

Critical Discourse Analysis of Lullabies Based on Fairclough's Theory from a Gender Perspective: A Case Study of Yazdian Lullabies *

Dr. Hassan Zulfiqari

Professor of Persian language and literature at Tarbiat Madras University

Mohammad Ismail Dehghan Tezerjani ¹

MA graduate in Persian language and literature from Tarbiat Madras University

Abstract

Understanding the ideologies and the world-views of the author is the goal of the critical analysis of the discourse in a text. This goal is achieved through the analysis of verbal levels beyond a sentence. Critical discourse analysis has various approaches, one of the most famous and practical of which is Fairclough's approach. In this research we have examined lullabies based on Fairclough's approach of critical discourse analysis. At the level of lullaby descriptions, discourse structures and linguistic applications with ideological meanings were studied. At the level of interpretation, we analyzed intertextuality and situational contexts including religious, geo-historical and sociocultural situations. At the level of lullaby explanations, an analysis was conducted of the relationship of power with the two genders and its unequal distribution. Also, we critically analyzed the effect of ideological hegemony on women's thoughts. The results of the research show that the dominant thinking in the society is misogynistic. Therefore, women regard the female gender with a masculine manner and do not consider an identity for themselves without the masculine identity. Yet, due to women's level of awareness and their social activities in the new era, no more of such ideologies exist in the discourse of new lullabies from new mothers. Women are also more aware of their rights, abilities, and social status than before.

Keywords: Popular literature, Lullaby, Gender analysis, Critical discourse analysis, Fairclough, Yazd.

* Date of receiving: 2021/5/8

Date of final accepting: 2022/3/7

1 - email of responsible writer: smaeeldehghan@gmail.com

فصلنامه علمی کاوش نامه

سال بیست و سوم، تابستان ۱۴۰۱، شماره ۵۳

صفحات ۲۱۰-۱۷۷

DOR: [20.1001.1.17359589.1401.23.53.6.3](https://doi.org/10.1001.1.17359589.1401.23.53.6.3)

تحلیل انتقادی گفتمان لالایی‌ها بر اساس نظریه فرکلاف با نگاه جنسیتی (مورد مطالعه: لالایی‌های یزد)* (مقاله ترویجی)

دکتر حسن ذوالفقاری

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

محمداسماعیل دهقان طرزجانی^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

شناخت ایدئولوژی‌ها و جهان‌بینی‌های مؤلف، هدف تحلیل انتقادی گفتمان متون است که از تحلیل و بررسی سازمان‌های کلامی بالاتر از جمله، حاصل می‌شود. تحلیل انتقادی گفتمان رویکردهای مختلفی دارد که یکی از معروف‌ترین و کاربردی‌ترین آنها، رویکرد فرکلاف است. در این پژوهش، لالایی‌های مورد مطالعه را بر اساس رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف، بررسی کرده‌ایم. در سطح توصیف لالایی‌ها، ساختارهای گفتمان‌مدار و کاربردهای زبانی دارای بار ایدئولوژیک مورد مطالعه قرار گرفتند. در سطح تفسیر، به تحلیل بینامتنی و بافت موقعیت اعم از موقعیت‌های مذهبی، جغرافیایی و تاریخی و اجتماعی و فرهنگی پرداختیم. در این پژوهش، سطح تبیین لالایی‌ها دربرگیرنده تحلیل روابط قدرت و دو جنس و توزیع نابرابر آن و تأثیر هژمونی ایدئولوژیک در تفکر زنان با نگاه انتقادی است. برآیند پژوهش نشان می‌دهد که تفکر غالب جامعه، تفکری زن‌ستیزانه است و بنابراین، زنان نیز نسبت به جنس مؤنث تفکری مردانه دارند و هویتی سواهی هویت مرد برای خود قائل نیستند. البته، سطح آگاهی زنان و فعالیت‌های اجتماعی آنان در عصر جدید، باعث شده تا در گفتمان لالایی‌های جدید، از زبان مادران جوان‌تر امروزی، دیگر شاهد چنین ایدئولوژی نباشیم و زنان به حقوق، توانایی‌ها و منزلت اجتماعی خود بیشتر از پیش واقف هستند.

واژه‌های کلیدی: ادبیات عامه، لالایی، تحلیل جنسیتی، تحلیل انتقادی گفتمان، فرکلاف، یزد.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۲/۱۶

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: smaeldehghan@gmail.com

۱- مقدمه

لالایی‌ها را می‌توان جزو اولین چاهه‌ها دانست که مادر برای با کودکش، می‌سراید و آن را بر زبان می‌آورد. «لالا در لغت به معنی غلام، بنده و لاله شکل دیگر آن به معنی مربی و خدمتکار است» (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۳۵۶)؛ اما آنچه اکنون در اصطلاح، به معنای لالایی می‌شناسیم «آوازی است که مادر با هدف آرامش دادن به کودک و خواب کردن او به صورت موزون و آهنگ‌دار و مقفی برای وی زمزمه می‌کند» (جعفری‌قناتی، ۱۳۹۴: ۳۶۸). در مورد وجه‌تسمیه لالایی، مهسان عطاری معتقد است که شاید دلیل این نام‌گذاری آن باشد که غالب این آوازه‌ها را غلامان و دایگان برای کودکان می‌خوانده‌اند و چون برگرفته از واژه ترکی «لله» بوده، خواننده‌هایشان لالایی نام‌گرفته‌اند (عطاری، ۱۳۸۱: ۱۲۰۶). شاید همگونی لفظ «لالالالا» که در اشعار لالایی تکرار می‌شود بی‌ارتباط با رسم خواندن اذان در گوش نوزاد، نباشد؛ چنانکه در باور مردم هرمزگان نیز این لفظ برگرفته از ذکر «لاله‌الله» دانسته شده است (سعیدی، ۱۳۹۶: ۹).

تجانس کلمه لالایی در فارسی با «dullaby» در زبان انگلیسی نیز قابل تأمل است. در هر صورت، لالایی‌ها بدان‌رو که از دل فرهنگ‌عامه جوشیده و از درون عواطف توده‌های مردم برخاسته‌اند، به ادبیات عامه مربوط می‌شوند (حسن‌لی، ۱۳۸۲: ۶۲). لالایی ژانری است که می‌توان آن را مخصوص زنان دانست که ظاهراً، هیچ مردی در آفرینش آن دخیل نبوده و در نتیجه، عوامل زبانی، ساختاری و فکری زنانه در آن نمود یافته است.

با بررسی لایه‌های زیرین اشعار لالایی می‌توان به نوع جهان‌بینی و ایدئولوژی‌های حاکم بر جامعه و زنان و نیز تحولات و دگرگونی‌های اندیشگی در کلام مادران قدیم و جدید پی‌برد. لالایی‌ها حاوی اطلاعات زیادی از وضع زندگی، شرایط اجتماعی و افکار و عقاید زنان‌اند. لالایی‌ها عرصه سخن‌گفتن زنان را فراهم می‌کردند و بنابراین، تنها رسانه خاص زنان به‌شمار می‌آیند که زنان در لحظات شور و هیجان شاعرانه، عواطف

و احساسات و افکار خود را در قالب موزون و آهنگین آن، به گوش فرزند خویش نجوا می‌کنند.

در این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی انتقادی گفتمان لالایی‌ها بر اساس چارچوب نظری فرکلاف (Fairclough) پرداخته‌ایم. البته به قول خود فرکلاف، نظریه او وحی کتاب مقدس نیست که نتوان از آن قدری عدول کرد و انعطاف نشان نداد. او هدف از نظریه‌اش را تحلیل متن در چارچوب نظریه‌ای منعطف می‌دانست که بتوان انواع مختلف متون را بر اساس آن، در معرض تحلیل انتقادی قرار داد. اگر بپذیریم که هرآنچه به زبان گفتار و نوشتار موبوط می‌شود در حوزه تحلیل گفتمان جای می‌گیرد، پس می‌توان ادبیات شفاهی و مکتوب ملت‌ها را در چارچوب تحلیل انتقادی گفتمان و نقد زبان‌شناختی تحلیل و تفسیر نمود (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۸).

ما، در مرحله توصیف متن به عوامل برون‌ساختی زبان و بررسی ساختارهای گفتمان‌مدار حاوی بار ایدئولوژیک در قالب توصیف زبان‌شناختی می‌پردازیم. در مرحله تفسیر، به عواملی که در شکل‌گیری گفتمان در تولید متن مؤثرند توجه می‌کنیم که باعث شده است متن به پاره‌ای موضوعات بپردازد، ولی بخشی از واقعیت در حاشیه بماند. در این مرحله، مفهوم موقعیت و مناسبات بینامتونی که ارجاعات اجتماعی و فرهنگی را شامل می‌شوند، موضوعیت می‌یابند؛ همچنین، فضای فرهنگی و اجتماعی و نیز سایر متون که جهت‌دهنده گفتمان موردنظرند مورد کاوش قرار می‌گیرند. در مرحله تبیین که بیان نقش دو مرحله توصیف و تفسیر در تولید و بازتولید نابرابر قدرت است، از نتایج مطالعه انتقادی برای رهایی مستثمران (=استثمارشدگان) و ستم‌دیدگان سخن می‌رود. البته، در این مرحله نگاه جنسیتی خواهیم داشت؛ چراکه به‌هرحال، متن مورد تحلیل از ذهن و زبان زنان تراوش کرده‌است و قدرت، سلطه و ایدئولوژی در رابطه با زنان در متن مورد نظر بازتاب شده‌است. نگارندگان با موضعی شفاف و روشن به دنبال

نشانه‌های قدرت و ایدئولوژی در رابطه با زنان است و متعهد به تغییر در این رابطه خواهد بود.

مورد مطالعه ما لالایی‌های استان یزد است که قبلاً نویسنده مسئول مقاله حاضر آنها را طی پژوهش میدانی در سال ۱۳۹۶، در قالب بخشی از پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود گردآوری کرده است.

۱-۱- ضرورت و پیشینه تحقیق

«فرهنگ عامه هر ملتی در حکم زندگی‌نامه و شرح احوال و سیرت‌های توده عوام آن ملت و عامل اصلی و شاخص خصلت‌ها و تصویر اصیل آداب و عادات آن قوم و روشنگر سوابق تاریخی و نشان‌دهنده تحول فکری و تکامل اجتماعی مردم عوام آن کشور است» (انجوی و ظریفیان، ۱۳۷۱: ۱۰)؛ بنابراین، بررسی روش‌مند عناصر فولکلوریک هر ملت، باعث شناخت آن قوم و عوامل تحول فکری و رفتاری آن قوم است؛ چراکه اگر لالایی از دیدگاه فرهنگی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد، نتایج باارزشی به دست می‌آید. اما این واقعیت به‌ندرت، مورد توجه قرار می‌گیرد (طیب‌عثمان، ۱۳۷۱: ۶۴)؛ از سویی، یکی از بهترین روش‌های شناسایی و بررسی نوع جهان‌بینی و ایدئولوژی‌های نهفته در لایه‌های زیرین کلام، رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف است. بنابراین برای حصول ایدئولوژی و نوع جهان‌بینی هر قوم و نیز نقد ایده‌ها و تفکرات برای رهایی مظلومان، روش تحلیل انتقادی گفتمان متون عامه بسیار کارساز و نتیجه‌بخش است.

در بین متون عامه، ژانرهای اندکی از منظر تحلیل گفتمان و تحلیل انتقادی گفتمان با نگاه جنسیتی مورد پژوهش قرار گرفته‌اند؛ از جمله مقاله «زن در ضرب‌المثل‌های فارسی: رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان» (ایمانی و دیگران، ۱۳۹۴) که با رویکردی ترکیبی از نظریه تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف و نظریه کارکردگرای هلیدی-متیسن، به

بررسی جنسیتی ضرب‌المثل‌های فارسی پرداخته‌است؛ بنابراین تاجایی که نگارندگان بررسی کرده‌اند، تا کنون پژوهشی درباره تحلیل انتقادی گفتمان لالایی‌های فارسی صورت نگرفته‌است.

۱-۲- چارچوب نظری

گرایش انتقادی در تحلیل گفتمان روابط بین زبان، قدرت و ایدئولوژی را بررسی می‌کند و نحوه تکوین اعمال گفتمانی در جامعه را مورد تبیین قرار می‌دهد. «تحلیل گفتمان انتقادی بر اساس رویکرد اجتماعی این امکان را فراهم می‌آورد تا با بررسی یک متن در سطوح مختلف به شکل جداگانه و در کنار یکدیگر، به دیدگاهی عمیق‌تر نسبت به متن رسید» (ملاابراهیمی و ایبازی‌قمصری، ۱۳۹۵: ۲۷۸). توجه تحلیل انتقادی گفتمان در تحلیل پدیده‌های زبانی، به فرآیندهای ایدئولوژیک و پیش‌فرض‌های دارای بار ایدئولوژیک است که باعث می‌شود سلطه و قدرت نابرابر تولید و بازتولید شوند. «تحلیل انتقادی گفتمان، پرده‌برداری از چهره ایدئولوژی‌ها و قدرت‌های پنهان در پس‌متون و به طور کلی برملا ساختن راز صورت‌های گفتمانی و تولید و تعبیر متن و نقش آنها در بینش‌ها و قضاوت‌های اشخاص است» (ایمانی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۶۰).

هدف تحلیل انتقادی گفتمان، نشان‌دادن رابطه بین ایدئولوژی و تشکیل گفتار و تأثیرات آن بر ساختار است. در نگاه این رویکرد رابطه تعاملی بین گفتمان، قدرت، معرفت و حقیقت وجود دارد. تحلیل انتقادی گفتمان روشی برای بررسی تغییرات اجتماعی و فرهنگی است و خود مرجعی است که در نزاع علیه سلطه مورد استفاده قرار می‌گیرد (Fairchough, 2002: 70). به بیان دیگر، رویکرد انتقادی به دنبال آن است تا تأثیرات و تعیین‌های اجتماعی گفتمان را که از دید مردم جامعه پنهان می‌ماند آشکار سازد. «هدف آنها رهایی‌سازی افراد تحت استثمار است» (یورگنسون و فیلیپس، ۱۳۹۱: ۱۱۰-۱۱۵؛ به نقل از محسنی، ۱۳۹۱: ۷۱).

محققان تحلیل انتقادی گفتمان سه اصل مهم را مبنای کار خود قرار دادند:

(الف) زبانی که به کار می‌بریم بیانگر دیدگاهی خاص نسبت به واقعیت است؛

(ب) تنوع در گونه‌های گفتمان از عوامل اقتصادی و اجتماعی جدایی‌ناپذیرند؛ از این رو، تنوع زبانی منعکس‌کننده تفاوت‌های اجتماعی ساختمانندی است که این تنوع زبانی را ایجاد می‌کند؛

(ج) به‌کارگیری زبان فقط بازتاب فرآیند و سازمان اجتماعی نیست، بلکه بخشی از فرآیند اجتماعی است (سلطانی، ۱۳۸۴).

تحلیل انتقادی گفتمان دارای انواع و دیدگاه‌های گوناگون است. درباره این رویکرد به گفتمان و متن در محافل زبان‌شناسی و فلسفی غرب صاحب‌نظرانی همچون فرکلاف (۱۹۹۲ و ۱۹۹۵)، هاج و کرس (Hodge & Kress, 1991)، گلدمن (Goldman, 1996)، گرادل (Gradel, 1996)، راجر فاولر (Roger Fowler, 1981; 1991)، سیمسیون (Simpson, 1993)، کرس و تئون فان لیوون (۱۹۹۶)، پنیوک (Pennycook, 1994)، مارتین همرسلی (Martyn Hammersley, 1997)، نیکلاس کاپلند (Nicholas Copland, 1999)، ملمکیر (Malmkjaer, 2000)، وداک (Vodak) و ون دایک (Van Dijk) سخن گفته‌اند که ریشه اینگونه تفکر و نگرش به زبان و گفتمان را می‌توان به آرای فیلسوفان و دانشمندان پساساختگرا همچون میشل فوکو (Michel Foucault)، بارت (Barths)، ادوارد سعید (Edward Said)، باختین (Bakhtin)، آلتوسر (Althusser) و ... نسبت داد (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۶۳). در این میان، می‌توان به سه رویکرد مهم در تحلیل گفتمان اشاره کرد که عبارت‌اند از: رویکرد روٹ وداک، رویکرد تئون ون دایک و رویکرد نورمن فرکلاف. در این پژوهش، از چارچوب نظری نورمن فرکلاف بهره می‌گیریم و دلایل انتخاب این چارچوب نظری در تحقیق حاضر در ادامه ذکر خواهد شد.

رویکرد فرکلاف یکی از جامع‌ترین چارچوب‌های تحلیل انتقادی گفتمان به حساب می‌آید (سرایبی و دیگران، ۱۳۸۷: ۷۸). طبق دیدگاه فرکلاف «گفتمان از یک سو مطالعه زبان‌شناختی نظام اجتماعی و از سوی دیگر مطالعه جامعه‌شناختی زبان است. بنابراین میان ویژگی‌های زبان‌شناختی و ایدئولوژیک و ساختارهای اجتماعی رابطه‌ای دیالکتیک وجود دارد (Fairclough, 1989: 96 & 97). فرکلاف رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان را متضمن درک این نکته می‌داند که در متن مفروضاتی از پیش صحیح و طبیعی انگاشته شده وجود دارد که در واقع سرشت ایدئولوژیکی دارند که باعث شکل‌گیری و تثبیت هویت افراد به عنوان سوژه‌های اجتماعی می‌شوند.

در روش تحلیل انتقادی گفتمان، با دو عنصر کلیدی سروکار داریم: بافت متن و بافت موقعیت (بهرامپور، ۱۳۷۹: ۲۴). منظور از بافت متن این است که یک عنصر زبانی در شاکله چه متنی به کار رفته است و عناصر دیگر زبانی ماقبل و مابعد آن چه تأثیری در صورت، کارکرد و معنای آن دارد.

بافت موقعیت مورد نظر فرکلاف در واقع دو مقوله‌ای را شامل می‌شود: الف) مقوله فرامتنی و ب) مقوله متنی. بافت موقعیت فرامتنی به جنبه‌های اجتماعی، تاریخی، سیاسی و... خارج از متون که در شکل‌گیری و بازتولید کلام نقش‌آفرین بودند می‌پردازد و مقوله متنی که از آن به‌عنوان پدیده «بینامتنیت» یاد می‌شود، روابط بین یک متن با سایر متون را مورد واکاوی قرار می‌دهد.

از نظر فرکلاف، تحلیل انتقادی گفتمان، تلفیقی است از تحلیل متن، تحلیل فرآیندی تولید و توزیع و مصرف متن و تحلیل اجتماعی-فرهنگی رخداد اجتماعی به‌عنوان یک کل.

فرکلاف در رویکرد خود برای بررسی متن به معرفی سه سطح از روش تحلیلی می‌پردازد: سطح توصیف، سطح تفسیر و سطح تبیین.

الف) سطح توصیف

در این سطح به نوع روابط معنایی کلمات توجه می‌شود؛ این مرحله به ویژگی‌های ظاهری متن ارتباط دارد. مقصود از سطح توصیف، شناخت متن در چارچوب بافت متن و ربط منطقی بین واژگان و معناست. توصیف پیش‌فرض تفسیر و تبیین به حساب می‌آید. این مرحله با ویژگی‌های صوری متن مانند واژگان، دستور و ساخت‌های متنی سروکار دارد. تحلیلگر در ارتباط با واژگان و دستور باید به پرسش‌های مربوط به ارزش‌های رابطه‌ای، ارزش‌های بیانی و ارزش‌های تجربی پاسخ گوید (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۷۰ و ۱۷۱).

در این سطح، بر اساس مؤلفه‌های زبان‌شناختی اعم از آواشناسی، واج‌شناسی، نحو، ساخت‌واژه یا صرف و معنی‌شناسی و تا حدودی کاربردشناسی مورد توصیف و تحلیل قرار می‌گیرد. این مجموعه می‌تواند به‌عنوان انتخاب‌هایی خاص از میان گزینه‌های مربوط به واژگان و دستور موجود تلقی شوند که متن از آنها استفاده می‌کند. این تحلیل، تحلیل انتزاعی متن است (همان: ۱۶۷).

ب) سطح تفسیر

از دیدگاه تحلیل انتقادی گفتمان، متن به دورانی تاریخی تعلق دارد که از این دوران تأثیر می‌پذیرد و بر آن، تأثیر می‌گذارد. این تأثیرپذیری و تأثیرگذاری میان متون مرتبط (از نظر ژانری، سبکی، موضوعی و ...) و در یک دوره تاریخی خاص رخ می‌دهد. مرحله تفسیر به رابطه بین متن و تعامل و به مشاهده متن به‌عنوان محصول فرآیند تولید دلالت دارد. در این مرحله به بافت موقعیت و بینامتنیت و انواع گفتمان توجه می‌شود. مرحله تفسیر هم فرآیندهای مشارکین گفتمان و هم تفسیر متن را شامل می‌شود. فرکلاف در مرحله تفسیر به دنبال بیان این مطلب است که مفسرین چگونه بافت موقعیتی را تفسیر می‌کنند و چگونه این تفسیر نوع گفتمان مربوطه را مشخص می‌نماید.

«تفسیر متن بر مبنای آنچه که در سطح توصیف بیان شده با در نظر گرفتن بافت موقعیت و مفاهیم و راهبردهای کاربردشناسی زبان و عوامل بینامتنی، هدف این سطح از تحلیل می‌باشد» (آفاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

ج) سطح تبیین

در این مرحله پرسش‌هایی از این نوع مطرح می‌شود: «چه انواعی از روابط قدرت در سطوح گوناگون نهادی، اجتماعی و موقعیت در شکل دادن به گفتمان مؤثرند؟ چه عناصری در متن دارای خصوصیات ایدئولوژیک هستند؟ آیا گفتمان مورد بحث در خدمت روابط قدرت موجود است یا در جهت دگرگون ساختن آن؟ و سؤال‌های دیگری از همین دست» (حدادی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۹).

در این سطح، پژوهشگر باید متن را به‌عنوان جزو جدایی‌ناپذیر جریانات اجتماعی به حساب آورد. بنابراین، در این سطح، متن را بررسی می‌کنند تا تأثیر قدرت در پرداخت یک اثر را نمایش دهند. در این سطح، گفتمان به‌مثابه یک عملکرد اجتماعی تلقی می‌شود و پژوهشگر به دنبال واکاوی نشانه‌های ایدئولوژی و قدرت در آن است. «این مرحله به رابطه بین تعامل و بستر اجتماعی و در واقع به تعیین اجتماعی فرآیندهای تولید، تفسیر و تأثیرهای اجتماعی آنها مرتبط است. در این مرحله است که عوامل اجتماعی و ایدئولوژی مورد استفاده، سؤال می‌شود (Fairclough, 2001: 125)؛ به نقل از محمدپور، ۱۳۹۰: ۱۴۹).

به عبارت دیگر، هدف از مرحله تبیین، توصیف گفتمان به‌عنوان بخشی از یک فرآیند اجتماعی است. فرکلاف در تبیین به دنبال بیان شالوده اجتماعی و نظریات اجتماعی است که در شکل‌گیری گفتمان‌ها نقش دارند، درحالی‌که تفسیر چگونگی بهره‌جستن از دانش زمینه‌ای در پردازش گفتمان را مورد توجه قرار می‌دهد. تبیین به شالوده اجتماعی و تغییرات دانش زمینه‌ای و البته بازتولید آن در جریان کنش گفتمانی

می‌پردازد. تبیین گفتمان را به عنوان کنش اجتماعی توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان را تعیین می‌بخشند. تبیین، همچنین نشان می‌دهد که گفتمان‌ها چه تأثیرات بازتولیدی می‌توانند بر ساختارها بگذارند؛ تأثیراتی که منجر به حفظ یا تغییر ساختار می‌شوند. در سطح تبیین به توضیح چرایی تولید چنین متنی از میان امکانات مجاز موجود در آن زبان برای تولید متن در ارتباط با عوامل جامعه‌شناختی، تاریخی، گفتمان، ایدئولوژی و قدرت و قراردادهای و دانش فرهنگی-اجتماعی می‌پردازیم (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

۲- بحث

۲-۱- لالایی‌ها در سطح توصیف

واژگان و الفاظ زبان بستری مناسب برای بیان اندیشه‌ها و عواطف سخن‌گویان زبان است؛ از این رو واژگان به‌کاررفته در ساختمان یک اثر ادبی دارای بار ارزشی خاص بوده و ابزاری برای تعبیر مفاهیم و عقاید وانهاده شده در چارچوب کلی اثر هستند (مقیاسی و فراهانی، ۱۳۹۳: ۴۰). «تحقیق درباره محتوای لالایی‌های مختلف به نتایج مفیدی می‌انجامد. موقعیت واقعی خانواده، جهان‌بینی و تصور مردم از زندگی، در ترانه‌های فولکلور به تصویر کشیده شده است» (سیپک، ۱۳۹۳: ۱۲۳). زنان قدیم به‌واسطه تسلط فرهنگ مردسالار، تفکری مردانه نسبت به خود داشته‌اند که این تفکر بر اثر عامل قدرت مردان و در نتیجه تداوم و تکرار آن در زنان نهادینه شده بود و همانند «مردان که به زنان در ارتباط با خود (مرد) توجه می‌کردند» (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۰۳)، آنان نیز خود را در ارتباط با مرد می‌شناختند و شخصیتی سوای مرد برای خود قائل نبوده‌اند.

بسامد بالای حضور مرد و حضور کم‌رنگ مادر در لالایی‌های سنتی، گواه بر این مدعاست؛ از این رو چون زنان، مرد را در جایگاهی که بتوان مؤاخذه کرد، نمی‌دیدند و او را ارزشمند و قابل احترام می‌دانستند، در نتیجه مسئول نگرانی‌ها و دل‌مشغولی‌های

خود را نه مردان، که خود زنان می‌پنداشتند و برای مقابله با آن خود را در برابر زنی دیگر که «هوو» باشد قرار می‌دادند، درحالی‌که در اکثر موارد این «زن دیگر» اصلاً وجود نداشت و زن که بر وفای شوهر خود مطمئن نبود، در ذهن خود هوویی می‌ساخت و گمان می‌کرد که آن زن می‌خواهد زندگی او را خراب و آرامش را از او سلب کند:

لالا لالا گل زیره / بچم آروم نمی‌گیره / باباش رفته زنی گیره / ننه‌ش از

غصه می‌میره

این «رفتن بابا» در لالایی‌ها بسامد بالایی دارد؛ به نظر می‌رسد، هدف اصلی راوی (مادر) از نوای برخی از لالایی‌ها برای کودک، سخن‌گفتن از پدری است که رفته است و اکنون این رویداد، زمینهٔ اصلی سخن وی قرار گرفته است. به بیان روشن‌تر، «پدر» در ژرفای ذهن راوی بوده که اکنون ظاهر شده است (جلالی‌پندری و پاک‌ضمیر، ۱۳۹۰: ۱۱).

لالالالا گل خشخاش / بابات رفته خدا همراهش / لالالالا گل گشنیز / باباش رفته دلش خش نیس / لالالالا گل گردو / بابات رفته توی اردو / لالالالا گل پسته / بابات رفته کمر بسته / لالالالا گل پونه / باباش رفته دور از خونه

خاطر زن از دورشدن شوهر و بازگشت او به سمت خود آسوده نیست؛ زن می‌ترسد که مرد با زن دیگری بازگردد و هوو هرچه را که مادر فرزندان طی سالیان زندگی با شوهر خود به دست آورده، که مهم‌ترین آن فرزندان هستند، بگیرد؛ بنابراین تعجبی ندارد که مادران در لالایی‌ها و قصه‌هایی که برای فرزندان خود می‌خوانند، از بدسرشتی و سنگدلی نامادری (زن‌بابا) سخن گویند؛ درحالی‌که مرد (شوهر) از نگاه او خطاکار نیست و تنها فریب آن زن بدجنس را خورده است. بازتاب این تفکرات و نگرش‌ها را می‌توان در لالایی زیر، که دارای پیرنگ داستانی است، مشاهده کرد:

«آلالالا که در بسته / زن بابا درم بسته / توی آتیش پیم کرده / زن بابا خوشت باشه / نصیب دخترت باشه / آلالالای مروستی / درم کردی درم بستنی /

منم رفتم به قبرستون / سر قبر ننه سلطون / دوتا ترکی منا دیدن / منا بردن به هندستون / بزرگم کرد به صد نازی / عاروسم کرد به صد شاهی / جهازم کرد به هفت صندوق / خدا داده سه تا فرزند / ابوالقاسم به قصابی / علی ممد به ملایی / قاسم علی به بازاره / خانم سلطون به گهواره / برو دایه بیا دایه / بیارد تشت و آفتابه / بیشورد روی شاهزاده / که شاهزاده خداداده / امیرزاده به ماداده

از قضا پدر دخترک که پس از گم شدن فرزندش برای یافتن او همه جا را زیر پا گذاشته بود و مانند فقیران لباس او ژنده و کهنه شده بود پشت در خانه صدای او را می شنود و از نشانه‌ها پی می برد که صدا، از آن دخترگمشده اوست. پس در خانه را می زند. خدمتکاران در را باز می کنند و گمان می کنند که او گداست و نانی به او می دهند اما او نان را پس می زند و فقط صاحب خانه را می طلبد؛ خدمتکاران ماجرا را برای صاحب خانه (دخترک) تعریف می کنند:

آلالا گل پونه / گدا اومد درخونه / نونش دادم نمی سونه / همش مگه صاحب خونه صاحب خونه

دخترک که ماجرا را می شنود خود می رود و از مرد می خواهد که خود را معرفی کند؛ مرد جواب می دهد:

الالا که لالاتم / درم واکن که باباتم / آوردم پسته خندون / تو بشکن با لب و دندون

دختر که می فهمد مرد، پدرش است، در را باز می کند و هر دو یکدیگر را در آغوش می گیرند.

یکی دیگر از مواردی که در توصیف زبان شناختی لالایی‌ها به چشم می خورد، بسامد بالای کاربرد واژه‌ها و عبارات دینی و مذهبی است. پژوهش‌ها نشان می دهد که زنان نسبت به مردان دین دارترند (ابراهیمی، ۱۳۹۰). در اشعار لالایی واژگان و عباراتی از قبیل خدا، علی (ع)، قرآن و ... کاربرد زیادی دارد. شاید دلیل مذهبی تربودن زنان نسبت

به مردان، خطرگریز بودن زن‌ها و خطرپذیر بودن مردان باشد؛ البته این عامل نسبی است و می‌تواند نتیجه آن در یک مرد به یک زن مشخص متفاوت باشد اما در هر صورت، با نگاه کلی این مسأله تصدیق می‌شود؛ بنابراین طبیعی است زنان نسبت به مردان مذهبی‌تر باشند. در واقع می‌توان گفت زنان به همان دلیل به‌طور فراگیر بیشتر از مردان مذهبی هستند که مردان به دلیل خطرپسندی در تمام جوامع بیشتر از زنان کارهای به‌اصطلاح «خلاف» انجام می‌دهند و دست به خشونت می‌زنند.

لالایی‌های زیر حاوی بسیاری از واژگان و عبارات با بار ایدئولوژیک مذهبی است:

...که این بچه پدرداره / و قرآن زیر سر داره

اللالای الا الله / بزرگ می‌شی ان‌شاءالله / بزرگ می‌شی می‌ری ملا / تو

موخونی کلوم‌الله

امام رضا بشم قریون نامت / خودم جاروکش و بچه‌م غلامت

از طرفی دیگر، نقش مادر بودن، دربرگیرندهٔ دین‌داری است؛ زیرا شامل کارهایی چون آموزش سنجایی اخلاقی به کودکان و مراقبت از سلامت جسمی و روحی سایر اعضای خانواده می‌شود. این وظیفه باعث شده تا ما شاهد حضور گفتمان ایدئولوژیک مذهبی در لالایی‌های جدید از زبان مادران امروزی هم باشیم:

می‌خونه سورهٔ قرآن / می‌خونه هی دعا مامان / لالالالا گل پیچک / بخواب

ای کودک کوچک / همه می‌گن میاد آقا / امام مهربون ما / لالالالا گل شبنم /

به یاد مکه و زمزم / لالالالا گل آلو / به یاد ضامن آهو / همیشه باشی با وضو

بخش خاصی که حوزه‌های گفتار مردانه و زنانه را در فارسی جدا می‌کند، دو قلمرو دشنام و نفرین است. دشنام‌ها و نفرین‌های مردان متفاوت از زنان است. این دو حوزه از آن جهت بسیار تفاوت دارد که محل انعکاس قدرت، روحیات، نگرش‌ها و عواطف خاص هر جنس است. زنان از آن‌رو بیشتر نفرین می‌گویند که از قدرت کمتری

برخوردارند و وجه کلامشان، تمنایی و دعایی است؛ اما مردان به جهت برخورداری از پایگاه اقتدار، صفات بد را به دیگری اطلاق می‌کنند و دشنام می‌دهند.

یکی از مضامین پرتکرار در لالایی‌ها دعا و نفرین است که حالت مطالبه و خواهش دارد. دعا بیشتر در حق فرزند یا پدر (شوهر زن) و نفرین برای دشمنان و عوامل سلب آسایش خانواده است؛ دعا طلب خیر و نیکی و سلامت برای کسی است. دعاها اغلب برخاسته از اعتقادات دینی مردم است. دعاها هر گروه اجتماعی شکل خاص خود را دارد (ذوالفقاری، ۱۳۹۶: ۶۲).

خداوندا تو ستاری / همه خوابند تو بیداری / به حق خواب و بیداری /
عزیزم را نگه داری

آلالا گل نرگس / که بد بر تو نیاد هرگز / نه بد بر تو نه بر بابات / نه بر
دای بلند بالات

آلالا گلم باشی الهی / همیشه دربرم باشی الهی / تو آرام دلم باشی الهی /
بزرگ شی همدمم باشی الهی

لالالا که لالات بی‌بلا باد / نگهدار شب و روزت خدا باد

لالالا خدا یارت / علی باشه نگهدارت / نگهدارت خدا باشه / علی
مشکل گشات باشه

اغلب دعاها در لالایی‌ها از نوع طلب طول عمر برای عزیزان است. نفرین واکنشی خشم‌آلوده است که بیش از هر چیز از عجز و بیچارگی حکایت دارد. خشم سوزان و نفرت ژرف و هول‌انگیزی که در نفرین‌های زنانه متراکم است می‌تواند ما را به شناخت بیشتر و بهتر اوضاع خشونت‌آمیز اجتماعی و محیط نامساعد و ناامن حیات ایشان در طول تاریخ نزدیک سازد (ثابت، ۱۳۸۵: ۱۷).

مضمون نفرین‌ها درخواست چند چیز از خدا برای نفرین‌شونده است: درخواست مرگ، درخواست کاهش رزق و روزی، درخواست انواع بیماری‌ها و درخواست عاقبت بد (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۳۸۹ و ۳۹۰). مضامین نفرین‌ها در لالایی‌ها نیز، همین‌گونه است: لالالا تو لالا کن / دل ما را تسلماً کن / لالالا بخواب خاموش / که دشمنات به درد گوش: درخواست بیماری.

لالالای جون دل / سر دشمن به زیر گل: درخواست مرگ.
زن بابا خوشت باشه / نصیب دخترت باشه / آلالالای مروستی / درم کردی درم بستی: درخواست عاقبت شر.

حضور پررنگ دعاها و نفرین‌ها در لالایی‌ها کاملاً مشهود است و می‌توان آن را به‌عنوان یکی از شاخص‌های اصلی در کلام زنان دانست. اگر قبول کنیم که نفرین و دعا از موضع ضعف و ناتوانی و درماندگی است و دشنام و ناسزا از موضع قدرت و سلطه، بازتاب تفاوت موقعیت و قدرت را در زبان دو جنس به‌روشنی می‌بینیم (فتوحی، ۱۳۹۰: ۴۱۱ و ۴۱۲).

دشنام، ناسزا یا فحش، نسبت بد دادن به شخص یا نزدیکان وی است و اغلب با کلمات رکیک همراه است (ذوالفقاری، ۱۳۹۶: ۵۹). در زبان زنان، ناسزاگویی برخلاف نفرین جایی ندارد؛ چراکه زبان به دشنام بازکردن علاوه بر بی‌ادبی، پایگاه قدرتی می‌طلبد که زنان از آن بی‌بهره بوده‌اند.

ما، دربررسی لالایی‌ها، تنها به موارد زیر برخورد کردیم که طرز بیان نشان از خشونت داشت یا دارای واژه تابو یا بیان حالت ممنوعه‌ای بود:

سگ کولی برو گم شو / که بچهم آروم خوابیده
لالالالا گل شلغم/ بچهم ر..ده همه‌ش بلغم / لالالالا گل پسته / بچهم ر..ده پسه

پسه

آلالالا که لالاتم / که شب و ر خواب باباتم

۲-۲- لالایی‌ها در سطح تفسیر

۲-۲-۱- بافت بینامتنی

«فرکلاف علاقه فوکو به روابط قدرت را با آرای کریستوا، که به چیزی جز روابط بین متون نظر ندارد، ترکیب کرده تا بتواند برخی سازوکارهایی را که از طریق آنها گفتمان روی افراد به مثابه سوژه‌های اجتماعی تأثیری می‌گذارد، توضیح دهد» (میلز، ۱۳۹۲: ۱۹۵). پدیده بینامتنیت در نظریه فرکلاف نقطه تلاقی روابط قدرت در آرای فوکو و روابط متون در آرای کریستوا است. در واقع، فرکلاف مفهوم بینامتنیت را از کریستوا می‌گیرد و آن را بنابر اصول گفتمان‌پژوهی خود تشریح و بازتعریف می‌کند.

از نگاه فرکلاف «مفهوم بینامتنیت اشاره دارد به زایایی متون؛ این که چگونه متون می‌توانند متون پیش از خود را دگرگون کنند و به قراردادهای موجود (ژانرها، گفتمان‌ها) ساختاری جدید بدهند تا قراردادهای جدید بسازند. اما این زایایی در عمل به صورت یک فضای بی‌انتها برای نوآوری و بازمتنی در دسترس مردم نیست: به لحاظ اجتماعی محدود و پابند الزام‌هاست و مشروط به روابط قدرت و نظریه‌ای که نحوه تأثیرگذاری آن روابط از این ساختارها (رویه‌ها) را توضیح می‌دهد، ترکیب شود» (همان: ۱۹۵).

بینامتنیت فرکلافی با بینامتنیت‌های دیگر تفاوت‌های نسبتاً بنیادینی دارد. این بینامتنیت، گفتگومندی است که می‌کوشد تا از خلال روابط متن‌ها به روابط بین گفتمان‌ها و ژانرهایی که متون متعلق به آنهاست، بپردازد. «فرکلاف از متن فقط به خود متن بسنده نمی‌کند بلکه هر متنی را در بافتار آن قرار می‌دهد و جدای از آن فرض نمی‌کند. از همین رو متن‌ها بخشی از و به‌طور درست‌تر تجلی گفتمان‌ها تلقی می‌گردند؛ در نتیجه حضور یک متن یعنی حضور یک گفتمان و بینامتنیت همواره بیناگفتمانی را نیز با خود به همراه دارد.

رابطه بین گفتمان و متن نزد فرکلاف پیچیده است؛ زیرا به این شکل نیست که هر گفتمانی متن خاص خود را دارد و یا هر متن گفتمان خاص خود را؛ زیرا یک متن

واحد می‌تواند از دو یا حتی چندین گفتمان به‌طور هم‌زمان بهره‌مند گردد» (نامورمطلق، ۱۳۹۵: ۲۵۶).

اما بینامتنیت در لالایی‌ها بسیار حائز اهمیت است. ما در متون لالایی با نمونه‌هایی روبرو می‌شویم که متن در اساس نسبتی به ژانر لالایی ندارد. این اشعار را مادران قدیم شنیده‌اند و با اندک تغییری در ساختار آنها، متون را از آن خود ساخته و موقع خواب فرزند آنها را نجوا می‌کرده‌اند.

در لالایی‌ها دو ویژگی اصلی باعث وام‌گیری پاره‌گفتارها از ژانرها و متون مختلف دیگر گردیده است. اولین ویژگی مشترک بین ژانر مبدأ و ژانر لالایی، نوع زبان آنهاست که ساده و قابل فهم است؛ به بیان دیگر، خصوصیت انسجام بالای برخی متون باعث شده تا به متون لالایی نیز راه یابند. این اشعار اغلب عاشقانه‌اند و از ژانرهای مختلف ادبیات عامه، به ویژه دوبیتی‌های عاشقانه عامه، به لالایی تبدیل شده‌اند:

گل کوچیگک مروارید دندون به عشقت می‌برند ما را به زندون
اگر گیسم بره زلفم گروگون نمی‌ذارم بخوابی توی زندون

این شعر با اندک تغییری در ابتدا به لالایی تبدیل شده است:

لالالالا گل مروارید دندون به عشقت می‌برند ما را به زندون
اگر گیسم بره زلفم گروگون نمی‌ذارم بخوابی توی زندون

اکثر لالایی‌هایی که در وزن دوبیتی و در موضوع عاشقانه‌اند، از ژانرهای دیگر به این ژانر آمده‌اند.

علاوه بر این در لالایی‌ها اشعاری وجود دارند که از ادبیات نیمه‌رسمی به ژانر لالایی

تبدیل شده‌اند؛ مانند این دو بیت از باباطاهر:

عزیزا کاسه چشمم سرایت میون هر دو چشمم جای پایت
از آن ترسم که غافل پا نهی تو نشیند خار مژگانم به پایت

که ابتدا در بین افواه سائر شده و بعد با اندکی تغییر به لالایی تغییر ژانر داده است:
لالالا لاله چشمم سرایت میون هردو چشمم جای پایت
از آن ترسم که غافل پا نهی تو نشیند خار مژگونم به پایت
مهم‌ترین شاخصه این دوییتی سادگی زبان و انسجام بالای آن است که قابلیت
لالایی شدن را بدان داده است.

اما دومین ویژگی مشترک بین ژانر مبدأ و ژانر لالایی، اجرای آهنگین متون در این
قسم ژانرهاست؛ به بیان دیگر اشعاری که با آواز خوانده می‌شوند، قابلیت حرکت در
ژانرهای دیگری که به صورت آواز اجرا می‌شوند را دارند. در همین چند مثال بالا
می‌توان تأثیر آهنگین بودن متن را در سیر ژانری آن، مشاهده کرد.

اجرای شعر باباطاهر و اشعار نیمه‌رسمی همواره با موسیقی و آواز همراه بوده و
هنوز هم هست و بنابراین بیشترین تبادل متنی را با ژانر لالایی داشته‌اند. همین‌طور
پاره‌متن‌های لالایی نیز در ژانرهایی که به صورت آواز اجرا می‌شوند بیشتر حضور دارند.
برای مثال در ژانر ترانه، نمونه‌های فراوانی هستند که ساختار شروع لالایی‌ها را دارند و
از آن بهره‌گرفته‌اند؛ مانند: ترانه لالایی از افشین مقدم با صدای علی زندوکیلی:

لالا کن دختر زیبای شب‌نم لالا کن روی زانوی شقایق / بخواب تا رنگ بی‌مهری
نبینی تو بیداریه که تلخه حقایق ...

و یا ترانه عشق همیشگی با صدای امین حبیبی:

لالالالالال گل پونه بیا که بدون تو دل خونه / بیا که بدون تو تن خسته‌م لبریز از

حس جنونه ...

علاوه بر این به عقیده فرکلاف «پذیرش بافت بینامتنی مستلزم آن است که به
گفتمان‌های متون از دریچه چشم‌انداز تاریخی نگریسته شود». این نگاه تاریخی به
گفتمان‌ها باعث می‌شود تا پژوهشگر به روابط بینامؤلفی نیز توجه کند.

همان‌طور که گفته شد، اشعار لالایی مؤلف مشخصی ندارند و هر مادری که اندک ذوق شعری داشته، توانسته بر غنای این نوع ادبی عامیانه بیفزاید. هر زنی لالایی‌هایی را که از اسلاف خود یاد می‌گرفته، بنابر شرایط و احوال خود، بازتولید می‌کند؛ همین امر باعث شده تا یک لالایی با ساختار واحد، به چند صورت روایت شود؛ مثلاً ساختار ثابت بخشی از یک لالایی به قرار زیر است:

خدا داده سه(دو) تا فرزند / به / به
..... به

حال، این جاهای خالی را مادران بنابر شرایط خود پر می‌کنند؛ اگر هم چهار فرزند داشته باشد، برای رعایت وزن عدد سه را می‌گوید ولی چهار فرزند خویش را در همین ساختار نام می‌برد. در شروع هر مصراع نام فرزند و در پایان آن شغل او می‌آید؛ مانند «علی‌اصغر» به «ملایی». در واقع روابط بینامؤلفی در لالایی‌ها بیشتر در حوزه ساختار فرعی متفاوت است و هر مادر آن را بنابر شرایط و احوال خود بازتولید می‌کند.

۲-۲-۲- بافت موقعیت

اثر ادبی بیش از هر چیز در سنت زبانی و ادبی جای می‌گیرد و سنت زبانی و ادبی نیز به نوبه خود محاط در اقلیم فرهنگ عمومی است و با اوضاع دینی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ارتباطش با واسطه‌تر است؛ البته تمام قلمرو فعالیت‌های بشری با یکدیگر در ارتباط‌اند؛ در نهایت امر، می‌توان بین وجوه تولید و ادبیات نوعی رابطه برقرار کرد (ولک و وارن، ۱۳۷۳: ۱۱۳). زبان ابزاری مهم برای برقراری و حفظ روابط و دیدگاه‌های اجتماعی-سیاسی است. «نخستین و مهم‌ترین مؤلفه‌ای که زبان را متأثر می‌کند، بافت اجتماعی-فرهنگی جامعه است.

تأثیر این مؤلفه، که آن را بافت غیرزبانی می‌نامند، به قدری گسترده است که در گونه کاربردی نظام معنایی ثبت می‌شود و واژه‌های زبان را متأثر می‌کند (نیکوبخت و دیگران،

(۱۳۹۱: ۱۲۷). به همین دلیل، فرکلاف معتقد است برای درک جنبه‌های زبانی آثار ادبی باید افزون بر جنبه‌های صوری و واژگانی به عوامل گوناگون فرهنگی، اجتماعی و سیاسی توجه کرد و از توصیف زبانی فراتر رفت و نگاهی کاربردی به متون داشت.

۲-۲-۱. موقعیت مذهبی

از آنجاکه دین اسلام دین مشترک بسیاری از ایرانیان است، در میان لالایی‌ها نیز این تأثیر به وضوح نمایان است. مادران مسلمان، لالایی‌های فراوانی با مضامین مذهبی سروده‌اند. آنها از کودکی به فرزند می‌آموزند که خداوند قدرت مطلق است و در همه احوال باید مورد حمایت و عنایت او قرار گرفت. آنها به اعمال اسلامی چون نماز در لالایی‌ها اشاره‌کنان تا کودک با این قبیل کردارهای دینی آشنا شود. دین برای مادران به قدری مهم است که یکی از دعاها و آرزوهای اصلی مادر در حق فرزند ملاشدن فرزند و آشنایی او با کلام‌الله است:

لالالای الا الله / بزرگ می‌شی ان‌شاءالله / بزرگ می‌شی می‌ری ملا / تو
موخونی کلوم‌الله

لالالای گلم باشی / همیشه همدمم باشی / بری ملا و ملاشی

به دلیل فراگیر بودن مذهب شیعه در بین مردم ایران، سازه‌های گفتمانی شیعی در لالایی‌ها منعکس شده‌است؛ مادر درحین خواندن لالایی ذکر حضرت علی را بسیار زمزمه می‌کند و به فرزند گوش‌زد می‌کند که در زمان سختی از ایشان یاری طلبد که او مشکل‌گشاست و به فرزندش القامی‌کند که از خدمت‌گزاران حضرت رضا، حضرت معصومه و حضرت زهرا باشد:

لالالای خدا یارت / علی باشه نگهدارت / نگهدارت خدا باشه / علی
مشکل‌گشات باشه

لالاییت می‌کنم تا زنده باشی / کنیز حضرت معصومه (زهرا) باشی

امام رضا شوم قربان نامت / خودم جاروکش و بچهم غلامت
در لالایی‌های جدید نیز مضامین مذهبی دیده می‌شود که حکایت از قدرت و شدت
و حاکمیت گفتمان اسلامی-شیعی در ذهن و زبان مردم دارد.

۲-۲-۲-۲- موقعیت جغرافیایی و تاریخی

لالایی‌ها دارای انواعی از تعلقات بومی هستند که در نواحی مختلف جغرافیایی با اشکال
مختلف تکرار می‌شود و بازتاباننده رنگ و بو و مختصات جغرافیایی و فرهنگ مناطق
مختلف‌اند. لالایی‌های ایران صبغه بومی دارند؛ مثلاً حال و هوای یک لالایی ترکی کاملاً
با حال و هوای یک لالایی یزدی که هم‌زمان بر سر زبان‌ها بوده است، تفاوت دارد.

این تفاوت بومی لالایی‌ها را در بیان روابط خانوادگی، سنن و مراسم رایج، عادات
غذایی، پوشش گیاهی و جانوری، ویژگی‌های لباس و ... به راحتی می‌توانیم مشاهده کنیم؛
مثلاً لالایی‌ها در میان اقوام بلوچ، ترکمن، کرد و ... بیان‌کننده مضامینی از قبیل ظلم و جور
اربابان، شجاعت و سلحشوری رزمندگان و پند و اندرزهای اجتماعی، دشت، کوچ و
اسب است، در صورتی که در مناطق سرسبز گیلان و مازندران مضامینی چون گل و گیاه،
مسائل عاطفی، پیوند قومی، هنرها و طبیعت و زندگی است.

حوزه جغرافیایی در ادبیات شفاهی قدری وسیع است. در اینجا موضوع کوچ
لالایی‌ها اهمیت می‌یابد که به دلیل سفر، ازدواج، جنگ، بردگی و بسیاری از عوامل دیگر
رخ می‌دهد. لالایی‌ها به دلایل مختلف به مکان‌های گوناگون برده شده و در آنجا با توجه
به خصوصیات جغرافیایی و فرهنگی با اندکی تغییر مورد استفاده قرار گرفته است. از
عناصر بومی موجود در لالایی‌های یزدی می‌توان به صحرا، پسته، زیره، پلنگ، کوه،
مناطق نزدیک یزد همچون کرمان، یا گروه‌های مذهبی مثل گبر/ گور (زرتشتی) و ...
اشاره کرد.

وقایع و اتفاقات تاریخی نیز در متون لالایی مهم‌اند. نمونه شاخص بازتاب وقایع تاریخی در لالایی‌ها، لالایی محزون گیلکی است که رخداد قیام میرزا کوچک خان جنگلی در آن نمود یافته است.

خسته نشوی ای جان جانانم / با تو هستم میرزا کوچک خانم / دل‌نگران هستم و...

اما مهم‌ترین رخداد تاریخی که در متون لالایی نمود یافته است، اجرای قانون نظام اجباری در سال ۱۳۰۴ شمسی است. لایحه خدمت اجباری نظام وظیفه برای اولین بار در سال ۱۳۰۳ توسط رضاشاه به مجلس شورای ملی چهارم تقدیم شد و در سال ۱۳۰۴ به تصویب رسید. اجرای این قانون در زندگی مردم بسیار تأثیرگذار بود. از هر ده نفر فرد ذکور بالای ۲۱ سال، یک نفر می‌بایست به مدت دو سال از خانه و کاشانه دور باشد و به اجباری برود. یک مرد در آن زمان و در سن ۲۱ سالگی قاعدتاً علاوه بر این که ازدواج کرده، صاحب چندین فرزند هم شده است.

در این شرایط غیبت دوساله پدر که تنها نان‌آور اعضای خانواده است، مسئولیت سنگین و طاقت‌فرسایی را بر دوش زن قرار می‌دهد. مسئولیت زن در خانواده دوچندان می‌شود و حالا او افزون بر اداره خانه و تربیت و مواظبت از فرزندان، بار اقتصادی خانواده را نیز باید به دوش بکشد؛ اما مشکل تنها این نیست. مردان در آن زمان هنگامی که به سربازی می‌رفتند به دلایل مختلف از جمله گم کردن راه، عادت کردن و دل‌کندن از شهر و دیار و ... دیگر به وطن خود بازمی‌گشتند و در همانجا دختری را به زنی می‌گرفتند و زندگی می‌کردند. خاطر زنان قدیم بیش از هر چیز درگیر این مسأله بود که با رفتن شوهر به سربازی احتمال بازنگشتن او زیاد است و بنابراین زن می‌بایست تنها و بی‌کس با چند فرزند زندگی کند. این مهم در گفتمان لالایی‌هایی که از دوری و رفتن پدر حکایت دارند، باز نمود یافته است:

۲-۲-۳- موقعیت اجتماعی و فرهنگی

شرایط اجتماعی مناطق مختلف در لالایی‌های آن مناطق راه یافته است. از این رو، در آیین لالایی‌ها می‌توان برخی از ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی را بازشناخت. لالایی‌ها نشان‌دهندهٔ انواعی از ساختارهای اجتماعی و فرهنگی جوامع قومی و روستایی مختلف در هر منطقه هستند. نزدیکی مادران ایرانی به خویشاوندان خانوادگی خود در لالایی‌ها به‌روشنی بازتابیده شده است؛ از همین رهگذر است که «خاله و دایی بسیار بیشتر از عمو و عمه در لالایی‌ها تکرار شده‌اند و این موضوع از دیدگاه جامعه‌شناسی خانواده‌های ایرانی هم اهمیت دارد» (حسن‌لی، ۱۳۸۲: ۷۳).

نقش فداکارانهٔ مادر که در لالایی‌ها نیز باز نمود یافته است، زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی دارد. مادران به دلیل به دنیا آوردن کودک و ارتباط بیشتر با فرزندان و وظیفهٔ نگهداری از آنها خود را فدای فرزندان می‌کنند. در تحلیل این مقوله در فرهنگ عامه، فارغ از نقش و کارکرد اجتماعی زنان در نگهداری فرزندان، باید به شرایط فرهنگی و اجتماعی جامعه نیز توجه داشت. در واقع در چارچوب چنین شرایطی زنان یا مادران باید فداکار باشند که این ویژگی را به فرزندان خود نیز انتقال دهند.

این تفکر، وضعیت موجود را وضعیتی طبیعی و عادی جلوه می‌دهد که شرایط اجتماعی سخت باید تحمل شود، بنابراین در وضعیت سختی که زنان و مادران با آن روبرو بودند، کاربرد واژگانی چون فداشدن، تحمل درد، قربانی شدن و... کاملاً عادی به نظر می‌رسد؛ زیرا این واژگان محصول این شرایط اجتماعی بود. به بیان دیگر این نوع ادبیات و بیان واژگان مربوط به آن، ناشی از تجربهٔ زیستهٔ زنان در وضعیت اجتماعی سخت است. در چنین وضعیت دشواری قربانی شدن برای فرزندان امری عادی و

معمول و به‌لحاظ عرفی پسندیده است و تحسین اجتماعی را با خود به همراه دارد. در بستر چنین شرایطی هرگونه رفتار نکوهیده با فرزندان از سوی مادر وجدان جمعی را جریحه‌دار می‌کند و برچسب‌های مختلفی را با خود، به همراه می‌آورد. به‌عبارتی دیگر، مفهوم مادری تنها در داشتن احساسات عاطفی، فداکاری، گذشت، محبت و... معنا پیدا می‌کند و بدون بیان و ابراز این احساسات، مادر بودن از معنا تهی می‌شود.

مفهوم مادربودن در فرهنگ شفاهی ایران‌زمین همراه با مضامینی چون فداکاری، محبت، ایثار و تحمل سختی‌هاست. این تصور از راه‌های مختلف از جمله لالایی‌ها از مادران به فرزندان انتقال می‌یابد؛ همین نقش و تصور از مادران است که ادبیات شفاهی فرهنگ ایران‌زمین، مادر را نماد و نشانه تمام گذشت‌ها و فداکاری‌ها می‌دانند.

از دیگر عوامل فرهنگی مورد توجه در بررسی لالایی‌ها، میزان آگاهی و سواد مادران و زنان در هر دوره است. مادران سنتی به دلیل کم‌سوادی و ناآگاهی، حقوق و توانایی‌های خود را نمی‌شناختند و از این‌رو متوجه تجاوز به حقوق خود نبودند. آنان توانایی‌های خود را نیز دست‌کم می‌گرفتند و آنها را فضیلت نمی‌دانستند. به همین دلیل در گفتمان لالایی‌ها تفاخر و اظهار فضل زنان متوجه خودشان نیست و فقط آنها به‌واسطه وجود شوهر، برادر و یا فرزند خود است؛ اما در لالایی‌های جدید از زبان مادران امروزی به دلیل برخورداری آنان از سواد در سطوح مختلف دانشگاهی دیگر مادران به حقوق خود، آگاهی دارند و می‌دانند از فضایی برخوردارند که مردان توانایی انجام آنها را ندارند؛ از همین رو، در لالایی‌های جدید، ما ردپایی از حضور پدر (شوهر) در گفتمان آنها نمی‌بینیم؛ برعکس، فردی که بیشتر حضور دارد خود مادر است. در این نوع لالایی‌ها مادر حضور خود را محترم می‌شمارد و به فرزند خود گوشزد می‌کند که آن کسی که به پای تو نشسته و به تو آرامش می‌دهد «من» هستم:

مامانت خوبه / پشت می‌مونه / قصه می‌خونه / دونه به دونه

لالا لالا گل لاله / ببین مامانی خوشحاله / می‌خونه سوره قران / می‌خونه
هی دعا مامان

عامل اصلی تغییر مضمون لالایی‌ها تغییر بافت فرهنگی و اجتماعی است. جامعه امروز به دلیل گسترش فعالیت‌های زنان در اجتماع، دیگر محدود به فضای خانه و محسوسات نیست؛ بلکه بیشتر مضامین آنها فکری و غیرمحسوس هستند. زنان امروزی دیگر دغدغه و نگرانی‌های گذشته را ندارد که مثلاً شوهر خود وقتی از خانه بیرون رفت نگران و مضطرب از خیانت او باشند؛ چراکه دیگر چندهمسری در جامعه امروز نسبت به گذشته فراگیر نیست و امری ناپسند محسوب می‌شود و نیز اگر هم این اتفاق بیفتد، زن که خود را وابسته و طفیلی شوهر خود نمی‌داند، عکس‌العمل نشان می‌دهد و منفعلانه با موضوع برخورد نمی‌کند.

۲-۳- لالایی‌های در سطح تبیین

مرحله تفسیر به‌خودی‌خود، بیانگر روابط قدرت و سلطه و ایدئولوژی‌های نهفته در پیش‌فرض‌های یادشده نیست تا کنش‌های گفتمانی معمول را به صحنه مبارزه اجتماعی تبدیل کند. برای تحقق این هدف، مرحله تبیین ضرورت دارد. در این مرحله، تحلیل‌گر به تحلیل متن به عنوان جزئی از روند مبارزه اجتماعی در ظرف مناسبات قدرت می‌پردازد. درگذر از مرحله تفسیر به مرحله تبیین توجه به این نکته خالی از فایده نیست که بهره‌گرفتن از جنبه‌های گوناگون دانش زمینه‌ای به‌عنوان شیوه‌های تفسیری در تولید و تفسیر متون به بازتولید دانش یادشده خواهد انجامید که برای مشارکت این گفتمان پیامدی جانبی ناخواسته و ناخودآگاه است. این امر در واقع، در تولید و تفسیر صدق می‌کند؛ بازتولید پیونددهنده مراحل گوناگون تفسیر و تبیین است؛ زیرا درحالی‌که تفسیر چگونگی بهره‌جستن از دانش زمینه‌ای را در پردازش گفتمان مورد توجه قرار

می‌دهد، تبیین به شالوده اجتماعی و تغییرات دانش زمینه‌ای و بازتولید آن در جریان کنش‌گفتمانی می‌پردازد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۱۵ و ۲۴۵).

در این بخش، درمی‌یابیم که چگونه نگاه مردسالار و پدرسالاری و ایدئولوژی‌های جنسیتی جایگاه زن را در مقابل مرد قرار می‌دهد و کیفیت روابط قدرت بین زن و مرد چگونه است و نارضایتی و اعتراض به وضع موجود به چه صورت در گفتمان لالایی‌ها حادث شده است.

ایدئولوژی حاکم بر جامعه، ایدئولوژی زن‌ستیزانه‌ای است. زن‌ستیزی نوعی پدیده اجتماعی است که در آن زنان مورد تبعیض و یا تنفر قرار گرفته یا غیرقابل اعتماد دانسته می‌شوند. زن‌ستیزی در پیوند با خشونت علیه زنان است؛ چنانکه زن‌ستیزی را دشمنی و خشونت نهادینه شده و شکل عادی به خود گرفته علیه زنان تعریف کرده‌اند. «روان‌کاوان معتقدند که ریشه زن‌ستیزی در خشم اولیه یک کودک نسبت به مادر است؛ جامعه وظیفه پرورش کودک را تنها بر عهده زنان گذاشته است» (هام و گمبل، ۱۳۸۲) و مردان در این زمینه مشارکت قابل توجهی ندارند. سنگینی مسئولیت پرورش فرزند و گله و شکایت زنان از این موضوع در گفتمان لالایی‌ها نیز منعکس شده است.

لالایی‌ها نشان‌دهنده نگاه سنتی جامعه به زنان است. آنها هویت و حضور خود را وابسته به حضور و پشتیبانی یک مرد می‌دانند؛ حتی اگر این مرد قدرتمندانه به سرکوب زن پردازد و به احساسات او بی‌توجه باشد تا خود زن شکایت از این کند که: رفته تا زنی گیرد:

لالالالا گل زیره / بچهم آروم نمی‌گیره / باباش رفته زنی گیره / ننه‌ش از

غصه می‌میره

محتوای بسیاری از لالایی‌ها نوعی ابراز تسلیم در برابر جبر روزگار است. از این زاویه، لالایی، تسلّاجویی زنان نیز هست با زبان ویژه خود آنان. لالایی داستان غم‌بار و پرفرازونشیب مادری است که گذشته از زحمات طاقت‌فرسای جسمی ناشی از

فعالیت‌های اقتصادی، خانه‌داری و ...، پذیرای عقده‌ها و فشارهای روانی مردی است که همه کاسه‌کوزه‌ها را سر او می‌شکند و او لالایی را وسیله‌ای برای خواب‌کردن کودک و فرصتی برای زمزمه‌کردن درددل‌ها و بیان غم‌ها به گوش کودک خواب‌آلودش به‌عنوان سنگ‌صبور خود می‌داند و کودک بی‌آن‌که مضمون این زمزمه‌های سحرانگیز را دریابد، در مستی موسیقایی آن رها می‌شود (مقدّسی: ۱۶۳).

لالایی‌ها بخوبی موقعیت‌های اجتماعی و سنتی زنان ایرانی را با قدرت مردسالارانه که به شکلی نهادینه و قدرتمندانه در اجتماع حاکم بودند، نشان می‌دهد و سراسر حاکی از این هستند که خود زنان سنتی نیز به این گفتمان غالب تن دادند. در گفتمان لالایی‌ها، زنان همیشه در جستجوی هویت خود با عروس‌شدن، و یا نگران از دست‌دادن هویت با از دست‌دادن شوهر یا پدر خود هستند؛ بنابراین هویت زنانه در چارچوبی از پیش تعیین‌شده که جامعه مردسالار بر زنان تحمیل کرده، شکل گرفته است. این هویت از پیش انگاشته شده آنها در جامعه وجود داشته و از طریق درآمیختگی معانی فرهنگی و ایدئولوژیکی و نیز عملکرد خود آنها تثبیت شده است؛ بدین ترتیب، خود زنان آن هویت جنسیتی را که جامعه بر آنان تحمیل کرده است، پذیرفته، بدان دامن می‌زنند.

زنان در قطب ضعیف و فرود اجتماعی قرار دارند و گفتمان غالب و ایدئولوژی هژمونیک، زن را متعلق به محیط خانه و مادری را مهم‌ترین نقش و بلکه یگانه معنای وجودی او می‌داند؛ اما روح زن نسبت به این سرکوب و به شمار نیامدن ناآرام است. او می‌داند که مورد ظلم واقع می‌شود و مستحق این ظلم نیست؛ اما عرصه واکنشی برای خود نمی‌یابد تا با آن مقابله کند و بنابراین گله و شکایت او متوجه عوامل غیراصولی و گاهی بی‌ربط به موضوع می‌شود تا شاید تلاشی کرده باشد و دست روی دست نگذاشته باشد. او از وضع موجود ناراضی است و مدام پریشان‌حال است.

در این میان، ایدئولوژی و نحوه قضاوت زن اهمیت می‌یابد که در بررسی اوضاع و توصیف وضعیت نابسامان خود نوک پیکان اتهام را به‌سوی چه کسی نشانه می‌رود.

جانب‌داری او از شوهر خود امری بدیهی است. او خود را طفیلی مرد می‌داند و گمانش این است که درافتادن با کسی که وجودش بدو وابسته است، عاقلانه نیست و بنابراین عوامل غیراصولی و بی‌اهمیت را اصلی‌ترین دلیل ناآرامی خود می‌بیند.

لالایی‌ها به‌عنوان عنصری از فرهنگ عامه سرشار از درون‌مایه‌های تقابلی‌اند. به این معنا لالایی‌ها نقش دوگانه‌ای نسبت به نوع رابطه و تقسیم کار ایفا می‌کردند. لالایی‌ها از یک‌سو به بازتولید این رابطه کمک می‌کردند و از سوی دیگر به‌عنوان زبان انتقادی زنان برای بیان احساسات و آرزوها و اعتقادات خود درخصوص این رابطه به کار می‌رفتند. طبیعی است که زبان انتقادی زنان نمی‌تواند زبان صریح و بی‌پرده‌ای باشد.

این موضوع در بین همه اقوام ایرانی فارغ از ویژگی‌های خاص فرهنگی هر قوم صادق است و بین مناطق مختلف تفاوتی وجود ندارد. اعتراض و انتقاد در سطوح مختلف مضامین لالایی‌ها قابل مشاهده است که مهم‌ترین آن انتقاد از پدیده چندهمسری است که خود را در لایه‌های رویین و زیرین کلام نمایش می‌دهد و همواره عامل اصلی عذاب و سختی زنان ایرانی در طول تاریخ بوده است.

در لالایی‌ها، احساس مادری امری طبیعی و غریزی تصور می‌شود؛ بدان معنا که زن به طور طبیعی خصلتی مادرانه دارد و خلاف آن ناشدنی است. این تفکر در تقابل با تفکر جدید درباره غفلت مادرانه است. در تفکر جدید ویژگی‌های مادری اکتسابی است و فرهنگ جامعه و نحوه جامعه‌پذیری زنان در چگونگی ایفای نقش مادری بسیار تأثیرگذار است.

۳- نتیجه‌گیری

الف) محتوای لالایی‌ها نشان می‌دهد که زنان قدیم به‌واسطه تسلط فرهنگ مردسالار، تفکری مردانه نسبت به جنس زن داشته‌اند که این تفکر بر اثر تداوم و تکرار در زنان نهادینه شده بود و آنان شخصیتی سوای مرد برای خود قائل نبودند. هر بار که مرد از

خانه بیرون می‌رفت، نگرانی‌ها و دل‌مشغولی‌هایی به سراغ زن می‌آمد که زن مسبب این نگرانی‌ها را نه مرد خود، بلکه زن دیگری می‌دانست که می‌خواهد زندگی را به کامش تلخ کند. زنان به دلیل خطرگریز بودن نسبت به مردان مذهبی‌ترند؛ از طرفی دیگر نقش مادر بودن دربرگیرنده دین‌داری است؛ زیرا شامل کارهایی چون آموزش سنجایی اخلاقی، مراقبت از سلامت روحی و جسمی اعضای خانواده و ... می‌شود. این دو عامل باعث شده تا ما شاهد حضور گفتمان ایدئولوژیک مذهبی در لالایی‌های قدیم و جدید باشیم.

ب) هر زنی لالایی‌هایی را که از اسلاف خود یاد می‌گیرد، بنابر شرایط و احوال خود بازتولید کرده و با اندک ذوق شعری توانسته برغنائی این نوع ادبی بیفزاید. در تحلیل موقعیت مذهبی لالایی‌ها مشخص شد که دین برای مادران قدیم به قدری مهم است که یکی از آرزوهای اصلی مادر در حق فرزند خویش، ملاشدن و آشنایی او با کلام‌الله است. در تحلیل موقعیت جغرافیایی متون لالایی، موضوع کوچ لالایی‌ها اهمیت می‌یابد. لالایی‌ها به دلایل گوناگون به مکان‌های مختلف برده شده و در آنجا با توجه به خصوصیات جغرافیایی و فرهنگی با اندکی تغییر مورد استفاده قرار گرفته‌است. تحلیل موقعیت تاریخی متون لالایی نشان داد که چگونه وقایع تاریخی در پرداخت یک لالایی مؤثر می‌شوند. مهم‌ترین رویداد تاریخی منعکس شده در لالایی‌ها، اجرای قانون نظام اجباری است که موضوع هجران شوهر در متون لالایی به‌طورمستقیم با این رخداد مرتبط است.

ج) در آینه لالایی‌ها می‌توان برخی از ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی را بازشناخت. نزدیکی خانواده‌ها با خویشاوندان خود در لالایی‌ها به‌روشنی بازتابیده شده است. نقش فداکارانه مادر که در لالایی‌ها نیز باز نمود یافته است، دارای زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی است. در واقع در چارچوب چنین شرایطی زنان یا مادران باید فداکار باشند؛ بنابراین در وضعیت سختی که مادران با آن روبرو بودند، کاربرد واژگانی مثل

قربانی شدن کاملاً عادی به نظر می‌رسد و تحسین اجتماعی را در پی دارد. میزان آگاهی و سواد زنان در هر دوره، از دیگر عوامل فرهنگی مؤثر در نوع گفتمان لالایی‌ها است. مادران سنتی به دلیل کم‌سوادی و ناآگاهی حقوق و توانایی‌های خود را نمی‌شناختند. آنها توانایی‌های خود را دست‌کم می‌گرفتند و بنابراین تفاخر زنان در گفتمان لالایی‌ها متوجه خودشان نیست و فقط آنها به واسطه وجود شوهر، برادر، فرزند و یا پدر خود است؛ اما در لالایی‌های جدید به دلیل برخورداری راویان از آگاهی، دیگر مادران می‌دانند از فضایی برخوردارند که مردان توانایی انجام آنها را ندارند. از این رو فردی که بیشتر در لالایی‌ها حضور دارد، خودِ مادر است؛ فارغ از این که لالایی خواندن هنوز هم وظیفه مادر است.

د) لالایی‌ها نشان‌دهنده نگاه سنتی جامعه به زنان هستند. زنان هویت خود را وابسته به حضور یک مرد می‌دانند. آنها برای سده‌ها از اقشار فرودست جامعه محسوب می‌شدند. از این رو، لالایی تسلاجویی زنان با زبان ویژه خود آنان است. زن لالایی را وسیله‌ای برای خواب‌کردن کودک و فرصتی برای زمزمه‌کردن درددل‌های خود می‌داند. لالایی‌ها بخوبی موقعیت فرودست زنان را نشان می‌دهند و سراسر حاکی از این است که خود زنان نیز به این گفتمان غالب تن‌در داده‌اند. در لالایی‌ها هویت زنانه در چارچوبی از پیش تعیین‌شده که جامعه مردسالار بر زنان تحمیل کرده، شکل گرفته است. اما روح زن از این به چشم‌نیامدن ناآرام است. او می‌داند که مستحق این ظلم نیست اما عرصه واکنشی برای خود نمی‌یابد و بنابراین شکایت او متوجه عوامل غیراصلی می‌شود. بدیهی است که شکایت زن متوجه هیچ مردی نخواهد شد؛ چراکه قدرت مقابله با او را ندارد و بنابراین نوک پیکان قضاوت او هیچ‌گاه به سمت شوهر یا پدر خود نمی‌رود.

ه) لالایی‌ها سرشار از درون‌مایه‌های تقابل‌اند. لالایی‌ها از یک سو به بازتولید رابطه قدرت با مرد و زن کمک می‌کردند و از سوی دیگر به عنوان زبان انتقادی زنان برای بیان احساسات و آرزوهای خود به کار می‌رفتند. اما این زبان نمی‌توانست صریح و تند باشد

و بیشتر به صورت غیرمستقیم است. مهم‌ترین انتقاد زنان در لالایی‌ها از پدیده چندهمسری مردان است که خود را در سطوح پنهان کلام نشان می‌دهد.

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۸۵)، تحلیل گفتمان انتقادی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲. انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم و محمود ظریفیان (۱۳۷۱)، گذری و نظری در فرهنگ مردم، تهران: اسپرک.
۳. جعفری‌قنواتی، محمد (۱۳۹۴)، درآمدی بر فولکلور ایران، تهران: جامی.
۴. ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۴)، زبان و ادبیات عامه ایران، تهران: سمت.
۵. سلطانی، سیدعلی‌اصغر (۱۳۸۴)، قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نی.
۶. سیپیک، ییری (۱۳۹۳)، ادبیات فولکلور ایران، ترجمه محمد اخگری، چاپ چهارم، تهران: سروش.
۷. طیب‌عثمان، محمد (۱۳۷۱)، راهنمای گردآوری سنت‌های شفاهی، ترجمه عطاءالله رهبر، تهران: آناهیتا.
۸. فتوحی، محمود (۱۳۹۰)، سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران: سخن.
۹. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه شعبانعلی بهرامپور و همکاران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه.
۱۰. محمدپور، احمد (۱۳۹۰)، ضد روش جلد ۲؛ مراحل و رویه‌های علمی در روش‌شناسی کیفی، تهران: جامعه‌شناسان.
۱۱. میلز، سارا (۱۳۹۲)، گفتمان، ترجمه فتاح محمودی، تهران: هزاره سوم.
۱۲. نامورمطلق، بهمن (۱۳۹۵)، بینامتنیت؛ از ساختارگرایی تا پسامدرنیسم، تهران: سخن.

۱۳. ولک، رنه و آستین وارن (۱۳۷۳)، نظریه ادبیات، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۴. هام، مگی و سارا گمبل (۱۳۸۲)، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، ترجمه فیروز مهاجر و همکاران، تهران: توسعه.
۱۵. یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳)، گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی، تهران: هرمس.
۱۶. یورگنسون، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۹۱)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

ب) مقاله‌ها

۱. آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۸۶)، «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات»، ادب‌پژوهی، ش ۱، صص ۱۷ - ۲۷.
۲. ایمانی، آوا و غلامرضا کسایی و عباس اسلامی راسخ (۱۳۹۴)، «زن در ضرب‌المثل‌های فارسی: رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی»، پژوهش‌نامه زنان، س ۶، ش ۳، صص ۲۵ - ۴۴.
۳. بهرامپور، شعبانعلی (۱۳۷۹)، «درآمدی بر تحلیل گفتمان»، مندرج در مجموعه مقالات گفتمان و تحلیل گفتمانی، به‌اهتمام محمدرضا تاجیک، تهران: فرهنگ گفتمان.
۴. ثابت، عبدالرحیم (۱۳۸۵) «اصطلاح‌ها و تعارف‌های رایج در میان زنان شیرازی»، فرهنگ مردم، س ۵، ش ۱۷.
۵. جلالی‌پندری، یدالله و صدیقه پاک‌ضمیر (۱۳۹۰)، «ساختار روایت در لالی‌های ایرانی»، مجله مطالعات ادبیات کودک، س ۲، ش ۲، صص ۱ - ۳۲.
۶. حدادی، الهام و فریده داوودی‌مقدم و مصطفی گرجی (۱۳۹۱)، «کردار گفتمانی و اجتماعی در رمان مدار صفر درجه برپایه الگوی تحلیل گفتمان فرکلاف»، نقد ادبی، سال پنجم، ش ۱۸، صص ۲۵ - ۴۹.

۷. حسن‌لی، کاووس (۱۳۸۲)، «لالایی‌های مخملین، نگاهی به خاستگاه و مضامین لالایی‌های ایرانی»، مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، س ۱، ش پاییز و زمستان، صص ۶۱ - ۸۰.
۸. ذوالفقاری، حسن (۱۳۹۶)، «کلیشه‌های زبانی در متون کلاسیک ادب عامه فارسی»، دو ماهنامه جستارهای زبانی، دوره ۸، ش ۵، صص ۵۳ - ۷۸.
۹. سرایی، حسن و سروش فتحی و زهرا زارع (۱۳۸۷)، «روش کیفی در مطالعات اجتماعی؛ تأکید بر روش تحلیل گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، س ۲، ش ۳، صص ۸۳ - ۱۰۵.
۱۰. سعیدی، سهراب و مختار ذاکری (۱۳۹۶). «بررسی خصوصیات، درون‌مایه و کارکردهای لالایی‌های رایج در شرق‌استان هرمزگان». فصلنامه اورمزد. شماره ۳۷. صص ۴ - ۲۱.
۱۰. طاهری، قدرت‌الله (۱۳۸۸)، «زبان و نوشتار زنانه، واقعیت یا توهم؟»، فصلنامه زبان و ادبیات پارسی، ش ۴۲، صص ۸۷ - ۱۰۷.
۱۱. عطاری، مهسان (۱۳۸۱)، «لالایی‌ها»، فرهنگ‌نامه ادبی فارسی، به‌سرپرستی حسن انوشه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. محسنی، محمدجواد (۱۳۹۱)، «جستاری در نظریه و روش تحلیل گفتمان فرکلاف»، معرفت فرهنگی و اجتماعی، س ۳، ش ۳، صص ۶۳ - ۸۶.
۱۳. مقدّسی، صادق (بی‌تا)، «لالایی؛ کهن‌ترین زمزمه سحرانگیز مادر»، فرهنگ مردم ایران و جهان، ش ۲، صص ۱۵۷ - ۱۶۴.
۱۴. مقیاسی، حسن و سمیرا فراهانی (۱۳۹۳)، «سبک‌شناسی لایه‌ای درخطبه ۲۷ نهج‌البلاغه»، پژوهش‌نامه نهج‌البلاغه، ش ۷، صص ۳۹ - ۶۲.
۱۵. ملابراهیمی، عزت و محیا ابیاری قمصری (۱۳۹۵). «تحلیل گفتمان انتقادی اشعار زینب حبش»، زن در فرهنگ و هنر، دوره ۸، ش ۲، صص ۲۶۵ - ۲۸۰.

۱۶. نیکوبخت، ناصر و سیدعلی دسپ و سعید بزرگ بیگدلی و دیگران (۱۳۹۱)، «روند تکوین سبک زنانه در آثار زویا پیرزاد؛ تحلیلی بر پایه سبک‌شناسی فمینیستی»، فصلنامه نقد ادبی، س ۵، ش ۱۸، صص ۱۱۹ - ۱۵۲.

ج) پایان‌نامه

۱. دهقان طرزجانی، محمداسماعیل (۱۳۹۶)، طبقه‌بندی و تحلیل لالی‌های یزدی بر اساس رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس.

د) لاتین

1. Fairclough, N. (2002). "Critical Discourse Analysis and the Marketization of Public Discourse", in Toolan, M, Critical Discourse Analysis, vol.2, London: Routledge, 69-103.
2. Fairclough, N. (2001), Critical Discourse analysis as a Method in Social Scientific Research.
3. Fairclough, N. (1989). Language and Power, London: Longman.
4. Fairclough, N. (1995). Media Discourse, London: Longman.

ه) وبگاه‌ها

۱. زنان و متأهلان، دین‌دارتر از مردان و مجردها (۱۳۹۰)، مصاحبه با قربانعلی ابراهیمی، www.tabnak.ir