

لالایی‌ها: دغدغه‌های زنانه، بازنمایی اجتماعی لالایی‌های

استان بوشهر

منیژه پورنعمت رودسری^{۱*}، مهتا بذرافکن^۲، علی روحانی^۳

چکیده

ادبیات فارسی افزون بر زیبایی، فصاحت، و بلاغت، منبع مهم اطلاعاتی‌ای برای درک سیر تحول فرهنگی و ساختارهای اجتماعی است. ادبیات شفاهی شاخه‌ای از ادبیات است که کارکردهای مهمی در حوزه اجتماعی و فرهنگی دارد. لالایی‌ها نیز در واقع بخش مهمی از همین ادبیات شفاهی‌اند. مطالعه اجتماعی لالایی‌ها از چند جهت اهمیت دارد؛ از یک سو وسیله‌ای برای شناسایی فرهنگ و شناخت متقابل فرهنگ‌های دیگر محسوب می‌شود و از سویی دیگر موجب شناخت موضوع «مادری کردن» می‌شود. در این میان مادری کردن علاوه بر اینکه یک مسئله روان‌شناسانه است، رویکردی جامعه‌شناسانه را نیز دربر می‌گیرد و در چرخه تغییرات اجتماعی قرار دارد و مملو از نمودهای فرهنگی و اجتماعی است. برای بررسی نظری این موضوع نظریه کنش متقابل نمادین و همچنین نظریه نسبی چودرو در حوزه مادری کردن استفاده شد. سپس با استفاده از رویکرد کیفی، با شیوه بازنمایی اجتماعی^۴ متن لالایی‌های استان بوشهر بررسی شدند. نتایج بازنمایی این لالایی‌ها نشان‌دهنده این واقعیت بودند که علاوه بر حس مادرانه در لالایی‌ها، این اشعار منعکس‌کننده فرهنگ بومی و اوضاع اجتماعی و فرهنگی هم هستند. این سروده‌های زنان همچنین مملو از انگاره‌های اجتماعی بوده است که درباره زنان در جامعه و فرهنگ بومی وجود داشته و اصولاً درک زنان از موقعیتشان در این لالایی‌ها منعکس شده است.

کلیدواژگان

ادبیات شفاهی، بازتولید فرهنگی، دیگری تعمیم یافته، فرهنگ، مادری کردن، من اجتماعی.

۱. استادیار ادبیات فارسی و عضو هیئت‌علمی در دانشگاه خلیج فارس بوشهر poornemat_m@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی دانشگاه شیراز، مدرس دانشگاه پیام‌نور بوشهر

mhtabzr@gmail.com

aliruhani@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت ۱۳۹۱/۱۱/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۰

4. social representation

مقدمه و بیان مسئله

شاخه بزرگی از ادبیات شفاهی^۱ مردم را ادبیات مخصوص کودکان تشکیل می‌دهد که لالایی‌ها^۲ از آن جمله است. می‌توان گفت «در رویکرد مطالعه فرهنگی، پژوهشگر حوزه تحقیقات خود را به آثار مشهور و معتبر محدود نمی‌کند، بلکه ادبیات عامه‌پسند را نیز معرف فرهنگ جامعه و درخور نقد می‌داند» [۴]. درواقع، هرگونه توجه و اهتمام به ادبیات گذشته و حتی ادبیات عامیانه می‌تواند بحثی امروزی باشد. این امر را هانس گئورک گادامر به زیبایی بیان کرده است: «ما در مکالمه با فرهنگ گذشته، آن فرهنگ را به زمان حاضر منتقل و به اصطلاح امروزی می‌کنیم» [۱] زنان به عنوان زن از یک سو و به عنوان مادر و همسر از سوی دیگر دغدغه‌هایی دارند و دغدغه‌های دنیای زنانه‌شان را در قالب سروده‌های زنانه‌ای مانند لالایی می‌خوانند تا کودکانشان در آرامش بخوابند. اما سؤال این است که سرچشمه سرایش این لالایی‌ها، که از زمان نوزادی بر ذهن کودک جاری می‌شود، کجاست؟ در متن این لالایی‌هایی که به شیوه‌ای عاطفی برای کودکان خوانده می‌شود مسائلی عنوان می‌شود که درواقع یا با دنیای کودک بی‌ارتباط است یا ارتباط کمی دارد و درواقع بیشتر سرچشمه گرفته از دنیای مادران است.

مسائلی که در این لالایی‌ها مطرح می‌شود، عمدتاً حکایت از اوضاع اجتماعی، فرهنگی، و حتی اقتصادی مانند گلایه از خشونت، تعدد زوجات، توجه به تفاوت‌های جنسیتی، اوضاع اجتماعی، توجه به نابرابری اقتصادی و فقر و ثروت، پررنگ‌بودن نقش پدر در خانواده و از همه مهم‌تر نقش مادری، و... دارد که خود او نیز این باورها و نمادها را در حین جامعه‌پذیری آموخته و برای خود او نیز این فرایند از آغوش مادر شروع شده است.

مید^۳ وجود زندگی اجتماعی را منوط به وجود نمادهای مشترک می‌داند که این نمادها برای همگان معنا مشترکی داشته باشند. ذهن در این میان علاوه بر ساختن مبنایی برای معانی مشترک، آن‌چنان انعطاف‌پذیری‌ای دارد که پیدایش کنش‌های متقابلی را که براساس بر ساخته شدن معنا متفاوتی از یک محرک معین باشد نیز امکان‌پذیر می‌کند. ذهن و فراگردهای آن در نظر مید بخشی از جهان اجتماعی‌اند و ذهن در نظر وی رابطه میان کنشگر و موقعیت است که به میانجی یک رشته نمادها ساخته می‌شود. درواقع نماد معنادار شفاهی برای مید اهمیت ویژه‌ای دارد. آنچه ما به زبان می‌آوریم، بر ما و نیز کسانی که ما با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنیم تأثیر می‌گذارد [۱۰].

ریکور^۴ داستان‌های روایی و روایت‌های گوناگون را به کنش‌های انسانی ارجاع می‌دهد و

1. oral literature
2. lullabies
3. Mead
4. Ricoeur

نقش آن‌ها را در ساختن معانی و نمادهای مشترک و نوبه‌نو کردن آن‌ها را این‌گونه توضیح می‌دهد: «... ارجاع سخن روایی- نظام کنش انسانی- واضح و آشکار است. البته کنش انسانی نیز در معرض اتهام قصه‌گونگی است، چون مورد سرگذشت‌ها، نمادها، و مناسک... کنش انسانی همواره در نشانه‌ها شکل می‌گیرد و با اصطلاح‌های سنت‌ها و هنجارهای فرهنگی تأویل می‌شود... زبان ادبی ظرفیت آن را دارد که زندگی هرروزه ما را زیر سؤال ببرد...» [۳۰].

همچنان که بیان شد، فرایند جامعه‌پذیری از ابتدای تولد کودک آغاز می‌شود و تا انسان زنده است ادامه دارد. انسان‌ها در کودکی به وسیله بازی یاد می‌گیرند که نقش‌های دیگران را تقلید کنند و در جریان جامعه‌پذیری یاد می‌گیرند که فعالیت‌هایشان را با دیگران هماهنگ کنند و از طریق گروه همسالان، خود را در بافتی بیش از پیش گسترده می‌بینند. در واقع در این زمان آن‌ها نقش «دیگری تعمیم‌یافته»^۱ را می‌پذیرند و می‌توانند به خود آن‌گونه نگاه کنند که جامعه به‌طور کلی به آن‌ها نگاه می‌کند. در همین فرایند است که من اجتماعی او تبلور پیدا می‌کند. «من اجتماعی» ساخت هنجاری است که انسان با آن‌ها هم‌نوا می‌شود و در نتیجه از آنجا که بسیار متنوع است در بین گروه‌های مختلف فرق دارد. اما در درون انسان بین «من فاعلی»^۲ و «من اجتماعی»^۳ درگیری و تقابل صورت می‌گیرد و این تقابل در بعضی از موارد باعث پذیرش بی چون و چرای هنجارهای مسلط بر اجتماع می‌شود و انسان به توقعات اجتماعی تن درمی‌دهد [۲۰].

زنان کنشگرانی هستند که به «من» واقعی‌شان سرک می‌کشند و هویت زنانه‌شان را در محیطی مردانه با نمادی به نام زبان در قالب لالایی می‌سرایند. زمانی بر تبعیض‌های جنسیتی انتقاد داشته و زمانی هم نقش جنسیتی^۴ خود را کاملاً پذیرفته و بازتولید کرده‌اند. آن‌ها همسران و مادرانی متواضع بوده‌اند که در تقسیم اجتماعی کار وظیفه نگرهداری و مراقبت از کودکان و نوزادان را برعهده دارند، اما دغدغه‌های زنانه با آن‌ها بوده است و این دغدغه‌ها در سروده‌هایشان، که مفاهیم فرهنگی و اجتماعی بسیاری دارد، جاری شده است. مادران خود انتقال‌دهنده بخشی از عناصر فرهنگ از نسلی به نسل دیگرند و در تولید و بازتولید عناصر فرهنگی نقش دارند. آن‌ها این نقش را فعالانه پذیرفته‌اند اما در لابه‌لای آن هویت زنانه‌شان را جست‌وجو کرده‌اند.

قدمت بسیاری از این سرودها به دهه‌ها سال پیش می‌رسد. زمان‌هایی که جامعه ایرانی، مانند بسیاری از جوامع دیگر، زنان را از حضور در محافل ادبی و عمدتاً مردانه محروم کرده بود، چنان که در *اللهی‌نامه‌ی عطار* در بیان سرگذشت رابعه بلخی به این موضوع اشاره شده که چون زنان فرصت نمی‌یافتند در محافل شعرخوانی حضور یابند، سعی می‌کردند این محرومیت را به

1. generalized other
2. I
3. me
4. gender role

اشکال مختلف جبران کنند. مثلاً رابعه بلخی قزداري اشعارش را به رودکی شاعر می‌داد تا در مجلس بخواند [۱۵]. زنان این محرومیت‌ها را از طریق سروده‌هایی مانند دوبیتی و لالایی در فرهنگ عامه جبران کرده و بخش مهمی از عواطف، احساسات، درگیری‌ها، و چالش‌های شخصی و اجتماعی خود را بیان کرده‌اند.

مرزبندی میان زنانه‌سرایي و مردانه‌سرایي یکی از مواردی است که به‌وسیله آن درک زنان از موقعیتشان در جامعه بیان می‌شود. در پس مادری کردن آنان و عواطف آشکار، سروده‌هایشان حاکی از این است که ذهن آن‌ها همواره با هویت و زنانگی‌شان درگیر بوده است. در نتیجه این پژوهش بر آن است که با کنکاش در این سروده‌ها انگاره‌های ذهنی خوانندگان و سراینندگان این لالایی‌ها را به صورت اجتماعی بازنمایی کند و به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱. لالایی‌هایی که توسط مادران برای کودکان سروده و خوانده می‌شود تا چه حد منعکس‌کننده مسائلی است که با دغدغه‌های زنانه آن‌ها درگیر بوده است؟
۲. این سروده‌ها تا چه میزان از واقعیت‌ها و عناصر فرهنگی میدان تحقیق تأثیر پذیرفته‌اند و چه نقشی در انتقال عناصر فرهنگی از نسلی به نسل دیگر داشته‌اند؟

پیشینه تحقیق

عبدالله رضایی در کتاب *ادبیات عامیانه بوشهر سی لالایی و نازآوا* را از کل استان بوشهر جمع‌آوری و توصیفات مفیدی درباره نازآواها و لالایی‌های استان بوشهر ارائه کرده که نگارندگان را بسیار یاری نموده است [۱۱].

احمدی ری‌شهری در جلد دوم کتاب *سنگستان* به لالایی‌های استان بوشهر اشاره و سعی کرده مضمون و محور لالایی‌ها را تا حدی مشخص کند و از جمله به مضامین دینی و مذهبی، امید بزرگ‌شدن فرزند، دعا، و زاری اشاره کرده است [۲].

زنده‌بودی (۱۳۸۳) در کتاب *فرهنگ و گویش تنگسیری لالایی‌های تنگسیر* را بررسی کرده است. ولی وی لالایی‌ها را آوانگاری کرده و لغات دشوار محلی را معنا کرده است [۱۳]. سید ابراهیم عمرانی نیز به بررسی و جمع‌آوری لالایی‌ها از سراسر کشور برآمده است. او ابتدا به فرهنگ و ادبیات عامه می‌پردازد. پس از بررسی ترانه‌های عامیانه فارسی و فهلویات، لالایی‌های کرمان، خراسان، فارس، مازندران، آذربایجان را ذکر می‌کند.

مقاله «لالایی‌های مخملین» پژوهش ارزنده دیگری است که به خاستگاه و مضامین لالایی‌های ایرانی اشاره کرده است. حسنی در این مقاله پس از اینکه ویژگی‌های کلی لالایی‌ها را بررسی کرده و مضمون برخی از لالایی‌های ایرانی را آورده است. از جمله این مضمون‌ها به نظر وی شامل آرزوها و آرمان‌های مادرانه، دعا و نیایش برای سلامت کودک، در سفر بودن پدر، بازتاب اجتماع و فرهنگ مناطق است [۷].

چارچوب مفهومی^۱ پژوهش

ادبیات فارسی از یک‌سوی رویدادها و اندیشه‌ها را در گستره ادبی و تاریخی بیان می‌کند و از سوی دیگر با فصاحت و بلاغت، روشنگر بسیاری از ضابطه‌ها در سیر تحول فرهنگی و ساختار اجتماعی در دوره‌های گذشته است. غنای ادبیات و گنجینه آثار زبان فارسی چنان گسترده و گویاست که در بسیاری از زمینه‌ها، نهادها، و حوزه‌های فرهنگی، آیین، سنت، قانون خویشاوندی، تلاش‌های تولیدی، فن، اندیشه، هنر، و... بیانگر و روشنگر شرایط و جزئیات زمان خود است. درواقع، ادبیات آینه تمام‌نمای اندیشه‌ها، آیین‌ها، رفتارها، کردارها، تلاش‌ها، و... جامعه و زبان حال و شناسنامه یک ملت است [۱۷].

ادبیات شفاهی بخش مهمی از فولکلور است. «ادبیات عامه یا ادبیات توده یا فرهنگ عوام یا فولکلور در مقابل ادبیات رسمی، که مخلوق ذهن مردم باسواد و تحصیل کرده است، مجموعه‌ای است از ترانه‌ها و قصه‌های عامیانه، نمایش‌نامه‌ها، ضرب‌المثل‌ها، سحر و جادو، و طب عامیانه که در میان مردم ابتدایی و بی‌سواد رواج دارد» [۹].

یکی از کارکردهای مهم ادبیات شفاهی کارکرد آموزشی آن است که بدان وسیله انتقال فرهنگ از یک نسل به نسل دیگر صورت می‌پذیرد و در تولید و بازتولید فرهنگ نیز نقش مهمی دارد و زنان پل میان این انتقال فرهنگ‌اند. نقش زنان به‌عنوان مادر مورد توجه جامعه‌شناسان بوده است. برخی معتقدند که زنان به دلیل شکل اجتماع‌پذیری‌شان مادری می‌کنند. درواقع، آنان مدعی‌اند که زنان از زمان کودکی تا زمانی که رشد پیدا می‌کنند، می‌آموزند که از کودکان مراقبت کنند و برخی دیگر از مدعی‌اند که زنان به دلایل مادی و اقتصادی مادری می‌کنند. چودرو^۲ معتقد است زنان دنیای درونی غنی‌تر، پویاتر، و جاودانه‌تری دارند که به آن توسل بجویند [۳]. در همین زمینه، کشف تفاوت‌های کلامی زنانه و مردانه سرآغاز انکشاف جهان‌های متفاوتی از تجربه زندگی است [۲۵].

بر اساس این نظریه‌ها می‌توان گفت لالایی‌ها نشئت گرفته از ذهن زنانه‌ای هستند که درگیر دغدغه‌های زنانه است. آن‌ها زنانه‌هاشان را در شعرهایی ساده و گاهی پیچیده البته در لفافه و به شکلی استعاری بیان می‌کنند. توجه زنان در این سروده‌ها به دیگری تعمیم‌یافته است که براساس نظریه مید، شخص در نقش «دیگری تعمیم‌یافته» می‌تواند به خود آن‌گونه نگاه کند که جامعه به‌طور کلی به او نگاه می‌کند [۲۰]. در این میان، محتوای دیگری تعمیم‌یافته شخص معمولاً براساس گرایش‌های متداول «جامعه» قرار دارد. گرایش‌های «دیگران مهم» یا «دیگران تعمیم‌یافته» نسبت به شخص بر تصویر شخص از خود اثر زیادی می‌گذارد. این گرایش‌های افراد به ارزش‌های «دیگران مهم» موجب تشکیل تجربه‌های اجتماعی گسترده‌ای در میان افراد

1. conceptual framework
2. chodorow

می‌شود. تجربه‌هایی که شخص ممکن است آن‌ها را مجدداً بیازماید و در ارزیابی خویش آن‌ها را به‌کار برد و در واقع تبدیل به میراثی از تجربه‌ها کند. بدین ترتیب، چون این تجارب درونی و ملکه ذهن افراد شده‌اند، «دیگران تعمیم‌یافته» او را تشکیل می‌دهند [۲۲].

درواقع، همچنان که مید نیز اشاره می‌کند، من اجتماعی حاصل درونی کردن هنجارها و توقعات اجتماعی جامعه است. «من فاعلی» به خود این امکان را می‌دهد که معانی موجود در واقعیت‌های اجتماعی را، که از طریق من اجتماعی شناخته است، تعریف و معنا کند و به موضوعات مهم و بامعنا تبدیل کند. من اجتماعی واقعیتی است که برای جامعه مهم تلقی می‌شود. این واقعیت در واقع همان ساخت هنجاری فرهنگی جامعه و گروه‌های اجتماعی است [۵].

در مجموع، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که لایه‌ها مملو از مضامین اجتماعی و اقتصادی و دغدغه‌های زندگی است که در زمان‌های متفاوت و دوران گوناگون شکل متفاوتی به خود می‌گرفته‌اند. در این میان، توجه به سراینندگان این ابیات نکته بسیار مهمی است، زیرا کنشگران اصلی این حوزه و سراینندگان این لایه‌ها هستند و تجربیات خود را در دید دیگران مهم بیان می‌دارند. این سراینندگان از جانب دیگر نقش مهمی در تولید و بازتولید فرهنگی دارند.

درواقع آنچه زنان سروده‌اند دریافتی است که از پیرامون خود داشته‌اند و از یک سو براساس جایگاه واقعی‌شان در اجتماع و از سوی دیگر براساس آمال و آرزوهای‌شان به بیان تجربیات اجتماعی در قالب لایه‌ها پرداخته‌اند. برای همین، مضامین لایه‌ها زمانی واقعیت‌ها را بیان می‌کنند و زمانی دیگر آرزوهای زنانه را نشان می‌دهند. یکی از بارزهای فرهنگ اجتماع اعتقاد به اجسام یا اشیای مقدس، باورها و رسوم مذهبی و فرهنگی، و ... است که به همان ترتیب در بسیاری از لایه‌ها نیز تکرار می‌شود و دورکیم نیز بر این امر صحنه می‌گذارد [۲۶].

روش پژوهش

رویکردی که برای این پژوهش برگزیده شده رویکرد کیفی^۱ است [۳۱].

درون‌فهمی، رجوع به موردها، برساخت واقعیت، و به‌کارگیری متن به منزله داده تجربی وجوه مشترک انواع مواضع نظری کیفی‌اند. متن در تحقیق کیفی سه کارکرد دارد: نه تنها داده‌های اصلی تحقیق را که یافته‌ها بر آن متکی‌اند فراهم می‌کند، بلکه تفسیر این داده‌ها نیز هست و درعین حال وسیله و ابزار اصلی ارائه و انتقال یافته به شمار می‌آید [۱۸]. متن واژگان و کلام و تمامی متن، صدا و سلوک مردم را نمایندگی می‌کند، اما نکته اساسی در قدرت بازنمایی، «زمینه اجتماعی» است [۱۹]. زمینه اجتماعی^۲ را می‌توان فضایی که در آن اثری خواننده و فهم می‌شود تعریف کرد [۱۷].

1. qualitative approach
2. social field

براساس روش تحلیل تماتیک^۱ (مضمونی یا موضوعی)، مضامین متفاوت از متن لالایی‌ها استخراج شد و در ادامه با استفاده از تکنیک بازتابی اجتماعی متن لالایی‌های گردآوری شده بررسی شد. درواقع، داده‌های این پژوهش متن لالایی‌هایی است که از منابع مکتوب و همچنین از منابع شفاهی جمع‌آوری شده است. منابع مکتوب لالایی‌ها از آثار عمرانی (۱۳۸۱)، رضایی (۱۳۸۱)، و سایر مواردی که در بخش پیشینه تحقیق ذکر شده است تأمین شده است. به‌هرحال، ممکن است لالایی‌هایی از قلم دور مانده باشد، اما تعداد مطالعه‌شده به اندازه‌ای است که بتوان براساس آن درباره نقش لالایی‌های استان در شناخت فرهنگ مردم منطقه اظهار نظر کرد. منابع شفاهی لالایی‌ها، که اطلاع‌رسانان پژوهش را شامل می‌شود، از ۴۵ زن بوشهری (۲۰ تا ۷۵ ساله) جمع‌آوری شده است. درواقع، محققان با مراجعه به اشخاص منفرد یا با مراجعه به گروه‌های زنانه به‌وسیله نمونه‌گیری هدفمند و گلوله برفی، سعی کرده‌اند اطلاعات لازم را جمع‌آوری کنند. میدان تحقیق نیز شامل شهرستان‌های نه‌گانه استان بوشهر بوده است که لالایی‌های بررسی‌شده از این شهرستان‌ها شامل ۶۱۲ مورد بوده است. نام شهرستان‌ها و تعداد لالایی جمع‌آوری‌شده از هر شهرستان بدین ترتیب بوده است:

جدول ۱. نام شهرستان‌ها، شهرها، جزایر، و تعداد لالایی‌های گردآوری‌شده

شهرستان / جزیره	شهر / منطقه	تعداد لالایی
شهرستان دیر	دیر	۶۵
شهرستان دیر	بردخون	۲۹
شهرستان دیر	دوراهک	۴۲
شهرستان دشتی	خورموج	۵۲
شهرستان دشتی	کاکي	۲۴
شهرستان دشتستان	دشتستان	۷۲
شهرستان دشتستان	آبپخش	۳۹
شهرستان دشتستان	تنگ ارم	۲۶
شهرستان دشتستان	بوشکان	۱۴
شهرستان گناوه	گناوه	۴۳
شهرستان گناوه	بندر ریگ	۵۰
جزیره خارک	جزیره خارک	۲۶
دیلم	دیلم	۲۳
تنگستان	تنگستان	۵۱
جم	جم	۱۷
کنگان	کنگان	۳۹
جمع کل: ۶۱۲ لالایی		

شایان ذکر است که اعتباریابی تحقیق نیز براساس روش زاویه‌بندی یا مثلث‌بندی (منابع اطلاعاتی، روش‌ها، و طرح‌های نظری چندگانه) کسب شد. بدین معنا که بعد از استخراج مضامین، آن‌ها ابتدا به زنان مصاحبه‌شده عودت داده شدند و مورد تأیید آن‌ها قرار گرفتند و از سوی دیگر این مضامین با نظریه‌های موجود و تجارب زیسته نگارندگان نیز مقایسه شد.

یافته‌های پژوهش

مفاهیمی اجتماعی که در تحلیل لایایی‌های استان بوشهر به‌دست آمده با توجه به فرهنگ این استان درخور توجه است. این لایایی‌ها اغلب کارکردهای خانواده و فرهنگ را در درون خویش دارند. بازنمایی اجتماعی این سروده‌ها نشان از این داشت که تا چه حد فرهنگ خاص منطقه بر این سروده‌ها تأثیر داشته است. در نتیجه یافته‌های پژوهش را براساس سؤال‌های مطرح‌شده در بخش مقدمه تحقیق ارائه کرده و سعی خواهد شد پاسخ به این سؤالات در قالب یافته‌های تحقیق ارائه شود.

پرسش اول: لایایی‌هایی که توسط مادران برای کودکان سروده و خوانده می‌شود تا چه حد منعکس‌کننده مسائلی است که ذهن زنانه با آن‌ها درگیر بوده است؟
پاسخ به این پرسش در قالب مواردی که از بازنمایی اجتماعی لایایی‌ها به‌دست آمده است ارائه می‌شود.

۱. احساس عدم امنیت: در این‌گونه لایایی‌ها مادر از عدم امنیت شکوه می‌کند و این احساس عدم امنیت شامل دشمن و بدخواهی است که در بیرون از خانه وجود دارد. در مناطق جنوبی ایران، به اعتقاد به چشم‌زخم و خواندن دعاهای جادویی برای آسیب‌زدن به دیگران وجود دارد و این لایایی‌ها نیز از همین دغدغه‌ها سرچشمه می‌گیرد.

- مو لالات می‌کنم شو روز گردد/ تا چشم دشمنم کور گردد (دیر)

- مو لالات می‌کنم لالای همیشه/ پلنگ از کوه بناله شیر ز بیشه

- پلنگ از کوه بناله درد دندون/ که تا دشمن بناله درد پنهون (دشتستان، تنگستان)

- مو لالات می‌کنم تا تو خو واشی/ بمیره دشمنم تو زنده باشی (خورموج، تنگستان)

- مو لالایت کنم تا روز واوو/ چش دشمنم و بد خوات کور واوو (آبپخش)

- لالات می‌کنم شالا خشت بات/ تب و دردت نصیو دشمنم بات (تنگستان)

۲. ترس از رهاشدن و تنهاماندن در سالمندی: مادر از اینکه فرزندش او را فراموش کند، نگران است. مادر آرزومند است همان‌گونه که درخت تشنه قدر باران را می‌داند، کودکش نیز قدردان زحماتش باشد. کودک بزرگ شود تا همدم او شود. نگرانی مادر از دوران سالخوردگی در لایایی‌های استان دیده می‌شود. از این‌رو، مادران در لایایی‌ها از کودکان خود می‌خواهند در دوران پیری آن‌ها را از یاد نبرند و دستشان را بگیرند.

- مو لالات ایکنم از دل و از جون/ بیو قدرم بدون ای رود نارون (دیلم)
- لالالا گلم باشی/ عزیزم مونسم باشی (خورموج)
- لالالا گلم باشی/ همیشه در برم باشی (کنگان) (آبپخش)
- لالالا گلم باشی/ نمی‌ری همدمم باشی (آبپخش)
- لالا کن جانِ دل من/ لالا کن ای بلبلِ من
- لالا کن تا خوابت بیایه/ بزرگ که شدی یادت بیایه (کنگان)
- مو لالات می‌کنم شاخ نباتم/ ستم بر من مکن تا بر حیاتم
- ستم بر من مکن از رود نادون/ پیشمون می‌شوی بعد از وفاتم (دوراهک بردخون)
- لالای می‌کنم در سن پیری/ که بلکه گت بشی، دستم بگیری (کاکلی)
- ۳. بیان گله و شکایت و وابستگی عاطفی به فرزند: گاهی هم مادر از فرزند گله می‌کند که چرا آرام نمی‌گیرد. او از شب دراز هجران و دوری، از شیدایی و خستگی و دل پر حسرت خود، از تنهایی، غربت و بی‌کسی و اینکه طاقت دوری فرزندش را ندارد برای کودک می‌خواند.
- لالالا گل زیره/ چرا خوابت نمی‌گیره/ که مادر قریونت می‌ره (دوراهک، آبپخش)
- مو لالایت کنم تا ماه در آیه/ دو دستت گردنم جونم در آیه (تنگ ارم)
- مو لالات می‌کنم ای کبک مستم/ می‌ون کبک‌ها دل با تو بستم
- همه کبک‌ها رفتند به صحرا/ من بیچاره پابست تو هستم (دوراهک بردخون)
- لالالا گلم باشی/ همیشه همدمم باشی/ بخوابی از سرم واشی/ لالالا/ لالالا (دشتستان)
- لالالا گل هرروزه/ مو/ قضا کردی نماز و روزه/ مو/ دی بچم لالالا (دیر)
- لالایی بالا را در بین لالایی‌های استان فارس هم می‌توان دید [۱۶].
- شب هجران درازه مو چه سازم/ که رودم خواب نازه مو چه سازم
- دگر شب شد که من شیدا بگردم/ چو ماهی بر لب دریا بگردم (دشتستان)
- مو لالایت کنم تا ماه در آید/ دل پر حسرتم از غم سر آید (دشتستان)
- سر راهت بشینم خسته خسته/ گل ریحون بچینم دسه دسه
- گل ریحون چنین بویی نداره/ دل مو طاقت دوریت نداره (گناوه)
- پلنگ در کوه و آهو در بیابون/ همه جفتن و مو تینا بگردم (دیلم)
- خدا کرده که مو دور از تو باشم/ ز غم باریک‌تر از موی تو باشم (تنگ ارم)
- سحر خوابم که چشمم پر ز آبه/ فراق دوریت حالم خرابه (تنگ ارم)
- سر راهت نشینم تا بیایی/ مو قریونت کنم هر چی خواهی (تنگ ارم)
- نویسم نامه‌ای با برگ گندم/ غریب و غربتم در شهر مردم
- به حق ماه و خورشید و ستاره/ امیدوارم که برگردم دوباره (جزیره خارک)
- برنج جوش ایخره با شیر می‌شون/ خوم از یارم بریدن قوم و خیشون (دیلم)

- مرا با شیر گاو آمخته کردن/ ز بخت بدم گوساله هم مرد (بندر دیر، دشتستان)
 - سر کوی بلند تختم طلا بی/ تنم ابریشم و بختم سیاه بی (آببخش)
 - چو پلنگی تیر خورده/ چو شیری با دم زنجیر نالم
 به شب نالم به شب شبگیر نالم/ گهی از بخت بی تقدیر نالم (کنگان)
۴. **توصیفات کودک و خطاب‌ها:** مادر کودک را با کلمات بیشتر مهرآمیز خطاب قرار می‌دهد که نشان‌دهنده دیدگاه‌های مادر نسبت به فرزندش است:
- رود جونی زور زونی (زانو)، رود نادون، طفل نادون، طفل نالان، شیرۀ جون، ریشۀ جون، ماه تابون، پره (پاره) جون، جره باز، بلبل، میوه گلستان، شیرین‌زیونم، گل باغ، ناز، کبک مست، سیاه‌دونه استعاره از فرزند نمکین، مهپاره استعاره از فرزند زیبا، شاخ نباتم، مایۀ اعتبار، وجان و دل، چشم بینای من، بهار و عیش دنیای من، گل بی‌باغبون، گل باغ خودم، عزیز بی‌نشون، درد و درمون درد، مه پاره و...
- مو لالات می‌کنم ای رود نادون/ مو لالات می‌کنم ای شیرۀ جون (دشتستان، گناوه)
 - مو لالات می‌کنم شاخ نباتم/ ستم بر من مکن تا بر حیاتم (دوراهک)
 - لالا لالای ماه تابون/ که کوچه خلوت و محله بیابون (کاکلی)
 - لالا لالای رودم/ شکر می‌باره از لب‌های رودم
 شکر شیرین و شوری نداره/ دل مو طاقت دوری نداره (دشتستان)
 - مو لالایت کنم ای رود جونی/ مو لالایت کنم ای زور زونی/ دی لالا دی لالا (گناوه)
 - لالا گل نازم ز غمهای تو بیمارم/ تو را دارم، چه غم دارم، هزارشکرش بجا آرم (گناوه)
 - سرت گردم دو برکت داره سایه/ شکر کنج لبونت داره مایه
 شکر در هند و چای حیدر آباد/ خجالت پیش لب‌های تو داره (بندر دیلم)
 - تو گل بودی به گلزار اومدی رود/ شکر بودی به بازار اومدی رود (بردخون)
 - آلت بکنم که از چیشم پیشتری/ جامت بشورم که از برگ گل شوختری (جم)
۵. **استفاده از مضامین طبیعت برای توصیف امور اجتماعی:** اشاره به چیزهای بارز طبیعت مانند گل‌ها، گیاهان، و حیوانات از جمله مضامینی است که در لالایی‌های استان بوشهر دیده می‌شود. در ۷۴ لالایی استان بوشهر از گل‌ها و گیاهان زیر نام برده شده است:
- گل زیره، گل زنبق، گل دشتی، گل خشخاش، گل چایی، گل پونه، گل بادام، گل آهار، گل فندق، گل پسته، گل نازی، گل سفید ارمغانی، گل زرد، گل سرخ، گل آبی، گل گردو، گل سوسن، گل ناز، گل آلو، گل نعنای، گل قالی، گل لاله، دشت آلاله، گل کنگر، گل سنبل، گل شب بو، گل نرگس، گل کاسنی، گل ریحون، هل و دارچین، بنفشه، برگ بید، انگور، خیار، گل نار و ممکن است خیلی از این گل‌ها و گیاهان یا پرندگان زیبا، که توصیف می‌کند، در طبیعت این استان وجود نداشته باشد و مادر آن‌ها را در طول زندگی‌اش ندیده باشد، اما چون

براساس شنیده‌ها می‌داند آن‌ها زیبا هستند، برای ردوبدل کردن عواطف با کودک خود از آن‌ها استفاده می‌کند.

- لالالا گل دشتی / همه رفتند تو برگشتی (دیر، بندر ریگ، دشتستان)
- لالالا گل بادام / عزیزم بخواب بخواب آرام (دیر)
- لالالا گل آهار / دم آفتاب بشو بیدار (دیر)
- لالالا گل فندق / بابات رفته سر صندوق (دیر)
- لالالا گل پسته / شدم از گریهات خسته (دیر، بندر ریگ)
- لالالا گل گردو / بابات رفته توی اردو (دوراهک، دشتستان، تنگ ارم، بندر ریگ)
- لالالا گل آلو / درخت سیب و زردآلو / که زردآلو برآورده / کبا رودم کم آورده لالالا (تنگستان)

- لالا گل سوسن سرت بردار لبت بوسم / لبت بوسم که بو داره که با گل گفت‌وگو داره (گناوه)
- لالا گل سرخ و سفیدم / لالا بنفشه برگ بیدم / لالالالالالالالا (بندر ریگ)
- من از باد خزون پروا ندارم / سخن ناکسون رنگم کرده زرد (گناوه)
- مو لالات می‌کنم شب‌های زمستون / که رودم بلبلن میوه گلستون
- که رودم زنده باشد گل بچیند / گل باغ من ان‌شاءالله بماند (بردخون)
- مو لالات می‌کنم ای نازای ناز / به دست آورده‌ام یک جرّه باز
خداوندا جرّه بزم نگه دار / امید روزگارم جرّه باز (دیر، آپبخش، بخش بوشکان دشتستان)
- مو لالات می‌کنم ای کبک مستم / می‌ون کبک‌ها دل با تو بستم
همه کبک‌ها رفتند به صحرا / من بیچاره پا بست تو هستم (دوراهک، آپبخش، تنگستان)
۶. توجه بر نقش و حضور مادر: تأکید بر اینکه وجود مادر اهمیت زیادی دارد و نباید فراموش شود. مادر همچنین در واقع دوست دارد به‌رغم هنجارها و رسوم، بر پدر ترجیح داده شود:
- سر کوه بلند مو گل فروشم / صدای مادرم آمد بگوشم
- پدر خوب است که مادر بلکه بهتر / لالا عزیزم لالا / عزیزم دل لالا / رودم لالا / رود جونیم لالا (بردخون)

پرسش دوم: این سروده‌ها تا چه میزان از واقعیت‌ها و عناصر فرهنگی میدان تحقیق تأثیر پذیرفته‌اند و چه نقشی در انتقال عناصر فرهنگی از نسلی به نسل دیگر داشته‌اند؟
۱. دغدغه تعدد زوجات: «چندزنی نوع رایج در زمان قدیم و حال است. یکی از دلایل رواج این نوع ازدواج مقتضیات اقتصادی و فزونی عدّه زنان بر مردان بود. این رسم، به‌ویژه بین کشاورزان، به‌شدت رواج داشت، زیرا از وجود زنان در امور کشاورزی استفاده می‌شد. در گروه‌های دیگر اجتماعی، به‌ویژه طبقات بالای جامعه، علاوه بر تمتع از زنان متعدد، داشتن اولاد زیاد و تحکیم پایگاه اجتماعی هدف چندزنی بوده است» [۱۴].

از ۶۱۲ لایلی استان بوشهر تعداد ۱۲ لایلی درباره ازدواج دوباره پدر است. در برخی لایلی‌ها، مادر پدر را به خاطر این کار نادان و خودش را احمق می‌خواند. مادر آرام ندارد و پدر را نفرین می‌کند که خیر نبیند:

- لایلی لایلی گل زیره/ بابات رفتن که زن گیره/ آی دیت آروم نمی‌شینه
- لایلی لایلی گل زنبق/ دیت نادون بوات احمق (دیر)
- لالا گل ریزه/ بابات رفته زن بگیره/ دیش آروم نمی‌گیره/ لالا عزیزم دلم لالا (دیر)
- لالالالا گل زیره/ بابات رفته زن بگیره/ دی‌ات از غصه می‌میره (خورموج)
- لالالالا گل زیره/ بابات رفته/ زن بگیره/ الاهی که خیر نبینه (کاکلی)
- لالالالا گل زیره/ بوات رفته زن بگیره/ ننش آروم نمی‌گیره (دشتستان)
- لالالالا گل زیره/ بوات رفته زن بگیره/ دیت آروم نمی‌گیره (تنگ ارم)
- لالا گل زیره باباش رفته زن بگیره/ دیت آروم نمی‌گیره لالالالالا (بندر ریگ)
- لالای لالای گل زیره/ بابات رفته زن گیره/ دیت غصه می‌میره (لالایی کنگان)
- لالالالا گل زیره بابات رفته زن بگیره (آبپخش)
- لالا لالا گل پونه/ بابات رفته زن بگیره/ زن انگالی بگیره/ سینه خلخالی بگیره/ که دیت آروم نمی‌گیره (آبپخش)

- لالالالا گل زیره/ بابات رفته زنی گیره

بابات رفته زنی گیره/ ننه ت از غصه می‌میره (تنگستان)

۲. تأکید بر نقش جنسیتی پدر در خانواده در غیبت پدر: از ۳۶ لایلی استان بوشهر درباره دوری پدر از خانواده به دلیل مسافرت برای تجارت یا جنگ با دشمن یا کارکردن یا حتی اسارت است. البته اصطلاح پدر غایب^۱ در جریان جنگ جهانی دوم در جامعه‌شناسی مطرح شده است [۲۳]. این لایلی‌ها لحن بسیار عاطفی دارند و از خاطرات محبت پدر به فرزند و دلایل سفر او به کودک گفته می‌شود.

- لالالالا گل خشخاش/ بابات رفته خدا همراهش (دشتستان، کاکلی، بندر ریگ، دوراهک، کنگان، خورموج)

- لالالالا گل پونه/ بابات رفته مگیر بونه (بندر دیر، کاکلی)

- لالالالا گل گردو/ بوات رفته سر اردو (تنگ ارم، بندر ریگ)

- لالالالا گل چایی/ لولو از مو چه می‌خواهی/ که این بچه پدر داره/ دو خنجر در کمر داره

(دیر، دشتستان، بندر ریگ، گناوه)

- لالالالا گل پونه/ بابات کرده موهات شونه (کاکلی)

- لالا گل انجیر/ بابات داره به پاش زنجیر چو صد خروار/ چشاش خوابه دلش بیدار (دشتستان)

- برو لؤلؤ جهنم شو/ بیا پیش مرگ بچم شو/ که این بچه پدر داره/ کلام الله خبر داره (دشتستان)

- بابات رفته به هل چینی/ بیاره قند و دارچینی (دیر، کاکلی، بندر ریگ)
- لالالا گل شیرین‌زبونم، لالا لا کن ای جونم، بابات رفته به جنگ دشمن دین، نگه‌دارش خدای مهربونم (دشتستان)

۳. تأکید بر روابط و پیوندهای خونی و خویشاوندی: این تأکید نشانه اهمیت این پیوندها در فرهنگ آنان است. در برخی از لالایی‌ها، به جز پدر از دیگر اعضای خانواده از جمله برادر (کاکا)، دایی (خالو)، و عمو (عامو) نیز نام برده می‌شود. «تزدیکی مادران ایرانی به خانواده خود، در سنجش با خانواده همسر در لالایی‌ها نیز به روشنی بازتابیده است» [۷].

- لالالا گل نازی/ خالوش رفته به سربازی (دشتستان)
- لالالا گل پسته/ کاکاش رفته به مدرسه/ منه کرده خیلی خسته (دشتستان)
- لالالا گل خشخاش/ عاموش رفته خدا همراهش (دشتستان)
- لالالا گل پونه/ ککات آمد توی خونه (تنگستان)
- لالالا گل چایی/ بابات رفته خونه دایی (دیر)

۴. توجه به جنسیت فرزند: هویت‌های زنانه و مردانه در جریان اجتماعی شدن شکل می‌گیرد. برخی از جامعه‌شناسان معتقدند جنسیت برساخته‌ای اجتماعی است و می‌توان آن‌ها را به شیوه‌های گوناگون شکل داد و دگرگون کرد. «اجتماعی شدن جنسیتی به معنای یادگیری نقش‌های جنسیتی به کمک کارگزارانی مثل خانواده و رسانه‌هاست. آن‌ها نقش‌های وابسته به جنس و هویت‌های مذکر و مؤنث (مردانگی و زنانگی) متصل به آن را اخذ می‌کنند» [۲۳].
مادران بوشهری با خواندن لالایی مسائل مرتبط به جنسیت نیز اشاره دارند.

- درخت توت فاطمه دانه کرده/ غم فاطمه مرا دیوانه کرده/ عزیزم لالایی لالا
برین به مادر فاطمه بگویند/ که فاطمه شوهر بیگانه کرده/ عزیزم لالایی لالا (جم)
- دختری دارم هی ولّه/ نمی‌دمش به بار غله/ عزیزم لالایی لالا
غله می‌خوام چش کنم/ دختری می‌خوام نازش کنم/ عزیزم لالایی لالا (جم)
- لالالا گل آلو/ درخت سیب و زردآلو
که زردآلو بر آورده/ کبا (قبا) رودم کم آورده لالالا (تنگستان)
- دختر گل الوندن/ هم بادوم هم قندن/ هم ریشه جگر بندن/ هم مونس دل تنگن/ بر
گیسش پر قندن/ تاجرا سرش جنگن (بردخون از توابع دیر)
- چرا بزایم پسری/ نشینم پشت دری/ عروس بگه: مزوری، جادوگری، حیل‌گری
چرا نزایم دختری/ نشینم بر استری/ جلو بکشه مهتری/ همه بگن پس برین/ پیش برین/
مادر خانم اومده (کاکلی)

این سروده‌ها گاه نشانه تبعیضی است که در جامعه بر آن‌ها تحمیل کرده است؛ مسائلی همانند ترجیح خانواده‌ها به داشتن پسر را به دختر باعث شده زنان با نوازش کردن دختران خود آن‌ها را در جایگاه برتری بنشانند. البته به گفته چودرو لیل این امر آن نیست که مادران پسران خود را کمتر دوست دارند، بلکه به این دلیل است که «آن‌ها مادری کردن متفاوتی را نسبت به پسران تجربه کرده‌اند و از این رو در رفتار با پسران شیوه متفاوتی را نسبت به دختران در پی می‌گیرند» [۳].

۵. توجه به اعتقادات مذهبی در فرهنگ: مذهب و اعتقادات مذهبی رایج در جامعه نیز در لایه‌ها دیده می‌شود که در آن‌ها از جهت احترام به نمادها و شخصیت‌های مذهبی مادر آرزومند است کودکش کنیز (دختر) یا غلام (پسر) کسانی مانند حضرت معصومه یا حضرت فاطمه باشد. به نظر نگارنده بیشتر در نازآواها دیده می‌شود.

- مو لالات می‌کنم تا زنده باشی / غلام (کنیز) حضرت معصومه باشی
غلام حضرت معصومه قم / که تا روز ابد تو زنده باشی (آبپخش، خورموج، جزیره خارک، دیر، دیلم).

۶. اشاره به مسائل اقتصادی و نقش جنسیتی پدر به عنوان نان آور خانواده: با بررسی برخی لایه‌ها می‌توان به اوضاع اقتصادی مردم استان بوشهر پی برد. مثلاً «روابط جنوب ایران و هندوستان در لایه‌های متعددی می‌توان دنبال نمود. می‌توان اشاره به پدری داشت که برای کار به هندوستان رفته و حال مادر برای فرزند از او سوغات می‌خواهد» [۱۶].

بابات رفته به هل چینی / بیاره قند و دارچینی (دیر، کاک، بندر ریگ)
نمونه‌های دیگر که به وضع اقتصادی کودک اشاره می‌شود:
- که دور مهتک گل، ماه، ستاره / همش پولن که هیچش جا نداره (تنگستان)
- بچه کوچیک مو رفت نی سواری / به پای نازکش بنشسته خاری
برین جراح هندوسون بیارین / با منکاش طلا خارش درآرین (تنگستان)
- کنیز تو سیاه باشه / سر اندر پاش طلا باشه (تنگستان)
- صدای زنگل لالا ایایه / صدای میل پا طلا ایایه
صدای زنگل لالای رودم / مه چهارده و کوه بالا ایایه / لالالالالالا (بندر ریگ)

۷. هراس از مرگ و میر ناشی از فقر اجتماعی در حوزه پزشکی و بهداشت: پژوهش‌های جامعه‌شناسی درباره شالوده اجتماعی سلامتی نشان داده‌اند که گروه‌های معینی از مردم نسبت به سایرین از سلامت بسیار بیشتری برخوردارند. این نابرابری‌های سلامتی به الگوهای اقتصادی و اجتماعی مربوط می‌شود. از آنجا که این لایه‌ها قدمت زیادی دارند، مسائل و مشکلات بهداشتی که در جامعه وجود داشته همواره مادران را نگران فرزند بوده است. در این لایه‌ها مادر آرزوی سلامت برای فرزندش می‌کند و در این باره بسیار نیایش می‌کند؛ گویا بر این باور

است که سلامتی فرزند بر موقعیت اجتماعی او در آینده تأثیر می‌گذارد. او می‌خواهد کودکش به سلامت بزرگ شود تا به موفقیت‌های بیشتر دست یابد و از همتایان خود عقب نماند.

- مو لالات ایکنم تا مه بشینه/ الهی هیچ مادر داغ فرزندش نبینه (گناوه، دشتستان، دیلم)
 - مو لالات می‌کنم تا بی‌بلا بو/ نگهدار شب و روزت خدا بو (دشتستان) (جزیره خارک)
 - مو لالات می‌کنم لالی خشیت بو/ بلا دور جمال مهوشت بو (دیر) (دشتستان، تنگستان)
 - لالایت می‌کنم تا بد نبینی/ نه تب کنی نه درد سر ببینی (کاکلی)
 - گل باغ منی، انشالله بمونی/ که من بهر تو کردم باغبونی (کاکلی)
 - لالالالاکلم باشی/ نمی‌ری دربرم باشی/ تو سالار سرم باشی (گناوه)
 - لالالالاکلم باشی/ نمی‌ری همدمم باشی (آبپخش)
 - مو لالایت کنم خوابت کنم مو/ علی گویم که صد سالت کنم مو (جزیره خارک)
 - ستاره آسمون نقش زمینه/ خودم انگش تر و رودم نگینه
 خداوندا نگه دار رود جونیم/ که امید اول و آخر همینه (دشتستان)

نتیجه‌گیری

لالایی‌ها سروده‌هایی برخاسته از دل مادرانی است که به دل و جان فرزند دلبندشان می‌نشینند. این خواب‌آواها و مهرسروده‌ها بازتاب موقعیت اجتماعی و فرهنگی، افکار، احساسات، و آرزوهای مادران است. به همین دلیل، پژوهش حاضر سعی در پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده داشته است. در این مسیر، با بررسی ۶۱۲ لالایی استان بوشهر مضمون‌های اجتماعی، مذهبی، عاطفی، فرهنگی‌ای مشاهده شد که نشان از تأثیر عمیق فرهنگ اجتماع بر ذهنیت سراینندگان این لالایی‌هاست. در واقع، این سروده‌ها منعکس‌کننده مسائلی‌اند که ذهن زنانه با آن‌ها درگیر بوده است؛ ذهنیتی که سرشار از عواطف و احساسات فراموش‌شده یا رنگ‌باخته در اجتماع است. در این شش مضمون استخراج شد که نشان‌دهنده ذهنیت زنان و الگوهای ذهنی آن‌ها در قالب این سروده‌ها می‌شود. از جانب دیگر هفت مضمون نیز از تأثیر فرهنگ و واقعیت‌های اجتماعی فرهنگی بر این لالایی‌ها بازنمایی شد. این مضامین نشان‌دهنده عمق تأثیر فرهنگ اجتماع مردم بوشهر بر این لالایی‌ها بوده است.

به‌هرحال، آنچه در بازنمایی این پژوهش اهمیت دارد دغدغه‌های ذهنی زنانه در یک جامعه مردسالار است که در طول تاریخ اجتماعی وجود داشته است. در نگاه اول، شاید این‌طور به نظر برسد که پیدایش افکار جنسیتی منوط به مدرن‌شدن جوامع بوده است، اما واکاوی آثاری همانند لالایی‌ها، که به نوعی سروده‌های زنانه‌اند و از سال‌های دور به صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه منتقل شده‌اند، نشان می‌دهد که این‌گونه مسائل دغدغه ذهن زنان در سال‌های بسیار دور نیز بوده است و اگرچه به صورت علمی و امروزی بیان نشده، در قالب‌های دیگر

توسط زنان بیان شده است. حتی اگر به صورت ناخودآگاه بوده باشد، ولی در هر حال وجود داشته‌اند. ترس از ازدواج مجدد همسران یکی از این دغدغه‌های بارز بوده است.

این سروده‌ها اشاره‌هایی هم به اوضاع اجتماعی و اقتصادی نیز دارند. آن‌ها در میان نبود امکانات جامعه مدرن و عدم پیشرفت دانش پزشکی همواره در هول و هراس از دست دادن فرزندان بوده‌اند. آن‌ها به دلیل ناتوانی در درمان بیماری‌ها، که باعث مرگ و میر کودکانشان می‌شد، به عوامل فراطبیعی پناه می‌بردند یا به آموزه‌های مذهبی‌شان تکیه می‌کردند. بازنمایی اجتماعی لایه‌ها می‌تواند گویای این باشد که زنان در نقش مادر، مادری کردن را با همه مشقت‌هایش دوست دارند، زیرا به گفته چودرو (۱۹۷۸) یک زن با مادری کردن نسبت به یک کودک عمیق‌ترین احساس رابطه و وابستگی را بازآفرینی می‌کند. از این رو تقسیم کار جنسی با خواست زنان برای مادری کردن بازتولید می‌شود [۳]

تولید و بازتولید مداوم برخی از عناصر فرهنگی در طول زمان نیز در این لایه‌ها دیده می‌شود. لایه‌ها، به‌منزله یک سروده بومی، نقش مهمی در انتقال این عناصر داشته است. این چرخه تولید و بازتولید فرهنگی همچنان ادامه داشته و طی قرن‌ها بعضی از این آواها هنوز دست‌نخورده باقی مانده‌اند. همچنان که زنان امروزه نیز در روستاهای استان بوشهر لایه‌های چشم‌زخم را با بستن برخی از دعاها و ریختن مقداری نمک بر شانه‌های فرزندانشان اجرا می‌کنند. ولی در شهرهای استان، دیگر این اشعار و این‌گونه اعمال تقریباً از میان رفته است.

منابع

- [۱] احمدی، بابک (۱۳۷۴). *حقیقت و زیبایی*، تهران: مرکز.
- [۲] احمدی‌ری‌شهری، عبدالحسین (۱۳۸۰). *سنگستان*، شیراز: نوید شیراز.
- [۳] استونز، راب (۱۳۷۹). *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: مرکز.
- [۴] پاینده، حسین (۱۳۸۲). *گفتمان نقد*، تهران: روزنگار.
- [۵] تنهایی، حسین (۱۳۸۳). *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی*، مشهد: مرنديز
- [۶] جعفری قنوتی، محمدرضا (۱۳۸۴). «درباره ادبیات شفاهی (۲) ادبیات شفاهی مادری که حرمتش را پاس نمی‌داریم»، *کتاب ماه کودک و نوجوان*، خرداد ۱۳۸۴، ش ۹۲، ص ۹۶-۹۹.
- [۷] حسنی، کاووس (۱۳۸۲). «لایه‌های مخملین، نگاهی به خاستگاه و مضامین لایه‌های ایران»، *مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان*، س ۱، ش ۱، ص ۶۱-۷۹.
- [۸] حمیدی، سید جعفر (۱۳۸۰). *فرهنگ‌نامه بوشهر*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- [۹] داد، سیما (۱۳۷۵). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران: مروارید.
- [۱۰] ریتزر، جورج (۱۳۷۹). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- [۱۱] رضایی، عبدالله (۱۳۸۱). *ادبیات عامیانه بوشهر*، بوشهر: شروع.
- [۱۲] رید، ایولین (۱۳۸۷). *مادرسالاری: زن در گستره تاریخ تکامل*، ترجمه افشنگ مقصودی، تهران: گل آزدین.

- [۱۳] زنده‌بودی، حسین (۱۳۸۳). فرهنگ، ادب، و گویش تنگسیری، بوشهر: انتشارات بوشهر.
- [۱۴] طیبی، حشمت‌الله (۱۳۵۲). مبادی و اصول جامعه‌شناسی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- [۱۵] عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۸). الهی‌نامه، تصحیح و مقدمه از هلموت ریتز، تهران: توس.
- [۱۶] عمرانی، سید ابراهیم (۱۳۸۱). لالایی‌های ایران، تهران: پیوند نو.
- [۱۷] فاضلی، نعمت‌الله (۱۳۸۶). «جزوه درسی انسان‌شناسی فرهنگی»، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده علوم اجتماعی.
- [۱۸] فلیک، اووه (۱۳۸۷). درآمدی به تحقیق کیفی، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.
- [۱۹] قره باغی، علی‌اصغر (۱۳۸۳). «بازنمایی»، گلستانه، ص ۳۷-۴۱.
- [۲۰] کرایب، یان (۱۳۷۸). نظریه‌های جامعه‌شناسی مدرن از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگاه.
- [۲۱] کوئن، بروس (۱۳۷۲). مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت.
- [۲۲] گرث، هانس و میلز، سی‌رایت (۱۳۸۰). منش فرد و ساختار اجتماعی (روان‌شناسی نهادهای اجتماعی)، ترجمه اکبر افسری، تهران: آگاه.
- [۲۳] گیدنز (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نی.
- [۲۴] لوکاچ، جورج (۱۳۷۵). جامعه‌شناسی رمان، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران: تجربه.
- [۲۵] محمدی اصل، عباس (۱۳۸۸). جنسیت و زبان‌شناسی اجتماعی، تهران: نی.
- [۲۶] مور، استفان و سینکلر، پ. استفن (۱۳۸۹). دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- [۲۷] میرصادقی، جمال (۱۳۷۷). میمنت: واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی، تهران: کتاب مهناز.
- [۲۸] میرنیا، سید علی (۱۳۶۹). فرهنگ مردم (فولکلور ایران)، تهران: پارسا.
- [29] Patton, Michael. Q (1990). "The Nature of Qualitative Inquiry" in "Qualitative Evaluation and Research Methods", Second Edition, London: Sage Publication.
- [30] Ricoeur, Paul (1986). Du texte l'action, Paris, Seuil, pp 417_431
- [31] Silverman, David (2000). "What is qualitative research?" in Doing qualitative research, new Delhi: sage publication.