

”

**به پرسش کشیدن امر قبیلہ‌ای:**

**آپوریای «قبیلہ‌گرایی» در مطالعات جامعہ‌شناختی خاورمیانه\***

احمد محمدپور و کمال سلیمانی

و: خوشناو قاضی

“

## چکیده

در این مقاله، در نظر داریم اصطلاح «قبیله‌گرایی» را به عنوان سازه‌ای استعماری، که به عنوان یک مفهوم برجسته در مطالعات اجتماعی کردها و نیز در مقیاس بزرگتر خاورمیانه، مطرح می‌شود، را بررسی و شالوده‌شکنی کنیم. اصطلاح قبیله‌گرایی و کاربرد سرسری و بی‌دقت آن، جایگاه مهمی به ویژه در پژوهش‌های مربوط به کردستان از آن خود کرده است. برخی از تحقیقات انسان‌شناسانه قدیمی‌تر تا آنجا پیش رفته‌اند که قبیله‌گرایی را به سان دی‌ان‌ای مردم خاورمیانه می‌دانند. ما با استناد به مطالعات اخیر مربوط به آمریکای لاتین، آفریقا و آسیای میانه، استدلال می‌کنیم که بکارگیری اصطلاح قبیله‌گرایی، که ادعا می‌شود می‌وساختار طبیعی جامعه کرد است، در مفهوم متداول خود به تحریف واقعیت و ساده‌سازی بیش از حد زندگی سیاسی-اجتماعی کردستان و در مقیاس وسیع‌تر خاورمیانه منجر شده است. به نوعی، مجموعه پژوهش‌های موجود در این منطقه، گفتمان‌های دولتی-ناسیونالیستی را به زیان جوامع تحت سلطه (مثلاً کردها) بازتولید کرده‌اند. بستر و زمینه تاریخی هر دو پدیده قدرت‌های استعماری و دولت-ملت‌هایی که «در حال مبارزه با قبایل و قبیله‌گرایی» هستند، با ظهور گفتمان بیوپولیتیک نژادی همزمان شد. بنابراین، استفاده از اصطلاح قبیله‌گرایی برای تعریف برخی ملل یا گروه‌های اتنیکی خاص را نباید صرفاً به عنوان مسئله‌ای از بکارگیری مقولات اجتماعی-انسان‌شناختی تلقی کرد. از این رو، ما استدلال می‌کنیم که جنبه‌های اخلاقی و پیامدهای استفاده از قبیله‌گرایی توسط قدرت‌های استعماری و بعداً توسط دولت-ملت‌ها برای تعریف و مشخص کردن برخی اتنیک‌ها نباید مورد غفلت قرار گیرد.

## کلمات کلیدی

کردستان؛ قبیله‌گرایی؛ امر قبیله‌ای؛ ناسیونالیسم؛ استعمار؛ خاورمیانه

## مقدمه

محققان و اهل فن قبیله‌گرایی را به چند طریق تعریف کرده‌اند: قبیله‌گرایی به طور متناوب به عنوان یک اصل شبه زیست‌شناختی شده از سازمان اجتماعی (لنتز ۱۹۹۵: ۳۱۷)، ائتلاف‌های سیاسی (بارت ۱۹۵۳)، هویت‌های اتنیکی یا مبتنی بر خویشاوندی (جبار ۲۰۰۳: ۷۵، چاراد ۲۰۱۱: ۴۹)، یا گروه‌های محلی شده (تاچر ۱۹۸۳: ۴) توصیف شده است.

این دیدگاه‌ها علاوه بر کلی بودن و عدم تعریف دقیق، به کندوکاو در پدیده مورد نظر نپرداخته و کاربرد استعماری این اصطلاح را به پرسش نمی‌گیرند. ما بر خلاف این دیدگاه‌ها، استدلال می‌کنیم که بدون اتخاذ رویکردی شالوده‌شکنانه در بررسی پیدایش تاریخی این مفهوم و بدون روشن کردن شیوه‌هایی که بازیگران سیاسی-اجتماعی برای فراخوانی، اجرا و به بحث کشیدن این اصطلاح به کار برده‌اند، هرگونه تعریف جهان‌شمول از «امر قبیله‌ای» اگر غیرممکن نباشد، مسئله‌ساز خواهد بود. بررسی اجمالی تعاریفی که از این اصطلاح وجود دارند شواهد و مدارکی به نفع ادعای ما فراهم می‌کنند. به عنوان مثال، جبار (۲۰۰۳: ۷۶) قبایل را به عنوان «قدیمی‌ترین، پایدارترین نهاد اجتماعی در خاورمیانه» تعریف می‌کند، اما با این وجود ادعا می‌کند که «قبیله» مجادله‌آمیزترین و بحث‌انگیزترین نهاد نیز هست، بنابراین هرگونه تلاش معنی‌دار برای ارائه تعریفی دقیق از آن را خنثی می‌کند (همان). به همین نحو، تعریف کاری اسفورا-هیم (۲۰۰۸: ۳) از «قبیله» در بستر اجتماعی عراق، نشان می‌دهد چگونه او این اصطلاح را بدیهی و خودآشکار جلوه می‌دهد آنگاه که

قبایل را به عنوان مجموعه‌ای از افراد دورگه روستایی-شهری تعریف می‌کند که توسط پیوندهای خویشاوندی (واقعی یا ساختگی)، تبار، روابط حامی و تحت‌الحمایه و برخی رسوم مشترک در کنار هم قرار دارند. بنابراین، حتی در شاخه اصلی رشته علوم اجتماعی، چنین توصیفی از قبیله نه تنها بسیار مبهم است، بلکه آزاردهنده هم هست، زیرا می‌توان به جای آن از مفاهیمی همچون طایفه و ایل، اتحادیه یا اتنیک به همان معنی استفاده کرد (مقایسه شود با شرمهورن ۱۹۷۰؛ هابسباوم و رنجر ۱۹۸۳؛ اسمیت ۱۹۹۱؛ هاتچینسون و اسمیت ۱۹۹۶؛ اریکسن ۲۰۱۰ برای تعریف اتنیسیته).<sup>[۱]</sup> نامیدن صرف یک گروه خاص از افراد به عنوان قبیله، معمولاً باعث می‌شود تنوع گروه نادیده گرفته شده و آن را در مکانی خاص در گفتمان تمدنی سلطه قرار می‌دهد.

قبیله‌گرایی در تاریخ نظریه اجتماعی اروپامرکزی جایگاهی محوری دارد و می‌تواند به عنوان یکی از مفاهیم بسیار پرآستاند توسط آن دسته از دانشمندان علوم اجتماعی در نظر گرفته شود که حوزه فعالیت آنها مناطق خاورمیانه مانند کردستان است (لیچ ۱۹۴۰، بارت ۱۹۵۳؛ تاپر ۱۹۸۳؛ مک‌دوال ۱۹۸۸، ۱۹۹۲؛ وان بروینسن ۱۹۹۱؛ یافه ۲۰۰۰؛ وان بروینسن ۲۰۰۲؛ کندی ۲۰۱۵؛ راس و محمدپور ۲۰۱۶؛ توگدار و ال ۲۰۱۸). از این واژه گاهی برای توضیح حالتی استفاده می‌شود که دولت مستقل به منصف ظهور نرسیده است (ون بروینسن ۱۹۹۲؛ بوزارسلان ۲۰۰۶؛ طاهری ۲۰۰۷، استانسفیلد ۲۰۱۰)، به عنوان وسیله دستکاری و مداخله دولت (کلیولند و بانتون ۲۰۱۲؛ مانسفیلد ۲۰۱۳؛ استانکاتی ۲۰۱۰؛ کارول ۲۰۱۱؛ ارکمن ۲۰۱۲؛ رادکلیف و وستود ۱۹۹۶؛ دانکرلی ۲۰۰۲؛ سنتنو ۲۰۰۳؛ سیلور ۲۰۱۴؛ سالزمن ۲۰۰۸؛<sup>[۲]</sup> رولند ۲۰۰۹؛ دخان ۲۰۱۴؛ ارتگا ۲۰۰۹؛ کارول ۲۰۱۱)، یا برای مانعی برای جلوگیری از دولت‌سازی در

خاورمیانه معاصر (رولند ۲۰۰۹؛ دخان ۲۰۱۴؛ ارتگا ۲۰۰۹؛ انکا ۲۰۱۲؛ جبار ۱۹۹۹؛ کارول ۲۰۱۱؛ کینگ ۲۰۱۳). علاوه بر محوریت آن در فهم سیاست خاورمیانه، قبیله‌گرایی معمولاً به عنوان یک ویژگی شخصی قلمداد می‌شود که حتی برخی انسان‌شناسان آن را دی‌ان‌ای مردم خاورمیانه خوانده‌اند (سالزمن ۲۰۰۸؛ ۱). برخی از عبارات دیگری استفاده کرده‌اند مانند «بازگشت به قبیله‌گرایی» (رولند ۲۰۰۹؛ ۲۸)، «تاب‌آوری قبایل» (دخان ۲۰۱۴) در سیاست خاورمیانه، ظهور «قبیله‌گرایی مدرن» (ارتگا ۲۰۰۹؛ ۱)، «قبیله‌گرایی جدید» (انکا ۲۰۰۲: xxii)، یا «قبایل دولتی» (جبار ۱۹۹۹، به نقل از کندی ۲۰۱۵: ۱۱).

در برخی موارد، قبیله‌گرایی یا به عنوان مانع بنیادین برای شکل‌گیری دولت مدرن یا نیرویی برای پر کردن خلاء به جا مانده از فقدان دولت در نظر گرفته شده است (کارول ۲۰۱۱: ۱۱). دانشمندان علوم اجتماعی مفهوم «قبیله» را به عنوان یک متغیر مستقل صرف و ابزاری که جایگزین یک توضیح است مطرح کرده‌اند (هیمنس ۱۹۶۸). در نتیجه، علی‌رغم محوریت مفهوم قبیله در مطالعات موجود و کاربرد فراگیر آن، هنوز این مفهوم به خوبی تعریف نشده است.

ما در مقاله خود، به جای بررسی قبیله‌گرایی به عنوان امری مطلق و انتزاعی، بیان می‌کنیم که قبیله‌گرایی توسط قدرت‌های استعماری جعل، تنظیم و به کار گرفته شده است تا به کمک آن ابعاد چندجانبه ترتیبات و آرایش‌های متنوع و ناهمگن سیاسی-اجتماعی موجود را بیش از حد ساده کنند. بکارگیری مفهومی چنین تنظیم‌گر تنها با تلاشی شالوده شکنانه و مطالعه اجزای مفهومی و تجربی آن در رابطه با کردها و همچنین فرهنگ‌های همسایه میسر و قابل درک است. برخلاف نظریه اجتماعی سنتی و رایج، که تمایل دارد بپرسد که آیا قبیله‌گرایی مانع ایجاد دولت-

می‌دهند، در بعضی مواقع ما از کردستان و خاورمیانه در مقیاس وسیع‌تر، به صورت متقابل و به جای همدیگر استفاده می‌کنیم. ما، همچون اسماعیل بشیکچی جامعه‌شناس ترک، کردستان را به عنوان یک مستعمره بین‌المللی که توسط تعدادی از کشورهای خاورمیانه مورد استعمار قرار گرفته است، می‌دانیم (نگاه کنید به بشیکچی ۱۹۹۰)<sup>[۴]</sup>. چنین عقیده راسخی بحث دیالکتیکی ما در خصوص کردستان و خاورمیانه در این مقاله را به صورت کلی تصدیق و توجیه می‌کند.

### مفهوم «قبیله»

نسل‌های قدیمی‌تر انسان‌شناسان، غالباً قبایل را به عنوان یک «مرحله در سیر تکاملی» تعریف می‌کردند (گودلیبر ۱۹۷۷: ۴۲)، «که از دسته‌های کمتر رشد یافته و خان‌سالارهای پیشرفته‌تر» متمایز بودند (سالینس ۱۹۶۱: ۳۲۳)، و سرانجام زمینه شکل‌گیری دولت در مفهوم مدرن را فراهم کردند. در این مدل‌ها، قبایل به عنوان شکل‌های پیشین و کمتر توسعه یافته‌ی سازمان سیاسی-اجتماعی مربوط به شکل‌گیری دولت، به تصویر کشیده شده‌اند. براساس این دیدگاه، همزیستی دولت و قبایل در هر محیط سیاسی-اجتماعی مشخص، نابه‌نجار و نامتعارف خواهد بود. به عبارت دیگر، وجود دولت مدرن در هر نقطه، نشانه و دلیلی بر انقراض قبایل است. برخی دیگر قبایل را اینگونه تعریف می‌کنند دسته‌ای از افراد که «یک قلمرو مشترک، یک زبان مشترک و یک فرهنگ مشترک» دارند (هونیگمان ۱۹۶۴: ۳۰۷)، «گروهی از دسته‌های انسانی که در مجاورت هم زندگی می‌کنند» (لینتون ۱۹۳۶: ۲۳۱)؛ همچنین برای تعاریف مشابه مراجعه کنید به رادکلیف-براون ۱۹۱۳؛ فورترس و ایوانس-پریچارد ۱۹۴۰؛ لويس ۱۹۶۸؛ تاپر ۱۹۸۳، ۲۰۰۶). در حالی که تعریف اول،

ملت است یا آن را تسهیل می‌کند، هدف ما شناسایی چالش‌های مفهومی و نواقص تجربی این اصطلاح است که باعث می‌شود تنوع گسترده‌ای از اشکال اجتماعی سازمان به یک نهاد واحد با خصوصیات جهانی قابل تشخیص کاهش یابد. ما با تکیه بر مطالعات اخیر در مورد آمریکای لاتین، آفریقا و آسیای میانه، می‌خواهیم ریشه‌های استعماری «قبیله‌گرایی» را نشان دهیم، که استفاده از این اصطلاح باعث ایجاد دانش، آثار و روش‌های نظری و تجربی بی‌اساس در زمینه مطالعات کردی شده است. بنابراین، ما تلاش می‌کنیم تا به یک سری سؤالات مشخص بپردازیم که چه چیزی در پس مفهوم قبیله‌گرایی نهفته است و چه کسی آن را ترویج داده است. رویکردهای ساده‌کننده و فروکاست‌گرا در مطالعات مربوطه چیستند؟ در چه زمینه‌ها و برای چه اهدافی چنین تلاش‌های تقلیل‌گرایانه‌ای مشهود و روشن می‌شوند؟ بحث اینجاست که مفهوم قبیله‌گرایی در ادبیات علوم اجتماعی، به اندازه لازم منعکس‌کننده تصویر خود نیست و از کاستی‌های مفهومی و نظری رنج می‌برد، به ویژه هنگامی که برابر با اتنیسیته و ناسیونالیسم بکار رود (ر.ک: مانچاندا ۲۰۱۸). علاوه بر این، قبیله‌گرایی به عنوان یک مفهوم در دوران برخورد استعمارگران با ملت تحت استعمار ظهور کرد و بکارگیری این مفهوم توسط پژوهشگران کرد و غیر کرد همچنان مانع از آن است که پویایی اجتماعی-سیاسی کردستان را به خوبی درک کنیم. ما به جای فروکاستن شکل متنوع سازمان اجتماعی به شکل پایه، ثبات و عدم پویایی مفهوم قبیله را به آن صورت که توسط استعمارگران و استعمارشوندگان استفاده، زندگی و تجربه شده است، مورد بررسی و اکتشاف قرار می‌دهیم. همچنین با توجه به اینکه مردم کرد بخش قابل توجهی از جمعیت ایران، عراق، ترکیه، سوریه و لبنان را تشکیل

قبایل را به عنوان واحدهای سیاسی-اجتماعی متمایز طبقه‌بندی می‌کند که متعلق به بافت‌ها و متن‌های اجتماعی و تاریخی پیش از شکل‌گیری دولت است، تعریف دوم قبایل را در یک چارچوب تکاملی گسترده‌تر از اشکال متنوع سازمان سیاسی قرار می‌دهد که به هیچ وجه از گروه‌های اتنیک یا ملت‌ها قابل تفکیک نیست (راپاپورت، ۱۹۶۸). با این حال، در هر دو تعریف، قبایل با درجه‌ای از بدویت دیده شده‌اند که در مواجهه با پیشرفت اجتماعی سرنوشتی جز نابودی اجتناب‌ناپذیر برای آنها متصور نیست.

اصطلاحات امر قبیله‌ای یا قبایل در مطالب مربوط به خاورمیانه و آسیای مرکزی، معمولاً جایگزین و هم‌تراز موارد زیر بکار می‌رود: عشایر کوچ‌گر بدوی (امان‌اللهی ۱۹۷۵؛ بک ۱۹۸۶، ۱۹۹۱؛ شولتز ۲۰۰۲؛ تاپر ۲۰۰۶؛ گارتوایت ۲۰۰۹) یا روستایی (امان‌اللهی ۲۰۰۴؛ بارفیلد ۲۰۱۲؛ نول ۱۹۹۷؛ اراز ۲۰۰۸؛ پاتس ۲۰۱۴؛ سونگور ۲۰۱۵)، جایی که اشکال سازمانی روستایی گاهی در مناطق شهری هم یافت می‌شوند (روی ۲۰۰۰؛ تمیرکلف ۲۰۰۴؛ مایسل ۲۰۱۴). با این وجود، حتی اگر این دو تعریف دارای ویژگی‌های جهان‌شمول باشند، وضعیت عشایری و روستائینی نه روش‌های یکسان برای زندگی هستند و نه ترتیبات و آرایش‌های اجتماعی مشابه. با این حال، برخی نویسندگان در مطالعات مربوط به خاورمیانه این دو مفهوم را بدون داشتن هیچگونه نگرانی و تردید در یک گروه قرار داده‌اند. همچنین مطالعاتی وجود دارند که در آن‌ها قبایل به عنوان یک جزء خاستگاهی و بسیار کهن یا سبکی از سازمان اجتماعی در خاورمیانه و آسیای میانه توصیف شده است (گولت ۲۰۱۰). به عنوان مثال، آلون (۲۰۰۹) و ربی (۲۰۱۶) با فرض صحت مفهوم «قبیله‌گرایی»، تز خود مبنی بر تعامل بین قبایل، دولت‌سازی و ناسیونالیسم را در خاورمیانه مطرح ساخته

و پیش می‌برند. به طور کلی، مطالعات فوق، شاید سهوی و ناخواسته، ماندگاری بدویت را به ذهن خواننده القا می‌کنند که در زندگی قبیله‌ای مردم غیر غربی آشکار است. این در حالی است که، اگر منطق موجود و غالب پذیرفته شود، یا باید وجود دولت انکار شود، یا تداوم بدویت باید به رسمیت شناخته شود. برخلاف مدل اروپایی (یعنی مدل گویا جهان‌شمول/تکاملی)، یا خاورمیانه و آسیای میانه از قاعده عادی پیروی نمی‌کنند، یا در آن قسمت از جهان دولت‌های واقعی، که از عناصر مشهور مدرنیته هستند، وجود ندارند. به عبارت دیگر، یا آن جوامع غیر غربی فاقد دولت‌های مدرن هستند، یا قادر به برداشتن جهش تکاملی لازم نیستند. در حقیقت، چنین تصاویری نوعی درک سلسله‌مراتبی از تاریخ جهان را نشان می‌دهد که در آن هر ملتی که به نظر می‌رسد کارا کترهای پیش از دوران مدرن را از خود نشان می‌دهد در برداشتن قدم‌های تکاملی لازم و جهانی ناکام مانده است. چنین برداشت سلسله‌مراتبی از «تاریخ جهان» به بهترین وجه در برداشت هگل از تاریخ آشکار می‌شود، که در آن او ملت‌ها را به دو دسته ملت‌هایی که آگاهی روشنی از تاریخ دارند و ملت‌هایی که فاقد آن هستند تقسیم می‌کند. (گوها ۲۰۰۲: ۳۹). بر این اساس، وی ادعا کرد:

”مللی که آگاهی آنها از تاریخ مبهم است یا تاریخ مبهم چنین مللی،... موضوع فلسفه تاریخ جهان نیستند، که هدف و غایت آن دستیابی به دانش این اندیشه در تاریخ است - بلکه روح آن ملت‌هایی که به اصل ذاتی خود آگاهی یافته‌اند و از آنچه که هستند و به آنچه که اعمال آنها معنی می‌دهد آگاه شده‌اند، موضوع فلسفه تاریخ است.“ (گوها ۲۰۰۲: ۳۵)

چنین فرضیات مبتنی بر اروپامرکزی به عنوان نمونه در مطالعه الیور روی در مورد آسیای میانه جدید (۲۰۰۰)، تمیرکولوف در

مورد قزاق‌ها، قرقیزها و ترکمن‌ها (۲۰۰۴)، آثار مایسل در مورد قبایل عربستان سعودی (۲۰۱۴)، تحقیقات اوراز در مورد جمهوری‌های سابق شوروی و آسیای میانه (۲۰۰۸)، مطالعه سونگور در مورد پشتون‌ها (۲۰۱۵)، و اثر اورتگا در مورد سازگاری تاریخ دبی (۲۰۰۹)، مشهود است. تشخیص این مسئله که قبیله‌گرایی به عنوان مؤلفه ثابت در بسیاری از مطالعات اجتماعی-سیاسی خاورمیانه و آسیای میانه در نظر گرفته شده است، دشوار نیست.

در مقایسه با پژوهشگرانی که در مورد خاورمیانه و آسیای میانه مطالعه می‌کنند، محققان مطالعات آفریقا به طور کلی از استفاده از اصطلاح قبیله خودداری می‌کنند، زیرا قبیله‌گرایی را به عنوان یک مفهوم محصول دوره استعمار می‌دانند. بیش از ۴۰ سال پیش، محقق آفریقایی آیدان ساوسال موضوع را «توهم قبیله» توصیف کرد (۱۹۷۰: ۲۸). وی از عدم شفافیت و وضوح تحلیلی شکایت کرد و اظهار داشت که مرزهای بین قبایل، دسته‌ها و خان‌سالارها اگر خودسرانه نباشد، مبهم است (همان). کریستوفر لو، محقق مطالعات آفریقا، در به چالش کشیدن ارزش تحلیلی این مفهوم، پا فراتر گذاشت و اظهار داشت که وجود یک قبیله نه تنها نشانگر توحش بدوی است بلکه ویژگی‌های مدرن سازمان اجتماعی معاصر در آفریقا را نیز پنهان می‌کند (۱۹۹۷: ۳). علاوه بر این، او هشدار داد که «توهم قبیله» ممکن است جایگزین تجزیه و تحلیل دقیق موقعیت‌های خاص اجتماعی شود (همان). به عبارت دیگر، «قبیله» به تنهایی برای توصیف یک گروه کافی نیست.

ما باید دلایلی را بررسی کنیم که چرا بازیگران یک زمینه قوم‌نگاری معین از اصطلاح قبیله چنین برداشتی دارند. در حقیقت، به عقیده بسیاری از محققان مطالعات آفریقا، ساخت و ترویج اصطلاح قبیله‌گرایی، راه را برای حاکمیت استعمار در آفریقا هموار کرد.

به نظر می‌رسد بسیاری از این پژوهشگران، برای اینکه بتوانند تأثیر استعمار بر فرهنگ‌های آفریقایی را توضیح دهند، ترجیح می‌دهند به جای آن از اصطلاح «گروه اتنیک» استفاده کنند (رجوع کنید به ولی ۱۹۹۱؛ ولی ۲۰۱۳؛ میگیویل ۲۰۰۴؛ تیونگو ۲۰۰۹؛ ویلیس و گونا ۲۰۱۳). این محققان از هر تلاشی برای توصیف مردمان آفریقا به عنوان «جوامع قبیله‌ای» انتقاد می‌کنند. آنها استدلال می‌کنند که بکار بردن اصطلاح قبیله نشان از نوعی تقلیل‌گرایی زشت و شرم‌آور دارد. قبیله به عنوان یک مفهوم مبهم است، فاقد تعریفی دقیق است و برای توضیح پیچیدگی جوامع آفریقایی، آسیایی و آمریکای لاتین بسیار محدود و ناقص است (مافجه ۱۹۷۱؛ اکه ۱۹۹۰؛ پاگیلا ۲۰۰۶؛ ولی ۲۰۱۳). متفکران پسااستعماری علاقه زیادی به مسئله تولید دانش و مطرح کردن ایده‌های نو دارند (سعید ۱۹۷۸). آثار آنها نشان داده است که چگونه درک غربی‌ها از اصطلاح «مشرق زمین» در ساخت، تعریف و بازنمایی ملل و مردم غیر غربی محوریت دارد و چگونه این عمل، انکار پیچیدگی ساختارهای متنوع اجتماعی-سیاسی و فرهنگی آن مردمان است.

اندیشمندان پسااستعماری از نسل‌های پیشین نظریه‌پردازان اجتماعی به شدت انتقاد می‌کنند. آنها دانشمندان علوم اجتماعی نسل‌های قبل را متهم به سازش با قدرت‌های استعماری و انکار ظرفیت بازنمایی مردمان بومی می‌کنند (ورنر ۲۰۱۷: ۴۳۸). از نظر بنیانگذاران نظریه پسااستعماری، تئوری اجتماعی مدرن، به معنای وسیع‌تر، برای خدمت به پروژه‌های استعماری غربی به وجود آمد. همانطور که جولیان گو می‌نویسد: «نظریه اجتماعی تا حدودی در درون، به واسطه و برای امپریالیزم مدرن متولد شد» (۲۰۱۷: ۲). نظریه اجتماعی در قلب کلانشهرهای ایالات متحده و اروپا پا گرفت و پذیرفته و

صورت‌بندی شد و دست به دست امپریالیسم، زورگویی و خشونت علیه ملت‌های تحت انقیاد را رواج داد. مطالعات و نظریه‌های علمی به ادعای برتری نژاد غربی کمک کرد و به اشغال نظامی یا سیاسی سرزمین‌های دیگر نقاط جهان مشروعیت بخشید (گو ۲۰۱۷: ۶۷). اندیشمندان دوران پسااستعماری همچنین تأثیرات اجتماعی-سیاسی و روانشناختی استعمار بر چگونگی تقلید استعمارشوندگان از استعمارگران و پذیرش و درونی کردن اسلوب‌های استعماری رفتارها و اندیشه‌ها، را مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌اند (دویودی و کیچ ۲۰۱۳).

دانشمندان علوم اجتماعی همچنین مجموعه‌ای از مفاهیم و اصطلاحات را برای توصیف مردمان بومی اختراع کرده‌اند و صفات و خصیصه‌های دلخواهانه و قراردادی را بر فرهنگ‌های غیر غربی تحمیل کرده‌اند (پلس ۱۹۹۷: ۱۶۹). آثار و مقالات جدیدتر این حوزه میزان قابل توجهی از خوداندیشی و بازآزمایی انتقادی از مفاهیم تحمیلی دوران استعمار را از خود نشان می‌دهند. طلال اسد در کتاب ارزشمند خود به نام (Anthropology and the Colonial Encounter)، نقش اصلی استعمار انگلیس را در بسط اندیشه، رویه و نحوه عمل رشته انسان‌شناسی که به عنوان یک رشته آکادمیک برای تبیین و شناساندن غیر اروپایی‌ها به مخاطبان اروپایی آنها توسعه یافت، به خوبی شرح می‌دهد. (اسد ۱۹۷۳). به همین ترتیب، جورج مارکوس و مایکل فیشر در اثر خود به نام (Anthropology as a Cultural Critique)، اصطلاح «بحران نمایندگی» را ابداع کردند که به بررسی همین موضوع با روشی متفاوت می‌پردازد. آنها بطور خاص عدم اطمینان موجود در علوم انسانی و علوم اجتماعی و فقدان اسباب و روش‌های کافی برای توصیف «واقعیت‌های اجتماعی» را برجسته می‌کنند (مارکوس و

فیشر ۱۹۸۶: ۷). انتقادات آنها، مانند پست مدرنیستها، همراه با رد عینیت‌گرایی که علم را نوعی استقرارگرای پوزیتیویستی می‌داند که ادعای دستیابی به «حقیقت مطلق» را دارد (هاویلند، پرینس، مک‌برید و والرات ۲۰۱۰: ۶۷). با این وجود، در پژوهش‌گری مربوط به خاورمیانه، به یکی از جنبه‌های گفتمان و آن استفاده از این گفتمان است برای تعریف نارضایتی و مقاومت گروه‌های اتنیکی و جوامع محکوم توسط قدرت‌های استعماری و دولت-ملت‌ها، توجهی نشده است. این امر تا حد زیادی در زمینه مطالعات کردی نیز نادیده گرفته شده است. البته استفاده از اصطلاح قبیله‌گرایی توسط محققان حوزه با بکارگیری همین اصطلاح توسط دولت‌ها را نباید برابر فرض نمود. با این وجود، غالباً روشنفکران جوامع حاکم یا سیاست دولت‌ها را تأیید و تحسین کرده یا زمینه‌های معرفتی را برای ناسیونالیسم دولتی به وجود آورده‌اند.

### قبیله‌گرایی در مطالعات کردی

در چند دهه گذشته، دانشمندان علوم اجتماعی به طور فزاینده‌ای عملکرد پیشینیان خود را مورد انتقاد قرار داده‌اند (گو ۲۰۱۶: ۲؛ لودن ۲۰۰۲). اضافه بر چنین رویکردهای مبتنی بر خوداندیشی، نقش برجسته پژوهشگری ضد استعماری و پسا استعماری است که منجر به ساختار شکنی مبانی پارادایمی علوم اجتماعی شده است (اسمیت ۲۰۱۲).<sup>[۴]</sup> در حالی که پیشرفت‌های چشمگیری در خصوص آمریکای لاتین (فیشر ۲۰۱۴)، آفریقا (گیبسون ۲۰۱۱) و آمریکای شمالی (چودری، ماجاوو و وود ۲۰۱۳) صورت گرفته است، در زمینه مطالعات خاورمیانه و به ویژه مطالعات کردی پیشرفت زیادی حاصل نشده است. این واقعیت که پژوهشگران مطالعات کردستان بدون دقت و بررسی لازم از اصطلاحاتی مانند «قبیله» و «قبیله‌گرایی»

استفاده کرده‌اند نشان می‌دهد که آنها به طور کلی به منشاء و شالوده عقیدتی این مفاهیم استعماری بی‌اعتنا هستند.<sup>۱۵</sup> حنا بطاطو مورخ برجسته مطالعات عراق در اثر سال ۱۹۷۸ خود ساختار اجتماعی کردستان جنوبی / عراق را به شرح زیر توصیف کرده است:

”در کردستان کوهستانی... بگ‌ها و آقاهای قباایل، از دل کوچ‌گرها و چادرنشین‌های کوهستانی بیرون آمده و ارباب دهقانان غیرقبیله‌ای شدند. جایگاه همه این اقشار حاکم در اساس بر نیروی برتر یا قدرت نظامی، تولد یا خویشاوندی استوار است و از دیدگاه آن دسته از اعضای قبیله که دارای سلسله مراتب نظامی هستند اما نه لزوماً از منظر قباایل مادون و تحت‌الحمایه، این جایگاه رهبری از آداب و رسوم دیرین قبیله‌ای نشأت گرفته است.“ (۱۹۷۸: ۱۰)

با خواندن سرسری نقل قول فوق درمی‌یابیم که چیزی که به عنوان ”قبیله“ از آن یاد شده، قابل تعریف نیست. در اینجا به ما گفته می‌شود که وجود قباایل نه بر پایه خویشاوندی بوده است و نه مبتنی بر رابطه بین حامی و تحت‌الحمایه، آنها نه کشاورز دشت‌های پایین دست بودند نه عشایر و نه دهقان. آنها نیروهای نظامی کوهستانی بودند و قدرت آنها از ”آداب و رسوم دیرین قبیله‌ای“ سرچشمه نگرفته بود. با این وجود، بارت (۱۹۵۳) کل جامعه کرد در جنوب را قبیله‌ای تعریف می‌کند و ادعا می‌کند که «سیستم قبیله‌ای مبتنی بر تبار و نسب که مختص کردهای مستقل بودند» (همانجا ۱۰). به همین ترتیب، در نظر گرفتن کردها به عنوان قبیله‌گرا در بیشتر (اگر نه همه) نوشته‌های مربوط به کردستان توسط محققان کرد و غیر کرد به طور یکسان رواج دارد (ر.ک بدلیسی ۱۹۸۸ (۱۳۶۷)؛ مصطفی ۱۹۹۸، ۱۹۹۹؛ غفغان ۲۰۰۶؛ قره‌داغی ۲۰۰۷؛ نیز ۲۰۰۷؛ میران ۲۰۰۹؛ سنندجی ۱۹۷۲ (۱۳۶۱)؛

برزوئی ۱۹۹۹ (۱۳۷۸)؛ هرات سجادی ۲۰۰۳ (۱۳۸۲)؛ جلایی پور ۱۹۹۰ (۱۳۶۹)، بابانی ۱۳۷۷ (۱۹۹۸)؛ یاسمی ۱۹۹۴ (۱۳۶۳)، کینان ۱۹۶۴، نیکیتین ۱۹۵۶، بویس ۱۹۶۵؛ اولسون ۱۹۸۹؛ چالیاند و پالیس ۱۹۹۳). بدنه اصلی ادبیات موضوع، صرف نظر از زبان نشر آن، جامعه کرد را به عنوان جامعه‌ای که در اصل قبیله‌ای باقی مانده است، به تصویر می‌کشد (رجوع کنید به مک داوال ۱۹۸۸: ۴۶۴؛ ۱۹۹۲). ودیع جویده، مورخ عراقی که به خاطر نوشتن کتابی در مورد کردها مشهور است، جامعه کرد را به شرح زیر توصیف می‌کند:

”سیستم سیاسی خودمختار کرد هرگز فراتر از مرحله قبیله‌ای توسعه نیافته است. رهبران کردی که موفق به ایجاد چنین سیستم‌هایی شدند، به جای ایجاد یک الگوی کردی از سازمان سیاسی، به یک قالب اسلامی روی آوردند. در نتیجه، به جای نهادهای مبتنی بر دولت، این نهادهای وابسته به قبیله هستند که به بهترین شکل ممکن نهادهای سیاسی کردستان را تشکیل می‌دهند... یکی از بارزترین ویژگی‌های زندگی قبیله‌ای کردها این است که آنها سرسختی عجیبی در احساسات قبیله‌ای دارند. در موارد متعددی، این احساسات حتی از احساسات مذهبی نیز قوی‌تر شده است.“ (جویده ۱۹۶۰: ۳-۳)

چنین دیدگاه‌های ذات‌گرایانه، با بیشترین درجه سرسختی و اصرار همچنان در بیشتر پژوهش‌های مربوط به کردها وجود دارد. خصوصاً در آثار دانشمندان سفیدپوست غربی درباره کردها (کینگ ۲۰۱۳؛ منسفیلد ۲۰۱۴) شدت این امر بیشتر است. به عنوان مثال، نرینا ویس در فصل «سازمان اجتماعی و زندگی خانوادگی» از کتاب (The Kurds: An Encyclopedia of Life, Culture, and Society) می‌نویسد: «سازمان قبیله‌ای نقش اساسی را در تحکیم و به‌هم‌پیوستگی

کردستان عراق بازی کرده است و هنوز هم چنین است. از طریق قبایل، و در اینجا به ویژه تحت رهبری قبیله بارزانی، بود که جنبش ناسیونالیستی کرد علیه دولت عراق بسیج شد» (۲۰۱۸: ۸۵).

همانطور که گفته شد، اصطلاح قبیله‌گرایی در مطالعات مربوط به کردها و کردستان جایگاه مرکزی را به خود اختصاص داده است (رجوع کنید به گونس ۲۰۱۶؛ جونگردن ۲۰۱۶؛ انتسار ۲۰۱۶؛ حسن پور ۲۰۱۵؛ عزیز ۲۰۱۱؛ بنگیو ۲۰۱۲؛ طاهری ۲۰۰۷؛ احمدی ۲۰۱۸). قبیله‌گرایی مانع اصلی ملی‌گرایی و ملیت کردها به شمار می‌رود (روزولت ۱۹۴۷). علاوه بر این، پژوهش‌گری موجود قبیله‌گرایی را به عنوان مرحله‌ای در تکامل زندگی اجتماعی کردها تلقی می‌کند (یادگاری ۲۰۱۷). بر این اساس، سیاست معاصر کردستان بر اساس میزان «برنامه‌های ضد قبیله‌ای» آنها مورد توجه و اقبال دیگران قرار می‌گیرد، این مورد نشان می‌دهد چگونه این محققان، گفتمان دولت‌های حاکم را درونی کرده و آن را تبدیل به مشخصه و کاراکتر اصلی کردها کرده‌اند. وقتی صحبت از روشنفکران دولتی است، آنها حتی آرمان کردها مبنی بر داشتن ملیت را نوعی قبیله‌گرایی می‌دانند. به عنوان مثال، اوزجان جامعه‌شناس ترک، در نوشتار خود، امکان استقلال کردها در عراق را با احتمال شکوفایی «قبیله‌گرایی کرد» پیوند می‌دهد (۲۰۰۶: vi). (دولت ترکیه همیشه به امور سیاسی کردها در جنوب دقیقاً به همین صورت اشاره کرده است.) از این رو اوزجان تصریح می‌کند که «اینکه قبیله‌گرایی کرد در شمال عراق رونق خواهد یافت یا نه... همچنان یک سؤال بسیار مشکوک باقی خواهد ماند» (همان). برای اوزجان و امثال او، هرگونه ابراز وجود از جانب کردها فی‌الغافه قبیله‌ای است. فرض بر این است که «قبیله‌ها» یک شکل «پیشامدرن» و سنتی از سازمان

اجتماعی است. در مورد کردها، به ما گفته می‌شود که قبایل همچنان ادامه داشته‌اند و در حال شکل‌دهی به سیاست مدرن کردی هستند.<sup>۱۶</sup> در نتیجه، تاریخ مردم کرد، اغلب مترادف با تاریخ رهبران قبیله‌ای است، که همچنان وان برویین سن محقق مطالعات کردی ادعا می‌کند «این قبیله است تعیین که آیا می‌شود به حرکت ملی پیوست، با آن دشمنی و یا نسبت به آن بی تفاوت ماند. «(۱۹۹۲: ۱۰). وان برویین سن برخلاف سایر مستشرقین، - که در سال ۲۰۱۲ ادعای یک وزیر ترکیه را تکرار کرد که «کردی زبان تمدن نبوده است» - «قبیله‌گرایی کرد» را بیشتر به عنوان یک ناهنجاری تلقی می‌کند، به عنوان چیزی که آشکارا با قانون کلی «پیشرفت و تکامل اجتماعی» مغایر است.<sup>۱۷</sup> به همین دلیل است که می‌گوید:

«تحولات عظیم اجتماعی دو دهه گذشته، منجر به انقراض قبایل نشده است... پدیده به ظاهر پیش‌مدرن قبیله، انعطاف‌پذیری و سازگاری قابل توجهی از خود نشان داده است و اکنون قبایل و قبیله‌گرایی از چند جنبه، حتی به نسبت بیست، سی سال قبل در جامعه کردی فراگیرتر هم شده است. (۲۰۰۲: ۱۶۵)» در مطالعات و حوزه پژوهشی خاورمیانه، تفکیک رویکرد محققان از رویکرد دولت‌ها به جوامع تحت‌سلطه همیشه کار ساده‌ای نیست. به عنوان مثال، یرواند آبراهامیان، مورخ برجسته تاریخ ایران، همه غیر فارسی‌ها را به عنوان «قبایلی [که] شامل پانزده موجودیت عمده معروف به - قاجارها، کردها، ترکمان‌ها، بلوچ‌ها، عرب‌ها، قشقایی‌ها، بختیاری‌ها، لر‌ها، ممسنی‌ها، بویراحمدی‌ها، هزاره‌ها، شهبون‌ها، افشارها، تیموری‌ها و خمسه‌ها هستند، به تصویر می‌کشد...» با این حال، آنها «در جوامعی با ساختارها، سلسله مراتب‌ها، زبان‌ها و گویش‌های خاص خود زندگی می‌کردند که اغلب اوقات تا اواخر قرن نوزدهم، اقتصادهای

خودکفایی برای خود داشتند (۲۰۰۸: ۲۱). اظهارات آبراهامیان چیزی نیستند جز بازگویی گفتمان رسمی، زیرا دولت ایران از زمان تأسیس دفتر مطالعات قبایل و عشایر در سال ۱۹۱۲، همه جوامع غیر فارس (یعنی اعراب، بلوچ‌ها، لرها، کردها و ترک‌ها) را به عنوان قبیله اعلام کرد.<sup>۱۸</sup> حمید احمدی، نویسنده دیگر فارس، ادعا می‌کند که جامعه کرد، در کلیت خود، تنها یک قبیله است (۲۰۰۸). حمید دباشی، نویسنده پسااستعماری پر سروصدای فارس، همه هویت‌های غیر فارس را تا حد «هویت‌های اتنیکی‌شده ساختگی» تخفیف درجه می‌دهد (۲۰۱۶: ۱۷) برخلاف هویت جامعه مسلط فارس، که از نظر او یک وجود مسلم و واقعیتی ماندگار است. اکنون در سایه توجهات مداوم جمهوری اسلامی، گفتمان قبیله‌گرایی تخصصی آکادمیک است و با بخش‌های عمده‌ای از جامعه به عنوان قبیله رفتار می‌شود. هر ساله «جامعه‌شناسان» ایرانی مقدار قابل توجهی نوشتار در خصوص به اصطلاح «زندگی و امور قبیله‌ای» تولید می‌کنند (قسمت پایین را ببینید). متون دانشگاهی متنوعی با عناوینی نظیر مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایلات و عشایر (طیبی ۲۰۱۶) جامعه‌شناسی ایلات و عشایر ایران (صفی‌نژاد ۲۰۱۶) یا جامعه‌شناسی کاربردی عشایری (محمودی بختیاری ۲۰۰۳) وجود دارد که این موارد تنها چند نمونه از آنها است.

در گفتمان قبیله‌گرایی، صرف نظر از اینکه چه کسی آن را بیان کند، هویت کردی ذاتاً پیشا‌امدرن فرض می‌شود، و نقش دولت عبارت است از مدرن‌سازی این «نهادهای قبیله‌ای». چنین گفتمانی، رویه استعماری دولت‌ها را در معرفی و برخورد با مقاومت اتنیکی به عنوان «پافشاری پیشامدرنیته» قانونی و مشروع می‌کند. از این منظر، بین دولت که «نماینده مدرنیته سکولار» است و

هویت کردی «که حاصل جمع قبیله‌گرایی و غارتگری است»، کشمکش ایجاد می‌شود (برای اطلاعات بیشتر به سلیمانی ۲۰۱۷ مراجعه کنید). ناگزیر، چنین رویکردی منجر به پذیرش گفتمان رسمی دولت می‌شود - که در خوانش تاریخی برخی از چپ‌گرایان عراقی، ایرانی و ترک غیر معمول نیست. اکثریت طبقه روشنفکر جوامع غالب، گفتمان اتنو-ناسیونالیستی دولت-ملت خود را درونی کرده‌اند، بنابراین، این روشنفکران ناسیونالیسم رایج در جوامع تحت سلطه را ارتجاعی و تهدیدی برای وحدت کشور عنوان می‌کنند.

استدلال ما علیه بکارگیری نابخردانه و بی دقت مقولات ایدئولوژیک، نباید اینگونه معنی شود که روابط جمعی یا نظام‌های خویشاوندی به عنوان نشانگرهای اجتماعی، از لحاظ تاریخی محتمل‌الوقوع نیستند. تلاش ما در اینجا زیر سؤال بردن «کاربرد جهانشمول» اصطلاحاتی مانند قبیله، امر قبیله‌ای و قبیله‌گرایی است. این اصطلاحات، با تعاریف کنونی که در ظاهر بدیهی و آشکار می‌نمایند، توسط قدرتهای استعمار ابداع شده‌اند تا تمام جهان غیر غربی به عنوان یک جمعیت یکجور و همگن به تصویر کشیده شود که در تقابل با موقعیت منحصر به فرد غرب است. در دهه‌های اخیر شاهد ظهور دانشوری انتقادی مهمی بودیم که معتقد است پیدایش ادبیات موجود، در چارچوب شکل‌گیری هویت اروپایی انجام شده است (پترسون و والهوف ۲۰۰۲)، جایی که تلاش برای ابداع امر قبیله‌ای، قبیله‌گرایی یا حتی ادیان با صفات جهانی به عنوان جلوه‌ای از درک اروپا از خویشتن فهمیده می‌شود، «به عنوان نمونه اولیه وحدت در میان کثرت، اروپا به عنوان یک نشانگر برای موقعیت عاملیت تاریخ جهانی» (ماسوزاوا ۲۰۰۷: ۱۸۲).

کشورهای خاورمیانه مدام ادعای «مبارزه با قبیله‌گرایی» کرده‌اند، اما در واقع آنچه آنها انجام داده‌اند تلاش‌هایی برای ایجاد و بازسازی



«قبایل» بوده است. این موضوع به ویژه در مورد کشورهای که با مقاومت سیاسی کردها روبرو بوده‌اند، درست است. در کشورهایی مانند ترکیه، ایران و عراق، سیاست‌های اعلام شده دولت مبنی بر «قبیله‌زدایی» چیزی جز تلاش‌های سیستمی برای تغییر دموگرافی و مشخصات جمعیتی، جمعیت‌زدایی و اسکان مجدد در مناطق کردنشین نبوده است. همانطور که در زیر نشان می‌دهیم، رژیم‌های پسااستعماری خاورمیانه به راحتی این گفتمان و منطق موجود در آن را پذیرفته و به ناحق ترویج داده‌اند، به روشی که منزلت آنها را در یک فرایند تکامل اجتماعی بالا می‌برد، اما جایگاه غیر خودی‌ها و دیگری‌های داخل همان کشور را به مرحله‌ای عقب‌مانده، قدیمی و ابتدایی پایین می‌آورد.

### امر قبیله‌ای، کردستان و تداوم استعمار داخلی

اصطلاحات قبیله و قبیله‌گرایی ابزارهای مفیدی برای دولت-ملت‌های معاصر ایران، عراق، سوریه<sup>۱۹</sup> و ترکیه بوده است تا به کمک آن دیگری‌های خود را تعریف کنند (درینگیل ۲۰۰۳؛ ام‌مکدیدی ۲۰۰۲؛ سلیمانی ۲۰۱۶؛ اونگور ۲۰۱۲؛ یگن ۱۹۹۶). از نظر تاریخی، دولت‌ها و روشنفکران جوامع حاکم، جنبش‌های مخالف کرد را به عنوان مظهر امر قبیله‌ای و گرایش یک قشر سرکش و ذاتا مخالف به خودداری از پذیرش قانون و نظم توصیف کرده‌اند (رک: زریباف ۲۰۱۲: ۹۳). با این حال، «دقیقا» همین دولت‌ها پیوسته بنا به مصلحت در ساخت و نابودی «قبایل» مداخله کرده‌اند. آنها از «خصوصیت‌های قبیله‌ای» و «سیاست‌های قبیله‌ای» به عنوان ابزاری برای تقسیم و ایجاد تفرقه بین مردم و تضعیف وحدت ناسیونالیستی کرد استفاده کرده‌اند. دولت و روشنفکران دولتی در ترکیه و ایران به طور سیستماتیک کردبودن و هرگونه

ادعا و ابراز وجود اتنیکی جوامع غیر مسلط را با قبیله‌گرایی مساوی دانسته‌اند (رک. چاپی ۲۰۱۱: ۱۹۶). اسماعیل بشیکچی، جامعه‌شناس ترک، که آثار وی بازتاب‌هایی عمیق از زمان انجام خدمت سربازی او در منطقه کردستان است، مثال‌ها و نمونه‌های مختلف تاریخی، حقوقی، سیاسی و فرهنگی را ذکر می‌کند که همه گواهی بر وجود پروژه بلند مدت ایدئولوژیک دولت برای پنهان کردن و بد معرفی کردن هویت کردی است. وی اولین محقق است که کردستان را موجودیتی دانست که تحت استعمار بین‌المللی است و وضعیت کردها را به عنوان موردی مطالعه نمود که قابل مقایسه یا بدتر از وضعیت سایر ملل تحت استعمار است. او پنهان کردن رسمی هویت کرد را در اولین قانون اساسی جمهوری ترکیه به عنوان شاهد اصلی در وجود «تحریف رسمی» می‌داند (بشیکچی ۱۹۸۶: ۱۶-۱۸). وی اظهار داشت که قانون اساسی ترکیه «سعی دارد با استفاده از ابزارهای ایدئولوژیک یک واقعیت جامعه‌شناختی را از بین ببرد. طبق مفاد قانون اساسی سال ۱۹۲۴، هرکسی که در ترکیه زندگی می‌کند از نظر اتنیکی ترک است و می‌خواهد و پذیرفته است که یک ترک باشد» (۱۹۸۶: ۸). این اصل از یک سو، ترک بودن را به عنوان شکلی از کنش سیاسی یا کنش گفتاری به رسمیت می‌شناسد، و با این حال، وجود غیر ترک‌ها را در داخل خاک ترکیه انکار می‌کند. اعلامیه حقوقی پیشنهادی اتنیکی مردم، که یکی از اصول قانون اساسی ترکیه است از تأیید و مقبولیت اکثریت مردم این کشور برخوردار است. بشیکچی این اصل گمراه کننده را بیانیه‌ای ایدئولوژیک می‌داند که عامدانه واقعیت اجتماعی وجود عناصر غیر ترک را پنهان می‌کند (نگاه کنید به بشیکچی ۱۹۸۶، ۱۹۹۰).

در سال ۱۹۲۵، درست چند ماه بعد از این پیش نویس قانون اساسی، ترکیه شاهد

گسترده‌ترین قیام کردها تا آن زمان بود که توسط نیروی دولتی به شدت سرکوب شد. به دنبال این قیام برنامه‌های مهاجرت اجباری سال ۱۹۲۵ انجام شد و تلاش شد ترکیب جمعیتی و دموگرافی منطقه به نام مبارزه با فئودالیسم / قبیله‌گرایی و توزیع مجدد سرزمین تغییر کند. تحت عنوان پروژه اصلاحات شرقی (Şark Islahat Planı) و استقرار نظم (Takrir-i Sükûn Kanunu)، دولت کمالیست ترکیه تلاش کرد همه «خانواده‌های کرد بالقوه خطرناک» را حذف و تبعید کند تا بتواند مردم ترک را جایگزین آنها نماید (برای اطلاعات بیشتر به بایرک ۲۰۰۹ مراجعه کنید). ادعای جمهوری این بود که این قوانین برای از بین بردن قبیله‌گرایی تصویب شده‌اند - و اعمال قوانین جمهوری نیازمند اصلاحات اساسی در استان‌های شرقی است (خلاصه مذاکرات پارلمان، نقل قول از یگن ۱۹۹۹: ۵۶۱). با وجود ادعای حذف قبیله‌گرایی، در اواخر دهه ۱۹۹۰، دولت ترکیه در حال بازسازی و مسلح کردن قبیله‌هایی مانند بوجاک عشیرتی بود که از بیش از ده هزار مرد مسلح تشکیل شده بود.

مسعود یگن، یکی دیگر از محققان مطالعات کردی، عقیده دارد که سیاست‌های محروم و مستثنی‌سازی دولت ترکیه با استفاده از عباراتی مانند «قبیله‌گرایی و واپس‌گرایی سیاسی» به عنوان مترادف کردبودن تدوین و صورت‌بندی شده است. یگن در اصل بحث می‌کند که «گفتمان دولت ترکیه (TDS)» در تلاش منظم خود برای پاک کردن کردبودن - از طریق بکارگیری دائم موارد فوق - ناخواسته هویت کردی در ترکیه را بازتولید گفتمانی کرده است (یگن ۱۹۹۶، ۱۹۹۹). از سوی دیگر، بشیکچی استدلال می‌کند که انکار غیر ترک‌ها از جانب دولت باعث شده است که پذیرش و تصدیق برتری اتنیکی ترک‌ها برای همه کسانی که در ترکیه زندگی می‌کنند

امری اجباری شود. وی اظهار می‌دارد که هر دو قانون اساسی سال‌های ۱۹۲۴ و ۱۹۶۱ اعلامیه قانونی برتری اتنیکی ترک‌ها را در خود دارند زیرا این امر یک [پیش] شرط لازم [برای] افتخار ترک بودن بود (بشیکچی ۱۹۸۶: ۱۳). هویت کردی غیرقانونی بود و رویه انکار هویت کردی نهادینه و رسمی شد. بشیکچی بیان می‌کند که هر نهاد و موسسه‌ای در ترکیه، از جمله دانشگاه‌ها، احزاب سیاسی، قوه قضاییه و مطبوعات، ادعا می‌کنند که «همگان در ترکیه ترک هستند [و تمام تلاش خود را می‌کنند] تا واقعیت کرد را به چالش بکشند» (همان). وی می‌افزاید که هر چیزی که می‌تواند دلالت بر غیر تکیه بودن فرهنگ و قومیت ملت ترک باشد، غیرقانونی بود. این موضوع در ماده ۸۹ قانون مجازات عمومی ترکیه برای احزاب سیاسی مشهود است. بر این اساس، هر حزبی که به تنوع جامعه ترکیه اشاره کند یا مشخصه تک فرهنگی و تک اتنیکی ادعا شده آن را زیر سؤال ببرد، تعطیل خواهد شد (بشیکچی ۱۹۸۶: ۱۳). با این استدلال، قانون مجازات ترکیه مصوب سال ۱۹۶۶، هر گونه امکان به رسمیت شناختن شهروندان غیر ترک را از بین برد (همان). پس چگونه می‌توان از نارضایتی کردها سخن گفت؟ چنین نارضایتی‌ای، به گفته یگن، همیشه باید به عنوان «قبیله‌گرایی و واپس‌گرایی» مورد اشاره قرار گیرد (یگن ۱۹۹۶، ۱۹۹۹).

شایان ذکر است که دولت عثمانی در برخی از سرزمین‌های تحت کنترل خود به اصطلاح ساختار قبیله‌ای را به شدت دگرگون کرده بود. از بسیاری جهات، اصلاحات ارضی سال ۱۸۵۸ توسط وزیر بزرگ عثمانی، احمد شفیق مدحت پاشا، ساختار اجتماعی-سیاسی سه ایالت که اکنون عراق مدرن را تشکیل می‌دهند، از نو بازسازی کرد. برخی از اهداف اصلی وی عبارت بودند از یکجانشینی، آرام کردن «قبیله‌ها» و گسترش خدمت سربازی

به مناطق «قبیله‌ای». در نتیجه تلاش‌های او تا دهه اول قرن بیستم، جمعیت عشایری و کوچ‌نشین به نصف کاهش یافت (برای اطلاعات بیشتر به باتاتو ۱۹۷۸ و جیلان ۲۰۱۱ مراجعه کنید). چنین تلاش‌هایی برای «متمدن کردن» حاشیه تا زمان تولد جمهوری ترکیه ادامه یافت. به عنوان مثال، در سال ۱۸۹۲، دولت عثمانی مدرسه جدیدی را در استانبول افتتاح کرد تا از طریق آموزش زبان‌های ترکی عثمانی، عربی کلاسیک، فرانسوی و همچنین علوم اسلامی به «شخصیت‌های برجسته قبیله‌ای» عرب و کرد آنان را به کارگزاران وفادار عثمانی تبدیل کرده و با فرستادن آنها به میان قبایل خود فرآیند متمدن‌سازی و عثمانی‌سازی را تداوم بخشد (مکدیسی ۲۰۰۲: ۷۸۸). بنابراین، استفاده از قبیله‌گرایی در خاورمیانه به عنوان مکانیسم کنترل دولت به دوران عثمانی برمی‌گردد. دولت عثمانی به تدریج سیاست ساختن و نابودکردن قبیله‌ها را درست پس از فروپاشی امارات کرد در نیمه اول قرن نوزدهم اتخاذ نمود.

اصلاحات پیش‌گفته مدحت پاشا شکل جدیدی به «پیکربندی قبیله‌ها» داد (باتاتو ۱۹۷۸). با این وجود، پس از قیام ناسیونالیستی کردستان در سال ۱۸۸۰، دولت با معرفی مدارس قبیله‌ای فوق‌الذکر و سپاه حمیدیه در دهه ۱۸۹۰ (سلیمانی ۲۰۱۶) شروع به تجدیدنظر در سیاست‌های قبلی خود نسبت به قبایل کرد.<sup>۱۰۱</sup> علاوه بر نظامی‌سازی، دولت عثمانی حتی از دین و تعالیم صوفیانه استفاده کرد تا قبایل را «متمدن» کند. به گفته درینگیل، استانبول برخی از شیخ‌ها را به عنوان آوردگان و سفیران تمدن به قبایل می‌دید.<sup>۱۱۱</sup> به شیوخ گفته می‌شد که «سیرت و اخلاق دینی را به اعضای قبایل آموزش دهند و تا آنجا که ممکن است از شیطنت و خسونت آنها بکاهند». رهبران درویش «دائماً مشغول ذکر نام خلیفه عثمانی بودند

و به قبایل می‌فهماندند که او ارباب آنها است» (درینگیل ۲۰۰۳b: ۳۲۳). همچنین، کردستان به عنوان یک منطقه مرزی و به دلیل اهمیت استراتژیک آن، توجه جدی امپراتوری عثمانی را طلب می‌کرد. دولت امیدوار بود که با مسلح کردن قبایل در برابر «کردهای رام‌نشده» و آرامنه، کردها را در سیستم عثمانی ادغام کند. این امر همچنین به عنوان گامی در جهت جذب و همگون‌سازی مسلمانان تلقی می‌شد. همانطور که یکبار سلطان عبدالحمید دوم گفته است، «ما باید عنصر ترک را در آناتولی تقویت کنیم و بنابراین اولویت ما باید این باشد که کردها را بخشی از خودمان کنیم» (هیر ۲۰۰۷: ۴۷).

پس از فروپاشی امپراتوری، جمهوری ترکیه برای اینکه گروه‌های پراکنده کرد را قابل اداره کند، سیاست «متحد کن و حکومت کن» را اختراع کرد و قبایل مسلح را به واحدهای کوچک‌تر و قابل کنترل‌تر تبدیل کرد (اولسون ۱۹۹۶). «قبایل نامطلوب کرد» در زمان حکومت مصطفی کمال، یا تادیب شده و به نظم درآمدند، یا مناطق آنها خالی از سکنه شده و به مناطق مختلف آناتولی تبعید شدند و یا مجبور به همکاری با دولت شدند. اصطلاح «ترک کوهی»<sup>۱۱۲</sup> به طور کامل آشکار می‌کند که چگونه دولت-ملت جدید ترکیه کردها را به تصویر کشیده و هویت آنها را انکار کرده است. این اصطلاح نه تنها از نظر تاریخی منکر وجود کردها به عنوان یکی از ساکنان قدیمی منطقه است، بلکه کردبودن را نیز جرم شمرده است. دولت از اصطلاح قبیله‌گرایی برای انجام سیاست‌های پاکسازی هویت کردی استفاده کرده و با این وسیله هرگونه ابراز وجود هویت کردی را به عنوان نشانه توسعه نیافتگی، بدوی بودن و فقدان مدنیت معرفی می‌کند. اگرچه دولت توانست کاری کند که اکثریت کردها زبان مادری خود را فراموش کنند، اما هرگز «قبیله‌گرایی» یا «قتل‌های ناموسی» را

از بین نبرد. گفتمان قبیله‌گرایی به دولت این امکان را می‌داد تا اختلافات اتنیکی را توضیح دهد و این در حالی است که هرگونه اشاره به ناهمگونی "ملت" جرم شمرده شده است.

پس از جنگ جهانی اول، سیاست‌های استعماری انگلیس منجر به بازسازی و گسترش "ساختار قبیله‌ای" مورد نظر استعمار در کردستان عراق شد (ماوسن، بادر و مورس ۲۰۱۱: ۱۰۰). در اوایل دهه ۱۹۶۰، عبدالکریم قاسم برای تضعیف ناسیونالیسم کرد، به احیای "قبیله‌گرایی" متوسل شد و از این رو تاکتیک آشنای حمایت از رقبای بارزانی (که بعدها رهبر اصلی کردها شد) در بین قبایل کرد را به کار گرفت (روبین ۲۰۰۷). همین سیاست‌ها بعداً توسط صدام حسین اتخاذ شد. اما صدام همزمان با این سیاست‌ها برنامه‌ای برای از بین بردن و بازسازی هویت کرد به عنوان مظهری از "قبیله‌گرایی" اجرا نمود. صدام به جای ریشه کن کردن "شیوخ قبیله‌ای"، شیخ‌ها را از طریق سیاست‌های بعثی‌سازی در سراسر عراق تحت کنترل درآورده و فکرو رفتار آن‌ها را تغییر داد (بارام ۱۹۹۷: ۱). او همچنین حزب بعث و همچنین ارتش عراق را قبیله‌ای کرد و "حس وفاداری و وظیفه‌شناسی به روش قبیله‌ای" (تصوری یا واقعی) را در حکومت خود گسترش داد، حتی از حزب بعث به عنوان "قبیله" نام برد. صدام با ایجاد نوعی از روابط خویشاوندی سنتی، اشکال مختلفی از رقابت‌های اجتماعی-سیاسی بر سر تصرف زمین و دیگر منابع میان قبایلی که دولت ساخته بود را گسترش داد تا از آن برای تقویت قدرت خود در سراسر عراق استفاده کند (حسن ۲۰۰۷).

سیاست قبیله‌سازی نه تنها قدرت صدام را در اقصی نقاط کشور تثبیت کرد، بلکه پایش و نظارت سیاسی خفه‌کننده حزب بعث را نیز در کل کشور ممکن ساخت. علاوه بر این، رژیم از طریق سیاست‌های قبیله‌سازی مجدد، نوعی

"روح قبیله‌ای" را در نسل‌های آینده نهادینه کرد. لازم به ذکر است که اختلاط ساختار قبیله‌ای، روابط خویشاوندی و پیوندهای محلی با اداره سیاسی کشور حتی قبل از به قدرت رسیدن صدام آغاز شده بود. به عنوان مثال، در سال ۱۹۶۳، رئیس‌جمهور احمد حسن البکر و گروه‌هایش (ژنرال حردان عبدالغفار التکریتی، ژنرال حماد شهاب و صدام حسین) همه از اهالی یک شهر بودند و روابط و پیوندهای گسترده‌ای با هم داشتند. اگرچه این اصطلاح لزوماً به معنای داشتن روابط خونی و نسبی نبود، اما آنها یکدیگر را "پسر عمو" می‌نامیدند (بلایدس ۲۰۱۳). به همین ترتیب، تقریباً همه محافظان صدام حسین (معروف به الحیم) از یک قبیله و منطقه جغرافیایی بودند. به طور کلی، حمایت غیرمستقیم از شیوخ قبیله‌ای و هویت قبیله‌ای در آخرین مراحل جنگ ایران و عراق (۱۹۹۰-۱۹۸۸) در رسانه‌های بعثی آشکار بود. در این دوره بود که شیوخ قبایل علناً بیعت خود را با صدام اعلام می‌کردند.

در ایران به همین نحو، با ظهور "دولت ملی"، قبیله‌گرا خواندن جوامع تحت سلطه «رواج یافت و گروه‌های اتنیکی غالب در مواجهه با چالش‌های اتنیکی‌های دیگر، توجیه قبیله‌گرایی را تبلیغ کردند» (سلیمانی ۲۰۱۷: ۹۵۹). همچنین، «استناد به قبیله‌گرایی، برای توجیه گسترش خشونت دولتی عملی‌تر و موثرتر است» (همان). کاوه بیات، محقق ایرانی، نشان می‌دهد که «اسکان اجباری عشایر و قبایل، که در سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۷ در لرستان، فارس، آذربایجان و خراسان انجام شد، شکلی بسیار وحشیانه داشته و در بعضی موارد منجر به نسل‌کشی شد» (بیات ۲۰۰۳: ۲۲۹). با این وجود، در دوره پس از انقلاب سال ۱۹۷۹، دولت ایران فعالانه در تلاش بود تا نوعی قبیله‌گرایی مورد نظر دولت را معرفی و شکل دهد. دولت با استفاده از استراتژی‌های مختلفی از جابجایی جمعیتی

گرفته تا ارائه مشوق‌های اقتصادی، تلاش کرد بخش‌های خاصی از جامعه کرد را برای مقابله با ناسیونالیسم کرد، مسلح کند. دولت ایران به امید احیا و قدرت‌گیری ساختار «قبیله‌ای» در کردستان، تلاش کرد تا اصلاحات ارضی شاه را خنثی کند. چنین سیاستی باعث ایجاد چنددستگی در جامعه کرد می‌شد، به ویژه با ایجاد تقابل و دشمنی بین صاحبان سابق زمین و کشاورزان (و تا حدودی موفق نیز شد). از این رو، سران «قبایل» مسئولیت امور روستاها را بر عهده گرفتند و به عنوان بخشی از دستگاه اداری دولت تلقی شدند. در بسیاری از موارد، دولت امکان اقامت روستاییان در دهکده‌های خودشان را غیرممکن ساخت: به آنها گفته شد که یا اسلحه دولتی به دست بگیرند یا آنجا را ترک کنند. دولت «قبیله‌گرایی» را تبلیغ کرده و رواج داد. حتی خمینی اظهار داشت: «قبایل ذخایر انقلاب [اسلامی] هستند.» همزمان، دولت تلاش کرد با قبیله‌ای خواندن جنبش ملی کرد و اعلام کردن آن به عنوان «تهدیدی برای وحدت امت اسلامی در ایران»، جنبش را بی‌اعتبار کند (صالح ۲۰۱۳: ۶۸).

در ایران، درست مانند کشورهای همسایه، دولت فعلی بازسازی و گسترش «قبیله‌گرایی» را به استراتژی خود تبدیل کرده است. در مرکز سیاست‌های نوسازی پهلوی، سیاست «متمدن کردن قبیله‌ها» قرار داشت. در سال ۱۹۳۹، به منظور «تنظیم امور قبیله‌ای»، دولت پهلوی سازمان امور عشایری ایران را در ظاهر برای ادغام آنها در دنیای متمدن تأسیس کرد.<sup>۱۳۲</sup> بر خلاف دولت پهلوی، سیاست دولت اسلامی بر بازسازی قبایل متمرکز شده است که «قبیله‌گرایی» را به یک واقعیت اجتماعی حوزه آکادمیک ایران تبدیل کرده است. دولت شورای عالی عشایر ایران را با وظیفه اداره، نظارت و استخدام بسیج مرزبانی تأسیس کرده است.

این سازمان از زمان تأسیس در سال

۱۹۸۱ فصلنامه عشایری ذخایر انقلاب را انتشار داده است. آخرین شماره فصلنامه در سال ۲۰۱۷ منتشر شد.<sup>۱۳۱</sup> ناگفته نماند نام این ژورنال از گفته معروف آیت الله خمینی در مورد قبایل گرفته شده است: عشایر ذخایر انقلاب هستند. این سازمان به طور منظم کنفرانس‌های مختلفی برگزار می‌کند تا به گفته خودشان «سیاستی مؤثرتر برای تنظیم قبایل در ایران» اتخاذ شود.<sup>۱۳۵</sup> مضاف بر کارهای علمی دانشگاهیان ایرانی در خصوص قبایل، دوره‌های جامعه‌شناسی نیز با عنوان جامعه‌شناسی ایلات و عشایر در دانشکده‌های جامعه‌شناسی ارائه می‌شود. علاوه بر این، انجمن جامعه‌شناسی ایران بخش آکادمیک رسمی به نام «جامعه‌شناسی روستایی و عشایری» تأسیس کرده است، که وانمود می‌کند به موضوعات قبیله‌ای در ایران می‌پردازد.<sup>۱۳۶</sup> در چند سال اخیر، دانشگاه شوشتر شروع به انتشار فصلنامه ایلات و عشایر کرده است.<sup>۱۳۷</sup>

### به سمت تعریفی واضح از امر قبیله‌ای

نظریه اجتماعی پسااستعماری که از دهه ۱۹۶۰ در حال ظهور و گسترش است، روندی را در علوم اجتماعی ایجاد کرده که ادعاهای دگم‌عینیت‌گرایانه را به چالش می‌کشد. به همین ترتیب، عدم وجود یک اصطلاح دقیق و یا ذات‌گرایانه برای جایگزینی اصطلاحات «امر قبیله‌ای» و «قبیله‌گرایی»، نباید بهانه برای استفاده مداوم از مقوله‌های استعماری نادرست، سرکوبگرانه و بیش از حد ساده شده شود. انتقاد به جای اینکه در خدمت ساختن یک «حقیقت» دیگر باشد، به تعبیر رولان بارت، می‌تواند نوعی «ادای احترام» به «قابلیت فهم زمان خود ما» باشد (به نقل از براون ۲۰۰۵: ۲). مفاهیم و اندیشه‌های جهانی در اصل غیرمنصفانه و بدون در نظر گرفتن ناهمگونی‌های خارج از جهان غرب، ایجاد

می‌شوند (کلاسترس ۲۰۰۷: ۱۲). مطالعه و تحقیق در جوامع نباید در خدمت گفتمان قدرت‌های مستقر بوده یا اینکه گفتمان آنها بدون بررسی عمیق پذیرفته شود. بلکه، چنین مطالعاتی باید به ما امکان درک تأثیر گفتمان‌های قدرت در ساخت، تفسیر یا ماندگاری مقولات استدلالی را بدهند. یعنی، از آنجا که «گفتمان ممکن است برای ساخت و تفسیر مقولاتی مانند «نژاد»، «ملت»، «تنیسیته» و «شهروند» کمک کند، ممکن است همین گفتمان این دسته از مقولات را به ناحق دائمی کند، و حتی ممکن است آنها را به تدریج بی‌اثر کرده یا از بین ببرد» (بلاکلج ۲۰۰۵: ۴). هدف خوداندیشی و خودبازتابندگی در علوم اجتماعی آشکارسازی زبان(های) خاموش و جنبه‌های تقلیل‌گرای گفتمان‌ها است تا تأثیر قدرت را در تولید دانش نشان داده و راه‌هایی که گروه‌های غالب به تعیین نوع روایت و چارچوب یک رویداد می‌پردازند را روشن سازد. به همین دلیل است که باید ماهیت تبعیض‌آمیز آن روندهایی مورد ساخت‌گشایی قرار گیرند که در آن یک رویداد بازسازی و تفسیر می‌شود و واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی مطابق با نیازها و امیال قدرت، عامدانه نادیده گرفته می‌شوند. اگر تجزیه و تحلیل‌های ما بازتولید آنچه قبلاً توسط گفتمان غالب ایجاد شده است باشد که زبان بسیاری از رشته‌های علمی را شکل داده و همچنان شکل می‌دهد، مطالعه آن گفتمان قدرت نتیجه‌چندانی به دست نخواهد داد. برخلاف گفته معروف کارل مارکس، تفسیر یا توصیف جهان، آن را دست نخورده باقی نمی‌گذارد بلکه آن را تغییر می‌دهد.<sup>[۱۸]</sup>

هنگامی که گفتمان مدعی متمدن‌سازی، دستورالعملی برای از بین بردن دیگری است، همانطور که به طور کلی در روابط بین استعمارگران و استعمارشوندگان و کشمکش‌های دولت با کردها اتفاق

افتاده است، هدف گفتمان قدرت هم مشروعیت‌بخشی به اقدامات خود و هم پنهان‌کاری است. پنهان‌کاری است زیرا اهداف اعلام شده آن نادرست هستند. هدف این است که عناصری که به نظر می‌رسند مانعی برای قدرت هژمونیک باشند، همگن یا نابود شوند. با این حال، چنین مأموریت بیرحمانه‌ای به یک قاب‌بندی مناسب نیاز دارد که به وضوح به اقدام دولت و قدرت مشروعیت بخشد و برای انجام این مأموریت پشتیبانی کافی در افکار عمومی بیابد. بنابراین، شیطانی‌نشان دادن دیگری، عملکردی دوگانه دارد که همزمان واقعیت وجودی دیگری را مخفی می‌کند و به سعیت قدرت غالب مشروعیت می‌بخشد. وقتی این قدرت یک موجودیت را «تعریف» می‌کند یا به آن هویت اعطا می‌کند، این تعریف، واقعیت موجودیت تحت سلطه را نشان نمی‌دهد بلکه به تحریف و قلب واقعیت آن می‌پردازد. گروه تحت سلطه به گونه‌ای تعریف می‌کند، تغییر می‌دهد و شکل می‌بخشد که انسان بودن آنها زیر سوال می‌برد. آیا این همان چیزی نیست که ادوارد سعید از آن به عنوان مأموریت خاورشناسان یاد کرد: یعنی مشروعیت بخشی حقوقی و اخلاقی به استعمارگری؟ تعریف دیگری و «غیر خودی» به عنوان شیطان یا خرابکار، شامل همه اعتقادات و فرضیاتی است که از نظر ایدئولوژیکی برای توصیف حضور دیگری به عنوان عنصر ناخواسته و به چالش کشیدن مشروعیت آن ضروری است. نگرانی اساسی یک گفتمان سیاسی معین، ارائه گزارشی از جهان به شکلی که هست نیست؛ بلکه آن گفتمان سیاسی دنیای مطلوب خود را معرفی و اجرا می‌کند.

ظهور دولت-ملت همزمان شد با ظهور استعمارگری و نظریه‌های نژادی. در اصل، دولت مدرن با اصطلاحات و تعبیرات تکاملی یا غایت‌شناسی توضیح داده شده است (رجوع کنید به هگل ۱۹۷۵). بنابراین، خصومت دولت



مدرن با سایر اشکال آرایش‌ها و ترتیبات اجتماعی و سیاسی به اندازه کافی مورد انتقاد قرار نگرفته است. هم استعمار در مرحله اولیه خود و هم دولت مدرن، به عنوان «امر جهانی» تصور شده‌اند و نشانه‌ای از پیروزی خرد هستند. از این رو، مفهوم «قبیله‌گرایی»، به عنوان یکی از مقولاتی که «تجلی دوران پیشامدرن» است، به ندرت مورد تردید قرار گرفته است. امپراتوری‌های استعماری و دولت مدرن توانسته‌اند که مخالفان خود را به عنوان موجودیت‌های متجانس، یعنی «تروریست» یا «قبیله‌گرا» معرفی کنند. پژوهشگری‌های مربوطه بطور عمومی و بدون هیچ‌گونه انتقادی این تعریف را همانگونه که مد نظر دولت بوده به کار برده‌اند. بنابراین، دقیقاً مانند رفتار اخیر محققان با ملی‌گرایی روش‌شناختی،<sup>[۱۹]</sup> رویکرد بازاندیشی نسبت به روابط بین واحدهای مختلف آرایش‌های فرهنگی - اجتماعی و دولت مدرن، مورد نیاز است.<sup>[۲۰]</sup>

اگر درک ما از جامعه به عنوان «جوامع ملی» عواقب نظری خاصی داشته باشد، بنابراین فکر ما راجع به اینکه در شکل‌گیری دولت مدرن چه چیزی طبیعی است و نحوه پیروی از دولت تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. چنین خوانشی از داروینیسیم اجتماعی نه تنها بر برداشت ما از پیشرفت تأثیر گذاشته است، بلکه علوم اجتماعی را نیز تحت تأثیر قرار داده تا تاریخ را به معنای غایت‌شناسانه‌تری تفسیر کند. همانطور که دانیل چرنیلو اظهار می‌دارد، «اتحاد ملت و دولت نه تنها چهره مدرنیت، بلکه رشته‌هایی را که برای مطالعه زندگی اجتماعی مدرن اختصاص داده شده‌اند، تغییر می‌دهد» (۲۰۰۷: ۱۲). مشکل این روش تئوریزه کردن دولت مدرن و مدرنیت این است که شیوه‌های آن در از بین بردن هر شکل دیگری از آرایش اجتماعی - که ممکن است با آن هماهنگ نباشد - اساساً مشروع

تلقی می‌شوند. از این رو، چنین برداشتی اساساً امیک است و عمل دولت مدرن را در از بین بردن آنچه ممکن است غیر مدرن تلقی شود، توجیه می‌کند. تصور مدرن از «قبایل و قبیله‌گرایی» به همان اندازه استعمارگرایی است، دولت‌گرایی نیز هست. خوانش انتقادی از مفهوم قبیله‌گرایی قابل توجیه است تا تأثیر استعمارگری بر پژوهش‌گری و تولید دانش را روشن کند.

### ملاحظات پایانی

در این مقاله سعی شده است برخی از موضوعات راجع به ابهام مفهومی و عدم کفایت تجربی اصطلاح قبیله‌گرایی در پژوهشگری موجود در مورد خاورمیانه به طور کلی، و کردستان به طور خاص بیان و روشن شود. همانطور که نشان داده شده است، استفاده بسیار رایج از اصطلاح قبیله‌گرایی باعث شدن بیش از حد و نادیده گرفتن بسیاری از حقایق یک شبکه بسیار پیچیده از روابط اجتماعی و سیاسی در جامعه‌ای مانند کردستان شده است. اصطلاح قبیله‌گرایی نه تنها برای توضیح آن پیچیدگی‌ها کافی نبوده است، بلکه حتی نتوانسته تصویری امیک (که همانا نوعی بررسی پدیده از درون است) از زندگی اجتماعی از دیدگاه موضوعات و مضامین کردی بگیرد. کاربرد این اصطلاح بسیار ایدئولوژیک بوده و غالباً به عنوان وسیله‌ای برای همگون‌سازی استفاده می‌شود. در تاریخ کردستان، ساخت و نابودی «امر قبیله‌ای» در خدمت نیت و اهداف نسل‌کشانه دولت بوده است. بهترین نمونه این امر، خشونت‌هایی است که در اواخر قرن نوزدهم و بیستم علیه ارامنه در استان‌های شرقی امپراتوری عثمانی به وقوع پیوست.<sup>[۲۱]</sup>

این مقاله همچنین تلاش کرد نگاهی تازه به قبیله‌گرایی در متن و بافت کردستان به عنوان محصول جهانی خواسته‌های استعمار و دولت

مدرن، بیان‌دازد. پژوهش حاضر نه اصطلاح قبیله را نه امری بدیهی یا جهانی می‌داند و نه قبیله‌گرایی را دلیل اصلی عدم موفقیت ناسیونالیسم کرد تلقی می‌کند. تحت تأثیر پژوهشگری اروپا مرکزی، اکثر دانشجویان مطالعات کردی با کلمات امر قبیله‌ای و قبیله‌گرایی به عنوان موجودیتی مسلم و واقعیتی ماندگار رفتار کرده‌اند. آنها بجای انتقاد از آنها به عنوان اصطلاحاتی ایدئولوژیک و تقلیل‌گرایانه، ناخواسته آنها را نقص شناختی طرز فکر کردها دانسته‌اند. گفتمان قبیله‌گرا ریشه در تلاش‌هایی دارد که می‌خواهد سلطه استعماری را به عنوان عاملی منطقی و معقول و در عین حال مقاومت در برابر آن را عین بی‌منطقی جلوه دهد. دولت‌های ناسیونالیستی نیز همین گفتمان را پذیرفته و ترویج داده‌اند تا با استفاده از زور بی‌رحمانه جوامع تحت سلطه را مطیع و منکوب خود سازند. دولت‌ها از قبیله‌گرایی برای توصیف مقاومت کردها به عنوان مظهر پیش‌مدرنیته استفاده کرده‌اند تا مدرنیته دولتی را خارج از گفتمان قدرت قرار دهند. از این رو، هر تصویری از کشمکش بین دولت و کردها، به عنوان مبارزه با قبایل، تحت تأثیر توصیف دولتی این رویداد به مثابه برخورد بین عقلانیت و ناعقلانیت و در نهایت بین اخلاق و بی‌اخلاقی قرار می‌گیرد.

هدف ما در اینجا این بود که نشان دهیم چگونه تعاریف استعمار و دولت-ملت از قبیله‌گرایی، به غیرمشروع‌سازی مطالبات و حقوق برخی جوامع برای تعیین سرنوشت کمک کرده و در راستای تبدیل آنها به موجودیت‌های بدون دولت که «وضعیت حقوقی متعلق بودن از آنها سلب شده است»، خدمت می‌کند (باتلر و اسپیواک ۲۰۰۷). ما کوشیدیم که بدون دید انتقادی به مسئله مشکل‌ساز و نادیده گرفته شده توجیه‌هایی بپردازیم که برای پذیرش دسته‌بندی استعمار و دولت-ملت از دیگری‌های خودشان اقامه

می‌شود، در حالی که چنین دسته‌بندی‌هایی بار اخلاقی دارند. بستر تاریخی «مبارزه با قبیله‌گرایی» در زمینه‌های مختلف، هم‌زمان شد با معرفی بیوپلیتیک نژادی و ظهور نازیسم و فاشیسم. تأکید در اینجا تنها بر ماهیت این طبقه‌بندی نیست. این دسته‌بندی بیشتر از آن است که صرفاً سیاسی-اجتماعی باشد و جنبه‌های اخلاقی و بیوپلیتیکی نیز دارد. سیاست‌های جمعیتی در هر دو گفتمان استعمار و دولت-ملت جای ثابتی برای خود دارد. در سراسر جهان نمونه‌های بیشماری از استفاده از قبیله‌گرایی برای اهداف نسل‌کشانه وجود دارد، اما در اینجا ارائه نمونه زیر از هما کاتوزیان، محقق ایرانی کافی است:

«تا اواخر دهه ۱۹۲۰ به سختی اثری از شورش و یاغی‌گری عشایر باقی مانده بود... دقیقاً پس از چنین آرامشی بود که برای متلاشی کردن قبایل و «اسکان» آنها در محیط‌های عجیب و غریب از قوه قهریه استفاده شد؛ فرآیندی که در بیشتر مواقع منجر به مرگ و میر انسان‌ها در مقیاس بزرگ شد. افرادی که مسئول اجرای چنین عملیاتی بودند تقریباً به همان روشی به عشایر نگاه می‌کردند که بسیاری از سفیدپوستان آمریکایی در قرن نوزدهم به بومیان آمریکایی می‌نگریستند. پس از کناره‌گیری شاه، سلطان علی سلطانی در یک سخنرانی طولانی [در مجلس شورای ملی] گفت: نه تنها اموال عشایر را غارت کردند بلکه دسته دسته از این اعضای این قبایل را بدون محاکمه اعدام کردند... روش اسکان قبایل، روش اعدام و نابودی بود، نه آموزش و اصلاحات» (کاتوزیان ۲۰۰۳: ۲۸)

تحت پوشش نوسازی و اصلاحات، از گفتمان قبیله‌گرایی برای مشروعیت بخشیدن به هژمونی جوامع مسلط و پنهان کردن مطالبات و حقوق مشروع جوامع تحت سلطه استفاده شد. خواسته‌های جوامع تحت سلطه به این عنوان که نوستالژی پوچ برای نظم



قدیمی و تداوم رویه‌های پیش از مدرنیته هستند، رد شدند. دانستن آن نکته جالب است که چگونه نظامی‌گرایی، به عنوان نمونه بارز بدن مطیع و نمادی از مدرنیته، ذهن دولتمردان را به ویژه در ایران و ترکیه به خود جلب کرده است. سرلشکر درخشانی، که مأمور به اجرای "نابودی قبایل پشتکوه / لرستان" شد، ادعا می‌کند که مأموریت ارتش این بوده است که مردم آن منطقه را شبیه سایر ایرانیان [یعنی همگون‌سازی آنها] کند و آنها را وادار به خدمت سربازی کند" (درخشانی ۱۹۹۴: ۷). کاشانی-ثابت، یک محقق ایرانی دیگر، ماهیت سرکوبگرانه این پروژه در ایران را توصیف می‌کند و بیان می‌کند که "سؤال دیگر این نبود "چه کسی ایرانی است؟" بلکه این بود که "چه کسی ایرانی مدرن است" (۲۰۰۲: ۱۷۰)، تعریفی که توسط دولت، نظامیان و روشنفکران طرفدار دولت ارائه شده است.

\*.Mohammadpour (Dept. of Anthropology, University of Massachusetts - Amherst) Soleimani (Centro de Estudios de Asia y Africa) Soleimani (El Colegio de México) (Corresponding author email: amohammadpou@umass.edu) © London School of Economics and Political Science 2019 ISSN 0007-1315 print/1468-4446 online. Published by John Wiley & Sons Ltd, 9600 Garsington Road, Oxford OX4 2DQ, UK and 101 Station Landing, Suite 300, Medford, MA 02155, USA on behalf of the LSE. DOI: 10.1111/1468-4446.12656

## منابع

۱. اسامیت (۲۰۰۸: ۶) جامعه‌های انتیکتی را به عنوان "یک جمعیت انسانی مشخص با اسطوره دودمان مشترک، حافظه تاریخی مشترک، یک یا چند عنصر عمومی فرهنگی، پیوندی با یک سرزمین و حس همبستگی لاقبل بین برخی اعضاء" تعریف می‌کند - یعنی در واقع آنچه که محققان معاصر در تعریف قبایل بیان می‌کنند.
۲. عنوان مقاله سالزمن حاوی کلمه دی‌ان‌ای است.
۳. باید اشاره کرد که رهبر کرد عبدالرحمان قاسملو برای اولین بار در اثر سال ۱۹۶۳ خود به نام کردستان و کرد در اشاره به نام کردستان از اصطلاح مستعمره شده استفاده کرد.
۴. در ترکیب با این تلاش‌ها، برنامه‌های ابتکاری فراوانی از کنشگری سیاسی (چاپوت و وینتاگن ۲۰۰۷؛ آفرد و کورتناسل ۲۰۰۵) گرفته

- تا تجدیدنظرخواهی فکری (جفرس ۲۰۰۸) انجام شده‌اند که به همه آنها می‌توان مطالعات مقاومت اطلاق کرد.
۵. به عنوان مثال وان بروین‌سن (۱۹۹۱، ۱۹۹۲، ۲۰۰۲) علی‌رغم استفاده مکرر از اصطلاح قبیله و امر قبیله‌ای هیچگاه تلاشی برای تعریف آن نمی‌کند.
  ۶. برای اطلاع از نقش قوانین قبیله‌ای قبل از اسلام و ماندگاری آنها در عراق بعد از جنگ جهانی اول به کارول (۲۰۱۱) مراجعه کنید.
  ۷. وان بروین‌سن در سال ۲۰۰۹ بلافاصله اظهارات بولنت ارینچ یک وزیر کابینه ترکیه را تکرار کرد. برای نمونه مراجعه کنید به: <http://www.ensonhaber.com/kurt-dili-medeniyet-dili-degildir-2012-04-28.html> (last accessed on: 6 December 2018); <https://www.haberler.com/hollandali-kurdolog-bruinessen-kurt-dili-medeniyet-3575410-haberi/>; <https://www.timeturk.com/tr/2012/04/28/akademisyenler-kurt-kulturunu-konusuyor.html>; <https://www.haberler.com/akademibulusmasi-programi-nin-kapanis-oturumu-3585811-haberi/>
  8. For more see <http://ashayer.ir/index.aspx?fkeyid=&siteid=1&pageid=135> (last accessed on: 6 December 2018).
  ۹. به دنبال جنگ داخلی سوریه از سال ۲۰۱۱، کردهای سوریه فرصت مناسبی برای تجربه ساخت جامعه‌ای دمکراتیک بر اساس ایده اوجالان مبنی بر کنفدرالیسم دمکراتیک یافته‌اند. بسیاری از محققان این تجربه را نوعی گسیختگی اساسی در تاریخ معاصر جنبش‌های کرد می‌دانند (برای اطلاعات بیشتر در مورد این تجربه اخیر کردهای سوریه به کوچوک و ازسلچوک ۲۰۰۲؛ جمگیل ۲۰۰۷ مراجعه کنید).
  ۱۰. نویسنده در این منبع (سلیمانی ۲۰۱۰: ۱۷۱) تغییر سیاست دولت عثمانی را درست مظهر تغییری می‌داند که فوکو آن را تغییر سیاست دولت از حکومت بر قلمرو به حکومت بر مردم نامیده است.
  ۱۱. علاوه بر سلیم درینگیل و اسامه مکدیسسی، رساله‌های تک موضوعی دیگری در خصوص مدارس قبیله‌ای نگاشته شده‌اند؛ به عنوان نمونه با اکیپنار (۲۰۰۱) و کلین (۱۹۶۸) را ببینید.
  ۱۲. دولت ترکیه در سال ۱۹۲۴ تکلم به زبان کردی را ممنوع کرد و اصطلاح موهن و خفت‌آور "ترک‌های کوهی" را برای اشاره به کردها رواج داد تا موجودیت آنها را انکار کند.
  ۱۳. برای اطلاع از ساختار و مأموریت سازمان، وبسایت رسمی آن را ببینید: <http://ashayer.ir/index.aspx?fkeyid=&siteid=1&pageid=135>.
  14. <http://ashayer.ir/index.aspx?fkeyid=&siteid=1&pageid=135>.
  15. <https://khabarfarsi.com/u/27993080>
  16. <http://www.civillica.com/PapersNCOTI01=%D9%87%D9%85%D8%A7%DB%8C%D8%B4%D9%85%D9%84%DB%8C%D8%B3%D8%A7%D9%85%D8%A7%D9%86%D8%AF%D9%87%DB%8C%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D9%87%D8%B-9%D8%B4%D8%A7%DB%8C%D8%B1-D8%A7%D9%86.html>
  17. <http://www.isa.org.ir/>
- گزارش-نشست-ها - ۳۹۹ گزارش-نشست-گروه-جامع-هشناسی-روستایی-و-عشایر- / - ۲۶۴۰  
بررسی-تاثیر-اجرای-قانون-هدفمند-کردن-یارانه-ها-بر-معیشت-جامعه-روستایی  
<http://jtn.iau-shoushtar.ac.ir/>

Princeton University Press.

Barth, F. 1953 *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*, Oslo: Brødrene Jørgensen boktr.

Baram, A. 1997, 'Neo-Tribalism in Iraq: Saddam Hussein's Tribal Policies 1991–

96', *International Journal of Middle East Studies* 29(1): 1–31.

Batatu, H. 1978 *The Old Social Classes and the Revolutionary Movement in Iraq*, London: Saqi Books.

Bayat, K. 2003 'Riza Shah and the Tribes: An Overview', in S. Cornin (ed.) *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah*, London: Routledge, 1921–46.

Bayrak, M. 2009 *Islahat Planı Kürtlere Vurulan Kelepçe / the Eastern Reform Plan and Shackling the Kurds*, Ankara: Özge.

Beck, L. 1986 *The Qashqai of Iran*, New Haven: Yale University Press.

Beck, L. 1991 *Nomad: A Year in the Life of a Qashqai Tribesman in Iran*, Berkeley, CA: University of California Press.

Bedlisi, A.A. 1988[1367] *Sharafnameh: Detailed History of Kurdistan*, E. Ali

Akbar (ed.), Tehran: Asatir Press (in Persian).

Bengio, O. 2012 *Kurds of Iraq: Building a State within a State*, Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Beşikçi, I. 1986 *M. Kemal Atatürk, Unesco and Destruction of Kurdish Identity in Turkey*, Croydon Park, NSW: Committee for Decolonization of Kurdistan.

Beşikçi, I. 1990 *Devletlerarası Sömürge Kürdistan/ an International Colony Kurdistan*. Bilimsel Araştırma Kitab. Bonn: Weşanên Rewşen.

Blaydes, L. 2013 *Compliance and Resistance in Iraq under Saddam Hussein: Evidence from the Files of the Ba'th Party*. Available at: [http://aalims.org/uploads/ Registers%20AALIMS.pdf](http://aalims.org/uploads/Registers%20AALIMS.pdf).

Bois, T. 1965 *Kurds*, Beirut: KHAYATS. Borzoei, M. 1999[1378], *Political Affairs of Kurdistan from 1258 to 1325*, Fekre No Press (in Persian).

Bozarslan, H. 2006 'Asabiyya and Kurdish Politics: A Socio-Historical Perspective', in F. Jaber and H. Dawod (eds), *Ethnicity and the State: Kurds in the Middle East*, London: Al-Saqi.

Brown, W. 2005 *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Butler, J. and Spivak, G.C. 2007 *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, New York, London: Seagull Books.

Carroll, K. 2011 'Tribal Law and Reconciliation in the New Iraq', *Middle East Journal* 65(1): 11–29.

Cengil, C. 2016 'The Republican Ideal of Freedom as Non-domination and the Rojava Ex-

۱۸. کارل مارکس گفته است که "فلسوفان تنها جهان را به شیوه‌های گوناگون تعبیر کرده‌اند. مسئله اما بر سر دگرگون کردن جهان است" (تزهایی درباره فویرباخ

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.>)

۱۹. ملی‌گرایی روش‌شناختی مفهومی است که فرض می‌کند دولت-ملت و فرآیندهای اجتماعی پیرامون آن تنها واحد تحلیل هستند.

۲۰. برای اطلاعات بیشتر در مورد رابطه بین ناسیونالیسم روش‌شناختی و دولت-ملت به واگنر (۱۹۹۴: ۱–۳۰) مراجعه کنید.

21. See an insightful speech on this regard by Hamid Bozarslan, <https://commons.clarku.edu/vide-oarchive/264/> (last accessed on: 28 August 2018).

## کتاب‌شناسی

Abrahamian, E. 2008 *Modern History of Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ahmedi, I. 2018 'The Stateless and Why Some Gain and Others Not: The Case of Iranian Kurdistan', in E.E. Tugdar and S. Al (eds) *Comparative Kurdish Politics in the Middle East Actors, Ideas, and Interests*, New York: Palgrave Macmillan, 201–25.

Ahmadi, H. 2008 *Ethnicity and Sectarianism in Iran: From Myth to Reality [Qomiyat va Qowmgarayi dar Iran; az Afsane ta Vaqe'iyat]*, Tehran: Nashr-e Ney.

Akpınar, A. 2001 *Aşiret, Mektep, Devlet: Osmanlı Devletinde Aşiret Mektebi*, Istanbul: Aram Yayıncılık (in Turkish).

Alfred, T. and Coentassel, J. 2005 'Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism', *Government and Opposition* 40, 597–614.

Alon, Y. 2009 *The Making of Jordan: Tribes, Colonialism and the Modern State*, London: I.B. Tauris.

Amanolahi, S. 1975 'The Baharvand: Former Pastoralists of Iran', PhD dissertation in Anthropology, Rice University.

Amanolahi, S. 2004 'Fieldwork among Pastoral Nomads and in Sedentary Communities of Iran', *Iranian Studies* 37(4): 613–21.

Asad, T. 1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca. Asfura-Heim, T. 2008 *Tribal Strategies and their Impact on Legal Pluralism in Iraq*, Center for Naval Analyses Paper (September). Available at: <http://fundforfall-enallies.org/sites/fundforfallenallies.org/files/library/> [Accessed on: 9 June 2018].

Aziz, M.A. 2011 *The Kurds of Iraq: Ethnonationalism and National Identity in Iraqi Kurdistan*, London: I. B. Tauris.

Babani, A. 1377[1998] *Seyarol Akrad: on History and Geography of Kurdistan*, Tehran: Tavakkoli Press (in Persian).

Barfield, T. 2012 *Afghanistan: A Cultural and Political History*, Princeton, NJ:

- Studies in Society and History 45(2): 311–42.
- Dukhan, H. 2014 'Tribes and Tribalism in the Syrian Uprising', *Syria Studies* 6(2): 1–28.
- Dunkerley, J. 2002 *Studies in the Formation of the Nation-State in Latin America*, London: University of London Institute for the Study of the Americas.
- Dwivedi, O.P. and Kich, M. 2013P *ostcolonial Theory in the Global Age: Interdisciplinary Essays*, Jefferson, NC: McFarland.
- Ekeh, P.P. 1990 'Social Anthropology and Two Contrasting Uses of Tribalism in Africa', *Comparative Studies in Society and History* 32(4): 660–700.
- Entessar, N. 2016 'The Promises and Limits of Legal Mechanism: The Case of Kurdish Self-determination', in M. Gunter (ed.), *Kurdish Issues: Essays in Honor of Robert W. Olson*, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers. 62–79.
- Eriksen, T.H. 2010 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, New York: Pluto Press.
- Erkmen, S. 2012 'Key Factors for Understanding Political Dynamics in Northern Iraq: A Study of Change in the Region', *Uluslararası Hukuk ve Politika Cilt 8, Sayı, 31: ss.83–102*.
- Fisher, E. 2014 'Constitutional Struggle and Indigenous Resistance in Latin America', *Latin American Perspectives* 41(6): 65–78.
- Fortes, M. and Evans-Pritchard, E. 1940 *African Political Systems*, Oxford: Oxford University Press.
- Garthwaite, G.R. 2009 *Khans and Shahs: A History of the Bakhtiari Tribe in Iran*, London: I.B. Tauris.
- Ghaftan, K. 2006 *Studies on History of Baban, Soran and Botan Emarat, Sulaymania: Raz Press (in Kurdish)*.
- Gharadagi, A. 2007 *Discourse of Kurdish Nationalism, Sulaymania: Ranj Press (in Kurdish)*.
- Gibson, N.C. 2011 *Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to Abahlali baseMjondolo*, New York: Palgrave Macmillan.
- Go, J. 2016 *Postcolonial Thought and Social Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Godelier, M. 1977 'The Concept of the "Tribe": A Crisis Involving Merely a Concept or the Empirical Foundations of Anthropology Itself?', in *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guha, R. 2002 *History at the Limit of World-History*, New York: Columbia University Press.
- Gullette, D. 2010 'The Problems of the "Clan" Politics Model of Central Asian Statehood: A Call for Alternative Pathways for Research', in E. Kavalski (ed.) *Stable Outside, Fragile Inside? Post-Soviet: "States as They Are" or a New Sociopolitical Imagination?*, *Philosophy and Social Criticism* 42(4–5): 419–28.
- Centeno, M.A. 2003 *Blood and Debt: War and the Nation-State in Latin America*, Pennsylvania, PA: Penn State University Press.
- Ceylan, E. 2011, *The Ottoman Origins of Modern Iraq: Political Reform, Modernization and Development in the Nineteenth-Century Middle East*, Library of Ottoman Studies, London and New York: I. B. Tauris.
- Chabot, S. and Stellan V. 2015 'Decolonizing Civil Resistance', *Mobilization* 20(4): 517–32.
- Chaliand, G. and Pallis, M. 1993 *A People Without a Country: Kurds and Kurdistan*, Interlink Publishing Group.
- Charrad, M. 2011 'Central and Local Patrimonialism: State-Building in Kin-Based Societies', *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 636: 49–68.
- Chehabi, H.E. 2011 'Iran and Iraq: Intersocietal Linkages', in A. Amanat and F. Vejdani (eds), *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*, New York: Palgrave.
- Chernilo, D. 2007 *A Social Theory of the Nation-State: The Political Forms of Modernity Beyond Methodological Nationalism*, New York: Routledge.
- Choudry, A., Majavu, M. and Wood, L. 2013 'Struggles, Strategies, and Analysis of Anticolonial and Postcolonial Social Movements', *Interface* 5(1): 1–10.
- Clastres, P. 2007 *Society against the State: Essays in Political Anthropology*, 7th edition. New York: Zone Books.
- Cleveland, W.L. and Bunton, M. 2012 *A History of the Modern Middle East*, Boulder, CO: Westview Press.
- Dabashi, H. 2016 *Iran without Borders: Towards a Critique of the Postcolonial Nation*, London: Verso.
- Darakhshani, A.A. 1994 *Khatirat-I Sartip \*Ali Akbar Dirakhshani: Az Jangalha-Yi Gilan Va Luristan Ta Vaqayi'-I Azarbayjan/ Major General Ali Dirakhshani's Memoir*. Bethesda, MD: The Derakhshani Family; Distributed by Iranbooks.
- de Anca, C. 2012 *Beyond Tribalism: Managing Identities in a Diverse World*, New York: Palgrave Macmillan.
- Deringil, S. 2003a 'The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate', in *Comparative Studies in Society and History* 45(2): 322–23.
- Deringil, S. 2003b "'They Live in a State of Nomadism and Savagery": The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate', *Comparative*



- ment: Its Origins and Development, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Kshani-Sabet, F. 2002 'Culture of Iranianness: The Evolving Polemics of Iranian Nationalism', in N.R. Keddie and R.P. Mathee (eds) *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics*, Seattle: University of Washington Press.
- Katouzian, H. 2003 'Riza Shah's Political Legitimacy and Social Base, 1921–1941', in S. Cronin (ed.) *The Making of Modern Iran: State and Society under Riza Shah 1921–1941*, London and New York: RoutledgeCurzon.
- Kennedy, B.A. 2015 'The Shaikh's Republic: Kurdish Regional Government's Incorporation of Tribalism', *Politics Honors Papers 3*. Available at: [https://dig-italcommons.ursinus.edu/pol\\_hon/3](https://dig-italcommons.ursinus.edu/pol_hon/3).
- King, C. 2013 *Kurdistan: The Largest 'Nation' in the World without its Own Independent State*, Munich: GRIN Verlag.
- King, D.E. 2013 *Kurdistan on the Global Stage: Kinship, Land, and Community in Iraq*, New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- Kinnane, D. 1964 *Kurds and Kurdistan*, London: Oxford University Press.
- Klein, J. 2011 *The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Küçük, B. and Özselçuk, C. 2016 'The Rojava Experience: Possibilities and Challenges of Building a Democratic Life', *South Atlantic Quarterly* 115(1): 184–96.
- Leach, E. 1940 *Social and Economic Organization of the Rowanduz Kurds*, London: Berg Publishers.
- Lentz, C. 1995 "'Tribalism" and Ethnicity in Africa: A Review of Four Decades of Anglophone Research', *Cahiers des Sciences Humaines* 31: 303–28.
- Linton, R. 1936 *The Study of Man*. New York: Appleton-Century-Croft.
- Lewis, I.M. 1968 'Tribal Society', *International Encyclopedia of the Social Sciences Dictionary* (IESS) 16: 147–50.
- Lowe, C. 1997 'Talking about Tribe: Moving from Stereotypes to Analysis', *Background Paper 010*, Africa Policy Information Center, Washington DC.
- Ludden, D. 2002 *Reading Subaltern Studies*, Delhi: Permanent Black.
- Mafeje, A. 1971 'The Ideology of 'Tribalism'', *Journal of Modern African Studies* 9(2): 258.
- Maisel, S. 2014 'The New Rise of Tribalism in Saudi Arabia', *Nomadic Peoples* 18(2): 100–22.
- Makdisi, U. 2002 'Ottoman Orientalism', *American Historical Review* 107(3): 768–96.
- Manchanda, N. 2018 'The Imperial Sociology of viet Statehood in Central Asia', Farnham: Ashgate.
- Gunes, C.W. 2016 'Kurdish Political Activism and Turkey: An Overview', in M. Gunter (ed.), *Kurdish Issues: Essays in Honor of Robert W. Olson*, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 80–105.
- Hassan, H.D. 2007 'Iraq: Tribal Structure, Social, and Political Activities', CRS Report for Congress, 15 March 15.
- Haviland, W., Prins, H.E.L., McBride, B. and Walrath, D. 2010 *Cultural Anthropology: Human Challenge*, 13th edition, Belmont, CA: Wadsworth Press.
- Hegel, G.W.F. 1975 *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*, trans. H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heper, M. 2007 *The State and Kurds in Turkey: The Question of Assimilation*, Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T. 1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Honigmann, J.J. 1964 'Tribe' in J. Gould and W.L. Kolb (eds) *A Dictionary of the Social Sciences*, New York: Free Press, 1964.
- Hutchinson, J. and Smith, A.D. 1996 *Ethnicity*, Oxford: Oxford University Press.
- Hymes, D. 1968 'Linguistic Problems in Defining the Concept of "Tribe"', in J. Helm (ed.) *Essays on the Problem of Tribe*, Seattle: University of Washington Press, 23–48.
- Jabar, F.A. 1999 'The Reconstruction and Deconstruction of Iraq's Tribes: Tribalism under Patrimonial Totalitarianism, 1968–1998', unpublished paper, 14 October.
- Jabar, F.A. 2003 'Sheikhs and Ideologues: Deconstruction and Reconstruction of Tribes under the Patrimonial Totalitarianism in Iraq, 1968–1998', in F.A. Jabar and H. Dawod (eds) *Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East*, London: Saqi, 69–109.
- Jalaipour, H. 1990[1369] *Qazi Mohammad: Kurdistan in 1320–1324*, Tehran: Amir Kabir Press (in Persian).
- Jalaipour, H. 1999, *Kurdistan: The Reasons for Continuation of Crisis After Islamic Revolution (1980–1991)*, Tehran: the bureau International and Political Studies, Foreign Minister (in Persian).
- Jefferess, D. 2008 *Postcolonial Resistance: Culture, Liberation and Transformation*, Toronto: University of Toronto Press.
- Jongerden, J.W. 2016 'Colonialism, Self-Determination, and Independence: The New PKK Paradigm', in M. Gunter (ed.) *Kurdish Issues: Essays in Honor of Robert W. Olson*, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 106–21.
- Jwaideh, W. 1960 *The Kurdish National Move-*

- Özcan, A.K. 2006 *Turkey's Kurds: A Theoretical Analysis of the PKK and Abdullah Öcalan*, Abingdon: Routledge.
- Pagila, P. 2006 'Ethnicity and Tribalism: Are These the Root Causes of the Sudanese Civil Conflicts? African Conflicts and the Role of Ethnicity: A Case Study of Sudan', John Cabot University. Available at: <https://pdfs.semanticscholar.org/a613/e2629e3e3c-960ce1398e1e4f-240d8a5e4716.pdf>
- Pels, P. 1997 'The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality', *Annual Review of Anthropology* 26: 163–83.
- Peterson, D.R. and Walhof, D.R. 2002 *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Potts, D.T. 2014 *Nomadism in Iran: From Antiquity to the Modern Era*, Oxford: Oxford University Press.
- Rabi, U. 2016 *Tribes and States in a Changing Middle East*, Oxford: Oxford University Press.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1913 'Three Tribes of Western Australia', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 43: 94–143.
- Radcliffe, S.A. and Sallie, W. 1996 *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. London: Routledge.
- Rappaport, R.A. 1968 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Roosevelt, A. 1947 'The Kurdish Republic of Mahabad', *Middle East Journal* 1(3): 247–69.
- Ross, N. and Mohamadpur, A. 2016 'Imagined or Real: The Intersection of Tribalism and Nationalism in the Kurdish Regional Government (KRG)', *British Journal of Middle Eastern Studies* 45(2): 1–18.
- Rowland, J. 2009 'Democracy and the Tribal System in Jordan: Tribalism as a Vehicle for Social Change', Independent Study Project (ISP) Collection. Paper 749.
- Roy, O. 2000 *The New Central Asia: The Creation of Nations*, New York: I.B. Tauris.
- Rubin, A.H. 2007 'Abd al-Karim Qasim and the Kurds of Iraq: Centralization, Resistance and Revolt, 1958–63', *Middle Eastern Studies* 43(3): 353–82.
- Hirat Sadjadi, H. 2003[1382] *Pastoralist Nomadism of Kurdistan*, Tehran: Baghe No Press (in Persian).
- Safinezhad, J. 2016 *The Sociology of Tribes and Nomads of Iran*, Tehran: Samt Publisher (in Persian).
- Sahlins, M.D. 1961 'The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion', *American Anthropologist*, New Series 63(2): 322–45.
- the "Tribe" in Afghanistan', *Millennium: Journal of International Studies* 46(2): 165–89.
- Mansfield, P. 2013 *A History of the Middle East*, New York: Penguin Books.
- Mansfield, S. 2014 *The Miracle of Kurds: A Remarkable Story of Hope Reborn in Northern Iraq*, Brentwood, TN: Worthy Publishing.
- Marcus, G. and Fischer, M. 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Masuzawa, T. 2007 'Theory without Method: Situating a Discourse Analysis on Religion', in G.T. Haar and Y.T. Leiden (eds) *Religion and Society: An Agenda for the 21st Century*, Boston, MA: Brill.
- Maussen, M., Bader, V.-M. and Moors, 2011 *Colonial and Post-colonial Governance of Islam: Continuities and Ruptures*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- McDowall, D. 1988 *A Modern History of Kurds*, New York: I.B. Tauris.
- Miguel, E. 2004 'Tribe or Nation? Nation-Building and Public Goods in Kenya versus Tanzania', *World Politics* 56(3): 327–62.
- Mahmoodi Bakhtyari, S. 2003 *Applied Sociology of Tribes*, Ahvaz: Mahzyar (in Persian).
- Miran, R. 2009 *Ethnography and Kurdish Unity of Kurds*, Erbil: Aras Press (in Kurdish).
- Mustafa, N. 1998 *Wrists Break Each Other: Inside Face of Iraqi Kurdistan Events in 1938–1979*, Sulaymania: Zargata (in Kurdish).
- Mustafa, N. 1999 *On the Edge of Ardalan History*, Sulaymania: Saddam Press (in Kurdish).
- Nabaz, J. 2007 *Kurdistan and its Resistance*, Erbil: Menara Press (in Kurdish).
- Ngugi Wa, T. 2009 'The Myth of Tribe in African Politics', *Transition* 101: 16–23.
- Nikitine, B. 1956 *Les Kurdes: étude sociologique et historique*, Paris: Klincksieck.
- Noelle, C. 1997 *State and Tribe in Nineteenth-Century Afghanistan: The Reign of Amir Dost Muhammad Khan (1826–1863)*, Abingdon: Routledge.
- Olson, R.W. 1989 *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880–1925*, Austin, TX: University of Texas Press.
- Olson, R.W. 1996 *Kurdish Nationalist Movement in the 1990s: Its Impact on Turkey and the Middle East*, Lexington, KY: University Press of Kentucky.
- Oraz, S. 2008 'Tribal Connections within the Political Process', *Journal of Central Asian and Caucasian Studies* 1(2): 78–91.
- Ortega, A. 2009 'Dubai: The Case for Modern Tribalism', *Stanford Journal of International Relations* 10(2): 40–51.



- and Al, S. 2018 *Comparative Kurdish Politics in the Middle East: Actors, Ideas, and Interests*, Cham: Springer. Üngör, U.Ü. 2012 *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913–1950*, Oxford: Oxford University Press.
- Vail, L. 1991 *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, Berkeley, CA: University of California Press.
- van Bruinessen, M. 1991 'Kurdish Society, Ethnicity, Nationalism and Refugee Problems', in P.G. Kreyenbroek and S. Sperl (eds) *Kurds: A Contemporary Overview*, London: Routledge, 33–67.
- van Bruinessen, M. 1992 *Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed Books.
- van Bruinessen, M. 2002 'Kurds, States and Tribes', in F.A. Jabar and H. Dawod (eds) *Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East*, London: Saqi, 165–83.
- Weiss, N. 2018 'Social Organization and Family Life', in M., Sebastian (ed.) *The Kurds: An Encyclopedia of Life, Culture, and Society*, Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Werbner, P. 2017 'The Limits of Cultural Hybridity: On Ritual Monsters, Poetic License And Contested Postcolonial Purifications', in P.K. Nayar (ed.) *Postcolonial Studies: An Anthology*, Chichester: Wiley Blackwell, 438–57.
- Wiley, D. 2013 'Using "Tribe" and "Tribalism": To Misunderstand African Societies'. Available at: <http://www.africa.upenn.edu/K-12/Tribe-and-tribalism-Wiley2013.pdf>.
- Willis, J. and Gona, G. 2013 'Tradition, Tribe and State in Kenya: The Mijikenda Union, 1945–1980', *Comparative Studies in Society and History* 55(2): 448–73.
- Yadirgi, V. 2017 *The Political Economy of Kurds of Turkey: From the Ottoman Empire to the Turkish Republic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yaphe, J. 2000 'Tribalism in Iraq, the Old and the New', *Middle East Policy* 7(3): 51–8. Yasemi, R. 1994[1363] *Kurd and its Racial and Historical Continuity*, Tehran: Amir Kabir Press (in Persian).
- Yeğen, M. 1996 'The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity', *Middle Eastern Studies* 32(2): 216–29.
- Yeğen, M. 1999 'The Kurdish Question in Turkish State Discourse', *Journal of Contemporary History* 34(4): 555–68.
- Zarinebaf, F. 2012 'Rebels and Renegades on Ottoman- Iranian Borderlands', in A. Amanat and F. Vejdani (eds) *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*, New York: Palgrave.
- Said, E. 1978 *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Saleh, A. 2013 *Ethnic Identity and the State in Iran*, New York: Palgrave Macmillan. Salzman, P.C. 2008 'The Middle East's Tribal DNA', *Middle East Quarterly* 15(1): 23–33.
- Sanandaji, S. 1972[1361] *Toffee Naseri in History and Geography of Kurdistan*, Tehran: Amir Kabir Press (in Persian).
- Saylor, R. 2014 *State Building in Boom Times: Commodities and Coalitions in Latin America and Africa*, Oxford: Oxford University Press.
- Schermerhorn, A. 1970 *Comparative Ethnic Relations*, New York: Random House.
- Scholz, F. 2002 *Nomadism and Colonialism: A Hundred Years of Baluchistan 1872–1972*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, A.D. 1991 *National Identity*, London: Penguin.
- Smith, L.T. 2012 *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2nd edition. London: Zed.
- Soleimani, K. 2016 *Islam and Competing Nationalisms in the Middle East, 1876–1926*, New York: Palgrave Macmillan US.
- Soleimani, K. 2017 'Kurdish Image in Statist Historiography: the Case of Simko', *Middle Eastern Studies* 53: 949–65.
- Southall, A.W. 1970 'The Illusion of Tribe', in P.C.W. Gutkind (ed.) *The Passing of Tribal Man in Africa*, Leiden: Brill.
- Stancati, B. 2010 'Tribal Dynamics and the Iraq Surge', *Strategic Studies Quarterly* 4(2): 88–112.
- Stansfield, G. 2010 *Iraqi Kurdistan: Political Development and Emergent Democracy*, London: Routledge/Curzon.
- Sungur, Z. 2015 'Articulation of Tribalism into Modernity: The Case of Pashtuns in Afghanistan', thesis submitted to the Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University.
- Tabibi, H. 2016 *The Essentials of Sociology and Anthropology of Tribes and Nomads*, Tehran: Tehran University Press (in Persian).
- Tahiri, H. 2007 *Structure of Kurdish Society and the Struggle for a Kurdish State*, Costa Mesa, California: Mazda Publishing.
- Tapper, R. 1983 *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*, London: Croom Helm.
- Tapper, R. 2006 *Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Temirkulov, A. 2004 'Tribalism, Social Conflict and State-Building in the Kyrgyz Republic', *Berliner Osteuropa-Info* 21: 94.
- Thiong'o, N.W. 2009 'The Myth of Tribe in African Politics', *Transition* 101: 16–23. Tugdar, E.E.