האפשרות להקמת מחנה דמוקרטי בישראל

תומר פרי*

״פשרה היא רקובה אם היא מסייעת להקים או לקיים משטר פוליטי אכזרי ומשפיל הנוגד את אנושיותם של קבוצה כלשהי. כל פשרה שאינה רקובה, אם ביכולתה לשמר או לקדם שלום, היא פשרה שיש לשקול ולהעריכה לגופה״

מתי, אם בכלל, יש הצדקה מוסרית להתפשר על עקרונות הצדק? מאמר זה בוחן סוגיה זו בהקשר של שותפות בין אזרחים יהודים וערבים במסגרת הפוליטית הקיימת במדינת ישראל. אולם בכדי להגיע אל ההקשר הקונקרטי יש ראשית להבין את מהות השאלה לעומקה.[51] לשם כך, לב המאמר מוקדש לדיון תיאורטי בקושי המוסרי הכרוך בפשרה וכיצד ניסו פילוסופים שונים להתמודד עמו. מנקודת מבט הרואה בהשגת הצדק מטרה שחשיבתה עליונה, ניתן להתפשר על ערכי הצדק רק על מנת למנוע אי-צדק חמור יותר. עם זאת, מאמץ זה תלוי בהסכמה על עקרונות הצדק וניתוח מורכב של התנאים האמפיריים שמכריע אילו צעדים נחוצים כדי לקדם צדק. מאידך, ישנן תיאוריות המותאמות למצבים לא-אידיאליים ואלו לעיתים דוגלות בפשרה כערך מוסרי. במאמר זה אציג שתיים מהן: פשרה למען שלום ופשרה כערך דמוקרטי. בחלק האחרון של המאמר אגן, בקצרה, על הטענה שפשרה הינה הכרחית לשם הקמת תנועה פוליטית משותפת של יהודים וערבים בישראל למען הגנה על ערכי הדמוקרטיה ומאבק בגזענות במדינת ישראל. מעבר לטענה הפוליטית, המאמר מזמין ומאיץ בקוראיו, וכלל האזרחים והנבחרים במדינת ישראל, לבחון את סוגיית הפשרה על רבדיה הפילוסופיים ולשאול עצמם האם מאבק בלתי מתפשר למען הצדק אינו לכשעצמו, לעיתים, עוול מוסרי בפני עצמו.

* ד״ר תומר פרי הוא עמית בתר-דוקטורט במרכז אדמונד י. ספרא לאתיקה באוניברסיטת תל אביב ועמית מחקר במרכז אדמונד י. ספרא לאתיקה באוניברסיטת הרווארד.

51 מאמר זה עוסק בסוגיית הפשרה בהקשרים פוליטיים, הנוגעים להסכמה בין קולקטיבים ולא לפשרה בין-אישית.

הפשרה ופִשרה

פשרה היא מושג אמביוולנטי המעלה בקרב המהרהרים בו אינטואיציות סותרות. הפילוסוף אבישי מרגלית גורס, כי פשרה הוא "מושג חיובי המסמל שיתוף פעולה אנושי, הכרוך במושג שלילי המסמל בגידה של עקרונות מוסר אציליים".[52] את הדיון אתחיל מהמושג השלילי ובחלק הבא אדון במובן החיובי.

לכאורה, אין מקום לדבר על הצדקה מוסרית לפשרה על עקרונות הצדק (או עקרונות מוסרית אחרים). להכיר בעיקרון צדק (בין אם מדובר בשוויון, חירות, הגדרה עצמית לאומית או כל רעיון אחר) מחייב את יישומו. פשרה היא קבלה של אי צדק כלשהו, בדרך כלל כדרך להגיע עם הסכמה עם אחרים שתפיסת הצדק שלהם שונה משל המתפשר. פשרה היסטורית במו"מ בין ישראל לפלסטינים פירושה וויתור הדדי על התביעה לבעלות בלעדית על ארץ ישראל/פלסטין; לא וויתור על האמונה בצדקתה של בעלות כזו. הפשרה עליה דובר בהסכמי אוסלו, חלוקת הארץ סביב קווי הפסקת האש משנת 1967, אינה נובעת מתפיסת הצדק של אף אחד מהצדדים אלא היא תוצר של וויתור הדדי בהקשר שבו לא ניתן להגיע להסכמה.

לפיכך, אין זה מפתיע אם כך שלמושג הפשרה מוניטין שלילי, וכי רעיון הפשרה מלווה לעיתים רגש אשמה או תחושת כישלון. ניתן להבין זאת גם מהמטען החיובי שאנו מצמידים להיפוכה של הפשרה: אנחנו גאים על כך שלא התפשרנו על עקרונות. ג'ון מורלי, בספרו משנת 1877 "על הפשרה", מתאר התפשרות כ"השמת נוחות חברתית כערך ראשון, ודאגה לאמת כערך משני" וטוען כי פשרה מובילה ל"היחלשות קטלנית של יכולת הכרעה אינטלקטואלית".[53] לפי גישה זו, הפשרה היא מוצא אחרון ולא מטרה, ההולמת, אם בכלל, עניינים שחשיבותם נחותה. קל וחומר שאין להתפשר על הצדק שעבור פילוסופים רבים הוא אוסף העקרונות המוסרים שחשיבותם עליונה ביותר. בבואו להציג את תיאוריית הצדק המשפיעה שלו, הפילוסוף ג'ון רולס מתחיל בהצהרה, כי הצדק הוא "המעלה הראשונה של המוסדות החברתיים"[54] ומוסיף כי הוא "אינו מתפשר [במובן ש] אי-צדק הוא נסבל רק כאשר הוא נחוץ כדי למנוע אי-צדק חמור יותר".[55]

באופן מעניין, מתוך הגדרת הצדק כערך שאינו מתפשר אנו מגיעים באופן פרדוכסלי להצדקה הראשונה של פשרה כמחויבת על ידי הצדק עצמו: יש להתפשר על דרישות הצדק כאשר הדבר ***נחוץ*** על מנת למנוע אי-צדק חמור יותר. מתי ואיך פשרה שכזו

---

52 אלא אם צוין אחרת, הציטוטים במאמר זה תורגמו על ידי המחבר.
Margalit, Avishai. 2009. *On Compromise and Rotten Compromises*. Princeton University Press. p. 6.
53 Morley, John. (1997 [1877]). On Compromise (with ‘Mr. Swinburne’s New Poems’). (J. Powell, Ed.) Edinburgh: Keele University Press. p. 58.
54 Rawls, John. 1999. A Theory of Justice. Revised edition. Harvard University Press. p. 3.
55 ג'ון סטיוארט מיל, למשל, מגדיר את הצדק 'החלק העיקרי, ובאופן בלתי-ניתן להשוואה הכי מקודש ומחייב, של כל תורת המוסר'.

נחוצה היא שאלה סבוכה ושנויה במחלוקת אך ניתן להגיד עליה שני דברים. ראשית, ניתן להעריך את הצדקתה המוסרית של פשרה כלשהי רק ביחס לעמדה ספציפית לגבי דרישות הצדק. הקמתה של מדינה פלסטינית עצמאית בשטחי הגדה המערבית אינו בבחינת פשרה למי שאינו מאמין שהצדק מחייב ריבונות יהודית בשטחי יהודה ושומרון. במילים אחרות, קשה להגיד משהו כללי לגבי הערכתה של פשרה כלשהי וכל טיעון יהיה תקף רק עבור אלו המסכימים על דרישות הצדק. שנית, הקביעה כי פשרה כלשהי מחויבת תלויה לא רק בדרישות צדק אלא גם בתחזית של אפשרות מימושן. מי שמאמין שהצדק מחייב חזרה מלאה של הפליטים הפלסטינים יוכל להסכים לחזרה חלקית אך ורק אם הוא מאמין שזו הדרך היחידה למזער את אי-הצדק שנעשה לפליטים.

עד כאן הדיון במושג הפשרה כוויתור הכרחי על עקרונות צדק לשם מזעור אי-צדק. זהו ההקשר העיקרי במסגרתו מתדיינים על פשרה בפוליטיקה הישראלית והפלסטינית. אם כי, לדעתי זהו גם ההקשר שבו הדיון הוא לעיתים קרובות עקר משום שלרוב אי ההסכמה אינה על הצדקתה העקרונות של הפשרה כי אם על דרישות הצדק או לחלופין על אפשרות מימושן. האם יש משהו נוסף שניתן לומר על הצדקתה של הפשרה באופן כללי, ללא הנחה מוקדמת של דרישות הצדק?

פשרה למען שלום

כאמור, לפשרה על עניינים עקרוניים יש קונוטציה שלילית. בו בזמן, לעיתים נתפשת הפשרה כדבר חיובי ואף רצוי. האינטואיציה שאנשים סבירים מגיעים לפשרה זה עם זו רווחת ונראה שיש גרעין של אמת באמירה ש ״החיים מלאים בפשרות״. כמובן, שרבות מהפשרות שאנשים סבירים עושים במהלך חייהם לא נוגעת לעקרונות צדק אך ישנן גישות פילוסופיות המצדיקות פשרה באופן עקרוני. בחלק זה נדון בפשרה למען השלום, ובחלק הבא בפשרה כעיקרון דמוקרטי.

הדרך הראשונה לטעון בעד פשרה כעיקרון מוסרי נטועה במסורת פילוסופית של פלורליזם ערכי (value pluralism) מבית מדרשו של הפילוסוף ישעיהו ברלין.[56] על פי גישה זו, אין ערך מוסרי אחד עליון (למשל, צדק) שחשיבתו עולה על כל ערך מוסרי אחר, אלא כמה ערכים מתחרים שכולם חשובים באותה מידה ואיך דרך להשיג אחד ללא וויתור על אחר. את הוויכוח בין גישה זו לגישה שבה דנו בחלק הקודם אפשר להדגים באמצעות הטענה שקיים ניגוד בין חירות לשוויון.[57] רולס, בו דנו בחלק הקודם, בנה את תיאוריית הצדק שלו על הרעיון שחירות ושוויון יכולים

Mill, John. S. 1991. On Liberty and Other Essays. Oxford World's Classics. Oxford University, Press, UK. p. 195
56 Berlin, Isaiah. 2013. "The Pursuit of the Ideal" in Isaiah Berlin. The Crooked Timber of Humanity. Second Edition. Princeton University Press. pp. 1-20.
57 Hayek, Friedrich August. 1978. The Constitution of Liberty. University of Chicago Press.

ללכת יד ביד. חירות, טוען רולס, אם מבינים אותה נכון אינה מתנגשת כלל עם שוויון (שגם אותו יש להבין נכון). ניתן לומר שהפרויקט הפילוסופי של רולס *מטרתו* למצוא דרך שבה חירות ושוויון יוכלו להתקיים בו-זמנית. מנגד, ברלין טען שיש לקבל כעובדה את המתח בין חירות לשוויון ולא לנסות להעלים אותו. בכל סיטואציה, טוען ברלין, נאלצים אנו להפסיד קצת חירות או לוותר על קצת שוויון ובכל מקרה זו סיבה לצער וחרטה.

אבישי מרגלית מאמץ מסורת זו בבואו לדון במושג הפשרה. בחירה טראגית דומה עומדת בפנינו, טוען מרגלית, בבואנו לקדם שני ערכים אחרים: שלום וצדק.[58] הטענה היא שלעיתים קרובות נאלץ לוותר על האחד עבור השני, ובכל מקרה נפסיד משהו בעל ערך, חסר תחליף. שלום, עבור מרגלית, הוא בעיקר היעדרה של מלחמה. לעיתים, אך לא לרוב, אי-צדק מצדיק יציאה למלחמה.[59] במקרים אחרים, עלינו להשלים עם אי-הצדק על מנת למנוע מלחמה ולשמור על השלום.[60] מרגלית מציע בחיבורו הגנה רחבה על צדקתה המוסרית של הפשרה ובפרט על פשרות לצורך השכנת שלום.[61] עם זאת, מרגלית מכיר גם באפשרות כי פשרה פוליטית תוביל להשחתה מוסרית. לפיכך, מרגלית מגדיר מושג של "פשרה רקובה" (rotten compromise) שרק היא אסורה מכל וכל. פשרה היא רקובה אם היא מסייעת להקים או לקיים משטר פוליטי אכזרי ומשפיל הנוגד את אנושיותם של קבוצה כלשהי.[62] כל פשרה שאינה רקובה, אם ביכולתה לשמר או לקדם שלום, היא פשרה שיש לשקול ולהעריכה לגופה. לפיכך, מרגלית מתמקד בספרו בהגדרה ותיאור של פשרות רקובות[63] על מנת להצדיק את דחייתן מכל וכל וזאת על מנת לאפשר מרחב תמרון מוסרי רחב ככל האפשר להתפשרות על ערכי צדק עבור קידום השלום ובמיוחד בכדי לקיים שלום יציב. מרגלית מזהיר מפני הלך רוח סקטריאני שרואה בכל פשרה כרקובה ולכן אינו

58 Margalit, On Compromise
ראו גם:
Williams, Melissa S. 2005. "Tolerable Liberalism" in Minorities Within Minorities: Equality, Rights and Diversity, eds. Avigail Eisenberg and Jeff Spinner-Halev. Cambridge University Press. pp. 19-40.
59 Walzer, Michael. 2006. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations. Basic Books.
60 בקווים כלליים, טיעונו של מרגלית מזכיר את הגישה ה"ריאליסטית" שקרנה עלה בשנים האחרונות בעקבות עבודתו של הפילוסוף ברנרד וויליאמס. וויליאמס דן בחשיבותו של "סדר" (על פניו, ערך פחות מ"שלום" אך בפועל המשמעות דומה) וטוען שהשמירה על הסדר היא לעיתים חשובה מהשגת צדק. וויליאמס מתלונן על תורתו האידאלית של רולס בטענה כי היא מזלזלת בערכו של סטטוס קוו בלתי אלים כאשר זה נשמר מפני שהצדדים זה עם קיומו של זה בבחינת "חיה ותן לחיות" (או בלעז modus vivendi). ראו עוד ספרו של וויליאמס "בתחילה היה המעשה".
Williams, Bernard. 2007. In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument. Princeton University Press.
61 Margalit, On Compromise, p. 3.
62 Margalit, On Compromise, "I see a rotten political compromise as an agreement to establish or maintain an inhuman regime, a regime of cruelty and humiliation, that is, a regime that does not treat humans as humans" (p. 2).
63 מקרה בוחן מרכזי של הספר נוגע לפשרה ההיסטורית במינכן בין בעלות הברית להיטלר בזמן מלחמת העולם השנייה; מקרה פרדיגמטי של פשרה רקובה אליבא דמרגלית. מאידך ובאופן שנוי במחלוקת, מרגלית טוען שההסכם ההיסטורי של בעלות הברית עם סטאלין באותה תקופה לא היה בחזקת פשרה רקובה משום שמשטרו של סטאלין לא היה מבוסס על אידאולוגיה אנטי-מוסרית מייסודה על אף שהיה רצחני. לפיכך, מסכם מרגלית, ההסכם עם סטאלין לא היה פסול מעיקרו (אם כי ייתכן והיה, בסופו של חשבון, לא ראוי). איני מתייחס לטענה היסטורית זו של מרגלית ואני מציין אותה כאן רק כדי להבהיר שניתן לאמץ את הטענות התיאורטיות של מרגלית ללא אימוץ הניתוח ההיסטורי. ראו עמ׳ 13- ו14, ועמ׳ 175-197 ובמיוחד עמ׳ 190-193.

מתפשר בשום אופן על שום חלק מעמדתו המוסרית[64]. אי מוכנות להתפשר למען השלום מובילה, באופן בלתי נמנע, לשפיכות דמים.

וכך הגענו להצדקה ראשונה של פשרה שאינה תלויה בהסכמה על עקרונות הצדק, ולפיכך נוגעת באופן דומה לאנשים עם תפיסות צדק שונות. אך יש לציין סייג חשוב: מרגלית מגביל את דיונו לפשרות בין משטר פוגעני וצד שלישי שאינו מעורב, ולא להסכמה בין המשטר לבין הנפגעים. אלו האחרונים, טוען מרגלית, מסכימים או לא משום שנתונים הם תחת איומים וכפייה, וכפייה היא ההפך המוחלט מפשרה. [65] הפריווילגיה לשקול האם להתפשר כדי להשיג שלום או לצאת למלחמה על הצדק ניתנת רק לצד שלישי שאינו מעורב בנעשה, בעוד אלו הסובלים תחת המשטר נתונים במערכת לחצים ושיקולים מורכבת וקשה יותר שמושג הפשרה לא עוזר להבהיר אותה. עם זאת, נראה שניתן להסיק מסקנות רחבות יותר מטענותיו התיאורטיות של מרגלית בדבר ערכם היחסי של הצדק והשלום. במיוחד, מדחיית הלך הרוח הסקטריאני מתקבל הרושם שמרגלית היה רוצה הצדקה רחבה יותר של פשרה מכפי שמספקת הגדרתו התיאורטית; דהיינו, מקרים בהם יש יסוד להאמין שהיא תקדם את השלום. מה יכול להצדיק פשרה אם לא השגה של ערך אחר, חשוב לא פחות מהצדק? הגישה האחרונה שנדון בה מציעה הצדקה עקרונית, גם אם לא מוחלטת, למושג הפשרה.

פשרה דמוקרטית

הגישה האחרונה למושג הפשרה מתבססת על טענה פשוטה, שאין רבים המערערים עליה: שלטון דמוקרטי לא יכול להתקיים ללא פשרה. ניתן גם להרחיב את ההקשר ולטעון, כי אין קיום לחברה דמוקרטית ללא שיהיה רעיון הפשרה נטוע בתרבות הפוליטית של החברה. הטענה הרחבה מבוססת על גישה הרואה בדמוקרטיה רעיון ואידאל הנוגעים לארגונה הכולל של החברה ולא רק לצורת השלטון. דמוקרטיה כאידאל מציגה חזון שוויונאי לחיים חברתיים משותפים מעבר לזכות שווה להשתתפות בבחירות ואפילו מעבר להגנה על חירויות הפרט (הדרושה לפי התיאוריה של הדמוקרטיה הליברלית).[66] כדי להבהיר את הצורך בפשרה, אסכם כעת תפיסה דמוקרטית שכזו: דמוקרטית דליברטיבית (או דיונית, deliberative democracy).[67]

64 Margalit, On Compromise, pp. 14-16,147-173.
65 Margalit, On Compromise, pp. 12-13, 20-21.
66 Cohen, Joshua. 2003. "For a Democratic Society. " The Cambridge Companion to Rawls, ed. Samuel Freeman. Cambridge University Press. pp. 86-138.
67 את יסודות הרעיון של הדמוקרטיה הדליברטיבית ניתן למצוא בכתיבתו של יורגן האברמס. עם זאת, במאמר זה אני מתבסס בעיקר על כותבים אחרים כגון ג'ושוע כהן, דניס תומפסון ואמי גוטמן, ארכון פאנג, ג'ני מנסברידג', וג'ים בוהמן.
Mansbridge, Jane, James Bohman, Simone Chambers, Thomas Christiano, Archon Fung, John Parkinson, Dennis Frank Thompson, and Mark E. Warren. 2012. "A Systemic Approach to Deliberative Democracy" in Deliberative Systems:

דמוקרטיה היא אידיאל של שלטון עצמי קולקטיבי לפיו יש להבטיח לכל חבר בקולקטיב הזדמנות שווה להשפיע על תהליך קבלת ההחלטות הקולקטיבי. תיאוריות שונות מפרשות את האידאל הזה בדרכים שונות. למשל, התיאוריה הדמוקרטית השכיחה ביותר היא המינימליסטית המתמקדת בבחירות חופשיות ומסתפקת בזכות הצבעה שווה גם אם, למשל, הזכות להיבחר אינה שווה.[68] על פי תיאוריה זו, ערכה של הדמוקרטיה ביכולת של העם – או לפחות, של רוב מתוכו – להחליף את השלטון, "לזרוק החוצה את הבטלנים",[69] וכך לשמור מפני ממשלה דכאנית או דיקטטורית. תיאוריה זה נקראת מינימליסטית משום שאינה מחייבת הגנה רחבה על חירויות או שמירה על ערכים אחרים שרבים נוהגים לזהות עם דמוקרטיה. כל עוד הבחירות פחות או יותר חופשיות (מינימום חופש ביטוי, הצבעה חשאית, שמירה על הסדר בקלפיות וכו") וללא זיופים, ואם – וזה העניין הקריטי – מקבלים בעלי השררה את גזר דין העם כפי שניתן בבחירות, תאמר התיאוריה המינימלית שהשלטון הוא דמוקרטי.[70]

בניגוד לכך, דמוקרטיה דליברטיבית תלויה בדרישה של נימוק הדדי כך שהחלטות קולקטיביות יתבססו, במילותיהם של דניס תומפסון ואמי גוטמן, על "פניה לעקרונות, אשר אלו המנסים למצוא תנאים הוגנים לשיתוף פעולה לא יכולים לדחותם באופן סביר".[71] לפיכך, ממשלה דמוקרטית נדרשת לא רק לקדם את טובת הכלל אלא גם להסביר לכלל התושבים כיצד המדיניות שלה מקדמת את טובת הכלל בדרך שעשויה באופן סביר לשכנעם (בניגוד לכפייתם או הטעייתם). המבנה הפוליטי של החברה, לפי תפיסה זו, אינו מיועד לייצר אגרגציה של העדפות פרטיות כדי שמדיניות הממשלה תשקף את סכום ההעדפות האינדיבידואליות של הפרטים, אלא יצירת העדפה קולקטיבית באופן שוויוני. מכך שדמוקרטיה דליברטיבית אינה רק תהליכית כי אם גם סובסטנטיבית: משטר אינו יכול להיחשב דמוקרטי לפי תיאוריה זו, אפילו אם נבחר באופן יחסית חופשי, כל עוד הוא מעדיף אינטרסים צרים באופן שלא ניתן להצדיקה על ידי תפיסת של טוב קולקטיבי.[72]

Deliberative Democracy at the Large Scale, ed. Jane Mansbridge and John Parkinson. Cambridge University Press. pp. 1-26.
לסיכום בעברית, ראו אפרת וקסמן ודנה בלאנדר, "דגמים של שיתוף אזרחים", נייר עמדה מס' 26 של המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2002, עמ' 73-86.

68 Przeworski, Adam. 1999. Minimalist Conception of Democracy: A Defense. In Democracy's Value, eds. Ian shapiro and Casiano Hacker-Crodón. Cambridge University Press. pp. 23-55.

69 על השימוש בביטוי בהקשר אלקטורלי, ראו:
Pop-Eleches, Grigore. 2010. "Throwing out the Bums: Protest Voting and Unorthodox Parties after Communism. "World Politics 62(2): 221–60.

70 מה מידת חירויות הפרט הנחוצה על מנת לשמר בחירות חופשיות ואותנטיות היא שאלה סבוכה ושנויה במחלוקות. לצורך העניין, אפשר לקבל את ההנחה, השגורה בקרב מדעני מדינה שמודדים דמוקרטיות, כי ניתן להבטיח בחירות חופשיות גם אם חירויות הפרט מוגנות רק באופן חלקי.

71 Gutmann, Amy and Dennis Thompson. 2009. Why Deliberative Democracy? Princeton University Press. "Appealing to principles that individuals who are trying to find fair terms of cooperation cannot reasonably reject" Gutmann & Thompson (p. 3)

72 כמו כמעט כל תיאוריה אחרת של דמוקרטיה, גם הדמוקרטיה הדליברטיבית סובלת מ'בעית הגבולות' (the boundary problem): התיאוריה עצמה איננה אומרת לנו דבר על מי יכול, או צריך, להיות חבר בקולקטיב עליו מדובר. כך, אין התיאוריה יודעת להגיד לנו האם לגיטימי שממשלה בישראל לקדם תפיסת טוב של קולקטיב לאומי

דמוקרטיה דיונית אינה מתעניינת רק בתוכן המדיניות והדרך בה ניתן, באופן היפותטי, לנמקה כי אם גם בפרקטיקה שמשמשת להצדקה. משטר יחיד המקיים אך ורק מדיניות שעומדת בסטנדרט הסבירות ומבוססת על תפיסת טוב קולקטיבי המקובלת על רוב התושבים אינו יכול להיחשב דמוקרטי לפי תיאוריה זו וזאת משום שדמוקרטיה דיונית דורשת למסד את תהליך הנימוק וההצדקה באופן שמאפשר לכל השותפים בחברה הזדמנות שווה להשפיע על תהליך קבלת ההחלטות. אידיאל ההתדיינות משמש כמודל שמוסדות ופרקטיקות אמורות לשאוף אליו. כפי שכותבים מנסבריג׳ ושותפיה, ישנו קונצנזוס בקרוב תיאורטיקנים לגבי המרכיבים של האידיאל הדליברטיבי:

״התדיינות צריכה, באופן אידיאלי, להיות פתוחה לכל אלו שמושפעים על ידי ההחלטה. למשתתפים צריכה להיות הזדמנות שווה להשפיע על התהליך, להיות בעלי משאבים שווים, ולהיות מוגנים מפני פגיעה בזכויותיהם הבסיסיות. תהליך של מתן נימוקים הדדי הוא נחוץ ומרכזי. בתהליך זה, על המשתתפים להתייחס זה לזו בכבוד הדדי ודאגה שווה. על המשתתפים להקשיב זה לזו ולהצדיק את עמדתם בנימוקים שהם חושבים כי אחרים יוכלו להבין וגם לקבל.״[73]

מה מקומה של הפשרה בתיאוריה דמוקרטית שכזו? ראשית, משום שיש חובה לקדם מדיניות לטובת הכלל, סביר להניח שאף פרט לא יזכה לממש את חזונו הפרטי. זוהי אינה בדיוק דרישה לפשרה שכן המשתתפים בדיון הדמוקרטי אינם מבקשים לוותר על עקרונותיהם אלא לעשות מאמץ משותף לעצב מדיניות שלוקחת בחשבון את טובת הכלל. עם זאת, התוצאה בפועל היא כמעט תמיד פשרה כלשהי, וניתן לטעון כי הדרך הכי מציאותית לקדם את האידאל הדיוני היא לאמץ גישה מתפשרת בפוליטיקה.[74] שנית, על אף שבוואקום תיאורטי הדמוקרטיה הדיונית יכולה (ואף צריכה) להוביל את המשתתפים לקונצנזוס, הרי שברגע שמיישמים את המודל בקונטקסט שבו רווחת אי-הסכמה עמוקה גם על ערכים בסיסיים לא ניתן לצפות שאפילו מאמץ כן של אנשים הגונים יגיע בהכרח לקונצנזוס.[75] וזאת משלל סיבות, החשובה שבהן נוגעת ל ״מעמסות שיקול הדעת״ (burdens of judgment)[76] – העובדה שההיגיון האנושי

כמו ׳עם ישראל׳ או שמא עליה לאמץ תפיסת טוב של קולקטיב הכולל את כלל אזרחי ישראל (ואפילו אם כך, באילו תנאים ולמי רשאית ממשלה דמוקרטיה להעניק או לשלול לאזרחות). לבעיית הגבולות אין פתרון פשוט ואין ביכולתי להתמודד עמה במאמר קצר זה. לניסיונות מעניינים של חוקרי דמוקרטיה להתמודד עם בעיה זו, ראו כתביהם של טרי מקדנולד, ארכון פאנג, קרול גולד, מתיאס קוניג-ארכיבוגי.

73 Mansbridge, Jane, James Bohman, Simone Chambers, David Estlund, Andreas Follesdal, Archon Fun, Cristina Lafont and Bernard Manin. 2010. "The Place of Self-Interest and The Role of Power in Deliberative Democracy. " Journal of Political Philosophy 18(1):64-100. "Deliberation should, ideally, be open to all those affected by the decision. The participants should have equal opportunity to influence the process, have equal resources, and be protected by basic rights. The process of 'reason-giving' is required and central. In that process, participants should treat one another with mutual respect and equal concern. They should listen to one another and give reasons to one another that they think the others can comprehend and accept" (pp. 65-6).

74 Gutmann, Amy and Dennis Thompson. 2014. The Spirit of Compromise: Why Governing Demands It and Campaigning Undermines It. Revised Edition. Princeton University Press.

75 Valentini, Laura. 2013. "Justice, Disagreement, and Democracy. " British Journal of Political Science 43(01), pp. 177-199.

76 Rawls, John. 2005. Political Liberalism. Expanded Edition. Columbia University Press.

אינו יכול להגיע לתוצאה חד-משמעית כך שאפילו אנשים סבירים והגונים, המחויבים לשיתוף פעולה הוגן, יגיעו למסקנות ערכיות שונות אפילו הם מסכימים על העובדות. עקב כך, חברה דמוקרטית יכולה לשאוף, לכל היותר, לקונצנזוס מינימלי בנוגע לעקרונות חוקתיים של כבוד האדם וקיום מוסדות דמוקרטיים.[77] מעבר לקונצנזוס מינימלי, התהליך הדיוני לא יגיע לקונצנזוס. בסיטואציה כזו, יש הרואים בעיקרון הרוב כתחליף לקונצנזוס ואולם אפשר גם לראות בפשרה כפתרון הולם.

פשרה שכזו הכרחית גם כאשר מתקיימים התנאים של האידיאל הדיוני ועל כן הצדקתה עקרונית ולא פרגמטית. עם זאת, קשה לומר שמדינת ישראל היא מופת של דמוקרטיה דליברטיבית.[78] כיצד עלינו לקדם את האידאל הדיוני במציאות שבה מוסדות החברה בה אנחנו חיים אינם, במידה רבה, מממשים את האידאל הדיוני ואף לא שואפים לממשו? זוהי השאלה הרלוונטית ביותר לפעילות פוליטית והתשובה לה, לטענתי, מבוססת על הדיון הפילוסופי שהצגתי עד כה. ישנם הטוענים כי בהיעדרה של המסגרת הדיונית האידאלית (או משהו קרוב לה), אין טעם לאמץ הלך רוח דיוני (ופשרני) בעת פעילות פוליטית.[79] במציאות של אי-שוויון בכוח ובמשאבים, לא ניתן לשנות את הסטטוס-קוו רק באמצעות כוח שכנוע. בעלי השררה, כך הטענה, לא יוותרו על עמדתם העודפת רק מפני שיציגו בפניהם טענה סבירה על טובת הכלל. לפיכך, במציאות בלתי-אידאלית של אי-שוויון בכוח, על הסובלים מדיכוי ואפליה לאמץ טקטיקות של "הפרעה" (disruption) כדי לערער על הסטטוס-קוו ולהכריח את בעלי השררה להגיע בכלל לשולחן המו"מ. יתרה מזו, גם כאשר אלו מגיעים לשולחן המו"מ, לא תמיד יש טעם להצטרף אליהם סביבו משום שאפילו התדיינות עימם עלולה להציג את המצב הקיים כלגיטימי.[80] במקרה שבו אי-השוויון קיצוני מאוד, אפילו מו"מ עם כוונות טובות לא יועיל ולכן הפעילות הפוליטית של הסובלים מדיכוי צריכה להתמקד בדרישה בלתי מתפשרת להתפרקותם של בעלי-השררה מעמדתם הפריווילגיות טרם יתחילו בניסיון להשגת יעדים באמצעות שכנוע ודיאלוג.

טענות אלו בעלות משקל ואין לדחותן בקלות ראש. עם זאת, אני סבור כי לדמוקרטיה הדליברטיבית יש תגובה יותר מורכבת למצב שבו שורר אי-צדק ואי-שוויון מזו המוצגת בפסקה הקודמת. אימוץ האידאל הדיוני אינו דורש להתמקד בוויכוחים וטיעונים בכל מצב ללא מתן תשומת לב לאי-השוויון בין הצדדים המתדיינים. עם זאת, האידאל כן דורש שהפעילות הפוליטית שמטרתה לערער על הסטטוס-קוו תיעשה מתוך תשומת לב להשלכות הפעילות על הסיכוי להתדיינות עתידית.[81] מכאן שהפעילה

77 רולס קרא לכך "קונצנזוס חופף" (overlapping consensus) וחלק משמעותי מהתיאוריה המאוחרת שלו מבוססת על חשיבותו של קונצנזוס זה. Rawls, *Political Liberalism*.

78 למען ההוגנות, שווה לציין שקשה לומר זאת גם לגבי רוב המדינות שנחשבות דמוקרטיות, בכלל זאת ארה"ב ורוב ארצות מערב אירופה. מרבית המחקרים האמפיריים בתחום עוסקים בדוגמאות מקומיות או חלקיות כגון אסופות אזרחים וסקרים דליברטיביים, וראו וקסמן ובלאנדר, "דגמים של שיתוף אזרחים".

79 Young, Iris Marion. 2001. "Activist Challenges to Deliberative Democracy. " Political Theory, 29(5). pp. 670-690.

80 טענה דומה טוענים פעלים פלסטינים על "נרמול" היחסים עם מדינת ישראל.

81 Fung, Archon. 2005. "Deliberation Before the Revolution: Toward an Ethic of Deliberative Democracy in an Unjust

הפוליטית המחויבת לדמוקרטיה דיונית תפנה לאמצעים פוליטיים של "הפרעה" רק לאחר שמיצתה את ניסיונות ההתדיינות ורק באופן פרופורציונאלי לסירובם של בעלי השררה להתדיין באופן כן והוגן. באופן כללי יותר, הפעילות הפוליטית של אלו השואפים לקדם את האידאל הדיוני צריכה לכוון לייצור מצב שבו אפשר יהיה לנהל את ענייני החברה המשותפים בצורה דיונית. דרישה זו מקשה לעיתים על המאבק באי-צדק נקודתי – חלוקה בלתי שווה של משאבים, נישול קרקעות, אפליה על רקע אתני – משום שהיא מחייבת לנסות לתקן לא רק את אי-צדק ספציפי אלא גם את המערכת הפוליטית שמאפשר את הנצחת אי-הצדק. קשה לומר באופן כללי מה דרישה זו תחייב בכל סיטואציה ספציפית אבל אפשר לומר באופן כללי שסביר שהיא תחייב פשרה: וויתור כלשהו במסגרת המאבק לתיקון אי-צדק על מנת לאפשר קיום דיאלוג הוגן ופתוח בעתיד. אקטיביזם פוליטי מסוג זה מחייב מה שארכון פאנג קורא לו "עיקרון הנדיבות" (charity) - לפיו יש להתייחס לאנשים אחרים כשותפים פוטנציאלים לדיאלוג עתידי, גם אם אינם מביעים נכונות לדיאלוג שכזה בהווה.[82] זוהי ההגנה הכי מקיפה שמצאנו לפשרה על עקרונות הצדק. גישה זו אינה טוענת שיש להתפשר תמיד או שאין לפשרה מחיר אלא רק שפשרה היא כלי לקידום ערך חשוב, שאפשר וגם הוא מעקרונות הצדק: האפשרות לקיום חברה שיתופית דיונית. גישה זו מחייבת אותנו לשאול את עצמנו תמיד מה הן ההשלכות של מעשינו לא רק על קידום הצדק בעתיד הקרוב אלא גם על האפשרויות לקיום בעתיד דיאלוג הוגן, ולשקול האם פשרה יכולה לסייע בקידום מסגרת שכזו.

פשרת המחנה הדמוקרטי

הבה נסכם בקצרה: מצאנו שלוש הצדקות לפשרה על עקרונות, בפרט עקרונות צדק שחשיבותם עליונה. ראשית, לעיתים יש צורך להתפשר על עקרונות מסוימים כדי למנוע אי-צדק חמור יותר. פשרה זו אינה עקרונית כי אם פרגמטית, ותלויה בתפיסת הצדק לפיה אנחנו מעריכים את המצב כמו גם בניתוח של המציאות בה אנו מוצאים עצמנו. שנית, דנו בטענה לפיה יש להתפשר על הצדק, לעיתים, כדי לקדם או לשמר מצב של שלום. לפיכך, לעיתים עלינו להתפשר על השגת הצדק כדי למנוע שפיכות דמים ו/או מלחמה. שלישית, סקרנו בקצרה את הגישה הדליברטיבית לדמוקרטיה, לפיה פשרה תהיה כמעט תמיד הכרחית, בין אם מפני אי-הסכמה עמוקה על ערכי בסיס ובין אם כאמצעי לקדם דיאלוג אמתי בעתיד. מה השלכות דיון זה על מצבם הפוליטי של אזרחי ישראל הפלסטינים?

איימן עודה, יו"ר הרשימה המשותפות, טוען במאמרו באסופה זו כי יש להקים

World. " Political Theory, 33(3). pp. 397-419.

82 Fung, Deliberation Before the Revolution. . ראו גם Gutmann, Amy and Dennis Thompson. 1998. Democracy and Disagreement. Harvard University Press.

מחנה דמוקרטי רחב, קואליציה בין יהודים וערבים אזרחי ישראל, שמטרתה להגן על הדמוקרטיה הישראלית, להיאבק בגזענות, ולהחליף את ממשלת נתניהו. עודה מדגיש, כי איננו מתכוון להקמת גוף פוליטי שיחליף את הרשימה המשותפת כי אם "הקמת מחנה דמוקרטי רחב. . . כדי להגשים מטרות משותפות." הדגש על מטרות משותפות הוא זה שמאפשר לעודה לטעון כי הקמת מחנה דמוקרטי כזה יכול להתקיים "בלי אילוצים להתפשר על עמדתנו האידאולוגית והפוליטית." לכאורה, אין מקום לדיון בפשרה משום שאין צורך בכלל בפשרה לשם הקמת גוש חוסם יהודי-ערבי שיפיל את השלטון הנוכחי ויפעל במשותף להגן על הערכים המשותפים.

אין ספק שעודה צודק בכך שיש לרשימה המשותפת, ובאופן כללי לאזרחי ישראל הפלסטינים, לא רק אינטרס משותף עם השמאל הציוני אלא גם ערכים משותפים. עם זאת, הצבעה על הערכים המשותפים מסתיר את הצורך העמוק בפשרה הכרוכה בצעד שכזה; וללא הכרה בצורך להתפשר, לא ניתן להבין את המחיר הכרוך בקואליציה שכזו.

ראשית, כפי שטוענים גוטמן ותומפסון, הסדרים פוליטיים המבוססים על ערכים משותפים אמנם עדיפים על פשרות משום שהם לא מחייבים אף אחד מהצדדים לוותר על אי אילו מהעדפותיו האידיאולוגיות. בו בזמן, הסדרים שכאלו הם לעיתים קרובות "עקרים" ולא מאפשרים מרחב שיתוף פעולה פוליטי משמעותי, כמו זה הנחוץ להחליף את ממשלת נתניהו.[83] ייתכן מאוד שהשמאל הציוני חולק עם רבים ברשימה המשותפת מחויבות לשוויון זכויות אזרח והגנה על מוסדות דמוקרטיים. אך קשה לראות איך הסכמה זו תהווה יסוד משמעותי לממשלה יציבה שתצטרך להתמודד עם אתגרים רבים ונושאים אחרים שעליהם אין הסכמה כגון מדיניות צה"ל בגדה וברצועה, שירות לאומי, מדיניות קרקעות, המנון המדינה, זכות השיבה ועוד. לפיכך, קואליציה בין אזרחי ישראל הפלסטינים לבין השמאל הציוני תכריח את שני הצדדים לוותר, כל אחד בתורו, על דברים עקרוניים בכדי להוות אלטרנטיבה שלטונית לממשלת נתניהו הנוכחית. שנית, כפי שגם מדגיש מרגלית, לעיתים הפשרה איננה בתנאי ההסכם כי אם במסגרת ההסכם.[84] דהיינו, לעיתים עצם ההסכם הוא פשרה ללא קשר לתוכנו של ההסכם. כפי שציינו לעיל, יש הרואים בעצם קיום דיון או שיחה כמתן לגיטימציה למצב הקיים. בהקשר הנוכחי, הסכם בין השמאל הציוני לרשימה המשותפת מחייב את שני הצדדים להכיר זה בזה כשותפים לגיטימיים לפעילות פוליטית. באקלים הפוליטי הנוכחי, אין הדבר טריוויאלי – לא בקרב הפוליטיקאים האמורים ולא בקרב קהל המצביעים שלהם. לפיכך, יש לראות בהסכם כפשרה גם אם תוכנו אינו דורש התפשרות על עמדה פוליטית ו/או אידיאולוגית.

אם הקמת המחנה הדמוקרטי מחייבת את הצדדים להתפשר, האם פשרה זו

83 Gutmann and Thompson, The Spirit of Compromise, p. 13.
84 Margalit, On Compromise, p. 43, 45.

מוצדקת? שאלה זו עומדת בפני כולנו כאזרחים ופוליטיקאים ועל כל אחד ואחת מאתנו לענות עליה לפי צו מצפונו. ניסיתי, במאמר זה, לספק כלים שיסייעו לקוראים לענות על השאלה לעצמם באופן שלוקח בחשבון את מלוא כובד משקלה של הסוגיה. במעט המקום שנותר לי, אנסה להציע תשובה משלי.

ראשית, נשקול האם הפשרה הכרוכה בהקמת קואליציה שכזו דרושה על מנת למנוע אי-צדק חמור יותר. שאלה זו סבוכה משום שהיא דורשת הערכה יחסית של הוויתורים שידרוש כזה מהלך לעומת ההישגים, וקשה לחזות מה אלו יהיו. עם זאת, במידה שבה עודה במאמרו מודה שיש צורך בפשרה, נראה שזו ההצדקה שהוא מספק: עודה טוען כי נתניהו וממשלתו מובילים את ישראל לשפל חדש של עוולות ביחסה אל אזרחיה הפלסטיניים, וכי מהלך זה הינו הדרך (היחידה?) למנוע התדרדרות נוספות לכיוון פשיזם במדינת ישראל וקידום ערכים משותפים בנוגע לכיבוש, שוויון זכויות אזרחי, הגנה על מוסדות דמוקרטיים ומדיניות כלכלית. לא מפתיע אם כך כי מתנגדי המהלך, מקרב אזרחי ישראל הפלסטינים, דוחים את הפשרה כי הם מערערים על התחזית שמהלך כזה אכן יהיה אפקטיבי במניעת התדרדרות לפשיזם. חוזקת טענתו של עודה תלויה אם כן בפוטנציאל הטמון בשותפות הפוליטית ויכולת לקדם באופן משמעותי את ערכי הצדק. לדעתי, השמאל הציוני על שלל מגרעותיו עדיין עדיף בהרבה על הממשלה הנוכחית, בוודאי בכל הנוגע לשוויון זכויות אזרחי ושמירה על מוסדות דמוקרטיים. השאלה הנותרת היא האם שיפורים אלו, יהיו אשר יהיו, מצדיקים את הוויתור שתדרוש הקמת השותפות ואפשר להבין את אלו שטוענים כי התשובה היא שלילית.

שנית, שווה לחשוב האם הפשרה הנחוצה להקמת מחנה פוליטי רחב עשויה לקדם שלום; לא במובן של הסכם בין ישראל לרשות הפלסטינית אלא במובן של ירידה דרסטית בשפיכות הדמים ויצירת מצב פוליטי יציב שמוריד משמעותית את הסבירות שמי מהצדדים המעורבים ינקוט באלימות. זהו רעיון פשוט יחסית, אך שימוש היתר ברטוריקת השלום בעשורים האחרונים בפוליטיקה הישראלית הפך את המושג לחסר משמעות. קשה לדעת האם מצב של שלום יחסי הוא אפשרי (ואילו מבין מצבי השלום היחסי האפשריים גם רצוי) והאם הקמת קואליציה שכזו תקדם אותו. עם זאת, טענה זו בדבר הצדקת הפשרה יכולה להשפיע לא רק על הקמת הקואליציה אלא גם על אופייה. ייתכן כי קשה להצדיק את הפשרה הכרוכה בהקמת קואליציה יהודית-ערבית מבלי שהיא תאמץ לה למטרה השגת מצב של שלום יחסי.

שלישית, וזו בעיני הטענה החזקה ביותר בעד הפשרה, יש לחשוב על השלכות הקמת קואליציה כזו על האפשרות לשותפות ודיאלוג אמתיים בין יהודים וערבים בעתיד. כאמור, יש הרואים בעצם הדיאלוג והפשרה כפשיטת רגל מוסרית המנרמלת מצב קיים של אי-צדק ואי-שוויון. בהקשר זה, מתנגדי המהלך של עודה טוענים כי

השמאל הציוני הוא בעצמו אנטי-דמוקרטי ולכן אין אפשרות לקיים עמו שותפות למען קידום ערכים דמוקרטיים. גם אם טענה זו היא נכונה, הטיעון שהצגתי במאמר מחייב את כל הצדדים לאמץ את עקרונות הנדיבות ולשאול את עצמם האם שותפות כזו, פגומה ככל שתהיה, מסייעת לקדם את האפשרות של קיום דיאלוג פתוח והוגן בין יהודים וערבים בישראל. כמו השאלות הקודמות, גם זו שאלה שקשה לענות עליה באופן חד משמעי אבל אני חושב שבהקשר הזה יש יסוד להאמין כי זהו מהלך בכיוון הנכון. פעילות פוליטית משותפת של יהודים וערבים למען הגנה על ערכי הדמוקרטיה בישראל היא אינה, בפני עצמה, פתרון לבעיית אי-השוויון האזרחי הקיים היום במדינת ישראל. עם זאת, פעילות שכזו יכולה לייצר את השותפות שנחוצה לחיים בחברה שוויונית והוגנת. לפיכך, על אף ששותפות שכזו תהיה כרוכה בפשרה מהסוג הכואב, המחייבת וויתור הדדי, יש יסוד לאמונה כי פשרה זו מוצדקת ואף מחייבת מבחינה מוסרית.

التسوية كضرورة تاريخية: حالة المعسكر الديمقراطي في إسرائيل

تومر بيري*

"التسوية تكون متعفّنة إذا كانت تساعد على إقامة أو خلق نظام سياسي قاس ومهين يناقض إنسانية مجموعة ما. كل تسوية غير متعفّنة، إن كان بمقدورها دفع السلام أو الحفاظ عليه، هي تسوية يجب دراستها وتقييمها بحد ذاتها"

المسألة في سياق الشراكة بين المواطنين اليهود والعرب في الإطار السياسي القائم في دولة إسرائيل. ولكن قبل الوصول إلى السياق العيني يتوجّب بدايةً أن نفهم جيدًا ماهية السؤال.[85] لذا يُخصّص لبّ المقالة للنقاش النظري في الصعوبة الأخلاقية المرتبطة بالتسوية وكيف حاول فلاسفة كثيرون التعاطي معها. من وجهة النظر التي ترى في تحقيق العدالة هدفًا ساميًا، يمكن التوصل إلى تسوية في قضايا العدالة فقط لمنع حدوث ظلم أكبر. ومع ذلك فهذا جهد يتعلق بالتوافق على مبادئ العدالة وبتحليل مركّب للظروف الإمبريقية التي تحدّد ما هي الخطوات المطلوبة للتقدّم. بالمقابل، هناك نظريات تلائم الوضعيات غير المثالية وتدعم التسوية أحيانًا كقيمة أخلاقية. وفي الجزء الأخير من المقال سأدافع باقتضاب عن الادعاء القائل بأنّ التسوية ضرورية من أجل إقامة حركة سياسية مشتركة لليهود والعرب في إسرائيل دفاعًا عن قيم الديمقراطية ولمكافحة العنصرية في دولة إسرائيل. وفضلاً عن الادعاء السياسي يدعو المقال قرّاءه ويحضّهم ومعهم كل المواطنين والمنتَخبين في دولة إسرائيل على اختبار قضية التسوية بإبعادها الفلسفية، وللتساؤل إذا ما كان النضال غير المتهاود من أجل العدالة، بحد ذاته، ظلمًا أخلاقيًا.

التسوية ومعناها

التسوية مفهوم مُخاتل يثير في أوساط المتأملين فيه تداعيات متناقضة. يقول الفيلسوف أفيشاي مرغليت أنه "مفهوم إيجابي يرمي إلى التعاون الإنساني، يختلط بمفهوم سلبي يرمز إلى خيانة مبادئ أخلاقية نبيلة".[86]

* الكاتب هو زميل ما بعد الدكتوراه في مركز إدموند ي. سافرا للأخلاقيات في جامعة تل أبيب، وزميل بحث في مركز إدموند ي. سافرا للأخلاقيات في جامعة هارفرد.

85 تناقش المقالة مسألة التسوية في سياقات سياسية، تتعلق بالتفاهمات بين الجماعات وليس التسويات الشخصية.

86 فيما عدا الإشارات العينية، قام المؤلف بترجمة الاقتباسات الواردة في هذا المقال.

سأستهلّ النقاش من المفهوم السلبي ثم أنتقل إلى المفهوم الإيجابي.

للوهلة الأولى فلا مجال للحديث عن تبرير أخلاقي للتسوية والتنازل عن مبادئ العدالة (أو مبادئ أخلاقية أخرى): فالاعتراف بمبدأ العدالة (سواء أكان المساواة أو الحرية أو تقرير المصير القومي أو أية فكرة أخرى) يقتضى تطبيقه. في حين أنّ التسوية تعني تقبّل ظلم ما، غالبًا من أجل التوصل إلى توافق مع أطراف أخرى تختلف مفاهيم العدالة خاصتهم عن مفاهيم العدالة الخاصة بالمتنازِل. التسوية التاريخية في المفاوضات بين إسرائيل والفلسطينيين تعني التنازل المتبادل عن مطلب الملكية الحصرية على أرض إسرائيل/ فلسطين؛ وليس التنازل عن الإيمان بأحقية هذه الملكية. التسوية التي جرى الحديث عنها في اتفاقيات أوسلو – تقسيم البلاد حول حدود خط وقف إطلاق النار عام 1967 – لا تنبع من مفهوم العدالة لدى أي من الأطراف وإنما محصلة تنازل متبادل في سياق لا يمكن التوّصل فيه إلى توافق.

لذا فلا عجب في أن يكتسب مفهوم التسوية صيتًا سلبيًا، وأن يرافق فكرة التسوية أحيانًا شعورٌ بالذنب أو الفشل. يمكن فهم ذلك أيضًا من الشحنة الإيجابية التي نوليها لعكس التسوية: أننا فخورون بأننا لم نتنازل عن المبادئ. في كتابه "عن التسوية" عام 1877 يصف جون مورلي التنازل أو التسوية كـ "موضعة الراحة الاجتماعية كقيمة أولى، والاهتمام بالحقيقة كقيمة ثانوية"، ويدّعي أنّ التسوية تفضي إلى "ضعف قاتل في قدرة الحسم الفكري". [87] بموجب هذا التوجّه فالتسوية هي الملاذ الأخير وليست هدفًا، وهي تلائم الأمور غير ذات الشأن. أما الفيلسوف جون رولس، في معرض تقديمه لنظريته الهامة في العدالة، فيقول إنّ العدالة هي "الميزة الأولى للمؤسسات الاجتماعية"[88] ويضيف أنه "لا يتنازل [بمفهوم أنّ] انعدام العدالة قابل للاحتمال فقط حين يكون ضروريًا لمنع ظلم أكثر فداحة".[89]

وعلى نحو مثير، من تعريف العدالة كقيمة غير قابلة للتنازل، تصل بنا المفارقة إلى التبرير الأولي للتسوية كأمر تقتضيه العدالة نفسها: يجب التنازل عن مطالب العدالة حين يكون الأمر ضروريًا لمنع ظلم أكثر فداحة. سؤال متى وكيف تكون تسوية كهذه ضرورية هو سؤال معقّد ومثير للجدل، لكن يمكن قول أمرين بصدده. أولاً، يمكن تقييم التبرير الأخلاقي لأية تسوية فقط قياسًا بالموقف العيني بخصوص متطلبات العدالة. إقامة دولة فلسطينية مستقلة في الضفة الغربية ليست بمثابة تسوية لمن لا يؤمن بأن العدالة تقتضي سيادة يهودية في مناطق يهودا والسامرة. بكلمات أخرى، من الصعب قول أمر عام لتقييم لتسوية ما، وأي ادعاء قد يسري فقط على الذين يوافقون على متطلبات العدالة. ثانيًا، إنّ الجزم بأنّ أية تسوية تتعلق ليس فقط بمتطلبات العدالة وإنما كذلك بتوقعات إمكانية تطبيقها. فمن يؤمن أنّ العدالة تستوجب العودة الكاملة للّاجئين الفلسطينيين قد يؤمن بالعودة الجزئية فقط إذا كان يؤمن بأنّ هذا السبيل الوحيد لتقليص الظلم الذي لحق باللاجئين.

إلى هنا النقاش حول مفهوم العدالة كتنازل ضروري عن مبادئ العدالة من أجل تقليص الظلم. هذا هو السياق الأساسي الذي تدور في إطاره النقاشات حول التسوية في السياسة الإسرائيلية والفلسطينية. ولكنه أيضًا برأيي السياق الذي يكون عقيمًا في أحيان كثيرة لأنّ الخلاف غالبًا ما يكون ليس على التبرير المبدئي

Margalit, Avishai. 2009. On Compromise and Rotten Compromises. Princeton University Press. p. 6.

87 Morley, John. (1997 [1877]). On Compromise (with ‘Mr. Swinburne’s New Poems’). (J. Powell, Ed.) Edinburgh: Keele University Press. p. 58.

88 Rawls, John. 1999. A Theory of Justice. Revised edition. Harvard University Press. p. 3.

89 يعرّف جون ستيورات ميل، مثلًا، العدالة على أنها "الجزء الأساسي، والآقدس والأكثر إلزامًا بما لا يقاس، من كل منهج الأخلاق".
Mill, John. S. 1991. *On Liberty and Other Essays*. Oxford World’s Classics. Oxford University, Press, UK. p. 195

للتسوية، وإنما على متطلبات العدالة أو إمكانية تحقيقها. هل ثمة أمر إضافي يمكن قوله حول تبرير التسوية عمومًا، دون منطلق مسبّق بشأن متطلبات العدالة؟

العدالة من أجل السلام

كما أسلفنا، فثمة تداع سلبي لتسوية قضايا مبدئية. وفي الوقت نفسه، يُنظر إلى التسوية كأمر إيجابي ومرغوب. ويبدو منطقيًا الحدس القائل بأنّ الناس العاديين يتوصلون إلى تسوية، ويبدو أنّ ثمة شيئًا من الحقيقة والصحة في القول إنّ "الحياة مليئة بالتنازلات". وبطبيعة الأمر فكثير من التسويات التي يقوم بها الناس العاديون خلال حياتهم لا تتعلق بمبادئ العدالة وإن كانت هناك توجهات فلسفية تبرّر التسوية مبدئيًا. في هذا الجزء سنناقش التسوية أو التنازل من أجل السلام، وفي الجزء التالي سنناقش التسوية كمبدأ ديمقراطي.

الطريقة الأولى للادعاء المؤيد للتسوية كمبدأ أخلاقي تعود إلى التقليد الفلسفي للتعددية القيمية (value pluralism) للفيلسوف يشعياهو برلين.[90] بموجب هذا التوجّه فليس ثمة قيمة أخلاقية عليا واحدة (مثلا، العدالة) تفوق أهميتها أية قيمة أخلاقية أخرى، بل هناك جملة من القيم المتنافسة وجميعها مهم بنفس الدرجة، وما من إمكانية لتحقيق واحدة منها دون التنازل عن الأخرى. يمكن إعطاء مثال على النقاش بين هذا التوجّه والتوجّه الآنف أعلاه من خلال الادعاء بأنّ ثمة تناقضًا بين الحرية والمساواة.[91] شيّد رولس، الذي ناقشناه في الجزء السابق، نظريته حول العدالة على فكرة أنّ الحرية والمساواة قد تسيران جنبًا إلى جنب؛ فالحرية، بحسب رولس، إذا ما فهمناها على نحو صحيح، لا تتناقض بتاتًا مع المساواة (التي يجب فهمها على نحو صحيح أيضًا). يمكن القول إنّ مشروع رولس الفلسفي يهدف للعثور على طريق تتعايش فيه الحرية والمساواة معًا. بالمقابل يدّعي برلين أنه يجب تقبّل التوتر بين الحرية والمساواة كأمر واقع بدلاً من محاولة إخفائه. ففي كل وضعية، يقول برلين، نضطر لخسارة بعض الحرية أو التنازل عن شيء من المساواة. وهذا مؤسف في كلتا الحالتين.

يتبنّى مرغليت هذه الطريقة في مقاربته لمسألة التسوية. مدعيًا أنّنا نقف أمام خيار مأساوي شبيه حين نريد دفع قيمتين أخريينْ: السلام والعدالة.[92] ويدّعي أننا كثيرًا ما نضطر للتنازل عن إحداهما لصالح الأخرى، وفي كل الأحوال نخسر شيئًا ثمينًا لا بديل عنه. فالسلام بالنسبة لمرغليت هو بالأساس غياب الحرب. أحيانًا، لكن ليس غالبًا، يبرّر الظلم شنّ الحرب.[93] في حالات أخرى علينا أن نرضى بالظلم لمنع الحرب والحفاظ على السلام.[94] يقدّم مرغليت في كتابه مرافعة شاملة عن التبرير الأخلاقي للتسوية وخصوصًا التسويات من أجل

90 Berlin, Isaiah. 2013. "The Pursuit of the Ideal" in Isaiah Berlin. *The Crooked Timber of Humanity.* Second Edition. Princeton University Press. pp. 1-20.

91 Hayek, Friedrich August. 1978. *The Constitution of Liberty*. University of Chicago Press.

92 Margalit, On Compromise

أنظروا أيضًا:

Williams, Melissa S. 2005. "Tolerable Liberalism" in Minorities Within Minorities: Equality, Rights and Diversity, eds. Avigail Eisenberg and Jeff Spinner-Halev. Cambridge University Press. pp. 19-40.

93 Walzer, Michael. 2006. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations. Basic Books.

94 وبصفة عامة، يذكّرنا ادعاء مرغليت بالنهج "الواقعي" الذي ازدهر في السنوات الأخيرة، في أعقاب عمل الفيلسوف برنارد ويليامز. يناقش ويليامز أهمية "النظام" (ظاهريًا هذه قيمة أقل من "السلام" ولكنها في الواقع ذات معنى مشابه) ويدّعي أنّ الحفاظ على النظام هو في بعض الأحيان أكثر أهمية من تحقيق العدالة. يشكو ويليامز من نظرية رولس المثالية التي تخفي قيمة الوضع الراهن اللاعنفي عندما يتم الحفاظ عليه لأن الجانبين يريان في وجوده على أنه "تسوية رضائية" (modus vivendi)، أنظر إلى كتاب ويليامز "في البدء كان العمل". Williams, Bernard. 2007. In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument. Princeton University Press.

إحلال السلام.[95] مع ذلك يعترف مرغليت بإمكانية أن تؤدي التسوية السياسية إلى الإفساد الأخلاقي. لذا يعرّف مرغليت مفهوم "التسوية المتعفّنة" (rotten compromise) والتي يحظرها بتاتًا: التسوية تكون متعفّنة إذا كانت تساعد على إقامة أو خلق نظام سياسي قاس ومهين يناقض إنسانية مجموعة ما.[96] كل تسوية غير متعفّنة، إن كان بمقدورها دفع السلام أو الحفاظ عليه، هي تسوية يجب دراستها وتقييمها بحد ذاتها. وبناءً على هذا يتمحور كتاب مرغليت حول تعريف وتوصيف التسويات المتعفّنة[97] بغية تبرير رفضها كليًا وذلك للتمكن من توسيع حيّز المناورة الأخلاقية قدر الإمكان للتنازل عن قيم العدالة من أجل دفع السلام، لا سيما السلام الثابت. ويحذر مرغليت من المزاج المتعصّب الذي يرى في كل تسوية تسويةً متعفّنة ولذلك لا يتنازل بأي شكل عن أي جزء من موقفه الأخلاقي.[98] إنّ عدم الجاهزية للتنازل من أجل السلام يؤدي، بشكل لا إرادي، إلى سفك الدماء.

وهكذا نصل إلى أول تبرير للتنازل لا يرتبط بالتوافق على مبادئ العدالة، ولذا يكون على مسافة واحدة من أناس يحملون توجّهات مختلفة للعدالة. ولكن يجدر التنويه إلى تحفّظ هام: يقلّص مرغليت نقاشه للتسويات بين نظام ظالم وطرف ثالث غير متداخل، وليس للتوافق بين النظام والمظلومين. فالمظلومون، بحسب مرغليت، قد يوافقون أو لا يوافقون لأنهم عرضة للتهديد والغصب، والغصب هو النقيض التام للتسوية.[99] إنّ الاختيار بين التنازل من أجل تحقيق السلام وبين شنّ الحرب من أجل العدالة هو امتياز يحظى به طرف ثالث غير متداخل فيما يحدث فحسب، في حين أنّ المتضرّرين من النظام معرّضون لمنظومة مركبة وقاسية من الضغوطات والاعتبارات ليس في مستطاع مفهوم التسوية توضيحها. ومع ذلك يبدو أنّه بالإمكان استخلاص نتائج أوسع من ادعاءات مرغليت النظرية حول القيمة النسبية للعدالة والسلام. سيما وأنّ دحض المزاج المتعصّب يشي بأنّ مرغليت يرغب في تبرير أوسع للتسوية ممّا يتيح التعريف النظري، أي في حالات يكون ثمة فيها أساس للاعتقاد بأنّ التسوية تخدم السلام. فما الذي قد يبرّر التسوية سوى تحقيق قيمة أخرى، لا تقل أهمية عن العدالة؟ التوجّه الأخير الذي سنناقشه يطرح تبريرًا مبدئيًا، وإن لم يكن مطلقًا، لمفهوم التسوية.

التسوية الديمقراطية

التوجّه الأخير لمفهوم التسوية يقوم على ادعاء بسيط، قلّ من يرفضه: ليس بوسع النظام الديمقراطي أن يقوم دون تنازل. يمكن توسيع السياق أيضًا والادعاء أنه لا تقوم قائمة للمجتمع الديمقراطي دون أن تكون فكرة التسوية مغروسةً في ثقافة المجتمع السياسية. يقوم الادعاء الموسّع على توّجه مفاده أنّ الديمقراطية هي فكرة وقيمة تتعلق بالتنظيم الشامل للمجتمع وليس لنظام الحكم فحسب. إذ تُطرح الديمقراطية كفكرة رؤية متساوية للحياة الاجتماعية المشتركة، تتجاوز الحق المتساوي للمشاركة في الانتخابات وتتجاوز الدفاع

95 Margalit, *On* Compromise, p. 3.
96 Margalit, *On Compromise*, "I see a rotten political compromise as an agreement to establish or maintain an inhuman regime, a regime of cruelty and humiliation, that is, a regime that does not treat humans as humans" (p. 2).
97 تتعلق دراسة حالة مركزية للكتاب بالتسوية التاريخي بين الحلفاء وهتلر في ميونيخ خلال الحرب العالمية الثانية، وهي حالة نموذجية لتسوية متعفّنة حسب مرغليت. من ناحية أخرى، وبطريقة مثيرة للجدل، يدّعي مرغليت أن الاتفاق التاريخي من الحلفاء مع ستالين في ذلك الوقت لم يكن تسوية متعّفنة لأنّ نظام ستالين لم يستند إلى أيديولوجية المعادية للأخلاقية، رغم كونه نظامًا قاتلاً. وهكذا يخلص مرغليت إلى ان الاتفاق مع ستالين لم يكن باطلا من أساسه (على الرغم من أنه قد يكون، في نهاية المطاف، غير لائق). أنا أخوض في هذا الادعاء التاريخي ولكنه أعرضه هنا فقط للإشارة إلى إمكانية تبني ادعاءات مرغليت النظرية دون تبني التحليل التاريخي. أنظروا ص. 13–14 175–197 وخصوصًا ص. 190–193.
98 Margalit, *On Compromise*, pp. 14-16,147-173.
99 Margalit, *On Compromise*, pp. 12-13, 20-21.

عن الحقوق الفردية (المطلوبة وفق نظرية الديمقراطية الليبرالية).[100] لتوضيح الحاجة إلى التسوية سأوجز الآن مثل هذا التوجّه الديمقراطي: الديمقراطية التداولية (deliberative democracy).[101]

الديمقراطية هي مفهوم مثالي للحكم الذاتي الجماعي تُضمن بموجبه لكل فرد من الجماعة فرصة متساوية للتأثير في سيرورة اتخاذ القرار الجماعية. تفسّر النظريات المختلفة هذا المثال بطرف متفاوتة. فالنظرية الديمقراطية الأكثر شيوعًا على سبيل المثال هي نظرية الحد الأدنى، والتي تتمحور في الانتخابات الحرّة وتكتفي بحق الاقتراع المتساوي حتى لو كان حق الترشّح، مثلاً، غير متساو. [102] بموجب هذه النظرية تكمن قيمة الديمقراطية في قدرة الشعب – أو أكثريته على الأقل – على تغيير السلطة و"طرد المتسكّعين"،[103] والامتناع بهذا عن تكريس حكومة ظالمة أو دكتاتورية. تسمّى هذه نظرية الحد الأدنى لأنها لا تستلزم الدفاع الواسع عن الحريات أو حماية قيم أخرى يربطها كثيرون بالديمقراطية. فما دامت الانتخابات حرّة إلى حد ما (الحد الأدنى من التعبير، الاقتراع السرّي، الحفاظ على النظام في صناديق الاقتراع وما إلى ذلك) ودون تزييف، وإذا ما – وهنا المحكّ – تقبّل أصحاب السلطة قرار الشعب كما أفرزته الانتخابات، فستعتبر نظرية الحد الأدنى أن السلطة ديمقراطية.[104]

بالمقابل، تتعلق الديمقراطية التداولية بمطلب التعليل المتبادل، بحيث تعتمد القرارات الجماعية – حسب دنيس تومبسون وإيمي غوتمان – على "التوجّه للمبادئ التي لا يمكن لمن يحاول التوصل إلى ظروف عادلة للتعاون أن يتجاهلوها. "[105] وعليه فالمطلوب من الحكومة الديمقراطية ليس فقط الاهتمام بالمصلحة العامة وإنما أن تفسّر لجميع السكان كيف تخدم سياستها المصلحة العامة، على نحوٍ يقنعهم (وليس بالإملاء أو التضليل).

ووفقًا لهذا التوجّه لا يهدف الهيكل السياسي للمجتمع إلى إنتاج مجموعة من التفضيلات الخاصة بحيث تعكس السياسة الحكومية مجموع تفضيلات الأفراد الفردية، بل بالأحرى خلق تفضيل جماعي على نحو متساو. فالديمقراطية التداولية ليست إجرائية فحسب، بل جوهرية أيضًا: لا يمكن اعتبار النظام ديمقراطيًا وفقًا لهذه النظرية، حتى إذا تم اختياره بحرية نسبيًا، طالما أنه يفضّل المصالح الضيقة بطريقة لا يمكن تبريرها من خلال تصوّر المصلحة الجماعية.[106]

---

100 Cohen, Joshua. 2003. "For a Democratic Society. " The Cambridge Companion to Rawls, ed. Samuel Freeman. Cambridge University Press. pp. 86-138.

101 أسس فكرة الديمقراطية التداولية في كتابات يورغن هابرماس. ومع ذلك فأنا أعتمد في هذه المقالة على كتّاب آخرين مثل جوشواع كوهين، دنيس تومبسون وإيمي غوتمان، أركون فانج، جيني منسبريدج وجيم بوهمان.

Mansbridge, Jane, James Bohman, Simone Chambers, Thomas Christiano, Archon Fung, John Parkinson, Dennis Frank Thompson, and Mark E. Warren. 2012 "A Systemic Approach to Deliberative Democracy" in Deliberative Systems: Deliberative Democracy at the Large Scale, ed. Jane Mansbridge and John Parkinson. Cambridge University Press. pp. 1–26. للتلخيص بالعبرية، أنظروا إفرات ڤاكسمان، ودانا بلاندر، "نماذج لإشراك المواطنين" ورقة موقف رقم 26. المعهد الاسرائيلي للديمقرواطية، 2002 ص 86-73.

102 Przeworski, Adam. 1999. Minimalist Conception of Democracy: A Defense. In Democracy's Value, eds. Ian shapiro and Casiano Hacker-Crodón. Cambridge University Press. pp. 23-55.

103 عن استخدام المصطلح في السياق الانتخابي، أنظروا
Pop-Eleches, Grigore. 2010. "Throwing out the Bums: Protest Voting and Unorthodox Parties after Communism. " World Politics 62(2): 221–60.

104 درجة الحرية الفردية اللازمة للحفاظ على انتخابات حرة وحقيقية هي مسألة معقدة ومثيرة للجدل. لهذا السبب، يمكن للمرء أن يقبل الافتراض الشائع بين علماء الدولة الذين يقيسون الديمقراطية، أنه يمكن ضمان الانتخابات الحرة حتى لو كانت الحريات الفردية محمية جزئيًا فقط.

105 Gutmann, Amy and Dennis Thompson. 2009. *Why Deliberative Democracy?* Princeton University Press. "Appealing to principles that individuals who are trying to find fair terms of cooperation cannot reasonably reject" Gutmann & Thompson (p. 3)

106 كما هي حال كل نظريات الديمقراطية الأخرى، تعاني الديمقراطية التداولية من "مشكلة الحدود" (the boundary problem): فالنظرية نفسها لا تخبرنا بأي شيء عن من يستطيع أو ينبغي أن يكون عضوًا في الجماعة المعنية. وهكذا، فإن النظرية لا يمكن أن تخبرنا ما إذا كان من الشرعي لحكومة في إسرائيل تعزيز تصوّر الصالح العام للجماعة الوطنية مثل "شعب إسرائيل" أو أن تعتمد تصوّرًا للجماعة يضم جميع المواطنين الإسرائيليين

لا تُعنى الديمقراطية التداولية فقط بمحتوى السياسة والطريقة التي يمكن تبريرها بها، نظريًا، بل بسؤال الممارسة التي تشكّل التبرير. فحكم الشخص الواحد الذي ينفذ سياسة تلبي المعايير المقبولة وتعتمد على مفهوم للصالح العام مقبول على معظم السكان، لا يمكن اعتباره ديمقراطيًا وفقا لهذه النظرية. لأنّ الديمقراطية التداولية تتطلب مأسسة عملية التفكير والتبرير بما يتيح لجميع الشركاء في المجتمع فرصة متساوية للتأثير على عملية صنع القرار. تشكّل فكرة التقاضي نموذجًا على المؤسسات والممارسات أن تصبو إليه. وكما تكتب منسبريدج وشركاؤها فهناك إجماع بين المنظّرين حول المركّبات المثالية للتداول:

ينبغي للتداول، على نحو مثالي، أن يكون مفتوحًا أمام جميع المتأثرين بالقرار. وينبغي أن تُتاح للمشاركين فرصة متساوية للتأثير على العملية، وأن تكون لديهم موارد متساوية، وأن يُحموا من انتهاك حقوقهم الأساسية. إنّ عملية تقديم الحجج المتبادلة ضرورية ومركزية. وفي هذه العملية، يجب على المشاركين أن يعاملوا بعضهم بعضًا باحترام متبادل واهتمام متساو. يجب على المشاركين الاستماع إلى بعضهم البعض وتبرير موقفهم بتسويغات يعتقدون أنّ الآخرين يمكن أن يفهموها ويقبلوها.[107]

ما هي مكانة التسوية في هذه النظرية الديمقراطية؟ أولاً، لأنه يتوّجب تعزيز سياسة تخدم الصالح العام، فمن الوارد ألا يتمكّن أي فرد من تحقيق رؤيته الخاصة. ولا يجري الحديث عن مطلب للتنازل تمامًا، لأن المشاركين في النقاش الديمقراطي لا يسعون إلى التنازل عن مبادئهم بل إلى بذل جهد مشترك لصياغة سياسة تأخذ في الاعتبار الصالح العام. ومع ذلك، فإنّ النتيجة الفعلية غالبًا ما تكون تسوية ما، ويمكن الادعاء إن الطريقة الأكثر واقعية لتعزيز الفكرة الإجرائية هي اعتماد نهج تسووي في السياسة.[108] ثانيًا، على الرغم من أنه في حالات الفراغ النظري يمكن للديمقراطية التداولية (وينبغي أن) تؤدي بالمشاركين إلى إجماع، فبمجرّد تطبيق النموذج في سياق الخلاف العميق حول القيم الأساسية،[109] لا يمكن أن نتوقع أن يؤدي الجهد الصادق الذي يبذله أناس نزيهون إلى إجماع بالضرورة. ويعود ذلك إلى عدة أسباب، أهمها "أعباء الحكم" (burdens of judgment)[110] وهي حقيقة أن المنطق الإنساني لا يمكن أن يصل إلى نتيجة لا لبس فيها حتى إذا وصل أناس عاديون ونزيهون وملتزمون بالتعاون العادل إلى استنتاجات أخلاقية مختلفة وإن اتفقوا على الوقائع. ونتيجة لذلك، يمكن للمجتمع الديمقراطي أن يطمح، على الأكثر، إلى حد أدنى من الإجماع بشأن المبادئ الدستورية للكرامة الإنسانية ووجود مؤسسات ديمقراطية.[111] ولن تصل العملية الإجرائية إلى إجماع يتجاوز إجماع الحد الأدنى. في مثل هذه الحالة، يرى البعض مبدأ الأكثرية كبديل للإجماع، ولكن يمكن أن نرى في التسوية حلاً لائقًا أيضًا.

(وحتى لو كان الأمر كذلك، فبأي ظروف ولمن يُسمح أن تمنح حكومة ديمقراطية حق المواطنة أو تسحبها منه). ومشكلة الحدود ليس لها حل بسيط ولا يمكنني التعامل معها في هذه المادة القصيرة. للاطلاع على محاولات مثيرة للاهتمام من قبل الباحثين الديمقراطيين للتعامل مع هذه المشكلة، أنظروا كتابات تيري مكدولند، أركون فانغ، كارول غولد، ماتياس كونيج-اركيبوغي.

107 Mansbridge, Jane, James Bohman, Simone Chambers, David Estlund, Andreas Follesdal, Archon Fun, Cristina Lafont and Bernard Manin. 2010. "The Place of Self-Interest and The Role of Power in Deliberative Democracy. " Journal of Political Philosophy 18(1):64-100. "Deliberation should, ideally, be open to all those affected by the decision. The participants should have equal opportunity to influence the process, have equal resources, and be protected by basic rights. The process of 'reason-giving' is required and central. In that process, participants should treat one another with mutual respect and equal concern. They should listen to one another and give reasons to one another that they think the others can comprehend and accept" (pp. 65-6).

108 Gutmann, Amy and Dennis Thompson. 2014. The Spirit of Compromise: Why Governing Demands It and Campaigning Undermines It. Revised Edition. Princeton University Press.

109 Valentini, Laura. 2013. "Justice, Disagreement, and Democracy. " British Journal of Political Science 43(01), pp. 177-199.

110 Rawls, John. 2005. *Political Liberalism*. Expanded Edition. Columbia University Press.

111 رولس أسماه "الإجماع المتقاطع" (overlapping consensus) ويعتمد جزء من نظريته المتأخرة على أهمية هذا الإجماع. Rawls, Political Liberalism.

وتكون مثل هذه التسوية ضرورية حتى عندما تُستوفى شروط الفكرة التداولية وبالتالي فهي مبرّرة مبدئيًا وليس براغماتيًا. ومع ذلك، فمن الصعب القول إنّ دولة إسرائيل تشكّل نموذجًا للديمقراطية التداولية.[112] كيف يمكننا تعزيز الفكرة التداولية في واقع لا تطبّق فيه مؤسسات المجتمع الذي نعيش فيه هذه الفكرة، إلى حد كبير، ولا تدرك ولا تتطلع إلى تحقيقها ولا تسعى إلى ذلك؟ هذا هو السؤال الأكثر صلةً بالنشاط السياسي، والجواب، كما أدّعي، يقوم على الجدل الفلسفي المطروح أعلاه. هناك من يدّعي بأنه في غياب الإطار التداولي المثالي (أو شيء من هذا القبيل) فلا طائل من تبنّي توجّه تداولي (وتسووي) في النشاط السياسي.[113] ففي واقع انعدام المساواة في القوة والموارد لا يمكن تغيير الوضع الراهن بالإقناع فحسب. ذلك أنّ أصحاب النفوذ، حسب هذا الادعاء، لن يتخلوا عن تفوّقهم بمجرّد أن يُطرح عليهم ادعاء منطقي بشأن الصالح العام. لذلك، في واقع غير مثالي من انعدام المساواة في القوة، يتوجّب على من يعاني القمع والتمييز اعتماد تكتيكات "اضطرابية" (disruption) لتقويض الوضع الراهن وإجبار أصحاب النفوذ على الوصول إلى طاولة المفاوضات أصلاً. وحتى عند الوصول إلى طاولة المفاوضات، فلا طائل دائمًا من الجلوس إليها معهم، لأنّ مجرّد التفاوض قد يُسبغ الشرعية على الوضع القائم.[114] وعند الغياب المطلق للمساواة فلن تجدي المفاوضات نفعًا مهما بلغ حسن النوايا، وبالتالي فإنّ النشاط السياسي للمضطهدين ينبغي أن يركّز على مطلب لا هوادة فيه لتفكيك امتيازات أصحاب النفوذ قبل أن يبدأوا في محاولة تحقيق الأهداف من خلال الإقناع والحوار.

هذه ادعاءات وازنة ولا ينبغي رفضها بخفة. ومع ذلك، أعتقد أنّ لدى الديمقراطية التداولية جوابًا أكثر تعقيدًا لحالة يسودها غياب العدالة والمساواة أكثر من الحالة المذكورة في الفقرة السابقة. ولا يتطلب اعتماد الفكرة التداولية التمحور في النقاشات والادعاءات في أية حالة دون الاهتمام بعدم المساواة بين الأطراف المتناقشة. ومع ذلك، تتطلب الفكرة التداولية أن يجري النشاط السياسي الذي يهدف إلى تقويض الوضع القائم مع الاهتمام بآثار النشاط على آفاق المفاوضات المقبلة.[115] وبالتالي يتوجّه النشاط السياسي الملتزم بالديمقراطية التداولية إلى وسائل سياسية "اضطرابية" فقط بعد استنفاد محاولات التداول وفقط بما يتناسب مع رفض أصحاب النفوذ للتفاوض بطريقة عادلة ومنصفة. وبصورة أعمّ، ينبغي أن يهدف النشاط السياسي لمن يطمحون إلى تعزيز الفكرة التداولية إلى إيجاد حالة يمكن فيها إدارة المسائل الاجتماعية المشتركة بطريقة تداولية. قد يعيق هذا الشرط أحيانًا مكافحة ظلم عيني – التوزيع غير المتساوي للموارد، ومصادرة الأراضي، والتمييز العرقي – لأنه لا يتطلب منا أن نحاول تصحيح الظلم العيني فحسب، بل النظام السياسي الذي يكرّس الظلم. ومن الصعب أن نقول بعبارات عامة ما يتطلبه هذا الشرط في أي حالة محددة، ولكن يمكن القول بوجه عام إنه من الوارد أن يتطلب التسوية: بعض التنازلات في النضال من أجل تصحيح الظلم وإتاحة حوار عادل ومفتوح في المستقبل. ويتطلب هذا النشاط السياسي ما يسمّيه أرخون فانغ "مبدأ الكرم" (char-ity) – حيث ينبغي معاملة أشخاص آخرين كشركاء محتملين للحوار في المستقبل، حتى لو لم يعربوا عن استعدادهم لهذا الحوار في الوقت الحاضر.[116] وهذا هو الدفاع الأكثر شمولاً الذي وجدناه للتنازل عن مبادئ العدالة. ولا يدّعي هذا التوجّه أنّ هناك دائما تنازلات أو أنه لا يوجد ثمن للتسوية، وإنما فقط أنّ التسوية هي

112 تقتضي النزاهة الإشارة هنا إلى صعوبة قول هذا بالنسبة لدول تعتبر ديمقراطية، مثل الولايات المتحدة الأمريكية معظم دول غرب أوروبا. إذ تتعاطي معظم الأبحاث الإمبريقية مع نماذج محلية أو جزئية كمجموعات مواطنين واستطلاعات تداولية. أنظروا ڤاكسمان وبلاندر، "نماذج لإشراك المواطنين".

113 Young, Iris Marion. 2001. "Activist Challenges to Deliberative Democracy. " Political Theory, 29(5). pp. 670-690.

114 يطرح نشطاء فلسطينيون ادعاءً مشابهًا حول "تطبيع" العلاقات مع دولة إسرائيل.

115 Fung, Archon. 2005. "Deliberation Before the Revolution: Toward an Ethic of Deliberative Democracy in an Unjust World. " *Political Theory*, 33(3). pp. 397-419.

116 Fung, Deliberation *Before the Revolution*. ראו גם .Gutmann, Amy and Dennis Thompson. 1998. *Democracy and Disagreement*. Harvard university Press.

أداة لتعزيز قيمة هامة، قد تشكّل بدورها أحد مبادئ العدالة: إمكانية إقامة مجتمع تعاوني تداولي. ويتطلب هذا التوجّه أن نسأل أنفسنا دائمًا ما هي آثار أفعالنا ليس فقط على تعزيز العدالة في المستقبل القريب، وإنما أيضًا على إمكانيات إجراء حوار عادل في المستقبل، والتفكير فيما إذا كان التوصل إلى تسوية قد يساعد على تعزيز مثل هذا الإطار.

تسوية المعسكر الديمقراطي

فلنلخّص بإيجاز: وجدنا ثلاثة مبررات للتنازل عن المبادئ، لا سيما مبادئ العدالة ذات الأهمية القصوى. أولاً، ثمة حاجة لتقديم تنازلات أحيانًا بشأن مبادئ معينة لمنع وقع ظلم أكبر. وهذه التسوية ليست مبدئية وإنما براغماتية، وتعتمد على مفهوم العدالة بحيث نقيّم الوضع ونحلّل الواقع الذي نجد أنفسنا فيه. ثانيًا، ناقشنا الادعاء القائل بأنّه يجب التنازل عن العدالة، في بعض الأحيان، لتحقيق السلام أو الحفاظ عليه. لذلك، في بعض الأحيان يجب أن نقدم تنازلات بشأن تحقيق العدالة لمنع الحرب و/أو سفك الدماء. وثالثًا، استعرضنا بإيجاز النهج التداولي للديمقراطية، القائل بوجوب التوصل إلى تسوية في معظم الأحيان، إما بسبب خلافات عميقة حول القيم الأساسية أو كوسيلة لتعزيز الحوار الحقيقي في المستقبل. ما هي انعكاسات هذا النقاش على الوضع السياسي للمواطنين الفلسطينيين في إسرائيل؟

يدّعي رئيس القائمة المشتركة أيمن عودة في مقالته أنه يجب تشكيل معسكر ديمقراطي واسع، تحالف بين يهود وعرب مواطني دولة إسرائيل، هدفه حماية الديمقراطية الإسرائيلية ومكافحة العنصرية واستبدال حكومة نتنياهو. يشدّد عودة على أنه لا يقصد إقامة جسم سياسي يستبدل القائمة المشتركة وإنما "إقامة معسكر ديمقراطي واسع. . . لتحقيق أهداف مشتركة". إنّ التركيز على الأهداف المشتركة هو ما يمكّن عودة من القول بأن إقامة مثل هذا المعسكر الديمقراطي يمكن أن يحدث "دون ضرورات تجعلنا نتنازل عن موقفنا الفكري والسياسي". ويبدو أنه لا مجال لمناقشة التسوية لأنه ليست هناك حاجة لها أصلاً لإقامة كتلة مانعة يهودية-عربية تُسقِط الحكومة الحالية وتعمل معًا للدفاع عن القيم المشتركة.

وما من شك في أنّ عودة محقّ بأنّ لدى القائمة المشتركة، ولدى المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل عمومًا، ليس فقط مصلحة مشتركة مع اليسار الصهيوني، بل أيضًا قيم مشتركة. ومع ذلك، فإنّ الإشارة على القيم المشتركة تخفي الحاجة العميقة إلى تسوية تنطوي على مثل هذه الخطوة؛ ودون الاعتراف بالحاجة إلى التنازل فمن المستحيل فهم الثمن الذي ينطوي عليه هذا التحالف.

أولاً، وكما يدّعي غوتمان وتومبسون، فإنّ الترتيبات السياسية القائمة على القيم المشتركة أفضل من التسويات لأنها لا تلزم أيًا من الجانبين بالتنازل عن أي من تفضيلاته الفكرية. وفي الوقت نفسه، غالبًا ما تكون هذه الترتيبات "عاقرة" ولا تسمح بتعاون سياسي كبير، كتلك المطلوبة من أجل استبدال حكومة نتنياهو.[117] من الوارد جدًا أن يتقاسم اليسار الصهيوني مع كثيرين من القائمة المشتركة التزامًا بالمساواة المدنية والدفاع عن المؤسسات الديمقراطية. ولكن من الصعب أن نرى كيف سيشكّل هذا الاتفاق أساسًا جديًا لحكومة مستقرّة يتعيّن عليها مواجهة العديد من التحديات القضايا غير المتوافق عليها، مثل سياسة الجيش الإسرائيلي في الضفة الغربية وقطاع غزة، والخدمة المدنية، وسياسة الأراضي، ونشيد الدولة، وحق العودة وغيرها من

117 Gutmann and Thompson, *The Spirit of Compromise*, p. 13.

القضايا. وعليه فإنّ التحالف بين المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل واليسار الصهيوني سيضطر الجانبين على التخلي، كلٌ بدوره، عن أمور مبدئية من أجل تشكيل بديل لحكومة نتنياهو الحالية.

وثانيًا، وكما يؤكد مرغليت أيضًا، فالتسوية قد لا تكون في شروط الاتفاق أحيانًا ولكن في إطار الاتفاق.[118] أي أنّ مجرد الاتفاق بحدّ ذاته هو مثابة تسوية بصرف النظر عن مضمون الاتفاق. وكما ذكرنا أعلاه، يرى البعض بمجرّد وجود نقاش أو محادثة شرعنةً للوضع القائم. وفي السياق الحالي، يتطلب الاتفاق بين اليسار الصهيوني والقائمة المشتركة من كلا الجانبين الاعتراف ببعضهما البعض كشركاء شرعيين في النشاط السياسي. في المناخ السياسي الحالي، هذا ليس مفهومًا ضمنًا – لا بين السياسيين الذين نتحدّث عنهم ولا بين ناخبيهم. ولذلك، ينبغي النظر إلى الاتفاق على أنه تسوية وإن لم ينطو مضمونه على تنازلات عن موقف سياسي و/أو فكري.

إذا كانت إقامة المعسكر الديمقراطي تتطلب من الطرفين التنازل، فهل هذه التسوية مبررّة؟ هذا السؤال يواجهنا جميعًا كمواطنين وسياسيين ويجب على كل واحد منا أن يجيب عليه وفقا لضميره. لقد حاولتُ، في هذه المقالة، توفير أدوات لمساعدة القرّاء على الإجابة عن السؤال بأنفسهم بطريقة تأخذ في الاعتبار الوزن الكامل للقضية. وسأحاول، في ما تبقى لي من مساحة، أن أقدم إجابتي الخاصة.

أولاً، سننظر فيما إذا كانت التسوية المطلوبة لتشكيل مثل هذا التحالف ضرورية لمنع ظلم أكثر فداحةً. وهذا السؤال معقّد لأنه يستوجب تقييمًا نسبيًا للتنازلات التي يتطلبها هذا التحرك، مقابل الإنجازات المترتبة عليه. ومن الصعب التنبؤ بما ستكون عليه هذه وتلك. ومع ذلك، فبالقدر الذي يعترف به عودة بالحاجة إلى تسوية، يبدو أنّ هذا هو المبرّر الذي يقدّمه: فهو يدّعي أنّ نتنياهو وحكومته يقودان إسرائيل إلى حضيض جديد من الظلم في تعاملها مع مواطنيها الفلسطينيين، وأنّ هذه هي الطريقة (الوحيدة؟) لمنع المزيد من التدهور نحو الفاشية في دولة إسرائيل ولتعزيز القيم المشتركة فيما يتعلق بالاحتلال، والمساواة في الحقوق المدنية، وحماية المؤسسات الديمقراطية، والسياسة الاقتصادية. لذلك ليس من المستغرب أن يقوم خصوم هذه الخطوة، بين المواطنين الفلسطينيين في إسرائيل، برفض التسوية، لأنهم يعترضون على التوقعات القائلة بأنّ مثل هذه الخطوة ستكون ناجعة في منع التدهور الفاشي. وبالتالي، فإنّ قوة ادعاء عودة تعتمد على إمكانيات الشراكة السياسية والقدرة على تحقيق تقدم كبير في قيم العدالة. في رأيي، فإنّ اليسار الصهيوني، على مثالبه، لا يزال أفضل بكثير من الحكومة الحالية، خصوصًا في كل ما يتعلق بالمساواة في الحقوق المدنية والحفاظ على المؤسسات الديمقراطية. والسؤال المتبقي هو إذا ما كانت هذه التحسينات، أيًا كانت، تبرّر التنازل المطلوب لإقامة هذه الشراكة، ويمكنني تفهّم أولئك الذين يدعون أنّ الجواب سلبي.

ثانيًا، يجدر النظر فيما إذا كانت التسوية المطلوبة لإقامة معسكر سياسي واسع من شأنها تعزيز السلام؛ ليس بمعنى الاتفاق بين إسرائيل والسلطة الفلسطينية ولكن بمعنى انخفاض حاد في إراقة الدماء وإيجاد حالة سياسية مستقرّة تقلّل إلى حد كبير من احتمال لجوء أي طرف من الأطراف المعنية إلى العنف. هذه فكرة بسيطة نسبيًا، ولكن الاستخدام المفرط لخطاب السلام في العقود الأخيرة في السياسة الإسرائيلية جوّف هذا المصطلح وجعله بلا معنى. ومن الصعب معرفة إذا ما كان من الممكن تحقيق حالة من السلام النسبي (وما المنشود من بين حالات السلام النسبي الممكنة) وإذا ما كان إنشاء مثل هذا التحالف سيعزّزه. غير أنّ هذا الادعاء المتعلق بمبرّرات التسوية قد يؤثر ليس فقط على إنشاء التحالف، بل أيضًا على طابعه. وقد يكون

118 Margalit, *On Compromise*, p. 43, 45.

من الصعب تبرير التسوية التي تنطوي عليها إنشاء تحالف يهودي عربي دون أن يعتمد هذا التحالف هدف تحقيق حالة من السلام النسبي.

وثالثًا، وهو بنظري أقوى تبرير للتسوية، ينبغي النظر في آثار تشكيل هذا الائتلاف على إمكانية إقامة شراكة وحوار حقيقييْن بين اليهود والعرب في المستقبل. وكما أسلفنا فالبعض يرى بمجرّد الحوار والتسوية إفلاسًا أخلاقيًا يطبّع الوضع القائم لناحية غياب العدالة والمساواة. وفي هذا السياق، يدعي معارضو تحرّك عودة أنّ اليسار الصهيوني هو في حد ذاته مناهض للديمقراطية، وبالتالي فمن المستحيل إقامة شراكة معه لتعزيز القيم الديمقراطية. وحتى إذا كان هذا الادعاء صحيحًا فإنّ المرافعة التي قدّمتها في هذه المقالة تقتضي من جميع الأطراف أن تتبنّى مبادئ الكرم وأن تسأل نفسها عمّا إذا كان بمقدور هذه الشراكة، على علاّتها، أن تعزّز إمكانية إقامة حوار مفتوح ونزيه بين اليهود والعرب في إسرائيل.

وعلى غرار الأسئلة السابقة فهذا سؤال تصعب الإجابة عليه بشكل قاطع. ولكنني أعتقد أنّ هناك في هذا السياق سببًا يدعو إلى الاعتقاد بأنّ هذه خطوة في الاتجاه الصحيح. ذلك أنّ النشاط السياسي المشترك لليهود والعرب من أجل الدفاع عن قيم الديمقراطية في إسرائيل ليس في حد ذاته حلاً لمشكلة عدم المساواة المدنية القائمة حاليا في دولة إسرائيل. غير أنّ بمستطاع هذا النشاط أن يخلق الشراكة الضرورية للحياة في مجتمع يتسم بالمساواة والعدالة. ولذلك، وعلى الرغم من أنّ مثل هذه الشراكة ستنطوي على تسويات مؤلمة تتطلب تنازلات متبادلة، فهناك أسباب تدعو إلى الاعتقاد بأنّ لهذه التسوية ما يبرّرها بل ويستوجبها من الناحية الأخلاقية.