

نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی □ ۲۱۳

«پژوهشی مردم‌شناختی در منظومه یرخست آسوریک»، «درآمد و هزینه سیستان در دوره خلفای عباسی»، «رفقارها و کردارهای اجتماعی در ارداویرافنامه» و «زبان فارسی و فرهنگ ایرانی در هندوستان» فراهم آمده است. بخش دوم به جستارهای پنج‌گانه «بازتاب قشربندی اجتماعی در دیوان حافظ»، «ساختار فرهنگی و اجتماعی از دواج‌های شاهنامه»، «زن‌سالاری در از دواج‌های شاهنامه»، «دوشاعر: یک مضمون، دو زمان» و «درخانه رعیت به روایت شاهنامه» اختصاص دارد. و بخش سوم حاوی چهار جستار «ارزش اجتماعی و فرهنگی نامه‌های خصوصی»، «پیشه‌وری بازار کرمان به روایت وقفنامه گنجعلیخان»، «تحلیل یک وقف‌نامه: وقفی بر خمسه مسترقه» و «تحلیل یک قبالة سنتی» می‌باشند.

رویکرد عمومی

نویسنده بر این مجموعه، مقدمه نسبتاً مطولی افزوده و در بادی امر موضع خود را در رابطه با ادبیات تعیین کرده است. که: «به معنی نوشتارها و اثرهای هنری سنجیده، فرهیخته، خوشایند و گویا در زمینه‌های داستانی، ادبی، تاریخی، جغرافیایی، اجتماعی، و ... بکار می‌رود.» (ص ۹) فارغ از این که برداشت روح‌الامینی از ادبیات تا چه اندازه به تعاریف متقدمان یا متأخران نقد ادبی نزدیک است، آنچه در نگاه ایشان برجسته می‌نماید ماهیت هنری متن ادبی یا به تعبیر دیگر ادبیت متن است. حال این متن می‌تواند در زمینه‌های متفاوت نظیر تاریخی، جغرافیایی، اجتماعی و ... نوشته شده باشد، لیکن پیش از هر چیز متن باید واجد روح هنری باشد تا در قلمرو ادبیات قرار گیرد. با توجه به همین معیار باید گفت به جز بخش دوم و دو جستار از بخش نخست که در حوزه ادبیات می‌گنجد، ذواقع کل بخش سوم و دو

نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی،
مجموعه روح‌الامینی، ۱۳۷۶، تهران، آگه،
ص ۲۸۰.

شهرام پرستش *

بررسی وضعیت وجود آدمی و نسبت آن با تاریخ و فرهنگ، شاید مجوری‌ترین مسئله‌ای باشد که در عرصه انسان‌شناسی ادبیات می‌بایست همواره مورد توجه واقع گردد. و البته پرسشگری در این مقوله، به گفته مارتین هایدگر، تقوای تفکر است. (هایدگر، ۱۳۷۷: ۴۲) حال انسان‌شناسی ادبیات می‌کوشد با توسل به بازنمودهای آدمیان در آثار ادبی به شناخت انیسان اهتمام ورزد. به عبارت دیگر برای شناخت انسان از وجود او، پا را بیرون می‌نهد و به تجلیات وجودیش در شیوه زندگی، اقتصاد، خانواده، مذهب، هنر و ... روی می‌آورد. انسان‌شناسی ادبیات معطوف به این رویکرد دیالکتیک در آن مسئله اساسی است.

سابقه انسان‌شناسی ادبیات در ایران به مطالعه «اجتماعیات در ادبیات فارسی» باز می‌گردد. در این میان آثار متعددی با عنوان «اجتماعات در ...» به بازار آمده است، که البته بیشترشان با ذوق شخصی و توسط اصحاب ادبیات نگاشته شده‌اند. اما نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی، نقطه عطف این نوع مطالعات به حساب می‌آید. زیرا به لحاظ روش‌شناسی مجید روح‌الامینی ملتزم به رویکرد انسان‌شناسی است. نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی، در بردارنده سه بخش می‌باشد: بخش نخست در چهار جستار

* دانشجوی دکتری علوم اجتماعی

همانند عالم ادبیات خواهد بود و حتی به لحاظ ماهوی تفاوت چندانی با تنوع نگاه مردم معمولی نخواهد داشت. جز این که به لحاظ کمی داده‌های اکتشافی انسان‌شناس احتمالاً بیشتر خواهد بود. این همان اتهام پیش پا افتادگی است که بر انسان‌شناسی، اگر در این مرحله متوقف گردد وارد است، اما فلاسفه علوم اجتماعی و انسان‌شناسان نوین به این اتهام پاسخ داده‌اند: از مشاهده تشابهات بین نهادی در جوامع مختلف می‌توان به «معنای ژرف»^۱ وقوف یافت و از تمایزات بین نهادی به «برساخته بودن»^۲ نهادها (Rosenberg 1988: 91-96) راه یافتن انسان‌شناسی به این مرحله به معنای استخلاص از روان‌شناسی عامه است. در عرصه ادبیات نیز هنگامی می‌توان از «اجتماعیات در ادبیات» فراتر رفت و به شکل‌گیری «انسان‌شناسی ادبیات» امیدوار بود که آن قضایا در نحوه مواجهه ما اتفاق افتاده باشند. در عرصه انسان‌شناسی ادبیات، تشابهات بین نهادها می‌تواند به آن آثار ادبی زاجع گردد که در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت خلق گردیده‌اند، اما واجد ساختار همانند می‌باشند. نظیر اردویرافنامه اردویراف زرتشتی و کمدی الهی دانته مسیحی، که هر دو روایت دنیای دیگر در قالب دوزخ و برزخ و بهشت‌اند. (جالب آن که بعضی از نسخه‌های اردویرافنامه همانند کمدی الهی منظوم و تصویری است.)^۳ روش‌شناسی کلودلوی استرواس بیشتر معطوف به این قضیه می‌باشد. اما تمایزات بین نهادها به وجوه متفاوت ادبیات ما و دیگران از یک‌سوی و ادبیات سستی و مدرن از سوی دیگر معطوف است. برای نمونه تفاوتی که فاوست گوته به مقوله یک انسان مدرن توسعه‌طلب با انسان ادبیات کلاسیک یونان دارد. (بژمن: ۱۳۷۹: ۴۵)،

جستار باقی مانده بخش نخست خارج از حیطه ادبیات می‌باشند. زیرا بخش سوم اگر چه جاری نکات و تحلیل‌های آموزنده انسان‌شناختی از نامه‌ها، وقف‌نامه‌ها و اسناد است، لیکن این آثار حاوی روح ادیبی نمی‌باشند. هم‌چنین برآورد «برآمد و هزینه سیستان در دوره خلفای عباسی» از خلال تاریخ سیستان و بررسی «زبان فارسی و فرهنگ ایرانی در هندوستان» براساس سفرنامه ابن بطوطه نیز نمی‌تواند در شمار انسان‌شناسی ادبیات قرار گیرد، چرا که منابع مادر به همان معنی مورد نظر نویسنده، ادبیات شمرده نمی‌شوند. تأکید می‌کنیم که ادبی نبودن این آثار به هیچ روی از اهمیت آن‌ها نمی‌کاهد، زیرا فی‌المثل تاریخ سیستان و یا سفرنامه ابن بطوطه به لحاظ تاریخی اهمیت بسیار دارند و صد البته در بردارنده نکات انسان‌شناختی آموزنده‌اند. لیکن آنچه مورد توجه این نوشتار است، جستارهایی از نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی است که ماده آن‌ها به معنای دقیق در حوزه ادبیات قرار می‌گیرد.

از «اجتماعیات در ادبیات» تا «انسان‌شناسی ادبیات»

محمود زوخ‌الامینی نماینده یک نسل از انسان‌شناسان و به تبع رویکرد آن‌ها با ماده ادبی است. آن غایبی که ایشان برای مطالعه خود در نظر دارند، این است که: «سیاری از پدیده‌های و رویه‌های اجتماعی و فرهنگی دوران گذشته را می‌توان از گنجینه ژرف و پهناور ادبیات فارسی... بتیزون آورد» (ص. ۱۲). در واقع «اجتماعیات در ادبیات فارسی» به استخراج داده‌های فرهنگی گذشته کفایت می‌کند و به بازسازی نظری آن‌ها همت نمی‌گمارد؛ در این صورت رویکرد انسان‌شناس

^۱ deep meanings
^۲ construction

روح‌الامینی پیروزی صریح بز را شکست پنهان قلمداد نماید، و اماداری او به تطورگرایی^۳ است، فرضیه‌ای که حضور سنگین آن در سراسر اثر احساس می‌شود و نشانه‌های تأویلی‌اش در مورد شاهنامه به خوبی آشکار است. براساس تطورگرایی، جوامع یک سیر تکوینی را پشت سر می‌گذارند که در آن شیوه معیشت کشاورزی جایگزین شیوه معیشت شبنانی می‌شود. بدین ترتیب داستان اگرچه با پیروزی حیوان خاتمه می‌یابد، اما سرانجام تفسیری آن باید به نفع درخت تغییر یابد. و این همان کاری است که نویسنده انجام داده و سعی کرده است از زبان سراینده بیرون آورد، با این عبارت که: «شاید سراینده نیز که با دقت و ظرافت گفتگوها را به نظم کشیده است بز را پیروز نمی‌داند و فکر می‌کرده که خواننده این داستان نمادین، با اندکی تأمل و تفکر درخواهد یافت که بر خاشاکری و دستانام‌دهی را کسی هرگز نشانه پیروزی نمی‌داند» (ص. ۳۶).

حال آن‌که اگر فرض کنیم سراینده همانند ابن‌خلدون تاریخ را دوره‌ای می‌بیند، به نظر می‌رسد که لحن تند بز و پیروزی نهایی‌اش بیشتر توجیه گردد. همچنان که گفته شد ابن‌خلدون به گردش ادواز در تاریخ اعتقاد داشت و رفت و برگشت بادیه‌نشینی و شهرنشینی را ناگزیر می‌دانست، چنان که عصبیت و تندخویی را به بادیه‌نشینی و بادیه‌نشینان نسبت می‌داد و تجمل‌گرایی و راحت‌طلبی و تن‌آسایی را به شهرنشینی و شهرنشینان. اما نکته آن است که از نظر ابن‌خلدون تاریخ دو سرانجام دارد. و گردش روزگار بر این اساس استوار است. پیروزی بز بر درخت خرما نیز این‌گونه قابل تأویل است و حقیقت سودمندی‌های درخت خرما و لحن تند

در این مقوله نگاه تاریخی و اسطوره‌زدای بارت حاوی آموزه‌های مهم روش‌شناختی است. به هر روی باید بر این دقیقه دقت ورزید که «اجتماعیات در ادبیات» پیش شرط پیدایش «انسان‌شناسی ادبیات» است و نمودهای اجتماعی فرهنگی در ادبیات فارسی روح‌الامینی از این جهت واجد اهمیت می‌باشد. ضمن آن‌که این اثر کاملاً در سطح «اجتماعیات در ادبیات» نیز متوقف نگردیده و در آن می‌توان شاهد شکل‌گیری نطفه‌های انسان‌شناسی ادبیات بود.

درخت آسوریک

منظومه درخت آسوریک از ادبیات پیش از اسلام به حساب می‌آید و در قالب مناظره بین درخت خرما و بز فراهم آمده است. ماجرا از این قرار است که در آسور بین درخت خرما و بز فتنه درمی‌گردد و در یک جدل طرفین دعوا نیکی‌ها را از آن خود می‌دانند و بدی‌ها را از آن دیگری. در حقیقت هریک قوام جامعه را به خود نسبت می‌دهند. و بالاخره داستان با زفتن بز، به نشانه پیروزی حیوان و برجای ماندن خرما به علامت شکست درخت پایان می‌پذیرد. این مناظره و مفاخره از سوی صاحب‌نظران بازتاب رقابت در شیوه زندگی شبنانی و کشاورزی قلمداد شده است. روح‌الامینی نیز بر این اساس به تأویل داستان پرداخته و سعی نموده پیروزی حیوان بر درخت را که به صورت صریح در داستان آمده است: «بز به پیروزی شد، خرما اندر ستوفه»، مجازی جلوه دهد. «البته ظاهر امر، یعنی تفاخر و خودستایی بز، که از نظر جمله‌ها سه برابر مفاخره درخت است، این تصور را قوت می‌بخشد. ولی مقایسه و ارزیابی گفته‌ها و تهدیدها نشان می‌دهد که بز پیروز نشده» (ص. ۳۶). به نظر می‌رسد آن‌چه باعث شده که

^۳ evolutionism

گناهان و کارهای ناشایست را در دودسته خلاصه نمود:

۱. گناهان معطوف به یزدان
۲. گناهان معطوف به انسان.

و از این دودسته آن‌چه مورد توجه روح‌الامینی به عنوان یک انسان‌شناس واقع شده، گناهانی است که به صورت مستقیم و غیرمستقیم به حیات انسان باز می‌گردد.

در این رابطه او به بررسی زمینه‌های خانواده و خویشاوندی، آب و آبادانی، جانوران، سئودمند و جانوران زیانکار، پیشه‌وری، دستمزد، احترام به ملک و سامان مردم، داوری، پذیرایی کاروانیان، آدم‌کشی، و گریستن برمردگان می‌پردازد، با این جهت‌گیری انسان‌شناختی که: «در ارداویرافنامه برپاداش و کردارهایی تأکید شده که در زمان خود مسئله‌ای ارزشی و اعتباری بوده و با تفسیرها و تحولات اجتماعی به تدریج دیگرگون گردیده و برخی از آن‌ها از میان رفته است.» (ص ۹۰). بدین ترتیب ارداویرافنامه متنی خواهد شد که در آن می‌توان مسئله‌شناسی فرهنگی را پی‌گیری نمود.

حافظ و قشربندی اجتماعی

جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی ادبیات همواره از مطالعه شعر احتراز داشته‌اند زیرا شعر به عنوان یک گونه ادبی از بیشترین ادبیت متن برخوردار می‌باشد. در میان انواع شعر نیز شعر تغزلی شاید دورافتاده‌ترین نوعی باشد که از آن می‌توان بهره‌های انسان‌شناختی برد. به هر روی مشکلات روش‌شناختی مطالعات یادشده هرگز نباید به معنای انتزاع شعر از اجتماع تلقی گردد. «بازتاب قشربندی اجتماعی در دیوان حافظ» و اساساً بخش دوم «نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی» فی‌نفسه ارزشمند است زیرا به مطالعه موضوعی معطوف است که مانند ماهی از دست نمی‌گریزد. روح‌الامینی

بز از سوی دیگر معنی می‌گیرد. به عبارت بهتر سراینده گویی می‌دانسته است پیروزی بز یک روی سکه است و باید منتظر روی دیگر سکه بود. البته او نیز زندگی شبانی و روحیه بادیه‌نشینانی را همانند این خلدون بر شیوه معیشت کشاورزی و روحیه شهری ترجیح می‌داده، و عصبیت بادیه‌نشینان چشمان وی را چنان پر نموده است که سرانجام داستان به پیروزی بز ختم یافته است.

ارداویرافنامه

با ورود اسکندر به ایران بود که تباهی و شوربختی ایرانشهر را فرا گرفت و مغان را بر آن داشت تا ارداویراف را مأموریت دهند که خبر آن جهان را برای زرتشتیان باز آورد. ارداویراف پس از هفت روز بازگشت و گزارش خود را از بهشت، دوزخ و برزخ به گوش ایشان رسانید: «ویراف دستوره‌های دینی و شایسته و ناشایست‌ها را به صورت امرونی، چنانکه در دینکرت و وندیداد آمده، بیان نمی‌کند، بلکه خواننده یا شنونده را با خود به بهشت و دوزخ می‌برد و جایگاه و وضعیت روان‌های نیکان و بدکاران را در دوزخ نشان می‌دهد، تا بدین وسیله بهتر مردم را به دستوره‌های دینی ملزم سازد.» (ص ۷۲). ارداویرافنامه به سرآی انسان‌شناسان از این جهت واجد اهمیت است که در آن می‌توانند انسان قرن پنجم میلادی و مختصات رفتاری او را مشاهده کنند، کاری که روح‌الامینی سعی نموده با توجه به روایت ارداویراف انجام دهد و رفتارها و کردارهای ایرانیان آن روزگاران را به لحاظ ارزش اجتماعی فرهنگی‌شان دسته‌بندی نماید. البته در اینجا بر گزارش‌ها و اخبار جهنم تأکید شده است و در نهایت نویسنده معتقد است می‌توان

دارد، نویسنده با توسل به ۳۸ مورد ازدواجی که در شاهنامه قید شده است، می‌کوشد قواعد ازدواج در آن روزگاران را بیان نماید. این قواعد عبارتند از برون‌همسری، درون‌همسری، پذیرمکانی، و دامادستیزی. نکته مهمی که نویسنده روی آن انگشت می‌گذارد این است که ازدواج‌های شاهنامه قواعد متنج از آن‌ها چندان نمی‌تواند بیانگر وضعیت ازدواج در جامعه باستان باشد زیرا این ازدواج‌ها عموماً مربوط به شاهزادگان است و با عامه مردم ارتباط چندانی ندارد.

در جستار «زن‌سالاری در ازدواج‌های شاهنامه» که فی الواقع قلب جستارهای سه‌گانه شاهنامه است، نویسنده پس از آن‌که قواعد ازدواج را بیان می‌نماید با توسل به پیش قدمی زن در خواستگاری به آزمون نظریه زن‌سالاری دست می‌یازد و البته آن‌را تأیید می‌کند. روح‌الامینی معتقد است ۱۴ مورد از ۳۸ مورد ازدواج شاهنامه با پیشنهاد زن صورت گرفته است که در سه دسته قابل تقسیم بندی اند:

الف- زن بدون مشورت با پدر، همسر خود را برمی‌گزیند و پیش قدم می‌شود. شش مورد رودابه و زال، تهمینه و رستم، میژده و بیژن، کتایون و گشتاسب، گلنار و اردشیر، مالکه و شاپور از این جمله‌اند: (ص. ۱۶۸). باید گفت تمامی این موارد حدیث عشق و عاشقی است و نیک می‌دانیم عشق اتساق است و عاشقی، عرف‌شکنی. بنابراین آوردن نمونه‌های عاشقانه هرگز نمی‌تواند از هنجار ازدواج خیر دهند. عشق هنجارشکن است. و این قضیه فرع آن است که اساساً عشق در جهان قدیم عشق مفهومی بوده است، نه عشق مصداقی جهان جدید. به این معنی که عشق در ادبیات قدیم عشق انسان‌های نوعی بوده است حال آن‌که عشق انسان‌های واقعی شیرازه ادبیات مدرن را شکل می‌بخشد. (لنگرودی، ۱۳۷۰: ۱۲۷) در

در این جستار کوشیده است از بحلال اشعار حافظ به قشربندی اجتماعی جامعه وی دست یابد. بدین لحاظ مروری مختصر بر ادبیات نظری قشربندی دارد و در نهایت قشر را گروهی می‌گیرد که دارای نقش و موقعیت و منزلت یکسان هستند. (ص ۱۱۳) فارغ از اینکه ادبیات نظری نویسنده کافی نیست و جای آن داشت که به صورت کامل تر بدان پرداخته می‌شد، روح‌الامینی به تعریف خود نیز در تعیین اقشار اجتماعی چندان وفادار نمی‌ماند و به نحوی قشر را با حرفه خلط می‌کند و ماهیت گروهی آن را در نهایت تقلیل می‌دهد. چنانچه در مقوله‌بندی نویسنده، شاهان تشکیل یک قشر را می‌دهند، و وزیران قشر دیگر و ایضاً وضعیت مفتیان، قاضیان، محاسبان و صوفیان نیز از این قرار است. و گاه عرصه آنقدر تنگ می‌گردد که ترک و مغول در شمار اقشار می‌آیند و گاهی دیگر آنقدر فراخ که کل جامعه به دو قشر فقیر و غنی تقسیم می‌شود. به هرروی جدا از صعوبت مواد، آن‌چه موجبات ابهام بیش از اندازه در مقوله‌بندی روح‌الامینی را فراهم آورده است، به نظر می‌رسد منطق نظری نه‌چندان دقیق در طرح قشربندی اجتماعی وی باشد.

سه‌گانه شاهنامه

در این هرسه جستار پنداره محسوری روح‌الامینی آرایه شواهد بر تأیید نظریه زن‌سالاری در ایران باستان است. الحاح وی بر این نظریه که امروزه با نقدهای جدی مواجه است؛ به نظر می‌رسد از تعلق خاطرش به مکتب تطور ناشی می‌شود، که پیشتر آثار آن را در تفسیر منظومه درخت‌آسوریگ مشاهده نمودیم.

در جستار «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه» که حکم مقدمه را برای ورود به بحث

داخلی خانه را برعهده دارد و شاه را به خانه دعوت کرده است، به زن‌سالاری جامعه حکم می‌راند. حال آن‌که در جامعه مردسالار نیز زنان داخل خانه را اداره می‌کنند و بنا بر سنت میهمان را دعوت می‌کنند. چنانکه روح‌الامینی نیز بر این قضیه واقف است (ص. ۲۰۱) بدین ترتیب حتی اگر قدرت در داخل خانه در اختیار زنان باشد این به آن معنی نیست که در خارج از خانه نیز قدرت در دست زنان است، بلکه جامعه زن‌سالار، جامعه‌ای است که زنان در عرصه اجتماع صاحب قدرت باشند.

یک شعر و دو شاعر

جستار «دو شاعر، یک مضمون، دوزمان» به تطبیق ساختاری شعر «زیرک و ابله» انوری ابیوردی (قرن ششم) و شعر «اشک بتیم» پروین اعتصامی اختصاص دارد. نویسنده کوشیده است با توسل به چهار عنصر ویژگی‌های زبانی، موقعیت اجتماعی شاعر، داستان‌پردازی و صحنه‌آرایی، و بالاخره وزن اشعار، ساختار دو قطعه را اولاً ترسیم و ثانیاً برهم اندازد. (ص. ۱۸۵) توضیح آن‌که ویژگی‌های زبانی به تفاوت واژگانی اشعار، موقعیت اجتماعی به درباری و مردمی بودن اشعار، و وزن شعر به آهنگ آرام انوری و تند اعتصامی باز می‌گردد. ویژگی سوم حاوی پنداره مهم‌تری است که به تفصیل بیشتر نیاز دارد؛ اشعار مضمون واحد فقر و ثروت را دارند، مضمونی که اشاره به قشر بندی اجتماعی دوقطبی دارد. اما پیامدهای این دو قطعه یکسان نیست. به عبارت دقیق‌تر نقد اجتماعی مندرج در شعر اعتصامی را نمی‌توان به شعر انوری نسبت داد. و کوشش روح‌الامینی بر آن بوده است که نشان دهد چگونه شعر انوری نهایتاً به توجیه و مشروعیت بخشی قشر بندی دوقطبی می‌انجامد، حال آن‌که شعر پروین به نقد و انقلاب راه می‌دهد. در

این صورت عشق در روزگاران گذشته چهره خاکی نداشته و به عبارت بهتر زندگی روزمره مردم با آن آشنا نبوده است. حال که عاشقی پیش از پیش اتفاقی می‌شود، برداشته‌های هنجارمند از آن چه جایگاهی می‌تواند داشته باشند.

ب- دریک برخورد اتفاقی زن سر صحبت را باز می‌کند و نتیجه آن ازدواج خواهد بود. سه مورد دختر مهرک نوزاد و شاپور، چهار دختر آسیابان و بهرام گور، و شیرین و خسرو از این جمله‌اند. (روح‌الامینی، ۱۳۷۵: ۱۷۳) این سه مورد نیز تابع قضیه عشق و عاشقی است، خصوصاً آن‌که نویسنده بر اتفاقی بودن برخوردها تأکید دارد و شرح ماجرا نیز حکایت از عشق‌ورزی می‌کند. بنابراین سه مورد مذکور نمی‌تواند به عنوان مؤید نظریه زن‌سالاری آورده شود.

پ- پدر دختر به مرد پیشنهاد ازدواج با دخترش را می‌دهد. پنج مورد حریره و سیاوش، دخترکید و اسکندر، دختر بابک و سیاسان، سینود و بهرام گور، و دختر خاقان چین و بهرام چوبینه از این جمله‌اند. (ص. ۱۷۶) این پنج مورد نیز نمی‌تواند به عنوان مؤید نظریه زن‌سالاری عمل نماید. زیرا دختران به عنوان کالا و اصولاً وجه‌المصالحه‌ای بوده‌اند که از سوی پدران‌شان به منظور خاصی پیشنهاد شده‌اند. به زبان استراوس بازار مبادله زنان بیشتر نشانه مردسالاری است تا زن‌سالاری.

جستار سوم این سه‌گانه «در خانه رعیت به روایت شاهنامه» است. در این جستار نویسنده تکمیل دیگری بر نظریه زن‌سالاری می‌زند، با این خصوصیت که ویژگی‌های خانه را در چهار مقوله: کارهایی که زن انجام می‌دهد، کارهایی که مرد انجام می‌دهد، خوراکی‌های خانه، و سالاری و فرماندهی خانه خلاصه می‌کند؛ سپس با توجه به اینکه زن مدیریت

- لنگرودی، شمس، ۱۳۷۰، تاریخ تحلیلی شعرنو، تهران، مرکز.
- هایدرگر، مارتین، ۱۳۷۷، فلسفه تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، مرکز.

Rosenberg, Alexander, 1988, *Philosophy of Social Science*, Oxford, Clarendon Press.

واقع نقد منفی در ادبیات مدرن ناظر به فضای مفهومی دنیای مدرن است و نقد مثبت (تأییدگر) دنیای قدیم به هیچ وجه با آن نسبتی ندارد. علی‌رغم این نکته‌بینی دقیق که از دید بسیاری از کسان پوشیده مانده است، نویسنده در بررسی اشعار و تطبیق ساختاری آن‌ها، دلایل انتخاب عناصر ساختاری خود را به صورت صریح بیان نکرده و آن‌ها را در ارتباط کامل قرار نداده است، چنانکه عنصر نخست در نهایت معلق و بی‌کارکرد می‌نماید.

محمود روح‌الامینی به عنوان انسان‌شناس به نسلی تعلق دارد که مطالعه «اجتماعیات در ادبیات» را شکل بخشیدند. نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی نمونه بارز این دوره است؛ اثری که می‌کوشد محدوده‌های نظری نامشخص خود را انسجام بخشد. در حقیقت تطفه‌های انسان‌شناسی ادبیات را باید هم‌چون جامعه‌شناسی ادبیات در بطن «اجتماعیات در ادبیات» جستجو نمود. اکنون مرزهای مفهومی انسان‌شناسی ادبیات در حال شکل‌گیری هستند. اما «انسان‌شناسی ادبیات» آینده به کجا می‌رود؛ تمایزبایی روزافزون مرزها یا فروریزشان؟

منابع

- برمن، مارشال، ۱۳۷۹، تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
- دانته، آلیگزیری، ۱۳۴۷، کمدی الهی، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران، شرکت سهامی افست.
- روح‌الامینی، محمود، ۱۳۷۶، نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی، تهران، آگه.
- گوته، یوهان، ۱۳۷۶، ولفگانگ فون، ترجمه م. ا. به‌آذین، تهران، نیلوفر.