

بحران اسلام حجره‌ای در کردستان و

بررسی ظهور گفتمان مدرن در شعر چهار تن از شعرای کرد*

سامان ابراهیم‌زاده^۱، سارا شریعتی مزینانی^۲، محمدرضا اخضریان کاشانی^۳

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴)

چکیده

حجره‌ی مساجد و خانقاهها مهمترین نهاد تولید فرهنگ و اشاعه‌ی مذهب در دوران پیشامدرن کردستان‌اند. در این مقاله افول حجره‌ها و گفتمان متناظر با آن، «اسلام حجره‌ای»، را از خلال تحولات فکری چهار شاعر برجسته‌ی کرد بررسی کرده‌ایم. شعرای مذکور، که از میانه‌ی سده‌ی سیزدهم تا میانه‌ی سده‌ی چهاردهم شمسی زیسته‌اند، خود تحصیل‌کرده‌ی حجره‌ها هستند اما حجره را رها کرده و به توسعه‌ی نوعی گفتمان مدرن کمک کرده‌اند. از محورهای گفتمان آنها تاریخی‌اندیشی و نگاه انتقادی-اجتماعی است که به مرور در تقابل با ساختار الهیاتی «اسلام صوفیانه» قرار می‌گیرد. استدلال ما این است که تحول گفتمانی مذکور در بستر مجموعه‌ای از تحولات تاریخی-اجتماعی به وقوع می‌پیوندد که منجر به افول تدریجی مراجع سنتی اقتدار (شیوخ و خوانین) و جایگزینی آنها با جمعیت‌های شهرنشین می‌شود. در این بررسی از دو نوع منبع استفاده کرده‌ایم: گروه نخست آثاری هستند که برای بازسازی رویدادهای زندگی و تحولات فکری شعرای موردنظر به خدمت گرفته شده‌اند و گروه دوم منابعی هستند که به ما در بازسازی تصویری کلی از دوره‌ی تاریخی شعرای مورد بحث کمک کرده‌اند. بر اساس این دو منبع تلاش کرده‌ایم تحولات فکری شخصیتها را در متن موقعیت تاریخی آنها قرار دهیم و با رفت و برگشت میان دو سطح فکری و تاریخی-اجتماعی به درکی از نسبت میان این دو دست یابیم.

کلید واژه‌ها: حجره، اسلام حجره‌ای، گفتمان مدرن، ناسیونالیسم قومی.

doi: <https://doi.org/10.22034/JSS.2025.2016793.1812>

* مقاله علمی: پژوهشی

۱ دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشکده‌ی علوم انسانی و اجتماعی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. saman.ebrahimzadeh@gmail.com

۲ استادیار جامعه‌شناسی، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). smazinani@ut.ac.ir

۳ استادیار علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. mkashani@ut.ac.ir

مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره هجدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۳، ص ۳۱-۵

مقدمه و بیان مسئله

حجره را می‌توان مهمترین نهاد آموزشی پیشامدرن در کردستان دانست؛ اتاق‌هایی بی‌آلایش در اندرونی مساجد که در اکثر مساجد محلات یا روستاهای بالای پنجاه خانوار یافت می‌شدند و محل تحصیل و زندگی طلبه‌های^۱ جوان بودند. در این مراکز طلبه‌ها مراحل تحصیل را که به ترتیب سوخته و مستعد خوانده می‌شد^۲، طی حدود یک دهه، پشت سر می‌گذاشتند و در این مدت بنا بر رسمی قدیمی به طور مرتب از حجره‌ای به حجره‌ی دیگر نقل مکان می‌کردند. در پایان از دست آخرین ملای^۳ مسجد خود به اصطلاح اجازه (اجازه‌ی افتا و تدریس) می‌گرفتند تا از آن پس به عنوان ملا و پیش‌نماز در مسجدی مشغول فعالیت شوند. حجره‌ها در اساس مراکز آموزش مذهبی بودند، با این حال کارکرد آنها به آموزش مذهبی محدود نمی‌شد و در تعریفی گسترده‌تر به امر ترویج و اشاعه‌ی فرهنگ می‌پرداختند. شعر به عنوان مهمترین قالب ادبی دوران پیشامدرن بخشی از برنامه‌ی درسی حجره‌ها بود و شعرا و ادبا تقریباً همگی از حجره‌ها می‌آمدند. عبدالکریم مدرس (۱۳۸۴-۱۲۸۳)، فقیه، مفسر، محقق، مترجم و شاعر کرد، نمونه‌ی شاخصی است از تجلی نقش دوگانه‌ی مذهبی-فرهنگی حجره‌ها در مناطق سورانی‌زبان مابین سلیمانیه تا سنندج. مدرس ما را با یکی دیگر از خصلتهای اساسی آموزش حجره‌ای نیز آشنا می‌کند؛ اینکه در دوران پیشامدرن کردستان مرز قطعی‌ای میان علمای مساجد و متصوفه‌ی خانقاهها وجود نداشته و در حجره‌ی خانقاهها و مساجد، طریقت و شریعت در کنار هم و به عنوان مکمل یکدیگر آموزش داده می‌شدند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد ظهور طریقت نقشبندی‌ه‌ی خالدیه توسط مولانا خالد نقشبندی (۱۱۵۷/۱۷۷۹-۱۲۰۵/۱۸۲۷) در اوایل قرن سیزدهم از عوامل عمده‌ی اثرگذار بر این نزدیکی بوده است. تأکید نقشبندی‌ه‌ی خالدیه بر اهمیت شریعت موجب استقبال بی‌سابقه‌ی علمای مذهبی از این طریقت می‌شود و تحصیل طلبه‌هایی از سراسر مناطق سورانی‌زبان کردستان در حجره‌ی

1 Feqê

۲ طلبه در ابتدا با حروف الفبای عربی آشنا می‌شد و در مرحله‌ی بعد عم جزء و در نهایت کل قرآن را ختم می‌کرد. تا اینجا به وی سوخته گفته می‌شد. آموزش واقعی حجره از اینجا و با خواندن کتاب تصریف زنجانی در دانش صرف، و بعداً عوامل جرجانی در دانش نحو آغاز می‌شد. بر مبنای کتابی که طلبه در حال آموختن آن بود مشخص می‌شد در چه مرحله‌ای به سر می‌برد؛ زمانی که به کتاب جامی اثر عبدالرحمن جامی در دانش نحو و کافیه ابن الحاجب می‌رسید مرحله‌ی سوختگی را پشت سر نهاده و به مرحله‌ی مستعد می‌رسید. کار مستعد نیز با کتاب تهذیب الکلام تفتازانی پایان می‌گرفت و پس از آن می‌توانست نسبت به اخذ اجازه نزد ماموستای مورد نظر اقدام کند (محمودیان، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۰).

۳ در کردی ماموستا (Mamosta) هم گفته می‌شود.

خانقاه‌های خاندان نقشبندی هورامان در روستاهای بیاره و توپله، موجب غلبه‌ی این خوانش از اسلام در اکثر مناطق سنی‌نشین کردستان می‌شود. وی که خود مرید شیخ علاءالدین (از نسل سوم شیوخ هورامان) بوده است، سالها به عنوان مدرس مذهبی حجره‌ی خانقاه بیاره خدمت می‌کند و در یاد مرد/ن ۱ (۲۰۱۳) و زندگی‌نامه‌اش، روزگار زندگی ۲ (۱۳۹۴)، در مورد عقیده‌اش به سازگاری علوم ظاهر و باطن و آموزش این شکل از اسلام به دهها مستعدی که از دست وی اجازه می‌گیرند توضیح می‌دهد.

به رغم مرکزیت و اهمیت حجره‌ها و اسلام حجره‌ای در نظم روحی-اجتماعی جامعه‌ی کردستان، از اوایل سده‌ی چهاردهم شاهد بروز نخستین نشانه‌های بحران بر پیکره‌ی آنها هستیم. به نظر می‌رسد این تحول همزمان با تلاشهایی است که از اوایل سده‌ی چهاردهم برای جایگزینی مدارس جدید و آموزش عمومی به جای حجره‌های سنتی آغاز می‌شود. در ایران این روند از زمان مشروطه آغاز شده و با به قدرت رسیدن رضاشاه تشدید می‌شود (آراسته، ۱۹۶۲: ۲۰-۲۱). آمار رشد آموزش عمومی در این دوره به خوبی بیانگر این واقعیت است. پس از شروع دوران پهلوی مدارس نوین توسعه می‌یابند و فراتر از شهرها و قصبات برخی نواحی مهم روستایی نیز صاحب مدرسه می‌شوند (مطلبی، ۱۴۰۰: ۲۸۹-۲۹۶).

جریان گسترش آموزش نوین در کردستان به هیچ روی فرآیندی سهل و بی‌مانع نیست. شواهدی وجود دارد که استقبال جامعه از آن کم است و بخشهایی از جامعه آن را در ضدیت با آموزه‌های مذهبی می‌دانند. صدای برخی از روحانیون و رؤسای عشایر از دیگران بلندتر است؛ اولی مدارس جدید را مروج علم شیطانی و گروه دوم آن را موجب ترویج آگاهی در میان رعایا و در تضاد با منافع خود می‌بینند (رسولی و دیگران، ۱۳۹۶). به رغم این مخالفتها، سده‌ی چهاردهم شاهد رشد فزاینده‌ی آموزش عمومی و مدارس جدید همزمان با زوال تدریجی حجره‌ها است. این فرآیند محدود به حجره‌های کردستان ایران نیست و در دیگر بخشهای کردستان از جمله حجره‌های کردستان عراق که مقصد همیشگی طلبه‌های کرد ایرانی در جریان گشتهای طلبگیشان بوده است نیز تکرار می‌شود.

تحول اخیر واکنشهای متفاوتی را از جانب پژوهشگران کرد برانگیخته است. پژوهشگرانی چون محمد کریم هورامی (۲۰۰۸) در کتاب تاریخ آموزش و تحصیل در حجره‌های کردستان حجره‌ها را

نهادی ناکارآمد می‌دانند و از جایگزینی آنها با مدارس جدید استقبال می‌کنند؛ و در مقابل، گروهی دیگر از پژوهشگران همچون محمد علی قرداغی (۲۰۰۹) و عمر شیخ لطیف برزنجی (۲۰۰۷) حجره‌ها را برگی زرین در تاریخ کردستان می‌دانند و از افول آنها تأسف می‌خورند.

در این مقاله تلاش می‌کنیم از دوقطبی انتساب ارزش یا ضدارزشی ذاتی به حجره و اسلام حجره‌ای فراتر رویم و تحول آن را در بستر تحولات تاریخی-اجتماعی جامعه‌ی کردستان بررسی کنیم. این فرآیند را از خلال تحولات فکری چهار تن از شاعران پرنفوذ کرد، از نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم تا دهه‌های ابتدایی سده‌ی چهاردهم، بررسی می‌کنیم. شعرای مورد بحث به میانجی اشعارشان به تولید گفتمان مدرنی مدد می‌رسانند که در تضاد با چهارچوبهای اسلام حجره‌ای قرار دارد. دلیل تمرکز بر شعرا برای روایت تحول تاریخی مذکور، ناشی از موضعی پیشینی و دلبخواهی نیست و افزون بر سابقه‌ی تحصیل شخصیت‌های مذکور در حجره، ناشی از وضعیت موجودی است که بر زمین واقعیت فعلیت یافته است؛ اینکه شاعران مذکور در صف اول کسانی قرار دارند که به تحولات جاری در زیر پوست جامعه آگاهی می‌یابند و تلاش می‌کنند این وضعیت را به میانجی اشعارشان بیان کنند. با قرار دان اندیشه‌ی این شاعران در بستر تاریخی-اجتماعیشان نشان خواهیم داد چگونه رشد آگاهی مدرن در اندیشه‌ی شعرای مذکور در پیوند عمیق با بستر اجتماعیشان قرار دارد.

پیشینه‌ی بحث

بیشترین اطلاعاتی که در مورد گذشته‌ی تاریخی حجره‌ها در کردستان ایران در اختیار داریم مربوط به نوشته‌ها و روایت‌های اهالی حجره در دهه‌های اخیر است. روایات کسانی چون ماموستا محمد امامی (هدایتی، ۱۴۰۰) ملا محمد چروستانی (ملا کریم، ۱۹۸۴) عبدالرحمن شرفکندی (۱۳۹۴) و محمدمین شیخ الاسلامی (۱۳۹۷) که در اوان زندگی خود سالهایی را در حجره‌ها به سر برده‌اند. از آثار تحقیقی نیز می‌توان به اثر مصطفی محمودیان (۱۳۸۴) با عنوان *طلبه و طلبگی در کردستان*^۱ اشاره کرد که توصیفی دست اول از وضعیت حجره‌ها و نحوه زندگی طلبه‌ها در دهه‌های اخیر را روایت می‌کند. از معدود منابع موجود در مورد تاریخ سده‌های قبل نیز شرح اولیا چلبی (بروئینسن، ۱۹۸۸) سیاح اهل عثمانی در قرن شانزدهم است. چلبی در *سیاحتنامه* شرح مفصلی از جریان سفرهای خود به مناطق کردنشین عثمانی و اوضاع مدارس مذهبی در این مناطق

1 Feqê u Feqêyefî le Kurdistan

ارائه می‌کند، با این حال به سفر مشابهی در مناطق ایرانی کردستان دست نمی‌زند. میشل لیزنبرگ^۱ (۲۰۱۴) پژوهشگر فلسفه و مطالعات کردی، از دیگر کسانی است که در مورد تاریخ حجره‌های کردستان به پژوهش پرداخته است. وی توضیح می‌دهد که به رغم رواج عربی و فارسی به عنوان زبان‌های غالب تدریس در حجره، دست کم از اواخر قرن هفدهم میلادی/یازدهم شمسی شاهد ظهور جریانی از تولید متون ادبی و آموزشی به زبان کردی کورمانجی در کردستان عثمانی هستیم که در حجره‌های این منطقه تدریس می‌شدند. وی از این فرآیند با عنوان بومی‌شدن^۲ یاد می‌کند و از نمونه‌های برجسته‌ی آن به احمد خانی (۱۰۲۹/۱۶۵۱ - ۱۰۷۹/۱۷۰۱) خالق منظومه‌ی عاشقانه‌ی مم و زین^۳، اشاره می‌کند. خانی فرهنگ لغتی عربی-کردی به نام *نوبهار خردسالان*^۴ و کتابی را در خصوص عقیده به نام *عقیده‌ی ایمان*^۵ به رشته‌ی تحریر درمی‌آورد که این دومی نیز به زبان کردی است و هر دو در حجره‌های کردستان تدریس می‌شوند. مثال دیگری که لیزنبرگ بیان می‌کند کتاب *سرف کورمانجی*^۶ علی ترماختی (۹۶۹/۱۵۹۱ - ۱۰۱۷/۱۶۳۹) است که هدف از نگارش آن آموزش دانش صرف به محصلان کرد به زبان مادری است.

همانطور که از شمار آثار پژوهشی در مورد حجره‌های کردستان برمی‌آید شاهد محدودیت پژوهش در مورد این پدیده‌ی مهم در جامعه‌ی کردستان هستیم. افزون بر این، حتی این آثار معدود نیز اکثراً به تاریخ و وضعیت حجره‌ها در بخشهای غیرایرانی کردستان پرداخته‌اند و خلأ مطالعه در خصوص تحولات حجره‌های کردستان ایران شدیدتر است. نظر به این وضعیت، در مطالعه‌ی فعلی تلاش کرده‌ایم پرتوی نوین بر مقطعی از تاریخ این پدیده در زمانه‌ی بیافکنیم که نخستین نشانه‌های بحران بر پیکر آن مشاهده می‌شود.

روش‌شناسی

در حجره‌ها گونه‌ای از اسلام تولید می‌شود که همانند نظامی هرمی از ارزشها از رأس تا قاعده‌ی حیات روحی جامعه را پوشش می‌دهد. در اینجا نام این گونه از اسلام را *اسلام حجره‌ای* می‌گذاریم و در ادامه سعی می‌کنیم مختصات آن را تشریح کنیم؛ در رأس هرم اسلام حجره‌ای «حقیقت»

1 Michiel Leezenberg

2 vernacularization

3 Mem u Zîn

4 Nevbehara Piçukan

5 'Eqîdeya Îmanê

6 Serfa Kirmancî

قرار دارد که می‌توان از دو مسیر عمده به آن رسید؛ یکی شریعت است که شامل مجموعه‌ای از قوانین و تفاسیر و دانش‌های فقهی است و هدف آن فهم نص (قرآن و سنت) است و می‌توان با تکیه به مجموعه‌ای از توانایی‌های دانشورانه چون صرف و نحو، علم تفسیر و اصول فقه به آن رسید؛ و دیگری طریقت است که هدف نهایی آن پیوند روحی با شخص پیامبر اسلام است و می‌توان از خلال توسل به سلسله‌ای از اولیا و با تکیه بر قابلیت‌های معنوی چون رؤیاهای صادق، کشف و کرامت و مناسکی چون زیارت قبور اولیا، مراسمات ذکر و تهلیل به آن دست پیدا کرد. اولی را به اختصار متن‌محوری می‌نامیم که بیشتر وجه دانشورانه و ظاهری دین است و به طور متعارف حوزه‌ی تخصصی علمای مذهبی به شمار می‌رفته و دومی را میانجی‌باوری می‌نامیم که بیشتر با وجه باطنی دین سروکار دارد و به طور معمول اصل بنیادی تصوف بوده است. تأکید نقش‌بندی‌ی خالديه از اوایل قرن سیزدهم بر اهمیت همزمان طریقت و شریعت و تربیت نسل جدیدی از ماموستاهایی که به عنوان محب، منسوب، خلیفه یا حتی شیخ با طریقت پیوند می‌خوردند این دو وجه از اسلام را در ارتباطی بی‌سابقه با یکدیگر قرار می‌دهد.

و بالأخره توجه اسلام حجره‌ای به باورهایی چون اعتقاد به اولیا، زیارت قبور، دعانویسی، مراسمات ذکر، مولودی پیامبر، تعبیر خواب و گستره‌ی بی‌شماری از عقاید عامه، آن را در پیوند تنگاتنگ با فراگردهای مرتبط با فرهنگ عامه در جامعه قرار می‌دهد و اهتمام آن به تولید متون منظوم، منثور و آموزشی، پیوند مشابهی میان آن و فراگردهای فرهنگی برقرار می‌کند. مجموع این ویژگیها ما را وامی‌دارد اسلام حجره‌ای را نه به صورت جریان‌ی مذهبی در کنار سایر جریانها بلکه به صورت نظامی هرمی از ارزشهای بنیادی فرهنگی-مذهبی جامعه تصور کنیم که گستره‌ای حداکثری از حیات روحی جامعه را از اعتقاد به شرع گرفته تا اولیا، از حرام و حلال اخلاقی گرفته تا شعر و اندیشه ذیل خود قرار می‌دهد.

زمانی که برای توصیف اسلام حجره‌ای از صفت «حیات روحی جامعه» استفاده می‌کنیم، به پدیده‌ای اشاره می‌کنیم که با وجه ذهنی هستی اجتماعی سروکار دارد، با این حال ضروری است اشاره شود اسلام حجره‌ای مجموعه‌ای از ایده‌های انتزاعی گسسته از واقعیت نیست و ارتباط تنگاتنگی با ساختارها و نظم اجتماعی دارد. سعی می‌کنیم با آوردن چند مثال این رابطه را تشریح کنیم: مثال نخست جایگاهی است که مساجد و خانقاهها، به عنوان مراکز اشاعه‌ی اسلام حجره‌ای، در انسجام اجتماعی محلات و روستاها بازی می‌کنند. آنها به صورت هسته‌هایی عمل می‌کنند که مردمان محله را در تمام طول سال و به ویژه در مناسبت‌هایی مشخص؛ از نمازهای روزانه گرفته تا

نماز جمعه، از اعیاد مذهبی گرفته تا مراسمات مولودی پیامبر و ختم متوفی؛ به دور هم جمع می‌کنند. مثال دیگر الگوی آرمانی خانواده و جایگاههای به لحاظ حقوقی متفاوت دو جنس است که بر مبنای مجموعه‌ای از قوانین شرعی همچون وراثت، حق طلاق، حضانت فرزند و تمکین زن توجیه می‌شود. *منهاج الطالبین و عمده المتفین* امام نووی (النووی، ۱۳۹۹)، که در میان اهالی حجره منهاج خوانده می‌شود، مهمترین منبع فقهی مورد استناد در حجره‌های کردستان است که دربرگیرنده‌ی منظومه‌ای از احکام فقهی مذهب شافعی و از جمله احکام مرتبط به تکالیف زن و جایگاه وی در خانواده است. در مورد نفوذ این کتاب خوب است بدانیم که بسیاری از طلبه‌ها و ماموستاها در گذشته تلاش می‌کردند جز خود کتاب که بالغ بر ششصد صفحه است حاشیه‌های آن را نیز به خاطر بسپارند. نفوذ این اثر در میان اهالی حجره بیانگر پیوند تنگاتنگ میان آموزه‌های اسلام حجره‌ای و نظم اجتماعی حاکم بر جامعه در مواردی چون تعیین جایگاههای متفاوت زن و مرد است. و در نهایت می‌توان به قدرت سیاسی شیوخ به عنوان یکی از مراجع عمده‌ی اسلام حجره‌ای اشاره کرد. مارتین وان بروئینسن^۱ (۱۹۹۲) در کتاب *آقا، شیخ و دولت: جامعه‌شناسی مردم کرد*، به تشریح این پدیده می‌پردازد. وی به ویژه شیوخ را به دلیل ادعای آنها مبنی بر میانجی میان الوهیت و مرید دارای سطح بالایی از قدرت نمادین مذهبی معرفی می‌کند که به سهولت قابل تبدیل به قدرت سیاسی-اجتماعی است (ص: ۲۰۵). موارد مذکور پرتوی بر پیوند تنگاتنگ میان اسلام حجره‌ای و نظم سیاسی-اجتماعی حاکم بر جامعه می‌تاباند و نشان می‌دهد اسلام حجره‌ای فراتر از یک سامانه‌ی ذهنی منتزع از واقعیت، در پیوند نزدیک با ساختارها و واقعیت اجتماعی بوده است.

در مقاله‌ی پیش رو تلاش می‌کنیم نشان دهیم که چگونه اسلام حجره‌ای به مرور و از اوایل سده‌ی چهاردهم شمسی توسط جمعی از محصلان حجره به چالش کشیده می‌شود. برجسته‌ترین این اشخاص چهار تن از درس‌آموختگان حجره‌اند که هر یک به ترتیبی فضای حجره را ترک می‌کنند و به جهان شعر وارد می‌شوند. دلیل انتخاب این چهار شخصیت بقای آنها در عرصه‌ی فرهنگی جامعه فراتر از دوران خود و اثر عمیقی است که آثار و زندگیشان بر تقویت آگاهی مدرن در جامعه‌ی کردستان بر جای گذاشته است. گروه اخیر به میانجی اشعارشان مایه‌هایی را بیان می‌کنند که در تضاد با آموزه‌های حجره‌ای، علی‌الخصوص میانجی‌باوری، قرار دارند.

1 Martin Van Bruinessen

برای این بررسی از روش تحلیل تاریخی استفاده کرده‌ایم. بر این اساس دیدگاه‌های شعرای مذکور را در بستر تاریخی زمانه‌شان قرار داده‌ایم و تلاش کرده‌ایم نشان دهیم چگونه تحولات تاریخی-اجتماعی‌ای که از اوایل دوران مدرن جامعه‌ی کردستان را متأثر کرده‌اند موجب بیگانگی تدریجی شخصیت‌های مذکور از آموزه‌های رسمی اسلام حجره‌ای و تلاش آنها برای معرفی نگاه نوینی می‌شوند که می‌توان از آن به آگاهی مدرن تعبیر کرد. برای رسیدن به این هدف با تکیه بر منابع تاریخی، بستر تاریخی-اجتماعی شعرای مذکور را بازسازی می‌کنیم و در هر مورد تلاش می‌کنیم نشان دهیم به چه نحو تحول در ساحت تاریخی-اجتماعی، تغییرات همبسته‌ی خود در ساحت اندیشه را تولید می‌کنند. راهبرد ما برای پیشبرد این تحلیل بررسی رابطه‌ی متقابل میان آموزه‌های ذهنی و ساختارهای عینی است. به عنوان مثال نشان می‌دهیم قدرت شیوخ به عنوان عنصری اساسی از ساختار عینی نظم اجتماعی در پیوند با آموزه‌ی میانجی‌باوری در اسلام حجره‌ای قرار دارد و تحول در هر یک از این دو سطح به تحولی مشابه در سطح دیگر می‌انجامد. به عبارتی تضعیف قدرت سیاسی-اجتماعی شیوخ همبسته‌ی تحولی مشابه در عرصه‌ی ذهنی و اعتقاد جامعه به آموزه‌ی میانجی‌باوری است.

حاجی قادر کویی

حاجی قادر کویی را برخی نخستین شاعر مدرن کرد دانسته‌اند (ارگون، ۲۰۲۲). وی حدود هشتاد سال عمر کرد و دوران زندگی وی همزمان بود با یکی از متلاطم‌ترین سده‌های تاریخ کردستان که اثری عمیق بر نگاه وی به جا گذاشت؛ مراد سقوط امارت‌های نیمه‌مستقل کرد به دست حکومت‌های عثمانی و قاجار در حوالی دهه‌ی ۱۲۳۰/۱۸۵۰ است. این واقعه به سه سده عمر این واحدهای سیاسی، که فراگیرترین نوع سازماندهی سیاسی کردها تا آن زمان بودند و از آن همچون عصر طلایی تاریخشان یاد می‌شود، پایان داد. اما امیرنشین‌ها چه جایگاه سیاسی-اجرایی‌ای در کردستان و در ساختار قدرت امپراطوری عثمانی داشتند که افول آنها دارای چنان اهمیتی بر تحولات فکری کویی بود.

در نوشته‌های تاریخی از دوران عثمانی در اوایل قرن شانزدهم به عنوان دوره‌ی شکل‌گیری امیرنشین‌ها نام برده می‌شود. البته این واحدهای سیاسی در زمان رقابت میان مملوکان و مغول‌ها نیز وجود داشتند و در زمان عثمانی جایگاهشان دچار تحول شد (جیمز، ۲۰۲۱). معروف است که کردها در جریان جنگ چالدران در ۸۹۳/۱۵۱۵ به نفع امپراتوری عثمانی علیه صفویه وارد جنگ شدند و پس از پیروزی عثمانی، سلطان با خودمختاری امرای کرد موافقت نمود. (جیمز، ۲۰۲۱).

۳۷-۳۸). در دهه‌ها و سده‌های بعد شأن نیمه‌مستقل امارت‌ها بر اساس تعادل ظریفی از دوره‌های مداوم جنگ و صلح میان دو امپراطوری تداوم پیدا کرد (جیمز، ۲۰۲۱: ۴۱). از اوایل قرن نوزدهم وضعیت عثمانی و کردستان به شکل خیره‌کننده‌ای دچار تحول می‌شود. در این دوره که همزمان است با کودکی و نوجوانی کویی، محمود دوم عثمانی (۱۱۸۶/۱۸۰۸-۱۲۱۷/۱۸۳۹) به اصلاحات گسترده‌ای در نظام مالیاتی، ارتش و ساز و کارهای اجرایی دست می‌زند که به عصر تنظیمات معروف می‌شود. هدف نهایی این اقدامات نجات امپراطوری از طریق تمرکزگرایی فزاینده است. ایران و عثمانی نیز پس از واپسین جنگ خود در ۱۱۹۹/۱۸۲۱-۱۲۰۰/۱۸۲۲ وارد دوره‌ای طولانی از صلح می‌شوند و نهایتاً در جریان قرارداد ارزروم در ۱۲۲۵/۱۸۴۷ بر سر ترسیم خطوط مرزی به توافق می‌رسند (جیمز، ۲۰۲۱: ۴۲). این دو عامل، یعنی سیاست عثمانی مبنی بر تمرکزگرایی و پایان ضرورت وجود یک حائل در میانه‌ی دو امپراطوری، زمینه‌ی سقوط نهایی امیرنشین‌ها را فراهم می‌کنند. (آتمانجا، ۲۰۲۱: ۶۸).

حاجی قادر کویی در ۱۱۹۵/۱۸۱۷، یعنی سالهای ابتدایی شروع تنظیمات، در کویه، در امارت بابان به دنیا می‌آید. از کودکی به طلبگی روی می‌آورد (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۳۵) و پس از اتمام حجره و اخذ اجازه‌ی افتا و تدریس به کویه برمی‌گردد اما هیچ‌گاه خرّقه‌ی ملایی نمی‌پوشد (خزندار، ۲۰۰۴: ۱۱۹).

کویی در دوران طلبگی به شعر روی می‌آورد. آثار اولیه‌ی وی درون‌مایه‌ی عاشقانه دارند و موضوع آنها به رسم آن دوره زلف یار، پیچش مو، می و بادیه‌ی بهشتی است، با این حال در دوره‌ی بازگشت به کویه نوع متفاوتی از مضامین را به زیور شعر می‌آراید که از آن می‌توان به درون‌مایه‌ی اجتماعی تعبیر کرد. کویی در این گونه‌ی شعری از فقر طبقات محروم و عوامفریبی شیوخ انتقاد می‌کند و در عین دفاع از عظمت مسجد به عنوان خانه‌ی خدا، به تکیه و خانقاه اهل طریقت حمله می‌کند (سجادی، ۱۳۸۹: ۳۴۴-۳۴۷). وی در ابیاتی از این دوره اینگونه در مورد خانقاه و شیوخ شعر می‌سراید:

که می‌گفت شیخ من که من دستگیرم
به خاطر جهل و جوانی باورش می‌کردم
به وقت پیری دیدم که دستم گرفت
و مرا از کسب و کار و تحصیل معانی بازداشت
بلی شیخ قطب است اما قطب آسیاب

با آب و زحمت مردم سنگ آن می چرخد
(سجادی، ۱۳۸۹: ۳۲۱)
آنگاه که شیخ من می گفت که من دستگیرم
به خاطر جهل و جوانی باورش می کردم
به وقت پیری دیدم که دستم گرفت
و مرا از کسب و کار و تحصیل معافی بازداشت
بلی شیخ قطب است اما قطب آسیاب
با آب و زحمت مردم، سنگ آن می چرخد

و در ابیاتی دیگر می خوانیم:

شکل تکیه و خانقاه شیوخ
سراسر رنگ و ریا است
از این خیل مریدان و شیوخ ریا
یکی پا نمی گذارد به مسجد خدا
(سجادی، ۱۳۸۹: ۳۲۲)
شکل تکیه و خانقاه شیوخ
سراسر رنگ و ریا است
از این خیل مریدان و شیوخ ریا
یکی پا نمی گذارد به مسجد خدا

دوره‌ی اخیر حیات ادبی کوی همزمان است با دوران پساامارت‌ها در کردستان. دوره‌ای که حکومت عثمانی ایجاد پادگان‌های نظامی در کردستان را شروع نموده است تا اقتدار مستقیم خود را به مناطقی که پیشتر تنها به صورت غیرمستقیم تحت حکم وی بودند تسری دهد. در این راستا مدیریت اموراتی چون تخصیص منابع آب، جمع‌آوری مالیات، حل اختلافات میان افراد و گروه‌ها و مسائل کشاورزی، که در سده‌های قبل در حوزه‌ی اختیارات حکومت‌های محلی قرار داشتند را به مقامات منصوب از استانبول واگذار می‌کند. این افراد نه از پیچیدگی ساختارهای اجتماعی و وضعیت اقتصادی-معیشتی منطقه سردرمی‌آورند و نه حتی با زبان مردم آشنایی دارند. نتیجه‌ی

طبیعی چنین وضعی بروز هرج و مرج و خلأ اقتدار و شروع روندی از ظهور مراجع اقتدار جایگزین است. بروئین سن (۱۹۹۱) نویسنده‌ی کتاب *آغا، شیخ، دولت*، استدلال می‌کند که در چنین شرایطی شیوخ، به عنوان مراجع اقتدار جایگزین، خلأ به وجود آمده را پر می‌کنند و جایگزین امرا می‌شوند؛ آنان اختلافات قبیله‌ای را داوری می‌کنند و قبایل مختلف را زیر چتر اتحاد خود متحد می‌گردانند (۲۳۱-۲۲۴). در نتیجه‌ی این تحول سرمایه‌های مادی و نمادین این گروه، در دوره‌ی پساامارت‌ها، به شکل بی‌سابقه‌ای گسترش می‌یابد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که چنین تحولی به مذاق گروه نه چندان قدرتمند نواندیشان، از جمله کویی، خوش نمی‌آید و طنین آن در اشعار وی بازتاب می‌یابد. در نتیجه‌ی چنین موضعی با مراجع قدرتمند مذهبی، از جمله شیخ نبی ماویلی، ملا و شیخ طریقت نقشبندیه، درگیر می‌شود و در نهایت ناچار می‌شود در حوالی دهه‌ی ۱۸۶۰ میلادی/۱۲۴۰ خورشیدی کویه را به مقصد استانبول ترک کند (خزندار، ۲۰۰۴: ۱۲۰).

کویی در استانبول با خانواده‌ی بدرخان پاشا آشنا می‌شود و وظیفه‌ی آموزش به فرزندان این خانواده را عهده‌دار می‌شود. بدرخان پاشا رئیس مخلوع امارت جزیره-بوتان، یکی از مهمترین امارت‌های کردستان است که پس از شورش علیه عثمانی در دوره‌ی تنظیمات از قدرت عزل شده و به ولایت‌های غربی امپراطوری تبعید شده است (آتش، ۲۰۲۱: ۸۵). می‌توان تصور کرد که ارتباط با این خاندان که بعدها نیز حضور مستمری در فعالیتهای ناسیونالیستی کردی دارند و از جمله نخستین روزنامه‌ی کردی را در مصر تحت کنترل بریتانیا در ۱۸۹۸ منتشر می‌کنند تأثیر قدرتمندی بر اندیشه‌ی کویی داشته است. دیگر رویدادهای مهم این دوره، که اخبار آن توجه نخبگان کرد مقیم استانبول را به خود جلب می‌کند، قیام شیخ عبیدالله نه‌ری، شیخ پرنفوذ نقشبندیه از منطقه‌ی نه‌ری در کردستان عثمانی، علیه حکومت قاجار است. این قیام را که در نهایت سرکوب می‌شود نخستین قیام کردی با صبغه‌ی ناسیونالیسم قومی معرفی کرده‌اند (السن، ۱۹۸۹). و بالأخره کویی در همین دوران با آثار احمد خانی و زبان کردی کورمانجی آشنا می‌شود (بلا، ۲۰۱۰: ۱۲). وی تحت تأثیر این فضا وارد مرحله‌ی سوم حیات ادبی‌اش می‌شود و سرودن قصایدی با محتوای ناسیونالیسم قومی و پیشرفت را آغاز می‌کند. از مایه‌های شعر وی در این دوره می‌توان به مواردی چون ستایش صنعت و علم، انتقاد از خرافات حاکم بر جامعه و شیوه‌ی آموزش در حجره، انتقاد از کتابت به زبانهای فارسی، عربی و ترکی و دفاع از کتابت به زبان کردی نام برد (سجادی، ۱۳۸۹، ص. ۳۴۸-۳۴۹)؛ وی به ویژه علیه رخوت ملایان اعتراض می‌کند؛ معتقد است خودخواهی، سستی فکری و نابسندگی این گروه در مواجهه با حیات مدرن به مانعی در مسیر

آزادی اندیشه بدل شده است (بلا، ۲۰۱۰: ۱۲). وی در ابیاتی از این دوره اینگونه از اهمیت کتابت به زبان کردی می‌گوید:

در میان تمامی اقوام
تنها کرد است محروم از سواد و کتابت
بیگانه از ترجمه‌ی زبانش
اسرار کتب دیگران را می‌داند
اما علمایش، بزرگ و کوچک
هیچ یک کلامی کردی نخوانده‌اند
(سجادی، ۱۳۸۹: ۳۲۴)

و در ابیاتی دیگر از وی می‌خوانیم:

صلاح‌الدین و نورالدین کردی
عزیزان جزیره و موش و وان^۱
مهلل اردشیر و دیسم شیر
قباد باز و امیر اردلان
اینان همگی کرداند دست آخر
به خاطر بی‌دفتری نامشان فراموش و فانی گشته
(سجادی، ۱۳۸۹: ۳۲۴)

روند زندگی و افکار حاجی قادر کویی بیانگر تحولات سده‌ی پرآشوب نوزدهم/سیزدهم کردستان است؛ وی که کودکی‌اش را در واپسین سالهای اقتدار امرای کرد سپری کرده است، در جوانی هزیمت آنها را به چشم می‌بیند و در میان‌سالگی جذب اندیشه‌های مدرن می‌شود. مراحل سه‌گانه‌ی حیات ادبی وی به نحوی نمایانگر این سه دوره است؛ غزلهای عاشقانه در دوران جوانی و «عصر آرمانی» امیرنشین‌ها؛ نقد اجتماعی در عصر زوال امارتها، هرج و مرج متعاقب آن و ظهور شیوخ؛ و قصاید سرشار از ایده‌های مدرن در دوره‌ی قیام شیخ عبیدالله. وی با انتقاد از آموزش حجره، ملاها و شیوخ و خرافات منتسب به آنها از اسلام حجره‌ای فاصله می‌گیرد و با دفاع از ایده‌های پیشرفت، علم و ناسیونالیسم قومی دست‌اندرکار شکل دادن به گفتمانی مدرن می‌شود. با

۱ جزیره و موش و وان نام سه شهر کردنشین در کردستان ترکیه‌ی امروزی.

نگریستن به روند کلی زندگی کویی و تحول اندیشه‌هایش، با تصویر شاعری مواجه می‌شویم که به موازات دور شدن از اسلام حجره‌ای، در جهت افق‌های جهان مدرن گام برمی‌دارد و تحولات فکری وی در هر مرحله در پیوند تنگاتنگ با زمینه‌ی تاریخی‌اش قرار دارد.

مفتی پنجونی

ملا عبدالله توتونچی (۱۲۵۹/۱۸۸۰-۱۳۳۰/۱۹۵۱) معروف به مفتی پنجونی متولد روستای پستانه از توابع پنجون است؛ شهری کوچک در امارت بابان واقع در جنوب کردستان عثمانی که در همسایگی مریوان در کردستان ایران قرار دارد. از هفت سالگی آموزش حجره را شروع می‌کند و در پایان سفر خود سر از حجره‌ی معروف بیاره در اورامان درمی‌آورد و به رغم هوش و توانایی‌هایش، بی‌آنکه اجازه‌ی افتا و تدریس بگیرد، به پنجون بازمی‌گردد. در این دوران یک مغازه بقالی باز می‌کند و در کنار اداره‌ی مغازه، سرودن شعر را به عنوان بخشی از فعالیت‌های جدی روزانه‌اش پی می‌گیرد (آشنا و مفتی، ۱۹۹۰: ۳۰).

از زمان مرگ شیخ عبیدالله در ۱۲۶۱/۱۸۸۳ تا انقلاب مشروطه‌خواهان عثمانی در ۱۲۸۶/۱۹۰۸، که مصادف است با دوره‌ی کودکی و جوانی پنجونی، شاهد رشد فزاینده‌ی آگاهی مدرن در میان کردها هستیم. این فرآیند شامل افزایش علاقه‌ی علمی به زبان، فرهنگ و تاریخ کرد است. مثلاً در ۱۲۷۸/۱۹۰۰ یک گروه از علمای دینی جمعیتی را بنا می‌کنند به نام جمعیت /*راده‌ی قدرتمند کردستان* و نسبت به انتشار آثاری در حوزه‌ی تاریخ و ادبیات کردی اقدام می‌نمایند (باجلان، ۲۰۲۱: ۱۱۱). همچنین در سال ۱۲۷۶/۱۸۹۸ مقداد مدحت بدرخان روزنامه‌ی *کوردستان* را در مصر تحت کنترل بریتانیا تأسیس می‌کند. محتوای روزنامه کوردستان نیز مؤید نفوذ ایده‌های پیشرفت، علم‌گرایی و نواندیشی است؛ سردبیران روزنامه ستایشگر کویی و شریک وی در حسرت‌خواری بر عقب‌افتادگی کردها هستند. (باجلان، ۲۰۲۱: ۱۱۲). افکار نوآورانه‌ی پنجونی و درون‌مایه‌های شعریش بسیار شبیه آن چیزی است که در شعر کویی و محتوای روزنامه‌ی کوردستان مشاهده می‌شود. وی در ابیاتی از شعر دختران روستا^۱ از برابری زن و مرد دفاع کرده و به پدیده‌ی ازدواج اجباری دختران و رسم شیربها حمله می‌کند:

دختر و پسر هر دو روحانی

عالمی ذوق‌اند هر دو ذی نفس‌اند

مخلوق و عبد پدر و برادر نیستند

(آشنا و مفتی، ۱۹۹۰: ۱۵۷)

وی در شعر راز و نیاز به انتقاد از ازدواج اجباری دختران کم سن و سال پرداخته و رسومی چون زن به زن^۱ را اینگونه نقد می‌کند:

تا پانزده سالگی همانند کلفت

از آنها کار کشیده در کوی و کمر

به محض رسیدن به سن ازدواج

با شروط شرعی آنان را شوهر می‌دهند

یا با پول تصاحبشان می‌کنند

و یا به رسم زن به زن اسیرشان می‌کنند

(آشنا و مفتی، ۱۹۹۰: ۱۵۹)

وی در سروده‌هایش بسیاری از عاداتهای مرسوم در جامعه‌ی کردی را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ هزینه‌های کمرشکن مراسم ختم، چندهمسری و رسم بستن^۲. وی تیغ انتقادش را همچنین متوجه مراجع اقتدار مذهبی، به ویژه اهل تصوف، می‌کند. معرفی و لنگاری و تنبلی به عنوان خصلت اهل تصوف مضمونی است که در شعر خواب غفلت^۳ نیز تکرار می‌شود:

نه کشف و کرامات دانم

نه جانماز ریا بر دوش نهادم

عرق ریزم و منت ندانم

مرگ را به از زیستن با ذلت دانم

نه چشم به شوربای خانقاه دارم

نه رسم تکیه می‌دانم

نه تسبیح و نه زلف درویشی دارم

۱. گونه‌ای ازدواج که در اکثر مناطق کردستان تا دهه‌های اخیر نیز رواج داشته و بر اساس آن دو مرد خواهران خود را به عقد یکدیگر درمی‌آوردند. در نوع نادرتر این نوع ازدواج مرد دختر یا برادرزاده خود را به عقد مردی دیگر درآورده و در مقابل خواهر وی را به زنی می‌گرفته است.

۲. دعایی که پاره‌ای از شیوخ، به منظور رفع مشکل نعوذ تازه‌داماد در شب اول ازدواج، می‌نوشتند.

3 Xewî Gheflet

نه کشکول و دف است روزی رسانم
(آشنا و مفتی، ۱۹۹۰: ۱۹۰)

وی در شمار قابل توجهی از دیگر اشعارش فرمهای سنتی دینداری و مراجع آن را به باد انتقاد می‌گیرد، در شعر پرسش یک مَلاّی اهل بانه از مفتی^۱ اینگونه به ماموستایی که مفتی را به خاطر افکار مترقی‌ش به باد انتقاد می‌گیرد پاسخ می‌دهد:

گفته‌ای دختران مکتب نروند
کی خدا گفته بی سواد مانند؟
آنان نیز چون تو آدمی زانند
شریک مردان، حرّ و آزادند
(آشنا و مفتی، ۱۹۹۰: ۲۰۸)

و در شعر من و درویش^۲، در مذمت دراویش اینگونه وضعیت یک درویش را توصیف می‌کند:

به امر سبحان، روزی روزگاری
درویشی دیدم، گردن کلفت و سرحال
قوی و تندرست، اندامش بی نقص
در پی گدایی، در کوی و برزن
(آشنا و مفتی، ۱۹۹۰: ۲۲۱)

پنجونی همزمان در مورد جامعه‌ای فرهیخته‌تر، آزادتر و برابرتر نیز به تخیل می‌پردازد و ملی‌گرایی به یکی از مایه‌های تکرارشونده‌ی اشعارش بدل می‌شود. در اشعاری چون ای وطن^۳، برای میهن^۴، مزده و برای قوم کرد^۵ (پنجونی، ۱۹۹۰) به وضوح می‌بینیم که شاعر خود را متعلق به گروهی می‌داند که عناصر پیونددهنده‌ی آن زبان، فرهنگ و تاریخ است و تلاش می‌کند آن را جانشین وفاداری‌های کهن عشیره‌ای کند. وی در شعر برای جمهوری مه‌باد اینگونه احساسات خود را بیان می‌کند:

1 Pirsîyarî Melayêkî Baneyî le Miftî
2 Min u Derwêsh
3 Ey Weten
4 Bo Nîshtiman
5 Bo Gelî Kurd

به قبله‌ی حیاتم ساوجبلاغ^۱ رو می‌کنم
حوض بوکان برای من همان آب زمزم است
خورشید من و قوم محروم طلوع کرد
خاک تاریک و مه‌آلودم چون بیابان روشن گشت
برای درد درون و آزار بی‌حدم
سایه‌ی شاه دلسوز قوم کرد چون مرهم است
(آشنا و مفتی، ۱۹۹۰: ۸۴)

سیادت علم، برابری زن و مرد و دسترسی همگانی به آموزش نوین از دیگر خصایل جامعه‌ی آرمانی پنجونی است. وی در بی‌شمار سروده‌هایش از جمله تحصیل^۲، مکتب^۳، مکتب پنجون^۴، سایه‌ی مکتب^۵، دختران پنجون^۶، برای معروف جیاوک^۷ و تحصیل دختران^۸ (پنجونی، ۱۹۹۰) به این موضوع برمی‌گردد و بر نقش اساسی این مسائل در استقرار جامعه‌ای متفاوت تأکید می‌کند. با نگاه به مجموعه آثار پنجونی می‌توان مفاهیمی چون نقد اجتماعی، نقد مراجع مذهبی، ستایش علم و آموزش جدید و دفاع از آزادی و برابری انسانها را تشخیص داد که در مجموع تصویر شاعر و اندیشمندی مدرن را پدیدار می‌کنند. تاریخی‌اندیشی از خصایل مدرن اندیشه‌ی پنجونی است که در نگاه وی به دین، سنت‌های اجتماعی، مراجع اقتدار سیاسی و مذهبی، حقوق زن و مرد ... قابل تشخیص است. پنجونی سنت‌های اجتماعی را نه الگوهایی مقدس و ازلی که می‌بایست ستوده شوند بلکه ته‌نشست‌ها و بازمانده‌هایی تاریخمند از گذشته می‌داند که غبار زمان گرفته و می‌بایست مورد بازاندیشی قرار گیرند. پنجونی از جمله شاعران کرد است که تحولات تاریخی-اجتماعی معاصرشان را در شعر خویش متبلور می‌کنند.

هزار و هیمن

کردستان ایران در اوایل قرن بیستم، که همزمان است با دوره‌ی جوانی پنجونی، به لحاظ شهرنشینی، نرخ سواد و آگاهی سیاسی عقبتر از مناطق کردنشین عثمانی است. در جریان انقلاب

۱ نام قدیم مهاباد

2 Xwêndin

3 Mekteb

4 Mektebî Pêncwên

5 Sêberî Mekteb

6 Kiçanî Pêncwên

7 Bo Me'ruf Cîyawik

8 Xwêndinî Kiçan

مشروطه خبری از روشنفکری کردی با رویکرد ناسیونالیسم قومی نیست و هیچ نیروی سیاسی کردی که دارای سازمان سیاسی مدرن و در پی اهداف ناسیونالیسم قومی - هر چند سطحی و شهرستانی- باشد وجود ندارد. البته این افکار در میان افراد و حلقه‌های خاص وجود دارد. محمد امامی در خاطرات خود از حوالی سال ۱۳۱۰، تعریف می‌کند که روایت داستانهای میهن‌پرستانه بخش ثابت شب‌نشینی‌های کودکی‌شان بوده و پدر وی همواره داستانهایی از رهبران شورشی کرد همچون شیخ سعید پیران، شیخ عبیدالله و شیخ عبدالقادر نه‌ری را برایشان روایت می‌کرده است (هدایتی، ۱۴۰۰: ۱۹).

شورش سمکو شکاک (۱۲۶۵-۱۳۰۸) را برخی سرآغاز حرکت‌های ناسیونالیسم قومی در کردستان ایران دانسته‌اند (سلیمانی، ۲۰۲۱). سمکو، رئیس کنفدراسیون ایلی شکاک در مناطق غرب دریاچه‌ی ارومیه، دست کم ۲۵ عشیره‌ی کرد را در مناطق ارومیه، سلماس و خوی تحت نفوذ دارد. با پایان جنگ جهانی نخست و خلائی که در اثر خروج قوای روسیه به وجود می‌آید، سمکو ابتکار عمل را به دست گرفته و با بسیج قوای ایلی تحت امر خود نسبت به تشکیل یک موجودیت مستقل کردی اقدام می‌کند. شورش وی در سال‌های ۱۲۹۶ تا ۱۳۰۰ به اوج خود می‌رسد. به رغم پیروزی‌های اولیه‌ی سمکو در مقابل حکومت، جنبش وی در نهایت توسط رضاخان در سال ۱۳۰۸ سرکوب می‌شود.

میان پژوهشگران مختلف بر سر تعلق قیام سمکو به جریان ناسیونالیسم قومی اختلاف نظر وجود دارد. دیوید مک داوول^۱ (۲۰۰۷، ص: ۲۲۱-۲۲۲) نویسنده‌ی کتاب *تاریخ معاصر کرد و عباس ولی* (۲۰۱۱، ص: ۱۱-۱۴) نویسنده‌ی کتاب *کردها و حکومت در ایران: ساخت هویت کردی به رغم استفاده‌ی سمکو از گفتمان سنی-ناسیونالیسم قومی در روزنامه‌ی روزی کورد*، قیام وی را فاقد سویه‌های ناسیونالیسم قومی ریشه‌دار می‌دانند. در سوی مقابل، کسانی چون کمال سلیمانی (۲۰۲۱)، پژوهشگر کرد از تعلق قیام سمکو به جریان ناسیونالیسم قومی دفاع می‌کنند و آن را شاهده‌ی بر تأیید ناسیونالیسم قومی- مذهبی در کردستان ایران در ابتدای قرن چهاردهم می‌دانند (ص: ۱۴۹).

از زمان مرگ سمکو در ۱۳۰۸ تا سقوط پهلوی اول در ۱۳۲۰ فضای خفقان بر کردستان حاکم است. با این حال هنوز هم کسانی در خفا به فعالیت‌های ادبی-سیاسی مشغول‌اند. دوره‌ی نوجوانی سید محمدمامین شیخ‌الاسلامی مکرری (متخلص به هیمن) و عبدالرحمان شرفکندی (متخلص به

¹David McDowall

هزار) در این دهه سپری می‌شود. هیمن و هزار در حوالی سال ۱۳۰۰ در مهاباد به دنیا می‌آیند و بعدها به یکی از معروفترین شعرای مدرن کردستان بدل می‌شوند. اولی فرزند شیخ‌الاسلام معروف منطقه است و از خانواده‌ای روحانی-زمیندار می‌آید و دومی پسر ملایی معمولی است که مغازه‌ای کوچک را در مهاباد اداره می‌کند. از کودکی خواندن دروس حجره را نزد ملاهای محل و روستا آغاز کرده و بعداً به حجره‌ی خانقاه شرفکند در اطراف مهاباد می‌روند. در خانقاه شرفکند باهم دوست شده و رابطه‌اشان تا آخر عمر می‌پاید. هیمن تعریف می‌کند که در این دوره به تدریج با دنیای شعر آشنا می‌شوند و با هم اشعار حافظ، سعدی و کلیم می‌خوانند. همچنین نسخه‌هایی از داستانهای امیر ارسلان، حسین کرد و شیرویه به دستشان می‌رسد (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۹۷: ۲۴-۲۶) که از جمله ادبیات عامیانه‌ی محبوب در آن دوره بوده است.

انقلاب فکری-ادبی هیمن و گسست وی از دوره‌ای که با هزار امیرارسلان و شیرویه می‌خواندند در روستای کولیجه اتفاق می‌افتد. وی در خاطرات خود تعریف می‌کند که پس از چهار سال تحصیل در حجره‌ی خانقاه، به کولیجه در اطراف مهاباد می‌رود تا نزد شخصی به نام ملا احمد فوزی تحصیلات حجره را پی بگیرد. هیمن می‌گوید که برای نخستین بار فوزی است که او را با تاریخ و مسئله‌ی ستم ملی در کردستان، امکانات بالقوه‌ی زبان کردی و شاعران فقید کرد چون کوبی آشنا می‌کند. (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۹۷: ۲۸). هیمن حدود یک سال و نیم نزد فوزی در کولیجه درس می‌خواند.

تجربیات هزار از دوره‌ی خانقاه شرفکند مشابه هیمن است. در این دوره حجره‌ها در وضعیتی بحرانی قرار دارند. این را می‌توان از خلال توصیفات هزار از حجره‌ی خانقاه شرفکند، که در آن زمان از معروفترین حجره‌های منطقه است، تشخیص داد:

«در خانقاه در حجره‌ای تنگ و تاریک که دو متر در دو متر بود مستقر شدیم و تحصیل شروع شد. از «گلستان» رفتیم به «بوستان» و سپس دروس عربی آغاز شد، از «تصریف زنجانی» و «عوامل» رفتیم به سمت «نمودج» و «حمدیه»، همه‌ی دروس را می‌بایست حفظ می‌کردم. ولی آیا چیزی سردرمی‌آوردم؟ خدا را شاهد می‌گیرم که نه. در تمام مدت کله‌ام سوت می‌کشید» (شرفکندی، ۱۳۹۹: ۱۹).

هزار، به مرور با ادبیات و اشعار کردی آشنا می‌شود و به رغم هجو ناتوانی خود در درک دروس حجره دنیای جدیدی را در این عرصه کشف می‌کند. در همان دوران حجره با عبدالرحمان ذبیحی، که بعدها به یکی از برجسته‌ترین فعالان سیاسی و دبیرکل جمعیت ژ-کاف بدل می‌شود آشنا شده

و تلاش می‌کنند زبان کردی را به صورت خودآموز فرا گیرند. روزی با ترس و لرز به پدرش نزدیک شده و معنای ابیاتی را می‌پرسد که با ذبیحی بر سر معنای آن مجادله کرده‌اند. بر خلاف انتظار، پدر با روی گشاده پاسخ وی را می‌دهد و می‌گوید اگر مایلی اینها را یاد بگیری دنبالم بیا. در حیاط جعبه‌ی مهماتی را که به دقت دفن شده نبش می‌کنند. جعبه مملو از کتاب شعرای کرد قرن نوزدهم عثمانی است؛ در میانشان اشعار حاجی قادر کویی و دیگر شعرای مدرن قرار دارد (شرفکندی، ۱۳۹۹: ۳۹-۴۰).

هژار جز آگاهی قومی و کشف دنیای ادبیات در حجره‌های مختلف، آگاهی به ستم طبقاتی را نیز ارمغان این دوره‌ی زندگی در حجره می‌داند. خود می‌گوید:

«گرچه کتب طلبگی را کم فهمیدم اما بسا سرد و گرم روزگار چشیدم، با زندگی دهقانان و کوچ- نشینان کرد آشنا شدم و ظلم آغا و تضييع حق تهيدستان را به چشم دیدم» (شرفکندی، ۱۳۹۹: ۳۶). از رخدادهای زندگی هژار و هیمن تا این دوره و وضعیت کلی کردستان تا سال ۱۳۲۰ درمی‌یابیم که به رغم سرکوب دوران پهلوی، فعالیت‌های سیاسی و ادبی به شکل پراکنده و در خفا در جریان است. هژار از مغازه‌ای در مه‌باد می‌گوید که پاتوق جوانانی مثل او و ذبیحی است؛ «در مورد آزادی کردها حرف می‌زدیم، هر چند از خواسته و تمنا فراتر نمی‌رفت، فکر می‌کردم چه خوب است کردها هم اسم و رسمی داشته باشند ولی نمی‌دانستم محرومیت کردها به چه معنا است» (شرفکندی، ۱۳۹۹: ۳۹) هیمن هم در خاطراتش از همین پاتوق یاد می‌کند و می‌گوید به طور مخفیانه به شعر کردی می‌پرداختند و هر کتاب کردی‌ای را که در عراق چاپ می‌شد سفارش می‌دادند (موکریانی، ۱۳۹۵: ۳۲).

در ابتدای دهه‌ی بیست و در جریان جنگ جهانی دوم بریتانیا و روسیه غرب ایران را اشغال می‌کنند؛ روسیه قسمت شمالی آذربایجان غربی تا محور اشنویه-میان‌دوآب و بریتانیا از سنندج در استان کردستان به سمت جنوب را به زیر کنترل خود درمی‌آورند. در نتیجه‌ی این تقسیم‌بندی بخش جنوبی استان آذربایجان غربی و شمال غربی استان کردستان شامل شهرهای مه‌باد، بوکان، سردشت، بانه و سقز به صورت منطقه‌ای آزاد باقی می‌مانند که هیچ یک از دو کشور کنترل مستقیمی بر آن ندارند. همین نوار باریک و حاشیه‌ای که در معادلات استراتژیک کلان قدرتهای جنگ جهانی دوم جایگاه و وزن قابل توجهی ندارد به فضایی امن برای تشکیل نخستین موجودیت خودمختار کردها بدل می‌شود. بررسی‌های تاریخی نشان داده که هدف عمده‌ی شوروی از اتخاذ چنین موضعی جلب حمایت و حسن نیت کردها برای برقراری آرامش در منطقه و تأمین امنیت

نیروهایش در سایر بخشهای آذربایجان بوده است (مک‌داول، ۲۰۰۷: ۲۳۱-۲۳۲). با این حال چنین خواسته‌ای که در تصویر بزرگتر معادلات جنگ جهانی دوم بسیار جزئی و متواضعانه به نظر می‌رسد ناگزیر منجر به سوء برداشت کردها می‌شود.

از خاطرات هیمن از این دوره می‌توان ذهنیت جمعی کردها و فضایی را که منجر به چنین برداشتی شد تشخیص داد:

«مرداد ۱۳۲۰ رفته بودم سر خرمن ... آن زمان وجود هواپیما و اتومبیل امری نادر بود و می‌توانست مایه‌ی شگفتی شود. ناگهان دو هواپیمای سیاه گول‌پیکر در افق پدیدار شدند. همه دست از کار کشیده و محو تماشای هواپیماها شدند. نزدیک شدند و بارانی از کاغذ را بر سرمان ریختند... باور کنید نزدیک بود از خوشحالی پر درآورم؛ کاغذها اعلامیه‌هایی بودند به زبان کردی. خواب بودم یا بیدار؟ دولت بزرگی چون اتحاد شوروی به زبان کردی اعلامیه پخش می‌کرد؟... آن زمان در این واقعه خیلی دقیق نشده بودم؛ اما در واقع به لحاظ سیاسی این عمل شوروی نهایت آزادی‌خواهی این کشور را نشان می‌داد و نشانه‌ی اعتراف این دولت به وجود ملل مختلف ایرانی بود (موکریانی، ۱۳۹۵: ۳۵).

به فاصله‌ای اندک ارتش سرخ وارد کردستان می‌شود و ارتش شاهنشاهی عقب می‌نشیند. اعضای پاتوق ذبیحی فعالیت‌های خود را تشدید می‌کنند؛ از عراق روزنامه و کتاب کردی وارد می‌کنند و به پخش اشعار مختلف می‌پردازند (موکریانی، ۱۳۹۵: ۳۸). جامعه از پس سالها سرکوب فرصتی برای تنفس دوباره پیدا می‌کند و اعضای این حلقه از فرصت پیش آمده به نحو احسن استفاده می‌کنند.

در ۲۵ مرداد ۱۳۲۱، تقریباً یک سال پس از روزی که هیمن هواپیماهای روسی را در آسمان روستای شیلاناو می‌بیند، حزب جمعیت/حیای کردستان ۱ یا ژ-کاف توسط ذبیحی و اطرافیانش تأسیس می‌شود. هزار و هیمن به فاصله‌ای اندک به عضویت حزب درمی‌آیند. با نگاه به پایگاه اجتماعی اعضای مؤسس حزب متوجه می‌شویم که همگی متعلق به خرده‌بورژوازی شهری، هم سنتی و هم مدرن‌اند، اما دومی تفوق دارد. بر این اساس هیچ تاجر، زمیندار و رهبر عشیره‌ای در میان اعضا حضور ندارد (ولی، ۲۰۱۱: ۲۰). بر این اساس می‌توان ادعا کرد که جامعه‌ی کردستان، از زمان شورش سمکو، دچار تحولات اقتصادی-اجتماعی‌ای شده که تردیدها و مجادلاتی را که در مورد تعلق‌بودن شورش سمکو وجود داشت این بار دیگر محلی از اعراب ندارد. مواضع فکری-

ایدئولوژیک ژ-کاف را می‌توان با نگاه به قانون اساسی و محتوای روزنامه‌ی نیشتمان، ارگان رسمی حزب، تا حد زیادی تشخیص داد. هر چند در قانون اساسی حزب دین اسلام دین رسمی است اما سایر مذاهب کردستان، به ویژه آشوری‌ها نیز می‌توانستند عضو حزب شوند. اگرچه آیه‌ای از قرآن بخشی از آرم روزنامه‌ی نیشتمان را تشکیل می‌دهد اما گفتمان این روزنامه اساساً سکولار است و توجه آن به مذهب کارکردی و پوپولیستی است. هدف ژ-کاف از توجه به مذهب دفع حمله‌ی مخالفان، به خصوص زمینداران، روحانیون و تجار است که ژ-کاف را به آتئیست و کمونیست بودن متهم می‌کردند (ولی، ۲۰۱۱: ۲۰-۲۱).

جمهوری در ۱۳۲۵ سقوط می‌کند و هیمن و هزار در کردستان عراق آواره می‌شوند. ایده‌های ناسیونالیسم قومی و مارکسیسم در اشعاری که هزار از سال ۱۳۲۶ سروده است درون‌مایه‌های غالباند. در اشعاری چون *تا ابد کرد می‌مانم*^۱، نامه به ورشو^۲ به ایده‌ی ناسیونالیسم قومی می‌پردازد. وی در شعر *تا ابد کرد می‌مانم* اینگونه احساسات خود را بیان می‌کند:

خواه خانه به دوش یا در خانه‌ی خود
در خاک عرب، در ایران یا روم
سراپا پوشیده یا بی‌چیز و نزار
در کاخی پرشکوه یا بیغوله‌ای ویران
آزاد و رها شاداب و خندان
یا در غل و زنجیر در گوشه‌ی زندان
چه در جوانی، ایستاده بر بام
یا زار و نزار در بستر درد
چه در گاه درس، مکتب و تحصیل
چه در گوشه‌ای گدا و مسکین
تا ابد کردم و در راه کردستان
من جان فدایم بی شک و گمان
(شرفکندی، ۲۰۰۱: ۲۰)

1 Her Kurdim
2 Name bo Warsho

و در سلام به آزادی^۱ و سوگند بزرگ^۲ به ترتیب تجلیل از مقاومت کره در مقابل تجاوز امریکا؛ و ستایش از کارگران و محکوم کردن سرمایه‌داری درون‌مایه‌های اصلی‌اند. وی در سلام به آزادی اسطوره کاوه آهنگر را به مبارزه‌ی مردم کره با امپریالیسم در دوران معاصر گره می‌زند:

سلام بر جوانان شمال غیور
فریاد و دادشان همچو ببر و شیر
صبا تو دانی نام آن جوان
تا ابد ماند در یاد جهان
کاوه با پتکش کودتایی کرد
سر مار را کوبید و خاکش کرد
جوان کره با پتک و داسش
نیک و فهمیده بر خونخوار شورید
این جوان پشت الاغان بشکست
ویران کرد دژ هیبت امریکا
(شرفکندی، ۲۰۰۱: ۳۹)

هزار همانند کویی و به ویژه پنجونی همواره بر علم‌آموزی و گسترش سطح سواد در جامعه تاکید می‌کند (شرفکندی، ۱۳۹۹). هیمن نیز در اشعاری چون دژ میهن^۳، غیرت گلها^۴ و تو را همچنان به یاد دارم^۵ به ناسیونالیسم قومی می‌پردازد. وی در شعر من کردم^۶ اینگونه احساسات خود را بیان می‌کند:

گرچه دچار رنج و حسرت و دردم
هرگز در مقابل گردون بی‌صفت و انداده و مردم
نه عاشق چشم سیاهم و نه گردن پرخال
عاشق کوه و کمر، ستیغ و سنگم

1 Silam Azadbun

2 Swëndêkî Gewre

3 Qelay Nîshtiman

4 Emegî Gulan

5 Tom Her le Bîre

6 Kurdim Min

گرچه جانبازم، گرسنه و بی‌برگ
تا جان دارم نوکری بیگانه را دانم بی‌ارج
چه باکی دارم از بند و زنجیر
مثله‌ام کنند هنوز هم کردم
(شیخ‌الاسلامی، ۱۳۹۷. ص: ۶۰)

هیمن در بهار روستا^۱ به ستایش از زندگی شرافتمندانه‌ی دهقانان و انتقاد از بیکارگی شیوخ و خوانین می‌پردازد؛ و در گفتگوی دختر و پسر^۲ و یادگار شیرین^۳ درون‌مایه‌های ناسیونالیسم قومی و آزادی زنان را در کنار هم می‌آورد و آزادی وطن را مشروط به آزادی زنان می‌داند (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۹۷).

اعتقاد به ناسیونالیسم قومی، انتقاد از آموزش حجره، خانقاه و شیوخ نشانگر دور شدن آنها از سنتی است که در دامن حجره‌ها شکل گرفته است. در جریان تشکیل ژ-کاف می‌بینیم که این گفتمان جدید متناظر با ظهور طبقه‌ی جدیدی از جوانان متعلق به خرده‌بورژوازی شهری شکل می‌گیرد. برای نخستین بار در کردستان ایران جریانی سیاسی پا به عرصه‌ی فعالیت می‌گذارد که اعضای آن را نخبگان سنتی تشکیل نمی‌دهند. عدم حضور شیوخ، ملایان و رهبران عشیره‌ای در ژ-کاف به عنوان مراجعی که تجلی سویه‌ی اجتماعی اسلام حجره‌ای‌اند به این معنا است که بخشهایی از جامعه پاسخ مسائل خود را در صورت‌بندی‌های فکری گذشته نمی‌یابند و در پی گفتمانی جدیداند.

نتیجه‌گیری

همچنان که توضیح دادیم حجره‌های کردستان در دوران پیشامدرن جایگاه تولید و ترویج گفتمانی هستند که از آن به اسلام حجره‌ای یاد کردیم. این شکل از اسلام دارای دو ستون میانجی‌باوری و متن‌محوری است که تعبیر دیگری از همکناری^۴ طریقت و شریعت‌اند و با ظهور نقشبندی‌ی خالیدی در دهه‌های ابتدایی سده‌ی سیزدهم به سطح بی‌نظیری از نفوذ و انسجام نظری می‌رسد. نظر به قدمت و موقعیت مستقر این شکل از اسلام و درهم‌تنیدگی آن با فرهنگ عامه، فرهنگ مکتوب و

¹ Beharî Ladê

² Wit u Wêjî Kur u Kiç

³ Yadgarî Shîrîn

⁴ juxtaposition

عرف جامعه، جایگاهی فراتر از جریانها و تفاسیر مذهبی کم‌سابقه‌تر - در کردستان - چون سلفی‌گری و اسلام سیاسی دارد. اسلام حجره‌ای تصویر بنایی هر می را به ذهن متبادر می‌کند که در رأس آن نص (قرآن و سنت) و شخص پیامبر، به عنوان بالاترین منبع حقیقت، حضور دارند و حقیقت اغلب از دو مسیر موازی به سمت قاعده یا همان هستی اجتماعی جاری می‌شود؛ یک مسیر طریقت، تصوف یا همان میانجی‌باوری است که رأس آن شخص پیامبر اسلام است و از خلال سلسله‌ای از اولیا به شیوخ و مریدانشان می‌رسد و مسیر دیگر شریعت است که رأس آن قرآن و سنت و انتهایش گستره‌ای از منابع فقهی، شریعت، تفاسیر و حاشیه‌ها است. جاری شدن حقیقت به سمت هستی اجتماعی به این معنی است که فرهنگ مکتوب، باورهای عامه، اخلاقیات، سنن اجتماعی و حلال و حرام به نحوی از انحا توسط رأس هرم متعین می‌شوند یا دست کم در تخیل جمعی اینگونه پنداشته می‌شود. اما هستی اجتماعی فراتر از موارد اخیر که بیشتر بر سپهر ذهنی جامعه دلالت می‌کنند، شامل عرصه‌ی عینی‌تری است که بیشتر با نظم اجتماعی و ساخت قدرت ارتباط دارد. در این معنا ساختار خانواده، جایگاههای حقوقی متفاوت زن و مرد و قدرت نخبگان سیاسی - اجتماعی نیز همگی بر مبنای ارزشهای منتج از اسلام حجره‌ای توجیه شده و مشروعیت می‌یابند. در کردستان، از میانه‌های سده‌ی سیزدهم شاهد ظهور تدریجی گفتمان جدیدی هستیم که مهمترین مروجان آن شعرا هستند. کویی، پنجونی، هزار و هیمن از جمله نمایندگان این جریان‌اند. انتقاد از شیوخ، جایگاه فرودست زنان در جامعه و سنن اجتماعی چون زن به زن و بستن را در مجموع می‌توان انتقاد از سویه‌ی متن‌محورانه‌ی اسلام حجره‌ای تعبیر کرد؛ و خرافات‌پنداری باورهایی چون کشف و کرامات، انتقاد از شیوخ و مناسک ذکر در خانقاهها را می‌توان حمله به سویه‌ی میانجی‌باورانه‌ی آن دانست. جایگزینی مفهوم مدرن ناسیونالیسم قومی به جای وفاداری‌های گروهی کهن که مبتنی بر خون و پیوندهای عشیره‌ای بودند، آموزش جدید به جای آموزش حجره، علوم جدید به جای علوم قدیم و به رسمیت شناختن حق زنان برای کار و تحصیل از جمله ابعاد ایجابی جهان جدیدی است که در قالب تصاویر شاعرانه عرضه می‌شود. نظر به درهم‌تنیدگی اسلام حجره‌ای با ساخت قدرت سیاسی - اجتماعی، تعجبی ندارد که انتقاد شخصیت‌های مذکور با واکنش منفی مراجع اقتدار مذهبی (شیوخ و ملایان) و رؤسای عشایر مواجه می‌شود؛ به طوری که کویی ناچار از ترک وطن^۱ می‌شود، پنجونی سالها تحت فشار زندگی می‌کند و حزب رادیکال ژ-کاف جای خود را به حزب محافظه‌کارتر دموکرات می‌دهد (ولی، ۲۰۱۱: ۲۷-۲۸).

۱ وطن در اینجا منظور شهر کویه است

بررسی تحول فکری شعرای مورد بحث در زمینه‌ی تاریخی-اجتماعی آنها نشان می‌دهد که تحولات فراگیر در حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی، وقوع تحول در عرصه‌ی روحی جامعه را اجتناب‌ناپذیر کرده است. اگر اسلام حجره‌ای را روح جهان پیشامدرن کردستان بپنداریم، با زوال بسترهای عینی این جهان روح آن به مرور به تحجر می‌گراید و جهان جدید به مثابه‌ی کالبدی نوین روح همبسته‌ی خود را می‌طلبد؛ شعرا همانند نقطه ثقل آگاهی جمعی پیش از دیگران به مرگ این جهان وقوف یافته و به میانجی تخیلات شاعرانه‌شان در پی برقراری سازگاری‌ای جدید میان روح و کالبد جامعه‌اند.

بررسی رابطه‌ی میان مضامین حاکم بر شعر شعرای مورد بحث و تحولات تاریخی-اجتماعی معاصر آنها نشان می‌دهد و اگرایی این شعرا از جهان حجره‌ای پیامد تحولی تاریخی-اجتماعی است که جامعه‌ی کردستان را در کلیت آن تحت تأثیر قرار داده است. بر این اساس افول تدریجی اسلام حجره‌ای از اوایل سده‌ی چهاردهم هجری شمسی نه ناشی از کاستیهای فی‌نفسه‌ی حجره است آنطور که کسانی چون محمد کریم هورامی (۲۰۰۸) تصور می‌کنند و نه ناشی از صرف بی‌مهری اهالی کردستان به حجره‌ها است آنگونه که کسانی چون محمدعلی قرداغی (۲۰۰۹) باور دارند. حجره‌ها به رغم کارکردی که در دوران پیشامدرن این جامعه برای تولید علوم مذهبی و غیرمذهبی ایفا کرده‌اند، همزمان با تماس جامعه‌ی کردستان با مظاهر جهان مدرن و از سر گذراندن تجاربی نوین، به مرور کارکرد خود را از دست می‌دهند و این را بهتر از هر جا در تغییر مسیر زندگی و شعر این چهار شاعر می‌توان مشاهده کرد.

منابع

منابع فارسی

ره‌سولی، ح.، دهقانی، ر.، کریمی، ع. (۱۳۹۶). "واکنش اهالی کردستان به گسترش آموزش نوین در دوره رضاشاه". پژوهشنامه‌ی تاریخهای محلی ایران، ۶(۱)، ۱۴۹-۱۶۲.
مطلبی، م. (۱۴۰۰). "فرآیند تحول و توسعه‌ی مدارس نوین کردستان (۱۳۰۴-۱۳۲۰)". پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۲(۲)، ۲۸۹-۳۰۴.

منابع عربی

النووی، م. (۱۳۹۹). منهاج الطالبین و عمده مفتین. تهران: مولف.

منابع کردی

آشنا، آ.، مفتی، ع. (۱۹۹۰). دیوانی موفتی پینجویینی. شرکت عراقی طبع و نشر.
ابراهیم زلمی، م. (۲۰۱۳). کاروانی ژیانم. هولیر: تفسیر.
برزنجی، ع. (۲۰۰۷). ره وشى حوجره له پیگه یاندنی زانا ئایینییه کانی شاری هه ولیر. هولیر: مناره.
خزندان، م. (۲۰۰۴). میژوی ئه‌ده‌بی کوردی. هولیر: انتشارات ئاراس.
شره فکندی، ع. (۱۳۹۴). چیشتی مجیور. سنندج: انتشارات کردستان.
شرفکندی، ع. (۱۳۹۹). مندالانمان هان بده‌ین. در ف. حکیم‌زاده، هه‌ژار له لووتکه‌دا (ص. ۱۳۲-۱۳۳). مه‌باد: راژه.
شره‌فکندی، ع. (۲۰۰۱). بو کوردستان. هولیر: انتشارات ئاراس.
شیخ الاسلامی، م. (۱۳۹۷). سه رجه م و کوی شیعر و په خشانه کانی هیمن موکریانی. سنندج: انتشارات کردستان.
قرداغی، م. (۲۰۰۹). دیفاعیک له خویندن له حوجره کانی کوردستاندا. سلیمانیه: ناوه‌ندی راگه یاندنی ئارا.
مدرس، ع. (۲۰۱۳). یادی مه‌ردان (جلد اول). سلیمانیه: چاپخانه‌ی کوری زانیاری کورد.
محمودی، ر. (۱۳۹۴). روزگاری ژیان. سنندج: انتشارات کردستان.
ملا کریم، م. (۱۹۸۴). یادداشته‌کانی منالی و به‌شیکی سه‌رده‌می فه‌قییه‌تی ماموستا محمه‌دی چروستانی. بغداد: چاپخانه الحوادث.
هورامی، ح. (۲۰۰۸). میژوی په‌روه‌رده و خویندن له حوجره‌کانی کوردستانا. سلیمانیه: وه‌زاره‌تی به‌ریوبه رایه‌تی گشتی روژنامه‌نووسی چاپ کردن و بلاوکردنه‌وه.
هدایتی، س. (۱۴۰۰). بیره‌وه‌ریه‌کانی حاجی ماموستا ئیمامی. سقز: خانی.

منابع انگلیسی

- Ates, S. (2021). "The End of Kurdish Autonomy". *The Cambridge History of the Kurds*, 73–103.
- Atmaca, M. (2021). "Negotiating Political Power in the Early Modern Middle East". *The Cambridge History of the Kurds*, 45–72.
- Bajalan, D. R. (2021). "The Kurdish Movement and the End of the Ottoman Empire, 1880–1923". *The Cambridge History of the Kurds*, 104–137.
- Blau, J. (2010). *Written Kurdish Literature. Oral Literature of Iranian Languages*.
- Bruinessen, M. V. (1992). *Agha, Shaykh and State*. London and New Jersey: Zed Books Ltd.
- Boeschoten, H., & van Bruinessen, M. (Eds.). (1988). *Evliya Çelebi in Diyarbekir*.
- Ergun, Z. (2022). "Hacı Qadirê Koyî: Damezirîner û Kesê Duyem ê Kanona Edebîyata Neteweyî ya Kurdî". *Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)*, Vol.14 (1): 111-126.
- Horst, H. (1963). Reza Arasteh: "Education and Social Awakening in Iran" [1850-1960]. Leiden, E. J. Brill, 1962. Preis brosch. 12.50 Gld. *Die Welt Des Islams*, 8(4), 285–286.
- James, B. (2021). "The Rise and Fall of the Kurdish Emirates (Fifteenth to Nineteenth Centuries)". *The Cambridge History of the Kurds*, 25–44.
- Leezenberg, M. (2014). "Elî Teremaxî and the Vernacularization of Medrese Learning" in *Kurdistan. Iranian Studies*, 47(5), 713–733.
- McDowall, D. (2021). *A Modern History of the Kurds*. London: I.B.Tauris.
- The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880–1925. (1989).
- Soleimani, K. (2021). "Religious Narrations of the Kurdish Nation during the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries". *The Cambridge History of the Kurds*, 138–165.
- Vali, A. (2011). *Kurds and The State in Iran*. London: I.B.Tauris.