

## طبیعت و زیست بوم در رمان بیوه کشی از یوسف علیخانی از منظر نقد بوم گرا

طناز عسکری<sup>۱</sup>، شهرام عدالتی شاهی<sup>۲</sup>، بهاره جلاپور<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

\* ایمیل نویسنده مسئول: shahram78@iau.ac.ir

### چکیده

نقد بوم گرایانه رویکردی میان رشته‌ای است که به بازکاوی پیوندهای ناگسستنی میان متن ادبی و بستر فیزیکی و فرهنگی زیست بوم می پردازد و کنش‌های متقابل انسان و محیط پیرامون را واکاوی می کند. پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوا و رویکرد توصیفی-تحلیلی، رمان «بیوه کشی» نوشته ی یوسف علیخانی را از منظر بوم‌گرایی زیر ذره بین قرار داده است. در این اثر، نمودهای بوم‌گرایانه در تاروپود فرهنگ، آیین‌های محلی، رفتارهای اجتماعی و ساختارهای سیاسی بازتاب یافته اند. محور روایت، سرنوشت زنی روستایی است که سنت‌های حاکم بر زیستگاهش او را به ازدواج‌های اجباری پی‌درپی با برادرانی وامی دارد که یکی پس از دیگری جان می بازند. بافت روایی نشان می دهد که چگونه طبیعت و باورهای بومی بر زیست شخصیت‌ها پنجه افکنده اند و در سوی مقابل، انسان نیز بر چرخه های اکولوژیک اثرگذار است. این پژوهش در پی آن است تا تعادل ظریف میان نیازهای انسانی و پایداری محیط زیست را از دریچه ی نقد ادبی تبیین کند.

کلیدواژگان: بوم‌گرایی، ادبیات روستایی، زیست بوم، فرهنگ بومی، داستان بیوه کشی.



شیوه استناددهی: عسکری، طناز، عدالتی شاهی، شهرام، و جلاپور، بهاره. (۱۴۰۵). طبیعت و زیست بوم در رمان بیوه کشی از یوسف علیخانی از منظر نقد بوم گرا. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۲۴(۲)، ۱-۲۷.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۵ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۳ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲۰ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۲۴ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ شهریور ۱۴۰۵

## The Treasury of Persian Language and Literature

### Nature and Ecosystem in Yousef Alikhani's Novel Widow-Killing: An Ecocritical Perspective

Tanaz Askari<sup>1</sup>, Shahram Edalat Shahi<sup>2\*</sup>, Bahareh Jalayer<sup>2</sup>

1. PhD Student, Department of Persian Language and Literature, CT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

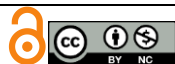
2. Department of Persian Language and Literature, CT.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

\*Corresponding Author's Email: shahram78@iau.ac.ir

#### Abstract

Ecocriticism is an interdisciplinary approach that reexamines the inseparable relationships between literary texts and the physical and cultural contexts of ecosystems, while investigating the reciprocal interactions between human beings and their surrounding environment. Using content analysis within a descriptive-analytical framework, the present study examines Yousef Alikhani's novel Widow-Killing from an ecocritical perspective. In this work, ecocritical manifestations are embedded in the fabric of local culture, indigenous rituals, social behaviors, and political structures. The narrative centers on the fate of a rural woman who, under the traditions governing her habitat and community, is compelled to enter a succession of forced marriages with brothers who die one after another. The narrative structure demonstrates how nature and indigenous beliefs exert a profound influence on the lives of the characters and, conversely, how human beings affect ecological cycles. This study seeks to elucidate, through the lens of literary criticism, the delicate balance between human needs and environmental sustainability.

**Keywords:** *ecocriticism, rural literature, ecosystem, indigenous culture, Widow-Killing.*



**How to cite:** Askari, T., Edalat Shahi, S., & Jalayer, B. (2026). Nature and Ecosystem in Yousef Alikhani's Novel Widow-Killing: An Ecocritical Perspective. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 4(2), 1-27.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 25 March 2026

Revise Date: 04 August 2026

Accept Date: 11 August 2026

Initial Publish: 15 August 2026

Final Publish: 23 August 2026

## مقدمه

پیشرفت بی‌رویه‌ی شهرنشینی و هیاوه‌ی آهن و بتن، تنها مرزهای جغرافیایی را درنوردیده‌اند، بلکه شالوده‌ی پیوند دیرینه‌ی آدمی با خاک را نیز فرو ریخته‌اند. عصر حاضر، عصر گسست است. انسان مدرن در توهّم تسلط بر طبیعت، زیست‌بوم را به‌مثابه‌ی انباری از منابع بی‌جان برای انباشت سرمایه نگریسته و همین نگاه ابزاری، بذّر بحران‌های جبران‌ناپذیر اقلیمی را در دل زمین کاشته است. اما در تقابل با این طغیان انسان‌محور، صدایی از حاشیه‌ی متن برمی‌خیزد؛ صدایی که می‌کوشد تکه‌های شکسته‌ی این آینه‌ی کدر را دوباره کنار هم بچیند و حرمت از دست‌رفته‌ی محیط طبیعی را بازگرداند.

نقد بوم‌گرا، دقیقاً در همین نقطه‌ی تلاقی بحران و بازاندیشی، قد علم می‌کند. این رهیافت، صرفاً یک ابزار تحلیل ادبی نیست؛ بلکه مانیفستی است برای بازپس‌گیری پیوند انسان و جهان پیرامون. چریل گلاتفلی (Glottfelty) و هارولد فرام (Fromm) سال‌ها پیش هشدار دادند که ادبیات و محیط فیزیکی‌اش در یک پیوند ناگسستنی و دیالکتیک نفس می‌کشند. وقتی لارنس بوئل (Buell) از تخیل محیطی سخن می‌گوید، یا گرگ گارارد (Garrard) انگشت اتهام را به سوی انسان‌محور سودمدار نشانه می‌رود، دغدغه‌شان فراتر از یک ژانر ادبی است. آن‌ها می‌خواهند بگویند طبیعت، دکور صحنه‌ی نمایش انسان نیست؛ طبیعت، کنشگری است که ردپای خود را بر سرنوشت شخصیت‌ها می‌کوبد و بستر معنا را دگرگون می‌سازد.

در جغرافیای ادبیات ایران، این دغدغه‌ی زیست‌بوم‌شناختی، ریشه در خاک فرهنگ بومی دارد. جوامع محلی و روستایی، پیش از آنکه نامی از پایداری محیطی برده شود، در تار و پود آیین‌ها، افسانه‌ها و شیوه‌ی معیشت خود، رمزگانی از همزیستی با طبیعت را نهفته کرده بودند. وندانا شیوا (Shiva) و ماریا میس (Mies) نیز بر این باورند که دانش بومی، سنگری است در برابر توفان

مصرف‌گرایی جهانی. ادبیات روستایی ما، آرشیوی است از این حافظه‌ی زیستی؛ جایی که کلام، با بوی خاک و رطوبت چشمه‌ها عجین می‌شود و آیین‌ها، نه به‌عنوان خرافات، بلکه به‌مثابه‌ی سازوکاری برای حفظ تعادل اکولوژیک عمل می‌کنند.

داستان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی (Alikhani)، تجلی تمام‌عیار همین تقابل‌ها و پیوندهاست. روستای میلک در دل کوهستان‌های الموت، تنها یک لوکیشن جغرافیایی نیست؛ بلکه موجودی است زنده، وهم‌آلود و گاه انتقام‌جو. علیخانی در این روایت تاریک و کشدار، طبیعت را از حاشیه به متن می‌کشاند. چشمه‌هایی که نام‌هایشان با خون و اسطوره گره خورده‌اند، سرمای استخوان‌سوزی که تا مغز استخوان شخصیت‌ها نفوذ می‌کند، و اقلیمی که سرنوشت آدم‌ها را دیکته می‌کند. در میلک، انسان و زیست‌بوم در یک رقص مرگ و زندگی دائمی گرفتارند و هیچ‌یک بدون دیگری معنا نمی‌یابند.

در کانون این طوفان بومی، زنی ایستاده است به نام خوابیده. سنت‌های واپس‌گرایانه و آیین‌های سخت‌گیرانه‌ی روستا، او را قربانی ازدواج‌های اجباری و پی‌درپی با برادرانی می‌کند که یکی پس از دیگری به طرزی مرموز به کام مرگ می‌افتند. اینجا نقطه‌ی تلاقی بوم‌گرایی و اکوفمینسم است. ساختارهای مردسالار و سلطه‌گر، نه‌تنها بر سرنوشت زنان، بلکه بر تعادل زیست‌بوم نیز سایه افکنده‌اند. خوابیده، در تقابل با این خرافات و سلطه‌گری، به کنشگری بدل می‌شود که می‌کوشد چرخه‌ی معیوب تخریب را بشکند و از حریم جان خویش و فرزندش دفاع کند.

اصل بنیادین و ضرورت کالبدشکافی این اثر، از همین گره‌گاه‌های تاریک و روشن روایت سرچشمه می‌گیرد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که نقد بوم‌گرایانه، چگونه می‌تواند کلاف سردرگم تعامل میان انسان، فرهنگ، آیین‌ها، رفتارهای اجتماعی و ساختارهای سیاسی را با محیط زیست در «بیوه‌کشی» بازگشایی کند؟ فرضیه‌ی ما این است که این تعامل، صرفاً یک تقابل ساده

نیست؛ بلکه دیالکتیکی است پیچیده که در آن، ادبیات به بستری برای آگاهی‌بخشی زیست‌محیطی بدل می‌شود. این نوشتار می‌کوشد نشان دهد که چگونه علیخانی، (1)، با واکاوی لایه‌های پنهان فرهنگ بومی و نقد ساختارهای ناکارآمد، پیامی هشداردهنده درباره‌ی لزوم حفظ هارمونی میان نیازهای انسانی و پایداری زیست‌بوم را در کالبد کلمات دمیده است.

#### مبانی نظری

مبانی نظری: طبیعت و زیست‌بوم در رمان بیوه‌کشی از منظر نقد بوم‌گرا

هنگامی که تفکر مسلط مدرنیته با وعده‌ی رفاه مادی و انباشت سرمایه، انسان را از خاک بیگانه ساخت، زیست‌بوم به حاشیه‌ی رانده‌شدن محکوم شد. این گسست تاریخی، تنها مرزهای جغرافیایی را درنوردید، بلکه شالوده‌ی پیوند دیرینه‌ی آدمی با محیط پیرامونش را نیز فرو ریخت. در تقابل با این طغیان انسان‌محور، ضرورت بازاندیشی در مناسبات بنیادین ما با جهان طبیعی بیش از هر زمان دیگری احساس شد. همین دغدغه‌ی ریشه‌ای بود که در اواخر دهه‌ی هفتاد میلادی، جوزف روکرت را بر آن داشت تا برای نخستین‌بار، حلقه‌ی مفقوده‌ی میان متن‌های ادبی و زیستگاه فیزیکی را کشف کند و نشان دهد که کلام، هرگز در خلأ معنا نمی‌یابد، بلکه عمیقاً ریشه در خاک دارد (2).

از همان نقطه‌ی عطف، بوم‌نقدی (Ecocriticism) به‌مثابه‌ی رویکردی میان‌رشته‌ای قد علم کرد تا خوانشی دیگرگونه از متون ارائه دهد. چریل گلاتفلتی (Cheryl Glotfelty) و هارولد فرام (Harold Fromm)، این شاخه‌ی نوپا را نه صرفاً یک ژانر محدود ادبی، بلکه بررسی دقیق پیوند ناگسستنی میان ادبیات و زیست‌بوم فیزیکی تعریف کردند (3). یلیتسا توشیچ (Jelica Tošić) نیز بر همین باور است که بوم‌نقدی، پلی است استوار میان بوم‌شناسی و ادبیات؛ پلی که چگونگی بازتاب پیوند آدمی با زیستگاهش را در تار و پود کلمات واکاوی می‌کند (3). در این خوانش نوین، طبیعت

هرگز دکور منفعل صحنه‌ی نمایش انسان نیست، بلکه کنشگری است فعال که حضورش سرنوشت متن را رقم می‌زند.

برای درک ریشه‌های بحران‌های اکولوژیک، باید به کالبدشکافی نگرش‌های حاکم نشست. گرگ گارارد (Greg Garrard) انگشت اتهام را به سوی «انسان‌محوری» (Anthropocentrism) نشانه می‌رود و استدلال می‌کند که همین نگاه ابزاری و سودمدار، بنیان بحران‌های زیست‌محیطی را پی‌ریزی کرده است (4). هنگامی که طبیعت صرفاً به‌مثابه‌ی انباری از منابع برای بهره‌کشی نگریسته شود، تعادل ظریف میان انسان و جهان طبیعی فرو می‌پاشد. در تقابل با این نگاه سلطه‌جو، لارنس بوئل (Lawrence Buell) یادآوری می‌کند که بسیاری از جوامع بومی، طبیعت را نه منبعی برای استثمار، بلکه بخشی اساسی از هویت و نظام معنایی خود می‌انگاشتند (5).

در لایه‌های عمیق‌تر این بحران، ردپای اقتدارگرایی و سلطه آشکارتر می‌شود. اکوفمینیسم (Ecofeminism)، به‌عنوان شاخه‌ای رادیکال در بوم‌گرایی، پرده از پیوندی تاریک برمی‌دارد: همبستگی ساختاری میان سلطه بر زنان و سلطه بر طبیعت (6). وندانا شیوا (Vandana Shiva) و ماریا میس (Maria Mies) نشان می‌دهند که ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مبتنی بر سلطه، نه تنها به فرودستی زنان انجامیده‌اند، بلکه تخریب سیستماتیک محیط‌زیست را نیز رقم زده‌اند (6). این مکتب با تأکید بر همبستگی سرنوشت انسان و طبیعت، خواستار بازنگری بنیادین در نگرش انسان‌محور و برقراری رابطه‌ای مبتنی بر مسئولیت‌پذیری با زیست‌بوم است (6).

بوم‌نقدی، در مقام جمع‌بندی، عینک تحلیلی دقیقی برای خوانش لایه‌های پنهان متن فراهم می‌آورد. این رویکرد اثبات می‌کند که بحران‌های زیست‌محیطی، هرگز صرفاً پیامد عوامل طبیعی نیستند، بلکه ریشه در آیین‌ها، باورهای فرهنگی، رفتارهای اجتماعی و ساختارهای سیاسی جوامع دارند (7). تحلیل بوم‌گرایانه‌ی آثار

ادبی، بستر لازم را مهیا می‌سازد تا چگونگی تأثیر و تأثر متقابل فرهنگ و زیست‌بوم را درک کنیم و به بازنمایی ژرف‌تری از مسائل محیط‌زیستی در ادبیات معاصر دست یابیم (2).

#### پیشینه پژوهش:

پژوهش بنیادین در پهنه‌ی ادبیات بومی و بوم‌گرای ایران، همواره با این چالش دیرپا روبه‌رو بوده است که اقلیم، جغرافیا و ساختارهای زیست‌محیطی در متن‌های داستانی، غالباً به مثابه‌ی پس‌زمینه‌ای دکوراتیو و منفعل انگاشته شده‌اند. با این همه، نگاهی به کارنامه‌ی نقد ادبی در دهه‌های اخیر، از چرخش آرام اما معناداری به سوی خوانش‌های اکولوژیک حکایت دارد. جوزف روکرت (Joseph Meeker) در دهه‌ی هفتاد میلادی با طرح پیوند میان ادبیات و بوم‌شناسی، بنیان رویکردی را گذاشت که بعدها توسط نظریه‌پردازانی چون چریل گلاتفلتی (Cheryl Glotfelty) و هارولد فرام (Harold Fromm) در کتاب مرجع «خواننده بوم‌نقدی: نشانه‌هایی در بوم‌شناسی ادبی» قوام یافت (3). این جریان فکری، ادبیات را نه بازتاب محض ذهنیت انتزاعی انسان، بلکه بازآفرینی رابطه‌ی پیچیده و حیات‌مند او با زیستگاه فیزیکی می‌داند.

در حوزه‌ی پژوهش‌های ایرانی، زهرا پارساپور در مقاله‌ی «ادبیات سبز: درآمدی بر بوم‌نقدی در ادبیات ایران»، تلاش کرده است تا چارچوب‌های نظری این حوزه را با/بر متون فارسی انطباق دهد و نشان دهد که چگونه اقلیم بومی در روایت‌های ایرانی حضور کنشگر دارد (7). به موازات این رویکرد کلان، رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی، به دلیل بستر روستایی و کوهستانی‌اش — روستای خیارج در اقلیم قزوین — تاکنون موضوع مقالات و پژوهش‌های گوناگونی قرار گرفته است؛ اما بیشتر این پژوهش‌ها بر محورهای جامعه‌شناختی، اسطوره‌شناختی یا روان‌کاوانه‌ی شخصیت‌ها چرخیده‌اند و کمتر پژوهشی توانسته است به

کالبدشکافی دقیق لایه‌های بوم‌شناختی، اقتصاد فضا و پیوند ارگانیک آیین‌ها با زیست‌بوم در این اثر بپردازد (1).

بررسی اجمالی پژوهش‌های انجام‌شده پیرامون آثار یوسف علیخانی نشان می‌دهد که ایوب مرادی در مقاله‌ای با عنوان «خوانش بوم‌فمینیستی رمان هرس»، به ارتباط تنگاتنگ تسلط بر طبیعت و فرودستی ساختارهای انسانی در بستر اقلیم پرداخته است، فضایی که رگه‌های مشترک فراوانی با ساختار روایی «بیوه‌کشی» دارد (8). با این وجود، کاستی پژوهشی مشهودی در زمینه‌ی واکاوی ساختار زیست‌بوم‌محور روستای کوهه، معماری بومی خانه‌های دو اتاقه، اقتصاد فضایی، مدیریت منابع آب و آیین‌های همزیستی با جانداران در رمان «بیوه‌کشی» به چشم می‌خورد. پژوهش پیش رو دقیقاً از همین نقطه آغاز می‌شود تا با بهره‌گیری از رویکرد نقد بوم‌گرا (Ecocriticism)، پیوندهای پنهان میان رفتار انسان‌ها، ساختارهای اقلیمی و میراث مکتوب روستا را در این اثر کاوش کند.

#### روش پژوهش:

روش‌شناسی این پژوهش بر پایه‌ی روش توصیفی-تحلیلی بنا شده است و تحلیل محتوا در آن، به جای رویکردی مکانیکی، لنزی هرمنوتیک برای کشف لایه‌های پنهان متن محسوب می‌شود. هدف اصلی، واکاوی کیفی روابط میان انسان و زیست‌بوم و درک جهان‌بینی زیست‌محیطی پنهان در عناصر داستان است. رویکرد و روش کار: تلفیقی از خوانش دقیق متنی و واکاوی بافت‌مند نشانه‌ها است تا از طریق جزئیات روایی، به کلان‌روایت‌های فرهنگی و زیست‌محیطی دست یابد.

ابزار گردآوری داده‌ها: شامل فیش‌برداری هدفمند و مشاهده‌ی دقیق متنی از رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی است که طی آن تمامی توصیف‌ها، نام‌ها و عناصر اقلیمی با دقت ثبت شده‌اند. مرحله‌ی تحلیل و مبانی نظری: شواهد استخراج‌شده با بهره‌گیری از نظریه‌های بوم‌نقدی و اکوفمینیسم در ترازوی نقد قرار می‌گیرند

تا تعامل ساختارهای اجتماعی و محیط زیست در روستای «میلک» روشن شود.

قلمرو پژوهش: این مطالعه منحصرأً به متن رمان «بیوه‌کشی» و بازه‌ی زمانی روایت محدود است تا تمرکز بر روی یک زیست‌جهان مشخص حفظ شود.

### نتایج و بحث

ورود به حریم روایی «بیوه‌کشی»، گام نهادن در هزارتویی است که در آن، مرزهای میان انسان و طبیعت، سنت و بقا، سلطه و طغیان در هم می‌شکند. یوسف علیخانی روستای «میلک» را نه همچون دکوری رمانتیک، بلکه به مثابه‌ی موجودیتی زنده ترسیم می‌کند؛ موجودیتی که سرنوشت را دیکته می‌کند. کالبدشکافی این زیست‌جهان و هم‌آلود، ما را از سطح روایت‌های ساده‌ی روستایی فراتر می‌برد و به عمق مناسبات پیچیده‌ی اکولوژیک و فرهنگی رهنمون می‌سازد. در اینجا، طبیعت تنها پس‌زمینه نیست؛ بلکه کنشگری است که ردپای خود را بر تک‌تک لحظات روایت می‌کوبد و بستر معنا را دگرگون می‌سازد (۱). برای گشودن این لایه‌های تو در تو، نمی‌توان به یک دریچه‌ی تک‌بعدی بسنده کرد. از این رو، تحلیل پیش رو، زیست‌جهان میلک را از منظرهای بنیادین واکاوی می‌کند. نخست، آیین‌ها و روش‌هایی که در تار و پود زندگی روزمره تنیده شده‌اند و حافظه‌ی زیست‌بومی را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌سازند. سپس، رفتارهای همبودی که نشان می‌دهند چگونه انسان بومی، در هماهنگی با ویژگی‌های اقلیمی، الگوهای از مصرف و معیشت را شکل داده است. در لایه‌ای عمیق‌تر، تفکرات فرهنگی و باورهای قرار دارند که جهان‌بینی جاندارپنداره‌ی ساکنان را بازتاب می‌دهند و در نهایت، ساختارهای جنسیتی و مدیریتی که نشان می‌دهند چگونه فقدان عدالت زیست‌محیطی و ناکارآمدی حکمرانی، بستر را برای ظهور بحران‌ها فراهم می‌آورد.

این لایه‌ها، اما، جزایری جداگانه نیستند. آن‌ها در دیالکتیکی تنگاتنگ با یکدیگرند. آیینی که در ظاهر حفظ تعادل می‌کند، می‌تواند به ابزار سرکوب بدل شود. رفتاری که نشانه‌ی همزیستی است، گاه ریشه در اجبارهای ساختاری دارد. در کانون این طوفان لایه‌ها، زنی ایستاده است به نام «خوابیده». نامی که گویی حکمی است بر سرنوشت او، اما او در عمل، تجلی تمام‌عیار ایستادگی است. خوابیده، نه تنها قربانی سنت‌های واپس‌گرایانه است، بلکه کنشگری است که در تقابل با این اکوسیستم بیمار، به طغیان برمی‌خیزد و چرخه‌ی معیوب تخریب را می‌شکند.

پژوهش حاضر، با عبور از قرائت‌های سطحی، در پی آن است تا نشان دهد چگونه علیخانی، با واکاوی لایه‌های پنهان فرهنگ بومی، پیامی هشداردهنده درباره‌ی لزوم حفظ هارمونی میان نیازهای انسانی و پایداری زیست‌بوم را در کالبد کلمات دمیده است. ادبیات در این اثر، نه آینه‌ای صرف، بلکه میانجی‌ای آگاهی‌بخش است؛ واسطه‌ای میان انسان، طبیعت و ساختارهای اجتماعی که می‌تواند کنشگری و بازاندیشی زیست‌محیطی را برانگیزد (۱).

### پیوند آیین‌ها و روش‌ها با زیست‌بوم

بازخوانی متون ادبی از منظر بوم‌نقدی (Ecocriticism) نشان می‌دهد که قلمرو ادبیات تنها بستر تبلور عواطف انسانی نیست، بلکه گستره‌ای است که در آن شیوه‌های زیست، مناسبات جوامع محلی با طبیعت و دانش‌های بومی به منصه‌ی ظهور می‌رسد. در این میان، رمان «بیوه‌کشی» نوشته‌ی یوسف علیخانی (۱) به واسطه‌ی تمرکز بر بافت اقلیمی و فرهنگی روستای میلک در خطه‌ی الموت، تجسمی عینی از پیوند ارگانیک میان آیین‌ها، روش‌های معیشتی و زیست‌بوم فراهم می‌آورد. فرهنگ بومی این منطقه مجموعه‌ای از سنت‌های ایستا نیست، بلکه نظامی پویا از آگاهی زیست‌محیطی است که طی نسل‌ها در تعامل مداوم با چرخه‌های طبیعی شکل گرفته است (۴) (۳).

یکی از جلوه‌های بنیادین این هماهنگی، بازتاب چرخه‌های طبیعی در روایت‌های شفاهی و اسطوره‌های محلی است. حافظه‌ی جمعی روستاییان در مواجهه با تغییرات اقلیمی، به پدیده‌های طبیعی هویت می‌بخشد و آن‌ها را به ابزاری برای تنظیم زمان و تقویم زیستی بدل می‌سازد. ننه‌گل به‌عنوان نمادی از خرد کهنسال روستا، تغییرات فصلی را از طریق نوای پرندگان روایت می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه زیست انسان با ریتم حیات جانوری پیوند خورده است: «ننه‌گل این وقت سال که می‌شد، نقل داشت از صدای کوکوی کوکوه... ننه‌گل می‌گفت: آباریکلا دخترجان، کوکوه شش ماه اول سال می‌خواند و این وقت سال جایش را می‌دهد به چوچوه» (۱). این گونه روایت‌های شفاهی، کارکردی فراتر از سرگرمی دارند؛ آن‌ها حامل دانش بومی انتقال‌یافته‌ای هستند که نسل‌ها را در شناخت دقیق تقویم طبیعی یاری می‌دهند و مانع از گسست میان انسان و محیط پیرامونش می‌شوند (۵).

در همین راستا، معماری بومی و اقتصاد فضا در سکونتگاه‌های روستایی میلک، بازتابی آشکار از سازگاری اقلیمی و پرهیز از مصرف‌گرایی افراطی است. شیوه‌ی طراحی خانه‌ها و تفکیک فضاهای زیستی بر اساس نیازهای واقعی، گویای بهره‌برداری سنجیده از منابع محدود محیطی است. فضای فیزیکی خانه در این روایت، امتدادی از هویت زیست‌بومی ساکنان آن به شمار می‌رود: «یکی از آن دو اتاق‌ها که یکی‌اش سال به سال هم درش باز نمی‌شد، مگر وقتی مهمان می‌رسید» (۱). این بهره‌جستنِ مقتصدانه از فضا، نشانگر تعادل میان ظرفیت زیستگاه و تقاضای انسان است. وابستگی زبانی و عاطفی آدم‌ها به این جغرافیا نیز در کلام آن‌ها تجلی می‌یابد، چنان‌که تعلق خاطر به خاک و اجتماع محلی با واژگانی چون «میلکی» تثبیت می‌شود؛ مفهومی که دلالت بر هم‌سرنوشتی انسان با بوم خود دارد (۳).

مواجهه با سرمای استخوان‌سوز اقلیم کوهستانی الموت نیز در این اثر، مستلزم بهره‌گیری از الگوهای خودکفایی و فرآورده‌های محلی

است. پوشش‌های سنتی و لباس‌های دست‌بافت، زنجیره‌ای پایدار از تولید تا مصرف را شکل می‌دهند که کمترین وابستگی را به ساختارهای صنعتی مدرن دارد: «بزرگ نشست جلوی در و شروع کرد به بستن بندهای جوراب پشمی‌اش. بیابان هم سردش بشده این روزها» (۱). این جوراب پشمی، محصول چرخه‌ای طبیعی متکی بر دامداری بومی است و به روشنی نشان می‌دهد که انسان اقلیم‌زده چگونه با تکیه بر توانمندی‌های زیست‌بوم خود، به مقابله با استخراج طبیعت می‌رود، بدون آنکه تعادل زیستی آن را به مخاطره اندازد (۶).

تداوم این پیوند نسلی با خاک، در نهاد حقوقی و فرهنگی باغ‌گردو تجلی می‌یابد؛ جایی که زمین نه به‌عنوان یک کالای سوداگرانه، بلکه به‌عنوان امانتی مقدس از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود: «پیل آقا باغ‌گردویش را به نام خوابیده کرده بود» (۱). این رویکرد، ریشه در جهان‌بینی غیرانسان‌محوری دارد که در آن انسان خود را پاسدار زمین می‌داند، نه مالک مطلق آن. نام‌گذاری چشمه‌ها و نسبت دادن ویژگی‌های جانوری و طبیعی به آن‌ها نیز گواهی دیگر بر زنده‌پنداری طبیعت در ذهنیت بومی است: «چشمه و سیاه‌چشمه و گاوچشمه و پلنگ‌چشمه... این قدر خون از کجای زمین می‌آمد توی سینه‌ی چشمه‌ها؟» (۱). این نام‌گذاری‌ها، مرز میان انسان و طبیعت را دراماتیک‌زدایی کرده و فضایی از احترام متقابل و همزیستی را ترسیم می‌کنند که در نقد بوم‌گرا به‌عنوان هسته‌ی مرکزی اخلاق زیست‌محیطی شناخته می‌شود (۴).

#### معماری بومی و اقتصاد فضا در سکونتگاه‌های روستایی و خانه‌های دو اتاقه

معماری بومی و اقتصاد فضا در سکونتگاه‌های روستایی و خانه‌های دو اتاقه، تجلی ملموس انطباق دیرپای انسان با محدودیت‌ها و اقتضائات اقلیمی است. در بافت جغرافیایی و اقلیم سردسیر الموت که بستر رخداد‌های رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علی‌خانی است، سکونتگاه‌ها صرفاً سرپناهی برای گریز از گزند سرما نیستند، بلکه

واحدهای اقتصادی خودبسنده‌ای به شمار می‌روند که بر اساس اصل صرفه‌جویی و بهره‌برداری بهینه از حداقل امکانات شکل گرفته‌اند. تفکر حاکم بر این معماری، ریشه در نگرش بوم‌گرایانه‌ای دارد که از تسلط مطلق انسان بر طبیعت پرهیز کرده و ساخت‌وساز را در همگونی کامل با ظرفیت‌های زیست‌بوم سامان می‌دهد. گرگ‌گرارد بر این باور است که بازشناسی فضاهای زیستی در ادبیات، نمایانگر میزان درک جوامع محلی از محدودیت‌های منابع طبیعی است؛ (4) نگرشی که در ساختار کالبدی خانه‌های روستایی میلک به روشنی بازتاب یافته است.

در این اثر، فضا‌سازی خانه‌های روستایی با نشانه‌های عینی اقتصاد فضا گره خورده است؛ چنان‌که نویسنده در توصیف ساختار کالبدی خانه‌ها می‌نویسد: «یکی از آن دو اتاقی‌ها که یکی‌اش سال به سال هم درش باز نمی‌شد، مگر وقتی مهمان می‌رسید...» (1). این مسدود نگاه داشتن ارادی و فصلی بخش عمده‌ای از فضای مسکونی، فراتر از یک عادت معماری، راهبردی زیست‌محیطی برای مدیریت انرژی و کاهش هدررفت منابع گرمایشی در اقلیم خشن کوهستانی است. بستن منافذ و عدم استفاده از اتاق‌های مازاد در ماه‌های سرد سال، نشان از آگاهی تلویحی ساکنان از اقتصاد مصرف دارد؛ رویکردی که یلیتسا توشیچ آن را پیوند میان ساختار فیزیکی زیستگاه و پایداری منابع می‌داند. انسان بومی در این جغرافیا می‌آموزد که توسعه‌ی فضا باید محدود به نیازهای حیاتی باشد تا تعادل اکولوژیک منطقه آسیب نبیند (3).

از سوی دیگر، مفهوم «اقتصاد فضا» در این زیست‌بوم با مقوله‌ی هویت اجتماعی و زبانی پیوند می‌خورد. تعلق خاطر به این فضای محدود اما امن، در گفتار شخصیت‌ها بازتابی روشن دارد؛ آنجا که در تعاملات میان اهالی بر این نکته تأکید می‌شود: «میلکی و غیر میلکی نداره! زن زبان آدم ره شنا بکنه که هم‌زبانیم.» (1). این مؤلفه نشان می‌دهد که اقتصاد فضا در روستا تنها به ابعاد کالبدی محدود‌چاره نیست، بلکه بستر شکل‌گیری همبستگی‌های زبانی و

فرهنگی است که خود مانع از گسترش بی‌رویه و تخریب پیرامون می‌شود. لورنس بیونل اشاره می‌کند که در ادبیات محیط‌زیستی، مکان و معماری بازتاب‌دهنده‌ی ارزش‌های بنیادین جوامع در مواجهه با طبیعت است (5). در «بیوه‌کشی»، خانه‌های دو اتاقی و انقباض عمده‌ی فضای زیست، الگویی پایدار از زیستن را به نمایش می‌گذارند که در تقابل آشکار با مصرف‌گرایی کلان‌شهرهای مدرن قرار دارد و نشان می‌دهد چگونه معماری بومی می‌تواند پاسدار حرمت طبیعت و سرمایه‌های محدود زیست‌بوم باشد.

#### پوشش‌های سنتی و خودکفایی در مواجهه با اقلیم سرد و

##### جوراب‌های پشمی

اقلیم خشن و کوهستانی الموت، بستر زیستی خاصی را پدید آورده که در آن بقای انسان پیوندی تنگاتنگ با چرخه‌ی تولید محلی و خودکفایی دارد. در این جغرافیا، پوشش تن نه تنها ابزاری برای گریز از گزند سرمای استخوان‌سوز، بلکه بازتابی از ساختار اقتصادی مبتنی بر دامداری سنتی و رهایی از بند وابستگی به اقتصاد صنعتی پیرامونی است. وندانا شیوا (6) بر این باور است که جوامع بومی با تکیه بر الگوهای تولید محلی، سامانه‌ای از پایداری را خلق می‌کنند که در برابر نظام‌های مصرف‌گرای مدرن مقاومت می‌نماید؛ اصلی که تجلی عینی آن را می‌توان در بافت روایی رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی (1) مشاهده کرد.

در این اثر، نویسنده با هوشمندی جزئیات معیشتی را به خدمت توصیف اقلیم درمی‌آورد و نشان می‌دهد که چگونه اقلام پوششی از دل دامپروری بوم فراهم می‌شوند. تصویر کردن شخصیت اصلی در حال آماده‌سازی برای مواجهه با سرما، گواهی روشن بر این مدعاست: «بزرگ نشست جلوی در و شروع کرد به بستن بندهای جوراب پشمی‌اش. بیابان هم سردش شده این روزها...» (1). این جوراب‌های پشمی، محصول نهایی یک زنجیره‌ی اکولوژیک محلی هستند؛ زنجیره‌ای که از پرورش گله در مراتع آغاز شده و با رسیدن پشم و بافت دستی در خانه‌ها به سرانجام می‌رسد. این

فرآیند کمترین ردپای کربنی و بالاترین میزان هماهنگی با ظرفیت‌های زیست‌بوم را به همراه دارد.

از منظر بوم‌نقدی، چنین رویکردی گویای نوعی خرد زیست‌محیطی است که گرگ گارد (4) آن را بازگشت به ارزش‌های بنیادین همزیستی با طبیعت می‌داند. پوشش سستی در این زیست‌جهان، مرز میان انسان و سرما را به شیوه‌ای پایدار مدیریت می‌کند، بدون آنکه تعادل اکولوژیک منطقه را به مخاطره بیندازد. تداوم این الگوهای رفتاری در بافت روستایی میلک، نشان‌دهنده‌ی استمرار دانش بومی است که طی نسل‌ها برای مقابله با بحران‌های اقلیمی تکامل یافته است.

### تداوم پیوند نسلی با خاک و مفهوم امانت‌داری طبیعت در باغ گردو

در جغرافیای اقلیمی و زیست‌بوم‌محور الموت، زمین نه تنها بستری برای انتفاع اقتصادی و تأمین معاش، بلکه حافظه‌ای زنده و میراثی مقدس است که هویت جمعی نسل‌ها به آن گره خورده است. رویکرد بوم‌گرایانه بر این فرض استوار است که جوامع سستی در مواجهه با طبیعت، رویکردی مبتنی بر مالکیت مطلق و سودمدارانه ندارند، بلکه خود را امانت‌دار خاک و منابع زیستی می‌پویند (4). بازخوانی رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی (1) به روشنی نشان می‌دهد که چگونه عناصر طبیعی و به‌ویژه زمین‌های کشاورزی و باغ‌ها، پناهگاه و ضامن استمرار حیات انسانی و فرهنگی روستا هستند. در این میان، باغ گردو به‌عنوان کانون تمرکز حافظه‌ی زیست‌بومی، تجلی‌گاه پیوند عمیق میان نسل‌ها و مفهوم امانت‌داری از زمین محسوب می‌شود.

حرکت در مسیر این پیوند نسلی، با انتقال مالکیت و مدیریت زمین به نسل‌های بعدی آغاز می‌شود؛ چنان‌که نویسنده در توصیف این آیین ریشه‌دار می‌نویسد: «پیل آقا باغ گردویش را به نام خوابیده کرده بود...» (1). این واگذاری، فراتر از یک رویداد حقوقی یا جابه‌جایی ساده‌ی سند ملکی است. این اقدام، تبیین‌کننده‌ی نوعی

تعهد اکولوژیک و فرهنگی است که در آن، زن به‌عنوان محور تداوم حیات، عهده‌دار پاسداری از خاک و درختان کهنسال می‌شود. گرگ گارد (Greg Garrard) بر این باور است که مکان در ادبیات بوم‌گرا، کارکردی هویت‌بخش دارد و تجربه‌ی زیسته‌ی انسان در پیوند با خاک، مانع از انقطاع فرهنگی و بحران‌های زیست‌محیطی می‌گردد (4). باغ گردو در این روایت، فضایی است که ریشه‌های درختانش در اعماق تاریخ روستا فرو رفته و شاخه‌هایش سایه‌بان تداوم نسل‌هاست.

از منظر نقد بوم‌گرا، این گونه نگرش به زمین، نقطه‌ی مقابل نگاه انسان‌محور و سرمایه‌دارانه‌ای است که طبیعت را به کالا تقلیل می‌دهد (5). در اقتصاد بومی میلک، باغ گردو نشانه‌ی پایداری و استقلال در برابر ناملایمات اقلیمی است. درخت گردو با ریشه‌های سترگ خود، خاک را از فرسایش در برابر بارش‌های تند و سیل‌آسای کوهستانی حفظ می‌کند و در عوض، محصولی پربار برای گذران زمستان‌های سخت هدیه می‌دهد. این تعامل متقابل، گویای آن است که انسان روستایی با درک ظرفیت‌های زیست‌بوم خود، هرگز به تخریب منابع پایه دست نمی‌زند، بلکه با واگذاری آگاهانه‌ی زمین به فرزندان، چرخه‌ی امانت‌داری را حفظ می‌کند. بنابراین، پیوند نسلی با خاک در این اثر، راهکاری اساسی برای مقابله با بحران‌های ناشی از گسست میان انسان و طبیعت است. ادبیات بومی با برجسته‌سازی این سنت‌ها، آگاهی زیست‌محیطی مخاطب را برمی‌انگیزد و یادآور می‌شود که بقای جوامع انسانی در گرو حفظ حرمت خاک و انتقال پاک این امانت به نسل‌های آینده است.

### پیوند رفتارهای همبودی با زیست‌بوم

رفتارهای همبودی، در نگاه بوم‌گرا، صرفاً مجموعه‌ای از عادات روزمره نیستند؛ بلکه قراردادهای نانوشته‌ای‌اند که انسان با زیست‌بوم پیرامونش امضا کرده است. وقتی از «همبودی» سخن می‌گوییم، منظور نوعی زیست اخلاق‌مدارانه است که در آن، هر

کنش انسانی با آگاهی از پیامدهایش بر محیط پیرامون شکل می‌گیرد. چریل گلاتفلتی (Glottfelty) و هارولد فرام (Fromm) (3) بر این باورند که ادبیات اصیل، نه تنها بازتاب‌دهنده‌ی این رفتارهاست، بلکه خود به‌مثابه‌ی الگویی برای بازآموزی رابطه‌ی انسان و خاک عمل می‌کند. در روستای «میلک» یوسف علیخانی (1)، این رفتارها از جنس انتخاب نیستند؛ از جنس ضرورت‌اند. ضرورت‌هایی که طی نسل‌ها در تعامل مستقیم با اقلیم سرد، منابع محدود و همسایگان نزدیک شکل گرفته‌اند.

در این زیست‌جهان محصور، هر کنشی بازتابی در اکوسیستم کوچک روستا دارد. ننه‌گل که «خیلی سال بود دیگر مرغ و خروس نگه نمی‌داشت» و از همسایه‌اش می‌پرسد «کرک و چيله بدارم؟» (1)، نه از سر تنبلی، بلکه از سر آگاهی به پیامدهای زیست‌محیطی این کار بر فضای مشترک همسایگان است. او می‌داند که در جایی که مرزهای خصوصی و عمومی چنان در هم تنیده‌اند، نمی‌توان بدون توجه به دیگری زیست. این همان چیزی است که وندانا شیوا (Shiva) و ماریا میس (6) (Mies) از آن به‌عنوان دانش بومی و اخلاق زیست‌بومی یاد می‌کنند؛ اخلاقی که در آن، سود فردی هرگز بر هزینه‌ی جمعی ارجحیت نمی‌یابد. در میلک، انسان خود را جدا از شبکه‌ی حیات نمی‌بیند، بلکه تار پودی از همان شبکه است.

اما این همبودی، تنها به ملاحظات همسایگی محدود نمی‌شود. در شرایط بحران اقلیمی، وقتی «برف بیامده تا جلوی در قد من» (1)، مدیریت منابع به یک کنش جمعی بدل می‌گردد. ذوب کردن برف برای تأمین آب، استفاده از «چوب‌های کلفت‌تر» و نفت برای روشن کردن آتش (1)، و پرورش کبوترها در فضای بام و «انبان چاق و چاق‌تر» (1)، همگی نشانه‌هایی از یک نظام اقتصادی بومی‌اند که در آن، هیچ منبعی هدر نمی‌رود. گرگ گارارد (4) مفهوم «مکان» را بنیاد هویت انسانی می‌داند و در میلک، این مکان‌مندی چنان عمیق است که حتی سوختن یک تکه چوب نیز

با آگاهی از جایگاهش در چرخه‌ی طبیعی انجام می‌شود. انسان در اینجا، مصرف‌کننده نیست؛ امانت‌دار است.

لارنس بوئل (5) بر این باور است که ادبیات محیط‌زیستی اصیل، حس «تعلق به مکان» را در خواننده بیدار می‌کند و محیط طبیعی را فراتر از یک پس‌زمینه‌ی منفعل به تصویر می‌کشد. علیخانی با ظرافتی بی‌نظیر، نشان می‌دهد که چگونه رفتارهای همبودی در میلک، نه از سر اجبار، بلکه از سر تعلق شکل گرفته‌اند. وقتی ساکنان روستا در شب‌های سرد، دور هم جمع می‌شوند و از سرما و بیماری سخن می‌گویند، در حقیقت در حال بازتولید یک دانش جمعی‌اند که طی قرن‌ها در تعامل با اقلیم خشن الموت انباشته شده است. این دانش، نه در کتاب‌ها، بلکه در رفتارهای روزمره نهفته است؛ در نحوه‌ی گرم کردن خانه، در شیوه‌ی تأمین آب، در روش پرورش دام و طیور.

از این منظر، رفتارهای همبودی در «بیوه‌کشی»، فراتر از یک عنصر تزئینی یا محلی‌گرایانه عمل می‌کنند. این رفتارها، به‌مثابه‌ی یک سیستم خودتنظیم‌گر عمل می‌کنند که در آن، هر کنش فردی با آگاهی از پیامدهایش بر کل اکوسیستم انجام می‌شود. درک این واقعیت، کلید گشودن لایه‌های پنهان رمان است؛ درک این واقعیت که در ادبیات بومی اصیل، انسان هرگز تنها نیست. او همواره در گفت‌وگویی دائمی با همسایگان، منابع طبیعی و چرخه‌های فصلی پیرامون خویش است. گفت‌وگویی که گاه به سازش می‌انجامد و گاه به طغیان. و همین گفت‌وگو، بستر معنا را در رمان دگرگون می‌سازد و ردپای خود را بر تک‌تک لحظات روایت می‌کوبد.

#### اخلاق زیست‌محیطی و ملاحظات همسایگی در معیشت و پرهیز از نگهداری طیور

در جوامع بومی و محصور، مرزهای میان حریم خصوصی و فضای عمومی چنان درهم تنیده‌اند که هر کنش فردی، بازتابی فوری در اکوسیستم خرد همسایگان می‌یابد. اخلاق زیست‌محیطی در چنین بافتاری، نه یک دستورالعمل انتزاعی، بلکه ضرورتی روزمره برای

بقای جمعی است. انسان بومی می‌داند که در دهکده‌ای کوچک، آلودگی یک حیاط، آلودگی کل زیست‌بوم است و آرامش همسایه، پیش‌شرط آرامش خویش. از این رو، معیشت و اقتصاد خانگی همواره با ملاحظات همسایگی و حفظ تعادل محیط مشترک تنظیم می‌شود.

یوسف علیخانی (۱) در «بیوه‌کشی» این ظرافت رفتاری را در کنش ننه‌گل به تصویر می‌کشد. ننه‌گل سال‌هاست که از نگهداری مرغ و خروس، که پیش‌تر امری رایج در زندگی روستایی و نشانه‌ای از خودکفایی بود، دست شسته است. دلیل او اما نه تنبلی است و نه بی‌نیازی؛ بلکه درک عمیق او از پیامدهای این کار بر محیط پیرامونش است. او می‌داند که پرورش این طیور در فضای محدود روستا، به ایجاد فضولات و آلودگی می‌انجامد و آرامش همسایگان را برهم می‌زند. سخنان او با لحنی قاطع از پرهیز خود حکایت دارد. او حاضر است از سود اقتصادی اندک این کار بگذرد، اما حریم پاک زیست‌بوم مشترکشان را آلوده نکند.

این کنش، مصداق بارز رفتار همبودی در بوم‌نقدی است. در اینجا، انسان خود را مالک مطلق حیاط خویش نمی‌داند که هرگونه بخواهد در آن تصرف کند؛ بلکه خود را حلقه‌ای از یک زنجیر اجتماعی-زیست‌محیطی می‌انگارد. پرهیز از نگهداری طیور، نوعی قرارداد نانوشته برای جلوگیری از تخریب محیط مشترک است. علیخانی (۱) با این ظرافت روایی نشان می‌دهد که در فرهنگ بومی الموت، اقتصاد خانگی هرگز بر سلامت اکولوژیک محله ارجحیت نمی‌یابد. این آگاهی زیست‌محیطی، درست همان حلقه‌ی مفقوده‌ای است که نشان می‌دهد چگونه ساکنان میلک، با درک ویژگی‌های زیستی محل زندگی‌شان، رفتارهای خود را بر پایه‌ی پایداری و حفظ کرامت زیست‌بوم مشترک تنظیم می‌کنند.

## مدیریت منابع طبیعی در شرایط بحران اقلیمی و تأمین آب از طریق ذوب برف

در پهنه‌های کوهستانی و اقلیم‌های سردسیر، چرخه‌های حیات بیش از هر چیز به میزان نزولات آسمانی و انباشت برف پیوند خورده است. هنگامی که سرما دیواره‌های صلب خود را بر روستا می‌کشد و دسترسی به منابع جاری آب قطع می‌شود، جوامع بومی ناچارند الگوهای زیست خود را با بحران‌های اقلیمی تطبیق دهند. این سازگاری، نه حاصل برنامه‌ریزی‌های کلان دولتی، بلکه برخاسته از خرد انباشته‌ی جمعی و شناخت عمیق از بوم‌زیست پیرامون است. در چنین شرایطی، مدیریت بحران به امری روزمره و در عین حال حیاتی بدل می‌شود که بقای انسان را در گرو بهره‌گیری هوشمندانه از نزولات طبیعی حفظ می‌کند.

یوسف علیخانی (۱) در رمان «بیوه‌کشی» این مواجهه با بحران اقلیمی را در صحنه‌ای که برف تا آستانه‌ی خانه‌ها بالا آمده است، به تصویر می‌کشد. ساکنان خانه در مواجهه با مسدود شدن راه‌ها و کمبود آب جاری، راهکار تداوم حیات را در ذوب کردن برف‌های انباشته می‌یابند. این کنش، بازنمایی آشکاری از خوداتکایی بومی در مدیریت منابع طبیعی است؛ جایی که برف تهدیدکننده، به واسطه‌ی تدبیر اهالی، به مایه‌ی حیات و رفع نیازهای اولیه تبدیل می‌شود. گره خوردن معیشت روزمره با ذوب برف، نشانگر پیوندی ارگانیک میان انسان و اقلیم است که در آن، بحران طبیعی با انعطاف‌پذیری فرهنگی پاسخ داده می‌شود.

چنین رویکردی گویای آن است که رفتارهای همبودی در بستر جغرافیایی سخت، نیازمند هماهنگی دقیق با ریتم طبیعت است (۴). انسان بومی در این اثر، تن به تسلیم در برابر سرما نمی‌دهد، بلکه با ابزارهای ساده و در دسترس، چرخه‌ی زندگی را به جریان می‌اندازد. بازخوانی این بخش از رمان نشان می‌دهد که پایداری زیست‌بوم در گرو همین تدابیر خرد اما کارآمد است؛ تدابیری که

امکان زیستن در سخت‌ترین شرایط اقلیمی را بدون تخریب بنیان‌های طبیعی فراهم می‌سازد.

۲-۳. بازیافت طبیعی و مصرف بهینه‌ی سوخت در زیست‌بوم سرد و استفاده از چوب‌های خشک

در اقلیم‌های کوهستانی و سردسیر، انرژی و گرما ارکان بنیادین بقا به شمار می‌روند و چرخه‌ی معیشت به‌شدت به نحوه‌ی مهار و مصرف سوخت وابسته است. در چنین بافتار شکننده‌ی، اسراف انرژی یا بی‌توجهی به منابع محدودی که طبیعت در اختیار انسان می‌گذارد، به معنای فروپاشی اقتصاد خرد خانوار و آسیب به اکوسیستم پیرامون است. انسان بومی با تکیه بر خرد زیست‌محیطی خود، روش‌هایی را ابداع می‌کند که در آن هر ماده‌ای به چرخه‌ی مصرف بازمی‌گردد و هیچ ضایعاتی هز نمی‌رود. این رویکرد، بازتاب‌دهنده‌ی نوعی بازیافت طبیعی و پایدار است که ریشه در شناخت عمیق از محدودیت‌های بوم‌زیست دارد.

یوسف علیخانی (۱) در رمان «بیوه‌کشی» این نگرش را در صحنه‌ی آماده‌سازی آتش و بهره‌گیری از منابع سوختی بازمی‌آفریند. توصیف کاربرد چلیک نفت در کنار تنور و تکیه بر چوب‌هایی که از پیش انباشته و آماده شده‌اند، نشانگر شیوه‌ای است که در آن سوختن و گرم‌زایی با صرفه‌جویی و انضباط مصرفی پیوند می‌خورد. استفاده از چوب‌های خشک و شاخه‌های افتاده، بی‌آنکه آسیبی به بدنه‌ی زنده‌ی درختان و جنگل وارد سازد، چرخه‌ای کارآمد از بهره‌وری انرژی را شکل می‌دهد. گرگ گارارد (۴) بر این باور است که بازخوانی الگوهای سنتی مصرف، راهکار مناسبی برای نقد سوءاستفاده‌های مدرن از منابع زمین و بازگشت به تعادل اکولوژیک است.

این شیوه‌ی زیست، تجسم ملموس مسئولیت‌پذیری در برابر محدودیت‌های اقلیمی است که در آن، گرمای خانه حاصل پیوند میان تدبیر انسانی و بازیافت فرآورده‌های طبیعی خرد اقلیم است. ساکنان روستا با این کنش، به‌طور ناخودآگاه از تخریب منابع

جنگلی جلوگیری کرده و با مصرف بهینه‌ی سوخت، همسویی خود را با ریتم طبیعی محیط حفظ می‌کنند. ادبیات بومی از این طریق، الگویی از اقتصاد چرخشی سنتی را به نمایش می‌گذارد که در مواجهه با سرمای استخوان‌سوز، پاسدار پایداری زیست‌بوم می‌ماند.

### همزیستی با جانوران و بهره‌گیری از منابع غذایی بومی در کبوترخانه

بافتار زیستی در اقلیم‌های روستایی، همواره بر محوریت تعاملی سازگار میان انسان، گونه‌های جانوری و زنجیره‌ی تأمین غذا استوار است. در این جوامع، جانوران نه صرفاً عناصر پیرامونی، بلکه اجزای زنده‌ای از چرخه‌ی معیشت و اقتصاد خرد خانوار به شمار می‌روند که هر یک سهمی در پایداری یا تنظیم منابع زیستگاه بر عهده دارند. انسان بومی با بهره‌گیری از فضاهای موجود در معماری خانه، نظیر بام‌ها و تعبیه‌ی پناهگاه‌های امن، بستر مناسبی برای پرورش و نگهداری جانوران فراهم می‌سازد تا بدون اتکا به ساختارهای تولید صنعتی، نیازهای پروتئینی و خوراکی خود را از درون بوم‌زیست خویش تأمین کند.

یوسف علیخانی (۱) در رمان «بیوه‌کشی» با نمایش گشودن در توری کبوترخانه و جمع‌آوری کبوتران در انبان، این پیوند معیشتی و بهره‌گیری ارگانیک از منابع بومی را به تصویر می‌کشد. پرورش کبوتر در فضای فوقانی خانه‌ها، نمونه‌ای آشکار از خوداتکایی زیست‌محیطی است که در آن، بدون تحمیل فشار بر منابع طبیعی پیرامون و با کمترین میزان مصرف انرژی، پروتئین مورد نیاز خانواده تأمین می‌شود. این رویکرد، تجسم ملموس همزیستی صلح‌آمیز و هوشمندانه‌ای است که انسان سنتی با جانوران اقلیم خود برقرار می‌کند و زنجیره‌ی حیات را درون مرزهای کوچک زیستگاهش به گردش درمی‌آورد.

بازخوانی این شیوه‌ها گویای آن است که معیشت پایدار در گرو شناخت ظرفیت‌های زیستی و بهره‌برداری متوازن از آن‌هاست.

لارنس بیول (5) بر این نکته تأکید می‌کند که ادبیات محیط‌زیستی با بازنمایی عادت‌ها و تعاملات روزمره‌ی انسان با جانوران و اقلیم، ابعاد پنهان مسئولیت اخلاقی در قبال زیست‌بوم را آشکار می‌سازد. اهالی روستا در این اثر، با اتکا به منابع بومی خود و مدیریت هوشمندانه‌ی فضاها، زیستی، الگویی از زیست مسالمت‌آمیز را ارائه می‌دهند که در آن، انسان و حیوان در یک شبکه‌ی پیوسته و همکارانه، چرخه‌ی حیات را تداوم می‌بخشند.

#### پیوند تفکرات فرهنگی و رفتاری با زیست‌بوم

معماری ذهنی و نظام باورهای جوامع روستایی، هرگز منفک از بستر جغرافیایی و اقلیمی آن‌ها شکل نمی‌گیرد. در این جوامع، تفکرات فرهنگی، آیین‌ها و شیوه‌های رفتار جمعی، بازتاب‌دهنده‌ی نوعی شناخت شهودی از ظرفیت‌ها و محدودیت‌های زیست‌بوم است. فرهنگ محلی با تنیدن خود در تاروپود زندگی روزمره، مرز میان انسان و طبیعت را کم‌رنگ ساخته و چرخه‌ی حیات را معنا می‌بخشد.

بازخوانی رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی (1) نشان می‌دهد که چگونه نام‌گذاری عوارض طبیعی همچون چشمه‌ها بر اساس ویژگی‌های ظاهری و جانوری (سیاه‌چشمه، گاوچشمه، پلنگ‌چشمه و...)، جلوه‌ای ملموس از پیوند میان تخیل فرهنگی و جغرافیا است. این نام‌گذاری‌ها صرفاً ابزاری برای نشانه‌گذاری مکانی نیستند، بلکه بازنمایاننده‌ی جهان‌بینی زنده‌انگاران‌ای هستند که در آن، عناصر طبیعی واجد شخصیت، حضور و حرمت‌اند. لارنس بیول (5) بر این باور است که بازنمایی فعال طبیعت در متون ادبی، فراتر از یک پس‌زمینه‌ی تزئینی، ظرفیت عاطفی و شناختی خواننده را در رویارویی با محیط پیرامون ارتقا می‌دهد.

از سوی دیگر، رفتار انسان بومی در مواجهه با ریتم حیات وحش و نشانه‌های اقلیمی، گویای همگامی هوشمندانه با چرخه‌های طبیعی است. هنگامی که اهالی روستا به رفتار پرندگان در فصل بهار توجه نشان می‌دهند و جشن گنجشک‌ها را بر درخت تبریزی

نظاره می‌کنند (1)، در واقع هماهنگی درونی خود را با ضرب‌آهنگ حیات به نمایش می‌گذارند. این توجه دقیق به جزئیات زیست‌بوم، مانع از بروز نگاه ابزاری به طبیعت می‌شود و پیوندی عاطفی میان انسان و محیط ایجاد می‌کند.

همچنین، مراقبت از فانوس در شب‌های استخوان‌سوز زمستان و گزینش سبک زندگی متناسب با تاریکی و سرمای اقلیم، نشانگر سلوکی برخاسته از احترام به محدودیت‌های انرژی و منابع است (1). این مؤلفه‌های فرهنگی و رفتاری، ادبیات را به رسانه‌ای برای بازاندیشی در مسئولیت اخلاقی بشر در قبال زیست‌بوم بدل می‌سازند و نشان می‌دهند که پایداری محیطی، ریشه در عمق باورها و سنت‌های محلی دارد.

#### جهان‌بینی جاندارپندارانه و اسطوره‌سازی پیرامون منابع آب و چشمه‌های رنگین

معماری ذهنی و نظام باورهای جوامع روستایی، هرگز منفک از بستر جغرافیایی و اقلیمی آن‌ها شکل نمی‌گیرد و تفکرات فرهنگی، بازتاب‌دهنده‌ی شناختی شهودی از ظرفیت‌ها و محدودیت‌های زیست‌بوم است. در این میان، جهان‌بینی زنده‌انگارانه یا همان جاندارپنداری، پیوندی عمیق میان انسان و عناصر حیاتی طبیعت برقرار می‌سازد. بازخوانی رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی (1) نشان می‌دهد که چگونه نام‌گذاری عوارض طبیعی همچون چشمه‌ها بر اساس ویژگی‌های ظاهری و جانوری، جلوه‌ای ملموس از پیوند میان تخیل فرهنگی و جغرافیا است. این نام‌گذاری‌ها، فراتر از نشانه‌گذاری مکانی، بازنمایاننده‌ی باوری است که در آن، عناصر آب و خاک واجد شخصیت، حضور و حرمت‌اند. لارنس بیول (5) بر این باور است که بازنمایی فعال طبیعت در متون ادبی، فراتر از پس‌زمینه‌ای تزئینی، ظرفیت عاطفی و شناختی خواننده را در رویارویی با محیط پیرامون ارتقا می‌دهد. اسطوره‌سازی پیرامون منابع آب و چشمه‌های رنگین، نگرش این

حرمت دیرینه‌اند که مانع از گسست میان انسان بومی و بستر زاینده‌ی حیات می‌گردد.

### توجه به نشانه‌های طبیعی و هماهنگی با ریتم حیات وحش و جشن گنجشک‌ها

نقد بوم‌گرایانه بیش از هر چیز بر بازشناخت پیوندهای ارگانیک میان حیات انسانی و ریتم‌های پویای طبیعت استوار است. در این چشم‌انداز، انسان بومی نه فرمانروای مطلق محیط، بلکه جزء کوچکی از یک کل به‌هم‌پیوسته است که حیاتش با تغییر فصل‌ها، رفتار جانوران و نشانه‌های اقلیمی تنظیم می‌شود. در رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی، جغرافیای روستای میلک سرشار از نشانه‌های جانوری و گیاهی است که شخصیت‌ها بر اساس آن‌ها به زمان معنا می‌بخشند و حیات روزمره‌ی خود را با ضرب‌آهنگ طبیعت هماهنگ می‌کنند. این هماهنگی، بازتابی از تفکر بومی است که در آن، جانداران پیرامون انسان صرفاً عناصر تزئینی نیستند، بلکه تقویم زیستی و هشداردهنده‌های اقلیمی به شمار می‌روند.

نمونه‌ی بارز این هماهنگی را می‌توان در واکنش جمعی به حضور گنجشک‌ها بر روی شاخه‌های درخت تبریزی مشاهده کرد؛ جایی که آواز و تجمع این پرندگان نه یک اتفاق ساده، بلکه نشانه‌ای از دگرگونی ریتم حیات و آغاز چرخه‌ای تازه در زیست‌بوم روستایی است (۱). این پیوند میان رفتار پرندگان و گاه‌شماری ذهنی اهالی روستا، گویای نوعی آگاهی زیست‌محیطی پنهان در بافت فرهنگ عامه است. لارنس بیول (۵) بر این باور است که بازنمایی ارگانیک محیط طبیعی و جانداران در متن ادبی، به خواننده اجازه می‌دهد تا حضور فعال طبیعت را فراتر از یک پس‌زمینه‌ی صرف درک کند. در این روایت، پرندگان و درختان، راویان خاموش زمان‌مندی اقلیم‌اند.

از سوی دیگر، این توجه به نشانه‌های طبیعی در تاروپود اقتصاد خرد و زیست روزمره نیز تنیده شده است. دغدغه‌های ننه‌گل و

خوابیده‌خانم پیرامون نگهداری یا رها کردن طیور و مدیریت پسماند آن‌ها، نمونه‌ای عینی از مسئولیت‌پذیری در قبال پاکیزگی بوم‌زیست کوچک خانگی است (۱). هنگامی که ننه‌گل از نگهداری مرغ و خروس به دلیل آلودگی محیطی صرف‌نظر می‌کند، در واقع به تعادل زیست‌بوم پیرامون خانه احترام می‌گذارد و از تخریب حریم همزیستی پرهیز می‌کند. گرگ گارارد (۴) یادآور می‌شود که بحران‌های زیست‌محیطی ریشه در نگرش انسان‌محور و سودمدار دارند، اما رفتارهایی از این دست که مبتنی بر خویشتن‌داری و ملاحظه‌ی اکولوژیکی در مقیاس خرد هستند، مانع از فروپاشی تعادل محلی می‌شوند.

همچنین، مراقبت از نور و گرما در شب‌های استخوان‌سوز زمستان، جلو‌گیری از این هماهنگی رفتاری با اقلیم است. برداشتن فانوس و گذاشتن آن در آستانه‌ی در، تنها یک کنش خدماتی نیست، بلکه بازنمایی آیینی مقاومت در برابر تاریکی و سرمای فرساینده‌ای است که استخوان‌های انسان بومی را نشانه می‌گیرد (۱). این مواجهه‌ی هوشیارانه با سرمای زمستان و تکریم منابع محدودی چون گرما و نور، نشان می‌دهد که تفکر بومی در «بیوه‌کشی»، پیوندی ناگسستنی میان بقای انسان و تکریم عناصر طبیعی برقرار کرده است. ادبیات در اینجا به رسانه‌ای برای بازخوانی خرد بومی بدل می‌شود؛ خردی که به انسان یادآوری می‌کند چگونه در دل خشن‌ترین شرایط اقلیمی، با ریتم حیات وحش و نشانه‌های طبیعت هم‌نوا بماند.

### نمادشناسی نور و گرما در فرهنگ بومی و مراقبت از فانوس در

#### شب‌های سرد

اقلیم سرد و کوهستانی الموت در رمان «بیوه‌کشی» تنها یک پس‌زمینه‌ی جغرافیایی نیست، بلکه عنصری فعال است که معیشت، روان‌شناسی جمعی و آیین‌های زیستی اهالی روستای میلک را شکل می‌دهد. در این بوم‌زیست سخت، سرما و تاریکی همواره به‌عنوان تهدیدی بنیادین برای بقای انسان حضور دارند و در مقابل،

نور و گرما نشانه‌های بارز حیات، پایداری و مقاومت فرهنگی به شمار می‌روند. نقد بوم‌گرا بر این باور است که متون ادبی بازنمایی‌کننده شیوه‌های مواجهه‌ی انسان با محدودیت‌های محیطی‌اند و ابزارهای بقا را در قالب نمادهای فرهنگی بازآفرینی می‌کنند (3). جنگ با تاریکی مطلق و سرمای فرساینده، نیازمند آیین‌هایی برخاسته از خرد بومی است تا تعادل شکننده میان زیستگاه و انسان حفظ شود.

کاربرد نور و ابزارهای روشنایی در بافت داستان فراتر از یک ابزار کاربردی ساده است و بار معنایی عمیقی در بازنمایی پیوند میان انسان و خانه بر دوش دارد. هنگامی که خوابیده‌خانم در شب‌های استخوان‌سوز و تاریک روستا به فرمان پیرامون خود عمل می‌کند، روشن کردن فانوس بهانه‌ای برای تداوم زندگی در دل کابوس‌ها و هراس‌های جاری در فضا می‌شود. نویسنده با مهارت تمام این آیین کوچک خانگی را به تصویر می‌کشد: «اون فانوس ره بذار جلوی در» و به دنبال آن «خوابیده خانم بلند شد و فانوس را از میخ دیوار برداشت» (1). این جابه‌جایی ساده‌ی فانوس از میخ دیوار به آستانه‌ی در، مرز میان درون امن خانه و بیرون هولناک طبیعت را بازتعریف می‌کند. نور فانوس در این سیاق، نشانه‌ای از حضور آگاهانه‌ی انسان در برابر قهر طبیعت و تاریکی مبهم پیرامون است.

از منظری دیگر، گرما و ابزارهای تأمین آن در اقلیم سرد روستا با مفهوم هستی اجتماعی پیوندی ناگسستنی دارد. سرما در این جهان داستانی چنان عمیق است که استخوان‌های انسان را می‌ترکاند و روابط انسانی را تحت الشعاع قرار می‌دهد (1). واکنش اهالی در برابر این سرمای استخوان‌سوز، توسل به منابع در دسترس و مدیریت بومی گرماست؛ رویکردی که گرگ گارارد (4) آن را بازتاب‌دهنده‌ی حس تعلق مکانی و شناخت عمیق بوم‌زیست می‌داند. انسان در این اقلیم می‌آموزد که برای زنده‌ماندن باید با

کمترین میزان مصرف، بیشترین بهره را از منابع محدود ببرد و اجازه ندهد سرما ریشه‌های اجتماعی او را بخشکاند.

بنابراین، نمادشناسی نور و گرما در «بیوه‌کشی» بازتاب‌دهنده‌ی فلسفه‌ی بقا در فرهنگ بومی است. مراقبت از فانوس و محافظت در برابر سرمای زمستان، جلوه‌هایی از پایداری انسان در برابر فشارهای محیطی هستند که به واسطه‌ی خرد سنتی و آیین‌های روزمره عینیت یافته‌اند. ادبیات با ثبت این جزئیات، نشان می‌دهد که چگونه تفکر بومی از طریق نمادهای ساده‌ای چون شعله‌ی فانوس، تاریکی تهدیدکننده‌ی طبیعت را مهار می‌کند و به زندگی در سخت‌ترین شرایط اقلیمی معنا می‌بخشد.

#### مواجهه‌ی فرهنگی با تغییرات اقلیمی و مراقبت از سالخوردگان

##### در سرمای استخوان‌سوز

اقلیم سردسیر و کوهستانی الموت در رمان «بیوه‌کشی»، صرفاً جغرافیای رخداد وقایع نیست، بلکه بازیگری فعال است که روان‌شناسی جمعی، آیین‌های زیستی و مرزهای بقای اهالی روستای میلک را تعیین می‌کند. در این بوم‌زیست سخت‌گذر، تاریکی و سرما تهدیدی بنیادین علیه حیات بشرند و در این میان، نور، گرما و شیوه‌های صیانت از سالخوردگان، نشانه‌های مقاومت فرهنگی در برابر قهر طبیعت به شمار می‌روند. نقد بوم‌گرا بر این فرض استوار است که متون ادبی بازنمایی‌کننده‌ی شیوه‌های مواجهه‌ی انسان با محدودیت‌های محیطی و ابزارهای بقا در قالب خرد بومی‌اند (3). جنگ با سرمای فرساینده، نیازمند آیین‌هایی برخاسته از تجربه‌ی زیسته است تا تعادل شکننده میان زیستگاه و انسان حفظ شود.

کاربرد ابزارهای روشنایی و صیانت از گرما در بافت داستان، فرلابه‌فرا با مفهوم هستی اجتماعی و پایداری خانوادگی پیوند خورده است. سرما در این جهان داستانی چنان عمیق است که استخوان‌های آدم‌ها را می‌ترکاند و روابط انسانی را تحت الشعاع قهر خود قرار می‌دهد (1). واکنش اهالی در برابر این سرمای

استخوان‌سوز، توسل به منابع در دسترس و مدیریت بومی گرماست؛ رویکردی که گرگ گارارد (4) آن را بازتاب‌دهنده‌ی حس تعلق مکانی و شناخت عمیق بوم‌زیست می‌داند. هنگامی که خوابیده‌خانم در شب‌های استخوان‌سوز روستا به فرمان پیرامون خود عمل می‌کند، روشن کردن فانوس بهانه‌ای برای تداوم زندگی در دل کابوس‌ها و هراس‌های جاری در فضا می‌شود. نویسنده با مهارت تمام این آیین کوچک خانگی را به تصویر می‌کشد: «اون فانوس ره بذار جلوی در» و به دنبال آن «خوابیده خانم بلند شد و فانوس را از میخ دیوار برداشت» (1). این جابه‌جایی ساده‌ی فانوس از میخ دیوار به آستانه‌ی در، مرز میان درون امن خانه و بیرون هولناک طبیعت را بازتعریف می‌کند. نور فانوس در این سیاق، نشانه‌ای از حضور آگاهانه‌ی انسان در برابر قهر طبیعت و تاریکی مبهم پیرامون است.

مراقبت از سالخوردگان در این اقلیم خشن، جبهه‌ای دیگر از سازگاری فرهنگی با تغییرات اقلیمی است. پیل آقا و ننه گل به عنوان ارکان سالخورده‌ی روستا، در کانون این توجهات بومی قرار دارند. انسان در این اقلیم می‌آموزد که برای زنده ماندن و پاسداشت ریشه‌های اجتماعی خود، باید از ضعیف‌ترین اعضای جامعه در برابر برودت هوا محافظت کند؛ چراکه سالخوردگان مخزن حافظه‌ی جمعی و پیونددهنده‌ی نسل‌ها با خاک هستند. نقد بوم‌گرا تأکید می‌کند که پایداری زیست‌بوم بدون حفظ بافت انسانی و حرمت نهادن به تجربه‌ی سالمندان معنا نمی‌پذیرد (5). در «بیوه‌کشی»، هراس از سرمایایی که «استخوان را می‌ترکاند» (1)، صرفاً یک توصیف جوی نیست، بلکه زنگ خطری برای فروپاشی ساختار حمایت متقابل در روستاست. واکنش اهالی در برابر این برودت بی‌رحم، بازتعریف مسئولیت جمعی و مراقبت مستمر از سالخوردگان است تا مبادا تنهایی و سرما، ریشه‌های زیستی خانواده را بخشکاند.

بنابراین، مواجهه‌ی فرهنگی با تغییرات اقلیمی در این اثر، بازتاب‌دهنده‌ی فلسفه‌ی بقا در فرهنگ بومی الموت است. مراقبت از فانوس، صیانت از نور در شب‌های تاریک و حفاظت از سالخوردگان در برابر سرمای استخوان‌سوز، جلوه‌هایی از پایداری انسان در برابر فشارهای محیطی هستند که به واسطه‌ی خرد سستی و آیین‌های روزمره عینیت یافته‌اند. ادبیات با ثبت این جزئیات، نشان می‌دهد که چگونه تفکر بومی از طریق نمادهای ساده‌ی حفظ گرما و نور، تاریکی و سرمای تهدیدکننده‌ی طبیعت را مهار می‌کند و به زندگی در سخت‌ترین شرایط اقلیمی معنا می‌بخشد.

#### پیوند ساختارهای جنسیتی و کشورداری با زیست‌بوم

بوم‌نقدی و مطالعات میان‌رشته‌ای ادبیات بر این حقیقت استوارند که ساختارهای کلان سیاسی، مناسبات قدرت و الگوهای مدیریت اجتماعی، پیامدهایی مستقیم بر کیفیت زیست‌بوم و پایداری محیطی برجای می‌گذارند. نگاه انتقادی به متون داستانی آشکار می‌سازد که انجماد نهادهای حاکمیتی و غیبت ساختارهای رسمی پاسخگو، جوامع محلی را ناگزیر می‌سازد تا برای صیانت از حیات خویش به راهبردهای بومی و خودبسنده روی آورند. رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی، بازنمایی برجسته‌ای از این تقاطع میان ساختارهای کشورداری، مناسبات جنسیتی و بحران‌های زیست‌محیطی در بستر جغرافیای الموت است.

مدیریت بومی منابع و تحقق خودکفایی زیست‌محیطی در بافت روستای میلک، بدون کوچک‌ترین مداخله یا حمایت از سوی دولت مرکزی جریان دارد. اهالی روستا در چرخه‌های تولید و معیشت خود، به‌گونه‌ای عمل می‌کنند که کمترین آسیب به منابع حیاتی وارد شود. به‌عنوان نمونه، هنگام فرا رسیدن زمان پشم‌چینی میش‌ها، این فرایند در هماهنگی کامل با تقویم طبیعی و بدون اتکا به زیرساخت‌های صنعتی یا مصرف بی‌رویه‌ی آب رودخانه‌ها مدیریت می‌شود؛ چنان‌که متن روایت می‌سازد: «خوابیده خانم می‌دانست حالا وقت پشم چیدن میش‌های ناز است... فکر کرد

باید سمت گله‌خوابان باشند» (1). این استقلال عملیاتی، جلوه‌ای از خودکفایی بومی در ساختارهای اجتماعی است که اگر با حمایت خردمندانه‌ی نهادهای بالادستی همراه می‌گردید، می‌توانست الگویی پایدار برای مدیریت منابع پدید آورد.

با این وجود، هنگامی که بحران‌های طبیعی نظیر بارش‌های سنگین برف و مسدود شدن راه‌ها رخ می‌دهد، غیبت حاکمیت رسمی و فقدان نهادهای امدادی و مدیریت بحران، به اوج خود می‌رسد. در چنین شرایطی که ساختارهای رسمی دچار ناکارآمدی و غیبت مطلق‌اند، بار سنگین نجات جامعه بر دوش کنشگران محلی و به‌ویژه زنان می‌افتد. ظهور چهره‌هایی چون عجب‌ناز در هدایت جمعی بحران، گواهی بر این مدعاست که مسئولیت اجتماعی در غیاب ساختار عادلانه‌ی کشورداری، به دوش آسیب‌پذیرترین ارکان جامعه منتقل می‌شود: «عجب‌ناز جلو افتاده بود که بگو خودشان ببینند من خودشانم... حالا مالان خودتان کنار...» (1). این پویایی زنانه در متن بحران، بازتاب‌دهنده‌ی پیوند میان ساختارهای جنسیتی و مقاومت بومی در برابر فروپاشی محیطی است.

فقدان دانش مدرن و تهی بودن حاکمیت از پشتوانه‌های علمی، زمینه‌ساز بروز خرافات زیست‌محیطی و فجایع آیینی می‌گردد. هنگامی که خشکسالی و بحران‌های اقلیمی معیشت روستا را تهدید می‌کنند، ساختار سنتی به جای توسل به راه‌حل‌های علمی، پناهگاهی در اسطوره‌ها و احکام کهنه می‌جوید؛ رویه‌ای که در متن با اشاره به متون کهن بازتاب می‌یابد: «پادشاه حکم بکرد هر جوانی که بتانه بفهمه چی شده و آب ره به سرچشمه برگردانه...» (1). این‌گونه تفکرات حاکم بر ساختار سنتی، در نهایت به آیین‌های ویرانگری چون قربانی کردن دختران باکره منجر می‌شود تا تقابل تاریک میان جهل ساختاری و صیانت از حیات انسانی به‌سختی عیان گردد؛ جایی که «خوابیده خانم بره را رو به قبله خواباند... عجب‌ناز چشم‌هایش را بست و به یک ضربه شاهرگ بره را زد...»

(1). بره‌ای که در این آیین قربانی می‌شود، استعاره‌ای از قربانی شدن نسل جدید و زوال ساختارهای انسانی در بستر یک اقلیم بحران‌زده و فاقد حمایت‌های مدرن است.

ناکارآمدی ساختارهای اجتماعی و پیامدهای فرساینده‌ی آن بر پیکره‌ی زیست‌بوم، در نهایت به انهدام پیوندهای سکونتگاهی و موج مهاجرت از روستا می‌انجامد. وقتی چشم‌انداز آینده در گروی ساختارهای بسته‌ی سنتی و بی‌اعتنایی نهادهای کلان باشد، ماندن در زیستگاه به معنای فرسایش تدریجی است. ترک دیار توسط برخی اهالی، پاسخی است به همین بن‌بست ساختاری؛ چنان‌که متن با صراحت این رویکرد را باز می‌گوید: «پس بالاخره دربرفت... همین که نخواست بماند خودش مردانگی بخواست» (1). بنابراین، رمان «بیوه‌کشی» از طریق ارائه‌ی این تصاویر عینی، نشان می‌دهد که تخریب زیست‌بوم و بحران‌های انسانی، ریشه‌ای عمیق در ساختارهای ناکارآمد کشورداری، نابرابری‌های اجتماعی و غیبت عدالت ساختاری دارند.

#### مدیریت بومی منابع و خودکفایی زیست‌محیطی بدون مداخله دولت در پشم‌چینی

بوم‌نقدی و مطالعات میان‌رشته‌ای ادبیات بر این حقیقت استوارند که ساختارهای کلان سیاسی، مناسبات قدرت و الگوهای مدیریت اجتماعی، پیامدهایی مستقیم بر کیفیت زیست‌بوم و پایداری محیطی برجای می‌گذارند. نگاه انتقادی به متون داستانی آشکار می‌سازد که انجماد نهادهای حاکمیتی و غیبت ساختارهای رسمی پاسخگو، جوامع محلی را ناگزیر می‌سازد تا برای صیانت از حیات خویش به راهبردهای بومی و خودبسنده روی آورند. رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی، بازنمایی برجسته‌ای از این تقاطع میان ساختارهای کشورداری، مناسبات جنسیتی و بحران‌های زیست‌محیطی در بستر جغرافیایی الموت است.

مدیریت بومی منابع و تحقق خودکفایی زیست‌محیطی در بافت روستای میلک، بدون کوچک‌ترین مداخله یا حمایت از سوی

دولت مرکزی جریان دارد. اهالی روستا در چرخه‌های تولید و معیشت خود، به گونه‌ای عمل می‌کنند که کمترین آسیب به منابع حیاتی وارد شود. به عنوان نمونه، هنگام فرا رسیدن زمان پشم‌چینی میش‌ها، این فرایند در هماهنگی کامل با تقویم طبیعی و بدون اتکا به زیرساخت‌های صنعتی یا مصرف بی‌رویه‌ی آب رودخانه‌ها مدیریت می‌شود؛ چنان‌که متن روایت می‌سازد: «خوابیده خانم می‌دانست حالا وقت پشم چیدن میش‌های ناز است... فکر کرد باید سمت گله‌خوابان باشند» (1). این استقلال عملیاتی، جلوه‌ای از خودکفایی بومی در ساختارهای اجتماعی است که اگر با حمایت خردمندانه‌ی نهادهای بالادستی همراه می‌گردید، می‌توانست الگویی پایدار برای مدیریت منابع پدید آورد.

با این وجود، هنگامی که بحران‌های طبیعی نظیر بارش‌های سنگین برف و مسدود شدن راه‌ها رخ می‌دهد، غیبت حاکمیت رسمی و فقدان نهادهای امدادی و مدیریت بحران، به اوج خود می‌رسد. در چنین شرایطی که ساختارهای رسمی دچار ناکارآمدی و غیبت مطلق‌اند، بار سنگین نجات جامعه بر دوش کنشگران محلی و به‌ویژه زنان می‌افتد. ظهور چهره‌هایی چون عجب‌ناز در هدایت جمعی بحران، گواهی بر این مدعاست که مسئولیت اجتماعی در غیاب ساختار عادلانه‌ی شوررداری، به دوش آسیب‌پذیرترین ارکان جامعه منتقل می‌شود: «عجب‌ناز جلو افتاده بود که بگو خودشان ببینند من خودشانم... حالا مالان خودتان کنار...» (1). این پویایی زنانه در متن بحران، بازتاب‌دهنده‌ی پیوند میان ساختارهای جنسیتی و مقاومت بومی در برابر فروپاشی محیطی است.

فقدان دانش مدرن و تهی بودن حاکمیت از پشتوانه‌های علمی، زمینه‌ساز بروز خرافات زیست‌محیطی و فجایع آیینی می‌گردد. هنگامی که خشکسالی و بحران‌های اقلیمی معیشت روستا را تهدید می‌کنند، ساختار سنتی به جای توسل به راه‌حل‌های علمی، پناهگاهی در اسطوره‌ها و احکام کهنه می‌جوید؛ رویه‌ای که در متن

با اشاره به متون کهن بازتاب می‌یابد: «پادشاه حکم بکرد هر جوانی که بتانه بفهمه چی بشده و آب ره به سرچشمه برگردانه...» (1). این گونه تفکرات حاکم بر ساختار سنتی، در نهایت به آیین‌های ویرانگری چون قربانی کردن دختران باکره منجر می‌شود تا تقابل تاریک میان جهل ساختاری و صیانت از حیات انسانی به‌سختی عیان گردد؛ جایی که «خوابیده خانم بره را رو به قبله خواباند... عجب‌ناز چشم‌هایش را بست و به یک ضربه شاه‌رگ بره را زد...» (1). بره‌ای که در این آیین قربانی می‌شود، استعاره‌ای از قربانی شدن نسل جدید و زوال ساختارهای انسانی در بستر یک اقلیم بحران‌زده و فاقد حمایت‌های مدرن است.

ناکارآمدی ساختارهای اجتماعی و پیامدهای فرساینده‌ی آن بر پیکره‌ی زیست‌بوم، در نهایت به انهدام پیوندهای سکونتگاهی و موج مهاجرت از روستا می‌انجامد. وقتی چشم‌انداز آینده در گروی ساختارهای بسته‌ی سنتی و بی‌اعتنایی نهادهای کلان باشد، ماندن در زیستگاه به معنای فرسایش تدریجی است. ترک دیار توسط برخی اهالی، پاسخی است به همین بن‌بست ساختاری؛ چنان‌که متن با صراحت این رویکرد را باز می‌گوید: «پس بالاخره دربرفت... همین که نخواست بماند خودش مردانگی بخواست» (1). بنابراین، رمان «بیوه‌کشی» از طریق ارائه‌ی این تصاویر عینی، نشان می‌دهد که تخریب زیست‌بوم و بحران‌های انسانی، ریشه‌ای عمیق در ساختارهای ناکارآمد شوررداری، نابرابری‌های اجتماعی و غیبت عدالت ساختاری دارند.

#### غیبت حاکمیت رسمی و ظهور کنشگری زنان در مدیریت

##### بحران و نقش عجب‌ناز

مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه‌ی بوم‌نقدی نشان می‌دهند که فروپاشی ساختارهای حکمرانی و انجماد نهادهای رسمی پاسخگو، پیامدهایی ویرانگر بر پایداری محیطی و زیست‌بوم جوامع محلی برجای می‌گذارد. هنگامی که قدرت مرکزی از ارائه‌ی خدمات ایمنی، امداد رسانی و مدیریت بحران سر باز می‌زند، بار سنگین

صیانت از حیات به ناچار بر دوش ساختارهای مدنی و کنشگران محلی منتقل می‌شود. رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی، بازنمایی برجسته‌ای از این تقاطع میان ناکارآمدی ساختارهای کشورداری، مناسبات جنسیتی و بحران‌های اقلیمی در بستر جغرافیایی روستای میلک است. چریل گلاتفلتی و هارولد فرام (Cheryl Glotfelty & Harold Fromm) در تبیین پیوندهای میان انسان و محیط، بر این نکته پافشاری می‌کنند که متن ادبی بازتاب‌دهنده‌ی واکنش‌های زیستی جوامع در برابر فشارهای اقلیمی و خلأهای ساختاری است (3).

بروز بحران‌های سنگین طبیعی نظیر بارش‌های سترگ برف و انسداد راه‌های ارتباطی، روستای میلک را در بر می‌گیرد، اما هیچ‌گونه زیرساخت رسمی یا نهاد دولتی برای مدیریت این وضعیت وجود ندارد. اهالی در چرخه‌ای از انزوای اقلیمی رها شده‌اند و تداوم حیات‌شان به واکنش‌های غریزی و سنتی متکی است. اعتراف اندوهبار شخصیت‌ها به این تنهایی ساختاری، عمق فاجعه را عیان می‌سازد: «ای خاک بر سر ما که وقتی بود تنه‌اش بگذاشتیم... سال بد، سالی بشد، همه برفگیر بشدیم...» (1). در چنین بستر بحران‌زده‌ای که حاکمیت غایب است و ساختارهای اجتماعی سنتی نیز دچار فروپاشی نسبی شده‌اند، نظم تازه‌ای باید شکل بگیرد تا تعادل از دست‌رفته‌ی زیستگاه بازگردد.

در میانه‌ی این خلأ مدیریتی، زنان روستا به‌عنوان کنشگران اصلی بحران وارد میدان می‌شوند و نقش راهبری جامعه را بر عهده می‌گیرند. چهره‌هایی چون عجب‌ناز فراتر از نقش‌های کلیشه‌ای و سنتی ظاهر می‌شوند و با ابتکار عمل، هدایت امور و ساماندهی جمعی را در دست می‌گیرند تا از فروپاشی کامل روابط انسانی جلوگیری کنند؛ تحول این کنشگری در متن با صراحت روایت می‌شود: «عجب‌ناز جلو افتاده بود که بگو خودشان بیایند من خودشانم... حالا مالان خودتان کنار...» (1). این فرماندهی میدانی توسط زن جوان، نشانگر نوعی دگرگونی در ساختارهای

جنسیتی سنتی است که در دل تنش‌های زیست‌بوم و بحران‌های اقلیمی جوانه می‌زند. وندانا شیوا و ماریا میس (Vandana Shiva & Maria Mies) در تبیین چشم‌اندازهای اکوفمینیستی بر این باورند که پیوند میان سلطه بر طبیعت و فرودستی زنان، هنگامی گسسته می‌شود که زنان در مدیریت منابع و بحران‌های زیستی به جایگاه عاملیت اصیل خود دست یابند (6).

با این همه، غیبت دانش مدرن و تهی بودن حاکمیت از پشتوانه‌های علمی، زمینه‌ساز بروز خرافات زیست‌محیطی و فجایع آیینی می‌گردد. هنگامی که خشکسالی و بحران‌های اقلیمی معیشت روستا را تهدید می‌کنند، ساختار سنتی به جای توسل به راه‌حل‌های علمی، پناهگاهی در اسطوره‌ها و احکام کهنه می‌جوید؛ رویه‌ای که در متن با اشاره به متون کهن بازتاب می‌یابد: «پادشاه حکم بکرد هر جوانی که بتانه بفهمه چی بشده و آب ره به سرچشمه برگردانه...» (1). این‌گونه تفکرات حاکم بر ساختار سنتی، در نهایت به آیین‌های ویرانگری چون قربانی کردن دختران باکره منجر می‌شود تا تقابل تاریک میان جهل ساختاری و صیانت از حیات انسانی به‌سختی عیان گردد؛ جایی که «خوابیده خانم بره را رو به قبله خواباند... عجب‌ناز چشم‌هایش را بست و به یک ضربه شاه‌رگ بره را زد...» (1). بره‌ای که در این آیین قربانی می‌شود، استعاره‌ای از قربانی شدن نسل جدید و زوال ساختارهای انسانی در بستر یک اقلیم بحران‌زده و فاقد حمایت‌های مدرن است.

ناکارآمدی ساختارهای اجتماعی و پیامدهای فرساینده‌ی آن بر پیکره‌ی زیست‌بوم، در نهایت به انهدام پیوندهای سکونتگاهی و موج مهاجرت از روستا می‌انجامد. وقتی چشم‌انداز آینده در گروی ساختارهای بسته‌ی سنتی و بی‌اعتنایی نهادهای کلان باشد، ماندن در زیستگاه به معنای فرسایش تدریجی است. ترک دیار توسط برخی اهالی، پاسخی است به همین بن‌بست ساختاری؛ چنان‌که متن با صراحت این رویکرد را باز می‌گوید: «پس بالاخره دربرفت... همین که نخواست بماند خودش مردانگی بخواست» (1). رمان

«بیوه‌کشی» از طریق ارائه‌ی این تصاویر عینی، نشان می‌دهد که تخریب زیست‌بوم و بحران‌های انسانی، ریشه‌ای عمیق در ساختارهای ناکارآمد کشورداری، نابرابری‌های اجتماعی و غیبت عدالت ساختاری دارند.

### تقابل خرافات زیست‌محیطی با فقدان دانش مدرن و آیین قربانی کردن دختر باکره

مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه‌ی بوم‌نقدی نشان می‌دهند که فروپاشی ساختارهای حکمرانی و انجماد نهادهای رسمی پاسخگو، پیامدهایی ویرانگر بر پایداری محیطی و زیست‌بوم جوامع محلی برجای می‌گذارد. هنگامی که قدرت مرکزی از ارائه‌ی خدمات ایمنی، امدادسانی و مدیریت بحران سر باز می‌زند، بار سنگین صیانت از حیات به ناچار بر دوش ساختارهای مدنی و کنشگران محلی منتقل می‌شود. رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی، بازنمایی برجسته‌ای از این تقاطع میان ناکارآمدی ساختارهای کشورداری، مناسبات جنسیتی و بحران‌های اقلیمی در بستر جغرافیایی روستای میلک است. چریل گلاتفلتی و هارولد فرام (Cheryll Glotfelty & Harold Fromm) در تبیین پیوندهای میان انسان و محیط، بر این نکته پافشاری می‌کنند که متن ادبی بازتاب‌دهنده‌ی واکنش‌های زیستی جوامع در برابر فشارهای اقلیمی و خلأهای ساختاری است (3).

بروز بحران‌های سنگین طبیعی نظیر بارش‌های سترگ برف و انسداد راه‌های ارتباطی، روستای میلک را در بر می‌گیرد، اما هیچ‌گونه زیرساخت رسمی یا نهاد دولتی برای مدیریت این وضعیت وجود ندارد. اهالی در چرخه‌ای از انزوای اقلیمی رها شده‌اند و تداوم حیات‌شان به واکنش‌های غریزی و سنتی متکی است. اعتراف اندوهبار شخصیت‌ها به این تنهایی ساختاری، عمق فاجعه را عیان می‌سازد: «ای خاک بر سر ما که وقتی بود تنه‌اش بگذاشتیم... سال بد، سالی بشد، همه برفگیر بشدیم...» (1). در چنین بستر بحران‌زده‌ای که حاکمیت غایب است و ساختارهای

اجتماعی سنتی نیز دچار فروپاشی نسبی شده‌اند، نظم تازه‌ای باید شکل بگیرد تا تعادل از دست‌رفته‌ی زیستگاه بازگردد.

در میانه‌ی این خلأ مدیریتی، زنان روستا به‌عنوان کنشگران اصلی بحران وارد میدان می‌شوند و نقش راهبری جامعه را بر عهده می‌گیرند. چهره‌هایی چون عجب‌ناز فراتر از نقش‌های کلیشه‌ای و سنتی ظاهر می‌شوند و با ابتکار عمل، هدایت امور و ساماندهی جمعی را در دست می‌گیرند تا از فروپاشی کامل روابط انسانی جلوگیری کنند؛ تحول این کنشگری در متن با صراحت روایت می‌شود: «عجب‌ناز جلو افتاده بود که بگو خودشان بیایند من خودشانم... حالا مالان خودتان کنار...» (1). این فرماندهی میدانی توسط زن جوان، نشانگر نوعی دگرگونی در ساختارهای جنسیتی سنتی است که در دل تنش‌های زیست‌بوم و بحران‌های اقلیمی جوانه می‌زند. وندانا شیوا و ماریا میس (Vandana Shiva & Maria Mies) در تبیین چشم‌اندازهای اکوفمینیستی بر این باورند که پیوند میان سلطه بر طبیعت و فرودستی زنان، هنگامی گسسته می‌شود که زنان در مدیریت منابع و بحران‌های زیستی به جایگاه عاملیت اصیل خود دست یابند (6).

با این همه، غیبت دانش مدرن و تهی بودن حاکمیت از پشتوانه‌های علمی، زمینه‌ساز بروز خرافات زیست‌محیطی و فجایع آیینی می‌گردد. هنگامی که خشکسالی و بحران‌های اقلیمی معیشت روستا را تهدید می‌کنند، ساختار سنتی به جای توسل به راه‌حل‌های علمی، پناهگاهی در اسطوره‌ها و احکام کهنه می‌جوید؛ رویه‌ای که در متن با اشاره به متون کهن بازتاب می‌یابد: «پادشاه حکم بکرد هر جوانی که بتانه بفهمه چی بشده و آب ره به سرچشمه برگردانه...» (1). این‌گونه تفکرات حاکم بر ساختار سنتی، در نهایت به آیین‌های ویرانگری چون قربانی کردن دختران باکره منجر می‌شود تا تقابل تاریک میان جهل ساختاری و صیانت از حیات انسانی به‌سختی عیان گردد؛ جایی که «خوابیده خانم بره را رو به قبله خواباند... عجب‌ناز چشم‌هایش را بست و به یک ضربه

شاهرگ بره را زد...» (1). بره‌ای که در این آیین قربانی می‌شود، استعاره‌ای از قربانی شدن نسل جدید و زوال ساختارهای انسانی در بستر یک اقلیم بحران‌زده و فاقد حمایت‌های مدرن است. ناکارآمدی ساختارهای اجتماعی و پیامدهای فرساینده‌ی آن بر پیکره‌ی زیست‌بوم، در نهایت به انهدام پیوندهای سکونتگاهی و موج مهاجرت از روستا می‌انجامد. وقتی چشم‌انداز آینده در گروی ساختارهای بسته‌ی سنتی و بی‌اعتنایی نهادهای کلان باشد، ماندن در زیستگاه به معنای فرسایش تدریجی است. ترک دیار توسط برخی اهالی، پاسخی است به همین بن‌بست ساختاری؛ چنان‌که متن با صراحت این رویکرد را باز می‌گوید: «پس بالاخره دربرفت... همین که نخواست بماند خودش مردانگی بخواست» (1). رمان «بیوه‌کشی» از طریق ارائه‌ی این تصاویر عینی، نشان می‌دهد که تخریب زیست‌بوم و بحران‌های انسانی، ریشه‌های عمیق در ساختارهای ناکارآمد کشورداری، نابرابری‌های اجتماعی و غیبت عدالت ساختاری دارند.

#### ناکارآمدی ساختارهای اجتماعی و پیامدهای آن بر زیست‌بوم و مهاجرت از روستا

هنگامی که ساختارهای کلان سیاسی و نهادهای رسمی از انجام وظایف ذاتی خود در قبال صیانت از جوامع محلی سر باز می‌زنند، بار سنگین بحران‌های اقلیمی و زیست‌محیطی به ناچار بر دوش ساختارهای شکننده و سنتی فرو می‌ریزد. رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی، بازنمایی عینی این تقاطع میان ناکارآمدی ساختارهای اجتماعی، غیبت حاکمیت قانون و تخریب تدریجی زیست‌بوم روستایی است. گریگ گارارد (4) (Greg Garrard) در تحلیل خود از بحران‌های محیط‌زیستی، بر این حقیقت تأکید می‌کند که تخریب زیست‌بوم تنها معلول عوامل طبیعی نیست، بلکه ریشه در انحرافات ساختاری، بی‌عدالتی‌های اجتماعی و سیاست‌گذاری‌های نادرست دارد. هنگامی که مردم یک زیستگاه در میان برف و بوران رها می‌شوند و هیچ نهاد امدادی یا دولتی

برای مدیریت بحران حضور ندارد، فروپاشی نظم اجتماعی و به دنبال آن فرسایش زیست‌بوم شتاب می‌گیرد.

بحران طبیعی بارش برف سنگین در رمان، عیار ناکارآمدی ساختار مدیریتی و غیبت نهادهای حامی را به روشنی عیان می‌سازد؛ شرایطی که در آن اهالی روستا با حسرت و استیصال فریاد برمی‌آورند: «ای خاک بر سر ما که وقتی بود تنه‌اش بگذاشتیم... سال بد، سالی بشد، همه برفگیر بشدیم...» (1). این انزوای خودخواسته‌ی تحمیل‌شده از سوی محیط، از عدم برخورداری روستاییان از زیرساخت‌های رفاهی و خدمات عمومی حکایت دارد که خود بازتابی از بی‌توجهی ساختارهای کلان کشورداری به مناطق دورافتاده است. وندانا شیوا و ماریا میس (Vandana Shiva & Maria Mies) (6) بر این باورند که استثمار هم‌زمان طبیعت و انسان‌ها، معلول نظام‌های مبتنی بر سلطه و بی‌اعتنایی ساختاری است که جوامع حاشیه‌ای را در چرخه‌ای از فرودستی و آسیب‌پذیری گرفتار می‌سازد.

در نبود ساختارهای عادلانه، فشارهای ناشی از بحران‌های اقلیمی به واکنش‌های جبرانی آسیب‌زا و فرسایش منابع طبیعی منجر می‌شود. بی‌توجهی به اصول ایمنی و استفاده‌ی ناچار از منابع فسیلی خام مانند نفت بدون هیچ‌گونه آموزش زیست‌محیطی، نشانگر خلأ سیاست‌گذاری‌های دولتی در راستای توسعه‌ی پایدار روستایی است. این بی‌مبالاتی ساختاری حتی در برخورد با حیات جانوری نیز بازتاب می‌یابد؛ چنان‌که خشونت بازتاب‌یافته در مواجهه با کبوتران نشان می‌دهد که چگونه ناآگاهی و فشار معیشتی، به تخریب حریم زیست‌محیطی می‌انجامد: «کبوترها آشفته بال‌بال زدند و آمدند به هوای درزهای توری، خوابیده با غیظ شروع کرد به زدندشان با چوب» (1). این گونه رفتارها، زائیده‌ی سیستمی است که در آن آموزش‌های مدرن صیانت از زیست‌بوم وجود ندارد و فرد برای بقا به خشونت برخاسته از بن‌بست‌های اجتماعی متوسل می‌شود.

هنگامی که ساختارهای اجتماعی و اقتصادی توان حفظ حیات انسانی و پایداری زیستگاه را از دست می‌دهند، فرار از این بن‌بست به تنها گزینه‌ی ممکن تبدیل می‌شود. مهاجرت و ترک دیار، پاسخی است ساختارشکنانه اما ناگزیر به زوال هم‌زمان جامعه و محیط پیرامون؛ رویکردی که در متن داستان با این عبارات بازتاب می‌یابد: «پس بالاخره دربرفت... همین که نخواست بماند خودش مردانگی بخواست» (1). ترک روستا نه صرفاً یک تصمیم شخصی، بلکه گواهی بر شکست کامل ساختارهای سنتی و رسمی در تأمین امنیت زیستی و اجتماعی است. لارنس بول (Lawrence Buell) (5) یادآور می‌شود که وابستگی به مکان و حس تعلق به آن، بنیان هویت انسان را تشکیل می‌دهد، اما هنگامی که اقلیم و ساختار اجتماعی به نقطه‌ی فروپاشی می‌رسند، این پیوند گسسته شده و موج مهاجرت، به آخرین استراتژی بقا بدل می‌گردد.

#### نتیجه‌گیری

برآیند واکاوی لایه‌به‌لایه‌ی رمان «بیوه‌کشی» اثر یوسف علیخانی (1) از منظر نقد بوم‌گرا، پرده از این حقیقت بنیادین برمی‌دارد که جغرافیا در این اثر، صرفاً یک بستر فیزیکی یا دکور روایی نیست، بلکه کنشگری است و هم‌آلود و زنده که سرنوشت آدم‌ها را دیکته می‌کند. این پژوهش نشان داد که آیین‌های محلی، شیوه‌های معیشت، و معماری برخاسته از دل اقلیم خشن الموت، همگی بازتاب‌دهنده‌ی خرد انباشته‌ای هستند که نسل‌ها پیش از ظهور بحران‌های مدرن، برای حفظ تعادل اکولوژیک طراحی شده بود. هنگامی که اهالی روستای «میلک» در چرخه‌های طبیعی تنفس می‌کنند، از روش‌های خودبسنده‌ای چون بهره‌گیری از پشم‌چینی متناسب با تقویم اقلیمی، مدیریت بهینه‌ی سوخت و ذوب برف

برای بقا بهره می‌برند، در حقیقت پیمان‌نامه‌ای نانوشته با زمین امضا می‌کنند که در آن انسان، امانت‌دار طبیعت است، نه مالک مطلق آن. با این همه، کالبدشکافی لایه‌های تاریک‌تر روایت آشکار ساخت که این همزیستی بومی، همواره در معرض تهدید ساختارهای فرساینده قرار دارد. تقاطع میان بحران‌های اقلیمی، غیبت حاکمیت رسمی و ناکارآمدی نهادهای حمایتی، جوامع محلی را در بن‌بستی ساختاری گرفتار می‌سازد. در این میان، ساحت اکوفمینیسم با عیان کردن همبستگی میان سلطه بر طبیعت و فرودستی زنان، نشان می‌دهد که چگونه شخصیت‌هایی چون «خوابیده» و «عجب‌ناز» در تقابل با سنت‌های واپس‌گرایانه و خرافات زیست‌محیطی (همچون آیین‌های ویرانگر ناشی از جهل ساختاری)، به کنشگرانی بدل می‌شوند که می‌گردند تا چرخه‌ی معیوب تخریب را بشکنند. غیبت عدالت ساختاری و عدالت زیست‌محیطی، در نهایت به فروپاشی پیوندهای سکونتگاهی و موج ناگزیر مهاجرت می‌انجامد؛ امری که گواهی است بر زوال هم‌زمان انسان و بوم‌زیست در غیبت عقلانیت مدرن و حمایت نهادی.

در مجموع، ادبیات در «بیوه‌کشی» به واسطه‌ای آگاهی‌بخش بدل می‌شود؛ رسانه‌ای که از گذر بازنمایی دقیق رنج‌ها و سازوکارهای بقا، خواننده را به بازاندیشی در مناسبات ازدست‌رفته‌ی بشر با زیست‌بوم فرا می‌خواند و اثبات می‌کند که بحران‌های زیست‌محیطی، ریشه در عمق باورها، ساختارهای اجتماعی و نظام‌های قدرت دارند.

#### مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

#### تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

#### EXTENDED ABSTRACT

The accelerating expansion of urbanization, industrial development, and consumer-oriented economic systems has profoundly

transformed the historical relationship between human communities and the natural environment. In many contemporary societies, nature has increasingly been reduced to a

reservoir of exploitable resources, while ecological balance, local knowledge, and environmentally adaptive modes of living have been marginalized. Ecocriticism emerged in response to this intellectual and environmental crisis as an interdisciplinary approach concerned with examining the relationship between literary representation and the physical, cultural, and ecological environment. Rather than treating nature merely as a decorative background for human action, ecocritical interpretation considers the environment an active component of literary meaning, capable of shaping characters, social relations, cultural practices, and narrative structures (4, 5). This approach is particularly relevant to rural and regional literature, where landscapes, climatic conditions, traditional livelihoods, indigenous beliefs, and collective rituals frequently constitute essential dimensions of narrative identity. In Iranian literature, ecological criticism provides an important framework for investigating the ways in which local cultures encode accumulated environmental knowledge and transmit patterns of adaptation, restraint, coexistence, and attachment to place across generations (7). Yousef Alikhani's novel *Widow-Killing* offers a particularly significant case for such an inquiry because its narrative is situated within the mountainous rural environment of Alamut and presents human life as inseparable from climate, land, water, animals, domestic architecture, traditional production, and local

belief systems (1). The present study therefore examines the representation of nature and ecosystem in *Widow-Killing* from an ecocritical perspective, seeking to clarify how environmental conditions interact with local rituals, subsistence practices, social behavior, cultural imagination, gender relations, and structures of governance. The central premise is that the ecological dimensions of the novel are not marginal features of setting but constitute an organizing structure through which human vulnerability, cultural continuity, environmental adaptation, patriarchal domination, and institutional failure are narratively articulated.

The theoretical framework of the study is grounded primarily in ecocriticism and, where the analysis concerns gendered forms of domination, in ecofeminism. Ecocriticism conceptualizes literature and environment as mutually implicated domains and emphasizes that cultural narratives both reflect and shape human attitudes toward the nonhuman world (3). Within this framework, Lawrence Buell's environmental imagination is especially relevant because it challenges anthropocentric assumptions that reduce the natural world to a passive stage for human-centered narratives and instead foregrounds place, ecological interdependence, and environmental agency (5). Greg Garrard similarly identifies anthropocentrism and instrumental attitudes toward nature as central intellectual foundations of ecological degradation, showing that environmental crises must be

examined not only as physical phenomena but also as products of cultural and ideological structures (4). These theoretical principles are particularly applicable to *Widow-Killing*, in which mountains, snow, springs, animals, orchards, cold weather, domestic spaces, and seasonal cycles influence the characters' possibilities for movement, survival, livelihood, and social interaction. The study also draws on ecofeminist thought, particularly the proposition that hierarchical structures underlying the domination of women are historically and culturally connected with structures that legitimize the domination and exploitation of nature (6). This perspective makes it possible to interpret the female characters not simply within a social or psychological framework but within a broader ecological structure of power in which gender, environment, subsistence, tradition, and vulnerability intersect. Previous Iranian ecocritical scholarship has demonstrated the analytical value of connecting literary form with ecological consciousness, indigenous culture, and environmental ethics (2, 7), while ecofeminist studies have further illustrated how the subordination of women may be symbolically and materially related to environmental domination (8). Accordingly, the conceptual framework of this study treats ecosystem, culture, gender, economy, and governance as interdependent dimensions rather than isolated analytical categories.

Methodologically, the research employs a descriptive-analytical design based on

qualitative content analysis and close textual reading. The primary corpus consists exclusively of Yousef Alikhani's *Widow-Killing*, and the analysis focuses on those narrative elements that explicitly or implicitly represent relations between human beings and their ecological surroundings (1). Data collection was conducted through systematic note-taking and detailed textual observation, with particular attention to descriptions of landscape, climate, seasonal change, springs, animals, agricultural resources, domestic architecture, food production, clothing, fuel consumption, water management, local terminology, traditional practices, gender relations, and responses to environmental crisis. Rather than treating these elements as isolated motifs, the study interprets them contextually in relation to the broader ecological and cultural structure of the fictional village. The extracted evidence was organized around four principal analytical dimensions: the relationship between rituals and traditional methods and the ecosystem; the relationship between cooperative or coexistence-oriented behaviors and ecological conditions; the relationship between cultural thought, symbolic systems, and environmental perception; and the relationship between gendered and governmental structures and environmental sustainability. This method permits the narrative to be interpreted as a coherent ecological lifeworld in which material practices and cultural meanings continuously interact. The analytic process was informed by

established ecocritical concepts concerning place, environmental agency, ecological ethics, indigenous knowledge, and resistance to anthropocentric exploitation (3, 4), while ecofeminist concepts were used specifically in interpreting the gendered distribution of suffering, labor, responsibility, and agency (6). The research does not seek to quantify ecological references or reduce the novel to a predetermined theoretical scheme; rather, it uses ecocritical theory as a hermeneutic lens through which the interconnected environmental, cultural, and social layers of the narrative can be systematically reconstructed.

The findings reveal, first, that the ecological structure of *Widow-Killing* is deeply embedded in local rituals, subsistence practices, architecture, and inherited forms of environmental knowledge. The narrative repeatedly demonstrates that residents interpret seasonal cycles through the behavior of birds, changes in temperature, agricultural rhythms, and the condition of natural resources, suggesting that ecological knowledge is preserved not in formal scientific discourse but through oral traditions, repeated practices, and collective memory (1). Such patterns correspond closely to ecocritical understandings of indigenous environmental consciousness, in which human temporality is coordinated with ecological rhythms rather than imposed upon them (5). The two-room rural houses described in the novel also represent an economy of space suited to

climatic conditions: unused rooms remain closed when unnecessary, limiting energy consumption and demonstrating an implicit understanding of environmental constraints. Likewise, traditional woolen clothing reflects a locally sustained production cycle based on animal husbandry and household labor rather than dependence on industrial supply networks. The walnut orchard functions as another significant ecological symbol, representing not merely property but intergenerational continuity, subsistence, attachment to land, and a form of stewardship in which soil and trees are inherited as responsibilities rather than simply possessed as commodities. The naming of springs through references to animals, colors, and other natural characteristics further demonstrates that local geography is culturally animated and incorporated into collective identity. These patterns indicate a worldview in which place possesses meaning, memory, and agency, consistent with ecocritical theories that emphasize the ethical importance of recognizing the natural environment as more than an instrument for human use (4). The findings therefore suggest that the novel preserves a complex archive of localized ecological knowledge in which architecture, clothing, land use, naming practices, seasonal observation, and inherited customs collectively embody strategies of adaptation to a difficult mountainous environment.

A second major cluster of findings concerns coexistence-oriented behavior, ecological

crisis management, cultural symbolism, gender, and governance. The residents' everyday decisions concerning poultry, water, fuel, animals, lighting, and domestic survival illustrate a form of ecological ethics shaped by scarcity and proximity. In the confined village environment, individual behavior directly affects neighbors and shared ecological space; therefore, decisions about animal keeping, waste, resource consumption, and domestic practices are embedded within communal responsibility. During severe snowfall and interruption of access to water, accumulated snow becomes an emergency resource, demonstrating local adaptive knowledge and the capacity to transform climatic threat into a means of survival (1). Similarly, the careful use of dry wood, stored fuel, lanterns, and locally available materials reflects an economy of necessity in which resources must be managed according to environmental limitations. The symbolic importance of light and warmth in the novel extends beyond practical survival and becomes associated with security, continuity, and resistance to ecological hostility. At the same time, the narrative exposes tensions within indigenous culture. Beliefs surrounding springs, sacrifice, environmental misfortune, and traditional authority reveal that ecological knowledge may coexist with superstition, coercion, and destructive ritual. This contradiction becomes especially significant from an ecofeminist perspective. Female characters such as Khabideh and Ajab-Naz

are situated within patriarchal structures that regulate marriage, bodily autonomy, family obligation, and participation in communal life, yet they also emerge as agents of endurance, decision-making, and crisis management. Their position demonstrates how environmental vulnerability and gender inequality may become mutually reinforcing under conditions of weak institutional support (6, 8). Moreover, the absence or ineffectiveness of formal governance during environmental emergencies places responsibility for survival upon local actors. Heavy snowfall, blocked routes, inadequate crisis management, economic insecurity, and dependence on traditional solutions reveal how ecological pressure becomes intensified by institutional absence. In this sense, the novel suggests that environmental justice cannot be separated from social and political justice: when governance fails, ecological hardship disproportionately affects socially vulnerable groups, and traditional structures may become either mechanisms of resilience or instruments of domination (4).

Overall, the analysis demonstrates that *Widow-Killing* constructs nature as a living and determining force rather than a passive geographical background. The ecosystem of the novel shapes social life, cultural memory, domestic architecture, livelihood strategies, emotional experience, gender relations, and patterns of collective survival. At the same time, human practices continually reshape the ecological world through consumption,

adaptation, ritual, care, violence, and neglect. This reciprocal relationship gives the novel its distinctive ecological structure and reveals that environmental sustainability depends upon a fragile balance among material needs, cultural continuity, social justice, local knowledge, and responsible governance. The study also shows that indigenous practices cannot be interpreted in uniformly romantic terms: some preserve ecological balance and communal resilience, whereas others reproduce domination, superstition, and gendered violence. The female characters are particularly important in exposing this contradiction because they simultaneously experience the restrictive consequences of patriarchal tradition and embody forms of agency capable of challenging destructive social cycles. The novel consequently presents ecological crisis as inseparable from broader crises of power, inequality, governance, and cultural rigidity. From this perspective, literature functions as more than a mirror of environmental conditions; it becomes a critical medium through which hidden relationships between people, place, memory, power, and survival can be made visible. *Widow-Killing* ultimately invites the reader to reconsider the meaning of dwelling within a specific ecosystem and to recognize that sustainable coexistence requires not only the conservation of natural resources but also the transformation of those social and cultural structures that undermine both human dignity and ecological balance.

## References

1. Alikhani Y. *Widow-Killing*. Tehran, Iran: Amut Publishing; 2013.
2. Ebrahimi F, Parsapour Z, Habibi-Nesami M. A Ruckertian Study of the Novel *Never Let Me Go*. *Research Journal of Persian Literary Criticism*. 2013;2(4):95-112.
3. Tošić J. *Ecocriticism: An Interdisciplinary Study of Literature and Environment*. Facta Universitatis, Series: Linguistics and Literature. 2006;4(1):43-50.
4. Garrard G. *Ecocriticism*. London and New York: Routledge; 2004.
5. Buell L. *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, MA, USA: Harvard University Press; 1995.
6. Shiva V, Mies M. *Ecofeminism*. London, UK: Zed Books; 1993.
7. Parsapour Z. *Green Literature: An Introduction to Ecocriticism in Iranian Literature*. *Literary Criticism Quarterly*. 2013;6(23):51-78.
8. Moradi A. *An Ecofeminist Reading of the Novel Hars by Mahsa Malek-Marzban*. *Research in Literary Criticism and Stylistics*. 2021;12(3):21-45.