

فهم ساختار عاطفی جامعه ایرانی از دریچه فضای مجازی: به سوی ارائه نظریه

محمدسعید ذکایی*

سیمین ویسی**

چکیده

فضای مجازی پویایی‌ها و نظم عاطفی جدیدی را در متن زندگی روزمره برقرار ساخته است. با هدف بررسی تأثیرات شبکه‌های اجتماعی بر ساختار عاطفی ایرانیان، داده‌های به دست آمده از قوم‌نگاری مجازی تحلیل مضمونی شدند. براساس یافته‌ها، الگوهای رسوبی مشاهده شده عبارت‌اند از: الگوهای اسطوره‌ای (گذشته طلایی و کاریزمابخشیدن به سرده‌ها)، الگوهای مربوط به خانواده (عشق و غیرت‌ورزی)، و الگوی درگیری با قدرت (اصالت، عدالت و طنز). هم‌چنین شاهد گسترش الگوهای مسلطی هم‌چون امید عمومی، سیطره بیش‌تر مقوله‌های زبانی مسلط و دخالت‌های مستقیم و غیرمستقیم گفتمان رسمی در فضا هستیم. الگوهای نوظهور نیز به صورت‌های فردی (خودتحقق‌بخشی‌ها و صورت‌های جمعی، گسترش جامعه مدنی، و جریان‌های عقلانی) و نیز ملغمه عواطف مثبت و منفی مانند تروماسازی، خشم حاصل از ناکامی، خشم مطلق‌گرایانه، تجمیع سطوح ملال، عمومی شدن اضطراب‌های فردی، و صورت‌های مختلف شفقت‌ورزی دیده می‌شوند. در نهایت ویژگی‌هایی به ساختار احساس ویلیامز اضافه شدند که عبارت‌اند از: عمومی شدن امر شخصی، روزمره شدن و به سطح آمدن الگوهای رسوبی، فردی/جمعی شدن، محلی/جهانی شدن، قدرت/مقاومت، رابطه دیالکتیکی با ساختارهای کلان، عمل‌گرایی/انفعال، و هم‌افزایی درون و میان الگوهای سه‌گانه.

کلیدواژه‌ها: ساختار عاطفی، ریموند ویلیامز، الگوی رسوبی، الگوی مسلط، الگوی نوظهور.

* استاد گروه مطالعات فرهنگی دانشگاه علامه طباطبایی، saeed.zokaei@gmail.com

** دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)، siminveisi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه و بیان مسئله

پژوهش‌هایی که به بررسی ساختار ارزشی و هنجاری جامعه ایرانی پرداخته‌اند عمدتاً یا ساختار عاطفی را نادیده گرفته‌اند یا به‌علت تجربی نبودن نتوانسته‌اند آن را به‌مثابه موضوعی قابل بررسی از سطوح شناختی در سطح فردی و جمعی جدا سازند. پژوهش‌های تجربی نیز عموماً در سطوح پایین‌تر تحلیل باقی مانده و پیچیدگی‌های موجود را تبیین نکرده و در نهایت به مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی درباره جامعه ایرانی نپرداخته‌اند. سیاست‌گذاران کشور نیز معمولاً ساختار عاطفی را در نظر نمی‌گیرند که یکی از مهم‌ترین بخش‌های جامعه است و با ساختارهای متصلب رابطه دیالکتیکی دارد و به تغییرات اساسی منجر می‌شود.

یکی از کارآمدترین تحلیل‌ها در بررسی پویایی جوامع پرداختن به ساختار احساس (structure of feeling) است. اهمیت آن زمانی آشکارتر می‌شود که فرهنگ امروزین را، که در معرض انواع تغییرات فرهنگی و به‌ویژه رسانه‌های جدید است، در وضعیت پسامدرن و معادل با کلان‌شهر مدنظر زیرمل بدنیم که بر اثر مواجهه دائمی با نشانه‌های جدید دچار شوک و ملال شده است. در صورت تشدید یافته وضعیت پسامدرن را شاهدیم که در ساختار عاطفی خود «خطر را به‌مثابه نوعی کالا تولید می‌کنند و سپس کالاها و خدمات را برای تسکین همان حس وحشت ارائه می‌دهند» (Woodward 2009: 215-216). در جامعه پسامدرن، عواطف در کنش‌های هرروزه نقش مهمی دارند و همواره با ملغمه‌ای از عواطف سروکار داریم که از منابع متکثر تولید می‌شوند و در امتداد یک‌دیگر، در تضاد یا توافق با هم، وجود دارند.

در سنت مطالعات فرهنگی یکی از نخستین تلاش‌ها برای توجه به ساختارهای عاطفی در تولید نظم اجتماعی و فرهنگی را می‌توان در آرای ویلیامز در *مارکسیسم و ادبیات* (Williams 1977) یافت. او با تفکیک ساختارهای احساس در هر متن اجتماعی و فرهنگی به سه‌گانه: مسلط، رسوبی، و در حال ظهور اشاره می‌کند و بر این باور است که این سه‌گانه در عین پویایی هم‌زمان در هر جامعه حضور دارند. برخی نویسندگان معتقدند تمرکز او بر ساختار پویای احساس در آثار هنری و ادبی بوده است و «طیف وسیع‌تری از عواملان و نهادهایی را که به نام‌گذاری، چهارچوب‌گذاری، و تفسیر عواطف و از طرف دیگر به ارائه چهارچوب‌های عواطف و شگردهای مدیریت هیجان مشغول‌اند در نظر نمی‌گیرد» (Illouz et al. 2014: 228). از طرفی این مفهوم الهام‌بخش بسیاری از محققان و اندیشمندان

شده است. مثلاً اوینگ (Ewing 2007) هم‌چون ردی (Reddy 1999) کار ویلیامز را نقطه شروع تلاش خود برای توسعه نظریه احساسات در نظر گرفته و این پرسش را مطرح کرده است که «آیا احساسات در طول زمان هم‌راه با تغییر اوضاع سیاسی و پروژه‌های مرتبط با هژمونی فرهنگی یا رهایی تغییر می‌کند یا خیر؟» (Ewing 2007: 230). ایلوز و دیگران (Illouz et al. 2014) ساختار احساس را شامل پی‌آمدهای عاطفی باورها و نهادهای عمومی می‌دانند و معتقدند که می‌توانیم از خشم و سرخوردگی ناشی از رویارویی با بوروکراسی، اضطراب ناشی از ایده تقدیر یا «خود»ی صحبت کنیم که نتیجه سایت‌های قرار عاشقانه اینترنتی و ساختارهای رؤیایی عاشقانه‌اند. «ساختار احساس، به‌ویژه برای ثبت تجربیات اجتماعی عاطفی، که با برجسب یا چهارچوب ایدئولوژیکی مناسب سازمان‌دهی نشده‌اند، و نیز در موقعیت‌های اجتماعی ناآرامی و اضطراب بسیار مفید است» (ibid.: 228).

از آن‌جاکه سهم زیادی از تعاملات و پویایی‌های عاطفی انسان امروز در فضای مجازی و در متن شبکه‌های دیجیتال رقم می‌خورد^۱ و اینترنت به حوزه عمومی گسترده‌ای برای مبادلات و کنش‌ورزی‌های عاطفی بدل شده است (بنگرید به ذکایی و ویسی ۱۳۹۹) و باتوجه به اهمیت فراوان تعاملات و ابرازگری‌های عاطفی در فهم سوژگی فردی و اجتماعی انسان امروز ایرانی، در این مقاله تلاش می‌کنیم به فهم و تحلیل ساختار عاطفی جامعه ایرانی از دریچه این شبکه‌ها پردازیم. مهم‌ترین پرسش این پژوهش این است که صورت‌بندی ساختار عاطفی جامعه ایرانی چگونه است و فضای مجازی ایرانی به‌مثابه یکی از مهم‌ترین عرصه‌های تجلی تجربیات عاطفی چه آثاری در اجزای ساختار عاطفی ایرانیان پدید آورده است.

۲. پیشینه پژوهش

نعمت‌الله فاضلی (۱۳۹۷) در مقاله «صورت‌بندی مسئله احساسات در ایران معاصر؛ نظریه‌ای درباره پویایی الگوهای عاطفی در ایران» تلاش کرد تا به روش نظری-تحلیلی عواطف را در ایران بررسی کند. او متأثر از ویلیامز سه گروه عواطف شامل «الگوی رسوب‌یافته»، «الگوی امروزی‌شده و مسلط»، و «الگوی درحال ظهور» را از یک‌دیگر تفکیک می‌کند و نشان می‌دهد که عواطف برساخت اجتماعی‌اند و هم‌راه با تحولات تاریخی و اجتماعی تغییر می‌کنند.

ذکایی و ویسی (۱۴۰۰ الف) در «آثار پاندمی کوید-۱۹ بر ساختار عاطفی در آیینة شبکه‌های اجتماعی مجازی ایرانی» تلاش کردند تا با کمک قوم‌نگاری مجازی به صورت‌بندی ساختار عاطفی در جامعه ایرانی دست یابند. آن‌ها بدین منظور دو عاطفه اضطراب و امید را محوری‌ترین عواطف در دوران شیوع ویروس کرونا در نظر گرفتند و آن‌ها را بررسی کردند و صورت‌بندی‌های مختلف آن‌ها و رابطه متقابلشان در شبکه‌های اجتماعی ایرانی و نیز ساختارهای کلان را در دوران کرونا نشان دادند.

تانگ (Tang 2009) در مقاله «شکل‌گیری احساسات در فضای مجازی؛ نمونه شرکای دریانورد چینی» در پی یافتن پاسخ به این پرسش بود که آیا تعامل عاطفی برخط (آنلاین) احساس افراد را تغییر می‌دهد؟ و اگر چنین است، به چه شیوه‌هایی این تغییر صورت می‌گیرد؟ او فعالیت‌های شرکای دریانورد چینی در یک گروه برخط را بررسی کرد و با تکیه بر نظریه مدیریت احساسات نشان داد که آن‌ها در گروه به یک‌دیگر کمک کردند تا تجربیات منفی را به شیوه‌های مثبت برای سرکوب احساسات ناخوشایند تنظیم کنند. هم‌چنین استفاده از مفهوم جوشش جمعی فرایند شکل‌گیری احساسات برخط و تقویت احساسات مثبت را آشکار می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد که هر دو فرایند به احساس شریک دریانورد درباره روابط خود کمک کرد. کشف جریان‌های پویای عاطفی در شبکه‌های اجتماعی وجه مشترک این پژوهش با پژوهش یادشده است. با وجود این ما بر این باوریم که در فضای شبکه‌های اجتماعی مجازی ایرانی ساختار عاطفی علاوه بر سطوح میانی و خرد، در سطح کلان جامعه نیز وجود دارد و عمل می‌کند.

استریتر (Streeter 2017) در «اینترنت به‌مثابه ساختار احساس تاریخ ۱۹۹۲-۱۹۹۶ تاریخچه اینترنت» با تکیه بر مطالعات قبلی، علل و ویژگی «ساختار احساس» خاصی را توضیح می‌دهد که در دوره انقلاب دیجیتال پدیدار شده است. عادات فکری برساخته را می‌توان در تعدادی از تحولات بعدی مشاهده کرد؛ از ایجاد سریع زیرساخت‌های اینترنت در اواخر دهه ۱۹۹۰، تا بحث‌های بی‌طرفی شبکه، و طراحی گزینه‌هایی که از تعامل شدید و همیشه متصل استفاده می‌کنند. این مقاله نشان می‌دهد که فناوری‌ها می‌توانند عامل اجرای جمعی، کشف امیدها و خواسته‌ها، و بینش‌های سیاسی به بهترین وجه شوند. جهت‌گیری جمعی رسانه‌های جمعی جدید و به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی در ایجاد ساختار عاطفی و هم‌گراساختن این ساختار نقطه مشترک آن با این پژوهش است.

کولمن (Coleman 2018) در «نظریه پردازی اکنون: رسانه‌های دیجیتالی، پیش‌ظهوریافته، و فراساختار احساس» بر تعریف ویلیامز از ساختار احساس متمرکز می‌شود که زمان حال را «فعال» و «انعطاف‌پذیر» می‌داند و برای (پیش)ظهوریافته (pre-emergent) در درک این زمان اهمیت قائل است. او با اشاره به بسترهای رسانه‌های اجتماعی، دستگاه‌ها، سرویس‌های پخش، و برنامه‌ها نشان می‌دهد که «ظهور» کیفیتی ویژه از فرهنگ رسانه امروز است. این پژوهش هم‌چنین تصور ویلیامز از ساختارهای احساس را برای ارائه مفهوم فراساختارهای احساس بسط می‌دهد و به فهم بیش‌تر اهمیت (پیش)ظهوریافته، کیفیت تأثیرگذار آن، و نحوه عملکرد رسانه‌های دیجیتال در معماری پیچیده متون، بافت‌ها، سیستم‌عامل‌ها، و دستگاه‌ها کمک می‌کند. بدین منظور زمان حالی را که سایت شبکه اجتماعی توییتر و سرویس پخش نتفلیکس (Netflix) آن را تولید کرده‌اند و از طرفی آن‌ها را می‌سازند تجزیه و تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که این رسانه‌ها زمان حال را به شکل متفاوتی به صورت زمانی واقعی، زنده، متصل به هم در نمونه قبلی، و حالتی معلق یا گسترده در حالت دوم تولید می‌کنند. گرچه این تمایزها چشم‌گیر است، اما در هر دو نمونه (پیش)ظهوریافته مفهومی مرکزی است.

این پژوهش نیز به‌ویژه بر معنایی متمرکز است که در ساختار عاطفی فضای شبکه‌ای ایرانی در حال ظهور است. فضای شبکه‌ای در ایران، هم‌چون دوره‌های تاریخی گذشته، مأمّن عواطف سرکوب‌شده فردی و جمعی است که به دلایلی هم‌چون نبود سازوکارهای حزبی و مدنی پیچیده بار ساختارهای کلان جامعه را به‌دوش می‌کشد. بنابراین میان ساختارهای کلان جامعه ایرانی و ساختار عاطفی منعکس‌شده در فضای مجازی ایرانی رابطه دیالکتیکی وجود دارد. علاوه‌براین از آن‌جاکه به دلایل ذکرشده فضای شبکه‌ای مهم‌ترین جایگاه ساختار عاطفی ایرانی است، برخی از مهم‌ترین صفات شبکه‌های مجازی به ساختار عاطفی ایرانی راه یافته‌اند.

۳. مبانی نظری

بنابر مطالعات نظری صورت‌گرفته بر روی آرای ویلیامز و شارحان او به چند ویژگی مهم ساختار احساس می‌پردازیم که قابلیت تعمیم به ساختار عاطفی جامعه ایرانی را نیز دارند:

پایداری نسبی / فرایندی بودن ساختار احساس: «مفهوم ساختار احساس اصطلاحی است که ویلیامز به کار می‌گیرد تا فرایند و محصول، امور فردی و عمومی، جدید و قدیمی، ملموس و سیال را توصیف کند» (Eldridge and Eldridge 2005: 140). این مفهوم هم‌زمان پویایی و ایستایی اجتماعی را در بر می‌گیرد و گویی در نظر او این تغییر در عین ثبات، تمامی وجوه ذهنی / انضمامی و فردی / ساختاری و مانند این‌ها را نیز شامل می‌شود. ویلیامز از طرفی به پایدار بودن نسبی ساختار احساس معتقد است: «همه ما می‌توانیم ببینیم این ساختار احساس تاجه‌اندازه در ادبیات و تفکر اجتماعی زمان خود پابرجا بوده است» (Williams 1960: 118). «همانند میشل فوکو و کلیفورد گیرتز، ویلیامز احساسات را پدیده‌هایی می‌داند که جوامع بشری را شکل داده و نیز توسط آن‌ها شکل گرفته‌اند، بنابراین احساسات عناصر مهم ثبت‌کننده امور تاریخی شناخته می‌شوند» (Mc Clary 2017: 4).

ساختار احساس بخش پویای ساختار هر جامعه نیز هست و ممکن است خود به تغییرات اساسی منجر شود. «زندگی اجتماعی و شخصی جریان دارد و بی‌وقفه در حال تحول است، به طوری که اغلب تنها زمانی که ساختار یا الگویی در حال تغییر و از بین رفتن است، تلاش و تقلای آن آشکار می‌شود» (Wetherell 2012: 104). ویلیامز اصرار دارد که ساختار احساس از عناصر تأثیرگذار آگاهی و روابط تشکیل شده است و نمی‌توان آن را احساس صرف در برابر فکر قرار داد. از نظر او می‌توان این ساختار را فکر به مثابه احساس و احساس مانند فکر تعریف کرد. در کامل‌ترین تعریف، ساختار احساس آگاهی عملی از نوع جاری در تداومی زنده و مرتبط است (Woodward 2009).

مفهوم ساختار احساس برای ویلیامز هم تجربه‌ای عملی و هم ابزاری نظری بود. این مفهوم مفهومی غالب در همه کارهای اوست و وسیله‌ای برای بررسی تاریخ نه تنها به مثابه محصول، بلکه به مثابه فرایندی در اختیار او قرار می‌دهد. «احساسات و تأثیرات در حال ظهور متونی در حال پردازش‌اند، دسته‌بندی ندارند، و با هر منطقی مخالف‌اند. آن‌ها هم‌چنین تجربیات اجتماعی در حال ساخت‌اند. اهمیت آن‌ها در عملکردشان نهفته است» (Engle and Wong 2018: 9). اگر این واژه مبهم است به دلیل این است که برای نام‌گذاری چیزی استفاده می‌شود که فقط می‌توان آن را مسیر در نظر گرفت.

سارا احمد نیز در کتاب سیاست فرهنگی عواطف عواطف را نوعی فرایند می‌بیند: «عواطف همیشه درباره گذشته و این موضوع نیست که چگونه صورت متصلبی به خود

گرفتند. عواطف رو به آینده نیز دارند، به نحوی که جهت‌گیری‌های مختلفی درباره دیگران را در بر می‌گیرند» (Ahmad 2004: 202). احمد هم‌چنین عواطف را کردارهای فرهنگی در نظر می‌گیرد و از تقلیل دادن آن‌ها به احساسات روانی خودداری می‌کند. عواطف دارای قدرت اثرگذاری‌اند و قادرند شیوه‌های زندگی ما، اتحادهای اجتماعی و سیاست جمعی ما را تعیین کنند.

مفهوم ساختار احساس؛ برگردان خوانش مارکسیستی از طبقه: در مفهوم ساختار احساس، جبرگرایی سفت‌وسخت جای روابط متقابل را می‌گیرد. به نظر می‌رسد این مفهوم به یک نسل اشاره دارد، اما باید در نظر داشت که «در برخی مواقع طول‌عمر بیش‌تری از یک نسل مشخص دارد؛ این مفهوم در بیان آگاهی اجتماعی با ارجاع گاه‌به‌گاهی که در عرض طبقات دارد، یگانه به نظر می‌رسد» (Higgins 1999: 37). بنابراین به بیان دقیق‌تر شاید بتوان پایه‌های ساختار احساس را به‌طور هم‌زمان در مفهوم نسل و طبقه دید. گرچه ساختار احساس به دلیل گرایشش به تحلیل طبقاتی ریشه‌های مارکسیستی دارد، اما نباید فراموش کرد که از خوانش وارونه قرائت مارکسیستی از واقعیت اجتماعی برمی‌خیزد.

به گفته هیگینز (Higgins 1999) ویلیامز ساختار احساس را چالشی مستقیم برای توضیح مارکسیستی بازتولید فرهنگی در نظر گرفته، زیرا وقتی می‌نویسد که به نظر می‌رسد مفهوم ساختار احساس دقیق‌تر از مفاهیم ایده‌ها یا زندگی عمومی باشد، دارد علیه ساختار مارکسیستی و پارادایم روبنا در آن استدلال می‌کند. او در فرهنگ و جامعه متذکر می‌شود که شیوه تولید در زندگی مادی، ویژگی کلی فرایندهای اجتماعی و سیاسی و معنوی زندگی را تعیین می‌کند، گرچه در تحلیل نهایی میان اصالت سوژه و ابژه تفاوت خاصی قائل نمی‌شود. با تحلیل آرای ویلیامز درمی‌یابیم که در نظر او «در مطالعه یک دوره، ممکن است بتوانیم زندگی مادی، سازمان اجتماعی، و تاحد زیادی ایده‌های غالب را با دقت کم‌ویش بازسازی کنیم. در این جا لازم نیست بحث کنیم که وجود کدام‌یک از این جنبه‌ها در کل مجموعه تعیین‌کننده است» (ibid. : 40).

از سوی دیگر ساختار احساس را می‌توان تجربه زیسته جمعی نیز تعریف کرد. به عقیده براون لای (Brownlie 2014) مفهوم ساختار احساس ویلیامز دقیقاً دغدغه‌هایی درباره تجربه فرهنگ به صورت عاطفی دارد. «از نظر ویلیامز ساختار احساس مربوط به تجربه عاطفی زیسته هر فرهنگ است؛ رابطه بین افراد و صورت‌بندی‌های اجتماعی که لزوماً به‌گونه‌ای

رسمی ثبت نشده‌اند» (10: ibid.). ویلیامز در ابتدا با این مفهوم تلاش می‌کند تا پیشرفت ادبیات را در ارتباط با الگوهای تغییرات اجتماعی تحلیل کند، اما به تدریج در کاربرد او و شارحانش جنبه کلی‌تری پیدا کرد. «مفهوم ساختار احساس ویلیامز تلاش می‌کند تا تجربیات ناشی از کلیت شکل خاصی از زندگی، تناقضات ناشی از آن، و پی‌آمدهای واقعی و احتمالی اجتماعی و فرهنگی آن را در بر بگیرد» (Illouz et al. 2014: 227).

همواره میان آنچه در تجربیات زیسته افراد به صورت عملی دیده می‌شود و باورهای رسمی و انتخاب‌شده تضاد و تناقض‌هایی دیده می‌شود. آنچه ویلیامز ساختار احساس می‌نامد شامل آن بخش از ایدئولوژی نیست که هاکشیلد (Hochschild 1983) قوانین احساس (feeling rules) می‌نامید. این مفهوم را هم‌چنین نمی‌توان با آنچه استرنز (Stearns 1994) معیارهای عاطفی (emotional standards) یا عاطفه‌شناسی (emotionology) می‌نامد شبیه دانست، بلکه مربوط به تجربه تولیدشده به وسیله سازمان عمومی جامعه و فرهنگ، شیوه تولید، و ایدئال‌های فرهنگی است. از این رو، این مفهوم پی‌آمدهای عاطفی ناخواسته ایدئولوژی و عمل اجتماعی و تأثیرات احتمالی آن‌ها را نه تنها بر تجربه، بلکه بر بازتولید فرهنگی نیز در بر خواهد گرفت. در این دیدگاه، عواطف نه تنها از «قوانین احساس» یا «معیارهای احساسی»، بلکه از ساختارهای اجتماعی و چهارچوب‌های فرهنگی عمومی ناشی می‌شوند. اما، همان‌طور که در زمینه روابط قدرت درک می‌شود، این مفهوم راه‌های جدیدی برای مقاومت در برابر هژمونی یا ظهور و پذیرش ایدئولوژی‌های جدید ایجاد می‌کند. «این مفهوم به تأکید بر خاص‌بودگی تجربه اجتماعی - تاریخی و روابط دیالکتیکی آن با ساختار اجتماعی و بازتولید فرهنگی کمک می‌کند» (Illouz et al. 2014: 227). از طرفی عواطف نتیجه کلیت نظم اجتماعی و ساختار نمادین‌اند، اما از سوی دیگر از آن‌جا که خود بازتابی از این موقعیت‌ها هستند، امکانی برای تغییرات اجتماعی و فرهنگی نیز هستند.

ویلیامز عبارت ساختار احساس را در *پیش‌گفتار فیلم* (Williams 1954) برای بحث درباره روابط قراردادهای نمایشی و متون مکتوب ابداع کرد. او در کارهای بعدی و به‌ویژه *انقلاب طولانی* (Williams 1961) مفهوم ساختار احساس را بیش‌تر گسترش داد و از آن برای مسئله‌آمیز کردن مفهوم هژمونی گرامشی استفاده کرد. برطبق استدلال او هژمونی که می‌توان آن را «عقل سلیم» یا طرز تفکر غالب در زمان و مکان خاص در نظر گرفت هرگز کامل نیست، بلکه همیشه باید بویایی درونی وجود داشته باشد که به وسیله آن شکل‌های

جدیدی از اندیشه پدیدار شود. ساختار احساس به شیوه‌های مختلف تفکر اشاره می‌کند که در هر زمان از تاریخ ظهور می‌کنند. این امر در شکاف بین گفتمان رسمی سیاست‌گذاری و مقررات، پاسخ مردمی به گفتمان رسمی، و تخصیص آن در متون ادبی و دیگر آثار فرهنگی ظاهر می‌شود. او در *انقلاب طولانی* رابطه بین روابط اجتماعی، نهادهای فرهنگی، و ذهنیت را با هدف نشان‌دادن چگونگی پیدایش و تثبیت ایده‌های سیاسی مترقی به‌مثابه هنجار به تفصیل نظریه‌پردازی می‌کند.

ساختار احساس؛ تضاد و قدرت: هاردینگ و پربرام (Harding and Pribram 2009)، مفهوم ساختار احساس ویلیامز را به‌طور مستقیم یا به‌اندازه کافی با روابط قدرت مرتبط نمی‌دانند. با وجود این، تعارضاتی در دل ساختار احساس دیده می‌شوند که براون لای (Brownlie 2014) به آن‌ها اشاره می‌کند. به گفته او ویلیامز ساختار احساس رسوبی را تجربیات، معانی، یا ارزش‌هایی توصیف می‌کند که در گذشته شکل گرفته‌اند، اما هنوز «زنده» اند و در کردارهای ما اعمال می‌شوند. با وجود این بین آن جنبه‌های رسوبی که در نظم غالب گنجانده شده‌اند و آن‌هایی که معارض‌اند تمایز وجود دارد. مثلاً می‌توان ارزش‌هایی را که در برابر پیام فرهنگی غالب «خوب صحبت کردن» مقاومت می‌کنند، رسوبی تلقی کرد (ibid.). در این جا می‌توان به مقاومت برخی گروه‌ها در برابر زبان معیار به‌مثابه نظم غالب و تلاش آن‌ها برای جانشین ساختن صورت‌های خویش یا دست‌کم چانه‌زنی با آن اشاره کرد. بنابراین او مفهوم ساختار احساس را که در *پیش‌گفتار فیلم* (Williams 1954) معرفی شد و نیز صورت‌های مختلف مسلط، رسوبی، و در حال ظهور را توضیح می‌دهد تا انواع تغییرات خلقی فرهنگی لازم برای ایجاد تغییرات ایدئولوژیکی را توضیح دهد. این مفهوم در اثر بعدی او یعنی *مارکسیسم و ادبیات شرح و بسط* بیش‌تری یافت. همان‌گونه که استرانگلمن (Strangeman 2012) اشاره می‌کند، کسانی که برای گذشته ماتم می‌گیرند ممکن است با این کار درباره شیوه‌های زمان حال اظهار نظر کنند، اما اغلب بر ازدست‌رفتن ارزش‌هایی که در گذشته وجود داشته‌اند حسرت می‌خورند. یِتس (Yates 2015) فرهنگ عامه را محل ظهور نیروهای متضاد می‌داند. در نظر او فرهنگ عامه فضاهایی را فراهم می‌کند که جنبه‌های فرهنگی، سیاسی، و احساسی تجربه درکنار هم قرار می‌گیرند، پیوسته شکل می‌گیرند، و به نماد تبدیل می‌شوند. «نمادها و نشانه‌هایی که در آن قلمرو ایجاد می‌شوند کانون اصلی مبارزه برای قدرت، معنا، و هویت می‌شوند» (ibid.: 15). بدین ترتیب، ساختارهای تأثیرگذار فرهنگ و هویت عامیانه خارج از حوزه سیاسی نیستند، بلکه بخش مهمی از آن‌اند. ذکایی و

ویسی (۱۴۰۰ الف) نشان دادند که در فضای شبکه‌های ایرانی صورت‌های مختلف امیدورزی مربوط به سیاست رسمی و فرهنگ عامه وجود داشته و هر دو از درون دچار گسست‌هایی هستند. هم‌چنین ذکاوی و ویسی (۱۴۰۰ ب) وجود نیروهای مربوط به راه‌کار و روش را هم‌زمان در فضای مجازی ایرانی شناسایی کردند.

ویلیامز به شکل رسمی‌تری میان فرهنگ مسلط، رسوبی، و نوظهور تمایز قائل شد. فرهنگ رسوبی ادامه ارزش‌های قبلی، باورها، و کردارهایی است که گاهی اوقات ممکن است جانشینی برای صورت مسلط باشند. فرهنگ نوظهور توسعه معانی جدید، ارزش‌ها و کردارهایی است که عناصر تخلفی را برای فرهنگ مسلط پدید می‌آورند (Eldridge and Eldridge 2005). نگرانی گسترده ویلیامز ظرفیت نظم‌های اجتماعی غالب برای ادغام فرهنگ‌های رسوبی و نوظهور بود.

در مجموع مفهوم ساختار احساسات ویلیامز در فهم ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های فرهنگی گروه‌ها و نسل‌های اجتماعی کارآیی زیادی دارد. با وجود این توسعه فضای مجازی و مشارکت‌های عاطفی و اظهاری متنوع و گسترده‌ای، که با انگیزه‌های مختلف در آن انعکاس می‌یابد، ضرورت بازسازی و بازاندیشی در آن را پدید می‌آورد. تنوع و پیچیدگی عاطفه‌ورزی‌های مجازی و دیجیتال و قالب‌های متکثری که فناوری مجازی برای فهم و نمایش عواطف پدید می‌آورند، ماهیت، معنا، و منطق متفاوتی به آن‌ها می‌بخشند و ابعاد تازه‌ای را در مناسبات انسانی پدید می‌آورند. در ادامه با الهام از فضای مفهومی «ساختار احساس» ویلیامز و با بسط مفهوم «احساس» (feeling) به «عاطفه» (emotion)، که برطبق تعریف شامل وجوه اجتماعی و ساختاری‌تری است، به دنبال این هستیم تا بینیم ابعاد مختلف ساختار عاطفی مدنظر ویلیامز شامل الگوهای رسوبی، مسلط، و به‌ویژه نوظهور در ایران چه صورت‌بندی‌ای دارند و نسبت آن‌ها با یک‌دیگر چیست. در نهایت و با هدف شناسایی آثار بدیع شبکه‌های اجتماعی در آرایش و ساختار عاطفی، به دنبال بررسی رابطه دیالکتیکی میان ساختارهای کلان و ساختار عاطفی و درک پیچیدگی‌های این روابط در متن جامعه ایرانی هستیم.

۴. روش پژوهش

این پژوهش بر مردم‌نگاری مجازی متکی است که به بررسی نکاتی هم‌چون تجربیات (آنچه افراد احساس می‌کنند)، اعمال (رفتار یا آنچه افراد انجام می‌دهند)، روابط

(محیط‌های اجتماعی و روابط صمیمی ما)، جهان اجتماعی، مکان (فضاهای مشترک زندگی)، و روی دادها (گردهم آمدن فرایندهای متفاوت در بستری عمومی) می‌پردازد (Pink et al. 2016). انعطاف و قابلیت‌های این روش امکان مشاهده‌های غیرمشارکتی و به اصطلاح حضور در خفا را در قلمروی موضوعی این پژوهش فراهم می‌کند؛ یعنی تعاملات عاطفی، خودبیان‌گری‌ها، تفسیرها، و دریافت‌ها از زندگی روزمره مجازی ایرانیان. با هدف درک عمیق و مستمر این تجربیات، رفتارها و روی دادها و براساس مشارکت و مشاهدات طولانی، انبوهی از اطلاعات متنی، تصویری، و کلامی کاربران شبکه‌های اجتماعی فیس‌بوک (متا)، تلگرام، اینستاگرام، یوتیوب، و توئیتر استخراج و تحلیل شدند. تلاش بر این بود تا به صورت هدف‌مند افرادی انتخاب شوند که نوعی ابرازگری عاطفی در سه قلمروی الگوی رسوبی، مسلط، و نوظهور در صفحاتشان دیده شود. ضمن وفاداری به الگوی سه‌گانه ساختار احساس و ویلیامز تلاش کردیم تا با استفاده از حساسیت نظری آن، صفحات موردبررسی را خوانش کنیم و به توسعه تجربی و نظری این نظریه بپردازیم. نمونه‌گیری و پوشش تنوع نمونه‌ها، میدان‌ها، و کاربران در پژوهش‌های مجازی همواره با مشکل جدی همراه است و ملاحظاتی را در آنچه هابرمَن و مایلز (Huberman and Miles 2002) اعتبار تفسیری و نظری و تعمیم‌پذیری نتایج می‌خوانند به‌دنبال دارد. از این رو در این پژوهش علاوه بر این که با منطقی قیاسی تمرکز بر محورها و مقولات مرتبط با حیات عاطفی پاسخ‌گویان است، تنوع در انتخاب روی دادها، مناسبت‌ها، دوره‌های زمانی و برخی زمینه‌های دموگرافیک (هم‌چون دوره زندگی و جنسیت) نیز مدنظر بوده است. یافتن نمونه‌ها بدون محدودیت زمانی و تاجایی که مضمون‌ها و مقولات اصلی تکمیل می‌شدند ادامه داشت. خوانش متون و تحلیل مضمونی نوشته‌ها شامل زندگی‌نامه، کپشن‌ها یا جملات نغز آن‌ها زیر فرسته‌هایشان (پست)، نوشته‌های موجود در فرسته‌ها مانند اشعار، متون ادبی یا خودنوشته‌ها، وبلاگ‌ها و مانند آن با ایده‌های نشانه‌شناختی به‌دست آمده از تصاویر تکمیل می‌شد. درنهایت مضمون‌هایی به‌شیوه استدلال قیاسی (abductive reasoning) و مبتنی بر رفت‌وبرگشت داده و نظریه‌شناسایی و در تحلیل و مفهوم‌سازی استفاده شد.

برطبق نظر فلیک (۱۳۸۷) باورپذیری شامل «حضور مداوم در فضا» و نیز «استفاده از مشاهده‌های طولانی‌مدت»، و علاوه بر آن توجه به جزئیات و همه عوامل، پویایی نظری و تجربی و مانند این سبب افزایش اعتبار و پایایی تفاسیر می‌شود: «هرچه فرایند تحقیق

به‌منزله یک کل با جزئیات بیش‌تری ثبت شود، پایایی کل فرایند بهتر خواهد بود» (فلیک ۱۳۸۷: ۴۱۳). برطبق تعمیم مطلوب انتظار می‌رود محققان بعدی بتوانند به روش‌های گوناگون الگوهای سه‌گانه ساختار عاطفی ایرانی و مضامین آن‌ها را در فضای مجازی ایرانی بررسی کنند و به محتواهای مشابهی با این پژوهش دست یابند.

۵. یافته‌های پژوهش

۱.۵ الگوهای رسوبی

بخش‌هایی از ساختار عاطفی ایرانی که ریشه در گذشته تاریخی دارند و امروزه نیز در فرهنگ عامه، به‌ویژه در فضای مجازی ایرانی، حضور دارند و دچار تغییراتی نیز شده‌اند:

الگوهای رسوبی مرتبط با امور مقدس: اولین صورت «اسطوره‌های کاریزماتیک» شامل یک یا چند تیپ ایدئال تبدیل‌شده به آیکون (نماد) در همه گروه‌هاست که به‌مثابه اسطوره‌های فاقد نقص و اشتباه معرفی شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که گویا راه‌کارها و خط‌مشی‌هایشان می‌تواند سوءمدیریت‌ها و مشکلات کنونی را یک‌تنه برطرف کند و حتی پوشش‌ها و جنبش‌ها حول آن‌ها شکل می‌گیرد. ازطرفی افراد از طریق بازخوانی زندگی، بازکردن زوایای تاریک و حتی غیرمهم، تشبیه اشتباهاتشان به اشتباهات امروز برای نشان‌دادن بی‌کفایتی مضاعف و حتی فساد فکری و اخلاقی رقیب به تخریب شخصیت‌های آن‌ها می‌پردازند. ضداسطوره‌سازی زمانی که اسطوره‌ای از جناح خود یا دیگری به هر دلیل دوباره مطرح می‌شود یا کاربران متوجه می‌شوند گفتمان رسمی عامدانه در تلاش است تا از شخص یا جریان خاصی اسطوره بسازد اوج می‌گیرد.

هم‌چنین گمان بر این است که «گذشته» ای طلایی در چند دهه پیش، زمانی که بزرگ‌سالان فعلی در دوران کودکی بودند، وجود داشته که ساده‌بودن زندگی و نبود مسئولیت آن دوران را به‌رغم همه کمبودها دورانی شیرین و دست‌نیافتنی کرده است. افراد به‌دنبال پناه‌بردن به نوستالژی‌های دوران کودکی اعم از خاطرات دوران مدرسه، بازی‌ها، کارتون‌های تلویزیونی محبوب، اسباب‌بازی‌های ساده، اما پرخاطره و مانند آن هستند. گذشته طلایی دوم در دوره‌های تاریخی قبل‌تر و زمانی است که تصور می‌رود جامعه در وضعیت بهتری بوده و با تلاش می‌توان دوباره به آن موقعیت دست یافت. هشتگ‌هایی با

عنوان «چی دادیم چی گرفتیم» و «...داشتیم وقتی ... مُد نبود» برای مقایسه با وضعیت در زمان حال و اشاره به وضعیت بهتر و حتی پیش‌روبودن ایران در زمان گذشته دیده می‌شوند. نکته مهم در چنین فرسته‌هایی عنصر مقایسه و وجود گذشته طلایی بدون نقص در گذشته و وضعیت ناامیدکننده در این زمان است. این گذشته‌های طلایی از میان نمی‌روند، بلکه به تناوب و گاه هم‌زمان در ذهنیت ایرانی وجود دارند و شامل پادشاهی جمشید، عصر کوروش کبیر، انوشیروان عادل، اوج شکوفایی تمدن اسلامی، برهه‌هایی از تاریخ معاصر، و مانند این هستند.

الگوهای رسوبی مربوط به ارزش‌های خانوادگی: داشتن «عشق» در زندگی حتی به‌مثابه امری ذهنی معنا ساز و امیدبخش است و جدایی از آن ممکن است افراد را به ورطه نابودی و نیستی بکشاند. ویژگی ابژه‌ساز و کلاس‌ساز فضای مجازی بر اهمیت عشق جنسی در این فضا می‌افزاید. ابژه‌های عشق‌ورزی جنسی (شامل همه افراد جنس مخالف و حتی موافق) پیوسته تصاویر شخصی خود را منتشر می‌کنند و گفت‌وگو‌هایی را با افراد ناشناس و مخاطبان عمومی پیش می‌کشند که پیش‌ازاین تنها در روابط صمیمانه و عاشقانه یافت می‌شد. سخن‌گفتن از حالات روحی، علایق، ترس‌ها، و حتی خصوصی‌ترین جنبه‌های زندگی مانند چهره و لباس، روابط جنسی، فرستادن عکس برهنه، و چالش‌هایی مثل چال‌لپ و ترقوه، لباس گل‌دار و مانند این‌ها نشان‌دهنده صمیمیت عمومی‌افته با ویژگی غالب به‌اشتراک گذاشتن بخش‌هایی از بدن و زیبایی است که پیش‌تر تنها در دست‌رس معشوق و همسر بود. دال عشق روی مدل‌های متعددی پیوسته در حال حرکت است. عشق به امر جنسی صرف تقلیل می‌یابد و در افراطی‌ترین حالت و در خودسامانی امر جنسی، فرد با افراد ناشناس و حتی تصاویر آن‌ها عشق‌بازی می‌کند.

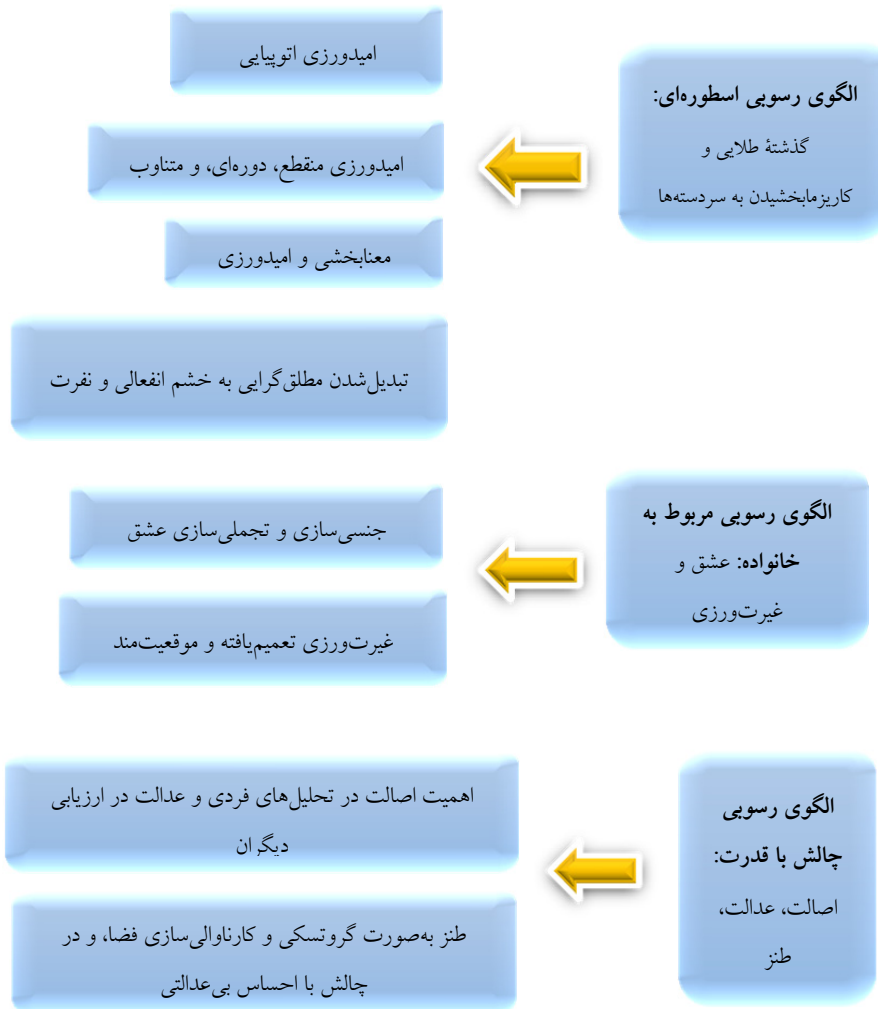
برای دوست‌داشته‌شدن باید خود را شیئی تجملی (luxury) کرد؛ شیئی با اندام مبالغه‌آمیز و حرکاتی که عمدتاً از رسانه‌ها و فرهنگ عامه‌پسند وام گرفته می‌شود. امر تجملی دیگر مربوط به هنرها و فضاها و حتی طبقات خاص نیست، بلکه برای زیستن باید بتوان تجملی بود. در این میان زنان به‌دلیل موضوع «عشق» بودن به تلاش بیش‌تری نیاز دارند. داشتن اندام‌های جنسی برجسته، صورت‌های جنسی شده (دست‌کاری و بزرگ‌کردن لب و گونه‌ها)، پوشیدن لباس‌ها، و اجرای حرکاتی که آن‌ها را به ستاره‌های موسیقی، سینما، و حتی فیلم‌های قبیح‌نگار نزدیک می‌کند ضروری است. وسواس ظاهر از تبعات تجملی‌شدن عشق و جنسیت است که با پرسش‌های مکرر درباره ظاهر خود (من چطورم؟!) در فضا دیده می‌شود.

دومین الگوی رسوبی مربوط به خانواده «غیرت‌ورزی» است. غیرت در جامعه ایرانی از امری دینی/عرفی، که در حوزه حریم شخصی خانواده‌ها قرار داشت، امری عمومی شده است. می‌توان تغییراتی را در هر سه بخش مثلث غیرت دید: شخص غیرت‌ورز مسئله خود را به کل جامعه، سیاست‌ها و سیاست‌گذاری‌ها، مردم، و مانند آن بسط می‌دهد؛ جفت فرد غیرت‌ورز نیز شامل کلیت زنان جامعه می‌شود و در نهایت رقیب نیز به کل مردان جامعه بسط می‌یابد. نتیجه این امر «سیاسی‌شدن امر فردی» در حوزه‌های جامعه، به‌ویژه، سیاست و اجتماع و ابژگی زنان جامعه در همه سیاست‌گذاری‌ها، قوانین، محتوای رسانه‌ها، و حتی ادبیات روزمره و عامیانه است. دال غیرت‌ورزی روی مدل‌های متعددی در حال حرکت است و موضوع آن از امر جنسی و عاطفی به جنسیت و مدلول جنسیت‌مند، یعنی زنان که قابلیت ابژه‌شدن دارند، تغییر کرده و مفاهیم مربوط به آنان مانند پوشش، کار زنان و مانند آن مسئله‌آمیز شده است. نتیجه آن ورود سیاست‌گذاری‌های رسمی و غیررسمی^۲ به این حوزه‌ها و به‌دنبال آن شکل‌گیری مطلق‌نگری درباره ابژه غیرت‌ورزی و پراکندن خشم و نفرت به‌سوی آن‌هاست. ازطرفی غیرت چندوجهی و وابسته به موقعیت نیز هست؛ حظ‌بردن از زنانی که ابژه میل و نگاه خیره‌مردانه دانسته می‌شوند مانند مدل‌ها، بازیگران، و حتی زنان حاضر در فضای عمومی و مجازی و توصیف آن‌ها با الفاظی مانند داف و پلنگ و درعین‌حال جلوگیری و حراست از زنان نزدیک به خود دربرابر ابژه میل قرارگرفتن.

الگوهای رسوبی مرتبط با قدرت: اولین صورت «اصالت» است که در معنای سنتی دارابودن ثروت و منزلت را دست‌کم در یک نسل پیش طلب می‌کرد. این مفهوم هم‌چنان وجه طبقاتی دارد و اصل تمایز در مرکز آن است، اما با وجوه زیبایی‌شناسانه بیش‌تری تلفیق می‌شود و در فضای مجازی خود را به صورت‌های مختلف هم‌چون علاقه به سبک‌های خاص موسیقی، ادعای برخورداری از هنرهایی هم‌چون عکاسی و نقاشی، و مانند این نشان می‌دهد. برای گم‌نشدن در میان توده کافی است تظاهر کنند که عضو طبقه بالا هستند، اما به همراه‌شدن با موج‌های سبک زندگی نیاز دارند. جابه‌جایی منزلتی در دنیای سنتی به‌سختی صورت می‌گرفت، اما در دنیای مجازی نیز با کوچک‌ترین غفلتی ممکن است بسیاری از دنبال‌کنندگان (followers)، به‌سبب پی‌بردن به تصنعی‌بودن تمایز، توجه خود را قطع کنند و همین موضوع کاربران درپی توجه و تمایز را مضطرب می‌کند. همان‌قدر که کاربر برای خود به‌دنبال کسب اصالت است، در تحلیل «دیگری» همواره

«اصل عدالت» را مدنظر دارد. فرد در گذشته در ساختاری طبقاتی، جنسیتی، و قومیتی به دنیا می‌آمد و ممکن بود تبعیض چندگانه‌ای را نیز تجربه کند، اما به دلیل نبود امکان بازاندیشی در خود موقعیت تحمیلی را می‌پذیرفت. بازاندیشی به وجود آمده، که به‌ویژه از طریق مصرف فزاینده افکار، سبک‌های زندگی، و گفت‌وگوی مداوم با افراد دارای سبک‌ها و باورهای متفاوت صورت می‌گیرد، نوعی احساس محرومیت نسبی را در افراد به وجود می‌آورد.

تأکید بر خودتحقق‌بخشی‌های فردگرایانه باعث می‌شود که مطالبه‌گری‌ها عمدتاً شخصی و در نهایت برخاسته از سرمایه اجتماعی درون‌گروهی باشند. بنابراین درگیری با قدرت بر سر تعریف مفهوم عدالت نیز عموماً برخاسته از اهداف گروهی است و بر صف‌آرایی‌های گروهی در مقابل یک‌دیگر می‌افزاید. کاربران اعتراض خود به احساس بی‌عدالتی را با «طنزگویی» نشان می‌دهند که از ویژگی‌های رسوبی در فرهنگ ایرانی است. گرچه در فضای مجازی ایرانی طنز مدرن در معنای پذیرش اصول کلی اخلاقی و انتقاد از رذیلت‌های اخلاقی هم‌چنان دیده می‌شود، اما معمولاً ویژگی‌های ظاهری، اخلاقی، زبانی، و فرهنگی فرد یا گروه مقابل مسخره می‌شوند. طنز در بسیاری از نمونه‌ها به دلیل شخصی‌شدن با هجو نزدیکی دارد، و همانند دوران پیشامدرن هنگامی که با ناکامی‌های فردی همراه می‌شود آن‌چنان کاربرد کلمات رکیک در آن شدت می‌یابد که به هزل نزدیک می‌شود. هم‌چنین طنز در بسیاری از نمونه‌ها با فانتری‌های ذهنی و بینامتنیت فضا درآمیخته است و تمایل شدیدی به عجیب و گروتسکی (عجیب‌پردازی) نشان‌دادن واقعیت پیرامون دارد. با وجود این اگر در گروتسک مرزها و سلسله‌مراتب‌ها فرومی‌ریزند تا طرحی نو در انداخته شود، ورود انواع گروه‌های مطلق‌نگر و قدرت‌ها در گروتسک ایرانی به تداوم مطلق‌گرایی‌ها و طرد بیش‌تر گروه‌های درحاشیه منجر می‌شود. هر اندازه خاصیت بینامتنی کم می‌شود و گروتسک‌ها به سمت طنز در معنای مدرن میل می‌کنند، خاصیت انتقادی و مؤثر آن‌ها برجسته‌تر می‌شود. اگرچه هدف گروتسک و امر کارناوالی ساختارزدایی از سلسله‌مراتب‌ها برای بنای دنیای معنایی جدید بود، اما در گروتسک ایرانی «یک‌سان‌سازی امور» نیز رخ داده است؛ عرصه‌های گوناگون کاملاً هم‌سطح‌اند و هیچ‌یک بر دیگری تعیین‌کنندگی ندارد. بنابراین به عاملیت منجر نمی‌شود و فقط جنبه سرگرم‌کننده دارد.



نمودار ۱. وضعیت الگوهای رسوبی ساختار عاطفی در فضای شبکه‌ای ایرانی

۲.۵ الگوهای مسلط

«زبان رسمی و معیار جامعه»^۳ در فضای مجازی نیز صورت مسلط است و دارندگان آن به‌ویژه به‌خاطر خاصیت ابرازی این فضا به‌راحتی می‌توانند در شبکه‌های اجتماعی بازنمایی بیش‌تری داشته باشند. سازوکار خشونت نمادین موجود در فضای مجازی در ادامه فضای واقعی با اتکا بر تقابل‌های دوتایی زبانی صورت می‌پذیرد. مهم‌ترین

دووجهی‌های موجود در فضای مجازی شامل نخبه/ غیرنخبه، قوی/ ضعیف‌اند که با دوگانه‌های مختلفی هم‌چون مرکز نشین/ حاشیه‌نشین (تهران‌نشین/ شهرستان‌نشین یا شهرستانی)، مرد/ زن، بزرگ‌سال/ خردسال، تحصیل‌کرده/ غیرتحصیل‌کرده و مانند این‌ها در ارتباط‌اند. اتصال این دوگانه‌ها به تقویت آن‌ها و نیز دوگانه‌های مرکزی می‌انجامد و در نهایت باعث به‌حاشیه‌رفتن زبان غیرمعیار و مرکزیت‌یافتن هرچه بیش‌تر زبان معیار، ارزش‌های حاکم، و در نتیجه گروه‌های قدرت‌مند خواهد شد. در چنین موقعیتی سه راه برای گروه‌های هم‌معنی با شق‌های دوم باقی خواهد ماند: راه‌حل اول ادامه مسیری است که در دنیای واقعی هرروزه ادامه دارد؛ صاحبان صداهای بالقوه همانند فضای رسمی جامعه طرد خواهند شد؛ راه‌حل دوم نیز پذیرفتن زبان معیار و در نتیجه تن‌دادن به قدرت‌های رسمی است، اما در راه‌حل مقاومت، فرد درحاشیه نه اجازه حذف شدن توسط گروه‌های بالاتر را می‌دهد و نه تعاریف آنان را از معیار بودن می‌پذیرد، بلکه تلاش می‌کند تا تعاریف خود را وارد زبان معیار کند. وام‌دادن واژگان به طبقات بالاتر و رایج شدن برخی اصطلاحات زبان‌های محلی از رایج‌ترین مقاومت‌ها در برابر خشونت و نخبه‌گرایی زبانی‌اند.

صورت دیگر الگوی مسلط «گسترش امید عمومی» است. به‌گفته در اوس (2004) «امیدی که صاحب‌منصبان دولتی می‌سازند و برای تغییر عقیده عمومی به‌کار می‌رود» (cited Lueck 2007: 252). این نوع امید، به‌ویژه در امیدورزی هم‌راه‌با شکیبایی از نوع دین‌دارانه، در میان طیف‌های مختلف رواج دارد که عموماً خود را به‌شکل سخن‌گفتن از مقدسات دینی، گرامی‌داشت اعیاد مذهبی، زیارت، و به‌ویژه مفهوم شهادت نشان می‌دهد. برخی بازنمایی‌ها علاوه‌براین‌ها به همه مفاهیم مدنظر حاکمیت مانند حجاب، ولایت، جهاد، تهاجم فرهنگی، و مانند آن نیز می‌پردازند. معمولاً در این‌گونه صفحات روزمرگی، مسائل اجتماعی و اقتصادی، و مانند آن انعکاسی ندارند و یا کاملاً هم‌سو با هدف مدنظرند. علاوه‌براین امید عمومی که می‌توان آن را در برابر امید جمعی قرار داد، که برخاسته از گروه‌های مردم است، به شکل‌های مختلف هم‌چون فیلترینگ برای محدودسازی کاربران، دست‌گیری شاخ‌های اینستاگرامی یا کانالیزه‌سازی آن‌ها، ساختن حساب‌های کاربری که تلاش می‌کنند گفتمان مدنظر سیاست رسمی را در فضای مجازی پراکنده سازند و مانند این‌ها می‌کوشند فضا را کنترل کنند.



نمودار ۲. وضعیت الگوهای مسلط ساختار عاطفی در فضای شبکه‌ای ایرانی

۳.۵ الگوهای نوظهور؛ الگوهای مرتبط با اصالت فرد/ جامعه

یکی از مهم‌ترین الگوهای نوظهور در فضای شبکه‌ای «اصالت فرد» است. تیلور (۱۳۸۷) از انقلابی در سال‌های دههٔ ۱۹۶۰ سخن می‌گوید که بر مبنای آن برای تحقق بخشیدن به انسانیت خود باید راه و روش خاصی را یافته و با آن زندگی کنیم. این اصطلاح که آن را فردگرایی اظهاری می‌نامند به شیوه‌ای پنهان «مدیریت نفس» گیدنز و «مونتاز نفس» باومن را در خود دارد، ضمن این‌که یک وجه دیگر نزدیک به مفهوم فردگرایی هم‌راه با ابراز وجود رابرت بلا را نیز به آن می‌افزاید؛ تمایل افراد به خودابرازی و محقق کردن فردیت در حد اعلا. از مهم‌ترین سنخ‌های خودتحقق‌بخشی در فضای مجازی ایرانی می‌توان به این‌ها اشاره کرد: ۱. فلسفه‌ورزی‌های عامیانه، الهام‌بخشی‌ها، نگاه هنری و شاعرانه و تظاهر به سبک فکری والا، بی‌اعتنایی به اوضاع جامعه و اهمیت صرف تحقق روحی کامل خود؛ ۲. خودتحقق‌بخشی جسمی با تأکید بر مدیریت بدن از طریق روش‌های سلامتی، بهداشتی، و زیبایی؛ ۳. پیشرفت تحصیلی، کاری، و مالی و داشتن مشاغل پردرآمد و پُرووجه به‌مثابه هدف اصلی اجتماعی. دومین صورت از اصالت فرد در زندگی ایرانیان نوعی فرهنگ سرخوشی و لذت از لحظات است که می‌توان آن را «خیام‌گرایی منفعت‌طلبانه» و منطبق با «هدونیسیم» نامید که خاصیت تصویری فضای مجازی به آن دامن زده است. حسرت لحظاتی در گذشته، که فرد نتوانسته از زندگی لذت ببرد، تمسخر افراد پرتلاش و موفق در زمینه‌های علمی و ستایش افراد موفق در زمینهٔ مد و زیبایی، سلبریتی‌های هنری و ورزشی،

مالکان صنایع بزرگ و به‌ویژه صنایع نرم مرتبط با فضای مجازی مانند مالک مایکروسافت، فیس‌بوک، تلگرام، توییتر، و مانند آن، که گمان می‌رود کارشان ترکیبی از سرگرمی و سودآوری است، ستایش صاحبان پول‌های بادآورده، تمسخر نسل‌های قبلی بابت قانع‌بودن به زندگی پرتلاش و کم‌درآمد، و داشتن تابوهای اخلاقی فراوان، که مانع لذت‌بردن از زندگی می‌شود، همگی نشانه‌هایی از این ویژگی‌اند. در چنین اوضاعی الگوهای مرجع نیز بسیار متکثرند.^۴ به‌طور کلی گرایش به راحت‌شدن زندگی، بیش‌ترشدن تفریحات، در لحظه‌زیستن، و نیز کم‌شدن ساعات کاری دیده می‌شود.

هم‌چنین الگوهای نوظهوری را شاهدیم که بر «اصالت جامعه» و «جامعه مدنی مجازی» هم‌عرض با جامعه مدنی واقعی تأکید دارند؛ هم‌چون دوست‌داران طبیعت، پوش‌های آزادسازی زندانیان، دوست‌داران حیوانات، انجمن‌های اهدای عضو، حمایت از حقوق کودکان، و مانند آن. به‌دلیل هم‌زمان‌بودن، تنوع گروه‌های هدف، مشخص‌نبودن برنامه‌ها و خواسته‌های عملیاتی، و وجود موانع قانونی برخی پوش‌ها پس از مدتی به فراموشی سپرده می‌شوند. به‌جز این‌گونه صفحات و نیز منتقدان، تعلق به اجتماع درمیان طبقات پایین رایج‌تر است که ممکن است به‌دلایلی هم‌چون وجود سرمایه اجتماعی بالاتر درمیان آن‌ها، پیوندهای مذهبی، خانواده‌گرایی، تعلق به فرهنگ جوان‌مردی، و مانند این باشد. هم‌چنین می‌توانیم از «شکل‌گیری جریان‌های عقلانی» سخن بگوییم. گرچه درابتدا درباره موضوعات، شخصیت‌ها، افکار، و مانند آن واکنش‌های مطلق‌نگر و افراطی به‌وجود می‌آیند، پس از مدتی و با صیقل‌خوردن افکار جریانی عقلانی شکل می‌گیرد که جهت‌گیری اصلی آن را نیازهای اصلی جامعه تعیین می‌کند. بازبینی جمعی درباره قضاوتی اشتباه، تبدیل‌شدن هشتک‌های پراکنده هم‌چون جنبش کامیون‌داران به جنبشی واقعی، تبدیل انتقادات از صورت اتوپیایی و یا کارناوالی به انتقادات ارزیابانه، و متعادل‌شدن خودبزرگ‌بینی‌های جمعی از نمونه‌های آن‌اند.

ملغمه و هم‌افزایی عواطف: عرصه فضای مجازی علاوه بر انعکاس و ترکیب الگوهای مختلف عواطف، مجال گسترده‌ای نیز برای هم‌افزایی آن‌ها به‌رغم متفاوت‌بودنشان مهیا ساخته است:

تروما و خیر و شرسازی: الکساندر با طرح مفهوم تروما نشان داده است که رسانه‌ها می‌توانند با خلق و بازسازی برخی مفاهیم تعاریف مردم را از مسائل مختلف تغییر دهند. «تروما زمانی اتفاق می‌افتد که احساس خوب‌بودگی درنزد کنش‌گر فردی و جمعی درهم

می‌شکند. واکنشی که درمقابل این اتفاقات برهم‌زننده صورت می‌گیرد ساختن تروما به‌مثابه واکنشی فوری و غیربازاندیشانه است» (Alexander 2013: 7-8). درطول زمان، روی‌دادها از طریق نمادسازی‌های مختلف به روایت‌های جدید تبدیل می‌شوند که این نمادپردازی‌های جدیدی را بر جهان واقع تحمیل می‌کند (Alexander 2009). در لحظات حساس (از انتخابات و حوادث ناخوشایند طبیعی و غیرطبیعی گرفته تا حملات بیرونی مانند حملات تروریستی داعش یا پیروزی‌های ورزشی و مانند آن) فرایند تروماسازی شکل می‌گیرد و طی آن برخی افراد و اتفاقات امیدبخش و ناجی و برخی غیرامیدبخش و ضدقهرمان می‌شوند. این جریان تا زمانی که اتفاق ترومایی دیگری رخ دهد و خیر و شر و قهرمان و ضدقهرمان را از نو تعریف کند ادامه دارد. گاه شاخ‌ها یا ضدشاخ‌های اینستاگرام^۵ یا چهره‌های معروف منفور می‌شوند و کاربرانی به رکیک‌گویی و توهین در صفحات آن‌ها می‌پردازند. تغییرات سریع و بی‌منطق در ایجاد قهرمان، سبب جانشینی قهرمان بعدی و تبدیل قهرمان اول به ضدقهرمان می‌شود. انتخاب‌ها معمولاً احساسی، براساس موج رایج و نیز مقطعی و کوتاه‌مدت‌اند و غلبه نگرش اتوپایی سبب شده کاربر فضای مجازی همانند زندگی روزمره پیوسته با حرکت در بین متون مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، و ورزشی فرایند قهرمان‌سازی و قهرمان‌کشی و به‌عبارتی امیدورزی و ناامیدی را تکرار کند. در «بینامتنیت» هر متنی متون دیگر را در خود جذب می‌کند و انتقال می‌دهد (Kristeva 1980). درنهایت جریان تروماسازی که از بینامتنیت بهره می‌برد سبب انقطاع در امیدورزی می‌شود.

خشم نسلی و ساختاری: نه‌تنها متولدین دهه ۱۳۶۰ (به‌تعبیر کاربران ملقب به نسل سوخته) و قبل‌از آن خود را افرادی اغفال‌شده درمی‌یابند که به سیاست‌گذاری‌های رسانه، آموزش و پرورش، خانواده و مانند آن تن داده و دچار خسران عظیمی شده‌اند، بلکه دهه‌های بعدی نیز به انتقاد از آن‌ها می‌پردازند. گروه اول به‌دلیل احساس ناکامی و گروه دوم به‌دلیل ترس از تکرار سرنوشت دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۵۰ به تابوردایی و به‌کارگیری زبان شهوانی^۶ (erotic) در لطیفه‌ها، نظرها (comment)، صفحات، توئیتهای، و مانند آن می‌پردازند. ازطرف دیگر ترس و اضطراب مواجهه با آینده نامعلوم به‌علت مسائل مدیریتی در سطح کلان و معادلات جهانی در سطوح اقتصادی، فناورانه، و غیره نیز وجود دارد که به این خشم نسلی دامن می‌زند. این خشم ساختاری زمانی تشدید می‌یابد که احساس ناکامی بابت وجود گروه یا گروه‌های دیگری افزایش می‌یابد که به‌دلایلی از جمله تبعیض، رعایت‌نکردن قوانین، و حتی موفقیت‌های فردی به وضعیت مناسبی دست یافته‌اند. احساس

خشم به سلبریتی‌ها و آقازاده‌ها و نفرت از آنان، که بر طبق نظر کاربران به علت مسائل ساختاری جامعه هم‌چون نبود شایسته‌سالاری، نبود موانعی که پیش روی سایر افراد برای رسیدن به مواهب وجود دارد، و پیوند با قدرت توانسته‌اند به موقعیت مناسبی در جامعه دست پیدا کنند، و خشم به افراد موفق^۷ نیز در این فضا به شدت دیده می‌شود.

مطلق‌گرایی: فضای مجازی با دامن‌زدن به «ابراز/ قضاوت» باعث شده تا بیان ارزش‌ها و در نتیجه واکنش به آن‌ها اصولاً بر اساس خشم و طرف‌داری از ارزش‌های خودی صورت گیرد. این فضا محیطی مستعد برای گفت‌وگو میان اشخاص ناشناس است که عموماً با بیان دیدگاه‌های افراطی و قضاوت‌گرایانه (و به تعبیر کاربران جاج‌کردن) هم‌راه می‌شود. انواع دشنام‌هایی که به گروه مقابل داده می‌شوند نتیجه سازوکار «تقلیل‌گرایی» است؛ تقلیل‌گرایی با فروکاستن افراد به برخی اجزایشان، تأکید کم‌تری بر برخی اجزای دیگر هویتی آن‌ها می‌کند و به آن‌ها به‌مثابه موضوعات (ابژه‌ها) می‌نگرد، به طوری که نتیجه می‌گیریم کم‌تر از ما انسان‌اند. در این فضا شاهد «خشم منفعل» هستیم؛ و نه خشم فعالانه که از عواطف رشد یافته محسوب می‌شود. از این رو نفرت هم‌چنان منجمد باقی خواهد ماند. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم دوگانه خیر/شر، که معمولاً منطبق بر خود/دیگری است، پیوسته بر روی مدلول‌های متعدد در جریان است؛ به گونه‌ای که گاه فرد یا جریانی در اندک زمانی از خیر به شر یا برعکس تغییر موقعیت می‌دهد.

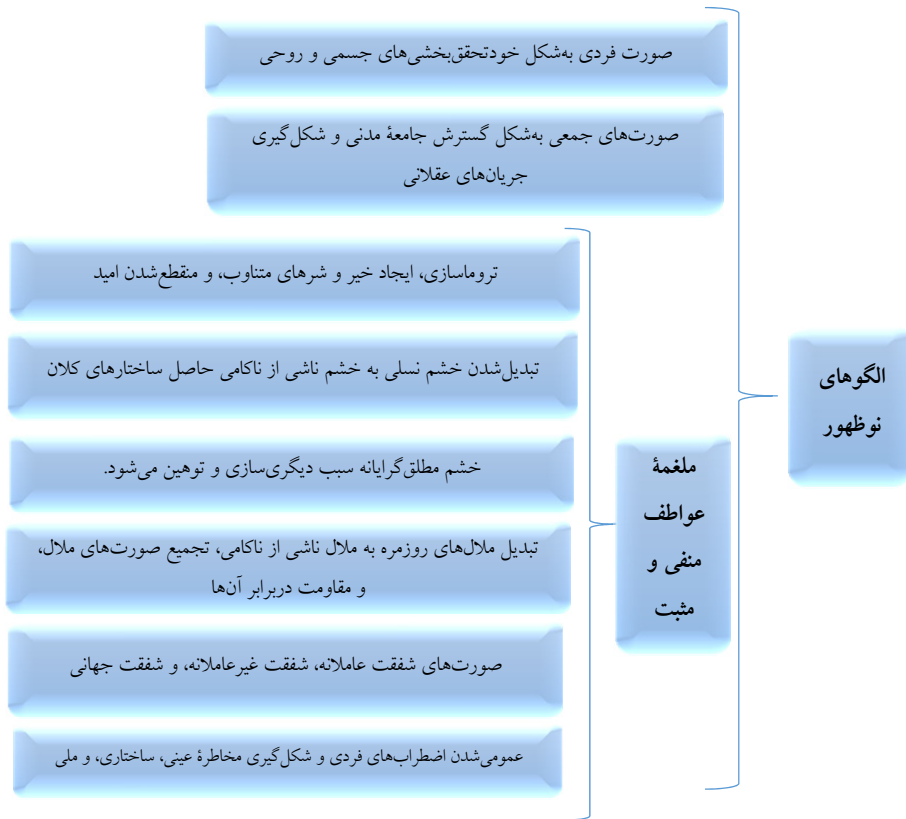
گسترش و تغییر شکل ملال: خاصیت بصری و تجملی فضای مجازی، که در برخی شبکه‌های دیداری‌تر به اوج خود می‌رسد، می‌کوشد خلأ و ملال ناشی از نبود ساختارهای معنابخش پیشین را از طریق تعریف زیبایی‌شناختی از جهان پیرامون پر کند. با وجود این خاصیت دیداری و شمایی^۸ (iconic) این فضا، بی‌ریشگی و تنوع فراوان اطلاعات و اخبار، امکان مقایسه خود با دیگران، و تأکید بر سبک زندگی باعث شده خشم و نفرت ناشی از ناکامی برخاسته از مواجهه با ساختارهای اقتصادی و سیاسی خود را با سایر شکل‌های ملال مانند ملال وجودی ترکیب کند و صورتی جدید از ملال را پدید آورد. اشارات بسیار به رمق‌نداشتن برای زندگی، کسالت همیشگی، که خود را در بی‌میلی به رفتن به دانشگاه و محل کار در ساعات اولیه صبح و اول هفته نشان می‌دهد، بی‌حوصلگی مداوم، بی‌رغبتی به معاشرت با دیگران و حتی خانواده، اشاره به بیهودگی زندگی، تمرکز بر مرگ خود و دیگران، و حتی شوخی‌کردن با آن از نشانه‌های ملال فزاینده است. رواج کلیپ‌های شاد، استندآپ‌کمدی‌های مختلف، که برخی را حرفه‌ای‌ها و برخی را کاربران عادی تهیه می‌کنند،

ساختن دابسمش‌ها، گسترش نگاه هنری به زندگی، و مانند این راه‌های افراد برای مقاومت و گریز از ملال‌اند که خیلی زود هم چون مخدّزهای قبلی مثل فرهنگ سلبریتی و قبیح‌نگاری اشباع خواهند شد.

تغییر شکل اضطراب: ارزش‌های جامعه، که بر «خودتحقق‌بخشی مادی و معنوی» تأکید می‌کنند، موفقیت را نهایی‌ترین هدف زندگی انسان ساخته‌اند و از آن‌جاکه بر فردی‌بودن مسیر و رقابت و حذف دیگران تأکید دارند، بنابراین خود سرمنشأ دچارشدن به اضطراب‌اند. هم‌چنین افراد در پی معنای زندگی به عشق پناه می‌برند که شقّ دیگر آن «اضطراب عشق» است که به دلایلی هم‌چون گنگ‌بودن روابط، سهولت دسترسی افراد به جنس مخالف، و در نتیجه احتمال خیانت، سوءاستفاده احتمالی از عکس‌ها و مکالمات طرف مقابل، و مانند آن به وجود می‌آید. با حضور شبکه‌های اجتماعی و گسترش معنای سلبریتی و پیدایش خرده‌سلبریتی‌ها^۹ (microcelebrity)، ایدئال‌های زیبایی بدن نیز، به‌ویژه برای زنان، به شکل گسترده‌ای تنوع پیدا کرده‌اند، به گونه‌ای که ارائه تمامی ایدئال‌ها به صورت هم‌زمان و افزایش امکان مقایسه خود با آن‌ها باعث «اضطراب زیبایی» بیش‌تر می‌شود. علاوه بر اضطراب‌های فردی، «اضطراب مخاطره‌ای» مهم‌ترین صورت اضطراب ساختاری در فضای شبکه‌ای ایرانی است که برخلاف مخاطرات مدنظر بک (Beck 1992)، در نمونه‌های بسیاری عینی، ساختاری، و ملی‌اند. کاربران معتقدند این مخاطرات را قدرت‌مندان ایجاد می‌کنند، اما نتایج آن‌ها معمولاً دامن‌گیر عامه مردم است. از نظر کاربر ایرانی پیوستگی جهانی، که در تعریف بک از مخاطره وجود دارد، هنوز فراگیر نیست. مخاطرات ساختاری هم‌چون جنگ، تورم، فقر، بیکاری، و حتی آلودگی‌های زیست‌محیطی منوط به تأثیرگذاری قدرت‌های داخلی و خارجی‌اند، اما «دائمی»، «فراگیر»، و «برگشت‌ناپذیر» نیستند، بلکه با تغییر سیاست‌گذاری‌ها در سیاست خارجی و داخلی تغییرپذیرند.

صورت‌های شفقت‌ورزی در فضا: شفقت «عاملانه»، که خود را به صورت کمک‌های مالی (بیماران خاص، افراد بی‌بضاعت یا در زمان بحران‌های طبیعی و غیرطبیعی)، حقوقی (کودکان، سال‌مندان، خشونت خانگی و دیگر گروه‌های درحاشیه و آسیب‌دیده)، و حتی آگاهی‌بخشی در فضای شبکه‌ای نشان می‌دهد، شنیده‌شدن صداهایی را موجب می‌شود که در رسانه‌های رسمی معمولاً کم‌تر منعکس می‌شوند. از طرفی صورت «غیرعاملانه» شفقت نمود بیش‌تری دارد. افراد با کاستن از مسئولیت اجتماعی خود با سازوکار دفاعی دلیل‌تراشی، دیگری یا دیگران مشفق را تحسین می‌کنند که با اقدامات خود مرهمی بر

زخم‌های دیگران‌اند: مغازه‌داری که هر صبح نان‌های فروش نرفته روز قبل را برای فقیران در گوشه خیابان می‌گذارد، فردی که ته‌سیگارهای رهاشده را در طبیعت جمع‌آوری می‌کند، یا هم‌دلی و مهربانی با سال‌مندان، معلولان، و حتی حیوانات. از آن‌جاکه بی‌ریشگی و خاصیت ذره‌بینی در فضای مجازی سبب هجوم صحنه‌های رنج‌آور می‌شود، «سیرشدگی مُشدَد» راه‌کار مهمی است که سبب تحمل کم‌ترین آسیب روحی می‌شود. باوجوداین به‌گفته اسکاگ (Skog 2001) اینترنت در میان کاربران خود در جهان وحدت و روحی مشترک به‌وجود آورده که دربرابر بسیاری از اتفاقات شکننده است. افرادی که تا پیش‌ازاین بیگانه محسوب می‌شدند و هیچ‌گونه آشنایی با زندگی آن‌ها نداشتیم اکنون از نزدیکان ما به‌حساب می‌آیند و بنابراین به‌خاطر رنج‌های آن‌ها به رنج و شفقت می‌افتیم. «شفقت را می‌توان نزدیک به چیزی دانست که می‌توان آن را نوع‌پرستی عقلانی (rational benevolence) نامید» (3: cited Archer 2018). نوعی خوبی جهانی وجود دارد که دوری از آن یا محروم‌شدن از آن باعث احساس «شفقت جهانی» در افرادی می‌شود که چنین محرومیتی را در دیگری مشاهده می‌کنند و معمولاً با خشم و نفرت همراه است. تصویر کودک کُرد سوری، که در سال ۲۰۱۵ در پی تلاش برای پناهندگی در دریا غرق شد، مردم درگیر در جنگ در نقاط مختلف، یا خانواده‌ای مکزیکی که به‌علت قوانین ضد‌مهاجرتی ترامپ در سال ۲۰۱۸ نتوانستند مهاجرت کنند و جان خود را از دست دادند، و مانند این‌ها خشم و نفرت را به قوانین و اقدامات سیاست‌مداران برمی‌انگیزانند. آیا مرگ کودکی بدون این‌که قربانی جنگ یا قوانین مهاجرت باشد می‌تواند تا این اندازه موجب خشم و نفرت و پس‌از آن احساس شفقت در میان مردم جهان شود؟ کسانی مانند اکمن و اکمن (Ekman and Ekman 2017) شفقت جهانی را معادل گسترش دامنه نگرانی ما فراتر از خانواده‌مان (مثلاً، خانواده و دوستان) به غریبه‌ها می‌دانند. بنابراین می‌توان شفقت جهانی را ناشی از عام‌گرایی فزاینده متأثر از فضای مجازی دانست.



نمودار ۳. وضعیت الگوهای نوظهور ساختار عاطفی در فضای شبکه‌ای ایرانی



نمودار ۴. پی آمدهای نهایی تأثیر شبکه‌های اجتماعی بر ساختار عاطفی ایرانی

۶. نتیجه گیری

در این مقاله کوشیدیم تا نظریه ساختار احساس ویلیامز را در فضای مجازی ایرانی، که مهم ترین عرصه خودابرازی ایرانیان است، نشان و بسط دهیم. به رغم این که بسیاری از این ویژگی ها را خاصیت های فضای شبکه ای تشدید کرده یا حتی ایجاد کرده اند، به دلیل متداخل بودن فضای واقعی و مجازی ایرانی ساختار عاطفی شناسایی شده قابلیت تعمیم به فرهنگ روزمره ایرانیان را دارد و می توانیم آن ها را بر ابعاد مفهومی نظریه ساختار احساس ویلیامز بیفزاییم.

ساختار عاطفی ایرانی ضمن این که پایداری نسبی دارد، همواره رو به آینده دارد و از درون دچار تغییراتی می شود که نتیجه برهم کنش عواطف، رابطه ساختار عاطفی با نیروهای ساختاری کلان و دیالکتیک راه کار و شیوه های به کار گرفته شده در این فضا است. سه الگوی به دست آمده بر یک دیگر اثر می گذارند و به ویژه الگوهای نوظهور سبب شده اند تا الگوهای رسوبی و مسلط از درون دچار تغییرات بسیاری شوند. هر سه الگو خصلت های فضای مجازی را در خود حل کرده اند. مثلاً خاصیت گروه سازی فضای مجازی باعث تشدید مطلق گرایی شده و این باعث شده تا نگاه اسطوره ساز و اتوپیا ساز، که از الگوهای رسوبی اند، به زندگی روزمره ما وارد شوند. توجه به اصالت و تلاش برای اصیل نشان دادن خویش به هم راه حساسیت در برابر عدالت نیز به دلیل خاصیت شمایی فضا و امکان ابراز و مقایسه خویش با دیگران رایج شده است. به همان سان خاصیت عمومیت ساز شبکه باعث شده تا امور شخصی موجود در الگوهای رسوبی خانواده، هم چون عشق و غیرت ورزی، کالایی و سیاسی و سپس عمومی شوند. در الگوهای نوظهور نیز اضطراب های شخصی هم چون اضطراب زیبایی عمومیت پیدا کرده اند. شبکه های اجتماعی هم چنین هم افزایی هایی را در درون و نیز در میان الگوهای سه گانه به وجود آورده اند و به نوعی آن ها را سیال ساخته اند. مثلاً الگوهای رسوبی درگیری با قدرت دچار هم افزایی شده اند. از یک سو خاصیت خودتحقق بخشانه و فردگرایانه سبب شده تا خودنمایی برای کسب اصالت بیش تر شود و از طرفی، به دلیل خاصیت بینامتنی و مقایسه مداوم خود با دیگری، احساس عدالت دچار مشکلات بسیاری شده است. روحیه طنزگویی نیز که در شبکه ایرانی عناصر محلی تر هم چون هجو، هزل، و گروتسک را به کار گرفته است، سبب درگیری با قدرت و به ویژه قدرت ساختاری شده است. این هم افزایی در درون عواطف نوظهور هم چون ملال نیز دیده می شود. از طرفی میان الگوها نیز هم افزایی و سیال شدن مرزها دیده می شود. امیدورزی

از یک طرف به علت الگوهای رسوبی اسطوره‌ای و نیز از طرف دیگر با تروماسازی در الگوهای نوظهور دچار انقطاع و تناوب شده و در حالی که الگوهای مسلط نیز شیوه امیدورزی خود (امید عمومی یا امیدورزی مطابق با خواست حاکمیت) را ترویج می‌کنند. هم‌چنین مطلق‌گرایی در اسطوره‌سازی به مثابه الگوی رسوبی، گفتمان رسمی (الگوی مسلط)، و نیز الگوهای نوظهور دیگری ساز دیده می‌شود. از سوی دیگر می‌توان از نفوذ گفتمان مسلط در گفتمان شبکه‌ای و مقاومت کاربران در برابر آن و به عبارتی حضور هم‌زمان نیروهای قدرت و مقاومت سخن گفت. برخی از الگوها هم‌زمان به علت خاصیت شبکه‌ای در دو بعد فردی / جمعی دچار تغییراتی شده‌اند. شبکه باعث افزایش امیدورزی به شکل خودتحقق‌بخشی‌های فردی و از سوی دیگر افزایش ظرفیت عقلانیت جمعی و جامعه‌مدنی شده است. رابطه دیالکتیکی میان ساختارهای کلان و عواطف وجود دارد و به‌ویژه همواره عواطف منفی واکنشی در برابر ساختارهای کلان‌اند که خود را در خشم و ملال ناشی از ناکامی‌های ساختاری یا ترس‌های مخاطره‌ای ملی و ساختاری نشان می‌دهند. براساس مشاهدات، عمل‌گرایی / انفعال را می‌توان از دوگانه‌های مهم تجربه کاربران ایرانی در فضای مجازی دانست. عواطف مثبت فضای مجازی هم‌چون امید و شفقت می‌توانند از ویژگی‌های فضا استفاده کنند و به‌صورت عملی به تغییرات مثبت منجر شوند و از طرف دیگر بی‌مسئولیتی اجتماعی و سرشدگی مشدّد فضا صورت‌های انفعالی‌اند. در نهایت امر محلی / ملی و جهانی را می‌توان از جلوه‌های مهم آثار فضای شبکه‌ای بر ساختار عاطفی دانست. بخش مهمی از ابعاد یادشده را در این پژوهش بر ابعاد مدنظر ویلیامز از ساختار احساس افزودیم و به‌ویژه سیال‌دیدن ساختارهای سه‌گانه مدنظر او محصول و نیز برآمده از فرهنگ دیجیتال است. فضای مجازی عاملی مهم در تغییرات بنیادین در ساختار عاطفی جوامع است که در دهه‌هایی پس از این‌که ویلیامز چشم از دنیا فرو بست، موتور محرکه این تغییرات بنیادین شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برطبق نظرسنجی ایسپا در سال ۱۳۹۸، ۷۰ درصد مردم ایران دست‌کم از یکی از شبکه‌های اجتماعی استفاده می‌کنند.
۲. دخالت‌های سیستماتیک و برنامه‌ریزی‌شده گروه‌های قدرت‌مند در فضای مجازی مانند ساختن حساب‌های کاربری هدف‌مند، ارائه محتوای مشخص، و در نتیجه جریان‌سازی.

فهم ساختار عاطفی جامعه ایرانی ... (محمدسعید ذکایی و سیمین ویسی) ۵۳

۳. مترادف با مقوله‌های مدنظر برنشتاین (۱۹۶۲، ۲۰۰۰) یعنی اصل نظم‌دهنده و هنجاریبخشی که در تمامی نهادهای جامعه جریان دارد.

۴. این گروه‌های مرجع شامل شاخ‌های مجازی یا بازی‌گران فیلم‌های قبیح‌نگار نیز هستند.

۵. کسانی که در فضای مجازی به‌منظور کسب شهرت و درآمد کلان رفتارهای غیرمعمول می‌کنند.

۶. زبان رایج خرده‌فرهنگ‌های خاص که به‌دلایل مختلف ساختاری رایج شده و ویژگی بارز آن توصیف امور به‌وسیله واژگان شهوانی است.

۷. طنزهایی که درباره دانشمندان ایرانی یا خارجی قرون گذشته و حاضر ساخته می‌شوند از این نمونه‌هاست.

۸. اصطلاحی محقق‌ساخت بر اساس نظریه پیرس که یکسانی را نسبت میان دال و مدلول در آیکون می‌داند. مخاطب با دیدن تصویری یک تفکر، احساس، واقعه، دوره تاریخی، شخص، و مانند این را به‌خاطر می‌آورد.

۹. بلاگر (در حوزه‌های مختلف)، اینفلوئنسر، واینر، و مانند این است، که به تولید محتوا، جمع کردن طرفدار، و محبوبیت می‌پردازد و به درجات مختلف ثروت می‌رسد و هم‌چون سلبریتی‌ها گروه مرجع و به‌ویژه الگوی ظاهر و سبک زندگی، تلقی می‌شوند.

کتاب‌نامه

تیلور، چارلز (۱۳۸۷)، *تنوع دین در روزگار ما؛ دین‌داری دوباره با ویلیام جیمز*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: شور.

ذکایی، محمدسعید، وحید شالچی و محمدجواد ایمانی (۱۴۰۰)، «تحلیل صدای عمومی سیاسی با تأکید بر نقش رسانه‌های اجتماعی: بررسی پویش #مادرم_ایرانی_است_من_کنجایی_ام»، *سیاست‌گذاری عمومی*، دوره ۷، ش ۱.

ذکایی، محمدسعید و سیمین ویسی (۱۳۹۹)، *زیست مجازی در ایران: عواطف و خرده‌فرهنگ‌ها در شبکه‌های اجتماعی*، تهران: آگاه.

ذکایی، محمدسعید و سیمین ویسی (۱۴۰۰ الف)، «آثار پاندمی کوید-۱۹ بر ساختار عاطفی در آیین شبکه‌های اجتماعی مجازی ایرانی»، *فصل‌نامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره ۱۳، ش ۲.

ذکایی، محمدسعید و سیمین ویسی (۱۴۰۰ ب)، «مواجهه و معناسازی کاربران ایرانی از شبکه‌های مجازی»، *مطالعات رسانه‌ای*، دوره ۱۶، ش ۱.

فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۹۷)، «صورت‌بندی مسئله احساسات در ایران معاصر: نظریه‌ای درباره پویایی الگوهای عاطفی در ایران»، *مطالعات فرهنگ ارتباطات*، دوره ۱۹، ش ۴۳.
فلیک، اووه (۱۳۸۷)، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

- Ahmad, S. (2004), *The Cultural Politics of Eemotion*, Edinburg: Edinburgh University Press.
- Alexander, C. J. (2009), *Remembering the Holocaust: A Debate*, New York: Oxford, Oxford Univesity Press.
- Alexander, C. J. (2013), *Trauma: A Social Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Archer, A. (2018), "The Moral Value of Compassion", in J. Caouette and C. Price (eds.), *The Moral Psychology of Compassion*, London: Rowman and Littlefield Publishers.
- Beck, U. (1992), *Risk Society: Toward a New Modernity*, London: Sage Publication.
- Bernstein, B. (1962), "Linguistic Codes, Hesitation Phenomena and Intelligence", *Language and Speech*, vol. 5, no. 1.
- Bernstein, B. (2000), *Pedagogy, Symbolic Control and Identity: Theory, Research, Critique*, London: Rowman and Littlefield.
- Brownlie, J. (2014), *Ordinary Relationships: A Sociological Study of Emotions, Reflexivity and Culture*, New York City: Springer Publishing.
- Coleman, R. (2018), "Theorizing the Present: Digital Media, Pre-Emergence and Infra-Structures of Feeling", *Cultural Studies*, vol. 32, no. 4.
- Ekman, P. and E. Ekman (2017), "Is Global Compassion Achievable?", in E. Seppälä et al. (eds.), *The Oxford Handbook Compassion Science*, Oxford: Oxford University Press.
- Eldridge, E. and J. Eldridge (2005), *Raymond Williams: Making Connections*, London: Routledge.
- Engle, K. and Y. Wong (2018), "Thinking Feeling", in K. Engle and Y. Wong (eds.), *Structure of Feeling: Explorations in Affect*, Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Ewing, K. P. (2007), "Immigrant Identities and Emotion", in C. Casey and R. B. Edgerton (Eds.), *A Companion to Psychological Anthropology: Modernity and Psychocultural Change*, Malden: Blackwell Publishing.
- Harding, J. and E. D. Pribram (Eds.) (2009), *Emotions: A Cultural Studies Reader*, London: Routledge.
- Higgins, J. (1999), *Raymond Willims: Literature, Marxism and Cultural Materialism*, New York: Routledge.
- Hochschild, A. R. (1983), *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley: University of California.
- Huberman, M. and M. Miles (eds.) (2002), *Understanding and Validity in Qualitative Research, The Qualitative Researcher's Companion*, London: Sage.

- Illouz, E., D. Gilon, and M. Shachak (2014), "Emotions and Cultural Theory", in J. E. Stets and J. H. Turner (eds.), *Handbook of the Sociology of Emotions* (vol. II), New York City: Springer Publishing.
- Kristeva, J. (1980), "Word, Dialogue and Novel", in L. S. Roudiez (ed.), *Desire Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, T. Gora et al. (trans.), New York: Columbia U.P.
- Lueck, M. A. (2007), "Hope for A Cause as Cause for Hope: The Need for Hope in Environmental Sociology", *The American Sociologist*, vol. 38, no. 3.
- Mc Clary, S. (Ed.) (2017), *Structure of Feeling in Seventeenth Century*, Toronto, Ontario: University of Toronto Press.
- Pink, S., et al. (2016), *Digital Ethnography: Principles and Practice*, London: sage.
- Reddy, W. M. (1999), "Emotional Liberty: Politics and History in Anthropology of Emotions", *Cultural Anthropology*, vol. 14, no. 2.
- Skog, S. (2001), *Radical Acts of Love: How Compassion Is Transforming Our World*, Center City, Minnesota: Hazelden.
- Strangleman, T. (2012), "Work Identity in Crisis? Rethinking The Problem of Attachment and Loss at Work", *Sociology*, vol. 46, no. 3.
- Streeter, T. (2017), "The Internet as a Structure of Feeling: 1992–1996", *Internet Histories*, vol. 1, no. 1-2.
- Stearns, P. N. (1994), *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York: New York University Press.
- Tang, L. (2009), "Shaping Feelings in Cyberspace: The Case of Chinese Seafarer-Partners", *Emotion, Space and Society*, vol. 2, no. 2.
- Wetherell, M. (2012), *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*, London: Sage Publication.
- Williams, R. and M. Orom (1954), *Preface to Film*, Ann Arbor: University of Michigan.
- Williams, R. (1960), *Culture and Society*, New York: Double Day Publishing.
- Williams, R. (1961), *The Long Revolution*, Cardigan: Parthian Books.
- Williams, R. (1977), *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Woodward, K. (2009), *Statistical Panic, Cultural Politics and Poetics of Emotions*, Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Yates, C. (2015), *The Play of Political Culture, Emotion and Identity*, Palgrave Mac Millan.

