



Research Article

International Journal of Kurdish Studies

10 (2), pp. 314-338

<http://www.ijoks.com>

Aşiretsizleş(tir)me Çabalarından Yeniden Aşiretleşmeye: Kürt Aşiretlerindeki Yapısal Dönüşümü Tartışmada Çatışma ve Örgütlenme Modelleri

Safiye ATEŞ BURÇ¹ 

Received: May 27, 2024

Reviewed: Jun 13, 2024

Accepted: Jul 4, 2024

Öz

Aşiret kavramı Kürt toplumu için geçmişi uzun yıllar öncesine dayanan, kan bağı ve yer bağı aracılığıyla ortak kökeni imleyen, güçlü bir kolektif kimliğe denk düşen ve sosyo-politik açımları olan bir kavramdır. Gelenekselliğe, yerelliğe ve hiyerarşiye vurgu yapan bu toplumsal örgütlenme, modernleşme hareketleriyle birlikte ortadan kalkması beklenen bir formdu. Ancak ne siyasal aktörler ne de modernite aşiretsizleş(tir)meyi gerçekleştiremedi. Aksine, aşiret; tüm süreç, yapı ve formasyonlarda kendini yeniden üretmeyi başarabildi. Peki bu uyumlanmayı mümkün kılan temel dinamikler nelerdir? Bu soruya yanıt bulmak üzere kaleme alınan bu makalede, aşiretli yapıyı ayakta tutan ve dolayısıyla aşiretsizleş(tir)meyi engelleyen esas dinamiklerin aşiretlere özgü örgütlenme modelleri ve özellikle dallanan soy sistemine uygun sürdürülen aşiretler arası çatışmalar olduğu iddia edilmektedir. Seçimler, kapitalist ilişkiler, sivil toplum kuruluşları gibi modern pratikler ise bu makalede, söz konusu dinamikleri canlı tutan araçlar olarak kabul edilmektedir. Antropoloji ve siyaset biliminin teorik bilgi kaynaklarının ve perspektiflerinin veri olarak kullanıldığı makalede, çatışma ve çatışmaları çözme gibi mikro-politik meselelerin birliktelik ruhunu güçlü kıldığı, eylem birliğini sağladığı ve böylece yeniden aşiretleşmeyi mümkün kıldığı sonuçlarına varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aşiretsizleş(tir)me, Yeniden Aşiretleşme, Kürt Aşireti, Çatışma

Recommended citation:

Ateş Burç, S. (2024). Aşiretsizleş(tir)me Çabalarından Yeniden Aşiretleşmeye: Kürt Aşiretlerindeki Yapısal Dönüşümü Tartışmada Çatışma ve Örgütlenme Modelleri. *International Journal of Kurdish Studies* 10 (2), 314-338, DOI: <https://doi.org/10.21600/ijoks.1490549>

¹ Ph.D., Mardin Artuklu University, Mardin, Türkiye: safiyeattes@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6506-8952>

From De-Tribalisation to Re-tribalisation: Conflict and Organisation Models in Discussing the Structural Transformation of Kurdish Tribes

Abstract

The concept of tribe has a long history in Kurdish society, signifying a common origin through blood and place ties, corresponding to a strong collective identity and having socio-political implications. This form of social organisation, which emphasises tradition, locality and hierarchy, was expected to disappear with the modernisation movements. However, neither political actors nor modernity have been able to achieve de-tribalisation. On the contrary, the tribe has managed to reproduce itself in all processes, structures and formations. So what are the basic dynamics that make this adaptation possible? This article argues that the main dynamics that have sustained the tribal structure, and thus prevented de-tribalisation, are tribal-specific organisational models and inter-tribal conflicts, especially in accordance with the segmentary lineage system. Elections, capitalist relations, non-governmental organisations, etc. are considered in this article as intermediaries that keep these dynamics alive. Drawing on the theoretical knowledge and perspectives of anthropology and political science, the article concludes that micro-political issues such as conflict and conflict resolution strengthen the spirit of togetherness, ensure unity of action and thus make re-tribalisation possible.

Keywords: Detribalism, Retribalism, Kurdish Tribe, Conflict

Giriş

Modern öncesi bir kavram olan aşiret; kentleşme ve kapitalizm gibi, geleneksel yapıları ortadan kaldırması beklenen, durumlara rağmen ayakta kalmayı başarmıştır. Hatta Martin Van Bruinessen, ilk versiyonunu 2000’de kaleme aldığı “Les Kurdes, Etats et tribus (Kürtler, Devletler, Aşiretler)” makalesinde aşiret ve aşiretçiliğin önceki on yıllara oranla Kürt toplumunda daha fazla nüfuza sahip olduğunu söyler. Araştırmacıya göre bunun önemli bir sebebi 1983’te oluşturulan köy koruculuğu sistemi, diğeri ise seçimlerdi (Bruinessen, 2019, s. 9, 20). Köy koruculuğu sistemi bir taraftan aşiret bağlarını katılaştırırken öte taraftan devletin paramiliter ihtiyacını gidermek için aşiretlere başvurmasını sağladı;

seçimler ise aşiretlerin merkezi iktidarla (devletle) ve yerel Kürt iktidarlarla güç paylaşımı yapabilmesine olanak tanıdı. Ancak aşiretsizleş(tir)menin (de-tribalism) önündeki bariyerler bunlardan ibaret değil. Örneğin modernitenin yerel ve geleneksel olana dair yıpratıcı tavrı aşiret tipi örgütlenmeleri de yapı bozuma uğratacak güçteydi. Nitekim geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerindeki zorunlu iskanlar ile *Aşiret Mektebi*² (Akpınar & Rogan, 2001) gibi uygulamalar aşireti modernleştirip eskinin aşiret liderlerini ve üyelerini toplumsal hayatın modern yurttasına dönüştürme çabalarıydı. Ancak Cumhuriyetin kurucu döneminin aşiretlere dönük diğer pratikleri (özellikle aşiretlerin imparatorluk döneminde idari bölünmedeki varlıklarını ortadan kaldıracak uygulamalar) de dahil olmak üzere dönüştürücü olması beklenen modernleşme hareketleri, aşiretsizleş(tir)meyi mümkün kılamadı. Kürt aşiretleri bağlamında düşünüldüğünde toplumu aşiretsizleştirme amacı güden önemli bir aktör de geleneksel yapıları gerici bulan sol hareketlerdi. Özellikle 1980'lerde, sol hareketlerin ve Kürt siyasetinin aşiret tipi örgütlenmeye karşı geldiği ve bölgeyi aşiretsizleştirme amacıyla faaliyet yürüttüğü bilinmektedir (Bruinessen, 2022, s. 18; Bozaraslan, 2022, ss. 27-29). Ancak söz konusu siyasal örgütlenmeler çok kısa bir süre içinde aşiretlerle sürdürdüğü gerilimli ilişkiyi bırakmak zorunda kaldı. Çünkü hareket ettikleri saha ve mücadele alanları aşiret örgütlenmesinin çok güçlü olduğu alanlardı. Böylece aşiretçilik ve aşiret tipi örgütlenme hem kendisine yönelik tüm bu müdahalelere hem de onu dolaylı yoldan dönüştürebilecek tüm süreç ve yapılara direnebildi. Hatta bu direngenliği, içine yerleştiği yeni duruma hızlı uyumlanma olarak da yorumlamak mümkün. Ve bu kolay uyumlanma, aşiretsizleş(tir)meyi önlerken aşiretçiliğin yeni pratikler eşliğinde yeniden üretilmesi veya kurulmasını (*yeniden aşiretleşme/re-tribalism*) sağladı.

Peki bu uyumlanmayı mümkün kılan temel dinamikler nelerdir? Bu soruya yanıt bulmak üzere kaleme alınan elinizdeki makalede, aşiretli yapıyı ayakta tutan ve dolayısıyla aşiretsizleş(tir)meyi engelleyen esas dinamiklerin aşiretlere özgü örgütlenme modelleri ve

² Aşiret Mektebi, II. Abdülhamit döneminde, önde gelen aşiret liderlerinin çocuklarının Osmanlı eğitim sistemi içerisinde yetiştirilmesi amacıyla 1892'de İstanbul'da açılmıştır. Beş yıllık yatılı bir okul olan Aşiret Mektebi-i Humayun, 12-16 yaşları arasındaki erkek çocuklarını kabul eden bir okuldu. Bu politika, Abdülhamit'in özellikle Arap ve bazı Kürt aşiretlerini merkezi otoriteyle bütünleştirme çabası olarak yorumlanmıştır. Ancak Akpınar ve Rogan'a göre, bu tam anlamıyla bir toplum mühendisliği girişimidir. Böylece vergi vermeyen, devlete aşırı yük şeklinde duran göçebe aşiretler, yerleşik hayata geçecek ve devletle aşiret arasındaki bağ, bu okullardan yetişecek çocuklar sayesinde kurulacaktı. Ancak Abdülhamit'in bu hayali gerçekleşmemiştir. Bu okullardan çıkan birçok kişi, örneğin Cibranlı Halit ve Faysal Hüseyin, ileride oluşacak isyan hareketlerinde baş safta yer alacaklardı (Akpınar ve Rogan, 2001).

özellikle dallanan soy sistemine uygun sürdürülen aşiretler arası çatışmalar olduğu iddia edilmektedir. Seçimler, kapitalist ilişkiler, sivil toplum kuruluşları gibi modern pratikler ise bu makalede söz konusu dinamikleri canlı tutan araçlar olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda ileri tartışmalara zemin oluşturması için ilk bölümde Kürt aşiretlerinin genel nitelikleri ve tasnif biçimleri detaylandırılacaktır. Sonraki bölümde ise dallanan soy sistemi başta olmak üzere aşiret tipi örgütlenmenin farklı modelleri aktarılıp modernleşme ve kentleşmeye karşı aşiretleşmeyi yeniden üreten kan davalarının, aşiret örgütlenme modellerinin (özellikle dallanan soy sisteminin) ürettiği bilgilere ve mümkün kıldığı toplumsal örgütlenme anlayışına paralel olarak nasıl sürdürüldüğü tartışılmaktadır. Kürt aşiretlerini tartışmak birçok açıdan zorlu bir iş. Öncelikle çok geniş bir coğrafyada yaşayan Kürtler, buralarda farklı aşiret örgütlenme biçimlerine sahiptir. Örneğin Irak, İran, Suriye ve Türkiye'deki aşiretlerin farklı sosyolojilere sahip olduğunu, dolayısıyla birebir aynı özellikler sergilemediğini söyleyebiliriz. Bu çeşitlilik elinizdeki makalenin en önemli kısıtıdır. Çünkü tüm bu coğrafyalar için ortak yorumlar yapmak ciddi bir indirgemeci tehlikeyi beraberinde getirecektir. Dolayısıyla bu makalenin odağındaki Kürt aşiretleri Türkiye sınırları içerisinde konumlananlardır.

1. Aşireti Tanımlama ve Tasnif Çabaları

Arapça *aşira*³ kelimesinden türetilen aşiret kavramı farklı toplumlarda, hatta aynı toplumun farklı coğrafyalarında bile değişik şekillerde tanımlanmıştır. Bu kavramın anlamını evrenselleştirme, hatalı bir girişim olarak kabullenilse de yapılan birçok tanımda benzer öğelere rastlanmaktadır. Antropolojik kavramlar olarak değer taşıyan *aşiret*, *kabile* ve *klan* terimlerinin tanımlanması karşılaştırmalı toplum biliminin varsayımlarını sosyal antropoloji adına zorlamaktadır. Çünkü karşılaştırmalı toplum biliminde bir toplumun farklı kesimlerini tanımlamak için kullanılan terimler başka bir toplumu tanımlamada da kullanılabilir. Oysaki üretim şekli, yaşam şekli, konuşma tarzı vb. tarihsel, coğrafi ve ekonomik temeller, terimleri yerelleştirmekte ve topluma *özgünlük* katmaktadır (Tapper, 2004, s.9). Afrika'da, Fransa'da ve Ortadoğu'da ortaya çıkıp gelişimini sürdürdüğü iddia edilen aşiret ve kabile kavramları da her toplumda farklı şekillerde anlamlandırılmıştır. Bu durum Türkiye için de geçerlidir; hatta Türkiye'nin farklı coğrafyalarında, o coğrafyaların farklı bölümlerinde bile aşirete

³ Makaledeki tüm italikler yazarın kendisine aittir.

atfedilen anlamlar değişebilmektedir. Örneğin Türkmen aşiretleri ile Kürt aşiretleri arasında hissedilir ayrımlar bulunur.

Göçebe topluluklara ait örgütlenme biçimi olan *aşiret (tribe)* kavramının evrensel kavramsallaştırmalardan uzak ve indirgemeci klasik anlayışın ötesinde bir derinliği vardır. R.Tapper'in İran'daki Şahsevenlerle ilgili eserinin ön sözünde yazan Suavi Aydın'ın belirttiği üzere bütün örgütlenme ve üretim çeşitliliği sadece *tribe* kavramının içerisine hapsedilemez (Aydın, 2004, s. 9). Klasik anlayış aşiret tipi örgütlenmeyi feodal örgütlenmeden geri, soy temelli ve hemen tüm coğrafyalar için ortak bir örgütlenme modeli olarak sunar. Ancak genel olarak Avrasya, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da gelişen aşiret kavramı, "*esas itibarıyla siyasal bir içeriği olan ve ortak köken inancı neredeyse tamamen kabullere dayanan bir ortak çıkar birliğini ifade eder.*" Dolayısıyla siyasi ve iktisadi birliği öngören bu biçimi "*tribe (İngilizce), stamm (Almanca) ve tribu (Fransızca)*" kavramları tek başına karşılayamaz (Aydın, 2004, s.10). Aşireti tanımlamada kullanılan siyasi ve iktisadi öğelerin yanı sıra yine aynı tanım içerisinde yer alan şu kavramlar da önemlidir: "*Kan bağı, soy-soy, toprak, düşünce biçimi, göçebelik.*" Bu kavramlar baz alınarak yapılan aşağıdaki tanımlara göz atmak gerekir.

Aşiret, çeşitli kan bağları ile birbirlerine bağlı, belli bir alan üzerinde kendilerine has bir yaşam tarzı ile hayvancılık yaparak geçimini sürdüren bir göçebe insan topluluğudur (Ahmet Özer) (Özer, 2003, s.25).

Kendi aralarında ayrı diller ya da ağızlar kullanıyor olsalar da aralarındaki iletişimi tek bir ortak dille sağlayan aynı ya da benzer kültür özellikleri gösteren, büyük ölçüde aynı kökten geldiklerine inanan, daha doğru bir deyişle birlikteliklerini kan bağı ile açıklayan iki ya da daha çok sayıda kabilenin oluşturduğu birliktir (Suavi Aydın) (Aydın ve Emiroğlu, 2003, s.77).

Aşiret bir asıldan çıkmış, birlikte yaşayan ve birlikte konup göçen topluluk veya oymaktır (Kamûs-ı Türki) (akt. Türkdoğan, 2006, s.41).

Aşiret, daha ziyade evlenme yolu ile meydana getirilen akrabaların yani hısımlıkların bütünüdür. Aşiret, kabilelerin birleşmesinden meydana gelir (İsmail Beşikçi) (Beşikçi, 1969, ss. 68-69).

...bir düşünce biçimi, bir gerçekliğin inşası, bir eylem modeli, temelde merkezi devletin mevcut kurumlarına karşıt bir toplumsal örgütlenme tarzı (R. Tapper) (Tapper, 2004, s. 31).

Yukarıdaki tüm tanımları analiz ettiğimizde aşireti; başında bir reisi bulunan, akrabalık ilişkileri birincil ilişkiler şeklinde gelişen ve toplumsal ve ekonomik bir örgüt olmanın ötesinde siyasal örgütlülüğü de öngören bir oluşum olarak tanımlayabiliriz. Sosyolojik anlamda göçebe ve yarı göçebe bir yaşam biçimini ifade eden kavram, farklı toplumlarda değişik gelişimler göstermiştir. Aşiret sosyolojisiyle ilgili ilk detaylı çalışmayı yapan Ziya Gökalp⁴ bu farklılıkların altını çizmektedir. Gökalp aşiretleri açıklamaya zümrelerden başlar. İhtimai zümreler (sosyal grup) birbirini çevreleyen kutular gibidir. En kuvvetli zümreye cemiyet denir. Cemiyetten daha büyük olup cemiyeti çevreleyene camia, cemiyetten daha küçük olup cemiyetin içinde bulunanlara ise tali zümreler denir. Cemiyetlerin de cinsleri vardır; en büyük cinsler ise *aşiret* ve *millet*dir. Aşiretler birbirinin içine giren zümrelerden oluşmaktadır. Gökalp, bu zümrelere *kavmi zümreler* demektedir. Bunlar hem aileye hem de siyasal oluşumlara benzediği için *siyasiyan ailevi zümreler* ismiyle de anılmaktadır. Aşiretler, zümrenin ağırlık noktasına göre isimlendirilmiştir. Ağırlık noktası semiyede (klan) ise Gökalp ona *semyevi aşiretler*, ağırlık noktası amarede ise *amarevi aşiretler*, ağırlık noktası kabiledede ise *kabilevi aşiretler* demektedir. Arap ve Kürt aşiretleri *kabilevi aşiretlere* mensuptur (Gökalp, 1992, ss. 17-21). Gökalp, Türkler'deki sınıflandırmayı ise şöyle yapmaktadır: “*Türk kavmi uruklardan; uruk (cil) illerden; il (şa'b) kollardan; kol (kabile) boylardan; boy (amare) bölüklerden; bölük (batın) tirelerden; tire (fahz, semiyeye) akevlerden; akev (oyal) baba, anne ile çocuklardan meydana gelmektedir*” (Gökalp, 1992, ss. 20-21).

Aşiretlerin toplumsal ve iktisadi yapıları ile gelişimlerini araştıran ve sistematik çalışmalar yapan isimlerden biri de sosyolog Ahmet Özer'dir. Özer, “*kan bağı, belli bir alan, hayvancılık, göçebelik ve kendine has yaşam tarzı*” özellikleriyle tanımladığı aşiret kavramını şu sıra düzeni içerisinde sınıflandırmaktadır⁵: “*aile (hanedan), çadır, zom, oba,*

⁴ Ziya Gökalp, ilk sistematik çalışmasını “*Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*” adıyla yayınlamıştır. Orhan Türkoğan'a (2006) 37) göre dönemin sağlık bakanı Dr. Rıza Nur'un isteğiyle gerçekleştirilen bu çalışma üç ayda hazırlanmıştır, ikili rapordan oluşmaktadır. Çalışmanın temel gayesi Kürtlere Türk olduklarını hatırlatmaktır (s. 37).

⁵ Özer (2003), bu sınıflandırmanın yanında Asya'daki sınıflandırmadan da bahseder. Oğuş, Urug, boy, bodun ve il olarak gösterilen bu sınıflandırmada oğuş (aile); geniş, ataerkil bir birliktir. Urug (aile birliği), ailelerin bir araya gelmesiyle oluşur. Boy, bod (kabile); belirli bir arazi ve savaş gücü olan, aile birliğinden oluşan siyasal birliktir. İl (imparatorluk=devlet), yasama ve yürütme organları olan bağımsız topluluklardır (ss.28-29).

tayfa ve kabile". Aşiretin çekirdeğini aile oluşturur. Hanedanlık sadece yönetme işini değil, zenginliği, çevre aşiretlerle kurulan ilişkilerde etkinliği ve üstünlüğü de ifade eder. Ailelerin bir araya gelmesi zomu oluşturur. Zom, ortak hareket etmeyi ve saldırılara karşı birlikte savunmayı teminat altına alır. Özer'e göre zomun üyeleri mera ve yaylak kira bedellerini ortak ödediği için ekonomik birlikteliği de ifade eder. Zomların bir araya gelmesiyle de oba oluşur. Oba zoma oranla daha güçlü bir oluşumdur. Obalar kabileyi, kabileler ise aşireti oluşturur (Özer, 1998, ss.117-118).

Yukarıdaki kategorizasyona paralel bir şekilde Kürt aşiretlerini de sınıflandırmak⁶ mümkün, hatta bazen gerekli. Gökalp'e göre, iskanı gereken Kürtler Kurmançlar olduğu için Kurmanç aşiretleri üzerinde durmak gerekir. O'na göre Kurmanç lisanı üçe ayrılır: *Bahti*, *Mehmedi* ve *Silivi*. Bahti lehçesini kullanan göçebe aşiretler iki siyasi fırkaya (bende) ayrılır: Çihisor (Miran, Dudeyran ve Müsireşan aşiretleri mevcut) ve Şilit (Batvan, Kéçan, Hırkan ve Tayyan aşiretleri var). Mehmediler *Mahmudi Kürtleri* olarak anılırlar. Siliviler ise bu iki kesimin dışında kalan büyük Kurmanç kitlesidir. Silivan Kurmançları iki büyük bende ayrılır: *Mil*⁷ [Hıdrekan, Hacikan, Sinkan, Küran, Cimikan, Cebikan, Kümraşan (asli amareler); Mendan, Seyyidan, Bergühan, Alreşan, Kejan, Nasiran, Dodkan, Cemaldiren, İzolan, Çuvan, Şeyhan ve Metinan] ve *Zil* bendleri⁸ (Gökalp, 1992, ss. 29-31). Gökalp her ne kadar Kürt aşiretlerinin Türklüğünü kanıtlamaya çalışmış olsa da sınıflandırması ve tanımlamaları Kürt aşiretleri ile ilgili literatüre önemli katkılar sunmuştur:

Obe: Batın (bölük) anlamına gelmektedir.

Ber: Kurmanç dilinde "ber" semiyeye (klan) anlamına gelmektedir. Kabuk amereleden, amereleler, obelerden, obeler berlerden oluşmaktadır.

Ezbet: Akrabalara denir. Kimin ezbeti fazlasıyla o daha güçlüdür.

Malbati: Birbirine ezbetten daha yakın duran akrabalara denir.

⁶ Kürt aşiretlerinin kategorizasyonunda farklı grup aidiyetleri de devreye girebilmektedir. Bu makalede Kürt etnisitesi içerisinde kabul edilen tüm aşiretler Kürt aşiretleri kavramıyla temsil edilmektedir. Oysaki Alevi aşiretleri (Çakmak, 2022), Zaza aşiretleri (Çağlayan, 2019), Kurmanç aşiretleri gibi bir tasnif de yapılabilir ki bazen bu tasnif zorunluluğa dönüşür.

⁷Mardin, Diyarbakır, Elazığ, Van, Bitlis ve Erzurum illerindeki Kurmanç aşiretlerin çoğu Mil ve Zil bendlerinden birine mensuplardır. Milli ismini taşıyan aşiretler de Mil bendine bağlıdırlar. Mardin'deki Milli Aşireti'ne Mill-i Kebir denmektedir (Ekinci, 2022; Gökalp, 1992, ss. 29-31).

⁸ Bu bende mensup aşiretler ise şunlardır: Zilan, Celali, Kikan, Karakeçi, Sipikan (Gökalp, 1992, s. 30).

Mal : Aile anlamına gelir. Bir malbati birkaç aileden oluşur.

Khani: Ev demektir. Bir mal birkaç khaniden oluşur (Gökalp, 1992, ss. 34-35).

Kürt aşiretlerinin sınıflandırılması aşiretlerin kökeni üzerinden yapılabileceği gibi örgütlenme şekli üzerinden de yapılabilir. Nitekim Bruinessen'e göre (1992, s. 72) "*Kürt aşireti, gerçek veya zahiri soy ve akrabalığa dayalı sosyopolitik ve genel olarak teritoryal bir birimdir*". Bu tanım bağlamında sınıflandırmaya şu şekilde devam edilebilir: Aşiret, klan, soy, alt-soy ve hane halkı. Araştırmacı, bu tasnifi, çalışmalarına teorik bir altyapı oluşturmak için yapmıştır; ancak Kürt aşiretleriyle ilgili asıl kategorizasyonu hane halkından sonra gelen sıralamada yer alır. Hane halkından daha alt seviyede yer alan üç birim vardır; *ev halkı* (bütün ekonomik faaliyetlerin yürütüldüğü, genellikle anne, baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan birim), *territoryal birim* (toprak parçası anlamında) ve *köy* (özel mülkiyetin olduğu tek birleşik grup). Ayrıca köyden daha alt düzeylerde yer alan bazı birleşik gruplar da vardır. Örneğin çoğu yerde köyler *bavik* denilen birimlere ayrılmıştır (Bruinessen, 1992, ss. 74-77). Bruinessen, Kürt toplumunun kendine özgü bir gerçekliği olduğunu vurgulamakta ve dolayısıyla aşiret, soy, klan gibi standart antropolojik kavramların bu gerçekliği açıklamada yetersiz kaldığını vurgulamaktadır. Bu yetersizlik ancak Kürt toplumuna özgü, Kürtçe terimlerin kullanılmasıyla giderilebilir. Yalnız bu durumda da şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Bazı terimler konusunda ortaklık olsa da farklı Kürt bölgelerinde farklı terimler tercih edilebiliyor. Örneğin Balık Aşireti'yle ilgili araştırma yapan Leach (2001), *eşiret, taife ve tire'nin* sırasıyla *aşiret, klan ve soya* karşılık geldiğini vurgulamaktadır. Burada *eşiret* politik bir grubu ifade ederken *taife* ve *tire* akraba gruplarını ifade etmektedir. Ancak Caf ve Hemewend'lerle ilgili çalışma yapan Barth'a göre (1969) Leach yanılmaktadır. Çünkü Caf'lar için *tire* bütün bir aşireti temsil etmektedir. Aslında ne Leach ne de Barth savunduklarında yanılmışlardır. İkisinin çalıştığı aşiret ve bölge farklı olduğu için o aşiretlerin kullandığı terimler de değişmiştir. Bir bölge aşiret(eşir) terimini, klandan ya da soydan daha büyük bir topluluk anlamında kullanırken diğeri klan ya da soy kavramını aşiretten daha büyük bir grup anlamına gelecek şekilde kullanabilir.

Alikan Aşireti'yle ilgili sistematik bir çalışma yapan ve konuyla ilgili Türkiye'deki otoritelerden sayılan İsmail Beşikçi ise, göçebe aşiretleri göz önünde bulundurarak, şöyle bir sınıflandırma yapar: *Çadır, zoma, kabile, aşiret, ulu kişi*. Çadır, yerleşiklerde kullanılan ev

anlamına gelmektedir. Zoma, bir konaklama düzenidir. Oymak ve çadırların bir araya gelmesiyle oluşur. Zoma, kabiledaki gibi soy-sop durumunu ifade etmediği için bir zoma içerisinde çeşitli kabilelerden çadırlar bulunabilir. Dolayısıyla oba, zom, zoma ve oymak arasında fark aramak lüzumsuzdur. Kabile, birbirine tamamen kan akrabalığı bağı ile bağlı hane ve ailelerden oluşur. Evlenmede esas olan kabiledir. Kabileyi ve soyu korumak zorunludur. Çünkü kabileda soy-sop önemlidir. “Baba ve dedelere ait şecereler zihinden zihne büyük bir ustalıkla aktarılır.” Aşiret ise, evlenme yolu ile meydana getirilen bir bütündür. Evlilik aşiret dışına taşmaz. Aşiret aynı zamanda siyasal bir birliktir. Ulu kişi ise, aşiret örgütünün en üst kısmında yer alan kişidir (Aşiret konfederasyonunun başkanı) (Beşikçi, 1969, ss. 66-69).

Bu makalenin gözden kaçırdığı veya ulaşamadığı başka tanım ve tasniflerin olduğu da muhtemel bir gerçeklik. Ancak aşiret, daha önce de vurgulandığı üzere tek bir tanıma direnen sosyal yapılardan. Dolayısıyla aşiretlere dair söz üretme ve bilgi oluşturma bağlamında tasnifler çok efektif bir yerde durmaktadır. Ancak çeşitliliğin içinde barındırdığı muğlaklık ve fazlalık da bazen bilgi üretimini zora sokmaktadır.

2. Aşiretsizleş(tir)meden Yeniden Aşiretleşmeye: Aşiret Örgütlenme Modelleri ve Çatışmalar (Kan Davaları)

Şerefname (Şerefhan, 2006) ve benzeri tarihsel bilgi kaynakları ile dengbejlerin temsil ettiği sözlü anlatılar aşiret tipi örgütlenmenin Kürt toplumunda çok uzun yıllara dayanan bir geçmişi olduğunu söyler. Premodern bir yapı olarak geleneklerin ve mitik hikayelerin aktarıcısı olan aşiret, 19. yüzyılda tüm alanları derinlemesine etkileyen aydınlanma felsefesi ve sanayi kapitalizmi sonrasında çözülmesi beklenen bir yapıydı. Çünkü pozitivism ve aydınlanma düşüncesiyle birlikte modernizm ve kapitalizm belli gerekliliklere ihtiyaç duyuyor ve eskiye ait geleneksel, akıldan azade tüm yapı ve kavramları dışarıda bırakıyordu. Osmanlı’da da 19. yüzyılda başlayan Batılılaşma (modernleşme) hareketleri Batı dışı bir kurum olan aşireti ve aşiret konfederasyonlarını merkezîyetçiliğe karşı bir tehdit olarak görmeye başlamıştı (Dinç, 2022, s. 409). 1830’lardan sonra artan merkezileşme politikaları doğrultusunda Osmanlı devleti, çeşitli adımlar atarak konargöçer aşiretleri kendi belirlediği

bölgelere iskan ettirdi (Bingül, 2019, ss. 186-189). Böylece hem aşiretleri kontrol altında tutacak bir mekanizma geliştirilmişti hem de onları yerleşikliğe zorlayarak dönüştürmek mümkün olabilecekti. Benzer politikalar, içine etnik endişeleri de dahil edecek şekilde, 1900'lerde daha sert bir şekilde uygulandı. Şark Islahat Planı gibi zorunlu iskanı dayatan çok sayıda kanun ve program, özellikle Kürt aşiretlerine uygulandı, böylece çok sayıda aşiret lideri ve üyesi Türkiye'nin batısındaki illere sürgün edildi (İlyas, 2014). Niyet, farklı kentlere gönderilen aşiret üyelerinin aşiret kimliğiyle aidiyet bağını koparmaktı. Ancak örneğin çok uzun yıllar sonra yapılan alan araştırmalarından, 1800'lerde Konya'ya göç ettirilen aşiretlerin (Reşvan ve Şeyh Bızın) hala varlığını devam ettirdiğini (Yıldırım, 2004) görebiliyoruz.

Daha büyük bir çerçeveden ve dışarıdan bakıldığında denilebilir ki erken cumhuriyet dönemi (1923-1960) hem devletin Kürt toplumunu aşiretsizleştirme sürecine hem de siyasal partilerin (Demokrat Parti ile başlar bu süreç) aşiretlerin oy potansiyelini kullanarak seçim kazanma sürecinin başlangıcına denk düşer. Dolayısıyla modernleşme bir taraftan geleneksel bir kurumu kasmaya çalışırken yine modern bir akılla üretilen seçim ve demokrasi, aşiretlerin yoluna devam edebilmesini sağlamıştı. Yani devletin, merkezîyetçi politikaları neticesinde toplumu modernizme göre yeniden dizayn etme ve kendisine yönelen itirazları, isyanları bertaraf etme amacı dilediği şekilde sonuçlanmadı. Dışarıdan ve yukarıdan bir müdahaleyle ortadan kaldırılamayan aşiretlerin modernitenin gerektirdiği yaşam tarzı ve toplumsal formasyon aracılığıyla kendiliğinden çözüleceği varsayılıyordu. Özellikle kentleşme, eğitim ve kapitalist ilişkiler bunu gerçekleştirmesi beklenen en önemli olgulardı. Ancak zamanla, aşiretsizleşen bir toplum veya bireyler değil kentlileşen aşiretler ve aşiretliler belirmeye başladı. Yani aşağıdan bir yöntemle kendiliğinden aşiretten özgürleşme olarak aşiretsizleşme de mümkün olamadı. Batman, Urfa, Mardin ve Van kent merkezlerinde yapılan alan araştırmalarının (Karadeniz, 2012; Biçim, 2018; Ateş Burç, 2021; Kaya, 2018, Parin, 2019) da desteklediği üzere aşiret olgusu kapitalizm ve modernleşmenin pratiklerine direnmeyi ve zamanla onlara uyumlanmayı başarabildi. Elbette ki modernleşme adımlarının aşiretin yapısında ve düşünme biçiminde bir değişim yarattığı (Karadeniz, 2010) yok sayılamaz. Ancak vurgulanması gereken nokta, aşiret olgusunun farklı durumlara adapte olmayı başararak yeni düzenin ve formasyonun içerisinde kendisine alan açabilmesidir. Peki

bu adaptasyonu aşiretin modernleşmesi veya demokratikleşmesi olarak okumak, yorumlamak mümkün mü?

Modernite özellikle 1970'lerin yoğun entelektüel tartışmaları neticesinde teorik olarak aşındı, pratikte ise aşınmaya devam etmekte. Modernlik ötesi durumun net bir kavramsal karşılığı yok, postmodernizm veya yüksek modernlik bu durumu tanımlamak için kullanılan terimlerden bazıları. Ancak moderniteyi; aklın her şeyin tek ölçütü olduğu, bilimselliğin rasyonel, nesnel ve ölçülebilirliğe dayandığı ve ilerleme ile gelişmenin adeta zorunlu yasalar olduğu bir praksis (praxis) olarak kabul ettiğimizde adı ne olursa olsun onu aşan durumun artık başka bir şeye denk düştüğü kesin. Nitekim 21. yüzyılda mistisizm ve spiritüel bilgiye duyulan ilgi, akıl aracılığıyla üretilen bilgiye duyulan ilgiye eşdeğer. Geleneksel, yerel ve aşağıdan olanın değer kazandığı; pozitivistin tarafsız, değerden azade bilimciliğinin ise eleştirildiği bir çağdayız. Dolayısıyla aşiret ve modernite arasında (Kaya, 2018) ya da demokratikleşme ile aşiret arasında (Bozyiğit, 2019) paralel bir ilişkinin varlığını zorlamak hem anakronik hem de daha üretken tartışmalar açmaya uygun değil. Böyle bir gerekliliğin bile tartışmalı olduğu söylenebilir. Cemaat yapısının çok güçlü olduğu, aşiret kimliğinin birliktelik ruhu dolayısıyla her yerde korunduğu aşiretçiliğin kentleşme ve kapitalizme uyumlanma eksenleri onu modernleştirmekten öte farklı bağlamlarda yeniden üretir, hatta yeni değer ve anlayışlarla yeniden kurar. Çünkü adapte olunan düzen, aşireti aşiret yapan temel yapısal nedenleri ortadan kaldıramaz. Örneğin aşirette asabiyyenin varlığı (grup duygusu ve birliktelik ruhu) aşiretlilerin kentte kurduğu şirketler (Biçim, 2019) veya sivil toplum kuruluşları (Kaya, 2018) aracılığıyla ortadan kalkmaz. Tam tersine bu yeni kurumlar eskinin köy odalarının yerine geçerek aşiret üyelerini biraraya getiren ve aynı ruhun yeni araçlar üzerinden devam etmesini sağlayan unsurlar. Son zamanlarda aşiretler adına açılan sosyal medya hesapları da öyle.

Toparlamak gerekirse; modernleşme, Kürt hareketinin ilk dönemlerinde (1980'lerde) aşiretlere yönelen saldırılar ve devletin çeşitli pratikleri Kürt toplumunu aşiretsizleştireceğine aşiretçiliği yeniden üretmeye (retribalism) yaradı. Söz konusu yeniden üretimin (yeniden aşiretleşme) sağlayıcıları arasında aşiretlerdeki asabiyye (grup duygusu ve birliktelik ruhu), liderlerin çatışma gibi mikropolitik bir meseleyi doğru yöneterek grup

üyelerini aşiret çevresinde tutma becerisi (Ateş Burç, 2021), modern kurum ve değerlere entegre olma (Kaya, 2013), kentleşme (Karadeniz, 2012; Biçim 2018), devlet ile aşiret arasındaki çift yönlü ve araçsal ilişki, parçalı soy ile iç hiyerarşi (Bruinessen, 2022) veya patriarşik donimasyon sayılabilir. Esasında aşiret, kapitalizme geçiş ile değişen toplumsal formasyona ve zihinsel dünyaya zorunlu bir şekilde entegre oldu. Ancak bu yeni durum aşireti değiştirmekten öte dönüştürdü. Bu dönüşümde elbette ki yukarıda sayılan tüm etkenler yer aldı. Ama tüm bu sebepleri dikine kesen ve aşireti aşiret yapan şeyler; aşiret örgütlenme modeli ile aşiretin sürekli bir çatışma halinde olması, bu halin ise üyeler arasında eylem birliği ve birliktelik ruhunu canlı tutmasıdır. Bu iki durum aşiretsizleş(tir)meyi önlemiş ve yeni bağlamlarda aşiretin yeniden üretilmesini sağlamıştır. Yani Kürt aşiretlerindeki baskın örgütlenme modellerinin bir arada kullanımı ve aşiret pratiklerinin bu örgütlenme modellerine paralel olarak çatışma (kan davalarını vd.) merkezli yürütülmesi aşireti kentleşme, kapitalizm ve modernleşme karşısında yeniden üretmiş, hatta kurmuştur.

2.1. Aşiret Örgütlenme Modelleri: Konik Klan Modelinden Dallanan Soy Sistemine

Akrabalığın ve soy-sopun aşiret kavramının içine özenle yerleştirilmesi onu kan bağına dayalı kandaş topluluklardan biri gibi gösterir. Ancak aşiret sadece kan bağına göre oluşan veya şekillenen bir geleneksel kurum değildir. O, yer bağına göre de anlam kazanan, bir yaşam şekline, kültüre ve siyasal organizasyona denk düşen daha karmaşık bir yapıdır. Antropoloji ile siyasetin ilişkisini anlamlandırmaya çalışan ve Ortadoğu toplumları üzerine bilgi üreten Eickelmann (1989) aşiretin siyasal tarafına göndermede bulunur. Düşünürü göre aşiret, genel kabul görmüş soya dayanan siyasal kimliğin bir formudur. Aşiretin var olması için aynı sülalenin bireylerinin bir araya gelmesi gerekmez. Hatta aşiretlerin varlığı etnik kimliklerinin ve dinlerinin aynı olmasını da gerektirmez. Aynı aşiret içerisinde Kürt, Arap, Pers, Luri vb etnik kesimler ile Sünni ve Şii gibi farklı mezhepler yer alabilir (Eisenstadt, 2007, s. 16). Aşiretin devlet ile grup (çete) arasında yer alan bir organizasyon şekli olarak görüldüğünü ifade eden Eickelmann, bu kanının Ortadoğu ülkelerinde geçerliliğini yitirdiğini söylemektedir. Bu toplumlarda devlete değil aşirete bağlılık her şeyin üstündedir (Eickelmann, 1989, s. 126). Benzer fikirlere sahip Antropolog Suavi Aydın'a göre akrabalık ve babasoyluluk aşiret örgütlenmesinin değil kabile örgütlenmesinin içerisinde vardır. Kabile kavramı Aydın'a göre, genel anlamda şöyle tanımlanır: "*Kardeşlik esasına dayanan,*

babasoylu izlenen, Batı dışındaki bütün geleneksel veya ilkel toplumlara özgü ortak bir toplumsal örgütlenme modeli” (Aydın, 2004, s. 10). Kabilede yer alan kandaşlık esaslı aşiret tipi örgütlenmede aynen yer almaz. Çünkü evlilik yolu ile nüfusu artan aşiretlerde koşullara bağlı olarak ayrılmalar ya da başka aşirete katılmalar söz konusu olabilir. Dolayısıyla Aydın’a (2004, ss. 10-11) göre aşiretler üzerinde uygulanabilirliği tartışılan iki örgütlenme modelinden *konik klan modeli*, kabile örgütlenmesi için; *dallanan (segmentary) soy sistemi* ise aşiret tipi örgütlenme için esas alınmalıdır⁹.

Konik klan modeli, babasoyluluğu temel alan bir hiyerarşiye dayanır. Daha çok ağalık ya da üstün bir ailenin egemenliğinde bulunan kabilelere uygulanan bir modeldir. Konik klan, sıralandırılmış ve bölümlendirilmiş bir topluma göndermede bulunur. Soy ağacındaki yerleşim aynı zamanda toplumdaki pozisyonlara da denk düşer. Dolayısıyla herhangi bir neslin varsayılan kabile şefi, büyük soyun en yaşlı oğludur. Soy dallarının sıralanışı ise soy gruplarının ortak ataya yakınlığıyla ilintili olarak diğer gruplara üstünlüğünü, aşiret üyelerinin de birbirlerine göre konumlarını ve üstünlüklerini belirtir. Örneğin en üstteki atanın genç oğlu A, büyük oğluna; B atası, A atasına göre daha aşağı konumdadır. B’nin ailesinin statüsü de C’nin ailesininkine oranla daha aşağıdadır (Lindner, 1982, s.692). Konik klan modeli, iyi tanımlanmış toprak gruplarının açıklanmasında yardımcı olabilir; fakat durağan bir yapı olduğu için göçebe toplulukların tarihini açıklamada yetersiz kalır. Göçebe topluluklar sürekli hareket halinde oldukları için konik klan modelinde yer alan hiyerarşik yapının korunması imkansızdır. Bununla birlikte aşiret üyeleri de artık atalarını tayin ederken kabile şefinin en yaşlı oğlunu değil kabileye en fazla çıkar sağlayabileni kabul etmektedir. Yani liderin çıkar sağlama yeteneği daha önemlidir (Lindner, 1982, s. 693; Yalçın-Heckmann, 2019).

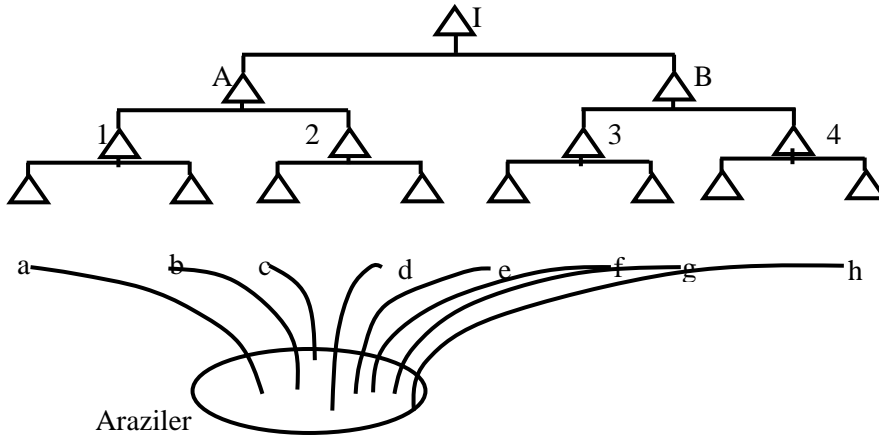
Dallanan (segmentary) soy¹⁰ sisteminde ise gruplar I’in ailesinden oluşmaktadır. Bu örgütlenme modelinde babayanlılık ve rütbesizlik vardır. Teoriye göre bu sistemde tüm

⁹ Özellikle akrabalık temelinde geçirilen başka aşiret örgütlenme modelleri de vardır. Ancak hem çalışma açısından hem de literatürdeki en baskın modeller olduğu için, konik klan, dallanan soy ve yerel aşiret blokları modelleri tercih edilmiştir.

¹⁰Eickelmann’ın belirttiği üzere dallanan soy sistemi ilk defa (1940’larda) Evans-Pritchard’ın Nuer’lerle ilgili yazmış olduğu *The Nuer: Tribe and Clan* isimli kitabında geçmektedir. Daha fazla bilgi için bkz Eickelmann, D.F. (1989). *The Middle East: An Antropological Approach*. New Jersey: Prentice Hall Publisher. ss. (132-133).

gruplar eşit statüde yer alır ve şeflik kurumu yoktur¹¹ (Lindner, 1982, s.694). Aşiretin her düzeyinde bölünme, ikiye bölünme şeklindedir ve aşağıdan yukarıya doğru bu ikilik devam eder. Dipteki her bölüm (a gibi) ayrı bir yerel topluluğu ifade eder. Bazı gruplar, benzer kimliklere veya akrabalık bağlarına sahip olabilir. Bunlar genellikle aynı topraklarda yaşar ve çatışma çıktığında birbirlerinden destek beklerler. Adam öldürme ve hayvan çalma başta olmak üzere çeşitli sebeplerle ortaya çıkan çatışmalar, çıktığı andan itibaren bir bütün olarak topluluğun şerefine yönelmiş demektir (Eickelmann, 1989, s.132). Dolayısıyla çatışmalar genellikle bir bireyin yaptığı hareketten kaynaklansa da sonrası tüm aşiret üyelerini ilgilendirir. Çoğu durumda dallanan gruplardan biri diğerinin desteğini isteyebilir. Yani c, a'nın şerefine yönelik bir harekette bulunmuşsa b'nin a'yı desteklemesi beklenir. Yaşanan ikilikler Şekil 1'e uyarlanacak olursa; $a+b=1$, $c+d=2$, $e+f=3$, $g+h=4$; $1+2=A$, $3+4=B$; $A+B=I$. Yalçın-Heckmann'e (2002) göre a,b,c,d,e ve f sülaleleri, 1,2,3,4 klanları; A ve B kabileleri; I ise aşireti temsil etmektedir (s. 157). Hiyerarşinin bulunmadığı bu modelde grupları birleştiren en önemli öge eylem birliğidir. Eylem birliğine göre "ben kardeşime; ben ve kardeşim kuzenime; ben, kardeşim ve kuzenim dünyaya karşıyız". Bu, aslında dallanan soy sisteminin yapısal özelliği olan tamamlayıcı karşıtlığı da en iyi şekilde açıklamaktadır (Lindner, 1982, s.693).

Dallanan (Segmenter) Soy Yapısı



Şekil 1: Dallanan (Segmentary) Soy Sistemi (Lindner, 1982, s.694; Eickelmann, 1989, s.133).

¹¹ Tapper'in Şahsevenler'le ilgili yapıtının özsözünde yazan Suavi Aydın'a göre bu sistemde örgütler arasında hiyerarşik bir ilişki yoktur. Ancak şeflik kurumu vardır. Bu kurumun varlığıyla ilgili açıklamalarına şöyle devam etmektedir: " ... bu eşit birimlerin oluşturduğu aşirette şeflik, kabiledaki şefliğe göre daha düşük bir otoriteyi kullanır. Bu otorite genellikle emredici bir nitelikte değil, eşgüdümücü ve düzenleyici bir niteliktedir. Zira aşiret örgütlenmesinin doğası emredici bir otoritenin varlığını güçleştirir" (Aydın, 2004, s.11).

Dallanan soy sistemine “*eklemlî bölünme*” ismini veren Lale Yalçın- Heckmann Eickelman gibi bu modelin özellikle çatışmalarda aktifleştğini belirtir (Yalçın-Heckmann, 2002, s.157). Aşiret içi dayanışma ve karşıtlık ilişkileri yine bu modelde tanımlanır. Heckmann’ın açıklamaları çerçevesinde Şekil 1’den şöyle bir tablo çıkarılabilir: Eğer a sülalesinden biri b sülalesiyle çatışırsa çatışma a+b arasında kalır. a sülalesinden biri ile c sülalesinden biri arasında çatışma olursa, çatışma a+b’nin c+d’ye karşı çatışması haline gelir. a sülalesinden bir kişi eğer h sülalesinden biriyle çatışırsa çatışma bütün A ve B kabilelerinin karşıtlığı şeklinde görülür.

Eickelmann dallanan soy sistemini açıklarken konuyla ilgili çeşitli çalışmaları bulunan ve Evans-Pritchard’ın öğrencisi Emrys L. Peters’e başvurur. Peters’in 1948-1950 tarihleri arasında bedevi aşiretler üzerine yaptığı çalışmalar, literatüre dallanan soy sistemiyle ilgili değerli bilgiler sunmuştur. Düşünürü göre bedevilerin kabul ettikleri temel toplumsal organizasyon, içinde hayvanlarını da barındırdıkları kamplardır. Baba yanlılığın ağır bastığı ve yaklaşık %70 oranında erkeğin yaşadığı bu gruplar siyasal sorumlulukları da içerirler. Bu üçüncül gruplar, çeşitli sebeplerle birleşebilirler. Dahası her bir kampın kendine ait otlığı, işlenebilir toprağı ve kuyusu mevcuttur. Dallanan soy sisteminin en altındaki aşamasında yer alan bu gruplar, her soy grubunun egemen olduğu toprak birimini gösterir. Bu üçüncül grupların üyeleri, kan davası ve kan parasının ödenmesi konusunda ortak davranırlar. Eğer bir kişi beklenen davranışı sergilemezse gruptan ayrılma riskiyle karşı karşıya kalır. Bedevilere göre üçüncül gruptan bir adam öldürüldüğünde hiç düşünülmeden diğer gruptan da biri öldürülür. Bu anlamsız gelebilir, ancak Peters’e göre bedeviler öç almak için adam öldürmezler. Bunu düşünmeden yaparlar, çünkü önlerinde iki seçenek vardır: Ya gönüllü köleliği kabul edecekler ya da gruptan çıkacaklar. Üçüncül gruplar için kan davasının uzaması rahatsızlık verici bir durumdur. Dolayısıyla sosyal bir ilişki haline gelen kan parasının ödenmesi durumunda aradaki çatışma sona erer. Ancak yukarı seviyelere doğru çıkıldıkça kan davalarının süreleri uzamaya başlar. Ayrıca üst seviyelerdeki gruplar genellikle farklı ekolojik bölgelerden olduğu için anlaşmanın ve ödeşmenin acelesi yoktur (Akt. Eickelmann, 1989, ss.134-136). Aşiretlerde ikna etme ile zor kullanma arasındaki temel farklara değinen Peters dallanan soy sistemini sosyolojik değil yerel bir halk modeli

olarak görmektedir. Açıklamalarının ardından da modelin geçerliliğini sorgulayan Peters modele getirdiği eleştirileri şöyle sıralamaktadır (Akt. Yalçın-Heckmann, 2002, s.157):

- a) Kaynaklar aşiretin farklı eklemleri arasında eşitsiz biçimde dağılmış olduğu için taraflar arasındaki karşılık da eşit şartlarda değildir.
- b) Eklemler hiyerarşik olarak kurumlaşmış otorite ya da liderlere sahip olmadığı için, kendi içlerinde eylem birliği yoktur.
- c) Her bir eklemden farklı sayıda insan ve kaynak olduğu gibi, bazı gruplar diğerleri üzerine üstünlük sağlayabilir.
- d) Model kadınları dikkate almadığı için hısımlık bağları ihmal edilmiş olur.

Kendilerine yöneltilen ciddi eleştirilerle birlikte dallanan soy sistemi ile konik klan modeli aşiret tipi örgütlenme modellerinin en bilinenleridir. Ancak bu ikisinin dışında, aşiret ilişkilerinin açıklanmasında yardımcı olan bir model daha vardır: *Yerel aşiret blokları* modeli. Yalçın-Heckmann tarafından Hakkari'deki aşiretlerin açıklanmasında kullanılan bu modelde geleneksel dostlar ve düşmanlar vardır. Daha doğrusu rakip aşiretler ile yakın görülen aşiretler vardır. Aşiret örgütlenmesi, yerel sınıflandırmaya bağlı olarak her aşiret tarafından kendine özgü kavramsallaştırılır. Bu modelde “*ikamet ve arazi*” aşiret için son derece önemlidir. Özellikle yaylalara çıkan aşiretler, yaylalarına tecavüz edilmesini önlemek istiyorsa, atalarının da o yaylalara çıktığını ispat etmelidir (Yalçın-Heckmann, 2002, ss.145-147). Akrabalığın ve soy-temelliliğin (babasoylu) ortaya çıkardığı bu modellerin hiçbiri tek başına aşiret örgütlenmesini açıklamaya yetmez. Her birinin kendi içinde barındırdığı çeşitli olumsuzluklar vardır. Bir aşiret için uygun olan model bir başka aşiret için kapsayıcılıktan uzak olabilmektedir. Özellikle aşiretlerin yeni yaşam formlarına uyumlanma biçimlerine baktığımızda uygulamada her üç örgütlenme biçiminin de aşiretleri etkilediğini görüyoruz. Bu durumda birinin eksik bıraktığı boşluk diğerinin bir özelliğiyle dolabilmektedir. Konik klan modelinin liderliğe ve hiyerarşiye biçtiği rol, dallanan soy sisteminin eylem birliği ve tamamlayıcı karşılık ekseninde sürdürülen çatışmayı açıklama başarısı ve yerel aşiret bloklarının dost düşman ikiliği çerçevesinde kurduğu yerel ilişkiler aynı anda bir aşiretin örgütlenme sistemini oluşturabilmekte, ya da farklı zamanlarda bu modellerin farklı birleştirme stratejilerine başvurulabilmektedir. Çünkü teoride modeller arasında net ayrımlar

yapılabilse de uygulamada modellerin birleştirilmesiyle karşılaşırız. Aşiretler örgütlenme modellerine paralel olarak sosyal ve siyasal pratiklerini şekillendirmekte, böylece örneğin devletle ilişki yürütülmekte, seçimler aracılığıyla iktidar üstünde baskı oluşturabilmekte, şirketler kurabilmekte veya sivil toplum kuruluşlarına katılabilmektedir. Yani aslında örgütlenme modellerinin aşireti aşiret yapan temel yapısal özellikleri korunduğunu ve dolayısıyla aşiretin modern kurumlara ve yapılara uyum sağlayabildiğini ifade edebiliriz. Aşiretli kentlere taşınıp nesiller boyu kent merkezlerinde yaşasalar da aşiret üyesi olmaya devam etmekte, çatışmaları ve uzlaşmazlıklarını örneğin eylem birliğine uygun şekilde sürdürmekte ya da konik klan modelinin lidere özgülediği nitelikler doğrultusunda onlara saygı göstermektedirler.

2.2.Çatışmalar (Kan Davaları)

Aşiretlerin toplumsal ve siyasal alanda hareket kabiliyetlerini etkilen yegâne unsur bu birimin “*dost ve düşman*” yaratma potansiyelidir. Yerel aşiret blokları modelinin de vurguladığı dost ve düşman yaratımı aşiretlerin hayatta kalması ve yeni durumlara kolayca uyumlanması için adeta bir gerekliliktir. Nitekim geçmişte de bugün de birçok düşmanlığın liderler tarafından bilerek yaratıldığı söylenir. Bruinessen bu durumu şu cümleyle destekler: “*İç ve dış çatışmaların büyük bir reisi gerektiriyor olması reislerin, güçlerini korumak için bu tür çatışmaları kışkırtmaları mükemmel bir yöntemdir*” (Bruinessen, 1992, s. 374). Liderler, aşiret üyelerine barış, güvenlik ve koruma sağlayarak saygınlıklarını korumayı ve güçlerini konsolide etmeyi sürdürebilir. Ancak barış hali güçlü lidere duyulan ihtiyacı da azaltır. Dolayısıyla lider otoritesini kurmak ve sürdürmek için çatışmalı halin varlığına adeta ihtiyaç duyar. Çünkü çatışma halinin yarattığı korku ve endişe aşiret üyelerini bu birliktelik formuna mecbur kılar. Bruinessen (2003, ss. 127-128) çatışma durumunun grup bütünlüğünü mümkün kıldığını, dahası güçlendirdiğini barış durumunun ise bu işlevi azalttığını, liderin gücünü kırdığını savunmaktadır. Lider, çatışma (özellikle kan davası) zamanlarında aşireti her an mobilize olmaya hazır bir kitleye dönüştürebilmektedir. Klanın/aşiretin öcü alınsın diye aile meclislerinde intikam emri verdirebilmekte ya da sürekli teyakkuzda durulması gerektiğine aşiret üyelerini ikna edebilmektedir. Ancak Bruinessen’in barış zamanlarının liderle ilişkisine dair yarım bıraktığı bir yer var. Liderler kendi aşiretinde somut olmasa da hep bir düşmanın varlığına ihtiyaç duyar ki böylece grup üyelerini kendi etrafında

kenetleyebilsin. Leach, komşu gruplar arası düşmanlığın sadece liderlere değil aşiret mensuplarına da yaradığını belirtmektedir. Çünkü düşünürüne göre toplumsal kenetlenmeyi sağlayan güç bu düşmanlıktır ve “aşiret mensupları, çoğunlukla bazı başka gruplara karşı besledikleri ortak düşmanlık duyguları sayesinde aralarında birlik ve beraberlik kurarlar” (Leach, 2001, s. 92).

Aşiretlerarası veya içi çatışmalar; bir aşiretin hayvanının diğer aşirete ait merada otlatılmasından arazi tartışmalarına, kadın kaçırmadan adam öldürmeye kadar ekonomik, toplumsal veya siyasal, geniş bir sebep yelpazesine dayanır. Bu anlaşmazlıkların büyük bir kısmı *kan davası* olarak bilinen ve iki taraftan insanların birbirine her türlü şiddeti uyguladığı büyük çatışmalardır (Ökten, 2010). Kürt aşiretlerinde kan davalarını başlatan sebep, bir aşiretin diğer aşiretlerin gözünde onurunun kırılması veya şan, şöhret ve ününe helal getirecek durumların yaşanmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla kan davalarında çatışmayı katılaştırıp hassaslaştıran ve zamana yayan en önemli etken, somut olarak sebebin kendisi değil onun yarattığı sembolik boyuttur. Kürt aşiretlerinde çatışmayı başlatan sebebin gerçek nedeni bazen hiç önemli değildir. Sebep ufak da olsa bu, aşiretin toplumsal konumuna bir zarar vermişse kan davası gelişebilir. Ancak Hakkari’de son dönemde yaşanan bazı kan davalarında somut sebebin de değer kazandığını görüyoruz. Burada kasıt ufak bahanelerin birikmiş düşmanlıkları açığa çıkarmayacağı veya aşiretin saygınlığına, prestijine dokunmayacağı iddiası değil. Şöyle ki; sebep küçük, sıradan, şahsi vs. de olsa aşiretin saygınlığına dokunmuşsa kan davası başlayabilir. Ancak kentlerin dinamiklerini de gözönünde tutacak şekilde artık Hakkari’de kan parası (béj/béş) bedelleri sebeplerin ağırlığına göre belirlenmektedir. Tıpkı kan gütme gibi kan parası da gruplararasıdır. Yani tüm aşiret üyeleri maddi durumlarına uygun bir şekilde kan parası ödemesine dahil edilir ya da edilebilir. Eğer kan parası sabit bir tarifeyle göre belirlenirse aşiretlilerin bütçeleri ciddi anlamda sarsılır. Dolayısıyla son zamanlarda yürütülen “sebebe göre değişen kan parası” aşiretlileri maddi anlamda zorlamama mantığına dayanır.

Kan davası gibi çatışmaların varlığı bugün sadece kırsalda değil kent merkezlerinde de aşiret üyelerini birbirine bağlayan önemli bir etkidir. Çünkü kan davaları güçlü bir kolektif kimlik hissi oluşturur (Aktaş, 2019, s. 53). Böylesi çatışmalar bireylerarası değil

gruplararasıdır. Babasoyluluğa ve eylem birliğine göre çatışan taraflar, büyük ihtimalle aşiretin tamamıdır. Fail kim olursa olsun onun babası, erkek kardeşleri, amcası, amcaoğulları ve mensup olduğu kabile ile aşiret bir bütün olarak sorumluluk sahibidir (Heckmann, 2002, s. 147). Mahkemelere taşınan davalarda failin tek başına ceza alması da anlam taşımaz. Modern hukukun verdiği ceza bireyselliği merkeze aldığı için grubun tamamını kapsamaz. Bu durumda mağdur aile ve aşiret, tek kişinin aldığı cezayla tatmin olmayacaktır. Nitekim geçmişten bu yana cezaevleri intikam mekanları olarak kullanılmıştır. Üstelik bazen bir taraftan öldürülen bir kişi yerine karşı taraftan üç dört kişi öldürülür. Ve yıllar boyu süren bir kısır döngü içinde her iki taraftan onlarca kişi öldürülebilir (Barth, 2001, s. 77). *Kıssasa kıssas* (tit for tat) mantığıyla ilerleyen kan davaları kentliler ve hatta diasporada yaşayanlar da dahil tüm aşiret üyelerini tedirgin edebilecek güçteyken hedef, her zaman sadece fail ve failin yakın akrabaları olmaz (Özer, 2003, s. 164). Aynı kabile veya aşirete mensup herhangi biri de hedef olarak seçilebilir. Kan davalarında insanların öldürülmesi veya yaralanmasından daha ağır bir tablo vardır hep: Çatışma boyunca gündelik, toplumsal, siyasal ve ekonomik hayatın tüm veçheleri tedirgin alanlara dönüşür. Hatta sadece ilgili aşiretler için değil o bölgede yaşayan herkes için kan davaları gergin bir (kent) yaşam(ı) demektir. Örneğin 2010'larda Mardin kent merkezinde Sincar aşireti ile Amak aşireti arasında yaşanan silahlı çatışmada o an tesadüfen oradan geçen genç bir erkek kurşunların hedefi olup yaşamını yitirmişti¹².

Çatışma mefhumunun yeniden aşiretleşmede oynadığı kritik rolün şöyle bir açıklaması daha yapılmalı: Kentlere taşınan ve orada uzun yıllar yaşayan aşiretliler, kentli olduğu için kırsaldaki akrabalarıyla veya aşiretiyle bağıni koparmaz, daha doğrusu koparamaz. Şanlıurfa kent merkezinde aşiret derneklerine üye olan aşiretlilerle alan çalışması yürüten Kaya (2013), kentteki yaşam süresinin aşiret değer, norm ve pratiklerinin önemli bir kısmının terkedilmesinde etkili olduğunu belirtmektedir (ss.199-206). Ancak aynı çalışmada örneklemin %98.7'sinin aşiret örfünü önemseydiği ve yok sayamayacağı görülmektedir (Kaya, 2013, s.173). Bu önemli bir detay. Çünkü kırdaki aşiretsel pratikler kent yaşamının hengamesi içinde kaybolursa da aşiretle bağlar korunur ve aşiret örfüne uyulur. Bu minvalde özellikle çatışmalara herkes kendiliğinden ve mutlaka dahil olur. Kan bağının, soy-sop

¹² Bu bilgi, yazarın kendi tanıklığı neticesinde edinilmiştir.

ilişkilerinin kabile için tanımlayıcı olduğu daha önce vurgulanmıştı. Ancak bu ifade, kan bağının aşiret yapılanmasında önemsiz olduğu anlamına gelmez. Eğer bir kan gütme durumu gelişmişse kentte yaşayan bir aşiretli de o toplumsal sorumluluktan payını alır. Belki de bu zorunlu içermeyen dolayı kentlerde yaşayanlar neredeyse tüm taziyelere, düğünlere, barış yemeklerine veya cenaze törenlerine katılırlar. Yani diğer akrabalarıyla ilişki kurabileceği sosyalizasyonlardan kaçmaz, ya da kaçamazlar. Esasında aşiret kimliği, kolektif bir kimlik olarak vazgeçilmez değildir. Ancak değişime direnç gösteren güçlü kimliklerdendir.

Çatışma çözümü literatürünün artık kabul ettiği üzere hiçbir çatışma sonsuza kadar sürmez. Nitekim aşiretli topluluklarda da kan davaları veya diğer meso çatışmalar zamanı geldiğinde (çatışma olgunlaştığında) bir şekilde çözülür. Ama zaten aynı anda irili ufaklı çok sayıda düşmanlık veya düşmanlık stratejisi söz konusu olduğu için sertleşenleri bitirmeye çalışmak aşiret açısından sorun yaratmaz. Barış (sulh) da tıpkı çatışma gibi aşiret örgütü için kritiktir, hem birliktelik ruhunun devamı hem liderin iktidarının meşruiyeti hem de üyelerin aşirete olan güvenlerinin yeniden kurulması anlamında. Çatışma hangi bölgede gerçekleşmişse oranın kanaat önderlerinin, aşiret reislerinin veya şeyhlerinin (*toplumsal arabulucular*) davet edilmesi ya da bazen kendilerinin teklif etmesiyle bir arabuluculuk süreci başlar. Süreç boyunca titiz bir çalışma yürütmesi beklenen arabulucular, aşağıdan kurulan bir söz'leşmeyle tarafları tatmin etmeyi başardığında barışma gerçekleşir. Nasıl ki çatışma aşiretliğin tamamını kapsıyorsa toplumsal arabulucular eşliğinde yapılan barışlar da grubun tamamını içerir. Yani herkes tek tek barışmış sayılır. Barışın tüm topluma duyurulması amacıyla da yöredeki tüm aile büyüklerinin, yüksek memurların, arabulucuların ve tarafların katıldığı bir *barış yemeği* düzenlenir (Ateş Burç, 2021, ss. 447-450). Bu ritüelistik yemeklerle barış declare edildikten sonra aşiret üyeleri gündelik hayatlarına dönüp eski rutinlerine kavuşurlar. Çünkü kan davaları bu sıradan etkinlikleri bile zorlaştırır. Örneğin Mardin'de Türkler ile Temelliler arasında yaklaşık 26 yıl (1985-2010) süren kan davası süresince Ahmet Türk'ün akrabaları Derik ilçe merkezine gelme, orada sosyalleşme, düğün ve cenazelere katılma konusunda bile sıkıntılar yaşadı. Ancak 2010'da gerçekleşen barıştan sonra ilişkiler ve yaşam görece normalleşti (Ateş Burç, 2021, s.439).

Modernleşme ve aşiret bağları arasındaki ilişkiye dair yapılan alan araştırmaları çatışma ve çatışma çözümü gibi mikropolitik meselelerin yönetilebilirliğinin aşiret kimliğini koruduğunu, hatta güçlü tuttuğunu bize gösterir. Suvat Parin (2019), Van kent merkezinde yaptığı araştırmada, geçmişte aşirete özgülünen bazı niteliklerin kentleşmeyle birlikte çözüldüğünü ancak aşiret kimliğinin ve aidiyet bağının hala önemli bir yerde durduğunu söyler. Van örneğinde kentli aşiretlilerin aşiret kimliğine tutunumunun yüksek olduğunu söylemek mümkün. Parin'in araştırma verilerine bakıldığında aşiretin varlığını kentte devam ettiren baskın itici gücün ise aşiretin çatışma ve çatışmaları çözme potansiyelleri olduğu göze çarpmaktadır. "Aşiret lideri hangi durumlarda devreye girse onu kırmazsınız?" şeklindeki soruya örneklem grubunun %71,8'i "küs olduğum kişilerle barıştırmak için" derken, %58,7'si ise "kan davalı/hasım olduklarımla uzlaştırmak için" demiş. Maddi destek, mesleğe yerleştirme, siyasi partilere destek gibi maddelerin oranı düşüktür (Parin, 2019, s. 91). Van kent merkezi, belki de aşiretle kökensel bağın daha rahat kurulabileceği bir mekan, tıpkı Urfa ve Mardin kent merkezi gibi. Ancak daha kozmopolit olan ve aşiretlere toprak bağı anlamında uzaklaşan İstanbul, İzmir ve Adana gibi kent merkezlerinde de aşiretlilerin çeşitli dernek, local, kahvehane vs. gibi kentsel mekanlarda biraraya geldiğini, sosyal medya hesapları aracılığıyla aşiretin tüm güncel meselelerinden haberdar olabildiğini belirtmek gerekir. Çatışma gibi gruplararası durumlarda bu aşiretliler de aktif olarak dahil olurlar.

Sonuç Yerine

Aşiret tipi örgütlenme, kökenlerini premodern dönemlerden alan sosyopolitik bir yapılandırma. Ancak modernizme karşıt bir düşünüş dünyasına ait olsa da ona uyumlanabilmeyi ve yine de kendi olarak kalmayı başarabilmiştir. Sanayi kapitalizminin gelişmesiyle birlikte dünya köklü bir değişim trendine girmiştir. Bu bağlamda siyasal iktidar modernleşmiş, üretim biçimi ve üretim araçları sahipliği değişmiş, akıl öncülüğünde ilerleyen ampirist bilimsellik gelişmiş, din ve mitik düşünce ise dar bir alana hapsedilmiştir. Özellikle 18. yüzyılda siyasal iktidarların, kapitalist sermayenin gelişebileceği alanlara, kurumlara ve yapılara uygun bir şekilde(imparatorluktan ulus devlete) dönüşmüş olması modernleşme hareketlerinin çok daha hızlı ve etkili bir şekilde topluma yayılmasını sağlamıştır. Devlet eliyle yürütülen kapitalizm ve modernleşme, dönemin tüm iktidarları gibi Osmanlıya da sirayet etmiş ve 19. yüzyılda ikili kurumların ve anlayışların hakim olduğu bir

siyasal alan oluşmuştur. Bir tarafta eskinin örfi gelenek ve kurumları, diğer tarafta yeninin modern ve pozitif kurum ve kuralları. Özellikle imparatorluktan ulus devlete geçişle birlikte bu adımların hızlandığını ve modern ulus devlete (ve tabii ki merkezîyetçi politikalara) tehdit oluşturacak tüm yapı, düşünce, kurum ve pratiklerin bazen sert bazen yumuşak müdahalelerle değiştirildiğini söyleyebiliriz. Aşiret tipi örgütlenme de bu anlamda dışarı atılacak bir toplumsallık modeli ve kurumuydu. Özellikle Kürt toplumsallığının temelinde aşiretçilik yatıyordu. Dönemin siyasal aktörleri toplumu aşiretsizleş(tir)mek için çok sayıda uygulamaya imza attı. Ancak makalenin içeriğinde de tartışıldığı üzere tüm bu çabalar aşireti yeni bir forma ötelemekten başka bir işe yaramadı. Nitekim hem devletin (1950'lerden sonra) hem de örneğin başka bir amaçla aşiretsizleş(tir)meyi amaçlayan Kürt hareketinin pratikleri zamanla değişti. Her iki iktidar da aşiretlerle ortak hareket etmeye, onu kabul etmeye adeta mecbur kaldı.

İçine girdiği ya da itildiği durumlara adapte olmayı başarabilen aşiret örgütlenmesi bu direncini onu o yapan temel bazı dinamiklerden alır. Birbiriyle iç içe giren bu dinamiklerden ilki, örgütlenme tarzı (farklı modellerin birleştirilmesiyle oluşan bir tarz bu) diğeri ise özellikle dallanan soy sisteminin ayrıntılandığı eylem birliği ve tamamlayıcı karşıtlık ekseninde yürütülen çatışmalardır. Daha ufak çaplı meso çatışmalardan kan davalarına tüm düşmanlık ve düşmanlık stratejileri aşireti diri tutar, üyelerinin ondan koruma beklemesini sağlar ve birliktelik ruhunun her daim canlı tutulmasını mümkün kılar. Çatışma kentte ya da kırdaki, geleneksel bağlarla ya da modern pratiklerle yaşayan tüm aşiretlileri kendiliğinden kapsadığı için herkesi saran bir örtü gibidir. Üstelik onun altından, kestirme yollarla kaçamazsınız. Ya aşireti tamamen reddedip aşiretli olmanın verdiği avantajları dışarıda bırakacaksınız ya da çatışma ve barış gibi gruplararası meselelere dahil olacaksınız, yani aşireti yaşatmaya devam edeceksiniz. Kürt toplumu akrabalık bağlarının güçlü olduğu yerel hassasiyetlere sahip olduğu için mevcut kimliğin reddi de kolay olmamaktadır. Aşiret kimliği etnik kimliğe benzer şekilde değişime direnç gösteren kimliklerden biri. Çatışma ve barış gibi mikropolitik meselelerin doğru yönetilmesi ise bu kimliğin güçlü kalmasında ve aşiretlerin yeni bağlamlarda yeniden üretilmesinde çok etkili olan mekanizmalardan.

Kaynakça

- Akpınar, A., ve Rogan, E. L. (2001). *Aşiret Mektep Devlet: Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*. (Ö. Akpınar, Çev.) İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Aktaş, A. (2019). Bir Aidiyet Aracı Olarak Kolektif Kimliğin Oluşumunda Aşiretin Rolü ve Etkileri. S. Parin (Ed.), *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss.49-57). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Aşiretler Raporu*. (1998). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Ateş Burç, S. (2021). Traditional Conflict and Peacemaking Processes: The Case of Kurdish Tribes in Mardin, Turkey. U. O. Spring ve H. G. Brauch (Eds.). *Decolonizing Conflict, Security, Gender, Environment and Development in the Anthropocene* içinde (ss. 433-457). London and New York: Springer Publication.
- Aydın, S., Emiroğlu, K., Özel, O., ve Ünsal, S. (2000). *Mardin, Aşiret, Cemaat, Devlet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Aydın, S. (2004). Giriş: Aşiret Tarihi Yazmak. R. Tapper (Haz.). *İran'ın Sınır Boylarında Göçebeler: Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi* içinde (ss. 17-71). Ankara: İmge Yayınevi.
- Emiroğlu, K., ve Aydın, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Barth, F. (1969). *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* (A. Kaya, ve S. Gürkan, Çev). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Barth, F. (2001). *Güney Kürdistan'da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri (1953)*. (S. R. Şengül, ve H. Özsoy, Çev.) İstanbul: Avesta Yayınları.
- Beşikçi, İ. (1969). *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar: Göçebe Arıkan Aşireti*. Ankara:???
- Biçim, H. (2018). *Aşiretlerin Kente Eklemlenme Tarzı: Batman Örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Biçim, H. (2019). Neoliberal Ekonomi Sürecinde Aşiretlerin Şirketleşmesi: Batman Örneği. S. Parin (Ed.). *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss. 192-213). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bingül, Ş. (2019). Tanzimat Dönemi Yeniliklerinin Uygulanmasına Bir Engel Olarak Aşiretler: Van Eyaleti/Vilayeti Örneği. S. Parin (Ed.). *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss. 182-192). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bruinessen, M.V. (1992). *Ağa, Şeyh, Devlet: Kurdistan'ın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi*. (R. Arslan, Çev.). Ankara: Öz-ge Yayınları.
- Bruinessen, M.V. (2019). Kürtler, Devletler ve Aşiretler. S. Parin (Ed.). *Türkiye'de Aşiret Tartışmaları* (ss. 9-26). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bruinessen, M.V. (2022). Kürt Aşiretlerinin Muhtelif Tezahürleri. T. Şur ve Y. Çakmak (Eds.). *Aktör, Müttefik, Şaki: Kürt Aşiretleri* (ss. 13-21). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozarslan, H. (2022). Aşiretler ve Siyaset. T. Şur & Y. Çakmak (Eds.). *Aktör, Müttefik, Şaki: Kürt Aşiretleri* (ss. 21-33). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bozyiğit, A. (2019). Aşiret Geleneğinde Sosyokültürel Değerler, Demokratikleşme ve Bireysellik. S. Parin (Ed.). *Türkiye’de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss. 242-248). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Çağlayan, E. (2019). CHP Mebusu Necmettin Sahir Silan Raporlarına Göre Bingölde’ki Zaza Aşiretleri (1939-1950). S. Parin (Ed.). *Türkiye’de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss. 373-393). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Çakmak, Y. (2022). “Mitik Bir Yurt” Olarak Horasan’dan Dersim’e Şeyh/Şih Hasan Aşiretleri. T. Şur ve Y. Çakmak (Eds.). *Aktör, Müttefik, Şaki: Kürt Aşiretleri* içinde (ss. 91-131). İstanbul: iletişim Yayınları.
- Eickelmann, D. F. (1989). *The Middle East: An Antropological Approach*. New Jersey: Prentice Hall Publisher.
- Eisenstadt, M. (2007). Tribal Engagement Lessons Learned. *Military Review* , 16-31.
- Ekinci, M.R. (2022). 19. Ve 20. Yüzyıllarda Milli/Milan Aşireti. T. Şur ve Y. Çakmak (Eds.). *Aktör, Müttefik, Şaki: Kürt Aşiretleri* içinde (ss. 217-241). İstanbul: iletişim Yayınları.
- Emiroğlu, K., & Aydın, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Gökalp, Z. (1992). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Izady, Mehrdad R. (2007). *Kürtler(Bir El Kitabı)*. (C. Atila, Çev). İstanbul: Doz Yayınları.
- İlyas, A. (2014). Tek Parti Döneminde Aşiretleri Kontrol Altına Almak için Çıkarılan Kanun ve Hazırlanan Raporlar. *Journal of Academic Social Science Studies*. 28, 329-348.
- Karadeniz, S. (2010). Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Merkezileşme Politikalarının Aşiret Sistemine Etkileri. *Mukaddime*. 3, 27-41.
- Karadeniz, S. (2012). *Aşiret Sisteminde Dönüşüm, Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller: Batman Örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaya, M. (2013). *Modernleşme Süreçlerinde Aşiretlerin Dönüşümü: Şanlıurfa Aile ve Aşiret Dernekleri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Kaya, M. (2018). Aşiret Modernleşmesi mi Yeniden Aşiretleşme mi?. *Econharran Harran Üniversitesi İİBF Dergisi*. 2(2), 124-134.
- Leach, E. R. (2001). *Rewanduz Kürtleri: Toplumsal ve İktisadi Örgütlenme*. (S. Birwan, H. Özsoy, ve S. R. Şengül, Çev.) İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Lindner, R. P. (1982). What Was a Nomadic Tribe? *Comparative Studies in Society and History* , 24 (4).
- Ökten, Ş. (2010). Kan Davası: Kanın Öcü ya da Şeref Uğruna Verilen Kolektif Savaş. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*. 24, 165-187.
- Özer, A. (1988). *Burukan Aşireti’nin Sosyo Kültürel ve Ekonomik Yapısı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özer, A. (2003). *Doğu’da Aşiret Düzeni ve Brukanlar*. Ankara: Cantekin Matbaası.

- Parin, S. (2019). Aşiret ve Ağalığın Kent Formları Üzerine Bir Araştırma: Van Kent Merkezi Örneği. S. Parin (Ed.). *Türkiye’de Aşiret Tartışmaları* içinde (ss. 82-97). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Şerefhan. (2006). *Şerefname: Kürt Tarihi*. (M. E. Bozarıslan, Çev.). (3. Baskı) İstanbul: Deng Yayınları.
- Tapper, R. (2004). *İran’ın Sınır Boylarında Göçebeler: Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi*. (F. D. Özdemir, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Türkdoğan, O. (2006). *Doğu ve Güneydoğu: Kabile Aşiret Yapısı*. İstanbul: IQ Yayıncılık.
- Yalçın-Heckmann, L. (2002). *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yalçın-Heckmann, L. (2022). Kürt Aşiretleri, Aşiret Liderleri ve Global Süreçler: Hakkaride Oramari Örneği. T. Şur ve Y. Çakmak (Eds.). *Aktör, Müttefik, Şaki: Kürt Aşiretleri* (ss. 131-149). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, A. (2004). *İki Aşiret Arasında Kültürel Rekabet ve Çatışma*. (Yayınlanmış Yüksek lisans Tezi).Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.