

## **Ecofeminist Reading of the Novel "Clayder" with the Approach of Social Ecofeminism**

**Leila Atefepur<sup>\*</sup>, Davood Sparham<sup>\*\*</sup>**

**Zahra Parsapoor<sup>\*\*\*</sup>**

### **Abstract**

Ecofeminism or "eco-feminism" is a "postmodernist" and "poststructuralist" approach. This approach, which emerged from the intersection of the third wave of feminism and environmental studies with a deconstructive view of "post-structuralism", tries to explain the connection between women and nature with a cultural and social approach and to analyze the reasons for the emergence and emergence of this connection. In social ecofeminism, the main premise is that women, other subordinate classes of society and nature, have been oppressed and exploited by the power structures in the domination system, and the worldview of the ruling ruler is dominated by women and subordinate types. "social" behaves the same as "natural" subordinates; that's mean; Environmental resources. Klidar Mahmoud Dolatabadi's novel is a social and climatic novel in which the author has addressed the issues of women and their ecological identity in the shadow of the patriarchal ruling discourse, as well as the issues related to the ecosystem and climate of the Khorasan region. This research, with a descriptive-analytical approach, seeks to express the symbolic and real connection of women with

\* phd student of persian language and literature, faculty of literature and foreign language, allameh tabataba'i university (Corresponding Author), latefepur@gmail.com

\*\* Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, d\_sparham@yahoo.com

\*\*\* Associate Professor of the Department of Persian Language and Literature, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, zparsapoor@yahoo.com

Date received: 2023/01/12, Date of acceptance: 2023/04/18



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

nature and the relationship of men with women and nature in the shadow of this connection, in Klider's novel with a social approach. The findings of the research show that the system of patriarchal domination has a homogenous and utilitarian approach towards women and the elements of nature and everything that is considered "other" in their discourse. The woman and the earth are under simultaneous domination in the sense that they provide the causes of men's power.

**Keywords:** Ecofeminism, Mahmoud Dolatabadi, women, nature.



## خوانش رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمینیسم اجتماعی

لیلا عاطفه پور\*

داود اسپرهم\*\*، زهرا پارساپور\*\*\*

### چکیده

اکوفمینیسم یا «فمینیسم بوم‌گرا» یک رویکرد «پسامدرنیستی» و «پساساختارگرایی» است. این رویکرد که از تلاقی موج سوم فمینیسم و مطالعات محیط‌زیستی با نگاهی واسازگرا «پساساختارگرایی» سربرآورده است، تلاش می‌کند پیوند میان زن و طبیعت را با رویکرد فرهنگی و اجتماعی تبیین کند و دلایل پیدایش و ظهور این پیوند را واکاوی نماید. در اکوفمینیسم اجتماعی، فرض اصلی این است که زنان، سایر طبقات فرودست جامعه و طبیعت، بر اثر ساختارهای قدرت موجود در نظام سلطه، مورد ظلم و بهره‌جویی قرار گرفته‌اند و جهان‌بینی حاکم سلطه‌مدار با زنان و انواع فرودست «اجتماعی» همان‌گونه رفتار می‌کند که با فرودستان «طبیعی»؛ یعنی؛ منابع زیست‌محیطی. رمان کلیدر محمود دولت‌آبادی یک رمان اجتماعی و اقلیمی است که نویسنده در آن هم به مسائل زنان و هویت اکولوژیکی آنان در سایه گفتمان حاکم مردسالار و نیز به مسائل مربوط به زیست‌بوم و اقلیم خطه خراسان پرداخته است. این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی در پی بیان پیوند نمادین و واقعی زنان

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)، latefepur@gmail.com

\*\* استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، d\_sparham@yahoo.com

\*\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، zparsapoor@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۲۹



با طبیعت و رابطه مردان با زنان و طبیعت در سایه این پیوند، در رمان کلیدر با رویکرد اجتماعی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد نظام سلطه مردسالارانه نسبت به زنان و عناصر طبیعت و هر آنچه در گفتمان آن‌ها «دیگری» تلقی می‌گردد، رویکردی همسان و بهره‌جویانه دارد. زن و زمین ازین حیث که موجبات قدرت مردان را فراهم می‌کنند، تحت سلطه همزمان قرار می‌گیرند.

**کلیدواژه‌ها:** اکوفمنیسم، محمود دولت‌آبادی، زنان، طبیعت.

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

محمود دولت‌آبادی نویسنده توانمند و چیره‌دست ایرانی، در حوزه ادبیات اقلیمی داستان‌ها و رمان‌های ماندگاری را خلق کرده است. رمان کلیدر، بلندترین رمان ادبیات فارسی، یکی از بهترین نمونه‌ها در حوزه ادبیات اقلیمی است. این رمان به لحاظ زبان و ساختار متفاوتش، نقطه عطفی در رمان‌نویسی ایران به شمار می‌آید. طرح اصلی رمان، به تصویر کشیدن دوره گذار جامعه ایرانی از دوره ایلی و عشایری به دوره یک‌جانشینی و روستایی است که دو رویکرد مهم را نمایان می‌سازد؛ ابتدا رودرروی انسان درگیر سنت با جریان مدرنیته و نظام‌های اجتماعی جدید، و دیگر روایت سرگذشت انسان‌هایی که مقهور طبیعت هستند. هم‌چنین مسئله هویت، که در این رمان با زیست‌بوم و زمین در ارتباط است، از مسائل مطرح در رمان است.

با مطالعه رمان کلیدر به عنوان نمونه ادبیات اقلیمی و بررسی درون‌مایه آن، با زمینه گسترده‌ای از مباحث نقد اکوفمنیستی مواجه می‌شویم. مباحثی که زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی موجود در اقلیم را به زمینه طبیعی آن اقلیم پیوند می‌دهد؛ وضعیت زنان در جامعه ایلی و روستایی و زیستن در شرایطی که گفتمان حاکم مردسالارانه به وجود آورده است؛ پیوند مسائل زنان با «زمین»، که هسته مرکزی بحران‌های داستان از آن نشأت می‌گیرد و پیوستگی عمیقی که گفتمان حاکم با زیست‌بوم جامعه روستایی دارد، از جمله این مباحث هستند. این رمان که یک دوره گذار اجتماعی را در جامعه ایلی و روستایی روایت می‌کند، درحقیقت روایت دوره گذار در تاریخ تحولات جامعه ایرانی است و مسئله زنان در این دوره و ارتباط آن‌ها با زیست‌بوم قابل تأمل است. از این حیث رمان کلیدر ظرفیت‌های لازم را برای تحلیل با رویکرد اکوفمنیستی دارد و در این پژوهش برآنیم که مسائل مربوط به زنان و هویت اکولوژیکی آن‌ها را به عنوان بخشی از جامعه ایلی و روستایی رمان تبیین کنیم. همچنین ضمن

خوانش رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمینیسم اجتماعی (لیلا عاطفه پور و دیگران) ۱۳۵

بیان رابطه زنان با طبیعت و زمین در دو سطح نمادین و واقعی داستان، تلاش نظام مردسالار را در جهت سیطره هرچه بیشتر بر زنان و زمین نشان دهیم.

## ۲. پیشینه پژوهش

رویکرد «فمینیسم بوم گرا» با وجود پنج دهه سابقه در ادبیات جهان، و حدود بیش از یک دهه در ادبیات ایران، در فضای مطالعات پژوهشی همچنان نوظهور است. نخستین بار این اصطلاح را فرانسوا دوبون (Francoise d'Eaubonne)، در سال ۱۹۷۴ مطرح کرد. البته این رویکرد تا دهه ۸۰ جایی در مطالعات دانشگاهی پیدا نکرد. از نظریه پردازان مطرح این عرصه در ادبیات جهان، می توان از وال پلام وود (Wall Plumwoode)، نوئل استرجن (Noel Sturgen)، کارن وارن (Karen Warren)، ماندانا شیوا (Mandana Shiva)، آریل صالح (Ariel Saleh)، گرتاگارد (Greta Gard)، مارماریس (Marmaris) و ریچل گارسون (Rachel Garson) نام برد.

پیشینه این رویکرد پژوهشی را در ادبیات ایران در دو زمینه می توان پی گرفت:

نخست، پژوهش هایی که درباره مبانی نظری اکوفمینیسم انجام شده است: مقاله ای با عنوان «رویکرد نظری به مفهوم اکوفمینیسم» از حلیمه عنایت و حیدر فتح زاده (۱۳۸۸). در کتاب نقد بوم گرا (۱۳۹۲) پارساپور فصلی را به محیط زیست و جنسیت اختصاص داده است و درباره این رویکرد و ارتباط آن با ادبیات بحث کرده است. کتاب «زنان و محیط زیست» (۱۳۸۸)، از عباس محمدی اصل، که نویسنده در این اثر بیشتر به نقش اقتصاد سرمایه داری در استثمار زن و طبیعت پرداخته و چندان به زمینه های فرهنگی و تاریخی فمینیسم بوم گرا نپرداخته است. هم چنین شهروز فروتن کیا و عبدالرضا نواح در کتاب «جامعه شناسی محیط زیست» (۱۳۹۷) در فصل سوم به مبانی نظری اکوفمینیسم پرداخته اند.

دوم، پژوهش هایی که به نقد عملی این رویکرد در متون ادبی پرداخته اند: پارساپور بیشترین پیشینه پژوهشی را در حوزه عملی این رویکرد به خود اختصاص داده است. در مقاله «خوانش اکوفمینیستی رمان اندوه جنگ با تأکید بر رابطه فرهنگی و نمادین» (۱۳۹۶)، مشترک با قلی پور و خلیل الهی، و مقاله «نقد اکوفمینیستی داستان آبی ها» (۱۳۹۷)، و مقاله «نقد اکوفمینیستی زنان بدون مردان» (۱۴۰۰)، نمونه های عملی این نقد را ارائه داده است. پارساپور همچنین طرح پژوهشی در معرفی این نظریه و کاربرد آن در ادبیات فارسی انجام داده است (۱۳۹۸). مقاله «نقد فمینیستی بوم گرای رمان جای خالی سلوچ» (۱۳۹۷) از بهزاد پورقریب، مقاله «درآمدی بر

بوم‌فمینیسم: مطالعه موردی دو دوست و دیلینگ‌دیلینگ (۱۳۹۷)، مقاله «فلسفه بوم‌فمینیسم و پارادوکس ذات‌گرایی در آفرینش هنری: بازخوانی سه‌گانه فرهنگ / طبیعت / جنسیت در هنرهای تجسمی معاصر» (۱۳۹۸) از دیگر نمونه‌های عملی درخور توجه، در این حوزه مطالعاتی است. این نمونه‌ها با رویکرد اکوفمینیسم فرهنگی نوشته شده‌اند و تاکنون در پژوهش‌ها به اکوفمینیسم با رویکرد اجتماعی پرداخته نشده‌است. این پژوهش ضمن تبیین انواع رویکردهای اکوفمینیسم برای بررسی علل پیوند زن و طبیعت با رویکرد اجتماعی و براساس ساختارهای قدرت و مبانی جامعه‌شناختی ضروری می‌نماید. امید است این پژوهش برای علاقمندان و پژوهشگران این حوزه افق‌های جدیدی از بررسی روابط ساختاری میان مطالعات فمینیسم و مطالعات زیست‌محیطی بگشاید.

### ۳. مبانی نظری پژوهش

این رویکرد التقاطی که حاصل تلاقی مطالعات زیست‌محیطی و پسافمینیسم است، برای نخستین بار، گفتمان سلطه، محیط‌زیست و جنسیت را در ارتباط با یکدیگر مطرح کرد. پیوند میان زن و طبیعت و در نظر گرفتن هویت اکولوژیکی زنانه برای طبیعت از مقوله‌های مطرح در فلسفه اکوفمینیستی است. در این میان سه نوع رابطه در پیوند زن با طبیعت، بیشتر مطرح است؛ «ارتباط تجربی»، «ارتباط مفهومی / فرهنگی / نمادین» و «ارتباط معرفت‌شناختی». در ارتباط تجربی این مدعا است که زنان بیش از مردان قربانی تخریب محیط‌زیست هستند. به‌ویژه در جوامعی که زنان سرپرست خانوار هستند؛ دومین محور رابطه بین زن و طبیعت، ارتباط مفهومی، فرهنگی و نمادین است. بر اساس ساختارهای مفهومی دوگانه، زنان با زنانگی، بدن، جسم، زمین و طبیعت، و مردان، با مردانگی، ذهن، روح، آسمان و ماورای طبیعت تعریف می‌شوند. در دوگانه‌های عقل / احساس، ذهن / بدن، فرهنگ / طبیعت، همواره اولی بر دومی برتری می‌یابد. اکوفمینیست‌ها از این دوگانه‌ها (دوآلیسم‌ها) به عنوان دوگانگی‌های مراتبی یاد می‌کنند و ادعا دارند که این ساختارها توسط دین، فلسفه، علم و نمادهای فرهنگی تقویت شده‌اند و قدرت مردان بر زنان و طبیعت را «طبیعی» جلوه داده‌اند و آن را به نوعی توجیه کرده‌اند. در این میان نهادهای آموزشی و نهادهای اجرایی حکومت‌ها نیز، در ترویج این تفکر سلطه‌جویانه ایفای نقش کرده‌اند؛ سومین رابطه، رابطه معرفت‌شناختی بین زنان و طبیعت است. زنان، به دلیل شباهت‌های فیزیولوژیکی، نسبت به زمین و سیستم‌های طبیعی اطلاعات بیشتری دارند. لذا زنان از این دانش و خصیصه مراقبتی و احساس مسئولیت نسبت به

زمین در جهت حفاظت از آن بهره‌می‌برند. در بسیاری از نقاط دنیا زنان از دانش کشاورزی بیش‌تری برخوردارند و به نوعی محافظان زمین هستند. به گفته اکوفمینیست‌ها این زنان در موقعیت بهتری برای کمک به ایجاد پارادایم‌های زیست‌محیطی عملی و فکری جدید هستند (Eaton, Lorentzen, 2003: 1-4).

اکوفمینیست یک جنبش اجتماعی و سیاسی است که سعی در پرورش یک اخلاق زیست‌محیطی و مفاهیمی چون عدالت زیست‌محیطی دارد. پلام‌وود و کوئین‌بای، هردو بر جنبه انتقادی و اجتماعی اکوفمینیسم تأکید دارند و آن را یک رویکرد عملگرا می‌دانند؛ پلام‌وود عنوان فمینیسم انتقادی بوم‌شناختی را مطرح می‌کند و می‌گوید که تئوری اکوفمینیستی در چهارچوبی گسترده‌تر از نژاد، طبقه، جنسیت و طبیعت ما را در درک کامل‌تر نیروی سلطه یاری می‌کند و می‌تواند در طیف وسیع‌تری مشکلات اکوپولیتیکی محیط‌زیست را حل کند. صرفاً در ارتباط دانستن زنان با طبیعت و بیان تصاویر زنانه از طبیعت به عنوان «مادران طبیعت» به نظر بعضی از منتقدان، قهقرایی است و باید چشم‌اندازهای وسیع‌تری را در نظر داشت (همان: ۳ و ۲۰). سیاسی بودن این رویکرد نیز به این دلیل است که به باور اکوفمینیست‌ها زمانی تغییر در ساختارهای قدرت انجام می‌گیرد که امری سیاسی تلقی گردد. و تا مسئله زنان از حالت خصوصی و شخصی به جریان و مطالبه سیاسی تبدیل نشود، تغییری در آن ایجاد نمی‌شود» (پاک‌نیا، ۹۶: ۱۵۴). در این میان جنت‌بیهل (Janet Biehl) تأکید دارد که اکوفمینیسم تمایز قائل شدن میان «سیاست» به عنوان دولت‌گرایی و «سیاست» به معنای عمیق آن به عنوان دموکراسی مردمی را، بسیار مهم می‌داند (Biehl, 1988:4).

فرض اساسی اکوفمینیسم این است که ایدئولوژی‌ای که ظلم را بر اساس نژاد، طبقه، جنسیت، توانایی‌های فیزیکی و گونه مجاز می‌داند، همان ایدئولوژی‌ای است که ظلم بر طبیعت را نیز روا می‌دارد. اکوفمینیست خواستار پایان دادن به همه ظلم‌هاست، و استدلال می‌کند که هیچ تلاشی برای رهایی زنان یا هر گروه تحت ستم دیگر، بدون تلاش برای رهایی طبیعت موفق نخواهد بود. به باور گرتاگارد، زن و طبیعت، هردو به لحاظ تاریخی مفهوم‌سازی شده‌اند و درحقیقت این جنبش برای بازپس‌گیری «الهه زمین - مادر» در معنویت اکوفمینیستی است (Gaard, 1987, 1-5)

در حال حاضر، دو رویکرد عمده در اکوفمینیسم شامل «رویکرد ذاتی» و «رویکرد برساخت‌گرایانه» وجود دارد. در رویکرد ذاتی، پیوند زنان با طبیعت، مطابق با شباهت‌های ذاتی و بیولوژیکی است. در حالی که رویکرد برساخت‌گرایانه مدعی است جنسیت بر ساخت‌های اجتماعی متکی است (فروتن‌کیا، ۹۷: ۱۹۹). این عقیده را سیمون دوبوار نیز در مباحث

فمینیستی مطرح می‌کند که «زن، زن زاده نمی‌شود، ساخته می‌شود» (دوبووار، ۸۲: ۵۵). پلام‌وود (Plumwoode)، (۱۹۹۲) دو شاخه اصلی اکوفمینیسم را تحت‌عنوان اکوفمینیسم فرهنگی و اجتماعی مطرح می‌نماید که تفاوت دو گرایش به نحوه نگرش آن‌ها به ارتباط بین دو مفهوم زن و طبیعت برمی‌گردد. اکوفمینیسم فرهنگی در پیوند زن و طبیعت بر روی دو نکته تأکید می‌کند: یکی، نزدیکی ساختار زیستی یا بیولوژیک زنان به طبیعت و دیگر، خصایص زیستی زنانه در بارداری و فرزندآوری (مامسن، ۸۷: ۱۱۹). اما اکوفمینیسم اجتماعی به روابط زنان با طبیعت ماهیتی تاریخی می‌بخشد و ریشه فرودستی زنان و طبیعت در مقابل مردان را در فلسفه یونان باستان می‌داند؛ جایی که افراد بر مبنای رنگ، نژاد و جنسیت طبقه‌بندی شدند و این طبقه‌بندی ماهیتی ایدئولوژیک به خود گرفت و در ساختار شبکه اجتماعی و در روابط بین فردی نهادینه شد. اکوفمینیسم اجتماعی با چنین زیربنای نظری توانسته است تحلیل مناسبی از روابط قدرت و فرادستی و فرودستی ناشی از آن را در سطح جامعه ارائه نماید. همچنین این دیدگاه توانسته است از تقلیل‌گرایی اکوفمینیسم فرهنگی در زمینه هم‌ذات‌انگاری زنان با طبیعت که به محدودیت دامنه نظری این دیدگاه انجامیده است، خود را رها سازد (عنایت و فتح زاده، ۸۸: ۵۰). اکوفمینیسم اجتماعی، اکوفمینیسم فرهنگی را نوعی تقلیل‌گرایی می‌داند و حتی در مواردی معتقدند که بین سیاست‌های مردسالارانه و اکوفمینیسم فرهنگی یک سازگاری نهفته وجود دارد (Eaton, Lorentzen, 2003: 220). اکوفمینیست‌های اجتماعی، مدعای ذات‌گرایی زن و طبیعت را در اکوفمینیسم فرهنگی، همچنین زنانه کردن طبیعت و طبیعی کردن یا حیوانی کردن زنان را، توجیهی برای سلطه بر زنان، حیوانات و زمین می‌دانند (Munreo & Laroche, 2011: 25). جنت‌بیهل (Janet Biehl) معتقد است عقل سلیم هیچ فمینیستی برای بیان ارتباط زنان با طبیعت، تمام فرهنگ را به مردان واگذار نمی‌کند. زنان آشکارا بخشی از فرهنگ‌اند و چیزی که انسان‌ها را از حیوانات متمایز می‌کند، این است که آن‌ها موجودات فرهنگی هستند. برابر دانستن آن‌ها با طبیعت نه تنها آن‌ها را خارج از فرهنگ و تاریخ قرار می‌دهد، بلکه آن‌ها را از انسانیت خود دور می‌کند (Biehl, 1988: 1).

موری بوکچین (Muri Bookchin) در سال ۱۹۷۶ برنامه‌های موسسه بوم‌شناسی اجتماعی (ISE) را ترسیم کرد و در اواسط دهه هشتاد، چایا هلر (Chaya Heller)، از اعضای این مؤسسه، از اصطلاح «اکوفمینیسم اجتماعی» استفاده کرد. اما این اصطلاح رسماً از جانب بیهل (Biehl)، در مقاله «اکوفمینیسم اجتماعی چیست؟» مطرح شد و در آوریل (۱۹۸۹) آیووا (Ayova)، یکی دیگر از اعضای این انجمن، اصول بنیادین اکوفمینیسم اجتماعی را اینگونه بیان کرد:



خوانش رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمینیسم اجتماعی (لیلا عاطفه پور و دیگران) ۱۳۹

۱. زنان؛ موجودات فرهنگی و زیستی هستند و اکوفمینیسم اجتماعی به دنبال تغییر واقعیت‌های اجتماعی رابط بین زنان و مردان با طبیعت است.

۲. آزادی کامل زنان و بازتولید حقوق اولیه آن‌ها و همچنین مشارکت آن‌ها در تمام عرصه‌های اجتماعی.

۳. شناخت و نابودی ریشه‌های اجتماعی نظام مردمحور و سلطه‌طلب.

در این بیانیه، اکوفمینیسم اجتماعی به عنوان یک رویکرد تحلیلی، در ارتباط با همه اشکال سلطه تعریف شد. اکوفمینیسم اجتماعی معتقد به وجود ستم ذاتی در نظام سرمایه‌داری بر زنان و دیگر طبقات است و نقش سرمایه‌داری را در تداوم این سلطه قابل بررسی دانست. همچنین بیان کردند که اکوفمینیسم اجتماعی به شکل انتقادی روابط بین قدرت، جنسیت و ساختارهای اجتماعی را تحلیل و ارتباطات تاریخی بین سلطه زنان و تخریب طبیعت را بررسی می‌کند (همان: ۲۱۷). به باور وارن، یافتن منشأ جامعه‌شناختی برای ارتباط زن/ طبیعت ضروری است و دلایل ذاتی و بیولوژیکی بسنده نیست (Sandilands, 1999: 21) و همچنین به باور کارولین مرچنت (Carolyn Merchant) در «اکوفمینیسم اجتماعی»، آزادی حقیقی زنان، از طریق برهم‌زدن سلسله مراتب ساختگی اجتماعی محقق می‌شود (Fariha Zein, Rifgi Setiawan, 2017).

بر این اساس مؤلفه‌های اکوفمینیسم اجتماعی مشخصاً بر موارد زیر تأکید دارند:

۱. ارتباط زنان با طبیعت بر اساس زمینه‌های تاریخی و اجتماعی است.

۲. سلطه مردان بر زنان و طبیعت بر اساس روابط قدرت در جامعه شکل گرفته است.

۳. نقش زنان در تغییر ساختارهای اجتماعی موجود در رابطه میان مردان با زنان و طبیعت حائز اهمیت است.

به اعتقاد فمینیست‌های بوم‌گرا، برای احقاق حقوق زنان و حل مشکلات زیست‌محیطی، باید، توأمان، راه چاره‌ای اندیشید. چرا که هر یک از این دو مقوله، مطابق با دوگانه‌های دکارتی (Descartes)، در جامعه مردسالار در جایگاه «دیگری» هستند. تا زمانی که نگاه کلی‌گرا یا به عبارتی «هولیستی» نسبت به مقوله‌های جهان نداشته باشیم، برون‌رفت از مسائل مربوط به زنان و مسائل زیست‌محیطی ممکن نیست. به باور آن‌ها، ابتدا باید روابط انسان بر انسان بازسازی شود؛ اگرچه از نوع انسان، زنان بیشتر در معرض سلطه بوده‌اند، اما مردان نیز در قالب طبقات اجتماعی فرودست از این آسیب برکنار نبوده‌اند. چه، زن و مرد، هر دو به یک نسبت

مقوله‌ای فرهنگی هستند. تمام تغییرات باید از حوزه زن/ مرد آغاز شود و بعد به دیگر حوزه‌ها برسد. پایان‌دادن به همه نظام‌های سلطه، اعم از تسلط انسان بر انسان و یا تسلط انسان بر طبیعت، تحقق یک جامعه زیست‌محیطی را ممکن می‌سازد و اکوفمنیسم اجتماعی به همه مردم اعم از زن یا مرد از رویکرد اخلاق مراقبتی می‌نگرد.

در این پژوهش رویکرد ما در تحلیل رمان «کلیدر»، اثر محمود دولت‌آبادی، اکوفمنیسم اجتماعی خواهد بود. انتخاب این رویکرد به دو دلیل برای تحلیل این اثر مناسب است؛ نخست، این که اشکال ذات‌گرایی که بر اکوفمنیسم فرهنگی وارد است، در اکوفمنیسم اجتماعی وجود ندارد. دیگر، آن که اکوفمنیسم اجتماعی به دنبال پرسش از ساختارهای قدرتی است که زنان و طبیعت را در فرهنگ‌ها، محیط‌ها و شرایط تاریخی و سیاسی به انقیاد کشیده است. و این رویکرد با گفتمان حاکم بر رمان کلیدر که در پی به چالش کشیدن گفتمان قدرت در قالب مدرنیته است، هم‌راستا است. زنان در رمان کلیدر در سایه یک گفتمان مردسالارانه دچار مسائل و مشکلات فراوانی هستند و ستم بسیاری بر آن‌ها روا داشته شده است.

#### ۴. بررسی رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمنیست اجتماعی

یکی از بستریایی که تقسیم‌بندی‌های جنسیتی در آن بازتولید می‌شود، ادبیات، به ویژه ادبیات داستانی و رمان است و با خوانش ادبیات داستانی می‌توان به وضعیت زنان پی برد. در خوانش کلیدر با رویکرد اکوفمنیست اجتماعی برآنیم تا ابعاد گوناگون سیطره بر زنان، ارتباط‌های نمادین و واقعی که بین زنان و طبیعت وجود دارد و به این سیطره دامن می‌زند را واکاوی کنیم. درحقیقت ارتباط نمادین زنان با طبیعت، بستری لازم سلطه را فراهم می‌کند.

#### ۱.۴ سیطره گفتمان مردسالارانه در رمان «کلیدر»

در رمان کلیدر به وضوح زنان، جنس دوم و هویتی برساخته از سلطه مردسالارانه دارند. تمام زنانگی‌ها را علایق و سلايق گفتمان مردم‌محور بازتولید می‌کند. زن ایللیاتی در وهله اول برای زادوولد است. « اگر زن ایللیاتی نازا از کار دریابد، سیاه بخت است» (۷۸). « و بزرگ‌ترین حسن‌زن در این است که مرد را به شوق بیاورد» (۱۴۴۰). و در صورتی که کارایی لازم را در امور خانه و زمین و کار نداشته باشد، سربار و اضافه است (۱۷۸۵). در چنین گفتمانی پدر هم که باشی، دخترت را تنها از روی غریزه عزیزمی‌داری و از بودن او احساس غرور نمی‌کنی. با

## خوانش رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمنیسم اجتماعی (لیلا عاطفه پور و دیگران) ۱۴۱

فخر در او نمی‌نگری (۱۷۵). چراکه از نگاه کلمیشی زنان ثبات شخصیت ندارند! (۱۹۸). خشونت در چنین دیدگاهی از نگاه مردان امر «معمولی» و درخور وجود زنان است و می‌بینیم که خشونت به شکل‌های متفاوتی در زندگی زنان رمان جریان دارد؛ «گاه به صورت اهانت‌های آشکار و علنی و گاه به شکل خشونت‌های زبانی که هم توسط جامعه مردان و هم زنان قدرتمند بر زنان دیگر اعمال می‌شود» (واصفی، ۸۸). نمونه‌های خشونت زبانی از زبان مردان در جای‌جای رمان دیده می‌شود. اما نکته جالب این است که زنان هم در چنین گفتمانی، کلیشه‌های مردانه را بازتولید می‌کنند و این امر تأثیر گفتمان حاکم را بر جامعه زنان نشان می‌دهد. برای نمونه می‌توان به رفتار بلقیس با زیور اشاره کرد. بلقیس پیوسته با حرف‌های تلخ و گزنده زیور را شماتت می‌کند. گویی تمام دردهای دیرینه زنانه خود را با سرزنش زیور تسکین می‌دهد. «خود را در زیور گیرانداخته و در او چنگ می‌زند، به او سیلی می‌زند، خود را در او شلاق می‌زند» (۲۳۳). زیور در رمان، زنی خشمگین، تنها و غریب، سرشار از نفرت با چهره‌ای تکیده و پراندوه، راویان نفرتی کبره‌بسته در روح و «مرداب بیزاری» است (۴۸). شاید دلیل این همه نفرت، خوارشدن‌های پیاپی و ترس‌هایی است که تمام وجودش را در این سالیان متمادی دربرگرفته است. این ترس دیرینه و این سرسپردگی ناخواسته در نهاد این زن ایلی، او را چون مرغی پر بسته در آبگیری یخ‌بسته فروبرده و شهادت و بی‌باکی را در او منجمد کرده است (۴۰۵). زمستان سلطه، تنش را سوزانده است و او از درون می‌لرزد.

افتادن، هیچ شکوهی ندارد. بر زمین خوردن و کتک خوردن، خواری می‌آورد. آن گاه که جانی از زیر ضربه‌ها بدر بردی، تازه هراس آغاز می‌شود. جویده شده‌ای. جای جای، زخم بیم در تو بافته می‌شود. احساس اینکه نتوانی برخیزی! احساس دهشتناک. اگر نتوانی برخیزی؟! بیم فردا. این تو را می‌کشد. با این همه برمی‌خیزی. اما همان دم که در برخاستنی، ترس این داری که نتوانی بایستی. به دشواری می‌ایستی، اما براه افتادن، دشواری تازه‌ایست. ناچار و نومید، قدم برمی‌داری. در تو ستونی فرو ریخته است! چنین بود، زیور (۴۰۴).

در حقیقت توصیفاتی که دولت‌آبادی از احوال روحی زیور بیان می‌کند، تصویری از دردها و زخم‌هایی است که بر ذهن و ضمیر ناخودآگاه زن ایرانی نقش بسته است. این دردها قدمتی به دیرینگی سلطه تاریخی مردسالارانه دارد. این ترس‌ها، که در اعماق ذهن هر زن حک شده است، این نومیدی‌ها، این وابستگی‌ها و خود را زیادی دیدن و این سرمای‌کشنده خوار و کوچک بودن، قدمتی دیرینه دارد.

در این گفتمان، زن در مقام «ابژه بودگی» است و باید امتیازاتی برای در معرض توجه بودن مرد داشته باشد. لذا زنان در عرصه رقابت پسندیده واقع شدن به ترس و حسد دچار می‌شوند؛ ترس از یکدیگر و حسادت نسبت به هم. این ترس از سرخوردگی و سرکوفتگی روان آن‌ها را می‌خلد و آرامش آن‌ها را برهم می‌زند و در آن‌ها تبدیل به کینه می‌شود. در مسابقه معشوق واقع شدن، زنان بر یکدیگر پیشی می‌گیرند و در صدد فتح قله‌های قلب مردان هستند.

این را به یقین می‌توان گفت که زن و زن یکدیگر را از درون پس می‌زنند، چیزی در ایشان هست که ترسو و حسود است. حسد به برازنده‌تر از خود. ترس از همو. خطر اینکه پسندیده‌تر افتد. بیم واپس ماندن. و همه این‌ها - دل‌آزردگی، خردینگی، سرکوفتگی - راه به کینه می‌برند. کینه، اولین منزلگاه‌یست که زن در درون خود به آن می‌رسد. (۴۴).

زنی زن، در معشوق بودن تعریف می‌شود و هر که بدین رتبه برسد، درخور آرامش است (همان). این هراس و ستیز را در رفتار زیور نسبت به مارال می‌توان مشاهده کرد. مارال به دلیل زیبایی، جوانی و برازندگی به جایگاه «معشوق بودگی» نزدیک‌تر است.

زنانی که سعی در برهم زدن ساختارهای موجود دارند، بیشتر در معرض خشونت‌های آشکار هستند. بریدن گیسوهای شیرو، توسط بیگ‌محمد و بی‌آبرو کردن او در روستا و اهانت به همسرش که انتخاب او بوده است، ازین دست برخوردهای خشونت‌آمیز است. برادران کلمیشی در حالی که عشق را برای خواهر خود ممنوع می‌دانند و این عصیانگری را بر نمی‌تابند، خود را در تصاحب مارال یا ربودن لیلی و صوقی محق می‌دانند. در گفتمان مردسالارانه هرگونه رفتاری از طرف مردان مقبول و مشروع است، اما اگر همان رفتار از جانب زنان صورت گیرد، محکوم به عصیانگری است و مورد بازخواست قرار می‌گیرند. همچنین رفتار نادعلی با صوقی، آویختن او از چاه، دربند کردن و شکنجه روحی او پس از تلاش نافرجامش در فرار با مدیار نیز از نمونه‌های آشکار خشونت است. به اعتقاد نظام سلطه مردسالارانه اگر این زنان هنجارشکن تنبیه نشوند، خطر انتقال آگاهی به دیگر زنان وجود دارد و ممکن است زنان دیگر نیز از هنجارهای برساخته حاکم تعدی کنند. خودکشی یا کشته شدن مشکوک آتش که راضی به دادن دخترش رعنا نیست و گم شدن و سر به نیست شدن رعنا و سرنوشت نامعلوم او و این که هیچ مرجعی نیست که به اوضاع این زنان رسیدگی کند، از دیگر نمونه‌های این خشونت علیه زنان است (۲۳۷۰). از دیگر انواع خشونت، خشونت‌های جنسی آشکار و یا پنهان است که بر زنان روا داشته می‌شود. کام‌گرفتن گل محمد از مارال، اگرچه به ظاهر در پس یک رابطه عاشقانه شکل می‌گیرد، به نوعی خشونت جنسی است که در ساختار با دیگر نمونه‌ها متفاوت است

خوانش رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمنیسم اجتماعی (لیلا عاطفه پور و دیگران) ۱۴۳

(۳۹۸). توصیف جسورانه گل محمد از دیدار اول او با مارال و این که همان موقع می‌توانسته از مادیانی سواری بگیرد، اما نگرفته و سپس تاراج بکارت مارال، حاکی از گفتمانی است که مردان هر کجا که میلشان باشد، فارغ از هر نوع چهارچوبی مجاز به هر رفتاری هستند و اگر غیر از این کنند، شرم و حیا مانع گشته است (۳۹۹). از دیگر نمونه‌ها، رفتار شیدا با لالا و شیرو است. شیدا گویی تمام زنانی را که در خانه با بقلی‌بندار کارگری می‌کنند، از آن خود می‌داند و بر آن‌ها احساس تملک دارد. دولت‌آبادی در ماجرای تصاحب جیران توسط جلیل، پسر ارباب، صراحتاً می‌گوید: «هرکسی نان قدرت خود را می‌خورد» (۲۲۰۴). این جمله درحقیقت بیانیه نظام سلطه در تصاحب زنان است.

از دیگر مسائلی که زنان در سیطره گفتمان مردسالارانه با آن مواجه هستند، این است که از دارایی‌های خود بهره‌ای ندارند. درحقیقت خود آن‌ها نیز بخشی از دارایی‌های مردان هستند. مهم‌ترین منابع سرمایه اقتصادی زنان رمان یا موروثی است و یا حاصل درآمدی است که در ازای فعالیت‌های کاری کسب می‌کنند، که عملاً در ازای کاری که انجام می‌دهند، عوایدی نصیب آن‌ها نمی‌شود و به عنوان نیروی کار بدون مزد در اختیار خانواده و یا اربابان هستند. درحقیقت مردان با تصاحب زنان، اموال آن‌ها را از زمین و اسب نیز مالک می‌شوند. صمصام‌خان در پی تصاحب مارال و قره‌آت است و مارال در نبود پدر و نامزدش، از ترس او شب‌ها به چادر دده‌کوکب پناه می‌برد. «مارال لقمه چرب و نرمی برای صمصام‌خانه. اول و آخر هم از زیر دندان صمصام بیرون نمی‌رود» (۱۴). بارها صمصام شبانه در چادر دده‌کوکب به او درآویخته و او را به گرفتن اسب یکه‌شناسش، قره‌آت، تهدید کرده و مارال او را واپس زده است. حتی گل محمد هم در اولین دیدار با مارال، به تاراج زن و اسب می‌اندیشد. «تو به طمع اسب آمدی. اینت سوار و اینت اسب... این زن که به آدم حرام نیست. از شیر مادر هم گواراتر» (۳۵). بعد از ازدواج، بارها مارال به او می‌گوید: «همان روز که اسبم را به زیر ران کشیدی، از همان روز من را جا گذاشتی و تاخت گرفتی» (۱۷۴۶). حاج‌حسین و پسرش نادعلی هم در پی تصاحب صوقی و دارایی‌هایش هستند. نادعلی آشکارا اعتراف می‌کند که «من عاشق صوقی نبودم. من می‌خواستم مالک صوقی باشم. مالک! او را جزو داشته‌های خودم می‌دانستم. مدیاری عاشق او بود که سرش را داد» (۱۱۶۲). اصلان، پسر با بقلی‌بندار، هم به دنبال تصاحب دختر خردسال علی‌اکبر حاج‌پسند و اموال اوست. «خدیح، با خود کلاته کالخونی را داشت و همراه کلاته، زمین و آب و گوسفند و رعیت بود. خدیح این طعمه ریزجته و پربرکت، نباید با منقار شاهینی دیگر شکار می‌شد» (۳۳۰). در این میان مأموران امنیه که نمایندگان

قانون هستند نیز نگاهی فرودست به زنان دارند. «امثال من باید بروند از پشت کوه زنی بگیرند و ببندندش به میخ طویله و هر وقت میل کردند از گرده‌اش سواری بکشند» (۵۷۰).

چنان‌که می‌بینیم زنان هیچ بهره‌ای از داشته‌هایشان ندارند. این وضعیت در میان زنان اربابان نیز وجود دارد. نورجهان، همسر باقلی‌بندار، در اتاقی تنگ و تاریک و نمور، در کنار کارگاه قالی‌بافی زندگی می‌کند. از خانه اربابی و مال و مکنت ارباب هیچ بهره‌ای ندارد و مثل غریبه‌ها از صبح تا شب در کارگاه، بی‌هیچ مزدی کار می‌کند. دولت‌آبادی درباره رفتار بندار با همسرش می‌گوید: «گرگ‌ها هم به از این با ماده‌های خود تا می‌کردند. زن اولش، مادر اصلان را هم لابد همین جور دق‌مرگ کرده‌است» (۳۴۴). مادر عباسجان و مادر موسی نیز از دیگر زنان هستند که در خانه همسر - اربابانشان، به کارگری و پخت نان و غیره می‌پرداختند و در نهایت از کار طاقت‌فرسا تلف شده‌اند. وضعیت زنان در خانواده‌های فقیر اسفناک‌تر است و آشکارا در خانواده‌های رعیت، دختران را به بهانه شوهر دادن و با گرفتن شیربها معامله می‌کنند. در رمان پیرمردی دختر نه‌ساله‌اش را می‌خواهد در ازای چند من غله، به مرد میان‌سالی بدهد که شکم بچه‌های دیگر را سیر کند» (۱۶۲۶).

زنان از سرمایه فرهنگی؛ سواد، دانش و آگاهی که در ازای تحصیل برای آن‌ها فراهم می‌گردد نیز، برخوردار نیستند. حق برخورداری از کمترین حد سوادآموزی برای دختران فراهم نیست. تنها زن باسواد روستا بی‌بی است که او نیز آموزگار پسران اربابان است. بی‌بی گویا تنها زنی است که در میدان قدرت فرهنگی مردسالارانه ورود پیدا کرده است. سرمایه اجتماعی زنان نیز بسیار محدود و به چارچوب خانواده همسر منحصر می‌شود و امکان ارتباط گسترده اجتماعی برای زنان فراهم نیست و کم‌رنگ بودن حضور خانواده، به قطع سلطه مردان را نیز تقویت می‌کند. از دیگر سرمایه‌های زنان، سرمایه عاطفی عشق است که در رمان مارال تنها زنی است که از این سرمایه برخوردار است. مارال به دلیل زیبایی خود مورد توجه خانواده کلمیشی و به ویژه گل‌محمد قرار می‌گیرد. در سراسر رمان هر جا که سخن از مارال به میان می‌آید، توصیف زیبایی‌های اوست و کمتر از خرد و آگاهی او سخن گفته می‌شود.

چنان‌چه می‌بینیم این گفتمان مردسالارانه و سیطره مردان بر زنان توسط نهادهای مشروع جامعه ایلی و روستایی اعم از اعضای خانواده تقویت می‌شود و سلطه موجود را امری طبیعی جلوه می‌دهد. در این میان زنان ساختارشکنی مثل شیرو، سعی در برهم زدن هنجارهای حاکم در این نظام سلطه دارند که البته این هنجارشکنی درد و رنج بسیاری را برای او رقم می‌زند. شیرو، زنی است که رویای آزادی در سر دارد؛ دلش می‌خواهد می‌توانست

#### خوانش رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمینیسم اجتماعی (لیلا عاطفه پور و دیگران) ۱۴۵

در تنهائیش آزاد می‌بود و می‌توانست به هرکاری دست بزند و به هر جای که دل‌خوش می‌داشت، سر بزند. چنین اگر بود، شاید شیرو به کوچه پای می‌کشید و تا برون آمدن ماه، در بیابان پرسه می‌زد. یا بر ماهوری می‌نشست، آواز می‌خواند، به دهنفره کاریز می‌رفت؛ یا به هزار کار دیگری دست می‌زد که هم اکنون در یاد نداشت. اما حال که چنین نبود، نه تنها بود و نه آن آزادی را داشت (۱۷).

مارال نیز رویای آزادی در سر دارد و در گفت‌وگوهایش با قره‌آت، مدام از رام شدنش گله می‌کند. «رام شده‌ایم، قره. هر دو تاملان رام شده‌ایم. سنگین شده‌ایم؛ سنگین و سر به راه!» (۱۷۴۴). «من زن زیر سقف بالاخانه نبوده‌ام. من زیر سقف آسمان بارآمده‌ام؛... من بیابانی هستم» (۱۷۴۴). و آرزو می‌کند ای کاش «من هم مردینه‌ای بودم» (۱۱۵). اسلحه به دست می‌گیرد و می‌خواهد هم‌پای گل محمد به میدان برود، اما او را بازمی‌دارند و «زمانی که اسلحه به زمین می‌گذارد، دیگر مارال نیست. فقط یک زن است» (۲۴۳۰). زن، با همان تعریفی که هنجارهای حاکم از او انتظار دارند.

#### ۲.۴ ارتباط زنان با طبیعت در رمان «کلیدر»

پیش‌تر گفتیم که در اکوفمینیسم، معتقد هستند که زنان با طبیعت ارتباط معناداری دارند و منشأ این ارتباط را تا عصر اسطوره پی می‌گیرند. در اکوفمینیسم اجتماعی برای این ارتباط ریشه‌های جامعه‌شناختی و تاریخی قائل هستند و بر این باورند که این ارتباط بستری برای سلطه همزمان بر زنان و طبیعت گشته است. در این رویکرد ارتباط زنان و طبیعت به دو شکل قابل بررسی است.

۱. ارتباط نمادین و اسطوره‌ای زنان با طبیعت

۲. ارتباط واقعی و همدلانه زنان با طبیعت

#### ۱.۲.۴ ارتباط نمادین زنان با طبیعت

در میان اکوفمینیست‌ها، چه با رویکرد فرهنگی و چه رویکرد اجتماعی این باور وجود دارد که زنان به شکل نمادین با طبیعت پیوند دارند و این پیوند خاستگاه اسطوره‌ای دارد. اکوفمینیست‌های فرهنگی این پیوند را برخاسته از نزدیکی ذاتی و بیولوژیکی زنان به طبیعت می‌دانند اما اکوفمینیست‌های اجتماعی خاستگاه این باور را پیوندهای ذاتی و بیولوژیکی زنان با طبیعت نمی‌دانند، بلکه ریشه‌های تاریخی و جامعه‌شناختی برای این مقوله مطرح می‌کنند و آن

را برخاسته از گفتمان سلطه‌مردسالارانه می‌دانند که در ادبیات و تاریخ و فرهنگ نمود پیدا کرده است. به باور آن‌ها این نمادها ریشه در عوامل جامعه‌شناختی دارند و تحت سلطه‌ی یک گفتمان مردانه خلق شده است؛ همچنین آن‌ها معتقدند که زن و طبیعت همواره در متون ادبی در جایگاه «ابژه»، سمبل الهام و باعث باروری تخیل مرد و فرهنگ تصور شده و در جایگاهی منفعل قرار گرفته است و گویی این مردان هستند که با دیدن زیبایی‌های «ابژه» دست به آفرینش و خیال‌ورزی و خلق سمبل‌ها می‌کنند. چنانچه می‌بینیم حضور زن در ادبیات در همراهی طبیعت با بررسی عوامل جامعه‌شناختی دال بر «دیگری» بودن زن و طبیعت است و زن به صرف داشتن زیبایی و «ابژه‌بودگی» در ذهن و زبان مردان خلق می‌شود. بر این اساس و با تکیه بر سخن سیمون دوبووار، اساطیر هم در زن شدن زن نقش داشته است و با واکاوی چنین اساطیری می‌توان نقش جامعه‌مردسالار را در خلق کهن‌الگوها مشاهده کرد (دوبووار، ۸۰، ج ۲، ۴۱). براساس داده‌های رمان، ارتباط زنان با طبیعت را در قالب کهن‌الگوهای اساطیری در چند دسته می‌توان بررسی کرد.

#### ۱.۱.۲.۴ پیوند زنان با درختان در اسطوره

اگرچه بیشتر نمادهای اساطیری از نظر جنسیت دوگانه هستند (شوالیه، گریبان، ۱۴۰۰: ۷۹۶) اما درخت در بسیاری موارد

در نمادپردازی اسطوره‌های جهان، نماد زن و همه نمادهای زنانگی و مادری است، زیرا جنبه‌هایی نظیر تغذیه، سایه‌افکندن و حمایت را از مادر طبیعت در خود پنهان دارد. از این رو تصاویر درختان، اغلب به شکل زن و یا همراه با زن، درحالی‌که ریشه در زمین دارند و با آب‌های زندگی‌بخش در ارتباط هستند، ترسیم شده است (پورخالقی، ۸۰: ۹۳).

به ویژه «درختان برگ‌دار و میوه‌دار، جایی که پرندگان در آن آشیانه می‌سازند، یادآور تصویر الگوی ازلی از مادر باردار است (شوالیه، گریبان، ۱۴۰۰: ۷۹۸). در اساطیر ایران نیز آمده است کیومرث، نخستین انسانی است که از عالم مینو بر زمین فرستاده شد. وی نخست نامیرا بود، اما بر اثر گزند اهریمن دچار مرگ شد. از تن او فلزات سودمند و از تخمه او زر آفریده شد و در دل زمین جای گرفت. پس از چهل سال از این تخمه دو ساقه ریواس به هم پیچیده از زمین روید که اندک اندک شکل آدمی به خود گرفت و مشی و مشیانه از آن پدید آمد (ترکی، ۸۷: ۱۴۵). به نظر می‌آید که دلیل دووجهی بودن جنسیت درخت در اساطیر ایران از این حیث است.



خوانش رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمنیسم اجتماعی (لیلا عاطفه پور و دیگران) ۱۴۷

این تصویر اسطوره‌ای را در شخصیت بلقیس رمان می‌توان دید. بلقیس مادر-درختی است که کلمیشی‌ها در سایه او هستند. اما این روزها «بلقیس؛ ناتوان بود از مهار آن یورش آتش که در رگ و آوندهایش چنان به شقاوت می‌تاخت و سر بر دیواره قلبش می‌کوفت» (۲۴۰۶). او «این جوهر یگانه به دو گونه تجلی یافته است، که این درخت یک ریشه به دو گونه بار داده است و این مادر قوم، فرزند به دو سیما زاده‌است؛ یکی جهن و یکی گل محمد» (۲۴۲۰). این استعاره بارها در جای‌جای رمان در باب بلقیس دیده می‌شود. آن گاه که فرزندانش را می‌کشتند گویی که شاخه‌های این درخت تناور را با تبر قطع می‌کنند. «ساق دست‌های پیر بلقیس را با تبر قطع می‌کردند. اما دست‌ها در میان آسمان بودند و باز نمی‌ایستادند» (۲۴۶۵). در نمونه‌ای دیگر دولت‌آبادی در ارتباط درخت بی‌برگ و بار با پیرزن می‌گوید: «بی‌بار و برگ درخت تکیده و لاغر که شاخه‌هایش همچون انگشتان بی‌رمق پیرزنی جوان‌مرده، رو به آسمان داشت» (۶۲۳). همچنین در توصیف شیرو، استعاره درخت را می‌بینیم: «شیرو. سنگین تر می‌شد. درختی به فصل بارآوران. میوه درد، بر سر و روی هر شاخسار. شیرو. چه سر پرشوری! چندین جوان و چندان پریشان! دست‌ها بر شاخسار، شیرو به هر سوی کشیده می‌شد» (۸۲۲). و یا در توصیف تکیدگی و ظرافت سارا، دختر افغان، از استعاره نهال استفاده می‌شود: «قامت تکیده سارا، نهال نازکی را می‌مانست ایستاده بر جوباری غریب» (۱۳۲۸). علاوه بر درخت، استعاره درختچه‌های طاغی که مخصوص کویر هستند نیز، در ارتباط با زنان کویری به چشم می‌خورد: «بر دهانه چادر، سه زن، چنان شانه به شانه هم چسبیده ایستاده بودند، که پنداری هر سه تن یک تن‌اند؛ تنه بوته یک طاغی.» (۵۶۷). همچنین می‌توان به استعاره درخت انار به عنوان زن از دیگر نمونه‌های این ارتباط نمادین اشاره کرد (۵۴۷). در اساطیر انار مظهر باروری و فراوانی است و آفرودیت الهه عشق و شهوت به دست خود درخت انار را در جزیره قبرس کاشت» (یا حقی، ۱۶۵:۸۶).

#### ۲.۱.۲.۴ پیوند زنان با آب‌ها در اسطوره

از دیگر نمادهایی که در ارتباط زن و طبیعت مطرح می‌شود، پیوند زنان با آب است. آب در اسطوره‌ها عنصری زنانه، و نمادی باستانی برای زهدان و باروری و همچنین نماد پاک‌سازی و نوزایی است (حسنی جلیلیان و همکاران، ۹۳: ۲۱). آب اصل تمامی حیات است: نماد جهانی حاصلخیزی و باروری است (شوالیه، گبران، ۱۴۰۰: ۶). از کهن‌ترین متونی که به ارتباط زن و آب در آن اشاره شده است، متن دینی اوستا است. در آیین زروانی باد و آتش، عناصر نرینه و

آب و زمین، عناصر مادینه هستند. (قائمی، یاحقی و پورخالقی، ۸۸: ۶۳). در اوستا یکسانی ایزدبانوی «آناهیتا» و رودخانه، و ارتباط آن به عنوان زن، با آب و زایش که مسأله‌ای جنسی است، آشکار است. در واقع چنان‌که می‌بینیم این توصیفات آناهیتا را از یک سو به عنوان رود و از سوی دیگر به عنوان زن (فرشته / ایزدبانو) در برمی‌گیرد» (خاتمی و همکاران، ۹۳: ۶۴). در اوستا در «آبان‌یشت» آناهیتا (به معنی پاک و بی‌آلایش) یا ناهید، ایزدبانوی بزرگ آب و باروری ستایش شده است» (یاحقی، ۸۶: ۳). خدا در هشتمین ماه سال و دهمین روز ماه آب را آفرید و این ماه را آبان نامیده شده است. آب دو فرشته نگهبان دارد: «پم‌نیات» و «آناهیتا یا ناهید» (همان: ۴). «ناهید یا آناهیتا، فرشته نگاهبان عنصر «آب»، اسم کامل او «اردویسور آناهیتا» (Anahita) (Ardvisura) به معنی رود یا چشمه پرآب و نیرومند و زلال است. پرستش‌گاه‌های ناهید در ایران، اغلب کنار رودهای نواحی پرآب بوده‌اند. اردویسور آناهیتا، به معنی رود نیرومند و زلال است و آن طور که در اوستا از این رود تعریف شده، باید آن را آبی مینوی تصور کرد. زیرا رودی است به بزرگی تمام آب‌های روی زمین که به دریای فراخکرت می‌ریزد و هفت کشور روی زمین را سیراب می‌کند. به فرمان ایزد ناهید از فراز آسمان باران و تگرگ و برف و ژاله فرو می‌بارد که به گله و رمه می‌افزاید و سراسر کشور را خوشی و نعمت فرامی‌گیرد. ناهید، نه تنها با آب‌های خود دشت‌ها را حاصل‌خیز و بارور می‌سازد، بلکه نطفه مردان و زهدان زنان را پاک و منزه می‌کند و زن‌ها را در وضع حمل یاری می‌رساند و شیر در پستان آن‌ها می‌گذارد» (همان: ۸۱۳).

از نمونه‌های شاخص بازنمایی ارتباط زن و آب در رمان، در تصویر آب‌تنی مارال در آب نمود پیدا می‌کند.

مارال بر سر سنگی نشست و پاهایش را در آب گذاشت. زن به پاهای خود نگاه کرد، به آینه زانوهایش. دو ماهی سپید. موج آرام آب بر رهایی پاهای مست. پنداری با زلالی و پاکی‌اش در معاشقه بود. دلش خواست همه تن خود را به آب بدهد (۳۳).

در همین تصویر پاهای مارال به دو ماهی سفید تشبیه شده است. ماهی نیز در اساطیر ایرانی نماد زن و باروری است.

در قلمرو نمادشناسی، ماهی به طور کلی مظهر حاصل‌خیزی و باروری است که در آغاز، «مادر - الهه» بوده است. خدای آب تازه در باور سومری، شکل ماهی یا شکل بز است با دم ماهی که خود می‌تواند اصل و منشأ برج جدی در تقویم‌های حیوانی باشد.

خوانش رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمنیسم اجتماعی (لیلا عاطفه پور و دیگران) ۱۴۹

وجود ماهی قرمز در تنگ‌آب در هفت‌سین نیز مظهر زاینده‌گی و استمرار نسل است (یاحقی، ۸۶: ۷۴۹).

این ارتباط نمادین در چند شخصیت دیگر چون بلقیس، لالا، صوقی و سارا نیز به شکل ارتباط زنان با چشمه دیده می‌شود. بلقیس «آبگیری بود که همه جوی‌ها بر او می‌ریزند و هم از او روان می‌شوند. پلگه محله، همو بود» (۳۸۳). بلقیس «جوهر تمام سروهای زمین است؛ نگاهش راه به آفتاب عشق دارد؛ چشمه توان و توش تمام مردان عالم است» (۱۷۹۹) و در توصیف لالا آمده است که: «چشمه تن و جان زن، تمامی کی دارد؟» (۵۰۴) و (۱۳۳۵). در توصیف سارا، دختر افغان نیز این تصویرپردازی وجود دارد. «تو به آن چشمه‌ای می‌مانی که آدم حیف دارد در آن دست ببرد! آی...» (همان: ۱۳۳۰). در تصویری دیگر، جوی‌های باریکی که از آب شدن برف‌ها جاری شده‌اند، به نودخترکانی مانند شده‌اند. «آفتاب زلال، دل برف‌های نشسته را آب می‌کرد. در تاب آفتاب، جویک‌های باریکی، به زلالی اشک چشم، نودخترکانی از حمام بدر آمده، سبک‌پای و خندان» (۶۸۱).

#### ۳.۱.۲.۴ پیوند زنان با زمین در اسطوره

«زمین در اساطیر بسیاری از ملل، مادر تصور شده است و آن عنصر آغازینی که سلاله خدایان از آن در وجود آمده است. شاید تعبیر «ماد وطن» ناظر بر همین صفت زمین است. زامیاد نام فرشته زمین است» (یاحقی، ۸۹: ۴۱۴).

زمین از نظر نمادین مقابل آسمان است و به عنوان اصل منفعل در برابر اصل فعال؛ وجه مؤنث در برابر وجه مذکر هستی، تاریکی در برابر نور، بین در برابر یانگ، زمین، زن و مادر است. جانور ماده، طبیعت زمین را دارد. فضیلت‌های خاک، نرمی و انعطاف، پایداری صلح‌آمیز و دوام را دارد. زمین باکره‌ای است که خیش در آن رسوخ کرده و بوسیله نطفه آسمان، باران، بارور شده، در سراسر جهان زمین را زهدانی می‌داندن آبتن چشمه‌ها، سنگ‌های قیمتی و فلزها. زمین نماد وظایف مادرانه است (زمین‌مادر). زمین زندگی می‌دهد و آن را بازمی‌ستاند. زمین (گایا) حتی آسمان (اورانوس) را زاییده است و او خاستگاه تمامی موجودات است (شوالیه، گبران، ۱۴۰۰: ۹۹۸).

در قرآن نیز آمده است: «زنان شما چون زمین‌های شما هستند» (۱۱: ۲۲۳).

رابطه زن و زمین در زبان و ادبیات فارسی نیز بسیار دیرینه است. ریشه این دیدگاه را می‌توان در اوستا یافت. در اوستا، واژه زم (zam) به معنی زمین، از ریشه زن (zan) به معنی

زادن است و زمَنه (zemana)، که به معنی آبستن‌شدن و باروری است، نیز از این واژه گرفته شده و از واژه زم، زمین، است؛ زمین که بارور می‌شود و می‌زاید و از ریشه زن به معنی زادن است (رضی، ۱۳۸۱: ۲). همچنین بر اساس اساطیر یونان، شاه‌خدایی به نام «مردوک»، «تیامات»، مادر نخستین را شکست می‌دهد و پیکر او را به دو قسمت تقسیم می‌کند که یک قسمت آن را در آسمان قرار می‌دهد و قسمت دیگر را در زمین. به تدریج چنان انگاشته شد که نیمه‌ای که در آسمان است مبدأ مرد و نیمه دیگر در زمین مبدأ زن است. مردان برای نفی میرندگی خود، وجود خود را موجودی بالارونده که به آسمان متعلق است دانسته و زن موجودی شد که به همراهی طبیعت خواهد مرد. به اعتقاد «رادفورد رودر»، عقیده مسیحی خدای، پدر و آسمان، از همین اسطوره ناشی شده است: الهه مذکر جاودانه به آسمان رفت و الهه مؤنث میرا در زمین باقی ماند، و اولی بر دومی تسلط یافت؛ طبیعت زمین زیر سلطه خدایان آسمان رفت و زن زیر سلطه مذکران. مردان خود را در پیوند با آسمان و زن را در پیوند با زمین می‌دیدند؛ آنچه که از اصطلاح «پدر آسمان» و «مادر زمین» آشکار است (پاک‌نیا، ۹۶: ۱۱۷).

به نظر می‌رسد ریشه ارتباط زنان با زمین به دوره مدارسالاری برمی‌گردد. به باور اکوفمنیست‌ها قبل از میلاد مسیح مدارسالاری و کشاورزی بر جوامع بشر اولیه حاکم بوده و زندگانی مردمان به زمین بازبسته بوده است و بین زن و زمین ارتباط ساختاری برقرار بوده است و پیوندهای تنگاتنگی میان زایایی زنان و زمین به عنوان مادر طبیعت برقرار بوده است. بنابراین، زن‌انگاری زمین ریشه در اساطیر دوران مدارسالاری دارد که در فرهنگ ملل مختلف مطرح شده و این نگاه جنسیتی به طبیعت و پدیده‌های آن به شکل‌های متفاوتی جلوه کرده است؛ گاه این مقوله در زبان و نام‌گذاری مذکر و مؤنث پدیده‌ها مشاهده می‌شود و گاه در ادبیات و فرهنگ در ساختار داستان‌های اساطیری نمود پیدا می‌کند.

در اساطیر یونانی، «گایا» تجسم شخصیت زمین و یکی از کهن‌ترین ایزدبانوان یونانی است. او نخستین الهه زمین است که در واقع خود زمین است. عصر الهه‌بانوهای دوران مدارسالاری، دوران چیرگی زن و طبیعت بوده است که با جایگزینی خدایگان پدرسالارانه به جای الهه زمین، هم زن و هم طبیعت تحت سیطره مردان قرار گرفتند (دوستی، ۹۸: ۸۰).

یکی از شاخص‌ترین تصویرسازی‌های دولت‌آبادی در هم‌ذات‌پنداری زن و زمین، گفت‌وگوی او با دشت نیشابور است. «دشت نیشابور. دشت کهن. دشت هزاران کاریز.

#### خوانش رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمنیسم اجتماعی (لیلا عاطفه پور و دیگران) ۱۵۱

بخشاینده... پستان مادرانه تو چگونه بخشکید؟ ای دشت! پهنه خاوران را می توانستی به نان و به انگور، سیری ببخشی. پستان مادرانه تو چگونه بخشکید؟» (۶۵۲). پیوند زمین و زن، داده‌هایی فراوانی در رمان دارد. «زمین، مثل زن آدم است. مرد که زنش را به دیگری وانمی گذارد!» (۶۸۵). «زمین، پوست تیره و نم‌مکیده‌اش را به سرپنجه‌های نور می سپرد، میل به هماویزی با آفتاب، در تن خیس خاک می جوشید. برف را به دل می کشید تا مگر زودتر تن به آفتاب دهد. پویش. پیراهن خود می درید» (۶۷۶). در نمونه‌ای دیگر برای بیان نیروی شگفت و جاذبه زنانه آمده است «زنی زن، نیروی شگفت زمین، جاذبه نیرومند خود را همه برکشیده بود و می رفت تا آتش به دامن آسمان برزند» (۱۳۳۳). در جای جای رمان این پیوند و همراهی زن و زمین را می بینیم: «باز، خواب و خیال‌های گزنده. خیال گذشته، آینده، زمین، زن، ...» (۱۰۰۷).

#### ۴.۱.۲.۴ پیوند نمادین زن و آفتاب

دوگانگی جنسیتی که پیش‌تر در مورد نمادهای اساطیری گفتیم در مورد آفتاب و خورشید نیز وجود دارد و خورشید به دلیل ارتباطش با آسمان، مذکر و به دلیل ایجاد باروری، مؤنث آمده است. اما در بسیاری اساطیر خورشید مؤنث است و الگوی ازلی زهدان بارور است (همان: ۷۳۷) و این که وجه مؤنث بودن آن فعال محسوب شده به دلیل باروری آن است، بدین گونه که «رادها» خدای بانوی خورشید آستن می شود (همان: ۷۳۵). در ادبیات فارسی در شعر شاعرانی چون فرخی، انوری، نظامی و خاقانی آفتاب زن و ماه مرد آمده است (شمیسا، ۸۷: ۵۱).

#### زناشویی به هم خورشید و مه را رحم بسته به زادن صبحگه را

(خسرو و شیرین، نظامی)

در اساطیر دیگر ملل نیز آمده «خورشید و ماه، زن و مردند و دلدادۀ یکدیگر» (یاحقی، ۸۶: ۷۴۴). البته در اساطیر ماه نیز، هم در ارتباط با مردان و هم زنان آمده است. به اعتقاد سرلو «هنگامی که پدرسالاری بر مادرسالاری پیروز شد، شخصیت‌های زنانه را به ماه و مردانه را به خورشید منسوب داشتند. هیروس گاموس (hierosgamos)، که معمولاً به ازدواج آسمان و زمین اطلاق می شد، در معنای ازدواج ماه و خورشید است» (سرلو، ۸۸: ۶۸۶). در کلیدر نیز همان تصویر نمادین شاعران ادبیات فارسی وجود دارد که آفتاب زنی است که با ماه درمی آمیزد و از زهدان او صبح می زاید. در این نمونه صبح تصویر نمادین از زنی زیبا و ترد و

برهنه است. «صبح زیبا بود. برهنه بود و زیبا بود. پوستی لطیف و ترد داشت. چنان که دست تو را به نوازش تن ترش و سوسه می‌کرد. میخواستی ببویش. همان‌گونه که بناگوش زنی زیبا را می‌خواهی ببویی. صبح مست. به خویش می‌خواندت به دامان خویش (۶۳۲).

#### ۲.۲.۴ ارتباط واقعی و همدلانه زنان با طبیعت

در باب ارتباط همدلانه زنان با طبیعت می‌توان گفت که زنان همواره ارتباط مراقبتی و همدلانه نسبت به طبیعت و عناصر طبیعت دارند، چراکه طبیعت و عناصر آن همواره مأوا و پناهگاهی برای آن‌ها بوده است. آغوش طبیعت همواره دردها و آلام آنها را تسکین بخشیده است. شخصیت‌های زن داستان هرگاه دچار تلاطم‌های روحی می‌گردند، به دامان طبیعت؛ کویر و بیابان پناه می‌برند. این تصاویر را در توصیف احوال شیرو، زیور، و مارال می‌توان دید. «شیرو... تنهایی و بیابان...» (۹۲۳). «شیرو از شب و ستاره و کوه، از دشت و آفتاب عشق می‌طلبد» (۷۵). در این میان زن ایلی علاوه بر احساس همدلی با طبیعت احساس مراقبتی نیز دارد. «برای زن ایلی چه بلا به جان گوسفند بیفتد، چه به جان خودش. توفیرش چندان نیست» (۲۳۲). وجود زن ایلی با طبیعتی که با آن زندگی می‌کند گره خورده است. هر بلایی که به جان این طبیعت بیفتد، انگار به جان او افتاده است. نمونه دیگر این احساس مراقبت همدلانه را در مراقبت بلقیس از زمین و دانه‌های گندم می‌بینیم. او در برچیدن دانه‌های گندم از خاک، گویی که لعل برمی‌چیند «بلقیس ... خوشه‌های افتاده را با دقت ورمی‌چید و هر خوشه را مثل دانه یک گردنبند روی چادر شب می‌انداخت. لعل از زمین ورمی‌چید انگار» (۸۳). اما نگاه مردان دیگرگونه است؛ نگاه باوقالی بنادر نسبت به شترها، نگاهی ابزارری و فایده‌گرا است. از نظر او «هر چیزی دوره‌ای دارد. این حیوان‌ها هم دوره‌شان تمام شده. حالا فقط برای دم‌کارد پروارشان می‌کنند. دوره‌ای بود که این حیوان‌ها ارج و قربی داشتند... بار می‌بردند و بار می‌آوردند. کار ماشین را می‌کردند» (۳۳۶). گل محمد نیز بعد از جنگ نگاه دیگری به طبیعت دارد. دیگر زیبایی‌های طبیعت را نمی‌بیند. «سپیده، از پناه کوه دوبراران می‌رست و گل محمد اگر دل خوش می‌داشت و به دمیدن خورشید نگاه می‌کرد، می‌توانست رنگ‌های بکر و دمامد نوروز را ببیند؛ اما گل محمد ...» (۷۸). البته باید به این مهم اشاره کرد که ارتباط همدلانه زنان با طبیعت نیز، تحت تأثیر سیطره گفتمان حاکم و نگاه ابزارری مردان بر طبیعت، زنان داستان را هم متأثر می‌کند. بلقیس بعد از بزم‌رگی و خشک‌سالی، دیگر از بودن در طبیعت حظی نمی‌برد؛ چرا که امروز دغدغه نان با اوست؛ «بلقیس اما در خاک و باد بیابان، عشق از یاد

خوانش رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمینیسم اجتماعی (لیلا عاطفه پور و دیگران) ۱۵۳

برده بود. حساب‌ها روشن است؛ اول دهان. دهان‌ها نان می‌خواهند. جان به نان بسته است. پس نان» (۷۴).

## ۵. نتیجه‌گیری و برآیند پژوهش

مهم‌ترین دستاوردی که از این پژوهش برمی‌آید، دستیابی به مؤلفه‌هایی است که در رویکرد اکوفمینیسم اجتماعی برای تحلیل روایت رمان کلیدر درخور توجه است. این رویکرد به بررسی رابطه زنان با طبیعت می‌پردازد و درصدد بیان خاستگاه تاریخی و جامعه‌شناختی این ارتباط است. در این پژوهش با بیان ارتباط زنان با طبیعت به شکل نمادین و واقعی، مصداق‌های این ارتباط مورد بررسی قرار گرفت و نتیجه این واکاوی نشان داد که در رمان، زنان در ارتباط نمادین با عناصر طبیعت در گفتمان حاکم مردسالارانه در جایگاه «دیگری» قرار دارند و به‌طور همزمان مورد سلطه نظام حاکم هستند. زنان در قالب تصاویر نمادینی چون زمین، درخت، آفتاب و آب و با بیان توصیفات و تشبیهات نمود پیدا می‌کنند و این هم‌ذات‌پنداری نمادین از نظر اکوفمینیست‌های اجتماعی برساخته نظام حاکم مردسالارانه است و این ارتباط در نظام اسطوره‌ای و فرهنگی تقویت شده است. مردان رمان با هم‌پسند رویکرد نسبت به زنان و طبیعت توأمان اشکال گوناگون سلطه را روا می‌دارند. ستمی که به زنان در این رمان روا داشته می‌شود از جنس همان ستمی است که بر طبیعت و طبقات فرودست اجتماعی و رعیت حاکم است. در این میان هویت زنان رمان نیز برساخته از گفتمان حاکم مردسالارانه است و زنان ساختارشکنی چون شیرو و مارال که در سعی در برهم‌زدن هنجارهای حاکم دارند از حصار بلند این تعاریف رهایی ندارند و درنهایت یا از ایل و قبیله طرد می‌شوند، و یا به اصول حاکم تن می‌دهند و از بودن خویش به زن بودن که ایل برای آن‌ها تعریف کرده، بسنده می‌کنند. زنان رمان، همچون زمین، ملک مورد تصرف مردان هستند و اگر همچون زیور بی‌ثمر و بی‌بار شوند، مورد بی‌مهری قرار می‌گیرند. این است که به باور نویسنده آدمیزاد دو گونه زندگی می‌کند؛ یکی آن که هست و دیگری آن که می‌خواهد، و زنان کلیدر آن‌گونه زندگی می‌کنند که مردان در گفتمان حاکم می‌خواهند.

## کتابنامه

- پارساپور، زهرا، قلی‌پور، ربابه، خلیل‌اللهی، شهلا (۱۳۹۶). «خوانش اکوفمینیستی زمان اندوه جنگ با تکیه بر رابطه فرهنگی و نمادین»، پژوهشنامه زنان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ویژه‌نامه فرهنگ، ادب و هنر، سال ۱۳۹۶، صص ۱-۲۱.
- پارساپور، زهرا، قلی‌پور، ربابه، خلیل‌اللهی، شهلا (۱۳۹۲). درباره نقد بومگرا، مترجمان: عبدالله نوروزی و حسین فتحعلی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پارساپور، زهرا، قلی‌پور، ربابه، خلیل‌اللهی، شهلا (۱۳۹۷). «نقد اکوفمینیستی داستان «آبی‌ها»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، س ۱۵، ش ۶۲، صص ۳۳-۵۰.
- پارساپور، زهرا، قلی‌پور، ربابه، خلیل‌اللهی، شهلا (۱۴۰۰). «نقد اکوفمینیستی داستان «زنان بدون مردان»، جستارهای نوین ادبی، ش ۲۱۵، صص ۲۷-۴۴.
- پاک‌نیا، محبوبه، مردیها، مرتضی (۱۳۹۰). سیطره جنس، تهران: نشر نی.
- پورخالقی چترودی، مهدخت (۱۳۸۰). «درخت زندگی و ارزش فرهنگی و نمادین آن در باورها». مجله مطالعات ایرانی، ش ۱، صص ۸۹-۱۲۶.
- پورقرب، بهزاد (۱۳۹۷). «نقد فمینیستی بومگرای رمان جای خالی سلوچ»، نشریه ادبیات پارسی معاصر، شماره ۲۵، صص ۱۷-۳۴.
- جان، صدقه (۱۳۷۸). «درخت در اساطیر کهن»، نشریه شعر، ترجمه محمدرضا ترکی، ش ۲۶، صص ۱۴۰-۱۴۵.
- حسینی جلیلیان، محمدرضا، حیدری، علی، بیروند، بهجت (۱۳۹۳). «تحلیل اسطوره‌ای دوشیزه - مادر»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۰، ش ۳۵، صص ۱۰۷-۱۳۶.
- خاتمی، احمد (۱۳۹۳). «خوانشی کهن‌گویی از توصیف مارال در رمان کلیدر»، مجله تاریخ ادبیات، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ش ۷۴، صص ۶۱-۷۶.
- دوستی، فرزانه (۱۳۹۸). «فلسفه بوم‌فمینیسم و پارادوکس ذات‌گرایی در آفرینش هنری: بازخوانی سه‌گانه فرهنگ/طبیعت/جنسیت در هنرهای تجسمی معاصر»، نشریه پژوهشنامه فرهنگستان هنر، ش ۱۹، صص ۹۳-۷۳.
- دوبووآر، سیمون (۱۳۸۰). جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، تهران: توس.
- ذکاوت، مسیح (۱۳۹۷). «در آمدی بر بوم‌فمینیسم»، مجله مطالعات ادبیات کودک دانشگاه شیراز، س نهم، ش ۲، صص ۵۵-۷۶.
- سرلو، خوان ادواردو (۱۳۸۸). فرهنگ نمادها، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران: انتشارات دستان.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۷). فرهنگ اشارات، تهران: نشر میترا.



خوانش رمان «کلیدر» با رویکرد اکوفمینیسم اجتماعی (لیلا عاطفه پور و دیگران) ۱۵۵

- شوالیه، ژان، گربران، الن (۱۴۰۰). فرهنگ نمادها، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات کتاب‌سرای نیک.
- فروت‌ن‌کیا، شهرز، نواح، عبدالرضا (۱۳۹۷). *جامعه‌شناسی محیط‌زیست*، تهران: اندیشه احسان.
- قائم‌ی، فرزاد، یاحقی، محمدجعفر، پورخالقی، مهدخت (۱۳۸۸). «تحلیل نمادینگی عناصر خاک و باد در اساطیر و شاهنامه فردوسی بر اساس نقد اسطوره‌های»، *ادب پژوهی*، ش ۵۷-۸۲، صص ۴۵-۶۳. *جامعه‌شناسی*، سال دوم، شماره ۵، صص ۴۵-۶۳.
- مامسن، جنت هنشل (۱۳۸۷). *جنسیت و توسعه*، ترجمه زهره فنی، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران - مرکز مطالعات و تحقیقات زنان.
- وارن، کارن جی (۱۳۸۳). *توانایی و تعهد فمینیسم بوم‌شناختی*، ترجمه منصوره شجاعی، مجموعه مقالات اخلاق زیست‌محیطی، ج ۲، تهران، نشر توسعه.
- محمدی اصل، عباس (۱۳۸۸). *زنان و محیط‌زیست*، تهران: نشر شیرازه.
- واصفی، صفا، ذوالفقاری، حسن (۱۳۸۸). «خشونت علیه زنان در آثار محمود دولت‌آبادی»، *مجله زن در توسعه و سیاست*، ش ۲۴، صص ۶۷-۸۶.
- یاحقی، دکتر جعفر (۱۳۶۹). *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*، تهران، سروش و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

Biehl, Janet. (1988). What is Social Ecofeminism? URL: <https://social-ecology.org/>.

Fariha Zein, Laila; Rifgi, Setiawan, Adib. (2017). General Overview Of Ecofeminism. URL: <https://dx.doi.org/>.

Gaard, Greta. (1993). *Ecofeminism, Women, Animals, Nature*. U.S.A: Temple University Press.

Heather Eaton and Lois Ann Lorentzen. (2003). *ECOFEMINISM AND GLOBALIZATION Exploring Culture, Context, and Religion*, U.S.A: Rowman & Littlefield Publishers.

Mullre, S.Marek. (2020). *Impersonating Animals RHETORIC, ECOFEMINISM, AND, ANIMAL RIGHTS LAW*. U.S.A: Michigan State University Press.

Munroe, Jennifer; Laroche, Rebecca. (2011). *Ecofeminist A pproaches to Early Modernity*. U.S.A: Martin's Press LLC.

Plumwood, Val. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. UK, London: Routledge.

Sandilands, Catriona. (1997). *The Good-Natured Feminist. Ecofeminism and the Quest for Democracy*. University Of Minnesota Press.

Warren, Karen J. (1999) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature* Bloomington, Indiana: Indiana University Press.