

پژوهشنامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
دوفصلنامه علمی، مقاله علمی - ترویجی، سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۸، ۲۳۸ - ۲۱۹

## جایگاه اجتماعی زنان کُرد از سده شانزدهم تا اواخر سده نوزدهم میلاادی / سده نهم تا سیزدهم هجری قمری

مسلم سلیمان‌یان\*

سیدبرهان تفسیری\*\*

### چکیده

در پژوهش حاضر به بازکاوی عرصه فعالیت زنان کُرد در زمینه‌های گوناگون اجتماعی و اقتصادی، نه تنها از زبان خود کردها، بلکه از زبان ناظران بی‌طرف پرداخته می‌شود و مقایسه‌ای تطبیقی میان عرصه اجتماعی زنان کُرد و زنان دیگر مناطق ایران و آسیای میانه صورت می‌گیرد. مسئله اساسی پژوهش این است که آیا می‌توان میان جایگاه و وضعیت اجتماعی زنان کُرد در مقایسه با مناطق پیرامون تفاوتی قائل شد؟ و چه عواملی بر حضور زنان کُرد در عرصه‌های اجتماعی اثرگذار بود؟. روش مورد استفاده در این پژوهش روش توصیفی-تحلیلی است. مؤلفه‌های مورد نظر حضور زنان در مراسم خاص و لباس زنان بود. برای گردآوری اطلاعات هم از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است.

\*استادیار گروه تاریخ، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران m.soleimanian@ilam.ac.ir

\*\*دکترای تاریخ ایران اسلامی و پژوهشگر پژوهشکده کردستان‌شناسی دانشگاه کردستان (نویسنده مسئول)، کردستان، ایران.

tafsiri62@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۳۰



بررسی‌های به‌عمل‌آمده نشان می‌دهد که در جامعه سنتی کُرد سه عامل محیط زندگی، نحوه معیشت و آداب قبیله‌ای بر نحوه حضور زنان کُرد در عرصه‌های اجتماعی اثرگذار بود. همچنین بر اساس شواهد تاریخی و از نگاه سیاحان اروپایی زنان کُرد در مقایسه با بسیاری از دیگر مناطق پیرامون از جایگاه اجتماعی بهتری برخوردار بوده‌اند. **واژگان کلیدی:** زنان کُرد، حیات اجتماعی، کُردستان، کُردها. سفرنامه‌ها.

## ۱. مقدمه

برای شناخت بهتر مناسبات اجتماعی موجود در هر جامعه باید به بررسی وضعیت زنان آن جامعه و میزان حضور آنان در عرصه‌های گوناگون حیات جمعی پرداخت. در گذشته، در اکثر جوامع اعم از اعراب، پارسیان، پشتوزبانان، هندیان، روس‌ها و اروپائیان زنان را موجوداتی قابل سرزنش بشمار آورده و از داشتن حقوقی برابر با مردان در جامعه محروم بودند. قوم کُرد هم، به‌عنوان بخشی از مردم آسیای میانه، نمی‌توانسته‌اند چندان از گفتمان حاکم بر دنیای پیرامون خود مبرا باشند. مورخان سنتی معمولاً به ثبت و ضبط وقایع سیاسی پرداخته‌اند. در مواردی هم که به تاریخ اجتماعی توجه کرده‌اند بیشتر مردانگی تاریخ را نوشته و به جایگاه و پایگاه زنان، به‌عنوان بخش بزرگی از جامعه، چندان توجه نکرده‌اند و یا اساساً بی‌توجه بوده‌اند. لذا بررسی جایگاه اجتماعی این قشر عظیم در طول تاریخ جوامع مختلف یکی از حیطه‌های ناپیموده باقی‌مانده است. به‌ویژه این ناپیمودگی در مورد قوم کُرد بیشتر از دیگر اقوام آسیای میانه به چشم می‌خورد؛ زیرا این قوم تا پیش از دوره صفویه هیچ‌گاه موفق به ثبت منظم تاریخ خود نشده است. از این دوره به بعد است که تلاش‌هایی پراکنده از سوی مورخان ایران و عثمانی و نیز مورخان محلی برای نگارش اوضاع و احوال سیاسی مناطق کُردنشین صورت می‌گیرد. اما این تلاش‌ها هم، متأثر از همان سبک تاریخ‌نگاری سنتی یعنی سیاسی نویسی و ثبت حوادث در مدار قدرت، از دنبال کردن منظم احوال اجتماعی قوم کُرد عاجز مانده‌اند. اما به‌رحال از اطلاعات پراکنده موجود در آن‌ها می‌توان به برخی از زوایای حیات اجتماعی مردم کُرد پی برد.

در پژوهش حاضر تلاش می‌شود تا به بررسی جایگاه اجتماعی زنان کُرد و نحوه نگرش به زنان در میان مردم کُرد پرداخته شود. مسئله اساسی این پژوهش آن است که وضعیت زنان در میان کُردها در مقایسه با مناطق پیرامون چگونه بود؟ و این که تنوع محیطی مناطق کُردنشین چه اثراتی بر این مسئله داشت؟.

### ۲,۱ پیشینه تحقیق

تاکنون برخی تحقیقات در مورد جایگاه اجتماعی زنان در طول تاریخ صورت گرفته است. محمد حسن رجبی (۱۳۸۷) در کتاب «گذری بر حیات فرهنگی و اجتماعی زن در تاریخ ایران تا قبل از دوره تجدد» به حیات زنان در تاریخ ایران پرداخته است، که می‌تواند به عنوان الگویی برای مطالعه حاضر مورد استفاده قرار گیرد. بروین سن (۲۰۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «از عادلۀ خانم تا لیلا زانا» به بررسی زنان قدرتمند و سیاستمدار کُرد در سده بیستم پرداخته است. عباس زارعی مهرورز (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی جایگاه سیاسی و اجتماعی زنان ایالت کُردستان در آغاز سده ۱۴ه.ق» به بررسی حیات زنان ایالت کُردستان در سده بیستم پرداخته است. دینا رستمی نژادان (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «مردم‌شناسی و باستان‌شناسی نمادهای نوسنگی در کُردستان» بررسی قابل ملاحظه‌ای در مورد نمادهای دوران نوسنگی و جایگاه زن در این نمادها انجام داده است. همان‌طور که از عناوین مقالات و پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه پیداست، تاکنون تحقیق جامع و مشخصی در مورد جایگاه اجتماعی زنان کُرد در دوران پیشاتجدد صورت نگرفته است و پژوهش‌ها یا مربوط به سده بیستم است، یا مربوط به زنان سیاستمدار و یا مربوط به دوران نوسنگی و حضور زنان در نمادهای این دوران است. از این رو انجام تحقیقی جامع در این زمینه که تمامی جنبه‌های حیات اجتماعی زنان کُرد در جامعه سنتی کُرد را شامل شود، از ضرورت زیادی برخوردار است. اما در این پژوهش بر روی سه مؤلفه تمرکز خواهد شد: پوشاک و روبند زنان، آیین‌های بارنخواهی و حضور اجتماعی زنان.

## ۲. نگاهی نشانه‌شناختی

برای تبیین جایگاه اجتماعی زنان در میان قوم کُرد می‌توان بر روی مؤلفه‌های چندی تمرکز کرد. نحوه لباس پوشیدن و همین‌طور حضور زنان در برخی مراسم خاص می‌تواند به‌خودی‌خود مفاهیم قابل‌ملاحظه‌ای را منتقل کند. مسائلی از قبیل نحوه پوشش، چگونگی حضور زنان در مراسم خاصی از قبیل عروسی و عزا، و دیگر آئین‌های گروهی هرکدام به‌نوبه خود می‌تواند به بازکاوی جایگاه اجتماعی زنان کمک کند. توضیح تمامی این عرصه‌ها در اینجا موجب به درازا کشیدن بحث و دور شدن از جنبه تاریخی مسئله می‌شود. لذا، به‌ناچار، در اینجا از توضیح تمامی این موضوعات صرف‌نظر شده و تنها بر روی دو موضوع تمرکز خواهد شد:

### ۱,۲ پوشاک و روبند

هر قومی با توجه به ویژگی‌های اجتماعی، فرهنگی و جغرافیایی خود از پوششی خاص برخوردار است. بالطبع، لباس زنان و مردان هم تابعی از تفاوت‌های اجتماعی و محیطی است و نگرش کلی حاکم بر جامعه در تعیین نحوه لباس پوشیدن زنان و چگونگی پوشش آنان در عرصه‌های بیرون از منزل تأثیرگذار است. لباس زنان کُرد به رنگ‌های گوناگون و عموماً تیره بود. سیاحانی که در سده نوزدهم میلادی/سیزدهم هجری قمری از کردستان بازدید کردند، عموماً لباس آنان را متفاوت از نقاط دیگر ایران دانستند. زنان مانند مردان، پیراهنی از کرباس آبی می‌پوشیدند. غالباً پاها و ساق‌هایشان تا زانو برهنه بود و روسری بر سر داشتند (جکسون ۱۳۵۷: ۱۳۷) اما صورتشان را پنهان نمی‌کردند. هانری بایندر (Henry Binder) که در اواخر سده نوزدهم میلادی از کردستان دیدن کرد، لباس آن‌ها را راحت‌تر از لباس زنان مسیحی دانست. به روایت او، زنان کرد «لباسی می‌پوشند که بسیار عجیب و غریب است. لباس بعضی از آن‌ها دارای شلیطه‌هایی است که چیزهایی از جنس نی دارند، با دامنی سرخ‌رنگ و یا نیم‌تنه» (بایندر ۱۳۷۰: ۴۰۳). زنان کُرد هنوز از این لباس، با کمی تفاوت استفاده می‌کنند. البته باید گفت که این لباس برگرفته از فرهنگ کهن و شرایط زندگی در محیط کوهستانی کردستان بود (زارعی مهرورز ۱۳۹۰: ۶۹). دلاواله می‌نویسد: «

لباس گُردها چیزی است بین لباس ایرانی‌ها و ترک‌ها و جنس آن خشن است» (دلاواله ۱۳۷۰: ۷). یا در سفرنامه برادران شرلی آمده است که: «لباس آن‌ها خیلی خشن است فقط یک پیراهن می‌پوشند و بر روی آن لباس خشنی از نمد و به سر خود دستمالی می‌پیچند» (سفرنامه برادران شرلی ۱۳۶۲: ۶۵).

موضوع روپند در ارتباط با پوشاک زنان گُرد، از آن‌رو در آثار سیاحان مطرح گردیده که استفاده از آن در ایران، به‌ویژه در دوره قاجار، بسیار رایج بوده اما در میان زنان گُرد به کار بردن آن مرسوم نبوده است. همین عامل سبب گردیده که سفرنامه‌نویسان بیشتر به این مسئله توجه کنند و به‌عنوان موضوعی نو در خلال پوشاک زنان به آن اشاره کنند. بر اساس آنچه در سفرنامه‌ها آمده، استفاده از روپند در میان زنان گُرد معمول نبوده و برخلاف زنان ایرانی، زنان گُرد صورت خود را نمی‌پوشاندند (اوبن ۱۳۶۲: ۱۱۰). البته عدم استفاده از روپنده، تنها به ادوار متأخر منحصر نبوده بلکه در دوره صفوی هم زنان گُرد صورتشان آزاد بوده و چنانکه دلاواله اشاره کرده است «زنان آنان با سروصورت باز حرکت می‌کنند و با مردهای خودی و بیگانه به‌طور آزاد به گفتگو می‌پردازند» (دلاواله ۱۳۷۰: ۷). در واقع، عادت کوه‌نشینی و زندگی در کوهستان موجب شده که آن‌ها چهره خود را نپوشانند (ویشارد ۱۳۶۳: ۷۴؛ شمیم ۱۳۷۰: ۵۲). به‌عبارت‌دیگر، طبیعت کوهستانی و نوع معیشت که بیشتر بر پایه دامداری بود، در عدم کاربرد روپنده در میان زنان گُرد مؤثر بوده است. همان‌طور که در تحفه ناصری آمده است استفاده از روپنده در میان زنان طبقات پائین و غیر مشهور گُرد مرسوم نبوده است (سنندجی ۱۳۶۶: ۱۸)؛ زیرا آن‌ها به دلیل پرداختن به امور زندگی و معیشت روزانه، امکان پرده‌پوشی برایشان وجود نداشت. اما زنان طبقات مرفه و ممتاز همواره از پوشش لازم برخوردار بودند (راوندی ۱۳۷۱: ج ۶/ ۲۰۵).

## ۲,۲ آئین‌های باران خواهی

آئین‌های مربوط به باران خواهی و کشاورزی در گُردستان آئین‌های کهنی هستند که ریشه در اهمیت کشاورزی دارند و یکی از معدود آئین‌های بازمانده است که مجموعه نمادهای مهم ایزدبانو، کشاورزی و مار در آن جمع آمده است. این آئین شیوه‌ای از نیایش و تقدس

الهه مادر برای باروری زمین‌های کشاورزی است که در حال حاضر در روستاهای منطقه برگزار می‌شود. بنده (نویسنده مقاله) خود از نزدیک بارها شاهد برگزاری این مراسم بوده‌ام. مردم عده‌ای از دختران را همراه با عروسک (بووکه بارانه: *Booke Baraneh*) به چشمه‌ها می‌فرستند و منتظر نزول باران و ازدیاد آب چشمه‌ها می‌شوند. دختران نخست به گورستان و کنار آرامگاه شه‌خص (*Šāhakhs*: اولیاء خدا و عارفان بزرگ) می‌روند. سپس روانه چشمه‌ها می‌شوند و عروسک نمادین را در چشمه‌ها می‌اندازند و با خواندن اشعار و نیایش‌هایی برای زمین‌های کشاورزی طلب باران می‌کنند. کردها اعتقاد داشتند که با انجام این مراسم، پیش از بازگشت دختران، که لباس‌های مخصوصی پوشیده‌اند، باران شروع به باریدن می‌کند. این آئین بازمانده آئین‌های مربوط به الهه ایشتار (آناهیتا) است که در گذشته انجام می‌شد (عظیم پور ۱۳۸۹: ۷۸).<sup>۱</sup>

بخشی از آئین‌های الهه ایشتار (آناهیتا) ریختن آب روی تمثال‌ها و معابد آنان بود و معابد آن‌ها از جمله معبد آناهیتا در کنگاور در کنار چشمه‌ها ساخته می‌شد. پیوند این آئین‌ها با عنصر زنانه، ساخت معنایی آن را کامل می‌کند. زنان در بخش‌هایی از کردستان در زمان خشک‌سالی، باران خواهی و نیایش طلب باران (برکت) کنار چشمه‌ها و جویبارها می‌رفتند و خود را داخل آب چشمه می‌انداختند (*Bois, 1966: 104*). رسم دیگر آن بود که زنان روستا در این مواقع بهترین لباس‌های خود را می‌پوشیدند و به کنار مقدس‌ترین درخت در اطراف روستا یا آبادی می‌رفتند. در آنجا بعد از پختن غذا، در اطراف درخت مدتی را به انجام هه‌لپه‌رکی (*Halparke*) یا همان رقص آئینی می‌پرداختند تا باران شروع به باریدن کند (همان). در افسانه‌ای کهن، رقص آئینی دختران و زنان باید در اطراف چشمه انجام شود تا جویبارها پرآب شود. در این آئین نقش الهه مادر به‌عنوان بخشنده باران‌ها برای مزارع و کشت‌وزرع در رأس قرار می‌گیرد. در ضرب‌المثل‌های مردم نیز زن پیوسته با کشاورزی و مرد با دام‌پروری مرتبط است: «رون له‌پیوا بسینه و گه‌نم له ژن» (یعنی روغن اصل را از مرد بخر و گندم خالص را از زن باید گرفت) (موده‌ریسی ۱۳۸۵: ۸۲). رنگ سرخ در اینجا به زنانگی و الهه‌ها منسوب است. رسم بود که پارچه‌هایی که برای ساختن

عروسک نمادین یا ملبس کردن دختران استفاده می‌شد، به رنگ سرخ باشد که رنگی مختص به میترا بود (Cooper, 1996: 3). در فرهنگ کردها سوور(رنگ سرخ، قرمز)، در اصل رنگ آتش، باروری و زندگی بود و بر اساس سنت‌های کهن لباس عروس به این رنگ بود (رستمی‌نژادان ۱۳۹۵: ۱۰۴ و ۱۰۵).

### ۳,۲ حضور اجتماعی زنان کرد

برخی از نویسندگان کرد حضور برخی از زنان در رأس امور قبایل (از جمله عادل‌خانم) را دلیلی بر وجود موقعیت بهتر زنان در میان کردها، حداقل در مقایسه با دیگر زنان آسیای میانه، قلمداد می‌کنند. محمود افندی بایزیدی، نویسنده کرد سده نوزدهم میلادی، در کتاب خود با عنوان «آداب و رسوم اکراد» به تمجید از زنان کرد پرداخته و اظهار می‌کند که «زنان کرد خیلی از مردانشان با عقل و کیاست‌ترند» (بایزیدی ۱۳۶۸: ۱۳۱). البته در پژوهش حاضر، هدف اثبات برتری زنان بر مردان در جامعه مردسالار کرد و در گفت‌وگو مردسالارانه حاکم بر تاریخ منطقه نیست و چنین تلاشی بیهوده خواهد بود. بلکه هدف نمایاندن جایگاه اجتماعی زنان در این جامعه مردسالار است. شماری از ناسیونالیست‌های کرد معتقدند که در جامعه قبایلی کردستان زنان به لحاظ اجتماعی از موقعیت بهتری برخوردار بودند و این موقعیت ممتاز را تنها پس از استیلای اسلام و یا امپراتوری‌های قدرتمند ایران و عثمانی از دست دادند. ضیا گوکالپ (Ziya Gökalp)، از پیشگامان ناسیونالیسم ترکی که البته خودش دارای نسبتی کردی بود، چنین ادعایی را در مورد قبایل ترک مطرح کرده است (Bruinessen, 2001: 95-112). موسی عتتر (Musa Anter)، مورخ متأخر، در مقاله خود با عنوان «جایگاه زن در تاریخ کرد» مدعی است که به‌طور سستی میزان زیادی از آزادی جنسیتی در میان جامعه کرد وجود داشته است. وی در این مورد این‌گونه اظهار نظر می‌کند: «از منابع دست‌اول این‌گونه برمی‌آید که در میان کردها زنان از جایگاهی برابر با مردان برخوردار بوده‌اند». وی ادامه می‌دهد که در دوره اسلامی زنان کرد، برخلاف دیگر زنان مسلمان، نه مجبور به پوشیدن حجاب (روسری) بودند و نه به لحاظ اجتماعی از مردان جدا می‌شدند (Yeni Ülke, 1991: 9-15). زنان کرد دارای حریم اجتماعی مناسبی بودند و

حضور آنها در بیرون از خانه و در کنار مردان حضوری ملموس بود. زنان کُرد پرده‌نشین نبوده‌اند. اگر کُردها زنانشان با اشخاص بیگانه صحبت کنند، بخندند و برقصند، و یا اینکه اتفاقی زن ایشان با زنان دیگر در خانه بیگانه‌ای بخوابد و یا خود در میان مردان نشست و برخاست داشته باشد، باز سوءظن پیدا نکرده و نسبت به ایشان بدگمان نمی‌شوند (بایزیدی ۱۳۶۸: ۱۶۰).

بنا بر نوشته‌های غالب منابع، زنان در میان کُردها از وضعیت متفاوتی نسبت به زنان عرب، ترک و فارس برخوردار بودند. آنان از مردان بیگانه رو نمی‌گرفتند و از دیدن آنان سراسیمه نمی‌شدند (کینان ۱۳۷۶: ۲۵). ای بی سون (E.B.Son)، که در اوایل سده بیستم از سلیمانیه و برخی از دیگر مناطق کُردنشین دیدن کرده است، در مورد زنان کُرد و موقعیت آنها می‌گوید: زنانشان روپوش ندارند و صورت خود را پنهان نمی‌کنند. هنگامی که با مردان غریبه برخورد می‌کنند احساس ترس و خجالت ندارند. به‌دوراز عشوهای زنانه امورات خانوار را به‌پیش برده و از هم‌صحبتی با مردان بیگانه باکی ندارند. در نبود مردان خانه خود به مهمانداری می‌پردازند. این روش در میان زنان چادرنشین و یکجانشینان آشکارا به چشم می‌خورد (سون ۲۰۰۷: ۱۶۱ و ۱۶۲). این گزارش‌ها بیانگر آن است که رویکرد کُردها به زنان نسبت به مناطق پیرامون خود از انعطاف بیشتری برخوردار بود. تا جایی که می‌توان گفت کُردها از نظر احترام به زنان، از پیشروترین اقوام مسلمان بشمار می‌رفتند (نیکیتین ۱۳۷۸: ۲۱۱-۲۲۰). آنها حتی اغلب در مسائل اجتماعی با همسرانشان به گفتگو می‌نشستند. حتی پسران را به نام مادرانشان می‌خواندند (سجادی ۱۳۸۱: ۱۸؛ مینورسکی ۱۳۷۹: ۷۵). زن کُرد کوچ‌نشین در تمامی امور روزمره شریک همسر خود بود، و همین عامل به زنان کُرد نوعی توان خودگردانی و مدیریت داده است که مثلاً در میان کوچ‌نشینان عرب از آن خبری نیست. دختران کُرد در صورت توان مالی شوهران لباس‌های زیبا می‌پوشند (سون ۲۰۰۷: ۱۶۱ و ۱۶۲).

در میان طبقات بالا و اشراف کُرد رسم بر تک‌همسری بود و این طبقات خیلی به‌ندرت زن دوم می‌گرفتند. در این خانواده‌ها، مردان برای همسر خود چندین خدمتکار استخدام



کرده و مدیریت آنها را به او می‌سپردند. از اینجا برای ما معلوم می‌شود که زن کرد مدیر و توانمند است و از اختیارات بیشتر و جایگاه بهتری در مقایسه با زنان ترک و عرب برخوردار است. از جمله زنان توانمند می‌توان به عاده خانم اشاره کرد که پس از وفات شوهرش عثمان پاشا ریاست طایفه خود را برعهده گرفته و املاک و روستاهای زیادی را صاحب شد (سون ۲۰۰۷: ۱۶۱ و ۱۶۲). به هنگام وقوع جنگ میان دو قبیله یا دو نفر از حکام، زنان دو طرف به راحتی می‌توانستند اسلحه و مهمات و وسایل مورد نیاز را برای نیروهای جنگی حمل کنند و کسی نمی‌توانست آنها را متوقف کند چه برسد به اینکه به آنها حمله کند (Yeni Ülke. 1991: 9-15). این نظر از سوی بسیاری از نویسندگان مورد پذیرش قرار گرفته است. آنها برای اثبات نظر خود از مشاهدات و نوشته‌های جهانگردانی مانند پیتر و دلاواله استفاده می‌کنند، که در اوایل سده هفدهم از منطقه دیدن کرده و به هنگام عبور از مناطق گردنشین اشاره می‌کند که «زنان آنها با سروصورت باز حرکت می‌کنند و با مردهای خودی و بیگانه آزادانه به گفتگو می‌پردازند» (دلاواله ۱۳۷۰: ۷).

موسی عتر در بررسی جایگاه و موقعیت مناسب زنان کرد، به چند مورد از زنان کرد اشاره می‌کند که به قدرت و ریاست قبایل رسیدند. از جمله این زنان عاده خانم از حلبچه، پریخان خاتون از قبیله رامن و شمسی خاتون از قبیله امریان بودند که هر کدام در مدیریت امور موفقیت کم نظیری داشتند. البته خود موسی عتر، با توجه به اینکه این زنان هر کدام تنها پس از مرگ شوهران خود به این جایگاه دست یافتند، تا حدودی نظر خود را تعدیل می‌کند. همچنان که اولیا چلبی اشاره دارد، در دیگر موارد هم زنانی که به قدرت دست یافتند در واقع جانشین پدران خود شده بودند و هیچ زنی به تنهایی و با توان خود به قدرت نرسیده بود (Bruinessen. 2001: 102). البته درست است که برخی زنان کرد توانستند قدرت و نفوذ زیادی در جامعه کسب کنند، اما این مسئله غالب نبود. در برخی مناطق گردنشین زنان از آزادی عمل زیادی برخوردار بودند، شاید بیشتر از تمامی زنان آسیای میانه، اما این ویژگی را نمی‌توان به تمام مناطق گردنشین

تعمیم داد و درواقع ماهیت و میزان آزادی عمل زنان بیشتر از هر چیزی به جایگاه اجتماعی خانوادگی آنان وابسته بود. همچنین آزادی عمل زنان برحسب وجوه گوناگون حیات مردم گُرد شامل کشاورزی، نیمه چادرنشینی و چادرنشینی (بروین سن ۱۳۷۸: ۲۷) و نیز در میان خانواده‌های اعیان و مردم عادی متفاوت بود (Bruinessen, 2001: 105). البته در بیشتر مناطق ایران «تنها زنان طبقات ممتاز در حجاب کامل بودند» و، از آنجایی که زنان طبقات متوسط و پائین جامعه برای ادامه حیات و تأمین مایحتاج زندگی مجبور به کار در مزرعه و بیرون از خانه بودند، لذا زنان این طبقات از پوشیدن حجاب کامل و پرده‌پوشی مبرا بودند (راوندی ۱۳۷۱: ۲۱۹). سندجی در این باره می‌گوید «غالب زن‌های غیر معروف، به همان یاسای قدیم کردی، رو نمی‌گیرند و بی خچشور (شلوار گشاد و بلند) و روبنده راه می‌روند (سندجی ۱۳۶۶: ۱۸). ماموستا هیمن، شاعر بزرگ گُرد، هم به‌درستی تاریخت این مسئله را در اشعار خود بازتاب داده است و می‌گوید «کیژی شه‌یخ و کیژی حاجی و کیژی ناغا ره‌نجه رون، کیژی نازاده نه‌وه‌ی ژینی به نووکی گاسنه» (دختر شیخ و دختر حاجی و دختر خان و اعیان رنجشان بر باد می‌رود) و بدین ترتیب به محدودیت زنان طبقات ممتاز جامعه اشاره می‌کند (هیمن موکریانی ۲۰۰۸: ۱۱۴-۱۱۷). در ادامه برای تبیین جایگاه اجتماعی مناسب زنان در میان گُردها، به گزارش‌های دو ناظر خارجی اشاره می‌شود: کلودیوس ریچ (Claudius James Rich) و گاسپار درویل (Gaspard Drouville)، که هر دو در اوایل سده نوزدهم از مناطق گُردنشین و ایران دیدن کردند و مشاهدات آن‌ها در این زمینه از اهمیت زیادی برخوردار است.

کلودیوس ریچ (جهانگرد انگلیسی) که در سال ۱۸۲۰ میلادی (۱۲۳۵ه.ق) از شهر سلیمانیه و مناطق گُردنشین دیدن کرد، شاهد برگزاری یک مراسم عروسی بود و دست به توصیف جامعی از آداب و سنن رایج در آن پرداخته زده است. از آنجائی که این عروسی مربوط به یکی از اهالی حاشیه شهر و از طبقات پائین بود، لذا در بازکاوی وضعیت زنان و حضور آنان در عرصه‌های اجتماعی از اهمیت بسزایی برخوردار است و به تبیین هرچه

بیشتر حضور آزاد زنان کُرد به‌ویژه زنان طبقات پائین در عرصه‌های مختلف اجتماعی کمک زیادی می‌کند. وی شاهد بود زنان در مراسم رقص بدون روبند حاضر شده و آراسته و پیراسته در کنار مردان و به همراه آن‌ها می‌رقصیدند، چیزی که از نظر او تازگی داشت و حتی در میان عرب‌ها هم چنین چیزی ندیده بود. در شب‌های گرم تابستان هم زنان به مانند مردان در پشت‌بام‌های نه‌چندان مرتفع می‌خوابیدند و مجبور نمی‌شدند باوجود گرمای تابستان در داخل خانه‌ها بخوابند و در کل به نظر وی زنان کُرد از وضعیت بسیار بهتری از زنان ترک برخوردار بودند. جایگاه زنان در کُردستان از جایگاه زنان در ایران و عثمانی به‌مراتب بهتر بود. مردان با دید بهتری به آن‌ها نگاه می‌کردند و تعظیم زنان ترک به همسرانشان را تمسخر می‌کردند (ریح ۲۰۰۲: ۲۵۹-۲۶۱). چنانکه از این گزارش برمی‌آید، زنان در بسیاری از عرصه‌ها در کنار مردان حضور دارند. رقص کُردها به‌گونه‌ای طراحی شده که زن و مرد را در کنار یکدیگر به صحنه می‌آورد. حال اینکه رقص آن‌ها مقدم بر جهان‌بینی آنان در مورد حضور و اهمیت زنان است و یا بالعکس، مسئله‌ای است که نیازمند بررسی جداگانه است. آنچه در اینجا مهم است این است که در یک نمایش عمومی (عروسی) زنان در کنار مردان و بدون روبند و حجاب سنگین و حتی در مواردی بدون روسری حضور می‌یابند و در بسیاری از مناطق کُردنشین زنان و مردان، به‌صورت یکی در میان، دست در دست یکدیگر می‌رقصند.<sup>۳</sup>

گاسپار دروویل، که به نظر نظر همدلانه‌ای با مردم کرد نداشت در تشریح وضعیت زنان کُرد و جایگاه اجتماعی آنان، نکاتی را مورد اشاره قرار می‌دهد که جالب است: این که از نظر تعدد زوجات، تمایل مردان کُرد به گرفتن بیش از یک زن زیاد نبود. به‌ندرت اشخاصی دیده می‌شد که بیش از یک زن داشته باشند و از این نظر «زنان کُرد... بسیار خوشبخت‌تر از زنان ایرانی هستند». دروویل درحالی‌که زنان ایرانی را فوق‌العاده بدلباس می‌داند، از لباس زنان کُرد و زیبایی آن زیاد صحبت کرده است. مسائلی از قبیل پابندی بیشتر کُردها به تک‌همسری، آراسته بودن لباس زنان، حضور آزادانه آن‌ها در خارج از منزل و عدم استفاده از روبند از سوی دروویل به‌درستی مورد اشاره و تأکید قرار گرفته‌اند (همان:

۳۲۱) و این مسائل حکایت از منزلت اجتماعی بهتر زنان گرد در مقایسه با مناطق پیرامون خود دارد. وی نگاهی هم به وضعیت زنان چادرنشین در گردستان دارد. طبق مشاهدات او، زنان چادرنشین گردستان بسیار زحمتکش و ماهر و برخلاف مردان و زنان شهرنشین و ده‌نشین بسیار منظم و تمیز بودند. دائماً به کدبانویی اشتغال داشته و پس از فراغت از کار منزل به بافتن انواع مصنوعات پشمی می‌پرداختند. فرش‌های تولیدی آن‌ها در تمام ایران به فروش رسیده و در میان طبقات پائین استفاده می‌شد (همان: ۳۲۶). صنعتگران، به‌طور سنتی پوشاک، فرش و وسایل اساسی موردنیاز کشاورزی و دامداری را برای گردهای روستایی تولید می‌کردند. فعالیت صنعتی عمده بافتن فرش و کلاش (نوعی کفش) بود و به‌طور سنتی، کار صنایع‌دستی با استفاده از محصولات دامی و توسط زنان عضو خانوار در اوقات فراغت انجام می‌شد (سازمان برنامه‌بودجه ۱۹۷۹: مقدمه). چنانچه از توصیفات دروویل برمی‌آید، موقعیت و جایگاه اجتماعی زنان گرد با توجه به شیوه زندگی آن‌ها و پایگاه طبقاتی آنان متفاوت بود. یعنی بسته به اینکه زنان از چه طبقه‌ای باشند، میزان آزادی آن‌ها متفاوت بود و زنان طبقات بالای جامعه از آزادی کمتری برخوردار بودند؛ زیرا از آنجائی که این زنان عموماً نقشی در اقتصاد خانوار نداشتند، کمتر در خارج از منزل و عرصه‌های آزاد حضور می‌یافتند و کاربرد روبند در میان آنان هم معمول بود. به نظر می‌رسد که زنان چادرنشین از آزادی بیشتری برخوردار بودند؛ زیرا سهم آن‌ها در تأمین معاش خانوار از همه زنان بیشتر بود. پس از آن‌ها زنان روستایی بودند که با حضور در فعالیت‌های اقتصادی و شرکت در امور مربوط به کشاورزی و دامداری، حضور آن‌ها در اجتماع بیرون از خانه قابل توجیه بود و در نتیجه از آزادی عمل متناسب با آن هم برخوردار می‌شدند. سپس نوبت به زنان شهری می‌رسید که، با توجه به وجود زنانی با چادر سفید در شهرها، به نظر می‌رسد از آزادی کمتری در مقایسه با دو گروه قبلی برخوردار بودند. جایگاه اجتماعی زنان شهری گرد، از پیچیدگی خاصی در مقایسه با زنان چادرنشین و روستایی برخوردار بود. در ادامه به‌منظور تبیین هرچه بهتر جایگاه اجتماعی زنان شهری، به بررسی مبانی حیات اجتماعی زنان شهری در میان گردها پرداخته خواهد شد.

### ۳. وجوه مذهبی و جامعه‌شناختی حیات اجتماعی زنان شهری کُرد

حیات اجتماعی زنان کُرد دارای تفاوت‌هایی اساسی با وجوه چادرنشینی و روستایی حیات اجتماعی زنان داشت. به نظر می‌رسد که در جامعه سنتی کردستان (پیشامدرن) زنان با شهرنشینی شدن بخشی از آزادی اجتماعی خود را ازدست داده‌اند. لذا در اینجا به منظور تبیین هرچه بیشتر مسئله به وجوه مذهبی و جامعه‌شناختی حیات اجتماعی زنان کُرد پرداخته خواهد شد.

#### ۱,۳ مذهبی

تطور حیات اجتماعی و فرهنگی زن در تاریخ و فرهنگ ایران در دوران پیشامدرن را می‌توان متأثر از عواملی چند از قبیل باورهای مذهبی، فرهنگ قومی و طایفه‌ای، و محیط اجتماعی و سیاسی دانست (رجبی ۱۳۸۷: ۴). در مورد وجه اسلامی می‌توان گفت هر جا که اسلام حضوری مستمر داشته است اثر خاص خود را بر بافت کالبدی و ساختار اجتماعی آن بر جای گذاشته و موجب تفکیک بنا به محرمیت شده بود. زنان معمولاً از مراکز مدیریتی و اقتصادی غایب بوده‌اند، و محله‌های مسکونی (اسلامی) بر مبنای تمایز آشکار میان حوزه‌های عمومی و خصوصی بنا شده‌اند. اولیاء چلبی، در دیدار خود از دیاربکر در سال ۱۶۵۵م/۱۰۶۰ه.ق، اشاره می‌کند که مردم دیاربکر مسلمانان معتقدی بوده و زنان آنان پاک‌دامن و پرهیزکار هستند؛ حتی پیرزن‌ها هم برای خرید به بازار نمی‌روند، و اگر دختر جوانی در یک مکان عمومی دیده شود شاید توسط به‌شدت تنبیه شود. به‌علاوه، نهادهای شهری خاصی از قبیل محتسب یا مأمور رسیدگی به معاملات، که نظم شهر و امور شهری را به عهده داشتند، نشئت گرفته از اسلام و قوانین اسلامی بودند. اما روی هم‌رفته چندین عامل ساختاری در شکل‌گیری شهرهای خاورمیانه‌ای دخیل بودند؛ و اسلام تنها یکی از این عوامل بود و تنها عامل اثرگذار نبود (بروین سن ۲۰۱۳: ۲۷۷ و ۲۷۸).

#### ۲,۳ جامعه‌شناختی

به لحاظ جامعه‌شناختی، جایگاه اجتماعی زنان شهری در کُردستان تا حدودی تابعی از جایگاه اجتماعی زنان کُرد بود. نیکیتین اشاره می‌کند که زنان کُرد معمولاً با مردان به‌راحتی

به محاوره می‌پردازند، تا جایی که در نبود شوهران خود با مردان به بحث و گفتگو پرداخته در حضور مردان کاملاً راحت و آزاد هستند و صورت خود را هم همانند دیگر زنان مسلمان نمی‌پوشند. همین‌طور کردها نسبت به سایر مسلمانان در برخورد با زنان بهتر عمل می‌کنند و زنان کرد از آزادی بیشتری برخوردارند (نیکیتین ۱۹۸۷: ۲۲۳)؛ زیرا زنان از احترام و جایگاهی برخوردار بودند که در میان هیچ‌یک از همسایگان آن‌ها (ترک‌ها، عرب‌ها و فارس‌ها) وجود نداشت (کسرائیان و دیگران ۱۹۹۰: ۲۰). در مناطق کُردنشین، در کل زنان برای حضور در محافل عمومی از روبند و نقاب استفاده نمی‌کردند و با همان لباس معمول خود و یا چادر سیاه در مهمانی و محافل خودمانی حاضر می‌شدند. در سندج، برخلاف دیگر مناطق ایران، چادر سیاه تنها مخصوص عزاداری بود (اوشی ۱۹۹۶: ۱۴۸). در همین راستا، همان‌طور که از سوی محققین اظهار شده است، می‌توان گفت که دریافت و تلقی حوزه خصوصی در شهرهای کُردی تا حدودی متفاوت از دیگر شهرهای جهان اسلام بود، که حتی به نحوه حضور زنان در محافل عمومی، نحوه برخورد آن‌ها در خانه و ساختن خانه‌ها به شکلی بسیار محدود و غیر قابل دیده شدن توجه می‌شد. نحوه نگرش کُردها به زنان ریشه در جغرافیای خاص منطقه زاگرس هم داشت. چشم‌انداز متنوع و رنگارنگ منطقه، به همراه تاریخ پرتنش، پرورنده آداب و رسوم خاصی بود؛ که از آن به‌عنوان خوش‌رویی و مهمان‌نوازی یاد می‌شود. مهمان‌نوازی یکی از بهترین ویژگی‌های کُردها است. هرچند مهمان‌نوازی از رسوم غالب در میان مسلمانان بود، اما کُردها آن را تا حد یک هنر ارتقا دادند (های ۱۹۲۱: ۴۹). بنابراین، مسائلی از قبیل حوزه عمومی بازتر، حضور زنان در فعالیت‌های اجتماعی، پوشش بازتر و برخورد راحت زنان با دیگر مردان، نشان از جایگاه نسبتاً بهتر زنان کُرد در مقایسه با زنان خاورمیانه دارد. این نکات تا حدودی از تراحم میان حوزه‌های عمومی و خصوصی کاسته و مرزبندی میان این دو حوزه را محدود می‌کرد (علیزاده ۲۰۰۷: ۴۱۳). اما به نظر می‌رسد که تا پیش از دوران مدرن، شهرنشین شدن کُردها در کل چندان به سود جایگاه زنان نبوده است، همچنان که اولیاء چلبی در مورد زنان دیار بکر در سال ۱۶۵۵/م ۱۰۶۰ه.ق اشاره می‌کند. اشارات ابازی در مورد زنان شهر سندج

هم مبین همین مسئله است. ایازی، در جایی که در مورد دوره‌گردهای شهر سنندج در گذشته صحبت می‌کند، به این نکته اشاره می‌کند که در دوران قدیم زنان سنندج اهل بازار رفتن و خرید و معامله نبودند و وسایل موردنیاز و لوازم زندگی به وسیلهٔ مردها خرید می‌شد. بنابراین خانم‌ها فقط برای دیدوبازدید و عزاداری (پرسه) و عروسی و حمام از منزل بیرون می‌رفتند. بدین ترتیب بستر مناسبی برای فعالیت دوره‌گردهای محلی گوناگون، از یهودی و مسلمان، فراهم شده بود (ایازی ۱۳۶۰: ۵۸۲). این مسئله خود گویای آن است که زنان شهری، به دلیل زندگی در شهر و توسعهٔ فیزیکی محیط زندگی آنها، رفته‌رفته آن آزادی عمل پیشین خود را از دست می‌دادند. اما این مسئله در مورد همه طبقات شهری و در میان تمامی طبقات یکسان نبود و با توجه به میزان فعالیت زنان و حضور آنها در عرصه‌های اجتماعی و در خارج از خانه متفاوت بود. نگاهی به شیوه‌های گوناگون انتخاب همسر در سنندج تا قبل از سال ۱۳۳۴ شمسی هم می‌تواند تا حدودی گویای محدودیت‌های موجود برای زنان شهر سنندج و حضور کم‌رنگ آنان در محافل اجتماعی باشد (همان: ۲۲۹-۲۳۱). ملاحظه پوشش زنان سنندج در گذشته هم خود مؤید این محدودیت است. تا پیش از ماجرای کشف حجاب زنان ایران، زنان سنندج در حجاب کامل بودند؛ بدین معنی که زنان حق خارج شدن از منزل به بازار و آمدن به خیابان نداشتند. خرید خانه و تهیه مایحتاج زندگی هم بر عهده مردان بود. اگر خانه‌ای هم بدون مرد و سرپرست بود، خرید آنان به وسیلهٔ مردان و پسران همسایه یا نزدیکان زن خانه‌دار و خانه‌نشین انجام می‌شد. هرگاه خانمی برای حمام رفتن یا عروسی و یا دیدوبازدید از خانه خارج می‌شد، لباس او عبارت بود از چادر و دولاخ و کلاه و دستمال (همان: ۶۵۸).

#### ۴. نتیجه

بر اساس گزارش‌های موجود و مطالعات صورت گرفته، تا پیش از صنعتی شدن و حتی تا اوایل سدهٔ بیستم زنان کُرد در مقایسه با سایر زنان مناطق پیرامون خود؛ از ترک و فارس و عرب، از جایگاه بهتری برخوردار بودند و از آزادی عمل بیشتری بهره‌مند بودند. البته این به آن معنی نیست که زنان کُرد از وضعیت بسیار مطلوب و ایدئالی برخوردار بودند، بلکه تنها

در مقایسه با دیگر زنان منطقه و گفتمان مردسالارانه حاکم بر جوامع سنتی پیرامون جایگاهی نسبتاً بهتر داشتند. در کل، نگاهی نشانه‌شناختی به پوشاک زنان و عدم استفاده آنان از روبند تا حدودی گویای حضور آزادانه‌تر زنان گرد در عرصه‌های عمومی است. همچنین زنانه بودن آیین‌های باران خواهی و برکت خواهی همانند «بوکه بارانه» مؤید این مطلب است. علاوه بر مورخان منطقه، سفرنامه‌نویسان هم به‌عنوان ناظران بی‌طرف بر موقعیت اجتماعی نسبتاً بهتر زنان گرد در مقایسه با دیگر زنان منطقه مهر تأیید می‌زنند. اما نمی‌توان زنان گرد را به‌طور یکپارچه مورد قضاوت قرارداد. عواملی از قبیل شیوه زندگی و میزان فعالیت اقتصادی، محل زندگی و پایگاه طبقاتی خانوادگی بر موقعیت و جایگاه اجتماعی زنان گرد مؤثر بود. شیوه‌های مختلف زندگی چادرنشینی، روستایی و شهری هرکدام فضایی متفاوت را پیشروی زنان قرار می‌داد و عرصه حضور اجتماعی زنان بسته به اینکه در کدام یک از این اجتماعات زندگی کنند فرق می‌کرد. به نظر می‌رسد که زنان چادرنشین از آزادی بیشتری برخوردار بودند؛ زیرا سهم آن‌ها در تأمین معاش خانوار از همه زنان بیشتر بود. پس از آن‌ها زنان روستایی بودند که با حضور در فعالیت‌های اقتصادی و شرکت در امور مربوط به کشاورزی و دامداری، حضور آن‌ها در اجتماع بیرون از خانه قابل توجه و پررنگ بود و در نتیجه از آزادی عمل متناسب با آن هم برخوردار می‌شدند. سپس نوبت به زنان شهری می‌رسید که، با توجه به وجود زنانی با چادر سفید در شهرها، به نظر می‌رسد از آزادی کمتری در مقایسه با دو گروه قبلی برخوردار بودند. جایگاه اجتماعی زنان شهری گرد، از پیچیدگی خاصی در مقایسه با زنان چادرنشین و روستایی برخوردار بود. در کل، با توجه به گزارش‌های موجود از زنان شهرهای دیار بکر و سنندج، باید گفت که شهرنشین شدن در دنیای سنتی چندان به نفع آزادی عمل زنان نبود و زنان با آمدن به شهر محدودتر می‌شدند؛ زیرا عرصه بر فعالیت آن‌ها در خارج از خانه تنگ‌تر می‌شد. در مورد جایگاه طبقاتی و تأثیر آن بر حضور آزادانه زنان در محیط بیرون از خانه، باید گفت که بسته به اینکه زنان از چه طبقه‌ای باشند میزان آزادی آن‌ها متفاوت بود و زنان طبقات بالای جامعه از آزادی کمتری در مقایسه با طبقات پائین برخوردار بودند؛ زیرا از آنجائی که این زنان عموماً نقشی در



اقتصاد خانوار نداشتند، کمتر در خارج از منزل و عرصه‌های آزاد حضور می‌یافتند و کاربرد رویند در میان آنان هم معمول بود. از مهم‌ترین نکاتی که در آخر باید به آن اشاره کرد، و در واقع بر اهمیت پژوهش حاضر می‌افزاید، تأیید جایگاه اجتماعی بهتر زنان کُرد و حضور آزادانه‌تر آنان در عرصه‌های اجتماعی در مقایسه با زنان مناطق پیرامون خود از جمله زنان ترک، عرب و فارس از سوی ناظران بی‌طرف و سفرنامه‌نویسان اروپایی است.

### کتابنامه

- آموزگار، ژاله (۱۳۹۵)، تاریخ اساطیری ایران، تهران: سمت.
- اوبن، اوژن (۱۳۶۲)، *سفرنامه و بررسی‌های سفیر فرانسه در ایران*، ترجمه و حواشی از علی اصغر سعیدی، چاپ اول، تهران: زوار.
- ایازی، برهان (۱۳۶۰)، *آئینه سنندج*، تهران: پیام.
- بایزیدی، محمود افندی (۱۳۶۸)، *آداب و رسوم کردان*، ترجمه عزیر محمد پور داشبندی، بی‌جا: میعاد.
- بایندر، هنری (۱۳۷۰)، *سفرنامه بایندر: کردستان، بین‌النهرین و ایران*، ترجمه کرامت‌الله افسر، تهران: یساولی.
- بروین سن، مارتین وان (۱۳۷۸)، *جامعه‌شناسی مردم کرد: آغا، شیخ و دولت*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: پانیز.
- جکسن، ویلیامز (۱۳۵۷)، *سفرنامه جکسن، ایران در گذشته و حال*، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران: خوارزمی.
- دلاواله، پیترو (۱۳۷۰)، *سفرنامه: بخش مربوط به ایران*، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی.
- دروویل، گاسپار (۱۳۶۴)، *سفر در ایران*، ترجمه منوچهر اعتماد مقدم، بی‌جا: شباویز.
- راوندی، مرتضی (۱۳۷۱)، *تاریخ اجتماعی ایران*، جلد ششم، تهران: نگاه.

- رجبی، محمد حسن (۱۳۸۷)، گذری بر حیات فرهنگی و اجتماعی زن در تاریخ ایران تا قبل از دوره تجدد، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا.
- رستمی نژادان، دیانا (۱۳۹۵)، مردم‌شناسی و باستان‌شناسی نمادهای نوسنگی در کردستان، نامه انسان‌شناسی، س ۱۳، ش ۲۳.
- ریچ، کلودیوس جیمز (۲۰۰۲)، گه‌شتی ریچ بو کوردستان در ۱۸۲۰، ترجمه محمدهد حه‌مه باقی، اربیل: آراس.
- زارعی مهرورز، عباس (۱۳۹۰)، بررسی جایگاه سیاسی و اجتماعی زنان ایالت کردستان در آغاز سده ۱۴ه.ق، مجله تحقیقات تاریخ اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی، س ۱، ش ۱.
- سازمان برنامه و بودجه (۱۹۷۹)، مقدمه‌ای بر شناخت مسائل اقتصادی و اجتماعی جامعه عشایری کردستان، سازمان برنامه.
- سجادی، علاءالدین (۱۳۸۱)، تاریخ جنبش‌های کردستان، ترجمه رئوف کریمی، سندج: کردستان.
- سفرنامه برادران شرلی (۱۳۶۲)، ترجمه آوانس، به کوشش علی دهباشی، چاپ اول، تهران: نگاه.
- سندجی، میرزاشکرالله (فخرالکتاب) (۱۳۶۶)، تحفه ناصری، به کوشش حشمت‌الله طبیبی، تهران: امیرکبیر.
- سون، ای.بی (۲۰۰۷)، سلیمانی ناوچه‌یه‌ک له کوردستان، ترجمه مینه (محمد امین حسین)، سلیمانیه: کردولوژی.
- شمیم، علی اصغر (۱۳۷۰)، کردستان، چاپ اول، بی‌جا: مدبر.
- عظیم‌پور، پوپک (۱۳۸۹)، آئین‌های باران‌خواهی، تهران: انتشارات نمایش.
- کینان، درک (۱۳۷۶)، کردها و کردستان، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: نگاه.
- موده‌ررسی، محمدهد عارف (۱۳۸۵)، که‌له‌پووری کوردی، سندج: کتیب فروشی شیخی موکریانی، هیمن (۲۷۰۸: ۲۰۰۸)، دیوان ماموسا هیمن موکریانی، ویرایش وریا حبیب، سلیمانیه: آزادی.

مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۷۹)، کردها، ترجمه و توضیح حبیب‌الله تابانی، تهران: گستره.

نیکیتین، واسیلی (۱۳۷۸)، کرد و کردستان. ترجمه محمد قاضی. تهران: نیلوفر.

ویشارد، جان (۱۳۶۳)، بیست سال در ایران، ترجمه علی پیرنیا، چاپ اول، بی‌جا: نوین.

Bois, T., *The Kurds* (1966), Beirut: Khayats.

Cooper, D.J., *Mithras (1996), Mysteries and Initiation Rediscovered*. Weiser Books.

Hay, W R (1921), *Two Years in Kurdistan: Experiences of a Political Officer 1918–1920*. Sidgwick and Jackson Ltd., London.

Kasraian, N and Arshi, Z, et al (1990), *Kurdistan*. Oriental Art Pub., Ostersund, Sweden.

Martin van Bruinessen (2001), 'From Adela Khanun to Leyla Zana: Women as Political Leaders in Kurdish History'. published in: Shahrzad Mojab (ed.), *Women of a Non-State Nation: The Kurds*, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, Inc, pp. 95-112.

Martin van Bruinessen (2013), 'Kurds and the City', in: Hamit Bozarslan and Clémence Scalbert-Yücel (eds), *Joyce Blau, l'éternelle chez les Kurdes*, Paris: Institut Kurde de Paris, pp. 273-95.

O'Shea, M T (1996), *Kurdish costume: regional diversity and divergence*. In *Kurdish Culture and Identity*, P G Kreyenbroek and C Allison (eds.), pp. 135–155. Zed Books in Association with The Centre of Near and Middle Eastern Studies, London.

Yeni Ülke (1991), (published in Istanbul: In the Turkish-language weekly) no 33.

## پی‌نوشت‌ها

<sup>۱</sup> تأسیس پرستشگاه ایشتار به هزاره سوم پیش از میلاد بازمی‌گردد و از لحاظ سنتی منسوب به مانیش توستو Maništusu بود. این الهه در میان جمعیت هوریانی (موسوم به ایشتار – شائوشگا) محبوب بود و به‌طور مکرر، در متون نوزی از آن یاد شده است. بنا بر نامه‌های امرنه Amarna پادشاه میتانی Mitannian، زمانی تندیس این ایشتار را به مصر فرستاد تا آمنوفیس سوم بیمار را معالجه کند. ایشتار شمالی به‌وسیله پادشاهان آشوری به آناتولی معرفی شد و این امر، در هزاره دوم پیش از میلاد، صورت گرفت و آن الهه، جایی مهم در میان خدایان هیتیایی به دست آورد و احتمالاً

۲۲۸ پژوهش نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، سال هفتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

با دیگر خدایان مؤنث یکسان دانسته شد ولی، آن را باهمان علامت ایشنار می‌شناختند. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه مراجعه کنید به:

آموزگار، ژاله (۱۳۹۵)، تاریخ اساطیری ایران، تهران: سمت.

### ʿRon le piyaw besene ve genem le zhen

۳ در میان کُردها این نوع رقص به «گه‌نم و جو» یا «گندم و جو» یا «ره‌ش به‌له‌ک» مشهور است. در رقص گندم و جو، گندم نماد مرد و جو نماد زن است و در این نوع رقص مرد-زن-مرد-زن-مرد-زن و به همین ترتیب تا آخر دست در دست یکدیگر می‌رقصند، که این مسئله از ویژگی‌های منحصر به فرد رقص کُردی است.