



Reflection of the Village in Contemporary Iranian Fiction Based on the Works of Jalal Al-Ahmad and Gholam Hossein Saedi

Maryam Ghafurian ^{1*}

^{1*} - Assistant Professor, Kermanshah University of Technology, Kermanshah, Iran.
ghaforyanm@yahoo.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The village, as a social unit, has been the basis and center of life for the people of Iran and many other societies. Also, because it is the origin of the formation of the cultural identity of Iranians and also the place of economic challenges, crises, sufferings and hardships that are more serious than cities, the village has been able to find its way as one of the most influential fields in the works of contemporary Iranian fiction writers. Among them, Jalal Al-Ahmad and Gholam Hossein Saedi have focused more than their other peers on reflecting the cultural and social characteristics of the village. As committed writers of rural and labor literature, these two have shown the situation of the socially disadvantaged classes and the necessity of reforming the crisis-ridden society of their time by describing and narrating in the form of stories and effective allegorical images. This research, using an analytical-descriptive method and using library resources, shows that Al-Ahmad indirectly and symbolically reflected political and economic trends in his fiction works, in which the village and its issues are a key characteristic and influential on the audience. Saedi, too, relying on the theme of poverty and deprivation, the illness of the lower class, and the poor state of state institutions, portrays the hidden beliefs and extreme superstitions of the people, which are the result of a deluded, oppressive, and stifling society in which the effects of misery and economic poverty have emerged and manifested in the form of ignorance and absurd beliefs of the common people. Keywords: Village, Rural literature, Jalal Al-Ahmad, Gholamhossein Saedi, Cultural and social issues.
Received: 30/07/2024	
Accepted: 06/01/2025	

Cite this article: Ghafurian, maryam, (2024), "Reflection of the Village in Contemporary Iranian Fiction Based on the Works of Jalal Al-Ahmad and Gholam Hossein Saedi", *The History of Village and Rural Settlement in Iran and Islam*, Vol. 2, No. 2, P: 1-39.

DOI: 10.30479/hvri.2025.20689.1041

© The Author(s).



Publisher: Imam Khomeini International University

***Corresponding Author:** Maryam Ghafurian

Address: Assistant Professor, Kermanshah University of Technology, Kermanshah, Iran.

E-mail: ghaforyanm@yahoo.com



فصلنامه تاریخ روستا و روستانشینی در ایران و اسلام

شاپا الکترونیکی: ۶۰۱۲-۳۰۶۰

سال دوم، دوره جدید، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۳



بازتاب روستا در ادبیات داستانی معاصر ایران (با تکیه بر آثار جلال آل احمد و غلامحسین ساعدی)

مریم غفوریان^{*۱}

^{*۱} - استادیار دانشگاه صنعتی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران. ghaforyanm@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	روستا به عنوان واحد اجتماعی، اساس و کانون زندگی مردم ایران و بسیاری از جوامع دیگر بوده است. همچنین روستا به این دلیل که خاستگاه شکل‌گیری هویت فرهنگی ایرانیان و نیز محل بروز چالش‌های اقتصادی، بحران‌ها، رنج‌ها و سختی‌های جدی‌تر نسبت به شهرها است، توانسته به عنوان یکی از اثرگذارترین زمینه‌ها در آثار داستان‌نویسان معاصر ایران راه یابد که در این میان، جلال آل احمد و غلامحسین ساعدی بیش از دیگران، به بازتاب ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی روستا نظر داشته‌اند. این دو به عنوان نویسندگان متعهد ادبیات روستایی و کارگری، وضعیت طبقه‌های محروم اجتماعی و ضرورت اصلاح جامعه بحران‌زده روزگارشان را با توصیف و روایت، در قالب داستان و تصاویر تمثیلی اثرگذار نمایانده‌اند. این پژوهش، به روش تحلیلی - توصیفی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای نشان می‌دهد: آل احمد به طور غیرمستقیم و نمادین، جریان‌های سیاسی و اقتصادی را در آثار داستانی خود بازتاب داده که در این میان، روستا و مسائل آن شاخصه‌ای کلیدی و اثرگذار بر مخاطب است. ساعدی نیز با تکیه بر مضمون فقر و ناداری، بیماری مردم فرودست و وضعیت بد نهادهای مملکتی، عقاید پوشیده و خرافی شدید مردم را به تصویر می‌کشد که حاصل جامعه متوهم، ظلم‌پذیر و خفقان‌آلود است که آثار بدبختی و فقر اقتصادی در آن‌ها به صورت جهالت و عقاید پوچ مردم عوام، ظهور و بروز یافته است.
دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹	
پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷	

واژگان کلیدی: روستا، ادبیات روستایی، جلال آل احمد، غلامحسین ساعدی، مسائل فرهنگی و اجتماعی.

استناد: غفوریان، مریم، (۱۴۰۳)، «بازتاب روستا در ادبیات داستانی معاصر ایران با تکیه بر آثار جلال آل احمد و غلامحسین ساعدی»، تاریخ

روستا و روستانشینی در ایران و اسلام، سال دوم، شماره دوم، صص: ۱-۳۹.

DOI: 10.30479/hvri.2025.20689.1041



حق مؤلف © نویسندگان.

ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

مقدمه

ادبیات روستایی از دهه ۴۰-۵۰ با بازتاب تحولات اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، به عنوان شاخه‌ای در ادبیات فارسی پدیدار شد. البته برخی معتقدند؛ در آغاز دهه ۱۳۰۰ نیز نمونه‌های مکتوبی در ادبیات داستانی یافت می‌شود؛ برای مثال داستان‌هایی چون «دختر رعیت» (۱۳۲۷)، «روزگار سیاه کارگر» (۱۳۰۵) نوشته «احمدعلی خداداده تیموری»، رمان «مرفد آقا» (۱۳۰۹) از «نیمایوشیخ» و رمان «تسبیح‌خان» (۱۳۰۹) از «جلیل محمدقلی‌زاده». در ایران بررسی علمی و منظم جامعه‌شناسی روستایی در سال ۱۳۳۷ با ایجاد مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در دانشگاه‌ها شروع شد که یک بخش مستقل به تحقیقات روستایی اختصاص یافت (بهروان، ۱۳۹۰، به نقل از وثوقی، ۱۳۷۵).

غلامحسین ساعدی و جلال آل‌احمد از نویسندگان ادبیات روستایی و اقلیمی هستند. اولین نکته‌ای که در مواجهه با آثار این نویسندگان توجه نگارنده را به خود جلب کرده، وجود محیط روستایی در آثار آنان است. در کشور ما به دلیل گستردگی جغرافیایی با فرهنگ‌ها، گویش‌ها و زبان‌های متعددی روبه‌رو هستیم؛ بنابراین، قسمتی از ادبیات ما نیز ادبیات اقلیمی است که در آن به بررسی قصه‌های روستایی پرداخته شده است.

ادبیات روستایی و اقلیمی به بررسی قصه‌های زیست‌محیطی یا قصه‌های مربوط به مناطق جغرافیایی می‌پردازد و نگاه نویسنده به آن مناطق، مبتنی بر مسائل فرهنگی، اجتماعی و جامعه‌شناسی آن‌ها است.

در دهه ۶۰ تفاوتی در روند ادبیات روستا حاصل شد. ویژگی عمده‌ای که روستایی‌نگاران این دوره را از پیشینیان جدا می‌کند، جایگزینی تخیل به جای مستندنگاری است. هدف نویسنده اقلیم-گرا از سفر به این مناطق، نه ارائه گزارشی انتقادی از وضع زیست‌بومیان؛ بلکه رازواره کردن منطقه با راه‌گشایی به درون باورهای افسانه‌ای آنان است (میرعبدینی، ۱۳۸۶: ۸۲۹).

داستان‌نویسی در ایران با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی در طول تاریخ، متغیر و هم‌سو با حاکمیت‌ها بوده، اما همیشه روند یکسانی هم نداشته و البته پس از مشروطه و در دوران معاصر،

رسالت خود را به جا آورده است. ابتدا علامه علی‌اکبر دهخدا بود که پیشگام بهره‌گیری از فرهنگ مردم عامه بوده و مطالبش ساختار بسیار ساده‌ای داشته است. پس از او، محمدعلی جمالزاده این حرکت را ادامه داد، اما از یاد نبریم که درون‌مایه‌های داستان‌ها در کنار توجه به طبقات محروم، رنج‌دیده و آسیب‌دیده جامعه؛ اعم از روستاییان نیز بود که این شرایط سیاسی و اجتماعی سبب شد که نویسندگان و مترجمان این نوع ادبی نیز تحت تأثیر قرار گیرند.

غلامحسین ساعدی در بیشتر داستان‌هایش به بیان مسائل و مشکلات عصر خویش پرداخت. جلال آل‌احمد در «از رنجی که می‌بریم» مانند میرزاده عشقی و فرخی یزدی به ادبیات کارگری و دهقانی گرایید. غلامحسین ساعدی در مجموعه داستان‌هایی؛ چون «عزاداران بیل»، دردها و مشکلات توده مردم را عمیقاً درک کرده و با آنان هم‌سو شده است. وی روحیات و ذهنیات روستاییان فقرباز را که گرفتار ذهن پریشان و عقاید خرافی بوده و پیشامدهایی را که بر اثر ساده‌لوحی، قدرت تحلیل آن را نداشته‌اند، نشان داده است. جلال آل‌احمد نیز با زبانی ساده، اما غیرمستقیم و گاه آمیخته به طنز و تمثیل و نماد، با هدف بررسی اوضاع اجتماع، داستان‌های خوبی نوشته است؛ به طوری که داستان‌هایش بیان واقعیت‌های اجتماع او هستند که موضوع روستا و قشر زحمت‌کش جامعه و مشکلات این توده ستمدیده را در کنار دفاع از ارزش‌ها و سنت‌های اصیل فرهنگی جامعه به‌کار گرفته است.

پیشینه پژوهش

شناخت جامعه روستایی و مناسبات آن در رمان‌های معاصر بسیار ضروری است و می‌تواند بر یک پدیده خاص روستایی تمرکز یابد یا پدیده‌های مختلفی را به موازات یکدیگر سنجش و ارزیابی کند. پژوهش‌گر می‌تواند ویژگی‌های عمومی جامعه یادشده را بررسی و تصویری کلی از وضعیت جامعه روستایی ایران به دست دهد.

اهمیت ادبیات روستایی در این است که فضاها و شخصیت‌های روستایی و آداب و رسوم مرتبط با آن‌ها را بررسی می‌کند. زندگی روستاییان از جنبه‌های علمی و ادبی بسیار بررسی شده، اما از منظر ادبیات و داستان، پژوهش‌چندانی در این زمینه صورت نگرفته است. با توجه به این‌که

محیط روستا به دلیل محدودیت‌های جغرافیایی و فرهنگی، کانون مشکلات گوناگون بوده و از نزدیک با توده‌ها و قشرهای مختلف مردم، به‌ویژه فرودستان جامعه هم‌نشین و هم‌قدم بوده، پرداختن به ادبیات روستا و روستانشینی و نمود آن در قالب ادبیات داستانی ما بسیار مؤثر است. تاکنون مقاله یا اثری مستقل به‌ویژه درباره آثار سعدی و آل‌احمد چاپ نشده است.

مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی رمان "جای خالی سلوچ" محمود دولت‌آبادی» و «داستان‌های کوتاه مارون عیود از دیدگاه اقلیمی» نوشته محمد خلخال اصفهانی و نجفی در فصلنامه *کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی* (۱۳۹) به چاپ رسیده است که به بیان شاخصه‌های جغرافیای طبیعی و انسانی دو منطقه خاص لبنان و ایران می‌پردازد. هدف ایشان در این مقاله، نقد فئودالیسم سیاسی - اقتصادی حاکم بر جامعه و دفاع از حقوق مردم زحمت‌کش است.

چارچوب نظری

منشأ اجتماعی نویسنده در دوران کلاسیک نسبت به دوران معاصر، کمتر در آثار نویسنده و شاعر منعکس می‌شده است؛ زیرا آن‌ها خود را به خدمت طبقات دیگر درمی‌آوردند و سخنگوی آنان محسوب می‌شدند. «بیشترین شعرهای درباری را شاعرانی سروده‌اند که اگرچه متعلق به طبقات پایین‌تر بوده، اما ایدئولوژی و ذوق ولی نعمت‌های خود را پذیرفته‌اند» (ولک و وارن: ۱۰۳). امروزه گروه مخاطبان اجتماعی، جای مخاطبان درباری و اشراف را گرفته‌اند و نویسنده امروزی سعی می‌کند؛ به‌عنوان سخنگوی آنان، جهان اثر هنری را با آمال و آرزوها و ایده‌های گروه‌های اجتماعی غنی سازد.

اشتراک فرهنگی نویسنده با خوانندگان، عامل مهم دیگری است که باعث برقراری ارتباط بین آن‌ها می‌شود. این عامل البته محدودیت‌هایی برای نویسنده ایجاد می‌کند و آن هم همراهی با ذوق خوانندگان است. هر نویسنده به این ترتیب، زندانی ایدئولوژی و جهان‌نگری رایج و حاکم بر محیط و خوانندگان خویش است. او می‌تواند این جهان‌نگری را بپذیرد، تغییر دهد یا انکار کند، اما امکان خلاصی از آن برای او وجود ندارد؛ به همین دلیل است که مخاطبان او می‌توانند کم‌وبیش

با اثر او ارتباط برقرار کنند و آنان که بیرون از این حوزه فکری و ایدئولوژیک هستند، نمی‌توانند معنای واقعی آثار او را درک کنند (اسکارپیت، ۱۳۷۶: ۹۹).

«جامعه‌شناسی ادبی، روشی است مربوط به علم ادبیات و ما آن را علم تاریخی - جامعه‌شناسی ادبیات معرفی می‌کنیم. بن‌انگاره اساسی این علم آن است که هر جامعه‌شناسی ادبی باید به‌طور تاریخی عمل کند و هر تاریخ ادبیات نیز به‌طور جامعه‌شناختی» (کوهلر، ۱۳۷۷: ۲۳۶). همچنین می‌توان به پیوندی که میان متن ادبی و گرایش‌های فکری و طبقات رایج در جامعه وجود دارد، دست یافت. هانری زالامانسکی با رویکرد جامعه‌شناسی محتواها به بررسی آثار ادبی می‌پردازد. او معتقد است؛ با صورت‌برداری از محتوای آثار و رده‌بندی آنها، کامل‌ترین مصالح برای جامعه‌شناسی ادبیات فراهم می‌آید.

در هر جامعه و مقطع تاریخی، بنا بر شرایط حاکم بر آن دوره، هنرمندانی سر بر می‌آورند و آثار ادبی و هنری را خلق می‌کنند که نه تنها بی‌ارتباط با وضع جامعه نیست؛ بلکه ممکن است تاریخ جامعه خود آنان باشد. البته این مسئله به اندیشه، تعهد و احساس مسئولیت هنرمند بستگی دارد. جایگاه هنرمند یا نویسنده، در گذشته و در آثار کلاسیک، با دوره معاصر تفاوت چشم‌گیری کرده است؛ به‌طورکلی، خالق آثار ادبی کمتر به مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه خویش می‌پردازد. از دوره نیما به بعد و به احتمال زیاد از دوره مشروطه است که شعر به رسانه‌ای در جهت بیان آرمان‌های اجتماعی، مبارزات سیاسی و درگیری با زندگی اجتماعی تبدیل می‌شود.

در ایران، درباره جامعه‌شناختی، به سیمای روستا و عناصر روستایی پرداخته شده است. تحولات قرن بیستم چهره روستاها، شیوه زندگی و روابط اجتماعی روستاییان را ابتدا به آرامی و آنگاه با شتاب بیشتری دگرگون کرد (بهرامی، ۱۳۸۹: ۱۳۱). هر تحول اجتماعی و فرهنگی تأثیر آشکار یا نهانی بر الگوی خانه‌های سنتی روستاییان داشته و با تغییر آن، کالبد مسکن را نیز دگرگون می‌سازد. «فرهنگ‌ها تعمیم‌دهنده اشکال رفتار و تشریح متفاوتی از سازه‌واره بشری هستند» (هال، ۱۳۸۷: ۱۲۹). جامعه‌شناسی ادبیات، شاخه‌ای از علم جامعه‌شناسی است که به دلیل چندرشته‌ای بودن و آمیختگی‌اش با تاریخ ادبیات، زیبایی‌شناسی، نقد ادبی و غیره، حد و رسم مشخص و

معینی ندارد و از این رو، نمی‌توان موضوع و مسائل پژوهش آن را به دقت تعریف کرد. اسکارپیت می‌گوید: «جامعه‌شناسی ادبیات، جامعه‌شناسی مفاهیمی مانند قدرت سیاسی و اقتدار خانوادگی و ارزش‌های اخلاقی است. مادی‌گری و خان‌سالاری و آرمان‌خواهی است» (اسکارپیت، ۱۳۷۶: ۷). ممکن است بتوان از خلال اثر نویسنده به راه‌حل‌های اجتماعی که او به‌صورت ضمنی برای مسائل و مشکلات ارائه می‌دهد نیز پی برد. زلامانسکی برای تکمیل و دقیق کردن روش خود از روش دیگری نیز استفاده می‌کند و آن جامعه‌شناسی انواع ادبی است. فضای فکری و عقیدتی در انواع مختلف ادبی با هم تفاوت‌هایی دارد و هر نوعی، پاسخ خاص خود را به مسئله‌ای معین می‌دهد؛ «به همین سبب، بر حسب این‌که با رمان، نمایش‌نامه یا شعر سروکار داشته باشیم، باید با پاسخ‌های متفاوتی روبرو شویم. این پاسخ‌های متفاوت، کارکرد هر نوع (نحوه خاص برخورد با یک مسئله) را می‌سازند. همین پاسخ خاص برای ما در حکم ویژگی هر نوع است» (زلامانسکی، ۱۳۷۷: ۲۷۳ و ۲۷۴).

جامعه‌شناسی محتواها در حقیقت اثر ادبی را به‌عنوان سندی اجتماعی بررسی می‌کند. در این حالت، هرچه ساختار اثر، ساده و وجه اجتماعی آن آشکار باشد، حصول نتیجه جامعه‌شناختی از آن سریع‌تر میسر می‌شود. به همین دلیل، وجه زیبایی‌شناختی اثر هنری در این رویکرد، معمولاً مورد غفلت و این نقص روشن محسوب می‌شود؛ «زیرا پیش از جست‌وجوی پیوندهای اثر ادبی و طبقات اجتماعی دوران نگارش آن، باید خود اثر و معنای درونی و ویژه‌اش را دریافت و درباره آن در مقام جهانی مشخص از افراد و اشیای آفریده نویسنده‌ای که از رهگذرش با ما سخن می‌گوید، به ارزیابی زیبایی‌شناختی پرداخت» (گلدمن، ۱۳۷۶: ۲۵۳).

روش تحقیق

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. از میان داستان‌های ساعدی، «عزاداران بیل»، «ترس و لرز» و «دندیل» و از میان آثار آل‌احمد نیز «نفرین زمین»، «سرگذشت کندوها» و «نون و القلم» انتخاب و مصادیق روستا و شاهدمثال‌های مشترک فرهنگی و اجتماعی در این

داستان‌ها، از دیدگاه آن‌ها مطالعه و بررسی شدند و سبک نگارش و نگرش این دو نویسنده به روستا و مشکلات و مسائل آن، ارزیابی و تجزیه و تحلیل شد.

بیان مسئله

جامعه‌شناسی داستان و رمان معاصر فارسی با توجه به گسترش روزافزون و علاقه‌مندی ایرانیان به آن‌ها اهمیت ویژه‌ای دارد. علاوه‌براین، رمان و داستان فارسی با توجه به جنبه‌های واقع‌گرایانه و اجتماعی آن و نیز از این حیث که با تاریخ معاصر پیوندی تنگاتنگ دارد، بهتر از شعر به پرسش‌های جامعه‌شناختی پاسخ می‌دهد.

ادبیات روستا یا داستان‌های اقلیمی به داستان‌هایی اطلاق می‌شود که دربارهٔ محیط و فضاهای غیرشهری ایران نوشته شده است. نویسنده، جامعه محدود روستا را برای بیان داستان‌های خود انتخاب می‌کند (عبداللهیان، ۱۳۷۹: ۱۲۳).

اگر بخواهیم تمدن ملتی را بشناسیم، بهتر است ادبیات آن قوم یا ملت را بررسی کنیم؛ چرا که تمام لایه‌های پنهان تاریخ در زندگی مردم عامهٔ متوسط و فرودست آن جامعه تبلور یافته است که این وقایع، در حین مطالعهٔ ادبیات عامیانه، دهقانی و روستایی، به واقعی‌ترین شکل ممکن تصویرسازی می‌شود. این تصاویر، از قلم نویسنده‌ای که در آن روزگار و در همان جامعه زندگی کرده است، آفریده می‌شود؛ بنابراین، عنصر زمان و مکان، عاطفه، صحنه‌ها و تصاویر، در واقعی‌ترین شکل ممکن در ذهن مخاطب ترسیم می‌گردد. در ادبیات داستانی به‌ویژه داستان‌نویسی معاصر، «روستا» کانون رخدادها و وقایع برخی از نویسندگان داستان‌نویس بوده است. آن‌ها با قلم‌فرسایی خود تا حد توان مشکلات و رنج‌های روستاییان را برجسته ساخته‌اند. تصویرسازی روستا با تمام خصوصیاتش با شکل رمزی و غیرمستقیم در لابه‌لای داستان‌ها، لایه‌ای دیگر از واقعیت را بازمی‌نمایاند؛ تا معانی جدیدی را در ذهن مخاطب بگنجانند و کمبودهای آن‌ها را در ابعاد مختلف فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، بهداشتی و ... در ذهن مخاطب داستان، اثرگذارتر و کارآمدتر کند.

آل احمد و ساعدی، دو نویسنده محبوب معاصر هستند که در حوزه ادبیات دهقانی و روستایی، داستان‌های بسیاری نوشته‌اند که اغلب نمایانگر رنج و درد و سختی روستاییان است. فراوانی این نوع داستان‌ها در آثار این دو و معاصرانشان متأثر از شرایط آن دوران و جدالی بوده که بین ارزش‌های سنتی و تجددگرایانه جامعه وجود داشته است که هر دو به دفاع از ارزش‌های سنتی و فرهنگ اصیل ایرانی و هویت ملی می‌پردازند. آن‌ها این واقعیت‌ها را در پوشش الفاظ، نمادها و تمثیل‌ها به تصویر کشیده‌اند. همچنین آنان ظلم‌ستیزی و فقرزدایی و مقاومت در برابر هر نابرابری را در این داستان‌ها فریاد می‌زنند.

یافته‌ها

۱. ادبیات روستا

داستان‌های روستایی دهه ۴۰ تا ۵۰، فقر و تهیدستی عمده روستاییان را نشان می‌دادند؛ تا راه برای دگرگونی روستایی فراهم شود. نویسندگان این دوران، هرکدام بنا بر موقعیت جغرافیایی مکان رویداد اثر، از گویش‌های محلی بهره برده‌اند (رسول‌زاده، ۱۳۸۴: ۷). این رویکرد در ادبیات داستانی معاصر، آن‌چنان مورد توجه قرار نگرفت و طرفدار هم پیدا نکرد. نویسندگان ادبیات روستایی، بنا بر موقعیت جغرافیایی آثارشان، از فولکلور یکی از مناطق کشورشان استفاده کرده‌اند. در این میان، آثار داستان‌نویسان جنوب از اقبال بیشتری برخوردار شده است. این اقبال، بیش از هرچیز به نزدیک بودن زبان محلی مناطق جنوب به زبان فارسی برمی‌گردد. این نویسندگان، به دلیل حضور غربی‌هایی که از پی چاه‌های نفت جنوب آمدند، همپای روند داستان‌نویسی معاصر حرکت کردند. این در حالی است که ادبیات اقلیمی شمال، به دلیل نزدیکی با همسایه شمالی، در چنبره ادبیات کارگری باقی ماند و تمرکز خود را بر ادبیات کارگری و محدود به جغرافیای داستان‌ها بنا کرد. از این‌رو است که ادبیات روستایی و اقلیمی متعلق به شمال کشور، کمتر در داستان‌نویسی ما خودی نشان می‌دهد (محمودی، روزنامه شرق، ۱۳۸۵: شماره ۲۶۶).

این نوع از ادبیات، از اوایل دهه ۴۰ شمسی با موضوع طبقه محروم شهرنشین که دچار بدبختی و مرگ شده بودند و در پی آوردن به روستا و زندگی روستایی بودند، شکل گرفت؛ اما این گرایش، در بین نویسندگان و داستان‌پردازان این دهه به شکلی پراکنده دیده می‌شود. زمان پیدایش ادبیات روستایی در ایران را بعد از دهه چهل می‌دانند. بعدها نیز تحولات فرهنگی - اجتماعی این سال‌ها؛ مانند اصلاحات ارضی، طرح مسئله غرب‌زدگی و غرب‌گرایی و بازگشت به زندگی ساده و بی‌ریای روستایی، باعث نگاه تازه نویسندگان به جنبه‌های زندگی روستایی شد.

ادبیات روستایی تا این زمان (قبل از دهه ۴۰) در حاشیه است و توصیفاتی کلیشه‌ای و غیرواقعی از اوضاع روستاییان را ارائه می‌دهد. این کوشش‌های نامنظم در دهه چهل، به جریانی منظم و مستحکم انجامید که جان تازه‌ای به پیکر ادبیات کشور دمیدند. به مرور زمان، ادبیات متفاوتی پدید آمد که نویسندگان از طریق بیان آداب و رسوم، نوع معماری و ساختمان خانه‌های روستایی به آن گرویدند و دورافتاده‌ترین جاها و مکان‌های فراموش‌شده، کانون توجه ادبیات داستانی معاصر شد. ادبیات روستایی، با تک‌نگاری‌های «جلال آل‌احمد» و «غلامحسین ساعدی» به صورت جدی آغاز شد و ادبیات منطقه‌ای گسترش یافت. بیشتر داستان‌های «غلامحسین ساعدی» مایه‌های اقلیمی و روستایی دارند. *عزاداران بیل* و *ترس و لرز*، پس از مسافرت او به آذربایجان و بندرهای جنوبی ایران و *دندیل* بازتاب اضطراب و پریشانی زندگی در کلان‌شهری مثل تهران است (میرعبادینی، ۱۳۸۰: ۵۰۹). روستایی‌نویسان پس از ساعدی با تأثیر از «آل‌احمد»، از واقع‌گرایی گزارش‌گرانه برای رویارویی با مسائل زندگی جمعی و یافتن رابطه‌های بین خویش و اجتماع سود بردند.

ادبیات اقلیمی - روستایی جنوب

سال‌های ۴۶ تا ۵۰ اوج شکوفایی ادبیات روستا و اقلیمی است. مهم‌ترین دستاورد ادبیات اقلیمی - روستایی، از آن نویسندگان جنوبی است. آن‌ها مسائل اجتماعی روستاها را با حوادث داستان آمیخته‌اند و ویژگی‌های فرهنگی و طبیعت متنوع جنوب کشور را پیش روی مخاطب می‌گذارند. «غلامحسین ساعدی»، از پیشروان ادبیات اقلیمی ایران، درباره عقب مانده‌ترین ناحیه‌های جنوب، روستاهای بین بندر لنگه و بوشهر می‌نویسد و بیشتر به کشف دوباره فرهنگ و طبیعت

فراموش شده آنجا می‌پردازد. ساعدی، عمق فقر، ظلم، جهل و نادانی را در داستان‌هایش نشان داده و با بیانی متفاوت، تأثیر خشونت محیط جامعه را در سرنوشت شخصیت‌ها به نمایش گذاشته است. «وی برای نشان دادن آثار روانی - اجتماعی خشونت جامعه نسبت به ارواح خرده‌پا، از مرزهای تثبیت‌شده واقعیت درمی‌گذرد و به نوعی سورئالیسم می‌رسد. نویسنده، علت مسائل و مشکلات اجتماعی را در ماوراءالطبیعه می‌جوید. در این نوع داستان‌ها، ساعدی برای رسیدن به نتایج تمثیلی، با کمک عوامل ذهنی و حسی اغراق‌آمیز، فضای مشکوک و ترسناک می‌آفریند» (میرعابدینی، ۱۳۸۰: ۳۲۶-۳۲۷).

موجودات فراواقع‌گرا بر داستان‌های ساعدی عبارتند از: ۱. حیوان (نرم‌تن یا سخت‌تن)؛ ۲. جن‌گونه (انسان‌های جن‌نما یا جن‌های انسان‌نما)؛ ۳. انسان‌های استحاله‌شده؛ ۴. انسان/حیوان که همگی از مظاهر زندگی و محیط روستایی‌اند. ساعدی از بین تکنیک‌های گوناگون رئالیسم جادویی، از شخصیت‌های حیوانی و انسانی - حیوان بیش از همه استفاده کرده است. «مو سرخه» در *عزاداران بیل*، بارزترین مخلوق ادبی او در این سبک است. انتخاب این سبک داستان‌پردازی، ضمن این‌که گامی نو تلقی می‌شود، نتیجهٔ تقابل و رویارویی وی با حکومت زمان اوست.

۱-۱. ترس و لرز

داستان‌های این مجموعه، از نظر جغرافیایی، رویدادها و برجسته بودن رنگ اقلیمی داستان‌ها و نوع درگیری‌ها و بیان مفاهیم فلسفی، همانند *عزاداران بیل* است؛ اما از نظر آداب و رسوم و ویژگی‌های فرهنگی، متفاوت است.

در این مجموعه، شخصیت‌های داستان بیشترین درگیری و تقابل را با جامعه و روابط اجتماعی حاکم بر آن را دارند. همه ترسان و بیمناک از نیروهای قهار ناشناختهٔ طبیعت؛ چون بیماری، گرسنگی، فقر و تهدیدکننده‌های اجتماعی هستند؛ نظیر ورود بیگانگان، آزار و اذیت، غارت و تصاحب همان داشته‌های اندک و ناچیزشان که ساکت و خاموش‌اند، دچار استحاله شده‌اند و تنها گاهی زیر لب و آهسته غرولندی می‌کنند و دیگر هیچ (مهدی‌پورعمرانی، ۱۳۸۲: ۱۹۷-۱۹۸).

ساعدی در این داستان، علاوه بر پرداختن به جنبه‌های روان‌کاوانه محیط اجتماعی قصه، بی‌آنکه از بیان واقعیت‌ها دور بماند، انحراف‌های روحی و روانی افراد را که به شرایط خاص اجتماعی‌شان بستگی دارد، برجسته می‌سازد.

در ترس و لرز فضای غبارآلود و پروحشت و روان‌پریشی شخصیت‌ها بیش از داستان‌های دیگر ساعدی نمود دارد. آدم‌های تهیدست و خرافی داستان، زخم‌خورده و شکست‌خورده از رویدادهای محیط خویش هستند و با افکار و اوهام پریشان خویش زندگی می‌کنند و همواره منتظرند؛ تا بلایی بر سرشان فرود آید.

با وجود این‌که فضای ساختگی شخصیت‌های داستان، خرافاتی، غیرواقعی و ترسناک است، ساعدی با توصیف جزئیات در داستان، رئالیسم جادویی را برای خواننده قابل درک کرده است؛ به‌ویژه که شخصیت‌های داستان، همان آدم‌های ساده و معمولی روستایی جامعه او هستند.

ساعدی برای توصیف نوزاد عجیب، از عناصر بومی منطقه روستایی استفاده می‌کند:

«روی کمر کودک چشمی مانند گاو، بازوبسته می‌شد... زن صالح گفت: «این نفس کشیدن نیست، این یه حال عجیبه. ندیدین ماهی چه جویری دهنشو پُر می‌کنه؟» (ساعدی، ۱۳۷۷: ۶۱).

۲-۱. دندیل

داستان *دندیل*، از اثرگذارترین آفرینش‌های ادبی است که واقعیت‌های مهمی از دهه‌های ۴۰-۵۰ را که در روایت‌های دوره شاهنشاهی قلم گرفته می‌شد، باز نموده است. *دندیل* که چند روز از زندگی حاشیه‌نشینان شهر تهران را تعریف می‌کند، نمونه‌هایی از محله‌های بی‌شماری است که در همه جا وجود دارند. مکان انباشت فقر، سیاهی، چرک و عفونت که به شکل نظام‌یافته در حاشیه جوامع بزرگ در فاصله‌های نه‌چندان طولانی، با مراکز پررونق و ثروتمند شهری با بوتیک‌ها و خانه‌های گران‌قیمت رشد می‌کند. اصولاً در کشورهای زیر سلطه امپریالیسم، رشد موزون جامعه به هم می‌خورد و مناطقی به شدت توسعه‌یافته دیده می‌شود؛ به طوری که در همان زمان، مناطقی ویرانه و از ریخت‌افتاده و کنارمانده از توسعه به وجود می‌آیند.

ساعدی، این داستان را در دو سلطح رئالیسی و ناتورالیستی پیش می‌برد و به بیان غیرمستقیم و تمثیلی رخدادهای جامعه خود می‌پردازد. اوضاع زندگی اسفبار، فقیرانه و پست مردم از سویی و حسن نیت و فریب طبقه دیگر، از محورهای اصلی داستان است (دستغیب، ۱۳۵۶: ۴۸). در این نوع جوامع روستایی، گروهی دیگر قربانی اهداف و منافع جاه‌طلبانه خویش می‌شوند و انسانیت خود را پایمال می‌کنند. پدر ساده‌لوح دخترکی که بر اثر بیچارگی گمان می‌کند که با آوردن دختر به شهر (دندیل)، آینده خوبی را برایش رقم خواهد زد؛ اما به دست خود او را در گرداب فساد شهر گرفتار ساخته و شاهد نابودی او می‌شود. وجود چنین پدران اساطیری در داستان، به نوعی فرزندکشی را به ذهن می‌آورند (پورعمرانی، ۱۳۸۲: ۷۱).

۳-۱. چوب به دست‌های ورزیل

اهالی ورزیل بسیار ساده، خرافی و زودباورند و کاملاً غریزی عمل می‌کنند. آنان دیدی بسیار محدود به مسائل پیرامون خود دارند و با رخ‌دادها، حقیرانه و با تنگ‌نظری برخورد می‌کنند. افرادی عافیت‌طلب‌اند که در مواجهه با مشکل، واژه و منفعل می‌شوند. کدخدای ده نیز مانند کدخدای دیگر داستان‌های ساعدی، ساده‌لوح است و حضور پُرنرنگی ندارد، اما همیشه جاذبه خاص خود را دارد، چرا که اهالی ده هرگز از زبانش نه نمی‌شنوند. همیشه از دیگران نظر می‌خواهد و با نظر کسی نیز مخالف نیست. با وجود این که هیچ قفل راه‌گشایی ندارد، مورد قبول همه است. گراز به کشتزار ورزیل‌ها حمله می‌کند و محصولاتشان را از بین می‌برد. آنان به جای بررسی عملی مسئله تصمیم می‌گیرند که با کوبیدن طبل، گرازها را فراری دهند، اما موفق نمی‌شوند. به ده همسایه می‌روند؛ تا از تجربه آنان در تاراندن گرازها استفاده کنند، اما در نهایت با آمدن شکارچینی برای کشتن گرازها در چاهی می‌افتند که به مراتب وحشتناک‌تر و نابودکننده‌تر از حمله گرازها است.

۴-۱. نفرین زمین

درون‌مایه اصلی این داستان، تغییر شکل ساختار سنتی روستاهای ایران به ساخت شهری است. به دنبال این دگرگونی، شکل خانواده، شیوه زندگی و ساختار اقتصاد و فرهنگ روستایی نیز

دستخوش دگرگونی می‌شود. داستان از رها کردن پایه اقتصاد کشور - زمین و کشاورزی - و جایگزینی نفت به جای آن حکایت دارد. به دنبال گسترش شهرنشینی، روستاییان کشاورزی و تولیدات دامی را رها کردند و با جدا شدن از زمین، به اقتصاد بازاری روی آوردند. بحث رویارویی غرب و شرق و حفظ هویت فرهنگی در برابر غرب، از مضمون‌های مهم این داستان است. آل‌احمد مدرنیته را فرایند انتقال فرهنگ غرب به ایران می‌داند و در برابر آن موضع‌گیری می‌کند. وی بازگشت به هویت ملی را توصیه و تنها راه مبارزه با آشفتگی‌های جامعه سنتی ایران را «بازگشت به زمین» می‌داند و در بخش «جنگ تضادها» در کتاب غربزدگی می‌نویسد: «... جبر مصرف ماشین، شهرنشینی می‌آورد و این شهرنشینی، دنباله‌هایی از کنده شوی، یا از ده اربابی بگریزی یا از سرگردانی ایل خسته شوی و فرار کنی و این نخستین تضادی است که حاصل غربزدگی ماست» (آل‌احمد، ۱۳۴۱: ۹۵).

رمان نهرین زمین، نخستین اثر حرفه‌ای با مضمون روستا در ادبیات داستانی ایران است. برخلاف تصور برخی، نویسنده این رمان، جلال آل‌احمد، بیشتر از این که به واسطه فعالیت‌ها و موضع‌گیری‌ها و آثار سیاسی و اجتماعی خود شناخته شده باشد، به واسطه سهم خود در ادبیات داستانی ایران جلال آل‌احمد شده است. نهرین زمین، روایتی است که اتفاقات در آن روستا، از زاویه دید نویسنده ثبت می‌شود. تم اصلی در این اثر، اصلاحات ارضی و ورود نابهنجار تکنولوژی و ماشینیزم به روستا است. به نظر می‌رسد که آل‌احمد اندیشه و تجسم خود؛ یعنی بازگشت به سنت‌ها را در قالب نگاه نوستالوژیک با آمیزه‌ای از احساس و عاطفه به روستا نمود می‌دهد.

۱-۵. عزاداران بیل

زمینه قصه‌های این مجموعه، مردم روستایی به نام «بیل» است. اهمیت این قصه در برداشت خاص و کاملاً تازه ساعدی از آن است. «بیل» روستایی است با ۵۰ یا ۶۰ سکنه. خوراکشان بیشتر شله‌ی گندم، نان و پیاز و تنها پناهگاه و تسلی‌دهنده‌شان هنگام پیشامدها و بلاها، مزار «نبی‌آقا» است. خانه‌های آنان درب ندارد و تنها یک اتاق یا یک پنجره‌مانندی دارد که به کوچه باز می‌شود

و مردم از آنجا رفت و آمد می‌کنند. «اسلام» مغز متفکر بیل است و صاحب تنها گاری که تنها وسیله نقلیه روستا است. تمام دارایی اسلام، همان گاری و یک ساز و یک بز است. حتی کدخدا هم حرف او را حجت می‌داند و همیشه از او نظرخواهی می‌کند. تنها یک کلنگ در تمام ده هست که آن هم مال کدخداست و هرکس لازم داشت، از دیوار کدخدا به حیاط می‌پرد، آن را برمی‌دارد و می‌آورد.

صمد بهرنگی درباره این مجموعه داستان می‌گوید: «ساعدی بی‌آن‌که حرف توی دهان آدم‌های قصه‌هایش بگذارد و توصیفی از در و دیوار روستا بکند، ما را حتی با معماری خاص روستاهای دور و بر بیل آشنا می‌کند. دالان‌های دراز و تاریک و بی‌مصرف، تاقچه‌ها و سوراخ‌سمبه‌های فراوان و گاهی بالای هم؛ بی‌پنجره و نیمه‌تاریک ... وسط اتاق، تنور است. یک گوشه اتاق، تل هیزم و پشت آن باز، جایی برای خوابیدن همین یک اتاق است که به درد خورد و خواب، پذیرایی و نگهداری بز و گوسفند می‌خورد. بیل استخری هم در میدانچه‌هایش دارد، با یک سنگ مرده‌شوری در گودال کنار آن. یک «علم‌خانه» هم دارند که علم‌های فراوانی را در آنجا پنهان کرده‌اند و شمایل بزرگی از «حضرت» هم آنجاست ... و تغزیه به پا می‌کنند» (سیف‌الدینی، ۱۳۷۸: ۳۵ و ۳۶). عزاداران بیل مانند مجموعه داستان‌های دندیل، پس از رفرم آمریکایی شاه منتشر شد و حاصل اصلاحات نامتوازن در ایران است (پورعمرانی، ۱۳۸۲: ۲۵).

عزاداران بیل داستانی است در هشت قسمت که همگی در روستایی به نام «بیل» می‌گذرند. بیل، روستایی است که در آن اثری از زاینده‌گی نیست و همه چیز بوی مرگ می‌دهد. بیل، نخبگان خود را فراری می‌دهد. در برابر بیگانگان (پروسی‌ها) منفعل است. همه این مقدمات به این نتیجه نزدیک است که نویسنده در این کتاب نیز رویکردی احساسی و تراژیک به روستا دارد. عزاداران بیل، از نخستین آثار در زمینه ادبیات روستایی است.

باید گفت؛ ساعدی نیز مانند آل‌احمد که تک‌نگاری‌هایی در مناطق طالقان و تات‌نشین‌های بلوک زهرا دارد، همانندش را در روستاهای آذربایجان انجام داده که سهم عمده‌ای در مفهوم‌سازی از روستای ایران دارد؛ ولی چون رویکرد آن براساس واقعیت و عینیت‌گرایی نویسنده است و

سراسر با نحوه روایت داستان‌های بررسی‌شده این مقاله که تبلوری از یافته‌های ذهنی و نوآوری در خلق این داستان‌های ادبی است، متفاوت است، در پژوهشی دیگر به آن‌ها پرداخته می‌شود.

اثرپذیری ساعدی از آل‌احمد در تک‌نگاری‌ها

سهم جلال آل‌احمد در گرایش نویسندگان روستایی به مسائل و موضوعات روستایی و اثری که جلال با نوشته‌هایش از دهه چهل به بعد بر بیشتر نثرنویسان معاصر گذاشته است، بسیار مشخص و برجسته است. او سال‌ها قبل از نگارش *غریزدگی* و لزوم بازگشت به سنت‌های بومی رای مقاله با هجوم صنعت و ماشین، به صورت عملی این شیوه را در پیش گرفته و در تک‌نگاری‌هایش آورده بود؛ چنان‌که تک‌نگاری *اورازان* حاصل چنین دغدغه‌هایی است. او همچنین در سال‌های بعد، تک‌نگاری‌های *تات‌نشین‌های بلوک زهرا* و *جزیره خارک در یتیم خلیج فارس* را می‌نویسد و بدین‌گونه بر این اندیشه و دغدغه ذهنی‌اش تأکید می‌کند؛ تا این‌که آن را در سال ۱۳۴۱ به گونه‌ای جدی‌تر در *غریزدگی* تئوریزه (نظریه‌پردازی) می‌کند.

بنابراین، این نوع آثار جلال آل‌احمد در سوق دادن نویسندگان دهه‌های ۴۰ - ۵۰ به روستایی‌نویسی و بازگشت به سنت‌های بومی در داستان‌ها انکارناپذیر است. همچنان‌که غلامحسین ساعدی نیز پس از آل‌احمد و به تأثیر از او، این نوع داستان‌ها را رواج می‌دهد. جالب‌توجه است که ساعدی حتی مجموعه داستان‌های *عزاداران بیل* که *ترس و لرز* و *رمان توپ* را پس از تک‌نگاری‌های *ایلیخچی*، *اهل هوا* و *خیابان نوشته* است. مجموعه این تک‌نگاری‌ها جزو داستان‌های رئالیستی این نویسندگان است که از دهه ۴۰ به دنبال اصلاحات ارضی و به شیوه و بیان واقع‌گرایانه درباره روستاهای ایران نوشته شدند که در نوع خود بسیار اثرگذار بوده‌اند.

۲. جلال آل‌احمد

جلال آل‌احمد در مدت ده سال و اندی، نویسندگی در قالب نشریه، کتاب و مقاله همواره سعی در بیان درد و رنج و واقعیت‌های زندگی مردم دوران خود داشت. او نویسنده‌ای مردمی بود و به گفته «ناصر وثوقی» نویسنده‌ای بود که «از میان مردم برخاست که از مردم نَبُرد» (دهباشی، ۱۳۶۴: ۲۰ و ۱۸).

زمینه اصلی کار نویسندگی جلال آل احمد بیشتر داستان کوتاه و گاهی بلند بود. وی قلم خود را در راستای بیان دردمندی و درماندگی نسل خود به کار گرفت. کار ادبی آل احمد با داستان نویسی او آغاز شد؛ جدال بین ایدئولوژی و آفرینش هنری. این جدال پس از پایان سال‌های پر آشوب سیاسی پایان می‌یابد و حاصل آن آثاری؛ نظیر سرگذشت کندوها، مدیر مدرسه که در آن‌ها، افکار و اندیشه‌های نویسنده با شیوه‌های اصیل و سبکی تازه بیان شده است. پس از *نون و القلم* که قصه‌ای است سیاسی و جای پای از حمله به مرثیه‌خوانان تاریخ، کار ادب اجتماعی و ادبی او بیشتر به نوشتن مشاهدات، مقالات و انتقاداتی منحصر می‌شود که در آن‌ها به زحمت می‌توان جای پای از این تغییر یافت. «در این آثار، آل احمد با دیدی دقیق و قضاوتی ظریف، زندگی و حیثیت انسانی را توضیح می‌دهد و از ورای آن‌ها، گاه پنهان و زمانی آشکار، نشان می‌دهد که حیات آدمی، چیزی جز یک مبارزه دائم و قربانی کردن زندگی فردی در راه منافع جمع نیست» (همان: ۱۲۶).

اگرچه این نکته صحیح است که در این دو داستان اخیر که اتفاقاً جزو آثار مشهود نیز هستند، نویسنده به همه مباحث آشکار و پنهان روستا مسلط است و واقعیت‌های عینی را به تصویر می‌کشد؛ اما یافته‌های ذهنی، نوآوری و خلق آثار ادبی در زمینه روستا که الهام گرفته از ذهن و خیال و تجسم نویسنده هر داستان است، در داستان‌های یادشده این پژوهش، ملموس و مشهورتر است. آل احمد در سراسر تاریخ زبان فارسی، تنها نویسنده‌ای است که توانسته بیشترین معنا را در کمترین واژگان بیان کند. وی به ترکیب جمله در راستای انتقال معنا و مفهوم مورد نظر مخاطب تسلط فوق‌العاده‌ای دارد و ایجاز را در نهایت فصاحت در جمله‌هایش به کار برده است.

۲-۱. مسائل فرهنگی روستاها در داستان‌ها

در جامعه‌ای که فرهنگ آن از عواملی؛ چون مذهب و زمینه‌های اقتصادی متأثر می‌شود، پرداختن به مسائل اعتقادی، یکی از زمینه‌های برجسته نویسندگان است. مسائل گوناگونی در حوزه فرهنگی جامعه سنتی ما به‌ویژه جامعه روستایی به چشم می‌خورد که یکی از آن‌ها، بُعد مذهبی است.

۲-۱-۱. مذهب و اعتقاد

وجود اعتقاد مذهبی در قلب شخصیت‌های ساده روستایی به لحاظ ساده‌زیستی و دور بودن از مظاهر دنیایی، نمونه بیشتری دارد و از پاکی و صفای درونشان سرچشمه می‌گیرد. به همین دلیل، ساعدی و آل‌احمد در داستان‌های مورد مطالعه ما، انعکاس این نیروی قلبی را در ابعاد زندگی روستاییان به تصویر کشیده‌اند و با وجود این که آل‌احمد پس از پیوستن به حزب توده، در عمل از تفکرات مذهبی‌اش دست شست، اما پس از نگارش *خسی در میقات*، شاهد باوری مذهبی در وی هستیم.

«مشد علی: آره، کد خدا، توعون، زمین تو رو خدا حفظ می‌کنه. اسداله: تا ما گراز رو نتارونیم، هیچ زمینی... . عبدالله: ما نه... خدا... ماها وسیله ایم» (ساعدی، ۱۳۷۴: ۱۹).

«عبداله گفت: بازم جای شکرش باقیه که دست خالی برنگشتیم. مشدی بابا گفت: خدایا به داده- هات شکر، به نداده‌هات شکر» (همان، ۱۳۴۹: ۱۰۳).

در جاهایی نیز به نظر می‌رسد که شخصیت‌های داستان زمانی به یاد خدا می‌افتند که پس از توسل به هر نیروی زمینی و ضعیف مادی، دیگر توان تغییر اوضاع نامناسب را ندارند و تازه به یاد می‌آورند که آن بالا در آسمان خدایی هست که باید به او توکل کرد و از او مدد خواست.

زیارت

آل‌احمد در زیارت و نیز در *نفرین زمین* به این سنت مذهبی پرداخته است:

«خود ولی‌بک هم ده روز پیش به قصد زیارت مشهد راه افتاده و با حاج عزیز سر بنه و سه تا از پایین محل‌ها و زن‌هاشان همگی رفتند که سری بزنند به بیمارستان و هم زیارتی بکنند و تا سیزده عید برگردند» (آل‌احمد، ۱۳۷۷: ۱۹۷).

این مضمون در بین داستان‌های ساعدی هم بسیار دیده می‌شود؛ مثلاً در *داستان عزاداران بیل*، هنگامی که اهالی صندوق را با خودشان به ده می‌آوردند، چون سر در نیاوردند که چیست، با کشیدن دیواری به دور آن، علم‌های رنگارنگ علم‌خانه را از آن آویزان می‌کنند و جنبه تقدس به آن می‌دهند و حتی بیماران را برای گرفتن شفا به آن می‌بندند:

«پیرزن‌ها رفتند سراغ مریض‌های بیل. پسر علیل مشدی اکبر و خواهر عبدالله را روی دست بلند کردند و آوردند توی امامزاده. ننه خانم به گردن مریض‌ها زنجیر بست و زنجیرها را گره زد به دکمه‌های بزرگ صندوق» (ساعدی، ۱۳۴۹: ۱۸۶).

۲-۱-۲. اوقاف

این سنت مذهبی در قرآن کریم توصیه شده است. آل‌احمد نیز در یکی از داستان‌های خود به سنت وقف و جایگاه آن در بین مردم پرداخته است:

«... هونگِ خانه من وقفی بود. یک گوساله را درسته می‌شد توش کوبید. ... این‌ها که دین و مذهب ندارند، اما تو بگو خدا را خوش می‌آید مال وقفی را این جور بیبرند و پولش را ندهند؟... جد بزرگمان وقفش کرده بود برای حسینیه. پنج نسل تو همین هونگ، خیرات و مبرات کرده بودیم» (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۱۲۴ و ۱۲۵).

۲-۱-۳. عزاداری

این نوع سنت آیینی در میان روستاییان بسیار با احترام و رسوم خاصی انجام می‌شود. در داستان‌های این دو نویسنده هم نمود دارد:

«کدخدا با صدای گرفته‌ای گفت: "فاتحه" مردها به هم نگاه کردند و گریه‌هاشان را خوردند و فاتحه خواندند» (ساعدی، ۱۳۴۹: ۶۰).

در داستان *عزاداران بیل* کسانی چون ننه فاطمه، ننه خانوم و دیگران به جای پیدا کردن راه حل مناسب و منطقی گریه و زاری می‌کنند و بر سر می‌زنند. آن‌ها فراموش کردند که نباید با هر اتفاق کوچک در موضع ضعف و نادانی قرار بگیرند و از گاه کوه نسازند، حتی مغز به اصطلاح متفکرشان، اسلام هم آن‌گونه که از او انتظار می‌رود، عمل نمی‌کند و هیچ تفاوتی با بقیه اهالی ندارد....

«دیشب که شد، هم سیاه پوشیدند و آمدند لب استخر... اسلام و مشدی جبار، دوتایی سنگ سیاه مرده‌شوری را برگرداندند و انداختند توی گودال و منتظر ایستادند که کدخدا آمد و به اسلام اشاره کرد. اسلام رفت روی سنگ و سینه‌اش را صاف کرد و با صدای بلند شروع کرد به نوحه خواندن.

مردها دکمه پیراهنشان را باز کردند و شروع کردند به گریه... آن شب بیل تا صبح نوحه خواند و عزاداری کرد» (ساعدی، ۱۳۴۹: ۵۷ و ۵۸).

همچنین عزاداری پس از مرگ عزیزان به عنوان سنتی مذهبی دیده می شود:

«تپیدم توی شبستان... اولین بار بود که این همه بچه مدرسه را در جایی غیر از مدرسه می دیدم و چشمم که به تاریکی اخت شد، در ازای نردبان های سیاه پوش بر زمین نهاده را پای محراب تشخیص دادم. ... پیرمردها با صدا های کلاغی و گره دار، تمرین قرآن خواندن می کردند و عین هماهنگی یک دسته زرنا صدا به صدای هم می دادند...» (آل احمد، ۱۳۷۷: ۳۰۶).

۴-۱-۲. اعتقاد به قضا و قدر (تقدیرگرایی)

راجرز^۱ درباره تقدیرگرایی در جامعه دهقانی می گوید: «سرنوشت» را قدرت مطلقه در تعیین بدبختی و موفقیت های خود می دانند. از آن جا که دهقانان معتقدند؛ ستیز با طبیعت به منظور بالا بردن سطح زندگی دشوار است، از این رو، دهقان هر وقت خود یا همسایه اش در زندگی موفقیتی به دست آورد، این امر را ناشی از مداخله قوای مابعدالطبیعه می داند. وی معتقد است؛ دهقانان درباره کنترل حوادث آتی دارای وجه نظرهایی نظیر: بی ارادگی، بدگمانی، تسلیم و بردباری، نرمش و گریز هستند و می گوید که روحیه تقدیرگرایی، یکی از عواملی است که پذیرش نوسازی و تغییر را در میان دهقانان مانع نمی شود» (ازکیا، ۱۳۷۴: ۵۹).

اعتقاد به قضا و قدر در میان مردم ساده و عادی طبقه روستایی بارزتر است. آن ها هم به دلیل اعتقادات خود و هم به خاطر القای حکومت ها فکر می کنند که عامل عقب ماندگی و هرگونه بلا و گرفتاری و مشکلاتشان، افکار و اعمال خودشان است. تعمیق این اعتقاد افراطی در اذهان عمومی بیشتر در میان جوامع ساده دل روستا وجود دارد. اعتقاد به تأثیر عمیق قضا و قدر در فرازونشیب زندگی در داستان های ساعدی و آل احمد نیز بازتاب یافته است:

«مشد عبدالله: به نظر من، این کار، کار خداست... بین چه معصیتی کردیم که حالا بایس این جوروری کفار شو پس بدیم... خدا غضبمون کرده» (ساعدی، ۱۳۷۴: ۱۱).

^۱ - Rogers

«کد خدا گفت: همه اینها قضا و قدره، کاری هم نمیشه کرد. ممکنه همین جا بمیریم و ممکن هم هست که نمیریم. اگه مرکه مردیم، خدا رحمتمون کنه، ببخشدمون. اون دنیا جزای خیر به هممون بده» (همان، ۱۳۷۷: ۱۴۱).

«اگه این دفعه بلا سر همه آمده باشه، خوب، باز می‌گیم تقدیر...» (آل احمد، ۱۳۸۹: ۲۵).

«عبداله لمسخت ناراحت: لا اله الا الله... اون وقت میگن چرا گراز به زمین‌ها می‌زنه. در همین معصیت‌ها س دیگه» (ساعدی، ۱۳۷۴: ۲۱).

۱-۲. پیدایش خرافه و برخی اعتقادات عامه

درباره عواملی که زمینه‌ساز پیدایش عقاید خرافی در جامعه شده‌اند، به مواردی می‌توان اشاره کرد: از نظر جامعه‌شناسی، خرافات در مواقع حساس و در لحظه‌هایی که بی‌اعتمادی به آینده وجود دارد، زاده می‌شود. مسائلی همچون: تولد، مرگ، بیماری، قحطی، فقر و وقوع حوادث طبیعی و پیشامدهایی از این قبیل که همیشه برای بشر منبع اضطراب بوده و احساس شکست، ترس و خشم را به دنبال داشته است. از آنجایی که هیچ‌کدام از آنها را آدمی زاد نمی‌توانسته از راه علم و منطق توجیه کند، به خرافات روی آورده است تا از اضطراب و تشویش رها شده و تسکین خاطر پیدا کند (داویدیان، ۱۳۴۴: ۱۹).

در اعصار سیاه اجتماعی و سیاسی؛ از جمله دوره غلبه اقوام بیگانه، وقتی جامعه دستخوش اضطراب، درماندگی و نومیدی بوده و راهی برای گریز یا بهروزی نمی‌یافت، گرایش به اعتقاد خرافی به‌عنوان تنها راه کاهش آلام و مصیبت‌های جوامع تحت سلطه شناخته می‌شد (هدایت، ۱۳۸۱: ۲۲).

عقیده لویی بروول^۱ این است: «به‌طور کلی در جامعه‌های سنتی، جو فکری - عاطفی، شاعرانه و اساطیری است و زبان، فرهنگ قومی و مذهب، همه دست‌به‌دست هم می‌دهند تا ذهن در حال رشد فرد را چنان شکل دهند که پذیرای تداوم چیزی باشد که آن را به‌طور کلی «خرافات» می‌نامند؛ زیرا خود و جهان خارج هرگز به‌صورت کامل از هم تفکیک نمی‌شوند. در نتیجه مفاهیم رمزی -

^۱ - Levy broul

جادویی در سراسر زندگی شخصی بر تفکر او فرمان می‌دهند؛ اما در جوامع علمی که بر فردگرایی تکیه دارند، اندیشه اولیه کنار گذاشته و نفی می‌شود و با جدا شدن خود از محیط و تشکیل یک جهان‌بینی عینی کمک می‌کند» (جاهودا، ۱۳۷۱: ۱۸۴).

شخصیت‌هایی چون ننه خانوم و ننه فاطمه در *عزاداران بیل*، به دلیل علاقه به زادگاهشان به منظور حفظ و رهایی آن از سلطه جن و انسان، تا می‌توانند تلاش می‌کنند و در این راستا از توسل به نذر و دعا نیز دریغی ندارند. این دو شخصیت، نمایندگان عقاید خرافی هستند که از زندگی بشر نخستین سرچشمه می‌گیرد. آنان به ابزاری چون علم و کُتل و شمعدان‌های امام‌زاده خود اعتقاد دارند و در زمان بروز بلا و مصیبت هم دست به موعظه می‌زنند و برای رفع بلا، سعی می‌کنند از نیروهای طبیعت مدد بگیرند.

«ننه خانوم گفت: تا عزاداری نشه، آقاها ما رو نمی‌بخشن... . ننه فاطمه گفت: من و ننه می‌ریم و همه ده را آب تربت می‌پاچیم و بعد علم‌ها را از علم‌خانه می‌اریم بیرون» (ساعدی، ۱۳۴۹: ۷۷).

«پیرزن‌ها با قرآن و آینه دور درخت، بالای چاه خیرات حلقه زدند. جغد در شاخ و برگ درخت قایم شده بود... عزیزخاتون گفت: برین به خونه‌ها خبر بدین که چراغ روشن نکنن... پنجک و ممیلی با عجله راه افتادند؛ تند تند درها را می‌زدند و سفارش می‌کردند که چراغ روشن نکنند. پیرزن‌ها توی خرابه دور درخت را گرفته بودند و می‌خواستند قرآن و آینه را نشان جغد بدهند...» (ساعدی، ۱۳۵۲: ۳۶).

«زن‌ها جارو به دست، پشت‌بام و دور خانه کشیک می‌دادند و هرچند دقیقه با جارو به هدف نامعلومی حمله می‌کردند و داد می‌زدند: کیش، کیش، برو» (ساعدی، ۱۳۷۷: ۵۷).

نمونه خرافه‌پرستی و بی‌اصالتی در داستان‌های آل‌احمد نیز دیده می‌شود:

«مباشر گفت: ...مادرم اعتقاد داشت اگر دست گرگ را ناغافل بزنند، روی پستان زانو، غده شیرش باز می‌شود. حالا کجا چالش کنیم؟ درویش گفت: ...جایی که کسی نفهمد؛ چون اگر کسی نفهمد، همان‌جا دعوا می‌شود. مباشر گفت: می‌دانی درویش؟ بابام می‌گفت که لاشه گرگ را چال که

کردی، اگر اسب و خرت دل درد گرفتند، ببر از روش رد کن. حالشان جا می‌آید» (آل احمد، ۱۳۷۷: ۱۶۷-۱۶۸).

«هرکه چله‌بری داشت، تو تابوت می‌خوایید؛ هرکه دوی محبت می‌خواست، مهرگیا و مغز خر می‌برد. هرکه دشمن داشت، موش مرده و عقرب خشکیده می‌برد» (همان: ۲۶).

۶-۱-۲. اسفندسوزان

در داستان نفرین زمین مردم روستا در زمان ورود آسیاب موتوری به روستا اسفند دود می‌کنند. «آسیاب موتوری» تمثیل «جایگزینی ماشین و فناوری مدرن» در جامعه روستایی ایران است که در پی سیاست رژیم گذشته برای اجرای اصلاحات ارضی در آغاز دهه چهل، رشد روزافزونی داشت و دولت این‌گونه می‌خواست که با ماشینی کردن تولیدات کشاورزی، اصلاحات عمده اقتصادی انجام دهد.

«اسفند دود کردن» تمثیل «سنت‌های روستا» است که آل احمد در اینجا با ظرافت «تقابل سنت و مدرنیته» را نشان داده است:

«روز قبل متخصص آمده بود و زیر سر موتور را از بتون ریخته بود و سه شاخه‌ای از تیرهای کلفت تبریزی آماده کرده بودند که منجنیق کوچکی را به سیم آهنی از آن می‌آویختند و در میان دود اسفند که قهوه‌چی دور می‌گرداند و هیاهوی صلوات اهالی سوارش کردند» (همان: ۷۸).

«یکی از قلندرها منقل به دست رسید جلوی بساط حجره حاجی و دولا شد روی پیشخوان و بساط را دود داد و حاجی هم از حجره درآمد؛ نیازی بهش داد و یارو رفت...» (همان، ۱۳۵۷: ۸۸).

۷-۱-۲. مهمان‌نوازی و حرمت نان و نمک

ایرانیان همواره به مهمان‌دوستی و احترام به حق نان و نمکی که با هم خورده‌اند، شهره‌اند. مردم خونگرم و مهربان روستا به خاطر صفای باطنی که دارند، بی‌ریا و ساده هر آنچه را که دارند در طبق اخلاص نهاده، تقدیم مهمان کنند. آنان هرگز حاضر نمی‌شوند، نمک بخورند و نمکدان را بشکنند و همواره حرمت دوستی‌ها و آشنایی‌های خود را پاس می‌دارند: «پسر مشدی عنایت گفت:

«ببریم بذاریمش توی بیل.» مشدی عنایت گفت: «نه، این کار بده. هرچی باشه، ما با هم نان و نمک خوریم.» (ساعدی، ۱۳۴۹: ۲۰۹).

«... در خانه باز شد و کلفت نونواری آن‌ها را برد توی مهمان‌خانه که کرسی‌اش را به همان زودی گذاشته بودند، اما گرم نکرده بودند. کلفت خانه چادر زرین‌تاج خانم را گرفت و تا کرد و پیچید توی بخچه و گذاشت سر تا قیچه و سرانداز خانگی برایش آورد و نقل تعارف کرد و چای رفت تا خانم خانه را خبر کند» (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۴۷).

۲-۲. مسائل اجتماعی روستا در داستان‌های ساعدی و آل‌احمد

یکی از دغدغه‌های مهم نویسندگان اجتماعی چون ساعدی و آل‌احمد، پرداختن به مسائل اجتماعی طبقه‌های ضعیف و متوسط جامعه است که به‌طور روزمره با آن‌ها دست به‌گریبان هستند. این دو با موشکافی در اجتماعات یک زندگی روستایی و ایرانی، مواردی را که در همه سطوح جامعه فراگیر است، مورد انتقاد قرار داده‌اند.

۲-۲-۱. همکاری‌های درون‌طایفه‌ای

پرداخت پول یا جنس به‌طور سرانه، کمک‌های متقابل مردم در عروسی‌ها و جشن‌ها، هدایای نقدی به خانواده نوپا و به‌طور کلی هم‌نوایی و هم‌دردی به‌هنگام حوادث و وقایع خوشایند یا ناخوشایند زندگی که از عادات قدیمی و سنت‌های کهن روستایی ناشی می‌شود، نشانه‌هایی هستند که وجود همکاری را میان خانواده‌های روستایی تأیید می‌کنند (ازکیا، ۱۳۷۴: ۹۱). بنت^۱ معتقد است که تعاون اقتصادی میان دهات به‌طور کلی وجود ندارد و درگذشته هر ده، از همسایگان خود جدا و با آن‌ها در رقابت و ستیز بودند؛ ولی ارتباط قبیله‌ای که تعدادی از ده‌ها را دربر می‌گیرد، تا حدی میان آن‌ها هم‌بستگی ایجاد می‌کند (ازکیا، ۱۳۸۳: ۲۶).

گروه‌های خویشاوندی هنگامی که منافع مادی یکی از اعضا به‌خطر می‌افتد، گرد هم جمع شده و به‌مقابله می‌پردازند. بستگی‌های خویشاوندی با مبادله تحفه‌ها و هدایا هنگام مراسم مذهبی،

^۱ - Bennett

ازدواج و سایر سنن اجتماعی میان اعضای گروه تحکیم می‌یابد. افراد مسن گروه خویشاوندی که به اصطلاح ریش سفیدان نامیده می‌شوند، به داوری در حل اختلافات طایفه نشسته و در برخی موارد به حمایت از اعضای گروه خود علیه سایر گروه‌های خویشاوندی در ده‌های مجاور می‌پردازند. به‌طور کلی، تعلقات خویشاوندی سبب تحکیم روابط میان روستاییان شده و از گسترش دسته‌بندی در میان آن‌ها جلوگیری می‌کند (همان: ۲۴۴).

روستاییان همه با هم مانند خواهر و برادر بوده و در غم‌وشادی یکدیگر شریک هستند. هرگاه مسئله و مشکلی برای یکی از اهالی پیش بیاید، به‌راحتی برای دیگران درددل می‌کند و از آن‌ها یاری می‌طلبد. اهالی مشکل او را مشکل خود پنداشته و صمیمانه سعی می‌کنند که چاره‌ای بیندیشند. اگر کاری و گرفتاری هم برای کسی پیش آید، یک گوشه‌ای از کار او را به عهده می‌گیرند و از وی دستگیری می‌کنند.

«عبدالجواد جلو رفت و دو طرف زنجیر را گرفت و گفت: های زکریا، میتونی پاهاشو بگیری که منو نندازه توی دریا؟ زکریا جلو رفت. دیگران هم کمک کردند و عبدالجواد هم زنش را کول گرفت و زکریا پای مریض را که توی چادر تکان می‌خورد، چسبید و گفت: برو عبدالجواد، نترس بابا، برو جلو» (ساعدی، ۱۳۷۷: ۷۱ و ۷۲).

«قلندرها هرکدام به کاری مشغول بودند. عده‌ای هیزم می‌بردند توی زیرزمین و عده‌ای آب می‌کشیدند و عده‌ای حساب هونگ‌ها را می‌رسیدند و هرکدام بسته به جنس برنجشان دسته‌بندی می‌کردند» (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۱۱۱).

«... پیرترین و زمین‌گیرترین اهالی جان گرفته بودند... یکی قاتمه می‌تابید برای پالان‌بند. دیگری جوال‌ها را وصله می‌زد. دیگری دسته سه شاخه‌هایش را با طناب می‌بست... مردهای گاری صبح می‌رفتند بیابان و اول آفتاب سر مزرعه ناشتا می‌کردند و زن‌ها سر ظهر با دیگ‌های آش به سر سفره‌های نان و پنیر به کمر بسته می‌رسیدند با مختصر سرشیری و تک‌وتوک نوبر صیفی و فرزندانی غرغرنان در دنبال و کوزه آبی به دست و ناهار خورده و نخورده می‌جنبیدند و

به کمک مردها، دسته‌های دروشده جو را می‌بستند و بار می‌زدند تا محصول کار یک‌روزه را تا روب برگردانند به خرمنگاه...» (همان، ۱۳۷۷: ۲۹۰).

۲-۲-۲. همدردی

«اسلام گفت: بارک‌الله، مرد به این گندگی داره گریه می‌کنه. حالا که وقتش نیس، واسه چی گریه می‌کنی؟ رمضان گفت: می‌ترسم نهام بمیره. اسلام گفت: ننه‌ات نمی‌میره. نترس، اما آخرش که باید بمیره. اون وقت تو چه کار می‌کنی؟ ننه همه ما مرده. ننه کدخدایا، این‌طور نیس کدخدایا؟ این‌طور نیس ننه رمضان؟» (ساعدی، ۱۳۴۹: ۱۲).

«مشد غلام: ای بابا... مشد اسدالله همین جویری یه چیزی گفت... تو چرا به دل گرفتی؟ خدا تنت را سالم نگه داره... مال دنیا مثل چرک دسته، امروز بشوری می‌ره، فردا دوباره میاد. خدا رو چه دیدی؟... بیا بیرون بابا... خدا بزرگه، توکل داشته باش...» (همان، ۱۳۷۴: ۸۶).

۲-۲-۳. روابط عمومی مردم

«پیرمرد پستیچی طیاره‌ران پایین آمد؛ سلام‌علیک کوتاهی می‌کند. کیسه‌ها با هم ردوبدل می‌شود. پستیچی پیر به "کاف" لبخندی می‌زند، می‌پرسد: حالت خوبه آقای رئیس؟» (همان، ۱۳۵۲: ۵۳).

«سرتاسر اهل محل از مسجد جامع شهر تا نزدیکی‌های ارگ حکومتی، میرزا را می‌شناختند و باهاش سلام‌وعلیک داشتند...» (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۲۲).

مشورت اهالی برای حل مسائل

در عزاداران بیل وقتی مشکلی رخ می‌دهد؛ مثلاً قطعی و گرسنگی به همه غلبه می‌کند، با یکدیگر به مشورت می‌نشینند تا با هم فکری هم راهی برای سیر کردن شکمشان پیدا کنند. آنان تصمیم می‌گیرند که به روستای مجاور بروند و کمی غذا بیاورند و حتی اگر لازم باشد، دست به کارهای چندش‌آوری مثل گدایی و دزدی کردن، مشکل گرسنگی را تا مدت کوتاهی برطرف کنند.

«کدخدایا گفت: راسی اگر پیرزن بمیره، چه کار بکنم، ها؟ اسلام، چه کار بکنم؟ پسره را چه کار بکنم؟... می‌ترسم از غصه بلایی سر خودش بیاره. چه کارش بکنم، ها؟ نشسته کنار ننه‌اش. هی زار می‌زنه و گریه می‌کنه» (ساعدی، ۱۳۴۹: ۷).

«شاباجی خانم بزرگه گفت:... اصلاً می‌خواستیم باهات مشورت کنم. چطوره همه بچه‌های ولایت رو ورداریم، بریم همون‌جا؟ سروگوش آب داد که اصلاً هنوز خونه‌زندگی قدیمی رو به راه است یا نه؟ شاباجی خانم:... فعلاً کاری که تو باید بکنی، اینه که دست‌وپات رو جمع کنی. دوتام از هم‌شهری‌ها رو با خودت ببری، سروگوش آب بدی و تا شب نشده، برگردی» (آل‌احمد، ۱۳۸۹: ۲۶ و ۲۷).

معاشرت و ارتباط با یکدیگر

«پیرمرد پستیچی طیّاره‌ران پایین می‌آید؛ سلام‌علیک کوتاهی می‌کند. کیسه‌ها با هم ردّوبدل می‌شود. پستیچی پیر به "کاف" لبخندی می‌زند، می‌پرسد: حالت خوبه، آقای رئیس؟» (ساعدی، ۱۳۵۲: ۵۳).

«سرتاسر اهل محل از در مسجد جامع شهر تا نزدیکی‌های ارگ حکومتی، میرزا را می‌شناختند و باهاش سلام‌علیک داشتند...» (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۲۲).

«لای هر دری دو سه جفت چشم می‌پاییدمان. عابران همه سلام می‌کردند. مردانی که با جفت‌ورزوهای خیش به کول از شخم برمی‌گشتند یا بچه‌ها که به‌دنبال خری با بار، تیغ از صحرا یا پیرمردها که عصازنان راه آخرت را می‌جستند. مدیر مدرسه سرش به این گرم بود که درگوش هرکس گذرا پچ‌پچی کند و لابد قرارومداری برای کاری و مباشر جواب سلام ما را می‌داد، اما نه جواب همه را. ناچار جواب بعضی‌ها را من می‌دادم. اول نفهمیدم که زن‌ها هم سلام می‌کنند. از بس آهسته بود، سلامشان و پشت به ما و درست عین زمزمه‌ای... چنان سلام‌هایی جواب نداشت. من هم که جرئتش را نداشتیم. شاید رسم نبود. شاید بدشان می‌آمد. لابد آدابی دارد هر آبادی» (همان، ۱۳۷۷: ۱۳ و ۱۴).

وساطت ریش سفیدان و پیران

«کالانتر محل کسی را فرستاده بود پیش همین میزان‌الشریعه که به‌عنوان دخالت در کار دیوان شرع، وسط بازار شلاق بزنند... خدا پدر ریش سفیدها و پیرپاتال‌های محل را بیامرزد که اگر دیر جنبیده بودند، کار از کار گذشته بود» (همان، ۱۳۵۷: ۲۰).

«ننه منیژه از بس عصبانی بود، اگر ولش می کردند، می پرید سر ننجون شله و دمازی از روزگارش درمی آورد که آن سرش ناپیدا بود، اما شاباجی خانم بزرگه که صاحب مجلس بود، به صدا درآمد که: خالقزی جون، نمی خواد این قدر جوش بزنی، بنار هرکس هرچی تو دلش داره بگه، اگر ماهام تو این هیرویر بخوایم عصبانی بشیم و تلافی بدبختی هامون رو سر هم دیگه دربیاریم که کار پیش نمیره. یواش تر حرف بزنی و خونت را کثیف نکن» (همان، ۱۳۸۹: ۴۷ و ۴۸).

«فریاد پهلوان مرد که درآمد، ریختند که بیاورندش پایین، اما بابای درویشت ساطورش را کوبید جلوی دکان. آن وقت مگر دیگر کسی جرئت داشت بیاد جلو؟... اگر جانها می آمدند، خیلی بد می شد. ریش سفیدهای محل جمع شدند و پهلوان مراد را از قناره کشیدند پایین و بابای درویشت را بردند توی بست پایین خیابان» (همان، ۱۳۷۷: ۳ و ۲).

اجتماع ده در داستانهای ساعدی، کدخدایی نادان و بی طرف در برابر مسائل دارد و مدام چشم به دهان دیگران دوخته و نظرات آنها تأیید و تحسین می کند. در چنین شرایطی افراد دیگری بزرگ ترانه و کدخدامنشانه به رفق و فتق (اصلاح و نظم بخشیدن) امور می پردازند؛ اما برای کدخدا همچنان احترام قائل هستند. داستانهای جلال آل احمد نیز دارای طبقه های گوناگون اجتماعی است که هر دسته مناسبات خاص خود را دارند. در این داستانها، مباشر به کمک ارباب، امور ده را اداره می کند و رعیت زیر نفوذ اوست. ریش سفیدان ده همواره در بالاترین درجه اجتماعی اند: «زاهد به مردها گفته بود که کسی دریا نرود و کسی دریا نرفته بود. عامله ها همه روی خشکی بودند» (ساعدی، ۱۳۷۷: ۲۱).

«جماعت برگشتند و پشت مسجد دور هم جمع شدند. زاهد گفت: عجله خوب نیس. باید منتظر بشیم و ببینیم که چی میشه!... زکریا گفت: حالا اختیار دست زاهده، هر چی اون گفت باید قبول کنیم» (همان، ۱۱).

۳. توصیف وضعیت معماری روستاها در داستانها

توصیف مکان‌ها و معماری روستاها در داستان‌ها؛ شامل سقف خانه‌ها، پنجره، دیوارها، بام خانه‌ها، طاقچه، دالان، مطبخ، استخر، چاه، باغ، آسیاب، طویله و کاهدان، وسایل و امکانات، غذاها، حیوانات و ... است که به‌وضوح مشخص شده است.

سقف خانه‌ها: در داستان *عزاداران بیل* از ساعدی، سقف‌ها دارای سوراخی است که از طریق آن روشنایی به درون خانه وارد می‌شود. همچنین برای خبر کردن یکدیگر در موارد خاص و تماشا کردن آسمان از آن استفاده می‌شود.

«پیرمردها... کله‌هایشان را از سوراخ‌های پشت بام‌ها بیرون آوردند» (همان، ۲۵۳۷: ۱۲).

«نه فاطمه دوان دوان رفت پشت بام مشدی صفر، سرش را از سوراخ بام برد تو و با صدای بلند زن مشدی صفر را صدا کرد» (همان: ۷۵).

همچنین در صفحات ۷۹، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۸۷ و ۲۶۷ از سقف خانه‌ها صحبت شده است. درب خانه‌ها بدون درب هستند. در صورتی هم که درب داشته باشند، دارای درب کوتاهی هستند که عبور و مرور از آن به‌سختی صورت می‌گیرد و بیشتر رفت‌وآمدها از روی دیوار است و در بیشتر موارد دارای سوراخی بالای درب‌ها است.

«عباس و موسرخه تابوت را آوردند و از بالا وارد حیاط کردند» (همان: ۶۱).

«اسلام در کوتاه خانه را باز کرد» (همان: ۴۲).

پنجره: مردم از پنجره‌ها به درون خانه‌ها رفت‌وآمد می‌کردند:

«اسلام کلاهش را گذاشت سرش و از پنجره آمد بیرون» (همان: ۱۱).

دیوار خانه: دیوار خانه‌ها کوتاه و پهن است و به‌دلیل اینکه حیاط خانه‌ها بدون درب هستند، عبور و مرور به داخل حیاط از طریق دیوارها صورت می‌گیرد و از طرفی، به‌دلیل پهن بودن دیوارها، جایگاهی برای دور هم نشستن به‌شمار می‌رود.

«اول کدخدا و بعد اسلام از دیوار بالا رفتند و پریدن توی حیاط کوچک» (همان: ۷۱).

دالان: در ورودی همه خانه‌ها دالانی وجود دارد که معمولاً نم‌دار و خاکی است که کوتاه و تاریک است.

«اسلام آجرهایی را که چیده بودند جلوی دریچه، برداشت. دلان نمود و خاکی روشن شد و حاج شیخ را آوردند تو» (همان: ۶۵).

«ننه خانم دلان کوتاه و تاریک را نگاه کرد» (همان: ۹۶).

استخر (مکان غیربهداشتی)

«ماهی‌ها آمده بودند روی آب و کف می‌خوردند» (همان: ۵۷).

«روی استخر لاشه مرغی شنا می‌کرد که ماهی‌ها دور و برش می‌چرخیدند و ذرات چربی را که روی آب شناور بود، می‌بلعیدند» (همان: ۱۲۴).

استخر (مکانی برای عزاداری): در مواقع عزاداری مردم همه سیاه می‌پوشیدند، به کنار استخر می‌آمدند و در آنجا عزاداری می‌کردند و همچنین به نشانه عزاداری، دور تا دور استخر را علم می‌زدند و در آنجا عزاداری می‌کردند.

«شب که شد، همه سیاه پوشیدند و آمدند لب استخر» (همان: ۶۷).

استخر (مکانی برای مشورت کردن)

«ننه فاطمه گفت: بیا پایین لب استخر ببینیم چه خاکی به سرمون می‌کنیم» (همان: ۱۷).

چاه: مکان‌هایی برای پیدا کردن اشیاء و اموال دزدی و مواد غذایی و همچنین لاشه حیوانات مرده. این چاه‌ها معمولاً خشک هستند.

«مشدی جبار خم شد و دوباره بو کشید. بوی گوسفند و بوی بیل از توی چاه بلند بود» (همان: ۱۰۴).

«حسنی گفت: آره، پوروسی‌ها اموال دزدی را تو چاه قایم می‌کنن» (همان: ۱۰).

باغ: فقط مکانی برای نگهداری سگ‌های بیل است؛ مکانی متروک که فقط برای دفن اجساد حیوانات استفاده می‌شود.

۴. تحلیل یافته‌ها

سهم جلال آل احمد در گرایش نویسندگان اقلیمی، مسائل و موضوعات روستایی و تأثیری که وی با نوشته‌هایش در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ با تبلیغ لزوم بازگشت به سنت‌ها بر بیشتر نویسندگان

ایرانی داشته، بسیار روشن و برجسته است. او سال‌ها پیش‌تر از آن‌که غربزدگی را بنویسد و در آن از لزوم بازگشت به سنت‌های بومی برای مقابله با هجوم بی‌امان ماشینیزم سخن بگوید، این شیوه را به صورت عملی زیسته بود و در تک‌نگاری‌هایش یادآور شده بود؛ چنان‌که تک‌نگاری *اورازان* حاصل چنین دغدغه‌هایی است. او همچنین در سال‌های بعد، تک‌نگاری‌های *تات‌نشین‌های بلوک زهرا* و *جزیره خارک در یتیم فارس* را می‌نویسد و بدین‌گونه بر این اندیشه و دغدغه ذهنی‌اش تأکید می‌کند؛ تا این‌که آن را در سال ۱۳۴۱ به‌گونه‌ای جدی‌تر در *غربزدگی* تئوریزه می‌کند. به عقیده نگارنده، تأثیر این نوع تک‌نگاری‌ها در کنار سایر علل، در سوق دادن بسیاری از نویسندگان دهه‌های ۴۰ و ۵۰ به روستانویسی و بازگشت به سرچشمه‌های بومی در داستان‌نویسی، موضوعی انکارناشدنی است، چنان‌که تک‌نگاری‌های *غلامحسین ساعدی* نیز پس از آل‌احمد و شاید به تأثیر از او یکی دیگر از علل رواج هرچه بیشتر داستان‌های روستایی پس از دهه ۴۰ است. حتی خود ساعدی مجموعه داستان‌های *عزاداران بیل*، *ترس و لرز* و *رمان توپ* را پس از تک‌نگاری‌های *ایلخچی*، *اهل هوا* و *خیابو* نوشته است. چنان‌که این داستان‌ها همگی رهاورد سفرهای او به روستاهای آذربایجان و جنوب هستند و زندگی مردم آن نواحی را به تصویر می‌کشند. تأثیر تک‌نگاری‌ها و اندیشه ضدیت با مدرنیسم آل‌احمد در داستان‌های روستایی، زمانی آشکارتر می‌شود که بدانیم بیشتر این نوع داستان‌ها در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ با چنین تفکری پدید آمدند و نویسندگان اقلیمی و روستایی، بازآفرینی آیین‌ها و باورها و سنت‌های قومی و قبیله‌ای را نوعی مقابله با فرهنگ مخرب شهری و صنعتی پنداشتند و با این کار از محیط ناامن و ناآرام شهر که آلوده مدرنیسم و ماشینیزم شده بود، به سرای امن روستا پناه برند. آل‌احمد گذشته از داستان‌های رئالیستی‌اش، تک‌نگاری‌هایش را هم در همین دهه ۴۰ می‌نویسد که خود نشان‌دهنده میزان دل‌مشغولی او به شیوه بیان رئالیستی است.

آل‌احمد رمان *نصرین* زمین را نیز در این دوره به دنبال اصلاحات ارضی و به شیوه‌ای واقع‌گرایانه درباره روستاهای ایران نوشت که همگی آن‌ها تأثیری آشکار در گرایش به شیوه روستانویسی و اقلیمی در میان نویسندگان داشتند. با این وصف، در این دوره ظهور گسترده داستان‌های روستایی

که همگی به شیوه رئالیستی نوشته شده‌اند، باید در پیوند با محور زیبایی‌شناسی جامعه دانست که پیامد تحولات اجتماعی نامبرده بود و در این میان، آل‌احمد نیز سهم عمده‌ای داشت؛ به طوری که از تحلیل محتوای این رمان برمی‌آید، آل‌احمد تا حد زیادی به روستا و روابط روستایی، نگاه نوستالژیک دارد؛ یعنی بیش از ۶۰ درصد از مضمون‌های یافته‌شده در داستان‌های او، واقعی و نوستالژیک است. اصلاحات ارضی اگرچه دهقانان را از زیر یوغ اربابان آزاد کرد؛ اما در همان حال، سبب نابودی کشاورزی در روستاها و مهاجرت تعداد زیادی از روستاییان به شهرها شد، واکنش‌های زیادی در میان روشنفکران برانگیخت و سبب شد که بخشی از داستان‌های روستایی هم به این سمت سوق یابد. در واقعیت، اساس داستان *نهرین زمین*، کشمکش و برخورد میان شیوه جدید با شیوه سنتی تولید کشاورزی است.

او در آثارش از جمله همین داستان، به اصلاحات ارضی با نگاهی مخالف می‌نگرد و به بیان اشکالات و علل ناکارآمدی آن در روستاها می‌پردازد. از نگاه او مظاهر فناوری در واقعیت نیز سبب برهم خوردن مناسبات روستا و آرامش روستاییان می‌شود. تراکتورها مرزها را به هم می‌ریزد و آسیاب موتوری سبب از کار افتادن آسیاب آبی روستا می‌شود و در نهایت، روستاییان را به جان هم می‌اندازد. در اندیشه داستانی نیز پس از مرگ مالک، مردم در اعتراض به بنا شدن مرغداری (نماد شیوه مدرن تولید در جامعه بورژوازی نوکیسه) بر سرمایه‌دار یهودی می‌شورند و در این جریان، مباشر ارباب کشته می‌شود. بسیاری از روستاییان کشته می‌شوند و عاقبت مرغداری پا می‌گیرد. در آستانه اصلاحات ارضی «مرگ مالک و نماینده او، مرگ پیوندهای ارباب و رعیتی را نشان می‌دهد و پا گرفتن مرغداری سرمایه‌دار، بیهوده بودن شیوه سنتی تولید را» (مصباحی‌پور، بی‌تا: ۱۹۰).

این رمان را جلال آل‌احمد در سال‌های رواج اصلاحات ارضی و با ابراز مخالفت با آن نوشته است. او به مقاومت در برابر شیوه مدرن و لزوم بازگشت به سنت‌ها تأکید می‌کند. وی اگرچه در این رمان، خواهان برافتادن شیوه ارباب و رعیتی است، اما همچنین مخالف اصلاحات ارضی است که می‌خواهد ارباب را از میان بردارد. او معتقد است که اصلاحات ارضی به این شکل، چیزی

نیست جز عوض شدن ارباب؛ چرا که هیچ تناسبی میان زمین‌های واگذار شده به افراد وجود ندارد و همین باعث از میان رفتن لایه‌های کم‌قدرت دهقانان و قدرت یافتن دوباره بزرگ‌مالکان خواهد شد و نتیجه آن به بردگی کشیده شدن دهقانان جزء یا دست‌کم، فروش و واگذاری زمین‌هایشان و پیوستن به خیل عظیم بیکاران و مهاجران خواهد بود. این حقیقت جامعه ایران، در گفت‌وگوی معلم ده با نقاش شورآبی آشکار است.

به نظر بسیاری از منتقدان آثار ساعدی، *عزاداران بیل* شاهکار ذهن خلاق او و در واقع، اوج آفرینش‌های ادبی‌اش تلقی می‌شود؛ چنان‌که کوروش اسدی در سلسله کتاب‌های چهره‌های قرن بیستمی ایران در معرفی آثار ساعدی چنین می‌نویسد: «... می‌شود گفت که *عزاداران بیل*، کلیدی-ترین کار ساعدی است. تمام آثار بعدی ساعدی، به‌گونه‌ای دنباله *عزاداران بیل* است» (اسدی، ۱۳۸۱: ۳۰).

ساعدی، ایستاده بر دروازه مدرنیسم، *عزاداران بیل* را در توصیف ژرف‌نگرانه جامعه ایران به نگارش درمی‌آورد؛ با پس‌زمینه‌ای تافته از وحشت مرگ و هراس و دلهره ناشی از آن که به‌ناچار آگاهان و فرزندان قوم را به مهاجرت و دیوانگی رهنمون می‌سازد، چرا که گستره و عظمت تباهی، راه هرگونه برون‌رفتی را مسدود کرده است.

ساعدی در *عزاداران بیل* تقریباً به‌طور کامل نگاهی تراژیک به روستا و روابط موجود در آن دارد که این نگاه در جای‌جای داستان موج می‌زند. حدود ۹۰ درصد از مضمون‌های جست‌وجوشده، تراژیک است. *عزاداران بیل*، داستان زندگی واقعی و رئالیسم ایرانیان است و روان‌شناختی اجتماعی ویژه این ملت که از اعماق تاریخ پهراس غارت و مرگ و خفقان، بدون هیچ دانشی به نظاره نشسته و روایتی دردناک از ناکامی و چشم‌به‌راه قهرمانی نجات‌بخش.

بیل، روستایی است که در آن فضای مرگ و فاجعه بر تمام حوادث، رویدادها و شخصیت‌ها تسلط کامل دارد. بوی اضطراب و دلهره ناشی از ترس و واهمه‌های غریب و ناآشنا از همه جا به مشام می‌رسد. در این محیط شخصیت‌ها، یک‌به‌یک مطرح شده و با مرگ آن‌ها داستان به پایان می‌رسد. هرچند که اهالی بیل، این تباهی شوم و گریزناپذیر را به روی خود نمی‌آورند، ولی مدام

با آن درگیر هستند؛ به گونه‌ای که این چشم‌به‌راه بروز فاجعه بودن، امکان هرگونه علاقه و وابستگی را از اهالی سلب کرده و آنان را به شدت از این تعلق خاطر گریزان کرده است و در سرتاسر داستان نگاه تراژیک ساعدی به روستا و مردمانش موج می‌زند. اینک نمونه‌هایی از این فضای سبک داستان‌نویسی ساعدی آورده می‌شود:

«کدخدا ایستاد و گوش داد. صدای زنگوله از بیرون ده شنیده می‌شد. صدای خفه و مضطربی که دور می‌شد و نزدیک می‌شد و دور ده چرخ می‌زد...» ... (ساعدی، ۱۳۸۱: ۹).

«...کدخدا درحالی‌که ننه رمضان را به پشت گرفته بود، وارد کوچه شد. پاهای سیاه ننه، از لای لحاف افتاده بود بیرون. انگشت‌های دراز و ازهم باز شده‌اش، خاک‌های نرم کوچه را شیار می‌زد.» واضح است که این همواره چشم به راه فاجعه و تباهی بودن در روستای بیل، رهاورد روانی دهشتناکی را با خود دارد و آن حالت روحی متناقض است که در یک سر آن، نداشتن تعلق خاطر و احساس وابستگی و در قطبی دیگر، احساس علاقه و وابستگی مطلق و عنان‌گسیخته موجودیت می‌یابد که هر دو وضعیت از لحاظ روان‌شناختی غیرطبیعی و بعضاً ویران‌گر است:

«کدخدا گفت: می‌ترسم به صبح نرسد. من بیشتر تو فکر رمضان هستم. پیرزن دیگه تموم شده. می‌ترسم بچه از غصه بلایی سر خودش بیاره. چه کارش بکنیم؟ ها؟ نشسته کنار ننه‌اش و هی زار می‌زنه، زار می‌زنه و گریه می‌کنه» (همان: ۱۰).

در قصه دوم نیز با دل‌بستگی افراطی مواجه می‌شویم (همان: ۴۴). در مقابل این گرایش‌های عاطفی افراطی، اهالی بیل را می‌بینیم که کوچک‌ترین احساس وابستگی به اطرافیان خود، از جمله آخوند ده که سال‌ها با آن‌ها زیسته است، از خود نشان نمی‌دهند:

«گاری آمد و نزدیک جنازه ایستاد. کدخدا و مشدی بابا جلو رفتند و خواستند که سلام کنند. نتوانستند به تماشای حاج شیخ که نیم‌خیز شده بود و با وحشت به تابوت نگاه می‌کرد، بایستند. اسلام هم جلو رفت و ایستاد. حاج شیخ یک دفعه عمامه‌اش را برداشت و کوبید زمین و نعره کشید. مردها جلو آمدند و دیدند که اشک چشم‌های حاج شیخ را پیر کرده است. اول بار بود که یکی در مرگ آقا گریه می‌کرد» (همان: ۶۴ و ۶۵).

معمولاً هرکسی که دارای عشق و علاقه و انسان‌دوستی بوده و جرئت متفاوت بودن را داشته باشد، از روستای بیل رانده می‌شود. آن‌ها اغلب در شهر یا مریض‌خانه مشاهده می‌شوند یا به گدایی مشغول می‌شوند یا به‌گونه‌ای گم‌و‌گور می‌شوند. اشخاصی مثل حسنی و مشدی ریحان در قصه سوم، آقا نصیر و دختر مشدی ابراهیم در قصه دوم، رمضان و ننه رمضان در قصه اول، مشد حسن و گاوش در قصه چهارم، عباس و سگ خاتون‌آبادی در قصه پنجم، مو سرخه و غذا در قصه هفتم، اسلام و مشدی رقیه در قصه هشتم که دست‌آخر هم اسلام راهی شهر می‌شود (برای اطلاع از نمونه‌های دیگر ر.ک: ۱۹۲-۱۹۴).

در بیل همه تنها هستند و فقط فاجعه و تباهی است که هر از چندگاهی آن‌ها را دور هم گرد می‌آورد؛ فاجعه‌هایی مثل: مرگ، قحطی و گرسنگی، و برخورد با ناشناخته‌ها و رویدادهای تلخ دیگر که همه آن‌ها عواملی هستند که اهالی بیل را از محدوده‌های تنگ و تنهایی و فردیت نابالغ و ناباور خود به در می‌آورند و آنان را به هم و سرنوشت مشترکشان حساس می‌کنند. باین‌حال، در فضای قصه‌های *عزاداران بیل*، هیچ‌گونه پیوند شخصی و استواری میان آدم‌ها دیده نمی‌شود. «از دور صدای ساز تنهایی می‌آمد و صدای خنده جماعتی که آرام‌آرام نزدیک می‌شدند. پشت نرده‌های مریض‌خانه، مریض‌ها جمع شده بودند و سرک می‌کشیدند تا ساززن را ببینند. آواز آشنا نزدیک‌تر می‌شد و کاج‌های بلند مریض‌خانه به حرکت درآمده بودند» (همان: ۱۹۵).

در روستای بیل به‌دلیل عمده بودن این گسیختگی، روابط بین اهالی و به‌دنبال آن فقدان هرگونه همکاری، صمیمیت و به‌طور عام، کاربرد نداشتن بهینه اجزای سیستم اجتماعی، از کار و کوشش و زاینده‌گی و امید نشانی نیست. درواقع، فضای اجتماع بیل، نظام اجتماعی بسته و غیرپویایی است که به‌سوی مرگ و نیستی رهسپار است، به‌طوری‌که در مجموعه داستان‌های کتاب، هیچ نشانی از تولد کودک و زایش، حتی در میان حیوانات، به چشم نمی‌خورد.

این سکون مرگبار نه‌تنها در عرصه مادی و تولید اقتصادی، بلکه در پهنه فکری نیز تسلط بی‌چون و چرایی دارد؛ بنابراین، بینش مذهبی و اغلب خرافه‌پرستی به‌شدت در بیل رایج است و فقر دامنه‌دار و عمیق همچون زخمی چرکین و درمان‌ناپذیر بر جسم آن سنگینی می‌کند (ر.ک:

همان: ۵۴، ۵۵، ۸۳، ۸۶ و ۱۹۹). جامعه‌ای که در آن زاینده‌گی و پویایی و حرکت نباشد، بی‌اثر و عقیم است و این از خاص‌ترین و عمده‌ترین ویژگی‌های اهالی بیل است. کدخدا زنش می‌میرد، اسلام تک‌وتنها است. حتی بز و سگ و اسب اسلام هم بدون جفت هستند. گاو مشد حسن هم عقیم است. انگار هیچ زنی قدرت زایش ندارد. شوهر مشدی ریحان مرده است و زن‌ها همه پیر و سترون هستند. روشنفکر و همه‌کاره روستا «اسلام» است که خود فردی عقیم است و تنها وسیله حرکت ده یعنی گاری در اختیار اوست. اوست که نوحه می‌خواند، مرده‌ها را کفن و دفن می‌کند و هنگام قحطی به فکر اهالی است. تنها وسیله شادی و طرب، ساز را نیز او دارد. اسلام قهرمان خودی است که در حد و اندازه بیل بوده و تمام مسئولیت‌ها را به تنهایی به دوش می‌کشد، ولی او نیز عاقبت به دلیل حماقت بیلی‌ها، خانه‌اش را گل می‌بندد و راهی غربت می‌شود. با رفتن نخبگان و روشنفکران جامعه و به عبارتی بهتر، با فراری دادن آن‌ها و محروم کردن جامعه از خدماتشان، در واقع چرخه عبث و یکنواخت تباهی و مرگ و ازهم پاشیدگی اجتماع از نو شروع می‌شود و این خود سبب استمرار فاجعه و ادامه سکون، درماندگی، فقر مادی و فرهنگی است که در این داستان با مهاجرت مشد اسلام از شهر بیل باز هم تجربه می‌شود. همان‌طوری که از مضامین کتاب و فراوانی داده‌ها برمی‌آید، در این داستان نگاه ساعدی به روستا به شدت تراژیک است.

نتیجه‌گیری

داستان‌های ادبیات روستا و دهقانی جلال آل‌احمد و غلامحسین ساعدی، به ویژه *عزاداران بیل*، سرگذشت کندوها، *نون و القلم* و... با شیوه تمثیلی و بیان هنرمندانه حالات و زندگی مردم روستا، به بررسی طرز تفکر اجتماعی و تجزیه و تحلیل مسائل فرهنگی و اجتماعی این مناطق می‌پردازد. بازتاب انواع فقر در زندگی اجتماعی مردم روستا در داستان‌های ساعدی بیشترین فراوانی را دارد. مفاهیمی مانند بدبختی و خرافه‌پرستی مردم روستا و طبقه‌های پایین این جوامع، واقعیت‌هایی است که در آثار این نویسنده به تصویر کشیده می‌شود. او معمولاً از زبان طنز و استعاره و

آشنایی‌زدایی برای تشریح عمق مشکلات، فقر و کمبودهای اجتماعی و فرهنگی جامعه سود می‌جوید.

همچنین ویژگی‌های رئالیسم اجتماعی در داستان‌های *عزاداران* بیل به چشم می‌خورد؛ انسان‌های مضطربی که با فقر و رنج دست‌وپنجه نرم می‌کنند و البته همه افراد اعم از عوام و طبقات مختلف همگی تسلیم سرنوشت خود هستند. داستان *ترس و لرز* فضایی پر از ترس و توهم است که رعب و وحشت حاکم بر آن به سورئالیسم می‌گراید. *دندیل* هم آئینه واقعیت‌های تلخ اجتماعی و تضادهای طبقات مختلف اجتماع است. همان‌طور که پیش‌تر هم گفته شد، خصیصه مشترک همه داستان‌های ساعدی، افرادی هستند که همگی سرنوشت یکسانی دارند و به ترس‌ها و مشکلات و تنهایی خویش خورده‌اند.

مضمون عمده داستان‌های آل‌احمد عموماً مسائل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. انتقاد از رواج خرافه‌پرستی و نادانی میان مردم، هویت فرهنگی و رویارویی غرب و شرق، همواره خوانندگان را به حفظ فرهنگ و هویت ملی و ایرانی و نیز بازگشت به ارزش‌های اصیلی ملی فرامی‌خواند. فضای داستان‌های جلال، واقع‌گرایانه است. *نفرین زمین* هم مثل داستان *عزاداران بیل*، تقابل جامعه سنتی با مدرنیزاسیون را به تصویر می‌کشد و مدرنیته را دست‌آورد غرب می‌داند و موضع‌گیری می‌کند، اما در داستان مشاهده می‌کنیم که مردم سنتی روستا آرام‌آرام مدرنیته را می‌پذیرند.

فقر مادی و معنوی، خرافه‌پرستی، سلطه‌پذیری و استحاله فرهنگی و... از مضمون‌های مشترک داستان‌های ساعدی و آل‌احمد در بحث روستا و روستانشینی معاصر ایران به‌شمار می‌آیند که با توجه عمیق به طبقه‌های گوناگون اجتماعی ایران و سطح زندگی و اندیشه آنان در قالب تمثیل و با زبانی نمادین بیان شده‌اند. وقایع روستا آیین‌هایی از یک مملکت هستند؛ زیرا سادگی زندگی روستاییان با همه سختی‌های محیط مانند آئینه تمام‌نما، نتیجه اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور را به‌خوبی نمایان می‌سازد.

کتاب‌ها

- آل احمد، جلال (۱۳۴۴)، *ارزیابی شتاب زده*، تبریز: سینا.
- _____ (۱۳۴۱)، *غرب زدگی*، تهران: رواق.
- _____ (۱۳۸۹)، *سرگذشت کندوها*، تهران: ژکان.
- _____ (۱۳۷۷)، *نفرین زمین*، تهران: فردوس.
- _____ (۱۳۵۷)، *نون و القلم*، تهران: امیرکبیر.
- ازکیا، مصطفی (۱۳۷۴)، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی توسعه روستایی*، چ ۳، تهران: اطلاعات.
- اسکارپیت، روبر (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی ادبیات*، ترجمه مرتضی کتبی، تهران: سمت.
- براهنی، رضا (۱۳۶۳)، *تاریخ مذکر*، تهران: اول.
- ترابی، علی اکبر (۱۳۷۹)، *جامعه‌شناسی در ادبیات*، تهران: تبریز.
- جاهودا، گوستاو (۱۳۷۱)، *روان‌شناسی خرافات*، ترجمه محمدتقی براهنی، تهران: البرز.
- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۵۶)، *نقد آثار غلامحسین ساعدی*، گوهر مراد، تهران: چاپار.
- _____ (۱۳۷۱)، *نقد آثار جلال آل احمد*، تهران: ژرف.
- رنه ولک و آوستین، وارن (۱۳۷۳)، *نظریه ادبیات*، ترجمه ضیا موحد و پرویز مهاجر، تهران: علمی و فرهنگی.
- زالامانسکی، هانری (۱۳۷۷)، *بررسی محتواها، مرحله‌ای اساسی در جامعه‌شناسی ادبیات معاصر*، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: نقش جهان.
- ساعدی، غلامحسین (۲۵۳۷)، *نفرین زمین*، چ ۱۲، تهران: آگاه.
- _____ (۱۳۷۷)، *ترس و لرز*، تهران: قطره.
- _____ (۱۳۷۴)، *چوب به دست‌های ورزیل*، تهران: قطره.
- _____ (۱۳۵۲)، *دندیل*، چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۴۹)، *عزاداران بیل*، چ ۲، تهران: نیل.
- سیف‌الدینی، علیرضا (۱۳۷۸)، *بختک‌نگار قوم*، تهران: اشاره.

- صالحی امیری، رضا (۱۳۸۷)، *خرافه‌گرایی*، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
- عسگری، حسنکلو (۱۳۸۷)، *نقد رمان اجتماعی معاصر*، تهران: فروزان.
- کوهلر، اریش (۱۳۷۷)، *تزهایی درباره جامعه‌شناسی ادبیات*، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: نقش جهان.
- گلدمن، لوسین (۱۳۷۶)، *پیوند آفرینش ادبی با زندگی اجتماعی*، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: چشمه.
- ——— (۱۳۷۱)، *جامعه‌شناسی ادبیات (دفاع از جامعه‌شناسی رمان)*، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: چشمه.
- مهدی پورعمرانی، روح‌اله (۱۳۸۲)، *نقد و تحلیل و گزیده آثار غلامحسین ساعدی*، تهران: روزگار.
- میرعابدینی، حسن (۱۳۸۶)، *صد سال داستان‌نویسی*، چ ۴، تهران: چشمه.
- ——— *فرهنگ داستان‌نویسان ایران از آغاز تا امروز*، تهران: چشمه.
- وثوقی، منصور و نیک‌خلق، علی‌اکبر (۱۳۷۴)، *مبانی جامعه‌شناسی*، چ ۸، تهران: خردمند.
- هال، ادوارد (۱۳۸۷)، *بعد پنهان*، ترجمه منوچهر طبیبیان، چ ۴، تهران: دانشگاه تهران.
- هدایت، صادق (۱۳۸۱)، *فرهنگ عامیانه مردم ایران*، به‌کوشش جهانگیر هدایت، چ ۴، تهران: چشمه.

مقالات

- بهرامی، رحمت‌الله (۱۳۸۹)، «چالش‌های عمده توسعه روستایی؛ مطالعه موردی استان کردستان»، *فصلنامه تحقیقات جغرافیایی*، سال بیست و پنجم، شماره ۳، صص ۱۲۵-۱۴۲.
- داویدیان، هاراطون و ساعدی، غلامحسین، (۱۳۴۴)، «آل و ام‌الصیبیان بر مبنای روان‌شناختی»، *مجله سخن*، دوره ۱۶، شماره ۱، صص ۱۹-۳۴.