخ"[3] ينتقد والتر بنيامين النظـرة الوضعيـة للتاريخ لانهـا تعكس (تقبـل) تعريفات نفوذ المنتصرين الذين يمثِّلون أنفسـهم كجزء من المسـار التاريخي لـ "التطـوّر". وقد دفعت عجلة التاريخ الدرامية لهزيمة الانسـانية، التي تكرر نفسـها فـي معادلة العلاقة بين القـوي والضعيف، دفعــت والتر بنيامين الى الاعتراف بـأن مفهوم التطوّر يعبر عن وعي الحاكمين (المتسـلّطين)، ويلغي أصـوات المضطهدين في الماضي.

ويرتبــط التغيير الـذي يبغيه بنيامين بحضـور أصوات مضطهدي الماضي فـي خطاب التاريخ الراهن، وتحريـر المجتمع من الإمتثال (الخضـوع) لطبقة الحاكمين يعني "الخلاص" النابع من اسـتذكار صوت المضطهد في الماضي. وليس هذا الحضور التاريخي، حسـب أمنون راز كركوتسـكين، بمثابة اسدال ستار النهاية لأن التباحث حولـه "يصبح ذا صلة وثيقة بضروريات الحاضـر.]...[هكذا يطرح الاستذكار (ومعناه الحقيقي التطرّق الى الطريقة التي تفهم بها الأمور من منطلقات المضطَهدين) ممارسةً ثقافية تقود الى تغيير جدلـي للواقع.]...[ويتحول التعاطف مع المضطَهدين في الحاضر الى أسـاس لتغيير الواقع القمعي.]...[ليس الهدف من الانشغال في الماضـي عرضه ضمن تعاقب زمنـي 'كما كان في الحقيقة'، وانما ممارسةً تتحقق في الحاضر لتشكيل "تاريخ الحاضر" بكل ما في الكلمة من معنى، وعبر ذلك تغيير الخطاب".[4]

يخلـق البحث النقدي حول جوهر الانسـانية وحـول الثمن الباهظ لعلاقـات القوة والضعف في ميزان القـوى التاريخية حيِّزًا جدليا جديدا لخطاب الهوية، الاعتراف بالآخر ولجم الذات.[5] لا يتلخص خطاب الهويـة في الإعلان عن مواقف انعزاليـة والاعتراف المتبادل بها

פרשנות מעין זו קשורה בהכרה מעמיקה של היחס בין הווה להיסטוריה. המהות הפנומנולוגית, שהגדיר ז'אק דרידה (Derrida), קובעת בפסימיות כי עצם הדיווח (rapport) על זהות עצמית מכיל דיווח על אלימות כלפי האחר.[2] להתמודדות עם מצב פנומנולוגי זה לא מספיקים הכלים המדיניים, המנוסחים בעיקר באמצעות תרבות פוליטית, שנציגיה מטבעם מדגישים את הרעיונות הקוטביים של בעלי העוצמה בחברה.

במאמרו "תזות על מושג ההיסטוריה" מותח ולטר בנימין[3] ביקורת על תפישת ההיסטוריה הפוזיטיביסטית, כמשקפת את הגדרות העוצמה של המנצחים המייצגים את עצמם כחלק מן הרצף ההיסטורי של ה"קדמה". גלגל ההיסטוריה הטרגי של תבוסת האנושיות, החוזר ונשנה במשוואה שבין החזק לחלש, הביא את בנימין להכרה כי מושג ה"אדמה" מביע את תודעתם של השליטים, ומבטל את קולותיהם של מדוכאי העבר. השינוי, שאותו מבקש בנימין, תלוי בנוכחות הקולות המדוכאים של העבר בשיח ההיסטורי של ההווה. שִחרור החברה מהקונפורמיות של מעמד השליטים משמעו 'גאולה' שמקורה היזכרות בקולו של המדוכא מן העבר. נוכחות היסטורית זו, כותב אמנון רז-קרקוצקין, איננה בבחינת סוף פסוק, משום שהדיון בה "הופך להיות לבעל רלבנטיות רבה לצורכי ההווה. [...] כך מציעה ההיזכרות (שפירושה פנייה אל האופן שבו נתפסים הדברים מנקודת מבטם של המדוכאים) פרקסיס תרבותי המוביל לשינוי דיאלקטי של המציאות. [...] ההזדהות עם המדוכאים של ההווה הופכת בסיס לשינויה של המציאות הדכאנית. [...] העיסוק בעבר איננו לשם ייצוגו ברצף, 'כמות שהיה באמת,' אלא פרקסיס, המתקיים בהווה כדי ליצור 'היסטוריה של ההווה' במלוא מובן המילה, ומתוך כך לשנות את השיח".[4]

הדיון הביקורתי על מהות האנושיות ועל המחיר הכבד של יחסי עוצמה-חולשה במאזן הכוחות ההיסטוריים, יוצר מרחב דיאלקטי חדש של שיח זהות, הכרה באחר וריסון עצמי.[5] שיח הזהות אינו מתמצה בהכרזה על עמדות בדלניות ובהכרה הדדית בהן, אלא ביחס דיאלוגי עם האחר באופן החשוב להגדרת הזהות של האני. הזמן הדיאלוגי, כותב שגיא, הוא ייחודי בכך שבמסגרתו כל אחד מן השותפים עשוי לאבד, אך גם להרחיב, מרכיבים בזהות האישית. הזהות האנושית נסמכת על מה שבני האדם קולטים מן התרבות ומן המסורת שבה גדלו, ועל הזיקות המשפחתיות, הקהילתיות,

وانما في علاقة تحاورية مع الآخر بصورة ضرورية لتعريف هوية الأنا. ويضيف ساغي (2006) ان الزمن التحاوري متفرد لأنّه في إطاره يمكن لكل من الأطراف ان يفقد، أو أن يزيد ايضا، مركبات لهويته الذاتية. وتتأسس الهوية الإنسانية على ما يقوم الأفراد باستيعابه من الثقافة ومن التراث الذي كبروا في ظله، كما تتأسس على العلاقات العائلية والجماعية التي تشكل حياتهم.

وعليه، فان الهوية الإنسانية لا تُنسج خارج السياق الثقافي الاجتماعي. وفي المجال العام تحدث المواجهات الشديدة جدا التي تؤدي الى تحرك حقيقي في تعريف الهوية.

بناءً على ذلك، فان مجال التحاورات الإنسانية نتاج مركّب لأدوات ثقافية كثيرة تعمل الى جانب الادوات السياسية المعهودة. ويتم في المجال العام للتعابير الثقافية تخيّل صياغات يوتوبيّة حول امكانيات إنسانيّة. من الممكن أن تبدو هذه الامكانيات لـ "الأنا" كغير انسانية في حين تبدو للانسانية عامة كقيمة وكالحياة بمعناها الحقيقي وكالوجود التاريخي بمعنى "الوجود الذي يعفي نفسه من حالة كونه: وجودًا خارج المصالح".[6] ووفق عمانوئل لفيناس (1995) فان "المعرفة الأكثر جرأة وبعدًا لا تملك القدرة على وضعنا في علاقة مع ما هو آخر حقيقةً، ولا تستطيع أن تحل مكان المجتمعية.]...[المجتمعية هي طريقة الانعتاق من الوجود، وتختلف هذه الطريقة عن الانعتاق بواسطة المعرفة". ويضيف لفيناس: " ازالة السيادة من "الانا" مثلها مثل العلاقة الاجتماعية مع الآخر".[7]

ويتطلب فتح دائرة الهزيمة التاريخية لصدام الأنا مع المجتمعية خلق وعي وشروط من اجل الخطاب الانساني للمواجهات. تلك الشروط التي باتت ضرورة الواقع في ظل الرعب المتزايد من سباق التسلح والفجوات الاقتصادية والاضرار البيئية التي تهدد سلام العالم. في ظل هذه الشروط للحاضر تظهر وجهة النظر التاريخية للاستضعاف كإمكانية روحانية لوجود راهن للإنسان.[8] تعني هذه القيمة خلق منظومة ثقافية جدلية ذات مسؤولية سياسية انسانية تصوغ وجودا متفقا عليه في إطار خير مشترك.[9] في هذه المنظومة، تعمل الاداة السياسية كإحدى أدوات تشكيل متقاطع ثقافي.

ويتكون هذا التشكيل من تتابع عمليات ثقافية نابعة من وجهات نظر مختلفة تطرح امكانية ذاتية واجتماعية لتعريف

החברתיות והפוליטיות, המעצבות את חייהם. הזהות האנושית אינה מתרקמת מחוץ להקשר התרבותי-חברתי. בשדה הציבורי מתקיימים העימותים העמוקים ביותר, המחוללים את התנודה הממשית בהגדרת האישיות.

מרחב הדיאלוגים האנושיים הוא, על כן, מעשה מרכבה של כלים תרבותיים רבים הפועלים לצד הכלים הפוליטיים המוכרים. במרחב הציבורי של הביטויים התרבותיים מדומיינים ניסוחים אוטופיים של אפשרויות אנושיות. אפשרויות אלה יכולות להיתפש בעיני האגו כבלתי אנושיות, אך כלפי האנושיות כערך, כחיים האמיתיים, כהוויה ההיסטורית הן בבחינת "הוויה המתירה את עצמה ממצב היותה: קיום מעבר לאינטרסים".[6] לדעת עמנואל לוינס, "הידיעה הנועזת והרחוקה ביותר אין בכוחה להציב אותנו בקשר עם מה שהוא אחר באמת. אין היא יכולה לבוא במקום החברתיות. [...] החברתיות תהיה אופן היחלצות מן ההיות, שיהיה נבדל מן ההיחלצות באמצעות הידיעה". ומוסיף לוינס: "סילוק הריבונות מצד ה'אני' כמוהו כיחס החברתי עם האחר".[7]

לשם התרת מעגל התבוסה ההיסטורי של התנגשות האגו בחברתיות מתבקשת יצירה של מודעות ושל תנאים עבור שיח העימותים האנושי. תנאים אלה הולכים ומתבררים ככורח המציאות לאור האימתניות הגוברת של מרוץ חימוש, הפערים הכלכליים והנזקים הסביבתיים, המאיימים על שלום העולם. בתנאי הווה אלה עומדת נקודת המבט ההיסטורית של המוחלשות כאפשרות רוחנית לקיום עכשווי של האדם.[8] ערך זה משמעו יצירה של מערכת תרבות דיאלקטית בעלת אחריות פוליטית הומנית, המנסחת קיום מוסכם במסגרת טוב משותף.[9] במערכת זו פועל הכלי המדיני כאחד הכלים בתשבץ תרבותי. התשבץ מבטא רצף של פעולות תרבותיות, הנובעות מנקודות מבט שונות, ומעלות אפשרות אישית וחברתית להגדרה עצמית. ההכרה המתרחבת בהכרה התרבותית, הנדרשת לכינונה של זהות עצמית בעלת משמעות פוליטית, העמיקה את הדיון הציבורי בשיח הזהויות.[10] שיח זה אינו מסתפק בהכרת שלל התרבויות, אלא עוסק בבנייה מחודשת של יחסים בין תרבויות על סמך קשר בין קהילות שנדחקו לשוליים, ובקריאת תיגר על השיטה ההיררכית, המפנה מיעוטים מסוימים אל השוליים, ומייחסת לקבוצות אחרות נורמטיביות אוניברסלית. אלה שוחט ורוברט סטאם מצביעים על שאיפה לארגון מחודש של יחסים בין קהילות בתוך מדינת הלאום ומעבר לה. הרב-

الـذات. وقد عمّقـت المعرفة المتزايدة للثقافـات، وهي مطلوبة من اجل تشـكيل هوية ذاتية ذات فحوى سياسـية، النقاش العام حول خطاب الهويّات.[10] لا يكتفي هذا الخطاب بمعرفة الكثير من الثقافات الاخرى بل ينشغل ايضا بإعادة اقامة علاقات بين الثقافات على أسـاس الربط بن مجموعات استبعدت الى الهامش، وبالتمرّد على الأسـلوب الهرمي الذي يدفع بأقليـات معينة نحو الهامش في حين ينسـب لمجموعات أخـرى معيارية كونيّة. وتشـير ايلا شـوحاط وروبرت ستام (2001) الى سـعي لاعادة تنظيم العلاقات بـين مجموعات داخـل الدولـة القوميـة وخارجهـا، والتعددية الثقافيّـة، فـي نظرهما، "نظرة فلسـفيّة سياسـية توجب تغييرًا في المنظومة القائمة". التعددية الثقافيّة متعددة البؤر تفكر وتتخيّل من الهوامش التي تشـكلت في حقبة الحداثة، وتتعامل مع مجموعات الاقليات كشركاء فاعلين في لب التاريخ".[11]

الخطاب الانساني للحياة والهوية والروحانية يمنح الثقافة مكانة حيوية في النقاش حول الخلافات السياسـية الاساسية. تراوح هذه الثقافـة بين الواقعي الملمـوس وبين المتخيّـل، وهي تصاغ في المجال العـام والأكاديميا والإعلام والسياسـة والفن. وبواسـطة الادوات الإبداعية تقـارب الثقافة حالات ومواضيع ليس ثمة تعبير عنـا في اللحظة الراهنة. تسـتحضر الادوات الفنيّـة للثقافة الى الواقـع تعابير ما زالت غير ممكنة في عرف الاوضاع السياسـية والدوليّـة وموازين القوى. يملأ المجـال المتخيّل للغات الفن فراغ الحاضر بصياغات كانت قد استبعدت أو أخفيت توسِّع مجال الرؤية للنقاش العام. فما يطمسه التقاطب السياسي تعبر عنه سيرورات فنيّـة تربط بين الأقطاب وتخلـق وجهة نظر اكثـر تركيبًا. يعبِّر المتخيّـل الفني في مجال الحاضر عـن الواقعي المفروض وجوده بحسب التاريخ والمستقبل. والهندسة المعماريّة هي احدى لغات الفن الوثيقة الصلة بالربط بـين الواقعي الملموس وبين المتخيّل. وبسـبب قدرة الهندسـة المعمارية على سـد الحاجات الانسانية فهي وثيقة الصلة ايضا بمراكز القوى وبالأقطاب السياسية. لذلك فـان المتخيّل المعماري مطالب بأخلاقية متطرفة وسـمو روحاني عندما يأتي في علاقة مع الحقيقي.

يسـتدعي التواجد في المجال الفلسطيني اليهودي في اسرائيل انخراطـا شـديدا للمتخيّـل الحقيقـي. ويصبح للثقافـة في هذا المجـال وزنا كبيرا في اعطاء فحوى جوهرية لفصول من الذاكرة والنسـيان لن يتم التعبير عنها في اتفاق سياسـي بين الأطراف. قضية اللاجئين الفلسـطينيين، التي سـوف تحّل في إطار تسـوية

תרבותיות היא, מבחינתם, "השקפה פילוסופית פוליטית המחייבת שינוי במערכת הקיימת". הרב-תרבותיות הפוליצנטרית חושבת ומדמיינת מן השוליים שאורגנו בתקופה המודרנית, ומתייחסת אל קבוצות מיעוט כאל שותפות פעילות בלב ההיסטוריה.[11]

שיח הקיום, הזהות והרוחניות האנושי מקנה לתרבות מקום חיוני לעריכת הדיון במחלוקות פוליטיות עקרוניות. התרבות נעה בין הקונקרטי למדומיין, ונערכת במרחב הציבורי, באקדמיה, בתקשורת, בפוליטיקה ובאמנות. באמצעות הכלים היצירתיים מדמה התרבות מצבים ונושאים, שאין להם ביטוי ברגע ההווה. הכלים האמנותיים של התרבות מביאים אל ההווה ביטויים, שמבחינת המצב הפוליטי, המדיני ומאזן הכוחות עדיין אינם בגדר האפשרי. המרחב המדומיין של שפות האמנות ממלא את חלל ההווה בניסוחים מודחקים או נעלמים, המרחיבים את שדה הראייה של הדיון הציבורי. מה שמדחיקה הקוטביות הפוליטית, מבטאים תהליכים אמנותיים המפגישים בין קטבים ויוצרים מבט מורכב יותר. המדומיין האמנותי מבטא במגרש ההווה את הקונקרטי המתבקש על פי ההיסטוריה ועל פי העתיד. האדריכלות היא אחת משפות האמנות הסמוכות ביותר לקישור בין הקונקרטי למדומיין. בשל המענה הממשי שמעניקה האדריכלות לצרכים אנושיים, היא סמוכה מאוד למוקדי הכוח ולקטבים הפוליטיים. לפיכך נדרש המדומיין האדריכלי במגעו עם הממשי למוסריות רדיקלית ולמעוף רוחני.

הקיום במרחב הפלסטיני והיהודי בישראל מזמין מעורבות עמוקה של מדומיין ממשי. לתרבות במרחב זה משקל רב בהקניית משמעות מהותית לפרקים של זיכרון ושכחה, שלא יבואו לידי ביטוי בהסכם מדיני בין הצדדים. סוגיית הפליטים, שתוגדר במסגרת הסדר שלום, מרכזית מאוד לאתוס הלאומי הפלסטיני, ואינה יכולה להגיע לכלל מיצוי שיביע את השאיפות האישיות והלאומיות.[12] הקושי המיוחד שמבטא המצב הפלסטיני-יהודי הנו הרה חשיבות בשל התנאים ההיסטוריים שקבעו את היווצרותו, ובשל המשמעות הגלובלית שיש ליצירת דגם התדיינות מוסכם לקיומו. היחלצות הפלסטינים והיהודים מן המעגל הנשנה של תבוסת האנושיות יתרחש על בסיס שינוי בהגדרות הזהות והריבונות, שעוצבו בנסיבות היסטוריות אלימות. נסיבות אלה יצרו סכסוך רב עוצמה בין שני עמי מיעוט על פני טריטוריה אחת. זהו סכסוך, הנושא ערכים סימבוליים אוניברסאליים, מפני שהעם

سياســية، هي قضية مركزية جدا فــي الروح الجماعية ا(ethos) الوطنية الفلســطينية ولكنها لن تســتطيع أن تحظى بحل يرضي المطامح الشخصية والوطنية.[12]

كما ان الصعوبة الخاصة التي تنعكس من الحالة الفلســطينية– اليهودية بالغة الأهمية بســبب الشــروط التاريخيــة التي حدّدت نشوء هذه الحالة وبســبب المعنى العالمي لإيجاد موديل تفاوض متفق عليه بشأنها.

خروج الفلسطينيين واليهود من الدائرة المتكررة لهزيمة الإنسانية سيكون على أساس تغيير في تعريفات الهوية والسيادة اللتين تبلورتــا في ظروف تاريخية عنيفــة. أدّت هذه الظروف الى صراع بالغ الشــدّة بين شــعبين أقليين حول مســاحة جغرافية واحدة. يحمل هذا الصراع قيما رمزية كونية نظرا لأن الشعب الفلسطيني هو جزء من الأمة العربية ولأن الشــعب اليهودي أسس سيادة في إسرائيل تحت وصاية الغرب. الشعب الفلسطيني هو أحد الشعوب الصغيــرة في الأمة العربية، ويشــكل الشــعب اليهــودي أقلية تاريخية في حياة الشــعوب. حالة الشــعبين كأقليتين تشــكل مركــب هوية وحياة مهما جدا في تاريخ كل منهما، فقد شــهد الفلســطينيون واليهود كأقليتين أوضــاع عرفّها وليام دي بويس (Du Bois) على انها وعي مضاعف للهامش والمركز.[13]

وعلــى الرغم مــن المميزات الخاصــة للهوية الفلســطينية الا ان فهمهــا بالمجمل يكون فقط في ســياق تواريــخ الآخرين. فخلافا لشــعوب أخرى في الشــرق الأوســط لم يحقق الفلسطينيون في الماضي سيادة حقيقية على أرضهم.[14] فمنذ نكبة 1948 والشعب الفلســطيني موزّع بين إسرائيل والســلطة الفلسطينية ومخيمات اللاجئــين والدول العربيــة والغربية. بعض اقســامه تعيش حالة مواجهة مع السيادة اليهودية. كذلك فان الشعب اليهودي موزع ايضا، وعلى الرغم من تحقيقه لسيادة سياسية الا أن الصراع يبقيه متعلقا بمدى قبول الآخرين له. ان على هذه التركيبة الحسّاســة والمشــحونة ان تتحرّر من الدائرة التي يكــون فيها انتصار طرف يعني تحول الطرف الآخر الى ضحية، كما انه يجب صياغة احتمال حصول كيانات مختلفة على حقوق متســاوية. لكن وبغض النظر عن المنفى والســيادة اللتين تحددان شكل المفاوضات السياسية فان الطرفين يقفان في مواجهة ســؤال انســاني ثقافي له قيمة كونية؛ ســؤال العلاقة بين الأقلية والأكثرية وسؤال احتمال عيش الاستضعاف داخل الاستقواء (النفوذ).

הפלסטיני הוא חלק מן האומה הערבית, והעם היהודי ייסד ריבונות בישראל בחסות מערבית. העם הפלסטיני הוא מהעמים הקטנים של האומה הערבית, והעם היהודי הוא מיעוט היסטורי בתולדות העמים. מצבם כמיעוטים הוא מרכיב זהות וקיום משמעותי בתולדותיהם. כמיעוטים חוו הפלסטינים והיהודים מצבים, שאותם הגדיר ויליאם דה-בויס (Du Bois) כ"תודעה כפולה" של שוליים ומרכז.[13] חרף הסממנים הייחודיים של הזהות הפלסטינית ניתן להבינה במלואה רק בהקשר של היסטוריות של אחרים. שלא כמו עמים אחרים במזרח התיכון, הפלסטינים לא הגשימו ריבונות אמיתית על אדמתם[14] מאז הנכבה של מלחמת 1948 העם הפלסטיני מחולק בין ישראל, הרשות הפלסטינית, הפליטים במחנות הפליטים והתפוצה הערבית והבינלאומית. העימות עם הריבונות היהודית נערך אל מול חלקיו. העם היהודי מפוצל גם כן, ואף שהגשים ריבונות מדינית, מותיר אותו הסכסוך במצב של תלות בקבלתו על ידי אחרים. מכלול רגיש וטעון זה אמור להשתחרר מן המעגל, שבו נצחונו של האחד הוא קורבנו של האחר, ולנסח את האפשרות לזכויות שוות בין ישויות שונות. אולם מעבר לגלות ולריבונות, המכתיבה את השיח המדיני שעורכים הצדדים, הם ניצבים בפני שאלה אנושית תרבותית שיש לה ערך אוניברסלי; שאלת היחס שבין מיעוט לבין רוב, שאלת אפשרות הקיום של מוחלשות בלִבַּת העוצמתיות.

שפת האמנות מקנה ליוצר אפשרויות מדומיינות להתרת הכבלים של תפישות נתונות. יצירת האמנות נערכת במרחב הציבורי של החברה ומוצגת בו, והיא מביאה אל המודע מצבים אנושיים הנכתבים מנקודות מבט מאתגרות. הופעת היצירה במרחב הציבורי מצטרפת לכתיבת תמונת המצב החברתית, ומעניקה ליוצרים מקום משמעותי בביטוי נקודת המבט הציבורית.

تمنــح لغة الفن للمبــدع إمكانيات متخيّلة لفــك قيود الاتجاهات المقــررة مســبقا. فالعمل الفني يُصــاغ (يُنتج) فــي الحيّز العام للمجتمــع ويُعــرض فيه. تســتحضر لغة الفن الــى الوعي حالات انسانيّة تكتبها وجهات نظر متحدية. وينضم ظهور العمل الفني فــي الحيّز العــام الى عملية صياغــة الحالــة الاجتماعية ويمنح الفنانين مكانة هامّة في التعبير عن وجهة النظر العامّة.

ملاحظات:

1) ابراهيم ابو لغد، «النكبة: هذا ما كان»، ألبايم 16، 1988، ص. 157

2) آفي ساغي، الرحلة اليهودية الاسرائيلية: اسئلة عن الهوية والثقافة. (القدس: معهد شالوم هارطمن 2006) ص. 229

Walter Benjamin, Illuminations (New York: Schocken Books, 1968), p. .253

4) أمنون راز– كركوتسكين، «منفى في السيادة: لنقد «نفي المنفى» في الثقافة الاسرائيلية». تيئوريا وبيكورت (نظرية ونقد)4، خريف 1993، ص. 38

5) ساغي 2006، ص. 141

6) عمانوئيل لفيناس، الأخلاق واللانهائي: مقابلات مع فيليب نمو. (القدس: ماجنس، 1995)، ص. 76

7) نفس المصدر، ص.46–58

8) بنيامين 1968، ص. 254

9) يوآف بيلد، «أغراب في اليوتوبيا: مكانة المواطنين العرب في اسرائيل» لدى روت جبيزون ودفنا هيكر (محررتان)، الشرخ اليهودي العربي في اسرائيل. (القدس: المعهد الاسرائيلي للديمقراطية، 2000)، ص. 238

10) يوسي يونا، بفضل الاختلاف: المشروع متعدد الثقافات في اسرائيل. (تل ابيب والقدس: هكيبوتس هميؤوحاد ومعهد فان لير، 2005)، ص. 12

11) ايلا شوحاط وروبرت ستام، «تواريخ رهن الخلاف: بين المركزية الاوروبية والتعددية الثقافية، لدى ايلا شوحاط، ذكريات ممنوعة: نحو فكر متعدد ثقافيا. (كيشت همزراح بيمات كيدم لسفروت، 2001) ص. 23

12) سفيان كبها، «بين إسرائيل وفلسطين: بؤر توتر وتبادل داخلية وخارجية» لدى ميرون بنفنستي (محرر)،في صبيحة اليوم التالي. (القدس: معهد ترومان في الجامعة العبرية، واصدارات كرمل 2002)، ص. 147

13) ايلا شوحاط 2001، ص. 23

Rashid Khalidi, Palestinian Identity: The Construction of Modern .National Consciousness (New York: Columbia UP, 1997), p. 9

הערות

1. איברהים אבו-לוהוד, "הנאקבה (האסון): זה מה שקרה", אלפיים 16, 1998, עמ' 157.

2. אבי שגיא, המסע היהודי-ישראלי: שאלות של זהות ותרבות (ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2006), עמ' 229.

3. Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1968), p. 253

4. אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית" תיאוריה וביקורת 4, סתיו 1993, עמ' 38.

5. שגיא 2006 (לעיל הערה 2), עמ' 141.

6. עמנואל לוינס, אתיקה והאינסופי: שיחות עם פיליפ נמו (ירושלים: מאגנס, 1995), עמ' 76.

7. שם, עמ' 46-58.

8. בנימין 1968 (לעיל הערה 3), עמ' 254.

9. יואב פלד, "זרים באוטופיה: מעמדם של האזרחים הפלסטינים בישראל", בתוך רות גביזון ודפנה הקר (עורכות), השסע היהודי-ערבי בישראל: מקראה (ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2000), עמ' 238.

10. יוסי יונה, בזכות ההבדל: הפרויקט הרב-תרבותי בישראל (תל אביב וירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2005), עמ' 12.

11. אלה שוחט ורוברט סטאם, "היסטוריות שנויות במחלוקת: בין אירופוצנטריות לרב-תרבותיות", בתוך אלה שוחט, זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית (קשת המזרח, בימת קדם לספרות, 2001), עמ' 23.

12. סופיאן כבהא, "בין ישראל לפלסטין: מוקדים פנימיים וחיצוניים של מתח ואינטראקציה", בתוך מירון בנבנישתי (עורך), הבוקר למחרת: עידן השלום - לא אוטופיה (ירושלים: מכון טרומן, האוניברסיטה העברית והוצ' כרמל, 2002), עמ' 147.

13. שוחט וסטאם 2001 (לעיל הערה 11), עמ' 23.

14. Rashid Khalidi, Palestinian Identity: *The Construction of Modern National Consciousness* (New York: Columbia UP, 1997), p.9

سيرة مدينية:
عمارةٌ تَخُطُّ مكانًا

محادثة ثنائية:
سنان عبد القادر وتسفي إفرات

ביוגרפיה אורבנית

שיחה בשניים:
סנאן עבדאלקאדר וצבי אפרת

تســـڤي: أنت تدرِّس حاليًا فـــي الأكاديميا، تخطِّـط وتبني. كانت طريقك من الطيبة إلـــى التعليم والمكوث في ألمانيا مدّة خمس عشـــرة ســـنة ثم العودة. مرّت عشر ســـنوات منذ أن عدّت. كيف تصف المسار الذي قطعته؟

سنان: خلال تسع سنوات من التعليم الاكاديمي، بدأ يتبلّور عندي فهم حول كيفية إعداد جيل بمســـتوى مهني وفكري أعلى. أنا أقـــوم بذلك من خلال الاســـتناد على آداب التعليـــم والعمل التي اكتسبتها في أوروبا عامّة وألمانيا خاصّة والتي تستند إلى تقاليد من ســـنين طويلـــة. إن تقدّمي هناك حدث عن طريق المســـابقات تحديدًا. وهذا شـــاهد على النتيجة التـــي توصّلوا إليها في أوروبا وهـــي أن فنّ العمارة يتم بواســـطة أدوات جماهيرية ديمقراطية. أما هنـــا، فإن غياب الجهاز الرســـمي في الحيّز الفلســـطيني تحت الحكم الإســـرائيلي يمنع تطوّر فنّ العمـــارة بمعناها العام. وفنّ عمـــارة كهذا، إذا كان موجودًا أصلاً، يتم التعبير عنه في جيوب صغيرة تشـــعرنا بميراث الماضي الذي انقطع. وهذا طرفا النقيض لـــدي بـــين هناك وهنـــا. وبهذا المعنـــى فإنني أعود مـــن تقاليد حضارة أوروبية إلى وضع يغيب فيه فنّ العمارة بمعناه العصري. بدأت أعـــي أن هنالك مصادر ثقافية أصيلـــة كامنة في المجتمع الفلســـطيني. والســـؤال الذي اطرحه هو: كيف يمكن إعادة هذه المصادر للحياة.

في فترة تعليمي في المدرســـة الثانوية في نهاية السبعينيّات بـــدأت أتعلّم في الجامعة المفتوحة. إن توجّهي للتعليم العالي وتعرّفي علـــى المدينة أثبت لي أن المركز المديني هو المكان الملائم لتقدمي، واستنتجت أنه لا يمكنني الحصول على ذلك في بلـــدة قروية كالطيبة. لقد دفعني هذا الإحســـاس إلى أن أتوجه نحو أوروبا لدراســـة السينما. تجوّلت مدّة سنتين في اوروبا. وهناك اتخذت قرارًا بشـــأن دراســـة فنّ العمارة. بدأت دراســـة الهندســـة المدنيـــة في مدينة هامبورغ، ومن خلال التعليم تبيّنت لي الصلة بين هذا المجال وفـــنّ العمارة الذي يدمج بين الثقافة الاجتماعية والأدوات الهندسية. ساعدني هذا الدمج على فهم عناصر تقدّم البشـــرية واســـتخدامها لتطوير المجتمع القروي الذي خرجت منه بهدف العودة إليه.

إن سبب اختياري لفنّ العمارة يعود لدورها الفعلي في التكوين المديني مقارنة بالســـينما. وانتقلت في العام 1983 لدراســـة فنّ العمارة في جامعة كايزرسلاوتيرن .

צ.א.: אתה מלמד כעת באקדמיה, מתכנן ובונה. עברת דרך ארוכה מטייבה ללימודים גבוהים ולשהות בת חמש עשרה שנים בגרמניה ובחזרה משם. חלפו כבר עשר שנים מאז חזרת. כיצד היית מתאר את המסלול שעברת?

ס.ע.: במשך תשע שנות הוראה מתחילה להתגבש אצלי ההבנה כיצד ליצור דור שתהיה לו רמה מקצועית ואינטלקטואלית גבוהה יותר. את זאת אני עושה תוך השוואה לתרבות הלימוד והעבודה שספגתי באירופה ובגרמניה הנשענות על מסורת ארוכת שנים. ההתפתחות שלי שם התרחשה בעיקר באמצעות תחרויות, עדות למסקנה שאליה הגיעו באירופה, שארכיטקטורה מתממשת באמצעות כלים ציבוריים דמוקרטיים. כאן, לעומת זאת, היעדר המנגנון המוסדי במרחב הפלסטיני תחת השלטון הישראלי אינו מאפשר את התפתחותה של ארכיטקטורה במובנה הציבורי. ארכיטקטורה כזו, במידה שהיא נוכחת כלל, באה לידי ביטוי בגרעינים קטנים שבהם ניתן לחוש בעדויות מקוטעות למורשת עבר. זו הקוטביות הקיימת בי - של שם מול כאן. במובן זה אני חוזר ממסורת תרבות אירופית אל מצב של חוסר בארכיטקטורה, במובנה המודרני. אני מתחיל להיות מודע לכך שקיימים בחברה הפלסטינית מקורות תרבות אותנטיים ששרדו. היסודות הללו שמורים, והשאלה שאני חוקר היא: כיצד מעוררים אותם?

עוד בתקופת לימודיי בבית הספר התיכון, בסוף שנות השבעים, התחלתי ללמוד באוניברסיטה הפתוחה. הפנייה ללימודים גבוהים והמפגש עם העיר המחישו לי את הנוכחות של מרכז אורבני כמקום מתאים להתפתחות, והגעתי למסקנה שאיני יכול להשיג זאת ביישוב כפרי כטייבה. תחושה זו הביאה להחלטתי לצאת לאירופה לצורך לימודי קולנוע. במשך שנתיים סיירתי באירופה. ההחלטה ללמוד ארכיטקטורה התקבלה שם. בהמבורג התחלתי ללמוד הנדסה אזרחית, ותוך כדי לימודים התברר לי הקשר של תחום זה לארכיטקטורה, שבה מתקיים השילוב בין התרבות החברתית לכלים ההנדסיים. צירוף זה היה עבורי בבחינת סמל, והוא שימש אותי להבנת מרכיבים של הקדמה האנושית שראיתי בהם אמצעים שיסייעו לי בקידום החברה הכפרית, שממנה יצאתי במטרה לחזור. הסיבה שבחרתי בתחום הארכיטקטורה, ולא בקולנוע, נבעה מהשפעתה התכליתית על התהוות אורבנית. בשנת 1983 עברתי ללמוד ארכיטקטורה באוניברסיטת קייזרסלאוטרן בגרמניה.

تسڤي: هل هنالك ما يشير إلى أصول في السيرة الذاتية للعائلة دفعتك لاتخاذ قرارك؟

سنان: عاش والداي حياة الثقافة العربية الفلسطينية المدنية في يافـا وحيفا، وهناك تعرّفا قبل العام 1948. جرى الحديث من جهة والدي دائمًـا عن «الداخل». وعليه فقد غادر الطيبة منذ شـبابه إلى يافا. كانـت الهوية المدنية ومعانيها الثقافية جزءً من حياة البيت. اندمجت هذه المدنية مع عقيدة إسلامية . شجعني أهلي دائمًا على الانفتاح للثقافة المدنية ولذا دعموا مشـروع سـفري لأوروبا التي كانت المكان الوحيد المتوفّر لي كفلسـطيني في دولة إسـرائيل. عندما وصلت إلى أوروبا شـعرت الشعور الصحيح بالداخل [بالمركز] وعشـت الحياة الأوروبية. أتاح لي وجودي في أوروبا صلة بالحضـارة العربية عبر لقاءات مـع الطلاب الجامعيّين والجاليـة العربية التي عملت في واقع عالمـي، وأتاح لي نظرة على التجربة المدنية العربية في أوروبا.

أخرجتني هذه اللقاءات من مكانتي كأقلية قروية وكشفت لي نشاطًا ثقافيًا للطبقة العربية اللاجئة في أوروبا.

تسڤي: كيف تصف فترة تعلّم فنّ العمارة في أوروبا ؟

سـنان: رغم صعوبة اللغة الأكاديمية الألمانية وعدم الخبرة في ميـراث فنّ العمارة الأوروبي في سـنوات التعليـم الأولى.الا إن ربطي بـين الحضارة التي انتمي إليها والحضـارة التي جئت إليها منحني مكانة في خطاب فنّ العمارة الأكاديمي. مع مرور الزمن تحوّلت اللغة الألمانية بالنسبة لي من كونها شيء صعب إلى تحدٍّ وإلى متعة لغوية تمدّني بوسـيلة تفكير وإنتاج على المستوى العالمي.

تسڤي: هل ترى نفسك تنتمي إلى مدرسة معمارية معينة؟

سنان: في أطروحتي النهائية تحرّرت من لغة الورشات الأكاديمية للطـلاب. منحتني اللغـة الخاصّة التـي طوّرتها فـي الأطروحة، حق المشـاركة فـي مكتب معماري حيث تنافسـت امام مكاتب معماريين على مشـاريع مختلفة وربحنا مشروعات عدة. ونتيجة لذلك بدأت أترك أثرًا على اللغة المعمارية السائدة في المكتب الـذي تطوّر وفاز بمنافسـات أخرى وكبر طاقمـه. منحني العمل في المكتب إحساسًا بالثقة المهنية والانتماء الحضاري-الثقافي. حصلـت على ترخيـص بالعمل مـا أعطاني الحـق بالمواطنة في

צ.א.: האם אתה מזהה גם מקורות ביוגרפיים במשפחה, שכיוונו את החלטותיך?

ס.ע.: הוריי חיו את אורח החיים של התרבות הערבית-פלסטינית העירונית הצעירה ביפו ובחיפה, שם גם הכירו לפני שנת 1948. מבחינת אבי תמיד התקיים הדיבור על המרכז, הדאחל. לכן, כבר בצעירותו יצא מטייבה והפך ליזם ביפו. הזהות העירונית ומשמעויותיה התרבותיות היו חלק מחיי הבית. עירוניות זו השתלבה בתפישה מוסלמית. הוריי עודדו אותי תמיד לפתיחות כלפי התרבות העירונית, ולכן גם תמכו ביציאתי לאירופה, שהייתה המקום האפשרי היחיד עבורי במציאות של אזרח פלסטיני במסגרת מדינת ישראל. כשהגעתי לאירופה הרגשתי את התחושה הנכונה של מרכז, וחייתי את החיים האירופאיים. השהות באירופה אפשרה לי קשר לתרבות הערבית דרך מפגשים עם הסטודנטים ועם הקהילה הערבית שפעלה אז במציאות אוניברסלית, וזו הקנתה לי, דווקא באירופה, מבט על החוויה האורבנית הערבית. מפגשים אלה הוציאו אותי מעמדה של מיעוט כפרי, וחשפו בפניי פעילות תרבותית שנוהלה על ידי האליטה הגולה באירופה.

צ.א.: כיצד אתה מתאר את תקופת לימודי הארכיטקטורה בגרמניה?

ס.ע.: למרות קשיי השפה האקדמית הגרמנית וחוסר הבקיאות שלי במורשת האדריכלית האירופית, אך ההקשרים שיצרתי בין התרבות שאליה אני שייך לבין התרבות שאליה באתי מתוך התעניינות, העניקו לי מקום בשיח הארכיטקטורה באקדמיה. השפה הגרמנית הפכה עבורי עם הזמן מקושי לאתגר, לתענוג לשוני המעניק לי כלי חשיבה ויצירה בהקשר האוניברסלי.

צ.א.: האם אתה רואה את עצמך שייך לאסכולה?

ס.ע.: כבר בעבודת הגמר שלי השתחררתי מהשפה שפותחה בסדנאות האקדמיה והועברה לסטודנטים. השפה האישית שפיתחתי בעבודה זו, הקנתה לי את הזכות להצטרף למשרד אדריכלות, ולעבוד על תחרויות מול משרדי אדריכלות אחרים. כתוצאה מכך התחלתי להשפיע על השפה האדריכלית במשרד, שהתפתח בשנים אלה, זכה בתחרויות נוספות וצוותו גדל. העבודה במשרד הקנתה לי תחושה משמעותית של ביטחון מקצועי ושל

ألمانيا. عرفت أن بإمكاني البقاء في أوروبا، إلا أن نجاحي منحني إحساسًا بضرورة العودة إلى مجتمعي.

تسفي: عدت إلى البلاد بعد خمسة عشر عامًا، كيف بدأت؟

سنان: فحصت إمكانيات العمل عند زياراتي للبلاد. كانت البداية صعبة. لا يوجد فنّ عمارة فـي الطيبة والبلدات العربية الأخرى. ولم أجد طريقي في مكاتب العمارة في البلاد في حينه.

حاولت أن أعمل بصورة مستقلة في الطيبة. وجدت سياسة محلية رخيصــة تبحث عن صفقات. إن الواقــع الثقافي في البلدة متدنٍ واللقاءات بين الناس تحدث بشــكل خاص في مناســبات اجتماعية عائليــة. لا يوجد تخطيط ولا قيادة. كان لدي إحســاس بأن أكون فــي قلــب الانتــاج وعليــه كان من الضروري أن أشــارك شــخصًا يهوديًــا لــه انتماء وعلاقات فــي المجتمع والمؤسســة الحاكمة. اقمنا في هرتســليا في العام 1995. اســتهدفت الشــراكة إتاحة الفرصة أمامي للتعرّف على شخصيات وبناء علاقات مع المجتمع الإسرائيلي وتقديم نفسي كصاحب كفاءات.

والمهم فــي الأمر أنني فتحــت الطريق أمام شــريكي اليهودي للعمــل في الوســط العربي. فحقيقة وجود شــريك يهودي لي أتاحــت لي فرصة للعمل مع الســلطات المحليــة العربية. اعترف الجمهــور العربي بقدراتي بفضل قدومي إليه من خارج الوســط المحلــي. كان أول مكتــب عمارة بشــراكة مزدوجــة القومية عربية-يهوديــة. ســكنت مــع عائلتي حيث مكتبــي في تلك الفترة في هرتســليا. كانت تلك مراحل صعبة توجّب استيعابها. أتيحــت لي فرصة التعــرّف على المجتمع اليهــودي ولذا انتقلت للســكن وعائلتي خارج الوســط العربي. أقمت الشراكة لأعمل كمعماري من الداخــل، وأقمت علاقات من خلال المكتب قادتني للعمل الأكاديمي، بداية في جامعة تل-أبيب ومن ثم في كلية «بتســلئيل». شعرنا مع مرور الزمن بأن مجتمع هرتسليا لا يلائمنا على الصعيد الروحاني والهوية والقومية. انتقلنا في العام 2000 إلى قرية «واحة السلام» ومن ثم إلى بيت صفافا في القدس.

أثارت علاقاتي مع الوسط اليهودي أسئلة بشأن الوسط الفلسطيني في إسرائيل. في هذا السياق برزت قضية اقامة المتحف العربي. إن المتحف بالنسبة لي هو بمثابة أيقونة تدل على غياب أي شيء مدني في المجتمع الفلســطيني. لقد تفكّكت المدينة كمركز ثقافي واجتماعي ولم تنجح بالتكون من جديد.

התערות תרבותית. קיבלתי כבר רישיון עבודה, המקנה גם זכות לאזרחות בגרמניה. מנקודת הזמן של כאן ועכשיו, אני חושב שהחזרה מאירופה אז הייתה צעד נכון. הבנתי שאני יכול להמשיך באירופה, ודווקא ההצלחה שם העניקה לי את ההכרה הרגשית בצורך לחזור לחיק המשפחה והחברה שממנה באתי.

צ.א.: אתה חוזר לארץ אחרי חמש עשרה שנה.
כיצד אתה מתחיל?

ס.ע.: בביקורים בארץ בדקתי את האפשרויות לעבודה. ההתחלה הייתה קשה. בטייבה וביישובים הערביים האחרים אין ארכיטקטורה, ובמשרדי האדריכלים בארץ לא יכולתי למצוא את דרכי. בטייבה ניסיתי להתחיל לעבוד באופן עצמאי. מצאתי פוליטיקה מקומית זולה שמחפשת לעשות עסקים. המציאות התרבותית ביישוב מתקיימת בשפל שבו המפגשים בין אנשים נערכים בעיקר בנסיבות של אירועים חברתיים משפחתיים. אין תכנון ואין מנהיגות.
הייתה לי שוב תחושה שעליי להיות במרכז העשייה , ולשם כך נזקקתי לשותף יהודי שיש לו שייכות וקשר לחברה ולממסד השולטים. הקמנו בהרצליה בשנת 1995. החיבור הזה נועד לפתוח בפניי את ההזדמנות להכיר את החברה הישראלית, לקשור קשרים ולהציג את עצמי בתוכה כבעל כישורים. המעניין הוא שדווקא אני פתחתי את הדרך עבור השותף היהודי שלי לעבודה במגזר הערבי. העובדה שבאתי עם שותף יהודי, סייעה לי לקבל הזדמנויות עבודה ברשויות הערביות. הציבור הערבי הכיר בי כבעל פוטנציאל דווקא כי באתי מחוץ למסגרת המקומית. המשרד בהרצליה היה, למעשה, הניסיון הראשון בארץ להקים משרד אדריכלים בשותפות דו-לאומית. באותה תקופה גם עברתי עם משפחתי לגור בהרצליה. אלה שלבים מורכבים שנדרש לעכל אותם. הזדמנה לי אפשרות להכיר את החברה היהודית, אבל לשם כך נאלצתי לעבור עם משפחתי לגור מחוץ ליישוב ערבי. הקמתי את השותפות במטרה לפעול כאדריכל בהקשר של מרכז, והחשיפה באמצעותו טוותה את ההיכרויות שהביאו לעבודתי באקדמיה, בתחילה באוניברסיטת תל אביב, ולאחר מכן ב"בצלאל". עם הזמן חשנו ש החברה בהרצליה אינה מתאימה לנו מבחינה רגשית, זהותית ולאומית. בשנת 2000 עברנו לנווה שלום, ואחר כך לבית צפאפא בירושלים. מתוך מערכות היחסים שטוו הקשרים עם המרחב היהודי בישראל נוצרו השאלות אודות המרחב המקומי הפלסטיני בישראל. בהקשר זה עולה שאלת

تسفي: لقد ترعرعتُ في القدس وأذكر وقت عدم التمدّن فيها. كان وضع القدس كمدينة جيدًا أيام صباي. كان هنالك شعور بجو ثقافي وحتّى عالمي. كانت هناك مستوى كبير من الاختلاف والتعدّدية والتسامح كشاهد على الفكر المدني. وبعد أن عدت إلى القدس أثر مكوث طويل في الخارج كانت المدينة مختلفة، متطرّفة ومنثورة وانتقلت الجامعة إلى جبل سكوبوس. أصبح قلب المدينة بمثابة حي منفرد. ما زال تفكّك مركز المدينة مستمر إلى اليوم، وأجد نفسي الآن رئيس قسم فنّ العمارة في كلية «بتسلئيل» مدفوع لنفس الجدل حول تخطيط وبناء الضواحي في غرب وشرق القدس.

إن قضايا التمدن والتمدين هامة للوسطين الإسرائيلي والفلسطيني إلى حد بعيد. ما يميز الجانب الإسرائيلي دائما هو التخطيط الشمولي والزائد الذي يتم انطلاقًا من اعتبارات سياسية وإستراتيجية بهدف السيطرة الكاملة على الحيّز ومراقبة التطوّرات المستقبلية. وما يميّز الجانب الفلسطيني هو غياب شبه تام للتخطيط وحتّى تشويش مجرى التطوّر العام غير الرسمي. أي بمعنى أنه إذا كان هنالك تدخّل رسمي في التخطيط فإنه يهدف إلى إعادة منع التوسّع (ما يسمّى ب»غير القانوني») للبلدات العربية، والتي ينظر إليها سلفًا كحيّز مُهدِّد ولا يمكن أن تكون جزء من التطوّر المدني.

سنان: لا تنظر سلطات التخطيط حتّى إلى القدس الشرقية على أنها مدينة، بل حيّزًا وجوديًا إشكاليًا يتطلّب بأحسن الأحوال تحسين بنيته التحتية وإبعاده عن الحيّز اليهودي بواسطة حاجز جغرافي. ولسخرية القدر هو أن التضاريس الجبلية للقدس تسمح بتقطيعها وإبقائها كحزمة من القرى شبه المدينية. تجمد هذه السياسة الوضع غير-المدني القائم وتمنع التقدّم نحو ثقافة مدنية. أنا بصورة خاصّة أحاول من خلال مبادرات التخطيط التي أقوم بها أن لا أترك التخطيط مفصولاً عن صلته الاجتماعية والجغرافية والثقافية والمدنية الواسعة.

تسفي: أنا اعتقد أن للتخطيط الإسرائيلي سياق واسع أو سياق ثقافي لكنه سياق معادٍ للمدنية. فالحركة الصهيونية من الناحية الفكرية ترتكز على المثالية الساذجة التي تفضّل دائمًا اندماجًا قرويًا أو على شكل ضواحي في المكان، وترى في المدينة والثقافة المدنية عائقًا أمام حركة الاستيطان وتوزيع السكان ونشرهم في الأماكن النائية. يمكننا القول بأن الحركة

הקמת המוזיאון הערבי. המוזיאון עבורי הוא סוג של איקונה המסמנת את היעדר כל *מה* שהוא עירוני בחברה הפלסטינית. העיר כמרכז אורבני, תרבותי וחברתי פורקה *מקיומה*, ואינה מצליחה לשוב ולהתהוות.

צ.א.: אני גדלתי בירושלים, וגם בה אני זוכר מצב של דה-אורבניזציה. בילדותי מצבה העירוני של ירושלים עוד היה טוב. הייתה תחושה של אווירה תרבותית, אפילו קוסמופוליטית. באופן יחסי הייתה מידה של הטרוגניות ושל סובלנות, המעידות על מנטליות אורבנית. אולם כשחזרתי שוב לירושלים, לאחר שהות ממושכת בחו"ל, היא כבר הייתה עיר אחרת, קיצונית, מפוזרת, והאוניברסיטה הורחקה להר הצופים. פנים העיר הפך להיות פרבר בפני עצמו. תהליך ההתפרקות של מרכז העיר נמשך עד היום, וכעת אני מוצא את עצמי כראש המחלקה לארכיטקטורה ב"בצלאל" עם אותם ויכוחים אודות התכנון והבנייה הפריפריאליים במערב ירושלים ובמזרחה.
במידה רבה, השאלות של אורבניזם ואורבניזציה מהותיות לכל המרחב הישראלי-הפלסטיני. מה שמאפיין את הצד הישראלי הוא תמיד תכנון טוטאלי, עודף, הנעשה משיקולים פוליטיים ואסטרטגיים, ומבקש שליטה מלאה על המרחב ובקרה על תהליכים עתידיים. מה שמאפיין את הצד הפלסטיני הוא היעדר כמעט מוחלט של תכנון, ואפילו שיבוש של תהליכי התפתחות ורנקולאריים, בלתי פורמליים, כלומר אם ניתן לזהות התערבות תכנונית ממסדית, מטרתה תהיה, בדרך כלל, מניעת התפשטות "לא חוקית" של היישובים הערביים, הנתפשים מראש כ"מרחב מאיים", שאינו יכול לקחת חלק בתהליכי אורבניזציה.

ס.ע.: אפילו ירושלים המזרחית אינה נתפשת כעיר על ידי רשויות התכנון, אלא כמרחב קיומי בעייתי הדורש, לכל היותר, שיפור תשתיות פיסיות ושמירת מרחק מהמרחב היהודי באמצעות חיץ גיאוגרפי. האירוניה היא שהטופוגרפיה ההררית הירושלמית מאפשרת פרגמנטציה כזאת, המשאירה את ירושלים כגיבוב של כפרים מודרניים פחות או יותר. מדיניות זו מקפיאה את המצב התת-אורבני הקיים, ומונעת התפתחות לקראת תרבות עירונית. אני, באופן אישי, בהזדמנויות וביוזמות התכנון שאני מקדם, משתדל לעולם לא להותיר את התכנון מנותק מהקשרו החברתי, הגיאוגרפי, התרבותי והעירוני הרחב.

الصهيونية –لأسباب أيديولوجية وإستراتيجية عسكرية– قاومت بثبات التمدّن اليهودي، ومسّت في نفس الوقت بالتمدّن الفلسطيني وبتكوّن نخبة مدنية عربية. اعتقد أن هذا هو السياق المهم لمناقشة موضوع متحف فلسطيني. هنالك أهمية رمزية كبيرة لإقامة متحف في بلدة عربية، من الناحية الثقافية والاجتماعية والقومية. فالمتحف خلافًا لصالة العرض ليس بمثابة حدث فنّي، بل هو بمثابة مؤسّسة جماهيرية عامّة وتمثيلية على المستوى المدني وحتى القومي. فمن الناحية التاريخية يرتبط المتحف بتطوّر المدينة الجديدة وتعزيز مكانة الطبقة الوسطى وبداية القومية الحديثة.

تسقي: على أي نقطة في محور تطوّر المدينة الفلسطينية الجديدة يقع المجتمع العربي ؟

سنان: إن تطوّر المدينة العربية الفلسطينية في إسرائيل في تقاطب موازٍ لمسار تمثيل الثقافة الفلسطينية، من صالة عرض إلى متحف. حيث أن تطوّر المجتمع الفلسطيني لا يجري بصورة طبيعية بل عشوائية. فالفلسطينيّون في الدولة يعيشون في أحيّزة خاصّة وليست عامة. حيث أن الحيّز العام غير موجود تحت سيطرة الجمهور العربي في البلاد وإنما موجود في حالة دفاعية، اصبحت عدائية، ويمكن القول أن الثقافة الفلسطينية فاقدة للحيّز العام. إن إقامة متحف يمثل رغبة لخلق حيّز جماهيري مؤسَّس كالمدينة وكالانتقال من المحلّية في فنّ العمارة إلى الحداثة في الثقافة المدنية.

تسقي: تبقى الحيرة بين إقامة صالة عرض أو متحف لنقاش ينبغي أن يُطرح، ولكن برأيي وبعد رؤية أعمالك المعمارية، فإن العمارة التي خطّطتها لها مدلول قيمي بالنسبة للمتحف. فإذا قارناها بالنتاج التاريخي للقرية العضوية والشكل الحالي للاكتظاظ قبل المدني للبلدة العربية، فإن عمارة المتحف التي تقترحها هي صورة أيقونية مدنية أكيدة. تنم العمارة عن نقد للتوق للبناء غير الرسمي وتقدّم خيارًا مستقبليًا لثقافة مدنية محلية وعالمية في ذات الوقت. جدير بالذكر أن متحف إسرائيل في القدس، وهو المتحف القومي الذي يرمز إلى إحياء الشعب اليهودي، تمّ تخطيطه على أسس القرية العربية. وهذا مثال آخر على تفضيل الصهيونية النموذج الريفي القروي والاستشراقي الفاضح الذي مكّنها من تكوين صورة لأبناء بلاد أصليّين. وهنا يمكننا أن نلمس تبادل تاريخي للأدوار. في منتصف القرن العشرين

צ.א.: לגבי התכנון הישראלי, אני סבור שבהחלט יש לו הקשר רחב או קונטקסט תרבותי, אלא שזהו הקשר אנטי-אורבני. מבחינה רעיונית התנועה הציונית מתבססת על אוטופיזם ארקדי, המעדיף תמיד השתלבות כפרית, או לכל היותר פרברית, בנוף, ורואה בעיר ובתרבות האורבנית מכשול לתנועת ההתיישבות ולפיזור האוכלוסין בספר. אפשר לומר שהציונות, מתוך מניעים אידיאולוגיים ואסטרטגיים (צבאיים), נלחמה בעקביות באורבניות יהודית, ובמקביל גם פגעה בעירוניות הפלסטינית ובהתהוות של אליטה עירונית ערבית. אני חושב שזהו ההקשר המעניין לדיון על מוזיאון פלסטיני. להקמת מוזיאון ביישוב ערבי יש חשיבות סמלית גדולה מאוד מבחינה תרבותית, חברתית ולאומית. מוזיאון, בניגוד לגלריה, אינו רק אירוע פנים-אמנותי, אלא זהו מוסד ציבורי ייצוגי בקנה מידה עירוני ואף לאומי. מבחינה היסטורית המוזיאון קשור לצמיחתה של העיר החדשה, להתעצמות הבורגנות ולראשיתה של הלאומיות המודרנית.

צ.א.: באיזו נקודה על פני ציר צמיחת העיר הפלסטינית החדשה נמצאת כיום החברה הערבית?

ס.ע.: אני רואה הקבלה בין התפתחות העיר הערבית הפלסטינית בישראל לבין תהליך המעבר של ייצוגי התרבות הפלסטינית מגלריה למוזיאון. המצב שבו נתונה החברה הפלסטינית הוא מצב של התפתחות שאיננה אבולוציונית, אלא שרירותית. מרחב המדינה שבו חיים הפלסטינים הוא בעיקר פרטי, ולא ציבורי. כיוון שהמרחב הציבורי אינו בשליטתם, הם מוצאים את עצמם במצב של התגוננות שהפך לתוקפני ביחס אליו. אפשר לומר שהתרבות הפלסטינית נטולת מרחב ציבורי. התהליך לקראת מוזיאון מסמל את השאיפה לציבוריות ממוסדת, בדומה לעיר המתהווה ובדומה למעבר מהוורנקולרי בארכיטקטורה למודרנה בתרבות העירונית.

צ.א.: התלבטות בין גלריה למוזיאון נשמרת כדיון שעדיין אמור להתקיים, אם כי, לדעתי, לאחר התבוננות בעבודתך, הבניין שתכננת כבר מבטא אמירה שיש לה משקל ערכי בהקשר של מוזיאון. מול התצורה ההיסטורית של הכפר האורגני, ועוד יותר מכך מול הקונפיגורציה העכשווית של הדחיסות הטרום-אורבנית של היישוב הערבי, הבניין שאתה מציע מציב דימוי איקוני, בהחלט אורבני. הבניין מבטא ביקורת נוקבת כלפי הנוסטלגיה לבינוי הלא-פורמלי, ומנסח אופציה עתידית לתרבות עירונית שהיא בה

تبنّى مانسفيلد، المهندس المعماري لمتحف إسرائيل، النموذج القروي كرمز قومي. وفي مطلع القرن الحادي والعشرين يخطّط سنان المتحف الفلسطيني كجسر يلوح فوق السمات السطحية، أو كسدّ يقطع المنظر. إنه جسم معماري هندسي صامد، لا يقعد بليونة كغطاء على جبل، ولا ينتشر كقطيع خراف في مرعى، بل هو نتاج يعي نفسه، ويعي الزمن الحضاري الذي يتوجّب أن يعمل فيه.

سنان: إن تحليلك لا يأخذ بالحسبان أن عنصر خلق مكان مثل جسر أو بوابة لمنظر يتطوّر إلى ساحة مدنية تستدعي البلدة، وتخلّف في نفس الوقت مدخلاً للطبيعة يرتبط بالطريق العام ألا وهو طريق وادي عارة التاريخي. إنه حقًا تعبير يواجه القرية وكذلك نقدٌ لعدم إمكانية تطوّر الخاص ونتاج مستقل في الحيّز العام الفلسطيني.

تسفي: صحيح أن المشروع ليس جسرًا مستقيمًا يشير إلى مجرد ممر، بل هو بمثابة منصّة أو ساحة مربوطة بالمدينة ترسم مفترق طرق ومكان تجمع. إن شكل المنصّة الذي يتجانس مع الرسم المنظوري، ملائم للتدليل على هدف المتحف في الحياة الاجتماعية. هذا هو ما يجب أن يكون. منصّة للنقاش المدني. مفترق طرق للخطاب الحضاري.

تجدر المقارنة هنا ليس فقط مع متحف إسرائيل المفصول عن المدينة أو يترفع عنها، بل كذلك مع متحف تل أبيب الذي يقف كجسم مستقل ومعزول داخل المدينة، بعيد عن الشوارع وحركة المدينة.

يُفهم من اقتراحك أن الموضوع هو الاتصال المستمر مع حياة المدينة، وجعل المتحف كمحفز لعملية التمدّن. الإنجاز من الناحية المعمارية هو أن عمارتك أيقونية كما يليق بمتحف، لكنها ليست ضخمة بتاتًا. بالتأكيد ليست قروية لكنها منظرية فعلاً. هي مستقلة ذات غربة، لكنها ذات اتصال وتثير مسألة الهوية المحلية. بناية عبور تخُطُّ مكانًا. مفترق هو لقاء. بنظري هي نتاج فريد.

בעת מקומית ואוניברסלית. כאן מעניין לזכור שמוזיאון ישראל בירושלים, המוזיאון הלאומי המסמל את התחדשות העם היהודי המודרני, תוכנן על בסיס מתווה של כפר ערבי. זוהי דוגמה נוספת להעדפת הציונות את המודל הארקדי פסטורלי, ולאוריינטליזם הבוטה, שאִפשר לה לנכס דימויים ילידיים. והנה עכשיו אפשר לראות את ההיפוך ההיסטורי: מנספלד, אדריכל מוזיאון ישראל, אימץ באמצע המאה העשרים את המודל הכפרי כסמל לאומי. סנאן עבדאלקאדר מתכנן בראשית המאה העשרים ואחת את המוזיאון הפלסטיני כגשר המרחף מעל הטופוגרפיה, או כסכר החותך את הנוף. זהו וקטור ארכיטקטוני-הנדסי נחוש, שאינו נח ברכות כשמיכה על ההר, ואינו מפוזר כעדר כבשים במרעה, אלא פועל כיצירה המודעת לעצמה ולזמן התרבותי הגלובלי שבו היא אמורה לפעול.

ס.ע.: הניתוח שלך לא לוקח בחשבון שאותו מרכיב אדריכלי, כמו גשר או שער לנוף, למעשה יוצר מקום. הוא נפתח לרחבה עירונית המזמינה אליה את היישוב, ובד בבד יוצרת סף לטבע המתחבר אל הציר הארצי, כביש ואדי ערה ההיסטורי. זו אכן אמירה אל מול הכפר, אך גם ביקורת על חוסר האפשרות להתפתחותו של הפרטי וליצירה עצמאית במרחב הציבורי הפלסטיני.

צ.א.: אכן, הפרויקט אינו גשר ליניארי המציין מעבר גרידא, אלא פלטפורמה או רחבה, הנקשרת לעיר ומסמנת צומת דרכים ומקום התכנסות. הדימוי של פלטפורמה, העובר כל כך חזק בכל הפרספקטיבות, מתאים במיוחד, לדעתי, לתיאור משמעותו של מוזיאון בחיים החברתיים. זה מה שהוא אמור להיות. פלטפורמה לדיון אזרחי; צומת דרכים לשיח תרבותי. מעניין כאן להשוות לא רק למוזיאון ישראל, המנותק מהעיר או מתנשא מעליה, אלא גם למוזיאון תל אביב לאמנות, העומד כאובייקט אוטונומי ומסוגר בתוך העיר, מרוחק מקו הרחוב ומהתנועה השוטפת של העיר. בהצעה שלך מובן שהנושא הוא הקשר השוטף לחיי העיר, והעמדת המוזיאון כמאיץ של תהליך אורבניזציה. מבחינה אדריכלית, ההישג הוא בכך שהמבנה שלך איקוני כראוי למוזיאון, אך לחלוטין אינו מונומנטלי. הוא בוודאי לא כפרי, אבל בהחלט נופי. הוא אוטונומי ומודע לזרותו, ולמרות זאת הקשרי, ומעלה את שאלת הזהות המקומית. מבנה מעבר שמייצר מקום. צומת שהוא מפגש. בעיניי זוהי יצירה סינגולארית.

بيت مديني: واحة السلام

ווילה אורבאנית: נווה שלום

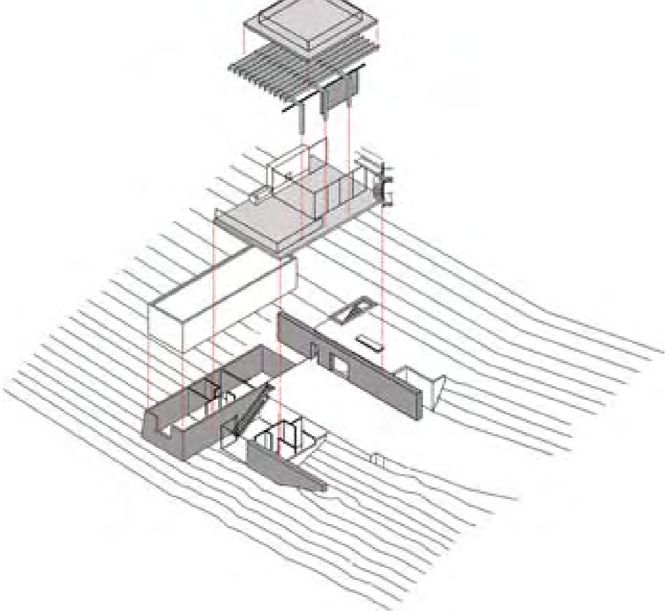
URBAN VILLA: WAHAT EL SALAM

Texts: by Philipp Misselwitz

تقع قرية واحة السلام على مقربة من سفوح جبال الضفّة الغربيّة، وتشــكّل ما يشــبه شــرفة طبيعيّــة تحتضنهــا مناظــر خلاّبــة تمتد مــن دير اللطرون وكرومه والحقول والسناسل في الواجهة الأماميّة، والأراضي الزراعية البالغة حتّى شواطئ البحر المتوسّط وصورة تل أبيب الظلّيّة التي تتراءى من بعيد.

היישוב נווה שלום ממוקם למרגלות הרי הגדה המערבית, ומהווה מעין מרפסת טבעית עטופה בנופים עוצרי נשימה המשתרעים ממנזר לטרון, על הכרמים, המטעים והטרסות שבקדמתו, דרך השטחים החקלאיים הנרחבים ועד לחופי הים התיכון ולקו המִתאר דמוי הצללית של העיר תל אביב באופק.

The village Wahat el Salam/Neve Shalom is located on the foothills of the West Bank, forming a natural balcony with breathtaking views stretching from the Latrun Monastery, with the vineyards and terraced groves in the foreground, across the expansive agricultural planes, to the Mediterranean Sea and the silhouette-like contours of the city of Tel Aviv in the far distance.

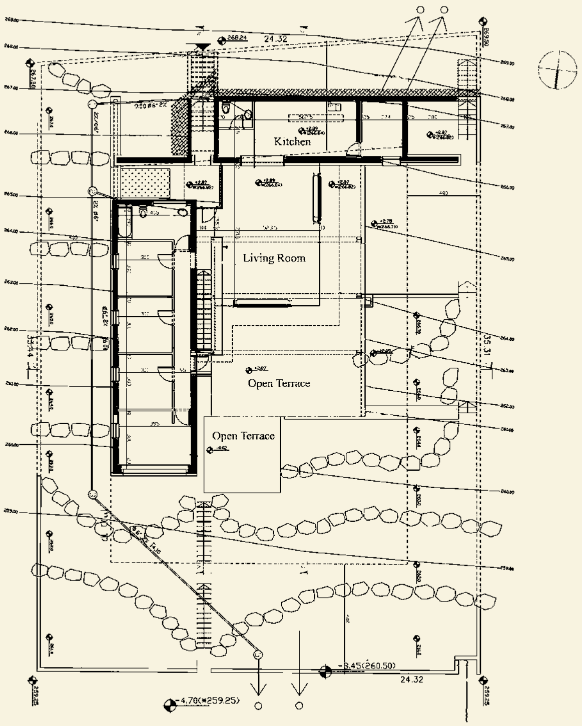


فلاحة المنظر الطبيعيّ

المحابـاة والإعجـاب البالغان اللـذان يكتنفان الجمـال البديـع، ودراما المنظر الطبيعيّ الشـرقيّ، كانت جميعهـا بمثابة نقطة انطلاق ودافـع لتطوّر منظور معماريّ متميّز. تسـتخدم الإيمـاءات المعماريّة لغرض التـزاوج لتحقيق أقصى مـا يمكن من التأثير بين سـجيّات المنظر الطبيعيّ المفلـوح وبلوغ أكبر عدد ممكن من المواد الملازمة له والخصائص الحيّزيّة. يخلق سنان عبد القادر تقهقرًا لا يتّسـم بالحسّ الرفيع وبارتباطه بالسـياق فحسـب، وإنّما كأنّه جزء لا يتجزّأ من المنظر الطبيعيّ ذاته، وتنتجه كذلك. خلافًا للبيت السائد في الضواحي، يتحوّل مفهوم السـكن هنا إلى تفسـير جديد أقـرب ما يكون إلى مفهـوم الفلاحة والحراثة. جرى بناء الهيئة المنحدرة جدّاً للموقع من خلال استخدام ثلاثة جدران واقيـة كتلك التـي تميّز المزارع فـي المنطقة. لهذه الجـدران وظائف عديدة ومختلفة، مثل احتوائها للمطابخ وللحمامات ولغرفة النوم الأولى. اعتمادًا على المبدأ الزراعيّ، فإنّ السناسـل الثلاث مصمّمة بواسطة هذه الجدران «المفلوحة» بنشـاطات الحياة اليوميّة، مثل زاوية الأكل واسـتضافة الزوّار. من خلال السـطح المصنوع من الخشـب –المبنيّ بإيحاء من العريشـة التقليديّة الواقية من أشعّة الشـمس– تتحوّل هذه السناسـل إلى غرف كجزء من المنظر الطبيعيّ، وتندمج مع السناسل الخارجيّة والحدائق اليانعة الخضرة.

עיבוד הנוף הטבעי

יראת הכבוד וההתפעמות לנוכח היופי הכביר והדרמה שטומן בחובו נוף טבעי לבנטיני זה היוו נקודת מוצא וכוח מניע לפיתוח גישה ארכיטקטונית ייחודית: החלת מחוות ארכיטקטוניות שמטרתן לתזמר את איכויותיו של נוף טבעי זה, להעצים את מאפייניו החומריים והמרחביים ולהדגישם. עבדאלקאדר יצר אתר מכונס בתוך עצמו, *מִבְדד* (**retreat**) המעיד על רגישות רבה ועל התייחסות להקשר הסביבתי, ובד בבד מהווה חלק בלתי נפרד מאותו נוף טבעי שממנו נבע. בניגוד לבית הפרברי הגנרי, כאן מתפרש מחדש מושג המגורים כמעשה של עיבוד ושל טיפוח. המדרון התלול שעליו שוכן האתר *מוּבְנה* באמצעות שלושה קירות תומכים האופייניים למטעים חקלאיים באזור. קירות אלה אוצרים בחובם פונקציות שירות שונות, כגון חדרי מטבח ואמבטיה, וכן כוללים את יחידת ההורים. על בסיס העיקרון החקלאי, שלוש טרסות הנוף שיצרו הקירות "מעובדות" מעצם פעילויות היומיום הכרוכות במחיה, באכילה ובאירוח. באמצעות מבנה קירוי פשוט עשוי מעץ - שנבנה בהשראת הפרגולה המסורתית המספקת הגנה מפני השמש - הופכות אותן טרסות לחדרים פתוחים לנוף, המתמזגים באופן בלתי מורגש עם הטרסות ועם הבוסתנים שבחוץ.



Cultivating the landscape

The profound respect and admiration for the overwhelming beauty and drama of this Levantine landscape furnished a point of departure and a driving concept for the development of a unique architectural approach: application of simple architectural gestures intended to orchestrate the qualities of this found landscape and maximize their inherent material and spatial characteristics. Abdelqader created a retreat that is not only sensitive and contextual, but also a part of the very landscape of which it is made. In contrast to the generic sub-urban house, here the concept of inhabitation is re-interpreted as cultivation. The steep slope of the site is structured by three retaining walls, which are typical of agricultural plantations in the region. The walls absorb service functions, such as kitchens and bathrooms, and also contain the villa's master bedroom. Following the principle of agriculture, the three landscape terraces formed by these walls are 'cultivated' by the daily activities of living, dining, and receiving guests. Through a plain wooden roof structure — an imitation of the traditional pergola that provides shelter from the sun — the terraces become landscape rooms, which seamlessly merge with outdoor terraces and gardens.

رشاقة وبلادة

شيّد عبد القادر حالة بيتيّة من خلال إعادة دمج أشبه بكولاج بين عناصر قروية قائمة مستقاة من المنظر الطبيعيّ (مثل الجدران والسناسل) وبين موادّ محلّيّة (حجر صُلب) وملاءمتها للحياة الأكثر عصريّة. جماليّة مدينيّة تعرض عناصر وموادّ غريبة كليًّا عن نمط الحياة القرويّة المحلّيّة، مثل الجدران الزجاجيّة الرحبة، والفولاذ، والألواح الجاهزة، وغير ذلك. يجري التعبير عن مبدأ الكولاج والملاءمة في التنظيم الحيّزيّ للعناصر والموادّ المشتركة في البناء، والتي تشير بصورة خاصّة نحو الأمانة وخصوصيّة كلّ عنصر على حدة، وهكذا نتجت علاقة بين الرشاقة والبلادة. على سبيل المثال، بُنيت جميع الجدران الواقية، من الداخل والخارج، من حجر صُلب لم تنزع القشرة عنه، ونوافذها وأبوابها صغيرة. من جانب آخر، السقفيّة الخشبيّة مدعومة بأعمدة فولاذيّة مفصول كلّ منها عن الآخر، ويبدو أنّها تحلّق بحرّيّة فوق الأسطح والسناسل. وقد استُعمل هذا المبدأ استعمالاً وفيرًا من خلال إضافة فرع آخر هو بمثابة غرفة نوم تشبه الحاوية وقشرة خارجية من الجلد المصنّع تغطي التريس، أقسامه مكسوّة بشدّة ومُعاد تصنيعها من باطون مشروع بناء آخر. لا يقود مبدأ الكولاج إلى إحساس برشاقة عناصر البناء الموجودة في الموقع فقط، وإنّما يخلق جوًّا من الاعتدال ويترك انطباعًا من عدم اكتمال البناء، وفي المقابل هنالك بلادة للبناء المصنوع من حجر صلب مأخوذ من السناسل المحلّيّة، وهو ما يشير إلى احتفاليّة استمرار مبدأ قديم خلاصته فلاحة المنظر الطبيعيّ.

קלילות וכבדות

עבדאלקאדר יצר תחושת ביתיות על ידי שילוב קולאז'יסטי בין מרכיבי הנוף הכפריים הקיימים (קירות וטרסות) לבין חומרים מקומיים (אבן), והצבתם בכפיפה אחת לצד אסתטיקה אורבנית עכשווית, העושה שימוש במרכיבים ובחומרים שהנם זרים לחלוטין לסביבה הכפרית המקומית, כגון קירות זכוכית גדולי ממדים, פלדה ורכיבים טרומיים. עקרונות הקולאז' וההנגדה מוחלים גם על ארגונם המרחבי של המרכיבים, על גימורם החומרי ועל החיבורים ביניהם, המדגישים את השלמות ואת המובהקות של כל רכיב בפני עצמו, ומייצרים משחק חליפין ותנודה בין כובד לקלילות. כך למשל, כל הקירות התומכים, פנימיים וחיצוניים גם יחד, הם בעלי גימור אבן מחוספס, ופתחי החלונות והדלתות הפעורים בהם קטנים. חופת העץ, לעומת זאת, נתמכת באמצעות פרופיל פלדה עצמאי, ונדמית כמרחפת בחופשיות מעל לקירות ולטרסות. עיקרון זה נמתח עד קצה גבול יכולתו באגף שינה דמוי מכולה, בעל "עור" חיצוני העשוי כולו מלוחות תריס כבדים ומצופים שמוחזרו ממבנה בטון אחר. עיקרון הקולאז' משווה תחושת קלילות למרכיבי הבניין שהובאו לאתר. בד בבד הוא משדר ענווה ואי שלמות, העומדות בניגוד לכובד המאפיין את מבנה הטרסות העשויות אבן מקומית קשה, ובכך הוא מפאר את המשכיותו של העיקרון הקדום של עיבוד הנוף הטבעי.

building elements brought to the site with a sense of lightness; it also generates an atmosphere of incompleteness and modesty, which stand in contrast to the heaviness of the local stone structure of the terraces, celebrating the continuity of the ancient principle of landscape cultivation.

Lightness and heaviness

Abdelqader created a domestic situation through a collage-like recombination of existing rural landscape elements (walls and terraces) and local materials (stone), and their juxtaposition with highly contemporary, urban aesthetics that introduce elements and materials entirely foreign to the local rural setting: extensive glass walls, steel, prefabricated panels, etc. The principles of collage and juxtaposition are applied to spatial organization of elements and to their material finish and joints that are articulated to emphasize the integrity and specificity of each element, creating interplay of heaviness and lightness. For example, all the retaining walls, whether indoors or outdoors, boast a rustic stone finish; their window openings and doors are kept small. The wooden canopy, on the other hand, is propped up by freestanding steel frames, and seems to hover freely above walls and terraces. The principle is pushed to the extreme by the addition of a container-like bedroom wing with an external skin entirely made of coated, heavy duty shuttering boards that were recycled from another concrete shell construction project. The collage principle not only infuses the

حميميّة وفضح

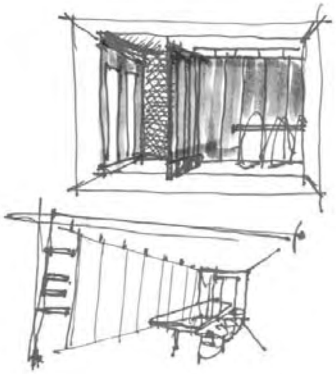
إنّ المقاربة والملاءمة الشقيّة بين العناصر والمواد ظاهــرة فــي البُعــد الحيّــزيّ كذلــك. فالتنظيم الداخليّ والخارجيّ للبيت يبدو كأنّه رقصة حذرة بغية توفير ممرّات تخلق تفاوضًا دائمًا بين طرفي التطرّف الحيّــزيّ، الحميميّة والفضح. من العســير رؤية البيت من زاوية التلّة ومن مركز القرية، لأنّه يحتضن بشــدّة منحدر التلّة. بــدل أن يدخل الزائر عبر بهو أو رواق، يدخل عبر منظر طبيعيّ مفتوح متشكّل على هيئة غرفة تؤطّر المنظر البانوراميّ الواســع في الواجهة. على جميع الأحوال، يمكن الوصــول إلى المدخــل الفعليّ للبناية عبر سـلّم درجــات ضيق وغير نافر يؤدّي بنا إلى داخل الأرض. يمرّ الــزوّار عبر الجدار الواقــي المصنوع من حقل من الأحجار الصلبة والقائم على سنسلة منخفضة أكثر وهي بمثابة مركز البيت وقلبه. كما أسلفنا، غرفة الضيوف الرئيسة (الديوان) واسعة ومفتوحة

אינטימיות וחשיפה

משחק הניגודים בין מרכיבים וחומרים מתקיים גם בממד המרחבי: ארגון החללים הפנימיים והחיצוניים מתוזמר בקפידה ליצירת מעברים המתאפיינים בתנודה מתמדת בין אינטימיות לחשיפה. כאשר מתקרבים לבית מכיוון צלע ההר או ממרכז הכפר, הווילה עצמה אינה בולטת לעין, שכן היא חובקת את המדרון. במקום טרקלין כניסה או מרפסת, המבקר נכנס אל תוך חדר נוף טבעי, הנתחם אך ורק באמצעות הנוף הפנורמי רחב הידיים הנפרש לפניו. הכניסה הממשית לבית נעשית באמצעות גרם מדרגות צר ומוצנע, המוביל מטה אל בטן האדמה. המבקרים עוברים דרך קיר תומך העשוי מאבני שדה קשות, ויוצאים ממנו לטרסה נמוכה יותר, שהיא מרכז ולב הווילה: חדר אורחים מרכזי (**דיוואן**), שאף הוא רחב-ידיים ופתוח לנוף הטבעי.

Intimacy and Exposure

The playful juxtaposition between elements and materials is continued in the spatial dimension: the organization of interiors and exteriors is carefully choreographed to create passages that constantly negotiate between the spatial extremes of intimacy and exposure. Coming from the hillside and the center of the village, the villa itself is hardly visible, tightly embracing the sloping hillside. Instead of an entrance foyer or porch, the visitor enters an open landscape room, delimited only by the expansive panoramic view that lies ahead. The actual entrance to the house, however, is reached via an inconspicuous narrow staircase that descends into the ground. Visitors pass through a retaining wall of field stones, and emerge on a lower terrace which forms the focal point and heart of the villa: a central reception room (*diwan*) which is, once again, wide open to the landscape. The alternation between tightness and expansiveness, darkness and light is repeated and built into the spatial sequence of rooms and domestic functions.



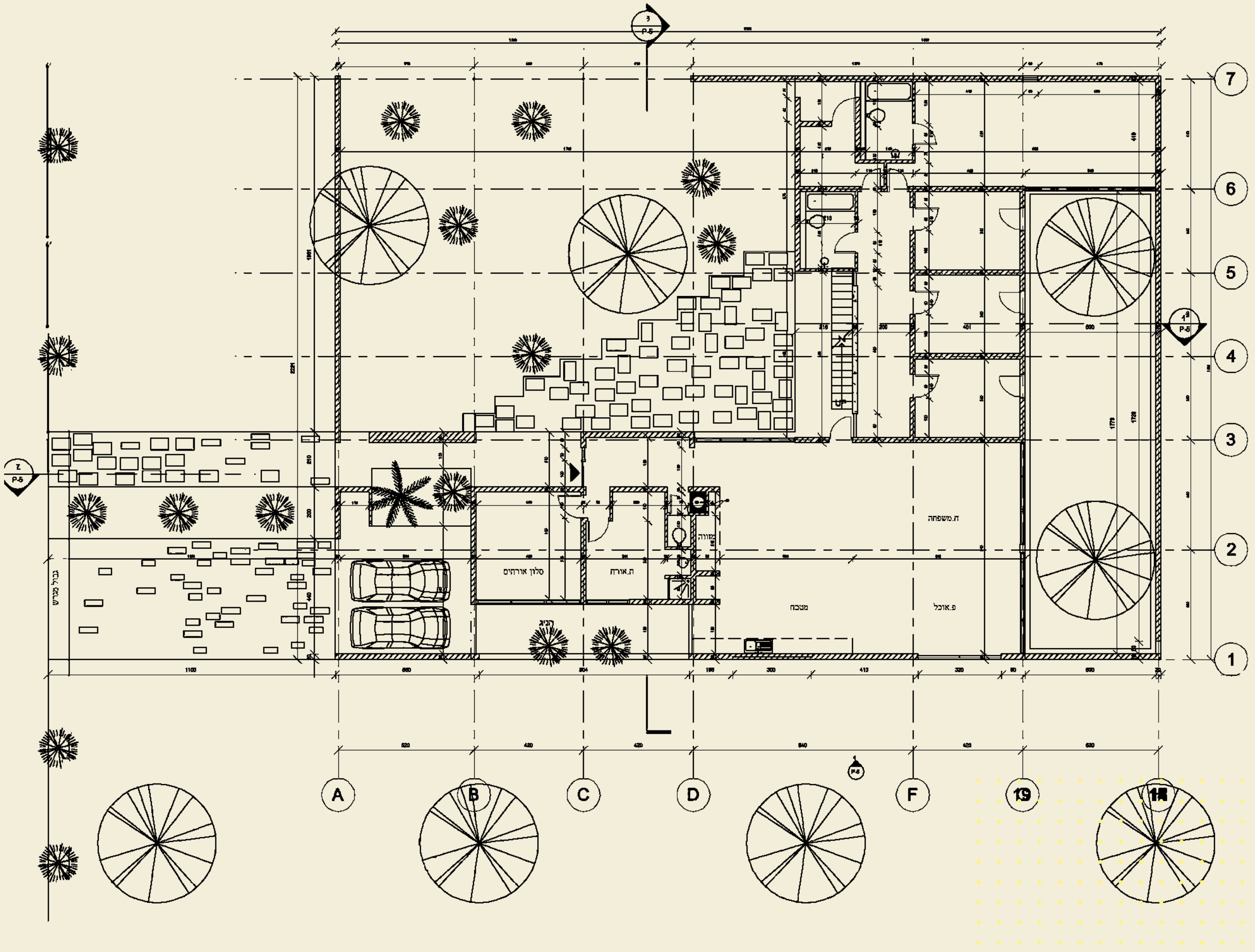
علـى المنظـر الطبيعـيّ. يبنـى إطـار العلاقات المتغيّـرة دائمًا بـين ضيّق وواسـع، وظلمة ونور، بصورة حيّزيّة بين الغرف وسـائر الوظائف البيتيّة. تقع المطابـخ وغرف النوم والحمّامات داخل أعماق الأرض ويمكن الوصول إليها عبر مداخل ضيّقة في الجدران الواقية وهي محميّة من الشـمس والرياح، وتضاء بواسـطة شـبابيك ضيّقة على هيئة شقوق فـي الجدار. مـن جانب آخر، تقـع الوظائف العامّة فـي جانب السناسـل المفتوحـة، وتحميها جدران زجاجيّة طفيفـة فقط. يمكن الوصـول إلى الحيّز البالغ الروعة وغير الاعتياديّ في البيت عبر سلّم درجات لولبيّة ملاصقة لمكان المعيشـة اليوميّة المركزيّ. يتشـكّل هذا الحيّز من حديقة صغيرة تحلّق فـوق الحيّز البيتيّ. وتبـدو الحديقة وكأنّها «بساط الريح»، في حين أنّ معماريّة البيت محدّدة للأبعاد البسيطة جدًّا وللوظائف الحيويّة جدًّا: خلق شرفة للمنظر الطبيعيّ القائم والاستمتاع به.

המעברים בין צרות לרוחב ובין חושך לאור חוזרים ונשנים גם ברצף המרחבי הנוצר בין החדרים ושאר הפונקציות הביתיות. המטבחים, חדרי השינה וחדרי האמבט ממוקמים בעומק האדמה. הם נגישים באמצעות פתחים צרים בתוך הקירות התומכים, וכך נותרים מוגנים מפני השמש והרוחות. חדרים אלה מוארים באמצעות חלונות צרים דמויי חרכים. הפונקציות הכלליות, לעומת זאת, ממוקמות על הטרסות הפתוחות, ומוגנות על ידי קירות זכוכית מינימליסטיים בלבד. לחלל הייחודי והמרשים ביותר של הווילה מוביל גרם קטן של מדרגות ספיראליות המצוי בסמוך לחלל המגורים המרכזי. זוהי גינה מינימליסטית המרחפת מעל למרחב הביתי, מעין שטיח מעופף שבו מצטמצם הממד האדריכלי לפונקציה ההיולית והבסיסית ביותר: יצירת במה לנוף הטבעי הקיים ולהתענגות עליו.

Kitchens, bedrooms and bathrooms are located in the depth of the ground and reached through narrow entrances within retaining walls, thus remaining protected from the sun and winds. These rooms are lit by narrow, slot-like windows. Public functions, on the other hand, are located on the open terraces, protected only by minimalist glass walls. The most unusual and striking space of the villa is reached through a small spiral staircase adjacent to the main living area: a minimalist garden, hovering above the domestic realm — a flying carpet where the villa's architecture is reduced to its simplest and most essential function: to create a platform for the existing landscape and its enjoyment.

بيت الحوش
בית החצרות
COURTYARD HOUSE

Texts: by Philipp Misselwitz


P-5
7
6
5
4
3
2
1
A
B
C
D
F
ת.משפחה
סלון אורחים
ת.אורח
מטבח
פ.אוכל
גבול מגרש

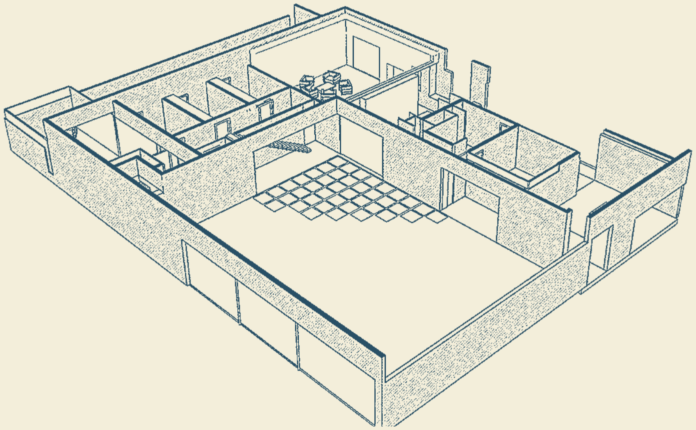
حاليّاً، الشاهد الأكثر أهمية للتدليل على ازدهار البيت القروي العربي الفلسطيني التقليدي قد دُمّر بالكامل أو أنّ معالم هذا البيت قد تغيّرت تمامًا دون الإعتراف بذلك صراحة. يتضح أنّ سنان عبد القادر يطلّ على ذلك التراث الشرقي القروي المحتضن البيوت الإقطاعية البالغة الترف والمنمّقة. لقد انتهى حال هذا التراث إلى طي النسيان. ولكن، بدل محاكاة هذه الوضعية الباعثة على الفخر وفرض تذكارية النتاج التاريخي السالف، اعتمدت النظرة المعمارية القائمة في صلب بيت «فهد» -الواقع بالقرب من الطيبة في المثلث- على الفضيلتين الاعتدال والحسّ المرهف بكل ما يتّصل بعلاقة البيت بالمكان والسياق الثقافي العصري.

העדות המשמעותית ביותר לשגשוגה של הווילה הכפרית הערבית-פלסטינית המסורתית בעבר נהרסה כיום כליל או שינתה את צורתה לבלי הכר. בבית החצרות (וילה פאהד), הממוקם בסמוך לטייבה שבמשולש, שב סנאן עבדאלקאדר למסורת לבנטינית נשכחת כמעט, של מגורים בבתי כפר אריסטוקרטיים מפוארים. אולם, במקום לחקות את גינוני הראווה ואת המונומנטליות רבת-הרושם של התקדימים ההיסטוריים, הגישה הארכיטקטונית בבית החצרות מושתתת על ענווה ועל רגישות למקום ולהקשר התרבותי העכשוו

The most significant evidence of the once-thriving Arab Palestinian tradition of country villas has by now been destroyed or transformed beyond recognition. At the Courtyard House (Villa Fahed), Senan Abdelqader revisits an almost forgotten tradition of Levantine rural living in luxurious aristocratic dwellings. But instead of mimicking the proud posturing and imposing monumentality of its historical precedents, the architectural approach developed for the Villa, located near Taibeh, is guided by modesty and sensitivity to the place and the contemporary cultural context.

السياج

شُيّد البيت في وسط مزرعة حافلة بأشجار التين والحمضيات وتميّز الأرض الممتدّة بين تلال الضفة الغربية وشـواطئ البحر المتوسّـط. تتّسم واجهة البيت الأمامية بالمباهاة والفخر، وتشـبه إلى حدّ بعيد العزبة التقليدية. يتموّج السور المطلي بالقصارة الناصعة البياض ويحيط بالبيت. يفصل السور بتواضع بين الأرض الزراعية المحيطة وعمارة البيت. يحتضن هذا السـور جزءًا من الأشـجار الموضوعة بصورة صفوف مستقيمة.



תיחום

הווילה ממוקמת בלב בוסתן מפואר של עצי תאנה והדרים האופייני לאזורים המישוריים המשתרעים בין מרגלות הרי הגדה המערבית לבין חופי הים התיכון. בדומה לבית משק מסורתי, חזותה החיצונית של הווילה אינה ראוותנית ומתבלטת: חומה היקפית מצופה טיח לבן, בעלת סיומת גלית מדורגת, מפרידה בין המרחב החקלאי למרחב הביתי, ותוחמת מטע של הבוסתן.

Enclosure

The villa is situated within a sumptuous fig and citrus grove typical of the planes between the foothills of the West Bank and the Mediterranean seashore. Its external appearance, like that of a traditional farmhouse, is unostentatious: an uninterrupted white-plastered perimeter wall of undulating height serves as a simple division between the agricultural and the domestic areas, enclosing a rectilinear section of the grove.

تقع خلف السـور بيئة منطويـة على ذاتها تتميّز بعدد كبيـرة من الفضاءات الداخلية والباحات المفتوحة المحمية من حرارة الشمس المغبرّة الشرق أوسطية. يذكّرنـا التنظيـم الحيّـزي الفضائي للبيـت بالمبنى الداخلي للحـوش العربي التقليدي، والذي يتكوّن من سـاحة داخلية مصمّمة من خلال طيف من الأقسـام وأحجام مختلفة. يفصل الحـوش في بيت فهد بين الجزء المخصّص للضيافة، الذي يتألّف من ديوان وشـقّة صغيرة للضيوف، وبين الحيّز المستخدم كمكان للنوم، والذي يحتوي على غرف للنوم وحمّامات لاستخدام المقيمين في البيت. نشأ في الجزء الفاصل بين هذين الجزأين مكانٌ مفتوح ومسـتوٍ، قسـمه الأول يشبه داخل البيت وملائم له ويشـبه قسمه الآخر خارج البيت وملائم له. يحتوي هذا المكان على مطبخ وزاوية للمأكل وقسـم آخر لغرف السـكن، وهو بمثابة المركز غير الرسمي لحياة العائلة.

מעבר לחומה נפרשת סביבה מכונסת בתוך עצמה המורכבת מחללים פנימיים שונים ומחצרות פתוחות המוגנות מפני החום, האבק והשמש הים-תיכונית. הארגון המרחבי של הווילה מזכיר את מבנהו הפנימי של ה**חוש** הערבי המסורתי - חצר פנימית הנוצרת מהקבץ של נפחים משתנים בתצורות משתנות. בבית החצרות, ה**חוש** נוצר בין חלל קבלת הפנים והאירוח, הכולל **דיוואן** ודירת אירוח קטנה, לבין חלל המגורים, הכולל חדרי שינה ושירותים לתועלת בני הבית. בין שני הנפחים נוצר נוף פתוח, שחלקו פנימי וחלקו חיצוני, הכולל מטבח, אזורי אכילה ומגורים: זהו המוקד הבלתי פורמלי של חיי המשפחה.

Unfolding behind this wall is an introverted environment of diverse interior spaces and courtyards, sheltered from the dusty heat and the Mediterranean sun. Its spatial organization is reminiscent of the internal structure of a traditional Arab ***hosh*** — an internal courtyard formed by the grouping of differently programmed volumes of various sizes. At the Courtyard House, a ***hosh*** is formed between a "reception area" including a ***diwan*** and a small guest apartment, and a sleeping area including bedrooms and bathrooms for the family members. An open-plan landscape is created between these two volumes, partly-indoor partly-outdoor, including kitchen, eating and living areas: the informal heart of family life.

يجري في هذا المكان تجسيد المفهومين الحيّزيّين سيولة والهيئة الأفقية من خلال الترتيب المستند إلى الانفتاح والاستواء، حيث الستارات المزجّجة بوفرة وشبابيك واسعة مستعارة من التراث الأوروبي الحديث، وتحديداً من ساحات البيت الموضوعة وفق تصاميم المعماري الهولندي الأمريكي لودفيك ميس ڤان دي رويه (1886–1969).

מושגי הנזילות והאופקיות באים כאן לידי מימוש בדמות מערכים פתוחים, קירות מסך נרחבים מזכוכית ופתחי חלונות מרווחים, השאולים מן המסורת המודרניסטית האירופאית, וליתר דיוק - מבית החצר של האדריכל לודוויג מיס ון דה רוהה (1886-1969).

Here, the spatial concepts of fluidity and horizontality were realized through open-plan arrangements, generous glazed curtain walls and window openings, which were borrowed from European modernist tradition and, more specifically — from the Miesian courtyard house.

صورة التدخّل

وعلـى الرغم من ذلـك، لا يبتغي بيت فهد خلق أوطوبيـة فردانيّة مجرّدة من السـياق. وإنّما تتسـم علاقاته الوظيفية والمتداخلة مع الحيّز المحيط بالتركيب والفاعلية والنفعيّة. إضافة إلى ذلك، يقوم القائمون في البيت برعاية بستانهم، حيث يزرعون فيه أشجار التين التي تطلّ أغصانها على ساحة البيت. يؤدّي السور المحيط بالبيت دورًا فاعلاً بالسيطرة على حالة الطقس الطبيعية، فبينما الواجهة الجنوبيـة موصدة ومحمية بواسـطة فراغـات كبيرة، فإنّ الواجهتين الشـرقية والغربية تسمح للرياح الدخول للفراغ الداخلي للبيت وتهوئته.

זיקות סביבתיות

בית החצרות אינו חותר לגלם אוטופיה אינדיבידואליסטית נטולת הקשר. אדרבא, קשריו הפונקציונליים והמרחביים עם סביבתו הנם מורכבים, פעילים ותועלתניים. בני הבית מעבדים את בוסתן התאנים שלהם, החודר לחצר הראשית של הבית. החומה המקיפה את הווילה מסייעת בוויסות טבעי של תנאי האקלים: בעוד חזיתו הדרומית של הבית אטומה ומוגנת, הרי חרכים גדולים לאורך החזית המזרחית והמערבית מאפשרים לרוחות המנשבות באזור לאוורר את פנים הווילה. זאת ועוד, מספר פתחים וחרכים בחומה ההיקפית, שמיקומם חושב בקפידה, מייצרים חיבורים ויזואליים מרובים בין פנים לחוץ, ומזמנים קשר עין עם הכפר הסמוך ועם המטעים הסובבים. גרם מדרגות פנימי מוביל לגינת גג המציעה תצפית פנורמית

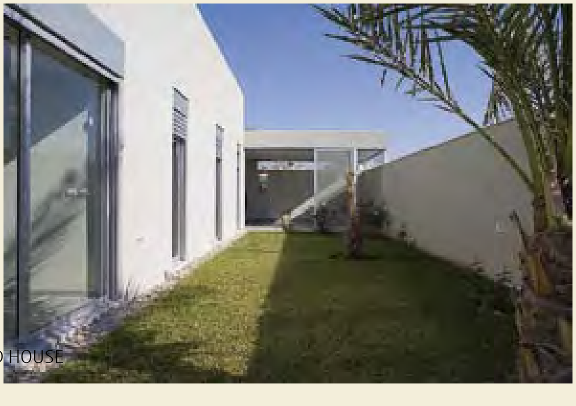
Engagement

The Courtyard House, however, does not strive to create a decontextualized, individualistic utopia of domestic living. Its functional and spatial affinities with the surrounding landscape are complex, active, and utilitarian. The house dwellers cultivate their own fig tree garden (*bustan*) which infiltrates the house's largest courtyard. The perimeter wall offers natural climate control: while the south facing side of the house remains closed and protected, large slits along the eastern and western façades allow passage of prevailing winds to ventilate the interior.

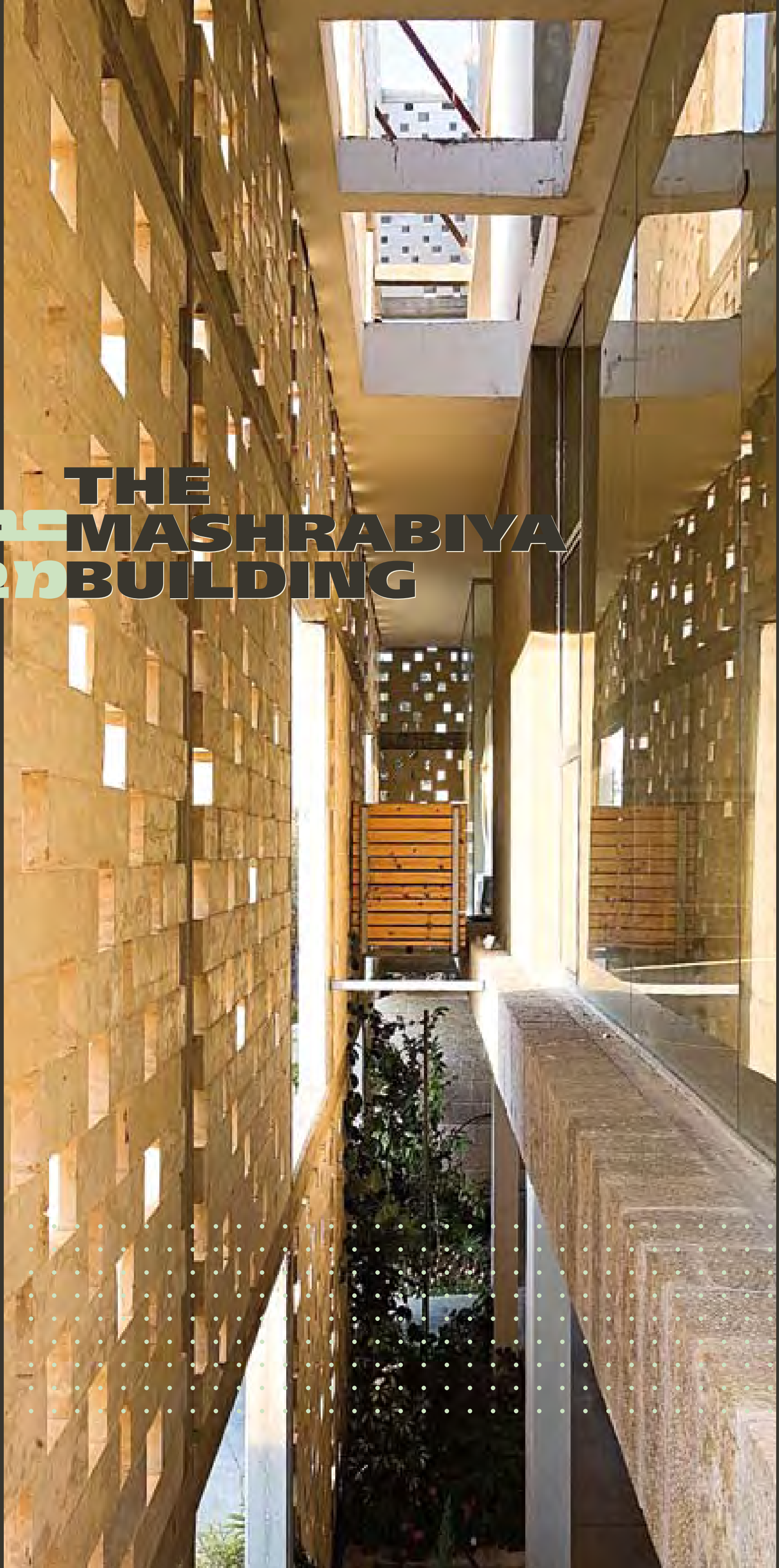
Finally, several openings and carefully-positioned slits in the perimeter wall allow for a multiplicity of visual connections between interior and exterior, as well as with the nearby village and the surrounding groves. An internal staircase climbs up to a roof garden with panoramic views of the surrounding rural-agricultural landscape.

לבסוף, מספר פתחים וחתוכים נזהרים בחומה מאפשרים בניית מגוון קשרים ויזואליים בין פנים לחוץ, ראיית הכפר הסמוך והמטעים הסובבים. גרם המדרגות הפנימי מוביל לגן נטוע על הגג ויוצר נופים פנורמיים המשקיפים מעבר לאדמה החקלאית שבסביבה.

وأخيرًا، تسمح بضع الفتحات والفراغات المبنية بحذر كبير في السور بناء طيف من العلاقات البصرية بين الداخل والخارج، حيث تمكن رؤية القرية القريبة والمزرعة المحيطة. يُفضي بنا سلم الدرج إلى حديقة مزروعة على سطح البيت، مما يخلق مناظر پانورامية شاملة رؤية ما بعد الأرض الزراعية المحيطة.



عمارة المشربية
THE MASHRABIYA BUILDING
מבנה המשרבּיה



Texts: by Philipp Misselwitz

تقع بناية المشـــربيّة في قرية عربيّة فلسطينيّة يُطلق عليها اســـم «بيت صفافا» تقع على الطريق بين القدس وبيت لحم. إنّ تصميم هذا البيت هو بمثابة إعادة تفســـير معاصرة للعناصر التقليديّة في فنّ العمـارة العربيّة المحليّــة، ويطرح أمامنـــا حلولاً جديدة ومركّزة على الخيال للإشـــكالات الطارئة علـــى المنظر الطبيعيّ للقرية بفعـــل التحوّلات الاجتماعيّـــة والثقافيّة الطارئة على القرية الموضوعة على شفا التمدين.

מבנה המשרביה בית המשרביה שוכן בכפר הערבי-פלסטיני בית צפאפא הממוקם בין ירושלים לבית לחם. עיצוב המבנה מציע פרשנות מחודשת ועכשווית לאלמנטים מסורתיים בארכיטקטורה הוורנקולרית הערבית, ובד בבד מספק פתרונות חדשים ויצירתיים לנוף החברתי והתרבותי המשתנה של הכפר המצוי על סף עיור.

The Mashrabiya Building is located in the Arab Palestinian village Beit Safafa between Jerusalem and Bethlehem. The building was designed as a contemporary re-interpretation of traditional elements of Arab vernacular architecture, providing at the same time new and imaginative solutions for the transforming social and cultural landscape of the village on the brink of urbanization.

المحيط الطبيعيّ المتشكّل بفعل «السناسل»

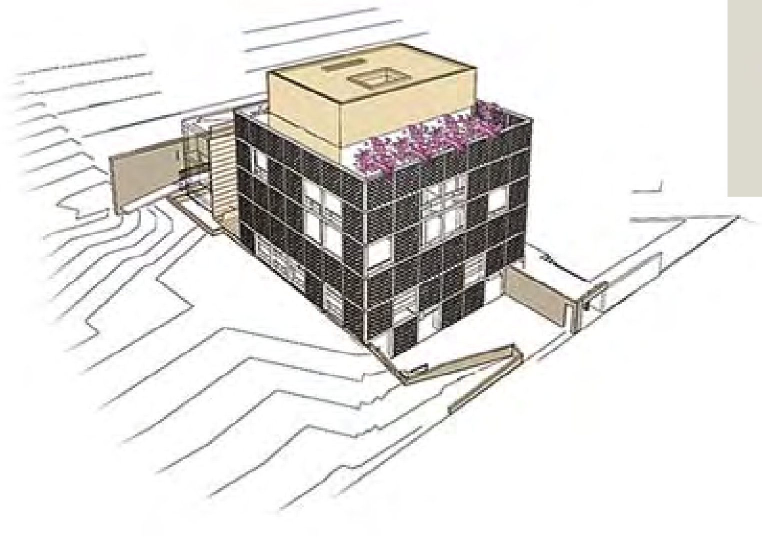
من بين أهمّ الخصائص المميّزة للمحيط الطبيعيّ الزراعيّ التقليديّ، نذكر الجدران الواقية المتشكّلة من «السناسل» الحجريّة لتلائم زراعة الهضاب المنتشرة في منطقة القدس والإقامة عليها، الأمر الذي يتوخّى الدمج بين صنائع الإنسان وخلائق الطبيعة. جاء تبنّي فكرة «السنسلة» والجدران بهدف تقسيم الأرض السكنيّة الممتدة من أسفل التلّة المتاخمة لبيت صفافا إلى سفحها ورأسها، وبهذا تشكّل منظرًا ملاصقًا للأرض المسكونة بصورة جزئيّة. يفصل جدار جزئيّ من الباطون المسلّح (الخرسانة المسلّحة) الشارع عن البيت، وبهذا فهو يخلق مدخلاً ينفتح على مصطبة البايكات (كما يُطلق عليها في اللغة الدارجة – وهي الجزء الأسفل من البيت)، خلفُه مطمور وواجهتُه غير مطمورة. البايكات ذاتها محفورة في بطن التّلة، وبهذا فإنّها تشكّل منصّة مكسوّة إلى درجة كبيرة بالحجر شبه ظهرًا لسفينة ذات فِناء (ساحة الدار) مغمور بالمياه كينابيع من الضوء. يتّسع هذا الفناء لورشة عمل، وأستديو، وصالة عرض. وبهذا يفصل هذا الفِناء بين الأماكن العامّة وتلك الخاصّة، بين أماكن العمل وأماكن السكن الواقعة في أعلى البيت. تنثني المنصّة في خلفيّة الموقع نحو الأعلى لتتحوّل إلى حائط هائل يكسوه الحجر ويقيم عليه ويحتضن عدّة شقق.

נוף עטוף טרסות

עיקרון הטרסות וחומות התמיכה - אחד המאפיינים המובהקים של הנוף הערבי המסורתי- אומץ לחלקת אדמה תלולה ויצר "מצע נוף" מיושב בחלקו המחובר לאדמה. מרתף המבנה נחצב בצלע הגבעה ויוצר בימה מצופת אבן המעלה על הדעת מרפסת סיפון (Deck) עם חצרות משוקעות, כמעין מעיינות של אור. סיפון זה מאכלס סדנה, סטודיו וגלריה, ומפריד בין חללי העבודה והחללים הציבוריים של הבניין לבין אזור המגורים בקומות העליונות. בחלקה האחורי של החלקה, אותה בימה מתקפלת כלפי מעלה והופכת לקיר תומך גדול-ממדים עם חיפוי אבן, המאכלס מספר דירות

Terraced Landscape

The principle of terraces and retaining walls – one of the most typical features of the traditional Arab landscape – was adopted for a steeply sloping building plot, forming an earthbound, partially inhabited "landscape ground." The basement itself is carved into the hillside, forming a massive stone-clad platform, like a deck with sunken courtyards as light wells. This deck accommodates a workshop, a studio, and a gallery, thus separating the work and public functions of the house from the living areas above. At the rear side of the plot, this platform folds up to become an enormous, inhabited stone-clad retaining wall, which accommodates several apartments.



المشربيّة

تُشكّل الأرض الطبيعيّة المحيطة ضربًا من المنابر التي تقف عليها البناية ذاتها، وتقابل بلادةَ الأرض رشاقةُ التشييد العموديّ. أمّا انطباع الطفو فينتج بفضل التفسير المبدع للمشربيّة العربيّة، تلك النافذة الحاجبة المشبّكة التي كانت في الماضي تشكّل حدًّا فاصلًا بين الفضاءين الخاصّ والعامّ. فقد جرت في بيت المشربيّة إعادة تخيّل الستار الخشبيّ وكأنّه حاجب صخريّ هائل يحيط بالبناية، وكأنّنا أمام محاولة لتوحيد فكرة (موتيف) المشربيّة مع الصخر، والذي يُعتبر من أهمّ الموادّ المستعمَلة في العمارة العربيّة المحلّيّة. أمّا انطباع الشفافيّة الجزئيّة النموذجيّة للحواجب الخشبيّة، فجرى عبر وضع الأحجار بحذر بعيدًا بعضُها عن بعض تاركةً فسحات غير منتظمة بينها، ممّا يخلق إحساسًا بالخفّة وبقابليّة دخول الماء عبر هذه الفسحات. ثمّة فجوة ضيّقة تفصل بنيويًّا بين المغلّف الصخريّ الناتج ومجسّم المسكن (الهيكل الإنشائيّ) الفعليّ ذي التصميم المختلف والمتشكّل بصورة مصمّبة (شبكة قضبان متصالبة). إنّ الترتيب اللعوب للفسحات الصغيرة والكبيرة يضيف مَشاهدَ من الداخل نحو المنظر الطبيعيّ الخارجيّ، وفي الآن ذاته يُحافَظ بعناية على الفضاء الخاصّ.

המשרביה

החלקה עתירת הנוף מהווה פלטפורמה שעליה ניצב הבניין. מול כובד האדמה עומדת קלילותו של המבנה האנכי. אפקט הריחוף נוצר תודות לפרשנות היצירתית של ה"משרביה" הערבית, מחיצה דמוית רשת שבאופן מסורתי שימשה כמעין מפתן המפריד בין המרחבים הפרטיים לציבוריים. במבנה שלפנינו, מחיצת העץ מעוצבת מחדש כמעטפת אבן רחבת-ממדים המקיפה את המבנה, ומשלבת בין מוטיב ה"משרביה" לבין האבן. האפקט המסורתי של שקיפות חלקית מושג באמצעות הצבת אבנים במרווחים בלתי אחידים, מהלך המייצר גם אפקט של קלילות ונקבוביות. מעטפת הסלע המתקבלת מופרדת באופן מבני מבית הדירות שמאחוריה באמצעות מרווח צר. משחק של פתחים קטנים וגדולים הערוכים לסירוגין מאפשר הצצה מבפנים החוצה לעבר הנוף הטבעי, תוך שמירה קפדנית על הפרטיות.

The Mashrabiya

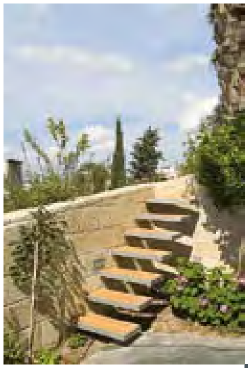
The landscaped ground forms a platform on which the building itself stands. The heaviness of the ground is contrasted by the lightness of the vertical structure. The floating effect is achieved through the creative interpretation of an Arab *mashrabiya*, a latticed window screen that traditionally formed a threshold between private and public spaces. Here, the wooden screen is re-imagined in the form of a large-scale stone envelope that surrounds the building, combining the *mashrabiya* motif with stone. Its typical semi-transparent effect is achieved by positioning the stones slightly apart, irregularly spaced, thus creating an effect of lightness and porousness. The resulting stone envelope is structurally separated by a narrow gap from the actual apartment building behind. The playful arrangement of small and large openings provides views from the interiors out onto the landscape, while carefully retaining privacy.

الحوش والبستان

كذلك مُـنح مفهوم الأحيــزة أو الفضـاءات المفتـوحة داخل البيت وفي محيطه شـــكلاً وجوهرًا على حدّ ســواء، عبر الاســتعانة بالعنــاصر العربيّة التقليديّة بحـسّ بالغ، وفــي الآن ذاته الإصرار علــى الاعتماد على الحلــول المعاصرة من حيث الشـــكل وموادّ البناء. الفِناء المنعش الفاصل بين الجدران الواقية المشـيّدة والمشـــربيّة حافل بذكريات الحَوش التقليديّ، في حين تتحوّل المشربيّة في رأس البناية إلى جدار على شكل حديقة على سطح البناية يذكّرنا بفكرة (موتيف) البستان، تلك الحديقة الموصدة كمكان آمن يكتنفه الهدوء والخصوصيّة.

החוש והבוסתן

רעיון המרחבים הפתוחים בתוך הבניין ומסביבו מתאפיין ברגישות לאלמנטים ערביים מסורתיים ובד בבד - בהתעקשות על פתרונות חומריים וצורניים עכשוויים. החצר המוגבהת שבין הקיר התומך האחורי לבין ה"משרביה" מזכירה את ה**חוש** המסורתי, בעוד ה"משרביה" בחלקו העליון של הבניין הופכת למעין "חומה" עבור גינת הגג, המושתתת על מוטיב הבוסתן: גינה סגורה כמקום מפלט של שלווה ופרטיות.



Hosh and *Bustan*

The concept of open spaces within and around the house is equally informed by sensitivity to traditional Arab elements, while insisting on contemporary formal and material solutions. The raised courtyard between the rear retaining wall and the *mashrabiya* is reminiscent of a traditional *hosh*, while the *mashrabiya* at the top of the building becomes a "garden wall" for a rooftop garden, following the *bustan* motif: a closed garden as a sheltered place of tranquility and privacy.

تفسير عربيّ للمكابدة

فوق الإشارات المتعارف عليها للتقاليد المعماريّة المحليّة، تُطوّر هذه العمارة مفاهيم معيّنة وتختبرها، تلك المفاهيم التي بوسعها أن تقدّم لنا تفسيرًا للمكابدة، وفي ذات الحين تحافظ على استمراريّة تاريخيّة للثقافة، حيث إنّ المشربيّة لا توظّف كحاجب تقليديّ بين الفضاءين العامّ والخاصّ فحسب، بل تطرح أمامنا عنصرًا جديدًا للسيطرة على المناخ. يعمل الكمّ الكبير من الأحجار للغلاف الخارجيّ كمهذِّب للمُناخ، حيث يساعد في امتصاص الحرّ خلال النهار ويطلقه في برودة الليالي المقدسيّة. وبالتالي، فإنّه يحمي البناية من أشعّة الشمس ومن أمطار الشتاء ورياحه. إنّ الفسحات التي تفصل الحجارة بعضها عن بعض تكفل ثبات تدفّق الهواء النقيّ بانتظام. كذلك إنّ العنصر الإضافيّ للتبريد يكمن في مسافة المتر الواحد الفاصل بين الغلافين الخارجيّ والداخليّ. لا يوفّر هذا العنصر دورة دائمة للهواء النقيّ حول البناية فحسب، بل إنّ حقيقة وجود مثل هذه المسافة من الأسفل حتّى قمّة البناية مفتوحةً من شأنه أن يولّد مفعول الامتصاص كالذي في المدخنة، حيث ينتقل الهواء الحارّ إلى الأعلى، بينما يجري امتصاص الهواء النقيّ من أسفل هذه المسافة إلى أعلاها.

إنّ بيت صفافا –كغيرها من القرى في منطقة القدس– تواجه تحدّيات اجتماعيّة وثقافيّة جمّة نموذجيّة للتحوّل من مجتمع قرويّ يتّسم بالروابط الوثيقة إلى ضاحية مدينيّة. في هذا الصدد، تعرض هذه العمارة أمامها حلاً خلاّقًا، وذلك من خلال الدمج بين شكل العمارة التقليديّة والشقّة السكنيّة المدينيّة الحديثة. إنّ هذه العمارة حسّاسة لطُرز البناء التقليديّ للقرية، بَيْدَ أنّها منفتحة في وجه سكّان جدد، بوصفها تجْمع بين الوظيفة السكنيّة والعمل. إلى جانب ذلك، إنّها تحتضن بيتًا لصالة عرض للتمثيل الثقافيّ الفلسطينيّ أيضًا.

מושג הקיימוּת: פרשנות ערבית מחודשת

מעבר להתייחסויות הצורניות למסורות ערביות ורנקולריות, הבניין בוחן ומפתח רעיונות שיש בכוחם לקדם סדר יום הממוקד בקיימות (sustainability), ובו בזמן לשמור על המשכיות היסטורית תרבותית. לפיכך, ה"משרביה" היא לא רק מפתן מסורתי המפריד בין המרחבים הפרטיים והציבוריים, אלא היא מסייעת גם בבקרת האקלים. מסת האבן של המעטפת החיצונית משמשת כחיץ אקלימי: היא מסייעת בספיגת החום במשך היום, ופולטת חום בלילות הירושלמיים הקרים, ובכך מגנה על הבניין הן מפני קרינת השמש בקיץ והן מפני גשמים ורוחות בחורף. המרווחים בין האבנים מבטיחים זרימה מתמדת של אוויר צח. אלמנט נוסף של קירור פסיבי גלום במרווח בן המטר המפריד בין המעטפת החיצונית למעטפת הפנימית של הבניין, המבטיח זרימה קבועה של אוויר צח מסביב לבניין. העובדה שהמעטפת פתוחה כלפי ראש הבניין יוצרת אפקט שאיבה בדומה לארובה: האוויר החם עולה למעלה, ואוויר צח נשאב מבעד למרווח מלמטה.

בית צפאפא, בדומה למרבית הכפרים באזור ירושלים, ניצב עתה בפני אתגרים חברתיים ותרבותיים רבים, המאפיינים כל מקום המצוי בתהליך של מעבר ממבנה קהילתי כפרי הדוק למעמד של מרכז פרברי. בהקשר זה, הבניין מספק פתרון יצירתי בכך שהוא משלב את צורת הבנייה המסורתית עם מגורים דירתיים עירוניים מודרניים. הבניין קשוב למארג המסורתי של הכפר, אך פתוח גם לתושבים חדשים, שכן הוא משלב בין פונקציות של מגורים ועבודה. בנוסף, הבניין מאכלס גם חלל שיוקדש לאמנות - גלריה חדשה לייצוג התרבות הפלסטינית.

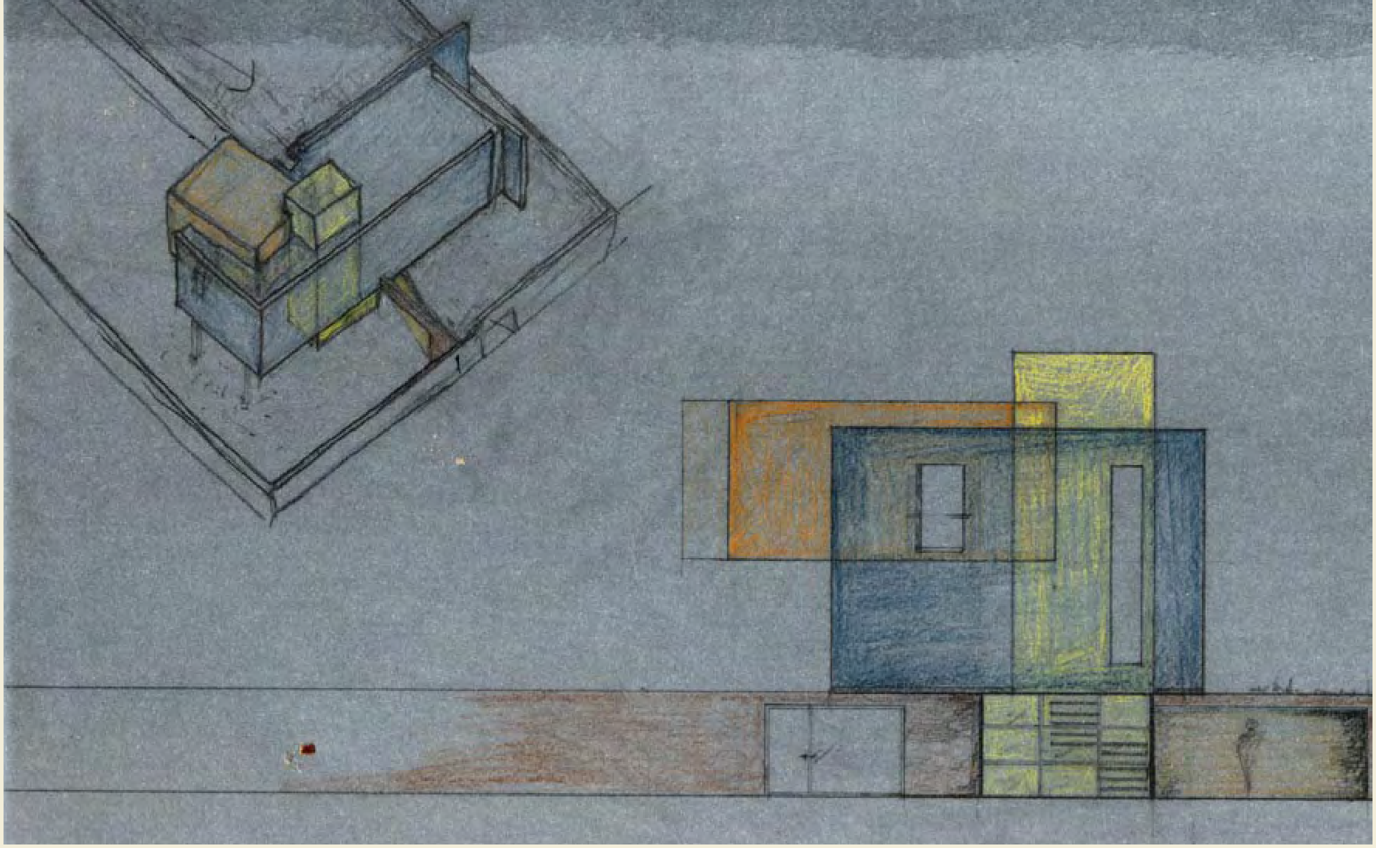
An Arabic interpretation of sustainability

Beyond the formal references to Arab vernacular traditions, the building explores and develops concepts that can promote an agenda of sustainability, while maintaining historical cultural continuity: Thus, the *mashrabiya* is not only a traditional threshold between public and private spaces, but also provides an element of climatic control. The stone mass of the outer envelope acts as a climatic buffer: It helps in absorbing heat during daytime and releasing heat during the cold Jerusalem nights, thereby protecting the building against solar radiation as well as winter rain and winds. The gaps between the stones ensure a constant flow of fresh air. A further element of passive cooling is the 1m gap between outer and inner envelopes, which ensures constant circulation of fresh air around the building. Moreover, being open to the top of the building, it generates a suction effect like that of a chimney: hot air travels upwards, and fresh air is sucked into the gap from below.

Beit Safafa, like most villages in the Jerusalem area, now faces social and cultural challenges, typical of the transformation from a tightly-knit village community to a suburban center. In this context, the building provides an original solution by combining a traditional building form with modern urban apartment living. The building is sensitive to the traditional fabric of the village, yet open to new residents, as it combines living and working. It is also the home of the new Gallery for Palestinian Cultural Representation.

منزل سديه
וילה שדה
SADE HOUSE

Texts: by Philipp Misselwitz



A composition of hovering and hanging masses organizes the inside/outside relation. Each mass functions independently, while also serving as a conjoining link between the levels. Thus, for instance, the east façade, open to the street, is built as a hovering container which holds the logistic spaces– kitchen, pantry, and service. It bursts as a constructive unit out of the supporting wall «attempting» to balance the living room that hangs below it. Similarly, the massive concrete walls of the shelter stand in contrast both to their functional essence of grounding to the earth, and to the thin hanging curtain walls surrounding it.

קומפוזיציה המורכבת מגושים מרחפים או תלויים מסדירה את מערכת היחסים בין החוץ והפנים. כל גוש, מתפקד בו זמנית, כיחידה עצ־מאית פונקציונאלית, ומשמש חוליה מקשרת בין המפלסים.

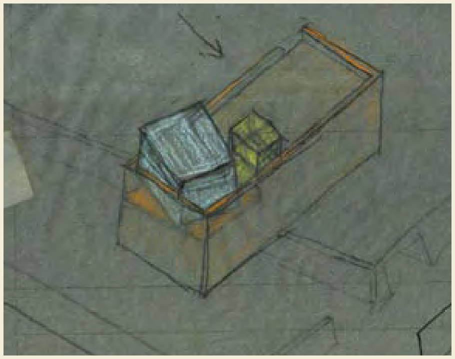
החזית המזרחית הפונה אל הרחוב בנויה כ "מכולה צפה" ומכילה את החללים הלוגיסטיים- מטבח, מחסן, ושירותים. היא פורצת החוצה כיחידה קונ־סטרוקטיבית מתוך הקיר הנושא, כ"מנסה" לאזן את הסלון התלוי שמתחתיה. באופן דומה- קירות הבטון המסיביים של המקלט עומדים כהנגדה, הן למהותם הפונקציונאלית המחייבת עיגון לאדמה, והן לקירות המסך הדקים והתלויים שמסביבה.

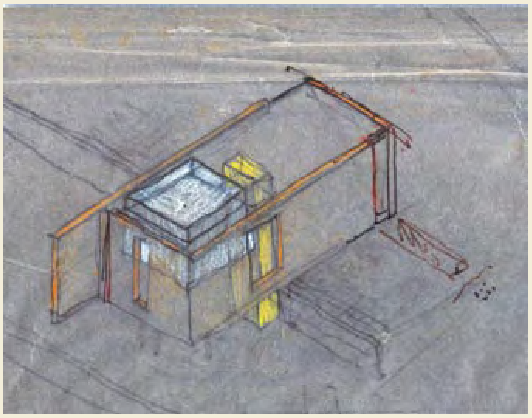
تشكيل من الكتل المتأرجحة والمعلّقة تقوم بتنظيم العلاقة بين الداخل والخارج. كل كتلة تقوم بوظيفة بصورة مستقلّة، بينما تقوم أيضًا بوظيفة التزاوج بين المستويات. وهكذا، على سبيل المثال، الواجهة الشرقية للمبنى، مفتوحة على الشارع، بنيت على صورة حاوية متأرجحة تؤمّن الأحيزة الخدماتية، مثل المطبخ والمخزن ودورة المياه. يبدو للعيان بصورة مفاجئة أن هذه الحاوية المتأرجحة، بوصفها وحدة إنشائية تقع خارج نطاق الحائط المساند، "تحاول" أن تخلق التوازن بين غرف النوم المتدلّية في الطابق الأسفل. على نحو مماثل، تقف الحوائط الإسمنتية الكبيرة للملجأ في مواجهة وظائفها الجوهرية المرتبطة بالأرض والحوائط الرفيعة المعلّقة الساترة المحيطة بها.

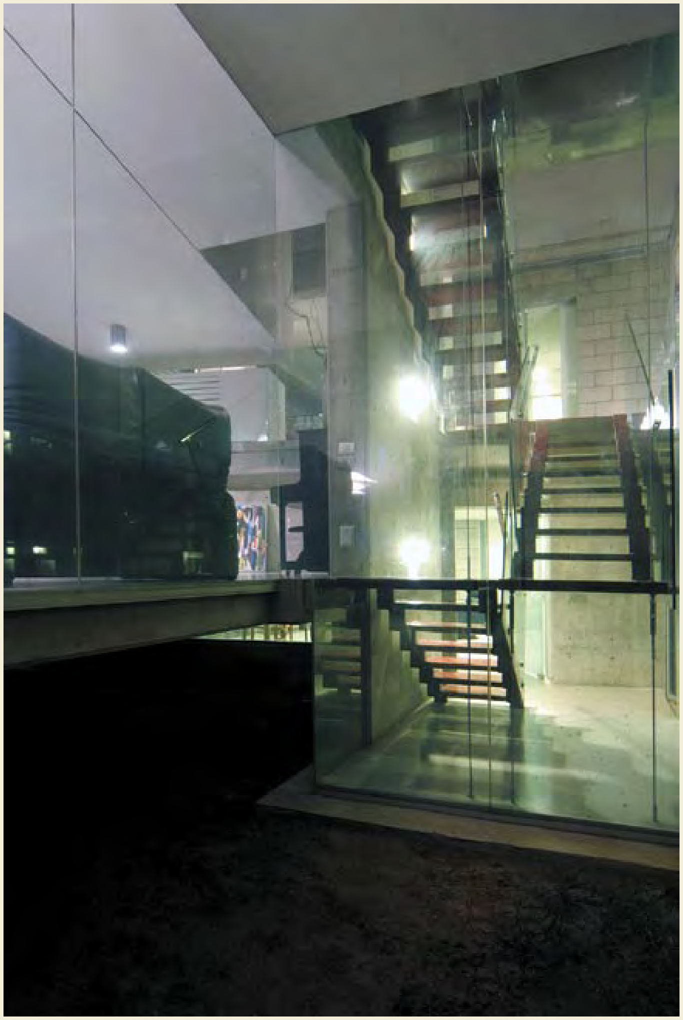
The composition, encompassing contrasting elements such as hanging and hovering, practical and esthetic, connected and detached- is reminiscent of the compositions of El Lissitzky, a Russian artist from the beginning of the 20th century (1860-1941), whose works significantly affected the visual content of international architecture, especially the German Bauhaus and the Dutch de Stijl.

הקומפוזיציה המורכבת מניגודים כגון- תלוי או מרחף, קומפקטי או אסתטי, מחובר או תלוש - מזכירה את המתח המאפיין את הקומפוזיציות של El Lissitzky, צייר רוסי מתחילת המאה העשרים (1860-1941) שעבודתו השפיעה רבות על התכנים החזותיים של האדריכלות הבינלאומית, במיוחד הבאוהאוס הגרמני וה "דה סטייל" ההולנדי

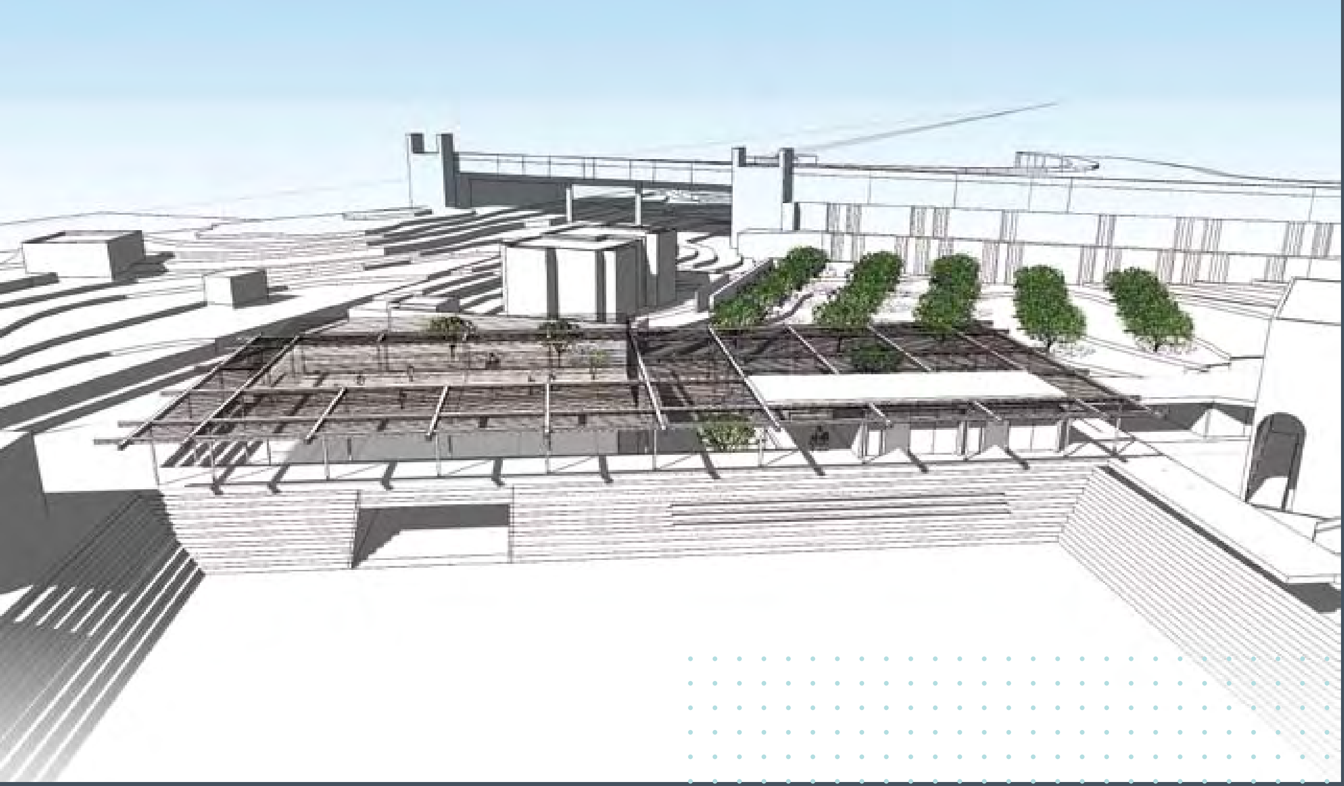
يتضمّن هذا التشــكيل عناصر متناقضة كالتعلّق والتأرجح، والعملي والجمالي، المرتبط والمنفصل، وتعيد إلــى ذاكراتنا الأعمــال المعمارية للفنّان الروسي إيل ليســيتزكي (El Lissitzky 1860–1941) مــن مطلــع القــرن العشــرين، التي تركــت آثارًا بالغة علــى المضامين البصرية للعمارة العالمية، وخاصّة نمط "الباوهاوس" الألماني ونمط "دي ستيل" الهولندي.







مركز ثقافيّ جديد
في بيت صفافا
מרכז תרבות חדש
לבית ספאפא
A NEW CULTURAL CENTR
FOR BEIT SAFAFA



Texts: by Philipp Misselwitz

منذ التوحيد المفروض قسريًا على القدس منذ العام 1967، مرّ السياق الحيّزيّ والسياسيّ والثقافيّ للقرية العربيّة الفلسطينيّة بيت صفافا عبر تحوّل جذريّ. كان على أبناء قرية بيت صفافا المعزولة التوقّف عن زراعة أراضيهم الزراعية لصالح بناء المستوطنات الجديدة ومشاريع البنى التحتيّة المختلفة للمدينة الآخذة بالتوسّع بصورة شديدة سريعة.

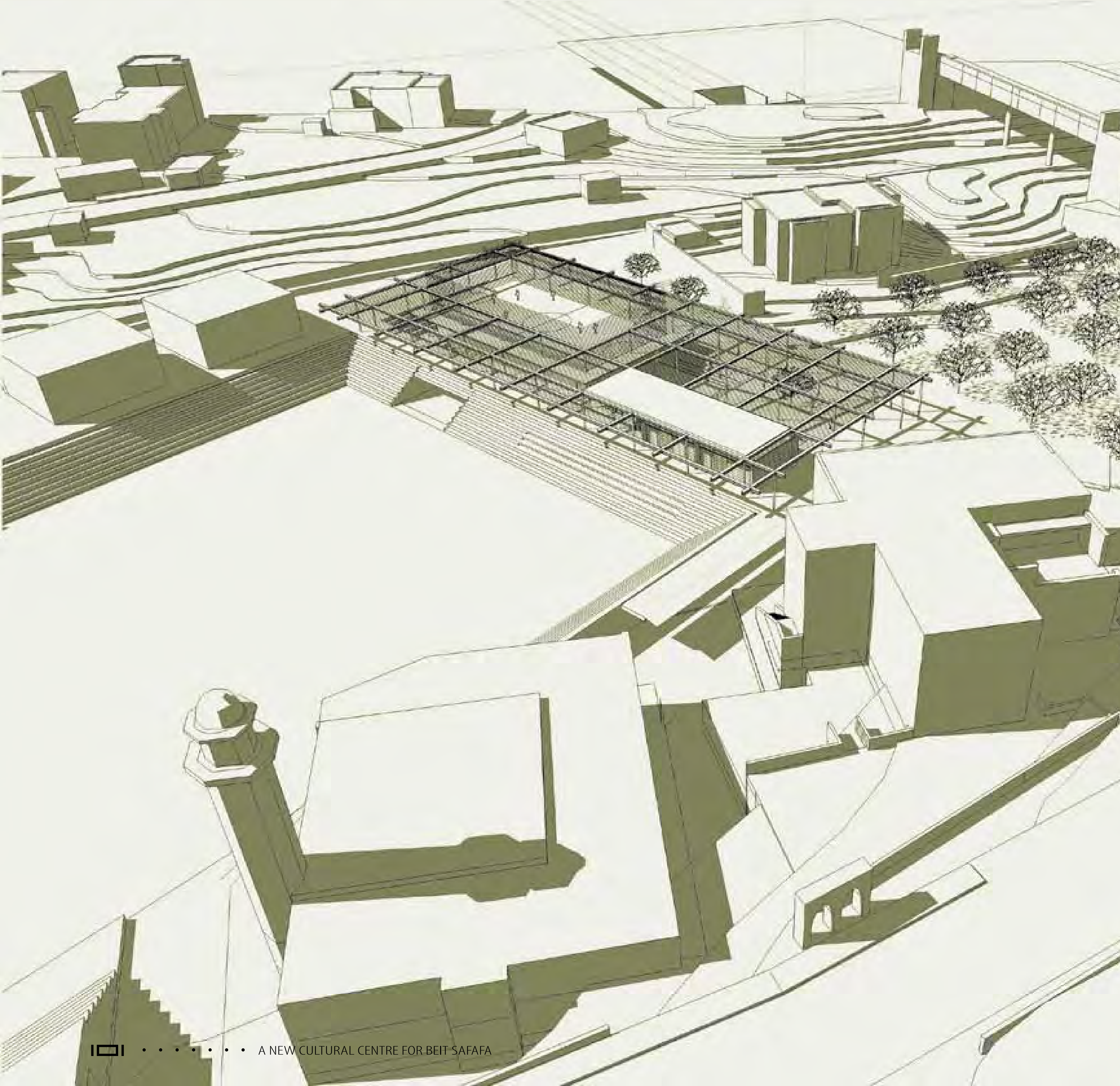
מאז איחודה הכפוי של ירושלים לאחר שנת 1967, ההקשר המרחבי, הפוליטי והתרבותי של הכפר הערבי-פלסטיני בית צפאפא עבר שינוי רדיקלי. הכפר, שהיה עד אז קהילה חקלאית מבודדת, נאלץ לוותר על אדמותיו החקלאיות לטובת התנחלויות חדשות וההתרחבות המהירה של תשתיות העיר.

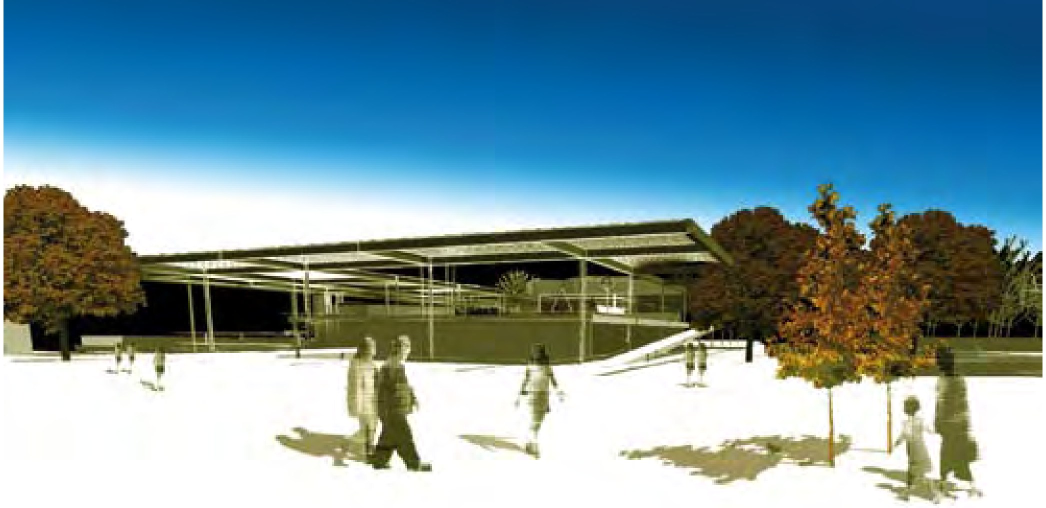
Since the forced unification of Jerusalem after 1967, the spatial, political, and cultural context of the Arab-Palestinian village of Beit Safafa has radically changed. Once an isolated rural community, the village had to cease its agricultural hinterland to new settlements and infrastructural projects of the rapidly expanding city.

على الرغم من أنّ هذا السياق المدينيّ يوفّر فرصًا وأماكن عمل جديدة، تحوّل حيّز القرية ذاته إلى جزيرة معزولة، مفصولة عن جيرانه وعن ثقافتهم ومحاط بطُرق سريعة مؤدّية إلى الضواحي. إنّ هذا الحيّز هو مثابة مكان يمكن تحمّله، ولكنّه مدفوع نحو الهامش، تكمن به فرص التفعيل بيد أنّه غير متطوّر، ويعاني من اكتظاظ آخذ بالتضخّم ومن النقص في الوظائف العامّة. إنّ مبادرة سكّان القرية لتطوير مركزهم المحلّيّ في القرية وإنشاء المؤسّسات الثقافيّة الجديدة هي بمثابة نقطة تحوّل جديدة وثوريّة، حيث إنّها المرّة الأولى التي يصرّ فيها القرويّون على حقّهم في تحسين الخدمات العامّة لخدمتهم، والمبادرة إلى أنشطة اجتماعيّة محلّيّة، وأنشطة ترفيه وتسلية، وأخرى ثقافيّة ورياضيّة، وذلك بدل الاعتماد على الأحياء اليهوديّة المجاورة.

אף שהקשר אורבני זה סיפק הזדמנויות חדשות ואפשרויות תעסוקה, מרחב הכפר עצמו הפך למובלעת, מנותקת משכניה ומתרבותם, ומוקפת בכבישים מהירים המובילים לפרברים: נסבלת אך דחוקה לשוליים, מתפקדת אך בלתי מפותחת, סובלת מצפיפות הולכת וגוברת וממחסור בפונקציות ציבוריות הולמות. יוזמת הכפר לפתח מחדש את המרכז המקומי ולהקים מוסדות תרבות חדשים היא נקודת מפנה משמעותית: לראשונה עומדים בני המקום על זכותם לשפר את השירותים הציבוריים שלהם, את הפעילויות הקהילתיות ואת פעילויות הפנאי, התרבות והספורט, במקום להישען על השכונות היהודיות הסמוכות.

Although this urban context provided new opportunities and jobs, the space of the village itself became an island, cut off from its neighbors and their culture, and surrounded by suburban highways: tolerated but marginalized, operational but underdeveloped, suffering from increasing congestion and lack of appropriate public functions. The village’s initiative to redevelop its local center and build new cultural facilities is a radically new point of departure: for the first time, the village inhabitants insist on their right to improve their own public services, communal activities, recreation, culture and sport, instead of relying on neighboring Jewish areas.





الديوان

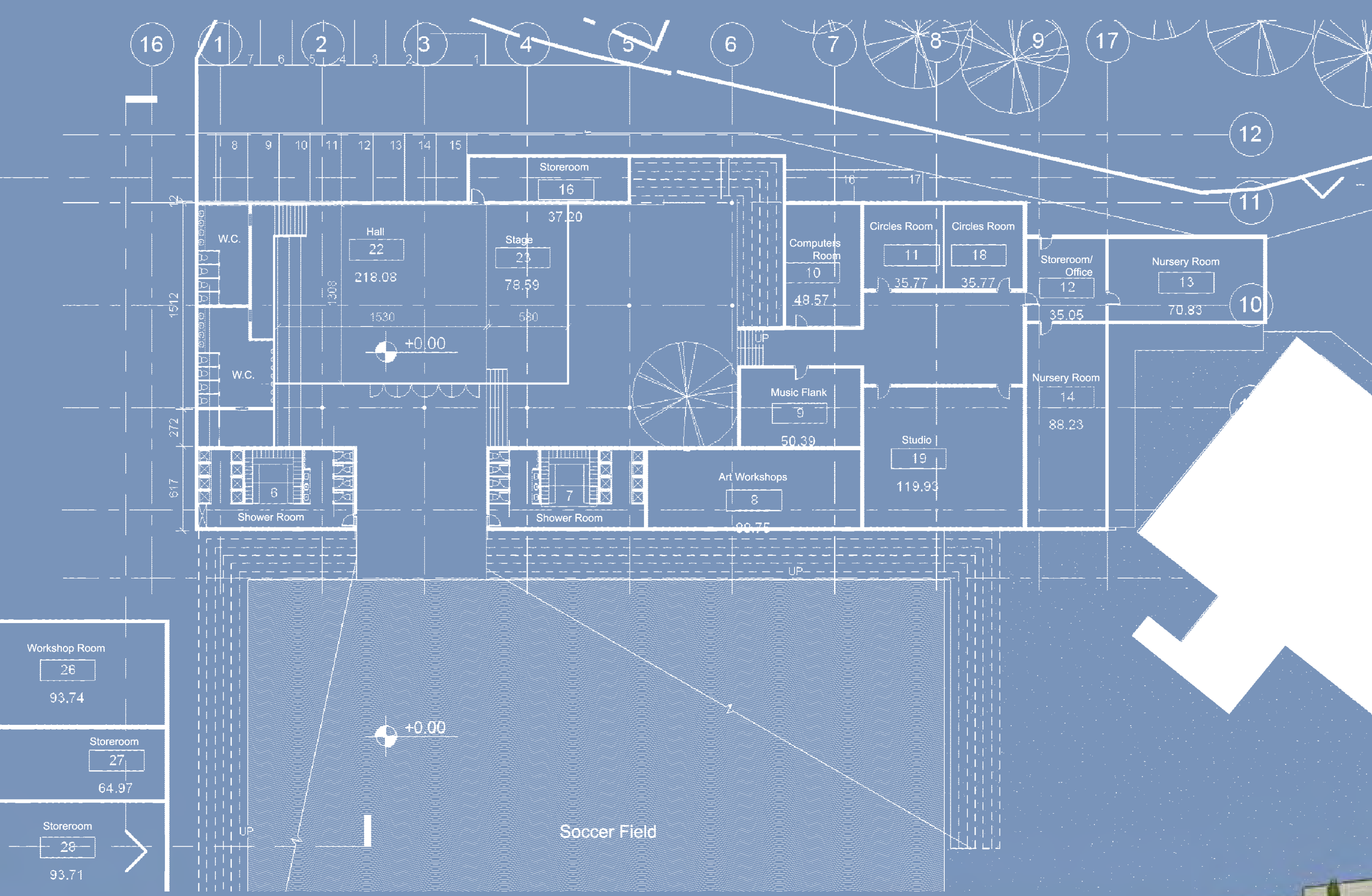
في أعقاب ورشـــة عمـــل جماهيريّة اشـــترك فيها عدد من سكّان القرية، تمّ توكيل سنان عبد القادر بدمج الاقتراحات والأفـــكار المختلفـــة التـــي ظهـــرت فـــي معرض الورشـــة ووضعهـــا ضمن اقتراح لخطّة بناء واحدة. كان الناتج مركّبًا ويمثّل مؤسّـــة جماهيريّة جديدة كلّيًـــا. ومن زاوية النظر التخطيطيّـــة، كان النـــاتج متعدّد الأنشـــطة لتلبية الحاجات المختلفة لســـكّان القرية. تنبغي الإشـــارة إلـــى أنّ أولئك الذيـــن توقّعوا بنـــاءً معماريًا جديدًا كانوا مندهشـــين. بدلاً من ذلك، اقترح المعماريّ تدخّلاً هو أشـــبه بمحاولة لتصويب حلقة جماهيريّة ناقصة تربط بين الوظائف القائمة أكثر من كونها تشـــبه بناء جديدًا. تقتـــرح الخطّة البناء على قطعة أرض عامّة بحيث تربط بين المواقع التالية: ملعب كرة القدم المحلّيّ، والمســـجد المركزيّ، والمكاتـــب الإداريّة المحلّيّة، ومركز للمسنّين، والبستان الأخير لأشجار الزيتون.

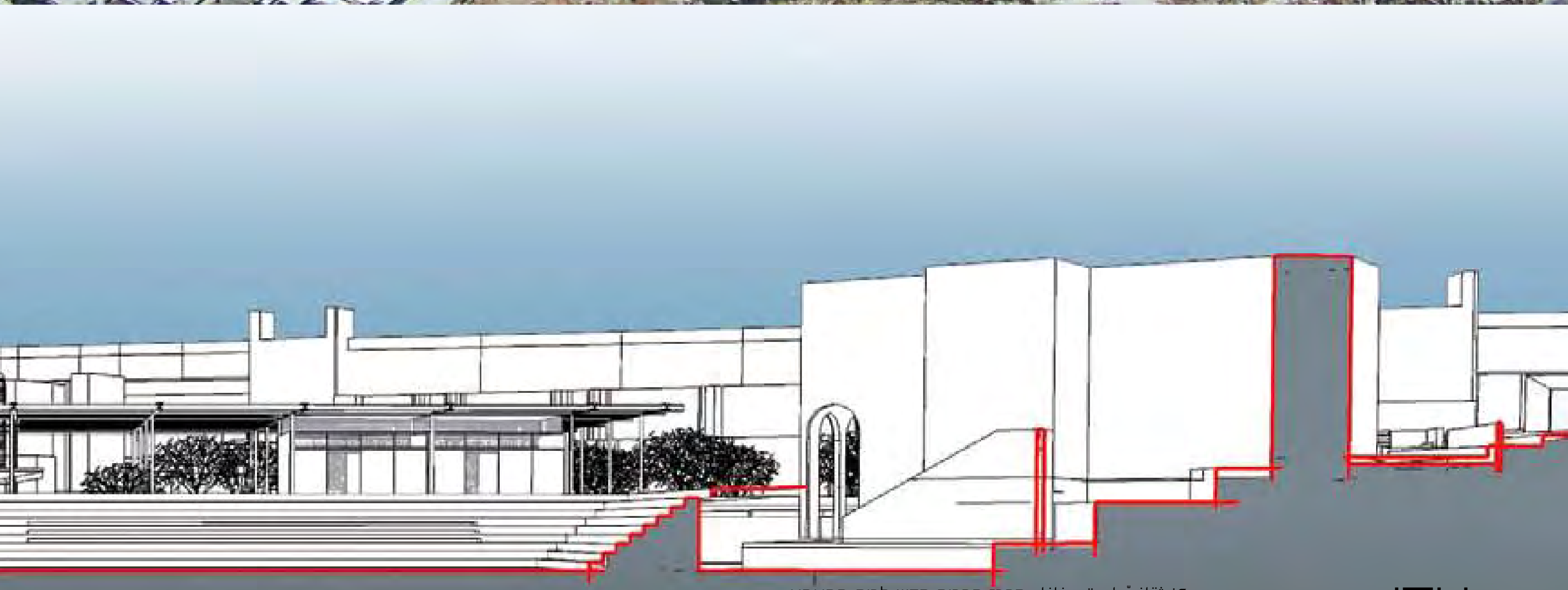
פלטפורמה ציבורית

בעקבות סדנה ציבורית לתושבי הכפר התבקש סנאן עבדאלקאדר למזג את ההמלצות והרעיונות שעלו בה לכלל תכנית אדריכלית אחת. התוצאה מורכבת, והיא מייצגת מוסד ציבורי חדש לחלוטין, מגוון מבחינה פרוגרמטית ממש כמו צורכי הכפר עצמם. למי שציפה למונומנט אדריכלי חדש, נכונה הפתעה. האדריכל הציע התערבות הדומה יותר לחולייה הציבורית החסרה ברצף הפונקציות הקיימות מאשר לבניין חדש: השטח דמוי-הטריז שבין מגרש הכדורגל המקומי, המסגד המרכזי, משרדי המנהל הקהילתי, בית האבות ואחד מאחרוני מטעי הזיתים, פותח לכדי פלטפורמה ציבורית.

Public platform

Following a public workshop for the village inhabitants, Senan Abdelqader was commissioned to combine its various recommendations and ideas into a single building scheme. The result is complex and represents an entirely new public institution, programmatically as diverse as the village needs themselves. Yet those who expected a new architectural monument were surprised. Instead, the architect suggested an intervention that is more like a missing public link between already existing functions than a new building: the wedge-shaped area between the village's football grounds, its main mosque, the communal administration offices, an elderly people's home, and an intact olive grove (*bustan*) — one of the last to survive, was developed into a public platform. Bridging the gentle topographical dip of the valley, it provides a new link between the two main village roads at either side of the valley. As an in-fill, the intervention also provides a new spatial edge to the football field, which now received terraced seating and viewing areas like a stadium.

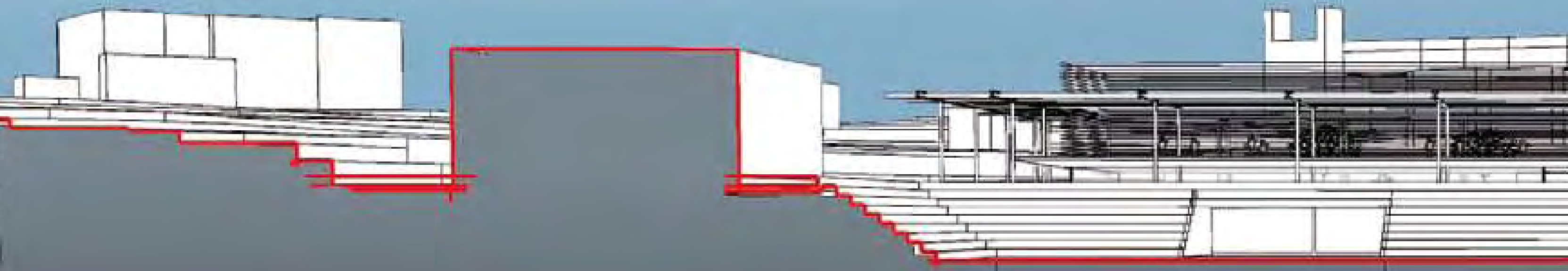

Storeroom
16
37.20
W.C.
Hall
22
218.08
Stage
23
78.59
W.C.
+0.00
Computers Room
10
48.57
Circles Room
11
35.77
Circles Room
18
35.77
Storeroom/ Office
12
35.05
Nursery Room
13
70.83
Music Flank
9
50.39
Nursery Room
14
88.23
Studio
19
119.93
Shower Room
6
Shower Room
7
Art Workshops
8
UP
Workshop Room
26
93.74
Storeroom
27
64.97
Storeroom
28
93.71
+0.00
Soccer Field
UP



Bridging the gentle topographical dip of the valley, it provides a new link between the two main village roads at either side of the valley. As an infill, the intervention also provides a new spatial edge to the football field, which now received terraced seating and viewing areas like a stadium.

פלטפורמה זו מגשרת על המדרון המתון של העמק ומציעה חיבור חדש בין שתי הדרכים הראשיות של הכפר, משני צְדי העמק. כעיבוי או כמילוי (llfi-ni), הצעת התערבות זו מגדירה מחדש את גבולות מגרש הכדורגל, ומוסיפה לו מושבים מדורגים ואזורי צפייה, כמו באצטדיון.

تقتــرح الخطّة كذلــك الربط بين طرفــي المنحدر الطبيعــيّ للوادي، وبهذا فإنّهــا توفّر ربطًا جديدًا بين الطريقــين المركزيّــين للقرية علــى طرفي الوادي. بما أنّ الخطّة تقترح البناء على قطعة أرض معَدّة للبناء، فإنّ هذا المشــروع يوفّــر حدًّا حيّزيًّا جديدًا يصل إلى ملعب كرة القدم.



المستويات المبرمجة

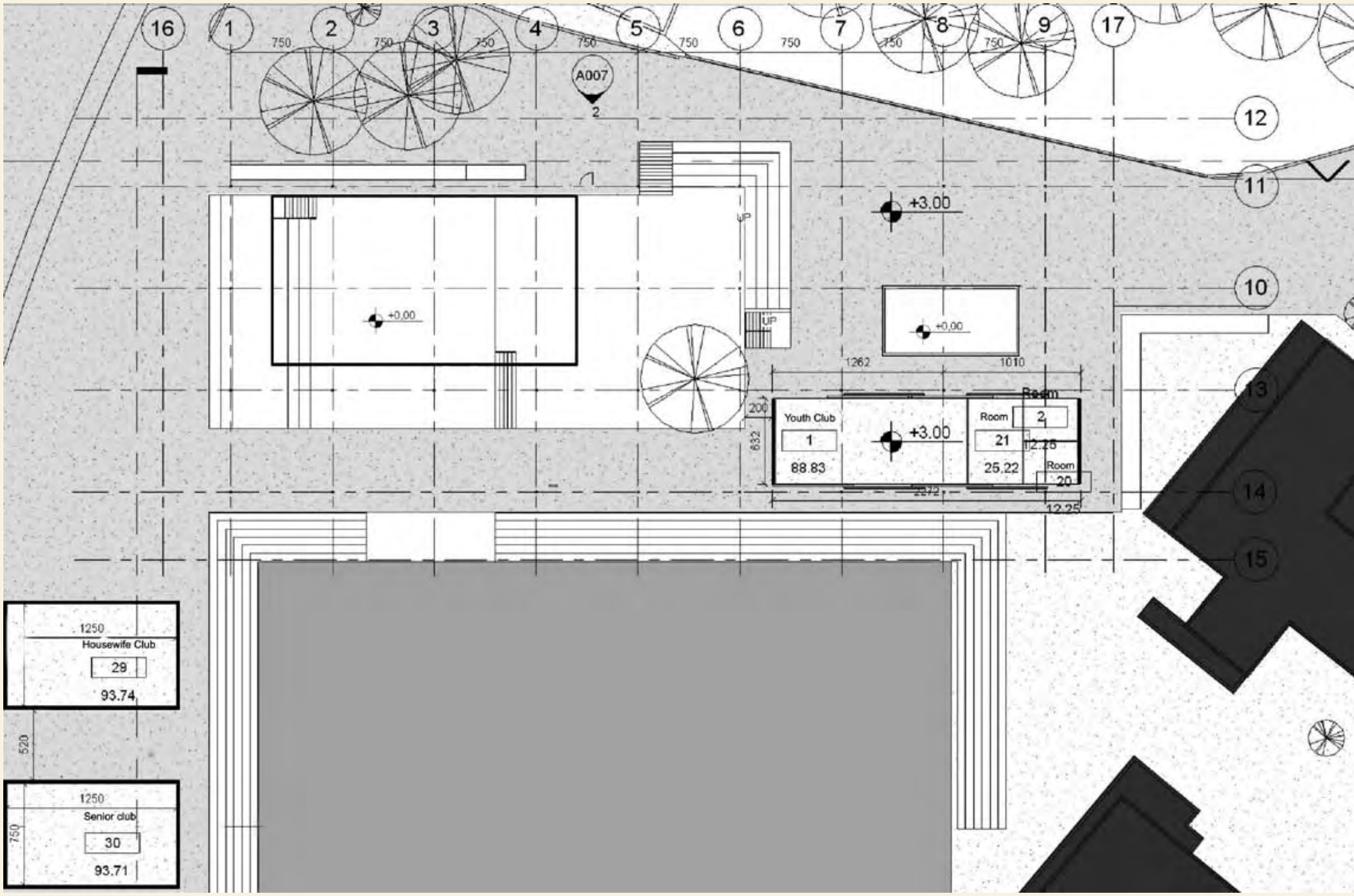
إنّ مجمل الخطط لمختلف النشاطات الثقافيّة أو الترفيه موضوعة في مستويات مختلفة داخل البناء، فوق المسطّح الجديد وتحته. فقد بذلت جهودًا لاستغلال أقصى ما يمكن من القدرة الكامنة لاستخدام الفراغات القائمة ونتج اصطفاف مركّب لروابط بين أحيزة عامّة مختلفة. فمن خلال النزول إلى مستوى الوادي القديم، يمكن للزوّار الدخول إلى صالة القرية العظيمة متعدّدة الأهداف. والدرجات العديدة الواقعة في هذا المعبر مستخدمة في الوقت ذاته كمقاعد جلوس للجمهور. ولكن، الفراغ ذو الارتفاع المضاعف ينحني إلى نصف ارتفاعه، وسطحه مستخدم في الوقت ذاته كملعب لكرة السلّة، يحول فوق مستوى المسطّح، ويمكّن من التهوية الطبيعيّة والإضاءة من جميع الجوانب. هنالك خطط أخرى على طول المسطّح تقترح إنشاء مقهى عامّ أو استخدامات أخرى مختلفة لخدمة روّاد ملعب كرة القدم. عريشة ضخمة تمتدّ على عرض هذا البناء الجديد، توفّر مكانًا للاحتماء من أشعّة شمس القدس الشديدة الحرارة.

שכבתיות

פעילויות התרבות והפנאי המגוונות ממוקמות במפלסים שונים בעומק המבנה, מעל ה'סכר' החדש או מתחתיו, תוך ניצול מרבי של החלל ויצירת רצף מורכב של חללים ציבוריים המשתלבים זה בזה. ברדתם אל מפלס העמק הישן יכולים המבקרים להיכנס אל האולם הרב-תכליתי הגדול. המדרגות הרחבות לאורך המבואה משמשות גם כמושבים לקהל. אך המבנה כפול הגובה שקוע רק בחלקו: הגג, המשמש גם כמגרש כדורסל, מרחף מעל למפלס הסכר, ומאפשר אוורור טבעי וחדירת אור מכל עבר. פונקציות מתוכננות נוספות כוללות קפיטריה או חדרי הלבשה לאצטדיון הכדורגל. פרגולת ענק נמתחת לרוחב המבנה החדש כולו ומספקת הגנה מפני השמש הירושלמית הקופחת.

Layers

The diverse cultural or recreational programs are placed on different levels inside the depth, on top of or above this new dam, maximizing its space-making potential and creating a complex sequence of interlocking public spaces: Descending to the level of the old valley visitors can enter the large multifunctional village hall. The generous flight of stairs along this passage are at the same time the seating areas for the audience. But the double-height space is only half-sunken: Its roof, at the same time a basketball court, hovers above the level of the dam, allowing for natural ventilation and lighting from all sides. Further programs along the dam include a public cafeteria or changing facilities for the football stadium. A giant pergola spans across the entirety of the new structure and provides shade from the harsh Jerusalem sun.


16
1
2
3
4
5
6
7
8
9
17
750
A007
2
12
11
10
13
14
15
+3.00
+0,00
UP
1262
1010
Youth Club
1
88.83
Room
21
25.22
2
12.26
Room
20
12.25
2272
200
632
1250
Housewife Club
29
93.74
520
1250
Senior club
30
93.71
750

المتحف كمحفّز لسيرورة التمدّن

رؤية سنان عبد القادر

מוזיאון כמאיץ לאורבניזציה

על-פי סנאן עבדאלקאדר

A MUSEUM AS A CATALYST FOR URBANISATION

ACCORDING TO SENAN ABDELQADER

Texts: by Philipp Misselwitz

السياق

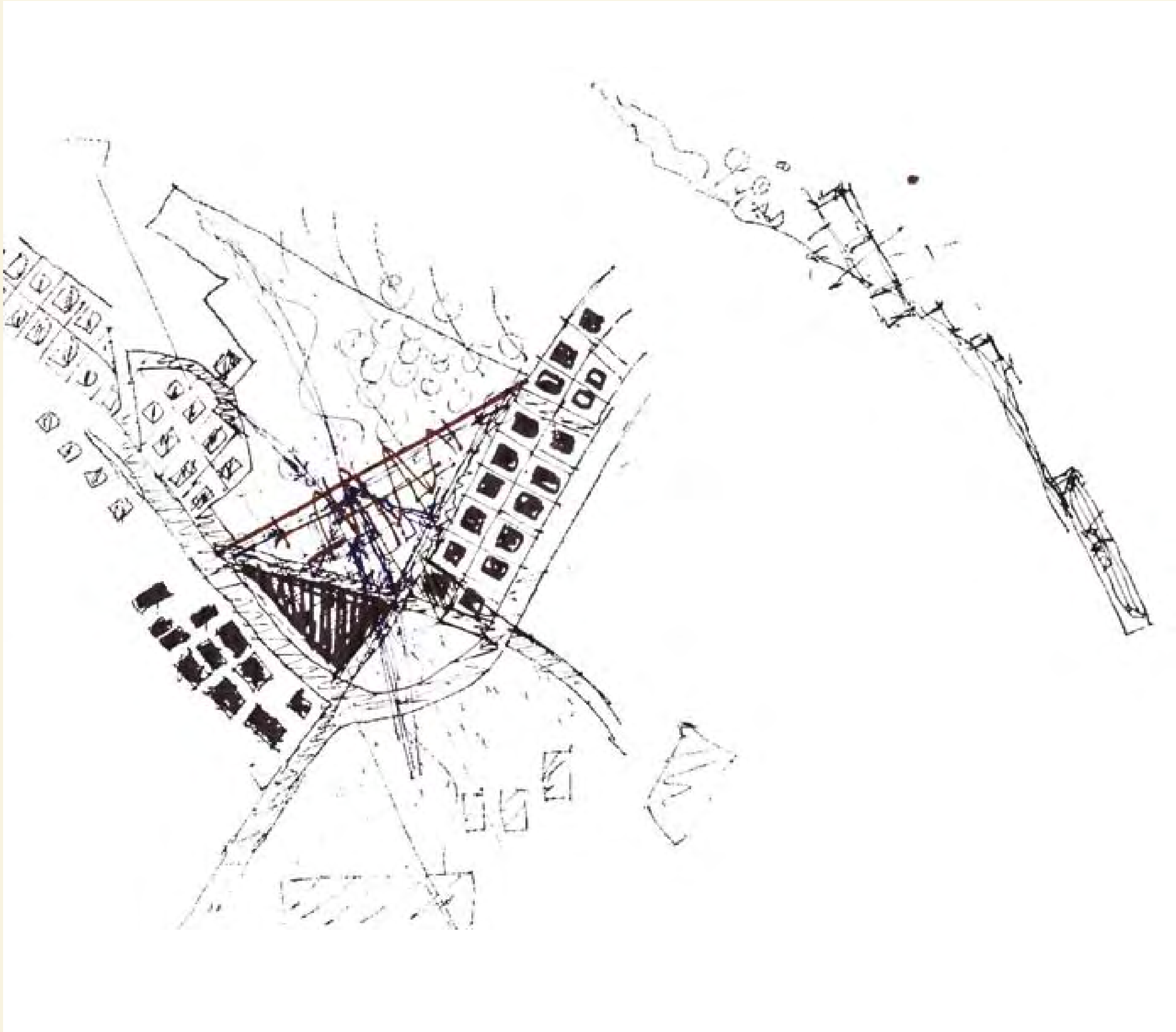
ثمة تناقض ما في الوضع الحالي لأم الفحم: النسيج المديني المكتظ والازدحام والحجم هم كما في المدينة، في حين أنّ التركيبة الاجتماعية والعقلية الثقافية هما لقرية. وهذا وضع يمكن توصيفه بأنه تمدّن دون مدنيّة، وهو مميّز لغالبية المدن والقرى الفلسطينية في تخوم إسرائيل. وهذا وضع يدلّ على انعدام موارد وعلى هوية غائمة وعلى إقصاء الأقلية الفلسطينية إلى هوامش المجتمع الإسرائيلي، كأقلية منغلقة على نفسها، ممزّقة بين التقاليد القروية وبين التطلّع إلى نمط حياة معاصر. بكلمات أخرى فإنّ الثقافة الفلسطينية في تخوم دولة إسرائيل تعاني من صدمة الفقدان للمدينة كحيّز ثقافيّ.

ההקשר

במצבה דהיום של אום אל-פחם יש משום פרדוקס: המרקם האורבני הדחוס, הצפיפות והגודל הם כשל עיר, בעוד ההרכב החברתי והמנטליות התרבותית הן כשל כפר. זהו מצב שניתן לתארו כאורבניזציה ללא אורבניות, והוא אופייני למרבית הערים והכפרים הפלסטיניים בתחומי ישראל; מצב המעיד על היעדר משאבים, על זהות עמומה ועל דחיקת המיעוט הפלסטיני לשולי החברה הישראלית, כמיעוט המכונס בתוך עצמו, קרוע בין המסורת הכפרית לבין השאיפה לאורח חיים מודרני. במילים אחרות, התרבות הפלסטינית בתחומי מדינת ישראל סובלת מאובדנה הטראומטי של העיר כמרחב תרבותי.

Context

Umm Al Fahem's present condition is characterized by a paradox: its congested urban fabric, density and size is that of a city. Its social constitution and cultural mentality is that of a village: A condition that could be described as urbanization without urbanity. This situation is exemplary for most Palestinian villages and cities within Israel. It is indicative of lack of resources, of the ambiguous identity and the marginalization of Palestinian minority within Israeli society: living withdrawn, torn between rural traditions and the aspirations towards a modern life-style. In short: Palestinian culture within Israeli suffers from the traumatic loss of the city as a cultural sphere.



Wadi Ara road 65

The Site

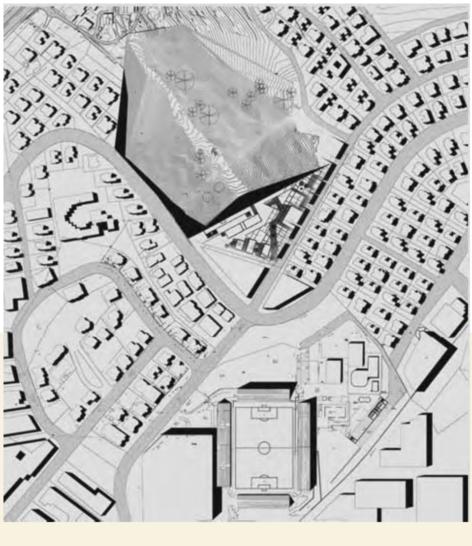
The plan to develop Umm Al Fahem's towards the main regional thoroughfares of Wadi Ara Road is fuelled by the wish to end this condition of physical, social and cultural introversion. Within the next decade, the new urban neighborhood Qtan Eldabe will grow: a unique and unprecedented opportunity for Palestinians inside Israel to imagine and realize a vision of what a contemporary urban centre might be. Already, many public functions that found no place in the existing city centre are located within close proximity from each other: a stadium, a swimming pool, a local cultural centre for youth activities or independent schools, but a confident and profoundly new vision of how these functions could be connected into a spatial and programmatic ensemble of public institutions has been missing so far. They remain additive, disconnected, unrelated and suburban in character.

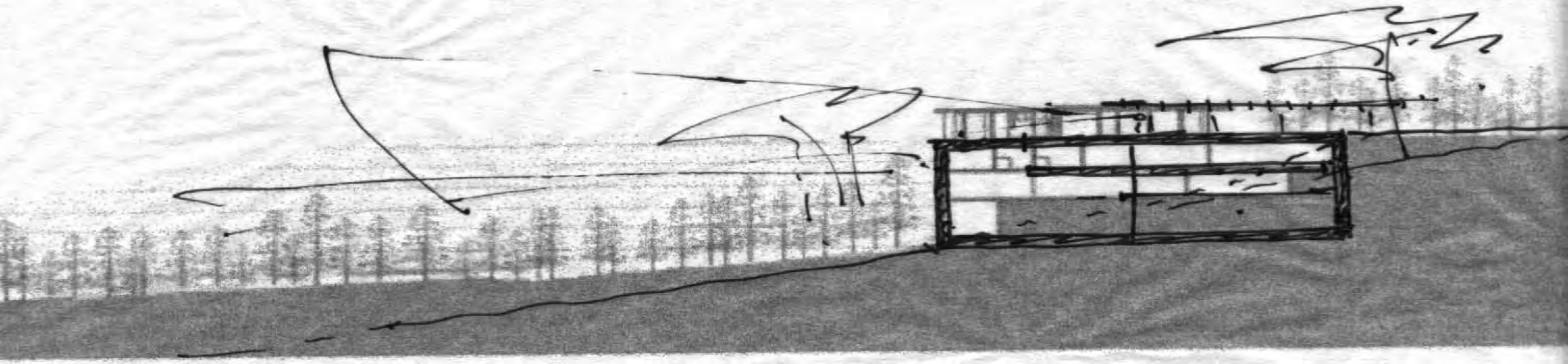
האתר

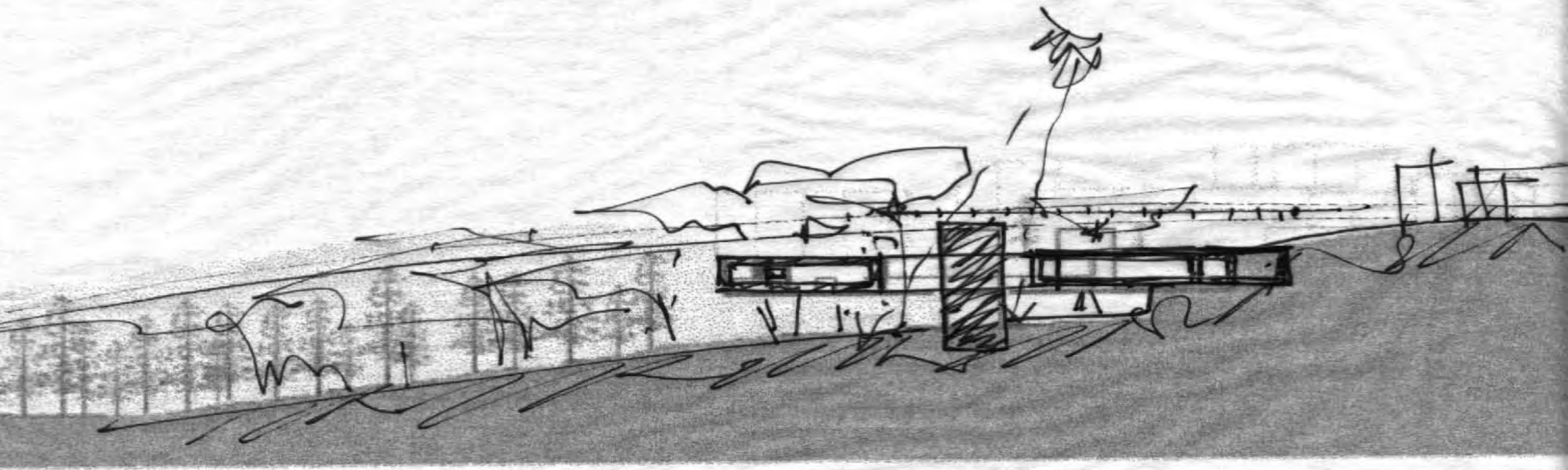
בבסיס התכנית לפתח את אום אל-פחם לעבר דרכי הגישה האזוריות המתפצלות מכביש ואדי ערה, עומד הרצון להביא מצב זה של התכנסות פיזית, חברתית ותרבותית לכדי סיום. במרוצת העשור הבא תתפתח השכונה העירונית החדשה, קטאן אלדאבע, בבחינת הזדמנות ייחודית וחסרת תקדים לפלסטינים שבתחומי מדינת ישראל לטוות ולממש חזון של מרכז עירוני עכשווי. כבר עתה התקבצו פונקציות ציבוריות רבות, שלא מצאו להן מקום במרכז הנוכחי של העיר, בסמיכות זו לזו: אצטדיון, ברכת שחייה, מרכז תרבות מקומי לנוער ובתי ספר עצמאיים, אולם חזון חדש והחלטי לגבי האופן שבו ניתן לקשור פונקציות אלו לכדי אנסמבל פרוגרמטי ומרחבי של מוסדות ציבור, לא היה עד כה בנמצא, ולפיכך הן נותרו כמארג של טלאים, מנותקים זה מזה, בלתי קשורים, ופרבריים באופיים.

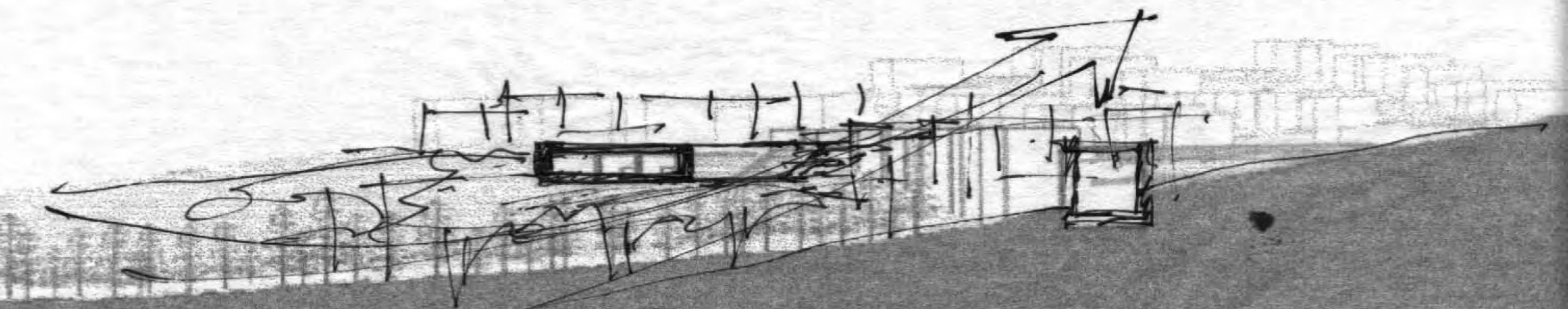
الموقع

في صلب البرنامج لتطوير أم الفحم نحو مسالك الطرق الإقليمية، التي تتفرّع عن شارع وادي عارة، تقف الرغبة في التأدية بهذا الوضع من الانطواء المادي والاجتماعي والثقافي إلى نهايته. وعلى مدار سنوات العقد المقبل سيتطوّر الحيّ البلدي الجديد، قطان الضبع، بمنزلة فرصة خصوصية وغير مسبوقة للفلسطينيين داخل دولة إسرائيل لرسم وتحقيق رؤيا مركز مديني معاصر. ومنذ الآن تتجمع وظائف عمومية عديدة، لم تجد موطئ قدم لها في المركز الحالي للمدينة، وذلك على مقربة من بعضها البعض: استاد رياضي، بركة سباحة، مركز ثقافي محليّ للشبيبة ومدارس مستقلة، لكن لم تنوجد بعد رؤيا جديدة وحاسمة يمكن من خلالها ربط هذه الوظائف بحيث تصبح بمثابة إنسامبل منهجي وحيزيّ لمؤسسات عامة، ولذا فقد بقيت أشبه بتشكيلة من الرقع المنفصلة عن بعضها لا رابط بينها وضواحيّة في طابعها.

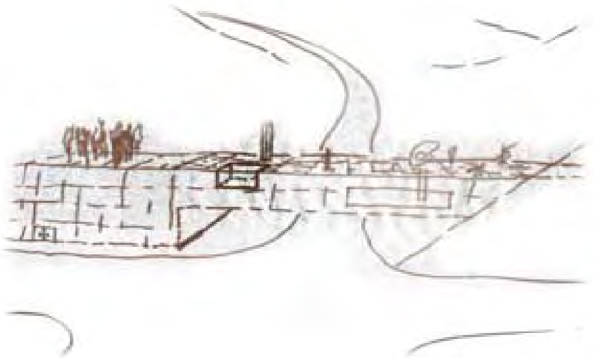








الفكرة



تتطرّق رؤيا سنان عبد القادر للمتحف الجديد للفنّ المعاصر في أم الفحم إلى هذا النقص على المستوى الثقافي والمنهجي والحيزيّ. ومن خلال عمل صالة عرض الصبّار المحلية، التي حظيت باعتراف واسع، ستنمو مؤسسة عمومية جديدة ستأخذ موقعها في قلب المركز البلدي المذكور وستشكل منصة ومنبرًا ذا أهمية قومية للحوار بين الثقافات، وللقاء والإثراء الثقافي المتبادل.

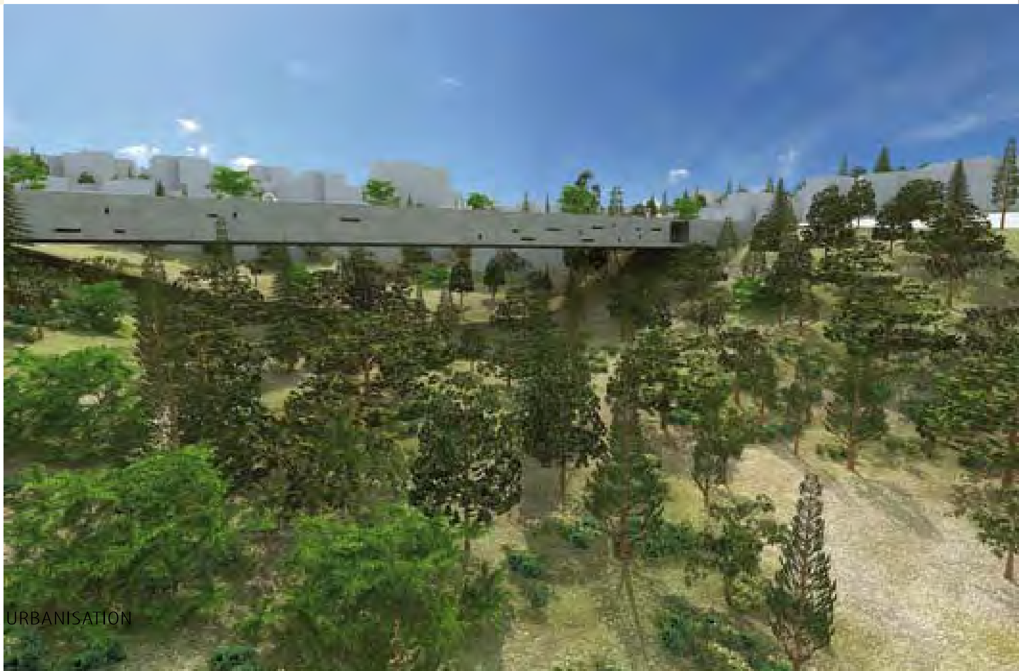
يسعى برنامج سنان عبد القادر هذا إلى تقوية هذه الروح من الثقة الذاتية المتجددة. والتدخل المدني هو ليس فقط الذي يزوّد الخلية الناقصة التي تجعل هذا المشهد المتقطع من الوظائف العمومية بمنزلة إنسامبل، وإنما يوجّه أيضًا المركز نحو أحد أكثر كنوز أم الفحم سطوعًا: المنظر الذي يبهر الأنفاس المطلّ على وادي عارة وعلى الكرمل الشرقيّ.

The Concept

Senan Abdelqader's vision for the new Umm Al Fahem Museum of Contemporary Art addresses this lack on a cultural, programmatic and spatial level. Emerging from the work of the widely acknowledged local Elsabar Gallery, a new public institution will be placed in the heart of this new city centre: a platform for inter-cultural dialogue, encounter and cultural enrichment of national importance. Abdelqader's design seeks to enhance this spirit of regained self-confidence. As an urban intervention it not only provides a missing ling that transforms the fragments landscape of public functions into an ensemble, but it also re-orients this new centre towards one of the most striking assets of Umm Al Fahem: the breathtaking view across Wadi Ara and the landscape of the eastern Carmel.

הרעיון

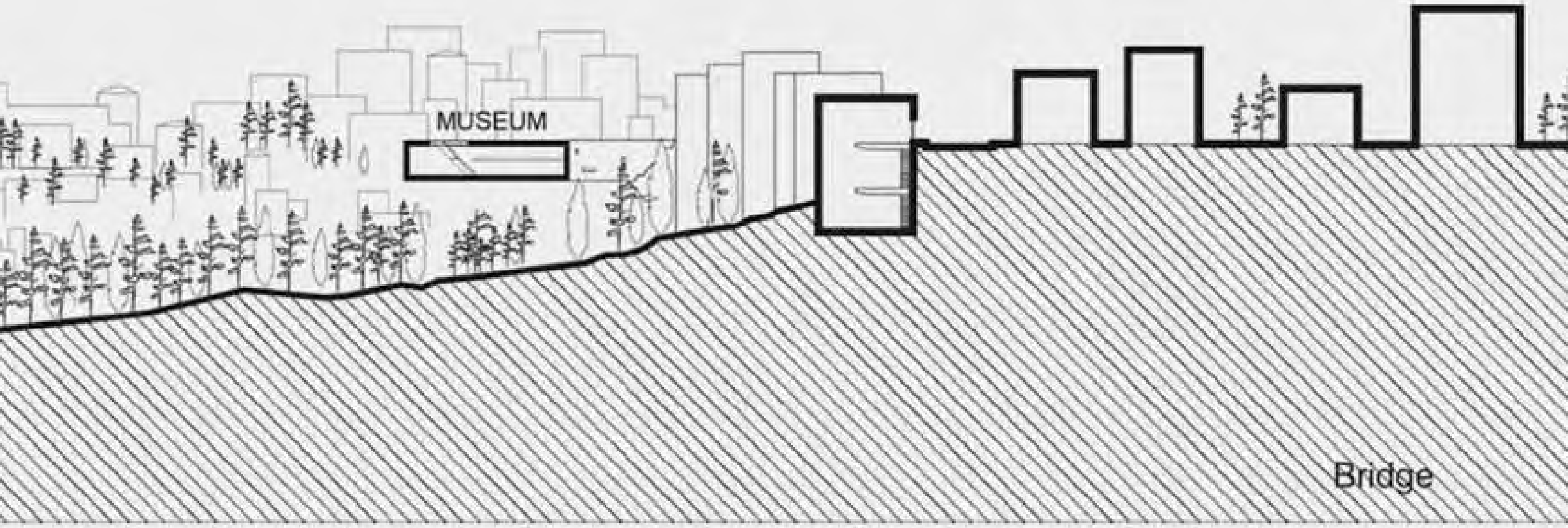
חזונו של סנאן עבדאלקאדר למוזיאון החדש לאמנות עכשווית באום אל-פחם מתייחס לחסר זה ברמה התרבותית, הפרוגרמטית והמרחבית. מתוך עבודתה של גלריית אלסבאר המקומית שקנתה לה הכרה נרחבת, יצמח מוסד ציבורי חדש, והוא ימוקם בלבו של המרכז העירוני האמור ויהווה פלטפורמה לדיאלוג בין-תרבותי, למפגש ולהעשרה תרבותית הדדית בעלת חשיבות לאומית. תכניתו של עבדאלקאדר מבקשת להעצים רוח זו של ביטחון עצמי מחודש. כהתערבות אורבנית, לא זו בלבד שהיא מספקת חוליה חסרה ההופכת נוף מקוטע זה של פונקציות ציבוריות לאנסמבל, אלא היא אף מפנה שוב את המרכז אל עבר אחד מנכסיה המובהקים ביותר של אום אל-פחם: הנוף עוצר הנשימה המשקיף על ואדי ערה ועל הכרמל המזרחי.

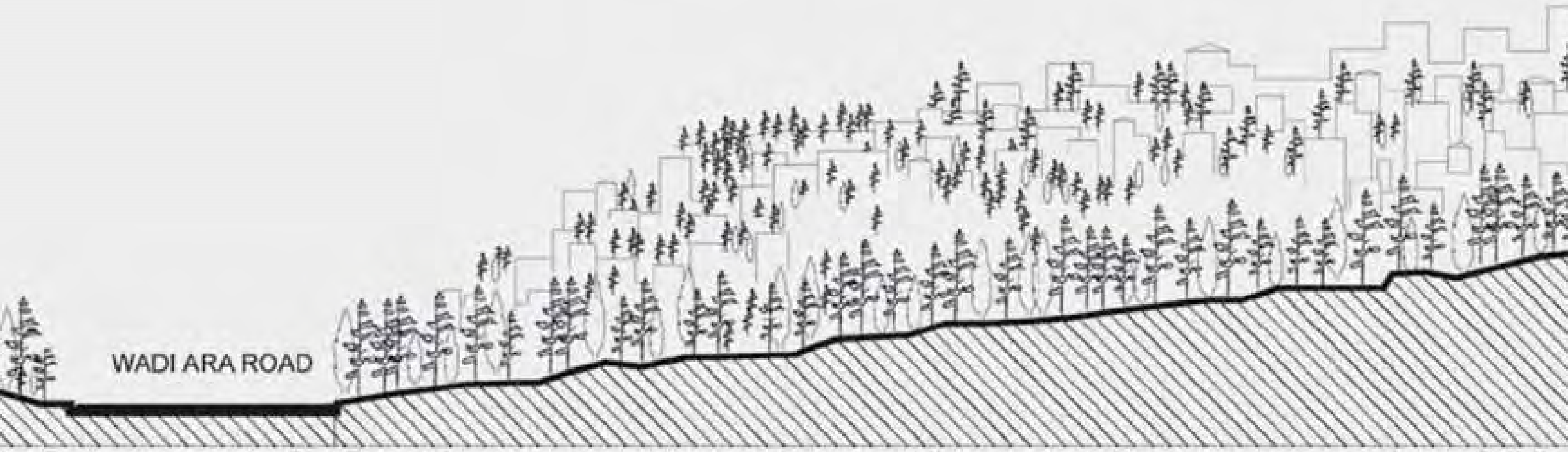


تمّ تخطيط المبنى لا كنصب يتطرّق إلى ذاته، وإنما كلحظة لا تنسى من العبور فوق واد يمرّ بين حيين بشكل دراماتيكي. وإبداع عبد القادر المعماري يدمج بين مفهوم البنية التحتية لشارع وجسر وبين فكرة حيّز الملتقى العام (ساحة عامة) وشرفة على مناظر الطبيعة، وهو يربط بين تجارب يومية من العبور أو اللقاء مع غرباء وبين تفخيم المناظر الطبيعية وتجربة الفنّ. كوات للضوء الشمسي، ومسطحات مائلة ودرجات تدعو عابري السبيل إلى النزول في جوف مبنى الجسر واكتشاف قاعة داخلية متعددة الأهداف. ويمكن ملاءمة فضاءاتها المرنة لغايات معارض، ورش وتعليم، أوديتوريوم، مكتبة وأرشيف، مقصف، مساكن للفنانين الضيوف وفضاءات تخزين.
من ناحية منهجية وحيزية فإنّ هذا المفهوم يتعامل مع المتحف باعتباره محفّزًا لسيرورة جديدة من التمدّن المنضفر مع المدنيّة.

המבנה תוכנן לא כמונומנט המתייחס לעצמו, אלא כרגע בלתי נשכח של חציית עמק דרמטי העובר בין שתי שכונות. יצירתו האדריכלית של עבדאלקאדר משלבת בין תפישה תשתיתית של רחוב וגשר לבין רעיון מרחבי של פורום ציבורי ומרפסת לנוף; היא מקשרת בין חוויות יומיומיות של חצייה או של מפגש עם זרים לבין האדרת הנוף וחוויית האמנות. פירים מוארים, משטחים משופעים וגרמי מדרגות מזמינים את העוברים ושבים לרדת אל תוככי גופו של מבנה הגשר, ולגלות אולם פנימי רב-תכליתי. את חלליו הגמישים ניתן להתאים לצורכי תערוכות, סדנאות ולימוד, אודיטוריום, ספרייה וארכיון, קפיטריה, דירות לאמנים אורחים וחללי אחסון.
מבחינה פרוגרמטית ומרחבית, תפישה זו מתייחסת למוזיאון כאל מאיץ של תהליך חדש של אורבניזציה השלובה באורבניות.

The structure is conceived not as a self-referential monument but as a memorable moment of passage across a dramatic valley that divides two neighborhoods. Abdelqader's architecture combines the infrastructural ideas of street and bridge, the spatial concepts of public forum and landscape balcony with the program of a museum. It connects the every day experience of crossing to a different part of the city or meeting strangers with a celebration of the landscape and the experience of art. Light wells, ramps and staircases invite the passer-by to decent into the body of this bridge structure and reveal an interior of multiple function. Its flexible spaces can be programmed for exhibitions, workshops and educational functions, an auditorium, library and archive, a cafeteria, apartments for artists residencies and storage functions.
Programmatically and spatially the concept conceives the museum as a catalyst for a new urbanization process with urbanity.


MUSEUM
Bridge


WADI ARA ROAD

סנאן קאסם עבדאלקאדר

ציונים ביוגרפיים

נולד בטייבה, 1962. חי ופועל בירושלים

השכלה

1983-1981	תואר ראשון בהנדסת בנין, אוניברסיטת האמבורג, גרמניה
1989-1983	תואר שני באדריכלות, אוניברסיטת קייסרסלאוטרן, גרמניה
2007-1998	מרצה בבית-הספר לאדריכלות, הפקולטה לאמנויות, אוניברסיטת תל אביב
מאז 1999	מרצה וראש יחידה במחלקה לאדריכלות, בצלאל אקדמיה לאמנות ועיצוב, ירושלים

פעילות ציבורית

2007-2006	מייסד העמותה לייצוג תרבות פלסטינית חבר הוועד המנהל של האגודה לתרבות ערבית ממייסדי העמותה הערבית לארגון ולפיתוח המהנדס הערבי

תעסוקה מקצועית

1991-1989	משרד האדריכלים F. H. G. Architects, קרלסרוהה, גרמניה
2002-1994	בעל משרד פרטי בהרצליה פיתוח
מאז 2002	בעל משרד פרטי בירושלים

תחרויות ותערוכות

1991-1990	תחרות לתכנון מרכז קהילתי (פרס רביעי), בורווילר, גרמניה
1993	תחרות לתכנון בית-ספר להכשרת נכים (פרס ראשון), פרייבורג, גרמניה
2004	*40/40*, תערוכה קבוצתית של אדריכלים צעירים, גלריית בית האדריכל, יפו

פרויקטים נבחרים

- תכנון לב מזרח העיר, ירושלים
- מתנ"ס בית צפאפא, ירושלים
- בית-הספר היסודי אל-שיכון, אום אל-פחם
- בית משפחת שדה, אבן יהודה
- בית פרופ' חאג' יחייא, נווה שלום
- בית קסטרו, נווה שלום
- הספרייה העירונית, טייבה
- תכנון המוזיאון הערבי לאמנות עכשווית, אום אל-פחם

سنان قاسم عبد القادر

سيرة ذاتية

1962: الولادة في الطيبة الواقعة في منطقة المثلث، إسرائيل

التعلّم

1981–1983:	هندسة إنشائية، جامعة هامبورغ، ألمانيا.
1983–1989:	دبلوم في الهندسة المعمارية، جامعة كيسرسلاترن، ألمانيا.

التدريس

1999– حتى اليوم:

محاضر في موضوع العمارة، كلية الفنون، دائرة العمارة، جامعة تل أبيب

محاضر ورئيس وحدة في كلية الفنون الجميلة (بتسالئيل)، كلية الفنون الجميلة والتصميم، دائرة العمارة، القدس

نشاط جماهيري

2006–2007:	مؤسّس جمعية التمثيل الثقافي الفلسطيني عضو إدارة جمعية الثقافة العربية من مؤسّسي الجمعية العربية لتنظيم وتطوير قدرات المهندس العربي

العمل المهني

1989–1991:	العمل في مكتب F.H.G- Architect, Karlsruhe، ألمانيا
1994–2002:	صاحب مكتب خاص، هرتسليا
2002–2007:	صاحب مكتب خاص، القدس

مسابقات

1990–1991:	المركز الجماهيري «بورويلر» (Burgerhaus – Burrweiler) جائزة، المرتبة الرابعة
1993:	مدرسة لتأهيل المعاقين (Werkstatt Fur Bhinderte)، جائزة، المرتبة الأولى

مشاريع مختارة

- تخطيط مركز شرق المدينة – القدس
- مركز جماهيري بيت صفافا – القدس
- مدرسة ابتدائية الشيكون، أم الفحم
- بيت عائلة سديه، أيبن يهودا
- بيت عائلة البروفيسور الحاج يحيى، واحة السلام
- بيت كاسترو، واحة السلام
- مكتبة بلدية، الطيبة
- تخطيط المتحف العربي، أم الفحم