

بخش دوم: مفاهیم بنیادین

یک- قدرت چیست؟

تقریباً تمام نظریه‌های عدالت دگرگون‌ساز، با وجود تفاوت‌های فراوان در روش و اهداف، بر این پیش‌فرض مشترک استوارند که خشونت را نمی‌توان بدون فهم روابط قدرت و سلطه توضیح داد. اگر ندانیم قدرت چگونه عمل می‌کند، چگونه توزیع می‌شود و چگونه خود را بازتولید می‌کند، خشونت به مجموعه‌ای از رفتارهای فردی فروکاسته خواهد شد. در چنین شرایطی، پاسخ به خشونت نیز به اصلاح رفتار افراد محدود می‌شود، بی‌آنکه شرایطی که خشونت را ممکن ساخته‌اند تغییر کنند. از این رو، روابط قدرت در گفتمان عدالت دگرگون‌ساز مفهومی بنیادین است که سایر مفاهیم، از آسیب و رضایت گرفته تا پاسخگویی، کامیونیتی، امنیت و عدالت، بر پایه‌ی آن فهمیده می‌شوند. در عین حال، قدرت یکی از پیچیده‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین مفاهیم علوم اجتماعی نیز هست و هر نسل از نظریه‌پردازان برداشت تازه‌ای از آن ارائه کرده است. آنچه در ادامه مرور می‌کنم، همه‌ی این برداشت‌ها را دربرنمی‌گیرد؛ بلکه بر بخش‌هایی تمرکز دارد که به فهم خشونت و شیوه‌های پاسخ به آن کمک می‌کنند.

در سنت کلاسیک علوم سیاسی، قدرت عمدتاً به مثابه‌ی توانایی اعمال یا پیش بردن اراده در یک رابطه‌ی اجتماعی فهمیده می‌شد. مشهورترین صورت‌بندی این دیدگاه را ماکس وبر¹ ارائه می‌کند. از نظر وبر، قدرت عبارت است از احتمال اینکه فردی بتواند اراده‌ی خود را، حتی در برابر مقاومت دیگران، در یک رابطه‌ی اجتماعی به کرسی بنشاند. وبر در «سیاست به مثابه‌ی حرفه» همین منطق را به دولت نیز می‌کشد و دولت را اجتماعی انسانی تعریف می‌کند که در قلمروی معین، انحصار کاربرد مشروع خشونت فیزیکی را با موفقیت برای خود ادعا می‌کند. در این برداشت، قدرت اغلب به صورت چیزی فهمیده می‌شود که افراد یا نهادها آن را در اختیار دارند و می‌توانند از آن برای اعمال نفوذ یا اجبار استفاده کنند. در فهم رایج از قدرت نیز معمولاً دولت، پلیس، ارتش، مدیران، رهبران سیاسی یا صاحبان ثروت، نخستین مصادیق قدرت به شمار می‌آیند. هنگامی که از سوءاستفاده از قدرت، قدرت سیاسی یا قدرت اقتصادی سخن می‌گوییم، غالباً همین تصویر را در ذهن داریم؛ قدرت به مثابه‌ی منبع یا امتیازی که در اختیار برخی افراد یا نهادها قرار گرفته است.

این برداشت، اگرچه برای توضیح برخی اشکال سلطه مفید است، اما برای فهم همه‌ی شیوه‌های عمل قدرت ناکافی به نظر می‌رسد. بسیاری از روابط سلطه بدون استفاده از اعمال زور مستقیم یا اجبار آشکار عمل می‌کنند. بسیاری از مردم از هنجارها و قوانین تبعیت می‌کنند بی‌آنکه همواره ناظری برای کنترل آنها حضور داشته باشد. بسیاری از زنان سال‌ها در روابط خشونت‌آمیز باقی می‌مانند، نه به این دلیل که هر لحظه تحت اجبار فیزیکی‌اند، بلکه به این دلیل که مجموعه‌ای از روابط عاطفی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی امکان انتخاب را برای آنان محدود کرده است. اگر قدرت فقط زور بود، با حذف زور، قدرت نیز از میان می‌رفت. اما روابط سلطه اغلب حتی در غیاب اجبار مستقیم نیز تداوم می‌یابند. همین مسئله، زمینه را برای شکل‌گیری برداشت‌های تازه‌تری از قدرت فراهم کرد.

یکی از مهم‌ترین تحول‌ها در نظریه‌ی قدرت با آثار میشل فوکو² رخ داد. فوکو استدلال می‌کند که قدرت چیزی نیست که افراد یا نهادها آن را «در اختیار داشته باشند». قدرت، پیش از آنکه یک دارایی باشد، رابطه‌ای اجتماعی است که در تعامل میان انسان‌ها شکل می‌گیرد و عمل می‌کند. از نظر او، قدرت نه فقط از بالا به پایین، بلکه در سراسر جامعه و در شبکه‌ای از روابط اجتماعی جریان دارد. خانواده، مدرسه، بیمارستان، دانشگاه، رسانه، سازمان‌های مدنی، جنبش‌های اجتماعی و حتی روابط صمیمانه، همگی محل اعمال و تولید قدرت‌اند. پس قدرت را نمی‌توان تنها در دولت، پلیس یا سایر نهادهای رسمی جست‌وجو کرد.

¹ Max Weber, Politics as a Vocation (1919)

² Michel Foucault

فوکو همچنین نشان می‌دهد که قدرت صرفاً «سرکوب» یا «محدود» نمی‌کند؛ بلکه همزمان «تولید» نیز می‌کند. قدرت هنجارها، دانش، و شیوه‌های فهم جهان را شکل می‌دهد و از خلال آنها، سوژه‌ها و هویت‌های اجتماعی را برمی‌سازد. همچنین تعیین می‌کند چه چیزی «طبیعی»، «منطقی»، «اخلاقی» یا «علمی» تلقی شود. از این رو، قدرت تنها «ممنوع» یا «مجازات» نمی‌کند؛ بلکه با شکل دادن به شیوه‌ی اندیشیدن، سخن گفتن، احساس کردن و حتی تصور کردن جهان نیز عمل می‌کند.

یکی از مشهورترین گزاره‌های فوکو این است که «هرجا قدرت هست، مقاومت نیز هست». این جمله نشان می‌دهد که روابط قدرت هرگز یکسویه و مطلق نیستند. انسان‌ها همواره، هرچند در شرایط و موقعیت‌های متفاوت، امکان مقاومت، چانه‌زنی، بازتعریف و دگرگون کردن روابط قدرت را نیز دارند. اما وجود مقاومت نشانه‌ی برابری طرف‌ها نیست. مقاومت دقیقاً از آن رو ضروری می‌شود که رابطه‌ای نابرابر در کار است؛ نکته‌ای که در فصل عاملیت، در بحث از شیوه‌ای که مقاومت بازماندگان علیه خودشان به کار گرفته می‌شود، به آن بازمی‌گردیم.

اگر این برداشت از قدرت را مبنا قرار دهیم، یکی از مهم‌ترین نتایج آن برای عدالت دگرگون‌ساز این است که هیچ‌کس بیرون از روابط قدرت قرار ندارد؛ نه تسهیل‌گر، نه تیم پاسخگویی، نه کامیونیتی و نه حتی خود بازمانده. اما بودن درون روابط قدرت به معنای داشتن جایگاهی یکسان در آن نیست. همه‌ی ما درون شبکه‌ای از روابط قدرت زندگی می‌کنیم، اما برخی در این شبکه جایگاهی امن‌تر، شنیده‌شده‌تر و معتبرتر از دیگران دارند، و ادامه‌ی این فصل به همین نابرابری می‌پردازد. فرایندهای پاسخگویی نیز بخشی از همین شبکه‌اند. بنابراین، مسئله‌ی عدالت دگرگون‌ساز حذف قدرت نیست؛ زیرا روابط انسانی همواره در بستر قدرت شکل می‌گیرند. چالش اصلی، دگرگون کردن روابط قدرت و کاهش اشکال سلطه‌ای است که خشونت را ممکن و ماندگار می‌کنند.

فمینیسم سیاه، نظریه‌ی تقاطع‌مندی³ و نظریه‌های استعمارزدایی، گام دیگری در فهم قدرت برداشتند. اگر فوکو نشان داد که قدرت در سراسر روابط اجتماعی جریان دارد، این سنت‌های فکری یادآور شدند که همه‌ی افراد در این شبکه‌ی قدرت، موقعیتی یکسان ندارند. قدرت، تنها در رابطه‌های روزمره عمل نمی‌کند؛ بلکه در طول تاریخ، در نهادها، قوانین، اقتصاد، دانش و هنجارهای اجتماعی رسوب کرده و برخی گروه‌ها را به‌طور نظام‌مند در موقعیت فرادست و برخی دیگر را در موقعیت فرودست قرار داده است. میان این دو نگاه تنش‌ی نیز وجود دارد. تأکید بر پراکندگی قدرت، اگر از تحلیل ساختاری جدا شود، می‌تواند سلسله‌مراتب مادی و تاریخی سلطه را از دید پنهان کند؛ تنش‌ی که در فصل دگرگونی، با تکیه بر اندیشه‌ی نانسی فریزر، به آن بازمی‌گردیم.

کالکتیو رودخانه‌ی کامبی⁴ در بیانیه‌ی معروف خود (۱۹۷۷) از نخستین صداهایی بود که نشان داد سرکوب‌های نژادی، جنسیتی و طبقاتی را نمی‌توان جدا از هم فهمید. بعدها کیمبرلی کرنشاو⁵ با طرح مفهوم تقاطع‌مندی، و پاتریشیا هیل کالینز⁶ با مفهوم ماتریس سلطه⁷، نشان دادند که تجربه‌ی افراد را نمی‌توان تنها با یک محور، اعم از جنسیت یا نژاد توضیح داد؛ افراد همزمان در تقاطع چندین محور سلطه زندگی می‌کنند. برای مثال، تجربه‌ی یک زن مهاجر، یا یک زن دارای معلولیت، حاصل جمع «زن بودن» و «مهاجر بودن» یا «معلول بودن» نیست، بلکه از درهم‌تنیدگی این موقعیت‌ها شکل می‌گیرد. از این رو، خشونت نیز برای همه‌ی افراد به یک شکل تجربه نمی‌شود و دسترسی آنان به حمایت، امنیت و عدالت نیز یکسان نیست.

³ Intersectionality

⁴ Combahee River Collective

⁵ Kimberlé Crenshaw

⁶ Patricia Hill Collins

⁷ Matrix of Domination

همزمان، نظریه پردازان استعمارزدایی مانند آنیبال کیخانو⁸ با مفهوم «استعماریت قدرت»⁹ و ماریا لوگونس¹⁰ با بسط آن به مفهوم «استعماریت جنسیت»¹¹ نشان دادند که سلسله مراتب نژادی و جنسیتی برآمده از استعمار، حتی پس از پایان رسمی استعمار نیز در ساختارهای دانش، اقتصاد و روابط اجتماعی باقی می ماند. بسیاری از آنچه امروز «طبیعی»، «قانونی» یا «عادی» به نظر می رسد، ریشه در تاریخ استعمار، نژادپرستی، مردسالاری، سرمایه داری و دولت سازی مدرن دارد. بنابراین، روابط قدرت فقط میان افراد جریان ندارند؛ بلکه در خود شیوهی سازمان یافتن جامعه نیز نهاده شده اند. این ساختارها تعیین می کنند که چه کسانی بیشتر در معرض خشونت قرار می گیرند، صدای چه کسانی جدی گرفته می شود، چه کسانی آسان تر مجرم شناخته می شوند و چه کسانی از پیش معتبر، قابل اعتماد یا بی گناه فرض می شوند.

از این منظر، خشونت را نمی توان نتیجهی انتخاب یا رفتار یک فرد دانست. رفتار افراد در دل ساختارهایی شکل می گیرد که برخی صداها را معتبرتر، برخی بدن ها را آسیب پذیرتر و برخی زندگی ها را ارزشمندتر از دیگران می دانند. پس عدالت دگرگون ساز نمی تواند تنها به تغییر رفتار افراد بسنده کند. اگر شرایط و روابطی که خشونت را ممکن، عادی یا مشروع می کنند دست نخورده باقی بمانند، احتمال بازتولید خشونت نیز همچنان پابرجا خواهد بود.

اما قدرت فقط در دولت، ثروت یا سلسله مراتب نژادی و جنسیتی انباشته نمی شود. در بسیاری از فضاهایی که فرایندهای پاسخگویی در آنها شکل می گیرند، یعنی جنبش ها، دانشگاه ها، محافل روشنفکری، سازمان های مدنی و شبکه های کنشگری، قدرت شکل دیگری به خود می گیرد که کمتر دیده می شود. پیر بوردیو¹²، در مقاله ای «اشکال سرمایه» توضیح می دهد افراد علاوه بر سرمایهی اقتصادی، از سرمایهی فرهنگی (تحصیلات، مدرک، دانش و تسلط بر زبان نخبگان)، سرمایهی اجتماعی (شبکه ای روابطی که می توان در لحظه ای نیاز به آن تکیه کرد) و سرمایهی نمادین¹³ (اعتبار، منزلت، شهرت و احترامی که دیگران برای فرد قائل اند) برخوردار یا از آنها محروم اند. سرمایهی نمادین اهمیتی ویژه دارد، زیرا به دیگر اشکال سرمایه مشروعیت می بخشد و باعث می شود امتیازهایی که حاصل جایگاه اجتماعی اند، شایستگی شخصی به نظر برسند.

فیگور مرد روشنفکر یا استاد دانشگاه نمونهی روشنی از کارکرد این سرمایه هاست. استادی را تصور کنید که کلاس هایش پرطرفدار است، در رسانه ها از آزادی و عدالت سخن می گوید و خود را منتقد قدرت و حتی حامی زنان و فرودستان معرفی می کند. سرمایهی فرهنگی او، یعنی مدرک دانشگاهی، دانش نظری و توانایی سخنوری به زبان مفاهیم، او را در جایگاه کسی می نشاند که «می داند». سرمایهی اجتماعی اش، یعنی شبکه ای از دانشجویان، همکاران، ناشران، سردبیران و کنشگران، بر اینکه چه کسی به محافل راه پیدا می کند، چه کسی توصیه نامه می گیرد، چه کسی منتشر می شود و چه کسی دیده می شود اثر می گذارد. و سرمایهی نمادین اش، یعنی شهرت او به عنوان انسانی اخلاقی و مترقی، همه ی اینها را طبیعی و بدیهی جلوه می دهد. دانشجوی جوانی که به چنین استادی نزدیک می شود، پیش از هر اتفاقی، وارد رابطه ای شده است که آیندهی تحصیلی، حرفه ای و اجتماعی اش تا حدی در گرو آن است. در چنین رابطه ای، مرز میان راهنمایی و کنترل، و میان صمیمیت فکری و سوءاستفاده، به آسانی مخدوش می شود. و اگر این مرز شکسته شود، هزینهی سخن گفتن برای دانشجو به مراتب سنگین تر از هزینهی سکوت برای استاد است. این نابرابری زمانی عمیق تر می شود که دانشجو زن یا مهاجر باشد. در چنین موقعیتی، سرمایهی فرهنگی و اجتماعی استاد با سلسله مراتب جنسیت، ملیت، و زبان درهم تنیده می شود.

⁸ Aníbal Quijano

⁹ Coloniality of Power

¹⁰ María Lugones

¹¹ Coloniality of Gender

¹² Pierre Bourdieu, The Forms of Capital (1986)

¹³ Symbolic capital

بورديو برای توصيف سلطه‌ای که از طريق همين اعتبار عمل می‌کند، از مفهوم «خشونت نمادين»¹⁴ استفاده می‌کند؛ سلطه‌ای که چنان طبيعي جلوه می‌کند که حتی کسانی که زیر آن قرار دارند، آن را به رسمیت می‌شناسند و بازتوليد می‌کنند. وقتی روایتی از آزار علیه چنین استادی مطرح می‌شود، سرمایه‌ی نمادين او پیش از آنکه خودش کلمه‌ای بگوید وارد عمل شده است. حتی خود فرد آسیب‌دیده ممکن است تا مدت‌ها به تجربه‌ی خود شک کند، زیرا آنچه رخ داده با تصویری که همه، از جمله خود او، از این استاد در ذهن دارند ناسازگار است. به این ترتیب، اعتبار مترقی بودن خود به یکی از مؤثرترین سپرهای محافظت از فرد آسیب‌زننده تبديل می‌شود.

اهمیت تحليل بورديو برای عدالت دگرگون‌ساز در این است که نشان می‌دهد برای دیدن قدرت، لازم نیست کسی را بد نیت فرض کنیم. همکارانی که از استاد دفاع می‌کنند، دانشجویانی که سکوت می‌کنند و اطرافیان که ناخودآگاه به روایت او اعتماد بیشتری دارند، لزوماً آگاهانه در خدمت سلطه نیستند؛ آنها درون میدانی عمل می‌کنند که سرمایه‌ها در آن از پیش نابرابر توزیع شده است. تحليل قدرت، از این منظر، ابزاری برای اتهام‌زنی اخلاقی نیست. روشی است برای نامیدن سازوکارهایی که اگر نامیده نشوند، همچنان بی‌صدا عمل خواهند کرد. در بخش سوم، در بحث از اینکه چرا فرایندهای پاسخگویی قدرت را نمی‌بینند، دوباره به این سازوکارها بازمی‌گردیم.

سنت الغاگرایی، به‌ویژه در آثار آنجلا دیویس¹⁵، روت ویلسون گیل‌مور¹⁶ و مریم کابا، نگاه را به نهادهایی برمی‌گرداند که تحت نام «پاسخگویی» یا «امنیت»، خود همان روابط قدرتی را بازتوليد می‌کنند که ادعای مقابله با آنها را دارند. از نظر این نویسندگان، نظام کیفری و آنچه در ادبیات الغاگرا «ساختار در هم‌تنیده‌ی صنعت-زندان»¹⁷ نامیده می‌شود، خود شکلی از قدرتِ سرکوبگر است که عمدتاً بر بدن‌های سیاه، فقیر و به‌حاشیه‌رانده‌شده اعمال می‌شود. برای بحث ما، مهم‌ترین درس این سنت آن است که هدف الغاگرایی، آن‌گونه که مریم کابا نشان می‌دهد، صرفاً حذف یک نهاد مثل زندان یا پلیس نیست؛ ساختن روابط اجتماعی و اشکالی از سازمان‌دهی است که نیاز به کنترل، مجازات و اجبار را از میان ببرند. به نقد نظام کیفری در فصل عدالت با جزئیات بیشتری می‌پردازیم.

سنت آنارشيسم نیز، هرچند با تمرکز متفاوت، این بحث را گسترش داده است. نظریه‌پردازان آنارشيسم، از میخائیل باکونین¹⁸ و پیتر کروپوتکین¹⁹ تا صداهای معاصرتر در جنبش‌های ضدزندان، تأکید کرده‌اند که دولت و نهادهایی چون پلیس و نظام قضایی، که قدرت اعمال زور و مجازات را به‌طور انحصاری و متمرکز در دست دارند، شکلی از تمرکز قدرت‌اند که سلسله‌مراتب و سلطه را بازتوليد می‌کند. همان انحصاری که وبر آن را در تعریف دولت می‌گنجاند، از منظر آنارشيسم خود مسئله است. نمی‌توان با اتکا به نهادهایی که قدرت را متمرکز و انحصاری می‌کنند، به رهایی از سلطه دست یافت. آنارشيسم‌ها در برابر این تمرکز قدرت، بر سازمان‌دهی افقی، تصمیم‌گیری مشارکتی و کمک متقابل تأکید می‌کنند و جامعه‌ای را متصور می‌شوند که در آن، هماهنگی و نظم از پایین و از طریق روابط داوطلبانه و برابر شکل می‌گیرد. این سنت، در کنار فمینیسم رنگین‌پوستان و الغاگرایی، الهام‌بخش بسیاری از عملی‌ترین ابزارهای عدالت دگرگون‌ساز، از جمله حلقه‌های حمایتی و شبکه‌های پاسخگویی اجتماع‌محور، بوده است.

اما نقد قدرتِ متمرکز تنها نیمی از ماجراست. اگر قدرت همه‌جا حاضر است و نمی‌توان آن را حذف کرد، باید پرسید چه شکل دیگری از قدرت ممکن است. پائولو فریره²⁰، از نظریه‌پردازان آموزش رهایی‌بخش، در «آموزش ستم‌دیدگان» استدلال می‌کند که مسئله در اختیار داشتن قدرت نیست، بلکه روابط سلطه‌ای است که انسان‌ها را از امکان کنش آزادانه محروم می‌کند. از نظر او، هدف رهایی‌بخشی این نیست که روابط سلطه را به‌گونه‌ای واژگون کنیم که ستم‌دیده جای

¹⁴ Symbolic violence

¹⁵ Angela Yvonne Davis

¹⁶ Ruth Wilson Gilmore

¹⁷ Prison-industrial Complex

¹⁸ Mikhail Alexandrovich Bakunin

¹⁹ Peter Kropotkin

²⁰ Paulo Freire, Pedagogy of the Oppressed

ستمگر را بگیرد و همان الگوی سلطه را بازتولید کند. هدف، بازتعریف خود رابطه است، به گونه‌ای که هر دو طرف، از خلال کنش و بازاندیشی مشترک (پراکسیس)، به سوژه‌های فعال تاریخ خود تبدیل شوند. از دل همین فهم است که می‌توان گفت آموزش راهی‌بخش در پی نابودی قدرت نیست، بلکه در پی گشودن امکان اشکال تازه‌ای از قدرت است؛ قدرتی که به جای بازتولید سلطه، ظرفیت کنش جمعی و خودآگاهی (که خود فریره آن را «آگاهی‌یابی» می‌نامد) را افزایش دهد.

این ایده در ادبیات توسعه‌ی فمینیستی، به ویژه در آثار جو رولندز²¹ که از مفهوم آگاهی‌یابی فریره نیز الهام گرفته‌اند، در قالب چهار شکل از قدرت صورت‌بندی شد. ۱) «قدرت بر»²² به رابطه‌ای اشاره دارد که در آن یک فرد یا نهاد، توانایی کنترل، محدود کردن یا وادار کردن دیگران را دارد. این همان برداشتی است که بیشتر مردم از قدرت در ذهن دارند و بسیاری از اشکال خشونت، تبعیض و سلطه در همین قالب رخ می‌دهند. ۲) «قدرت برای»²³ به ظرفیت افراد برای عمل کردن، تصمیم گرفتن، یادگیری، تغییر و حل مسئله اشاره دارد. در این معنا، قدرت نه ابزار سلطه، بلکه توانایی کنش است. بسیاری از فرایندهای آموزش، سازمان‌دهی اجتماعی و توانمندسازی، در پی گسترش این نوع از قدرت هستند. ۳) «قدرت با»²⁴ بر ظرفیت افراد برای همکاری، سازمان‌دهی جمعی و ایجاد تغییر از طریق کنش مشترک تأکید می‌کند. در این تعریف، قدرت، حاصل بازی مجموع-صفر²⁵ نیست؛ به این معنا که افزایش قدرت یک فرد، لزوماً به معنای کاهش قدرت دیگری نیست. جنبش‌های اجتماعی، شبکه‌های همیاری و بسیاری از فرایندهای عدالت دگرگون‌ساز، بر چنین برداشتی از قدرت استوارند. ۴) «قدرت از درون»²⁶ به احساس ارزشمندی، کرامت، خودآگاهی و توانایی تصور امکان تغییر اشاره دارد. فردی که سال‌ها تحت خشونت یا سرکوب زندگی کرده است، ممکن است پیش از آنکه به منابع بیرونی نیاز داشته باشد، نیازمند بازسازی همین احساس باشد که حق دارد سخن بگوید، تصمیم بگیرد و زندگی خود را شکل دهد.

از این منظر، هدف پاسخگویی اجتماع‌محور صرفاً مهار «قدرت بر» نیست. این فرایند زمانی با سیاست پیش‌انگازانه هم‌خوان است که هم‌زمان «قدرت برای»، «قدرت با» و «قدرت از درون» را نیز تقویت کند؛ یعنی ظرفیت افراد و کامیونیتی را برای خودگردانی، کمک متقابل و تصمیم‌گیری جمعی گسترش دهد. پس شیوه‌ی سازمان‌دهی یک فرایند پاسخگویی به اندازه‌ی نتیجه‌ی آن اهمیت دارد؛ زیرا خود فرایند نیز می‌تواند روابط سلطه را بازتولید کند یا امکان شکل‌گیری رابطه‌هایی برابرتر را بیافریند.

عدالت دگرگون‌ساز از دل گفت‌وگو میان تمامی این سنت‌های فکری و مبارزاتی شکل گرفته است. از فوکو می‌آموزد که قدرت پیش از آنکه دارایی باشد، رابطه‌ای است که در سراسر زندگی اجتماعی جریان دارد. از فمینیسم سیاه، نظریه‌ی تقاطع‌مندی و اندیشه‌های استعمارزدایی می‌آموزد که این رابطه‌ها در ساختارهای جنسیتی، نژادی، طبقاتی، استعماری و دیگر نظام‌های سلطه درهم‌تنیده‌اند و همه در آنها جایگاهی یکسان ندارند. از بوردیو می‌آموزد که قدرت در قالب اعتبار، دانش و شهرت نیز انباشته می‌شود و درست زمانی مؤثرتر است که شایستگی یا فضیلت به نظر برسد. از سنت الغای زندان و جنبش‌های آنارشویستی می‌آموزد که نمی‌توان با تکیه بر همان نهادها و روابط سلطه، به جامعه‌ای رها از سلطه دست یافت. و از فریره و فمینیست‌هایی که پس از او آمدند می‌آموزد که مسئله حذف قدرت نیست، بلکه دگرگون کردن روابط سلطه و گسترش امکان کنش جمعی است.

بر این اساس، در این زین، قدرت به عنوان شبکه‌ای از روابط، ساختارها و امکان‌های کنش فهمیده می‌شود. از این منظر، مسئله فقط این نیست که چه کسی قدرت بیشتری دارد؛ پرسش این است که روابط قدرت چگونه ساخته می‌شوند، چگونه بازتولید می‌شوند و چگونه می‌توان آنها را دگرگون کرد. پس وقتی در ادامه از آسیب، رضایت، پاسخگویی، کامیونیتی یا عدالت سخن می‌گوییم، در واقع درباره‌ی اشکال مختلف قدرت حرف می‌زنیم. بدون چنین فهمی از قدرت، عدالت

²¹ Jo Rowlands

²² Power Over

²³ Power To

²⁴ Power With

²⁵ Zero-sum game, موقعیتی که در آن سود یک طرف، دقیقاً برابر با ضرر طرف دیگر است

²⁶ Power Within

دگرگون‌ساز به مجموعه‌ای از تکنیک‌های حل اختلاف تقلیل پیدا می‌کند، در حالی که هدف آن دگرگون کردن رابطه‌هایی است که خشونت را ممکن، عادی و ماندگار می‌کنند.

دو- عدالت چیست؟

وقتی از افراد می‌پرسیم «عدالت چیست»، اغلب پاسخ‌هایی از این قبیل دریافت می‌کنیم که عدالت یعنی مجازات مجرم، عدالت یعنی اجرای قانون، عدالت یعنی دادگاه، عدالت یعنی زندان. آن قدر این تصویر در ذهن ما تثبیت شده است که گویی عدالت و دولت دو نام برای یک چیزند. اما این همسان‌انگاری، خود نتیجه‌ی تاریخ طولانی دولت‌های مدرن است؛ تاریخی که در آن دولت کوشیده است خود را تنها مرجع مشروع عدالت معرفی کند.

در نظام‌های کیفری، جرم پیش از آن‌که آسیبی به یک انسان باشد، «تخلفی علیه دولت» تلقی شود. به همین دلیل، در بسیاری از کشورها پرونده‌ی کیفری میان فرد آسیب‌دیده و فرد آسیب‌زننده نیست، بلکه میان دولت و متهم است. دادستان نماینده‌ی دولت است، نه نماینده‌ی بازمانده. حتی اگر بازمانده دیگر نخواهد پرونده ادامه پیدا کند، دولت می‌تواند آن را ادامه دهد؛ زیرا در منطق حقوق کیفری، این دولت است که مالک فرایند عدالت است. در چنین نظامی، افراد آسیب‌دیده اغلب به شاهدانی در پرونده‌ی خود تبدیل می‌شوند، نه صاحبان آن.

همان‌طور که در بخش پیشین دیدیم، دولت بر انحصار حق اعمال مشروع خشونت استوار است. بنابراین، عدالت کیفری شیوه‌ای است که دولت از طریق آن تعیین می‌کند چه خشونتی جرم محسوب شود، چه خشونتی دفاع مشروع نام بگیرد، چه خشونتی مجازات تلقی شود، چه خشونتی در قالب جنگ یا امنیت ملی مشروعیت پیدا کند، چه خشونتی «نظم عمومی» خوانده شود، و چه خشونتی اساساً دیده نشود. برای بسیاری از زنان، افراد کویر، مردم بومی، مهاجران، پناهندگان، کارگران، زندانیان، افراد دارای معلولیت و سایر گروه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده، خود دولت یکی از اصلی‌ترین عاملان خشونت بوده و هست. پلیس نیز نه تنها لزوماً حامی بازماندگان نیست، بلکه در بسیاری از موارد خود عامل خشونت است.

در نظام جمهوری اسلامی، همان نهادی که مدعی اجرای عدالت است، اعدام را به ابزاری برای حکمرانی تبدیل کرده و قصاص را به نام حق آسیب‌دیده اجرا می‌کند. در این نظم، قانون نه تنها در برابر آسیب از افراد محافظت نمی‌کند، بلکه خود نیز در صورت‌بندی و مشروعیت‌بخشی به برخی اشکال آسیب نقش دارد. همان‌طور که در فصل «رضایت» خواهیم دید، قانون مدنی تمکین را تکلیف زن در برابر شوهر می‌داند و قانون مجازات، خشونت جنسی در چارچوب ازدواج را جرم‌انگاری نکرده است. در چنین نظامی، مراجعه به دستگاه قضایی برای بسیاری از زنان، افراد کویر، اقلیت‌های ملی و مذهبی و مهاجران، بیش از آنکه راهی به سوی عدالت باشد، می‌تواند خود به آغاز آسیبی تازه بدل شود.

تقریباً همه‌ی نظام‌های کیفری بر این فرض بنا شده‌اند که افزایش مجازات، خشونت را کاهش می‌دهد. اما پژوهش‌های چند دهه‌ی اخیر، از جمله گزارش جامع شورای ملی پژوهش ایالات متحده درباره‌ی رشد زندانی‌سازی²⁷، نشان می‌دهند که گسترش چشمگیر زندان‌ها تنها اثری محدود و رو به کاهش بر نرخ جرم داشته است، و در بسیاری موارد، زندان خود به تولید چرخه‌های تازه‌ای از فقر، طرد اجتماعی، آسیب روانی و خشونت کمک کرده است. مریم کابا بارها تأکید کرده است که نظامی که به ریشه‌های آسیب نمی‌پردازد، نمی‌تواند خود آسیب را نیز مهار کند. زندانی کردن یک فرد، شرایطی را که آسیب را ممکن ساخته یا ذهنیت‌هایی را که خشونت را تداوم می‌بخشند، تغییر نمی‌دهد. درست از همین نقطه است که جنبش الغاگرا پرسش خود را مطرح می‌کند که اگر مجازات خشونت را متوقف نمی‌کند، چرا هنوز آن را عدالت می‌نامیم؟

²⁷ National Research Council, The Growth of Incarceration in the United States: Exploring Causes and Consequences (2014)

طی قرن‌های گذشته، دولت‌ها کوشیده‌اند این تصور را در ذهن ما تثبیت کنند که عدالت تنها از طریق نهادهای رسمی قابل دستیابی است؛ گویی بدون پلیس، اجتماع به هرج و مرج فرو خواهد رفت، و بدون زندان، امنیت از میان خواهد رفت. این دوگانه خود محصول تفکر دولت‌محور است؛ گویی هیچ امکان دیگری برای پاسخ به خشونت وجود ندارد.

اما این تصور نه از نظر تاریخی درست است و نه از نظر تجربی. انسان‌ها هزاران سال پیش از شکل‌گیری دولت‌های مدرن نیز اختلاف را حل می‌کردند، از یکدیگر مراقبت می‌کردند، آسیب را جبران می‌کردند و از کامیونیتی خود محافظت می‌کردند. بسیاری از این شیوه‌ها هنوز نیز در میان جوامع بومی، شبکه‌های کمک متقابل، سنت‌های محلی و جنبش‌های اجتماعی وجود دارند.

برای نمونه، سنت «آشتی دادن» یا «پادرمیانی» از دیرباز یکی از الگوهای مهم فرهنگی و اجتماعی در ایران برای حل مسالمت‌آمیز اختلافات، حفظ انسجام کامیونیتی و پیشگیری از تنش‌های بزرگ بوده است. در میان برخی ملل بومی آمریکای شمالی نیز، سنت‌های آشتی دادن و برقراری صلح، مدت‌ها پیش از شکل‌گیری نظام کیفری استعماری وجود داشته‌اند؛ فرایندهایی که در آنها کامیونیتی، و نه یک قاضی، مسئولیت رسیدگی به آسیب و بازسازی رابطه را بر عهده می‌گیرد. در بخش‌هایی از جنوب آفریقا، فلسفه‌ی اوبونتو²⁸ با تکیه بر این اندیشه که «من هستم، چون ما هستیم»، پایه‌ی بسیاری از فرایندهای آشتی جمعی، از جمله در دوران پس‌آپارتاید، بوده است.

اما هیچ‌یک از این سنت‌ها بی‌نقص یا عاری از روابط سلطه نبوده‌اند، و این نکته برای بحث ما اهمیتی حیاتی دارد. در ایران پدرسالار، فرهنگ‌های پادرمیانی و ریش‌سفیدی عموماً به ابزاری برای بازگرداندن زن به خانه‌ی همسر خشونت‌گر، ساکت کردن آسیب‌دیده و حفظ «آبروی» خانواده بدل شده‌اند. وقتی قدرت میان دو طرف نابرابر است، آشتی دادن به‌آسانی به فشار بر فرد آسیب‌دیده برای «کوتاه آمدن» بدل می‌شود؛ خطری که در فصل «آسیب» و در بخش سوم، در بحث میانجی‌گری، به آن باز می‌گردیم. فرایندهای آشتی پس‌آپارتاید نیز از این نقد مصون نماندند. منتقدانی چون محمود ممدانی²⁹ استدلال کرده‌اند که کمیسیون حقیقت و آشتی³⁰، با تمرکز بر آسیب‌هایی که افراد مشخص به افراد مشخص وارد کرده بودند، بی‌عدالتی ساختاری آپارتاید و کسانی را که از آن سود برده بودند از دید پنهان کرد؛ همچنین بسیاری از بازماندگان نیز اذعان کردند که برای بخشش تحت فشار قرار گرفته بودند. هدف عدالت دگرگون‌ساز رمانتیزه کردن «سنت‌های بومی» یا بازگشت به گذشته نیست. اهمیت این تجربه‌ها در آن است که نشان می‌دهند پاسخ به آسیب همیشه وابسته به دولت نبوده است و می‌توان امکان‌های بدیلی را متصور شد؛ به شرط آنکه روابط قدرت درون همین امکان‌ها نیز دیده شوند.

پژوهش‌هایی که از منظر خود بازماندگان به مبحث عدالت پرداخته‌اند، نشان می‌دهند که بسیاری از مطالبات بازماندگان اساساً در چارچوب نظام کیفری قابل پاسخگویی نیست. جودیت هرمن³¹ در مقاله‌ی «عدالت از منظر قربانی»، بر اساس گفت‌وگو با بازماندگان خشونت نشان می‌دهد که آنچه بسیاری از آنان از عدالت می‌خواهند، بیش از مجازات، به رسمیت شناخته شدن آسیب و ایستادن آشکار کامیونیتی در کنارشان است. برخی می‌خواهند بدانند چرا این اتفاق افتاده است؛ برخی می‌خواهند فرد آسیب‌زننده مسئولیت رفتار خود را بپذیرد؛ برخی تنها امنیت می‌خواهند؛ برخی می‌خواهند مطمئن شوند این آسیب برای فرد دیگری تکرار نمی‌شود؛ برخی فقط می‌خواهند کسی حرفشان را باور کند؛ و برخی فقط می‌خواهند بتوانند شب‌ها راحت بخوابند. هیچ‌یک از این خواسته‌ها ذاتاً «درست» یا «نادرست» نیست. آنچه اهمیت دارد این است که عدالت را از منظر کسی تعریف کنیم که آسیب دیده است، نه از منظر دولت.

اما حتی این تعریف نیز کافی نیست. اگر تنها برخی افراد به فرایندهای پاسخگویی دسترسی داشته باشند چه؟ اگر مهاجران، پناهندگان، افراد ترنس، کارگران، اقلیت‌های اتنیک و مذهبی یا افراد دارای معلولیت نتوانند همان حمایت را دریافت کنند، آیا هنوز می‌توان آن را عدالت نامید؟ همان‌گونه که در فصل پیش دیدیم، روابط انسانی همیشه در دل

²⁸ Ubuntu

²⁹ Mahmood Mamdani

³⁰ Truth and Reconciliation Commission (TRC)

³¹ Judith Herman, Justice from the Victim's Perspective (2005)

ساختارهایی مانند مردسالاری، دگرجنس‌گرایی اجباری، نژادپرستی، استعمار، سرمایه‌داری، تبعیض علیه افراد دارای معلولیت، و ملی‌گرایی شکل می‌گیرند. اگر این ساختارها نادیده گرفته شوند، حتی مشارکتی‌ترین فرایندهای پاسخگویی نیز می‌توانند همان نابرابری‌ها را بازتولید کنند.

در همین نقطه، تمایز میان عدالت ترمیمی و عدالت دگرگون‌ساز، که در بخش نخست به آن پرداختیم، دوباره اهمیت پیدا می‌کند. عدالت ترمیمی عمدتاً می‌پرسد چه آسیبی رخ داده و چگونه می‌توان آن را جبران کرد؛ عدالت دگرگون‌ساز افزون بر آن می‌پرسد چه شرایط ساختاری‌ای این آسیب را ممکن کرد و چگونه می‌توان آن شرایط را دگرگون کرد تا آسیب کمتر تکرار شود.

اینجا می‌توان تفاوت میان عدالت کیفری و عدالت دگرگون‌ساز را نیز بهتر متوجه شد. در نظام کیفری، عدالت معمولاً حکمی است که در پایان یک فرایند صادر می‌شود. اما در عدالت دگرگون‌ساز، عدالت شیوه‌ای است که انسان‌ها در تمام طول مسیر با یکدیگر تعامل می‌کنند. اگر در طول فرایند، فرد آسیب‌دیده بارها مجبور شود وجود خشونت را اثبات کند، اگر صدایش بارها نادیده گرفته شود، اگر احساساتش غیرمنطقی یا اغراق‌آمیز توصیف شوند، اگر زمان، انرژی و سلامت روانش به بهای آموزش دیگران صرف شود، آن‌گاه حتی اگر در پایان حکمی هم صادر شود، دشوار بتوان آن را عدالت نامید.

از این منظر، عدالت دگرگون‌ساز عدالت را نه یک نتیجه، بلکه شیوه‌ای از رابطه، سازمان‌دهی و زندگی جمعی می‌فهمد. عدالت زمانی معنا پیدا می‌کند که آسیب دیده و به رسمیت شناخته شود، مسئولیت پذیرفته شود، امنیت دوباره ساخته شود، روابط سلطه به چالش کشیده شوند و کامیونیتی توان بیشتری برای پیشگیری از خشونت پیدا کند.

سه- آسیب چیست؟

تقریباً همه‌ی فرایندهای پاسخگویی از یک نقطه‌ی مشترک آغاز می‌شوند، از زمانی که «آسیبی» رخ داده است. اما کمتر پیش می‌آید که خود این نقطه‌ی آغاز مورد پرسش قرار گیرد. آسیب³² چیست و چه کسی تعیین می‌کند که آسیبی رخ داده است؟ پاسخ به این پرسش‌ها تعیین می‌کند که آیا اساساً فرایندی آغاز خواهد شد یا نه، چه کسانی در آن مشارکت خواهند داشت، مسئولیت چگونه تعریف می‌شود و هدف فرایند چه خواهد بود. همان‌طور که در فصل عدالت دیدیم، نظام کیفری از این پرسش آغاز می‌کند که چه قانونی نقض شده است، و آنچه در قانون جرم‌انگاری نشده، معمولاً از دایره‌ی توجه آن بیرون می‌ماند. عدالت دگرگون‌ساز نقطه‌ی عزیمت را جابه‌جا می‌کند و می‌پرسد چه کسی آسیب دیده است، این آسیب چگونه شکل گرفته و برای جلوگیری از تکرار آن چه چیزی باید تغییر کند.

این جابه‌جایی یک بازی زبانی نیست؛ تغییری در پارادایم عدالت است. هنگامی که آسیب، و نه جرم، به نقطه‌ی آغاز تبدیل می‌شود، طیف وسیعی از تجربه‌هایی که در نظام کیفری نامرئی‌اند، آشکار می‌شوند. کنترل اجباری، تحقیر مداوم، دستکاری روانی، انزوای اجتماعی، سوءاستفاده از جایگاه حرفه‌ای یا سیاسی، بی‌اعتبارسازی سیستماتیک، افشای اطلاعات شخصی، یا استفاده از قدرت سازمانی برای خاموش کردن صداهای منتقد، در بسیاری از نظام‌های حقوقی جرم محسوب نمی‌شوند، اما می‌توانند زندگی افراد را عمیقاً مختل کنند. عدالت دگرگون‌ساز دقیقاً به همین قلمرو وارد می‌شود؛ قلمرویی که قانون اغلب توان یا اراده‌ی دیدن آن را ندارد.

آسیب یک رویداد نیست؛ یک فرایند است. در فهم عمومی، خشونت اغلب به‌صورت مجموعه‌ای از رویدادهای منفرد تصور می‌شود؛ چیزی شبیه به یک سیلی، یک تهدید، یک تجاوز یا یک قتل. این تصور تا حد زیادی بازتاب منطق نظام کیفری است، نظامی که برای هر رویداد پرونده‌ای مستقل تشکیل می‌دهد و درباره‌ی آن داور می‌کند. اما پژوهش‌های

چند دهه‌ی اخیر در حوزه‌ی خشونت خانگی، به‌ویژه کارهای ایوان استارک³³ که مفهوم «کنترل اجباری» را صورت‌بندی کرده است، نشان می‌دهند که آنچه بسیاری از بازماندگان تجربه می‌کنند، الگویی مستمر از سلطه، کنترل و محدود کردن عاملیت است که به مجموعه‌ای از حوادث جداگانه فروکاستنی نیست. در چنین شرایطی، هر رفتار به‌تنهایی ممکن است کوچک یا حتی بی‌اهمیت به نظر برسد، اما در کنار رفتارهای دیگر، شبکه‌ای از کنترل‌گری را شکل می‌دهد که آزادی فرد را به‌تدریج از میان می‌برد. از این منظر، آسیب را نمی‌توان تنها در یک لحظه یا یک رویداد جست‌وجو کرد. همان‌گونه که فرسایش سنگ حاصل یک قطره آب نیست، بسیاری از آسیب‌ها نیز حاصل انباشت تجربه‌هایی هستند که هر یک به‌تنهایی ممکن است ناچیز به نظر برسند، اما در مجموع کیفیت زندگی، احساس امنیت و توان تصمیم‌گیری فرد را متأثر می‌کنند.

آسیب همیشه عمدی نیست. یکی دیگر از کج‌فهمی‌های رایج این است که وقوع آسیب را با نیت فرد آسیب‌زننده یکسان در نظر می‌گیریم. در عدالت دگرگون‌ساز، میان «قصد یا نیت» و «پیامد یا تأثیر» تمایز گذاشته می‌شود. ممکن است فردی بدون قصد آسیب زدن، رفتاری انجام دهد که پیامدهای عمیقی برای دیگری داشته باشد. این تمایز به معنای بی‌اهمیت بودن نیت نیست؛ نیت می‌تواند در ارزیابی مسئولیت اخلاقی یا طراحی فرایند پاسخگویی اهمیت داشته باشد. اما پاسخگویی از تجربه‌ی آسیب و پیامدهای آن آغاز می‌شود، و نیت نقطه‌ی عزیمت آن نیست. تمرکز بر نیت، اغلب باعث می‌شود که روند پاسخگویی به دفاع از انگیزه‌ها محدود شود و تجربه‌ی فرد آسیب‌دیده به حاشیه رانده شود.

آسیب، اختلاف نیستند. یکی دیگر از کج‌فهمی‌های رایج، این‌همانی میان «آسیب» و «اختلاف» است. اختلاف معمولاً به وضعیتی اشاره دارد که دو یا چند طرف، خواسته‌ها یا دیدگاه‌های متفاوتی دارند. اما بسیاری از آسیب‌ها، به‌ویژه در زمینه‌ی خشونت خانگی، خشونت جنسی-جنسیتی یا سوءاستفاده از قدرت، در بستری از روابط نابرابر قدرت رخ می‌دهند. در چنین شرایطی، توصیف وضعیت به‌عنوان «اختلاف میان دو نفر» می‌تواند خود به بازتولید خشونت منجر شود، زیرا مناسبات سلطه را نامرئی می‌کند. از این جهت، ضروری‌ست که نسبت به استفاده‌ی بی‌تأمل از کلمه‌ی «میانجی‌گری» یا الگوهای کلاسیک «حل اختلاف» در موارد خشونت هشیار باشیم. مسئله‌ی پیش‌رو این نیست که دو طرف چگونه می‌توانند اختلاف خود را حل کنند؛ پرسش این است که آیا اساساً با یک اختلاف روبه‌رو هستیم، یا با رابطه‌ای که در آن قدرت به‌طور نامتقارن توزیع شده است.

چه کسی تعیین می‌کند که آسیبی رخ داده است؟ برخلاف نظام‌های حقوقی که وقوع آسیب را منوط به احراز معیارهای قانونی یا اثبات قضایی می‌کنند، بسیاری از نظریه‌پردازان عدالت دگرگون‌ساز استدلال می‌کنند که هیچ فرد، سازمان یا کامیونیتی نمی‌تواند از بیرون تعیین کند که آیا کسی واقعاً آسیب دیده است یا نه. آسیب، پیش از هر چیز، در جهان درونی کسی رخ می‌دهد که آن را از سر گذرانده، و نخستین کسی که حق دارد برایش نام بگذارد، همان فرد است. بر این اساس، فرایند پاسخگویی باید از باور به روایت آسیب آغاز شود، نه از تلاش برای رد یا اثبات آن. آغاز فرایند با تردید نسبت به تجربه‌ی بازمانده، خودش نوعی خشونت است. در جوامعی که روایت زنان، افراد کویر، افراد دارای معلولیت و گروه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده در آن به‌صورت تاریخی بی‌اعتبار شده‌اند، این خطر جدی‌تر نیز هست؛ مطالبه‌ی اثبات از این افراد، اغلب همان خشونت معرفتی را بازتولید می‌کند که عدالت دگرگون‌ساز در پی مقابله با آن است.

اندیشمندانی نظیر میراندا فریکر³⁴ این وضعیت را «بی‌عدالتی معرفتی» نامیده‌اند. فریکر نشان می‌دهد که بی‌عدالتی فقط در توزیع ثروت، حقوق یا فرصت‌ها رخ نمی‌دهد؛ گاهی در خود دانستن رخ می‌دهد؛ زمانی که کسی، در مقام روایت‌کننده و آگاه به تجربه‌ی خود، به دلیل جایگاه اجتماعی‌اش مورد ستم قرار می‌گیرد. در این وضعیت، توانایی فرد برای فهم، بیان یا معتبر شناخته شدن تجربه‌اش نیز تضعیف می‌شود. هنگامی که روایت یک زن، یک فرد کویر، یک مهاجر یا هر فرد به‌حاشیه‌رانده‌شده از ابتدا با سوءظن مواجه می‌شود، حق او برای دیده شدن و فهمیده شدن نیز زیر سؤال می‌رود. از این

³³ Evan Stark

³⁴ Miranda Fricker, Epistemic Injustice

رو، باور کردن روایت آسیب‌دیده علاوه بر انتخابی اخلاقی، تلاشی است برای شکستن چرخه‌ای که برخی صداها را از همان ابتدا نامعتبر می‌سازد.

فریگر میان دو شکل از این بی‌عدالتی تمایز می‌گذارد، و یکی از آنها مستقیماً به نام‌گذاری آسیب مربوط است. **بی‌عدالتی تفسیری** زمانی رخ می‌دهد که واژه‌ها، مفاهیم و چارچوب‌هایی که یک جامعه با آنها تجربیاتش را می‌فهمد و تفسیر می‌کند، برای فهم تجربه‌ی گروهی خاص ناکافی باشند. این شکاف از این رو شکل می‌گیرد که این گروه‌ها از مشارکت در ساختن معناهای مشترک کنار گذاشته شده‌اند. مثال مشهور فریگر، زنانی است که در دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی، پیش از ساخته شدن اصطلاح «آزار جنسی»، در محیط کار و جامعه آزار می‌دیدند و واژه‌ای نداشتند که رنجشان را به‌عنوان یک بی‌عدالتی نام ببرند؛ و در نتیجه رفتار آزارگر «شوخی»، «توجه» یا «بخشی از کار» شمرده می‌شد. در زبان فارسی نیز نمونه‌های آشنایی از این شکاف وجود دارد. تا همین چند سال پیش، برای توصیف و نامیدن «آزار جنسی-جنسیتی» در فضای عمومی، محیط‌های فرهنگی، دانشگاهی و کنشگری واژه‌ای جز «مزاحمت» وجود نداشت، که واژه‌ای ناکافی بود و آزار را تا حد رفتاری ناخوشایند و گذرا فرو می‌کاست. بسیاری از رفتارهای کنترل‌گرانه هنوز در زبان روزمره «غیرت»، «حساسیت» یا «علاقه» نامیده می‌شوند. جنبش روایتگری، نمونه‌ای از تلاشی جمعی برای پر کردن همین شکاف است؛ آسیب‌دیدگان با روایت کردن تجربه‌هایشان، آنچه پیش‌تر بی‌نام بود را با نام دقیق‌اش می‌نامند و مرئی می‌کنند.

از این منظر، بی‌عدالتی تفسیری خود بخشی از آسیب است. جامعه‌ای که زبان و چارچوب لازم را برای فهمیدن تجربه‌ی فرد آسیب‌دیده ندارد، آسیب را به رسمیت نمی‌شناسد، و آسیبی که به رسمیت شناخته نشود، نه پاسخی خواهد داشت و نه کسی در قبال آن مسئول دانسته می‌شود. فرد آسیب‌دیده در چنین وضعیتی دو بار آسیب می‌بیند؛ یک بار از خود خشونت، و بار دیگر از جامعه و کامیونیتی‌ای که روایتش را نمی‌شنود، کوچک می‌شمارد یا انکار می‌کند.

بنابراین، در این زین، آسیب نه به عنوان یک رویداد فهمیده می‌شود، نه احساسی فردی و نه یک عنوان حقوقی. آسیب وضعیتی است که در دل روابط قدرت شکل می‌گیرد و امکان شکوفایی و زیست آزادانه را برای فرد یا افرادی محدود می‌کند. آسیب زمانی رخ می‌دهد که امکان زیستن، انتخاب کردن، احساس امنیت، حفظ کرامت، اعتماد به خود یا مشارکت فرد یا کامیونیتی در زندگی جمعی محدود یا مختل شود. آسیب می‌تواند جسمی، روانی، عاطفی، جنسی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی یا معرفتی باشد و اغلب این ابعاد در هم تنیده‌اند. اینکه چه چیزی «آسیب» نامیده شود تصمیمی سیاسی است؛ زیرا همان روابط قدرتی که تعیین می‌کنند چه کسی شنیده شود، اغلب تعیین می‌کنند کدام رنج به رسمیت شناخته شود و کدام نه. از همین رو، پاسخ به آسیب نیز تنها با مجازات یک فرد پایان نمی‌یابد و مستلزم دگرگون کردن روابط و شرایطی است که آن آسیب را ممکن ساخته‌اند. این فهم از آسیب، مبنای بحث‌های فصل‌های بعد درباره‌ی رضایت، حقیقت، عاملیت، پاسخگویی، کامیونیتی و امنیت خواهد بود.

چهار- رضایت چیست؟

در زبان فارسی، واژه‌ی «رضایت»³⁵ هم‌زمان دو معنای متفاوت را با خود حمل می‌کند. از یک سو به معنای موافقت و اجازه دادن است، یعنی همان چیزی که در انگلیسی consent نامیده می‌شود؛ و از سوی دیگر به معنای خشنودی و خرسندی است، یعنی آنچه در انگلیسی با satisfaction یا contentment بیان می‌شود. اما کسی که «رضایت داده» (consented)، لزوماً «راضی» (content) نیست. می‌توان به چیزی «آری» گفت بی‌آنکه آن را «خواست» و می‌توان در کلام موافقت کرد در حالی که از درون ناخشنود، ترسیده یا ناگزیر بود. ادبیات فمینیستی نیز به همین تمایز پرداخته است. زوئی پیترسون و شارلین مولنهارد³⁶، در پژوهشی درباره‌ی تجربه‌های جنسی زنان، نشان داده‌اند که

³⁵ Consent

³⁶ Zoe Peterson, Charlene Muehlenhard (2007)

«رضایت» (consent) و «خواستن» (wantedness) دو مقوله‌ی جداگانه‌اند، و افراد گاه به چیزی رضایت می‌دهند که آن را نمی‌خواهند.

زبان فارسی لایه‌ی سومی نیز به این واژه افزوده است. «راضی کردن» کسی، در کاربرد روزمره، اغلب به معنای قانع کردن او پس از اصرار است (to persuade)، و وقتی می‌گوییم کسی «بالاخره راضی شد»، معمولاً منظورمان این است که مقاومتش شکسته شده است. به بیان دیگر، در زبان روزمره‌ی ما، رسیدن به رضایت گاه خود حاصل فشار است. ما اغلب موافقت ظاهری افراد را نشانه‌ی خرسندی آنان می‌گیریم و کمتر می‌پرسیم این موافقت در چه شرایطی و به چه قیمتی به دست آمده است. ضرب‌المثل آشنای «سکوت علامت رضاست» همین خطا را به یک قاعده‌ی فرهنگی تبدیل کرده است. البته این منطق به فرهنگ ما محدود نیست؛ قاعده‌ی کهن حقوقی لاتین نیز می‌گوید «کسی که سکوت می‌کند، موافق پنداشته می‌شود»³⁷، هرچند صورت کامل‌تر همین قاعده قیدی دارد که کمتر به یاد آورده می‌شود: «آنجا که باید و می‌توانست سخن بگوید». در این منطق، کسی که «نه» نگفته، «آری» گفته است؛ گویی گفتن «نه» همیشه و برای همه ممکن بوده است.

در ادبیات فمینیستی و در آموزش‌های مربوط به رضایت جنسی، معمولاً چند ویژگی بنیادین برای رضایت برشمرده می‌شود. رضایت باید آزادانه³⁸ باشد، یعنی بدون فشار، تهدید یا دستکاری داده شود؛ آگاهانه³⁹ باشد، یعنی فرد هوشیار باشد و بداند به چه چیزی «آری» می‌گوید؛ مشخص⁴⁰ باشد، یعنی رضایت به یک چیز به معنای رضایت به چیزهای دیگر نباشد؛ برگشت‌پذیر⁴¹ باشد، یعنی فرد هر لحظه بتواند نظرش را تغییر دهد؛ و مشتاقانه⁴² باشد، یعنی معیار، حضور یک «آری» روشن باشد و نه غیاب «نه». عدالت دگرگون‌ساز این اصول را می‌پذیرد، اما پرسش دیگری نیز به آنها می‌افزاید. این اصول در چه شرایطی امکان تحقق دارند، و چه روابط قدرتی آنها را ناممکن می‌کنند؟

در سنت لیبرال، رضایت اغلب در قالب قرارداد فهمیده می‌شود. دو فرد آزاد و برابر، با اراده‌ی خود بر سر چیزی توافق می‌کنند و همین توافق، رابطه را مشروع می‌سازد. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی نیز بر همین منطق استوار است؛ دولت مشروع دانسته می‌شود چون شهروندان، دست‌کم به‌طور ضمنی، به آن رضایت داده‌اند. کارول بیتمن⁴³، فمینیست و نظریه‌پرداز سیاسی، در کتاب «قرارداد جنسی» نشان می‌دهد که این تصویر از پیش بر یک حذف بنا شده است. به استدلال او، روایت کلاسیک قرارداد اجتماعی نیمه‌ی پنهانی دارد که همان قرارداد جنسی است؛ قراردادی که حق مردان بر بدن و کار زنان را پیشاپیش مفروض می‌گیرد. بیتمن همچنین نشان می‌دهد که قراردادهایی مانند ازدواج یا استخدام، با آنکه در ظاهر داوطلبانه‌اند، می‌توانند رابطه‌ای از فرمان‌بری را سازمان دهند. او پیش‌تر، در مقاله‌ی «زنان و رضایت»، نشان داده است که در نظریه‌ی سیاسی لیبرال و در قانون، تسلیم شدن زنان معمولاً به عنوان رضایت آنان برداشت شده و «نه» ی آنان «آری» خوانده شده است. از این منظر، وجود «موافقت»، لزوماً اطلاعاتی درباره‌ی آزادی یا برابری یک رابطه به ما نمی‌دهد.

رضایت در خلأ شکل نمی‌گیرد. همان‌طور که در فصل قدرت دیدیم، بسیاری از روابط سلطه بدون اجبار آشکار عمل می‌کنند. «آری» گفتن زنی که از نظر اقتصادی به همسرش وابسته است، «آری» گفتن کارگر مهاجری که اقامتش به کارفرما گره خورده است، «آری» گفتن عضو تازموارد یک گروه سیاسی به چهره‌ای باسابقه و محبوب، «آری» گفتن کسی که مورد دستکاری روانی قرار گرفته، یا «آری» گفتن کسی که پیش‌تر هزینه‌ی «نه» گفتن را تجربه کرده، همگی در شرایطی ادا می‌شوند که دامنه‌ی انتخاب از پیش تنگ شده است. همان‌طور که در فصل آسیب دیدیم در بسیاری از

³⁷ Qui tacet consentire videtur, ubi loqui debuit ac potuit

³⁸ Freely Given

³⁹ Informed

⁴⁰ Specific

⁴¹ Reversible

⁴² Enthusiastic

⁴³ Carole Pateman, The Sexual Contract (1988)

روابط خشونت‌آمیز، سلطه بیش از آنکه در یک رویداد مشخص رخ دهد، از طریق محدود کردن تدریجی آزادی‌های روزمره اعمال می‌شود. در چنین رابطه‌ای، هر «آری» ممکن است راهی برای کاهش خطر یا محافظت از خود باشد و هیچ نسبیتی با خواستن نداشته باشد.

رضایت بدون امکان امتناع معنا ندارد. پیش از آنکه بپرسیم «آیا او موافقت کرد؟»، پرسش مهم‌تر درباره‌ی رضایت این است که «آیا می‌توانست بی‌آنکه هزینه‌ای متحمل شود، مخالفت کند؟». اگر «نه» گفتن به قیمت از دست دادن خانه، شغل، اقامت، دوستان، جایگاه سیاسی یا امنیت جسمی و روانی تمام شود، «آری» گفتن را نمی‌توان بیان آزادانه‌ی خواست فرد دانست. آنچه در چنین وضعیتی رخ می‌دهد «تمکین» است، و تمکین پیش از هر چیز، راهبردی برای بقاست.

دستکاری روانی، «آری» را درون فرد تولید می‌کند. همه‌ی فشارها بیرونی و آشکار نیستند. دستکاری روانی⁴⁴ کسی را به گفتن «آری» مجبور نمی‌کند؛ بلکه ادراک او را چنان تغییر می‌دهد که «آری» انتخاب خودش به نظر برسد. وقتی «نه» گفتن بارها با دلخوری، قهر یا سرزنش پاسخ داده شود، وقتی امتناع «بی‌رحمی»، «سردی»، «به روز نبودن» یا «خیانت به رابطه» نامیده شود، یا وقتی جمله‌هایی مانند «اگر واقعاً دوستم داشتی...» به بخشی از زبان روزمره‌ی رابطه تبدیل شوند، فرد به تدریج یاد می‌گیرد «نه»ی خودش را نوعی آسیب زدن به دیگری ببیند. شکل شدیدتر این وضعیت را «گس‌لایتینگ»⁴⁵ می‌نامند؛ زمانی که فرد آن‌قدر با جمله‌هایی مانند «داری اغراق می‌کنی»، «اصلاً چنین اتفاقی نیفتاد» یا «تو زیادی حساسی» روبه‌رو می‌شود که به ادراک، حافظه و احساس خودش شک می‌کند. این شیوه از کلیشه‌های اجتماعی‌ای تغذیه می‌کند که زنان را «احساساتی» و «غیرمنطقی» تصویر می‌کنند، و به همین دلیل در روابطی که قدرت نابرابر است، کارآمدتر عمل می‌کند⁴⁶. کسی که به ادراک خود اعتماد ندارد، به «نه»ی خود نیز اعتماد ندارد. «آری»ای که در چنین شرایطی گفته می‌شود، از بیرون آزادانه به نظر می‌رسد و حتی ممکن است در همان لحظه برای خود فرد نیز آزادانه احساس شود؛ و تنها بعدها، گاه سال‌ها بعد، روشن می‌شود که چه چیزی آن را ممکن کرده بوده است.

پاسخ تروماتیک، رضایت نیست. تصور رایج این است که انسان در برابر خطر یا می‌جنگد یا می‌گریزد. اما بدن در موقعیت تهدید پاسخ‌های دیگری نیز دارد. بسیاری از بازماندگان خشونت جنسی در لحظه‌ی تجربه‌ی تروما دچار «انجماد» یا بی‌حرکتی می‌شوند؛ واکنشی غیرارادی که در آن بدن توان حرکت و سخن گفتن را از دست می‌دهد. در ادبیات بالینی تروما، از پاسخ دیگری نیز سخن گفته می‌شود که پیت واکر⁴⁷ آن را «دلجویی»⁴⁸ نامیده است؛ تلاشی ناخودآگاه برای راضی نگه داشتن کسی که تهدید از او سر می‌زند، به امید آنکه خطر فروکش کند. کسی که در کودکی یا در روابط پیشین یاد گرفته است امنیتش در گرو خوشایند کردن دیگران است، یا اگر «نه» بگوید از نظر فرهنگی «زشت» است و فرد مقابل ممکن است «ناراحت» شود، ممکن است «آری» بگوید پیش از آنکه حتی فرصت کند از خود بپرسد چه می‌خواهد. گسستگی⁴⁹ ذهن از بدن نیز می‌تواند فرد را در موقعیتی قرار دهد که بدنش حاضر است و ذهنش غایب. هیچ‌یک از این پاسخ‌ها رضایت نیستند، بلکه سازوکاری دفاعی برای زنده ماندن در برابر استرس شدید، تروما یا آسیب‌های روحی هستند. اما همین پاسخ‌ها بعدها علیه بازماندگان به کار گرفته می‌شوند. جامعه و نظام کیفری می‌گویند «مقاومت نکرد»، «چیزی نگفت»، «بعدش با او مهربان بود»، «دوباره به او پیام داد»؛ واکنش‌هایی که همگی از عدم آگاهی نسبت به پاسخ‌های تروماتیک و یکی‌انگاری آنها با رضایت نشات می‌گیرد.

کنترل‌گری، دامنه‌ی «نه» را پیش از هر درخواستی تنگ می‌کند. در روابطی که کنترل اجباری بر آنها حاکم است، «نه»، تنها در لحظه‌ی گفته شدن یا پس از آن هزینه ندارد؛ بلکه پیشاپیش تنبیه شده است. نظارت مداوم، انزوا از دوستان و خانواده، وابستگی اقتصادی، فوران خشم غیرقابل پیش‌بینی، تهدید به افشای هویت جنسی یک فرد کویر، تهدید به افشای

⁴⁴ Psychological manipulation

⁴⁵ Gaslighting

⁴⁶ Paige Sweet, "The Sociology of Gaslighting" (2019)

⁴⁷ Pete Walker

⁴⁸ Fawn

⁴⁹ Dissociation

وضعیت اقامت یک مهاجر، یا تهدید بازماندگان با نهادهای کیفری یا امنیتی در جامعه‌ای به شدت زن ستیز و سرکوبگر، همه به فرد می‌آموزند که پیش از پاسخ به هر درخواستی، پاسخ «درست» را پیش‌بینی کند. در چنین شرایطی، «آری» دیگر پاسخ به یک درخواست مشخص نیست؛ بخشی از راهبرد دائمی برای زنده ماندن و بقا است. این منطق فقط در روابط عاطفی عمل نمی‌کند؛ در سازمان‌ها و گروه‌های کنشگری نیز، چهره‌ای که «نه» گفتن به او بارها به طرد، بدنامی یا حذف از فعالیت انجامیده است، می‌تواند بی‌آنکه هرگز آشکارا تهدید کند، «آری» دیگران را پیشاپیش تضمین کند.

رضایت باید آگاهانه باشد. واژه‌ی «آگاهانه» در فارسی همزمان دو معنا دارد، و هر دو برای رضایت ضروری‌اند. نخست، فرد باید هوشیار باشد و توان فهم و تصمیم‌گیری داشته باشد. کسی که در حالت مستی، خواب، بیهوشی یا بحران روانی شدید است، اساساً در موقعیتی نیست که بتواند رضایت دهد، و نبود مقاومت در چنین حالتی هرگز به معنای رضایت نیست. کودکان و نوجوانان نیز در برابر بزرگسالان در موقعیتی نیستند که بتوانند رضایت دهند؛ فاصله‌ی سنی، وابستگی و نابرابری در فهم، امکان رضایت آزادانه و آگاهانه را از اساس از میان می‌برد. معنای دوم آگاهانه بودن این است که فرد بداند دقیقاً به چه چیزی «آری» می‌گوید. اطلاعاتی که برای تصمیم‌ش اهمیت دارد باید در اختیار او باشد. این همان اصلی است که در اخلاق پزشکی «رضایت آگاهانه» نامیده می‌شود. هیچ پزشکی از نظر اخلاقی و حقوقی مجاز نیست بیمار را بدون آگاه کردن او از ماهیت و خطرهای یک درمان، به رضایت دادن به آن وادارد. همین منطق در روابط انسانی نیز صادق است.

رضایتی که با فریب به دست آید، رضایت نیست. اگر کسی درباره‌ی واقعیت‌ها دروغ بگوید یا بخشی از آنها را پنهان کند، واقعیت‌هایی که اگر طرف مقابل از آنها خبر داشت «آری» نمی‌گفت، رضایتی که به دست آمده رضایتی تقلبی است. از وضعیت تأهل یا رابطه‌ی همزمان با دیگری، وعده‌ی ازدواج یا آینده‌ای مشترک که از ابتدا قصد عمل به آن در کار نبوده، پنهان کردن یک بیماری مقاربتی، دروغ درباره‌ی استفاده از وسایل پیشگیری، تا برداشتن پنهانی کاندوم در حین رابطه‌ی جنسی برخلاف توافقی که پیش‌تر صورت گرفته است، که در ادبیات انگلیسی‌زبان «استیل‌تینگ»⁵⁰ نامیده می‌شود، همه از جمله واقعیت‌هایی هستند که دانستن یا ندانستن آنها می‌تواند در تصمیم فرد تأثیر گذار باشد. همان‌طور که تام داکرتی⁵¹ استدلال می‌کند، فریب دادن کسی درباره‌ی هر ویژگی‌ای که برای او «شرط تعیین‌کننده» است، رضایت او را بی‌اعتبار می‌کند، حتی اگر آن ویژگی برای دیگران بی‌اهمیت به نظر برسد. معیار، آن چیزی است که برای خود فرد اهمیت داشته، نه آنچه دیگران مهم می‌دانند. بنابراین، اگر کسی وضعیت تأهل یا روابط همزمان خود را از طرف مقابل پنهان کند، و این مسئله برای طرف مقابل شرطی تعیین‌کننده باشد، رضایتی که به دست آمده از اساس بی‌اعتبار است، و مسئولیت این فریب با کسی است که اطلاعات را در اختیار داشته و آن را پنهان کرده است.

رضایت یک لحظه نیست. در فرهنگ عمومی، رضایت اغلب به یک لحظه فروکاسته می‌شود؛ لحظه‌ای که کسی «بله» گفته و از آن پس گویی همه چیز مجاز شده است. اما رضایت فرایندی مستمر است. کسی که دیروز به چیزی رضایت داده، امروز حق دارد نظرش را تغییر دهد. فعالان فمینیست ضدتجاوز در دهه‌های اخیر، در نقد الگوی «نه یعنی نه»، از «رضایت مشتاقانه»⁵² سخن گفته‌اند. در این رویکرد، معیار رضایت حضور یک «آری» روشن، آزادانه و پیوسته است و غیاب «نه» کفایت نمی‌کند. این جابه‌جایی، بار اثبات را از دوش کسی که باید مقاومت کند برمی‌دارد و بر دوش کسی می‌گذارد که می‌خواهد ارتباط را پیش ببرد.

رضایت به رابطه، رضایت به آسیب نیست. رضایت به یک کنش، رضایت به کنش‌های دیگر نیست؛ رضایت به گرفتن یک عکس، رضایت به انتشار آن نیست؛ و رضایت به یک رابطه نیز رضایت به هر آنچه در آن رخ می‌دهد نیست. یکی از رایج‌ترین خطاها در مواجهه با خشونت در روابط صمیمانه این است که ورود داوطلبانه‌ی فرد به یک رابطه، یا ماندن در آن، به معنای رضایت به هر آنچه در آن رابطه رخ داده تفسیر شود. «خودش وارد رابطه شد»، «خودش ماند»،

⁵⁰ Stealthing

⁵¹ Tom Dougherty, Sex, Lies, and Consent (2013)

⁵² Enthusiastic consent

«خودش برگشت»، «خودش دوباره پیام داد»، «خودش خواست». این جمله‌ها رضایت به رابطه را با رضایت به کنترل، تحقیر یا خشونت یکی می‌گیرند. کسی که دل می‌بندد، به خشونت رضایت نداده است. کسی که در رابطه‌ای می‌ماند، لزوماً با اختیار و آزادی نمانده است، و ماندنش به معنای رضایت به خشونت نیست. عموم مردم، کنشگران و صاحب‌نظران اغلب دچار این خطای شناختی و تحلیلی می‌شوند، و گاه همین مغلطه‌ها آگاهانه برای جابه‌جا کردن جایگاه آسیب‌دیده و آسیب‌زننده به کار گرفته می‌شوند. در این میان، مفهوم «عاملیت» نیز به کرات مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد؛ موضوعی که در فصل عاملیت مفصل‌تر به آن می‌پردازم.

در این زمین، رضایت امکان آزادانه و آگاهانه‌ی گفتن «آری» و «نه» است، در شرایطی که هیچ‌یک از این دو پاسخ با هزینه یا ترس از تلافی همراه نباشد. رضایت ویژگی یک لحظه یا یک امضا نیست؛ کیفیتی از روابط میان افراد است که باید پیوسته ساخته و بازسنجیده شود. و از آنجا که رضایت همیشه در دل روابط قدرت شکل می‌گیرد، مسئولیت اطمینان از آزاد بودن آن نیز به‌طور برابر تقسیم نمی‌شود. هرچه فاصله‌ی قدرت میان دو طرف بیشتر باشد، این مسئولیت سنگین‌تر بر دوش کسی است که قدرت بیشتری دارد.