

Etnisite ve Kimlik Bağlamında Isparta Çünür Alevileri*

Ethnicity and Identity: The Case of the Alevis of Çünür, Isparta

Eyüp Giray Bayram (Sorumlu Yazar)
Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı,
e-posta: eyupgiraybayram@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-1409-7208.

Aykut Barış Çerezcioglu
Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzikoloji Bölümü,
e-posta: aykut.cerezcioglu@deu.edu.tr,
ORCID: 0000-0003-4558-8154.

Bayram, E. G. ve Çerezcioglu, A. B. (2026). Etnisite ve kimlik bağlamında Isparta Çünür Alevileri. *ArtDE Sanat ve Tasarım Dergisi*, 4, (s.126-136).

*Bu makale, sorumlu yazarın devam etmekte olan "Isparta Çünür Alevilerinde Kimlik ve Müzik" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Özet

Isparta'nın Çünür yerleşiminde yaşayan Alevi topluluğunu etnisite ve kimlik kuramları çerçevesinde inceleyen bu çalışma, inanç pratikleri ile müzikal ifade biçimleri arasındaki karşılıklı inşa süreçlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma, kimliği sabit ve verili bir kategori olarak değil; tarihsel deneyimler, kolektif hafıza ve ritüel pratikler aracılığıyla sürekli yeniden üretilen dinamik bir yapı olarak ele almaktadır. Bu doğrultuda, Çünür Alevilerinin tarihsel süreklilik anlatıları, topluluk içi aidiyet biçimleri ve ritüel performansları üzerinden şekillenen kimlik dinamikleri incelenmiştir. Çalışmada özellikle cem erkânı, deyiş geleneği ve sözlü kültür unsurları, yalnızca dinsel pratikler olarak değil; aynı zamanda topluluğun tarihsel sürekliliğini görünür kılan, kültürel sınırlarını belirginleştiren ve kolektif hafızayı aktaran sembolik pratikler olarak değerlendirilmiştir. Araştırma, nitel yöntemlere dayalı olarak yürütülmüş; saha çalışması kapsamında derinlemesine görüşme ve katılımcı gözlem tekniklerinden elde edilen veriler, etnomüzikoloji ve sosyoloji disiplinlerinin kuramsal kesişiminde analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, Çünür Alevilerinde etnik aidiyetin yalnızca soy bağına indirgenemeyeceğini; kimliğin, inanç merkezli ritüeller, sözlü anlatılar ve müzikal performanslar aracılığıyla toplumsal yaşam içinde sürekli yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır. Bu süreçte müzik, hem topluluk içi dayanışmayı güçlendiren hem de kültürel sınırları yeniden tanımlayan bir kültürel sermaye işlevi üstlenmektedir. Sonuç olarak çalışma, Çünür Alevilerinin yerel kimliğinin çok katmanlı ve dinamik yapısını ortaya koyarak Alevilik araştırmalarına ve etnomüzikoloji literatürüne özgün bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Etnisite, kimlik, kültürel kimlik, Alevilik, Çünür Alevileri.

Abstract

This study examines the Alevi community residing in the Çünür settlement of Isparta within the framework of ethnicity and identity theories, aiming to analyze the processes of mutual construction between belief practices and musical forms of expression. The research approaches identity not as a fixed and given category, but as a dynamic structure continuously reproduced through historical experiences, collective memory, and ritual practices. In this context, the identity dynamics of the Çünür Alevis are analyzed through narratives of historical continuity, forms of intra-community belonging, and ritual performances. In particular, the study evaluates the cem ritual, the deyiş tradition, and elements of oral culture not merely as religious practices, but as symbolic forms that render the community's historical continuity visible, delineate its cultural boundaries, and transmit collective memory. The research is grounded in qualitative methodology; data obtained through in-depth interviews and participant observation during fieldwork are analyzed at the intersection of ethnomusicology and sociology. The findings indicate that ethnic belonging among the Çünür Alevis cannot be reduced solely to lineage-based categories; rather, identity is continuously reproduced within social life through belief-centered rituals, oral narratives, and musical performances. In this process, music functions as a form of cultural capital that both reinforces intra-community solidarity and redefines cultural boundaries. Consequently, the study reveals the multilayered and dynamic nature of the local identity of the Çünür Alevis, offering an original contribution to Alevi studies and the ethnomusicological literature.

Keywords: Ethnicity, identity, cultural identity, Alevism, the Alevis of Çünür.

Giriş

Kimlik kavramı, yalnızca bireyin mensup olduğu kolektif aidiyetlerle sınırlı bir çerçevede ele alınamaz; bunun ötesinde, bireyin arzuları, hayalleri, kendini nasıl tasavvur ettiği ve yaşamla kurduğu ilişki biçimleri gibi öznel yönelimleri de içeren çok boyutlu bir yapıyı ifade eder (Bostancı, 1998, s.42). Bu bağlamda kimlik, bireyin dünyadaki konumunu anlamlandırmasını sağlayan, kendini tanıma ve tanınma süreçleriyle şekillenen, varoluşsal duruşunu belirleyen niteliklerin bütüncül bir bileşimi olarak değerlendirilebilir.

Kimlik, kavramsal düzlemde yalnızca kolektif aidiyetlerle sınırlandırılmayacak bir içerik taşımakta; bireysel deneyim alanında şekillenen tasavvurlar, yaşama katılım pratikleri ve nihayetinde bireyin toplumsal yapı içerisindeki konumlanışıyla birlikte ele alınmaktadır. Bununla birlikte, bireysel düzeyde oluşan bu tasavvurlar, toplumsal alanın dinamikleri içerisinde farklı bir nitelik kazanarak yeniden biçimlenebilmektedir. Bu dönüşüm sürecinde belirleyici olan temel unsur ise toplumsal yaşamın içkin bir boyutu olan otorite ilişkileridir. Nitekim söz konusu otorite boyutu, ancak toplumsal aktörler tarafından içselleştirildiği ve bu içselleştirme süreci etrafında anlamlandırılarak örgütlendiği ölçüde kimliksel bir nitelik kazanmaktadır (Castells, 2006, s.13).

Sahip olunan toplumsal arka plan bağlamında ve yine tarihsellik çerçevesinde kimlik belirli bir anlam kazanarak, bireyler tarafından inşa edilmeye başlanır. Bu inşa sürecinde kimlik, farklı yaşamsal kalıplarla düzlemsel bir pratiği takip etmektedir. Yaşamsal kalıplar, bireyin psikolojik özelliklerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Çünkü kimlik, “akademik olarak her şeyden önce psikolojik bir kavramdır. İlk olarak bir psikiyatr ve psikanalist olan Erik Erikson kimlik kavramını 1950’li yıllarda akademik platforma taşımıştır. Kimlik meselesi, ilk defa onun yazılarında ve yalnızca bireysel kimliği tanımlamak amaçlı olarak görülür” (Göke, 2006, s.307). Bu bağlamda bireysel kimliğe yönelik atıf, modern bir atıftır. Erik Erikson’un açıklamaya çalıştığı bireysel temeldeki kimlik vurgusu, modern bir vurgudur. Zira “geleneksel dünyada daha çok *verili* bir kimlik egemenken, modern dünya bunu önemli ölçüde *kazanılma* yönünde değiştirmiştir” (Bostancı, 1998, s.43).

Kimliğin bireysel yaşantı düzleminde ele alınması, onun birey tarafından edinilen ve zaman içinde kazanılan bir süreç olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu süreçte birey, kimliğini inşa ederken yalnızca toplumsal etkileşimler üzerinden değil, aynı zamanda psikolojik *benlik* yapısı ile birlikte işleyen öznel bir pratik içerisinde konumlanır. Bu çerçevede Erik Erikson, kimliği psiko-sosyal bir olgu olarak ele almakta ve onu bireyin ego sentezinin oluşumu ile toplumsal grup içerisindeki rolünün bütünleşmesi üzerinden tanımlamaktadır. Dolayısıyla kimlik, olumlu bir perspektiften değerlendirildiğinde, bireyin gündelik yaşamın çeşitli durumları karşısında tutarlı ve istikrarlı bir duruş sergileyebilme kapasitesiyle ilişkilendirilmektedir (Sözen, 1989, s.4). Bu dönüşüm Erikson’un bireysel düzlemde temellendirdiği kimlik kavrayışının, modern toplumlarda neden merkezi bir analitik kategori haline geldiğini açıklamaktadır.

Günlük olaylara karşı kararlı olma belirli bir süreci içermektedir. Bu süreç, nihai analizde, bireyin sosyal kimliğinin şekillenmesine katkıda bulunur. Bu noktada sosyal kimlik, “bireyin kendini sosyal bir çevreye göre tanımlamasını ve konumlamasını ifade eder” (Bilgin, 1995, s.66).

Kimlik kavramının bireyden başlayan ve toplumsal alana kadar uzanan bir süreci kapsadığı, kavramla ilgili yapılan tanımlamalarda görülmektedir. Birey, psikolojik özellikleri itibarıyla kimlik inşasında önemlidir. Kimlik adını verdiğimiz bireysel ve toplumsal olgunun kökeninde elbette ki bireyin kendisi yer alacaktır. Ancak birey, toplumsal dünyadan ayrı olarak düşünölemeyeceği için, onun toplumsal bağlamı ele alınmaksızın yapılacak bir tanımlamanın da hatalı olacağıın burada vurgulanması gerekir. Toplumsal ve tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirilecek olan bireyin, topluluk veya grup normlarına dayalı olarak geliştirdiği kolektif kimlik algısı, etnisite ve etnik kimlik yaratımı sürecinde etkilidir.

Kültürel kimlik, kapsamı ve içeriği ne olursa olsun, toplulukları birbirinden ayıran özelliklerin bütünsel bir bileşimi olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede, kültürel farklılık temelinde bir araya gelen toplulukların; kendilerini tanımlama, diğerlerinden ayrışma ve özgün varlıklarını sürdürme yönündeki eğilimleri doğrultusunda şekillenen bir aidiyet bilinci söz konusudur. Bu aidiyet, toplulukların kendilerini ötekilerden farklılaştırma pratikleri üzerinden inşa edilmekte ve süreklilik kazanmaktadır. *Kültürel farklılıklar* terimi ile kastedilen din, etnik köken, ulus, ideoloji, dünya görüşü ya da tercih edilmiş yaşam tarzı esasına göre biçimlenmiş kimlikler arasındaki ayrışma sürecidir. Sayılan bu öğelerden birini ya da birkaçını birlikte içerebilen kimlikler, durağan yani bir kez ve bir daha hiç değişmemecesine verilmiş mutlak kalıplar oluşturmaktan çok, *diyalojik*, yani

birbirleriyle dinamik söylemsel etkileşim içinde oluşan, dolayısıyla da değişmesi mümkün, hatta kaçınılmaz olan kültürel bileşimleri kapsamaktadır. (Erol, 2000, s.177)

Erol'a göre (2000, s.180) kolektif kimlik bir grubun öteki gruplardan farklı olduğunu ortaya koyma ve bunu açığa çıkarma durumudur. Bir grup bireyin, kendilerini tanımak ve ilgileri, mekanları, toplumsal ilişkileri grup halinde işlenebilen, yönetilen, doğrulanabilen bir grup oluşturmak için geliştirdikleri bir çabadır. Bu durumda kolektif kimlik kişisel kimliğin bir dönüş noktasını ifade ederken, bir gruba ilişkin ortaklıklardan, deneyimlerden ve dışavurumlardan ortaya çıkan kişisel kimliğin bu yüzlerini de açığa çıkarmaktadır. Kolektif kimlik, belirli bir durumu değil, gelişen süreci yansıtır ve topluluk aracılığı ile işlemektedir. Birlik durumunu sürdürmeyi sağlayıcı araçları birleştiren bir ortaklık olarak topluluk, öznel nitelikli bir merkezi çekirdeğe sahiptir. Topluluk, mensuplarını hangi alanda olursa olsun çeşitli anlamlar bütünü etrafında birleştirmekte; kısmi, kişisel olguları veya yanları bir bütünsellik içinde toplayarak kavramakta ve ortak yaşantı, özel bir toplumsallık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir topluluğun kimliği, diğer topluluklarla olan ilişkisi içerisinde ve zamanla değişmektedir. Dolayısıyla hiçbir topluluk, tek başına ve zaman-mekan dışı bir kimliğe sahip değildir.

Kültürel kimliğe ilişkin özcü yaklaşım, bu olguyu statik, homojen ve sınırları belirli bir yapı olarak ele alması bakımından indirgemeci bir nitelik taşımaktadır. Bu perspektifte kültürel kimlik, tarihsel süreçler içerisinde dönüşen bir yapıdan ziyade, tamamlanmış ve değişime kapalı bir öz olarak kavranır. Dolayısıyla farklılık ve karşıtlık ilişkilerinden çok, topluluğa katılım ve aidiyet biçimleri ön plana çıkarılır. Ortak tarihsel deneyimler ve paylaşılan kültürel normlar, bu yaklaşımda değişken tarihsel koşullardan bağımsız, süreklilik arz eden sabit referanslar olarak değerlendirilir. Böylece kültürel kimlik, anlamın ve algının sürekliliğini sağlayan bütüncül bir *birlik* olarak kurgulanır.

Bu çerçevede tarih, çoğu zaman *miras* ve *gelenek* kavramları etrafında sabitlenerek tarih dışı bir düzleme taşınır; başka bir ifadeyle, tarihsel süreçlerin dinamik ve dönüştürücü etkileri göz ardı edilerek kimlik, değişmez bir özün taşıyıcısı olarak sunulur. Bu yaklaşım, kimliğin zaman içinde dönüşebileceği gerçeğini ikincil plana iterken, onun kaybolma dahi yeniden ortaya çıkarılabilecek ve özünde değişmeden kalacak bir yapı olduğu varsayımına dayanır. Bu bağlamda etnik köken, coğrafi aidiyet, din ve dil gibi unsurlar, kimliğin temel ve değiştirilemez bileşenleri olarak konumlandırılır.

Ancak bu tür bir özcülük, kültürel etkileşim, dönüşüm ve yeniden üretim süreçlerini büyük ölçüde ihmal eder. Kimliği kapalı ve kendi içinde tekrar eden bir yapı olarak tasavvur eden bu anlayış, tarihsel süreklilik içinde ortaya çıkan yenilikleri, melezleşmeleri ve kültürel aktarım biçimlerini görünmez kılar. Sonuç olarak özcü yaklaşım, kültürel kimliği sabit bir özün ifadesi olarak ele alırken, onun çok katmanlı, ilişkisel ve tarihsel olarak inşa edilen doğasını yeterince açıklamakta yetersiz kalır.

Her kültürün kendine özgü olan, ona doğruluğunu sağlayan ve bugünü şartlandıran sert bir çekirdeğin mevcudiyetini varsayar. Kültürel kimliğin dar ve kapalı özcü algılayışına karşı olarak geliştirilen strateji ise tarihsel, kapsayıcı ve açık olanıdır. Burada kültürel kimlik, üretilen, sürekli bir üretim süreci içinde olan, hiçbir zaman tümüyle tamamlanamayacak bir şey olarak görülür (Erol, 2000, s.183).

Sonuç olarak kültürel kimlik her türlü kültürel değerle anlam kazanan dizgeleri kapsar. Başka bir deyişle kültürel hale gelen ve getirilen ortak, görece sürekliliği olan, etkinlikte bulunabilen, davranış birliği içinde olan topluluktur. Bunlardan biri ya da birkaçının, ya da burada sözü edilmeyen kültürel anlamlandırma edimlerinden biri ya da birkaçının görece bir kolektivite oluşturması, kültürel kimlikten söz edilmesi için yeterlidir. Ancak kültürel özellikler bir yandan kolektif karakterin içinde *doğal*, yani verili olarak sunulurken, diğer yandan yeni deneyimler, ilişkiler ve düşüncelerle sürekli yeniden yapılanan yeni doğallaştırmalarının devamlılığı unutulmamalıdır. En geniş anlamıyla *tüm bir yaşam tarzı* olan kültürün tercih edilen öğelerden birini ya da birkaçını birlikte içerebilen kültürel kimlikler, önceden söylendiği gibi; durağan yani bir kez ve bir daha hiç değişmemecesine verilmiş mutlak kalıpları oluşturmaktan çok *diyalojik*, yani birbirleriyle dinamik söylemsel etkileşim içinde oluşan, dolayısıyla da değişmesi mümkün, hatta kaçınılmaz olan kültürel bileşimleri kapsamaktadır. Aynılık ya da benzerlik yanında diğerlerinin oluşturduğu kolektivite de, kültürel kimliği tanımlamada başat özelliktir. Çünkü kültürel

kimlik ölçeği ne olursa olsun *biz* ve *onlar* düşüncesi ile bütünlenir (Erol, 2000, s.184).

Kimlik, bireyin ve toplulukların kendilerini nasıl tanımladıkları ve başkaları tarafından nasıl tanımlandıkları ile ilişkili çok katmanlı bir olgudur. Etnik ve dinsel kimlikler, bu tanımlama süreçlerinin hem bireysel hem de kolektif düzeydeki en görünür örneklerindendir. Türkiye gibi çok kimlikli toplumsal yapılarda bu süreçler çoğu zaman sadece bir kültürel aidiyetin ifadesi değil, aynı zamanda sosyal konumlanma, politik yönelim ve tarihsel bellekle de iç içedir. Alevilik, bu çok katmanlı kimliklerin belki de en çetrefilli örneklerinden biridir. İnançsal ritüellerin yanı sıra, tarihsel travmalar, politik gerilimler ve kültürel temsiller Alevi kimliğinin şekillenişinde etkili olmuş; bu kimlik, hem içeriden hem de dışarıdan çeşitli biçimlerde tanımlanmıştır.

Çalışmanın takip eden bölümünde, bu kuramsal çerçeve somut bir vaka üzerinden analiz edilecek; Isparta'nın Çünür Mahallesi'nde yaşayan Alevi-Bektaşlı topluluğun kimlik inşa pratikleri, aidiyet biçimleri ve diğer gruplarla kurdukları sınırlar etrafında ele alınacaktır. Bu bağlamda, etnisite ve kimlik kavramları hem kuramsal çerçevede hem de yerel dinamikler ışığında tartışılacak; Çünür Alevilerinin kendilerini nasıl tanımladıkları, kimliklerini hangi semboller ve ritüeller aracılığıyla ifade ettikleri ve bu kimliğin diğer topluluklarla ilişkilerinde nasıl şekillendiği analiz edilecektir. Çalışmanın bundan sonraki bölümleri doğrudan, 2021-2026 yılları arasında Kasım ve Nisan aylarını kapsayacak şekilde, her hafta düzenli olarak gerçekleştirilen alan çalışmaları ile elde edilen alan verileri çerçevesinde şekillenecektir.

1. Çünür Alevilerinin Tarihsel ve Sosyo-Kültürel Konumlanışı

Isparta'nın Çünür Mahallesi, tarihsel olarak hem coğrafi hem de kültürel olarak belirli sınırların dışında kalmış bir Alevi yerleşimidir. Bu topluluğun tarihsel serüveni üzerine yazılı kaynaklar oldukça sınırlı olmakla birlikte, sözlü tarih anlatıları, bu toplumun kendine özgü bir inanç pratikleri ve yaşam biçimi oluşturduğunu göstermektedir. Yerleşim, bölgedeki diğer Alevi topluluklarına kıyasla daha izole bir gelişim göstermiştir ve bu durum, inanç biçimlerinin ve kimlik algılarının farklılaşmasına neden olmuştur.

Çünür Alevileri, kendilerini Alevi-Bektaşlı olarak tanımlamakla birlikte, bu kimliği diğer Alevi topluluklarından ayıran biçimlerde yaşatmaktadır. Dinsel pratiklerinde alkol kullanmıyor olmaları, cemlerde dem ritüelini bal şerbeti ile gerçekleştirmeleri, bazı bireylerin namaz kılması ve hatta hacca gitmeleri, bu topluluğun heterodoks Alevilik içindeki konumunu tartışmaya açmaktadır. Ne var ki bu uygulamalar, Çünür Alevileri tarafından kimliklerinden bir sapma olarak değil, *gerçek* Alevilik olarak tanımlanmaktadır. Onlara göre, bu pratikler inancın özüne, sadeliğine ve ahlaki derinliğine daha yakındır. Bu söylem, toplumun tarihsel sürekliliği içerisinde şekillenmiş ve bugünkü kimliklerini meşrulaştıran bir temel haline gelmiştir.

Yerleşimin tarıma dayalı ekonomisi ve kırsal yaşam biçimi, topluluğun sosyal yapısını da belirlemiştir. Topluluğun büyük bir kısmı çiftçilikle uğraşmakta, yılın belli dönemlerinde (özellikle Nisan-Kasım arası) tarımsal faaliyetler nedeniyle toplu dini etkinliklere ara verilmektedir. Bu durum, cemlerin toplumsal örgütlenmedeki rolünü daha mevsimsel ve işlevsel kılmıştır. Ekonomik yaşamın ritmiyle dini ritüeller arasında kurulan bu bağ, kimlik inşasının gündelik hayattaki tezahürlerini de göstermektedir.

Sosyo-kültürel açıdan bakıldığında, Çünür Alevileri geleneksel yapıyı büyük ölçüde korumakla birlikte, modernleşme süreçlerinden tamamen izole değildir. Özellikle Isparta'da bulunan üniversite kampüsünün yarattığı yapılaşma ve ekonomik hareketlilik, bazı ailelerin maddi refah seviyesini artırmış ve topluluk içerisinde yeni sınıfsal farklılaşmalara neden olmuştur. Ancak bu durum, kimlik aidiyetlerinde çözülmeye yol açmamış; aksine dini ve kültürel bağlılık, ekonomik dönüşüme rağmen korunmuştur. Bu, Çünür Aleviliğinin kendine has direnç mekanizmaları ile açıklanabilir.

Topluluğun kendi içindeki dayanışma ilişkileri, dedelik kurumunun canlılığı ve ritüel sadakat, kimliklerinin hem bireysel hem de kolektif düzeyde aktarılmasını mümkün kılmıştır. Yerel dini otorite olan dedeler, sadece inançsal rehber değil aynı zamanda topluluğun hafızasını ve değer sistemini taşıyan figürler olarak da işlev görmektedir. Bu bağlamda Çünür Alevilerinin tarihsel ve sosyo-kültürel konumlanışı, yalnızca bir dini farklılıkla sınırlı değildir; aynı zamanda bu farklılığın nasıl korunduğu ve meşrulaştırıldığına dair dinamik bir süreci yansıtır.

1.1. Kimliğin inşasında aidiyet ve sınırlar: “Asıl Alevilik bizde” söylemi

Çünür Alevileri, kimliklerini sadece dinsel pratikler üzerinden değil, aynı zamanda diğer Alevi topluluklarına karşı konumlanma biçimleri üzerinden de kurmaktadır. Topluluğun içinde sıklıkla karşılaşılan *asıl Alevilik bizde* söylemi, bu bağlamda önemli bir göstergedir. Bu ifade, yalnızca bir inançsal

farklılık iddiası değil, aynı zamanda kültürel bir otantisite talebidir. Topluluk üyeleri, Aleviliğin zaman içinde çeşitli topluluklarda *deforme edildiğini* ancak kendilerinde bu özün korunduğunu ileri sürmektedir.

Bu tür söylemler, etnik-dinsel kimliklerin inşasında sıklıkla karşımıza çıkan sınır çizme pratikleriyle doğrudan ilişkilidir. Kimlik, çoğu zaman *biz* ve *onlar* arasındaki farklar üzerinden anlam kazanır. Bu bağlamda Çünür Alevilerinin kendilerini diğer Alevi gruplardan ayırmaları, sadece içeriden bir saflaşma değil, aynı zamanda kimliğin içeriğini netleştirme çabasıdır. Özellikle alkol kullanmıyor olmaları, dini ritüellerde belirli bir sadeliği benimsemeleri ve cemlerdeki disiplinli örgütlenmeleri, diğer topluluklar tarafından *sünnileşmişlik* olarak algılsa da, Çünür topluluğu için bu pratikler inançlarının temel taşlarıdır.

Aidiyet duygusu, Çünür Alevileri arasında son derece kuvvetlidir. Cem ritüellerine katılım, dedeye bağlılık, belirli zamanlarda toplanma ve toplumsal normlara uyum, bu aidiyetin en belirgin göstergeleridir. Bu tür içsel bağlılıklar, sadece dini inancın değil, aynı zamanda topluluğa ait olmanın bir göstergesidir. Bu da kimliğin ritüel üzerinden yeniden üretildiği bir alan yaratmaktadır. Örneğin, cemlerde yapılan *dar çekme* ya da *görgü* pratikleri sadece dini vecibeler değil, aynı zamanda topluluk içi sosyal denetim ve bağların pekiştirilmesine hizmet etmektedir.

Çünür topluluğunda kimliğin korunması, dışarıdan gelen tehditlere karşı oluşturulan bir savunma mekanizması değil, içeriden şekillenen bir normatif yapı olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle, topluluk üyeleri kendilerini hem Sünnilerden hem de *farklılaşmış* Alevilerden ayrı bir çizgide tanımlar. Dolayısıyla, burada söz konusu olan sadece bir kimlik değil, aynı zamanda bu kimliğin *doğru* ve *gerçek* olduğuna dair güçlü bir inançtır.

1.2. Farklılaşma biçimleri: Sünnilik, diğer Alevi topluluklar ve “otantisite”

Kimliğin inşası, çoğu zaman yalnızca içeriden bir aidiyet üretme süreci değil, aynı zamanda dışarıyla kurulan ilişkiler üzerinden kendini tanımlama ve konumlandırma biçimidir. Bu bağlamda, Çünür Alevilerinin hem Sünni topluluklarla hem de diğer Alevi gruplarla olan ilişkileri, kendi kimlik sınırlarını keskinleştiren ve belirginleştiren önemli bir rol üstlenir. İlginç olan ise, Çünür topluluğunun iki ayrı *öteki* ile kurduğu mesafenin benzer düzeyde eleştirel olması, fakat farklı temellere dayanmasıdır.

Sünni topluluklarla kurulan ilişki, esasen karşılıklı bir tanıma ve mesafe içerir. Çünür Alevileri kendilerini açık bir biçimde Alevi-Bektaşî olarak tanımlar, bunu kamusal olarak da dile getirmekten çekinmezler. Ancak aynı zamanda bazı bireylerin camide namaz kılması, cuma namazlarına gitmesi ya da hacca gitmiş olması, Sünni inanç kalıplarıyla biçimsel düzeyde bir yakınlık kurulduğunu gösterir. Bu durum, dışarıdan bakıldığında kimliksel bir *melezlik* ya da *asimilasyon* gibi okunabilirken, Çünür topluluğu açısından bu uygulamalar inançlarının özgün doğasına aykırı değildir. Aksine, Aleviliğin özündeki bireysel ibadet özgürlüğü ve Tanrı’ya yönelişteki samimiyet vurgusu, bu eylemleri mümkün ve meşru kılar.

Ancak söz konusu pratikler, diğer Alevi topluluklarının gözünde ciddi bir sorun alanına dönüşmektedir. Özellikle alkolün cem ritüelinden çıkarılması ve yerine bal şerbeti konulması, bazı Alevi gruplar tarafından *sünnileşme* olarak yorumlanmakta; hatta bu grup için *artık Sünni gibiler* gibi dışlayıcı söylemler kullanılmaktadır. Bu tür yaklaşımlar, Aleviliğin biricik tanımını ellerinde tuttuklarına inanan toplulukların içsel otorite iddialarını da yansıtır. Oysa Çünür Alevileri bu tür eleştirileri yalnızca reddetmekle kalmaz, aynı zamanda kendilerini Aleviliğin saf, otantik ve asli temsilcisi olarak görür. *Asıl Alevilik bizde yaşıyor* şeklindeki söylem, sadece bir savunma refleksi değil, aktif bir kimlik performansıdır. Bu performans, otantisiteyi yalnızca tarihsel bir iddia olarak değil, güncel pratiklerle de ortaya koyar.

Çünür topluluğunun cem ritüellerindeki düzenlilik, dedelik kurumuna bağlılık, bireysel ve toplumsal ahlak anlayışı, bu otantisite iddiasının somut dayanaklarını oluşturur. Topluluk, Aleviliği sekülerleşmiş ya da politikleşmiş bir aidiyet biçimi olarak değil, hâlâ gündelik hayatın merkezinde konumlanan bir inanç sistemi olarak yaşar. Bu yönüyle, modern Alevilik tartışmalarında sıkça karşımıza çıkan kültürel Alevilik-dinsel Alevilik ayrımında, Çünür topluluğu net bir biçimde ikincisini temsil eder.

Bu noktada, etnografik gözlemlerle sabitlenen bir başka önemli durum, topluluğun içe kapalı bir yapıda olmamasıdır. Yani kapalı, gizemci veya sadece kendi içine dönük bir grup olmaktan ziyade, cemlerin belirli türlerine - özellikle *koldan kopma cemi* gibi daha kamusal ve açık törenlere - dışarıdan tanıkların da katılmasına izin verilmektedir. Bu tür esneklikler, topluluğun kendini çevresel tehditlere karşı koruma refleksinden çok, belirli sınırlar dahilinde açık bir iletişim kurma yetisini gösterir. Diğer bir

ifadeyle, bu yapı hem içsel normlarını koruma konusunda titizdir hem de dış dünya ile ilişki kurma konusunda kontrollü bir açıklık taşır.

Çünür Aleviliği bu anlamda, modern kimlik teorilerinde sıkça tartışılan *hibrit kimlik* ya da *çok katmanlı kimlik* kavramlarını somutlaştıran bir örnektir. Topluluk bir yandan geleneksel Alevi inancına sıkı sıkıya bağlılığını sürdürürken, diğer yandan çevresel etkileşimler ve tarihsel gelişmelerle şekillenen yeni kimlik biçimlerine de kapalı değildir. Bu farklılaşma biçimleri, Çünür Alevilerinin kendilerine özgü bir kimlik haritası oluşturmaya neden olmuş ve onları hem Sünni hem de Alevi çoğunluklardan ayıran melez bir alan yaratmıştır.

1.3. Çünür Alevileri farklılık gösterenleri

1.3.1. Ritüel pratikler ve kimlik performansı: cemler, dedelik ve mevsimsellik

Kimlik, yalnızca söylemlerle inşa edilen bir yapı değil, aynı zamanda ritüel pratikler aracılığıyla sürekli olarak yeniden üretilen bir toplumsal performanstır. Çünür Alevileri bağlamında bu durum, cem ritüelleri, dedelik kurumu ve belirli bir mevsimsel döngü içerisinde şekillenen ibadet biçimleri aracılığıyla açıkça görülmektedir. İnanç, bu toplulukta soyut bir kavram değil; pratikle iç içe geçmiş, gündelik yaşamın doğal bir parçası haline gelmiş bir yaşam tarzıdır. Bu nedenle, cemler ve bunların çevresinde örülen ilişkiler bütünü, kimliğin hem korunmasına hem de aktarılmasına hizmet eder.

Çünür topluluğunun cem ritüelleri, geleneksel Alevi yapının temel kodlarına uygun biçimde yaşatılmakta, ancak bazı özgünlükleriyle ayrılmaktadır. Toplulukta cemler yıl boyunca düzenli şekilde yapılmaz; tarım faaliyetlerinin yoğun olduğu Nisan-Kasım ayları arasında ritüellere ara verilir. Bu durum, ibadet ile üretim ilişkisi arasında kurulan dengeli yapının bir yansımasıdır. İnanç, çalışmakla çelişen değil, onunla var olan bir değer olarak görülür. Bu bağlamda ibadet, mekânsal ya da zamansal katılımlarla değil; toplumsal yaşamın ritmiyle uyumlu bir esneklik içinde yaşanır.

Çünür Alevileri arasında kabul edilen dört temel cem türü, hem bireysel hem de toplumsal kimliğin belirlenmesinde önemli rol oynar. Bunlardan ilki, koldan kopma cemi olarak adlandırılan, dışarıdan tanıdıkların da katılabildiği, açık ve davetkâr bir cem türüdür. Bu cem, topluluğun dış dünyayla kurduğu sembolik köprü işlevi görürken, aynı zamanda Aleviliğin bir tür misafirperverlik ve paylaşım etiğiyle bütünleştiğini de gösterir. Yaklaşık iki saat süren bu cem, genellikle daha sade içeriklere sahiptir.

İkinci tür olan dar cemi, topluluk üyelerinin birbirlerini dara çektiği yani vicdani ve toplumsal hesaplaşma yaptığı ritüeldir. Bu cem, Aleviliğin temel ilkelerinden biri olan *eline, beline, diline sahip ol* düsturunun kurumsal bir düzeyde içselleştirildiği bir alandır. Kimlik, burada sadece ait olma üzerinden değil, sorumluluk üstlenme ve toplumsal ahlaka uyum sağlama üzerinden yeniden üretilir.

Üçüncü olarak ikrar cemi, topluluğa yeni katılan bireylerin ya da gençlerin ikrar verdikleri törendir. Bu cem, bireysel aidiyetin kolektif yapı tarafından kabul edildiği bir tür *geçiş ritüeli*'dir. Bu ritüel, kimliğin biyolojik değil, ritüel bağ üzerinden kurulduğunu gösterir; kişi Alevi olarak doğmakla değil, ikrar vererek topluluğa dahil olur. Bu da kimliğin bilinçli bir seçim ve toplulukla kurulan etik bir ilişki çerçevesinde şekillendiğini ortaya koyar.

Son olarak görgü cemi, bireylerin ve ailelerin yıllık değerlendirmeye tabi tutulduğu, hatalarının bağışlandığı, barışmanın ve arınmanın gerçekleştiği bir cemdır. Bu cem, topluluğun iç işleyişinin sürekliliğini sağlayan, sosyal adaletin ritüel düzeyde yeniden kurulduğu bir mecradır. Kimlik burada, sadece inançsal değil, toplumsal sorumluluklar üzerinden de inşa edilir.

Dedelik kurumu, tüm bu cem türlerinin düzenlenmesinde ve yürütülmesinde merkezî bir role sahiptir. Dede, yalnızca dini lider değil; aynı zamanda ahlaki rehber, toplumsal hakem ve kolektif hafızanın taşıyıcısıdır. Toplulukta dedeye duyulan saygı, sadece dini bilgiye değil, aynı zamanda dede ile talip arasındaki karşılıklı güven ve bağlılığa dayalıdır. Bu bağlılık, modern Alevi topluluklarında giderek zayıflarken, Çünür'de halen güçlü bir biçimde varlığını sürdürmektedir. Bu durum, topluluğun kimliğini ve bütünlüğünü koruyabilmesindeki en önemli unsurlardan biridir.

Ritüellerin mevsimsel bir döngü içinde icra edilmesi, ibadetin toplumsal yapı ve üretim ilişkileriyle olan bağına güçlendirir. Tarımsal faaliyetlerin yoğun olduğu dönemlerde cemlerin yapılmaması, ibadetin hayatın doğal akışına entegre olduğunu, günlük yaşamdan kopuk bir dini yapının Çünür Aleviliğinde karşılık bulmadığını gösterir. Bu tür bir inanç yapısı, bireyleri sadece inançsal değil, toplumsal üretim süreçlerine de bağlar ve kimliği çok katmanlı hale getirir.

Sonuç olarak, Çünür Alevilerinin ritüel pratikleri, kimliklerinin yalnızca sembolik ya da teolojik bir yönünü değil, aynı zamanda yaşantısal ve toplumsal boyutunu da şekillendirmektedir. Cemler, sadece ibadet değil; aidiyetin, sorumluluğun, hesaplaşmanın ve bağışlamanın sahnesidir. Dedelik, sadece inanç değil; rehberlik, önderlik ve gelenek aktarımıdır. Mevsimsel döngü ise, inancın doğayla, üretimle ve

yaşamla nasıl iç içe geçtiğini ortaya koyar. Tüm bu unsurlar, Çünür Aleviliğinin canlı, işlevsel ve dirençli bir kimlik formu olarak varlığını sürdürebilmesini sağlamaktadır.

1.3.2. Cem ritüellerindeki farklılıklar

Çünür Alevilerinin cem ritüelleri, Anadolu Aleviliği içerisinde gözlemlenen genel pratiklerle önemli ölçüde benzerlik gösterse de yerel tarihsel koşullar, dede soyuyla kurulan ilişkilerin niteliği, müzik ve ritüel anlayışının dönüşümü ile topluluğun kendi iç dinamikleri bazı özgün farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünür Alevileri bağlamında cem, bir yandan Alevi-Bektaşî geleneğinin temel inanç kodlarını yeniden üreten bir mekan olarak işlev görmektedir, diğer yandan yerel kimliğin belirginleştiği, ritüel pratiklerin yeniden tanımlandığı bir kültürel alan haline gelmektedir. Bu nedenle cem ritüellerine ilişkin farklılıklar, yalnızca ritüel uygulamadaki çeşitliliği değil, aynı zamanda topluluğun tarihsel hafızasını, otorite algısını, müzik pratikleriyle kurduğu ilişkiyi ve cem erkânını yorumlama biçimini anlamaya imkân tanımaktadır.

Çünür cemlerinin en belirgin özelliklerinden biri, چراغ uyandırma ritüelinin daha sade bir biçimde icra edilmesidir. Anadolu'daki birçok ocakta چراغ ritüeli, belirli nefesler, dualar ve sembolik hareketlerle zenginleştirilmiş bir anlam alanına sahiptir; ancak Çünür Alevilerinde bu uygulama daha çok ışığın *Hak nurunun tecellisi* olarak yorumlandığı basitleştirilmiş bir ritüel çerçevesi içinde gerçekleşmektedir. چراغ uyandırılırken چراغ duası veya چراغ hizmeti ile alakalı bir nefes icrası yoktur. Yalnızca چراغ duası okunur. Bu durum چراغın anlamı korunmakla birlikte, ritüel performansındaki bu sadeleşme, topluluğun zaman içinde ritüel pratikleri daha işlevsel bir yapıya dönüştürme eğilimiyle ilişkilendirilebilir.

Bir diğer dikkat çekici nokta, niyaz verme pratiğindeki farklılaşmalardır. Çünür cemlerinde niyaz, genellikle topluluğun birlik ve dayanışma vurgusunu öne çıkaran bir ritüel olarak kabul edilmekle birlikte, uygulamanın biçimsel yönü diğer Alevi topluluklarına kıyasla daha esnektir. Niyaz sırasında kullanılan dilsel ifadeler, niyazın kime hangi amaçla sunulduğu ve niyazın cem içerisindeki konumu yer yer değişiklik gösterebilmekte; bu durum, Çünür Alevilerinin ritüel pratiklerinde katı bir standartlaşmadan ziyade topluluk içi uyuma ve pratik ihtiyaçlara öncelik verdiğini göstermektedir. Niyaz sırasında bireysel niyaz öne çıkmaktadır. Çünür Alevilerinde Anadolu'da birçok cem erkanında gördüğümüz *eşik niyazı* yoktur. İlk niyaz eşikten geçildikten sonra yere (mekana) verilmektedir. Ardından üç adımda sağ ayak sol ayağın üstüne gelecek şekilde duraksayarak, şehadet parmağı (işaret parmağı) öpülüp kalbin üstüne getirilerek ilerlenir ve dede postuna (baba postu) varılır. Ardından dede veya dedelere tek tek niyaz verilir. Dizlerinin üstünde sağ-sol-ortaya alınıp değiştirilerek *Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali* diyerek niyaz verilir. Ardından kucaklaşarak birbirinin kulağına *Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali, Pirimiz Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli* diyerek niyaz verilir. Dedelerden sonra bu niyaz چراغın yakılıp konacağı konuma verilir. Ardından *gözcü/rehber* görevindeki kişi ile aynı şekilde niyazlaşılır. Bu niyaz ritüeli sizden önce cem evine giren tüm insanlarla (canlarla) tek tek gerçekleştirilir. Ardından kadınlara (analar, bacılar) dönerek *Ana-bacılar cümledenize niyazım var* diyerek toplu bir niyaz verilir. Bu erkekler için bu şekilde gerçekleşir. Kadınlarda sadece kendi arasında kucaklaşarak niyazı gerçekleştirir. Dede ve erkeklerle *Erenler cümledenize niyazım var* şeklinde gerçekleştirilir. Erkekler niyazlaşırken niyazı alınan kişiye *niyazın hak olsun. Hak Muhammed Ali yoldaşın olsun* denmektedir. Kadınlar niyazlaşırken ise, *niyazın hak olsun. Fatma ana yoldaşın olsun* şeklinde niyaz tamamlanmaktadır.

Cemlerde kullanılan *üçlemeler* (Hak-Muhammed-Ali, Canlar-İkrar-Söz vb.) Çünür Alevi topluluğunda hem inanç sisteminin bütünlüğünü ifade eden sembolik bir yapı hem de ritüelin akışını düzenleyen temel bir sözlü formdur. Bununla birlikte üçlemelerin bazı bölümlerde tekrarlama sayıları, duaların uzunluğu ve söylenme biçimi konusunda farklılaşmalar görülmektedir. Bu çeşitlilik, topluluğun sözlü kültürle kurduğu ilişkinin canlılığına ve dedelerin kendi erkân yorumlarını aktarma biçimlerine bağlı olarak ortaya çıkan ritüel esnekliğini yansıtmaktadır.

Çünür Alevileri arasında özellikle iki özel semahın varlığı, topluluğun en özgün ritüel özelliklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu semahlar, bölgeye özgü hafızanın, yerel kutsallık anlatılarının ve ocak silsilesiyle kurulan bağın sözlü-müzikal bir yansıması niteliğindedir. Bu iki semah, hem melodik yapıları hem de hareket düzenleri açısından diğer Alevi-Bektaşî semahlarından ayrılmakta; ritüeldeki konumları ve icra bağlamları ise Çünür topluluğunun tarihsel kimliğini yeniden üretme işlevi taşımaktadır. Semahların repertuvardaki ayrıcalıklı konumu, cemlerde müziğin sınırlı kullanımına rağmen, semahın ritüelin en güçlü ifade alanlarından biri olarak korunduğunu göstermektedir. Üçler Semahı ve Kırklar Semahı zakirler tarafından icra edilmeden cem ritüeli asla tamamlanamamaktadır.

Bu bağlamda, Çünür cemlerinde en dikkat çeken farklılıklardan biri de müziğin ritüel içindeki ağırlığının sınırlı olması ve cemlerin daha çok *sohbet* ekseninde ilerlemesidir. Dedelerin topluluğa hitap

ettiği, ahlaki öğretilerin aktarıldığı, tarihsel anlatıların paylaşıldığı, topluluğun güncel meselelerinin değerlendirildiği bu sohbet bölümü, cem ritüelinin merkezine yerleşmiştir. Bu durum, Çünür Alevilerinin cem pratiklerinde müzikten ziyade sözlü aktarımı ve öğretisel içeriği öncelediğini; ritüelin müzikal yönünün ise daha sembolik ve sınırlı bir işlev üstlendiğini göstermektedir. Buradaki sohbet anlayışı, aynı zamanda cemlerin topluluğun kolektif kimliğini, hafızasını ve etik normlarını pekiştiren bir *sosyal öğrenme alanı* olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

Cem ritüellerindeki farklılıklardan bir diğeri, on iki hizmetin her cemde eksiksiz olarak yerine getirilmemesidir. Çünür Alevileri arasında hizmetlerin ritüel bütünlüğü açısından öneminin kabul edildiği görülmekle birlikte, uygulamada hizmetlerin sayısı ve dağılımı cemden ceme değişiklik gösterebilmektedir. Topluluğun yaşayan cem pratiğinde on iki hizmetin tamamı mutlaka icra edilmemekte; bazı hizmetler birleştirilmekte, bazıları ise ritüelin gerekleri doğrultusunda sadeleştirilmektedir. Bu durum, Çünür cemlerinde ritüelin işlevselliğine verilen önemin, sembolik bütünlükten zaman zaman daha fazla öne çıktığını göstermektedir. Aynı doğrultuda, bir talibin birden fazla hizmet üstlenebilmesi de cemlerde görülen belirgin bir farklılıktır. Topluluk içindeki nüfus yapısının, cemlere katılım oranının ve hizmet sahipliği konusundaki esnek yaklaşımın bu uygulamayı mümkün kıldığı söylenebilir. Böylelikle cem ritüeli, topluluğun mevcut insan kaynaklarına uyum sağlayan dinamik bir yapıya evrilmektedir.

Son olarak, bazı Alevi topluluklarında önemli bir ritüel figürü olan dedenin cem sırasında mümkün olduğunca az konuşması gerektiğine ilişkin inanç ve uygulamaların aksine, Çünür Alevilerinde dedelerin cem boyunca aktif olarak konuştuğu ve yönlendirme yaptığı görülmektedir. Bu durum, Çünür Alevilerinin dini otoriteyle kurduğu ilişkinin daha diyalog odaklı, öğretici ve açıklayıcı bir çerçeveye dayandığını düşündürmektedir. Dedelerin cem içindeki sözlü katkıları, ritüelin öğretisel yönünü güçlendirdiği gibi, topluluk içi iletişimi pekiştiren bir mekanizma olarak da işlev görmektedir.

Tüm bu unsurlar birlikte değerlendirildiğinde, Çünür Alevilerinin cem ritüelleri kendine özgü bir bütünlük sergilemekte; ritüel pratiklerindeki farklılıklar ise topluluğun tarihsel gelişimi, inanç yorumları, sosyo-kültürel yapısı ve yerel kimlik inşasıyla doğrudan ilişkilendirilebilmektedir. Ritüel pratiklerin bu esnek ve yerelleşmiş yapısı, Çünür Alevilerini Anadolu Aleviliği içindeki çeşitlilik mozaığının önemli bir parçası olarak değerlendirilebilir.

1.3.3. Konumlanış, gündelik hayat ve otantisite bağlamında farklılıklar

Çünür Alevilerinin konumlanışı, gündelik yaşam pratikleri ve otantiklik algıları, Alevi toplumsal örgütlenmesinin tarihsel süreklilikleri ile modern döneme özgü dönüşümlerinin kesiştiği bir alanda şekillenmektedir. Bu topluluk, hem inançsal pratiklerdeki özgün yorumları hem de gündelik hayatı belirleyen sosyo-politik ilişkiler ağı çerçevesinde, Alevilik içi çeşitliliği temsil eden önemli bir örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla Çünür Alevilerinin kültürel ve dini konumlanışını anlamak, yalnızca inanç ritüellerine odaklanmakla sınırlı olmayıp, aynı zamanda mekânsal örgütlenme, yerel siyasetle ilişkilendirme biçimleri, topluluk içi otorite yapıları ve otantiklik söylemlerinin nasıl kurulduğunu analiz etmeyi gerektirmektedir.

Bu bağlamda ilk olarak, ocak örgütlenmesinin mekânsal yakınlığı, Çünür Alevileri açısından belirleyici bir rol oynamaktadır. Ocakların birbirine fiziksel olarak yakın konumlanması, topluluk üyeleri arasında ritüel bilgi ve pratiklerin dolaşımını hızlandırmakta; aynı zamanda talip-dede ilişkisini süreklileştiren bir coğrafi birliktelik yaratmaktadır. Bu yakınlık, dışarıdan bakıldığında homojen bir geleneksel yapı izlenimi verse de, uygulamada küçük ölçekli farklılaşmaların ve yerel yorumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Bu farklılaşmalar, özellikle ritüellerin gündelik hayatla kesiştiği alanlarda daha görünür hâle gelmektedir. Bunun somut örneklerinden biri, aşure kaynatma ritüelinde gözlemlenen çeşitliliştir. Topluluk içinde bazı ocaklar aşureyi belirli günlerde kaynatmayı geleneksel bir zorunluluk olarak görürken, bazıları ritüelin zamanlamasını daha esnek yorumlamakta; kimi ocaklar toplu aşure dağıtımına ağırlık verirken, kimileri daha aile merkezli bir ritüel anlayışı benimsemektedir. Malzeme seçimi, kaynatma süresi, lokmanın dağıtılma biçimi ve ritüelin sosyal boyutu gibi unsurların ocaktan ocağa değişmesi, Çünür Aleviliğinde ritüel pratiğin durağan değil, aksine yerel bağlamlara göre yeniden şekillenen dinamik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Gündelik hayat ve toplumsal ilişkiler bağlamında öne çıkan bir diğer unsur, Çünür Alevilerinin yerel siyasetle kurdukları çok katmanlı ilişkidir. Alevi topluluklarının genel olarak muhalif bir politik konumlanışa sahip olduğu bilinmekle birlikte, Çünür örneğinde siyasetle kurulan ilişki homojen bir muhalefet çizgisi üretmemektedir. Topluluk üyeleri, merkezi siyasete karşı eleştirel bir duruş sergilemelerine rağmen, yerel düzlemde siyasetçilerle kurdukları temas daha pragmatik, karşılıklı

ihtiyaçlara dayalı ve zaman zaman stratejik bir yakınlık biçiminde tezahür etmektedir. Hizmetlerin sürdürülmesi, kültürel etkinliklerin desteklenmesi, dernek faaliyetlerinin görünürlük kazanması ve topluluk taleplerinin yerel yöneticilere iletilmesi gibi etkenler, siyasi figürlerle ilişkilenebilir bazen kaçınılmaz bir gereklilik hâline getirmektedir. Bu durum, toplulukta *muhalif kimlik* ile *zorunlu yakınlık* arasında bir gerilim üretse de, Çünür Alevileri bu gerilimi pragmatik bir dengeyle yöneterek hem kimliksel tutarlılıklarını korumaya hem de yerel arenada söz sahibi olmaya çalışmaktadır.

Topluluk içi otorite yapılanmasını şekillendiren en dikkat çekici unsurlardan biri ise dedeliğin seçim yoluyla belirlenmesi yönündeki uygulamadır. Alevi inanç sisteminin klasik yapısında dedelik soy bağına esas alan, veraset temelli bir kurumdur. Ancak Çünür Alevilerinde bazı dönemlerde ve bazı ocaklarda dedeliğin topluluk tarafından seçimle belirlenmesi, modern toplumsal gereksinimlerin ve yerel dinamiklerin kurumu yeniden biçimlendirdiğini göstermektedir. Bu seçim pratiği, bir yandan dedelik otoritesinin topluluk nezdinde meşruiyetini artırırken, diğer yandan geleneksel otorite anlayışının güncel koşullarla uyum içinde yeniden yorumlandığını ortaya koymaktadır. Böylece dedelik, yalnızca ritüel bilgi aktarımının değil, aynı zamanda topluluk içinde temsil kabiliyetinin ve sosyal kabulün bir göstergesi hâline gelmektedir.

Tüm bu süreçlerin en belirgin çıktılarından biri, Çünür Alevilerinde gözlemlenen otantiklik söylemidir. Topluluk içinde sıkça dile getirilen *Aleviliğin esas hâlinin kendilerinde bulunduğu* yönündeki inanç, tarihsel süreklilik duygusunu pekiştiren kültürel bir söylem olarak işlev görmektedir. Bu otantiklik iddiası, hem geçmişle kurulan güçlü bağlara hem de ritüellerin bozulmadan aktarıldığı düşüncesine dayanmaktadır. Diğer Alevi topluluklarıyla karşılaştırıldığında Çünür Alevilerinin kendilerini daha öz, daha *saf* veya *geleneksel* olarak konumlandırmaları; kimliksel özgüveni artırmakta ve topluluk içi aidiyetin pekişmesine hizmet etmektedir. Bu söylem, dış toplumla ilişkilerde bir kimlik koruma mekanizması işlevi görürken; iç grupta geleneksel pratiklere bağlılığı güçlendiren, kuşaklar arası aktarımı motive eden bir kültürel hafıza stratejisine dönüşmektedir.

Sonuç olarak Çünür Alevilerinin konumlanışı; ocakların mekânsal örgütlenmesi, gündelik ritüel pratiklerdeki çeşitlilik, siyasetle kurulan çok yönlü ilişkiler, dedelik kurumunun modern koşullara göre yeniden tanımlanması ve otantiklik iddialarının güçlü bir kimlik söylemine dönüşmesi gibi unsurların kesişiminde şekillenmektedir. Bu çok katmanlı yapı, topluluğun hem tarihsel Alevi geleneğine bağlılığını hem de modern sosyo-politik koşullarla uyum içinde hareket etme kapasitesini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Çünür Alevilerini anlamak, onların yalnızca inançsal pratiklerine odaklanmak değil, aynı zamanda gündelik yaşam stratejilerini, kimlik inşası süreçlerini ve sosyal konumlanış biçimlerini bütüncül bir perspektiften analiz etmeyi gerektirmektedir.

1.4. Müzik yoluyla kimliğin ifadesi: semahlar, üçleme ve akustik bellek

Alevilikte müzik, yalnızca estetik bir araç değil; kimliğin, inancın ve topluluk bilincinin somutlaştığı temel bir ifade biçimidir. Çünür Alevileri örneğinde ise müzik, inanç pratiğinin taşıyıcısı olmanın ötesinde, kendine özgü biçimiyle kolektif hafızayı kuran ve kimliğin sınırlarını belirginleştiren bir işleve sahiptir. Müzikal ifadeler, hem ritüelin kalbinde yer almakta hem de topluluğun diğer Alevi gruplardan farklılaşmasında belirleyici bir unsur hâline gelmektedir. Bu bağlamda, semahlar ve özellikle *üçleme* adlı özgün semah formu, kimliğin hem içeriden inşasında hem de dışa karşı temsilinde önemli bir rol oynamaktadır.

Semahlar, Alevi-Bektaşî topluluklarında genellikle cem ritüelleri içerisinde icra edilen, hem fiziksel hareket hem de söz-müzik birlikteliği ile icracıların inançlarını bedensel ve duygusal bir düzlemde deneyimledikleri ibadet biçimleridir. Çünür Alevilerinde de her cem, mutlaka bir semahla tamamlanır. Bu uygulama, semahın yalnızca ritüelin bir parçası değil, onun tamamlayıcı ve anlamlandırıcı unsuru olduğunu gösterir. Cemler, sözlü öğreti ve dua ile zihni şekillendirirken; semahlar, bedeni ve duygu dünyasını ibadetin içine dahil eder. Böylece kimlik, sadece öğrenilen değil, aynı zamanda hissedilen ve yaşanan bir olgu hâline gelir.

Çünür topluluğuna özgü olan ve bölgedeki diğer Alevi gruplarında aynı biçimde görülmeyen *üçleme* adlı semah, bu yönüyle son derece dikkat çekicidir. *Üçleme* yalnızca müzikal değil, sembolik olarak da çok katmanlı bir anlatı taşır. Adından da anlaşılacağı gibi üç bölümlü bir yapıdadır ve bu üç bölüm, sözlü içerik açısından klasik Alevi-Bektaşî öğretilerini temel alsa da, müzikal yapı ve icra biçimi bakımından özgündür. Sözler, Ali, Hakk, Yol, Pir gibi temel kavramları işler; ancak bu sözlerin üzerine kurulan melodi, ritim ve hareket biçimi Çünür'e özgü bir formda düzenlenmiştir. Bu farklılık, topluluğun kendine ait bir *akustik kimlik* kurduğunu gösterir.

Akustik kimlik, bir topluluğun sesler aracılığıyla kendi benliğini duyumsadığı ve ifade ettiği bir alandır. Semahın melodi yapısı, süslemeleri, yürüyüş biçimi ve eşlik eden bağlama icrası, Çünür Aleviliğinin duygusal coğrafyasını tanımlar. Diğer Alevi toplulukları tarafından kolayca tanınabilen bu özgünlük, topluluğun aidiyet hissini güçlendirirken, aynı zamanda bir sınır çizme aracına dönüşür. Kimliğin müzik aracılığıyla dile gelmesi, onu daha derin, sezgisel ve içkin bir deneyime dönüştürür.

Çünür topluluğu için *üçleme*, sadece bir semah değil; bir aidiyet manifestosudur. Her icrada geçmiş kuşaklarla kurulan bağ yenilenir, bellekte taşınan inançlar bedenselleşir ve kimlik ritmik bir dil üzerinden yeniden dile gelir. Bu açıdan bakıldığında, müziksel pratikler sadece ritüelin bir parçası olarak değil, kimliğin duygusal ve estetik olarak yeniden üretildiği sahneler olarak değerlendirilmelidir.

Ayrıca, *üçleme* semahının sadece cemlerde değil, bazı özel toplantılarda, sohbetlerde ve topluluğun özel günlerinde de icra edilebilmesi, onun gündelik yaşamla kurduğu güçlü bağın bir göstergesidir. Bu yönüyle semah, sadece kutsal mekânlarda icra edilen bir ibadet değil; gündelik hayatın içine sızan, topluluğun kolektif duygulanımını sürekli tazeleyen bir ifadedir. Bu pratik, kimliğin dondurulmuş, katı bir yapı değil; sürekli icra edilen, güncellenen ve duygular üzerinden kurulan bir süreç olduğunu gösterir.

Çünür Alevilerinin müziğe yüklediği anlam, yalnızca gelenekselin korunması ile sınırlı değildir. Bu müzikal pratikler aynı zamanda topluluğun diğer Alevi gruplarla ve hatta Sünni topluluklarla olan ilişkilerinde de bir sınır işlevi görür. *Bizim semahımız farklıdır* söylemi, bu anlamda sadece müzikal bir farkı işaret etmez; kimliğin özgünlüğünü ve tarihsel derinliğini vurgulayan bir söylemdir. Bu farklılık, otantisite iddiasının müzikal zemindeki yansımasıdır.

Bu bağlamda, Çünür Alevilerinde müzik, kimliğin estetik, ritüel ve duygusal boyutlarının birleştiği bir düzlemdir denebilir. Semahlar, inanç sisteminin sadece temsilcisi değil; aynı zamanda taşıyıcısı, aktarıcısı ve yeniden üreticisidir. Özellikle *üçleme* semahı, topluluğun kolektif belleğini akustik olarak kodlayan, kuşaklar arası aktarımı sağlayan ve diğer topluluklardan ayrışmasını mümkün kılan bir simge işlevi görmektedir. Bu yönüyle müzik, Çünür Aleviliğinde yalnızca bir gelenek değil, aynı zamanda direnen ve kendini yeniden var eden bir kimlik biçimidir.

Sonuç

Bu makale boyunca Çünür Alevileri örneği üzerinden etnisite, kimlik ve müzik ilişkisi çok katmanlı bir biçimde ele alınmıştır. Ortaya çıkan tablo, bu topluluğun kimliğinin yalnızca etnik ya da inançsal aidiyetlerden ibaret olmadığını, tersine bu unsurların tarihsel, sosyolojik ve kültürel pratikler içerisinde bütünleştiğini göstermektedir. Kimlik burada sabit, değişmez bir yapı değil; hem iç dinamikler hem de dış ilişkiler çerçevesinde şekillenen, müzakere edilen ve çoğu zaman ritüel aracılığıyla yeniden kurulan bir süreçtir.

Çünür Alevileri, hem Sünni toplumla hem de diğer Alevi topluluklarla kurdukları ilişkilerle sürekli olarak kendi konumlarını tanımlayan ve bu tanımları yeniden üreten bir yapıya sahiptirler. Diğer Alevi gruplar tarafından *sünnileşmiş* ya da *farklılaşmış* olarak görülmelerine rağmen, Çünür topluluğu bu farklılığı bir savunma pozisyonu olarak değil, bir otantisite göstergesi olarak sahiplenmektedir. *Asıl Alevilik budur* şeklindeki söylemleri, hem içsel bir güveni hem de inançlarının kökenselliğine dair bir iddiayı barındırır. Bu, kimliğin sadece aidiyet değil, aynı zamanda yorum, temsil ve otorite meselesi olduğunu ortaya koyar.

Topluluğun inanç sistemine bağlılığı, dedelik kurumu, cem ritüelleri ve özellikle *üçleme* gibi özgün müziksel formlar aracılığıyla hem bireysel hem de kolektif düzeyde yaşatılmaktadır. İnanç, yalnızca bir dinsel yapı değil; aynı zamanda bir yaşam biçimi, bir toplumsal örgütlenme biçimi ve bir bellek aktarımıdır. Bu bağlamda müzik, ritüel ve etik değerler, kimliğin somut ve gündelik yaşamdaki izdüşümleri olarak karşımıza çıkar.

Çünür Aleviliğinin ritüel yapısı, klasik Alevilik öğretisi ile güçlü bağlarını korurken; coğrafi, tarihsel ve sosyoekonomik koşullarla uyumlu biçimde esneklik kazanmıştır. Cemlerin mevsimsel döngüyle düzenlenmesi, ibadet ile geçim arasındaki uyumu yansıtır. Bu, gelenekselin modernle çatışmadığı, tersine onunla birlikte evrildiği bir kimlik formunu işaret eder. Bu yönüyle Çünür topluluğu, Aleviliğin modernite karşısındaki dönüşüm potansiyelini anlamak açısından da önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Müzik özelinde bakıldığında, *üçleme* semahı sadece estetik bir pratik değil; Çünür kimliğinin duygusal, tarihsel ve sosyal kodlarını taşıyan bir hafıza alanıdır. Bu semahın diğer topluluklarda benzeri görülmemesi, Çünür kimliğini farklılaştıran en önemli göstergelerden biri hâline gelmiştir. Bu farklılık, sadece müzikal değil; aynı zamanda sembolik bir ayrışma zemini yaratmakta ve kimliğin sınırlarını ses yoluyla çizmektedir.

Tüm bu unsurlar bir araya geldiğinde, Çünür Alevilerinin kimliği; inanç, müzik, ritüel ve sosyal ilişkiler arasında örülmüş, dinamik, çok katmanlı ve direngen bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kimlik ne tamamen içe kapanıktır ne de dışa karşı tümüyle açık; aksine seçici, bilinçli ve tarihsel olarak şekillenmiş bir tavırla varlığını sürdürmektedir.

Sonuç olarak, Çünür Aleviliği, Alevi inanç sisteminin tekil bir varyantı değil; onun içinde özgün bir söylem, pratik ve temsil biçimi olarak yer almakta; bu sayede hem yerel hem de kolektif Alevi belleği içerisinde özgül bir konum işgal etmektedir. Etnisite, inanç ve müzik gibi kimliği kuran temel bileşenler, bu toplulukta birbirinden ayrılmadan, bütünlüklü ve karşılıklı etkileşim hâlinde yaşatılmaktadır. Bu bağlamda Çünür Alevileri, kimliğin sabitlenmiş bir kategori değil; yaşamla, ritüelle ve sesle sürekli yeniden kurulan bir varoluş biçimi olduğunu bizlere göstermektedir.

Kaynakça

- Bilgin, N. (1995). *Kollektif kimlik*, Sistem Yayıncılık.
- Bostancı, N. (1998). Etnisite, modernizm ve milliyetçilik. *Türkiye Günlüğü*, (50), (s.38-55).
- Castells, M. (2006). *Enformasyon Çağı: ekonomi, toplum ve kültür, II. Cilt*, (Ebru Kılıç, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erol, A. (2000). *Kültürel kimlik bağlamında popüler müzikte anlam*, Yayımlanmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Göka, E. (2006). *İnsan kısım kısım: toplumlar, zihniyetler, kimlikler*, Aşina Kitaplar.
- Sözen, E. (1989). *Toplum yapısı, değişimi ve sosyal kimlik: iki kültürün karşılaştırılması*, Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi.