



The Effects of the COVID-19 Pandemic on the Emotional Structure in the Mirror of Iranian Virtual Social Networks

Mohammad Saeed Zokaei¹, SiminVeisi^{*2}

Received: Nov. 15, 2020; Accepted: Mar. 5, 2021

ABSTRACT

The emotional structure of every society forms the dynamic cultural part of that society. Despite the profound and pervasive effects of these emotional networks on the social context and daily interactions, a systematic and analytical study of on structure of society's emotions is performed rarely in the Iranian social sciences space. Over the past few months, the coronavirus pandemic has had significant effects on the emotional structure of the Iranian society, especially the two emotions of hope and anxiety. Cyberspace is a continuation of real space that well depicts these changes. Relying on virtual ethnography, semiotics and thematic analysis, the present paper shows that the spread of the Coronavirus, in cyberspace more than ever and in the continuation real emotional structures of society has put collective hope against public hope. Based on the results, criticism has tended towards utopian optimism as well as the carnivalization of space. Nevertheless, there are traces of agentic hope, which, of course, sometimes lead to deviation in that space. Anxiety, as an emotion that is inversely related to hope, and especially collective hope, has increased dramatically with the rise of the coronavirus pandemic. Since the increase in structural anxieties does not lead to agentic hope, it has added to frustrations and boredom and existential anxiety. Even the transformation of existential anxiety into visual once has not been able to reduce its severity. Eventually, the anxiety out of corona becomes an abomination to all members of the society and then increases it further.

Keywords: collective hope, public hope, traumatization, objective and national risk, reverse moral panic

1. Department of Cultural Studies, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran

2. Department of Cultural Studies, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran

✉ siminveisi@gmail.com



INTRODUCTION

Digital media, and in particular social networks, have resulted in significant changes in the Iranian society in recent years. In particular, they have led to a change in the emotional economy of society as they have taken on unlimited and often uncontrolled areas and opportunities in production, reproduction, exchange, and change of emotions, and especially because of their textual nature, they have a significant role in making sense of these emotions. In addition to its medical, economic, and political dimensions, the Covid-19 pandemic has created new emerging social forms in various cultural and social domains. The existence of social networks has accelerated this process, especially because they play a major role in the emotional construction of societies. It seems that an emotional transmission has occurred in the face of Covid-19 and it is even possible to speak of the change of the nature of emotions and their constant transformation into each other. The two emotions of anxiety and hope as the most negative and positive ones, previously as the most basic emotions formed the emotional structure of the Iranian society. However, it seems that the existing dynamics in the text of virtual and digital interactions of Iranian users have given them a different nature and quality. On the other hand, anxieties and bottlenecks arising from the Covid-19 pandemic have coincided with particular economic and political challenges the Iranian society has faced in recent years and has caused the special importance and sensitivity of these emotions and made them more complex.

PURPOSE

Since the structure of emotions in Iranian society is influenced by macro-structures, we focus specifically on whether social networks have presented a new form of emotions of hope and anxiety in the society in the face of the Covid-19 pandemic or have acted in accordance with the previous structures.

METHODOLOGY

The present study relies on virtual ethnography. In order to conduct a research that simultaneously assess the psychoanalytic and social layers of the desired emotions and the effects of the Covid-19 pandemic, we needed to use non-participatory methods and non-intervention data. For this purpose, by referring to social media pages of different people were selected randomly and then purposefully, which included people with different genders, age groups, ethnicities, and classes, and their opinions about the impact of Covid-19 on their emotions. Apart from focusing on issues and categories related to the emotional life of the respondents based on

deductive logic, analyzing different texts produced and displayed on social networks, categories and structures were also identified inductively and were used in the analysis and conceptualization.

FINDINGS

The Covid-19 outbreak was one of the historical moments that could contrast the public hope arising from sovereignty and the collective hope belonging to all groups in society. However, in the end, this confrontation does not have a winner, and even both types of hope are broken from within. In addition, despite the relative presence of critical hope among Iranian cyberspace network users, the forces of collective hope do not have enough strength to fight the spread and control of the disease comprehensively. In such circumstances, the hope has shifted more towards heroism and utopian. On the other hand, wit which is an effective force for hope in Iranian society has turned into the carnivalesque through intertextual humor, in a way that its direction is no longer clear. The agentic hope is manifested itself in the form of increased entertainment during quarantine (campaigns and challenges) but could threaten by strategic forces and fall into the trap of meaninglessness caused by the leisure-centric space. Hope is closely linked to anxiety. Raising collective hope can always reduce the anxiety created by structural forces. Existing structural anxieties (such as economic problems or inflation, judicial injustice manifested in various hashtags) have escalated the corona anxiety. The above increased anxiety stems from both structural, political, economic and policy-making weaknesses as well as from the public negligence. Collective anxieties can only raise hope when there is an opportunity for dialogue with power and activism, otherwise, they reinforce the anxiety caused by failure, which itself has a dialectical relationship with existential anxiety. Users try to reduce existential anxiety by turning it into visual anxiety. But since existential anxiety is directly related to structural one, in which individuals have no agency, and on the other hand, the escape routes from this are superficial, they will soon become increasingly anxious. On the other hand, Covid-19 in Iran differs from Ulrich Beck's risk; In Iran, hazards such as Covid-19, although have international and subjective dimensions such as the origin of the virus, relationship with other cultures, environmental and global pollution in the time of the pandemic, but ultimately are dependent on structural forces and therefore viewed as objective and national. As a result, dealing with Covid-19 as a moral panic, the statesmen are considered as devil folks.



Interdisciplinary
Studies in the Humanities

Abstract



Interdisciplinary
Studies in the Humanities

Volume 13
Issue 2
Spring 2021

CONCLUSION

The arrival of Covid-19 in Iran with all existing structural issues and contexts led to the expansion of previous emotional structures and, in particular, hope and anxiety. Social networks as a mirror of Iranian popular culture reflect these changes well. Although Covid-19 has provided new opportunities for production, representation, and interpretation of emotions such as hope and anxiety, these expressions continue the previous emotional structure and reproduce the macro structures of Iranian society.

NOVELTY

Using data without intervention gave us the opportunity to understand virtual and emotional elements more accurately and purely. Since Iranian cyberspace is one of the most important areas for identifying emotions in domestic culture, it seems that such research can give a deep understanding of culture, especially in times of crisis, to the general public, researchers and policymakers.

BIBLIOGRAPHY

- Ahmadi, K., & Ramezani, M. A. (2020). Iranian emotional experience and expression during the COVID-19 crisis. *Asia-Pacific Journal of Public Health*, 32(5), 285-286. doi:10.1177/1010539520937097
- Alexander C., J. (2009). *Remembering the Holocaust: A debate*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, C, J. (2013). *Trauma: A social theory*. Cambridge: Polity Press.
- Asmundson, G. J., Paluszek, M. M., Landry, C. A., Rachor, G. S., McKay, D., & Taylor, S (2020). Do pre-existing anxiety-related and mood disorders differentially impact COVID-19 stress responses and coping? *Journal of Anxiety Disorders*, 74, 102271. doi:10.1016/j.janxdis.2020.102271
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Toward a new modernity*. London: Sage Publication.
- Braithwaite, V. (2004). The hope process and social inclusion. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592(1), 128-151. doi:10.1177/0002716203262096
- Duan, C., Linder, H., & Huremović, D. (2019). Societal, public, & [Emotional] epidemiological aspects of a pandemic, In D. Huremović (Ed.), *Psychiatry of Pandemics: A Mental Health Response to Infection Outbreak* (pp: 45-53). Springer. <https://www.springer.com/gp/book/9783030153458>
- Ernest. J.R. (2017). *Remarks on existentialism: Boredom, anxiety and freedom*. Lulu.com.
- Eyerman, R. (2004). Jeffrey Alexander & the cultural turn in social theory. *Thesis Eleven*, 79(1), 25-30, doi:10.1177/0725513604046953
- Frazzetto, G. (2014). *Joy, guilt, anger, love: What neuroscience can and can't tell us about how we feel*. London, UK: Penguin book.
- Goode, E., & Ben Yehuda, N. (2011). Grounding & defending the sociology of moral panic. In S. P. Hier (Ed.), *Moral panic and the politics of anxiety* (pp: 20-36), London: Routledge.
- Huberman, M., & Miles, M. B. (2002). *The qualitative researcher's companion*. London: Sage Publication.
- Jetten, J., Reigher, S.D., Haslam, S.A., & Gruwys, T. (2020). *Together apart: The psychology of Covid-19*. London: Sage Publication.
- Kierkegaard, S. (1980). *The concept of anxiety*. New Jersey: Princeton University Press.
- Le bon, G. (2001). *The crowd: A study of the popular mind*. Mineola, New York: Dover publication, INC.
- Lueck, M. A. (2007). Hope for a cause as cause for hope: The need for hope in environmental sociology. *The American Sociologist*, 38(3), 250-261. doi:10.1007/s12108-007-9017-7



Interdisciplinary
Studies in the Humanities

Abstract



- McBride III, L. A. (2018). Anger & approbation, In (Eds.) Cherry, M & Flangan, O. *The Moral Psychology of Anger*, New York: Rowan Littlefield.
- Miller, W. I. (1997). *The anatomy of disgust*. Cambridge, London: Harward University Press.
- Moghanibashi-Mansourieh, A. (2020). Assessing the anxiety level of Iranian general population during COVID-19 outbreak. *Asian Journal of Psychiatry*, 51(102076). doi:10.1016/j.ajp.2020.102076
- Muldoon, O. (2020). Collective trauma, In (Eds.) Jetten, J., Reigher, S.D. Haslam, S.A & Gruwys, T., *Together Apart: The Psychology of Covid-19*. London: Sage Publication.
- Özdin, S., & Bayrak Özdin, Ş. (2020). Levels & predictors of anxiety, depression & health anxiety during COVID-19 pandemic in Turkish society: The importance of gender. *International Journal of Social Psychiatry*, 66(5), 504-511. doi:10.1177/0020764020927051
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., & Tacchi, J. (2016). *Digital ethnography: Principles & practice*. London: Sage Publication.
- Skoll, G. R. (2010). *Social theory of fear, terror, torture and death in a post capitalist world*. Palgrave, Macmillan.
- Taheri Kia, H. (2021). Digital culture & visual studies: Nostalgia & dreaming after COVID-19 event in Iran. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 12(2), 91-122, doi:10.22035/isih.2020.3847.3978
- Taylor, S. (2019). *The psychology of pandemics: Preparing for the next global outbreak of infectious disease*. Cambridge Scholars Publishing.
- Toohy, P. (2011). *Boredom: A lively history*. Yale University Press.
- Trzebiński, J., Cabański, M., & Czarnecka, J. Z (2020). Reaction to the COVID-19 pandemic: The influence of meaning in life, life satisfaction, & assumptions on world orderliness & positivity. *Journal of Loss & Trauma*, 25(6-7), 544-577. doi:10.1080/15325024.2020.1765098
- Victor, G. S., & Ahmed, S (2019). The importance of culture in managing mental health response to pandemics. In Ed Huremović, D *Psychiatry of pandemics: A mental health response to infection outbreak* (pp: 55-64). New York: Springer, Cham.
- Walby, K., & Spencer, D. (2011). How emotions matter to moral panic, In S. P. Hier (Ed.), *Moral panic and the politics of anxiety* (pp: 104-117). London: Routledge.
- Webb, D. (2007). Modes of hoping, *History of the Human Sciences*, 20(3), 65-83. doi: 10.1177/0952695107079335
- Zokaei, M.H., & Veisi, S (2019). Discourses of hope in social networks. In H. Khaniki (Ed.), *Social Hope, Essence, Status and Etiology* (pp. 175-205). Tehran, Iran: Institute for Social and Cultural Studies.



آثار پاندمی کوید-۱۹ بر ساختار عاطفی در آئینه شبکه‌های اجتماعی مجازی ایرانی

محمدسعید ذکایی^۱، سیمین ویسی^{۲*}

دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۵؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۵

چکیده

ساختار عاطفی هر جامعه بخش پویای فرهنگی آن جامعه را تشکیل می‌دهد. به‌رغم آثار عمیق و فراگیر این شبکه‌های عاطفی بر متن اجتماعی و تعاملات روزمره، به‌ندرت در فضای علوم اجتماعی ایرانی، مطالعه‌ای کیفی بر روی ساختار عواطف جامعه انجام می‌شود. پاندمی کرونا در چند ماه گذشته توانسته بر ساختار عاطفی جامعه ایرانی، به‌ویژه امید و اضطراب، تأثیرات مهمی بگذارد. فضای مجازی به‌عنوان فضایی که ادامه فضای واقعی است به‌خوبی این تغییرات را نشان می‌دهد. مقاله حاضر با اتکا به قوم‌نگاری مجازی، نشانه‌شناسی و تحلیل تماتیک نشان می‌دهد که شیوع ویروس کرونا باعث شده است بیش از پیش در ادامه ساختارهای عاطفی واقعی جامعه، در فضای مجازی امید جمعی در برابر امید عمومی قرار بگیرد. بر اساس نتایج، امیدورزی انتقادی بیشتر به سمت امیدورزی اتوپسایی و نیز کارناوالی شدن فضا میل کرده است. با این وجود رگه‌هایی از امیدورزی عاملانه، که البته گاه به انحراف کشیده می‌شود، در فضا دیده می‌شود. اضطراب به‌عنوان عاطفه‌ای که در برابر امید و به‌ویژه امید جمعی قرار می‌گیرد، با افزایش کرونا افزایش چشمگیری داشته است. از آنجایی که افزایش ترس‌های ساختاری به امید عاملانه منجر نمی‌شود بر ناکامی‌ها و ملال و اضطراب وجودی افزوده است. حتی تبدیل اضطراب وجودی به اضطراب بصری نتوانسته از شدت آن بکاهد. در نهایت اضطراب ناشی از کرونا تبدیل به انزجار نسبت به تمام افراد جامعه و به‌دنبال آن افزایش اضطراب نیز می‌شود.

کلیدواژه‌ها: امید جمعی، امید عمومی، تروماسازی، مخاطره‌عینی و ملی، هراس اخلاقی معکوس

۱. گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

۲. گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

siminveisi@gmail.com ✉

۱. مقدمه

رسانه‌های دیجیتال و به‌طور خاص شبکه‌های اجتماعی در سال‌های اخیر تغییرات مهمی را در جامعه ایرانی سبب شده‌اند. آنها به‌طور خاص منجر به تغییر «اقتصاد عاطفی جامعه» نیز گشته‌اند؛ چرا که عرصه‌ها و فرصت‌های نامحدود و اغلب کنترل‌نشده‌ای را در تولید، بازتولید، مبادله و تغییر عواطف بر عهده گرفته‌اند. شبکه‌های اجتماعی به‌خاطر خاصیت متن‌بودگی خود (در برگرفتن انواع تصاویر و نوشته‌ها و مکالمات)، که می‌توانند به‌صورت مختلف خوانش و تأویل شوند، اهمیت خاصی در معناسازی پیرامون این عواطف دارند. بیماری کوید-۱۹ علاوه بر تمامی ابعاد پزشکی، اقتصادی و سیاسی خود در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی گوناگون صورت‌های اجتماعی نوپدید را به‌وجود آورده است. وجود شبکه‌های اجتماعی این فرایند را تسریع بخشیده است؛ به‌خصوص از این نظر که شبکه‌های اجتماعی در برساخت عاطفی جوامع نقش عمده‌ای را ایفا می‌کنند. «سرایت عاطفی گسترش یافتن حالات و عواطف از طریق جمعیت به‌وسیله‌ی در معرض یک موضوع ساده قرار گرفتن است» (دوان، لیندر و هورمویک^۱، ۲۰۱۹، ۴۶).

به نظر می‌رسد که در مواجهه با کوید-۱۹ سرایت عاطفی اتفاق افتاده است و حتی می‌توان از تغییر شکل ماهیت عواطف و تبدیل شدن مداوم آنها به یکدیگر سخن گفت. دو عاطفه «اضطراب» و «امید» به‌عنوان منفی‌ترین و مثبت‌ترین عواطف در مواجهه با یک پاندمی نه تنها اهمیت بسیاری دارد بلکه قابلیت تبدیل شدن به یکدیگر را نیز دارد. علاوه بر این، «احساساتی که قبلاً به‌صورت جداگانه تجربه شده بودند، به احساساتی تبدیل شدند که همه در آن اشتراک داشتند» (جتن، ریپر، هسلیم و گروویز^۲، ۲۰۲۰، ۱۳). با الهام از لوبون^۳ (۲۰۰۱) می‌توان حتی از محوشدن احساسات فرد در جماعت‌ها سخن گفت که بدون شک گسترش شبکه‌های اجتماعی نمونه جدید و منحصر به فردی از آنها را به‌وجود آورده است.



1. Duan, Linder, & Huremović

2. Jetten, Reigher, Haslam & Gruwys

3. Le Bon

در زمان شیوع ویروس‌های قبلی همچون ویروس سارس در سال ۲۰۰۳ و نیز ویروس مرس در سال ۲۰۱۲، شبکه‌های اجتماعی قدرت و گسترش امروزین در گسترش اخبار را در جامعه ایرانی نداشتند. با این حال، کرونا به دلیل بحرانی ساختن شرایط زیست انسانی با وساطت شبکه‌های اجتماعی به شکل‌گیری جماعت‌های عاطفی منجر شده است. در این جماعت‌واره‌ها افراد دو عاطفه ذکرشده را به‌عنوان تشدید یافته‌ترین عواطف خود بروز می‌دهند. این دو عاطفه پیش از این نیز به‌عنوان پایه‌ای‌ترین عواطف، ساختار عاطفی جامعه ایرانی را شکل می‌دادند، با این حال به نظر می‌رسد که پویایی‌های شکل‌گرفته در متن تعاملات مجازی و دیجیتال کاربران ایرانی ماهیت و کیفیت متفاوتی به آنها بخشیده است. از سوی دیگر، تلاقی ترس‌ها و تنگناهای برآمده از پاندمی کرونا با چالش‌های اقتصادی و سیاسی خاصی که در سال‌های اخیر جامعه ایران با آن دست‌به‌گریبان بوده است (تحریم‌های اقتصادی، تهدیدات نظامی، تورم و تشدید شکاف‌های سیاسی) اهمیت و حساسیت ویژه‌ای را متوجه این سنخ از عاطفه‌ورزی‌ها ساخته و بر پیچیدگی‌های آن افزوده است.

در این مقاله به دنبال این هستیم تا نقش شبکه‌های اجتماعی را در شکل‌دهی به دو عاطفه «امید» و «ترس» در مواجهه با بیماری کوید-۱۹ در جامعه ایرانی و نیز در تغییرات ساختاری آنها نشان دهیم. از آنجایی که در جامعه ایرانی ساختار عواطف متأثر از ساختارهای کلان جامعه است، به‌طور خاص بر این مسئله متمرکز می‌شویم که آیا شبکه‌های اجتماعی در مواجهه با پاندمی کوید-۱۹ صورت جدیدی از دو عاطفه امید و اضطراب در جامعه ایرانی ارائه کرده‌اند و یا در مسیر تداوم ساختار پیشین عمل کرده‌اند.

۲. پیشینه پژوهش

کلاسیک‌ترین مطالعه بر روی سرایت عاطفی را می‌توان مربوط به کتاب جمعیت: مطالعه ذهنیت رایج در فرانسه اثر گوستاو لوبون در ۱۸۵۵ دانست. لوبون در این کتاب بر این نکته متمرکز کرد که چگونه جمعیت زیادی می‌توانند ماهیت فرد را به سمت همان نگرش معطوف کنند. او دریافت که کنش‌های افراد در جمعیت ناخودآگاه بوده و خارج از کنترل آنهاست. رابرت پارک و هربرت بلومر نظریه لوبون را گسترش دادند. «تئوری پارک استدلال می‌کرد که





افراد هنگام تجربه استرس رفتارها و احساسات یکدیگر را تقلید می‌کنند» (به نقل از: دوان، لیندر و هورمویک، ۲۰۱۹، ۴۶). ویلیام مک دوگال^۱ سرایت عاطفی را به عنوان اصل القای مستقیم احساسات از طریق پاسخ دلسوزانه بدوی تعریف کرد (همان). این پژوهش‌های کلاسیک نشان دادند که عواطف می‌توانند در میان جمعیت سرایت پیدا کنند. در ادامه به دو پژوهش که مواجهه عاطفی با پاندمی کرونا را بررسی کرده‌اند می‌پردازیم.

احمدی و رمضان^۲ (۲۰۲۰) در پژوهش خود با عنوان «تجربه و بیان عاطفی ایرانی در طول بحران کوید-۱۹» به این نتیجه رسیدند که ترس مهم‌ترین و رایج‌ترین عاطفه در مواجهه با کوید-۱۹ در ایران است. این بیماری انتظارات فاجعه‌آمیزی را در مورد آینده به وجود آورد و باعث ایجاد اضطراب شدید در میان مردم شد. همچنین آنها نشان دادند بحث‌ها و تصورات غلط بی‌شماری در مورد این بیماری در فضای مجازی و رسانه‌های اجتماعی وجود دارد و باعث ایجاد احساسات ناسازگاری مانند ترس در بین مردم می‌شود. ترزیسکی، کابانسکی و چارنکا^۳ (۲۰۲۰) پژوهشی با عنوان «واکنش‌ها به پاندمی کوید-۱۹» انجام دادند. آنها با بررسی ۳۱۷ شرکت‌کننده در لهستان نشان دادند که اضطراب رابطه مثبتی با واکنش به ویروس کرونا دارد و نیز رابطه منفی با امید اساسی، معنای زندگی و رضایت از زندگی دارد. همان‌طور که دیده می‌شود به‌طور کلی پژوهش‌ها رابطه میان عواطف مثبت و منفی را در زمان شیوع ویروس کرونا نشان می‌دهند.

برخی پژوهش‌ها نیز به بررسی اضطراب کرونایی پرداختند. اسماندسون، پالیشک، لندری، ریچور، مک‌کی و تیلور^۳ (۲۰۲۰) در پژوهش خود نشان دادند افرادی که پیش‌زمینه ابتلا به آسیب‌های روانی را دارند در مواجهه با کوید-۱۹ دچار اضطراب بیشتری شده‌اند. در این پژوهش که به صورت پیمایش صورت گرفت ۷۰۰ نفر از بزرگسالان در آمریکا و کانادا، که سابقه اختلالات روانی داشتند، با یک نمونه تصادفی ۵۰۰ نفری از افرادی که اختلالاتی همچون اضطراب را تجربه نکرده بودند مقایسه شدند. نتایج نشان داد

1. William McDougall

2. Trzebiński, Cabański & Czarnecka

3. Asmundson, Paluszek, Landry, Rachor, McKay & Taylor

گروهی که اختلالات مربوط به اضطراب را تجربه کرده بودند نمرات بالاتری در ترس از خطر و آلودگی، پیامدهای اجتماعی-اقتصادی و مانند این نشان دادند.

مقنی‌باشی (۲۰۲۰) در پژوهش خود با عنوان «ارزیابی سطح اضطراب جمعیت عمومی ایران در طی شیوع کوید-۱۹» مطالعه‌ای با هدف بررسی اضطراب عمومی در میان ایرانیان در مواجهه با بیماری کوید-۱۹ انجام داد. ۱۰۷۵۴ پرسشنامه آنلاین در مارس ۲۰۲۰ توسط افراد در استان‌های مختلف پاسخ داده شد. یافته‌ها نشان داد که میزان اضطراب در زنان، کسانی که اخبار مربوط به کرونا را دنبال می‌کنند، و گروه سنی ۲۱ تا ۴۰ سال بالاتر است. اوزدین و بایراک اوزدین^۱ (۲۰۲۰) نیز در پژوهش خود با عنوان «سطح پیش‌بینی‌کننده‌های اضطراب، افسردگی و اضطراب سلامت در دوران پاندمی کوید-۱۹ در جامعه ترکیه: اهمیت جنسیت»، که همچون پژوهش قبلی به‌وسیله پرسشنامه آنلاین صورت گرفت، به دنبال بررسی تأثیرات عاطفی و ویروس کرونا بر روی بیمارانی بودند که پیش از این نیز سابقه اضطراب داشته‌اند. نتایج این مطالعه مقطعی نشان می‌دهد که زنان، افرادی با سابقه بیماری روان‌شناختی، افرادی که در مناطق شهری زندگی می‌کنند و کسانی که سابقه بیماری مزمن دارند بیش از سایرین اضطراب مربوط به بیماری کوید-۱۹ را درک می‌کنند.

طاهری‌کیا (۱۳۹۹) در مطالعه خود با عنوان «فرهنگ دیجیتال و مطالعات بصری: نوستالژی و خیالبافی در رخداد شیوع ویروس کرونا در ایران» به بررسی نوستالژی و خیالبافی در زمان شیوع ویروس کرونا پرداخت. یافته‌ها نشان داد یکی از مهم‌ترین احساساتی که در دوران کرونا در فضای مجازی به اشتراک گذاشته شد احساس نوستالژی در مورد دوران پیشاکرونا و خیالبافی پیرامون آینده بود. او با تحلیل تصاویر در فضای مجازی نشان داد که مهم‌ترین نتایج یاد کردن شهر به‌مثابه خانه امنی که از دست رفته است و فکرکردن درباره آینده مبهم و پیش‌رو در قالب خیالبافی بودند.

این مطالعات در نهایت تأثر عاطفه اضطراب را در سطح فردی و روان‌شناختی بررسی کرده‌اند و به بررسی اضطراب‌های اجتماعی ناشی از کوید-۱۹ پرداخته‌اند. به‌علاوه، خلاء پژوهشی در زمینه وضعیت امید اجتماعی در دوران کرونایی نیز دیده می‌شود. مقاله حاضر





به‌دنبال رفع خلاء پژوهش‌های پیشین است. در این مقاله ساختار عاطفی به‌عنوان وجه پویای ساختار جوامع در نظر گرفته شده و ساختار عاطفی موجود در فضای مجازی ادامه این ساختار در فضای واقعی و روزمره جامعه ایرانی است. روش بررسی و میدان بررسی داده‌ها نیز داده‌های بدون مداخله مناسبی را بدین منظور فراهم کرده‌اند. به‌علاوه، مقاله حاضر به پیوند میان سطح فردی و ساختاری عواطف، دسته‌بندی هر کدام از عواطف و نیز رابطه دیالکتیکی عواطف مثبت و منفی پرداخته است. توجه بر وجه اجتماعی عواطف از مهم‌ترین ابعاد پژوهش حاضر است. به گفته کسانی همچون میلر^۱، عواطف احساساتی هستند که در ارتباط با عقاید، مفاهیم و شناخت‌ها و نیز در ارتباط با زمینه اجتماعی و فرهنگی قرار می‌گیرند که در آنها احساس می‌شوند (میلر، ۱۹۹۷).

در مقاله حاضر به‌طور خاص بر مواجهه کاربران ایرانی در فضای مجازی با ویروس کرونا پرداخته‌ایم تا از این رهگذر تأثیرات بحران کرونا را بر ویژگی‌های ساختار عاطفی جامعه ایرانی بررسی کنیم. بهره‌گیری از سنت مطالعات فرهنگی عواطف، امکان بررسی واقعیت برساخت‌شده را با استفاده از نگرش‌ها و روش‌های بینارشته‌ای فراهم می‌سازد. این رویکرد به‌ویژه به رابطه متقابل فرد/ساختار در این برساخت اهمیت می‌دهد.

۳. مبانی نظری

۳-۱. دسته‌بندی‌های امید اجتماعی

تعداد کمی از محققان امید را به‌صورت جمعی و عمومی بررسی کرده‌اند. در اوس^۲ (۲۰۰۴) به‌طور خاص بر روی آنچه که او آن را «امید عمومی»^۳ نامیده است تأکید کرده است؛ «امیدی که به‌وسیله صاحب‌منصبان دولتی ساخته شده و برای تغییر عقیده عمومی مورد استفاده قرار می‌گیرد. امید عمومی اغلب در ارتباط با امید مستقیم افراد در جامعه قرار نمی‌گیرد» (در اوس، به‌نقل از: لوئک^۴، ۲۰۰۷، ۲۵۲). به‌عبارتی، امید عمومی را می‌توان

1. Miller
2. Drahos
3. public hope
4. Lueck



نوعی برساخته دولتی دانست در حالی که امید جمعی مستقل از خواست قدرت و به طور خاص دولت است و ماهیتی مدنی دارد. «امید جمعی»^۱ متفاوت از امید عمومی است. امید جمعی اغلب بیشتر در ارتباط با عاملان مردمی و غیرحکومتی قرار دارد که برای ساختن یک جامعه متفاوت تلاش می‌کنند (لونک، ۲۰۰۷). «امید جمعی تمایل مشترک برای ساختن جامعه بهتر، متصل ساختن از طریق مجموعه گسترده‌ای از اهداف و اصول توافق‌شده، گسترش و شرح از طریق گفت‌وگوهای کلی اجتماعی است. ارتباط میان امید و عاملیت هنوز در امید جمعی آشکار است» (برایتویت^۲، ۲۰۰۴، ۱۴۶). بنابراین امید در بستر فرهنگ و جامعه شکل می‌گیرد و حتی در معنای فردی نیز کاملاً متأثر از جامعه است. دسته‌بندی‌های دیگری نیز از انواع امیدورزی ارائه شده است. از جمله در دسته‌بندی وب^۳ (۲۰۰۷) می‌توان امید همراه با شکیبایی^۴ را دید که به سمت یک عینیت معطوف است که ضمن پرهیز از هرگونه تصویرسازی به طور معمول از حرکت در جهت آن حمایت می‌کند. امید همراه با انتقاد^۵ نیز با گشودگی همراه با احترام روح نسبت به آینده همراه است. این نوع امید معطوف به یک امر عینی مناسب و درخور مانند یک بهشت جدید، یک زمین جدید و آینده‌ای است که به شکل بنیادی جدید و غیرقابل پیش‌بینی است [همانند انتقادهای سیاسی-اجتماعی].

امیدورزی ارزیابانه^۶ نیز معطوف به آینده است و این باور وجود دارد که هدف دست‌یافتنی است. در اینجا هدف رسیدن به جامعه‌ای است که در آن اثری از گرسنگی، سرکوب و تحقیر وجود ندارد. امیدورزی مصمم^۷ نیز معطوف به هدفی در آینده است. در اینجا فرد تلاش می‌کند تا شواهدی را بر اساس باورهایش در کنار هم چیده و خود را به عنوان فردی که قابلیت نتیجه‌گیری از مسیر مشخص شده و رسیدن به تمایلات مورد

1. collective hope
2. Braithwaite
3. Webb
4. patient hope
5. critical hope
6. estimative hope
7. resolute hope



انتظار را دارد در نظر می‌گیرد. او به خود انگیزه داده و خود را به‌عنوان عاملیتی در نظر می‌گیرد که توانایی استفاده از مسیر را دارد. در امیدورزی اتوپایی^۱ امیدورزی به سمت نقشه‌ای تاریخی برای ساختن جامعه‌ای کاملاً متفاوت از نظر کیفی معطوف است؛ یک اتوپای آزاد که به‌وسیلهٔ اعضای یک جمعیت به اشتراک گذاشته می‌شود (وب، ۲۰۰۷).

۲-۳. تروماسازی و امید

برخی نویسندگان بر اهمیت رسانه‌های جدید در شکل‌گیری تعاریف از خوبی و بدی، غم و شادی و مانند این تأکید دارند. الکساندر^۲ با طرح مفهوم تروما نشان داد که رسانه‌ها می‌توانند با خلق و بازسازی برخی مفاهیم تعاریف مردم پیرامون مسائل مختلف را تغییر دهند. الکساندر به خوبی مفهوم تروما را شرح می‌دهد:

تروما زمانی اتفاق می‌افتد که احساس خوب‌بودگی در نزد کنش‌گر فردی و جمعی در هم می‌شکند. واکنشی که در مقابل این اتفاقات برهم‌زننده صورت می‌گیرد، ساختن تروما به‌عنوان واکنشی فوری و غیربازاندیشانه است. تجربه ترومایی زمانی اتفاق می‌افتد که اتفاق آسیب‌زننده با طبیعت انسانی برخورد می‌کند. موجود انسانی نیازمند امنیت، نظم، عشق و ارتباطات است. اگر اتفاقی باعث آسیب‌رسیدن به این نیازها شود به‌شدت غافلگیرکننده به نظر آمده و مردم را دچار حالت ترومایی می‌کند (الکساندر، ۲۰۱۳، ۸-۷).

تروما اگرچه کاملاً فرهنگی نیست اما توسط فرهنگ بازسازی می‌شود. اتفاقی که در یک زمان از تاریخ صورت گرفته در طول زمان از طریق نمادسازی‌های مختلف به یک روایت جدید تبدیل می‌شود که خود می‌تواند نمادپردازی‌های جدیدی را بر جهان واقع تحمیل کند (الکساندر، ۲۰۰۹). الکساندر نشان می‌دهد که نه تنها رسانه‌ها، بلکه گروه‌های انتقالی^۳ نیز کارگزاران فرایند ایجاد شوک هستند. آنها بر روی این چارچوب‌های روایی پیشین کار می‌کنند و آنها را در موقعیت چارچوب‌های اجباری طبقه‌بندی‌های فرهنگی قرار می‌دهند (ایرمن^۴، ۲۰۰۴). ذکایی و ویسی (۱۳۹۸) با بررسی گفتمان‌های امیدورزی در فضای مجازی ایرانی دریافتند که خاصیت ذره‌بینی و درپرانترگذاری این فضا

1. utopian hope
2. Alexander
3. carrier groups
4. Eyerman

باعث تروماسازی و تقسیم جامعه به خیر و شر می‌شود. فرایند قهرمان و ضدقهرمان‌سازی که در فضای مجازی ایرانی به‌واسطه ایجاد مرزهای خوبی و بدی ترسیم می‌شد بسیار مقطعی بودند و به‌سرعت جایگزین دسته‌بندی‌های بعدی می‌شدند. به نظر می‌رسد که خاصیت تروماسازی به‌عنوان یک مکانیسم فرهنگی مهم در شبکه‌های اجتماعی ایرانی، به‌ویژه در زمان شیوع کرونا نیز جامعه را دچار چنین دسته‌بندی کرده باشد.

۳-۳. نظریه‌های مربوط به اضطراب

همان‌گونه که هایدگر^۱ می‌نویسد، ترس و اضطراب دو پدیده خویشاوند هستند که معمولاً با یکدیگر خلط می‌شوند اما لازم است از یکدیگر تفکیک شوند. عاملی که باعث تهدید می‌شود، اگر با آن به‌عنوان امری تعریف‌شده و دارای هویت واقعی برخورد شود، ترسناک خوانده می‌شود. برعکس، «آنچه که فرد در برابر آن دچار اضطراب می‌شود، به‌طور کامل غیرقابل تعریف است. اضطراب چیزی در مورد امر مضطرب‌کننده نمی‌داند زیرا تهدید به‌طورخاص در هیچ مکان مشخصی وجود ندارد و منبع آن نیز نامشخص است» (فرازتو^۲، ۲۰۱۴، ۱۸۴). آنچه که هایدگر به‌عنوان متفکری وجودگرا بر آن انگشت می‌گذارد تصمیم‌گیری درباره‌ی صورت‌های وجودی دوگانه‌ای است که در هر زمان تنها امکان انتخاب یکی از دو شق برای ما وجود دارد. اضطراب از جایی ناشی می‌شود که نمی‌دانیم کدام شق ما را به‌صورت وجودی بهتر رهنمون می‌سازد و بنابراین، یافتن وجود اصیل، چالش پایان‌ناپذیری است که هر روزه و بسته به درجه خودآگاهی مان با آن مواجهیم (فرازتو، ۲۰۱۴). اگرچه وجود دائمی اضطراب در آگاهی اشخاص که سورن کی‌یرکگور^۳ (۱۹۸۰) به‌عنوان مبدع وجودگرایی بر آن تأکید داشت و آن را ترس آگاهی^۴ می‌نامید امری ذاتی و ضروری است؛ اما وجود انسان در بستری اجتماعی قرار داشته و معنای ارزش ذاتاً با گروه و جامعه نیز در ارتباط است. تعریفی که ما از اضطراب در اینجا داریم اضطراب اجتماعی است که مرکزیت آن را تصمیم‌گیری و انتخاب ارزش‌های اجتماعی تشکیل می‌دهند.

1. Heidegger
2. Frazzetto
3. Soren Kierkegaard
4. anxiety (angoisse)





از طرفی می‌توان تفکیکی میان دو نوع از اضطراب نیز قائل شد: اضطراب وجودی^۱ و اضطراب بصری^۲. در اضطراب بصری موضوع ترس قابل مشاهده است، در حالی که در اضطراب وجودی موضوع ترس در ذهن ما وجود دارد. به گفته ارنست^۳ (۲۰۱۷)، ذهن به صورت غریزی اضطراب بصری را به جای اضطراب وجودی انتخاب می‌کند زیرا خطر آن کمتر است. ما از طریق زبان و به صورت آگاه و ناخودآگاه از وجود خود آگاهی می‌یابیم و از طریق این شناخت، به پرسش از وجود خود و مسائلی همچون مسئله معنا، مرگ و مانند آن می‌پردازیم. ذهن به طور فعالانه‌ای برای حفظ بقای خود تلاش می‌کند تا از چنین پرسش‌هایی اجتناب کند (ارنست، ۲۰۱۷). ما تلاش می‌کنیم تا با اضطراب بصری از اضطراب وجودی و ملال ناشی از آن رهایی پیدا کنیم؛ زیرا «ملال وجودی یا فراملال شامل از دست دادن معنای شخصی است که ممکن است بر حالات روحی فرد تأثیر گذاشته و در قربانی خود فقدان تمایل به وجود آورد و فرد را به این باور برساند که زندگی پوچ است» (توهی^۴، ۲۰۱۱، ۲۵). اضطراب وجودی، که گاهی خود را به صورت اضطراب بصری آشکار می‌سازد، پایه‌ای‌ترین صورت اضطراب است. گرچه ممکن است نمود اجتماعی یافته و در آنچه ما اضطراب اجتماعی می‌نامیم نمایان گردد. احساس ترس و اضطراب گاه صورت‌های ساختاری به خود می‌گیرد که مخاطره از آن جمله است.

۳-۴. مخاطره

نظریه مهم دیگری که می‌تواند به تبیین اضطراب ساختاری در جامعه ایرانی، به ویژه در مواجهه با پاندمی کرونا، کمک کند نظریه مخاطره است. اولریش بک^۵ اصطلاح جامعه مخاطره‌ای^۶ را برای توصیف جامعه‌ای مطرح کرد که برخلاف گذشته که مخاطرات از جهان طبیعی نشئت می‌گرفتند، در آن مخاطره‌های اصلی از تولیدات انسانی حاصل می‌شوند. طبق نظر بک، این مخاطرات جهانی بوده و فراتر از حواس معمول ما هستند.

1. existential anxiety
2. visual anxiety
3. Ernest
4. Toohey
5. Ulrich Beck
6. risk society

همچنین طبق اصل اثر بومرنگی^۱ در نهایت مخاطره به سمت طبقات اجتماعی، که در ابتدا از تولید مخاطره سود می‌بردند بازگشته، و آنها را تهدید می‌کند. مخاطرات مدرن باعث به‌وجود آمدن چرخه‌ای از مخاطرات جدید می‌شوند. مخاطرات به دخالت در قشر بندی اجتماعی پرداخته و باعث شده مخاطرات بر مبنای طبقات قدیمی و سیستم منزلتی با مخاطراتی با مبنای توزیع نابرابر منابع کمیاب جایگزین شوند. در نهایت، ترس به داخل فضاهاى عمومی نفوذ پیدا کرده است (اسکول^۲، ۲۰۱۰). جوامع طبقاتی در ایده‌نال برابری و در پویایی‌های مربوط به پیشرفت باقی می‌مانند اما جامعه مخاطره‌ای اساساً پروژه مخالفی را در پیش می‌گیرد که اساس و انگیزه حرکت در آن امنیت است. برخلاف اتوپای برابری، که منجر به تغییرات اجتماعی مثبت می‌شد، جامعه مخاطره‌ای تدافعی است. به عبارتی «دیگر نگرانی در مورد به‌دست‌آوردن چیزهای خوب وجود ندارد بلکه به‌جای آن مهم‌ترین دغدغه جلوگیری از به‌وجود آمدن بدترین است» (بک، ۱۹۹۲، ۴۹).

۳-۵. هراس اخلاقی

صورت دیگر اضطراب ساختاری هراس اخلاقی^۳ است. «هراس اخلاقی به بیان تخطی و نقض ارزش‌های اساسی مطلق مفروضی می‌پردازد که موجب تضعیف چیزی در بخشی از جامعه می‌شود که ذاتاً به‌عنوان مثبت در نظر گرفته شده‌اند، یعنی اصولی که متضمن شایستگی، درستکاری و فضیلت هستند» (گود و بن یهودا^۴، ۲۰۱۱، ۲۱).

در هراس اخلاقی تهدیدی از جانب یک فرد یا گروهی احساس می‌شود که گرچه همیشه ساختگی نیست، اما اغلب در جدیت، وسعت، خصوصیات و حتی حتمی بودن آن اغراق شده است. گود و بن یهودا از مدل افقی هراس اخلاقی سخن می‌گویند چرا که جامعه از هویت‌های فرهنگی متفرقی تشکیل شده است که هر یک از آنها هراس‌های اخلاقی خاص خود را تولید می‌کنند (گود و بن یهودا، ۲۰۱۱). برخلاف مخاطره که عمدتاً توسط قدرتمندان ملی یا بین‌المللی ایجاد می‌شود در هراس اخلاقی معمولاً فرض بر این

1. boomerang effect
2. Skoll
3. moral panic
4. Goode & Ben Yehuda





است که قدرتمندان گروه‌هایی را به‌عنوان عاملان ایجاد هراس عمومی تعریف می‌کنند. البته در تعاریف جدیدتر از هراس اخلاقی مدل افقی هراس اخلاقی مطرح است که در آن تعریف شیطان قوم^۱ تنها توسط قدرتمندان صورت نمی‌گیرد.

همان‌طور که مشاهده شد امیدورزی و اضطراب می‌توانند نمودهای گوناگونی داشته باشند. امیدورزی خود گرچه می‌تواند صورت اتوپیایی به خود بگیرد اما در صورتی که ارزیابانه، انتقادی و عاملانه باشد می‌تواند موجب کاهش اضطراب شود. رابطه میان امید جمعی و امید عمومی می‌تواند بر امیدواری و اضطراب اثر گذارد. از طرفی اضطراب در فردی‌ترین صورت خود را به شکل اضطراب وجودی نشان می‌دهد که البته خصوصاً در سطح جمعی با اضطراب بصری جایگزین می‌شود. به‌خصوص، وجود ساختارهای کلان پیشین، اضطراب ناشی از کرونا را با دو مفهوم مخاطره و هراس اخلاقی پیوند زده است.

۴. روش تحقیق

مقاله حاضر متکی بر مردم‌نگاری مجازی است. مردم‌نگاری مجازی به محقق امکان می‌دهد به بررسی میدان‌هایی بپردازد که وسعت آنها از دامنه مکان و زمان فراتر می‌رود و افرادی را مورد بررسی قرار می‌دهد که با زمینه‌های متفاوت به‌واسطه حضور در یک میدان مجازی اشتراک می‌یابند. انعطاف و قابلیت‌های این روش امکان مشاهده‌های غیرمشارکتی و به‌اصطلاح حضور در خفا را نیز فراهم می‌سازد. انگیزه دیگر به‌کارگیری این روش در مطالعه حاضر، قلمرو موضوعی پژوهش و سروکارداشتن با تعاملات عاطفی و خودیابانگری‌ها و تفسیرها و دریافت‌ها از زندگی روزمره مجازی ایرانیان است. عرصه‌های موضوعی مردم‌نگاری مجازی دربرگیرنده مواردی چون 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 رویدادها (گردهم‌آمدن فرایندهای متفاوت در یک بستر عمومی) است (پینک، هورست، پوستیل، هیورث، لوئیس و تاکی^۲،

1. folk devils

2. Pink, Horst, Postill, Hjorth, Lewis & Tacchi

۲۰۱۶). به منظور انجام پژوهشی که بتواند به طور هم‌زمان لایه‌های روان‌کاوانه و اجتماعی عواطف مورد نظر و تأثیرات پاندمی کرونا را بر تعمیق و تغییرات آنها بسنجد نیازمند استفاده از روش‌های غیرمشارکتی و داده‌های بدون مداخله بودیم. بدین منظور با مراجعه به صفحات اشخاص گوناگون، صفحاتی به صورت تصادفی و سپس هدفمند از میان آنها انتخاب می‌شدند که به طور سیستماتیک طیف‌های گوناگون جنسیتی، سنی، قومیتی و طبقاتی را شامل شده و درک و ابرازگری در مورد تأثیرات پاندمی کوید ۱۹- بر عواطف خود داشته و صورت داده باشند.

با توجه به اینکه نمونه‌گیری و پوشش تنوع نمونه‌ها، میدان‌ها و کاربران در پژوهش‌های مجازی نوعاً با چالش جدی همراه است و ملاحظات را در آنچه هابرمن و مایلز^۱ (۲۰۰۲) اعتبار تفسیری، نظری و تعمیم‌پذیری نتایج می‌خوانند به‌دنبال دارد، برای این منظور، علاوه بر اینکه با منطقی قیاسی تمرکز بر محورهای و مقولات مرتبط با حیات عاطفی پاسخ‌گویان قرار داشته است، تنوع در انتخاب رویدادها، مناسبت‌ها، دوره‌های زمانی و برخی زمینه‌های دموگرافیک (همچون دوره زندگی و جنسیت) نیز مورد توجه بوده است. از سوی دیگر و به موازات منطق غالب قیاسی، در تحلیل متون مختلف تولید و نمایش یافته در شبکه‌ها، مقولات و سازه‌هایی نیز به صورت استقرایی شناسایی و در تحلیل و مفهوم‌سازی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. به این ترتیب رویکرد ابداکتیو^۲ (رفت و برگشت مفهوم و مشاهده) اساس تحلیل‌ها را شکل داده است. ایده‌های نشانه‌شناختی به‌دست آمده از این تصاویر مکمل داده‌های متنوع متنی استخراج شده شامل زندگی‌نامه کوتاه که در کنار تصویر پروفایل و برای معرفی افراد می‌آید، کپشن‌ها یا جمله (جملات) نغز آنها در زیر پست‌های‌شان، خواندن نوشته‌های موجود در پست‌ها شامل اشعار، متون ادبی و یا خودنوشته‌ها، خواندن وبلاگ‌ها و مانند آن بوده‌اند.



1. Huberman & Miles
2. Abductive

۵. یافته‌ها

۵-۱. انواع صورت‌های امیدورزی

صورت‌های چندگانه امید: به‌واسطه وجود مخاطره‌ای حتمی امنیت هستی‌شناختی و امید صبورانه در معرض تهدید قرار گرفته و به‌جای آن اضطراب هستی‌شناختی جایگزین شده است. از طرفی کاربر برای اینکه آسیب نیند اضطراب بصری را جایگزین اضطراب هستی‌شناختی نموده است. کاربران تلاش می‌کنند تا با پخش تصاویر گوناگون رعب‌انگیز مانند فردی که بر اثر ابتلا به ویروس، در گوشه‌ای از خیابان افتاده، کودکی که در اثر خوردن الکل جان‌باخته است و تصاویری از این دست اضطراب خود را به اضطراب بصری تبدیل کرده و از این طریق از آن بکاهند. از طرفی، از آنجایی که اهداف عینی معمولاً منوط به رفتار قدرت حاکم هستند، بنابراین، امید همراه با انتقاد رواج بیشتری دارد و امیدورزی صبورانه، ارزیابانه و مصمم نمود کمتری دارند؛ گرچه در انواع حرکت‌های فردی دیده می‌شوند. در امیدورزی انتقادی، کاربر به‌شکل عقلانی تلاش می‌کند تا حاکمیت را به پاسخ‌گویی وادار کند. به‌طورمثال صحبت کردن در مورد آمار واقعی مرگ‌ومیر، افشای سیاست ایمنی گله‌ای^۱ در قبال بیماری کرونا، مقایسه میزان کمک‌های معیشتی سایر کشورها به اقشار فرودست، پخش تصاویر فوت‌شدگان در اثر کرونا و دفن شبانه آنها در برخی شهرها، و نیز در غسل‌خانه‌ای در قم و ... همگی موجب شدند تا حاکمیت به شیوه‌های گوناگون پاسخ‌گو باشد.

به جرأت بتوان گفت کرونا سبب شده تا امید جمعی با امکانات خود از جمله عاملیت‌هایی مثل امید مشفقانه آشناتر شود. همان‌گونه که نوسباوم^۲ به نقل از مک براید^۳ (۲۰۱۸) در مورد عاطفه خشم نشان می‌دهد، می‌توان عواطف منفی جمعی را به سمتی هدایت کرد که انرژی حاصل از آنها تبدیل به نیرویی مثبت در جهت رفاه همگان شود. گاه فردی که مبتلا به بیماری است با جزئیات پیرامون بیماری خود می‌گوید و دردمندانه از دیگران می‌خواهد که دستورات بهداشتی را رعایت کنند؛ گاه پزشکان با جزئیات به تشریح



1. herd immunity
2. Nussbaum
3. McBride III

بیماری می‌پردازند؛ یا کاربری تصویر و یا نام افرادی که ماسک و موارد ضد عفونی‌کننده را رایگان در اختیار بقیه می‌گذارند به اشتراک می‌گذارد.

کرونا سبب شد تا به شکل آشکاری امید جمعی در مقابل امید عمومی قرار گیرد. به‌طور مثال، افراد به‌دنبال قهرمان و ناجیانی از بین خود گشتند و بنابراین توجه بیشتر به کادر درمان و فعالان اجتماعی و خیران شتاب بیشتری گرفت. امید عمومی در این میان تلاش کرد تا با «مدافع سلامت» خواندن کادر درمان یعنی برداشتی نظامی از حوزه پزشکی این حوزه و قهرمانان آن را مصادره کند و این درحالی‌ست که امید جمعی به‌دنبال یافتن قهرمان خود بوده و قهرمان‌های مورد نظر امید عمومی و استراتژی‌های آن را پس می‌زند. گرچه مردم اصطلاح مدافع سلامت را به دلیل تعلق به امید عمومی معمولاً به‌کار نمی‌برند، اما کادر درمان درگذشته در اثر کرونا را شهید خطاب کرده و حتی اصطلاح شهید کرونا را به کار می‌برند. کادر درمان نیز تلاش کردند تا با شیوه‌های گوناگون از جمله دادن اطلاعات درست، همدردی با مردم، و حتی ایستادن در برابر سیاست‌های فرهنگی، به‌طور مثال با ایجاد چالش رقص خود را به‌عنوان قهرمانان امید جمعی تثبیت کنند. با وجود این، امید جمعی در اینجا بیشتر شکل امید اتوپیایی به خود می‌گیرد. کاربران ایرانی همانند سایر مصیبت‌های جمعی به‌دنبال یک دنیای اتوپیایی هستند؛ دنیایی فارغ از رنج و غم؛ دنیای که در آن عدالت وجود دارد و لازمه شکل‌گیری چنین دنیایی قهرمانان اساطیری است که قدرت تغییر کامل شرایط را دارند و با توجه به اینکه امکانات دستیابی به این شرایط را در عالم واقع نمی‌یابند، به رؤیایپردازی رسیده و در آن ناجی را تصور می‌کنند که آنها را به تمامی آرزوهای‌شان می‌رساند. از آنجایی که قهرمانان موردنظر، از جمله کادر درمان، سازمان‌های مردم‌نهاد، خیران و ... قدرت کافی را برای تغییر شرایط ندارند و به عبارتی تدابیر عقلانی، برنامه‌ریزی درست و عاملیت قوی چه در سطوح خرد و چه کلان برای تعیین اهداف جمعی وجود ندارد، افراد سرخورده می‌شوند.

از آنجا که اضطراب و ناامنی هستی‌شناختی سویه دیگر امید است و هر فردی برای زیستن نیازمند احساس امنیت است افراد به حداقل رضایت قانع شده و به تولید لحظات شاد و لحظات زیستن می‌پردازند. در این مرحله لحظات شاد می‌تواند خود را به‌صورت طنز





کارناوالی متجلی سازد. تمسخر صحبت‌های مسئولین از جمله «از شنبه همه چیز به روال عادی برمی‌گردد» که توسط رئیس‌جمهور ذکر شد و یا تمسخر مسئولین و پزشکان منسوب به قدرت که قرنطینه را مربوط به قرون وسطی می‌دانستند، تمسخر ابتلای مسئولین به کرونا (با این تصور که آنها به کیت تشخیص دسترسی بیشتری دارند و اعلام ابتلا در جهت عوام‌فریبی و رقابت‌های حزبی است) از این دست شوخی‌های گروتسکی و بینامتنی بودند.

امید جمعی گاه عاملانه است و خود را به صورت ایجاد سرگرمی در قرنطینه مانند مسابقه جایزه‌دار، آموزش انواع مهارت‌ها، به‌ویژه مهارت‌هایی که بار سرگرمی دارند، ورزش و مانند این نشان می‌دهد و یا به مقاومت در برابر امید عمومی می‌پردازد. همچنین چالش‌های بسیاری با هدف امیدوارانه‌تر کردن دوران قرنطینه در فضا صورت گرفتند که عمدتاً بر سبک زندگی فراغتی متمرکز بودند و در محیط خانه انجام می‌شدند. از این چالش‌ها می‌توان به چالش تغییر لباس (در یک فیلم فرد لباس‌های متعددی می‌پوشید و یا دو فرد غالباً از جنس مخالف لباس‌هایشان را عوض می‌کردند)، چالش پیری که به‌ویژه سلبریتی‌ها را موضوع خود قرار داده بود، چالش غافل‌گیرکردن شریک جنسی به‌وسیله برهنه‌شدن و مانند این اشاره کرد.

فضای کلی، از غلبه هیچ‌یک بر دیگری سخن نمی‌گوید؛ بلکه گاه میان امید جمعی و عمومی گفت‌وگو و یا گفت‌وگوی تخالفی شکل می‌گیرد. پویش «من ماسک می‌زنم» به دلیل تعلق داشتن به امید عمومی استقبال نسبی داشت و «به‌جای آن ماسک می‌زنیم تا زنده بمانیم»، «کرونا را جدی بگیرید»، «ماسک بزنیم»، «در خانه بمانیم»، «هر خانه را یک حسینه می‌کنیم»^۱ و مانند آن رواج یافتند. در واقع گاه مقاومت در برابر امید عمومی نه بر سر مفهوم بلکه بر سر کلمات است؛ زیرا با تصور بر این که خدمات عمومی لازم در دوران قرنطینه به مردم ارائه نگردیده است افراد به دنبال مقاومت‌کردن به‌صورت‌های گوناگون هستند. مطالباتی همچون تعطیلی اماکن عمومی و رویدادهای عمومی از مهم‌ترین مطالبات امید جمعی بوده است که امید عمومی عموماً نتوانسته است به آن پاسخ مناسبی بدهد.

۱. هم‌زمان شدن شیوع ویروس کرونا با مناسک دینی ماه محرم در ایران باعث شد تا مردم به گفت‌وگو با سیاست‌مداران پرداخته و با هشتک هر خانه یک حسینه باعث محدودیت‌هایی در این مناسک جمعی شدند.

البته امید جمعی چندتکه نیز شده و برخی به دلایلی همچون برگزاری کنکور با امید عمومی همراه می‌شوند. در مقابل، امید عمومی نیز چندتکه شده است به طوری که برخی سیاستمداران در مقابل برخی دیگر قرار گرفته و به طرفداری از امید جمعی می‌پردازند. شرایط بحرانی کرونا هم باعث صف‌بندی امید عمومی در مقابل جمعی شده است و هم از طرفی باعث شده است تا در هر دو گسست‌هایی به وجود بیاید. یکی از مهم‌ترین مسائلی که گسست در هر دو نوع امید را مشخص‌تر می‌ساخت دو راهی برگزاری مدارس حضوری یا محروم‌شدن عده‌ای از دانش‌آموزان به دلیل نداشتن تلفن همراه مناسب آموزش مجازی و یا تقاضای دورکاری و رعایت کامل پروتکل‌های بهداشتی در محل کار در مشاغل بود؛ درحالی که بسیاری از مشاغل طبقات پایین چنین ظرفیتی را در کشور نداشتند. این دوراهی‌ها که از مشکلات زیرساختی ناشی می‌شد بر اضطراب ساختاری می‌افزود.

همان‌گونه که ملدون^۱ می‌گوید: «الزامی که در کرونا برای انزوای اجتماعی وجود دارد بر وجه ترومایی آن افزوده است» (ملدون، ۲۰۲۰، ۷۰). البته او همچنین معتقد است که وجه جمعی مواجهه با کرونا باعث افزایش مقاومت افراد نسبت به اضطراب حاصل از تروما شده است. بررسی داده‌های ایرانی نشان می‌دهد ارتباطات اجتماعی گرچه از ماهیت تروماتیک کرونا می‌کاهد اما به‌طورکلی فضای مجازی با تجمع عواطف منفی همچون ترس، خشم و نفرت و نیز قراردادن کرونا در سایر داستان‌های اضطراب‌آمیز باعث تروماتایز شدن بیشتر وضعیت کرونایی می‌شود.

امیدورزی و طنز کارناوالی: شوخی از مکانیزم‌های بلوغ‌یافته دفاعی است که انسان در مقابل اضطراب به کار می‌برد. گاهی امیدواری با طنز و به‌خصوص طنز سیاسی و اجتماعی شکل می‌گیرد. در پاسخ به اضطراب‌های ساختاری طنزهای جالبی شکل می‌گیرد که می‌توانند بسیار مؤثر باشند؛ اما هنگامی که بر لایه متنی این طنزها افزوده می‌شود کارآیی‌شان از دست می‌رود. برخی طنزها مستقیم‌تر بوده و همین مسئله موجب اثرگذاری بیشتر آنها می‌شود. به‌طورمثال، ساختن جوک‌هایی درباره اینکه در زمان مراسم مذهبی و کنکورهای سراسری آمار مرگ و میر تک‌رقمی می‌شود که به‌طور هم‌زمان کنایه از اصرار امید

1. Muldoon





عمومی برای برگزاری مراسم‌ها داشت و از طرفی بی‌اعتمادی به نهادها و متخصصان و رسانه‌های رسمی را نشان می‌دهد. بخشی از این کارناوالی شدن فزاینده پاسخ به ناامیدی نسبت به جریان‌های رسمی سیاسی در چند دهه اخیر و قطع امید افراد از امید عمومی است. این ناامیدی در لحظات حساس‌تر مانند وقوع یک بیماری همه‌گیر همچون کرونا همچون سایر مصیبت‌های قبلی مانند افزایش فساد اقتصادی ساختاری، مشکلات اقتصادی، محدودیت‌های فرهنگی برای جوانان، وقوع حوادث ملی و مانند آن به گسترش احساس غم در سطح ملی دامن زد. در تمامی موارد ضعف مدیریتی باعث افزایش ناامیدی عمومی/جمعی گشته بود.

گاه این شوخی با مسائل به همه حوزه‌ها تسری پیدا کرده و به‌عنوان مکانیزمی خیالبافانه و در نتیجه پس‌رونده‌ای عمل می‌کند که تمام مسائل جامعه از جزئی تا حیاتی و مهم را در یک کلیت درهم‌تنیده ترکیب می‌کند و از طریق بینامتنیت بر طنز موضوع افزوده می‌شود. این حالت گرچه در شکل‌های خفیف‌تر باعث نفوذ و تأثیرپذیری بیشتر شوخی می‌شود، درنهایت با از بین بردن مرز شوخی و جدی تبدیل به کلیتی می‌شود که جهت‌گیری آن مشخص نیست. در این حالت نه فقط جزئی از واقعیت بلکه کل متن موجود به سخره گرفته می‌شود و در نتیجه جایی برای بحث و گفت‌وگوی جدی باقی نمی‌ماند. در کل طنزها به جز موارد انتقاد و هشدار، به شکل شوخی با ویروس یا شرایط کرونایی برای پرت‌کردن حواس افراد از اضطراب بیماری و شرایط کسل‌کننده دوران قرنطینه هستند.

۵-۲. کرونا و دیالکتیک اضطراب وجودی و ساختاری: از آنجایی که درمان قطعی برای بیماری وجود ندارد و حتی علم هم که قبلاً در معنی پاسخ‌های متقن بود نمی‌تواند پاسخ شفافی در مورد علل، عوارض و درمان کرونا بدهد، نوعی اضطراب عمیق و جمعی به‌وجود آمده است. افراد در فضای مجازی این اضطراب را به اشتراک می‌گذارند که شامل پخش اخبار گاه بدون مرجع مطمئن در مورد انتشار ویروس، تجربه بیماری از سوی بیماران و پزشکان و پرستاران، ترس از داشتن علائم، ابتلای عزیزانشان، عدم رعایت اصول بهداشتی توسط مردم و... است و معمولاً باعث تشدید آن می‌شود. همچنین در داده‌ها کم‌رنگ‌بودن انواع امید و به‌ویژه عدم عاملیت موجب افزایش اضطراب شده است. اضطراب کرونا با

سایر این اضطراب‌ها که گاه کهنه و قدیمی‌اند و شامل تمام مشکلات ساختاری هستند ترکیب شده و تبدیل به اضطرابی دائمی گشته‌اند که جزئی از وجود افرادند. اضطراب وجودی که در اثر نبود احساس امنیت هستی‌شناختی به وجود آمده است با شکل‌گیری مخاطره کرونا تشدید شده است.

نوع خاصی از اضطراب که آن را «اضطراب ناشی از ناکامی» می‌نامیم در فضای شبکه‌ای شکل گرفته و به سرعت در حال رواج است. خاصیت دیداری و آیکانیک این فضا و تأکید بر سبک زندگی باعث شده تا ژن فرهنگی احساس بی‌عدالتی ایرانی دچار جهش عظیمی شده و نوع خاصی از فقدان، که در رابطه با ساختارهای اقتصادی و سیاسی و خشم و نفرت نسبت به آنها احساس می‌شود، خود را با سایر شکل‌های ملال مانند ملال وجودی و ترکیب کرده و صورتی از ملال را به وجود بیاورد که اضطراب و ملال وجودی را به ناکامی‌های ساختاری پیوند می‌زند. بدون شک این شکل از اضطراب اگر بتواند عنصر امید و انتقاد را در خود حفظ کند و به شکل عمل‌گرایانه‌ای منجر به تغییرات بیرونی شود، امیدبخش خواهد بود، اما فضای شبکه فرصتی برای عمل‌گرایی ایجاد نخواهد کرد و این شکل از ملال در نهایت باعث تحلیل رفتن بیش‌ازپیش انرژی فرد به واسطه خشم و نفرت سرایت‌یافته، شده و حتی او را به فرهنگ مرگ نزدیک می‌سازد. فرهنگ مرگ را می‌توان تحلیل رفتن کامل انرژی حیاتی فرد دانست. از آنجایی که فرد در خود احساس عاملیت نمی‌کند و قهرمانان اتوپیایی نیز یا وجود ندارند (سیاست‌مداران شایسته) و یا قدرت کافی ندارند (کادر درمان و خیرین)، بنابراین احساس می‌کند انرژی برای زیستن ندارد و همین مسئله باعث رخوت دوچندان و عدم امید به آینده می‌گردد. البته عنصر انتقاد و خشم مستتر در آن می‌تواند نویدبخش وجود رگه‌هایی از امید در ذهنیت فرد یا افراد باشند. باین حال خشم‌ها و نفرت‌های فروخورده جز در قالب انتقاد در فضای مجازی راهی نمی‌یابند. از سوی دیگر، این نقدها نیز پس از مدتی متوقف شده و فرهنگ مرگ، که مهم‌ترین نشانه آن فکر کردن مداوم به نداشتن انرژی حیاتی و مزیت مرگ نسبت به زندگی است، رواج می‌یابد. به‌طورکلی، پاندمی کرونا سبب مرگ‌آگاهی گسترده شده است. هشتگ‌هایی همچون ماسک بزیم تا زنده بمانیم و اضطراب بصری ناشی از دیدن تصاویر کفن و دفن





قربانیان می‌توانند جدی‌ترین مواجهه افراد با مرگ‌آگاهی باشد و به همین دلیل و بر اساس دیدگاه هایدگر اضطراب ایجاد کند. البته کاربران تلاش می‌کنند تا با کاهش اضطراب وجودی به اضطراب بصری از آن بگریزند. همان‌طور که گفتیم، زندگی روزمره که ادامه آن را می‌توان در فضای مجازی دید، جولانگاه اضطراب بصری است و نه اضطراب هستی‌شناختی. اما گسترش آن و احاطه شدن انسان در این فضای آکنده از غم‌ها و شادی‌های ناشی از اضطراب بصری در درازمدت می‌تواند اضطراب هستی‌شناختی را نیز گسترش دهد. به عبارتی، افراد برای طفره‌رفتن از سؤالات وجودی به دنیای تصنعی شادی‌ها و غم‌های بصری پناه می‌برند، اما از آنجایی که سبب اغنای روحی نمی‌شود و خلاء معنایی بیشتری نیز به وجود می‌آورد، افراد را دچار ملال و اضطراب وجودی افزون‌تری می‌کند. کاربر نمی‌داند که چرا به یک‌باره از طریق تنفس ممکن است او یا عزیزانش بیمار شوند و طومار زندگی‌شان درهم‌پیچیده شود. همچنین او با وجود کرونا اضطراب وجودی را، که به گفته هایدگر با زمان در ارتباط است، بیشتر حس کرده و از آن رنج می‌برد. زمان قرنطینه که به شدت طولانی شده است و مشخص نیست تا چه زمانی ادامه پیدا می‌کند بر این اضطراب می‌افزاید؛ اضطرابی که انجام برنامه‌ریزی‌های گوناگون و پناه بردن به کیش‌های سبک زندگی گوناگون نیز نمی‌تواند باعث رهایی فرد از آنها شود. اضطراب ناشی از ناکامی نیز در این فضا پاسخی نمی‌یابد. همان‌گونه که گفتیم، این اضطراب با ناکامی‌های ساختاری در پیوند است، یعنی همان ناکامی‌هایی که به علت مشکلات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی به وجود آمده‌اند و فرد به تنهایی قادر به پاسخ‌گویی به آنها نیست. گرچه برخی انتقادات و مطالباتی که توسط کاربران مطرح می‌شوند به شیوه‌های گوناگون توسط حاکمیت پاسخ داده می‌شوند اما در نهایت مهم‌ترین آنها پاسخ داده نمی‌شوند و بنابراین به طور دیالکتیکی اضطراب وجودی و ساختاری سبب افزایش یکدیگر می‌گردند.

۳-۵. کرونا به‌عنوان امر مخاطره‌ای: شیوع و ویروس کرونا یک مخاطره است زیرا این ویروس ناشناخته است و برخلاف سایر ویروس‌های خانواده سرماخوردگی که راه‌های انتقال و مکانیزم عمل مشخصی داشتند، به شکل مرموزی گسترش یافته و سبب مرگ

می‌شود. برخی منابع از ساختگی بودن این ویروس و قرار داشتن آن در زمره ترورهای بیولوژیک جمعی خبر می‌دادند. با این وجود سازندگان (سهوی یا عمدی) احتمالی آن و به‌طور کلی سیاست‌مداران در هیچ‌کجای دنیا به‌طور کامل از این ویروس در امان نبودند. علاوه بر اثر بومرنگی، در طول دوران شیوع آن این ترس وجود داشت که چندی بعد ویروسی جدیدتر و قوی‌تر شیوع یابد. این مخاطره در نقاط مختلف باعث تثبیت قشر بندی اجتماعی شد. به‌طور مثال، با وجود کمیابی کیت‌های تشخیص، تنها سیاست‌مداران و قدرتمندان توانایی دستیابی به آنها را داشتند. بسیاری از افراد در طبقات پایین و نیز حاشیه‌نشینان شهری به دلیل ضعف سیستم ایمنی بدن و در اثر فقر و اجبار به حضور در محل‌های کار و زندگی عمومی محکوم به ابتلا بودند. شیوع ویروس کرونا باعث شد تا امنیت عمومی جایگزین امنیت شخصی شود. مقاومت مردم برای تعطیلی اماکن عمومی و سپس همراه شدن نسبی حاکمیت با آنها، همدلی مردم برای توزیع ماسک و مواد ضد عفونی‌کننده و از خودگذشتگی تاریخی پزشکان و کادر بیمارستان‌ها در درمان بیماران از نمونه‌های عمومی شدن این مخاطره بودند. از طرفی شایعات در مورد کرونا باعث می‌شود که مخاطره بیشتر احساس شود. علائم عجیب در ویژگی‌های ذاتی ویروس و شیوه ابتلا، عوارض داروها، جهش ویروس، مرگ ناشی از تزریق واکسن، شایعات طب سنتی مثل نوشیدن ادراک شتر برای درمان، اخباری در مورد شیوع بیماری‌های دیگر که گاه مرز آنها با واقعیت مشخص نبود همگی باعث شدند تا مخاطره کرونا در ایران شدیدتر احساس شود. به پیش‌بینی تیلور^۱ «ما می‌توانیم انتظار داشته باشیم که در طی همه‌گیری بعدی، شاهد افزایش درمان‌های تقلبی، داروهای قومی و رفتارهای خرافی باشیم» (تیلور، ۲۰۱۹، ۳۰).

مشاهدات ما در صفحات کاربران شبکه‌ها نشان می‌دهند که اضطراب کرونا سبب پناه‌بردن مردم به درمان‌های خرافی گردیده است. همان‌طور که ویکتور^۲ و احمد (۲۰۱۹) می‌گویند: «برخی اعتقادات، نگرش‌ها و عملکردها همچنین بر سلامت روان بازماندگان در اثر بحران تأثیر می‌گذارند» (ویکتور و احمد، ۲۰۱۹، ۶۲). اعتقادات دینی در ایران و



1. Taylor

2. Victor & Ahmed

به‌ویژه روحیه همکاری سنتی می‌تواند امیدبخش باشد؛ گرچه شکاف اجتماعی گسترده مانع از انجام کامل چنین همکاری‌هایی می‌گردد. از طرفی گسترش بدون منطق و افسارگسیخته آنچه با عنوان طب سنتی به‌ویژه در فضای مجازی در حال رواج است می‌تواند بر احساس مخاطره بیفزاید.

مراجع سلامت و متخصصین در دوران پست‌مدرن افزایش زیادی داشته‌اند به‌طوری‌که هر کسی خود را متخصص خوانده و همین امر بر اضطراب افراد می‌افزاید. گرچه این تکثر ظاهراً امیدبخش است اما سبب سردرگمی و ایجاد اضطراب می‌شود. در معاهده سنتی و مدرن، متخصصان به‌عنوان مراجع دانش شناخته می‌شدند و همین مسئله امنیت هستی‌شناختی به بار می‌آورد، اما امروز حتی تبلیغات اقتصادی وجه تخصصی را در بسیاری موارد پوشانده است و با افزایش مراجع کسب آگاهی، امنیت هستی‌شناختی افراد به خطر افتاده است. در مقابل اضطراب در اثر بی‌اعتمادی به متخصصان و به‌طورکلی نهادها، نوعی امید بستن به آنها نیز وجود دارد و همچنین مقاومت در برابر نهادهای پیشین در مواردی می‌تواند امیدبخش باشد و نوعی عاملیت در برابر نهادها شکل گرفته است. از طرفی تعریف کرونا به‌عنوان امر مخاطره‌ای در چارچوب تعریفی که بک از مخاطره داده است به‌طور کامل نمی‌گنجد و می‌توان از مخاطرات ساختاری در ایران سخن گفت که برخلاف مخاطره مورد نظر بک، که جهانی و ذهنی است، «مخاطرات ملی و عینی» هستند. بنابراین، مسئله مهم در مخاطرات ایرانی، مهم بودن نقش قدرت‌مندان در مخاطرات ساختاری (مشکلات اقتصادی مانند تحریم و به تبع آن افزایش تورم، بیکاری و فقر، وضعیت نابسامان بورس، بی‌عدالتی قضایی و...) است. مخاطرات ساختاری معمولاً مختص عامه مردم بوده و قدرت‌مندان در نتایج آنها شریک نیستند. برخلاف نظر بک که «جهانی بودن» را نیروی محرک مخاطرات می‌داند، در ایران معمولاً مخاطرات در سطح ملی بروز می‌یابند و در نهایت تصور بر این است که با دخالت قدرت‌های خارجی ایجاد و یا تشدید می‌شوند. از نظر کاربر ایرانی گرچه مخاطرات ساختاری منوط به تأثیرگذاری قدرت‌های داخلی و خارجی هستند اما «دائمی»، «فراگیر» و «برگشت‌ناپذیر» نبوده بلکه با تغییر سیاست‌گذاری‌ها در سیاست خارجی و داخلی قابل تغییر هستند. در نظر یک ایرانی



پیوستگی جهانی که در تعریف بک از مخاطره وجود دارد هنوز فراگیر نیست و مخاطرات نه از دیدگاه یک فرد جهان‌وطن بلکه عموماً از دیدگاه ملی و مقطعی تعبیر و تفسیر می‌گردند. گرچه در بسیاری موارد پیچیده، پایدار و لاینحل به نظر می‌رسند. کرونا با تمامی ابعاد مخاطره‌ای و جهانی نیز در نهایت ملی و سیاسی و در ارتباط با سایر مخاطرات ساختاری دیگر تعبیر و تفسیر می‌شود و حتی باعث هم‌افزایی مخاطرات ساختاری پیشین می‌شود. جامعه ایران هنوز ویژگی‌های جامعه طبقاتی را دارد همواره مخاطرات به نیروهای عینی ربط داده می‌شوند و گویی تنها با قدرت سیاسی در ارتباط‌اند. از آنجا که مخاطرات برخلاف مخاطرات مورد نظر بک جهانی نبوده بلکه در سطح ملی و حاکمیت اتفاق می‌افتند، بنابراین احساس قربانی بودن به فرد دست می‌دهد. در چنین شرایطی کرونا به‌عنوان یک امر مخاطره‌ای، که تمام طبقات به‌جز افراد دارای قدرت عموماً سیاسی را درگیر می‌کند شناخته می‌شود؛ زیرا آنها قادر به ماندن در خانه، خرید کیت تشخیص، خرید واکسن احتمالی و مانند آن هستند. بنابراین، گرچه کرونا امری جهانی است و تمام افراد را درگیر می‌کند اما در نهایت منحصر به عامه مردم بوده و برای آنها همچون سایر مشکلات ساختاری به‌شدت عینی، ساختاری و مربوط به قدرت است. با وجود این، ابعاد مخاطره‌ای کرونا تا حدی نیز جهانی بودند. هراس ناشی از واکسن احتمالی ساخته برخی کشورها و نیز مخاطرات محیط‌زیستی گرچه تا حدی از طریق درک روابط میان دولت-ملت‌ها نیز قابل تبیین است؛ اما در نهایت می‌توان آنها را ابعاد بین‌المللی مخاطره کرونا دانست. گرچه ماهیت ویروس کرونا مخاطره‌ای است اما امید به کشف واکسن می‌تواند امید جمعی و حتی احساس امنیت هستی‌شناختی را افزایش دهد.

از سوی دیگر، به دلیل وجود لایه‌های عقیدتی بسیار و نگرش اتوپسای در امیدورزی نوع خاصی از مخاطره مطرح گردیده است که می‌توان آن را «مخاطره آخرالزمانی» نامید. هم‌زمان شدن انفجار بیروت و نامشخص بودن دلیل آن مثل ویروس کرونا نگاه‌های آخرالزمانی رواج پیدا کرد. پاسخ‌های علمی نمی‌توانند کافی باشند و نگاه هزاره‌ای غلبه کرده است. بی‌ثباتی وضعیت خاورمیانه، دخالت سایر کشورها در امور آنها و بی‌ثباتی سیاسی و اقتصادی این کشورها همگی باعث افزایش احساس مخاطره آخرالزمانی شده‌اند.



این شکل از مخاطره خود را در سطحی ترین شکل به صورت ادعاهای پیشگویی که گاه صورت سرگرمی گونه به خود می‌گیرد (مثلاً به وسیله کارتون سیمپسون‌ها و مانند آن در مورد اتفاقات بعدی پیشگویی‌هایی می‌شود) و در صورت تشدید به صورت تبلیغات مدعیان آخرالزمانی در فضای مجازی ایرانی نشان می‌دهد. افزایش این ادعاها در کنار ترس به دلیل نیاز جامعه به معنا و گسترش ملال در کنار سایر دلایل ذکر شده می‌تواند باشد.

سلسله‌وار شدن مخاطرات از جمله مواردی بود که باعث تشدید مخاطره کرونا شد. این مخاطرات که گاه تنها شایعه هستند شامل مخاطراتی که معمولاً یک نوع دیگری از بیماری فراگیر را اطلاع می‌دهند، هستند مانند رواج طاعون خیارکی، ویروس هانتا که توسط موش‌ها و جوندگان منتقل می‌شود و ... یا ابعاد جدیدی از مخاطره کنونی را نشان می‌دهند که باعث بی‌اعتمادی به دیگران، راه‌های پیشگیری و ... می‌گردد؛ مانند ترس از فروش متانول به جای اتانول، افزایش مسمومیت اعضای جامعه با الکل، ابتلای دوباره بیماران بهبودیافته و مواردی از این دست.

۴-۵. کرونا به‌عنوان یک ترس جمعی و هراس اخلاقی: هراس جمعی پدیده گروهی است که در آن، مردم با وحشت شدید فقط به خود فکر می‌کنند و معمولاً خود را در رفتارهای گسترده ضد اجتماعی مانند شورش، غارت و از بین بردن املاک نشان می‌دهند. اما هراس جمعی به‌طور معمول در طول همه‌گیری‌ها اتفاق نمی‌افتد و در آن حتی رفتارهای وابسته، حمایتی و اجتماعی بیشتر دیده می‌شوند. اما حتی در این صورت نیز مردم محتاط و دچار ترس از کمک به دیگران هستند (تیلور، ۲۰۱۹). داده‌ها نشان می‌دهند که خاصیت پراکنش عاطفه‌ای که در فضای مجازی وجود دارد باعث شده تا رفتارهای شفقت‌آمیز نمود بسیار بیشتری داشته باشند. تنها هنگامی که فرصت حضور، مشارکت و عاملیت به دلایل مختلف از نبود ساختارهای قانونی برای فعالیت‌های مدنی و گفت‌وگو و در نهایت به چالش کشیدن قدرتمندان به‌خاطر اشتباهات‌شان در سطح جمعی وجود داشته باشد عاطفه مثبتی همچون امیدورزی از ترس جمعی به‌وجود خواهد آمد. در شرایط کرونایی چنین شرایط امیدواری لحظه‌ای بودند. به‌طورمثال، در هم‌افزایی ترس‌های ساختاری پیشین با کرونا تعلیق کنکورها، همراهی با برخی مشاغل، تجدیدنظر در پرونده‌های قضایی که افکار



عمومی خواهان آن بودند، تعلیق بازگشایی مدارس و مواردی از این دست می‌توانست امیدبخش باشد که تنها تا حدودی در دو مورد اول اتفاق افتاد.

در زمان رواج کرونا اتفاق مهم در هراس اخلاقی، عوض شدن جایگاه گروه‌های انتقالی در تعریف شیاطین قوم و به عبارتی معکوس شدن جهت‌گیری آن بود که می‌توان آن را «هراس اخلاقی معکوس» نامید. گرچه بر طبق مدل عمودی هراس اخلاقی در اینجا همچنان یک مسئله کلی موجب هراس کلیت جامعه شده اما این بیماری تبدیل به مسئله‌ای فراتر گشته و با تمامی مسائل ساختاری در کشور درهم تنیده شده است. در اینجا کلیت جامعه، مسئولان کشور و صاحبان قدرت اقتصادی را تبدیل به شیطان قوم ساخته است. به طور مثال، همان طور که حاکمیت به دلیل اعلام دیرهنگام ورود و ویروس به کشور به خاطر تلاقی آن با راهپیمایی سالگرد پیروزی انقلاب یا انتخابات مجلس مورد محاکمه قرار می‌گرفت، هوپیمایی ماهان نیز به دلیل تردد به چین پس از اعلام ورود و ویروس به کشور مورد مؤاخذه قرار گرفت و به عنوان شیطان قوم شناخته شد. علاوه بر این، همراهی نکردن حاکمیت با افکار عمومی در موارد ذکر شده در بالا نیز از حاکمیت شیطان قوم ساخت زیرا گرچه مستقیماً به کرونا مربوط نبودند اما می‌توانستند امیدبخش باشند.

علاوه بر نفرت کلی نسبت به دارندگان قدرت، نوعی هراس اخلاقی مبتنی بر انزجار نیز در مفهوم فاصله اجتماعی شکل گرفت. به گفته احمد (۲۰۰۴) برخلاف نفرت که می‌تواند در مسافت‌های دور نیز تجربه شود، انزجار نیازمند تماس‌های نزدیک افراد به شکل خطرناکی است. انزجار نمی‌تواند با بازیابی بدن‌ها ناپدید گردد بلکه یادآورکننده فاصله‌هایی است که باید رعایت می‌شدند. برخلاف نفرت که به روش‌های احساسی برخی بدن‌ها را به عنوان «دیگری» نشانه‌گذاری می‌کند، ترس از طریق منع کردن افراد از بدن‌های دیگران عمل می‌کند. ترس از طریق محدودسازی برخی بدن‌ها فواصل مفروض بین بدن‌ها را دوباره تعیین می‌کند. ترس از طریق مشمول کردن بدن‌های دیگران و افزایش سیالیت موضوع ترس عمل می‌کند. محدود ساختن بدن‌های مورد نفرت، نتیجه سیاست عاطفی ترس است (احمد، به نقل از: والبی و اسپنسر، ۲۰۱۱) هراس نسبت به تنفس عزیزترین افراد زندگی، پخش تصاویر مبتلایان و مرگ افراد به طور ناگهانی در گوشه‌گوشه شهرها و شیوه



خاک‌سپاری که موجب ترس همراه با انزجار نسبت به «دیگری» می‌شد، باعث می‌شد از یک طرف به دلیل عدم همراهی با مشاغل فرودست، عدم حمایت مالی مناسب از طبقات پایین و ... نسبت به حاکمیت نفرت ایجاد شود و از طرف دیگر، نسبت به هر فرد دیگر انزجار به وجود بیاید.

۶. نتیجه‌گیری

ورود کرونا به ایران با تمام مسائل ساختاری و زمینه‌های موجود موجب گسترش ساختارهای عاطفی پیشین و به‌طور خاص امید و اضطراب شد که شبکه‌های اجتماعی به‌خوبی آنها را انعکاس می‌دهند. با این وجود، شیوع این ویروس از جمله لحظات تاریخی بود که توانست امید عمومی، که برخاسته از حاکمیت است و امید جمعی که مربوط به تمامی گروه‌های جامعه می‌شود، را در مقابل یکدیگر قرار دهد. در نهایت، این تقابل پیروزی ندارد و حتی هر دو نوع امید دچار گسست از درون شده‌اند. علاوه بر این با وجود حضور نسبی امیدورزی انتقادی در میان کاربران ایرانی فضاهای شبکه‌ای، نیروهای امید جمعی قدرت کافی برای مبارزه همه‌جانبه با گسترش و کنترل بیماری را ندارند. در شرایط فوق، امیدورزی بیشتر به سمت برساخت قهرمان و اتوپایی شدن میل کرده است. از طرفی شوخی که نیروی مؤثری برای امیدورزی در جامعه ایرانی است، از طریق طنز بینامتنی به‌صورت امر کارناوالی درآمده است، به‌طوری‌که دیگر جهت شوخی مشخص نیست. امید عاملان خود را به‌صورت افزایش سرگرمی‌ها در دوران قرنطینه، کمپین‌ها و چالش‌هایی نیز نشان داد اما تهدید شدن توسط نیروهای استراتژی و نیز افتادن در دام بی‌معنایی حاصل از فراغت محوری بزرگ‌ترین ضربه‌ها را به آن وارد ساخت.

امیدورزی با اضطراب پیوند نزدیکی دارد. افزایش امید جمعی همواره می‌تواند اضطرابی را که نیروهای ساختاری به‌وجود آورده‌اند کاهش دهد. اضطراب‌های ساختاری موجود (مانند مشکلات اقتصادی (تورم)، احساس بی‌عدالتی قضایی که در هشتگ‌های مختلف خود را نشان می‌دهد) با اضطراب کرونا تلفیق شده و باعث افزایش اضطراب ساختاری شده است. اضطراب فوق هم برآمده از ضعف‌های ساختاری سیاسی، اقتصادی



و سیاست‌گذارانه و هم مربوط به کم‌توجهی و سهل‌انگاری‌های عامه مردم است. هراس‌های جمعی تنها زمانی که فرصت گفت‌وگو با قدرت و عاملیت وجود داشته باشد می‌توانند به امید تبدیل شوند، در غیر این صورت به تقویت اضطراب ناشی از ناکامی می‌انجامند که خود رابطه دیالکتیکی با اضطراب وجودی دارد. کاربران برای کاهش اضطراب وجودی تلاش می‌کنند تا اضطراب وجودی را به اضطراب بصری کاهش دهند، اما از آنجا که اضطراب وجودی رابطه مستقیمی با اضطراب‌های ساختاری دارد که افراد در برابر آنها عاملیتی نداشته و راه‌های فرار آنها از این اضطراب سطحی هستند به‌زودی دچار اضطراب شدیدتری می‌گردند. از طرف دیگر کرونا در ایران با امر مخاطره‌ای مورد نظر اولریش بک تفاوت‌هایی دارد؛ در ایران مخاطراتی همچون کرونا گرچه ابعاد بین‌المللی و ذهنی دارند که به‌طور مثال خود را در منشأ پیدایش ویروس، ارتباط با سایر فرهنگ‌ها، ابعاد زیست محیطی و آلودگی‌های جهانی در زمان کرونا نشان می‌دهد، اما در نهایت وابسته به نیروهای ساختاری و بنابراین عینی و ملی هستند. همین مسئله باعث شده تا در تجربه کرونا به‌عنوان یک هراس اخلاقی، قدرتمندان به‌عنوان شیاطین قوم شناخته شوند. در مجموع گرچه کرونا فرصت‌های جدیدی برای تولید، نمایش و تفسیر عواطفی همچون امید و ترس را فراهم ساخته اما این ابرازگری‌ها همچنان در امتداد ساختار عاطفی پیشین و بازتولید‌کننده ساختارهای کلان جامعه ایرانی است.



منابع

- ذکایی، محمدسعید؛ و ویسی، سیمین (۱۳۹۸). گفتمان‌های امید در شبکه‌های اجتماعی، در هادی خانیکی، امید اجتماعی، چیستی، وضعیت و سبب‌شناسی، (صص ۲۰۵-۱۷۵)، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طاهری کیا، حامد (۱۳۹۹). فرهنگ دیجیتال و مطالعات بصری: نوستالژی و خیالبافی در رخداد شیوع ویروس کرونا در ایران. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۲(۲)، ۹۱-۱۲۲.
doi:10.22035/isih.2020.3847.3978
- Ahmadi, K., & Ramezani, M. A. (2020). Iranian emotional experience and expression during the COVID-19 crisis. *Asia-Pacific Journal of Public Health*, 32(5), 285-286. doi:10.1177/1010539520937097
- Alexander C., J. (2009). *Remembering the Holocaust: A debate*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, C, J. (2013). *Trauma: A social theory*. Cambridge: Polity Press.
- Asmundson, G. J., Paluszek, M. M., Landry, C. A., Rachor, G. S., McKay, D., & Taylor, S (2020). Do pre-existing anxiety-related and mood disorders differentially impact COVID-19 stress responses and coping? *Journal of Anxiety Disorders*, 74, 102271. doi:10.1016/j.janxdis.2020.102271
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Toward a new modernity*. London: Sage Publication.
- Braithwaite, V. (2004). The hope process and social inclusion. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592(1), 128-151. doi:10.1177/0002716203262096
- Duan, C., Linder, H., & Huremović, D. (2019). Societal, public, & [Emotional] epidemiological aspects of a pandemic, In D. Huremović (Ed.), *Psychiatry of Pandemics: A Mental Health Response to Infection Outbreak* (pp: 45-53). Springer. <https://www.springer.com/gp/book/9783030153458>
- Ernest. J.R. (2017). *Remarks on existentialism: Boredom, anxiety and freedom*. Lulu.com.
- Eyerman, R. (2004). Jeffrey Alexander & the cultural turn in social theory. *Thesis Eleven*, 79(1), 25-30, doi:10.1177/0725513604046953
- Frazzetto, G. (2014). *Joy, guilt, anger, love: What neuroscience can and can't tell us about how we feel*. London, UK: Penguin book.
- Goode, E., & Ben Yehuda, N. (2011). Grounding & defending the sociology of moral panic. In S. P. Hier (Ed.), *Moral panic and the politics of anxiety* (pp: 20-36), London: Routledge.
- Huberman, M., & Miles, M. B. (2002). *The qualitative researcher's companion*. London: Sage Publication.
- Jetten, J., Reigher, S.D., Haslam, S.A., & Gruwys, T. (2020). *Together apart: The psychology of Covid-19*. London: Sage Publication.



مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی

۲۸

دوره ۱۳، شماره ۲
بهار ۱۴۰۰
پیاپی ۵۰



- Kierkegaard, S. (1980). *The concept of anxiety*. New Jersey: Princeton University Press.
- Le bon, G. (2001). *The crowd: A study of the popular mind*. Mineola, New York: Dover publication, INC.
- Lueck, M. A. (2007). Hope for a cause as cause for hope: The need for hope in environmental sociology. *The American Sociologist*, 38(3), 250-261. doi:10.1007/s12108-007-9017-7
- McBride III, L. A. (2018). Anger & approbation, In (Eds.) Cherry, M & Flangan, O. *The Moral Psychology of Anger*, New York: Rowan Littlefield.
- Miller, W. I. (1997). *The anatomy of disgust*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Moghanibashi-Mansourieh, A. (2020). Assessing the anxiety level of Iranian general population during COVID-19 outbreak. *Asian Journal of Psychiatry*, 51(102076). doi:10.1016/j.ajp.2020.102076
- Muldoon, O. (2020). Collective trauma, In (Eds.) Jetten, J., Reigher, S.D. Haslam, S.A & Gruwys, T., *Together Apart: The Psychology of Covid-19*. London: Sage Publication.
- Özdin, S., & Bayrak Özdin, Ş. (2020). Levels & predictors of anxiety, depression & health anxiety during COVID-19 pandemic in Turkish society: The importance of gender. *International Journal of Social Psychiatry*, 66(5), 504-511. doi:10.1177/0020764020927051
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., & Tacchi, J. (2016). *Digital ethnography: Principles & practice*. London: Sage Publication.
- Skoll, G. R. (2010). *Social theory of fear, terror, torture and death in a post capitalist world*. Palgrave, Macmillan.
- Taylor, S. (2019). *The psychology of pandemics: Preparing for the next global outbreak of infectious disease*. Cambridge Scholars Publishing.
- Toohey, P. (2011). *Boredom: A lively history*. Yale University Press.
- Trzebiński, J., Cabański, M., & Czarnecka, J. Z. (2020). Reaction to the COVID-19 pandemic: The influence of meaning in life, life satisfaction, & assumptions on world orderliness & positivity. *Journal of Loss & Trauma*, 25(6-7), 544-577. doi:10.1080/15325024.2020.1765098
- Victor, G. S., & Ahmed, S (2019). The importance of culture in managing mental health response to pandemics. In Ed Huremović, D *Psychiatry of pandemics: A mental health response to infection outbreak* (pp: 55-64). New York: Springer, Cham.
- Walby, K., & Spencer, D. (2011). How emotions matter to moral panic, In S. P. Hier (Ed.), *Moral panic and the politics of anxiety* (pp: 104-117). London: Routledge.
- Webb, D. (2007). Modes of hoping. *History of the Human Sciences*, 20(3), 65-83. doi: 10.1177/0952695107079335