

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



GÖÇÜN AZERBAYCAN TÜRKLERİNİN DİNİ HAYATI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ: BAKÜ VE AMASYA ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

Rıza KARABAĞ

Danışman

Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri birimi tarafından
PYO.ILH.1904.20.001 nolu proje koduyla desteklenmiştir.

SAMSUN

2021

TEZ KABUL VE ONAYI

Rıza KARABAĞ tarafından, **Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE** danışmanlığında hazırlanan “**Göçün Azerbaycan Türklerinin Dini Hayatı Üzerindeki Etkileri: Bakü ve Amasya Örneği**” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 12.11.2021 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Ali BOLAT Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı		☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı		☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Celil ABUZAR Harran Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı		☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. İbrahim TURAN Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı		☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Özgür KIRAN Samsun Üniversitesi Uygulamalı Sosyoloji Anabilim Dalı		☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet ☒ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☐

İmza

11 /10 / 2021

Rıza KARABAĞ

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: Göçün Azerbaycan Türklerinin Dini Hayatı Üzerindeki Etkileri: Bakü ve Amasya Örneği

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 11.10.2021 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 4

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

İmza

11 /10 / 2021

Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

ÖZET

GÖÇÜN AZERBAYCAN TÜRKLERİNİN DİNİ HAYATI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ: BAKÜ VE AMASYA ÖRNEĞİ

Rıza KARABAĞ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi, Temmuz / 2021

Danışman: Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

Araştırmanın amacı, bir asrı aşkın süre önce; tarihi Garbi (Batı) Azerbaycan'ın (Günümüzdeki Ermenistan) Darlık (Karakoyunlu) Deresi bölgesinden, Türkiye'nin Amasya bölgesine; aynı zamanda 1988'de Azerbaycan'ın Bakü bölgesine göç etmek zorunda kalmış Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin, sosyal değişimini incelemek, Müslüman kimliklerini anlamak, göçün Müslüman kimliğe olan tezahürlerini belirlemektir. Göç sonucunda günümüze kadar, farklı siyasal rejimler, etnik, dini ve kültürel etkiler altında, Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayan soydaş topluluğun, dini ve toplumsal yapılarında oluşan farklılaşmalar, din ile ilişkileri mukayeseli olarak incelenmiştir. Farklılaşmaların kuşaklararası etkilerini betimlemek, toplumsal hayattaki tezahürlerini belirlemek hedeflenmiştir. Çalışmada betimsel nitelik taşıyan bir model kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini, 2019-2020'de Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan 866 katılımcı oluşturmaktadır. Çalışmada, "İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık Ölçeği", "Ailevi ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği", "İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği" kullanılmıştır. Verilerin analizinde SPSS 15.0 programından, t-testi, anova ve kruskal wallis testlerinden yararlanılırken, nitel verilerde betimsel analiz yapılmıştır. Araştırma sonuçlarında; inanç, ibadet düzeyinde, modern ve laik din anlayışında; sosyokültürel, ailevi, siyasî ve iktisadi hayat boyutlarında; Amasya ve Bakü bölgelerinin genel dindarlık düzeyleri, yaş grupları ve eğitim seviyeleri dindarlık düzeyleri mukayesesinde, Amasya bölgesinde yaşayanların dindarlık düzeylerinin, Bakü bölgesinde yaşayanların dindarlık düzeyine göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Bakü bölgesinde yaşayanların genelinde yalnızca Allah'a inanıp birtakım sosyo-dini ritüellere katılmak ve güzel ahlaklı bir insan olmaktan ibaret olan bir din anlayışının olduğu belirtilebilir. Amasya bölgesinde yaşayanların neredeyse tamamının İslam'a; Kur'an temelli inanç, ibadet ve ahlaki boyutlarda bütün olarak inandığı, İslami yaşantıda eksiklikleri olsa da, söz konusu boyutların hayata geçirilmesinin yükümlülüğünü kabul eden bir din anlayışına sahip oldukları söylenebilir.

Anahtar Sözcükler: Göç, Kimlik, Dini hayat, Azerbaycan Türkleri.

ABSTRACT

THE EFFECTS OF MIGRATION ON THE RELIGIOUS LIFE OF AZERBAIJANI TURKS: THE CASE OF BAKU AND AMASYA

Riza KARABAĞ

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Philosophy and Religious Sciences

Ph D. Thesis, July / 2021

Supervisor: Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE

The aim of the study is to examine the social change, distinguish the Muslim identity and to reveal the manifestations of immigration on the Muslim identity of the Azerbaijani Turks of Karakoyun who had to migrate from the historical West Azerbaijan (present day Armenia) and Darlık/Karakoyunlu region to Amasya, Turkey over a hundred years ago, including the Azerbaijani Turks of Karakoyun who had to migrate to the Baku region of Azerbaijan in 1988. The comparative study examines the two cognate communities living in the Amasya-Baku region in terms of different political regimes, ethnicity, religious and cultural influences, the differentiation that took place in the religious and social structures and the relationship with their religion as a result of migration until today. The aim is to describe the influence of intergenerational differentiation and to identify its manifestation in social life. A model which has descriptive qualifications was used in the research. The universe of the research is comprised of 866 participants living in the Amasya-Baku region in 2019-2020. In the study, "A Scale of Religiosity in the Life of Belief and Worship", "A Scale of Religiosity in Family and Socio-cultural Life", "A Scale of Religiosity in the Economic and Political Life" were used. While the SPSS 15.0 package program, t-test, anova and kruskal wallis tests were used in the analysis of the data, a descriptive analysis was used in the qualitative data. In the results of the research; taking into account, the degree of belief and worship, modern and secular understanding of religion, socio-cultural, familial, political and economic life dimensions, the degree of general religiousness of the participants from the Amasya and Baku region, regarding the comparison of the age groups and educational levels, the degree of religiosity of the participants from the Amasya region was found to be higher than the degree of religiosity of the participants from the Baku region. It can be stated that the people throughout the Baku region have a religious understanding which is composed of only believing in God, following certain socio-religious rituals and being a virtuous person. Almost all of the participants of the Amasya region believe in Islam as a whole under the Qur'an-based belief, worship and moral dimensions; even though they have deficiencies in the Islamic way of life, it can be said that they have a religious understanding which accepts the obligation of realising these dimensions.

Keywords: Migration, Identity, Religious life, Azerbaijan Turks.

**Esaretten, özgürlük ve bağımsızlığa hicret eden dedem Abdussamed
KARABAĞ'a, Annem ve Babama...**

TEŞEKKÜR

Araştırma PYO.ILH.1904.20.001 nolu proje koduyla Lisansüstü Tezleri Destekleme Programı (1904 kodlu projeler) kapsamında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) birimi tarafından desteklenmiştir. Çalışmayı destekleyen BAP birimine, yürütücü ve danışman Prof. Dr. Erken PERŞEMBE ve araştırmacı Rıza KARABAĞ adına teşekkür ederiz.

Adı SOYADI
Rıza KARABAĞ

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vi
SİMGELER VE KISALTMALAR	ix
ŞEKİLLER DİZİNİ	x
TABLolar DİZİNİ	xi
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Problem Durumu	1
1.2. Araştırmanın Konusu	9
1.3. Araştırmanın Gerekçesi ve Amacı	10
1.4. Araştırmanın Yöntemi	13
1.5. Literatür Değerlendirmesi	39
2. AZERBAIJAN TÜRKLERİ VE GÖÇ	43
2.1. Coğrafi Konum ve Tarihi Geçmiş	43
2.1.1. Azerbaycan'ın Coğrafi Konumu ve Tarihsel Geçmişi	43
2.1.2. Darlık (Karakoyunlu) Deresi Bölgesinin Coğrafi Konumu ve Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin/Karakoyunlu Tayfasının Tarihsel Geçmişi	46
2.2. Türkiye Amasya ve Azerbaycan Bakü Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçleri	49
2.2.1. Türkiye ve Amasya Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçleri	49
2.2.2. Azerbaycan ve Bakü Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçleri	76
2.3. Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği	84
2.3.1. Müslüman Kimliğinin Tarihi Kökenleri	84
2.3.1.1. Safevîler ve Hanlıklar Dönemi	85
2.3.2. Rusya Hâkimiyeti ve Yeni Düzenlemeler	87
2.3.3. Sovyetlerin Gelişi ve Sovyetler Birliği Döneminde Azerbaycan'da Dinî Hayat	95
2.3.4. Bağımsızlık Döneminde Din	104
2.4. Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Müslüman Kimliği	109
3. BULGULAR VE YORUM	122
3.1. Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Sosyo-Demografik Özellikleri	122

3.1.1. Cinsiyet	124
3.1.2. Yaş	124
3.1.3. Eğitim Düzeyi	124
3.1.4. En Uzun Süreyle Yaşanılan Yerleşim Yeri.....	126
3.1.5. Meslek.....	127
3.1.6. Gelir Düzeyi.....	127
3.2.Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinde Kimliksel ve Kültürel (Aidiyet Hissi, Millî ve Kültürel Özelliklere Bağlılık, Kültürü Koruma, Kimliksel Tanımlama) Yapı	129
3.2.1. Doğum Yeri (Ülke ve İl)	131
3.2.2. Aidiyet Hissî (Ülke ve İl)	132
3.2.3. Ata Topraklarına Dönme Düşüncesi	133
3.2.4. Akrabalık Bağ, İlişkileri ve İletişim.....	135
3.2.5. Türkiye ve Azerbaycan’a Bağlılık	137
3.2.6. Medeni Durum, Çocuk Sayısı ve Aile Yapısı	139
3.2.7. Dil Algısı ve Tanımlama.....	142
3.2.8. Dili (Azerbaycan Türkçesini) Koruma.....	143
3.2.9. Kültürü Koruma	144
3.2.10. Dinî Bilgi Kaynakları.....	146
3.2.11. Dinî Konularda Başvuru Kaynakları.....	148
3.2.12. Göç Etme (Hicret) Konusunda Düşünceler.....	149
3.2.13. Göç ve Göçmenlere Bakış.....	151
3.2.14. Ayrımcılığa Uğrama.....	151
3.2.15. Resmî Kurumlara Güven.....	153
3.2.16. Mensup Olduğu Toplumu Tanımlama	154
3.2.17. Kimliksel (Köken) Tanımlama.....	154
3.2.18. Siyasî Kimlik (Köken)	157
3.2.19. Oy Tercihi	161
3.3.Dinî Profil: Din, Dindarlık Boyutu ve Toplumsal Yapı Etkileşimi. Din Anlayışının Toplumsal Yapıya Yansımaları.....	163
3.3.1. Dinî İnanç Boyutuna Göre Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri	163
3.3.1.1. Modern ve Laik Din Anlayışına Göre Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri	201
3.3.2. Dinin Pratik (İbadet) Boyutuna Göre Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri. 216	
3.3.3. Din–Sosyokültürel Hayat Etkileşimi: Dinin Sosyokültürel Hayata Yansımaları, Sosyokültürel Hayatta Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri	242
3.3.4.Din–Toplumsal Cinsiyet ve Ailevî Hayat Etkileşimi: Dinin Toplumsal Cinsiyet ve Ailevî Hayata Yansımaları, Toplumsal Cinsiyet ve Ailevî Hayatta Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri.....	260

3.3.5.Din–Siyasî Hayat Etkileşimi: Dinin Siyasî Hayata Yansımaları, Siyasî Hayatta Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri.....	273
3.3.6. Din-Ekonomik Hayat Etkileşimi: Dinin Ekonomik Hayata Yansımaları, Ekonomik Hayatta Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri.....	285
4. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	298
KAYNAKÇA.....	309
EKLER:	320
Ek 1. Anket	320
Ek 2. Mülakat.....	326
Ek 3. Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Kararı	329
Ek 4. Öz Geçmiş	330



SİMGELER VE KISALTMALAR

A. MKT. MHM	: Sedaret, Mühimme Kalemi Evrakı
ACDİK	: Azərbaycan Cumhuriyeti Devlet İstatistik Kurumu
AFA	: Açımlayıcı Faktör Analizi
AMEA	: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
AMEİ	: Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi
ARDSK	: Azərbaycan Respublikası Dövlət Statistika Komitesi
ASHD	: Ailevi ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği
ASSC	: Azərbaycan Sovyet Sosialist Cumhuriyeti
BOE	: Bâbîâli Evrak Odası Evrakı
Bilim ed.	: Bilim editörü
Bk.	: Bakınız
BOA	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
C	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DFA	: Doğrulayıcı Faktör Analizi
DH. MKT	: Dâhiliye Nezâreti, Mektûbî Kalemi
DH. MUI	: Dâhiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Evrakı
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
HR. SYS. HU	: Hariciye Nezareti, Siyasî Hariciye Umumi
İİHD	: İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık Ölçeği
İSHD	: İktisadi ve Siyasi Hayatta Dindarlık Ölçeği
KMRİ	: Kafkas Müslümanları Ruhani İdaresi
OKA	: Orta Karadeniz Kalkınma Ajansı
S.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TUİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
Vb.	: Ve benzeri
Y. A. HUS	: Yıldız Hususi Maruzat
Y. EE	: Yıldız Esas Evrakı
Y. y.	: Yayın yılı yok
Yıldız, Res	: Yıldız Resmî Ma'ruzat Evrakı
YSK	: Yüksek Seçim Kurulu

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1.1. Ailevî ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA Sonuçları	23
Şekil 1.2. Ailevî ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA Sonuçları	27
Şekil 1.3. İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA Sonuçları	30
Şekil 1.4. Dindarlık Boyutları/Eğilimleri Modeli	31



TABLÖLER DİZİNİ

Tablo 1.1 Amasya ve Bakü Evreni Örneklem Demografik Özellikleri	19
Tablo 1.2. İİHD Ölçeği AFA Sonuçları.....	22
Tablo 1.3. Ölçek Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Değerleri	24
Tablo 1.4. ASHD Ölçeği AFA Sonuçları	25
Tablo 1.5. Ölçek Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Değerleri	27
Tablo 1.6. İSHD Ölçeği AFA Sonuçları.....	29
Tablo 1.7. Ölçek Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Değerleri	30
Tablo 2.1. Karakoyunlu köylerinin yıllara göre nüfus gelişimi.	47
Tablo 2.2. 1826-1916 Erivan Guberniyası (Revan, Nahçıvan, Ordubat, Novobayezıt, Eçmiyadzin) Nüfus Değişimi.....	51
Tablo 2.3 (BA, Yıldız, Res. 114/102) belge tablosu.....	63
Tablo 2.4. (BA, Yıldız, Res. 114/102) belge tablosu.....	64
Tablo 2.5. Araştırmacı Rıza Karabağ'ın baba soy kütüğü tablosu	69
Tablo 2.6. Araştırmacı Rıza Karabağ'ın anne soy kütüğü tablosu	69
Tablo 3.1. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları.	123
Tablo 3.2. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Doğum Yeri (Ülke ve İl) ve Aidiyet Hissine (Ülke ve İl) Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları.....	131
Tablo 3.3. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Ata Topraklarına Dönme Düşüncesi, Akrabalık Bağ/İlişkileri ve İletişim, Türkiye ve Azerbaycan'a Bağlılığa Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları.....	133
Tablo 3.4. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Medeni Durum, Çocuk Sayısı ve Aile Yapısı, Dil Algısı/Tanımlama ve Koruma, Kültürü Korumaya Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları	139
Tablo 3.5. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Dinî Bilgi Kaynağı ve Dinî Konularda Başvuruya Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları	146
Tablo 3.6. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Göç ve Göçmenlere Bakış, Ayrımcılığa Uğrama, Resmî Kurumlara Güven, Mensup Olduğu Toplumu Tanımlama, Kimliksel Tanımlama, Siyasî Kimlik (Köken) ve Oy Tercihine Göre Betimsel Mukayeseli Sıklık Bulguları	150
Tablo 3.7. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	164
Tablo 3.8. Amasya ve Bakü Bölgesi Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları	165
Tablo 3.9. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Kuşaklararası İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	167
Tablo 3.10. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	168

Tablo 3.11. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Ekonomik Farklılaşmaya Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	169
Tablo 3.12. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Siyasi Kimliğe Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	170
Tablo 3.13. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Siyasi Kökene Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	171
Tablo 3.14. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Oy Tercihine Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	172
Tablo 3.15. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Kurumlara Güvene Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	173
Tablo 3.16. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Dinî mensubiyeti ve mezhebi bağlılığına Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları	174
Tablo 3.17. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının İman Esasları, Alkollü İçkinin Haramlığı ve İbadet Edenin Toplumda Saygı Gördüğüne Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları	187
Tablo 3.18. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının İnanç Boyutu Modern ve Laik Din Anlayışı Tutum Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	201
Tablo 3.19. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları	202
Tablo 3.20. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Modern ve Laik Din Anlayışı Tutum Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	204
Tablo 3.21. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Modern ve Laik Din Anlayışı Tutum Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	204
Tablo 3.22. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Modern ve Laik Din Anlayışına Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları	205
Tablo 3.23. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	217
Tablo 3.24. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları	219
Tablo 3.25. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	219
Tablo 3.26. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	220
Tablo 3.27. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Ekonomik Farklılaşmaya Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	221
Tablo 3.28. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Siyasi Kimliğe Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	222
Tablo 3.29. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Siyasi Kökene Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	223
Tablo 3.30. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Oy Tercihine Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	224

Tablo 3.31. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Kurumlara Güvene Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	225
Tablo 3. 32. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Eda Edilmesi Zorunlu (Farz/Vacip) ve İsteğe Bırakılmış (Nafile) Olan Temel İbadetlere Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları .	227
Tablo 3.33. Amasya ve Bakü katılımcılarının kamunun ibadet şartlarına göre düzenlenmesi, cemaatle ibadete yaklaşım, kendini dindar görme ve dindar insanlara güven konularına göre mukayeseli betimsel sıklık bulguları.....	241
Tablo 3.34. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Sosyokültürel Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	245
Tablo 3.35. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları	245
Tablo 3.36. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Sosyokültürel Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	246
Tablo 3.37. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Sosyokültürel Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	247
Tablo 3.38. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Sosyokültürel Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerine Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları.....	248
Tablo 3.39. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Toplumsal Cinsiyet ve Ailevi Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	262
Tablo 3.40. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları	263
Tablo 3.41. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Toplumsal Cinsiyet ve Ailevi Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	264
Tablo 3.42. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Toplumsal Cinsiyet ve Ailevi Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları ..	265
Tablo 3.43. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Toplumsal Cinsiyet ve Ailevi Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerine Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları	266
Tablo 3.44. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Siyasî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	275
Tablo 3.45. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları	276
Tablo 3.46. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Siyasî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	277
Tablo 3.47. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Siyasî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	278
Tablo 3.48. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Siyasî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerine Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları	279
Tablo 3.49. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Ekonomik Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	288
Tablo 3.50. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları	289

Tablo 3.51. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Ekonomik Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	290
Tablo 3.52. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Ekonomik Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları	291
Tablo 3.53. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Ekonomik Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerine Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları.....	292



1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Problem Durumu

Anadolu coğrafyasının, stratejik ve coğrafi konumu sebebiyle, tarih boyunca çeşitli etkenlerin neden olduğu, kitlesel sığınma hareketlerini de içeren büyük kapsamlı göç hareketlerinin son durağı olduğu ve milyonlarca göçmene ev sahipliği yaptığı söylenebilir. Türk milletinin bilinen tarihinden günümüze kadar, öznesi ve nesnesi olarak tecrübe ettiği göç olgusunun, bu milletin yazgısal zeminde toplumsal kaderini şekillendirdiği ifade edilebilir.

İnsan medeniyetinin tarihi boyunca ve Türk sosyal hayatında sosyal bir olgu olarak olmuş ve olacak olan göçün (Çandar, 2005: 30; Nerimanoğlu, 2005: 52; Hâlâçoğlu, 1999: 669) ve onun insan yaşamı üzerindeki mutlak ve derin etkilerinin, sosyal bilim araştırmalarında önemli bir yer tuttuğu ifade edilebilir. Bu bağlamda bir toplumdaki değişim ve dönüşümlerin daha iyi değerlendirilebilmesi için göç olgusuna bakmanın, göçün hangi sebeplerle gerçekleştiğinin, insanların zihin yapılarında ne derece köklü değişim ve dönüşümlere yol açtığına analiz edilmesinin bir gereklilik olduğu söylenebilir. Kabul etmek gerekir ki; insanlar eğitim, daha iyi bir yaşam sürme, değişik bir çevrede oturma vb. gibi, iktisadî, coğrafi ve sosyal nedenlerle yaşadıkları yerlerden başka yerlere gönüllü göç etmektedirler (Kafesoğlu, 1977: 30). Buna mukabil bütün göçler bu kadar masum değildir. Özellikle zorunlu göçlerde görüleceği gibi, bireylerin yıllardır yaşadığı yerden zorla koparılıp tanımadıkları yerlere göç etmek zorunda bırakılmalarının ya da sürülmelerinin (Saydam, 1997: 4-5), hiç şüphesiz bu eyleme maruz kalanlar üzerinde ne derece trajik sonuçlara yol açtığına tarif edilemez boyutlara vardığı söylenebilir.

Bazı göçler de, bulunulan yerlerdeki elverişsiz şartlar dolayısıyla, dinî bir açılım yapmak üzere gerçekleşir (Bayraktar, 2007: 407). Sözelimi Hz. Peygamber'in (sav.) hicretinin bir kaçış değil, mücadele için yeni mevziler kazanma hareketi olduğu söylenebilir. Şartlar öyle tezahür edebilir ki; yaşanılan bölgede çeşitli nedenlerden dolayı yaşama imkânı kalmaz. Böyle bir durumda göç yeni bir açılım, yeni bir nefes alma imkânı verebilir (Özel, 1998: 462, 466). Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (sav) Medine'ye göç etme kararının ne kadar isabetli olduğunu hicret gerçekleşikten sonra yaşanan olaylar gösterecektir. Ali Şeriatî'nin (1998: 29; 1984: 65) dediği gibi; göç medeniyetin kurulmasına etki eden faktörlerden biridir. Gerçekten de İslam'ın ilk dönemindeki hicret olayının, İslam Medeniyetinin gelişme sürecindeki yeri oldukça önemlidir.

Tarihte gerçekleşen bazı göçler ise, yaşayanlar açısından çok daha trajik sonuçlara yol açmıştır. Sözgelimi Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme dönemiyle birlikte 18. yüzyılda Kafkas coğrafyasındaki egemenliğine son veren 1774, 1806-1812, 1828-1829, 1853-1856 ve 1877-1878 yıllarında yapılan Osmanlı-Rus savaşları ve bu savaşların yenilgiyle sonuçlanması, birçok olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Bu gelişmelerin en önemlisi Balkanlar ve Kafkasya'da birçok toprağın ve özellikle de bu araştırmanın konusu olan tarihi Azerbaycan coğrafyasındaki, Revan Hanlığı bölgesinin kaybedilmesidir. Osmanlı egemenliğinden çıkan bu topraklarda yaşayan Müslümanlardan bazıları katledilerek, bazıları çeşitli zulümlere uğrayarak, göç etmeye zorlanmışlardır. Yaşanan bu gelişmelerle 1700'lü yıllardan itibaren Türk hâkimiyetinden çıkan bölgelerde yaşayan Türklerin önemli bir bölümü, yakın dönemlere kadar, Anadolu coğrafyasına göç etmişlerdir. (Attar ve Şimşir, 2013: 27; Yılmaz, 1999:587; Verdiyeva, 2002: 272-274; Saydam, 1997: 33, 42, 44, 62; Saydam, 1999: 677; İpek, 1991: 97-98; İpek: 1999: 662).

16. ve 18. yüzyıllar arasında Osmanlı ile Safevî'ler arasındaki mücadelenin alanı haline gelen Azerbaycan bölgesi, iki devlet arasında sık sık el değiştirmiştir (Toksoy, 2007: 18-22; Yeşilot vd, 2016: 22-26; Kırzioğlu, 1976: 348-349, 359, 373-374; Uzunçarşılı, 1988: 248). Nihayetinde 18. yüzyılın başlarında Safevî'ler hâkimiyetinde olan Hazar bölgesi, Safevî'lerin yıkılmasının ardından kurulan Afşar Hanedanlığının da zayıflaması ile Çarlık Rusya'nın işgaline sahne olmuştur (McCarthy, 2018: 35; Attar ve Şimşir, 2013: 28-29; Attar, 2005: 26-28,31). Afşarlardan sonra bölgeye hâkim olan Kaçar Hanedanlığı ile 1828'de imzalanan Türkmençay Antlaşması'nın beşinci maddesi gereği Azerbaycan bölgesi ikiye ayrılmıştır. Aras Nehri'nin kuzeyinde kalan bölge, Kuzey Azerbaycan (Bugün Azerbaycan Cumhuriyeti olarak bilinen bölge) Rusya'nın egemenliği altına, Aras Nehri'nin güneyinde kalan bölge, Güney Azerbaycan ise Kaçar (İran) egemenliğine girmiştir. Edirne antlaşması ile de Osmanlı, Kuzey Azerbaycan'ın Rus hâkimiyetinde olmasını kabul etmiştir (Türkmen, 2001: 19-20; Yeşilot vd, 2016: 31-34; Kurat, 1987: 322-325; Turan, 1994: 443). Bu durumun Güney ve Kuzey Azerbaycan Türklerinin dinî (Hasanov, 2007: 241), siyasî, iktisadî ve sosyokültürel hayatlarında önemli farklılaşmaların başlamasına neden olan tam bir kırılma, dönüm noktası olduğu ifade edilebilir. Böylece Azerbaycan coğrafyasının¹. Rusya, Kaçar (İran) ve Osmanlı'nın göç üçgeni haline geldiği

¹ Bundan sonra Azerbaycan adı ile Kuzey Azerbaycan kastedilecektir.

söylenbilir (Erkan, 1993: 8, 16).

Türkmençay Antlaşması'yla tamamen Rusların hâkimiyetine geçen Azerbaycan bölgesi, işgal tarihinden itibaren göçe zorlanma ve göçe mecbur bırakma, deportasyon (deportation), kolonileştirme (colonization), bölgenin Ruslaştırılması ve Ermenileştirilmesi, Hristiyanlaştırma, asimilasyon, soykırım gibi projelere maruz kalmıştır². Bu çerçevede Ermeni ve Rus halkları, Azerbaycan coğrafyasına (Özellikle de Garbi (Batı) Azerbaycan'a) yerleştirilirken³ kendi öz vatanlarından trajik bir şekilde koparılan Azerbaycan Türkleri ise 1828 yılından itibaren Kaçar (İran) hâkimiyetindeki Güney Azerbaycan'a ve Osmanlı Devleti'nin Anadolu (Kars, Iğdır, Ardahan, Ağrı, Sivas, Muş) topraklarına doğru göç etmeye zorlanmışlardır. 1877-1878 Osmanlı-Rus harbinden sonra bu göçler daha da yoğunlaşarak, Anadolu'nun iç bölgelerine kadar sürmüştür (Karabağ, 2011: 160-171; McCarthy, 2001: 50-52; İpek, 1999: 662; Attar ve Şimşir, 2013: 27-29; Nerimanoğlu, 2005: 52; Verdiyeva, 2002: 272-274).

Azerbaycan bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin geneli Sünnî ve Şia mezheplerine bağlı idi. Safevî, Afşar ve Azerbaycan Hanlıkları döneminde Osmanlı İmparatorluğu ile İran Türk Hanedanlıkları (Özellikle Safevîler) arasındaki sürtüşmeler zamanla halk arasına da yansımıştı. Fakat Rus Çar'ının emriyle Kafkas ötesinin bölgesel olarak yeniden oluşturulması için İslam dinine yönelik baskılara paralel olarak, Hristiyanlaştırma ve Ruslaştırma politikalarının yürütülmesi gereği (Huseynli, 2002: 56-58) olarak uygulanan Rus-Hristiyan baskısı, göç politikası gibi nedenler, bu iki kesimi (Sünnî ve Şîî) birbirine yaklaştıran önemli bir husus olmuştu. Zira Azerbaycan'ın Sünnî bölgesi olarak bilinen kuzey kısmında Nakşibendi tarikatının Hâlidîye kolu burada hızla yayılmaya başlamıştı. Şeyh Hâlid el-Bağdâdî'nin halifelerinden İsmâil Sirâceddin Şîrvânî Kürdemirî'nin (1782-1853)

² Bu Projelere karşı öncelikle Dağıstan'da Nakşibendi Tarikatı mensupları organize olup Rusya'ya karşı bağımsızlık mücadelesi başlatmışlardır. "Gazavat" olarak isimlendirilen bu sufi direniş eylemine Ruslar "Müridizm" adını vermişlerdir. 1785'te Şeyh Mansur tarafından başlatılmış, İmam Gazi Muhammed, İmam Hamzat ile devam etmiş ve İmam Şeyh Şamil liderliğinde zirveye ulaşmıştır. Daha sonra 1830 ile 1840 ve daha sonraki yıllarda Azerbaycan'da ardı ardına kuva-i milliye tarzı halk kahramanları liderliğinde halk ayaklanmaları çıkmıştır. Bu ayaklanmalar için bk: (Uludağ, 2006: 50-52; Budak, 2010: 67-70; Saydam, 1990: 246-247; Yeniarass, 1994: 55-56; Budak, 2002: 857-880; Tekeli, 1990: 56)

³ Kaçar Hanedanlığı ile yapılan Türkmençay antlaşmasının şartları gereği Kaçar idaresi altında günümüz İran coğrafyasında yaşayan Hristiyan kırk bin kadar Ermeni 1828 yılında Azerbaycan coğrafyasının Erivan, Nahçıvan ve Karabağ hanlıkları bölgelerine göç ettirilmiştir. Ayrıca 1828-1829 yılları arasında yapılan Osmanlı- Rus savaşı neticesinde imzalanan Edirne Antlaşması gereği de Doğu Anadolu bölgesinden 21 666 Ermeni bu bölgelere yerleştirilmiştir. Bu bölgelerde Ermeni nüfusun çoğunluk oluşturması ise 1855-1856 ve 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşından sonra Osmanlı topraklarındaki Ermenilerin bu bölgelere göç ettirilmesinden sonra olmuştur. (Attar ve Şimşir, 2013: 59-60; McCarthy, 2018: 33-34; Yeşilot vd, 2016: 31, 80-81; Beydilli, 1988: 368)

faaliyetleri, bölgeyi Nakşibendi tarikatının en önemli merkezlerinden biri haline getirmişti. Şîrvânî, o dönem için Müslümanların en önemli görevinin; “İslam’ın üstünlüğünü yeniden hâkim kılmak için, İslam uğruna İslam’ın düşmanları ile cihat etmek.” olduğunu söylemiştir. Bu çerçevede, Rus tehdidine karşı birlik ve beraberlik içinde karşı koymak için, Şîîlerle Sünnîleri birleşmeye çağırarak Müslümanların ayrılıklarına son vermiştir (Quelquejay, 1986: 20; Beşirov, 2012: 33-34, 36-38; Swietochowski, 1988: 27, 30; Bakıhıxanov, 2010: 249; Hasanov, 2007: 241). Şîrvânî, Azerbaycan’ın daha çok kuzey/kuzey batı bölgesinde etkin idi. Onun halifesi olan Mîr Hamza Nigârî (1805-1886) ise Karabağ ve Azerbaycan’ın batı bölgesinde (Garbi Azerbaycan) oldukça etkin bir manevî şahsiyet olmuştur. Mîr Hamza Nigârî de şeyhi İsmâîl Sirâceddin Şîrvânî gibi, Rus işgaline karşı mücadele için bölge halkını birlik olmaya ve Gazavat mücadelesine katılmaya davet etmiştir. Gazavat mücadelesi Rusları rahatsız etmiş ve Rus baskısından dolayı Amasya’ya hicret etmek zorunda kalmıştı (Ayar ve Özel, 2014: 193-195; Nigârî, 2004: 12-13). Çar yönetimi, bu gibi durumların ortaya çıkarabileceği sonuçları önlemek için, kısa sürede din adamlarını daha önce sahip oldukları hak ve imtiyazlardan yoksun bırakmayı ve otoritelerini tamamen sarsmayı hedef alan katı tutum izleyerek; Çarlığa sadık din adamları yetiştirmeye ve onların hak ve imtiyazlarını tedricen azaltmayı hedef alan pragmatik bir siyaset (Orucov, 2012: 139-143, 146; Huseynli, 2002: 45, 56-58) uygulamaya başlamıştır. Böylece Çarlık Rusya’sı halkın dinî yaşantısını da kontrol altına alarak baskı ve zulmünü iyice arttırmış oluyordu.

Batı Azerbaycan (Garbi Azerbaycan) Türklerinin, yaşadıkları bölgenin Osmanlı, Safevî, Afşar, Kaçar ve Çarlık Rusya arasında bir mücadele ve hâkimiyet kurma alanı haline gelmesi; (Erkan, 1993: 8, 16) özellikle de Çarlık Rusya’nın Azerbaycan hâkimiyeti sonrasında yukarıda ifade edilmeye çalışılan çeşitli dinî, millî, siyasî, sosyal, kültürel, vb. çok sayıdaki nedenlerle yaşadıkları yerleri terk etmek zorunda kalarak, Anadolu’ya göçleri, bölge halkının çeşitli zorluklar yaşamasına ve insanlık dışı muamelelere maruz kalmasına neden olmuştur. Doğup büyüdüğü vatanlarından koparılmanın da derin acısı ile yaşadıkları bölgeden zorunlu göçe tabi tutulmaları ve yeni yerleşimlerinde karşılaştıkları zorluklar, onlar için oldukça önemli yaşam deneyimleri içermektedir. Bu insanların yaşadıkları olumsuz deneyimleri anlayabilmek kolay değildir. Bu bağlamda, Sosyoloji ve Din Sosyolojisi yaklaşımıyla, zorunlu göçe maruz kalanların bu uzun süreçte oluşan; kültürel, siyasal, ekonomik sorunlarından sosyal hayatlarına yansıma pozisyonlarını aile ve dinî hayatlarındaki

boyutlarıyla tespit etmenin önemi anlaşılabilir. Dolayısıyla, araştırmamızda bu uzun süreçte göçe maruz kalanlarla, Azerbaycan bölgesinde kalanların, iki farklı sosyal ve siyasal ortamda yaşadığı deneyimlerin ortak kültürel aidiyetleri üzerindeki etkileri karşılaştırılmaya çalışılacaktır.

Rus ve Ermeni baskıları ile 1828 yılından itibaren tamamen Rus hâkimiyetine giren Azerbaycan Bölgesinden 1828'den 1920'li yıllara ve hatta 1988 yılına kadar süren kitlesel boyutta zorunlu göçler yaşanmıştır. (McCarthy, 2018: 1; Toksoy, 2007: 36). Bu araştırmaya konu olan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin⁴ zorunlu göçleri ise; Garbi Azerbaycan'ın Gence (Yelizavetpol) ili (guberniyası) Kazak (Qazax) kazası (reyonu) Dilican nahiyesi, Darlık veya Karakoyunlu (Darlıq veya Qaraqoyunlu) Deresi bölgesindeki on dört köyde (kend) meskûn olanların göçleridir. Göç edilen bu köyler, Güverçinli (Gövərçinli), Emirheyir (Əmirxeyir), Karakaya (Qaraqaya), Yanıkpeye (Yanıxpəyə), Beryabat/Baryabat (Bəriabad), Çaykent (Çaykənd), Gölkent (Gölkənd), Cıvıklı (Cıvıxlı) Hakkıklı (Haqqıxlı), Salah, Mırteyil/Mürteyil, Alacikkaya (Alaçıqqaya), Polat (Polad), Akkilise (Ağkilisə) olarak sayılabilir. Karakoyunlu tayfaları söz konusu köylerden araştırmanın birinci evreni olan, Türkiye Amasya bölgesine 1877-1878 Osmanlı-Rus harbinden sonra, 1880'li yıllardan itibaren başlamış, 1890-1901 yılları arasında en yoğun olarak, 1905 ve 1918-1920 yılları arası azalan oranlarda devam ederek İkinci Dünya Savaşı yıllarında son bulmuştur. Araştırmanın ikinci evrenini oluşturan Azerbaycan Bakü'ye yapılan ilk zorunlu göç 1905-1907 ve ikinci zorunlu göç 1918-1920 yılları arasında Rus-Ermeni olayları sonucunda yapılmıştır. 28 Kasım 1920'de Ermenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (ESSC) olarak devam etmesiyle birlikte, Garbi Azerbaycan'ın Karakoyunlu Deresi bölgesi, Sovyet yönetimi tarafından Ermenistan sınırları içine dâhil edilmiştir. Ermeni yönetimi bu bölgelerden Amasya bölgesine göç eden Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin soydaşı olan bu insanları son olarak 1988 yılında tamamını zorunlu göçe

⁴ Bu araştırmaya konu olan ve tarihi Garbi Azerbaycan ya da Revan hanlığının (Günümüzdeki Ermenistan) Dilican reyonu Karakoyunlu deresi bölgesindeki köylerinden Türkiye Amasya bölgesine ve Azerbaycan Bakü bölgesine göç edenler, araştırmacı tarafından Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri olarak isimlendirilmiştir. Bu isimlendirme yapılırken: “Karakoyunlu” kelimesinin, etnik köken olarak tarihi Karakoyunlu Türk İmparatorluğuna mensup bir Türk boyu, obası olmasından esinlenilmiştir. “Azerbaycan” kelimesiyle, ata yurtları olan tarihi “Karakoyunlu Deresi” bölgesinin Azerbaycan coğrafyasının Garp (Batı) bölgesinde (Garbi Azerbaycan) bulunması ve kültürel yapı olarak Osmanlı ve Azerbaycan Türkleri sosyo-dini ve sosyokültürel yapısını taşımaları; “Türk” kelimesi ise kimlik olarak Türk kimliğini taşımaları, gibi özellikleri göz önünde bulundurulmuştur. Bundan sonra “Karakoyunlu Türkleri”, “Karakoyunlu Tayfası”, “Karakoyunlu Topluluğu” ve “Karakoyunlu” kısaltılmış isimleri de kullanılacak olup, bu kısaltılmış isimler ile de araştırmaya konu olan “Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri” kastedilecektir.

veya deportasyona tabi tutmuştur. 1988 göçünden sonra Darlık (Karakoyunlu) Deresi bölgesi de dâhil tüm Ermenistan’da hiçbir Azerbaycan Türkü kalmamıştır (Bayramov, 2002: 19-315; Qiyasi ve Bozyel, 2007: 15-32; Azərbaycan Millî Elmlər Akademiyası, 2010: 513-537, 557; Hacılı, 2015; 9, 12-13; Yıldırım, 2012: 127).

Araştırmanın her iki evrenini teşkil eden bölgelerin; dil, din ve etnik yerleşim açısından çok kültürlü bölgelerden biri olduğu söylenebilir. Yukarıda ana hatlarıyla bahsedildiği gibi, Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Rus ve Ermeni kolonileştirme, Hristiyanlaştırma, Ruslaştırma, Ermenileştirme asimilasyon, soykırım, zorunlu göç ve deportasyon politikalarına maruz kaldıkları anlaşılabilir. Dinî, sosyal, kültürel, ekonomik, siyasal vb. yaşantı alanlarına yapılan kısıtlamalarla yüzleştikleri görülebilir. Bu bağlamda yaşanan göç olgusunun çeşitli problemleriyle karşı karşıya kalan, araştırmanın her iki çalışma evreninde yaşayan, akraba ve soydaş olan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin, bu uygulamalara gösterdiği direncin betimlenmesinin önemli olduğu söylenebilir. Aynı zamanda göç sonucunda meskûnlaştıkları bölgelerde; dinî, ailevî, sosyokültürel, siyasal ve ekonomik yaşam açısından ortaya çıkan sonuçların bilimsel çerçevede analiz edilmesi; karşılaştıkları farklı veya benzer kültürlerin dinsel ve toplumsal hayata etkilerinin sosyolojik bakış açısıyla değerlendirilmesinin gerekli olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda araştırmanın temel problemi; “Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin, iki farklı coğrafyada (Amasya ve Bakü bölgesinde) yaşadıkları toplumsal süreçlere bağlı olarak dindarlık konumları arasında nasıl farklılaşmalar ortaya çıkmıştır ?” sorusu temelinde araştırılacaktır.

Türkiye'ye göç etmiş Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin, dinî anlayış ve dindarlık düzeylerin inanç boyutuna yansımaları, ibadetlere yönelik tutumlar, toplumsal hayata yansıyan dindarlık ölçütleri yönüyle Azerbaycan’da kalmış akrabaları ile farklılaşmakta mıdır? Eğer farklılaşıyorsa bunun dinî anlayış ve tutumlarına etkisi hangi düzeydedir? Bahsedilen dindarlık boyutları, her iki bölgede yaşayan Azerbaycan Türklerinin çeşitli bağımsız değişken ölçütlerine göre alt problemler olarak araştırılacaktır.

Bu temel probleme dayalı olarak araştırmanın alt problemleri şöyle sıralanabilir:

1. Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin dini inanç düzeyleri nasıldır?
 - a) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin kuşaklararası farklılaşma ölçütlerine göre inanç boyutları nasıldır?

- b) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin eğitim seviyelerindeki farklılaşma ölçütlerine göre inanç boyutları nasıldır?
 - c) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin ekonomik farklılaşma ölçütlerine göre inanç boyutları nasıldır?
 - d) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin siyasi farklılaşma ölçütlerine göre inanç boyutları nasıldır?
2. Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin dini ibadetlerle ilgili tutumları nasıldır?
- a) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin kuşaklararası farklılaşma ölçütlerine göre ibadetlerle ilgili tutumları nasıldır?
 - b) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin eğitim seviyeleri farklılaşma ölçütlerine göre ibadetlerle ilgili tutumları nasıldır?
 - c) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin ekonomik farklılaşma ölçütlerine göre ibadetlerle ilgili tutumları nasıldır?
 - d) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin siyasi farklılaşma ölçütlerine göre ibadetlerle ilgili tutumları nasıldır?
3. Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin toplumsal hayata yansıyan dindarlık düzeyleri nasıldır?
- a) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin kuşaklararası farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutumları nasıldır?
 - b) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin eğitim seviyeleri farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutumları nasıldır?
 - c) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin ekonomik farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutumları nasıldır?
 - d) Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin siyasi farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutumları nasıldır?

Araştırmanın hipotezleri şöyle sıralanabilir:

1. Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin inanç düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.

- a) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin kuşaklararası farklılaşma ölçütlerine göre inanç düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.
- b) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin eğitim seviyelerindeki farklılaşma ölçütlerine göre inanç düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.
- c) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin ekonomik farklılaşma ölçütlerine göre inanç düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.
- d) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin siyasi farklılaşma ölçütlerine göre inanç düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.

2. Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin ibadetlerle ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.

- a) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin kuşaklararası farklılaşma ölçütlerine göre ibadetlerle ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.
- b) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin eğitim seviyeleri farklılaşma ölçütlerine göre ibadetlerle ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.
- c) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin ekonomik farklılaşma ölçütlerine göre ibadetlerle ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.
- d) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin siyasi farklılaşma ölçütlerine göre ibadetlerle ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.

3. Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin toplumsal hayata yansıyan dindarlık düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.

- a) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin kuşaklararası farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.
- b) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin eğitim seviyeleri

farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.

- c) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin ekonomik farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.
- d) Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin siyasi farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.

1.2. Araştırmanın Konusu

Bir toplumun dinî kimliği, ailevî, sosyokültürel, siyasî ve ekonomik yapısının şekillenmesi, çok karmaşık bir sürecin etkisiyle gerçekleştiği söylenebilir. Dolayısıyla dinî kimliğin, din anlayış ve dindarlıkların, söz konusu yapılarda nasıl tezahür ettiğinin iyi anlaşılması için, bu karmaşık sürecin ve arka planında yaşananların sosyolojik analizinin yapılmasının önemli olduğu ifade edilebilir. Araştırmanın yapmak istediği de; sosyoloji biliminin imkânlarını kullanarak zorunlu göç olayını yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Müslüman kimliğini anlamak ve anlamlandırmak; göçün Müslüman kimliğe olan tezahürlerini ortaya çıkarmaktır. Bu çerçevede araştırma yüz seneyi aşkın bir süre önce ata topraklarından koparılacak zorunda bırakılarak; farklı siyasal rejimler, etnik, dinî ve kültürel etkiler altında Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayan soydaş topluluk bünyesinde, dinî ve toplumsal yapılarında oluşan farklılaşmaları(n) din ile ilişkilerini mukayeseli incelemektir. Aynı zamanda farklılaşmaların kuşaklararası etkilerini betimlemeyi ve toplumsal hayattaki tezahürlerini belirlemektir. Ayrıca araştırmacının da bu zümrelere mensup bir aileden olması, özel merakını uyandırmaktadır.

Bunun yanında göç sonucunda, Türkiye ve Azerbaycan'da yaşamak zorunda bırakılan bu zümrelerin kimlikel ve kültürel (Aidiyet hissi, millî ve kültürel özelliklere bağlılık, kültürü koruma, kimlikel tanımlama gibi) farklılaşmalarının karşılaştırmalı incelenmesinin, araştırmanın konusu kapsamında olduğu ifade edilebilir. Ayrıca bu topluluğun yetiştiği, kültürlendiği din, aile, çevre, ekonomi, eğitim ve siyaset gibi, ana toplumsal kurumların günümüz post modern çağın etkisiyle daha hızlı bir ivme kazanan, önlenemez değişim ve dönüşüm süreciyle nasıl bir

farklılaşma ve ilişki içinde olduğunun tahlili önemli olabilir. Göçe maruz kalan bu insanların genç, orta yaş ve yaşlı nesillerinin, modern etkilere bağlı olarak aralarında ortaya çıkan farklı dinî tutum ve davranışları da merak konusu olabilir.

Araştırma konusunun göç neticesinde ortaya çıkan ulus ötesi bir zeminde çoğulculuk, çok kültürlülük, etkileşim, dinî kimlik, toplumsal yapı ve din gibi olgular çerçevesinde şekillenmesi, temel problemin interdisipliner bir yaklaşımla incelenmesini gerekli kılabilir. Zira ulus ötesi bir göçün nedenleri araştırıldığında, konunun ekonomik boyutu; farklı kültürlerin karşılaşmaları ve etkileşimi sonucunda, kültür değişimleri yönüyle, sosyoloji ve kültür sosyolojisi boyutu; etnik ve kültürel farklılıkların yönetilmesi bakımından, politik ve uluslararası hukuk ile ilgili boyutu bulunduğu anlaşılabılır. Öte yandan göçmen ailelerinin ve kuşaklarının yerleştikleri yeni toplumda sosyalleşmeleri ve muhacir toplumun yerleşik çoğunluk toplumuyla iletişimi açısından, sosyal psikoloji; göçmenlerin yeni coğrafya ve topluma uyum güçlükleri yaşaması ya da yeni toplum tarafından dışlanma ve ayrımcılığa uğrama sorunlarıyla karşılaşması yönüyle, psikoloji boyutunun olduğu fark edilebilir. Nihayetinde çalışmanın kültür, toplum ve toplumsal yapının din ile ilişkisi yönüyle din sosyolojisi ile ilintili boyutları bulunduğu görülebilir. Bununla birlikte araştırmanın odak noktasının din, sosyo-dinî yapı ve dinin sosyo-dinî yapıya olan yansımaları ve etkileşimleri olması nedeniyle, asıl çalışma alanının din sosyolojisi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda çalışmanın karmaşık ve farklı bilimsel disiplinlerle ilişkili olması, toplum ve kültürle ilgili olayların nedenselliğinin komplike olması, toplumsal problemlere yönelik çözüm yollarının çeşitliliğiyle açıklanabileceği (Fichter, 1996: 11) ifade edilebilir.

1.3. Araştırmanın Gerekçesi ve Amacı

Araştırmanın Gerekçesi

İnsan ve toplumları dinden bağımsız olarak incelemenin pek sağlıklı olmayacağı söylenebilir. Bu konuda Joachim Wach (1995: 261-262); dinin, insan medeniyetinin tarihi boyunca toplum üzerinde mutlak bir etkiye sahip olduğunu, böylece her insan ve toplumun din fenomeniyle karşı karşıya kaldığını belirtmektedir. Dolayısıyla dinin toplum içerisindeki durumunun çok iyi tespit edilmesinin bir gereklilik olduğu söylenebilir.

Tüm toplumlarda başat bir sorun olarak ortaya çıkan din, Sovyet toplumlarında gizli olarak, toplumsal yaşam ortamlarından uzak tartışıldığı ifade edilebilir. Sovyet otoritesinin, dini inançları ilerlemenin önünde bir engel olarak gördüğü için, insanlara

inançlarını yaşamayı yasakladığı söylenebilir. İnsanların da bu yasaklara aile içi dirençle karşılık verdiği, böylece geleneksel dinî yapılarını koruduğu belirtilebilir. Bu bağlamda Sovyet otoritesinin yasaklarından nasibini alan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin, dinî ve sosyokültürel yapılarında nasıl bir değişiklik ve ne tür bir farklılaşma gözlenebileceği sosyolojik ilgiyi hak etmektedir. Yine bu Türklerin, Türkiye'ye göç eden soydaşlarının, özgür bir ortamda, dinlerini ve geleneklerini, yerel sosyo-dinî ve sosyokültürel ilişkiler ortamında, etkileşim içinde yaşadıkları söylenebilir. Dolayısıyla Türkiye ve Azerbaycan'da yaşamak zorunda kalan bu iki soydaş topluluk arasında dinî, ailevî, sosyokültürel siyasal ve ekonomik yapıda ne gibi farklılaşmaların ortaya çıktığı, din anlayış ve dindarlıklarının, toplumsal yapıdaki etkilerinin, din sosyolojisi açısından objektif olarak incelenmesi önemli görülebilir. Ayrıca, hem baş döndürücü bir hızla yaşanan değişim ve dönüşüm çağında ve hem de bulundukları bölge toplumlarının inanç ve kültürleri karşısında nasıl bir direnç gösterdiklerinin; dinî kimliklerini nasıl tanımladıklarının araştırılmasının gerekliliği anlaşılabılır. Ayrıca, her iki soydaş topluluğun dayandığı dinamikleri anlamak ve günümüz insanını farklı yönlerden değerlendirmek açısından katkı sağlayabilir.

Yaşanılan dinin toplum üzerindeki tesirini ve rolünü saptamak için ampirik araştırmalar yapılması ve din sosyolojisinin yöntemleriyle tetkik ve analiz edilmesi, alana katkısı yönüyle önemli görülebilir. Bu konuda toplumun dinî ve toplumsal yapısını daha derinliğine tanıma imkânı verecek türde araştırmaların yapılması, karşılaşılabılır muhtemel toplumsal problemlere de çözüm üretme imkânı sunabilir. Bu bağlamda birtakım toplumsal sorunların çaresi için, bilimsel ve pratik çözümlemelerin önceden yapılmasının önemli bir ihtiyaç olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra, bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin sonucunda, sosyal değişim ve farklılaşmalarla karşılaşan günümüz modern toplumlarında ve geleneksel toplumun oldukça dar cemaat karakteristiklerinin dönüşümünden meydana gelen sorunların belirlenmesinde ve de toplumda var olan gerçeğin betimlenmesinde, çok yönlü yardımı olacağı düşünülmektedir.

Çarlık Rusya, Bolşevik Rusya ve Ermeni zulüm, soykırım, deportasyon ve asimilasyonuna maruz kalan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin nasıl bir millî, manevî ve kültürel değerlere sahip olduklarını ortaya çıkarmak; söz konusu politikalardan nasıl etkilendiklerini betimlemek konunun gerekliliğini daha hassas bir noktaya taşıdığı ifade edilebilir.

Araştırma neticesinde tespit edilecek bulguların, göç, göçe maruz kalanlar,

göçmen sorunlarıyla yüzleşenler açısından ulusal ve uluslararası düzeyde çözüm üretebilecek plan ve programların hazırlanmasında, göçü önleyecek önlemlerin alınması noktasında ışık tutacağı düşünülmektedir.

Ülkemizde din sosyolojisi alanında birçok ampirik çalışmanın yapıldığı, ancak göç konusunda “literatür değerlendirmesi” hususunda bahsedilen, ulaşılabildiği kadarıyla sınırlı sayıda araştırma (Teller, 2006; Örnek, 2011; Bolat, 2013; Bayraktar, 2011; Menteş, 2011; Damlapınar, 2009; Korkmaz, 2010; Özmen, 2010; Aslan, 2019) yapıldığı görülebilir. Bu araştırma, konusu yönüyle alana özgün bir katkı yapması bakımından, önemli bir çalışma olabileceği söylenebilir. Kaldı ki toplumun statik değil, dinamik olduğu ve sürekli değişim içinde bulunduğu bilinir. Özellikle günümüz modern ve post modern iletişim çağında, küreselleşmenin de etkisiyle toplumlararası etkileşimin artması ve buna paralel olarak değişimin hızında görülen artış, etkisini en çok din ve toplum ilişkilerinde gösterdiği bilinmektedir. Bu durumun göç, din ve toplum ilişkisinde ise daha da çetrefilli hale geldiği ifade edilebilir. Bu bakımdan göç, din ve toplum ilişkileri üzerine yeni bilimsel araştırmaların yapılmasının gereklilik arz ettiği söylenebilir.

Araştırmanın Amacı

Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin hayatında; sürgünler, göçler ve belirsiz yaşam koşullarının hep var olageldiği söylenebilir. Bu belirsiz yaşam koşullarına karşı verilen aile içi ve toplumsal direncin, onların geleneksel, millî kültürlerinde ve dinî kimliklerinde ön plana çıktığı fark edilebilir. Kimliksel uyarlılıklarının güçlülüğü diasporik bir bilinçlenme yaratarak, etnik ve kültürel özelliklerinin devamını sağladığı anlaşılabılır. Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin çeşitli din, sosyal yapılar ve kültürlerle ilişkilerinin, toplumsal değişme perspektifleri için ilginç, bakir bir araştırma alanı olduğu kabul edilebilir. Uygulama alanı olarak seçilen Amasya ve Bakü’ye göç eden Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin: Türkiye’de, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerini; Azerbaycan’da ise, Çarlık Rusya, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) ve bağımsızlık dönemlerini tecrübe ettikleri bilinir. Dolayısıyla araştırma Amasya ve Bakü’de yaşayan ve soydaş olan her iki grubun, dine yaklaşımlarındaki değişim ve dönüşümleri anlamayı ve Türkiye’deki Din Sosyolojisi araştırmalarına katkıda bulunmayı amaç edinmektedir. Bu gaye ile tetiklenen çalışma, din sosyolojisi açısından Batı (Garbi) Azerbaycan’dan Amasya ve Bakü’ye göç eden Karakoyunlu Tayfasının dinî tutum ve yaşantılarını, din ile ilgili geleneksel ve kültürel etki ve tepkilerini, dindarlıklarının dinî ve toplumsal hayatlarına olan tezahürlerini

karşılaştırmalı incelemeyi, böylece göçün dinî hayat üzerindeki etkilerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Çalışmada millî ve dinî değerlerin göç sürecinde etkileşimleri, teorik ve pratik olarak araştırılmasının hedeflendiği söylenebilir. Teorik olarak, araştırmanın kavramsal ve kuramsal temellerinin ortaya konulması çerçevesinde göç ve göçün tarihsel sürecinin (Karakoyunlu tayfasının her iki çalışma evrenine neden göç etmek zorunda kaldıklarının, göçü hangi şartlarda nasıl gerçekleştirdiklerinin, göç ettikleri bölgelerdeki iskânlarının hangi zaman, zemin ve imkânlarda yapıldığının) ve göç edilen bölgenin dini tarihi sürecinin araştırılması hedeflenmektedir. Böylece din anlayışındaki farklılıkların, değişim ve dönüşümlerin arka planındaki dinamiklerin ve konunun zihinsel olarak daha iyi anlaşılmasının sağlandığı görülebilir. Pratik olarak da göç sonrasında meskûn olunan bölgelerdeki sosyo-dinî yapılarla etkileşimlerin realitede nasıl olduğunun; toplumun göçün yansımaları ile din ve toplumsal yapı arasında ne tür bir ilişki kurduğunun, dinin sosyal yapı ile ilişkisini ve toplumsal yapıyı nasıl şekillendirdiğinin ve bunun gündelik hayata ne şekilde yansıdığının tespit edilmesi ve betimlenmesi amaçlanmaktadır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Bu bölümde araştırmanın yöntemi, evreni, örnekleme, veri toplama aracı geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları, verilerin çözümlenmesi ile ilgili bilgiler yer almaktadır.

1.4.1. Araştırmanın Modeli

Sosyolojik olarak, zorunlu göçe tabii tutulan bir grubun incelenmesini konu edinen araştırmada, çeşitli yöntem ve tekniklerden faydalanma yoluna gidileceği ve alan araştırması maksatlı olarak planlandığı ifade edilebilir.

Bir araştırmada belli bir modelin seçilmesi bilimsel bir modele uygun yapılabilmesinin ilk adımının olduğu ve seçilecek modelin; konunun seçiminden itibaren sonuçların açıklığa kavuşturulmasına kadar devam eden aşamalarını içeren süreçlerin ve faaliyetlerin tamamını kapsar özellikte olması beklenir (Arslantürk, 1999: 38-39). Araştırmacı, araştırma modelini seçerken araştırmanın gayesine uygun, zaman ve ekonomik israfı önleyici nitelikte olmasına özen göstermelidir. Verilerin toplanması ve analizi için gerekli uygun şartları itana ile hazırlamalıdır. Balcı'ya (2005: 33, 74) göre ise model: Bulgulara nasıl ulaşıldığını açıklayan ve sonuçların doğrulanabilirliğini mümkün kılan sıralı işlemlerden oluşmaktadır. Model seçilirken, araştırmanın hipotezlerini test etmeyi, sorularının cevaplarına ulaşmayı doğru ve

ekonomik bir biçimde yapmayı sağlayan türde olmasına özen gösterilmelidir. Araştırmanın verimliliğini sağlamak için, elverişli bir model seçilmeli, uygun yöntem ve teknikler yerinde kullanılmalıdır. Bu durumda araştırmanın, tarafsız ve ön yargıdan uzak kaldığı söylenebilir (Türkdoğan, 2009: 190).

Yukarıda bahsedilen yol gösterici öneriler ışığında, araştırmada nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin birlikte olacağı karma yöntem kullanılmıştır. Çalışmada betimsel nitelik taşıyan bir model kullanılmıştır. Betimleyici tarama modelleri geçmişte, günümüzde ya da belirli bir süreçte gerçekleşmiş olan durumları, olayları ve olguları açığa çıkarmaya yönelik yaklaşımlardır. Olmuş olanı etkilemeye ya da değiştirmeye çalışmadan olgunun bilimsel tasvirinin yapılması sürecini kapsamakta; nelerden oluştuğunu ve neler ile ilişkili olduğunu incelemektedir (Karasar, 1999: 77; Glesne, 2015: 18-19).

Nitel çalışmalarda gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi veri toplama yöntemlerinden yararlanıldığı, algıların ve olguların tabii ortamda gerçekçi ve bütüncül bir tarzda ortaya çıkarılmasına dönük nitel bir süreç izlendiği görülür. Nitel yöntem, olayları ilgili fertlerin zihniyetlerinden okumaya ve bu zihniyeti oluşturan sosyal yapıyı ve süreçleri ortaya çıkarmaya imkân sağlamaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 39-40; Glesne, 2015: 1; Şencan, 2005: 499).

Çalışmada nitel araştırma desenlerinden, kültür analizi ve durum çalışması kullanılmıştır. Kültür analizi bireysel algı ve davranışın yansırı, toplumsal davranış, yapı, işleyiş, değerler, normlar gibi kültürel unsurların betimlemesi ve çözümlemesine yönelir. Durum çalışması ise, fert, kurum, grup, ortam çalışmalarında bilimsel soruların cevaplarının araştırılmasında ve belirli bir duruma ilişkin sonuçlar çıkarılmasında önemli bir yaklaşımdır. Bir veya birden fazla olay, durum, ortam veya birbirine bağlı sistemler ve kategoriler derinlemesine araştırılır (Glesne, 2015: 23-31; Yıldırım ve Şimşek, 2005: 70-77; Şencan, 2005: 516-527). Çalışma Amasya ve Bakü'ye göç eden Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin göç sonucunda ortaya çıkan sosyokültürel ve sosyo-dinî değişimlerini; dinî anlayışının toplumsal yapıya olan etkilerini mukayeseli incelemesi dolayısıyla her iki bölgedeki örnekleme karşılaştırdığı için, bütünlük çoklu durum ve kültür analizi çalışmasıdır.

Araştırmanın veri toplama sürecinde anket ve derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Bunun yanında katılımcı gözlem ve doküman analizi de eşlik etmiştir. Nitel araştırmalarda birden fazla veri toplama yönteminin (veri çeşitlemesi) kullanılması yaygındır ve bulguların geçerlilik ve güvenilirliği artırdığı söylenebilir. En

çok yararlanılan derinlemesine veri toplama tekniği olan görüşme ile tutumlar, niyetler, düşünceler yorumlar; zihinsel algılar, tepkiler, deneyimler, alternatif açıklamalar gibi gözlenemeyen faktörler açığa çıkarılmaya çalışılır. Katılımcı gözlem davranışın gerçekleştirildiği doğal ortamlarda yapılır ve araştırmacı ortama katılır. Belirli bir kültürü içerden tanımlamak amacıyla kültür analizinde kullanılır; dil, örf, gelenek ve değer dinsel törenler, yazılı ve yazılı olmayan kural ve yasalar betimlenir. Doküman incelemesi, araştırılması amaçlanan olgu ve olaylar konusunda bilgi veren materyallerin analizini içerir. (Yıldırım ve Şimşek, 2013; 77, 88-89, 171, 187); Balcı, 2005:168, 180; Şencan, 2005: 544; Glesne, 2015: 85-87,91, 142-143; Sönmez ve Alacapınar, 2011: 106-108).

Yarı yapılandırılmış görüşme formu ile yapılan görüşmede, araştırmacı önceden sormayı tasarladığı soruları kapsayan görüşme protokolünü hazırlar. Bunun yanında araştırmacı, görüşmenin gidişine göre farklı yan ya da alt sorularla, sondalarla görüşmenin gidişine tesir ederek, görüşmecinin ifadelerini açmasını ve detaylandırmasını sağlayabilir (Şencan, 2005: 499; Balcı, 2005:160; Türnüklü, 2000: 547; Yıldırım ve Şimşek, 2013; 120, 122; Glesne, 2015: 141-142).

Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayanların din anlayışına yönelik tutumları, yaşantıları, dindarlık düzeyleri ve dinin sosyokültürel yapıya olan yansımaları, kuramsal olarak işlevselci model yaklaşımı çerçevesinde mukayeseli olarak analiz edilmiştir. Araştırmanın hipotezleri, işlevselci model temel alınarak; anlayıcı, açıklayıcı ve karşılaştırmacı bir yaklaşımla mülakat ve anketten toplanan veriler ile test edilmiştir. Ayrıca araştırmacının incelenen grubun bir üyesidir. Bu bağlamda, anlayıcı sosyolojinin bir devamından ibaret bulunan sosyal olayların dışa yansıyan görünümlerinden anlam dolu özlerine ve iç manalarına nüfuz etmeye çalışan fenomenolojik sosyoloji (Berger, 2005: 13-14) zemininde görüşmeler yapılması, mümkün olabildiğince olayların detaylarına ve hatta sırlarına nüfuz edilerek elde edilen önemli bilgilerin analize alınması sağlanabilecektir.

1.4.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, tarihi Batı (Garbi) Azerbaycan'ın (Günümüzdeki Ermenistan) Darlık Deresi veya Karakoyunlu Deresi bölgesinden Türkiye Amasya ve Azerbaycan Bakü bölgesine göç etmek zorunda kalmış Azerbaycan Karakoyunlu Türkleri oluşturmaktadır. Amasya'ya göç etmiş olan Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri, Amasya İli Suluova ilçesinin Ayrancı ve Alabedir; Merzifon İlçesi'nin Han, Çayırözü ve Beyazıt köylerine yerleşmiştir. Aynı zamanda bu köylerden Amasya

Merkez, Suluova ve Merzifon ilçe merkezlerine göç edip meskûn olanlardır. Bu köylerin dışında da köylerin yarı nüfusu veya birkaç sülale olarak, Suluova ilçesinde Akören, Dereköy, Bayırlı, Deveci, Kıranbaşalan, Kurnaz, Küpeli, Uzunoba, Yolpınar, Saluca, Karaağaç Köyü (Bingüç Yaylası), Suluca Nahiyesi (Günümüzde Suluova İlçesinin bir mahallesi olmuştur); Hamamözü İlçesi Yukarı Ovacık köylerine yerleşmişlerdir. Ayrıca göçün gerçekleştiği XIX. asrın sonlarında Amasya Sancağına bağlı bir kaza olan, ancak Türkiye Cumhuriyeti döneminde Samsun'a bağlanan Lâdik İlçesi İskaniye Köyü, Çorum'a bağlanan Mecitözü İlçesi Kuyucak Köyü ve Tokat'a bağlanan Zile İlçesi Turgutalp köylerine iskân edilen nüfusun tamamı Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarıdır. Söz konusu bu tayfaların bir kısmı, sonradan Amasya bölgesi yerleşim birimlerine göç ederek yerleşmişlerdir.

Günümüzdeki Azerbaycan Cumhuriyeti'ne göç eden Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri ise yoğun olarak Bakü'nün merkezinde, Xırdalan (Hırdalan), Masazır (Bu ilçelerin yerleşim alanı Bakü ile birleşerek merkez ilçe konumuna gelmiştir.) ve Sumqayıt (Sumkayıt) ilçesinde meskûnlaşmışlardır. Amasya ve Bakü bölgelerine yerleşen ve birbirleriyle soydaş olan bu topluluk, yıllardır geleneksel cemaat yapılarının dar karakteristik özelliklerinden dolayı, neredeyse 1980'li yıllara kadar genellikle kendi tayfalarından kız alıp vermek suretiyle evlilik yapmışlardır. Bundan dolayı bu insanların birçoğu birbiriyle bu şekilde de akraba olarak günümüze kadar gelmişlerdir. Bu özelliklerden dolayı birbirlerini tanımakta, her birinin nerede yaşadıklarını bilmektedirler. Dolayısıyla anket ve görüşme yapmak için bu insanları bulmakta ve ulaşmakta güçlük çekilmemiştir. Esasen araştırmacı da bu insanların akrabasıdır.

Hem Türkiye'de hem Azerbaycan'da yukarıda sıralanan köylerin ve ilçe merkezlerinin her birisi bir küme olarak değerlendirilerek, seçkisiz örnekleme yöntemlerinden olan küme örnekleme yöntemi ile evrenden örneklem seçimine gidilmiştir. Genellikle büyük ölçekli tarama araştırmalarında kullanılan küme örnekleme yönteminde, evren kümelerine ayrılarak her küme bir örneklem birimi olarak tanımlanır. Tesadüfi olarak seçilen kümelerin bir araya getirilmesi suretiyle örneklem oluşturulur (Aslantürk, 1999: 106-107; Balcı, 2005: 86-88; Karasar, 1999: 114-116).

Ayrıca araştırmada, seçkisiz olmayan örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Ölçüt örnekleme, nesneler, olaylar, kişiler gibi belirlenen ölçütü karşılayan birimlerin örnekleme alınması ile oluşturulur (Büyükoztürk vd, 2016: 92). Bu bağlamda çalışma grubunu seçmen yaşı olan 18 yaş

ve üstü bireyler oluşturmaktadır.

Araştırmada anket ve mülakat yapılan kişiler, seçmen yaşı temel alınarak 18 yaş ve üstü olarak belirlenmiştir. Yüksek Seçim Kurulu (YSK) seçmen listelerinden alınan seçmen sayısına göre, yukarıda tespit edilen Karakoyunlu muhacirlerinin iskân edildikleri Amasya bölgesindeki köylerin seçmen nüfusunun yaklaşık 1450⁵ kişi olduğu tahmin edilmektedir (Yüksek Seçim Kurulu, 2020). Türkiye İstatistik Kurumu'nun (TÜİK) 1975-2000 yılları süresince yerleşim birimleri arası göç oranı % 9.96 ve iller arası %7.40'tır (Türkiye İstatistik Kurumu, 2020). Orta Karadeniz kalkınma Ajansı (OKA) Amasya bölgesi nüfus istatistiklerinde de 2000 yılından 2014 yılına kadar il ve ilçe merkezi nüfusu ile kırsal alan nüfus artış sayısı verilmiş ve şehirleşme oranının ortalama %64.3 olduğu tespit edilmiştir (Orta Karadeniz Kalkınma Ajansı, 2015:10). Bu oranlar dikkate alındığında Amasya köylerinden il ve ilçe merkezlerine göç oranının yaklaşık %64 olduğu temel alındığında, Amasya bölgesinde yaklaşık 9250 Karakoyunlu göçmen nüfusunun yaşadığı varsayılabilir. Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri ise günümüzdeki Ermenistan Cumhuriyeti sınırları içinde olan ata yurtları Darlık (Karakoyunlu) Deresinden, Ermenistan Devleti tarafından 1988'de tamamı Azerbaycan'a zorunlu göçe tabi tutulmuştur. Bayramov'a (2002: 19-315) göre, 1988'de bu yurtlarda yaklaşık 6550 kişi yaşamaktadır. Bu nüfusa Hakkıklı ve Polat köyleri dâhil edilmemiştir. Azerbaycan Cumhuriyeti Devlet İstatistik Kurumu'nun (Azerbaycan Respublikası Dövlət Statistika Komitesi: 2020) verilerine göre, 1988'de Azerbaycan halkının nüfusu 6.928.000'dir. 2019 yılında ise nüfus 9.981.500 olmuştur. Buna göre nüfus artış oranı yaklaşık %33'dür. Bu çerçevede 1988'de yaklaşık 6550 olan Azerbaycan Karakoyunlu Türklerinin nüfusunun kabaca %33 arttığı düşünüldüğünde, 8535 olduğu tahmini yapılabilir. 1988'deki 6550 nüfus içine Hakkıklı ve Polat köyleri nüfusu dâhil edilmemiştir. Bu köylerin de nüfusu dâhil edildiğinde yaklaşık nüfusun 9-10 bin arası olduğu varsayılabilir. Bakü bölgesinde yapılan mülakatlarda ise görüşmeciler Bakü bölgesinde yaklaşık 10 bin nüfus olarak yaşadıklarını ifade etmişlerdir (M. Merdanov, İ. Merdanov, Qaraqoyunlu, vd., mülakat, Nisan 2019).

Örneklemin büyüklüğünü saptamada evren büyüklüğünün 10 bin olduğu bir

⁵ Tüm nüfusu Karakoyunlu Türk muhaciri olan köylerin seçmen nüfusunun tamamı alınmıştır. Karakoyunlu Türk muhacirlerinin yerli halk ile karma yaşadığı köylerdeki nüfusu ise, bu köylerde mülakat yapılan kişilerin ve köy yöneticilerinin yardımıyla, Karakoyunlu ailelerin köy nüfusuna göre yaklaşık oranının ve sayısının tespiti yapılmıştır. Bu orana göre Karakoyunlu muhacirlerinin seçmen sayısındaki toplam nüfusu belirlenmiştir.

araştırma alanında %95 güven düzeyi %5 hata payı ile örneklem büyüklüğünün en az 370 katılımcı olması gerektiği belirtilmektedir (Aslantürk, 1999: 131). Bu çerçevede Amasya bölgesinde yaklaşık 9250 ve Bakü bölgesinde tahminen 9-10 bin Karakoyunlu Azerbaycan Türkünün yurtlandığı varsayıldığında, her iki evrende de en az olması gereken örneklem sayısından daha fazla sayıda katılımcıya ulaşıldığı görülebilir.

Nitel yöntemde ise çalışmada, amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme, ölçüt örnekleme ve kartopu (zincir) örnekleme birlikte kullanılmıştır. Maksimum çeşitlilik örneklemede, problemten etkilenen bütün taraflar inceleme kapsamına alınır ve farklı değişkenlerin araştırılmasını gerekli kıldığı söylenebilir (Yıldırım ve Şimşek, 2013; 107; Glesne, 2015: 61). Amaç, görece bir şekilde küçük bir örneklem oluşturarak araştırılan probleme taraf olabilecek kişilerin çeşitliliğini azami ölçüde sağlayabilmektir. Ölçüt örnekleme yönteminde, önceden oluşturulmuş bir dizi kriteri karşılayan tüm hususlar çalışılarak, ölçütler araştırmacı tarafından hazırlanabilir veya önceden oluşturulmuş bir ölçüt listesi kullanılabilir. Kartopu (zincir) örnekleme, araştırma problemiyle ilgili zengin bilgi kaynağı olabilecek kişi veya durumların tespit edilmesinde etkili olduğu ifade edilebilir. Amaç, daha zengin bilgi kaynağına erişmektir (Glesne, 2015: 61; Yıldırım ve Şimşek, 2013; 111-112). Amaçlı örneklemede, araştırmacı kimlerin örneklem olarak belirleneceği hususunda kendi yargısını kullanabilir ve çalışma amacına en elverişli olanlar örnekleme alınabilir. Kartopu (zincir) örneklem de ise araştırma konusuyla ilgili en çok bilgi sahibi kişiler örnekleme alınır. (Balcı, 2005: 90; Yıldırım ve Şimşek, 2013; 107-111).

Araştırma için ilk önce çalışma problemleriyle ilgili Amasya ve Bakü bölgelerindeki en zengin bilgi sahibi kişiler araştırılarak tespit edilmiştir. Araştırmacının Amasya bölgesinde yaşaması ve her iki bölgedeki araştırılan topluluğun akrabası olması dolayısıyla en zengin bilgi sahibi kişilerin tespitinde güçlük yaşanmamış ve çok isabetli tespitler yapıldığı söylenebilir. Ayrıca örneklemede maksimum çeşitliliği sağlamak için her kuşaktan, cinsiyetten, meslekten, eğitim düzeyinden, statülerden ve rollerden kişiler tespit edilerek çalışma grubu oluşturulmuştur. Her iki (Amasya ve Bakü) evrenden 26'şar kişi olmak üzere toplam 52 kişi örneklem olarak belirlenmiştir.

Tablo 1.1 Amasya ve Bakü Evreni Örneklem Demografik Özellikleri

Bakü				Amasya					
Kodu	Cinsi- yet	Yaş	Eğitim Düzeyi	Meslek	Kodu	Cinsi- yet	Yaş	Eğitim Düzeyi	Meslek
V1	Erkek	50+ (60)	Lisans	İş adamı	V1	Erkek	50+(84)	Profesör	Akademisyen
V2	Erkek	50+(84)	Profesör	Akademisyen	V2	Erkek	50+(79)	Lisans	Avukat
V3	Erkek	50+(88)	Lise	Emekli	V3	Erkek	50+(86)	Okuryazar	Çiftçi
V4	Erkek	50+(70)	Profesör	Akademisyen /Politikacı	V4	Erkek	50+(73)	İlkokul	Çiftçi
V5	Erkek	50+(65)	Y. Lisans	Öğretmen	V5	Erkek	50+(68)	Lisans	SSK İl Müdürü
V6	Erkek	50+(75)	Profesör	Akademisyen	V6	Kadın	18-30(22)	Lisans	Öğrenci
V7	Erkek	50+(75)	Profesör	Akademisyen	V7	Erkek	50+(67)	Profesör	Akademisyen
V8	Erkek	50+(88)	Y. Lisans	Öğretmen	V8	Erkek	50+(72)	Lisans	Öğretmen/Em.
V9	Erkek	31-50(48)	Y. Lisans	Yönetici/Dernek Bşk	V9	Erkek	31-50(50)	Lisans	İş Adamı
V10	Kadın	31-50(47)	Doktora	Akademisyen /Yazar	V10	Erkek	50+(70)	Lisans	Öğretmen/Emekli
V11	Erkek	50+(62)	Profesör	Akademisyen	V11	Kadın	50+(69)	Lise	Memur Emekli
V12	Erkek	50+(70)	Doktora	İş Adamı	V12	Erkek	31-50(50)	Lisans	Avukat
V13	Kadın	50+(70)	Lisans	Emekli	V13	Erkek	50+(80)	İlkokul	Esnaf
V14	Kadın	50+(65)	Doktora	Akademi/Şair	V14	Kadın	50+(59)	Lise	Memur Emekli
V15	Erkek	31-50(40)	Doktora	Arkeolog	V15	Erkek	18-30(24)	Lisans	Avukat
V16	Erkek	31-50(45)	Lisans	İş Güv. Uz.	V16	Erkek	31-50(31)	Lisans	Esnaf
V17	Erkek	50+(84)	Doktora	Veteriner	V17	Kadın	18-30(20)	Lisans	Ün. Öğrenci
V18	Kadın	31-50(41)	Y. Lisans	Muhasebeci	V18	Erkek	50+(60)	Lisans	Öğretmen/Em.
V19	Erkek	31-50(34)	Y. Lisans	Araştırmacı	V19	Kadın	50+(65)	İlkokul	Ev hanımı
V20	Erkek	18-30(30)	Y. Lisans	Mühendis	V20	Erkek	50+(62)	Lise	Çiftçi
V21	Erkek	18-30(21)	Lisans	Ün. Öğrenci	V21	Erkek	50+(72)	Lise	İş Adamı
V22	Kadın	18-30(19)	Lisans	Ün. Öğrenci	V22	Erkek	50+(70)	İlkokul	Çiftçi
V23	Erkek	18-30(26)	Lisans	Tiy. Yönetme	V23	Kadın	31-50(40)	Lise	Memur
V24	Erkek	50+(70)	Profesör	Akademisyen	V24	Kadın	31-50(45)	Lise	Ev hanımı
V25	Kadın	31-50(38)	Doçent	Akademisyen	V25	Kadın	18-30(19)	Lisans	Ün. Öğrenci
V26	Kadın	18-30(19)	Lisans	Ün. Öğrenci	V26	Kadın	18-30(21)	Lisans	Ün. Öğrenci

Tablo 1.1'e göre Amasya evreninde görüşmeye 9 kadın, 17 erkek katılmıştır. Katılımcılardan 5 kişi 18-31 genç yaş, 5 kişi 31-50 orta yaş ve 16 kişi de 51 ve üstü yaş aralığındadır. Dört kişi ilkokul, 6 kişi lise, 13 kişi lisans ve 2 kişi de doktora (Profesör) düzeyinde eğitilimlerdir. Bakü evreninde görüşmeye 7 kadın, 19 erkek katılmıştır. Katılımcılardan 5 kişi 18-31 genç yaş, 7 kişi 31-50 orta yaş ve 14 kişi de 51 ve üstü yaş aralığındadır. 1 kişi lise, 7 kişi lisans, 6 kişi Yüksek Lisans ve 12 kişi de doktora (5 Doktor, 1 Doçent, 6 Profesör) düzeyinde eğitilimlerdir. Ayrıca çalışma grubunu (Tablo 1'de de belirtildiği üzere) çeşitli meslek dallarında çalışan kişiler oluşturmaktadır. Tablo 1'de en dikkat çeken husus Amasya ve Bakü evreni arasındaki eğitim düzeyi farklılığıdır.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'ndan izin (EK 3) alındıktan sonra derinlemesine görüşmeler (mülakatlar), pilot uygulama kapsamında, Amasya evreninde 5 ve Bakü evreninde 8 katılımcı ile gerçekleştirilmiş ve betimsel analize tabii tutulmuştur. Asıl Görüşmeler ise Amasya

ve Bakü evreninde 26'sar olmak üzere toplam 52 katılımcı ile gerçekleştirilmiş ve betimsel analize tabii tutulmuştur.

1.4.3. Veri Toplama Araçları

1.4.3.1. Nicel Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından geliştirilen, din anlayış ve dindarlık düzeylerini, dinin toplumsal yapıya olan tezahürlerini ve etkileşimini ölçen “İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık Ölçeği”, “Ailevî ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği”, “İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği” olmak üzere üç farklı ölçek kullanılmıştır. Ölçeklerin geliştirilme sürecinde, ilgili alanyazında geliştirilmiş çeşitli ölçekler, anketler, görüşme soruları taranarak soru havuzu oluşturulmuştur. Hazırlanan soru havuzundaki maddeler için 12 alan uzmanı akademisyenin görüşü alınmıştır. Alan uzmanlarından, ölçeklerde yer alan her bir maddeyi teorik kapsam ve uygunluk bakımından değerlendirmeleri, ayrıca varsa her bir madde ile ilgili tavsiyelerini belirtmeleri istirham edilmiştir. Alan uzmanlarının görüş ve tavsiyeleri doğrultusunda madde havuzunda yer alan aday sorular revize edilmiş, bazı maddeler birleştirilmiş, bazı sorular tümüyle havuzdan çıkartılmıştır. Uzman görüşleri doğrultusunda son şekli verilen madde havuzunda yer alan sorular anlam ve anlaşılabilirlik bakımından Türkçe dil uzmanları tarafından değerlendirilmiş ve gerekli düzeltmeler yapılmıştır.

Bu ölçeklere ek olarak katılımcıların cinsiyet, yaş gibi demografik özelliklerini ölçen bilgi formu oluşturulmuştur. Ayrıca kendilerinin ve atalarının yaşadığı yer ile ilgili bilgileri, Amasya ve Bakü bölgeleri arası akrabalık ilişkileri, aidiyet hissi, kimliksel tanımlama, kültürel yapı ve bu özelliklere bağlılık, kültürü koruma, gibi olgusal ve normatif (Örf, adet, töre, gelenek, din) hususları belirlemeye yönelik kapsamlı bir demografik bilgi formu oluşturulmuştur (Ek 1). Bakü bölgesi uygulaması için anket Azerbaycan Türkçesine çevrilmiştir.

Deneklerin kolaylıkla cevaplandırabilmesi için, Likert tipte hazırlanmış olan ölçme aracında beşli derecelendirme kullanılmıştır. Ankette yer alan maddeler; 1. Hiç katılmıyorum veya Hiç (1,00–1,80), 2. Katılmıyorum veya Az (1,81–2,60), 3. Kararsızım veya Orta (2,61–3,40), 4. Katılıyorum veya Çok (3,41–4,20) ve 5. Tamamen katılıyorum veya Pek çok (4,21–5,0) şeklinde derecelendirilmiştir.

Ölçekler için saha verisi toplamak üzere Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'ndan izin (EK 3) alınmış ve takiben veri toplama çalışması yapılmıştır. Öncelikli olarak ölçeklerin pilot uygulaması yapılmış,

Amasya evreninde 310 katılımcıya anket uygulanmış ve yönergeye uygun olarak doldurulan 302 anket üzerinden; Bakü evreninde ise 290 katılımcıya anket uygulanmış ve yönergeye uygun olarak doldurulan 272 anket üzerinden geçerlilik ve güvenirlik çalışmaları yapılmıştır. Söz konusu ölçeklere ilişkin geçerlik ve güvenirlik çalışmaları ile ilgili detaylı bilgiler aşağıda sunulmaktadır. Asıl uygulama kapsamında ise Amasya evreninde toplam 500 adet anket uygulanmış, geri dönen ve yönergeye uygun olarak doldurulan 436 anket üzerinden analiz ve değerlendirme çalışmaları yapılmıştır. Bakü evreninde de toplam 500 adet anket uygulanmış, geri dönen ve yönergeye uygun olarak doldurulan 430 anket üzerinden analiz ve değerlendirme çalışmaları yapılmıştır.

1.4. 3. 1. 1. Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları

İnanç ve İbadet Hayatında Dindarlık Ölçeği (İİHD)

İİHD Ölçeği için hazırlanan 58 maddeden oluşan madde havuzu, uzman görüşleri doğrultusunda 22 maddeye düşürülmüştür. 22 maddelik ölçme aracı ile yapılan pilot uygulama doğrultusunda Türkiye ve Azerbaycan çalışma gruplarından elde edilen veri setleri üzerinde ayrı ayrı açımlayıcı (AFA) ve doğrulayıcı faktör analizi (DFA) çalışmaları yapılarak, ölçeğin yapısal özellikleri tespit edilmiştir.

Ölçek yapısını tespit etmek üzere veri analizine geçilmeden önce, verinin analiz için gerekli varsayımları ne seviyede sağladığı incelenmiştir. Bu çerçevede veri dağılımının normalliği ile maddeler arası korelasyon değerleri değerlendirilmiş ve verinin analize uygun olduğu tespit edilmiştir ($-2 < z < 2$). Ayrıca veri üzerinde faktör analizi yapıp yapılamayacağını değerlendirmek için, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO=.97) ve Barlett testleri kullanılmıştır ($X^2_{(302)}=14251.32$; $p<.01$). Test sonuçları, verinin faktör analizi için uygun olduğunu ortaya koymaktadır.

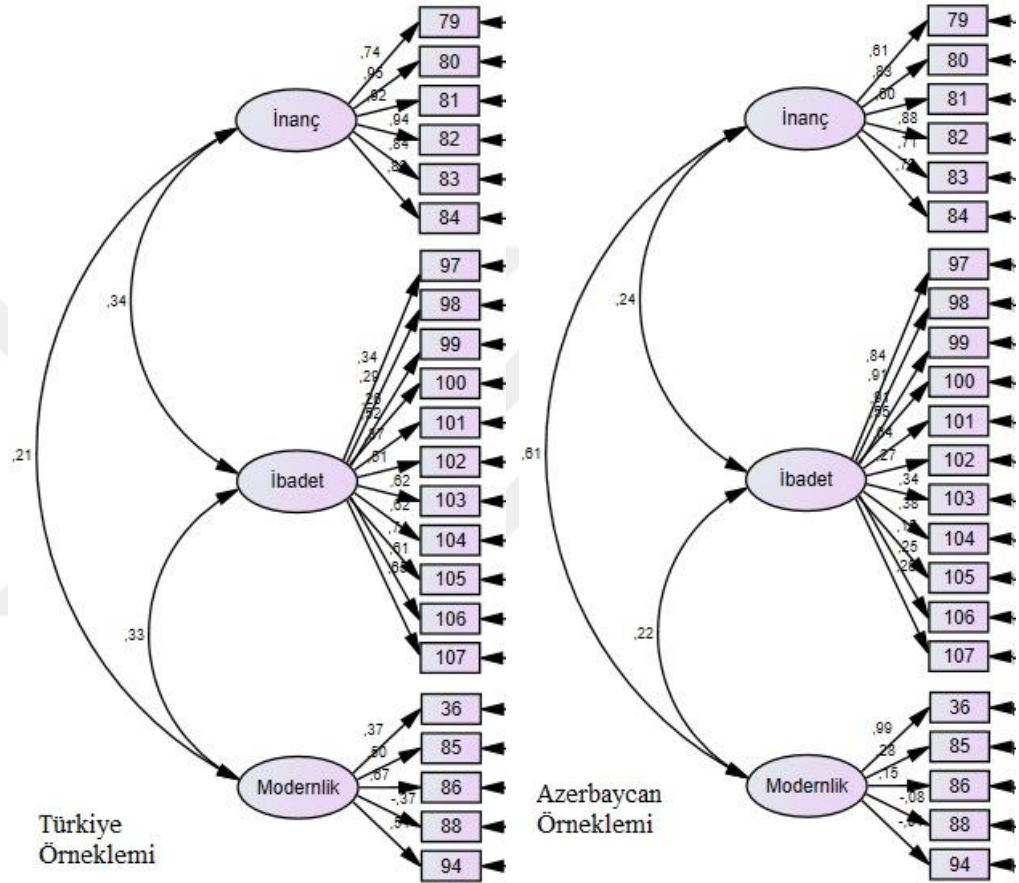
Buna göre Türkiye örnekleminde, temel bileşenler analizi ve dik döndürme yöntemi kullanılmak sureti ile AFA çalışması yapılmıştır. Faktör yapısının belirlenmesinde öz değerlerin 1'den büyük olması kuralı esas alınmıştır (Büyüköztürk, 2002: 474-477; Büyüköztürk, 2008). AFA sonuçları, ölçeğin üç faktörlü bir yapıda olduğunu göstermiştir. Ölçeğin üç faktörlü yapısına ilişkin AFA sonuçları Tablo 1.2'de sunulmaktadır.

Tablo 1.2. İİHD Ölçeği AFA Sonuçları

Ölçek Maddeleri	Bileşenler			Düzeltilmiş Madde Korelasyonları
	İnanç	İbadet	Modern	
79_1 Allah vardır ve birdir.	.804			.408
80_1 Hz Muhammed Allah'ın emirlerini insanlara ulaştıran son peygamberdir.	.946			.457
81_1 Ölümden sonra dirilme gerçektir ve ahiret hayatı vardır.	.913			.485
82_1 Kur'an Allah tarafından gönderilmiş son ilahi kitaptır, bildirdiği her şey doğrudur	.935			.470
83_1 Her şeyi yaratan ve idare eden Allah'tır. Fakat insan iyi veya kötü yönü kendisi seçer ve bundan da ahirette sorumlu olur.	.874			.402
84_1 Melekler vardır ve yaptığımız iyi ve kötü davranışlar melekler tarafından yazılmaktadır.	.868			.457
36_1 Toplumumuzun ahlaki yapısı dinden uzaklaştıkça daha da kötüye gidiyor.			.451	.386
85_1 Allah'a inanmayan bir insan da yaşamında mutlu bir insan olabilir.			.577	.141
86_1 58. Ahlaklı bir insan olmanın ahirette mükâfatını/karşılığını, ödülünü almak için inanmak şart değildir.			.559	.275
88_1 Modern yaşamda İslam'ın hükümlerini aynen uygulamak imkânsızdır.			.365	.205
94_1 66. Allah'a yaklaşmak için ibadet şart değil, önemli olan kalp temizliğidir.			.481	.231
97_1 Günde beş vakit namaz kılarım.		.316		.377
98_1 Cuma namazı kılarım.		.695		.329
99_1 Bayram namazı kılarım.		.673		.292
100_1 Dinin uygun gördüğü mazeretlerin dışında Ramazan Ay'ında oruç tutarım.		.505		.500
101_1 Nafile ibadetleri (namaz, oruç) yaparım.		.281		.357
102_1 Sadaka veririm, hayır işleri yaparım.		.487		.393
103_1 Hacca gittim / Ya da maddi gücüm yeterse giderim.		.625		.543
104_1 Umre haccı yaptım / Ya da maddi gücüm yeterse yaparım.		.624		.537
105_1 Zekât verdim / Ya da maddi gücüm yeterse veririm.		.639		.489
106_1 Kurban kestim /Ya da maddi gücüm yeterse her yıl keserim		.680		.417
107_1 Dua ederim.		.591		.543
Bileşenlere ait öz değerler	5.973	3.203	1.945	-
Bileşenlere ait açıklanan varyanslar	27.15	14.56	8.84	-
Toplam varyans		50.57		-
İç tutarlılık (Alpha) değerleri	.88	.78	.61	-

AFA sonuçları ölçek maddelerinin; ibadet, inanç, modern ve laik olarak tasnif edilebilecek, öz değeri 1'den yüksek olan 3 faktörlü bir yapı gösterdiğini ortaya koymaktadır. AFA sonuçlarına göre, birden çok faktöre 0.1 değerinin altında yakın

yük vererek, binişiklik gösteren 5 maddenin (87., 91., 92., 93. ve 95. maddeler) ölçekten çıkartılmasına karar verilmiştir. Buna göre 3 faktör toplam varyansı %51 oranında açıklamaktadır. Ölçeğin üçlü faktör yapısının model uyumu (DFA) ile değerlendirilmiştir. Ölçeğin faktör yapısının model uyumu, hem Türkiye örneklemini için hem de Azerbaycan örneklemini için (AMOS 21 programı) çalışılmıştır. Ölçek yapısına ilişkin DFA modeli Şekil 1.1’de yer almaktadır.



Şekil 1.1. Ailevi ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA Sonuçları

DFA sonuçlarına göre ölçeğin faktör yapısının, hem Türkiye verisi için [$\chi^2/sd=3.24$; GFI=.89; CFI=.92; NFI=.89; RMSEA=.07], hem de Azerbaycan verisi için [$\chi^2/sd=4.41$; GFI=.90; CFI=.90; NFI=.87; RMSEA=.07] kabul edilebilir bir model uyumu gösterdiği tespit edilmiştir.

Son olarak ölçeğin iç güvenirliği için Cronbach alfa iç tutarlılık değerleri, hem Türkiye, hem de Azerbaycan örneklemi için ayrı ayrı hesaplanmıştır.

Tablo 1.3. Ölçek Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Değerleri

Sub-scales	$\bar{X}$		SD		α	
	Azerbaycan	Türkiye	Azerbaycan	Türkiye	Azerbaycan	Türkiye
İnanç	3,8532	4,8723	1,08112	,32085		
İbadet	2,3046	3,9082	,88294	,71483	.85	.78
Modern ve laik	3,0726	3,6648	,81447	,81927		

Tablo 1.3’de görüleceği gibi ölçek alt boyutlarına ilişkin iç tutarlılık değerlerinin Türkiye ve Azerbaycan örneklemeleri için yeterli düzeyde olduğu söylenebilir. Zira Reha Alper (2011: 815) iç güvenilirlik katsayısının .80 ile .100 arasında olmasını “yüksek derecede güvenilir”, .60 ile .79 arasında olmasını ise “oldukça güvenilir” şeklinde açıklamaktadır.

Ailevî ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği (ASHD)

ASHD Ölçeği için hazırlanan 79 maddeden oluşan madde havuzu uzman görüşleri doğrultusunda 34 maddeye düşürülmüştür. 34 maddelik ölçme aracı ile yapılan pilot uygulama doğrultusunda, Türkiye ve Azerbaycan çalışma gruplarından elde edilen veri setleri üzerinde doğrulayıcı faktör analizi (DFA) çalışmaları yapılarak, ölçeğin yapısal özellikleri tespit edilmiştir.

Ölçek yapısını tespit etmek üzere, veri analizine geçilmeden önce verinin analiz için gerekli varsayımları ne seviyede sağladığı incelenmiştir. Bu çerçevede veri dağılımının normalliği ile maddeler arası korelasyon değerleri değerlendirilmiş ve verinin analize uygun olduğu tespit edilmiştir ($-2 < z < 2$). Ayrıca veri üzerinde faktör analizi yapıp yapılamayacağını değerlendirmek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO=.87) ve Barlett testleri kullanılmıştır ($X^2_{(272)}=4898.593$; $p<.01$). Test sonuçları, verinin faktör analizi için uygun olduğunu ortaya koymaktadır.

Buna göre Türkiye örneklemini üzerinde, temel bileşenler analizi ve dik döndürme yöntemi kullanılmak sureti ile AFA çalışması yapılmıştır. Faktör yapısının belirlenmesinde öz değerlerin 1’den büyük olması kuralı esas alınmıştır (Büyüköztürk, 2002: 474-477; Büyüköztürk, 2008). AFA sonuçları ölçeğin iki faktörlü bir yapıda olduğunu göstermiştir. Ölçeğin iki faktörlü yapısına ilişkin AFA sonuçları Tablo 1.4.’de sunulmaktadır.

Tablo 1.4. ASHD Ölçeği AFA Sonuçları

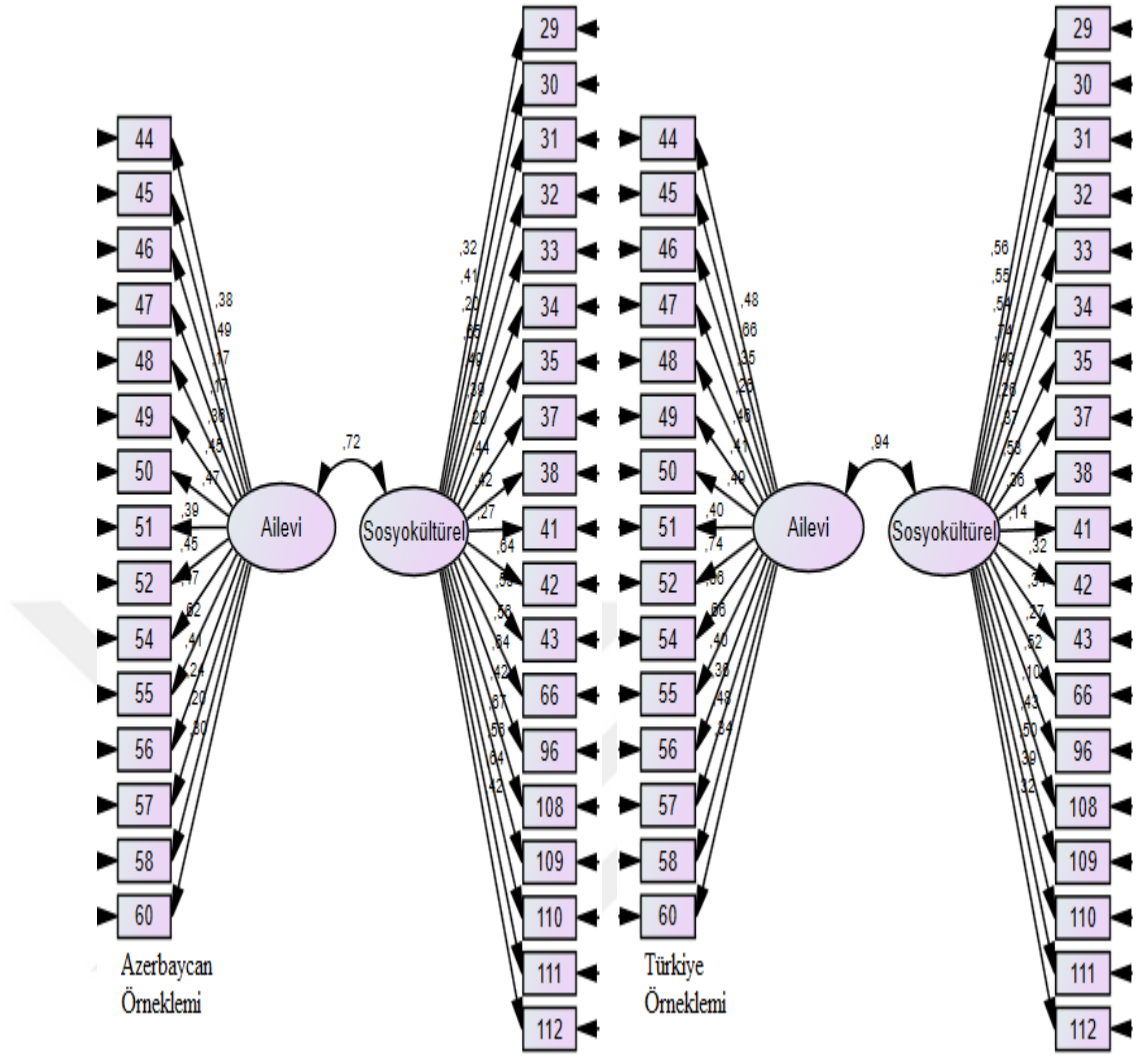
Ölçek Maddeleri	Bileşenler	Düzeltilmiş Madde Korelasyonları
	Ailevî Sosyo- kültürel	
29 Misafirlikte kadın ile erkek ayrı oturmalıdır.	.400	.525
30 Eğlenme, dinlenme amacıyla da olsa yapılan sosyal faaliyetlerde, dost toplantılarında dinî hassasiyetlerin gözetilmesine önem veririm	.652	.501
31 Sosyal medyada, televizyon ve gazetelerde dinî hassasiyetlere saygılı olunmasına önem veririm.	.692	.466
32 Çocuklarınızın eğitiminde dünyevi/mesleki eğitimden önce dinî eğitime öncelik verilmelidir.	.627	.635
33 Okullarda verilen din eğitimi yetersizdir.	.502	.411
34 Din eğitiminin devlet (millî eğitim bakanlığı ve diyanet işleri başkanlığı) yerine; vakıf, dernek, cemaat, tarikat vb. sivil dinî topluluklar verebilmelidir.	.535	.270
35 Çocuklar, bakıma muhtaç anne-babalarına bakmak için gereken her türlü fedakârlığı yapmalıdır.	.485	.326
37 Dünya ve ahiretime faydası olmayan (TV ve internette boş vakit geçirme, kahvede/kafede oyun oynama gibi) işlerle meşgul olmam.	.445	.469
38 Eğer dinîmi yaşama konusunda bulunduğum yerde zorluk yaşarsam, daha rahat yaşayabileceğim başka bir yere taşınırım/göçerim.	.354	.308
41 Türbe ve yatırlardan manevî yardım ve şifa beklerim.	.351	.178
42 Cemaat gibi dinî grupları toplum için faydalı buluyorum.	.664	.391
43 Tarikat gibi dinî grupları toplum için faydalı buluyorum.	.691	.422
66 Oy kullanırken güvendiğim dinî grup önderlerinin (Tarikat, cemaat liderlerinin) fikirlerini dikkate alırım.	.603	.299
96 Dindar insanlara güvenirim.	.355	.465
108 Cenaze merasimlerine katılırım.	.350	.111
109 Kandil gecelerini diğer günlerden biraz daha farklı olarak (İbadet ederek, mevlit, Kur'an dinleyerek) dinî ağırlıklı geçiririm.	.396	.406
110 Düğün törenlerinde(Sünnet veya evlilik) Kur'an, mevlit okuturum.	.386	.493
111 Dinî topluluklarca (tarikat, cemaat vb.) yapılan sohbet vb. toplantılara katılırım.	.660	.439
112 Türbe, yatır ziyaretleri yaparım.	.428	.387
44 Bir erkek ile bir kadının evlilik öncesi arkadaşlık yapmasını doğru bulmam.	.382	.455
45 Eş seçiminde, eşin dindar olmasına önem veririm.	.606	.569
46 Müslüman bir erkek veya kadın, ateist birisiyle evlenebilir.	.424	.297
47 İki insanın aile hayatını yaşaması için evlenmeye ve nikâha gerek yoktur.	.333	.188
48 Bazı kadınların evlenmeden çocuk sahibi olmasını doğru bulmam.	.588	.430
49 Sperm bankası yoluyla çocuk sahibi olmayı doğru bulmam.	.522	.371
50 Daha fazla çocuk istemeyen bir karı-kocanın çocuğu aldırmasını (Yani kürtaj yaptırmasını) doğru bulmam.	.571	.446
51 Doktorlar bebeğin engelli doğacağını belirlemişse, karı-kocanın çocuğu aldırmasını (Yani kürtaj yaptırmasını) doğru bulmam.	.459	.351

Tablo 1. 4. (devam)

Ölçek Maddeleri	Bileşenler		Düzeltilmiş Madde Korelasyonları
	Ailevî	Sosyo- kültürel	
52 Müslüman bir kadın tesettüre uygun (Dinin emrettiği şekilde) giyinmelidir.	.664		.638
54 Baba evin reisidir ama ailevî kararlar, aile üyeleriyle istişare edilerek (Konuşularak) alınmalıdır.	.514		.285
55 Miras paylaştırmada İslam hukukuna göre hareket edilmelidir.	.539		.584
56 Çocukların eş seçiminde en son sözü anne-babalar söylemelidir.	.422		.422
57 Kadınların yeri evidir, kadınlar bir işte çalışmamalıdır.	.556		.386
58 Ülkede işsizlik sorunu varsa işe alımda erkeğin kadına göre önceliği olmalıdır.	.510		.497
60 Dinen kadınlar yönetici olmamalıdır.	.605		.398
Bileşenlere ait öz değerler	10.519	3.727	-
Bileşenlere ait açıklanan varyanslar	30.94	10.52	-
Toplam varyans	41.460		-
İç tutarlılık (Alpha) değerleri	.79	.80	-

AFA sonuçları, ölçek maddelerinin ailevî hayat ve sosyokültürel hayat olarak tasnif edilebilecek, özdeğeri 1'den yüksek olan 2 faktörlü bir yapı gösterdiğini ortaya koymaktadır. AFA sonuçlarına göre, birden çok faktöre 0.1 değerinin altında yakın yük vererek binişiklik gösteren 4 maddenin (39., 40., 53. ve 59. maddeler) ölçekten çıkartılmasına karar verilmiştir. Buna göre 2 faktör toplam varyansı %41 oranında açıklamaktadır. Ölçeğin ikili faktör yapısının model uyumu (DFA) ile değerlendirilmiştir. Ölçeğin faktör yapısının model uyumu, hem Türkiye örneklemini için, hem de Azerbaycan örneklemini için (AMOS 21 programı) çalışılmıştır. Ölçek yapısına ilişkin DFA modeli Şekil 1.2'de yer almaktadır.

Şekil 1.2'deki Ailevî ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA sonuçlarına göre ölçeğin faktör yapısının hem Türkiye verisi için [$\chi^2/sd=3.51$; GFI=.98; CFI=.91; NFI=.84; RMSEA=.06], hem de Azerbaycan verisi için [$\chi^2/sd=3.72$; GFI=.97; CFI=.87; NFI=.80; RMSEA=.07] kabul edilebilir bir model uyumu gösterdiği tespit edilmiştir. İki farklı örnekleme göre model uyumları mukayese edildiğinde, çok büyük farklılık gözlenmemekle birlikte Türkiye örnekleminin model uyumunun nisbi olarak daha güçlü olduğu söylenebilir.



Şekil 1.2. Ailevi ve Sosyokültürel Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA Sonuçları

Son olarak ölçeğin iç güvenirliği için Cronbach alfa iç tutarlılık değerleri, hem Türkiye, hem de Azerbaycan örneklemi için ayrı ayrı hesaplanmıştır.

Tablo 1.5. Ölçek Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Değerleri

Alt Ölçekler	$\bar{X}$		SD		α	
	Azerbaycan	Türkiye	Azerbaycan	Türkiye	Azerbaycan	Türkiye
Ailevi	2,9163	3,5868	,64104	,64767	.86	.88
Sosyokültürel	2,4577	3,1837	,70587	,56491		

Tablo 1.5’de görüleceği gibi ölçek alt boyutlarına ilişkin iç tutarlılık değerlerinin Türkiye ve Azerbaycan örneklemi için yeterli düzeyde olduğu söylenebilir. Zira Reha Alper (2011: 815) iç güvenirlik katsayısının .80 ile .100 arasında olmasını “yüksek derecede güvenilir” , .60 ile .79 arasında olmasını ise “oldukça güvenilir” şeklinde açıklamaktadır.

İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği (İSHD)

İSHD Ölçeği için hazırlanan 42 maddeden oluşan madde havuzu, uzman görüşleri doğrultusunda 13 maddeye düşürülmüştür. 13 maddelik ölçme aracı ile yapılan pilot uygulama doğrultusunda Türkiye ve Azerbaycan çalışma gruplarından elde edilen veri setleri üzerinde doğrulayıcı faktör analizi (DFA) çalışmaları yapılarak, ölçeğin yapısal özellikleri tespit edilmiştir.

Ölçek yapısını tespit etmek üzere veri analizine geçilmeden önce, verinin analiz için gerekli varsayımları ne seviyede sağladığı incelenmiştir. Bu çerçevede veri dağılımının normallliği ile maddeler arası korelasyon değerleri değerlendirilmiş ve verinin analize uygun olduğu tespit edilmiştir ($-2 < z < 2$). Ayrıca veri üzerinde faktör analizi yapıp yapılamayacağını değerlendirmek için, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO=.87) ve Barlett testleri kullanılmıştır ($X^2_{(272)}=1898.516$; $p<.01$). Test sonuçları, verinin faktör analizi için uygun olduğunu ortaya koymaktadır.

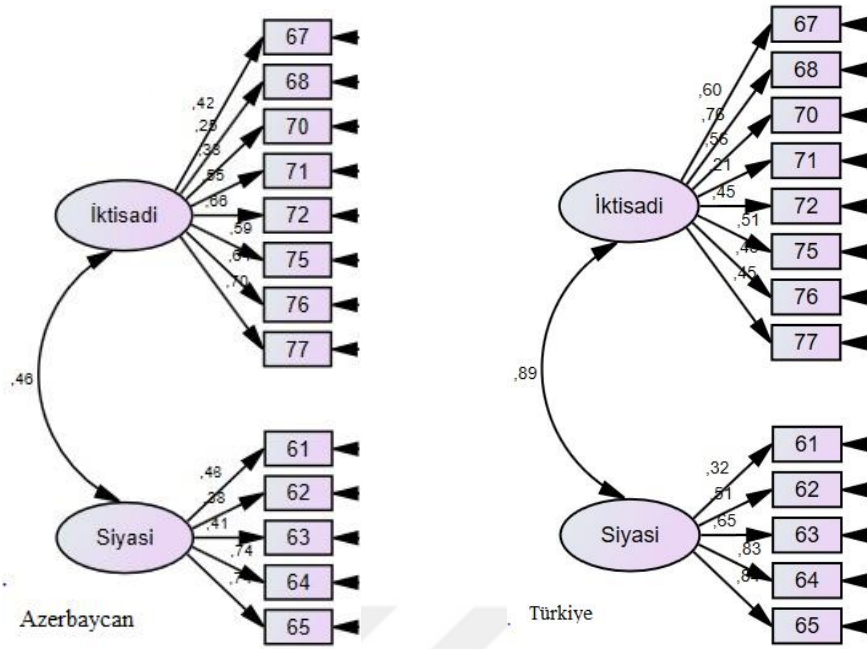
Buna göre Türkiye örneklemini üzerinde, temel bileşenler analizi ve dik döndürme yöntemi kullanılmak sureti ile AFA çalışması yapılmıştır. Faktör yapısının belirlenmesinde öz değerlerin 1'den büyük olması kuralı esas alınmıştır (Büyüköztürk, 2002: 474-477; Büyüköztürk, 2008). AFA sonuçları ölçeğin iki faktörlü bir yapıda olduğunu göstermiştir. Ölçeğin iki faktörlü yapısına ilişkin AFA sonuçları Tablo 1.6'da sunulmaktadır.

Tablo 1.6'da sunulan İSHD Ölçeği AFA sonuçları ölçek maddelerinin siyasî hayat ve iktisadî hayat olarak tasnif edilebilecek, öz değeri 1'den yüksek olan 2 faktörlü bir yapı gösterdiğini ortaya koymaktadır. AFA sonuçlarına göre, birden çok faktöre 0.1 değerinin altında yakın yük vererek, binişiklik gösteren 5 maddenin (69., 73., 74., 78. ve 89. maddeler) ölçekten çıkartılmasına karar verilmiştir. Buna göre 2 faktör toplam varyansı %50 oranında açıklamaktadır. Ölçeğin ikili faktör yapısının model uyumu (DFA) ile değerlendirilmiştir. Ölçeğin faktör yapısının model uyumu, hem Türkiye örneklemini için, hem de Azerbaycan örneklemini için (AMOS 21 programı) çalışılmıştır. Ölçek yapısına ilişkin DFA modeli Şekil 1.3'de yer almaktadır.

Tablo 1.6. İSHD Ölçeği AFA Sonuçları

Ölçek Maddeleri	Bileşenler		Düzeltilmiş Madde Korelasyonları
	Siyasî	İktisadi	
61 Din, Allah ile kul arasında kalmalı, devlet idaresi dinin tesirinden uzak tutulmalıdır.	.551		.234
62 Anayasa ve diğer kanunlar Kur'an ile çelişmemelidir.	.498		.447
63 İlköğretimden sonra kız ve erkek çocuklar ayrı sınıflarda eğitim görmelidir.	.731		.572
64 Ülkeyi yönetenlerin dinî hassasiyetlerinin güçlü olmasını tercih ederim.	.700		.725
65 Ülkenin yönetiminde tüm kanun ve kurallar dinin hükümlerine göre düzenlenmelidir.	.786		.729
67 İşimle ilgili şüpheye düştüğüm bir konuda, din konusunda bilgili birinden icazet ya da fetva(görüş) alırım.		.631	.500
68 Dinî kurallar ile işimin gerekleri birbiri ile çelişir ise dinîmin gerektirdiği yönde karar alırım.		.614	.659
70 Alışverişi yaparken firma sahibinin dindar olup olmadığına dikkat ederim.		.716	.493
71 Rüşvet alıp-vermek günah olduğu için rüşvet almamalıyız ve vermemeliyiz.		.638	.235
72 Hangi koşulda olursa olsun, faiz haramdır.		.672	.434
75 Müslümanların çoğunluk olarak yaşadığı bir devlette faizli banka olmamalıdır.		.512	.462
76 Müslümanların çoğunluk olarak yaşadığı bir toplumda ekonomik sıkıntıya düşen bir kişi dost ve yakınlarından borç bulabilmelidir.		.727	.448
77 İşlerimizde elimizden geleni fazlası ile yapıp sonucu Allah'tan beklemeliyiz.		.711	.450
Bileşenlere ait öz değerler	4.709	1.757	-
Bileşenlere ait açıklanan varyanslar	36.22	13.51	-
Toplam varyans	49.735		-
İç tutarlılık (Alpha) değerleri	.72	.75	-

Şekil 1.3 de sunulan İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA sonuçlarına göre ölçeğin faktör yapısının hem Türkiye verisi için [$\chi^2/sd=4.50$; GFI=.90; CFI=.88; NFI=.85; RMSEA=.08], hem de Azerbaycan verisi için [$\chi^2/sd=4.81$; GFI=.87; CFI=.84; NFI=.80; RMSEA=.08] kabul edilebilir bir model uyumu gösterdiği tespit edilmiştir. İki farklı örnekleme göre model uyumları mukayese edildiğinde, çok büyük farklılık gözlenmemekle birlikte Türkiye örnekleminin model uyumunun nisbi olarak daha güçlü olduğu söylenebilir.



Şekil 1.3. İktisadi ve Siyasî Hayatta Dindarlık Ölçeği DFA Sonuçları

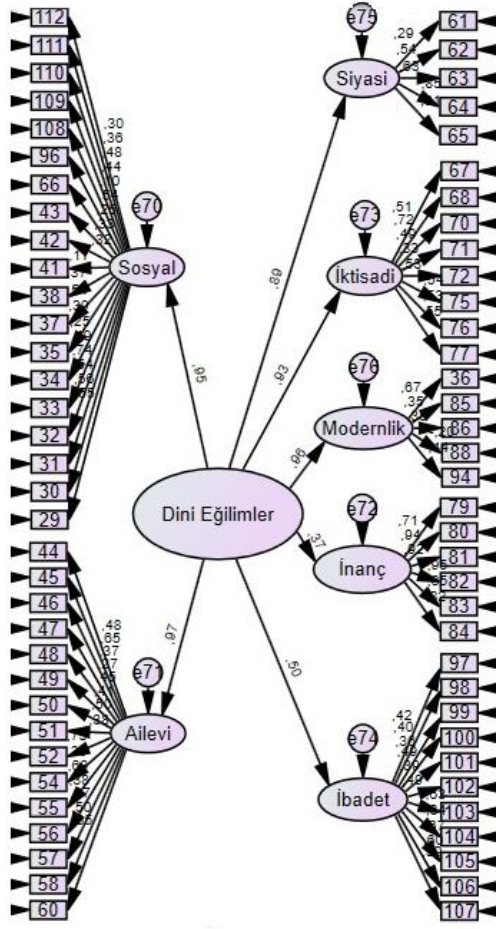
Son olarak ölçeğin iç güvenirliği için Cronbach alfa iç tutarlılık değerleri, hem Türkiye, hem de Azerbaycan örneklemeleri için ayrı ayrı hesaplanmıştır.

Tablo 1.7. Ölçek Alt Boyutlarına İlişkin Güvenilirlik Değerleri

Alt Ölçekler	$\bar{X}$		SD		α	
	Azerbaycan	Türkiye	Azerbaycan	Türkiye	Azerbaycan	Türkiye
İktisadi	3,0274	3,7464	,69193	,61241	.77	.82
Siyasî	2,4946	3,1905	,83766	,95752		

Tablo 1.7’de görüleceği gibi, ölçek alt boyutlarına ilişkin iç tutarlılık değerlerinin Türkiye ve Azerbaycan örneklemeleri için yeterli düzeyde olduğu söylenebilir. Zira Reha Alper (2011: 815) iç güvenirlik katsayısının .80 ile .100 arasında olmasını “yüksek derecede güvenilir” , .60 ile .79 arasında olmasını ise “oldukça güvenilir” şeklinde açıklamaktadır.

Son olarak gündelik hayatın 3 farklı nazari ve pratik veçhesine dair unsurları ihtiva eden ölçek boyutlarının, daha üst bir teorik modele istatistiki olarak uyumlu olup olmadığını test etmek üzere, bütüncül bir kuramsal model inşa edilmiştir. Bu model ile mevcut üç ölçeğin bir arada geniş kapsamlı bir “Dindarlık Modeli”ni istatistiki olarak ortaya koyup koymadığı incelenmiştir. Söz konusu modele dair DFA yapısı aşağıda Şekil 1.4’te sunulmaktadır.



Şekil 1.4. Dindarlık Boyutları/Eğilimleri Modeli

Modele ait uyum indeksleri incelendiğinde bütüncül bir dindarlık boyutları modelinin, özellikle bazı önemli uyum indisleri açısından mükemmel düzeyde uyumlu sonuçlar gösterdiği görülmektedir [$\chi^2/sd=2.93$; CFI=.70; GFI=.77; NFI=.70; RMSEA=.06]. Sonuçlar, kuramsal yapının farklı örneklem grupları için test edilebilir bir model olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre ölçme araçlarının üç farklı alt ölçek olarak kullanılabileceği gibi, geniş muhteviyatı haiz bir bağlamda dindarlık boyutlarını ortaya koyma gücünün haiz olduğu ileri sürülebilir.

1. 4. 3. 2. Nitel Veri Toplama Araçları

Nitel veri toplama aracı, araştırmacı tarafından geliştirilen 30 ifadeden (sorudan) oluşan, yarı yapılandırılmış görüşme formudur (Ek 2). Bu formdan yararlanılarak Amasya ve Bakü bölgelerindeki katılımcılardan yüz yüze görüşme yoluyla nitel araştırma verileri toplanmıştır. Görüşme formunun hazırlanmasında çeşitli türden sorular yazma ve soruları mantıklı bir tarzda düzenleme, kolay anlaşılır, odaklı, alternatif sorular ve sondalar hazırlama, çok kapsamlı sorular sormaktan kaçınma, açık uçlu sorular sorma, yönlendirmekten kaçınma gibi ilkeler göz önünde

bulundurulmuştur (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 128). Araştırmacı tarafından hazırlanan görüşme formu yedi bölümden oluşmaktadır. Formda, başlangıç olarak araştırmayı ve araştırmacıyı tanıtan bilgilerin, araştırma formunun ve uygulanma aşamasının, katılımcıların kişisel bilgilerinin olduğu giriş bulunmaktadır. Araştırmanın ana sorularının, sonda tipi soruların ve alternatif soruların bulunduğu göçün, dinî, sosyal, kültürel ve iktisadî etkilerinin yer aldığı birinci bölüm yer almaktadır. Diğer bölümler ise dinin, sosyokültürel, ailevî, siyasî, inanç, ibadet ve iktisadî hayata olan yansımalarının yer aldığı altı bölümden oluşmaktadır. Formları hazırlama sürecinde, ilgili literatürdeki makale, tez, kitap gibi alan yazında geliştirilmiş ve yayınlanmış çeşitli görüşme soruları taranarak 33 sorudan oluşan bir soru havuzu oluşturulmuştur. Hazırlanan soru havuzu, alandaki yirmi beş alan ve ölçme değerlendirme uzmanlarının görüşüne sunulmuş, ölçekte yer alan her bir maddeyi teorik kapsam ve uygunluk bakımından değerlendirmeleri, ayrıca varsa her bir madde ile ilgili tavsiyelerini belirtmeleri istirham edilmiştir. On iki uzman dönüş yaparak görüş ve değerlendirmelerini yapmışlardır. Uzmanların görüş ve tavsiyeleri doğrultusunda görüşme formu 30 soruya düşürülmüştür. Sorular anlam ve anlaşılabilirlik açılarından Türkçe dil uzmanları tarafından okunmuş ve gerekli düzeltmeler yapılarak görüşme formu geliştirilmiştir. Yapılandırılmış görüşme formları hakkında çalışma grubuna dâhil olmayan Amasya evreninden beş, Bakü evreninden sekiz kişiye ön sınanması uygulanmış (Balcı, 2005: 162), görüş ve önerileri alınarak, kapsam ve biçim açısından yeterli olup olmadığının kontrol edilmesi sağlanmış ve görüşme formlarına son şekli verilmiştir. Son şekli verilen görüşme formunda temel sorularla birlikte, sorunun anlaşılmadığı veya yanlış anlaşıldığı durumlarda, gerektiğinde kullanılmak amacıyla katılımcıların düşüncelerini daha iyi organize edebilmeleri için sonda tipi ve alternatif sorular da kullanılmıştır. Görüşme formu Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu onayı (Ek 3) alındıktan sonra uygulamaya konulmuştur.

1. 4. 3. 2. 1. Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları

Nitel araştırmalarda geçerliliğin, genel manada bilimsel bilgilerin ya da araştırma sonuçlarının doğruluğu ile ilgili olduğu ifade edilmektedir. Dış geçerlilik bilimsel bilgilerin ya da ulaşılan sonuçların emsal zümrelere veya zeminlere aktarılabilirliğine, iç geçerliliğin ise, çalışma sonuçlarına erişirken takip edilen sürecin araştırılan gerçekliği belirlemedeki yeterliğine ilişkin olduğu söylenmektedir.

Güvenirlik de, bilimsel bilgilerin (araştırma sonuçlarının) tekrarlanabilir olmasıyla ilgili olduğu belirtilmektedir. Dış güvenilirlik çalışma sonuçlarının emsal ortamlarda aynı şekilde ulaşıp ulaşılamayacağına; iç güvenilirlik farklı araştırmacıların aynı veriden yararlanarak aynı sonuçları elde edip edemeyeceği ile ilişkili olduğu vurgulanmaktadır. Nitel araştırmalara atfedilen en önemli eleştirinin, araştırmacının güvenilirliğinin iyimser olarak az olması ya da hiç olmamasıdır (Şencan, 2005: 500-501; Yıldırım ve Şimşek 2005; 255; Sencer ve Sencer, 1978, 512, 523, 538).

Araştırma için görüşme formu geliştirme aşamasında iç geçerliliği sağlamak amacıyla literatür taraması yapılmış ve çalışma ile alakalı kavramsal çerçeve oluşturulmuştur. Görüşme sonrasında bireylerin söyledikleri yazıya aktarılmış, kontrol etmeleri ve onaylamaları için görüşmecilere sunulmuş, revize etmeleri ve onayları istenmiştir. Dış geçerliliği sağlamak gayesiyle çalışma süreci ve yapılanlar detaylı olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışma verileri derlenirken, verilerin nasıl kaydedildiği, çerçeve oluşturulduğu, işlendiği, tanımlandığı, yorumlandığı, sonuçlara nasıl ulaşıldığı ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır (Türnüklü, 2000: 553; Arastaman, vd., 2020: 1329-1330).

Ulaşılan verilerin içeriği değiştirilmeden, araştırmacı tarafından kendi düşünceleri yönünde ayıklama yapılmadan, çalışılan konu tüm hakikatiyle doğru ve detaylı bir şekilde, ortaya çıkarmaya çalışıldığı ve rapor edildiği ifade edilebilir. Araştırmacı esnek olarak ve görüşmeleri yüz yüze ve derinlemesine gerçekleştirerek, görüşmecilerden ayrıntılı bilgiler derleyerek, iletişim ve bilişim araçlarıyla (telefon, watsap, bip v. gibi) alana geri dönüşüm sağlayarak ek bilgiler derleme, bilgileri teyit etme imkânı ile araştırmanın geçerliliğinin artırıldığı söylenebilir. Ayrıca çalışmaya katılan görüşmecilerin gönüllü olması ve katılımcıların aynı ve benzer bilgileri teyit eden ifadelerde bulunulması, görüşülen kişilerden doğrudan alıntılara yer verilmesinin de geçerliği artıran bir etken olduğu düşünülmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2005; 255-257).

Çalışmanın güvenilirliğini sağlamak için ulaşılan verilerin, kişilere ve çalışılan ortama göre sürekli değişim içinde olduğunun ve çalışmanın emsal zümrelerde tekrarlanmasının, aynı neticelere erişmeyi mümkün kılmadığının kabul edilmesi çalışmanın iç geçerliliğinin de farklı kavranmasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca bu duruma, her bir araştırmacının olayları kavrama ve yorumlama biçiminin farklı olabileceğinin kabul edilmesi de ilave edilebilir (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 259). Bu hususlardan hareketle araştırmanın iç güvenilirliğini arttırmak için çalışma neticesinde

ulaşılan veriler, olabildiğince objektif bir biçimde sunulmaya çalışılmıştır. Çalışmada elde edilen verinin inandırıcılığını artırmak amacıyla veri kaynağı olarak düşüncelerine başvuru katılımcılar zümresinde çeşitlemeye gidilmiştir. Bu çerçevede görüşmeciler belirlenirken farklı mesleklerden, kuşaklardan, eğitim düzeylerinden, cinsiyetlerden, statülerden, rollerden olan bireyler olmasına özen gösterilmiştir. Glesne'nin (2015: 59-60) belirttiğı gibi, çalışmayı direk etkileyen, birikimli, farklı statülerde olan ve araştırma ile ilgili yararlı ve güvenilir malumat verebileceğine güvenilen görüşme grubu belirlenmeye gayret edilmiştir. Çalışma soruları görüşme formuna yazıldığı şekliyle yöneltilmiş, dolayısıyla görüşmecilerin tamamına aynı soruların sorulması sağlanmış, görüşmecilerin anlayacağı dilde açıkça ifade edilerek, araştırmanın geçerliğı sağlanmaya çalışılmıştır. Verilerin detaylı ve maksada uygun bir şekilde derlendiğı söylenebilir. Dış güvenilirliğı arttırmak gayesiyle çalışmada takip edilen aşamaların detaylı ve anlaşılır bir biçimde tanımlanması yöntemi seçilmiştir. Görüşmecilerin nitelikleri tam olarak belirtilmek suretiyle, çalışmanın dış güvenilirliğı sağlanmaya çalışılmıştır. Verilerin analizinde geçerli olmayan verilerin ayıklandığı ve önyargısız davranıldığı ifade edilebilir. Çalışmanın yapıldığı ortam ve süreçlerin ayrıntılı tanımlaması yapılarak, süreç ve olaylar, görüşmecilerden yapılan alıntılar ile desteklenmiştir. Sonuçta elde edilen veriler betimsel yaklaşımla doğrudan sunulmaya gayret edilmiştir.

Bunun yanında Amasya bölgesinde yaşayan araştırmacı da her iki araştırma bölgesinde (Amasya ve Bakü) yaşayan katılımcıların akrabasıdır. Amasya'da ikamet etmesi dolayısıyla bölgenin ve görüşmecilerin sosyodemografik özelliklerini; örf, adet, töre ve geleneklerini; inanç, ibadet, sosyokültürel, ailevî, siyasî ve iktisadî yapılarını bilmede daha avantajlı olduğı ifade edilebilir. Bakü bölgesindeki katılımcıların da soydaşı olması, kendi akrabalarından olan bir araştırmacının, kendi topluluklarını araştırması dolayısıyla, Bakü görüşmecileri tarafından daha sıcak karşılanmış, içten ve samimi olarak düşüncelerini ifade ettikleri varsayılarak, yapılabilecek her türlü yardımı ve kolaylığı sağladıkları görülmüştür. Bu hususlar dolayısıyla her iki evren katılımcılarının görüşme formlarındaki ifadelere olan cevaplarının içten ve samimi olduğı düşünülebilir. Araştırmacının da evreni tanımada bazı avantajlara sahip olması varsayıldığında, kendi yaşam tecrübeleri ve gözlemleri ile katılımcıların verdiği cevaplar arasındaki geçerlilik ve güvenilirliği daha iyi test etme imkânı bulunduğı belirtilebilir.

1. 4. 4. Verilerin Analizi

Dindarlık Ölçeklerinin geçerlik ve güvenirlik çalışması için AFA ve DFA uygulanmıştır. Ölçeğin güvenirliğini tespit etmek üzere iç tutarlılık katsayıları ve alt boyutlar arasındaki korelasyonlar incelenmiştir. Bunun için çalışma evrenlerinden (Amasya ve Bakü) elde edilen nicel (anket) veriler SPSS 15 programına girilmiştir. Bu programa veri girişi tamamlandıktan sonra verilerde (Into Same Variables) olumsuz maddeler recode komutuyla ters çevrilmiş ve (Replace Missing Values) kayıp veriler atanmıştır. Analiz için ise, araştırma problemlerine yönelik olarak; değişkenlere ilişkin betimsel istatistikler ile farklı iki grubu karşılaştırmada kullanılan bir teknik olan, bağımsız grup t-testi (Independent Sample T-test) kullanılmıştır. Daha fazla grubu karşılaştırmada, gruplar arasındaki fark anlamlı çıkmamışsa ve seçeneklerde cevap seçeneklerinden her bir seçeneğe cevap verenlerin sayısı 30 kişinin üstünde (Parametric) ise tek yönlü varyans analizi (One Way-ANOVA), gruplar arasındaki fark anlamlı çıkmışsa, farklılığın hangi gruplarda olduğunu belirlemek için scheffe testi kullanılmıştır. Daha fazla grubu karşılaştırmada ve seçeneklerde cevap seçeneklerinden birinin sayısı 30 kişinin altına düşmüş (Nonparametric) ise (K Independent Samples) Kruskal-Wallis H testi kullanılmıştır. (Tavşancıl, 2002:180-210 Büyüköztürk, 2007: 39-166). Anket maddeleri için betimsel analiz yapılmış, aritmetik ortalama ve yüzdelik değerlere (Descriptive Statistics Frequencies veya sıklık) ilişkin bulgulara yer verilmiştir. Ayrıca DFA sonucu ölçekten çıkartılmasına karar verilen anket maddeleri için de betimsel analiz yapılmıştır. Elde edilen bulgular tablolarda verilerek analizi yapılmıştır. Tablolarda yalnızca anlamlı çıkan sonuçlara yer verilmiştir. Veri analizleri için SPSS 15 paket programı kullanılmıştır.

Nitel araştırma verilerinin toplanması amacıyla yapılan görüşmeler, Bakü evreninde 2019 yılı Nisan ayında, Amasya evreninde ise 2019 yılı Haziran ve Temmuz ayları ve 2020 yılı Şubat ayında olmak üzere farklı zaman aralıklarında Amasya ve Bakü evreninde 26'şar kişi olmak üzere toplam 52 katılımcı ile gerçekleştirilmiştir.

Görüşmeler için katılımcılardan randevu alınarak uygun zaman ve ortam belirlenmiştir. Veri kaybını önlemek amacıyla görüşmeler ses kayıt cihazı kullanılarak kayıt altına alınmıştır. Cihazının kullanılması için de katılımcılara bu kaydın yalnızca araştırmacı tarafından bilimsel amaçla kullanılacağı taahhüdünde bulunularak, onların izni alınmıştır. Cihaz görüşmeler esnasında katılımcının görebileceği bir yere konularak kayıt başlatılmış, görüşme sonunda da katılımcıların görebilecekleri bir

şekilde cihaz kapatılmıştır. Ses kayıt cihazının kullanılmasını kabul etmeyen katılımcılar ile yapılan görüşmelerde, soruların cevapları araştırmacı tarafından not alınarak veri toplama yoluna gidilmiştir.

Katılımcılar görüşme esnasında araştırmanın konusu ve amacı hakkında bilgilendirilmiştir. Araştırmacı görüşmeler esnasında katılımcıları etkilememeye çalışmış, sorulara cevap alınmadığında veya istenilen cevaba ulaşılmadığında aynı soru farklı şekillerde sorularak ya da örnek durumlar sunularak katılımcılardan bilgi alınmaya çalışılmıştır.

Nitel veriler betimsel analize tabi tutulmuştur. Betimsel analiz, nitel çözümlemelerde verilerin orijinal şekillerine bağlı kalınarak, görüşmecilerin ifade ettiklerinden, yazdıklarından ve dokümanların muhtevalarından doğrudan alıntılar yapılarak, betimsel bir yaklaşımla verilerin ortaya konulmasıdır. Bunun yanında betimsel analiz, nitel tahlillerde yer alan kelimelere, ifadelere, dile, diyalogların biçimine ve niteliğine, sembolik anlatımlara ve betimlemelere yönelik açıklayıcı ve betimleyici analiz yapılması şeklinde de tanımlanabilir. Betimsel analiz dört aşamadan oluşur: Birinci aşamada, çalışmanın kavramsal çerçevesi içinde bulunan kategorilerden yola çıkılarak, veri analizi için bir çerçeve oluşturulur. Dolayısıyla verilerin hangi temaların altında ortaya konulacağı tespit edilir. İkinci aşama, verilerin işlenmesi aşamasıdır. Birinci aşamada düzenlenen genel çerçeveye göre elde edilen veriler okunarak düzenlenir. Üçüncü aşamada, bulguların betimlemesi ve tanımlanması sürecidir. Bu süreçte ikinci aşamada düzenlenen veriler tanımlanır ve betimlenir. Gerekli olan yerlere verilerden doğrudan alıntılar yapılır. Dördüncü aşama bulguların yorumlanmasıdır. Üçüncü aşamada tanımlanan bulguların açıklanması ve ilişkilendirilmesi yapılır. Bunun yanında elde edilen verilerin doğrudan alıntılar şeklindeki sunumunda, görüşme yapılan katılımcı adları gibi künye bilgileri, hiçbir şekilde açıklanamaz. Görüşler yalnızca araştırmacının bildiği bir kod ad verilerek sınıflandırılmış ve bu şekilde doğrudan aktarım yapılmıştır (Yıldırım ve Şimşek, 2005: 224; Altunışık vd., 2010: 322).

Araştırmada ses kayıt aygıtı ile kaydedilen görüşmeler, ses dosyası olarak bilgisayara aktarılmıştır. Not tutularak da gerçekleştirilen görüşme süreci ve bilgisayardaki ses dosyaları araştırmacı tarafından dinlenerek olduğu şekliyle yazıya dökülmüş ve deşifre edilme süreci başlamıştır. Yazılı dokümanın çözümlenmesi için de ilgili literatür göz önünde bulundurularak okunmuştur. Bu süreçte görüşmecilerin sözlü anlatımlarının betimsel analizinde, önce çalışmanın kavramsal çerçevesi

dâhilindeki kategorilerden faydalanılarak, veri analizi için bir çerçeve oluşturulmuştur. Görüşmeci ifadeleri bu kategorilerin altındaki hangi konulara konulacağı tespit edilmiş; görüşmeci ifadeleri okunmuş, düzenlenmiş ve işlenmiştir. Bulgular betimlenmiş ve tanımlanmış, gerekli yerlerde doğrudan alıntılar yapılmış ve tanımlanan bulgular yorumlanmış, bir anlamda betimlenmiştir.

Görüşmecilerin betimlenen ifadeleri araştırmaya yansıtılırken, şu şekilde alıntılama yöntemleri kullanılmıştır. Birincisi, görüşmecilerin betimlenen ifadeleri göç tarihi ile ilgili veya başka gizlilik gerektirmeyen konularda ise görüşmecilerin ismi ve görüşme tarihi (Niftali Gocayev, mülakat, Nisan 2019) veya görüşmecinin ismi, görüşme tarihi ve yaşını (Niftali Gocayev, mülakat, Nisan 2019/84) belirten şekliyle görüşmecinin ifadeleri ortaya konulmuştur. İkincisi, her iki evren (Amasya ve Bakü) katılımcılarının, din anlayışı ve dindarlık ya da başka konularındaki gizliliği gerektiren hususlarda mahremiyeti koruma nedeniyle, katılımcılara (n) kısaltılması yanında sıra numarası (n=1, n=2, n=3, ...gibi) verilerek görüşmeci kodlanmıştır. Bunun yanında araştırmada her iki evrende yaş grupları arası mukayeseler yapıldığından dolayı görüşmecinin kodunu, görüşme zamanını ve yaşını belirtici (1 nolu mülakat, Nisan 2019/34 gibi) şekilde kodlayıcı ve bilgi verici ifadelerle görüşmecinin anlatımı atıflanmıştır.

1. 4. 5. Kapsam ve Sınırlılıklar

Bilimsel bir araştırmada çalışmanın kapsam ve sınırlılığının belirlenmesi, çalışmanın verimliliği için önemli görülebilir. Bu konuda Niyazi Karasar (1999: 73), sosyal bilimlerde araştırmanın belirli bir kapsam ve sınırlılık içinde yapılmasının, daha az kitleden daha uygun sonuçlar elde etmek için atılmış önemli bir adım olduğunu belirtmektedir. Özellikle ampirik araştırmalarda araştırılacak olan alanın kapsam ve sınırlılığının belirlenmesinin, araştırmacının öncelikli işlerinden biri olduğunu belirtmektedir.

Araştırmanın kapsam ve sınırlılığı aşağıya sıralanmıştır.

1. Araştırmanın konusu sosyoloji, din sosyolojisi ve göç sosyolojisinin yöntem, kavram ve yaklaşımlarını kullanmayı gerektirdiği belirtilebilir. Bu sebeple konunun sınırları ile yetinileceği; ayrıntılara girmek ve konu üzerinde geliştirilen kuramları tartışmanın incelemenin sınırını aşacağı söylenebilir.

2. Göç edilen her iki ülkenin (Türkiye ve Azerbaycan) genel ve sosyo-dinî yapılarında yol açtıkları dönüşümler hakkındaki kuramlar, Azerbaycan ve Türkiye

toplumunun tarihsel ve bugünkü süreç içinde derinlemesine analizi gibi konular tezin sınırlarını aşabileceğinden dolayı, sadece gerektiğinde başvurulacağı ifade edilebilir.

3. Dinamik karakterli sosyal olayları muayyen bir zaman dilimine sabitleyerek değerlendirmenin güçlüğü yanında, onları toplumsal bütünlüğü içerisinde sağlıklı bir şekilde analizinin de zorluğu bilinir. Bu zorluk Bakü ve Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Tayfasının din anlayış ve dindarlık düzeyleri, din anlayışının sosyo-dinî yapıya olan yansımaları için de söylenebilir. Dolayısıyla komplike nedensellikler, çeşitli analiz yetenekleri, dinamizm, değişebilirlik, ve farklılaşma gibi özellikleri olan sosyal olayları belirli bir zaman dilimine sabitleyerek analizini yapmanın güçlük ve sınırlılık oluşturacağı söylenebilir.

4. Bu araştırmanın ampirik bulguları, zaman ve yer açısından 2019-2020 yıllarında Bakü ve Amasya'da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin görüşleriyle sınırlıdır. Dolayısıyla çalışmanın ampirik verileri, gözlem mülakat ve anket teknikleriyle elde edilen bulgularla ve kaynakçadaki çalışmalar ile sınırlıdır. Bu sınırlılıklar nedeniyle araştırma sonuçlarının göç ve din ilişkileri bağlamında tüm göçmen toplumları için genelleştirilmesi mümkün olmayabilir.

5. Çalışmanın konusunun; göç, din ve sosyal yapı ilişkisi olması dolayısıyla, göçmenlerin uyum, değişim, dönüşüm sorunlarının ve göç tarihinin incelenmesini gerektirdiği söylenebilir. Bu durumda meselenin hâkim kültür ve göç tarihi ile ilgili yönlerinin göz önünde bulundurulmamasının, araştırmanın sonuçları bakımından eksik kalabileceği (Türkdoğan, 1984: 139) söylenebilir. Bu çerçevede göç tarihinde ve politikalarında; göçmenlerin hâkim unsurlarla bir arada yaşam pratiğinde asıl müdahil olanın; gittikleri ülkenin rejimi, ideolojisi ve yöneticileri olması dolayısıyla konunun uluslararası ilişkiler, siyaset ve siyaset tarihi, din ve din tarihi boyutunun da bulunduğu ifade edilebilir. Bu konularda yalnızca zaman zaman mevcut bilgi birikimine ve alanyazına atıflarda bulunularak, konuyla daha ilgili kısımlara değinilmektedir.

6. Çalışmanın kapsamı, tüm Azerbaycan, Kafkas ve diğer coğrafyalardaki göçmenleri ya da Bakü ve Amasya'da yaşayan Karakoyunlu Tayfası dışındaki göçmenleri incelememektedir. Dolayısıyla çalışma, konu açısından Bakü ve Amasya'da yaşayan Karakoyunlu Tayfasının dinî hayatı, din anlayışının ve dindarlıklarının toplumsal yapıya etkileri ile sınırlıdır. Ancak bu konuda Amasya ve Bakü bölgelerinin tarihi, siyasî, dinî ve sosyokültürel yapısı araştırmaya bazı genellenebilir durumlar sağlamaktadır. Bu durumlar şöyle ifade edilebilir:

a. Garbi (Batı) Azerbaycan'dan (Günümüzdeki Ermenistan) Türkiye

Amasya'ya göç eden Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin yerleştikleri bölgedeki toplumun; Karakoyunlu tayfası ile aynı etnik kökene (Türk) mensup, aynı dine (İslam) inanan ve hemen hemen aynı toplumsal yapıya sahip olan özgür bir toplum olduğu söylenebilir.

b. Amasya'ya göç eden Karakoyunlu Tayfasının, Garbi Azerbaycan'da kalan soydaşlarının yurtları, farklı etnik kökene (Rus, Ermeni vb.) ve dine inanan (Hristiyan) toplum ve ülkeler (Çarlık Rusya, Bolşevik Rusya ve Ermenistan) tarafından işgal edilmiştir. Böylece uzun yıllar komünist, yasadışı, diktatöryel (Bolşevik) rejimin egemenliği altında, etnik ve sosyo-dinî asimilasyon politikalarına maruz kaldıkları, özgürlüksüz bir ortamda etnik ve sosyo-dinî kimlikleriyle varlık mücadelesi verdikleri ifade edilebilir.

Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri gibi yukarıdaki iki maddede belirtilen, benzer durumları yaşayan toplumlar için, belli karakteristikleri içinde bulundurması, ulusal ve uluslararası düzeylerde genellenebilir, tipik bir örnek olabilir.

1. 5. Literatür Değerlendirmesi

Bilimsel bir araştırma yapmanın temel şartı, çalışmanın konusu ile doğrudan ve dolaylı ilgili tüm literatürü taramayı gerekli kılar. Alanyazındaki temel kaynakların incelenmesi, araştırmanın planlanması ve süreci açısından yol gösterici olduğu söylenebilir. Bu çerçevede çalışmanın konu ve kapsamı ile ilgili bazı temel kaynaklara, göç ve din ilişkileri ile ilgili yapılmış olan çalışmaların bir kısmına yer verilmektedir.

Göç konusunda dünyada ve ülkemizde ulusal ve uluslararası boyutta birçok araştırmanın yapıldığı bilinir. Göç olgusu gerek sosyokültürel, iktisadî, siyasî, ailevî, dinî sebepleri ve gerekse sonuçları yönünden birçok bilim dalının (iktisat, uluslararası ilişkiler ve hukuk, siyaset, tarih, psikoloji vb. gibi) konusu olageldiği belirtilebilir. Farklı coğrafyalara, kültürel mirasa, sosyo-dinî yapılara sahip toplumların, birlikte aynı mekânlarda yaşama süreçleri ve bu süreçler esnasında meydana gelen sosyal olgu ve olaylar yönünden sosyoloji bilimi ve sosyolojinin yan dallarının en önemli araştırma alanlarından biri olduğu söylenebilir. Bu sebeple göçün neden ve sonuçları yönünden analiz edildiği eser ve araştırmaların çeşitli bilim dallarına ait olduğu görülebilir.

Bu güne kadar yapılan kaynak taramalarında, göç konusunda yüksek lisans ve doktora düzeyinde, Hukuk, Siyaset, Ekonomi, İktisat Bilimi, Kamu Yönetimi, Uluslararası İlişkiler, Coğrafya, Edebiyat, Antropoloji, Tarih, Sosyoloji, Din Psikolojisi, vb. birçok alanda çok sayıda araştırmaların yapıldığı görülebilir. Ancak

Din Sosyolojisi alanında sınırlı sayıda araştırmanın yapıldığı söylenebilir. Ulaşılabilen bu araştırmalar şöyle sıralanabilir. Saide Tellier'in "Göç, Kültürel Farklılık ve Kentleşme Surecinde Bolvadin İlçesi Ağılönü Örneği ve Din" adlı yüksek lisans tezi, Servet Örnek'in "Göç ve Din" adlı yüksek lisans tezi ve Gökhan Bolat'ın "Türkiye'de İç Göç ve Din (İstanbul Esenyurt Kırac Beldesi Örneği)" yüksek lisans tezi sayılabilir. Bu tezlerin, Türkiye sınırları içinde ekonomik ve çeşitli sebeplerle yapılan göçler ve din ile ilişkilerini konu aldığı belirtilebilir. Rasim Bayraktar tarafından "Ahıskalı Türklerde Göçün Dinsel Yaşayışa Etkileri" adlı doktora tezi, Fırat Menteş'in "Bulgaristan Türklerinin Dinî Eğilimleri ve Sorunları (1989-1990'da Lüleburgaz'a Yerleşenler Örneği)" adlı yüksek lisans tezleri, Türkiye sınırları dışından Türkiye'ye göç eden Türklerin dinî tutum ve yaşantılarını, göç ve din ilişkilerini konu aldığı söylenebilir. Mustafa Damlapınar'ın "Konya'nın İlgın İlçesinde Bulgaristan'dan Göçen Orhaniye Köyü İle Kafkasya'dan Göçen İhsaniye Köyünün Sosyokültürel ve Dinî Hayat Açısından Karşılaştırılması" adlı yüksek lisans tezi, Türkiye sınırları dışından ve farklı coğrafyalardan Türkiye'ye göç etmiş ve iki ayrı köye yerleşmiş Türklerin mukayeseli olarak göç ve dinî hayat ilişkilerini konu almaktadır. Arif Korkmaz'ın "Göç ve Din (İsveç'teki Kululular Örneği)" adlı doktora tezi de, Konya'nın Kulu ilçesinden İsveç'e ekonomik ve iş bulma nedenleriyle göç etmiş olanları Kulu'da kalanlar ile karşılaştırmalı olarak göç ve din ilişkilerini incelediği ifade edilebilir. Aynı zamanda Türkiye'den Avrupa ülkelerine yapılan işçi göçü neticesinde ortaya çıkan Türk işçilerinin ve kuşaklarının karşılaştıkları çok kültürlülük, entegrasyon ve Türk-İslam kimliğine bağlılığın düzeyleri vb. gibi konuları inceleyen Nebile Özmen'in "Danimarka Türk Toplumunun Sosyal Entegrasyonu ve Din" ve Ahmet Aslan'ın "Çok Kültürlülük ve Entegrasyon Tartışmaları Bağlamında Üçüncü Kuşağın Kimlik Algısı ve Din: Köln Örneği" adlı doktora tezleri vb. gibi araştırmalar örnek olarak verilebilir.

Bu araştırma ise, geneli 1890-1901 arası tarihi Garbi Azerbaycan'dan Türkiye'ye göçmek zorunda kalmış Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin din anlayış ve dindarlıklarını, din anlayışının toplumsal yapıya tesirini, yine aynı bölgeden günümüzdeki Azerbaycan'a göç etmek zorunda kalmış soydaşları ile mukayeseli incelemek ve göçün dinî hayat üzerindeki etkilerini değerlendirmektedir. Dolayısıyla araştırma, "zorunlu göç" nedeniyle kardeşlerden her birinin farklı ülkelerde yetişen nesillerinin, dindarlıklarını ve dinin toplumsal yapılarına tesirlerinin karşılaştırılması özelliğiyle, Karakoyunlu Tayfasını inceleyen tek araştırma olmasıyla, alanında ilk olma özelliğine sahip olabileceği, alanda önemli bir boşluğu doldurabileceği

söylenir. Zira yapılan kaynak taramalarında ulaşılabildiği kadarıyla bu özellikte bir araştırmaya rastlanılmadığı ifade edilebilir. Bu özelliklerde ulaşamayan araştırmaların olduğu varsayıldığında ise, bu özelliklerdeki araştırmaların azlığı nedeniyle de alanda önemli bir boşluğu doldurabileceği düşünülebilir. Bunun yanında bu araştırma ile dinin toplumun bir gerçeği olmasından hareketle, zorunlu göç neticesinde yurtlarından kopararak farklı coğrafyalarda yaşamak zorunda bırakılan Karakoyunlu Tayfasının, din anlayış ve dindarlıklarının oluşumuna ve zaman içinde farklılaşmasına etki eden dinamiklerin anlaşılması, ampirik, sistematik, bütüncü ve anlayıcı sosyoloji açısından bir örnek olması yönüyle de alana katkısı önemli olabilir.

Göç olgusuyla ilgili temel kaynaklara da değinmenin isabetli olacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda genel olarak göç sosyolojisi, Garbi Azerbaycan ve Revan Hanlığının tarihi, Türker'in Göçleri ve Azerbaycan'da din gibi konularda doğrudan ve dolaylı bazı kaynaklara ulaşılmıştır. Bu kaynaklar: Yusuf Adıgüzel'in "Göç Sosyolojisi" (Adıgüzel, 2018), Hidayet Orucov'un "Azərbaycanda Din" (Orucov, 2012), Elçin Qarayev'in "Azərbaycanın İrəvan Bölgəsinin Tarixindən" (Qarayev, 2016), Abdullah Saydam'ın "Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)" (Saydam, 1997), Süleyman Erkan'ın "Kırım ve Kafkasya Göçleri (1878-1908)" (Erkan, 1996), Aygün Attar ve Sabahattin Şimşir'in "Tarihten Günümüze Türkiye'de yaşayan Azerbaycan Türkleri" (Attar ve Şimşir, 2013), Nurcan Toksoy'un "Revan'da Son Günler" (Toksoy, 2007), Justin McCarthy'nin "Ölüm ve Sürgün" (McCarthy, 2018) gibi eserler sayılabilir.

Ulaşılan alanyazın genel olarak göç, göç türleri, nedenleri gibi göç sosyolojisi konularında teorik bilgiler verdiği belirtilebilir. Ayrıca genel olarak Rumeli, Kırım ve Kafkas göçleri, Azerbaycan, Garbi Azerbaycan ve Revan Hanlığının tarihi; Azerbaycan'ın dinî tarihi; Kırım, Kafkas ve Revan Hanlığından veya hanlığa yapılan Türk-Ermeni-Rus halkları göçleri, Azerbaycan Türkleri göçleri gibi konuları içerdiği söylenebilir. Bu çalışmanın konusu olan Garbi Azerbaycan sınırları içindeki Revan hanlığı (Günümüz Ermenistan) bölgesindeki Darlık (Karakoyunlu) Yöresinin ve bu yörede yaşamış Karakoyunlu Türklerinin göç tarihinden, Türkiye ve Azerbaycan'a göçleri konusundan bahseden yok denilecek kadar ve sadece satır aralarında ve dipnotlarda bulunabilecek çok sınırlı bilgilerin yer aldığı belirtilebilir. Ulaşılabildiği kadarıyla bu konuda herhangi özgün bir araştırmaya rastlanılmadığı söylenebilir. Sınırlı sayıdaki kaynaklar "Hacılı (Qaraqoyunlu), Elburus (2015). Oğuz Yurdu Qaraqaya. Bakı: Zerdabi", Щясянов, Фаиг/Hasanov, Faik. (2007). Гарагойунлу,

Гарагойунлулар ВЯ Мян 1 Китаб/Karakoyunlu Karakoyunlular ve Ben 1. Kitap. Бакы/Bakü: Тяхнур ММЪ./Teknur MMC, Azərbaycan Millî Elmlər Akademiyası (AMEA) (2018). Qazax Nahiyyəsinin kameral təsviri 1860-Cı il. Şahin Mustafayev (ed) ve Nazir Əhmədli (çev). Bakı: Elm və Təhsil ve Yasar, Abdi-Zâde Hüseyn Hüsameddin. (1986). Amasya Tarihi (1 Cilt). Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş (sadeleştiren). Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları sayılabilir. Dolayısıyla bu bölgeden Karakoyunlu tayfasının her iki ülkeye yaptığı göçlerin sebeplerinin ve göçün hangi şartlarda nasıl gerçekleştiğinin ortaya çıkarılması, hem tarih bilimi, hem de din anlayışındaki ve dindarlıklarındaki farklılıkların arka planındaki dinamiklerin anlaşılması bakımından gerekli olduğu söylenebilir. Ulaşılabildiği kadarıyla araştırmanın bu yönüyle de ilk olma özelliği taşıyabileceği ve alana katkısının önemli olabileceği düşünülebilir. Bu özelliklerde ulaşılamayan araştırmaların olduğu varsayıldığında ise bu özelliklerdeki araştırmaların azlığı nedeniyle de alanda önemli bir boşluğu doldurabileceği ifade edilebilir.

2. AZERBAYCAN TÜRKLERİ VE GÖÇ

Çalışmanın bu bölümünde, araştırmanın kavramsal ve kuramsal kurgusu temelinde araştırılan toplumun ata yurtlarının coğrafi konumu; tarihsel zeminde kökenlerini, aidiyetlerini, dinî, millî ve kültürel yapılarını, kısaca günümüze kadar tarihi gelişim süreçlerini, çok da tarih biliminin alanına girmeden panoramik bir betimlemesi yapılmaktadır. Ayrıca ata yurtlarından Amasya ve Bakü bölgelerine yapılan göçün tarihsel sürecinin ve arka planının anlaşılması açısından, Karakoyunlu Tayfasının Amasya ve Bakü bölgesine neden göç etmek zorunda kaldıkları, göçü hangi şartlarda nasıl gerçekleştirdikleri, göç ettikleri bölgelerdeki iskânlarının hangi zaman, zemin ve imkânlarda yapıldığı incelenmektedir. Yine göç edilen bölgenin din tarihi süreci ve bu süreçteki dinî farklılaşmalara ve değişimlere etki eden değişkenler ve parametrelerin neler olduğu araştırılmaktadır. Bunu yapmakla, Amasya ve Bakü bölgeleri arasında ve her bölgenin kendi içinde meydana gelen din anlayışındaki ve dindarlıklarındaki farklılıkların, değişim ve dönüşümlerin, arka planındaki dinamiklerin ve konunun zihinsel olarak daha iyi anlaşılmasının sağlanmasının hedeflendiği ifade edilebilir. Ayrıca göç sonrasında meskûn olunan bölgedeki sosyo-dinî yapılarla etkileşimlerin nasıl olduğunun, dinin toplumsal yapıya etkilerinin ve etkileşiminin anlaşılması açısından ipuçlarının verilmesi amaçlanmaktadır.

2.1. Coğrafi Konum ve Tarihi Geçmiş

2.1.1. Azerbaycan'ın Coğrafi Konumu ve Tarihsel Geçmişi

Coğrafi Konum

Kafkas ülkesi olan Azerbaycan'ın, dokuz iklim kuşağında, Kafkasya'nın güney doğusunda Orta Asya, Ortadoğu ve Ön Asya'nın ortasında yer alan, yüzölçümü Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti (5200 km²) ile birlikte 86600 km² (Allahverdiyev vd., 1993:6) olan kadim bir coğrafya olduğu vurgulanmaktadır. Doğu sınırını Hazar Denizi'nin oluşturduğu Azerbaycan'ın, güneyde İran İslam Cumhuriyeti, güneybatıdan Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti ile Türkiye, batıdan Ermenistan, kuzeybatıdan Gürcistan, kuzeyden ise Rusya Federasyonu'na bağlı Dağıstan Özerk Cumhuriyeti sınır hattı ile çevrili ve 2849 km sınır hattına sahip olduğu belirtilmektedir (Budagov ve Geribli, 1996: 15; Koçman, 1994: 1-2).

Tarihi Geçmişi

Araştırmanın konu sınırlılığı gereği, Türkler öncesi ve Türklerin Azerbaycan'a ilk gelişi dönemlerinde söz konusu coğrafyaya hâkim olan devletlere değinilmeyeceği İslam ile tanışmasından itibaren günümüze kadar olan dönemlerde, bu coğrafyada hâkimiyet kuran devletlerin inceleneyeceği belirtilebilir.

Müslümanların Azerbaycan'a VII. ve XI. yüzyıllarda hâkim olduğu belirtilir⁶. Selçuklu Türklerinin Azerbaycan'a 1015-1021 yılları arasında ilk akınlarının başladığı, Tuğrul Bey (1040-1062) ve Alparslan'ın (1064-1068) seferleri ile hâkimiyet kurulduktan sonra bazı Oğuz boylarının Azerbaycan'a yerleştiği, bölgenin tamamen Türkleştiği ve İslamiyet'in bölgeye yerleştiği belirtilir (Toksoy, 2007: 17; Sümer, 1957: 429-435; Hassan, 1985: 352-356). Azerbaycan, Selçuklulardan sonra Irak Selçuklularının (1118-1194) ve Azerbaycan Atabeglerinin (İldenizliler (1137-1225), Şirvanşahlar'ın (Bünyadov, 1991: 319), 1225'te Celâleddin Hârizmşah'ın (Taneri, 1993: 249), 1231'de İlhanlıların, 1358'den itibaren Celayirlilerin egemenliğine girmiş, 1383'te Timur'un İmparatorluğunun bölgeyi hükümlanlığına almasına kadar sürmüştür (Rodoplu, 2012: 22-23). Timur'un 1405'te ölmesiyle birlikte bölgede, Oğuzların Yıva boyundan gelen Karakoyunlular (1380-1468) ve Akkoyunlular (1340-1514) hüküm sürmüştür (Fərzəlibəyli, 2003:14; Efendiyev, 2007: 73-74-85; Rodoplu, 2012: 20-23, 73). Bu dönemlerdeki Türkmen devletleri zamanında bölgenin Türk nüfusu yönünden en yoğun devrini yaşadığı belirtilir (Sümer, 1967: VIII).

Şiiliği resmî mezhep kabul eden Şah İsmail'in 1502'de Akkoyunlu egemenliğine son vermesiyle Safevî Türk Hanedanlığı bölgeye hâkim olur (Aliyev ve Mahmudov, 1989: 184-190). Şii Safevî Türk Devleti ile (Efendizade, 1994:817) Sünnî Osmanlı Türk Devletinin 15. yüzyılın sonlarında başlayan savaşları dolayısıyla halkın refahında gerileme başladığı görülür. Yavuz Sultan Selim'in 1514'te Çaldıran Seferi sırasında Aras Nehri geçilip Nahçıvan, Revan ve Tebriz fethedilmiştir. Kanunî Kanunî Sultan Süleyman 1535'de Bağdat'tan Azerbaycan seferine çıkarak Tebriz'i tekrar fethetmiştir. Fasılalarla 150 yıl (1514 – 1747) devam eden bu savaşlar, 17 Mayıs 1639'da imzalanan Kasr-ı Şirin Antlaşması'yla sona erdiği ve bu anlaşmayla çizilen sınırın günümüze kadar değişmediği belirtilmektedir (Bünyadov, 1991:319-320; Efendiyev, 2007: 175-194; Nuriyeva, 2015: 127-131, Toksoy, 2007: 18-19).

⁶ Bu konu ile geniş bilgi "Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği" konusunun "Müslüman Kimliğinin Tarihi Kökenleri" konusunda değinilmiştir.

1722’de Rusya, Azerbaycan’ın Hazar kıyılarını işgale başlamıştır. Safevîlerin zayıflamasından sonra Afşar Türkü olan Nâdir Şah’ın 1735’te Azerbaycan coğrafyasında hâkimiyet kurduğu ifade edilmektedir. (Tahirzade, 2005: 7, 10, 25-38; Nuriyeva; 2015: 151). Nadir Şah Afşar’ın 1747’de ölümü ile Afşarlar dağılmış ve ülke yönetimi 20’den fazla hanlıklara bölünmüş, 50 yıllık bir sürede Azerbaycan bölgesi iç çatışmalara sahne olmuştur (Efendiyev, 2007: 356). Durumdan yararlanan Rusya, XVII. yüzyıldan itibaren hanlıkları ele geçirmeye başlamıştır (Efendiyev, 2007: 390,394). İran bölgesine egemen olan Kaçar Türk Hanedanlığı Azerbaycan ve Gürcistan coğrafyasında Rus işgalini durdurmaya çalışmış, ancak başarılı olamamış Gülistan Antlaşmasını (13 Eylül 1813) imzalamak zorunda kalmıştır. Antlaşma maddeleri gereği Rusya, Gürcistan ve Kuzey Azerbaycan’a hâkim olmuştur (Nuriyeva, 2015: 173; İsmayılov; 1992: 17, 22, 31-32). 1813-1828 yılları arasında Rusların Azerbaycan coğrafyasında ilerlemesini engelleyemeyen Kaçarlar, 1828 yılında Türkmençay Antlaşması’nı imzalamak mecburiyetinde kalmıştır. Antlaşmaya göre bölge, Aras Nehri sınır olmak üzere Kuzey ve Güney Azerbaycan olarak ikiye ayrılmıştır. Böylece Kuzey Azerbaycan’da yer alan Revan hanlığı bölgesi, Rusların hâkimiyetine girmiştir (İsmayılov; 1992: 35, 39, 40).

27 Şubat 1917’de Bolşevik Devrimi ile Çarlık rejimi yıkılmış, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) kurulmuştur (Mustafayev, 2013: 18; Abışov, 2014: 28, 50-51, 81-83). Bolşevikler, Bakü’de Daşnak ve Ermeni olan Stepan Şaumyan başkanlığında Bakü Sovyet hükümetini (2 Kasım 1917) kurmuştur. Gence’de ise 28 Mayıs 1918’de M. E. Resulzade’nin Cumhurbaşkanlığında Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti kurulmuştur. Osmanlı yönetimi tarafından tanınmıştır (Bağırova, 2005: 37). Sovyet Ordusunun 28 Nisan 1920 işgaliyle Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti’ne son verilmiştir. Böylece 70 yıl sürecek SSCB’ne bağlı, 15 Cumhuriyetten biri olarak “Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti (ASSC)” oluşturulmuştur. 1990’da SSCB’nin parçalanma sürecinn bağımsızlık hareketlerini başlattığı, 19-20 Ocak 1990’da Sovyet yönetimince kanlı bir şekilde bastırıldığı, ama azatlık hareketlerinin engellenemediği, bilakis daha hızlandığı ifade edilmiştir. Geniş halk desteğine alan Halk Cephesi Hareketinin çabalarıyla Azerbaycan’ın, 31 Ağustos 1991’de bağımsızlığını ilan ettiği belirtilmiştir. (Bünyadov, 1991: 320).

2.1.2. Darlık (Karakoyunlu) Deresi Bölgesinin Coğrafi Konumu ve Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin/Karakoyunlu Tayfasının Tarihsel Geçmişi

Coğrafi Konum

Tarihi Darlık (Karakoyunlu) Deresi bölgesi: güneyden tarihi Revan Hanlığı'nın (Günümüzdeki Ermenistan'ın) idari yönden on beş mahalından (mahel) biri olan Göyçe Mahalı'nın ve Göyçe Mahalında bulunan Göyçe (Ermenilerce günümüzdeki değiştirilmiş adı Sevan⁷) gölünün kuzey kısmı ile kuzeyden günümüz Azerbaycan'ın kuzeybatı bölgesinin güneyinde yer almaktadır. Ayrıca kuzeyden, Ermenistan ile sınır olan Azerbaycan'ın Kazak, Ahıstafa, Tovuz ve Gedebeş reyonları ile çevrilidir. Bölge, Revan Hanlığı döneminde (1747-1828), hanlığın Göyçe Mahalı sınırları içindedir. Ancak Rusya, 1827'de Revan Hanlığı'nı işgal etmiştir. Hanlık yönetimi kaldırılarak, "Bölge Geçici İdaresi" (Vremennoe Oblastnoe Pravlenie) kurmuştur. Rusya yönetimi tarafından çeşitli tarihlerde yapılan farklı idari yapılandırmalardan sonra Karakoyunlu Deresi bölgesi, Transkafkasya Demokratik Federatif Cumhuriyeti'nin değiştirilmesi hakkında, 1867 tarihli Çar fermanı temelinde kurulan Gence (Yelizavetpol) ili (guberniyası) Kazak (Qazax) kazası (Reyonu) Dilican nahiyesine bağlanmıştır. Bu çerçevede bölge, Dilican nahiyesine bağlı olan: Güverçin (Göyərçin), Emirheyir (Əmirxeyir), Karakaya (Qaraqaya), Yanıkpeye (Yanıxpəyə), Beyrabat (Bəyabad), Çaykent (Çaykənd), Gölkent (Gölkənd), Cıvıklı (Cıvıxlı) Hakkıklı (Haqqıxlı), Salah, Murteyl (Murteyl), Alacikkaya (Alaçıqqaya), Polat (Polad/Polad Ayrım), Akkilise (Ağkilisə) köylerinden meydana gelmektedir. Bölge, 1918'de kurulan Azerbaycan Halk Cumhuriyeti sınırları içinde 1920'ye kadar kalmıştır. Cumhuriyet, 1920'de Sovyet yönetimi eliyle lağvedilmiş, yerine Azerbaycan Sovyet Hükümeti kurulmuştur. Ermenistan'da da Ermenistan Sovyet Hükümeti kurulduktan (1920) sonra, SSCB yönetiminin Azerbaycan Sovyet Hükümeti'ne yaptığı baskı sonucunda Kazak kazası arazisinin % 44,5'u [Karvansara (İcevan), Çemberek (Krasnoselsk), Şemşeddil ve Dilican rayonları], Ermenistan'a verilmiştir. Bu bağlamda Karakoyunlu Deresi bölgesi Ermenistan'a verilmiştir. Ermeni Sovyet yönetiminin, Karakoyunlu Türkleri

⁷Revan bölgesindeki yer adlarının %83'ü Türkçe kelimelerden oluşmaktadır. Ayrıca bölgede daha önce yurtlanan kavimlerin kullandığı farzedilen birtakım yer isimleri Türkçe'ye girmiş ve Türkçeleşmiş olarak kullanılmıştır. Bunun yanında Farsça, Arapça, Ermenice ve Kafkas dillerinden giren kelimeler de kullanılmıştır. Fakat Ermenistan Sovyet Meclisi, 1935 yılından başlayarak tüm yer adlarını Ermeni dili olarak değiştirmiştir. Bk: Mehmedoğlu, A. ve Eliyeva, H. A. (1999) "Yer adları tarihin aynasıdır". Türk Kültürü. 37 (437), 552-558, 553; Aslan, Y. (1993). "Ermenistan'da dünkü ve bugünkü yer isimleri". Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Dergisi. I, (6), 41-51, 42-43.

köylerinin Türk isimlerini Ermeni isimleriyle değiştirdikleri ifade edilmiştir⁸ (Bayramov, 2002: 19-315; Yeşilot vd, 2016: 227-245; Qıyasi ve Bozyel, 2007: 15-32; Azərbaycan Millî Elmlər Akademiyası, 2010: 513-537, 557; Hacı, 2015; 9, 12-13; Yıldırım, 2012: 127; Karakoyunlu, 2015; Göyüş, 2019).

Bölgenin ana bölümünü Çemberek (Krasnoselsk) Dilican ve Karvansara (İcevan) rayonları oluşturmaktadır. Çemberek bölgesi Murguz ve Şahdağ sıradağları ile kuşatılmıştır. Karakoyunlu köylerinin bölgenin ortasından geçen Tersçayın (Tərsəçay) sağ ve sol taraflarında yerleştiği belirtilmektedir (Karakoyunlu, 2015; Göyüş, 2019; Hacı, 2015; 13; Bayramov, 2002: 19-315).

İbrahim Bayramov (2002: 19-315) ve Babek Göyüş'ün (2019) verdiği istatistiklere göre, Karakoyunlu köylerinin yıllara göre nüfus gelişimi, aşağıda tablo 2.1'de verilmiştir.

Tablo 2.1. Karakoyunlu köylerinin yıllara göre nüfus gelişimi.

Köy/Yıl	1831	1886	1897	1904	1914	1919	1922	1926	1931	1959	1970	1979	1987
Bəyabad			111			96	85	91	109	205			380
Qaraqaya			215	248	265	425	170	169	205		423	338	350
Əmirxeyir			161			151	132	216	250	342	715	720	500
Yanıqpəyə			133			226	150	167	197		505	523	450
Göyərçin			257	89		141	143	221	205	107			
Gölkend	357	2157			1866	1376	1015	1055	1279	1123	1880	2002	2700
Çaykend			754	660	677	847	569	616	662		1140	1096	1110
Salah			184	56	64	72	80	90	112				300
Haqqıxlı			372	347		121	306	331	412				
Cıvuxlı			80				137		132		364	351	
Polad		390	228	263	381	685	302	319	452				
Murteyl			43	86		187	86	103	16				85
Alaçıqqaya			85	118		166	97	94	119	187	154		154
Ağkilise		115	130	151		132	114	166	187				170

Tarihi Geçmişi

Karakoyunlu Tayfasının yaşadığı bölgenin coğrafi adının Darlık (Darlıq) deresi olduğu belirtilmektedir. Araştırmaya konu olan bu tayfanın, bu dereye konuşlanan köylerde yaşadığından dolayı, bölgeye Karakoyunlu Deresi de denildiği

⁸Köy adlarının değişimi ve bağlandığı kazalar için bakınız: Bayramov, İ. (2002). Qərbi Azərbaycanın Türk mənşəli toponimləri. Bakı: Elm, 19-315; Qıyasi, C. ve Bozyel, İ. (2007). Ermeni manavi terroru. Adlar dəyişsə də, tarix qalır. Bakı: Kitab Klubu, 15-32

anlaşılmaktadır⁹. Araştırmanın ikinci evreni olan Bakü’de yapılan mülakatlarda, tüm görüşülen kişiler kökenlerinin Karakoyunlu Devleti’ne dayandığını ve kendilerinin Karakoyunlu Türkü olduklarını söylemişlerdir. Elburus Hacılı (2015: 4), Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin tarihsel kökeninin Karakoyunlu Devleti’ne dayandığını belirtmektedir. Konu sınırlılığı gereği Karakoyunlu Devleti’nin tarihi, tarih bilimi alanına bırakılmıştır.

Karakoyunluların, hangi Oğuz boyundan geldiği kesin olarak bilinmemektedir. Bunun yanında Oğuz neslinden Deniz Hanın oğulları İğdır, Büğdüz, Yıva ve Kınık boylarından birine mensup oldukları varsayılmaktadır (Sümer, 1967: 14).

Yukarıda ulaşılabilen tarihi kaynaklar incelendiğinde, Karakoyunlu tayfa birliğini kendi etrafında birleştiren ve bu birliğin özünü, merkezini oluşturan tayfanın Karakoyunlu tayfası olduğu (Sümer, 1967: 19) söylenebilir. Araştırmanın birinci evreni Amasya bölgesinde görüşme yapılanlardan göç tarihini bilenler ve ikinci evreni Bakü’de yapılan mülakatlarda tüm görüşülen kişiler, kökenlerinin Karakoyunlu tayfa birliği içinde, hangi tayfaya mensup olduklarını belirtmeden Karakoyunlu Devleti’ne dayandığını ve kendilerinin Karakoyunlu Türkü olduklarını söylemektedirler. Tayfa ismi belirtilmemesinin sebebinin, Karakoyunlu ulusunu (tayfa birliğini) kendi etrafında toplayarak onun çekirdeğini, özünü oluşturan Karakoyunlu tayfasına, obasına mensup olduklarından dolayı olabilir. Ayrıca Karakoyunlu Deresi’nde meskûnlaşan Karakoyunlu tayfa birliği içinde, diğer obalara mensup olan tayfaların da mevcut olduğu söylenebilir. Bu konularda Elbrus Hacılı (2015: 9), Karakoyunluların Azerbaycan coğrafyasındaki Karakoyunlu adı taşıyan yer ve yurt adlarını yazarken,

⁹Toponomi bilimine göre yer adlarında, tabiatla doğal yollardan oluşan bazı olaylardan ve toplumdaki yapıdan, halkının tarihsel safahatı, meydana gelen göçler, arazi yapısı, boy, oba, topluluk v.s. gibi faktörlerin belirleyici nedenler olduğu vurgulanmaktadır. Revan bölgesindeki yer isimleri, tabii çevre, arazi yapısı, şahıs, boy, oba, topluluk adlarının meydana getirdiği bir sınıflamaya tabi tutulabilir. Bu bağlamda, “Darlık Deresi” denilmesi arazi yapısından, “Karakoyunlu Deresi” denilmesini de boy, oba, topluluk isminden geldiği ifade edilebilir. Bk: Mehmedoğlu, A. ve Eliyeva, H.A. (1999). “Yer adları tarihin aynasıdır”. *Türk Kültürü* (437), 552. (552-558). Şimdiki Ermenistan’ın kurulduğu kadim Türk toprağı olan Revan Hanlığı bölgesinin toponimleri hakkında Q. Geybullayev şu bilgileri vermektedir. Revan bölgesi Safevi Devleti’nin egemenliği altına girdikten sonra idare tarafından birtakım tayfalara bu bölgede (Revan) yurtlanmak maksadıyla toprak ayrıldığı ve bundan sonra Karakoyunlu, Karaman, Karaisa, Karadağı, Şemsedil vb. gibi yer adlarının bundan sonra ortaya çıktığı belirtilmektedir. Bk: Geybullayev, Q. (1992). *Qədim Türklər və Ermənistan*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 97-98. Dolayısıyla bu araştırmanın konusu olan Karakoyunlu Tayfasının bu bölgeye Safevi egemenliğinden sonra geldiği ve meskûnlaştığı, fakat meskûnlaşma tarihi hususunda herhangi bir bilgiyle karşılaşılmadığı ifade edilebilir.

(Araştırma grubunun tarihi ata yurtlarındaki) on iki köyü (kent) saymaktadır. Bunun yanında Karakoyunlular Devleti'nin kurulmasına paydaşlık etmiş ve kendilerini şimdi de Karakoyunlu olarak adlandıran tayfa ve yer, yurt adlarını sayarken Alpavut, Döğer, Baharlu, Cakirli, Karamanlı gibi tayfaları saymaktadır. Karamanlı Tayfasının Karakoyunlu Deresi'ndeki Salah, Karakaya ve Yanıkpeye köylerinde yaşadığını belirtmektedir. Dolayısıyla "Karakoyunlular Devleti'nin kurulmasına paydaşlık etmiş ve kendilerini şimdi de Karakoyunlu olarak adlandıran tayfalar" demekle; Karakoyunlu Deresi'ndeki Salah, Karakaya ve Yanıkpeye dışındaki diğer Karakoyunlu köylerinin de bu tayfaların çekirdeğini oluşturan Karakoyunlu tayfasından saydığı söylenebilir.

2.2. Türkiye Amasya ve Azerbaycan Bakü Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçleri

2.2.1. Türkiye ve Amasya Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçleri

Konu sınırlılığı gereği Revan coğrafyası üzerinde "Osmanlı, İran Türk Hanedanlıkları (Safevî, Afşar, Kaçar) ve Rusların hâkimiyet mücadelesi", "Revan Hanlığının doğuşu (1747-1828)", "Tarihi seyri", Rusya'nın işgali ve işgal sonucunda Kaçar Türk Hanedanlığı ve Osmanlı İmparatorluğu ile gerçekleştirilen "Gülistan (1813), Türkmençay (1828) ve Edirne Antlaşmalarının (1829)" araştırılması tarih alanına bırakılmıştır. İlaveten bu konulara, giriş bölümünün "Araştırmanın Problemi" ve "Azerbaycan Tarihçesi" kısımlarında kısaca değinilmiştir.

Türkmençay Antlaşması'yla birlikte tüm Kafkas ve Azerbaycan coğrafyasına, bu cümleden Revan hanlığı topraklarına hâkim olan Rusya'nın baskısıyla, söz konusu bölgelerden Osmanlı coğrafyasına "1828-18312", "1864", "1877-1878", "1905", "1905-1908" ve "1918-1920" göçlerinin gerçekleştirildiği bilinmektedir. Revan Hanlığı bölgesinden ve bu cümleden araştırma alanı olan Darlık (Karakoyunlu) Deresi bölgesinden Azerbaycan coğrafyasına "1905-1908", "1918-1920", "1948-1953" ve 1988" göçleri yaşandığı söylenebilir. Ayrıca Karakoyunlu Deresi bölgesinden Türkiye Amasya'ya yapılan Karakoyunlu Türk tayfalarının göçleri "1877-1905" göç dönemine; Azerbaycan Bakü'ye olan göçleri ise "1905-1908", "1918-1920" ve 1988" göç dönemine rastladığı ifade edilebilir. Bu bağlamda söz konusu göç dönemleri, bu göçler içindeki Karakoyunlu göçünün yerinin belirlenmesi ve göç nedenlerinin ve göçün arka planının anlaşılması açısından tarihi alanyazına dayalı olarak kısaca inceleneceği söylenebilir. 1877-1905 göçleri "Türkiye ve Amasya Bölgesine Yapılan

Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçleri” konu başlığı altında; 1905-1908 Göçleri, 1918-1920 göçleri ve 1988 göçleri ise “Azerbaycan ve Bakü Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçleri ” konusu altında alt başlıklar olarak ele alınacağı ifade edilebilir.

Araştırılan toplumun tarihi ata yurtlarının bulunduğu tarihi Revan Hanlığı bölgesine yapılan Ermeni göçlerinin kapsamının ve söz konusu topluluğun göçe zorlanmasında etkisinin belirlenmesi açısından “Rusya Tarafından Revan'a Göç Ettirilen Ermenilerin Bölgenin Değişen Demografik Yapısına Etkileri” konusunun ele alınmasının uygun olacağı düşünülmektedir.

Rusya Tarafından Revan'a Göç Ettirilen Ermeniler: Revan Bölgesinin Değişen Demografik Yapısı

Çarlık Rusya, Revan bölgesini üs seçerek Kafkasya için belirlediği politikalarını uygulama imkânı bulduğu söylenebilir. Bu çerçevede Çarlık Rusya’nın, XIX. yüzyılda Kafkasları istila etmesinden itibaren sıcak denizlere inme ve bu maksatla da Ön Asya’yı işgal etme, Hristiyanlaştırma Ruslaştırma, sömürme gibi siyasetini uygulamak maksadıyla bölgenin ekonomik, idari, kültür ve nüfus yapısını değiştirdiği ifade edilebilir. Bu değişimin daha çok Ermeni ve Müslüman toplum üzerinde gerçekleştirildiği görülebilir. Çar idaresi, XIX. yüzyıl süresince bölgedeki siyasî yapıları değiştirerek, kendi anlayışına uygun yeni yönetim yapılarına dönüştürdü. Ermenileri de Rusya siyasi nüfuz alanına dâhil etti. Çünkü Ermeniler Rusya’nın bölgeyi işgal etmesinde aktif rol oynadı. Bu rolün karşılığı olarak Müslüman ahaliyi bölgeden göçe, Ermenileri de bölgeye göç ettirme siyasetini uyguladı. Diğer ülkelerden göçerek gelen Ermenilerin Revan Hanlığı merkez alınarak tüm Güney Kafkasya’ya yerleşmesine fırsat verdi Böylelikle Ermeni göçleri, Rus askeri-siyasî düzeninin kurulmasına yardım ederek, Müslüman ve Türk çoğunluklu Revan Hanlığının süreç içinde nüfus yapısının Ermeniler lehinde değişmesine ve Ermeni yurduna dönüşmesine sebep oldu (Yeşilot vd, 2016, 61, 64; Baykara, 2003; 14-15).

1827’de Rusların işgaline uğrayan Revan Hanlığı bölgesinin %70’i (nüfusun da %74’ü) Türklerin yurtlandığı bölgelerdi. Çünkü 1828’de Revan coğrafyasındaki 285,000 km2 toprağa Türkler, 7,548 km2 toprağa Ermeniler sahipti (Attar, 2018, 146-147; Yeşilot vd, 2016, 75-77). 1828’e kadar Revan ve etrafında yaşayan nüfusun toplamı, 106.900¹⁰ fert olup, bu nüfusun 81.749’u Türk, 25.151’i Ermenilerden

¹⁰Araştırmada referans alınan kaynaklarda nüfus verileri arasında birtakım farklılıkların bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun nedeni olarak, XIX. yüzyılda çok sağlıklı bir nüfus sayımının yapılmasının

oluşmaktaydı. Revan'ın nüfusunun %80'i Müslüman Türk idi (Verdiyeva, 2002, 274-276; Toksoy, 2007: 30-31; Memmedova, 2017: 48).

Ermenilerin günümüzdeki Ermenistan'a göçü 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşından sonra daha fazla arttı. Osmanlı İmparatorluğu'nda 1890'lı yıllarda baş veren Ermeni isyanları sonucunda yaklaşık 400.000 (Rus kaynaklarında 500.000) Ermeni Kafkasya'ya göç etti. 1916 yılında ise 1.200.000 veya 1.300.000 nüfus içinde Ermeni nüfus %66'ya yükselerek 670.000 olmuştu. Kafkasya'da yaşayan 1.300.000 Ermeni nüfusunun 1.000.000'unun Ruslar vasıtasıyla bölgeye yerleştirildiği belirtilmektedir. (Toksoy, 2007: 35; Yeşilot vd, 2016, 114-115; Memmedova, (2017: 49). Okan Yeşilot, vd., (2016: 83) verdiği bilgilere göre 1826-1916 yılları arası Erivan Guberniyası nüfus değişimi aşağıda tablo şeklinde verilmiştir.

Tablo 2.2. 1826-1916 Erivan Guberniyası (Revan, Nahçıvan, Ordubat, Novobayezıt, Eçmiyadzin) Nüfus Değişimi

Yıl	1826	1861	1862	1863	1865	1886	1897	1914	1916
Türk	117849 ¹¹			168022	165811	251057	313421	372801	363659
Ermeni	25151 ¹²		229303	237754	240000	375700	441000	596654	590994
Toplam		430686	427466	436170	437719	670405	829556	1044097	1014868

Tablo 2.2. incelendiğinde, 1826 yılında Rusların bölgeyi işgal etmeden önce Revan, Nahçıvan Hanlıkları ve Ordubat bölgesindeki Müslüman nüfus oranı, Rusların bölgeyi işgal edip gerçekleştirdiği göç siyaseti neticesinde 1886'ya gelindiğinde 2,4 kat artarken, Ermeni nüfusun 15 kat arttığı görülebilir. 1916'ya ulaşıldığında Müslüman (Türk) nüfus 3,5 kat artarken, Ermeni nüfusun 23,5 kat arttığı anlaşılabılır. Böylece Ermeni Devleti'nin, Güney Kafkasya coğrafyasında kurulmasına imkân sağlayacak Ermeni nüfus çoğunluklu bir bölgenin oluştuğu söylenebilir.

Rus yönetimi tarafından, Güney Azerbaycan (İran) ve Anadolu'dan göçürülen

güçlüğü ileri sürülmektedir. Bunun yanında Güney Kafkasya bölgesinde nitelikli teknik imkânların yokluğu, şuursuzca yapılan hatalar, göçebe hayat sürdüren toplulukların olması gibi sebepler, tam sayım sonuçlarının elde edilmesini mümkün kılmadığı belirtilmektedir. Yine o dönemdeki nüfus verileri, çoğunlukla Çarlık Rusya tarafından, bölgeden vergi almak nedeniyle vergi yükümlülerini kayıt altına almak maksadıyla nüfus sayımı yapıldığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda ahalinin tam sayısını gösteren verilerin gerçek rakamlar olduğu iddia edilemeyebilir. Zira hem Türkler hem de Ermeniler arasında vergiden vermekten kaçmak isteyenler, bazen tüm aile olarak, bazen de ailenin birtakım mensuplarını gizlemeye yönelik olduğu belirtilmektedir. Bk. Yeşilot, O., Sariahmetgılı, N., Çapraz, H., Cabbarlı, H. (2016). *Revan Türkleri Erivan Türk yurdudur*. İstanbul: Yeditepe, 62; Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası (2018). *Qazax Nahiyəsinin kameral təsviri 1860-Cı il*. Şahin Mustafayev (ed) və Nazir Əhmədli (çev). Bakı: Elm və təhsil, 28.

¹¹Revan, Nahçıvan Hanlıkları ve Ordubat bölgesinin tamamı Türklerin çoğunluğu oluşturduğu Müslüman nüfustur.

¹² Revan ve Nahçıvan Hanlıkları ve Ordubat bölgesi birleşiminden oluşturulmuştur.

Ermenilerin bilinçli olarak Erivan merkezli yerleştirmesi, sıcak denizlere inme, Anadolu ile Kafkas Türklüğü arasındaki bağı koparma gibi politikalarını uygulamada, paravan olarak kullanılabilecek tampon Hristiyan nüfuslu (Ermeni) bir bölge oluşturmaktı. Bu bölge ise Revan Hanlığı bölgesiydi. Çünkü Bu bölge Osmanlı İmparatorluğu'na, Gürcü hanlıklarına ve Nahçıvan üzerinden Güney Azerbaycan'a (İran) komşuydu. Bölgenin bu stratejik konumu, üç komşu devlete baskı uygulamaya imkân tanımaktaydı. (Attar, 2018: 125-126; Yeşilot vd, 2016: 27, 62-64; Toksoy, 2007: 23; Saydam, 1997: 31, 73-74, 76; Saray, 1984: 127). Bu bağlamda Ruslar söz konusu politikalarını uygulamak için Revan merkezli bölgeden Türk ve Müslüman unsurları göçe zorlayarak, Güney Azerbaycan (İran) ve Anadolu'dan göçürülen Ermenilerin büyük oranını, bu bölgeye yerleştirdiği bilinmektedir. Bu cümleden Revan bölgesinde de Karakoyunlu Obası'nın yaşadığı Karakoyunlu Deresi bölgesi ve civarlarına yoğunluklu Ermeni nüfusun yerleştirildiği, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra bu bölgeye Ermeni göçünün daha da arttığı söylenebilir.

1877-1878 Kafkas ve Revan Göçleri

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın, Müslümanların Anadolu'ya, Ermenilerin Kafkasya'ya (genellikle Revan vilayetine) göçüyle sonuçlanan kitlesel nüfus değişimine, önüne geçilemez bir boyut kazandırdığı ifade edilebilir. Kadın, erkek, yaşlı, çocuk yüz binlerce insanı Anadolu'ya akın ettiren 1877-1878 göçleri, tarihimizde "Doksanüç Muhacereti" olarak adlandırılır (Hâlâçoğlu, 1999: 670).

Rusya'nın, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı uyguladığı Panslavist ve din odaklı siyaseti 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'na dek sürekli devam etmiş, bu savaştan sonra tepe noktasına ulaşmış, Kafkasya'dan Osmanlı coğrafyasına yapılan muhacir göçüne yeni bir ivme kazandırmıştır (Bice, 1991: 49-50; Erkan, 1993: 17-18; Kaya, 2008: 206-207).

Azerbaycan'dan Osmanlı coğrafyasına, bilhassa 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi'nden sonra gerçekleştirilmiş kitlesel göç, genel anlamda kapsayıcı bir özelliği ifade eden “Karapapakların Göçü” ismini almıştır. Bu genel isim altında çok sayıda Türk boy ve aşiretleri Azerbaycan'ın kuzeybatısında bulunan Kazak, Ahıstafa ve Genç bölgesinde; güney ve batısında bulunan Karabağ'dan Revan'a (Dilican, Göyçe, Zengibasar, vb.) uzanan bölgede; Gürcistan'da ise Ahıska, Borçalı bölgesinde yaşıyorlardı. Bölgenin geniş olması dolayısıyla XIX. asrın sonlarında dahi Tiflis'in batısında kalan bölgeye “Sol Gürcistan”, doğusunda kalan bölgeler “Sağ Gürcistan” “Georgie Turque”, yani Türk-Gürcistan'ı veya Terekeme Gürcistan'ı olarak

isimlendiriliyordu (Kırzioğlu, 1972: 1; Attar ve Şimşir, 2013: 65). Bu bağlamda Tiflis (Borçalı), Kazak, Dilican bölgesinde Türkiye'ye ve araştırmanın çalışma alanı olan Amasya bölgesine gerçekleştirilen göçün Karapapak göçü olarak da isimlendirildiği ifade edilebilir. Araştırmanın konu aldığı Dilican Kazasının Karakoyunlu Deresi'nde yaşayan Karakoyunlu Tayfasının Amasya'ya yaptıkları göçün, kaynaklarda Karapapak göçleri içine de dâhil edildiği söylenebilir.

Araştırma grubu olan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Amasya bölgesine göçlerinin 1880'den sonra başladığı, 1990 yılından itibaren yoğunlaştığı, 1896-1901 yılları arasında ise tepe noktasına ulaştığı, 1901 yılından sonra da yavaşlayarak ve azalarak, peyderpey İkinci Dünya Savaşı yıllarına kadar devam ettiği söylenebilir.

Bölge halkı Karapapaklar genel adı altında küçük ve büyük gruplar halinde Osmanlı coğrafyasına göç isteğini arzuhal bildirerek yapmıştır. Bazı belgelerde göç için başvuruların toplu isimleri geçerken, göçlerin çoğunluğu resmî başvuru olmadan kaçak yollarla yapılıyordu. (BOA, DH. MKT, 1624/124; BOA, DH. MKT, 1566/104). Rusya'nın, kişisel başvuruların isteklerini çoğunlukla onaylaması (BOA, DH. MKT, 1403/94) ve göçlerin kaçak yollarla da yapılması sebebiyle, göçenlerin sayısının tam olarak belirlemenin pek de mümkün olamadığı ifade edilebilir. Kaynaklarda Kafkas göçlerinin sayısı hususunda kesin sayılar¹³ verilememekte, bu husus göç eden Karapapakların sayısı konusunda da geçerliliğini korumaktadır. Mesela 1880'de 8 bin ailenin (yaklaşık 40 bin kişi) Erzurum'a iskân edilmek için gönderilmek üzere olduğu belirtilmektedir. Bu sayının 1914'e kadar Anadolu'ya iltica eden 30 bin (yaklaşık 150 bin kişi) Karapapak ailesini bulduğu tespiti yapılmıştır (İpek, 2006: 54; Attar ve Şimşir, 2013: 67).

Kırım ve Kafkasya'dan 1772-1914 arası takriben 1 milyon 700 bin mültecinin göç ettiği, bunlardan 1 milyon 450 bin veya 1 milyon 500 bin göçmenin Osmanlı'ya ulaştığı, geri kalan takriben 150 bin kişinin hastalık ve başka sebeplerle kaybedildiği tahmin edilmektedir. Kuzey Kafkasya'da 1914'e kadar Müslümanların oranı % 22'ye, Güney Kafkasya'da % 42'ye inmiş; Güney Kafkasya'da Ermenilerin oranı % 8'den (19. yüzyıl başlarında) %25'e (1914'de) yükselmişti. Bu suretle Rusya, Güney Kafkasya'yı Ermenilerle Kuzey Kafkasya'yı Slavlarla doldurarak, Kafkasya bölgesinin üçte ikisinden fazlasını Hristiyanlaştırmıştı. (Firuzoğlu, 1999: 694-695;

¹³Kafkas Müslüman göçmenlerin sayıları tahmine dayanmaktadır. İsabetli sayımlar yapılmadığı için göç sayılarının gerçeğe yakınlığı orijinal verilen kaynağına bakılarak değerlendirilmektedir. Bk: Mccarthy, J. (2018). *Ölüm ve Sürgün*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 40

İpek, 1999: 664). 1897 nüfus sayımında 127.072 kişi çıkan Revan'ın nüfusunu 68.000 bin kişi ile (%52) Türkler, 44. 000 kişi ile (%37) Ermeniler oluşturmuştur (Toksoy, 2007: 35).

Amasya Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göç Nedenleri

Kafkaslardan Anadolu'ya yapılan göçlerin temel nedenleri şöyle belirtilebilir. Rusya 16. yüzyılda Kafkasya bölgesine yönelip, 18. yüzyıldan itibaren Kafkasya'yı, bu cümleden Azerbaycan bölgesini ele geçirmeye başlamıştı. Gülistan ve Türkmençay Antlaşması ile bu işgali resmileştirmişti. Sıra yayılmacı bir politika izlemesi çerçevesinde tam manasıyla Kafkas bölgesine egemen olmaya gelmişti. Bu noktada Hristiyan-Rus unsurlarını bölgeye yerleştirmek için, Türk ve diğer Müslüman ahaliyi bölgeden atmayı hedefleyerek, bölgedeki Ruslaştırma, Hristiyanlaştırma, sömürgeleştirme, asimilasyon ve yok etme siyasetini artırmıştır. Müslüman ahaliyi göç etmeye mecbur bırakmak için de, plansız ve planlı yıldırma, baskı ve şiddet siyaseti uygulamıştır. Kolektifleştirme, Müsadere ile Müslüman ahalinin topraklarına el koymuş, tahrip ve ölçsüz vergiler ile de yoksullaşmalarını sağlamıştır. Böylece bölgedeki ahaliyi memleketlerinde yaşayamaz duruma düşürmüştür. Bunun yanında eğitim haklarını sınırlandırarak cahilliğe itmek, Türk ve Müslüman ahalinin asimile edilmesi nedeniyle kültürel propaganda yapmak, din önderleri üzerindeki baskıları artırmak ve Sibiry'a sürgün etmek, camileri kiliseye çevirmek gibi uygulamalara başlamıştı. Bu tür uygulamalar dindarları ve din önderlerini, “Kâfir Devlette yaşamanın caiz olmadığı” tarzında bir yaklaşıma yöneltti. Bunun yanında hür yaşamaya alışık olan Türk halkı bunu kabul edemezdi (McCarthy, 2018: 32; Saydam, 1997: 63-74, 76, 81; Bayraktar, 2007: 407-408; Attar ve Şimşir, 2013: 27-28).

Ruslar bilhassa Güney Kafkasya (Azerbaycan ve özellikle Azerbaycan'ın Revan Hanlığı) coğrafyasını, diğer ülkelerdeki Hristiyan halkları yerleştirebileceği uygun bir bölge; Anadolu ile Orta Asya, Kafkasya ve İran'a egemen olan Türk hanedanlıklarının birbiriyle olan bağlantısını kesecek stratejik tampon bir bölge olarak görüyordu. Bunun yanında İran ve Irak'ı ele geçirmenin, enerji bölgelerine egemen olmasını ve sıcak denizlere kavuşmasını sağlayacak anahtar bir coğrafya olarak görüyordu. Dolayısıyla bölgeyi kolonileştirmek için Ruslaştırma ve katı merkezîyetçilik gibi en istisnai politikalarının en şiddetlisini bu bölgede uyguladı. Ayrıca Müslümanlar silahsızlaştırılırken Hristiyanlar silahlandırıldı. Araziler yeni iskân edilen Rus göçmenlere verilmek için kamulaştırıldı. Bu suretle bölgeye iskân edilen her bir

Hristiyan'a karşılık, Müslüman ahaliye baskı ve zulüm yapılarak Kaçar (İran) coğrafyasına, Azerbaycan'ın diğer bölgelerine ve Osmanlı ülkesine göçe zorlandı. 1877-1778 Osmanlı-Rus Harbi'nden sonra Hristiyan dünyası tarafından bölge halklarına, en çok zulüm ve soykırım bu yıllarda yapıldı. Müslüman bölge halkı, hem Rusların hem de onların kontrolündeki Ermenilerin ve oluşturdukları çetelerin en acımasız baskı ve saldırılarına uğradı (Attar, 2018: 124-126; Aygün, 2007: 100-101, 103; Kafkasyalı, 2012: 287, 293; İpek, 1999: 664; McCarthy, 2018: 134; Saydam, 1997: 31, 73-74, 76; Saray, 1984: 127; Toksoy, 2007: 23; Yeşilot vd, 2016: 27, 63-64). Dolayısıyla Kafkas coğrafyasının en acı çeken halklarından biri oldular (McCarthy, 2018: 247). Bu bağlamda Ruslar ve Ermeniler tarafından katletme, topluca soykırım yapma, direnenleri sürgün etme, mal ve mülklerini talan etme gibi vahşetlerin, Revan coğrafyasındaki Türklere, bu cümleden Karakoyunlu Tayfalarına yapıldığı söylenebilir.

Azerbaycan'ın kültürel yapısını bozmak maksadıyla, bölge halkı üzerinde "Hristiyanlaştırma ve Asimilasyon" yapma siyasetini gerçekleştirmek uygulamanın diğer boyutunu oluşturuyordu. Azerbaycan kültürü üzerinde, bu cümleden Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri üzerinde feodal ve monarşist Rus kültürü hegemonyası artırıldı. Çar idaresinin Güney Kafkasya'da yürüttüğü siyasete yıllarca direnen bölge Müslüman ve Türk halkları, dolayısıyla Karakoyunlu Tayfaları bundan sonra direnmenin imkânsızlaştığını, silahlı bir direnişe mecal kalmadığını, kültürlerini, inançlarını, bağımsızlıklarını tümüyle kaybetme riski ile karşılaştıklarını anlamışlardı. Doğrusu direniş için silah ve mühimmatları da yoktu (Yeşilot vd, 2016, 61, 64; Saydam, 1997: 72-74, 76; İpek, 1999: 662-664). Bu durumda Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin önemli bir kısmının, çoğunlukla 1890-1901 yılları arasında peyderpey aileler, gruplar ve kabileler halinde Türkiye'ye göç ettiği ifade edilebilir.

Amasya bölgesinde görüşülen kaynak kişiler, yukarıda belirtilen göç sebeplerini, göçü gerçekleştiren aile büyüklerinin de tecrübe ettiklerini, bu durumu kendilerinden dinlediklerini söylemişlerdir. Bu konuda yaşı 73 olan Recep Güler (mülakat, Şubat, 2020), dedesi Ali Güler'den dinlediğini şöyle aktarıyor: "Ruslar işgalin ilk yıllarında dedelerimizi serbest bırakmış, rahatsız etmemiş. Ama sonraki yıllarda siz Rus yönetimini, Bolşevikliği kabul edeceksiniz. Peki, bu ne demek? Yani zagunun (dinî, namusu, ahlakı vs. pek önemsemeyeceksin, ahlaksızlığa, namussuzluğa, dinsizliğe, millî, manevî kültürel değerlere önem vermeyeceksin) geniş olması demek. O zaman haydi Âli Osman Devletine...". İlhami Yıldız (mülakat, Şubat, 2020) büyükannesi ve

köy büyüklerinden dinlediğini şöyle aktarmaktadır:

Ruslar topraklarını işgal etmiş ve çok baskı yapmaya başlamış. Arazilerine, mal ve mülklerine, varlıklarının çoğuna el koymuş. Direnenleri sürgün etmiş. Bu baskı zamanla millî, manevî ve dinî değerlere yansımaya başlamış. Kimlikleri tehdit altına girmiş. Çocuklarının Rus baskısıyla Hristiyanlaştırılabileceğini anlamışlar. Bu değerlere baskı başladığı zaman bunu kabul edememişler. Ayrıca bu durumun namus konularına da yansıyabileceğini, sıranın namus tacizlerine¹⁴ de gelebileceğini hissetmişler. Ama böyle bir durum yaşanmamış. Ancak, bazı kimseler bu gibi durumlar da yaşanabilir düşüncesine, korkusuna kapılmış. Can, mal, mülk kaybetmeye dayanmışlar, ama sıra mili ve manevî değerlere, özellikle de namus davasına gelmesine asla razı olmayacakları için, en çok korkulan ve tepki gösterilen husus bu olmuş¹⁵. Sonuçta Mir Hamza Nigârî'nin de Amasya'da olduğunu bildiklerinden, son çareyi göçmekte bulmuşlar ve böylece Amasya yollarına düşmüşler.

Ninesinden, köy odasındaki büyüklerinden ve özellikle göç ettiğinde 15 yaşında olan ve 120 yaşında vefat eden Demirli ailesinden olan Hamit Dede'den dinlediğini 65 yaşındaki Sabri Yüce (mülakat, Şubat, 2020) şöyle aktarmaktadır: “O zaman Ruslar çok baskı yapıyorlarmış. Köye gelip 3-5 tane göze takılan (liderlik vasıflı olabilecekleri) adamları alıp gözlerini bağlayarak, trene bindirip götürüyorlarmış. Nereye götürdüklerini bilmiyorlarmış. Götürdükleri bir daha geri dönmüyormuş... Köye baskın yaptıklarında evlerindeki Kur'an-ı Kerim'leri, tesbihleri toprağa gömüyorlarmış...”.

15 yaşında iken Türkiye'ye göç eden ve 105 yaşına kadar yaşayan Kurban dayısından dinlediğini anlatan 83 yaşındaki Rasim Baş (mülakat, Şubat 2020): “O

¹⁴Namus hususunda tacizlerin yaşanabileceğini düşünmelerine sebep teşkil edebilecek birkaç örnek verilebilir. Örneğin Rus işgalinden sonra idareciler tarafından 10 aile için bir erkeğin ve 15 aile için bir kadının yönetime hizmetçi olarak verilmesi yükümlülüğü getirildiği ifade edilmektedir. Daha önce hiç kadın hizmetçi vermeyen köylülerin geleneklerini dikkate almadan Çarlık yönetiminin getirdiği bu yükümlülük, Türk ve Müslüman ahali arasında şiddetli bir öfkeye neden olduğu ve Çar idaresi tarafından söz konusu bu yükümlülüğün iptal edildiği belirtilmektedir Bk: Qarayev, E. (2016). *Azərbaycanın İrəvan bölgəsinin tarixindən (XVII yüzilliyin sonu–XIX yüzilliyin ortalarında)*. Bakı: Mütərcim, 369.

Bölgede kadınların toplumsal yaşamdaki görünimleri, kadın erkek ilişkileri ve kadınları koruma hususunda çok önemli bir duyarlılık olduğu vurgulanmaktadır. Zira hem Türk hem de Ermeni kadınların yabancı erkeklere görünmedikleri, aynı ailede yaşayan erkekler için dahi yüzlerini kapattıkları, onların kaldıkları odaya yabancı erkeklerin giremedikleri, zengin olanların kadınlar için ayrı bir ev yaptırdıkları belirtilmektedir. Bk: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası (AMEA). (2018). *Qazax Nahiyyəsinin kameral təsviri 1860–Cı il*. Şahin Mustafayev (ed) ve Nazir Əhmədli (çev) . Bakı: Elm və Təhsil, 412, 414.

Ayrıca Bakü ve Amasya bölgelerinde gerçekleştirilen mülakatlarda Karakoyunlu Deresi bölgesi köylerinde can, mal, dini ve milli değerlere baskı olduğu, fakat insanlara karşı namus hususunda herhangi bir tacizin gerçekleşmediği belirtilmektedir. Ayrıca hem Amasya bölgesinde ve hem Bakü bölgesinde yurtlanan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin kendi içlerinde de herhangi bir namus tacizi olaylarının gerçekleşmediği, bilhassa vurgulanmaktadır.

¹⁵Bk: İpek, N. (1991). “Kafkaslardan Anadolu'ya Göçler (1877–1900)”. *Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 6 (1), (97-135), 101-102,103

zaman Rus yönetimi kurulmuş, Bolşeviklik¹⁶. Kabul eden eder, etmeyip karşı gelenlerin kafasını vuruyorlarmış... Kaçmışlar... Daha çok zengin olanlar, gözü pek (yiğit), olan, sözü geçenler gelmiş Amasya'ya. Göçe imkânı olmayan kalmış..." şeklinde aktarmaktadır. Mahmut Sarı (mülakat, Şubat 2020): "...Rus'un baskısı var. Kur'an okumak yok, İslam'ı yaşamak yok, namaz kılmak yok, camilere belirli sınırlar getirilmiş, bu şekilde çeşitli baskılar yapıyorlar..."

Rusya, bölgede işgal, sömürge ve asimilasyon siyasetini yoğunlaştırması üzerine Kafkas halklarının bağımsızlıklarını, kültürlerini ve inançlarını tümünden kaybetme tehlikesi ile karşılaştığı belirtilir. Bağımsız ve güçlü bir devletleri olmadığından dolayı kendilerini organize bir şekilde yönetecek bir lider ve yapılanma arayışı içine girer. Bu durumun bir sonucu olarak bölgedeki Nakşibendî Tarikatı mensupları tarafından halk organize edilir. Böylece ilk olarak 1785'te Rusya'ya karşı Şeyh Mansur liderliğinde "Gazavat (Müridizm)" olarak isimlendirilen bağımsızlık mücadelesi başlatılır. İmam Gazi Muhammed, İmam Hamzat, Şeyh Şamil ve daha çok sayıda Şeyh önderliğinde verilen muhteşem mücadelelerin, 1859'da Şeyh Şamil'in Ruslar tarafından teslim alınmasıyla birlikte etkisizleştiği ve bölge halkında karamsarlık doğurduğu belirtilir (Budak, 2002: 857-880; Uludağ, 2006, 50-51; Tekeli, 1990: 56; Yeniaras, 1994: 55-56). Bunun yanında Gazavat anlayışından esinlenen, genellikle halk kahramanları liderliğinde bölge insanının desteklediği düzlemde teşekkül eden (Kuva-i millîye timleri tarzında gelişen) bir mücadelenin de başlatıldığı belirtilir. Bölgede bu türden (Karabağ'da Süleyman, Gence'de Deli Ali, Zengezur'da Nebi, Tiflis'te Mihrali Bey, Dilican'da Kaçak Kerem liderliğinde) onlarca halk ayaklanmasının çıktığı vurgulanır. Fakat Ruslar'ın bu kahramanları şehit etmesi, yakalaması ya da destekçileriyle birlikte Osmanlı'ya sığınarak mücadelesini Osmanlı ordusunda sürdürmeleri (Mihrali Bey gibi) sebebiyle mücadelelerin zayıfladığı ve yöre halkında umutsuzluğa yol açtığı belirtilir (Yeniaras, 1994: 55-56).

Kaynaklarda belirtilen bu durumların Karakoyunlu Azerbaycan Türklerine

¹⁶Çarlık yönetiminin bu tür uygulamalarının, sonradan yönetimi ele geçiren Bolşeviklikler tarafından daha katı biçimde uygulandığı ifade edilebilir. Bu bağlamda Bolşevik yönetimi dönemi Çar yönetimi döneminden sonra günümüze daha yakın olduğu için, zihinlerde Bolşevik yönetimi uygulamaları kaldığı düşünülmektedir. Çünkü Çar yönetimi tarafından uygulanan Hristiyanlaştırma, Ruslaştırma uygulamaları, Bolşeviklerin de dine zıt olan tutumları ile örtüştüğünden ve Bolşevik devriminin günümüze daha yakın zamanda gerçekleştiğinden dolayı zihinlerde daha fazla yer edindiği ifade edilebilir. Çünkü Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfasının yoğun göçü 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi'nden sonra başladığı ve 1901 yılına kadar devam ettiği söylenebilir. Ayrıca göçün, 1901 yılından sonra bireysel veya birkaç aile şeklinde sürdüğü ifade edilebilir. Bolşevik ifadesini mülakat yapılan birçok kişinin kullanması nedeniyle, bu kanaata varıldığı söylenebilir.

yansıdığı, görüşülen kaynak kişilerin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bunlardan Kerem Ergün (mülakat, Temmuz, 2019), dedesinin babası olan Adıgüzel ve iki kardeşi Pirverdi ile Şeker'in yiğit olduklarını, Ermenilerin bunlarla çatışmaktan çekindiklerini söylemektedir. Bu üç kardeşin Türkiye'ye göç etme kararı aldığı anda yöre halkının, "Adıgüzel ile Şeker Ermeni'ye karşı duruyordu, ama onlar Türkiye'ye göçüyor, artık burada durulmaz, Ermeniler bizi katleder" dediklerini babasından dinlediğini ifade etmektedir. Yine Ergün, o yörede yalnız (bazen amcası oğlu İsmail'in ve birkaç yiğidin desteğiyle) duruşu ve mücadelesiyle üçüncü göbek dedesi Kaçak Kerem'in¹⁷ Ruslara karşı destansı mücadelesini dedesinden şöyle aktarmaktadır:

Kaçak Kerem, Köroğlu gibi dağlarda yalnız yaşamış, zalimin zulmüne karşı mazlumun, fakirin yanında olmuş, Ermeni zulmüne karşı Türkleri korumuş. Uzun süre mücadelesiyle Rusları yıldırmıştır. Nihayetinde Rusların o yörenin içinde yaşayan ajanları tarafından dağdaki saklandığı yer belirlenmiş. Gece gizlice bir Rus müfrezesi tarafından dağda gizlendiği yerin etrafı sarılarak, uyurken yakalanmış. Tiflis'te mahkemeye çıkartılarak idam kararı verilmiş. Hâkimin son sözünü (dileğini) sorması üzerine, sazını isteyerek yüreğini şu şekilde ifade etmiş: Bilseydim Sarı Urus (Rus) geldiğini üstüme, Kazak'ta emmim var yaren el kimi, Tüfengimi alırdım destime, Sarı Urusun/talihin elinden kurtuluş yok kimi, Binerdim Boz Aktan'ın (at) üstüne, Ağaçtan astılar meni etlik mal kimi, Pes ben ağlamayım kimler ağlasın. Pes ben ağlamayım kimler ağlasın.

Mülakat yapılan kişiler Karakoyunlu Deresi'ne yakın bölgelerde Ermenilerin yaptığı katliamlardan¹⁸ da söz etmişlerdir. Bu vahşetlerin de göç kararı almada etkili olduğu söylenebilir. Bu konuda Ekrem Ermiş (mülakat, Temmuz 2019) aile büyüklerinden dinlediklerini şöyle aktarmaktadır: "Dedelerimizin Amasya'ya göç edeceği zamanlar, Ermeniler bizim Karakoyunlu Deresi'ne bitişen Dilican Deresi'ndeki köylerde çok Türk katletmişler. Bunun üzerine bizimkiler göç kararı alarak Amasya'ya geliyorlar".

Nakşibendîliğin Halidiye kolunu Kafkasya'da yayan Şeyh İsmail Siraceddin Şirvani, halef tayin ettiği Gazi Muhammed, Muhammed Yarâgî (Ferâgî) ve Şeyh Şamil gibi İmamların müşşidi olarak, Gazavat hareketinin fetvasını verdiği belirtilir. Şeyhi İsmail Şirvani'nin mücadelesini devam ettiren Mir Hamza Nigârî, Mehmet Yaragî (Ferâgî), Cemaleddin ve Hacı Resul ile Kazakî Hacı Mahmut gibi ulvî (şeyh) karakterlerden 40-50 kadar halifesinin, direnişleriyle cesaret sembolü oldukları vurgulanır. Şirvani bu faaliyetleri nedeniyle Ruslar tarafından Sibirya'ya sürgün

¹⁷Elbrus Hacı, babası ile Kaçak Kerem'in karşılaştığı bir anı anlatmaktadır. Bk: Hacı Qaraqoyunlu), E. (2015). Oğuz Yurdum Qaraqaya. Bakı: Zerdabi, 113

¹⁸Bu konuda arşiv belgesi için Bk: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. (1995). *Arşiv Belgelerine Göre Kafkaslarda ve Anadolu'da Ermeni Mezalimi I 1906-1918*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü

edilerek hapsedilir ve sonuçta Amasya'ya hicret etmek zorunda kaldığı ifade edilir. Kendisiyle birlikte ailesi, akrabaları, bir hayli Şirvan bölgesinden bağluları ve sevenlerinin Amasya'ya göç ettiği belirtilir (Nigârî, 2004: 567; Ayar ve Özel, 2014: 193-194).

Kafkas halklarının Ruslara karşı verdiği azatlık (Gazavat) mücadelesine liderlik eden, Nakşibendi Tarikatı Halidiye kolunun yetiştirdiği nüfuzlu önderleri arasında Güney (Karabağ), Kuzey ve Batı Azerbaycan (Borçalı, Kazak, Dilican vb.) gibi geniş coğrafyada tanınan ve şöhret olan Şirvânî'nin halifesi Mir Hamza Nigârî'nin de özgün bir yeri olduğu belirtilir (Bilgin, 2007: 86; Öroğul, 2018: 313-314; Nigârî, 2004: XII, 12, 567). Zira Nigârî'nin, Rusların Karabağ'da Müridizm'i yaydığı gerekçesiyle yakalanıp sürgün edilmesi kararı alması üzerine bölgeden kaçarak Kazak bölgesine gelir ve bu bölgede bir yıl kalır. Borçalı, Kazak, Dilican bölgesinde Gazavat ve Nakşibendilik tebligatı yapar (İstanbuli, 2007:101-102; Umudlu, 2007:101-102; Özkılınç (Özkılınç), 2013: 39, 66-67; Öroğul, 2018: 313). Kazak Kazası Dilican Nahiyesi Karakoyunlu Deresi'nde yaşayan Karakoyunlu Tayfaları, Kazak ve Borçalı bölgesinde yurtlanan Karapapaklar arasından bir hayli mürit ve bağlular edinir. Kırım Savaşı'ndan (1853-1856) sonra gizlice 1866'da ailesi ve bağlularıyla birlikte temelli olarak Amasya'ya hicret etmek zorunda kalır. Gönüllü Kafkas Süvari Alayı komutanı olarak, sevenleriyle birlikte Ruslara karşı savaşı (Öroğul, 2018: 313-314; Yesari, 2013: 109). Nigârî'nin Osmanlı'ya hicretinden sonra O'nun arkasından, O'nun bağluları ve aşiretlerden yirmi veya otuz bin kişi ata yurtlarından, kırk ya da elli yıl devam eden göç sürecinde Anadolu'ya gelir, bunların büyük bir oranı Amasya bölgesine yerleşir (Ayar ve Özel, 2014: 194-195).

Nigârî'nin müridi ve bağluları olan bir takım Karakoyunlu Tayfalarının, Amasya'ya göçmek maksadıyla ondan izin aldığı söylenmektedir. Nigârî'nin, Karakoyunlu Deresi bölgesinde Hacı Resul, Hacı Hetem, Hacı Memiş ve Hacı Celil gibi müritlerine söylediği göç etmeye izin veren sözünü, kayın pederi Hacı Resul'den Ayşe Ayrancı dinlemiş ve bu sözü torunu Ahmet Ayrancı'ya¹⁹ (mülakat, Şubat 2020)

¹⁹Ahmet Ayrancı, babaannesinin yüz yaşından fazla yaşadığını 1989 yılında vefat ettiğini, dolayısıyla bu hususlardaki bilgileri babaannesinden öğrendiğini ifade etmektedir. Babaannesine, bu bilgileri kimden edindiğini sorduğunda, babaannesinin şu cevabı verdiğini söylemektedir. Evin büyük gelini olarak, kayınpederi Hacı Resul'e otuz yıl hizmet ettiği, abdest suyu vererek abdest almasına yardım ettiği zamanlar, kendisiyle sohbet ettiğini söyler. Bu sohbetlerinde, Harput'a gidip irtikâfa nasıl girdikleri, nasıl zikir çektikleri, Mir Hamza Nigârî'nin kendilerine yaptığı tavsiyeleri, vefatı, ayrıca nasıl göç kararı aldıkları, göç hikâyeleri gibi birçok konudan bahsettiğini ifade eder. Bunun yanında

şöyle aktarmıştır: “Hacı Resul! Bu memleketin istikbali yoktur, Osmanlı’ya göçmek lazımdır”. Mahir Əliyev (Aliyev) (mülakat, Nisan 2019) ile yapılan görüşmede, Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinden bir bölümünün Nigârî’ye bağlılık sebebi ile gerçekleştirdiği göçleri şöyle anlatmaktadır. Nigârî’nin, Gazavat faaliyetleri sonucunda Rusların takibine uğradığını, böylece Kazak Kazası Hanlıklar köyüne sığındığını ve bir yıl bu bölgede gizlendiğini söylemektedir. Dolayısıyla Kazak’a bağlı Dilican nahiyesi Karakoyunlu Deresi bölgesinde de bağlilar ve sevenler edindiğini, Salah Köyü’nden Hacı Resul, Çaykent Köyü’nden Hacı Hetem ve Hacı Celil, Güverçin Köyü’nden Hacı Memiş’in müritler içinde ön plana çıktığını söylenmektedir. Bu dört müridin Nigârî’yi ilk olarak 1869’da ziyaret ettiğini ve sonra bu ziyaretlerin peyderpey devam ettiğini, son Harput ziyaretlerinde, Türkiye’ye göç için O’nun icazet (müsaade) vermesinden sonra Amasya’ya göç ettiklerini ifade etmektedir. Böylece Karakoyunlu Türkleri arasında 1880’li yıllarda başlayan göçün, bu tarihten sonra yoğunluk kazandığı söylenebilir.

Nigârî’nin Türkiye’ye göçünün ve Nigârî’nin izni sonrası Amasya’ya göçenlerin bilinçaltında yatan temel nedenin, yine Rus baskısı, takibi, sürgün ve infazları olduğunu Mahir Əliyev’in (mülakat, Nisan 2019) anlattığı şu örnek ortaya koymaktadır. Nigârî’nin müridi Hacı Resul’ün Amasya’ya göçünden sonra, Karakoyunlu Deresi’nde irşat faaliyetlerini sürdürmesi için kendi yerine seçtiği akrabalarından olan Göyüş, bu faaliyetleri nedeniyle Rusların bölgedeki bir ajanı tarafından şehit edildiğini, sonra Rusların, bu ajanı da katlettirdiğini sözlerine eklemektedir.

İbrahim Yıldırım (mülakat, Temmuz 2019) ise, Nigârî ile aynı yerde yaşamak için müritlerin yaptıkları hicret haricinde, Nigârî’ye (tarikata) mensup olup, tarikatın ne olduğunu çokta bilmeyen, “Benden evvelkiler Amasya’ya gitti, Hz. Pir (Nigârî) de oradaymış, bende gidiyim.” diye göçenler olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kendi bölgesinden Amasya’ya göç edildiğini bildiği ve “Bizim ve komşu köylerden birçok aile göçtü bizde göçelim.” diyerek Rus baskısından kurtulmak için göçenlerin olduğunu da ifade etmektedir. Dolayısıyla göçün arka planındaki asıl nedenin, Rus baskı ve zulmünden kurtulmak olduğu söylenebilir.

Sonuçta yukarıda ifade edilmeye çalışılan durumlar değerlendirildiğinde;

Ahmet Ayrancı araştırmacının yakınıdır (kuzen). Dolayısıyla araştırmacının kendisi de babaannenin bu anlattıklarını dinlemiştir.

1. Çarlık yönetiminin Güney Kafkasya'ya sürdürdüğü siyasete yıllarca mukavemet eden bölge Türk ve Müslüman halkları, artık mukavemetin imkânsız olduğunu, silahlı bir direnişe güçlerinin kalmadıklarını ve ata yurtlarında yaşayamayacaklarını anlamaları;

2. Bağımsız yaşamaya alışık olan Türk halkının Rus hâkimiyetine boyun eğmemeleri; Rus ve güdümlüdeki Ermeni çetelerinin zulmünden kurtuluş için tek çarenin, mecburi olarak yurtlarını terk etmekte bulmaları;

3. Din önderlerinin ve dindarların, “Kâfir Devlet”te yaşamının caiz olmadığı hususunda bir yaklaşıma sürüklenmeleri;

4. Gazavat hareketini, liderliğinde verdiği destansı mücadele ile zirveye çıkaran Şeyh Şamil'in, 1859'da teslim olmasıyla birlikte, onlarca sayıda ortaya çıkan bu çeşit hareketlerin de bağımsızlık için kesin çare olamadığını anlayan bölge halklarının umutsuzluğa düşmeleri;

5. Gazavat anlayışından da esinlenen, çevresinde toplanan Kuva-i Millîye türü yöre halk hareketine önderlik yapan halk kahramanlarının, Ruslar tarafından yakalanması ya da şehit edilmesiyle direnişin sonlanması; liderleriyle birlikte Osmanlı'ya sığınmaları ve sığınanların da (Mihrali Bey gibi) mücadelelerini Osmanlı Ordusu'nda devam ettirmeleri;

6. Bölgede, tampon ve kendi yönetiminde bir Hristiyan, Ermeni bölgesi oluşturmak için tüm gücünü bilhassa Revan bölgesine yoğunlaştıran Rusların ve güdümündeki Ermeni çetelerin zulmünü kabullenemeyen bölge halkları, bu cümleden Revan bölgesi Karapapak ve Karakoyunlu Türk tayfalarının son çareyi Osmanlı topraklarına göçmekte bulmaları;

7. Ruslaştırma, Hristiyanlaştırma uygulamalarına karşı başlayan Gazavat'ın fetvasını vermesi sebebiyle, Ruslar tarafından sürgün ve hapse gönderilen Şeyh İsmail Siracettin Şirvânî'nin Amasya'ya hicret edip yerleşmesi sebebiyle ardıcılı olan Mir Hamza Nigârî'nin de, aynı nedenler ile Amasya'ya hicret ederek yerleştiği bilinmektedir. Nigârî'nin, Kuzey ve Batı Azerbaycan'da, özellikle Kazak Dilican bölgesinde kaldığı yıllarda, Ona manevî olarak bağlanan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin de bir kısmının Amasya'ya göçmesine neden olduğu ifade edilebilir. Araştırmanın konusu olan Dilican bölgesi Karakoyunlu Deresi'ndeki ata yurtlarında yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin akın akın Amasya bölgesine göçmesinin sebepleri arasında; Nigârî'ye tutkulu bir şekilde bağlı müritleri ve sevenlerinin, Ruslara karşı birlikte mücadele etmek, onunla birlikte yaşamak,

vefatından sonra kabrini ziyaret edebilecekleri yerde yaşamak olduğu söylenebilir.

Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçlerinin Genel Özellikleri

Karakoyunlu Türk göçlerinin genel özelliklerini betimlemenin, göçlerin genel karakteristiklerini anlamak bakımından önemli olduğu ifade edilebilir. Revan Hanlığı bölgesinden “Karapapak Göçü” genel adı altında (Kırzioğlu, 1972: 1; Attar ve Şimşir: 2013: 65) oba olarak Karapapakların ve çalışmanın konusu olan Karakoyunlu Tayfasının ilk önce Doğu Anadolu bölgesine; sonra kitlesel boyutta Anadolu’nun daha iç bölgeleri olan Sivas, Tokat, Amasya, Çorum hattına yoğun olarak; Samsun Trabzon Kayseri, Bursa, Diyarbakır, Adana vb. gibi bölgelere azalan oranlarda göç ettikleri (Karabağ, 2011: 171; Attar ve Şimşir; 2013: 66-70; McCarthy; 2018: 121, 249, 253-255) ifade edilmektedir. Söz konusu yerleşim yerlerinin hangilerine ve kaç sayıda yerleştiklerini belirlemenin de mümkün olamayacağı söylenebilir. Çünkü bu hususta ve hatta Azerbaycan Türklerinin Osmanlı coğrafyasına göçleri konusunda hâlâ önemli bir araştırmanın yapılmadığı belirtilmektedir (Attar ve Şimşir; 2013: 57). Bu tespitin yapılabilmesi için bu çalışmada gerçekleştirildiği²⁰ gibi, her bir yerleşim alanında bu hususta bir saha çalışmasının yapılmasıyla birlikte, konunun açıklığa kavuşabileceği söylenebilir. Araştırma, Amasya bölgesini araştırma evreni olarak sınırladığından dolayı yukarıda belirtilen bölgelere gerçekleştirilen göçlere değinilmeyecektir.

Kafkas göçleri konusunda tarihi belgelerdeki göçle ilgili bilgiler incelendiğinde detaylı ve yeterli bilgi elde etmekten uzak olduğu anlaşılmaktadır. Mesela bir belgede göç isteği ile karşılaşılırken, başka bir belgede göç tarihi bilinmeyen bir zümrenin iskânıyla karşılaştığı belirtilmektedir. Bir diğer güçlük ise göçmenlerin geldiği ülkenin tespitinden kaynaklandığı söylenmektedir. Örneğin Biga Çerkezlerinin iskânından söz edilirken, bu zümrenin Rumeli mi? Kafkas Çerkezleri mi? olduğu belli değildir. Bu durumun, Osmanlı memurlarının konunun bu yönüne daha fazla önem vermediklerini gösterdiği belirtilmektedir. Çünkü belgelerde Ubıh, Şapsıg gibi farklı kabilelerinden göçen Çerkezler için kabile adının yazılmadığı, genel manada “Çerkez

²⁰Çalışmanın “Türkiye ve Amasya Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçleri” konusunun Amasya bölgesine iskânı kısmında, muhacirlerin yerleşim birimlerinde alan çalışması yapılarak, bu muhacirlerin hangi obalara, tayfalara mensup olduğunun, Güney Kafkasya, Azerbaycan Revan hanlığı coğrafyasının hangi bölge ve yerleşim birimlerinden göç ettiğinin büyük oranda tespitinin yapıldığı ifade edilebilir. Küçük oranda tespiti yapılamayan tayfalar (sülaleler) ise bir yüzyıldır geldiği bölge ile ilgisini ve iletişimini koparmış, hangi bölge ya da yerleşim biriminden geldiği hususunda herhangi bir malûmatı olmayan tayfalar olduğu ifade edilebilir. Genel olarak yalnızca Azerbaycan’dan ya da Dağıstan’dan (İlk gelen muhacir kuşağına Osmanlı yönetimi tarafından verilen kimlik belgelerinin doğum yeri kısmında Dağıstan yazıldığından dolayı) diyebilen, ya da çalışma alanından göç etmiş, izine ulaşamayan tayflar olduğu söylenebilir.

Muhacirleri” ibaresinin yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda hangi etnik gruptan “ne kadar sayıda” göçmen geldiğinin ve bu göçmenlerin detaylı olarak “hangi oba, aşiret, tayfaya ait olduklarının” ve “hangi yöre ve yerleşim yerinden” göçtüklerinin belirlenmesinde güçlükler çekildiği vurgulanmaktadır (Erkan, 1993: 76-77; Saydam, 1997: 93). Bu çerçevede Karakoyunlu Deresi’ni yurt tutan Karakoyunlu Türk Tayfasının, Amasya bölgesine yaptıkları göçün bir bölümünün, kaynaklarda ve arşiv belgelerinde Karapapak göçleri kapsamında aranması gerektiği, ancak arşiv belgelerinde de göçü gerçekleştiren kabileler içinde, Karakoyunlu Tayfasına ya da göçün yapıldığı bölgeler arasında Darlık (Karakoyunlu) Deresi bölgesi gibi hususi bölge ismine rastlamanın mümkün olamayacağı ifade edilebilir. Buna rağmen arşiv belgelerinde Dilican bölgesi Darlık (Karakoyunlu) Deresi’nden Karakoyunlu Tayfası göçlerinin izleri sürülürken (BA, Yıldız, Res. 114/102) belgesine rastlanmıştır. Belge (tablo) şu şekildedir:

Tablo 2.3 (BA, Yıldız, Res. 114/102) belge tablosu

Ait olduğu kabile	Nüfus	Hane
Türk Kabile-i İslamiyesinden	10	
Çerkes Kabile-i İslamiyesinden	317	
Gürcü Kabile-i İslamiyesinden	100	
Dağıstan/Karakoyunlu Kabile-i İslamiyesinden	2082	
Dağıstan/Karabağ Kabile-i İslamiyesinden	246	
Dağıstan/Lezgi Kabile-i İslamiyesinden	247	
Dağıstan/Şeki ve Şirvan Kabile-i İslamiyesinden	501	
Dağıstan/Kamuk Kabile-i İslamiyesinden	434	
Dağıstan/Karapapak Kabile-i İslamiyesinden	636	
Kazan Kabile-i İslamiyesinden	175	
Tatar Kabile-i İslamiyesinden	166	

Belgede, 1901’de “üç yıl süresince” Kafkas coğrafyasının farklı bölgelerinden Sivas’a varan göçmenlerin mensup oldukları kabileler ve sayılarının bulunduğu görülmektedir. Farklı kabilelerin sayılarının yanında Dağıstan/Karakoyunlu Kabile-i İslamiyesinden 2082 kişinin Sivas’a geldiğinin kaydedildiği görülmektedir. Fakat mülakat görüşmelerinde ve yapılan araştırmalarda Kazak kazası Dilican nahiyesi Karakoyunlu Deresi’nden (Hatta Kazak-Borçalı-Ağbaba Karapapaklarından ve Karabağ bölgesinden) Dağıstan yolu ile Amasya’ya herhangi bir Azerbaycan Türk göçünün yapılmadığı, bunun mantığa da uygun olamayacağı ifade edilebilir. Bir başka olasılık “Hangi bölgeden gelirse gelsin nüfus kayıtlarında doğum yerinin Dağıstan olarak yazılması” konusu olduğu belirtilebilir. Bu konu bir önceki paragrafta

tartışılmış, doğum yeri Dağıstan yazılsa dahi bu göçmenlerin Dağıstanlı olamayabileceği, bunun gerçekle alakasının olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla muhacirin komisyonu memurlarının, Kafkasya'nın çeşitli bölgelerinden gelen ve farklı kabilelere ait olan göçmenlerin geldikleri yeri Dağıstan olarak yazdıkları ifade edilebilir. Bu bağlamda bunun gerçek olabileceği varsayılsa bile, belgedeki Dağıstan/Karakoyunlu kabilesine ait 2082 nüfusun, belge tarihi ve toplanma yeri, Karakoyunlu göçmenlerinin belirtilen tarihte, toplanma yeri olan Sivas olsa da, Karakoyunlu Deresi'nden Amasya bölgesine göç eden Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri mi? Ya da Dağıstan bölgesine yakın yörelerde yaşayan Karakoyunlu Türkleri mi? Olduğu hususunda kesin bir karara varılamayacağı ifade edilebilir. Ancak aynı arşiv belgesinin bu konudaki birçok soru işaretlerini ve tereddütleri giderdiği ve tüm bu sorulara açıklık getirdiği söylenebilir.

Aynı belgede 1901'de "üç yıl süresince" Sivas'a ulaşan Kafkas muhacirlerinin, Sivas vilayeti ve Sivas vilayetine bağlı Amasya sancağı ve kazalarına ait yerleşim yerlerine iskân edilmiş olan ve iskân edilmek üzere bekletilen göçmenlerin bulundukları yerler ve sayıları verilmektedir. Bu yerler ve hane, nüfus sayıları belgede (tabloda) şöyle gösterilmiştir (BA, Yıldız. Res. 114/102).

Tablo 2.4. (BA, Yıldız, Res. 114/102) belge tablosu

Sivas'a gelen Kafkasya göçmenlerinin iskân edilmiş olduğu mahaller			Henüz iskânları icra kılınamayan muhacirin miktarıyla bulundukları mahal:			
Hane	Nüfus	İskân Mahalli	Mülâhazat	Hane	Nüfus	Bulundukları Mahal
45		Zile'nin Küplüce Yaylası		93	363	Tokat sancağına tabi Kaza ve Kurâda
33		Zile'nin İnceözü Mevkiine		190	720	Amasya Sancağı
18		Zile'nin Bol Karyesi		5	22	Karahisar sancağı
13		Niksar'ın Akıncı Karyesi		73	292	Hafik Kazası
6		Erbaa Kasabası		13	67	Tenves Kazası
10		Tokat'ın Hamaber Karyesi		24	99	Yıldızeli Kazası
2		Tokat'ın Kozalan Karyesi		35	110	Aziziye kazası
1		Tokat'ın Kayacık Karyesi		53	201	Koçkiri Kazası
1		Tokat'ın Avare-i Kebir Karyesi		18	90	Gürün Kazası
138	579	Yekûn		43	243	Sivas Kazası
				547	2210	Yekûn

Tablo 2.4. (devam)

Sivas'a gelen Kafkasya göçmenlerinin iskân edilmiş olduğu mahaller			
Hane	Nüfus	İskân Mahalli	Mülaha-zat
20	102	Amasya Sancağı	
6	2	Merkez Karyeleri	
33	141	Lâdik Kazası	Haneleri
63	280	Mecitözü Kazası	iane-i ahali
2	14	Gümüşhacıköy Kazası	eliyle inşa ve tarafı
40	229	Merzifon Kazası	Devletten
33	129	Hozat Kazası	arazi-i
21	99	Köprü Kazası	kâfiye ita
20	95	Tenves (?) Kazası	olunup
24	154	Aziziye Kazası	tohumluk
1	11	Gürün Kazası	zahireye
76	324	Yıldızeli Kazası	muhtaç olduğu
657	3077	Yekûn	

Göçün önemli güçlüklerinden birinin, genelde Kafkas göçünün usule uymayan sistemsiz göç hareketi özelliği taşıması olduğu söylenebilir. Zira görüşmecilerin genelinin ifadelerinden, göçün Rusya'dan izin alınmadan ve Osmanlı Devleti'ne sorulmadan gayri resmî yollarla, firaren (kaçarak)²¹ gelmiş oldukları anlaşılmaktadır.

Amasya bölgesine iskân ettirilen muhacirlerin Karapapak mı? Karakoyunlu mu? Olduğu konusunun açıklığa kavuşturulabilmesi için, Türkiye Amasya ve Azerbaycan Bakü bölgesinde yurtlanan göçmenlerin ikamet ettikleri her bir yerleşim yerlerine ulaşarak, atalarının göçü gerçekleştirdikleri tarih, ülke, bölge ve yerleşim birimi hususunda mülakat görüşmeleri gerçekleştirilmiştir. Ayrıca her iki araştırma evreninde görüşme yapılan kişilerin verdikleri bilgiler karşılaştırılarak, muhacirlerin obasının, tayfasının ve soyunun tespitinin yapıldığı söylenebilir.

Açıklığa kavuşturulması gereken bir diğer husus ise Amasya bölgesine göçen ilk muhacir kuşağından Azerbaycan doğumluların, Osmanlı İmparatorluğu tarafından verilen hüviyet belgelerindeki doğum yeri bölümünde “Dağıstan” yazmasıdır. Buna dayanılarak göç hususunda bilgisi olmayanların, atalarının “Dağıstanlı” olduğunu zannettikleri ifade edilebilir. Aynı gerçekdışı kanaatin, “Karabağlı” oldukları

²¹ Bk: Erkan, S. (1993).Kırım ve Kafkasya ve Doğu Anadolu Göçleri (1878-1908). Yayınlanmamış doktora tezi. Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 76; Satış, İ. (2012). “Kırım Savaşı’ndan sonra Kafkasya’dan Anadolu’ya göçler ve Şanlıurfa yöresine iskânlar”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 12 (1), (517-531), 520

hususunda da bulunduğu söylenebilir. Oysa Dağıstan ve Karabağ²² coğrafyasından Amasya bölgesine Azerbaycan Türk göçünün gerçekleşmediğı ifade edilebilir. Daha da garip olanı, atalarının göçtükleri köyleri sayarken Kazak, Borçalı, Ağbaba veya Dilican kazası Karakoyunlu Deresi'ndeki köylerden birini söyleyerek, atalarının Dağıstanlı ya da Karabağlı olduklarını söylemeleridir. Bu konunun "BA, Yıldız, Res. 114/102" belgesinin analizinde açıklığa kavuşturulduğu ifade edilebilir.

Bakü bölgesindeki mülakat görüşmelerinde rastlanan ilginç hususlardan biri de, görüşülen ailelerde bildikleri kadarıyla günümüze dek, Amasya'ya göç eden aile mensuplarının da katıldığı aile soy kütüğünün oluşturulmasıdır. Bunun sebebinin kendi bağımsız devletleri olmayan Çarlık Rusya, Bolşevik Rusya ve Ermeni idaresinde yaşamaları nedeniyle, her an göçe, sürgüne, katliama uğrayıp aile fertlerini yitirme, ayrı düşme kaygısı, bu nedenle soylarını muhafaza etme, yaşatma, sürdürme içgüdüleri ve düşüncesi nedeniyle kayıt altına alma refleksi olabilir. Bunun yanında Türkiye'de hür ve bağımsız ortamda yaşayan akrabalarına duydukları özlem, bir gün kendilerinin de hür olup akrabalarını bulabilecekleri ve kavuşabilecekleri düşüncesi olabileceğı ifade edilebilir.

Göç Bölgesi, Tarihi ve Süreci

Karakoyunlu Türk Tayfalarının atalarının yurtlandığı bölge olan Karakoyunlu Deresi, "Darlık ya da Karakoyunlu Deresi Bölgesinin Coğrafi Konumu" konusunda ayrıntılı tanıtılmıştır. Mülakat görüşmesi yapılan kişiler çoğunlukla Güverçin, Emirheyir, Karakaya, Yanıkpaye, Baryavat, Salah, Çaykent, Gölkent, Cıvıklı ve Hakkıklı köylerinden Amasya bölgesine göç edildiğini söylemektedirler (M. Əliyev, N. Kocayev, M. Merdanov, mülakat, Nisan 2019; İ. Yıldırım, M. Sarı, Ergün, Baş, vd., mülakat, Şubat 2020). Görüşülen birkaç kişi ise Mırteyil/Mürteyil, Alacikkaya, Polad ve Akkilise köylerini de eklemişlerdir. Bu köylerde yaşayanların tamamının Karakoyunlu Türk Tayfaları olmadığı, örneğin Polat köyü ahalisinin yarısını Karakoyunlu Türk Tayfalarının oluşturduğu belirtilmektedir (N. Kocayev, İ. Mrdanov, Mustafayev vd., mülakat, Nisan 2019).

Türk Milleti'nin göç etmeye meyilli olması sebebiyle Karakoyunlu Tayfalarının hayatında da pek çok göçlerin yapıldığı ifade edilebilir. Örneğin bu tayfanın mensup

²² Zile Azerbaycan Karabağlılar Yardımlaşma ve Dayanışma Derneğı Başkanı Zeynel Bayramoğlu (2020), Azerbaycan Karabağ'dan Amasya'ya yakın olan Tokat ili Zile ilçesine göç olduğunu ve bu muhacirlerin Zile ilçesine bağlı Çiçekpınarı, Hatıbpınarı, Osmanpınarı, Süleymaniye, Fatih ve Reşadiye (bu köyün yarıya yakın nüfusu) köylerinde ikamet ettiklerini söylemiştir.

olduğu Karakoyunlu Devleti hanedanlarının da, bir çeşit göçebe bir hayat yaşadığı belirtilmektedir. Çünkü Kara Yusuf Han Erciş yazlık, Tebriz kışlık olmak üzere iki başkent uygulamasına geçtiği, bunu bazı eski Türk ve Moğol hanedanlarının da uyguladığı belirtilmektedir (Bekirhan, 2017: 88).

Karakoyunlu Türk Tayfasının Amasya bölgesine göçleri 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra 1880'li yıllardan itibaren peyderpey başlamış, 1890-1901 yılları arasında kitlesellik kazanmış, 1901 yılından sonra yoğunluğu azalarak 1905-1907 yılına kadar aralıklarla devam etmiş olduğu belirtilmektedir (BA, Yıldız. Res. 114/102; İ. Yıldırım, A. Ayrancı, Sar, mülakat, Temmuz, 2019; M. Əliyev, Mustafayev, N. Əliyev, mülakat, Nisan 2019).

Mahir Əliyev (mülakat, Nisan 2019), 1869 yılında Karakoyunlu Deresi'nde yaşayan Hacı Resul ile birlikte üç müridin (Hacı Memiş, Hacı Hetem ve Hacı Celil) Türkiye Amasya'ya hicret edip yerleşen Mir Hamza Nigârî'yi ilk ziyaretlerinde Amasya bölgesiyle ilk ilişkinin gerçekleştirildiğini belirtmektedir. 1886 yılındaki son Harput ziyaretinde ise Mir Hamza Nigârî'den göç etmek için icazet alınıp, Hacı Resul'ün Türkiye Amasya'ya göçerek Suluova ilçesi Ayrancı Köyüne yerleştiğini ve böylece Karakoyunlu göçünün başladığını ifade etmektedir. Hacı Resul'ün bu yıldaki göçünü, torunlarından Ahmet Ayrancı da (mülakat, Şubat 2020) teyit etmektedir. Ayrıca babaannesinin de ailesiyle birlikte 1890'lı yıllarda²³ göç ettiğini söylemektedir. Nigârî ile aynı yerde yaşamak için Hacı Memiş, Hacı Hetem ve Hacı Celil'in de aynı tarihlerde Amasya'ya göçerek, Merzifon ilçesinin Kürtler (Çayırözü) köyüne meskûnlaşmış oldukları ifade edilmektedir (M. Əliyev, mülakat, Nisan 2019; Kalem, mülakat, Temmuz 2019). Mehmet Demirelli (mülakat, Şubat 2020) ise, dedesi Mihir Ali'nin, çocukları sekiz yaşındaki Emrah (babası) ve 12 yaşındaki Nebi ile Osmanlı-Rus Harbi'nden sonra 1880'li yıllarda önce Kars ili Susuz ilçesinin Uzunzaim köyüne yerleştiklerini, ama bu köyü beğenmeyerek Amasya'ya geldiklerini ve Suluca nahiyesine yerleştiklerini söylemektedir.

Karakoyunlu göçünün genelde, 1890-1901 yılları arasında gerçekleştiğini ve Karakoyunlu Tayfalarının takriben %70'inin göçtüğünü ortaya koymaktadır. Bu tarihi (BA, Yıldız. Res. 114/102) arşiv belgesinin de doğruladığı anlaşılmaktadır. Bu hususta Mahir Əliyev (mülakat, Nisan 2019), dedesinin kendisine "Karakoyunlu köylerinin

²³Babanne nüfus kaydında 1316 (1899-1900) doğumludur. Fakat kendisinin nüfusa 10 yaş küçük yazdırıldığını ifade etmiştir (Ayrancı, mülakat, Şubat 2020).

yaklaşık %70'inin²⁴ Türkiye ve Amasya bölgesine göçtüğünü", bir kısmının geri geldiğini söylediğini ifade etmektedir. Memiş Mustafayev (mülakat, Nisan 2019) ise babasının kendisine, "Karakoyunlu köylerinden göçü başaranların, tahmini üçte ikisinin Türkiye'ye göç ettiğini, ama bir kısmının geri geldiğini" aile büyüklerinin söylediğini ifade etmektedir. İbrahim Yıldırım (2012: 127; mülakat, Temmuz 2019), anne tarafı Aslan Ali ailesinin 1896'da Emirheyir ve Çaykent'ten, baba tarafı Sarılar ailesinin 1898'de Emirheyir köyünden geldiğini ifade etmekte, Bakü'de yurtlanan akrabalarının da bu tarihi doğruladıklarını söylemektedir. Aynı tarihi, akrabalarından (Sarılar) olan Ömer Sar da (mülakat, Temmuz 2019)²⁵ doğrulamaktadır. Daha çok sayıda görüşme yapılan kişiler (Koçak, Şeker, vd., mülakat, Şubat 2020; Ergün, Kalem, vd., mülakat, Temmuz 2019) 1890-1901 yılları arasında bir tarih vererek, atalarının göç ettiklerini söylemektedirler.

Karakoyunlu göçünün yapılaş tarihinin, araştırmacının baba ve anne soy nüfus bilgilerinin tetkik edilmesinden de belirlenebileceği ifade edilebilir. Bunun yanında göçü gerçekleştirilen ilk kuşağın doğum yerinin "Dağıstan" olarak yazılmasının görülmesi açısından da önemli olduğu söylenebilir.

Tablo 2.5 tetkik edildiğinde, araştırmacının dedesi Mehmet Karabağ 1911 doğumlu olup, göç gerçekleştikten sonra Amasya'da dünyaya gelen ilk kuşaktadır. Mehmet Karabağ'ın²⁶ Karakoyunlu Deresi bölgesinden Türkiye Amasya'ya göç eden

²⁴Rusya Devleti'nin, Kazak Sultanlığı sınırları içinde yurtlanan halklardan vergi almak maksadıyla 1860'ta yaptırdığı nüfus sayımı verilerini kapsayan "Qazax Nahiyəsinin Kameral Təsviri" adlı eserde, Karakoyunlu köylerinde toplam 181 ailenin yurtlandığını, bu ailelerden 668'inin erkek, 500'ünün kadın olduğu kaydedilmektedir. Her bir ailede ortalama yedi nüfusun yaşadığı belirtilmektedir. Bk: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası. (1918). *Qazax nahiyəsinin kameral təsviri. 1860-cı il*. Nazir Əhmədli (trc.). Bakı: Elm və təhsil, 167. 1890'lı yıllarda Türkiye Amasya bölgesine yoğun göç başlamadan önce Karakoyunlu Deresi bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Türk Tayfalarının nüfusunun, tahminen 450-500 aile olduğu, her bir ailede ortalama yedi kişi yaşadığı tahmin edildiğinde, toplam 3150-3500 kişinin olduğu varsayılabilir. 1890-1901 yılları arası nüfusun takriben %70'i, yani 2100-2300 kişinin Türkiye Amasya bölgesine göç ettiği, tahminen %30, yani 1050-1150 kişinin de kaldığı ifade edilebilir (Əliyev, mülakat, Nisan 2019).

²⁵Göç edilirken babam 6-8 yaşlarında bulunduğunu ifade etmişti. Babam 1314 (1898) doğumlu, ama nüfusa 5-6 yaş küçük yazdırıldığını hem babam, hem de dedem söylemişti (Sar, mülakat, Temmuz 2019)

²⁶Mehmet Karabağ'ın ailesi Şahnüsa Karabağ, Karakoyunlu Deresi bölgesi Gölkent köyünden göç ederek Amasya'nın Suluova ilçesinin Ayrancı köyüne yerleşen Tağılar ailesindendir. Bunun yanında Tağılar ailesi, Mehmet Karabağ'ın dayılarıdır. Karakoyunlu Türk göçünün özelliklerinden birinin de genelde birbirine akraba olan ailelerin birlikte göç ettiğini ve Amasya bölgesinde aynı veya birbirine çok yakın olan yerleşim birimlerinde ikamet ettikleri belirtilmişti. Ayrıca Karakoyunlu Deresi'nden göç ederek Amasya bölgesine gelen Abdussamet Karabağ, ilk olarak Amasya merkeze yerleşmiş ve terziliğe başlamıştır. Sonra akrabalarının bulunduğu Suluova ilçesi Ayrancı köyüne gelmiştir. Bir süre burada ikamet ettikten sonra Merzifon ilçesi Bayazıt köyüne yerleşen bir akrabası tarafından son ikamet yeri olan bu köye yerleştirilmiştir.

babasının 1871, annesinin 1884 Dağıstan²⁷ doğumlu oldukları görülmektedir. Bu çerçevede ailenin evlilik, göç vb. hususları değerlendirildiğinde, 1901’den önce, göçlerin yoğun yapıldığı 1890-1901 yılları arasında göç ettikleri ifade edilebilir.

Tablo 2.5. Araştırmacı Rıza Karabağ’ın baba soy kütüğü tablosu

Sıra	Yakınlık Derecesi	Adı	Soyadı	Baba Adı	Ana Adı	Doğum ve Tarihi	Yeri İl-İlçe-Mahalle/Köy	Cilt-Hane-Sıra No	Durumu
5	Babasının Babasının Babası	Abdussamet	Karabağ	Mehmet	Fatma	Dağıstan 01/07/1871	Amasya/Merzifon Bayazıt Köyü	24-18-1	Ölüm 29.09.1955
8	Babasının Babasının Annesi	Hafıza	Karabağ	İsmail	Sevgili	Dağıstan 01/07/1884	Amasya/Merzifon Bayazıt Köyü	24-18-2	Ölüm 6.06.1923
11	Babasının Babası	Mehmet	Karabağ	Abdussamet	Hafıza	Bayazıt 18.06.1911	Amasya/Merzifon Bayazıt Köyü	24-18-3	Ölüm 8.02.1988
12	Babasının Annesi	Şahnüsa	Karabağ	Mehmet	Nazike	Ayrancı 0/0/1914	Amasya/Merzifon Bayazıt Köyü	24-18-7	Ölüm 9.11.1991
14	Babası	Şakir	Karabağ	Mehmet	Şahnüsa	Bayazıt 20.11.1947	Amasya/Merzifon Bayazıt Köyü	24-18-13	Sağ -
15	Kendisi	Rıza	Karabağ	Şakir	Ayşe	Bayazıt 5.01.1967	Amasya/Merzifon Bayazıt Köyü	24-18-26	Sağ -

Tablo 2.6. Araştırmacı Rıza Karabağ’ın anne soy kütüğü tablosu

Sıra	Yakınlık Derecesi	Adı	Soyadı	Baba Adı	Ana Adı	Doğum ve Tarihi	Yeri İl-İlçe-/Köy	Cilt-Hane-Sıra No	Durumu
1	Annesinin Babasının Babası	Kalender	-	Ömer	Ayşe	Dağıstan 01/07/1862	Amasya/Merzifon/ Bayazıt Köyü	24-22-1	Ölüm 25.12.1915
	Annesinin Babasının Annesi	Şemen	Yıldız	Ali	Zeynep	Dağıstan 01/07/1866	Amasya/Merzifon/ Bayazıt Köyü	24-22-4	Ölüm 05/08/1940
9	Annesinin Babası	Mirza Ali	Yıldız	Kalender	Şemen	Dağıstan 1.07.1900	Amasya/Merzifon/ Bayazıt Köyü	24-22-3	Ölüm 05.02.1965
10	Annesinin Annesi	Gülperi	Yıldız	Bedel	Hatice	Han 24.03.1907	Amasya/Merzifon/ Bayazıt Köyü	24-22-7	Ölüm 24.09.1993
13	Annesi	Ayşe	Karabağ	Mirza Ali	Gülperi	Bayazıt 24.05.1942	Amasya/Merzifon/ Bayazıt Köyü	24-18-25	Sağ -
15	Kendisi	Rıza	Karabağ	Şakir	Ayşe	Bayazıt 5.01.1967	Amasya/Merzifon/ Bayazıt Köyü	24-18-26	Sağ -

Tablo 3.6 tetkik edildiğinde, araştırmacının dedesi Mirza Ali Yıldız’ın 1900 Dağıstan doğumlu olduğu görülmektedir. Bekir (babasının babası) ve Mirza Ali’nin (annesinin babası) torunu (araştırmacının kuzeni) olan İlhami Yıldız (mülakat, Şubat 2020) anneannesinden dinlediği şu bilgileri nakletmektedir. Mirza Ali’nin ailesiyle birlikte Karakoyunlu Deresi’nden göç için yola çıktığında kendisinin 2 ya da 3, abisi Bekir’in 4 ya da 6 yaşlarında olduğunu ve nüfusa 3-4 yaş küçük yazdırıldığını, anneannesinden öğrendiğini söylemektedir. Ayrıca Mirza Ali’nin çocuk yaşta

²⁷“Dağıstanlılık” konusunun gerçekte ilgisi olmadığının, “Göçün Genel Özellikleri “ konusunda açığa kavuşturulduğu ifade edilebilir.

olduğundan dolayı Birinci Dünya Harbi'nde askere alınmadığı, ama Topal Osman Halk Direniş Birliğine katıldığını söylemektedir. Bu veriler ışığında göçün, 1901'den önce yaklaşık 1897-1898 yıllarında gerçekleşebileceği kanaatine varılabilir.

Göç ve tarihi hususunda Bakü'de görüşme yapılan kişilerin tamamının, Türkiye ve Amasya bölgesine yoğun olarak 1890-1901 yılları arasında, çok düşük oranda 1905 ve 1918 yıllarında peyderpey gerçekleştirildiği hususunda söz birliğine vardıkları görülmektedir. Bu bağlamda Amasya bölgesinde görüşme yapılan kişilerin verdiği bilgilerle de uyduğu anlaşılmaktadır (M. Merdanov, İ. Merdanov, N. Gocayev, E. Göcayev, N. Öliyev, Mustafayev, Paşayev, Həsənov, vd., mülakat, Nisan, 2019). Bu hususta Karakoyunlu Deresi Gölkent Köyü'nden olan ve Bakü Sumgayıt'ta yurtlanan Besti Hacıyeva (mülakat, Nisan 2019/70), 1910 doğumlu annesinin anlatısını şöyle nakletmektedir: “Lakabı Koca (veya Allahhoydu) olan Hasan aldı akrabamız, 1897 tarihinde Karakoyunlu Deresindeki Gölkent köyünden Türkiye Amasya'ya göç ediyor. Hasan'ın Gölkent'te kalan kız kardeşi, “kardeşinin göç ettiği yer unutulmasın” diye kızına “Amasya” adını veriyor.” Amasya ili Merzifon ilçesi Han Köyü'nde yaşayan Muttalip Ulutanrıverdi (mülakat, Şubat 2020), annesinin dedesi olan Koca (veya Allahhoydu) Hasan'ın 1897 yılında Amasya'ya göç ederek geldiğini, Merzifon ilçesi Han köyüne yerleştiğini ve Karadağ soyadını aldığını söylemektedir. Ayrıca Nisan 2019 yılında Bakü/Sumgayıt'a akrabası Besti Hacıyeva'yı ziyarete gittiğini, Kara Ahmetli sülalesi soy ağacında “Türkiye Amasya'ya göçtüğü” yazılarak nesli kısmı boş bırakılan Koca Hasan'ın, Han Köyü'nde türeyen nesli eklenerek, soy ağacının tamamlandığını söylemektedir.

Karakoyunlu Azerbaycan Türk göçü konusunun, sınırlı sayıdaki kaynaklarda birkaç cümle olarak değinildiğine rastlandığı ifade edilebilir. Örneğin M. F. Ağbalı (2015: 27, 39) “Hümayi Arş” adlı eserini yazma nedenlerinden biri olarak, Ahıstafa Kazasına (Kazak'a bağlıdır) bağlı Karakoyunlu Türk aşiretinden Hacı Celil isimli bir kişinin Mustafa isimli oğluna verdiği sözü ileri sürmektedir. Bunun yanında Ağbalı, Mustafa'nın: Babası Hacı Celil'in Mir Hamza Nigârî'ye bağlılığı nedeniyle Amasya'ya hicret ettiğini, yazacağı kitabın bir bölümünde bunu yazmasını rica ettiğini, belirtmektedir.

Karakoyunlu Türk göçü hususunda daha çok bilgi sunan ender bir kitap da “Oğuz Yurdum Qarakaya”dır. Bu eserinde Elbrus Hacı (2015: 47, 169, 171, 189, 255, 268-269), kitabının Karakoyunlu Deresi Karakaya (Qarakaya) Köyü'nün ahalisini tanıttığı kısmında, bu köyden Amasya bölgesine göçenleri ve göçlerin

gerçekleştiriliş tarihini yazdığı görülmektedir. Hacılı, 1996'da Tokat ili Zile ilçesi Turgutalp köyüne, Karakaya köyünden göçen akrabalarını ziyarete gittiğini yazmaktadır. Köyü, 1890'lı yıllarda Karakoyunlu Deresi'nin farklı köylerinden göç edenlerin kurduğunu²⁸ ve köyde çoğunlukla Karamanlı, Murguzlu²⁹, Dolhanlı³⁰ sülâlerine mensup ailelerin yaşadığını, köyün coğrafi yapısının Karakoyunlu Deresindeki köylerin coğrafi yapısına benzediğini, yaşlıların asıl Karakoyunlu Türk lehçesi konuştuğunu, sima olarak akrabalarına “bir elmanın yarısı” kadar benzediğini yazmaktadır³¹.

1905-1907 tarihinden sonra göçün, birkaç aile veya 5 ya da 10 kişi olarak 1918-1920'lere kadar sürdüğü söylenmektedir. Amasya bölgesine ikamet edildikten sonra çok zaman geçmeden Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı Trablusgarp, Balkan, Birinci Dünya ve Kurtuluş Savaşı süreçlerine şahit oldukları ifade edilmektedir. Bu savaş süreçlerinde askere alınıp çoğunlukla bildikleri millet olan Ruslarla doğu cephesinde (Erzurum-Kars) savaştıkları söylenmektedir (Temizişler, Kalem, vd., mülakat, Temmuz 2019; Yıldız, Karabağ, Ayrancı, vd., mülakat, Şubat 2020). İbrahim Yıldırım (2012: 128; mülakat, Temmuz 2019) ve Mahir Əliyev'in (mülakat, Nisan 2019) naklettiğine göre, bu savaşlarda bir kısmının şehit olduğunu, bir kısmının Ruslara esir düşerek çoğunlukla Gürcistan'da bulunan esir kamplarında kaldığını belirtmektedirler.

Göç sürecinde, göç yollarından geri dönenler, Amasya bölgesindeki yerleştirildiği mevkii beğenmeyerek, açlık, hastalık, iklim, zor yaşam şartları vb. gibi olumsuzluklara katlanamayarak Karakoyunlu Deresi'ne geri dönenlerin olduğu söylenmektedir. (Əliyev, Mustafayev, Hacıyeva, vd., mülakat, Nisan 2019; A. Yıldırım, Ergün, vd., mülakat, Temmuz 2019). Ömer Bolat (mülakat, Şubat 2020), tüm göçmenlerin memleket hasreti çektiklerini söylemektedir. Bu konuda Muttalıp Ulutanrıverdi (mülakat, Şubat 2020), dedesi Allahverdi'nin kendine göre Rusya'ya doğru dönerek: “A güneyler a kuzeyler,/Her kim hasretine kavuşsa,/ Bayramını o gün

²⁸E. Hacılı'nın, bu köyde ikamet ettiğini belirttiği birtakım sülâleleri, bu çalışma için Turgutalp Köyü'ne mensup mülakat görüşmesi gerçekleştirilen birtakım kişiler de (Yüce ve Özyürek, mülakat, Şubat 2020) teyit etmektedir.

²⁹Turgutalp Köyü'ne iskân ettirilen Murguzlu sülâlesinin bir bölümü, Samsun ili Lâdik ilçesi İskaniye köyüne de iskân edilmiştir (Koçak ve Şeker, mülakat, Şubat 2020).

³⁰Göçten sonraki iskânda, Dolhanlı sülâlesinin çoğunluğu Amasya ili Merzifon ilçesi Han köyüne yerleş(tiril)miştir (Kerem, mülakat, Temmuz 2019).

³¹Hacılı, kitabın farklı sayfalarında Karakoyunlu Deresi bölgesindeki köylerden Amasya bölgesine göç eden tayfaların göç tarihi, iskân edildiği yerleşim birimleri vb. gibi bilgiler vermektedir. Bk: Hacılı, E. (2015). *Oğuz Yurdu Qaraqaya*. Bakı: Zerdabi, 47-269.

eyler...” şeklinde bayatı, ağıtlar yakarak göz yaş dökerek memleket hasreti çektiğini ifade etmektedir.

Muhacirlerin uyum ve memleket hasreti gibi geldikleri memleketlerine geri dönmelerinin arşiv belgelerine yansıdığı görülmektedir. 16 Ekim 1901 (3 Recep 1319) tarihli belgede, Amasya, Tokat, Zile ve Mecitözü kazalarındaki birtakım göçmenlerin Rusya’ya dönmek isteğinde olduklarını söylemeleri üzerine, bu düşünceden caydırılmaları için gerekli önlemlerin alınması istenilmektedir (BOA, A. MKT. MHM, 515/ 26).

1920’li yıllarda Sovyetler Birliği’nin Gürcistan, Ermenistan ve Azerbaycan Cumhuriyeti’ne son vererek, bölgede Bolşevik tesirini hissettirmesinden sonra sıkı sınır önlemleri vb. gibi sebepler nedeniyle göçlerin durduğu söylenmektedir. 1933 yılından sonra Stalin’in katı, acımasız yönetimi, hapis, sürgün yılları ve özellikle de 1937 yılından sonra Represya (cezalandırma) uygulamaları Amasya bölgesinde ve Karakoyunlu Deresi’nde yurtlanan akrabalar arasındaki iletişimi (mektup) dahi kestiği ifade edilmektedir. 1941 yılından sonra İkinci Dünya Harbi yıllarında üç kişinin (Bayram Kara, Mahmut Arslan Ayrım Nadir) kaçarak Türkiye’ye iltica ettikleri ve bu ilticanın Karakoyunlu Türklerinin son göçü olduğu söylenmektedir (Yıldırım, mülakat, Temmuz 2019; Mustafyev, M. Merdanov, Əliyev, mülakat, Nisan 2019). Böylece Karakoyunlu Türklerinin tarihi zorunlu göç sürecinin tamamlanmış olduğu söylenebilir.

Göç Yolları/Güzergâhları

Karakoyunlu Deresi’ndeki yerleşim yerlerinden Amasya bölgesine yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri göçünde, karayolu ve denizyolu olmak üzere iki ana güzergâhtan yararlanıldığı anlaşılmaktadır. Göçmenlerin kendi imkânlarıyla yaya veya zamanın ulaşım araçları (kağnı ve at arabaları, at vb.) kullanılarak Tiflis üzerinden Batum’a ulaşıldığı belirtilmektedir. (BOA, A.MKT. MHM, 342-13³²). Tiflis

³²1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi’nden sonra kitleselleşen Kafkas göçleri hususunda pekçok arşiv belgesinin bulunduğu bilinmektedir. 1880’li yıllardan başlayarak 1890-1901 yılları arası yoğunlaşan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Amasya bölgesine gerçekleştirdiği göç yıllarında, Azerbaycan coğrafyasından yapılan Karapapak göçü genel adı kapsamında da pekçok arşiv belgesi bulunmaktadır. Ancak bu arşiv belgelerinde detaylı olarak Türk kabile, aşiret, oba, boy, tayfa ibarelerine ya hiç rastlanılmamakta veya çok az rastlandığı ifade edilebilir. Karapapak genel adı altında toplanan göçlerin yapıldığı yerler de, bölge ismi altında (Kazak, Ağbaba, Revan, gibi) verildiği görülmektedir. Bu bağlamda arşiv belgesi içinde Karapapak genel adı altında ne kadarının Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri olduğunun belirlenmesinin yapılması mümkün görülememektedir. Bu dipnotta verilen belgenin de, bu çeşit bir belge olduğu ifade edilebilir. Bunun yanında Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarının göçlerinin bir bölümünün izinsiz ve kaçak yollarla gerçekleştirilen göçler olduğu

Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin önemli ve büyük bir alış-veriş merkezi³³ olduğu için, bu yola alışkın ve bildikleri bir yol olduğu ifade edilmektedir. Ama yolun o dönemin tarihi şartlarının (savaş vb.) zorlukları ve göç yolu olması niteliğinden dolayı farklı tehlikeler (Rus ve Ermeni çetelerinin soygun ve katliamları vb.) barındırdığı söylenmektedir. Tiflis-Batum arasının ise daha riskli ve daha sıkıntılı (coğrafi güçlükler, Rus ve Ermeni çeteleri, yaşlı, kadın, çocuk koruma endişesi, yaya ve ilkel ulaşım araçları vb.) geçtiği belirtilmektedir (İ. Yıldırım, Temizişler, Kalem, vd., mülakat, Temmuz 2019). Batum'dan kendi imkânlarıyla bulabildikleri deniz ulaşım taşıtları (sandal, vapur vb.) ya da "İdâre-i Mahsûsa" vapuruyla Rize ve Trabzon Limanı'na, Trabzon'dan yine aynı metotlarla Samsun Limanı'na ulaşıldığı belirtilmektedir (Tanrıverdi, 2009: 52; Attar ve Şimşir: 2013: 66; İpek, 1991: 111; Yıldırım, 2012: 128). Samsun'dan yaya veya yaylı arabalar ile Kavak ve Lâdik üzerinden Amasya'ya erişildiği söylenilmektedir (Yıldırım, 2012: 128). Mülakatlardan (İ. Yıldırım, Temizişler, Kalem, vd., mülakat, Temmuz 2019) anlaşıldığına göre, göç güzergâhında Rize, Trabzon ve bilhassa Samsun'da kalıcı ya da geçici olarak kendi istekleriyle veya Muhacirin Komisyonu tarafından iskân ed(il)enler olduğu görülmektedir. Fakat bunların çoğunluğu sıtma hastalığı, sıcak, alışamama, beğenmeme, tayfa, akraba grubundan kopup, yalnız kalma, akraba yanını isteme (İpek, 2006: 44; (BOA. DH.MUİ, 17-2/36) gibi sebeplerle Amasya bölgesine geldikleri belirtilmektedir.

Kara yolu ile gelenlerin ise, Aras Nehri'ni geçerek Gümrü üzerinden Kars'a ulaştıkları, Kars'tan Erzurum ve Sivas'a erişerek geçici iskân merkezlerinde toplanıp, Erzurum ve Sivas'tan kesin ikamet birimlerine sevk edildikleri belirtilmektedir (Tanrıverdi, 2009: 53; Attar ve Şimşir: 2013: 66). Karakoyunlu Türk Tayfasının da bu güzergâhtan Amasya'ya ulaştığı ifade edilebilir. Çoğunlukla kaç(ar)ak gelenlerin tercih ettikleri bir güzergâh olduğu anlaşılmaktadır. Güzergâhın deniz yolundan daha tehlikeli ve zorlu geçtiği söylenmektedir. Aras'ı geçerken yaşlı, kadın ve çocuklardan

vurgulanmıştı. Bu çerçevede arşiv belgelerine geçtikleri de söylenemeyebilir. "BA, Yıldız, Res. 114/102" belgesiyle ilgili analiz ise "Göçün Genel Özellikleri" konusunda yapılmıştı.

³³İbrahim Yıldırım (2012: 128; mülakat, Temmuz 2019), göç yapılırken 11 yaşında olan anneannesinden duyduğu, "Vilayetim Gence, mahalım Kazak, istasyonumuz (vazgalımız) Ahıstafa, pazarımız Tiflis" cümlesi, yıllarca kendi zihninde klişe söz halinde kaldığını ifade etmektedir. Ziyaret ettiği Tiflis'teki Türk Mahallesi ve Şeytan Pazarını ilk olarak anneannesinden duyduğunu söylemektedir. Araştırmacı Rıza Karabağ'ın babaannesinin söylediği "Oğul biz Karakoyunluyuz. Bizim köyümüz, kentimiz Gökend (diğer köylerimiz Çayket, Emirheyir...) büyük şehrimiz ve büyük pazarımız Tiflis" ifadesi çocukluğundan itibaren kulağında, zihninde kalmıştır.

bir hayli boğulanların olduğu söylenmektedir. Karakoyunlu Deresi'nden Gümrü, Kars ve Erzurum'a kadar Ermeni çetelerinin ve Rus askerlerinin gözetimindeki geniş ve uzun alanlardan geçtiklerinden dolayı pek çok katliam ve soygunlara maruz kaldıkları söylenmektedir. Yaşlı, kadın ve çocukları Rus ve Ermeni çetelerinden koruma kaygıları, kaçak geldiklerinden dolayı gündüz gizlenme, gece yol alma zorluğu, yaya ve ilkel kara ulaşım taşıtları, yiyecek bulamama, salgın hastalık, ölümler, yorgunluk, bıkkınlık, vb. gibi sebepler ile yolculuğun çok trajik geçtiği ifade edilmektedir. Kars, Erzurum ve bilhassa Sivas'ta geçici yerleşim bölgelerinde kalıcı ve geçici olarak kendi istekleriyle ya da Muhacirin Komisyonu tarafından iskân ed(il)enler olduğu belirtilmektedir. Bu muhacirlerin çoğunluğunun yine geçici denizyolu güzergâhında rastladıkları ve yaşadıkları benzer sebepler (alışamama, beğenmeme, akraba grubundan kopup, yalnız kalma, akraba yanını isteme) dolayısıyla Amasya'ya geldikleri söylenmektedir (İ. Yıldız, Ergün, Güler, vd., mülakat, Temmuz 2019).

Süleyman Erkan (1993: 97), sayısız muhacirin firaren Erzurum, Trabzon, Sinop ve Samsun'a ulaştıklarını, geri göndermenin risklerinden dolayı kalmalarına karar verildiğini, Kars'tan Erzurum'a kaçarak gelenlere Rus askerinin engellemeleri nedeniyle yaralanan ve ölenlerin olduğunu belirtmektedir. 15. Kolordu Komutanı Kazım Karabekir Paşa'nın Harbiye Nezaretine çektiği telgrafnamede, Kafkas bölgesinden gelen muhacirlerin yollarda, çok defa getirdikleri tüm varlıklarının gasp edilerek soyulduklarını, ... belirtmektedir (BOA. HR. SYS. HU, 136, 1919 VII 9)³⁴.

Süreyya Aydemir (1987: 71-72, 74), Erzurum cephe yolculuğunda Suşehri'ne yaklaşırken, ... göç kafilesıyla karşılaşır. Kafileyi ve Suşehri'ni şöyle tasvir eder:

Bu yolculuğun nerede biteceği de belli değildi. Göçmenler köylerinden daima kalabalık kafileler halinde ve toplu olarak çıkarlar. Kağıtlara tıklım tıklım doldular. İnekler, atlar, eşekler, hatta davar sürüleri ona katılır. Bir köy halkı, daima bir arada yol almak ister. Aynı insanlar, aynı bağlar, aynı hiyerarşi içinde, alıştıkları hayat nizamını yollarda da devam ettirmeye çalışırlar. Fakat çok geçmeden kafile parçalanır, kalabalık tenhalaşır. Önce koyun sürüleri kaybolur. Çünkü yol mera değildir. Davarı yoldan meraya ayrıldığı günse artık davar elden çıkmış demektir. Açlar, kaçaklar, eşkıyalar onları derhal yok ederler. Üstelik sadece sürü değil çoban da gider... Sonra atlar, inekler elden çıkar. Ölenler kalanlar hastalananlar yol değiştirenler... Derken köyden yola çıkışın üstünden daha ay geçmeden o canlı, gürbüz kafileden ortada kalan perişan artıklar ve döküntülerdir... Suşehri'ni bir mahşer kalabalığı içinde bulduk... Karargâhları, menzilleri, hastahaneleri... Sokakları, bahçeleri, dere içlerini sıkışık bir göçmen kalabalığı dolduruyordu. Herkes istediği yere ilişmişti... Muhacirliğin bu kadar derin bir sefalet olacağını hiçbir zaman düşünmemiştim.

³⁴Bu konuda birçok belge için bakınız: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşiv Daire Başkanlığı (1995). *Arşiv Belgelerine Göre Kafkaslarda ve Anadolu'da Ermeni Mezalimi II 1919*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

Bir Ermeni Subay Leonard. R. Hartıll (199: 195, 254-255), hatıralarında Kars ve Revan'dan muhacir göçü ile alakalı şu örnekleri paylaşmaktadır:

...Yol asker, sivil kaçaklar ve mültecilerle doluydu. Erkekler, kadınlar, çocuklar kimisi yayan kimisi atlı, kimisi de salkım salkım doldurdıkları at ve öküz arabaları ile kaçıyorlardı. Koyun ve sığırlar da bu karmakarışık kalabalığı tamamlıyordu. Herkes kucağında sırtında bir şeyler taşıyordu... .. Bu kaçışta yanlarında götürebildikleri varlıklarından bir kısmının ellerinden uçup gittiğini görürler. Nihayet fakirliğin sıkıntının pençesine düşerler. Hiçbir yerde hoş karşılanıp, misafirperverlik görmezler. Nihayet her kötü amaç için bir av haline gelirler. Düşükleri sefil ve biçare durumla, karşılaştıkları fena muamelelerin haklı görülmesine sebep olurlar. Bu insanların geçirdikleri tecrübe kurt sürüsünde yaralanan bir kurdun, diğer kurtlarca yenilmesinin insan hayatındaki karşılığını teşkil eder. Revan'da kaçan insanların sayısı on binlerceydi.

Belgelerde, kaynaklarda ve hatıralarda yer alan, göç güzergâhlarında yaşananların benzerlerini Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin de yaşadığı ifade edilebilir.

Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarının Amasya'ya İskânı

Sivas ve Samsun'daki geçici toplanma merkezlerinden Amasya bölgesine gönderilen veya gelen Karakoyunlu Tayfalarının son geçici toplanma ve kalıcı iskân merkezinin Amasya sancağı³⁵ olduğu söylenmektedir. Göçmenlere Amasya şehir merkezi ve etrafında var olan medrese, tekke, cami, han, kale ve her türlü boş alanın geçici ev sahipliği yaptığı ifade edilmektedir. Bunun yanında Samsun ili Havza, Lâdik ilçesi ve yolları üzerindeki han vb. yerlerde; Merzifon, Mecitözü ilçesinde geçici olarak devlet tarafından misafir edildiği söylenmektedir. (Sarıcaoğlu; 1999: 605; İpek, 1999: 665; Sar, Baş, Demirelli, Bolat, F. Karabağ vd., mülakat, Şubat 2020).

³⁵1854 yılında çıkarılan yasaya kadar, Osmanlı yönetim düzeninde şark politikasının yönetildiği bir merkez olan Amasya'nın, merkezi Sivas olan Eyalet-i Rum'a bağlı bir Liva (Sancak) olduğu belirtilir. 1854 yılında çıkarılan yasa ile Sivas vilayet, Amasya da bu vilayete bağlı bir sancak yapılarak, 1920 yılına kadar bu idari yapının sürdüğü ifade edilir. 1870-1882 yılları arası Amasya sancağı: Erbaa, Zile, Köprü (Vezirköprü), Lâdik, Mecitözü, Osmancık, Maden-i Sim, Merzifon olarak dokuz kazadan oluştuğu belirtilir. 1882 yılında Maden-i Sim'in merkezi Hacıköy'e kaydırılarak Gümüşhacıköy ismi ile kaza sisteminin yenilendiği, aynı yıl Havza nahiyesinin kaza yapıldığı ifade edilir. 1883 yılına kadar kaza olan Tokat sancağa dönüştürülerek, önce Zile'nin, 1892 yılında Erbaa'nın bu sancağa bağlandığı belirtilir. Bk: Tuzcu, A. ve Tuzcu, K. (2015). *Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemi Salnamelerde Amasya 1870-1930*. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 12; Bu konu ile ilgili ayrıca bk: Tuzcu, A. (2013). *İlk Çağlardan-Cumhuriyete Seyahatnâmelerde Amasya*: Amasya: Yeşilirmak Matbaası. Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 559-561; Yasar, Abdi-Zâde Hüseyin Hüsameddin. (1986). *Amasya Tarihi* (1 Cilt). Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş (sadeleştiren). Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 279.

Mecitözü kazasının, 1916 yılına kadar Amasya sancağı'na bağlı bir kaza olduğu ifade edilir. Ancak Çorum, 1894 yılında kaza yönetiminden sancak merkezine dönüştürüldükten sonra, Mecitözü kazasının 1916 yılında gerçekleştirilen idari bir değişiklik ile Çorum sancağına bağlandığı belirtilmektedir. Bk: Çanlı, M, (2013). *Ankara, Kastamonu, Sivas Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Çorum (1869-1908)*. Kayseri: Ormat Matbaa. Çorum Belediyesi'nin Kültür Yayınları, 38; Bk: Tuzcu, A. ve Tuzcu, K. (2015). *Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemi Salnamelerde Amasya 1870-1930*. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 12

Geçici iskândan sonra Amasya merkez ve köylerine, Amasya sancağının Merzifon, Lâdik, Vezirköprü, Mecitözü ve sonradan ilçe olan Suluova'nın (Suluca nahiyesi) merkez ve genellikle köylerine, sonradan köy kurulacak olan boş alanlara Muhacirin Komisyonu tarafından yerleştirildikleri ifade edilmektedir. Ama muhacirlerin bir bölümü akraba veya tanıdık yanına yerleşme, iskân edildikleri alanların iklim ve arazi yapısını (kır, sıcak, bataklık, sineklik, vb.) beğenmeme, hayvancılık yapmaya uygun bulmama, elverişli ikamet alanı aramaları sonucunda buldukları araziye satın alma, komşu oldukları yerli köylüler ile anlaşmazlık ve kavgaları gibi sebeplerle, bütün köy ahalisi, bir ya da birkaç ailenin iskân yeri değişikliği yaptığı anlaşılmaktadır. Çoğunlukla geldikleri Karakoyunlu Deresi'ndeki aynı veya komşu köyden olanların, akraba ve aile dostluğu olanların aynı yerleşim birimlerine yerleştikleri ifade edilmektedir. (Koçak, Ş. Karadağ, Bolat, Ergün Sar, Baş Güler, Yüce vd., mülakat, Şubat 2020).

Osmanlı yönetimi Azerbaycan muhacirlerini, güvenlik yönünden Rum köylerine karşı tampon bölge oluşturması nedeniyle Amasya bölgesindeki söz konusu köylerin karşısındaki köylere ve boş alanlara ikamet ettirmeyi tercih ettiği ifade edilmektedir. Mülakat görüşmesi yapılan kişilerin çoğunluğu da ailelerinin ve köylülerinin öncelikle ilk yerleşim yeri olarak Muhacirin Komisyonu tarafından Karaağaç, Kıranbaşalan Köyleri ve çevresine iskân edildiği, sonradan bu yerlerin terk edilerek, günümüzdeki iskân birimlerine yerleştirildiği söylenmektedir. Bunun yanında boşalan Ermeni köylerine de iskân edildiği ifade edilmektedir (Kayıhan, Baş, Ergün, vd., mülakat, Temmuz 2019).

2.2.2. Azerbaycan ve Bakü Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçleri

Göçün Sebepleri

Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfalarının önemli bir bölümünün çoğunlukla 1890-1901 yılları arasında peyderpey aileler ve kabileler halinde Anadolu coğrafyasına göç ettiği söylenmişti. Anadolu'ya göç edenlerin Karakoyunlu Deresi köylerinde kalan kardeş ve soydaşları ise 1905-1908 ve 1918-1920 yılları arasında, Ermeni nüfusu ve zulmünün daha az hissedildiği ve daha güvenli düşündükleri Azerbaycan'ın farklı bölgelerine ve köylerine geri dönmek üzere devamlı göçtükleri ifade edilebilir. Fakat 1988'de yine Azerbaycan'ın farklı bölgelerine, çoğunlukla Bakü bölgesine geri dönüşsüz, temelli, son göçlerini gerçekleştirdikleri söylenebilir. Bu bağlamda göçlerin sebeplerinin ortaya çıkarılması gerektiği ifade edilebilir.

Karakoyunlu Türk Tayfalarının Darlık (Karakoyunlu) Deresi bölgesinden Türkiye'ye göç etmelerinin sebeplerinin, bu bölgede kalan kardeş ve soydaşlarının Azerbaycan'a göçmesine de sebep olduğu söylenebilir. Sadece üzerinde durulması gereken konu, Türkiye'ye gerçekleştirilen zorunlu göçte lokal ölçüde Ermeni tahriki ve çatışması yanında çoğunlukla Çarlık Rusya'nın, Revan Hanlığı bölgesine, bu cümleden Karakoyunlu Deresi yöresine Hristiyan (çoğunlukla Ermeni, bunun yanında Rus, Malakan, Kazak) halklarını yerleştirmek ve Müslüman ahaliyi bölgeden atmak için uyguladığı baskı ve zulmün sebep olduğu ifade edilebilir. Azerbaycan'a gerçekleştirilen zorunlu göçte ise Çarlık Rusya politikası, askeri birliklerinin yardımı ve gözetiminde maşa olarak kullandıkları, silahlandığı Ermeni çetelerinin ve 1918 yılında kurulan Ermeni Devleti ve Sovyetler Birliği politikaları, düzenli Ermeni askeri birlikleri ve Ermeni çetelerinin baskı, katliam ve talanlarının sebep olduğu anlaşılmaktadır. Tarihi belge ve kaynaklarda Türkiye ve Amasya bölgesine gerçekleştirilen zorunlu göç sebepleri, mülakat görüşmesi yapılan kişilerin de onaylayıcı ve ortaya çıkarıcı ifadeleriyle işlenmişti. Bu konu başlığında tekrar olmaması yönünden, bu sebeplere değinilmeyecek olup, sadece Bakü'de göçü tecrübe edenlerin anlatımından ortaya konulacağı söylenebilir. Bunun yanında Bakü bölgesinde görüşme yapılan kişilerin ifadelerinin, kaynaklarda belirtilen göç sebepleriyle de uyduğu anlaşılabileceği ifade edilebilir. Türkiye ve Azerbaycan'ın farklı bölgelerine gerçekleştirilen göç ve göç sebepleri hususunda Bakü bölgesinde de görüşme yapılan kişiler aşağıda şu ifadelerde bulunmaktadır.

Ruslar Türkmençay antlaşmasıyla birlikte Azerbaycan coğrafyasına egemen olduktan sonra, daha fazla toprak alma ve asimilasyon (Ruslaştırmak, dil değiştirmek gibi) yapma politikasını uygulamaya başlar. Bu politikaya tabi olmayan, en çok direnerek (21 yıl) Ruslara askeri kayıp verdiren Revan Hanlığı ahali olur. Rusya'da bunun intikamını almak ve Türk dünyasını parçalamak; o yüzyıllarda Dünya egemenliği olan Osmanlı İmparatorluğu'nun bu coğrafyadaki gücünü azaltarak egemenliğini ve etkisini ortadan kaldırmak için bu bölgeye Hristiyan halkları ve Ermenileri yerleştirme kararı alır. Rusya için, menfaatleri hususunda da kullanabileceği ve güvенеbileceği Hristiyan bir ahali gerekiyordu ki; bunun da Ermeniler olduğu belirtilir. Bu çerçevede Ermenileri, Rus Çar'ına asi olan Kazak'ları ve Hristiyanları bölgeye (Revan Hanlığı) yerleştirir. Rusya coğrafyasından göç ettirdikleri Malakanları Gedebe, Şamhor, İsmaili vb. yörelere ve Karakoyunlu Deresi Çemberek reyonuna iskân ettirir. Bununla birlikte Ermenilere de "Müslüman

halkı buradan çıkartın ki, bu topraklar sizindir ve sizin için devlet kuracağız.” mesajı verilir. Bu bağlamda Ruslar ve Ermeniler, yalnızca Ermeni’den oluşan Ermeni Devleti kurmak için Türkleri bu bölgeden çıkarmak amacıyla sıkıştırmaya başlar. Doğaldır ki, devlet Rus’un elindedir. Dolayısıyla bu gücünü kullanarak Ermeni’ye silah ve yetki verir. Türk ahalinin ise ne silahının, ne de hukukunun olmadığı belirtilir. Bu şartlar altında direnmek imkânsız hale gelir. Rus ve Ermeni, Türkleri kuşatır. İsteyen Ermeni, istediği Müslümanı öldürme hakkı elde eder. Böylece can emniyeti ortadan kalkar. Tüm bunların yanında Müslüman ahalinin dinine hizmet etmesi, dilini koruması riske girer. Bu bağlamda ahalinin bir bölümü, Ruslaştırma, Asimilasyon politikasını kabullenmeyerek komşu devletlere, bu cümleden Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri Osmanlı İmparatorluğu’na genellikle 1890-1901, çok az oranda 1905-1907, 1918-1920’li yıllarda göç eder. Bu süreçler zarfında Karakoyunlu Deresi bölgesinde kalanların Azerbaycan’a 1905-1908, 1918-1920 geri dönüşlü mecburi göçüne, 1988 son ve temelli göçüne kadar devam ettiği ifade edilmektedir (Talibov, E. Kocayev, Həsənov (Hasanov), N. Əliyev (Aliyev), Mirzayev, M. Əliyev, Mustafayev, mülakat, Nisan 2019). Oktay Paşayev (mülakat, Nisan 2019/88) paragrafta belirtilen göç sebeplerini ve tarihlerini tekrar ifade ederek:

... bize, göç zulmünü yaşatan Rus ve Ermeniler oldu. Ermeniler, tek düşman olarak Türkleri görüyorlar. Çocukluk ve gençliğimde Ermeniler, aşağılamak için bana “Türk” diyorlardı ve ben o zamana kadar Türk olduğumu bilmiyordum, yalnızca Karakoyunlu olduğumu sanıyordum. Türk olduğumu bana Ermeniler öğretti. Şimdi biri bana Türk dediğinde yüreğimin yağı eriyor (ruhumu okşuyor, mest oluyorum).

Yasemen Qaraqoyunlu (Yasemin Karakoyunlu) (mülakat, Nisan 2019) ise:

Genellikle 1890-1901, az olarak 1905-1908, 1920-1918 yılları arasında Türkiye’ye göçenlerin, Çar Rusya’nın yürüttüğü siyasetleri kabul etmediklerinden dolayı göçtüklerini, aile büyüklerimden dinlerdim. Çünkü Türkmençay Mukavelesi’nden sonra Ermeniler Güney Kafkasya’ya göç et(tiril)meye başla(n)dığından, 1905’e kadar büyük-planlı Türk-Ermeni çatışması yaşanmadı. Ama lokal düzeyde yaşanıyordu. 1905’ten sonraki göçlerde (1905-1908, 1918-1920 ve 1988) ise, Ermenilerin yürüttükleri siyasetin etkisi var. Amaç, mono etnik (sadece Ermeni ulusun yaşadığı) Türksüz bir Ermenistan kurmaktır. Bunun için Türklerin Ermenistan’dan kovulması gerekiyordu. Önce (Ermenistan kurulmadan önce) Ruslardan aldıkları siyasî, askeri, politik güç ile çeteler kuruldu. Sonra Ermeni silahlı ordu güçleri ve Ermen çeteleri Türklere soykırım yaptı. Kalanı da göçe zorlandı. Deportasyaya (zorunlu göçe) tabi tutuldu.

1905 Revan Ermeni olaylarında Karakoyunlu Deresi bölgesindeki ahalinin bir bölümü (takriben %30’u), 1905 yılından itibaren bu bölgedeki köylerinden, Azerbaycan’ın Türk nüfusunun daha çoğunluklu olduğu daha emniyetli bölgelerine göç ettiği vurgulanmaktadır. Çünkü 1900’lü yılların başında, Doğu Anadolu’dan göç

eden 125 ya da 150 bin Ermeni ile Kafkas bölgesindeki Ermeni sayısının 1 milyon 300 bine yükseldiği ifade edilmektedir. Kafkasya bölgesine göç eden Ermenilerin çoğunluğunun da, Garbi Azerbaycan (Revan Hanlığı) coğrafyasına yerleştirildiği, böylece Revan Vilayetinde ilk defa nüfusun ekseriyetini oluşturduğu belirtilmektedir (McCarthy, 2001; Attar, 2018: 149; Attar, 2005: 48; Arzumanlı ve Mustafa, 1998: 45-47). Bu bağlamda silahlı Ermeni çetelerinin rahatlıkla, silahsız Azerbaycan Türk ahalisi köylerine hücum ederek, katliamlar ve talanlar başlattıkları ifade edilmektedir (McCarthy, 2018: 136-137; Yıldırım, 1990: 37-38). Saldırıların en şiddetlisi çetelerin en örgütlü ve Ermeni nüfusun en yoğunluklu olduğu Revan Vilayeti (Revan, Nahçıvan, Zengezur) coğrafyasına (Yeşilot vd., 2016: 115-116; McCarthy, 2018: 137-138; Yıldırım, 1990: 39; Attar, 2005: 57), bu cümleden Karakoyunlu Deresi bölgesi köylerine yapıldığı ifade edilebilir. 1905 olayları ve göçünde atalarının yaşadıkları, mülakat görüşmesi yapılan kişilerin aktarımlarına şöyle yansımaktadır.

Mahir Əliyev (Aliyev) (mülakat, Nisan 2019), aile büyüklerinden dinlediğini şöyle nakletmektedir. 1905 Ermeni olaylarında Karakoyunlu Deresi bölgesi köylerinin üç yıl boyunca devamlı Ermeni hücumlarına uğradığı, köylerin ağır silahlarla bombalandığı, mal ve can kayıpları verildiğini söylemektedir. Ahalinin takriben %10'unun bu saldırılarda katledildiğini, %20'sinin ise Ağsu ve Şeki bölgelerine göç ettiği, bir bölümünün temelli yerleştiği, bir bölümünün ise döndüğünü ifade etmektedir. Aliyev'in ifadelerini N. Gocayev, M. Mustafayev, B. Hacıyeva ve O. Paşayev (mülakat, Nisan 2019) de doğrulamaktadırlar.

1918-1920 Göçü

Birinci Dünya Savaşı Kafkas Cephesi çatışmaları, yeni bir göç dalgasının başlangıcı olmuştur (Öğün, 2007: 615). Fakat 1917 Bolşevik Devrimi savaş planlarını bozarak Rus ordu birliklerinin cephelerden çekilmesine neden olmuş, sadece birkaç yüz Rus subayı ve generali ile Ermenilerden meydana getirdikleri Kafkas birlikleri kalmıştır. Bu birliklerin resmiyette Gürcistan, Azerbaycan ve Ermenistan'ın meydana getirdiği Maveray-yı Kafkas Federasyonu'nun silahlı birliği olduğu bilinmektedir. Ancak kısa sürede Federasyon dağılır ve 27/28 Mayıs 1918'de Gürcistan, Azerbaycan ve Ermenistan bağımsızlığını beyan eder. Söz konusu silahlı birlik de Ermenistan Cumhuriyetinin silahlı birlikleri olur. Rusya, Ermeni silahlı birliklerinin oluşumunu ve giderlerini yüklenerek silahlandırır. Ermeniler Rus ordusunda görev yaptıklarından dolayı generale kadar yetişmiş subayları ve silahları vardır. Türk ahali ise orduya alınmayarak soğutulmuş, bir alay düzeyinde dahi askeri birlik ve silahları yoktur. Bu

durumu fırsat gören Ermeniler, Rusların desteğiyle kanlı saldırılarına başlar ve Bolşevik silahlı birlikleri ile terör estirip, katliam başlatır (McCarthy, 2018: 235; Kurat, 1990: 486; Yeşilot vd, 2016: 119, 121; Uzundere, 2002: 65). Ermeni silahlı birlikleri ve Daşnak Ermeni çeteleri Bakü'de 31 Mart'ta korkunç katliamlar yapar. Olaylar Gence, Karabağ, Zengezur, Revan, Nahçıvan gibi bölgelere yayılarak, yaşayış birimlerinde büyük katliamlar yapılır (Hacıyev, 2002: 187; McCarthy, 2018: 243-245; Arzumanlı ve Mustafa, 1998: 95). Böylece çembere alınan Revan Türkleri (İpek, 1999: 661-668), bu cümleden Karakoyunlu Azerbaycan Türk Tayfaları, Türksüz bir Ermenistan'a (Attar, 2018: 222-223) kavuşmak gayesiyle, tam bir yok edilme sürecini yaşadıkları söylenir. 1918'den sonra da yurtlarında Ermenistan Devleti kurulur. Bu tarihten sonra dış dünyanın müdahalesinden, tarafsız gözlemcilerinden ve haber kaynaklarından uzak (McCarthy, 2018: 247) bir şekilde düzenli Ermeni Ordusu'nun ve desteklediği Adranik gibi Ermeni çete önderlerinin meydana getirdiği düzensiz silahlı birlikleri, silahsız ve korunmasız Türk Halkı'nı katleder. Bu halkın bir mensubu olan Karakoyunlu Azerbaycan Türk ahalisini kuşatarak, onlara cehennemi yaşattığı ve tam manasıyla soykırımın tanımını yaptığı ifade edilebilir. Soykırımın tanımı daha nasıl yapılabilir? Soykırımdan kurtulanların ise dağlara sığınarak gizlendiği, fırsatını bulanların Türkiye veya Azerbaycan'a kaçtığı söylenebilir.

Bakü'de M. Əliyev (Aliyev), N. Əliyev, M. Mustafayev İ. Merdanov, M. Merdanov, B. Hacıyeva, vd., (mülakat, Nisan 2019) gibi görüşme yapılan kişilerin ifadelerine göre, Karakoyunlu Türk Tayfaları, yaşadıkları Revan Vilayeti Karakoyunlu Deresi bölgesinde, yukarıda tarihi kaynaklarda değinilen 1918-1920 Ermeni olaylarında, Rus destekli Ermeni düzenli ordu birlikleri ve çetelerin saldırılarına uğradıkları anlaşılmaktadır. Her bir hücumda defalarca köylerinden kaçarak ormanlara, dağlara sığınarak gizlenilir. Bunun yanında Pembek, Kazak gibi yerleşim birimlerinde yaşayan akrabalarına sığınılır. Saldırı sona erdikten sonra köylerine dönülür, fakat köylerinin Ermeni çeteleri tarafından yağmalanıp talan edildiği görülür. O yıllarda bu duruma "kaç kaç" deniliyormuş. Nihayetinde yurtlarını terk etmekten farklı bir çıkar yol bulamayan Tayfalar, tüm mal ve mülklerini terk ederek Azerbaycan'ın Ermeni nüfusunun az ve saldırıların daha az hissedildiği, kendilerince daha güvenli buldukları Şemkir, Gedebe, Tovuz ve Kazak gibi yerleşim birimlerine göç ediliyor. Sovyet yönetimi Güney Kafkasya bölgesinde egemenliğini sağlamlaştırdıktan sonra, Kasım 1921'de ahalinin takriben %90'ının köylerine döndükleri belirtilmektedir. Bayramov'a (2002: 19-315) göre 1919'da

yaklaşık 4523 nüfuslu Karakoyunlu köyleri ahalisinin, Ermenilerin katliamları sonucunda 1922’de yaklaşık 2961 nüfusa indiği ifade edilmektedir.

1988 Göçü ve İskânı

Ermeniler tarafından, Ermenistan’da yurtlanan Türkler için başlatılan “Türksüz Ermenistan” ve bir sonraki adımı “Büyük Ermenistan’ı Kurma” siyasetini hayata geçirilmek için, alışkanlık haline getirilmiş toprak işgal etme politikasının alt yapısı oluşturulmaya başlanır. Bu bağlamda 1960 yılından başlayarak Karabağ ve Nahçıvan’ın Ermeni yurdu olduğu tezi ileri sürülerek, iddialar farklı zamanlarda farklı eylemlere dönüştürülür (Attar, 2018: 220-221). Bu amaçla 1988 yılından itibaren başlayan mitingler, grevler, yol kesme eylemleri ve cinayetler ile Türk ahaliye karşı şiddet eylemleri artırılır. Türk ahalinin yaşadığı yerleşim birimleri kuşatılarak, erzak girişleri engellenir, baskınlar yapılarak ahalisi katledilir, evleri yıkılır. Ermenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Yüksek Sovyet’i, Dağlık Karabağ’ı Ermenistan’a bağlama kararı alır. Azerbaycan yönetimi bu kararı reddeder. Bundan sonra Ermenistan’da yurtlanan Türklerin durumu oldukça fenalaşır. 1988 Kasım’a kadar 80 binden fazla Türk ve Müslüman ahali, Ermenistan’da bulunan yurtlarından kaçarak Azerbaycan’a sığınır. Sonuçta 1991 yılına kadar takriben 200 bin Türkün, Ermenistan’daki ata yurtlarını terk ederek muhacir durumuna düştüğü belirtilmektedir (Yeşilot vd, 2016: 153-154; Aslan, 1994, 165-166; Attar, 2018a).

Ermenistan Devleti tarafından Karakoyunlu Deresi bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Türk Tayfası da, 1988 yılında ata yurtlarından zorunlu göçe tabi tutularak, Azerbaycan’da göçmen (kaçkın) durumuna düşürülen Türk nüfusu yanında yerini aldıkları ifade edilir. Bu göçün günümüze kadar son ve temelli, geri dönüşü olmayan bir göç olduğu vurgulanır. 1905 ve 1918 Ermeni silahlı çetelerinin saldırılarında olduğu gibi 1988 saldırılarında da yaşayış birimlerinden kaçılarak ormanlara ve dağlara gizlenilip, saldırı son bulduğunda yine yaşayış birimlerine dönülüyordu. Yurtlarından ayrılmamak için bir umut direniliyordu. Gerçekte bu saldırıların, sonradan Ermeni yönetiminin, dünya kamuoyunun tepkisini çekmeden Türk ahaliyi sessizce göç etmeye mecbur bırakmak amacıyla korku ve gözdağı verme politikası olduğu anlaşılmıştı. Karakoyunlu Türk Tayfası da azınlık olarak kaldıkları Ermenistan Devleti’nin siyasî ve silahlı gücü karşısında çaresizdi. Uluslararası kamuoyunda da sesleri duyulmuyor, duyurulmuyordu. Sonuçta bir gece Ermeni yetkilileri ve silahlı kuvvetleri tarafından yerleşim birimleri basılarak sessizce yurtlarını terk etmeleri önerildi. Gerçekte bu öneri, bir devletin kendi halkına yaptığı

kesin uyarı ve ulti­matomdu. Diren­se­ler, sonucun soykırım olacağı biliniyordu. Maddi (hayvanlarını, mülklerini, birikimlerini, vb.) ve manevî (hatıralarını, mezarlarını, yurtlarını, vb.) her şeyleri bıraktırılarak otobüslere, kamyonlara doldurularak yurtları terk ettiriliyordu. Böylece Karakoyunlu Deresi bölgesinde konuşlanan köylerinin bir veya iki ay içinde boşaltıldığı söylenmektedir (Karakoyunlu, M. Merdanov, Mustafayev, N. Gocayev, vd., mülakat, Nisan 2019). İbrahim Bayramov (2002: 19-315) şunları belirtmektedir. Karakoyunlu Deresi bölgesinde konuşlanan Göl­kent, Çaykent, Emirheyir, Karakaya, Yanıkpeye, Baryabat, Cıvıklı vb. köylerindeki Karakoyunlu Azerbaycan Türk ahalisinin, 1988 Kasım ve Aralık ayında Ermenistan yönetimi tarafından tarihi ve etnik yurtlarından kovulduğu ve günümüzde bu yurtlarda Ermenilerin ikamet ettiği yazılmaktadır. Bayramov’a göre 1988 yılında bu yurtlarda takriben 6550 (Hakkıklı ve Polat hariçtir) nüfusun yurtlandığı belirtilmektedir.

Göçü yaşayan ve mülakat görüşmesi yapılan M. Əliyev, Y. Qaraqoyunlu, N. Əliyev, M. Mustafayev, vd., (mülakat, Nisan 2019) anlattıklarına göre, ata yurtlarından göç etmek zorunda bırakılan Karakoyunlu Türk Tayfaları, önce Azerbaycan’ın Kazak ve sonra Gede­bey Salyan, Sabirabad gibi aran rayonlarına ve Gence’ye toplu olarak geliyor. Muhacirlerin bir bölümünün birkaç gün çadırlarda kaldığı ifade ediliyor. Daha sonra Azerbaycan Hükümeti tarafından Gede­bey’de bulunan ve ahalisi Ermenistan’a göçen Barumbarsum, Çardaklı gibi Ermeni köylerine yerleştiriyor. Çünkü Azerbaycan’da yaşayan birtakım Ermeniler, Ermenistan’dan göç ettirilen Türklerin kendilerine misilleme yapabilecekleri korkusu vb. gibi sebeplerle Ermenistan’a göçüyor. Kendi istekleriyle göç ettiklerinden dolayı hayvanları, mal varlıkları götürülebiliyor. Ermenistan’da zorunlu göç nedeniyle boşalan Türk ahalinin köylerine yerleştiriliyor. Sanki bir tür değiş tokuş oluyor. Karakoyunlu Azerbaycan Türk Muhacirliklerinin bir bölümü de Şemkir, Oğuz reyonuna, Göy-Göl (Çaykent köyüne), Şamahı (Şamaxı) (Mereze, Şurvanzade, Kellehana köylerine), kısmen Kazak, Ahıstafa, Şeki (Çamlıbel, Dumanlı köyü), Gence (Çaykent köyü) ve Şamhor’a yerleşiyor. Muhacirlerin geneli ise, Bakü merkez (Masazır ve Hırdalan ilçelerine, Ramaniya köyüne) ve Sumkayıt ilçelerine yerleşiyor. Bakü bölgesi dışına yerleşen muhacirler, çoğunlukla 1988’den önce Bakü bölgesine yükseköğretim okuma, iş bulma gibi ekonomik nedenlerle göç edip yerleşen aile, akraba ve komşu çevresinin,

tanındıklarının yanlarına yerleştikleri söylenmektedir³⁶. Ermeni köylerine iskân edilenlerin bir bölümünün kültürü başka olan Ermeni ev düzenini içselleştirememesi, Bakü'deki akrabalarının yanına yerleşme gibi sebeplerle Bakü ve Sumkayıt'a göç ettikleri söylenmektedir. Azerbaycan yönetiminin, belirtilen bölgede boş Ermeni köyleri vermekten başka ve söz konusu bölgede ikamet ettirilenlere boş Ermeni evleri verilenler dışında kalan diğer göçmelere yardım yapmadığı belirtilmektedir. Yalnızca bir süreliğine (üç-beş yıl) kamu harçlarından ve özel okul ücretlerinden muaf tutma gibi bir takım imtiyazlar tanındığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda uzun yıllar göçmenlerin maddi ve manevî çok sıkıntı çektikleri söylenmektedir.

Elburus Hacılı (1915: 141-144), 1980'li yılların sonlarında atalarının kurduğu Karakoyunlu Deresi bölgesindeki köylerini Ermeni Taşnaklarının işgal ettiğini, Karakoyunlu Deresi ve Garbi Azerbaycan bölgesinde yurtlanan Türk ahalisinin tamamını son defalığına ve temelli zorunlu göçe tabi tuttıklarını belirtmektedir. Göçten sonra da akrabalarının genelinin toprak ve vatan özlemi çekerek öldüklerini ifade etmektedir. Hacılı, ata yurdundaki kabirlerde medfun atalarının ruhlarına söyle hitap etmektedir: “Aziz atalarımız... Bizleri bağışlayın! Sizin mezarınızı ziyaret edemiyoruz...”.

Sonuç olarak 1827'den 1988 ve 1996'ya kadar gelen süreçte, tarihi Garbi Azerbaycan bölgesinden (Revan Hanlığı, günümüzdeki Ermenistan Devleti) Azerbaycan'a, (Karabağ'da dâhil) birçok (bir milyondan fazla) mültecinin göç etmesine ve toprak (%20)³⁷ kaybına mal olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Ermenistan'da hiçbir Türk bırakılmayarak, “Türksüz Ermenistan” projesinin tamamlanmış olduğu söylenebilir. Sonuçta Garbi Azerbaycan bölgesi (Revan Hanlığı) tümüyle Ermenistan'a dönüştürülerek, günümüzde tarihi Garbi Azerbaycan (Revan Hanlığı) olarak anılmaya başlandığı ifade edilebilir. Bu durumun bir sonraki adımının ise, Ermenistan toprakları büyütülerek Büyük Ermenistan'ı kurma sürecinin sürdürülmesi olduğu söylenebilir. Bu aşamanın ise 1992, 1994'te Dağlık Karabağ'ın ele geçirilmesiyle hayata geçirildiği bilinmektedir.

³⁶Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin bir bölümü, 1988 yılı zorunlu göçünden önceki yıllarda genellikle ifade edilen yerleşim birimlerine (çoğunlukla Bakü ve çevresi) ya da farklı Sovyetler Birliği ülkelerine yükseköğretim okuma, iş bulma gibi eğitim ve ekonomik sebepler ile göç edip yerleştiği ifade edilmektedir. Bk: Шяянов, Фаик./Hasanov, Faik. (2007). Гарагойунлу, Гарагойунлулар Вя Мян 1 Китаб/Каракуюнлу Каракуюнлугар Ве Бен 1. Кітап. Бақы/Вакü: Тякнур ММЪ./Teknur ММс, 64

³⁷10 Kasım 2020'de Azerbaycan ile Ermenistan arasında yapılan ve Karabağ savaşını sonlandıran antlaşma ile günümüzdeki durumun değiştiği söylenebilir.

2. 3. Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği

2.3.1. Müslüman Kimliğinin Tarihi Kökenleri

Azerbaycan Türklüğünün günümüz Müslüman kimliğini anlamak, bu kimlikteki değişim ve dönüşümleri kavramak için, önce Rusların bu coğrafyayı işgal ederek etkisi altına almaya başladığı dönem ve öncesindeki Müslüman kimliği anlamının; sonra Çarlık Rusya ve Bolşevik Rusya dönemlerinin Müslüman kimliğe etkilerini günümüze kadar panoramik olarak ele almanın önemli olabileceği düşünülmektedir.

Azerbaycan'da (2001 verilerine göre) nüfusun yaklaşık %93'ü Müslüman olup, Hristiyan, Yahudi, az sayıda da Bahaî yaşadığı görülmektedir. Müslümanların yaklaşık %65-70'inin Şiî ve Caferi, %30'unun Sünnî olduğu vurgulanır. 1830'a kadar Müslüman ahalisinin %66'sını Sünnîlerin oluşturduğu belirtilir. Genellikle ülkenin kuzey ve ortalarında yaşadığı söylenmektedir. Fakat yaklaşık elli yıl Çarlık Rusya mücadeleleri neticesinde bölgeden Sünnîlerin büyük kısmının göçtüğü ifade edilir. Böylece Müslümanların çoğunluğunu (%59) Şialar oluşturmaya başladığı belirtilir. Bakü Güney Kafkasya'da, bölge Şiiliğinin dinî merkezidir. Dinî in başında Şeyhülislam ve Ehl-i Sünneti temsilen Hanefî bir müftü yardımcısı bulunmaktadır. Sünnîlerin bir kısmı Hanefi, bir kısmı da Şafii mezhebine mensup olduğu belirtilmektedir (Büniyatov, 1991: 317; Motika, 2001: 112; Benningsen,1997: 54; Yunusov, 2004: 292-293).

Azerbaycan coğrafyasının İslam ile tanışması, Hz. Ömer dönemine rastladığı, İslam'ın bölgede yayılması Zakafkasya'nın (Azerbaycan, Gürcistan, Ermenistan bölgesi) VII.–VIII. yüzyılda İslam ordusunun fethiyle gerçekleştiği belirtilmektedir. 639'da bölgenin geneli fethedilmiştir. Ama halk Müslüman ini kabullenemeyerek Hilafet ordusuna -özellikle güney bölgesi- Zerdüşt ahali Babek liderliğinde 20 yıl direnmiş, 643 ve 645 yıllarında bölge tekrar fethedilmiştir. Fetih 704 yılına kadar uzamıştır. X. da ahalinin çoğunluğunun İslam'ı kabul ettiği belirtilir. Ancak Zerdüştlüğün kalıntıları bölgede bu ve başka formlarda devam ettiği belirtilir. Müslümanların o dönemde Sünnî ve Şia olarak ayrılmasında ilkel kadim dinlerin, özellikle Zerdüştlüğün çeşitli cereyanlarının rolü olduğu, Zerdüştlüğün esas olarak Şialık ile örtüşmesinin önemli bir gösterge olduğu söylenir. Zerdüştlüğün güçlü olduğu Güney Azerbaycan'da, Şialığın hızlı yayılmasının, Zerdüştlüğün zayıfladığı Kuzey Azerbaycan'da Sünniliğin yaygınlaşmasının tesadüfı olmadığı belirtilir (Fayda, 2007: 46; Azərbaycan Millî Elmlər Akademiyası A. Bakıxanov Adına Tarix İnstitutu, 2007: 132-135; Yunusov,2004: 291-292; Ehadov, 1991: 27).

İslam fetihleri döneminde Azerbaycan'da etnik çeşitlilik gibi din çeşitliliğinin olduğu belirtilir. Kuzeyinde, yani Albaniya'da Hristiyanlık yayılmıştır. Bizans İmparatorluğu bölgede etkisini artırmak için Hristiyanlığa destek verdiği belirtilir. Sasani (İran) devletinin etkisinde kalmış güney bölgesinde ise, Zerdüştlük (Mecusilik) hâkim bir din olduğu vurgulanır. Bu coğrafyada Ateşperestlik, Putperestlik, Şamanizm, Mazdekilik, Manihaizm, Yahudilik, gibi dinlerin yaşadığı ifade edilmektedir. Babek talimi, Dağ Yahudileri, Avrupa Yahudileri, Babilik, Bahailik, Hurifilik, İsmaililik gibi akımların, Safeviyye, Suhreverdiyye, Müceddidiyye, Halvetiyye gibi tarikatların da ülkenin sosyokültürel hayatına eklemlendiği belirtilmektedir (Orucov, 2012: 22-27, 35, 41, 50, 55, 79, 91; Yunusov, 2004: 291; Nesirov, 2006: 15; Öztuna, 1996: 79, Paşazade, 1991: 40).

Bölgede, İslam öncesi farklı dinlerin, siyasî istikrarın bozulmasına, millî birliğin sağlanamamasına neden olduğu belirtilir. Tüm bölge halkının İslam'a girmesi istikrar ve millî birliği sağladığı, İslam medeniyeti şehirlerinin daha da gelişerek önemli kültür merkezlerine dönüştüğü ve halkın yerleşik kültüre, bu medeniyetin yansıması olarak geçtiği vurgulanır. İslam'ın, hayatın her alanını belirleyen kuralları, sosyal yaşamın tüm alanlarını düzenlediği, dinî hukuk normlarını belirlediği, uluslararası ilişkilerde dinî faktörün ön plana çıkmasını sağladığı belirtilmektedir (Taştan, 2003: 10-11; Orucov, 2012: 80; Ehadov, 1991: 30).

2.3.1.1. Safevîler ve Hanlıklar Dönemi

Safevîler döneminde Azerbaycan İran'la, dinî, kültürel, toplumsal, vb. yönden yakın ilişki içinde olmuştur. Kaynaklar XIV-XV. yüzyıllarda İran ve Azerbaycan'da genellikle Sünnî-Şafii Müslümanların yaşadığı belirtilmektedir. Safevî devleti XVI. yüzyıldan itibaren Şiiliği resmî mezhep kabul ettikten sonra, Azerbaycan coğrafyasının kuzeyinin bir kısım bölgesi haricindeki diğer tüm bölgelerinde, Şiiliğin hâkim mezhep haline geldiği belirtilmektedir. Şah İsmail, Şiiliğin kabulü için, bölge halkına zor kullanmış, bazıları kabul etmek zorunda kalmış, bir kısmı Sünnî bölgelere göç etmiş, bazıları ise sürekli direnmiştir. Bu durumun Osmanlı Devleti ile aralarında mezhep çatışmalarına neden olduğu, bu çatışmaların halk arasına da yansıdığı belirtilmektedir. (Yunusov, 2004: 66-68; Efendiyev, 1993: 48-49, 77-78, 131-139). Dolayısıyla Safevîler döneminde Azerbaycan bölgesinin; Sünnî-Şia, Osmanlı-Safevî dini, kültürel, siyasi etkisine, sonra da Çarlık Rusya ve Hristiyanlaştırma uygulamalarına maruz kaldığı söylenebilir.

Bağımsız Hanedanlıklar döneminde İslam, Azerbaycan'da, siyasî ve toplumsal

hayatın tüm alanlarını belirlemekte; idari, adli, kişiler arası vb. işler, şer'î ve örfî hukuka göre düzenlenmekteydi. Şeriatın yanında örf, etkili toplumsal düzenleme vasıtası olmuştur. Hanlar, yalnızca örfe dayalı kararlarda söz sahibiydi, İstisnai davalar haricinde şeriat mahkemelerine müdahale etmiyorlardı. Ancak İslami kurallar ve şeriat mahkemeleri yürürlükte olsa da, bu durumun Hanlıkların dinî bir misyon taşımalarından dolayı değil, bütünüyle ahalinin geleneksel olarak yerleşmiş hayat tarzı ile alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Esasen hâkimlerin (kadıların), han ve saray ayanlarının iradesine tabi oldukları da bilinmekteydi. Şeriat ile idare edilen Hanlık sisteminde, ehli kitap olan azınlıkların dinî inanç ve pratiklerini yaşamalarına herhangi bir engelleme yapılmamış, ibadethane ve vakıflarına dokunulmamıştır (Baykara, 1996: 12; Fəzail, 2007: 21, 36); Hüseyinli, 2002:30-31)Qarayev, 2016: 415, 449-450).

Azerbaycan'da, ayrıcalıklı sınıf olan din görevlilerinin tarihsel büyük bir otoritesi olduğu belirtilir. Birkaç sınıfa ayrılmasıyla birlikte temelde, dinî ve dünyevi işlerle uğraşanlar (şeyhülislam, kadı, müçtehit, ahund, efendi, müftü) birinci ya da âli sınıfı; sadece dinî işlere bakanlar (molla, seyyid, derviş, mirza, agamir) ve eğitim görevlileri (ulema, müderris) ikinci sınıfı oluşturuyordu. Gelirleri humus, zekât ve vakıf topraklarının gelirinden oluşuyordu. Evlilik, boşanma, sünnet, defin, dua, vb. hizmet gelirlerine de sahip oldukları vurgulanır. Bir yere toplanan bu gelirler, şeri hukuka göre sınıf esasına dayalı paylaştırılıyordu. Ayrıca her türlü vergi, yükümlülüklerden muaf oldukları belirtilmektedir. (Qarayev, 2016: 412-414, 449-450; Fəzail, 2007: 36-38; AMEA, 2018: 29; Hüseyinli, 2002:130).

Din hizmetlileri arasında kadıların, önemli nüfuza sahip olduğu ve genellikle hanlığın baş kadısı şeyhülislam olarak da görev yaptığı bilinmekteydi. ahund ve efendilerin, bir derece aşağıda bulunan mollaların, sosyolojik manada halk arasında büyük nüfuza sahip oldukları belirtilmektedir. Sayıca çok olan mollalar halkla iç içe yaşıyor, çoğunlukla dinî törenleri yönetiyorlardı. Kuran okuma-yazma bilen bir kişi, molla sıfatı alabiliyordu. Çarlık Rusya döneminde molla sınavında sıradan dinî bilgiler ile resmî ve maaşlı din görevlisi vafına sahip oluyorlardı. Sadece dinî eğitim alan ve kültürlenmiş bu kesim tutucu davranmakta, yerel âdetlerin savunucusu olmaktaydı. Dolayısıyla dönemin aydınları tarafından, yapılması istenen reformların önündeki engellerden biri sayıldığı ve cahillikle suçlandığı belirtilmektedir. Halk arasında önemli değeri ve bir hayli sayıları olan başka bir dinî grubun da seyyidler olduğu belirtilmektedir. Genellikle türbelerde bulunan seyyidlere humus, zekât, nezir ve sadaka verilmesinin kutsal bir görev olduğuna inanılıyordu (Hüseyinli, 2002:159-

161; Qarayev, 2016: -414, Fəzail, 2007: 37-38; AMEA, 2018: 411).

Sünnî ve Şiîler arasında önemli yeri olan türbelerin, toplumsal, kültürel, siyasî merkezler, maddî ve manevî sığınma mekânları olarak, halkın gündelik yaşamında önemli bir yer teşkil ettiği belirtilmektedir. Türbelerde genellikle Sünnîlerde şeyhlerin tekke ve zaviyeleri, Şiîlerde ise on iki imamın akrabalarının mezarları bulunmaktadır. Ziyaretgâh olmanın yanında dinî eğitimin yapıldığı, müritlerin yetiştirildiği, emlak vakfedildiği ve önemli miktarlarda yardımların yapıldığı ifade edilmektedir. (Nemet, 1992: 5-6).

Hanlık döneminde nadiren oluşan küçük anlaşmazlıklar haricinde, büyük çaplı uzun süren hiçbir Sünnî ve Şiî çatışması yaşanmadığı, Mezhepler arası ilişkilerde hoşgörüye dayalı, hatta Han desteğini de alan birtakım âlimlerin, Sünnî ve Şiî birliğini amaçlayan kitaplar yazdıkları bilinmektedir (Bakıhıxanov, 2010: 249-250). Arif Yunusov'a (2004: 80-81) göre Sünnî-Şiî arasındaki bu yumuşamanın sebebi, iki buçuk devam eden mezhep çatışmasının meydana getirdiği bezginlik ve halkta güçlü bir bağışıklık sisteminin oluşmasıdır. Ayrıca Osmanlı ile İran'ın buhranlı zamanlar yaşaması nedeniyle, Azerbaycan ile ilgilenecek zamanlarının olmamasıdır.

Hanlıklarda eğitimin, geleneksel sistem olan cami altında bulunan mektep ve medreselerde, özel olarak da evlerde yapıldığı görülmektedir. Dinî tahsilin ilk aşamasının mekteplerde, ikinci ve son aşaması ise, 16 yaş üstü öğrenci alan medreselerde yapıldığı belirtilmektedir. Medresede geleneksel İslami ilimlerin ve dünyevi bilimlerin öğretildiği, molla, mirze, ahund, muallim, müderris ve müçtehitlerin ders verdiği ifade edilmektedir (Qarayev, 2016: 420-424, 451; Hüseyinli, 2002: 169-170). Yüksek din tahsili için Şiî âlim adayları İran ve Irak'taki, Sünnî âlim adayları ise, Osmanlı'daki (İstanbul, Şam) medreselere gittikleri söylenmektedir. Böylece bölge halkının Osmanlı ve İran ile dinî, kültürel ve siyasî ilişkisini daima güncel tuttukları belirtilmektedir. Dinî hizmetleri yürütenlere Sünnîlerin "efendi", Şiîlerin ise İran'da olduğu gibi "ahund" adlandırmaları, bu ilişkinin mühim göstergelerinden biri olarak değerlendirilmektedir (Qarayev, 2016: 414, 420-424, 45; Hüseyinli, 2002: 169-170).

2.3.2. Rusya Hâkimiyeti ve Yeni Düzenlemeler

Bağımsız hanedanlıklardan meydana gelen Azerbaycan coğrafyasını, Çarlık Rusya'nın işgal etmesinin ardından (1800–1828), Türkmençay Antlaşması ile Azerbaycan'ın Aras Irmağı'nın kuzeyinde kalan bölgesinin (Günümüzdeki Azerbaycan) Rusya'nın egemenliği altına girdiği söylenebilir. Ama bu durumun kuzey

bölgesinin İran ve Osmanlı ile olan dinî ve kültürel bağlarının kopması anlamına gelmediği, ancak dinin cemiyet yaşamındaki rolünde büyük bir değişim ve dönüşümün, bir kırılmanın meydana geldiği ifade edilebilir.

Rusya işgalden itibaren bölgede, zaman zaman birbirinin yerine geçen iki farklı politikası uyguladığı belirtilmektedir. Birincisi, yerel gelenek ve çıkarlara uygun yarı bağımsız bölgecilik temelli yumuşak pragmatik politikanın; ikincisi, merkeziyetçiliği ve Ruslaştırmanın gerekliliğini savunan daha sert bir politikadır. Çar Yönetimi ikinci politika gereği sert tedbirlerle Azerbaycan toplumunu Hristiyanlaştırmak istemiştir. Bu politikaya tepki olarak Azerbaycan'da 1830'dan itibaren, fetvasını dinî (tarikat) önderlerin, organizatörlüğünü şeyh ve kadıların yaptığı Gazavat (Mürüizm) olarak adlandırılan, birçok halk ayaklanması çıkmıştır. Bu ayaklanmalara isyan bölgesinin eski yöneticileri olan bazı Bey ve Hanlar da katılmıştır. Bunlardan en meşhurlarının, Şeyh Şamil, İlisu, Şuşa, Kuba, Gence isyanları olduğu belirtilmektedir (Swietochowski, 1988: 27, 30; Orucov, 2012:138-140).

Önceleri Müslüman ve Hristiyan halk arasında ciddi anlaşmazlık bulunmadığı belirtilmektedir. Ancak Rusların sert Hristiyanlaştırma ve göç politikasının (Müslümanları göçe zorlama, göçenlerin yerine başka ülkelerdeki Hristiyanları, özellikle Ermenileri göçürme), Müslümanlara etnik ve dinî dışlama uygulayarak, Hristiyanlara ayrıcalıklar tanımalarının, Müslüman ve Hristiyanlar (özellikle Ermeni) arasında düşmanlık hissinin artmasına neden olduğu belirtilmektedir. Bu durumun Müslümanlarda etnik ve dinî bilincin güçlenmesini, iç barışı, Sünnî ve Şîî dayanışmasını sağladığı vurgulanmaktadır. Sünnî ve Şîîleri birleştiren önemli gelişme ise; Azerbaycan'ın kuzeyinde, Nakşibendi tarikatı Hâlidîye kolunun hızla yayılarak, İsmail Şîrvânî el-Kürdemîrî'nin, bölgede İslam'ın yeniden hâkim olması için, Sünnî ve Şîî ayrılıklarını sonlandırıp, tüm Müslümanları İslam düşmanlarına karşı, özellikle de Rusya ile cihada davet etmesiydi. Şîrvânî'nin halifesi, Batı Azerbaycan'da etkin olan Hamza Nigârî Şeyhinin çizgisini sürdürmüştür. Şîrvânî ve Nigârî'nin, iki kesimi birleştiren tutumunun Çar Yönetimini endişelendirdiği, durumun ortaya çıkarabileceği sonuçları önlemek için tedbir almaya, yeni politikalar geliştirmeye sevk ettiği belirtilmektedir (Orucov, 2012:138-139; Beşirov, 2012: 33-38; Ayar ve Özel, : 2014: 193-194; Bilgin, 2007: 85-86; Hasanov, 2007: 241).

Bölgede Müslümanlara dönük uygulanan genel politika gibi dinî sahada da iki farklı politik yöntemin kendini gösterdiği görülmektedir. Birincisi, XIX. ın başlarından başlayarak 1840'lara kadar devam edecek olan, dinî sahada hizmet

edenlerin sahip oldukları sosyal, siyasî, hukuki hak ve imtiyazları almayı ve nüfuzlarını büsbütün sarsmayı hedef alan katı metot olduğu anlaşılmaktadır. İkincisi ise 1840'ların ortasından başlatılan, Çar Yönetimine bağlı din görevlileri yetiştirmeyi, onların hak ve imtiyazlarını azaltmayı hedefleyen pragmatik yöntem olduğu belirtilmektedir. (Orucov, 2012: 138-139,146). Birinci yöntem, 1830'lardan itibaren Çar askeri memurları eliyle uygulanmaya başlanmıştır. Ayrıca dine ve bağlılarına yönelik baskılara paralel, Hristiyanlaştırma ve Ruslaştırma politikaları da sürdürülmüştür. Askeri başkomutan ve memurlarının katı tedbirlerle Çar Yönetiminden bağımsız yönetilen bölgede, 1832'de çıkarılan bir emirle, suçların şeriata göre yargılanması yasaklanmıştır. Yerel geleneklere, yalnızca istisnai hallerde başvurulmasına izin verilmiştir. Dindarların ve din âlimlerinin takibe başlanarak, suni suçlamalarla sürgün veya idam edildiği, din âlimlerinin ve mescitlerin sayısının azaltıldığı görülmektedir. Din hizmetlilerinin geliri olan humus vergisi gönüllü hale getirilerek, dolaylı olarak kaldırıldığı, din hizmetlilerine birçok vergi yükümlülüğünün getirildiği görülmektedir. İran ve Osmanlı ile olan dinî sahadaki münasebetleri kesmek için 1823'de Kafkas Şeyhülislamı ve 1832'te Kafkas Müftülüğü makamı kurulmuştur. Dinî sömürgecilik oluşturmak için, din görevlilerini kendileri atamak suretiyle, e sadık ve tâbi olan bir İslam Dinî kurumunun oluşturulmasının hedeflendiği belirtilmektedir (Hüseyinli, 2002:56-58; Orucov, 2012: 138, 140-142, 146-147, 150).

Problem oluşturan sert politikadan verim alamayan, 1840'da birinci yöntemi kaldırarak, daha çok merkezi yönetimce alınan kararları uygulayan sivil bir yönetim getirmiştir. Din politikasını düzenleyen yasa çıkarılmıştır. Yasanın, din hizmetlilerinin tesir sahalarını daraltan, birtakım imtiyazlar verilerek, Çar Yönetimine bağlı din görevlileri yetiştirmeyi hedefleyen bir düzenleme olduğu belirtilmektedir. Yasa, hukuk düzeninin Çarlık yasalarına uygun yürütülmesini, sadece aile içi meseleler, miras, vb. konularda şariat mahkemelerine başvurulmasını emretmektedir. Mahkemelerde yerel geleneklerin resmî geçerliliğinin kaldırıldığı, bu duruma ahalinin tepkisinin, resmî mahkemelere soğuk bakmak, durumu kadim geçmişi olan sosyokültürel yapının imkânlarıyla çözmek tarzında olduğu söylenmektedir. Din görevlilerinin sosyal, siyasî, yasal statülerini düzenlemeye dönük farklı tarihlerde (1849 ve 1864'te) birkaç tasarı hazırlanmasına rağmen, yasaya dönüştürülemediği söylenmektedir. Ancak 1872'de hazırlanan tasarı, Çar II. Aleksander'ın imzasıyla yasalastığı ve 1917 Şubatına kadar yürürlükte kaldığı belirtilmektedir. Ama düzenlemenin 1940'tan beri fiilen uygulandığı, 1872'de çıkarılan yasanın sadece fiili

uygulamaya resmiyet kazandırdığı ifade edilmektedir (Orucov, 2012:142-143, 147-148, 151; Hüseyinli, 2002: 56-58, 60, 62-67).

Düzenlemede, Kafkas ötesi Müslümanlarının dini için, İçişleri Bakanlığına bağlı valiliğin kontrolünde faaliyet yapmak üzere Tiflis'te Sünnîleri temsilen Müftülük, Şîîleri temsilen Şeyhülislamlık kurumları oluşturulmuş, müftü ve şeyhülislam atanmıştır. Din görevlilerinin denetimi, Kaza reislerine ve Gubernatörlere bırakılmıştır. Dini; merkezi dini, guberniyalardaki dinî meclisler, kadılar ve cami (prihod) mollaları olarak dört dereceli idareden oluşturulmuştur. Dinî idarede görev almak için, Rusya vatandaşı olmak ve sınavlarda başarılı olmak suretiyle; göreve başlamada, İmparatora bağlı olacağına dair Kuran'a el basarak yemin şartı getirilmiştir. Din görevlilerine, herhangi bir konuda yurtdışındaki din âlimlerine başvurmasının suç sayılması yanında, vatandaşa İmparatora sadakat ve devlet kurallarına uyma konusunda telkinler yapması yükümlülüğü getirilmiştir. Vakıfların ve gelirlerinin tasarrufu tümüyle hükümete verilerek din görevlileri maaşlı devlet memuru yapılmış ve böylece tamamen etkisizleştirilmiştir. Dinî eğitime cami mekteplerinde ve medreselerde izin verilmiştir. Eğitimi prihod mollaları ve ruhsatlı müderrisler vermiştir. Tarikatların mektep ve medreselerde yayılmasına izin verilmemiş, yurtdışında dinî eğitim izni, yalnızca tarikatlarla ilişkisi tespit edilmeyenlere verilmiştir (Orucov, 2012:143-148, 151-152; Hüseyinli, 2002:193-217).

Yasanın birçok önemli sonuçları olduğu görülmektedir. Kurulan Müftülük ve Şeyhülislamlık dinî idaresi, Kafkasya ötesi Müslümanlarını, Dağıstan da dâhil Kuzey Kafkasya Müslümanlarından ayırdığı, Osmanlı ve İran'daki dinî merkezlerden bağımsız bir kurum olmasına, hatta onlarla olan bağlantının zayıflamasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Böylece geneli Azerbaycan Türklerinden oluşan Müslümanlara ait dinî bir idarenin, tarihte ilk olarak kurulduğu, ilk defa dinî bir kurumun etnik bir kimlikle özdeşleşmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yeni oluşturulan dinî kurumların, din görevlilerinin ve dindarların, az da olsa dünya Müslümanlarından ayrı özerklik anlayışı geliştirmesine sebep olduğu belirtilmektedir. Bu dinî yapının mezhebi farklılıkları derinleştirmeyi de amaçladığı iddia edilmektedir (Orucov, 2012:141, 145). Fakat aynı yasaya bağlı Müftülük ve Şeyhülislamlık dinî idaresinin uygulamalarının, bölgedeki Müslümanların ayniyetlerini sürekli vurgulayan özdeşlik duygusu oluşturmalarına ve giderek güçlenen etnik bilinç duygusunun daha da güçlenmesine neden olduğu da söylenebilir.

Düzenlemeler polisiye tedbirler getirmiş, dış ülkelerdeki dinî kurum ve âlimler ile bağlantıyı yasaklamış, yurtdışı dinî eğitime sel güçlükler çıkarmıştır. Ancak bu yasaklamalar ile Osmanlı ve İran ile olan ilişkilerin ortadan kalktığı, bu ülkelerin bölgedeki faaliyetini yitirdiği söylenemeyebilir. Vakıfların ve gelirlerinin tasarrufunun tümüyle hükümet yetkisinde olması ile maaşlı devlet memuru haline getirilen din görevlilerinin ekonomik bağımsızlıklarını yitirmesine, halk nazarında etkisizleştirilmesine neden olduğu belirtilmektedir. Din görevlisi olmak için ilmi mercilerin değil, devletin onayını (ruhsatını) almak gerekmektedir. Zira dinî faaliyet yasadışı görülüyordu. Yurtdışı eğitimi, resmî göreve almada dezavantaj, toplumda nüfuzlu din âlimi olarak algılanmada avantaj olmaktadır. Bu durum din âlimlerinin bölünmesine, resmî din görevlilerini halkı e itaate davet eden bir devlet memuru haline gelmesine, böylece din kurumunun halkın nazarında değerini yitirmesine, önderlik yapma ve halkın sözcüsü olma vasfını kaybetmesine neden olduğu³⁸ bilinmektedir. Dinî alanda saygın olanların, şeyhler, seyyidler ve halkın dinî yaşamında merkezi konumda olan türbelerin olduğu söylenmektedir. Halk bunlara dinî bilgilerinden dolayı değil, daha ziyade keramet sahibi olduklarına inandıkları için saygı gösterdikleri vurgulanmaktadır. Yasada bu konu ile ilgili herhangi bir düzenlemenin yapıldığı görülmemektedir (Numanzade, 2000:79-80; Hüseyinli, 2002: 161; Orucov, 2012:141, 150-152; Qarayev, 2016: 414, Fəzail, 2007: 37).

Rusya 1870’de bölgeye yönelik siyasetini tümüyle değiştirerek, Ruslaştırma siyasetine yeniden dönmüş ve şehirlere öz (Duma-meclis) getiren bir yasa çıkarmıştır. Bu yasa “halkın gerekli olgunlukta olmadığı”, “bölgenin geri kalmışlığı” gibi gerekçelerle geciktirilerek, 1878’den sonra Azerbaycan şehirlerinde uygulanmaya başlanmıştır. Hristiyan olmayanların Duma temsiline sıkı sınırlamalar getirmiştir. 1886’da çıkarılan yasanın Müslümanların üniversitelerde akademik kariyerinin önünü kestiği, 1899’da çıkarılan başka bir yasanın, memur olma şartlarında dinî mensubiyeti esas alarak, Hristiyan olmayanları bu haklardan mahrum bıraktığı belirtilmektedir.

³⁸Çarlık Rusya’da 1905 devrimi neticesinde Çar II. Nikola tarafından 17 Ekim 1905’te siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik ve dini konulardaki hak ve özgürlükleri kapsayan bir beyanname (manifesto) yayınlanmak zorunda kaldığı belirtilmektedir. Bu çerçevede Azerbaycan aydın ve büyük sermaye sahipleri tarafından, Azerbaycan halkı için yapılabilecek söz konusu konulardaki hak ve özgürlükleri kapsayan reformları içeren 15 maddelik bir dilekçenin, çar yönetimine sunulmak üzere hazırlandığı görülmektedir. Bu dilekçede Rus yönetimi ve yöneticileri tarafından bölge halkına uygulanan siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik ve dini konulardaki hak ve özgürlüklerin ihlalinden, ayrımcılık ve mağduriyetlerden bahsedilmektedir. Fakat dilekçede bahsedilen dini konulardaki taleplerin hiçbiri yerine getirilmediği anlaşılmaktadır. Beyanname ve dilekçe içeriği için Bk: Baykara, H. (1975). *Azerbaycan’ın İstiklal Mücadelesi Tarihi*. İstanbul: Gençlik Basımevi, 113-115, 120-121.

Yasalar ile Rusya, Avrupa üniversitelerinde eğitim alan Müslüman entelijensiyanın de görev almasının ve yükselmesinin önünü kestiği söylenmektedir. Bu durum rahatsızlığını alenen ifade eden bir aydınlar grubunu ortaya çıkardığı ve Müslüman kimliğinin sahiplenilmesine neden olduğu vurgulanmaktadır. Böylece Sünnî ve Şîî mezhep farklılığını arka plana ittiği, halka da Müslüman kimliğinde birliğin sağlanmasını telkin ettiği, ayrıca moderniteyi de benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu durumun, aydınlar arasında kültürel faaliyetler yanında, siyasî girişimlerde de bulunulmasına neden olduğu belirtilmektedir (İmanov, 2003: 25; Swietochowski, 1988: 34, 68, 70; Baykara, 1975: 114; Orucov, 2012:149; Yunusov,: 2004: 292).

Sanayi, ticaret ve işletmecilik gibi alanlarda ciddi yatırımları olmasına rağmen, Azerbaycan Türk burjuvazisi Çar Yönetimi tarafından engelleniyordu. Müslümanlar aleyhine, Hristiyanlar lehine ayrımcılığa (diskriminasyon) uğrayan Azerbaycan Türk burjuvazisinin, Ermeni ve Rus burjuvazisiyle rekabet etmesinin önü kesiliyordu (Swietochowski, 2000: 32-33).

Çar döneminde Azerbaycan'da dine, dinî kurumlara, din eğitimi ve öğretimine, aydınlara, burjuvaziye yapılan dinî, kültürel, politik, ekonomik baskı ve engellemelerin sürdüğü belirtilmektedir. Engellemelere karşı, millî burjuvazi ve aydınların kenetlendiği vurgulanmaktadır. Bu durum, Müslümanların etnik kimlikleriyle beraber, dinî kimliklerine dair duygusal bağlılıklarının da pekişmesini sağladığı anlaşılmaktadır. Hızla gelişen millî kimliği, dinî kimliğin de izlerini taşımaya başladığı belirtilmektedir. İslam düşüncesi geleneğinin aydınların da faaliyetleri ile önemli derecede toplumda etkisini göstermesinin devamını sağladığı görülmektedir. Dinin toplum hayatına etkisinin devamında ve kültürel alanda, aydınların etkisinin büyük rolünün olduğu bilinmektedir. Zira Azerbaycan, kendini iyi yetiştirmiş aydınlara sahip olduğu ve genelinin seçkin zümre olan burjuvazi ve bey ailelerinden olduğu belirtilmektedir. Zeynalabdin Tagiyev, Murtuza Muhtarov, Aşurbeyli kardeşler gibi zenginlerin destek ve himayeleri ile basın ve yayında muhteşem hareketlenmenin meydana geldiği görülmektedir. Dönemin basın ve yayın etkinliklerini konu alan bir araştırmada, 1905-1918 yılları arasında yayınlanan 70'ten fazla gazete ve dergi olduğunun tespiti yapılmıştır. Yazarları arasında ise dönemin önemli aydınlarından olan Topçubaşı, Mehmet Emin Resulzade, Ahmed Ağaoğlu, Neriman Nerimanov, Hasan bey Zerbabi, Haşim bey Vezirov, Firudin bey Köçerli gibi aydınların da bulunduğu belirtilmektedir. Bu aydınların gazete ve dergilerde düşüncelerini tartıştığı ve kitlelere yaymaya çalıştığı, faaliyetleri ile halkı

bilinçlendirdikleri belirtilmektedir (Albayrak, 1988: 132; Süleymanov: 1987: 108, 111; Yüksel, 1988; 99-122; Orucov, 2012:149).

XIX. asrın sonu ile XX. asrın başlarında entelektüel ve halk nazarında topluluklar, umumiyetle Müslüman olanlar ve olmayanlar şeklinde algılanarak, ümmet bilinci kuvvetli bir şekilde varlığını sürdürmekteydi. Dönemin şartları içinde Cemaleddin Afgânî'nin "Müslümanca formül" ile formülleştirdiği ümmet bilincini, Azerbaycan entelektüellerinin benimseyerek bayrak edindikleri söylenmektedir. Afgânî bu formülde, İslam dünyasının Batı sömürgeciliğine karşı durabilmesi için, peygamber ve ilk dört halife dönemini kastederek "Altın Çağ"ın yeniden yaşaması gerektiğini ileri sürdüğü belirtilmektedir (Karaman, 1994: 462-463). Afgânî'nin İttihad-ı İslam (Panislamist) düşüncelerinden etkilenen Azerbaycan entelektüelleri, bu düşünceyi kendileri için en önemli düşünce sistemi haline getirdikleri ifade edilmektedir (Taştan, 2003: 14).

Rusya'nın bölgeyi işgalinden itibaren, ait oldukları bağlamdan çıkarılan Azerbaycan toplumu, yeni kimlik arayışına girmiştir. Öne çıkan iki faktör, arayışın sonuçlarını belirlemede hayati önem arz etmektedir. Birincisi, Hristiyan toplumlardan kendini ayıracak önemli unsurun İslam olduğunun kabul edilmesi sonucunda, Müslüman kimliğin sahiplenilmesidir. İkincisi, dil faktörü olmuş ve giderek kimliğin önemli unsuru haline gelmiştir. Dolayısıyla Azerbaycan Türk aydınları Panislamist ve Pantürkist hareketleri birbiriyle kolayca bağdaştırmış; her iki hareketi de, siyasal birliği savunmaktan ziyade, tüm alanlarda (Bilhassa toplumlarının güçlendirilmesi ve Rus ve Batı emperyalizmine karşı savaşımında) işbirliğini ve manevî birliği savunma gayesi olarak benimsedikleri belirtilmektedir. Sözgelimi Ali Bey Hüseyinzade'nin, Azerbaycan bayrağı renklerinde sembolize edilen "Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak" formülüne, "Dilde, Fikirde, İşte Birlik" sloganı ile fikir babalığı yapan ve Azerbaycan entelektüellerinin örnek aldığı İsmail Gaspıralı'nın, Pantürkist hareketin canlanması için çok çaba harcadığı bilinmektedir. Aydınların (İlk önce sosyalist sonra Milliyetçi çizgiye kayacak olan M. E. Resulzade gibi) daha çok siyasal alanda tek örgütlü faaliyet olmasından dolayı ilgilendikleri Sosyalizm konusundaki olumlu tutumlarının nedeninin, İslam'ın birçok açıdan yorumlanabilirliğinden (Sosyalist düşüncenin de İslam'a uygun olabileceğinden), Sosyalist, Panislamist ve Pantürkistlerin düşmanlarının ortak olması ile alakalı olduğu söylenebilir. Bu düşmanlar Rus şovenizmi, emperyalizmi, bunu temsil eden Çar rejimi ve gelenekselci din adamları olduğu anlaşılmaktadır. Aydınların birçoğunun, dinî, kültürel, politik ve

ekonomik faaliyetleri nedeniyle Çar Yönetiminin baskısına maruz kaldıkları söylenmektedir. Genellikle İstanbul'a muhaceret etmek mecburiyetinde kaldıkları ve 1913'te Çar Yönetiminin çıkardığı af dolayısıyla, büyük bir kısmının ülkelerine geri döndüğü belirtilmektedir (Taştan, 2003: 15; Landau, 1999: 17-22; Swietochowski, 1988: 52-53, 80-81, 102-106).

XIX. yüzyıl sonu ile XX. asrın başlarında Azerbaycan'da din, merkezi yerini muhafaza etmekteydi. Ayrıca seküler yanı ağır basan modernleşme süreci toplumda yayılmaya başlamış, siyasî, kültürel ve sosyal, ekonomik gelişmeler olarak iki yönden etkili olmaya başlamıştı. Her iki gelişmenin, milletleşmeyi de oluşturan süreçler olmasının yanında siyasî ve kültürel gelişmelerin, milletleşme sürecini hızlandırdığı net bir şekilde göstermekteydi. Bu süreç bölgeye göçürülen Hristiyan unsurlar ve bu unsurları himaye eden Çarlık rejimine karşı bir tepkinin ürünüydü. Bu tepki, birliğin yine İslam sancağı altında toplanılmasını sağlamıştı (Swietochowski, 1988: 70). Dolayısıyla milletleşme süreci dinî dışlayan bir boyut oluşturmamıştı. Din yine merkezi konumunu sürdürmekteydi. Ancak Müslüman kavramı aynı zamanda Azerbaycan Türklerini de ifade etmeye başlamış, böylece Müslüman kavramına atfedilen anlamın, millî içeriği de içinde barındırdığını göstermişti (Nevvab, 1993: 19). Fakat din ile ilgili tutum hususunda bir konuya değinmek gerekir ki; 1918'de bağımsız Azerbaycan Halk Cumhuriyetinin ilanından sonra, Çar Yönetiminden kalma seküler hukukun uygulanmaya devam ettiği söylenmektedir (Demirli ve Elesgerli, 1999: 169-187). Buna halk ve siyaset de dâhil hiçbir kesimden itiraz gelmediğinin nedeni, siyasal İslam'ın derin köklere sahip olmaması ve Sünnî-Şia farklılığı olduğu belirtilmektedir. Zira hangi mezhebin hukuk sisteminin temel alınacağı tartışmaya ve bölünmeye yol açabilirdi. Toplum esasen yaklaşık bir yüzyıldır seküler ve hukuk sistemiyle yönetildiğinden, cumhuriyetin de aynı hukukla yönetilmesi, halk arasında çok dikkat çeken, itiraz edilen bir durum oluşturmamıştı. Zira toplum, Çar Yönetimi süresince resmî hukuk ile gelenekleri arasındaki bu açığı, sosyokültürel yapısının (aksakallık, toplum önderleri, ombudsmanlık) imkânları dâhilinde kapatmaktaydı. Aksakallık kurumu kendisi kadar kadim köklere sahip yerel örfleri uyguluyordu. Yerel örflerin Azerbaycan toplumunda daima çok etkili olduğu ve şariat kadar saygınlık gördüğü belirtilmektedir (Hasanov, 2007: 78).

2.3.3. Sovyetlerin Geliş ve Sovyetler Birliği Döneminde Azerbaycan'da Dinî Hayat

Sovyetler'de din konusunu inceleyen alanyazın, SSCB sınırlarındaki Azerbaycan coğrafyasında dinî hayatı tam anlamıyla incelemenin ve sağlıklı sonuca varmanın güç olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda Benningsen ve Quelquejay şunları söylemektedir: "... Rus kaynakları bu konuya ışık tutacak yeterli malzemeyi temin etmekten uzaktır. Bildiklerimiz 'Müftülerin resmî nutuklarına dayanmaktadır. Müftüler bilhassa Orta Asya'da toplanan çeşitli uluslararası kongrelerde müminlerin Sovyet Hükümetine olan bağlılıklarını ifade etmekten asla geri kalmamakta Sovyetler Birliği Anayasasında yar alan dinî hürriyetten dem vurmaktadırlar'. "...yabancı gözlemcilerin anlattıkları ve Sovyet basınının yazdıkları birbirini tutmamaktadır" (Benningsen ve Quelquejay, 1981: 205, 214). Araştırmada, Benningsen ve Quelquejay'in de vurguladığı güçlük, kaynakların sınırlılığı ve yanlılığı göz önünde bulundurularak, elden geldiğince çeşitli kaynaklara ulaşarak konunun objektif olarak irdelemeye çalışılacağı söylenebilir.

1917'de Bolşevik Devrimi ile Çarlık Yönetimi'nin devrilmesi sonucunda Çarlık egemenliğinden kurtulan ve 1918'de bağımsızlığını ilan eden Azerbaycan Halk Cumhuriyeti, 1920'de Bolşeviklerin deki hâkimiyetini güçlendirmesi ile yeniden Sovyet Rusya tarafından işgal edilerek, SSCB sistemine dâhil edilmiştir. Bundan sonra Azerbaycan'da din, devlet ve din, toplum ilişkilerinde tam anlamıyla bir kırılmanın yaşandığı ve yepyeni bir dönemin başladığı söylenebilir.

V. İ. Lenin'in liderliğinde kurulan Bolşevik Hükümeti, Marksist ideolojiyi benimsemiş, bu ideolojinin dikte ettiği yaşam tarzını toplum hayatına uygulamayı amaçlamıştır. Marksizm'e göre dinin var olması, mahiyeti ve menşei, tarihi şartlarda var olan siyasî ve sosyal kurumlar ile ilişkilendirilerek açıklanmaktadır. Marx'a göre din, "İnsanların umutsuzluk ve çaresizliklerinde başvurdukları bir uyuşturucu ve halkın afyonudur". İnsanı dünyadaki olumsuzluklara karşı pasif duruma düşürmekte ve mukavemet göstermekten uzaklaştırmaktadır. Bireylerin refaha kavuşmasını , mutluluklarını ahirete ertelemelerine neden olmaktadır. Böylece fertlerin enerjilerini toplumda beliren eşitsizlikler, adaletsizlikler üzerinde harcamalarını engellemektedir. Fakat Marx, bu halin sonsuza dek bu şekilde sürmeyeceğine, geleneksel tarzıyla dinin ortadan kalkacağına inanmaktadır. Marx, dinin toplum hayatından silinmesinin zoraki önlemler ile değil, sosyalist toplumun gelişmesiyle mümkün olacağını, toplumda

sosyalizm geliştikçe dinin de kendiliğinden sosyal hayattan silineceğine inanmaktaydı. Bu süreçte ateist felsefesi temelli verilen eğitimin büyük rolü olacağını da belirtmekteydi. Lenin, Marksist felsefeyi benimseyerek, onu Rusya özelinde kendince yorumlar ve dinî bir tür ruhsal hastalık olarak tanımlayarak; dinin, üst sınıfların proletaryayı kendi adaletsizliklerinde esir etmek için kullandıkları bir afyon olduğunu söylemektedir. Marksizm'in felsefi ilkesinin, her çeşit dine kararlı bir şekilde karşı duran, diyalektik materyalizm olduğunu ifade etmektedir (Memmedov vd., 1985: 7-11; Giddens, 2012: 583-584; Saraç: 2019: 80).

Bu şekilde bir ideolojiye sahip Bolşevik Yönetiminin dine karşı uyguladığı politikanın yansımaları, SSCB anayasalarının tanziminde ortaya çıktığı görülmektedir. Zira SSCB 1918'deki ilk Anayasasına, "kilisenin devletten, okulların da kiliseden" ayrılması ilkesi getirilmiş, 2. fıkrasının 13. maddesinde, vatandaşlara din ve ateizm propagandası yapma hakkı tanınmıştır. Din karşıtı propagandanın serbest bırakılması ancak 1924'te gerçekleştiği belirtilmektedir. İlk saldırının aynı yıl dolaylı ve temkinli olarak yapıldığı görülmektedir. 1929'da yapılan değişiklikle yurttaşlar dinî propaganda yapma hürriyetinden yoksun bırakılmış, sistem ateizmi devlet politikası olarak benimsemiş, dinlerin yayılmasının önünü kesmiştir. İlerleyen zamanlarda ateizm ideolojisinin, devlet eliyle eğitim birimlerinde okutulacağı ve eğitim felsefesinin temelini oluşturacağı söylenmiştir. SSCB'nin 1936 yeni anayasasının 124. maddesi, vicdan özgürlüğünü şöyle düzenlemektedir: "Vatandaşların vicdan özgürlüğünü sağlamak için SSCB'de kilise devletten ve okullar da kiliseden ayrılmıştır. Din ve inançlara ibadet özgürlüğü tanındığı gibi din karşıtı propaganda yürütülmesine de olanak sağlanmıştır." Böylece her din mensubuna inanç ve ibadet özgürlüğü tanındığı, ancak uygulamada din karşıtı eylemler hiç durmadığı belirtilmektedir. Herhangi bir dinin tebliğinin yasaklandığı, ancak din karşıtı propagandanın anayasal güvenceye alındığı vurgulanmaktadır. 1977'de kabul edilen anayasada, din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili düzenleme yapılmayarak, eski yasalara sadık kalındığı görülmektedir. (Quelquejay, 1986; 9; Dualı, 2012: 88-90; Sezgin, 1995: 30). Anayasa maddelerinden anlaşıldığı üzere SSCB'de İslam'ın durumu konusunda tam bir belirsizlik görülmektedir. Sovyet Yönetiminin, ideolojisi temelinde inananların yalnızca birey olarak varlığını tanıdığı, dinî yaşantılarını bireysel düzlemde sürdürmelerine yol verdiği, bu maksatla müftülük, şeyhülislamlık gibi dinî kurumların (kontrolünde) açılmasına izin verdiği belirtilmektedir (D'Encausse, 1992: 23). Sonuç olarak dinin toplumsal, kurumsal ve ritüel boyutuyla yasaklandığı, bireysel

ve vicdani düzlemde ise (Kontrollü, kısıtlayıcı uygulamalarla) serbest bırakıldığı söylenebilir. Gerçekte ve uygulamada ise ibadet edenlere, farklı düzmece nedenler gösterilerek, çalışma ve toplum hayatından soyutlanıp, devlette ve komünist partide görev verilmediği anlaşılmaktadır.

İnanç hürriyetini tanzim eden SSCB anayasaları maddeleri genel olarak değerlendirildiğinde, ateizm propagandasına tanınan hak ve devlet desteğinin, din propagandasına tanınmadığı ve hatta önünün kesildiği söylenebilir. Ayrıca dinî eğitim verme ve tebliğ etme hakkının, yalnızca özel dinî eğitim kurumlarına verildiği ifade edilebilir. Ancak bu hakların ne kadar kısıtlayıcı, sınırlı ve kontrollü olduğu bilinmemektedir. Bu çerçevede Sovyet rejiminin propaganda ve bilgilendirme yöntemi ile dinî inançları ortadan kaldırmayı amaçladığı söylenebilir.

Anayasal düzlemde din aleyhindeki düzenlemelerin, Bolşevik Hükümeti ileri gelenleri ve toplumsal yapıları tarafından yürütüldüğü belirtilmektedir. Sovyet Yönetimi 1924'e kadar yeni rejimi tehlikeye atmamak için din karşıtlığında, temkinli dinî-liberalizm politikasını benimsediği vurgulanmaktadır. Rejim güçlenip SSCB'de hâkimiyeti sağladıktan sonra aşama aşama dinî toplumdan soyutlama uygulamalarına geçilerek, dinî yok etme projesinin üç aşamada yürütüldüğü görülmektedir. 1920-1928 arasında dinin devletten, camiden ve okuldan ayrılmasının birinci aşamada; takriben 1928-1941 arasında şeriat mahkemelerinin ve bütün dinî yaptırımların kaldırılmasının ikinci aşamada, dine ait ferdi ve toplumsal ne varsa ortadan kaldırma yoluna gidilmesinin üçüncü aşamada gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır. Dinden toplu kopuşların ve dindarların sayısındaki düşmesinin bu dönemde olduğu ileri sürülmektedir (Quelquejay, 1986; 8-9; Taştan, 2003: 18).

Dinin, ideoloji üzerindeki yıkıcı etkisini gören Sovyet yöneticilerinin, İslam'ı SSCB sistemi için açık bir tehlike olarak gördüğü, dolayısıyla dine karşı yürüttüğü politikanın "Sovyet toplumunda dinin ortadan kaldırılması" şeklinde yansıdığı belirtilmektedir. Bu politika ve içerdiği unsurlar, İslam ile alakalı dinî kurumların yok edilmesini hedefleyen laik bir devlet kurmak, bu hedefe varmak amacıyla din karşıtı propagandayı artırmak ve yeterli sel önlemleri almak şeklinde olduğu görülmektedir. Bu maksatla 1928'de tüm vakıfların, dinî okulların ve şeriat mahkemelerinin kaldırılarak ve dinî idarelerin SSCB yönetimine bağlanarak yetkilerinin oldukça sınırlandırıldığı ifade edilmektedir. 1913'te 24.000'i aşan, bazı kaynaklarda 26 bin 279 olan cami sayısının 1947'de 2000'e, 1964'de Kazakistan'da dâhil tüm Orta Asya'da 250'ye veya 300'e kadar indirildiği belirtilmektedir. Geriye kalan dinî kurumların

“müftülükler” aracılığıyla kontrol altına alındığı söylenmektedir. 1941’e kadar SSCB’deki camilerin % 75’inin kapatıldığı ve bu camilerin kolhoz binası, tahıl ambarı, kulüp, kıraathane, sinema, vb. gibi maksatlarla kullanıldığı, bir kısmının da yıkıldığı ifade edilmektedir. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde (1917’de) Azerbaycan’da yaklaşık 3 bin caminin açık olduğu, 1933’e kadar 17 (11 Şia, 2 Sünnî, 4’ü Şia-Sünnî) caminin kaldığı, 1980’de ise Kafkasya’da 25 cami ve birkaç mabedin hizmete açık olduğu söylenmektedir. Ateistlik propagandaları sonucunda sayısız dinî abidenin yok edildiği belirtilmektedir (Crisostomo, 1997: 87; Benningsen, 1997: 56; Benningsen ve Quelquejay, 1981: 205-208; Sezgin, 1995: 30; Yunusov, 2004: 141, 147; Paşazade, 1991: 157).

Sovyet yönetimi kurulduğundan itibaren giderek artan oranlarda, din görevlilerine ve dindarlara baskı ve işkence yapıldığı; idam ve sürgünlerin yaşandığı görülmektedir. Sözgelimi Azerbaycan aydınlarına ve din görevlilerine 1920-1930 yıllarında başlanan, 1937’den itibaren peyderpey kütleli ve acımasız uygulanan “represyaların” (toplu hapisler, sürgünler) bunun açık bir örneği olduğu söylenmektedir. Birçok aydın, din âlimi ve dindar Sibiry’a sürgüne gönderilmiş, çeşitli cezalara maruz kalmıştır. 1837-1838 yılları arasında 120 bin Azerbaycanlı represyalara uğramıştır. O yıllarda 3,2 milyon nüfuslu bir ülke için 120 bin kişinin represyaya uğramasının inanılmaz korkunç bir sayıya tekabül ettiği belirtilmektedir (Yunusov, 2004: 141, 161).

Camilerin kapatılmasının yanında İslam’a ait birçok ibadetlerin takibe alındığı ve yasaklandığı belirtilmektedir. Bu yasak ve takipler Rus Yönetimi tarafından düzenlenen “Resmî İslam”a karşı, halk katında “Paralel İslam”ın meydana gelmesine neden oldu ki, bunu Yunusov “Halk İslam’ı” olarak adlandırmaktadır. İslam’ın toplumda varlığını korumasında Halk İslam’ının rolünün önemi yadsınamayabilir. Sözgelimi devletin hac ziyaretini yasaklaması, halkın tekke, türbe ziyaretine olan rağbetini artırmıştır. Ruhani İdare inde bulunan “Resmî İslam’ın” devlet kontrolünde Bolşevik politikasının bir parçası haline geldiği söylenmektedir. Ama Sovyet hükümeti, toplumu İslamsızlaştırma, dinsizleştirme ve dinden soyutlama siyasetinde şehirlerde belli oranda elde ettiği başarıyı, kırsal yerleşimlerde kısmen elde ettiği söylenemeyebilir. Çünkü baskıların etkisi, kırsalda yaşayanlar üzerinde azalmaktaydı. Dolayısıyla Halk İslam’ının, Azerbaycan’ın merkezden ve Bolşevik baskısından uzak bölgelerinde ve köylerinde var gücüyle etkisini göstermeye devam ettirdiği belirtilmektedir (Yunusov, 2004: 159, 161).

SSCB yönetimi, devlet okullarında dinî eğitimi ve öğretimi yasaklamıştır. Fakat dinî idarenin gözetiminde dinî yapının korunduğu, yalnızca din görevlisi yetiştirmeye özgü okulların kanunla korunduğu belirtilmektedir. Bu görevi -bazı yıllarda açılan ve kapatılan- sınırlı sayıda öğlencisi olan Buhara Mir-i Arab Medresesi yapmaktaydı. Ama okulun, dinî derinliğini bilecek ulema, İslam hukukuna vakıf kadı ve müftü yetiştirecek güç ve nitelik taşımadığı gözlemcilerce belirtilmekteydi. Yalnızca, camide ibadet görevi yapacak nitelikte cami görevlileri ve Kur'an'ı yüzünden okuyabilecek sıradan hatipler yetiştirmekteydi (Benningsen ve Quelquejay, 1981: 206-207).

SSCB'de, 1941'de kurulan dört Müslüman dinî idare faaliyet göstermekteydi. Bunlar: İdarenin resmî dili Kazan Türkçesi olan "SSCB'nin Avrupa hissesi ve Sibirya Müslümanları Ruhani İdaresi (Ufa)", dili Özbek Türkçesi olan "Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Ruhani İdaresi (Taşkent)", dili Arapça olan "Kuzey Kafkasya ve Dağıstan Müslümanları Ruhani İdaresi (Buynaks)" ve "Zakafkasya Müslümanları Sünnî ve Şîî Ruhani İdaresi (Bakü)" idi. Dinî teşkilatlarla Hükümet arasındaki ilişkiler, 1944'te SSCB hükümeti nezdinde kurulmuş "Din İşleri Konseyi" aracılığıyla yürütülmekteydi. Ancak yabancı gözlemciler, kurulan dinî idarelerin görevinin dinî eğitim vermek, dinî geliştirmek için değil, maalesef SSCB yönetimi adına inananları ve inançları kontrol etmek amacını taşıdığı belirtilmektedir. Zakafkasya Ruhani idaresi ilk olarak 1872'de Azerbaycan'ın Çarlık rejiminde kaldığı dönemde, Tiflis merkezli kurulmuş 1917 Bolşevik Devrimi'ne kadar yürürlükte kalmıştır. Dini yönetim, merkezi Bakü'de olmak üzere II. Dünya Savaşı yıllarında yeniden kurulmuştur. Günümüzde de faaliyetini sürdüren İdare'nin merkezi Bakü'dedir. Başkanı Şîî olan şeyhülislamdır. Yetki alanı, Sovyet dönemindeki tüm Şîî topluluklarını kapsıyordu. Başkan yardımcısı Sünnî müftüdür. SSCB döneminde Azerbaycan; Bakü, Gürcistan ve Ermenistan'da yaşayan Sünnî toplumların dinî faaliyetlerini yönettiği belirtilmektedir (D'Encausse, 1992: 22; Benningsen ve Quelquejay, 1981: 204-205; Quliyeva, 2004: 279; Mustafayev, 1973: 58).

Müminlerin dinî yaşantılarını düzenlemekle görevli olan Müftülükler ve şeyhülislamlıklar, sadakatle bağlı kaldıkları SSCB Komünist Partisi Merkez Komitesine bağlı olan Din İşleri Konseyinin kontrolündeydiler. Dolayısıyla İslam'a karşı uygulanan acımasız propagandayı ve camilerin kapatılmasını protesto etmemişlerdir. Dahası dışarıya karşı yapılan propagandalarda, SSCB'ye çok büyük katkılar yapmaktaydılar. Ayrıca dinî idareler, iki mühim fonksiyonu da icra etmeye gayret ediyordu. Birincisi, İslami icapları modern yaşamın gerek ve ihtiyaçlarına

uyarlayarak dinî pratikleri kolaylaştırmaktı. İkincisi, İslam'ı SSCB'nin sosyal ve siyasî sisteminin zemini olan Sovyet ideolojisiyle bağdaştırarak, İslam'a dünyevi bir muhteva kazandırmaktı (D'Encausse, 1992: 22-23, 25; Benningsen, 1997: 56).

Sovyet Yönetiminin, 1954'ten (özellikle Stalin devrinden) sonra camilerin kapatılması, din âlimlerinin represyası gibi uygulamaları sona erdiği belirtilmektedir. Ama bu din aleyhindeki uygulamaların sona erdiği anlamına gelmemektedir. Yalnızca şekli değişmişti. Ateist kuruluşların geniş çaplı ve yoğun olarak, dinin zararları hakkındaki propagandalarına yeniden hız verilir. 1960-1970'li yıllar arasında, siyasal ve toplumsal olanın karşıtlığı zemininde İslam'a karşı ikili bir politika yürütülmeye başlanır. Bu politikalar, İslam'ı yok etmeyi hedefliyordu. Dış politikadaki hedef, İslam'ı Yakın Doğu'da sosyalist propagandanın aracı haline getirmektir. Nikita Khrushchev'in döneminden sonra yürütülmeye başlanan bu stratejinin amacı, resmî İslam temsilcilerinin yardım ve şahitliğiyle, SSCB'de İslam Dininin serbestliğini duyurmaya çalışmaktır. Ayrıca 43 milyon Müslümanın yaşadığı SSCB'yi, İslam âlemi için Batılılardan çok daha iyi bir müttefik ve dost olarak sunmaya; sonuçta Mısır, Suudi Arabistan, Fas ve Ürdün gibi muhafazakâr ve Batı yanlısı ülkelerle münasebet kurmaya çalışmak olduğu vurgulanmaktadır (Yunusov, 2004: 147; Benningsen, 1997: 68-69; Crisostomo, 1997: 89).

SSCB'de elli yıldır sürdürülen din karşıtı idari ve polisiye tedbirler ve bilimsel çalışmaların sonucunda "İslam'dan geriye ne kaldı?" sorusu yöneltildiğinde, çok az şey kaldığı cevabı verilebilir. Zira dindarlar için gerekli olan İslam'ın beş temel ibadetinin hiç birisine artık yeteri kadar değer verilmediği ve bu ibadetlerin yaşantıdan neredeyse silindiği bilinmektedir. Mesela zekât yasaklanmış, yalnızca dinî mekânların korunması ve yaşatılması için küçük bağışlar şeklindeki sadaka formuna dönüştürülmüştür. Hac, yurt dışı çıkışların yasaklanmasıyla 1920'den sonra yapılamaz hale gelmiş, 1945'ten sonra yasak kaldırılmıştır. Ancak otoriteler tarafından göstermelik olarak, her yıl sadece 20-30 kişilik grubun gitmesine izin verilmiştir. Ramazan orucu yasak edilmemiş, ama ibadete karşı arttırılan olumsuz propaganda, psikolojik baskı, sıkı çalışma şartları gibi engellemeler sonucunda tutulamaz hale getirildiği bilinmektedir. Bu çerçevede dinî otoriteler halka Ramazan ayının 1'i ile 15'i arasında oruç tutmayı tavsiye etmekteydiler. Dindarların beş vakit namaz konusunda nasıl bir tutum içinde oldukları, kaynaklardaki bilgi yetersizliğinden pek bilinmemektedir. Cuma namazında ise Sovyet basını ile yabancı müşahitlerin anlattıkları arasında uyuşmazlık olduğu görülmektedir. Orta Asya'nın büyük

şehirlerinde yaşlı, yoksul tabakalara ait kişilerce, büyük dindar kalabalığından yoksun kılındığı belirtilmektedir. Bayram namazlarının, büyük şehirlerde (Moskova, Türkistan) gençlerin de içinde olduğu, Cuma namazına göre daha kalabalık cemaatle kılındığı Sovyet basınında yer almıştır. Aşure törenlerinin ise bayram namazlarına göre daha kalabalık olduğu, Şii topluluğunun da törenlere katıldığının haberleştirildiği belirtilmektedir (Benningsen ve Quelquejay, 1981: 212-214).

Bayram ve Aşure törenleri gibi dinî uygulamaların, kalabalık Müslüman topluluklarının ilgisini çekmesi otoritelerce: İslam dışına çekilen Müslüman halkın, dinin uygulanması gereken temel vecibelerini unutmaya yüz tuttıkları ve bayram namazı da dâhil bu gibi dinî yükümlülük ve adetlerin dinî vecibe olarak değil, bir gelenek şekline dönüştüğü yorumu yapılmıştır. Ancak kitlelerin katıldığı dinî olmaktan çok “millî” bir karaktere dönüştüğü anlaşılan bu gösterilere rağmen, İslam’ın gücünü yavaş yavaş kaybettiği de vurgulanmıştır. Yeni nesil aydın çevrelerin ibadetlerin tümünden uzaklaştığı, yalnızca sempati ilişkilerinden öteye geçmeyen bazı kişisel davranışların devam ettiği belirtilmiştir. Dolayısıyla bu coğrafyada, İslam’ın “geçmişin malı” olmak üzere olduğu, yalnızca milliyeti ilgilendiren uygulamalarının sürdürüldüğü, bu haliyle saygı gösterildiği söylenmiştir. Yeni nesil aydının dünyaya bakışı aşırı derecede “bilimsel” olmuştur. Bu bilim içinde de herhangi bir dinin vecibelerini yapmak gereksiz ve hatta tehlikeli hale gelmiştir. Kırsal kesimde ise dinî inançlar İslam dışına kaymış, Şamanizm’e benzer ilkel dinlerin arkaik formlarına dönüşmüştür. Mesela camilerin kapatılması ve Haccın yasaklanması ile toplumun vicdanını yerli, kutsal makam ve efsane olmuş kişilerin kabirleri doldurmuştur. Kutsal mekânlar bazen İslam öncesi kutsal makamlar da olmuştur. Bu “Mukaddes yerler kültü” hesaplanamaz bir şekilde genişlemiştir. Dinî idarelerin gereksinimlerinin giderilememesi ve resmî mollaların yetersiz kalmasıyla ortaya çıkan kitabi (formel) İslam’ın ve alimlerin boşluğu, akademik eğitimi olmayan, yetersiz gayri resmî mollalar sınıfının türemesine neden olmuştur. Halk tarafından seçilen bu mollalar başıbozuk, dinî otorite kontrolünden uzak; bazen bir tarikat üyesi, bazen büyücü, doktor ve falcı olarak tam anlamıyla bir Şaman’ı andırdığı belirtilmiştir. Ayrıca resmî olmayan İslam, yeteneksiz mollalar ve Şamanı andıran putperestliğe benzer formlar uygulayan ilkel ruhanilerden başka, tarikatlar tarafından da temsil edildiği belirtilmiştir. (Benningsen ve Quelquejay, 1981: 214-216). İslam’ın, SSCB yönetiminin din karşıtı, itibarsızlaştırma, yok etme politikaları sonucunda genellikle kırsal kesimde; kültürsüz, yetersiz ve yeteneksiz mollaların; büyücü, falcı, muskacı,

şaman tipi ilkel putperest uygulamaları ile halka din hizmetleri görevini ifa eden, sözde din temsilcilerinin uyguladığı ve uygulattığı içi boşaltılmış ve tahrif edilmiş din haline dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır.

Sovyet Yönetiminin din karşıtı tüm plan ve uygulamalarına rağmen dinî duygu toplumda varlığını devam ettiriyor veya yeniden doğarak, toplumu etkisi altına alıyordu. Bu sosyokültürel gerçeği yabancı gözlemciler yanında SSCB yöneticileri de kabullenmiş ve bunu iki şekilde kullanmışlardır. Birincisi, bu durumun bütün farklı görüşler karşısında demokratik tutum sergilendiğinin belirtisi olduğuna işaret ettiği belirtilerek, bazen övünülyordu. İkincisi, bu durum onları kaygıya sevk ediyordu. Dolayısıyla ateizmi yayma uzmanlarına faaliyetlerini artırmaya, din karşıtı propaganda yapan yayın kuruluşlarını faaliyete geçmeye çağırıyordu. Böylece basın, topluma din karşısında uyanık olma çağrısını artırıyordu. Çağrılar daha çok görevi komünist yetiştirmek ve toplumu dinin aşılacağı antikomünist, gerici düşünceden uzak tutmak olan eğitim kurumlarına yapılıyordu (D'Encausse, 1992: 13).

1985'ten sonra M.S. Gorbaçov'un liderliğiyle birlikte SSCB'deki durum değişmiştir. Bu dönemde Komünist Partisi ciddi çöküntü içine girmiş, in devamı için ciddi reformlara ihtiyaç duyuluyordu. Bu bağlamda Garbaçov tarafından “Yeniden Kurma” (perestroyka) reformu başlatılmıştır. Reformlar devlet ve din ilişkilerine de yansarak, dinî faaliyetler toplumda serbest kalmış, yeni camiler ve medreseler açılmıştır. Azerbaycan'da İslam'a ilgi artmış ve halk yeni din görevlilerine ihtiyaç duymaya başlamıştır. Böylece toplumun çoğunluğunun inandığı ve uyguladığı İslam anlayışının, Sovyet Yönetiminin kontrolünde olan resmî dini yetkili ve görevlilerin İslam anlayışını eleştirmeye başladığı vurgulanmıştır (Yunusov, 2004: 169).

Araştırmalar SSCB döneminde dinin, toplumsal yaşamın her alanında olmasa da, gündelik hayatta varlığını sürdürdüğünü göstermektedir (D'Encausse, 1992: 79-80). Zira devlet politikasıyla siyasî ve iktisadî hayatın çabuk değiştirilebileceği belirtilmektedir. Ancak gündelik hayata ve bireylerin vicdanlarına müdahalenin o kadar kolay olmadığı vurgulanmaktadır. Zira gündelik yaşamın kapalılığı ve muhafazakârlığı sebebiyle daha geç değiştiği belirtilmektedir. Bu gerçeği Sovyet lideri M. İ. Kalinin şöyle ifade eder: “Gündelik yaşamda değişiklik her zaman güçlkle meydana gelir. Bugün siyasî ve iktisadî ilişkiler büyük oranda değiştirilmiştir. Gündelik yaşam ise hâlâ geçmiş kalıntıları korumaktadır” (Halilova, 1986: 32). Kalinin'in “geçmiş kalıntılar” ifadesinin dinî unsurları kastettiği bilinmektedir. O, SSCB döneminde dinin önemli oranda ekonomik ve siyasî yaşamdan soyutlandığını

belirtse de, dinin bilhassa sosyokültürel hayatta, merasimlerde, bayramlarda, maişet, aile ve gündelik yaşamda varlığını sürdürdüğünü itiraf etmiştir (Taştan, 2003: 25).

SSCB’de Müslümanların yaşadığı bölgelerde dinî hayat konusundaki verilere göre, camilere gitme oranının düşük olduğu ve camilere hemen hemen yalnızca yaşlı Müslümanların gittiği anlaşılmaktadır. Bu veriler, Sovyet ideolojisiyle büyümemiş (Sovyet öncesi) yaşlı neslin ölümüyle İslam’ın gitgide toplum hayatından silindiğini ispatlamaya yönelik olduğu belirtilmektedir. Fakat bu durum, karışık bilgilerle hemen yalanlanıyordu. Zira diğer sosyolojik anketler, Müslüman toplumun inançlarına bağlı kaldığını gösteriyordu. Mesela 1972’de Özbekistan’a bağlı Karakalpak Cumhuriyeti’nde yapılan bir anketin; erkeklerin yalnızca %23’ünün, kadınların sadece %20’sinin dinsiz olduklarını; 1974’te Kafkasya’nın kuzeyinde halkın yalnızca %20’sinin dinsiz olduğunu gösterdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Müslüman sayısına oranla, kapatılma nedeniyle resmî kayıtlardaki ibadet yerlerinin sayısının az olduğu görülmektedir. Sayısı fazla olan gayri resmî görevlilerin hizmet verdiği, gayri resmî ibadet yerlerinin hesaba katılmadığı belirtilmektedir (D’Encausse, 1992: 19-20).

SSCB yönetiminin İslam üzerindeki baskılarının, anti İslam propagandalarının, kitleleri İslam’dan uzaklaştırma çabalarının, halkın genelinin dini bilmemesine veya inkârına neden olduğu bilinmektedir. Ama İslam coğrafyasında “ibadetsiz itikatin” mevcut ve mümkün olduğu da görülmüştür. Zira bazı araştırmalarda halkın bir kısmının inançlarına sıkıca bağlı olduğu, dinî yükümlülüklerini yapmaya çalıştığı da bilinmektedir. İslam’dan soğutulmuş, uzaklaştırılmış, Sovyet yaşam şekline uyum sağlamış, hatta resmî Ateistliği bile kabul etmiş bazı Müslümanların dahi, atalarının dinî haline dönüşmüş İslam ile ilişkilerini tamamıyla kesmek istemediği ve toplum dışı kalmaktan korktukları belirtilmektedir. Bütün bunlar değerlendirildiğinde İslam’ın, SSCB’de Müslümanlar ile Rusları büyük ölçüde ayıran sosyal bir bağ teşkil ettiği anlaşılmaktadır. (Benningsen ve Quelquejay, 1981: 218-221).

Sonuç olarak, SSCB döneminde dindarlara yapılan baskı ve dine karşı yapılan olumsuz propagandalara rağmen, dinî inanç, kural ve simgelerin, Azerbaycan’ın geleneksel kültüründe büyük oranda varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Din, bu şekilde merasime dayalı dindarlık formunda varlığını sürdürse de, bu durumun Azerbaycan’da, dinî ve millî kimliği korumada temel bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır. SSCB’nin resmî politikasının, herhangi bir dinin ya da İslam’ın devletin resmî kurumlarının etkinliklerine, siyasî ve iktisadî yaşam alanlarına tesir etmesini yasakladığı bilinmektedir. Bu duruma göre de, SSCB döneminde dinin,

yaşamın tüm alanlarına yayılan bir faktör olduğunu söylemenin mümkün olamayacağı belirtilmektedir. Ancak dinin, toplum yaşantısından tamamen silindiğini, dindarların oranının nüfusun %20'sine düştüğünü ve dindarlığın tamamen zayıfladığını ileri sürmenin de gerçeği yansıtmadığı ifade edilmektedir (Taştan, 2003: 25; Paşazade, 1991: 152-153).

2.3.4. Bağımsızlık Döneminde Din

SSCB Azerbaycan'ı "Kafkasya Müslümanları Ruhani İdaresi (KMRI)" Rus işgal tarihinde ilk defa 1990'da Sovyet Yönetimine karşı çıktığı görülmektedir. Rus birlikleri de 20 Ocak 1990'da tank ve ağır silahları ile Bakü'ye girerek, bağımsızlık mücadelesi veren halka korkunç bir katliam yapmış ve yüzden fazla Azerbaycanlı şehit olmuştur. Bu olayın, ülkede İslam dininin ve Müslüman halkın Sovyet Yönetimi ile olan ilişkisinde, bir kırılma noktasını teşkil ettiği vurgulanmaktadır. Azerbaycan devlet yöneticileri bağımsızlık arifesinde, bundan sonra kendilerini inançlı göstermeye başladılar. Azerbaycan bağımsızlığını elde ettikten sonra din ve toplum münasebetlerinde mühim gelişmeler meydana geldiği, bundan sonra bireylerin kendilerini inançsız göstermeleri, SSCB döneminde inançlı göstermeleri kadar güç bir durum halini aldığı belirtilmektedir (Yunusov, 2004: 172-175, 270).

1991'de siyasî bağımsızlığını elde eden Azerbaycan, dini alanda da özgürlüğe kavuşmuş, 12 Kasım 1995'te yürürlüğe giren anayasa ile inanç özgürlüğü anayasal güvenceye alınmıştır. Din ve vicdan özgürlüğünü düzenleyen 48. Madde (Gönenç, 1998: 197) şu şekildedir: "Herkesin vicdan özgürlüğü vardır. Herkesin dinî tutumunu bağımsız olarak belirleme, herhangi bir dine tek başına veya başkalarıyla birlikte inanma veya hiçbir dine inanmama, dinî inancıyla bağlı görüşlerini ifade etme ve yaymama hakkı vardır..." (Aleskerli, 2005). Söz konusu anayasa maddesinden önce 1992'de "Dinî itikat azatlığı (serbestliği) hakkında" kanun kabul edilmiştir. Bu kanun maddesi: "Bütün dinler, dinî kurumlar kanun önünde eşittir. Herhangi bir dinin veya dinî kurumun değerlerine ilişkin hiçbir tercih veya sınırlama kabul edilemez." Bu kanunla birlikte dinî alanda özellikle gayri-resmi İslam'da önemli bir canlanmanın meydana geldiği ifade edilmektedir. Fakat yabancılara dini tebliğe izin verilmesi, toplumun Müslüman ve Hristiyan ülkelerden gelenlerin yaptığı tebliğ ve misyonerlik faaliyetlerine maruz kalmasına neden olduğu bilinmektedir. Millî ve manevî değerlere dönüş sürecinin yoğunlaştığı bir dönemde, bu imkânın misyoner kuruluşları tarafından kendi amaçları doğrultusunda kullanılması, ciddi sosyo-politik kaygılara neden olmuş, bu süreci engelleyecek bazı adımların atılmasının önemi hissedilmeye başlanmıştır.

Sonuçta 1996'da aynı kanuna bir fıkra eklenerek kanun, yabancı vatandaşların dinî yayma faaliyetlerine ve yurt dışından dinî yayınların ülkeye getirmelerine belirli kısıtlamalar getirecek şekilde değiştirilmiştir (Yunusov, 2004: 186-187, 200; Gənbərov (Kanberov); 2018: 87-88, 90, 92).

Azerbaycan, dünyevi (laik) bir devlettir ve eğitim sistemi laik bir karakter taşır. Anayasanın 18. maddesinde konu şöyle belirlenmiştir: “Azerbaycan Cumhuriyetinde din devletten ayırdır. Bütün dinî itikatlar kanun önünde eşittir... Devletin tahsil (eğitim) sistemi dünyevi karakter taşır...” Ayrıca resmî açıklamalarda, devletin laikliğinin genellikle din konusunda mühim bir konumdan gelmediğini, aksine devletin, vatandaşın millî, manevî ve dinî geleneklerine kayıtsız kalmadığı belirtilir. Dinî değerlerin, Azerbaycan halkının tarih boyunca geliştirdiği bir dizi değerden oluştuğu vurgulanır. Sözgelimi Haydar Aliyev bir konuşmasında bu konuyla ilgili: “Devletimiz laik bir devlettir. Ama biz dinden ayrı değiliz. Din ve devlet arasında yakın işbirliği var... ” şeklinde cümleler kurarak in düşüncelerini ifade etmiştir. Devletin eğitim sisteminin laik yapısı, eğitim kurumlarının müfredatına din hakkında bilgilendirici konuların dâhil edilmesini yahut vatandaşların dinî eğitim almasını engellemeyeceği belirtilmektedir (Gənbərov: 2018: 87-88).

Azerbaycan bağımsızlığını kazandıktan sonra, kısa zamanda dinî kurumlarca tamir edilen ya da yeniden yapılan camilerin sayısının resmî kayıtlarda 230, kayda alınmayanlarla birlikte yaklaşık 900'ü bulduğu belirtilmektedir. 1993'e kadar kayda alınan cami sayısı 300'ü geçmiştir. Birçok şehirlerdeki büyük camilerin yanında dinî eğitim veren medreseler de açılmıştır. Ayrıca Kafkas Müslümanları Ruhani İdaresinin (KMRI) İslam Üniversitesi de bağımsızlıktan kısa süre sonra yükseköğretim düzeyinde dinî eğitim ve öğretim vermeye başladığı ifade edilmektedir (Yunusov, 2004: 187).

1990'lı yıllara kadar SSCB hegemonyası ve tesirinde kalan Azerbaycan, 1990'lı yılların ortalarından itibaren, yüzünü Batı dünyasına çevirmeye başladı. Böylece Azerbaycan toplum ve düşünce hayatına, kültürüne Batı, ilk anda ise ABD daha çok etki etmeye başladı. Mevcut meselelerin çözümü Batı'da aranmaya başlandı. Fakat 1990'lı yılların sonunda Batı istikametinin beklenen çözümü sağlamadığı anlaşıldı. Dağlık Karabağ'ın işgalden kurtarılamaması, radikal dinî grupların etkinliklerinin artması, toplumun küçük grubu burjuvazi ile büyük kitlesi halk arasında meydana gelen gelir dağılım oranının daha da yükselmesi, ekonominin kötü gidişi, işsizlik, daha iyi bir yaşam için ülke dışı marjinal göç gibi ilave problemler, ülkeyi sarsmaya başladı.

Ayrıca yine millî kimlik sorunu ve manevî kimlik arayışı problemi ortaya çıktı. Bu problem ve arayış, özellikle genç ve orta yaş kuşağını daha çok ilgilendiriyor ve problem oluştuyordu. Öz millî-manevî değerlerinden uzak ateist eğitim temelli Sovyet ideolojisiyle yetişmiş, terbiyelenmiş yaşlı kuşak, kimlik (millî, dinî) problemi ve manevî değerlere yönelimden daha çok kendi gündelik yaşam meselelerinin çözümüyle meşgul oluyordu. Dolayısıyla toplum öz millî ve manevî/dinî kimliğini yeniden kazanmak ve halledilemeyen meselelere cevap bulmak ümidiyle İslam'a yaklaşmaya/dönmeye başlamıştı. Hızlı dönüşüme resmî dinî (KMRİ) cevap veremedi. Sovyet sistemiyle terbiyelenmiş ve dinî yönetmeye alışmış, eğitim seviyesi ve yeterliliği düşük KMRİ'nin yöneticileri ve din görevlileri bu dönüşüme ayak uydurabilecek ve halka önderlik yapabilecek kapasitede değildi. KMRİ'nin değişim karşısında muhafazakâr davranması, günümüzde Azerbaycan toplum nazarında dinde durgunluk, irtica olarak algılanmakta, akademik alinyazın tarafından dile getirilmekte ve ciddi eleştiri konusu yapılmaktadır. Bu bağlamda KMRİ'nin karşısında İslamcı muhalefet meydana geldi. Bunlar çoktu, birbirine de muhalif dinî gruplardan oluşuyordu. Bunlardan birisi Vahhabilik'ti. İslam'da yeniliklere karşı olan Vahhabilik'in ülkede gelişmesinin tek nedeni, Resmî İslam'dan uzaklaşan Azerbaycan halkına yeni bir söylemle, manevî hayatın yeni formlarını tebliğ etmeleri idi. Söylemlerinde mezheplere (Sünnî-Şia) bölünmeye karşı çıkmaları ve birlik çağrısında bulunmaları, problemlerin çözümü için birliğe inanan toplumu cezbediyordu. Çeçenistan'da cihata gitmek isteyenlerin tutuklanmasına karşı çıkışları, Karabağ meselesinin cihat ile çözülebileceği gibi fikirleri, genç ve orta yaş kuşağını kendi mescitlerine çekiyordu. Böylece 1990'lı yılların sonunda yeni kurulan dinî yenilikçi (ıslahatçı) teşkilatlara genellikle gençler arasında rağbet arttı. Ülke Vahhabilerin yanında, Arap ülkeleri ile fonlanan radikal Sünnîlerin ve İran, Irak fonlarıyla desteklenen radikal Şiî oluşumların hücumuna uğramıştı. ABD ve Batılı müttefiklerinin Irak'ı işgali, bu iki radikal grupları işgale karşı bir nebze de olsa birleştirmişti. Azerbaycan siyasî hayatından uzak tutulan dinin, ülkede Sünnî-Şiî radikal grupların faaliyetine sahne olması devlet ini endişelendirdi. Bu bağlamda, radikal grupların kontrolündeki mescitlerden bu grupların çıkarılması, faaliyetlerinin yasaklanması gibi sert tedbirler uyguladı. Bunun yanında toplumda manevî boşluğun büyük olması 2000'li yıllarda altısı kadın yaklaşık otuza yakın karizma kişinin kendisini "peygamber" ilan etmelerine zemin hazırladı. Ayrıca özellikle ülkenin kuzey bölgeleri Türkiye, Pakistan ve Arap ülkelerinden gelen, güney bölgeleri ise genellikle

İran'dan gelen çok sayıda dinî tebliğcilerin yoğun faaliyetlerine sahne olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Hristiyan misyonerlerin de faaliyet gösterdiği vurgulanmaktadır. (Yunusov, 2004: 191, 252-255, 261-263, 265, 268, 276).

SSCB devrinde, Azerbaycan toplumunda mezhebi kimlikler ön plana çıkmamışsa da, bu kimliklerin unutulmadığı görülmektedir. Mezhebi kimlik bilinci daima taşınmış, bu kimlik Sünnîlere nazaran Şîî kesimde daha güçlü bir şekilde varlığını sürdürdüğü gözlemlenmektedir. Bu güçlü durum Şîîlerin, Sovyet ateist sistemine daha güçlü direnç göstermelerine ve inançlarını daha kuvvetli korumalarına neden olduğu söylenmektedir. Toplumun genelinin Şîîliğin ya da Sünnîliğin tarihi bir olgu olarak mahiyetini bilmediği gibi, mezhep mensuplarının ne istediklerinin de bilincinde olmadığı söylenebilir. Günümüzde önemli bir Şîî ve Sünnî geriliminin olduğu söylenemeyebilir. Ama nadiren de olsa toplumda bilgisizliğin ve bilinçsizliğin neden olduğu bağnaz tutum ve tavırlarla karşılaşıldığı bilinmektedir. Ayrıca imanın gönüllerde kaldığını, dilde hâlâ kullanılan birçok dua cümleleri, Allah, Kur'an ve Peygamber gibi dinî motiflerle süslenmiş cümleler ortaya koymaktadır. Bu, dinî geleneğin, halkın bu konudaki bilinçliliği ve kararlılığıyla birlikte, direnç gücünün bir neticesi olduğu söylenebilir. Toplumda dine karşı ilgisiz ve dinden kopmuş zümrelerin varlığı da bilinmektedir. Dolayısıyla Sovyet devrinin, dinî toplumdan dışlayan ve değersizleştiren sisteminden büyük ölçüde etkilenmiş kesimlerin varlığını da bir gerçek olarak devam ettirdiği belirtilmektedir (Albayrak, 1998:142-143).

Sovyet egemenliğinin son bulmasıyla dinin, Azerbaycan toplumunda meydana gelen boşluğu dolduran bir sistem olarak işlev gördüğü söylenebilir. Lakin esas olarak dinin bu işlevi, bireylerde aidiyet hissiyi kuvvetlendiren bir anlam sistemi olarak idrak edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, toplumun öz dinine dönüşü ve İslam'ın toplumsal yaşam alanlarında yeniden ortaya çıkışının alelade bir olgudan daha görünür ve dikkat çekici olduğu bilinmektedir. Zira bağımsızlıktan sonra ilk olarak toplum dinî ve millî bayramlarını rahatlıkla gerçekleştirmiş, yerleşim birimlerinde camiler yapılmış, ezanlar işitilmiş, türbelere olan ziyaretlerin ve hacca gidenlerin sayısı artmış, Muharremlik ritüeli dini canlanmanın en önemli göstergelerinden biri olarak görülmüştür (Taştan, 2003: 27).

Azerbaycan'da dinin durumunu anlamak için, 2003'de yapılan, ilginç sonuçlar ortaya koyan sosyolojik araştırmanın sonuçlarına bakmak gerekir. SSCB döneminde kendini dindar saymayan ve Komünist Parti üyesi kişilerin çoğunluğu, bağımsızlık döneminde kendilerini dine karşı münasebetini hissettirecek seviyede değiştirdikleri

görülmektedir. Dolayısıyla inananların ve ateistlerin oranını saptamak gibi zor bir durumun meydana geldiği belirtilmektedir. SSCB döneminde dinin, bilim dışı, hurafe, batıl inanç olarak niteleyen ateist ideolojinin, ülke toplumunun yarısında etkisini hâlâ sürdürdüğüne ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu konuda Elmira Süleymanova durumu, “kendimi artık mü’min olarak hissetsem bile, yarım yüzyıl etkisi altında kaldığım ateist kültürün baskısından kurtulmam o kadar kolay değildir.” diye ifade etmektedir (Yunusov, 2004: 270; Aktaş, 1994:172).³⁹

Vatandaşlarının geneli Müslüman olan eski SSCB Türk Cumhuriyetlerinde olduğu gibi günümüz Azerbaycan toplumunda da İslam, millî bir kimlik olarak idrak edilmektedir. SSCB döneminden sonra halk arasında beliren ideoloji boşluğunun, bireylerin öz millî ve kültürel kimliklerini aramaları ve Ermenistan ile yaşanan Karabağ mücadelesinin, İslam’ın Azerbaycan toplumunda yerini belirleyen temel faktörlerden biri olduğu belirtilmektedir. Zira Karabağ mücadelesi etnik karakter taşıdığından, millî kimlik mücadeleye daha uygun zemin oluştuyordu. Dolayısıyla XIX. asrın sonlarında olduğu gibi ülke toplumu Panislamizm ve Pantürkizm arasında seçim yapmak zorunda kaldığı ve bu defa seçimin Pantürkizm lehinde olduğu ifade edilmektedir. Çünkü Pantürkizm, ülkenin bağımsızlığı uğrunda mecburi ve temel idea gibi algılanmaktaydı. Aynı zamanda Karabağ mağlubiyetinin ağır sosyal ve iktisadî buhran meydana getirmesi, Azerbaycan halkının manevî buhranının daha da artmasına; bu durum da halkın siyasî ve resmî dinî e olan güveninin derinden sarsılmasına sebebiyet teşkil ettiği belirtilmektedir (Aktaş, 1994:172; Valiyev, 2005: 13; Yunusov, 2004:165-171, 294).

Sonuç olarak, bağımsızlık döneminde Azerbaycan toplumunda dine karşı bir ilginin, özellikle genç nesil arasında olduğu ve bir yönelimin başladığı bilinmektedir. Dolayısıyla toplumda genç neslin etkisi arttıkça İslamlaşmaya ve dindarlığa olan eğilimin artacağı söylenebilir. Ancak 70 yıl süresince SSCB ateist ideolojisinde yaşayan bir toplumun nitelikleri yönünden bu ilginin ve yönelimin, toplumsal değişim sürecine önemli derecede tesir edecek sonuçlar meydana getirmesinin bekleneceği söylenilemeyebilir. Fakat bağımsızlık pratiğini sürekli geliştiren ülkede toplumun diğer alanlarında olduğu gibi dinî yaşam alanında yeni gelişmelerin yaşandığı bir sürecin devam ettiği ifade edilebilir. Bu süreçte Radikal İslami grupların güçlenmesi,

³⁹ Araştırma sonuçları konusunda geniş bilgi için Bk: Yunusov, A. (2004). Azerbaycan’da İslam, Bakı: Zaman, 267, 270, 273-275

Siyasî İslam'ın hâkim olması sorusuna, ülkenin dinî hoşgörüsünün, açıklık politikasının, medenileşmesinin, batı değerlerine yakınlığının, devletin laikliğinin buna imkân veremeyebileceği bilinmektedir. Ayrıca iç ve problemlerin ne kadar ve çabuk halledilip, halledilemeyeceği, iktidarın ve hukuk sisteminin tarafsız olup, olmayacağı, demokratik bir ülke olup, olmayacağı ve resmî dinî in hakikaten halkın manevî lideri olup, olmayacağı durumuna bağlı olarak değişebileceği belirtilmektedir (Albayrak, 1998:136; Yunusov, 2004: 296).

2. 4. Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Müslüman Kimliği

Garbi Azerbaycan (Revan Hanlığı) coğrafyasından zorunlu göçleri sonucunda bir kısmı Türkiye'de genellikle Amasya bölgesine ve bir kısmı Azerbaycan'da genellikle Bakü bölgesine yerleşen Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinde geçmişten günümüze gelen hayat serüveninde din ve dinî kültürün büyük önemi olduğu söylenebilir. Tarihi yurtlarında tamamının Müslüman ve Sünnî dinî kimliğine sahip olduğu bilinen bu grubun, günümüze kadar bu dinî kimliklerini koruyageldiği ifade edilebilir. Ancak bu dinî kimlik özelinde geçmişten günümüze kadar gelen inanç, dinî pratik ve kültürel tecrübe boyutlarının seviyesinde, kuvvetliliğinde ve zayıflığında, koyuluğunda ve açıklığında tarihi periyotlara, bulundukları yerlere, sosyokültürel, siyasî-politik ve iktisadî etkenlere bağlı olarak çeşitli inişler ve çıkışların, buhranların, yasakların ve özgürlüklerin tecrübe edildiği tarihi kaynaklar, canlı tanıklar ve gözlemlerden anlaşılmaktadır. Bu topluluğun tecrübe ederek yazdığı dinî tarihini ortaya koyabilmek için, tarihi kaynaklara ve tanıkların ifadelerine göre geriye dönük izin sürüldüğünde ancak Revan Hanlığı dönemine kadar ulaşılabilen tarihi kökenlerinde, konunun Hanlık döneminden ve özellikle de Kazak bölgesinden günümüze kadar panoramik olarak ortaya konması gerektiği söylenebilir.

Araştırmada “Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği” ana başlığı altındaki başlıklarda, Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin tarihi yurtlarının de içinde bulunduğu coğrafyanın dinî tarihi, panoramik olarak ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu bu topluluğun dinî tarihi de, bu coğrafyanın dinî tarihinden ayrı tutulamayacağı söylenebilir. Bu çerçevede tekrar olmaması bakımından zikredilen konulardaki dinî tarih bu konuda bahsedilmeyecek olup, söz konusu konulardaki dinî tarihi, Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin de tecrübe ettiği ifade edilebilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki “Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği” ana başlığı altında Azerbaycan coğrafyasında yaşayan Müslüman halkın genel dinî tarihi ve bu tarih içinde mezhepsel (Sünnî ve Şia) birtakım bilgilerine

de değinildiği ifade edilebilir. Azerbaycan Karakoyunlu Türklerinin yurtlandığı tarihi Kazak bölgesi Karakoyunlu yöresi, Azerbaycan'ın Batı ve Kuzeybatı bölgesinde konuşlandığı bilinmektedir. Bu bölgeye de genellikle Sünniliğin hâkim olduğu hem (Kazak bölgesi) tarihi kaynaklardan (Azərbaycan Millî Elmlər Akademiyası, 2018: 411; Yunusov, 2004: 292-293) hem (Karakoyunlu yöresi) görüşme yapılan kişilerin ifadelerinden (Mustafayev, N. Gocayev, M. Merdanov, Qaraqoyunlu, vd. mülakat, Nisan 2019) vurgulanmaktadır. Bu çerçevede araştırmaya konu topluluğun Sünnî Müslüman dinî kimliğini taşıdığı ve genellikle kırsal yerleşim yerlerinde yaşadığı göz önünde bulunarak bu konuların değerlendirilmesi ve Karakoyunlu Türklerinin söz konusu bölgenin dinî inanç, tutum, davranış ve yaşayış tarzı özelliklerine dâhil edilerek anlaşılması gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla bu konu başlığı altında, söz konusu konularda ifade edilemeyen ve Karakoyunlu Türker'inin kendine mahsus dinî tarihi ve dinî kültürü özelliklerine değinileceği ifade edilebilir.

Araştırmada Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin tarihi Kazak bölgesi Karakoyunlu Deresi'ndeki yurtlandığı köylerinde Azerbaycan Hanlıklar dönemine kadar ortaya çıkarılan tarihi içinde, Revan Hanlığı Sünnî ahalinin yaşadığı inanç, ibadet ve dinî kültürünü kırsal kesim dindarlığı anlayışında sürdürdüğü söylenebilir. Aynı zamanda Çarlık Rusya'nın bölgeyi işgalinden itibaren dinî kontrol altına alma, kısıtlama, itibarsızlaştırma vb. politikalarına rağmen, Sovyet dönemine⁴⁰ kadar yaşadıkları ifade edilebilir. Karakoyunlu toplumunun Sovyet dönemine kadar dinî anlayış, tutum ve yaşantısı canlı tanıklardan (Mustafayev, N. Kocayev, Hacıyev, M. Aliyev, vd., mülakat, Nisan 2019; İ. Yıldırım, Baş, M. Sarı, Kayıhan, vd., mülakat, Temmuz 2020) edinilen bilgilere göre şöyle özetlenebilir. Karakoyunlu Deresi'ndeki yaşayış birimlerinde yurtlanan toplumun iman konusunda, aileden ve çevresindeki insanlardan görerek ve öğrenerek inanılan ve yaşanan kırsal kesim halk inancına sahip oldukları, temel iman esaslarına ve Kur'an-ı Kerimin bildirdiklerine inandıkları söylenebilir.

İbadetler ve ahlaki yaşantıda, her köyde cami olmasa da, her hanede halk Müslümanlığı samimiyeti içinde namaz kılınıyor, oruç tutuluyor, kurban kesiliyor,

⁴⁰Çarlık Rusya'nın Azerbaycan coğrafyasını işgalinden itibaren dini kontrol altına alma, kısıtlama, itibarsızlaştırma politikaları ve Sovyet döneminden sonra, Sovyet yönetiminin tamamen din karşıtı, dini toplum hayatından silme, komünist, ateist bir toplum oluşturma politikaları ile Azerbaycan Türk toplumunun, bu cümleden Karakoyunlu Azerbaycan Türk topluluğunun dini anlayış, tutum ve yaşantısında tam anlamıyla bir kırılmanın yaşandığı ile ilgili geniş bilgiye "Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği" konusundan bakılabilir.

Kur'an okunuyordu. Namazı genellikle yaşlıların eda ettiği, orucun ise neredeyse tamamının tuttuğu ifade edilmektedir. Alkollü içecek kültürünün olmadığı, neredeyse hiç içki içenin bulunmadığı ve hatta sanki alkollü içeceğin neredeyse varlığının bile unutulduğu, namus, taciz olaylarının yaşanmadığı⁴¹, hile ve cinayet olaylarının neredeyse vuku bulmadığı ve genellikle ahlaken temiz ve saf bir toplum yaşantısının olduğu söylenmektedir. Çocuklara dinî eğitim ise, genellikle aileler (çoğunlukla büyük baba-anneler) ve köyde bulunan mollalar (imamlar) tarafından Ülkemizdeki (Türkiye) Kur'an kurslarına eşdeğer bir tarzda verildiği anlaşılmaktadır (E. Kocayev, Mustafayev, N. Kocayev, Hacıyev, İ. Merdanov, vd., mülakat, Nisan 2019).

Bu konu canlı tanıkların ifadelerine şöyle yansımıştır. Ömer Sar, "Benim ata yurdumuzdan buraya (Amasya) gelen (Gulu) dedem oradaki köylerinde cemaate namaz kıldırıyormuş... Hem ata yurtlarında hem buraya geldiklerinde bir kısmı namazlarını, tamamı oruçlarını tutuyorlarmış. Zaten bir kısmı Pir Hazretlerine (Mir Hamza Nigârî) bağlılıkları dolayısıyla Amasya'ya göç etmişler. Her bayramda Amasya'daki türbesini ziyarette gidiyorlardı (Sar, mülakat, Şubat 2020).

Memiş Mustafayev (Mustafayev, mülakat, Nisan 2009):

Karakoyunlu Deresi'nde namaz kılınıyor oruç tutuluyordu... Her köyde mescit bulunmazdı, ama Namaz kılınmayan bir hane de olmazdı. Genellikle yaşlı, ehil kişiler namaz kılardı. Sovyet Hükümeti kuruluncaya kadar mescitler açık kaldı. Kur'an okunmayan bir hane olmaz, neredeyse herkes Kur'an okumayı biliyordu. Mollalar öğretiyordu... Babam da bana namaz dualarını ve namaz kılmayı öğretmişti. Ama ben namaz kılmadım, oruç tutmadım. Çocuklarımda... Çünkü ben Bolşeviklerin döneminde yaşadım. Bu dönemde ibadetler (namaz, oruç vb.) gadağan (yasak) edildi. Mescitler lağvedildi. Mekteplerde mollalık (dinî eğitim-öğretim) ve din öğretimi dersleri gadağandı. Sovyet Hükümeti kuruluncaya kadar içki içen olmazdı. Biz içkiyi Rus ve Ermenilerden gördük, alıştık... Zamanla içki içenler artmaya başladı... Düşün törenlerinde bir aile içki verdisse diğerinin vermesi de adet haline gelerek yaygınlaştı. Şunu belirtmek gerekirdi asil ve has kişiler, mesela babam ve babam akranları kesinlikle içki içmediler. Babam benim içki içtiğim bardağı bile asla kullanmazdı. Asla bir lokma bile haram yemezdi. Hile hırsızlık yapmazdı. O zamanın insanları çok dindar çok dürüst ve samimi idi. Onlardan sonra insanlar bozuldu. İnsanlık, samimiyet ortadan kalktı. İçki içen hiç ibadet eder mi?

Adil Musayev (mülakat, Nisan 2009): II. Dünya Muharebesinde Rusların soğukta donmasın ve savaşta hücum coşkusu versin diye askerlere bol bol içki verdiklerini, 1939'dan 1947'ye kadar bu savaşta içki içilmeye maruz kılındığını, bu durumun içkiye alışmada ve içkinin toplumlumda yaygınlaşmasında büyük etkisinin

⁴¹Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Türkiye/Amasya'ya göç etmesinde en önemli göç nedenleri arasında, Çarlık Rusya'nın bölgedeki çeşitli uygulamaları nedeniyle, "sıranın namus tacizlerine de gelebileceği düşüncesinin ve hissinin hâkim olması" olduğu, "Türkiye'ye ve Amasya Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan'ın Türklerinin Göçleri" konusunda değinilmiştir.

olduğunu belirtmektedir. Elşen Musayev (mülakat, Nisan 2009) ise, Günümüzde namaz kılanların çok az olduğunu, ama namaz kılmanın ve oruç tutmanın gençler arasında moda olduğunu, yaşlıların ise Sovyet döneminde yetiştiği için, hâlâ namaz kılmadığını ve oruç tutmadığını ifade etmektedir.

SSCB döneminde ise Azerbaycan halkının dinî anlayış, tutum ve yaşantısında tam anlamıyla bir kırılma döneminin yaşandığı “Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği” konusunda vurgulandığı ifade edilebilir. Bu cümleden Azerbaycan halkının bir parçası olan Karakoyunlu Azerbaycan Türk toplumunun da aynı kırılma dönemini yaşadığı söylenebilir. Hatta alanyazından ve canlı tanıkların ifadelerinden, bu dönemde Sovyet yönetiminin, dini Karakoyunlu Türk toplumunun hayatından silmek için Azerbaycan halkına göre daha çok baskı yaptığı anlaşılmaktadır. Azerbaycan halkına göre daha fazla baskı yapılmasının nedenleri şöyle sıralanabilir. 1930’lardan itibaren Azerbaycan coğrafyasına hâkim olan Rusya, İran ve Irak’ın işgalini gerçekleştirmek, petrol bölgelerine ve sıcak denizlere ulaşmak, Kafkas, İran ve Anadolu Türklüğünü ayırmak (bölmek) için kendine sadık Hristiyan nüfusun çoğunlukta olduğu bir tampon bölge oluşturmak istediği ve bu amaç içinde Revan Hanlığı coğrafyasını seçtiği belirtilmektedir. Bu çerçevede, bölgeye Hristiyan nüfusu yerleştirmek için bölgede yurtlanan Müslüman nüfusa en ağır göçe zorlama politikalarını hayata geçirmiştir. Göç etmeyen Müslüman ahaliyi Hristiyanlaştırmak için en ağır asimilasyon siyasetini uygulamıştır. Bolşevik ihtilalinden sonra da Revan Hanlığı bölgesinde kurulan Ermenistan Devletinin Ermeni Sovyet yönetimi ve SSCB yönetimi, bölgeyi tamamen Hristiyanlaştırmak için en ağır ve tavizsiz göç ve asimilasyon politikalarını uygulamaya devam etmiştir. Dolayısıyla bu bölgede yurtlanan Azerbaycan Türk halkı ve bu cümleden bu bölgenin Darlık (Karakoyunlu) Deresinde yaşayan Karakoyunlu Türk toplumu, hem Çar ve Sovyet yönetiminin, hem de Ermeni halkı ve Ermeni Sovyet yönetiminin en ağır, tavizsiz göç ve asimilasyon politik uygulamalarına ve inançlarına yapılan en ağır baskılara maruz kalmıştır. Asimilasyon, dinî toplum hayatından silme, dindarların ve din âlimlerinin baskılanması ve sürgünü gibi politikaların en şiddetlisinin de Stalin döneminde uygulanmıştır. Söz konusu bu uygulamalar, Karakoyunlu Deresi’nde konuşlanan köylerdeki camilerin birçoğunun kapatılması, camilere ve dinî ziyaret mekânlarına yapılan ziyaretlerin sınırlandırılması, ibadet edenlerin takibe alınması, dindarların ve din âlimlerinin takibe alınarak (kolçomak gibi) suni suçlamalarla sürgün ya da idam edildiği söylenmektedir. Ayrıca namaz, oruç gibi ibadetleri eda edenlere devlet kurum

ve işletmelerinde iş verilmemesi, komünist parti teşkilatlarına alınmaması vb. olarak sayılmaktadır. Dolayısıyla dinî yaşantı (ibadetler vb.) belirli bir süre gizli yapılmaya başlandığı, daha sonra neredeyse tamamen terkedildiği belirtilmektedir (N. Gocayev, N. Nebiyev, Paşayev, Mustafayev, vd. mülakat, Nisan 2019)⁴².

SSCB döneminde Camilerde dinî eğitimin yasaklanması, eğitim kurumlarında din dersleri yerine Ateistliğin ders olarak okutulması ve Ateist felsefesi temelli eğitim kuşaklar boyu devam etmesi, Bolşevik devrimini yaşayan ilk kuşaklarda etkili olmasa da, sonraki kuşaklar üzerinde etkisini gösterdiği belirtilmektedir. Bu etkiler sonucunda, aileden de dinî bir eğitim alamayan genç kuşakların bir kısmının dine olan inançlarının zayıflamasına, ibadetlerden soğumasına ve terk etmesine sebep olduğu, bir kısmının ise dini hayatından tamamen silmesine neden olduğu ifade edilmektedir (N. Gocayev, N. Nebiyev, Hacıyeva, Mustafayev, vd. mülakat, Nisan 2019).

Karakoyunlu toplumunun dinden uzaklaşmasına neden olan bir başka durum da, bölgeyi temsil eden din görevlilerinin Hanlıklar dönemden itibaren günümüze kadar gelen halk arasındaki konumunda ve imajında aranılması gerektiği söylenebilir. İmaj ve konum aşınmasına neden olan durumlar şöyle sıralanabilir: Gerek resmî, gerekse resmî olmayan (molla) din görevlilerin Revan Hanlığı döneminde kadıların, han ve saray ayanlarının iradesine ve kontrolüne tabi olmaları, birinci neden olabilir. Çarlık Rusya ve Bolşevik yönetimi döneminde, akademik anlamda dinî bilgiden yoksun, İmparatora ve yöneticilere sadık ve devlet kurallarına itaat eden maaşlı resmî din görevlisi vasfına sahip olmaları ikinci neden olabilir. Tutucu davranışları ve dönemin aydınları tarafından yapılması istenen reformların önünde engel olarak görülmeleri üçüncü neden olabilir. Tüm bu nedenler halkın zihninde de cahil olarak kavranmasına, güvenilirlik imajının zedelenmesine, itibarsızlaşmasına, önderlik yapma, halkın sözcüsü olma vasfını kaybetmesine sebep olduğu söylenebilir.⁴³ Bağımsızlık (Azerbaycan Cumhuriyeti) döneminde de akademik seviyelerini yükseltmemeleri, cenaze törenleri gibi dinî hizmetlerde ücret pazarlığı yapmaları, imajlarını düzeltmemeleri (Qaraqoyunlu, İ. Merdanov, E. Gocayev, vd. mülakat, Nisan 2019), eğitim düzeyi yüksek ateist eğitim felsefesi temelli kültürlenmiş halk nazarında cahil

⁴²Bu konularda geniş bilgi, araştırmanın “Türkiye’ye ve Amasya Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göç Süreçleri ve Göçleri” konu başlığı altındaki “Türkiye’ye ve Amasya Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan’ın Türklerinin Göç Nedenleri” konusunda ve “Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği” konu başlığı altındaki “Sovyetlerin Gelişi” konusunda alanyazına atıflar yapılarak ve canlı tanıkların görüşlerine başvurularak, detaylı olarak belirtilmiştir.

⁴³Geniş bilgi için “Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği” konusuna bakınız.

olarak algılanmasına, dolayısıyla İslam'ın da bilim dışı ve cahillerin dini olarak algılanmasına neden olduğu söylenebilir. Zaten Çar ve Sovyet yönetiminin din karşıtı politik uygulamaları neticesinde dinden soğuyan ve arasına mesafe koyan toplumun genelinin, günümüzde de İslam'a karşı bu soğuk durma ve mesafe koyma durumlarının devam etmesine neden olduğu gözlenmekte, bilinmekte ve ifade edilmektedir.

SSCB'nin din karşıtı politika ve uygulamalarının Karakoyunlu toplumuna olan yansımalarını görüşme yapılan kişiler şöyle ifade etmektedir. Besti Hacıyeva (mülakat, Nisan 2009): “Biz müstemlekeydik. Ermeni Bolşevik Yönetimi bize Ermenistan'da yaşayan Müslümanlar olarak Azerbaycan halkına göre daha çok baskı yapıyordu. Mesela Nevruz kutlayamıyorduk. Camilerimizin çoğu kapatıldı. Camilere ve dinî ziyaretgâhlara gitmek sınırlandırıldı. Namaz kılanlar, oruç tutanlar gizliden takibe alınıp baskı yapıldı...”

Yasemen Qaraqoyunlu (mülakat, Nisan 2009):

... Semerkant, Mekke, Medine, İstanbul'da tahsil almış din âlimlerimiz vardı. Ama bu âlimler (köyümüzden Molla İsmail gibi), 1937'ye kadar Bolşevik Ruslar tarafından köylerimizden sürgün edilerek, katledildi. Çünkü Sovyetlerde Ateizm ideolojisi hâkimdi. Dinî yaşamak yasaktı. Din millî kimliğin bir unsurudur. Dolayısıyla din âlimleri kalırsa, Onlar Sovyet sistemine ve Ateizme boyun eğmezdi. Direnişin ve Türk kimliğinin bir sembolüyü. Dini yok edersek asimile ederiz prensibinden hareket ederek bu uygulamaları yaptılar...

Niftali Gocayev (mülakat, Nisan 2009):

Sovyet hükümeti kuruluncaya kadar genellikle yaşlılar, mesela benim dedem büyük annem namaz kılıyordu, ama gençler kılmazdı. Bolşevik döneminde ise, dinî yaşamak yasaklandı ve çok büyük baskı yapıldı... Görevde olan bir insan camiye gitsin, görevinden alınır. Çocukların sünnetini dahi gizli yapıyorduk. Sünnet düğünü yapılsa düğüne gelenlerin tamamını görevden alırlardı. Okullarda dinî öğretmek yasaktı. Dinî eğitim yerine ateistlik dersleri vardı. Ama öğretmenleriniz ateistliği anlatmak istemiyorlardı, anlatmıyorlardı. İslam'ı anlatmaya çalışıyorlardı. Fakat İslam'ı da bilmedikleri için anlatamıyorlardı. Günümüzde de Azerbaycan'ın genelinde dine meyil azdır. Bunun çeşitli nedenleri var. Mesela halk, resmî ya da gayri resmî din görevlilerinin samimi bir dinî inancının ve dinî yaşantısının olduğuna inanmıyor. Dini çıkarlarına alet ettikleri düşünülüyor. Zaten resmî din görevlileri Bolşevik döneminde Sovyet Yönetiminin kontrolündeydi. Dolayısıyla halk da nasıl dine meyletsin... Günümüzde ise, Vahhabilerin de olumsuz etkisi oldu... İlk ve orta öğretimde de dinî öğretecek ders yok. Ailelerde çok nadir namaz kılan var. Anne-babalar da ibadete teşvik etmiyor, öğretilmiyor, yapacak ortam da yok. Namaz kılmayı düşünenler olsa da yıllardır yapılmaya yapılmaya ibadetten kopulmuş, yabancılaşmış....Çünkü biz Ermeni içinde yaşadık, Bolşevik Yönetiminde yaşadık... Günümüzde tek olumlu durum ise, İlahiyat fakültesinin açılmasıdır. Fakültenin dekanına, hocalarına çok değer verir, ilmine ve samimiyetine inanırım.

Nagif Nebiyev (mülakat, Nisan 2009):

Resmî bir dinî eğitimim olmadı. Müslüman olduğumuzu, birkaç namaz duasını ninem öğretti. Bu bizim dinî altyapımızı oluşturdu. Ermeniler de bize Türk diyordu. Genellikle biz dini daha çok bir adet anane gibi, bir kimlik göstergesi gibi algıladık. Çünkü biz Ermeniler ile bir yerde yaşıyorduk. Onlar ile bizi ayıran unsur

din idi. Sovyet toplumu içinde bizi farklılandıran ve birbirimize bağlayan örf adet gibi Dinimize bağlılığımız idi. İsimlerimizin Müslüman adı olması dinimizin İslam olduğuna işaret idi. Görünmeyen bir ideoloji olarak, bizim kimliğimizi tayin eden emare dinî mensubiyet idi. Dinî eğitim almasak da bilinçaltımıza, benliğimize işlemişti. Daha derinlerde hissetmişiz, gönüllerimizde din her zaman vardı. Ama dinî yaşantı, ibadet yoktu. Dinî hayat yaşamıyorduk. Kim olduğumuzu hangi dine mensup olduğumuzu biliyorduk. Okullarda Komünist terbiyesiyle terbiye olunduk... Sovyet ideolojisi dinî ve dinî yaşantıyı yasakladı... Bolşevik Yönetimi, Ramazan ayında öğrenciler okula girerken, çalışanlar işyerine girerken su içirip öyle okula, işyerine alıyorlardı. Böylece baskı kadınlardan daha çok erkeklere yapılmıştır. Dolayısıyla dini daha çok kadınlar yaşamış, devam ettirmiş, çocuklara da öğretmişlerdir... Dindarlar ve din âlimleri KGB (Sovyet istihbarat servisi) tarafından sıkı takibe alınırdı. İki-üç kişiye tesir edecek güç kazanan KGB tarafından takip edilir önlemler alınırdı. Tabi olumlu taraflarda olmuş. Mesela bizde tarikat ve mezhep taassubu olmamış, ibadet eksikliği olanları ya da etmeyenleri hor görme, dışlama hiç olmamış. Dinî fanatizm olmamıştır. Bir ateist de dine dinî yaşayana daha saygılı ve hürmetli olmuştur... Günümüzde biz dini yaşayamadık, çocuklarımıza din eğitimi veremedik. Ama Ülkemize muhtelif tarikatlar, cemaatler geldi, mesela İran'dan, Türkiye'den geldi, Vahhabiler geldi, Hristiyanlar, Hindular geldi, İngilizler geldi. Ama şu an İranlıların tesiri azaldı, Hristiyanlar, Hindular, İngilizler bir süre at oynattılar, sonra gittiler, Ama Vahhabiler geçler için uzun süre problem olmaya devam etti. Çünkü gençler orta ve yaşlı nesilden farklı. Aileden ve okuldan din eğitimi alamadıkları için bu eğitimi dışarıda, bu tarikat ve cemaatlerde arıyorlar. Orta ve yaşlı nesil olarak biz farklı bir dünya (Bolşevik tesiri) gördük, din ile münasebetimiz farklı oldu. Türkiye Diyanet Vakfı İlahiyat fakültesini kurdu, ama Sünnî-Şia mevzusunu gündeme getirip Sünnî meyilli olmaya başladı. Fakat tepki aldı. Şu an bu durum ortadan kalktı. Azerbaycan ortamı bunu kaldırmaz. İlk zamanlar (bağımsızlığın ilk yılları) Müslümanım diyen her gruba kucak açtık. Ama zamanla onlar kendilerine çekidüzen verdiler, biz bilinçlendik, dolayısıyla tesirleri azaldı. Şimdi Diyanet Vakfı dışında yabancı hiçbir cemaat, tarikat, radikal dinî grupların faaliyetine izin verilmiyor. Artık dinî faaliyetler devletin gözetim, kontrolü altına alındı.

Bir kısım Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri ise genellikle 1880-1901 yılları arasında Türkiye'ye zorunlu göçleri sonucunda çoğunluğunun Amasya bölgesine yerleştiği bilinmektedir. O yıllardan günümüze kadar Sünnî Müslüman dinî kimliklerini koruyarak geldikleri söylenebilir. Bu dinî kimlik özelinde geçmişten günümüze kadar gerek Osmanlı Yönetimi gerekse Türkiye Cumhuriyeti yönetimi dönemlerinde, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti dönemi dinî tarihi içinde yer alarak bu devletin vatandaşlarıyla birlikte ortak inanç, dinî pratik ve kültürel boyutlarıyla Sünnî dinî kimliği içinde dinî yaşantılarını tecrübe ettikleri ifade edilebilir. Yani araştırmaya konu olan bu topluluğun Anadolu Sünnî Müslüman dinî yaşantısından farklı ilave edilecek başka bir itikadî ve pratiğe bağlı dinî yaşantısı ve dinî tarihi olduğu söylenemeyebilir. Yalnızca dinî kültür boyutlarında kendilerine mahsus bir takım cenaze töreni gibi dinî tören farklılıkları olduğu söylenebilir.

Görüşme yapılan kişilerden İbrahim Yıldırım (mülakat, Temmuz, 2019), Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin 1880-1900 yıllarından sonra, gerek Osmanlı yönetimi gerekse Türkiye Cumhuriyeti yönetimi dönemlerinden günümüze kadar olan

dinî tecrübesi ve tarihi konusunda şunu söylemektedir: “Bu konu tek bir cümle ile özetlenebilir; Bu konuda Türkiye’deki vatandaşlar neye, nasıl inandıysa ve neyi yaşadıysa, bizim topluluk da (Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri) onu yaşamıştır”.

Genellikle Türk toplumunun dinî kültüründe olduğu gibi Azerbaycan Karakoyunlu Türk topluluğunun dinî kültürü ve yaşantısında da, tarikatlar gibi dinî oluşumların önemli yer tuttuğu ifade edilebilir. Amasya hicretinden önce tarihi Karakoyunlu Deresi’ndeki ata yurtlarında, Çar yönetiminin sosyokültürel, siyasî, iktisadî ve dinî hayatlarına yaptığı baskılar, tıpkı Güney Kafkasya Türk aşiretleri gibi Karakoyunlu topluluğunun da, millî ve manevî önderler etrafında toplanmalarına neden olduğu ifade edilebilir. Bu çerçevede Karakoyunlu toplumunu derinden etkileyen ve muhaceretlerinde Amasya’yı tercih etmelerine neden olan⁴⁴ bu manevî önderlerden en önemlisinin Mir Hamza Nigârî’nin olduğu anlaşılabılır. Nigârî’nin, Nakşibendiye tarikatı Halidiye kolundan İsmâil Sirâceddin Şîrvânî’nin halifesi olduğu bilinmektedir. O, Karakoyunlu topluluğunun Karakoyunlu Deresi’ndeki ata yurtlarındaki ve göçten sonra meskûnlaştıkları Amasya bölgesindeki manevî hayatlarında derin iz bırakan, hayatında ve ölümünden sonra da sevilen ve bağlanan en önemli mürşit ve dinî liderleri olduğu ifade edilebilir.

Amasya bölge halkının, Nigârî’ye olan saygısını Abdî-zâde Hüseyin Hüsâmeddin Yasar (2013: 112) şöyle belirtmektedir: “Mürîdânın Şeyh Efendi’ye inkiyâd ve itâatları pek yüksekti. Bastığı ve oturduğu yerleri, ayakların uçlarını mesh ve pabuçlarını öpmekle mütelevviz olurlardı. Efendi Hazretleri’ni karşıdan gören bir mürit derhâl yere kapanır, el ve ayaklarıyla yürüyerek ileri gider Efendi’nin pabuçlarını öperdi. Bu hâl-i çamurlu günlerde bile gördük”.

Hayatta iken Nigârî’ye gösterilen bu saygının vefatından sonrada türbesine yapılan ziyaretlerle devam ettirildiği yöre halkı tarafından bilinmektedir. Günümüzde de devam ettirilen Seyyid Nigârî’nin Amasya’daki türbesi ve Şîrvanlı Camii geçmişte ve günümüzde her bayram arifesinde Azerbaycan Türk muhacirlerinin bu cümleden Karakoyunlu Azerbaycan Türk göçmenlerinin ziyaretgâhı haline geldiği ifade edilebilir. 1898-1899 yıllarında Amasya’ya geldiği tahmin edilen Alman seyyah E. V. Nahmer’in bu konudaki yazdıklarını Ali Tuzcu (2007: 311-312) şöyle aktarmaktadır:

Amasya’da neredeyse tanrı gibi sevilen özel bir dinî alaka gören Şîî⁴⁵ ilahiyatçı

⁴⁴Geniş bilgi için “Türkiye’ye ve Amasya Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan’ın Türklerinin Göçleri” ve “Göçün Nedenleri” konusuna bakınız.

⁴⁵Bu konuda Ali Tuzcu eserinin dipnotunda: “E. V. Nahmer, Hamza Nigârî’nin bir Şîî ilahiyatçısı olduğu bilgisini veriyor. Fakat eserlerinde böyle ayırıcı ve keskin bir anlatım tarzı yoktur. Yalnız

büyük bilgin Şeyh Hamza Nigârî'nin türbesini ziyarete gittim. Türbedâr kılavuz şeyhin bacanağı imiş... Türbedâr çeşitli dilekleri, dertleri olan hastalıklarına çare aramağa gelen... ziyaretçileri para karşılığında türbeye alıyor... Ziyaretçiler de buraya çokça hediyeler getiriyorlar... Onu (Şeyh Hamza) sevenler buraya bir cami ve türbe yaptırmışlar. Buraya hediye olarak getiren yiyeceklerde, fakirlere ve dinî öğrenim gören çocuklara yemek çıkarılır. Türbe civarında Şeyh adına birde Müslüman din okulu açılmış, okula büyük rağbet var.

Nehmar'ında ifade ettiği gibi Nigârî'nin müritleri ve sevenleri, 1894 yılında adına, (Hacı Mahmut Efendi'nin büyük miktarını Azerbaycan Kazak bölgesinden ve yine cüzi miktarını O bölgeden gelerek Amasya bölgesine yerleşen Azerbaycan Türklerinden olan bağlıları ve sevenlerinden toplanan yardımlar ile) camii, türbe ve medrese yaptırdıkları bilinmektedir. Şirvanlı (Azeriler) Camii olarak adlandırılan bu caminin bitişiğindeki türbede Seyyid Nigârî, Mir Hasan Efendi ve Nigârî'nin oğlu Sirâceddîn Efendi yatmaktadır. Buraya "Aşağı Türbe" denmektedir. (Yasar, 1986: 157, 228; Yıldırım, 2012: 130-131; Yıldırım, 2007: 282). Azerbaycan Türk muhacirleri Nigârî'nin vefatından sonra da türbesini sık sık ziyaret ederek sevgi ve bağlılıklarını devam ettirdikleri söylenebilir. Hamza Nigârî'nin Türbesi ziyareti konusunda Orhan Kayıhan (mülakat, Temmuz, 2009): "Cuma, kandil, bayram gibi önemli dinî günlerde, okulun ilk açılış günü, sünnet törenleri gibi zamanlarda önce Nigârî'nin türbesi ziyaret edilirdi. Mesela bayramda önce türbe ziyaret edilir, sonra anne ve babanın eli öpülür, bayramlaşıldı... Ama şimdi bu adet yapılmıyor". Şirvanlı camisinin ve Nigârî türbesinin Azerbaycan muhacirleri için önemi konusunda da Orhan Kayıhan ve Ahmet Ayrancı (mülakat, Temmuz, 2009):

Bu cami ve türbe Azerbaycan göçmenleri için merkez rolünü oynuyordu. Zira her bayram arifesinde bu mekânda toplanılıp, mekân bayram yerine dönüştürülürdü. Kurbanlar kesilir, fakirlere yemek dağıtılır, hayır ve hasenat işleri yapılırdı. Cenaze namazları bu camide kılınırdı. İnsanlar buradan toprak alıp yakınlarının mezarlarına götürürlerdi. 1970'li yıllardan sonra artık bunlar yapılmıyor.

Sıklıkla yaptıkları türbe ziyaretiyle Mir Hamza'ya bağlılıklarını devam ettiren muhacirler, öldükten sonrada bu bağı koparmamak için cenazelerinin Amasya'ya defnedilmesini vasiyet ettikleri belirtilmektedir. (Ergün, Sar, Bolat, mülakat, Şubat, 2020).

Karakoyunlu Azerbaycan Türk muhacirleri Nigârî önderliğinde yapılan tüm

görüşlerini benimseyenler ve türbesini ziyaret edenlerin büyük çoğunluğunu fakir ve kırsal kesimden, her mezhepten insanların oluşturduğunu gördükten sonra böyle bir kanıya vardığını sanıyoruz" ifadelerinde bulunmaktadır. Tuzcu, A. (2007). Seyahatnâmelerde Amasya. Kayseri: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 312. Bu çalışmada da, söz konusu husus hakkında literatürde ulaşılan kaynaklarda Nigârî'nin Şîî olduğu konusunda herhangi bir ibreye rastlanılmadığı söylenebilir. Hem Bakü, hem Amasya'da yapılan kişisel görüşmelerde de, Nigârî'nin Şîî olduğu konusunda herhangi bir ifade de bulunulmamaktadır. Bilakis tüm görüşmeciler Nigârî'nin Sünnî olduğunu ifade etmektedirler.

tarikât etkinlikleri ve ritüellerine de iştirak ettikleri ifade edilebilir. Bu ritüellerden birinin de “meyhana”⁴⁶ olduğu bilinmektedir. Bu topluluk, Niğârî’nin hayatta iken kendisinin yönettiği bu ritüele katıldığı, ölümünden sonrada uzun süre devam ettirdikleri ifade edilmektedir. Bu konuda İbrahim Yıldırım (2007: 298; 2012: 129), çocukluk ve gençlik yıllarında (Amasya) köyündeki yaşlı olanların Nigârî Divanı’nı farklı makam ve tempoda ezbere okuduklarını, özel bir enstrüman kullanmadan o anda buldukları tahta, tencere, tas ne varsa ritimli vuruşlarla eşlik edildiğini özlemle anımsadığını ifade etmektedir. Ayrıca nineler Niğârî’nin divanından bazı beyitleri ninni müziğine dönüştürerek, bebekleri bu ninnilerle uyuttuklarını ifadelerine eklemektedir. Günümüzde bu geleneğin icrasının Türkiye’de çok azaldığını, neredeyse unutulduğunu vurgulamaktadır. Əhməd Özqılınc (2013, 130) ise, bu tür zikir ritüellerinin, Azərbaycan’da Rus Hükümeti eliyle, Türkiye’de ise Tekke ve Zaviyeler kanunu ile resmen yasaklandığını, ancak özellikle yaşlı nesil tarafından gizli olarak 1970’li yıllara kadar devam ettirildiğini, bu yıllardan sonra genç nesiller tarafından devam ettirilmediğini ve unutulduğunu vurgulamaktadır.

Bu konuda görüşme yapılan kişiler ise şu ifadelerde bulunmaktadır. M. Yücel Tarım (mülakat, Temmuz, 2009): “Ben küçüktüm. Pir’in (Nigârî) kitabı⁴⁷ okunup, ondan feyz alınırdı”. Ömer Bolat (mülakat, Temmuz, 2009) ise: “Bizde Pir’in kitabı var. Bizde Kur’an’dan sonra Pir’in kitabı gelir. Onu okurlardı”.

Nigârî’nin sevenleri kendisine olan bağlılıklarını ve hürmetini, kendisinden sonra tarikâtın faaliyetlerini devam ettiren ve akrabası (amcazadesi) olduğu söylenen Mir Hasan Efendi’ye⁴⁸ ve Hasan Efendi’nin oğlu olan muhacirler arasında Seyit Hoca

⁴⁶Bu konuda Parvana Bayram, Seyyid Nigârî’nin, Nakşibendiye tarikâtı Hâlidîye’ye kolunun zikir ritüeline özgü yeni ritüeller getirdiğini vurgulamaktadır. Nigârî’nin Şiirlerinin, bir def veya ses çıkan bir kutuya (teneke gibi) vurarak ritim oluşturma ve bu ritme bağlı basit hareketler eşliğinde zikre katılmak veya o ortamın “ortak ruhuna” iştirak etmek şeklinde icra edilen bu ritüele “meyhana” adı verildiğini ifade etmektedir. Nigârî’nin Şiirleri yaşadığı dönemde ve hala belli bir ahenk ile meyhana adı verilen zikir meclislerinde okunduğunu belirtmektedir. Bayram, P. (2012). “Azerbaycan ve Türkiye’de Yayımlanan Seyyid Nigârî Divanları Hakkında”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, (7)1, (405-417), 406-407, 415; Ayrıca Bk: Özqılınc, Ə. (2013,). Mürşidi eşq olan arif Seyid Nigari həyatı, əsərləri və düşüncələri. İstanbul: Şeçil Ofset, 129; Yıldırım, İ. (Haziran, 2007). “Azerbaycan’dan Amasya’ya Taşınan Türk Kültürü ve Şirvanlılar”. Y. Bayram (ed.). *I. Amasya Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri 13-15 Haziran 2007 Amasya I. Kitap*. (262-305). Amasya: Amasya Valiliği Yayını, 298.

⁴⁷Eserleri için Bk: Bilgin, A. A. (2007). Nigârî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C 33, 85-87). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 86-87.

⁴⁸Mir Hasan Efendi Nigârî’nin vefatından sonra Amasya’da onun mürşitliği haricindeki diğer faaliyetlerini devam ettirdiği ve Amasya bölgesindeki Azerbaycan muhacirlerine önderlik yaptığı belirtilmektedir. Ama bu önderlik şeyhlik, mürşitlik yapma şeklinde olmamış, sadece buradaki topluluk içinde Nigârî’ye yakınlığı ve ilmiyle öne çıkmasından dolayı olan bir durum olduğu vurgulanmaktadır. Hicri 1316 tarihli (BOA, Y. EE 81/36) arşiv belgesine göre “Mir Hamza’nın

olarak da bilinen Mir Said Efendiye⁴⁹ de gösterdikleri söylenmektedir (Yıldırım, 2007: 228; Yıldırım, 2012: 129). Mir Said Efendi, Nigârî'den sonra büyük hürmet gösterilen ikinci isim olduğu belirtilmektedir. İbrahim Yıldırım (2012: 131-132), çocukluk ve gençlik yıllarındaki türbe ziyaretini ve Mir Said Efendiye olan bağlılığı şöyle ifade etmektedir:

Her Kurban Bayramında Amasya'ya gidilip "Yukarı Türbe (İsmail Siraceddin türbesi)" ve "Aşağı Türbe (Nigârî türbesi)" ziyaret edilir, kurban orada kesilirdi. ... Mir Sait Efendi'nin evine geçilirdi. Onun evinin ikinci katında Azerbaycan halılarıyla döşenmiş bir kabul odası vardı. Ziyaret o odada yapılırdı. Bahçede kazanların kurulduğunu, bu günkü gibi hatırlıyorum. Kurban etleri ve pilav büyük kazanlarda pişirilirken, sofraya sayısız insanlara açık olurdu... Geceleri Seyyid Nigârî Divanı güzel sesliler tarafından makamla okunurdu. Amasya dışında vefat edenler mutlak Amasya'ya getirilip her iki "Pir"e (Seyyid Hamza Nigârî ve Şeyhi İsmail Siraceddin Şirvânî) yakın defnedilirdi.

İbrahim Yıldırım, Kerem Ergün ve Ömer Sar'ın (mülakat, Temmuz 2019), Mir Said Efendi ziyaretinden bahsederken, (yukarıdaki paragrafta değinilen) Abdî-zâde Hüseyin Hüsâmeddin Yasar (2013:112)'ın Azerbaycan Türk muhacirlerinin Nigârî'ye yaptıkları ziyaret ritüelinin bir benzerinin bazı Azerbaycan muhacirleri tarafından Mir Sait Efendi ziyaretinde de uygulanmaya devam edildiğini ve bu ziyaret ritüellerinin Nigârî tarikat anlayışına has bir ziyaret ritüeli olduğunu belirtmektedirler. Kerem Ergün (mülakat, Temmuz 2019) ise bu konuda babasının kendisine anlattığını şöyle aktarıyor: "Azerbaycan Karabağ'dan göçüp Tokat Zile'ye yerleşen muhacirlerin söz konusu ziyaret ritüelini devam ettirdiklerini, ama Amasya bölgesindeki Karakoyunlu ve Karapapak Azerbaycan Türk göçmenlerinin genelinin el öpmek dışında, ayak, etek öpmek gibi bir ziyaret yapmadıklarını söylemişti".

Görüşme yapılan kişilerin ifadelerinden Türbe ve Mir Said Efendi ziyaretine birtakım maksatlar için ve hediyeler ile gidildiği anlaşılmaktadır. Bu ziyaretler öncesinde köy meydanında toplanan (süt, peynir, un vb. gibi) erzaklar ve kurbanlıklar ile ziyarete gidildiği belirtilmektedir. Ziyaretlerdeki maksatlardan, geleneklerden

devamcılarının kendine halef olan halifesi" ifadesi devlet tarafından Nigârî'nin temsilcisi gibi kabul edildiğini göstermektedir. Zira Nigârî'nin halifelik verdiği isimler arasında Mir Hasan Efendinin ismi geçmediği görülmektedir. Bunun nedeninin ise Nigârî'nin Harput sürgününde Mir Hasan Efendi ile aralarında geçen soğukluğun olduğu tahmin edilmektedir. Bu soğukluğa ise, Mir Hasan Efendinin Harput sürgününden kurtulmak için yetkili makamlara "Benim Seyyid Nigârî ile alakan yoktur, onun fikirlerine de katılmıyorum. Ben sürgün kararına ve listesine haksız yere dâhil edildim" diye itiraz yazdığı, bu itiraz üzerine Mir Hasan Efendinin sürgün listesinden çıkartıldığı ve Nigârî'nin istememesine rağmen Amasya'ya döndüğü olayın neden olduğu belirtilmektedir. Bk: Özqılınc, Ö. (2013,). Mürşidi eşq olan arif Seyid Nigari hayatı, eserleri ve düşünceleri. İstanbul: Şeçil Ofset, 60, 123, 125.

⁴⁹Mir Hasan Efendinin kayıt belgesi Bk: Hicri 1327 tarihli belge, BOA, BEO 3524/264273

birinin de askere gideceklerin mutlaka Sait Efendi'den dua istemeleri olduğu söylenmektedir. (Ş. Karabağ ve İ. Yıldız, mülakat, Şubat, 2020).

Sait Efendi de zaman zaman Karakoyunlu muhacir beldelerini ziyaret ederek, ahalinin sıkıntı ve şikâyetlerini dinlediği, problemlerinin çözümüne yardım ettiği ifade edilebilir.

Said Efendi at ile köye gelirdi... Yılda iki üç defa gelirdi. Onun geleceğini duyduğumuz zaman köy meydanında hazırlık yapar, kullanılacak suyu Said Hoca'nın emri ile çevredeki Alevî köylerinden (Alevi ve Sünnî birlikteliğini sağlamak için) temin ederdik. Ona dert yanardık, bize dua ederdi (Sar, Bolat, Ş. Karabağ, İ. Soykan, mülakat, Şubat, 2020). Nakşibendi tarikatı Halidiye kolu ve Mir Hamza Nigârî tarafından gerçekleştirilen Sünnî, Şia ve Sünnî, Alevî birliğinin sağlanmasının gelenek halini aldığı ve Mir Said Efendi tarafından da sürdürüldüğü anlaşılmaktadır.

Canlı tankların ifadelerinden alanyazından Mir Hamza Nigârî ve Mir Said Efendi'ye atfedilen, bağlıları tarafından üretilmiş birtakım keramet, popüler inanış ve uygulamaların Azerbaycan Türk göçmenleri arasında belli bir zaman itibar gördüğü, inanıldığı ve uygulandığı anlaşılmaktadır. Yıldırım (2012: 131-132) ve Özqılınç (2013, 134) konu hakkında şunları yazmaktadırlar. Amasya ziyareti dönüşünde Sait Hoca ya da aileden bir üyenin elinin kanına sürülmüş ekmeğin parçaları getirilir, bu ekmeği yiyen birinin birtakım (kuduz hayvan tarafından ısırılmış biri bu ekmeği yer ise kudurma riskinden kurtulacağı gibi) tehlike ve hastalıklardan kurtulacağına inanılırdı. Ama zamanla, insanlar bilinçlendikçe, üretilmiş batıl ve faydasız bu adetler günümüzde tamamıyla ortadan kalktığı belirtilmektedir. Ahmet Ayrancı, Ömer Sar, vd. (mülakat, Şubat 2020) görüşmesinde: Sait Efendi'nin keramet sahibi mübarek zat olduğuna, ruh hastalarının ocağında yanan kül ile yıkandığında hastalıktan kurtulduğuna, yaraya sürüldüğünde iyileşeceğine, ısırıldığı ve kanının bulaştığı ekmekten yenildiğinde kuduz köpek ısırsa bile kuduz olunmayacağına v.b inanıldığını, bu inançların dinî-kültürel yaşamda uygulandığını teyit etmektedirler.

Said Hoca'nın vefatından (1947⁵⁰)sonra, Nigârî tarikat ve pir geleneğini devam ettiren temsilcisi olmadığından dolayı, Karapapak ve Karakoyunlu Azerbaycan muhacirleri arasında tarikat, türbe, pir, ziyareti ve ritüellerinin yapılmadığı ve zamanla unutulduğu, tüm görüşme yapılan kişilerin beyanlarından anlaşılmaktadır.

⁵⁰ Bakınız: Yıldırım, İ. (Haziran, 2007). "Azerbaycan'dan Amasya'ya taşınan Türk Kültürü ve Şirvanlılar". Y. Bayram (ed.). *I. Amasya Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. Amasya I. Kitap. (s. 262-305). Amasya: Amasya Valiliği Yayını, 285.

Karakoyunlu Türklerinin dinî kültüründe Hamza Nigârî'nin etkisinin dışında bazı popüler halk inançlarının da olduğu görülmektedir. Bunlardan en yaygın olanı “muska” yazdırma geleneğidir. Göçten kaynaklanan birtakım sıkıntıları aşmada ve bazı hastalıkların tedavisi dolayısıyla muska yazdırmanın çözüm ve şifa olacağına inanıldığı belirtilmektedir. Bu konuda İlhami Yıldız (mülakat, Şubat 2020), “Bir sıkıntımız olduğu zaman muska yazan hocaya giderdik... Bunları tatbik eder, iyileşirdik”. Karakoyunlu inanç kültürünün içinde bir takım batıl inanışların da olduğu söylenebilir. Sözelimi karga ve at seslerinin uğur, baykuş ve köpek seslerinin uğursuzluk getireceğini sanmak gibi bazı hayvanların çıkardığı seslerin uğur ya da uğursuzluk getireceğine inandıkları anlaşılmaktadır. Bu konuda Şakir Karabağ (mülakat, Şubat, 2020): “Büyüklerimiz evin çatısında baykuş öterse evimiz viran olacak derlerdi, korkarlardı. Köpek ulumasının uğursuzluk getireceğine inanırlardı. At kişnemesini iyi sayarlar, karga ötünce bir daha öt derlerdi. Öterse rahatlarlardı. Kadınların bazı davranışlarının da uğursuzluk getireceğine inanırlardı. Ömer Bolat (mülakat, Şubat 2020) ise: “Erkeğin ve yüklü arabanın önünden kadın geçmesi hoş karşılanmaz, uğur keser sayılırdı. Şimdiki nesiller artık bu tür şeyleri önemsemiyor”. Günümüzde bu tür inanışların büyük oranda önemini yitirdiği söylenebilir.

3. BULGULAR VE YORUM

Araştırmanın bu bölümünde, tarihi Revan Hanlığı'ndan (Garbi Azerbaycan) Türkiye ve günümüzdeki Azerbaycan'a göç ederek Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türk tayfalarının, sosyo-demografik (cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, en uzun süreyle ikamet ettiği yerleşim yeri, iş-meslek ve ekonomik durumu) özelliklerini; kimlikel ve kültürel (aidiyet hissi, millî ve kültürel özelliklere bağlılık, kültürü koruma, kimlikel tanımlama vb. gibi) yapılarını; dindarlıklarını, din anlayış ve tutumlarını araştırmanın amaç ve hipotezleri çerçevesinde tespit etmenin amaçlandığı ifade edilebilir. Bunun yanında bu çalışmada, katılımcıların sosyo-demografik özelliklerinin, kimlikel ve kültürel yapılarının, din anlayışının ve dindarlıklarının inanç, ritüel (ibadet), sosyokültürel, ailevî, siyasî ve ekonomik yapıya olan tezahürlerinin mukayeseli olarak incelenmesinin ve bu tezahürlerin kuşaklara olan etkilerinin ortaya çıkarılmasının hedeflendiği söylenebilir. Bu amaçların gerçekleştirilebilmesi sonucunda, göçün dinî hayat üzerindeki etkilerinin değerlendirilmesi, bu etkilerin dinî tutum ve dindarlıkların düzeyini hangi boyutta etkilediğinin, farklılıklara yol açıp açmadığının ortaya konulması sağlanabilecektir. Bunun için çalışma bölgelerinden (Amasya ve Bakü) elde edilen nicel (anket) ve nitel (kişisel görüşme) veriler değerlendirilerek, yorumlanabileceği belirtilebilir.

Araştırmacının incelenen grubun bir üyesi olması dolayısıyla, anlayıcı sosyolojinin bir devamından ibaret bulunan sosyal olayların dışa yansıyan görünümlerinden anlam dolu özlerine ve iç manalarına nüfuz etmeye çalışan fenomenolojik sosyoloji zemininde görüşmeler yapılmıştır (Berger, 2005: 13-14). Görüşmecilerin, araştırmacıyı kendi ailesinin (tayfalarının) bir üyesi olması güveniyle mülakat görüşmelerinden sonra yapılan sohbetlerde olayların detaylarına ve hatta sırlarına girerek samimi ve önemli bilgiler sundukları düşünülmektedir.

3.1.Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Sosyo-Demografik Özellikleri

Araştırmaya katılanların sosyo-demografik özellikleri ve olgusal kimlikleri konusunda, bağımsız değişkenlere göre araştırma verilerini değerlendirme ve yorumlamalar yapılmaktadır. Araştırma bulgularına göre çeşitli boyutlar arasında anlamlı bir farklılaşmanın olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Her iki

araştırma bölgesinde (Amasya ve Bakü) çalışmaya katılanlara yöneltilen sosyo-demografik ya da olgusal boyutlu soruların ana amacı, araştırma grubunun kişisel ve sosyal karakteristiklerine ilişkin mukayeseli bilgilere erişebilmektir. Bunun yanında her iki evren katılımcılarının araştırma konusu ile ilgili düşünce, kanaat, tutum ve davranışlarının saptanmasında ve değişkenler arası ilişkilerin mukayeseli olarak yorumlanmasında önemli katkıları olabileceği beklenmektedir. Ayrıca her iki evren katılımcılarının evrenlerine has sosyo-demografik karakteristiklerinin ve olgusal kimliklerinin araştırma konusuna hangi düzeyde yansındıkları ve bu yansımaların araştırma sonuçlarında ne düzeyde farklılaşmalara neden olduğunun ya da olmadığının ortaya çıkarılması açısından önemli katkılar sağlayabileceği düşünülmektedir. Çalışma grubu ile ilgili bilgiler, cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, en uzun süreyle ikamet ettiği yerleşim yeri, iş-meslek ve ekonomik durumu değişkenlerinden oluşmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcıları Sosyo-Demografik Özellikleri Mukayeseli Aritmetik Ortalama ve Yüzdelik Değerlere İlişkin Betimsel Sıklık Analizleri

Tablo 3.1. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları⁵¹.

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Cinsiyet					Yaş					Eğitim Düzeyi				
Erkek	236	54,1	263	61,2	18-30	102	23,4	121	28,1	Eğitimsiz				
Kadın	200	45,9	164	38,1	31-50	183	42,0	141	32,8	İlk/Orta	227	52,1	20	4,6
Belirtmeyen			3	0,7	51+	146	33,5	166	38,6	Ön L./Lis.	179	41,1	133	30,9
Toplam	436	100	430	100	Belirtmeyen	5	1,1	2	0,5	Y. Lis/Dok	28	6,4	266	61,9
					Toplam	436	100	430	100	Belirtmeyen	2	0,5	11	2,6
										Toplam	436	100	430	100
Yetiştigi Yerleşim Yeri					İş-Meslek					Ekonomik Durum				
Köy	108	24,8	93	21,6	Memur	85	19,5	72	16,7	En Alt	26	6,0	63	14,7
İlçe	229	52,5	68	15,8	İşçi	62	14,2	117	27,2	Alt Orta	84	19,3	83	19,3
İl	57	13,1	20	4,7	Esnaf	46	10,6	22	5,1	Orta	275	63,1	201	46,7
Büyükşehir	375	8,5	242	56,3	Çiftçi	58	13,3	16	3,7	Üst Orta	34	7,8	45	10,5
Belirtmeyen	5	1,1	7	1,6	Sanayici	2	0,5	17	4,0	En Üst	1	0,2	9	2,1
Toplam	436	100	430	100	Akademi.	3	0,7	16	3,7	Belirtmeyen	16	3,7	29	6,7
					Ev Hanımı	75	17,2	58	13,5	Toplam	436	100	430	100
					Öğrenci	38	8,7	73	17,0					
					Emekli	38	8,7	17	4,0					
					Diğer	18	3,0	16	3,7					
					Belirtmeyen	16	3,7	6	1,4					
					Toplam	436	100	430	100					

⁵¹ Tüm tablolarda “diğer” ve “belirtmeyen” seçeneklerin analiz sonuçlarını etkilemeyecek derecede düşük düzeyde olanlar değerlendirilmeye alınmamıştır.

3.1.1. Cinsiyet

Tablo 3.1'deki veriler incelendiğinde; araştırmaya katılan Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin %54,1'inin erkek, %45,9'unun kadın; Bakü evreninde yurtlanan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin %61,2'sinin erkek, %38,1'inin kadın olduğu görülmektedir. Bu durumda, Amasya bölgesinde araştırmaya katılan erkek ve kadın oranının hemen hemen eşit olarak dağıldığı, Bakü bölgesinde ise araştırmaya katılan erkek oranının biraz daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durumun, literatür ile örtüştüğü söylenebilir.

3.1.2. Yaş

Yaş değişkeni açısından Tablo 3.1. incelendiğinde, Amasya bölgesinde, 31-50 (orta) yaş (%42,0) grubunun diğer gruplara oranla daha yüksek oranı oluşturmaktadır. İkinci sırayı 51 yaş ve üstü (yaşlı) (%33,5) grubun, üçüncü ve son sırayı ise 18-31 (genç) yaş (%23,4) grubun temsil ettiği görülmektedir. Bakü bölgesinde, yaşlı (%38,6) grup, diğer gruplara oranla daha yüksek oranı oluşturduğu görülmektedir. İkinci sırayı orta yaş (%32,8) grubunun, üçüncü ve son sırayı ise genç yaş (%28,1) grubunun temsil ettiği anlaşılmaktadır.

3.1.3. Eğitim Düzeyi

Eğitim düzeyi değişkeni açısından Tablo 3.1 incelendiğinde Amasya bölgesinde, İlköğretim-ortaöğretim mezunlarının %52,1'lik bir oranla en yüksek oranı oluşturdıkları, bunu 41,1'lik oranla ön lisans ve lisans mezunlarının takip ettiği, son sırayı ise %6,4'lük bir oran ile yüksek lisans ve doktora düzeyinde öğrenim derecesine sahip olanların oluşturduğu görülmektedir. Bakü bölgesinde, yüksek lisans ve doktora düzeyi öğrenim derecesine sahip olanların %61,9'luk bir oranla en yüksek oranı oluşturdıkları, bunu 30,9'luk oranla ön lisans ve lisans mezunlarının takip ettiği, son sırayı ise %4,6'lık bir oran ile ilköğretim ve ortaöğretim mezunlarının oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bakü bölgesinde yaşayanların büyük çoğunluğunun yüksek lisans ve doktora düzeyinde eğitilmiş olup, Amasya'da yaşayanlara göre ezici bir eğitim seviyesi üstünlüğü bulunduğu, ön lisans ve lisans mezunları da dâhil edildiğinde neredeyse tamamının (%92,8) yükseköğrenimli olduğu görülmektedir. Bu durum Sovyet Yönetiminin, tüm SSCB cumhuriyetleri içinde yükseköğrenim de dâhil tüm eğitim kademelerinde eğitimi ücretsiz, başarıyı ödüllendirici, kolay erişilebilir, ilköğretili mecburî ve ortaöğretili merkez köylerde dahi ulaşılabilir kılmasından kaynaklanabileceği söylenebilir. Bu hususu Bakü bölgesinde mülakat yapılan tüm görüşmeciler ifade etmiştir. Görüşme yapılan Niftali Gocayev (mülakat, Nisan 2019),

kendini tanıtırken ve Bakü ile Amasya bölgesi arasındaki eğitim düzeyi mukayesesi yaparken şu ifadelerde bulunmaktadır:

1936'da Garbi Azerbaycan'ın (günümüzdeki Ermenistan) Dilican Reyonunun Karakoyunlu Deresi bölgesinin Güvercinlik köyünde doğdum. İlk dördüncü sınıfı kendi köyümde bitirdim. Her köyde ortaokul olmadığı için 9. sınıfa kadar Polat köyünde ve 10. Sınıfı Gölkent köyünde tüm derslerin sınıf geçme ortalaması 100 üzerinden 100 olduğu için madalya ile (birincilikle) bitirdim. Birincilik ile bitirenlere istenilen üniversite ve bölümü sınavsız seçme hakkı vardı. 1953'de Bakü Devlet Üniversitesinin fizik bölümünü seçtim. Bu bölümü "kızıl diploma" ile bitirdim ve ödül olarak "Lenin Tegavüdcüsü" ödülünü aldım ve bir hocanın aldığı maaş kadar ücret bağladılar ve bölümde göreve devam ettirdiler. Sen Petersburg'un Leningrad şehrine doktora öğrenimine gönderildim...". "...sadece kendi köyümüzden onlarca profesör sayabilirim...

İlham Merdanov: "Köyümüz olan Güvercinlik'ten yaklaşık yirmi tane Profesör var. Tüm Karakoyunlu köylerinden yüzden çok Profesör var. Sadece Azerbaycan'da değil Moskova'da, San Petersburg 'da yaşayan profesörlerimiz var" (İ. Merdanov, mülakat, Nisan 2019). Azerbaycan Cumhuriyeti'nin eski eğitim bakanlarından Mısır Merdanov: "SSCB, Almanya'nın eğitim sistemini örnek alarak eğitim sistemini kurmuştu. Çok mükemmel eğitim sistemi vardı. Şu an bağımsızlığımızın 28. yılı olmasına rağmen, kendim de dâhil Azerbaycan toplumu, Sovyet devrindeki eğitimin daha yüksek ve kaliteli olduğunu düşünmektedir. Özellikle orta dereceli eğitim seviyesi daha güçlü ve yaygındır" (M. Merdanov, mülakat, Nisan 2019). Kendisi Karabağ göçmeni ve tiyatro yönetmeni olan, ailesi ekonomik nedenlerle Amasya'ya göç eden, hem Amasya hem Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerini tanıyan Şamil Memmedli (mülakat, Nisan 2019:

Göçe Mahalı ve Karakoyunlu Mahallinden göç edenlere "Yeraz" derler. Yerazlar ekonomide, ilimde Azerbaycan'ın diğer göçmen veya tarih boyu yerli olup tüm bölgelerde yaşayanlardan çok yüksek seviyedeler. Çünkü onlarda bir birlik ruhu var. Onların en takdir ettiğim yönü de tahsil almaya, savadlanmaya (aydınlanmaya) çok önem vermeleridir. Savadlı şahısları çok. Gerek profesör olarak gerek Azerbaycan'da devletin önemli görevlerinde bulunan çok kişileri var.

Karakoyunlu Deresi'nde yaşayan ahalinin, Sovyet dönemine kadar modern düzeyde bir eğitim alan bir topluluk olduğunu söylemenin ne derece isabetli bir tespit olduğu tartışılabilir. Zira görüşme yapılan kişilerin vurguladığı gibi Karakoyunlu ahalisi, Sovyet döneminin sunduğu eğitim imkânlarından faydalanarak, günümüze kadar Sovyetlerin verdiği nizam içinde, büyük çoğunluğu en az lise düzeyinde, önemli oranda yükseköğretim düzeyinde bir eğitim aldığı bilinmektedir. Fakat düzey ve kazanım olarak ne elde edildiğine bakıldığında, sanatın ve büyük bilimin (aydın düzeyinde ve ulusal ve uluslararası vitrinde bir değer yetiştirdiği) seviyesine ulaşıldığı

tartışılabilir. Amasya bölgesinde ise Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti inin genellikle köylere kadar ulaştırmakta yetersiz kaldığı düşünülebilen eğitim sisteminde, bir kısmının neredeyse 1930-1940'lı yıllara kadar eğitime ulaşamadıkları, bu yıllardan sonra belirli köy merkezlerinde açılan ilkokul düzeyinde ve sınırlı sayıda eğitime başladıkları söylenebilir. İlçe ve İl merkezlerinde olan sınırlı sayıdaki orta dereceli okullara çok sınırlı sayıda ve büyük şehirlerde olan yükseköğretime ise parmakla sayılacak kadar az sayıda bireyin ulaşabildikleri bilinmektedir. Zira bu konuda İbrahim Yıldırım (kişisel görüşme, Temmuz 2019):

Esasen eğitimden uzak olan ve cahil kalan Darlık Deresinde yurtlanan Oğuz Türklerinin Karakoyunlu kabileleri, Amasya'ya göçtükten sonra da - o yıllarda hem devletin köylere eğitim götürmede yetersiz kalması hem de kendi bilinçsizlikleri dolayısıyla - eğitimden uzak kaldı. 1930'lu yıllardan sonra eğitimle tanıştılar. Şehir merkezlerinde çocuklarını okutma imkânı olan aileler sınırlı sayıda idi. Yükseköğretime ulaşanlar ise parmakla sayılacak kadar azdı.

3.1.4. En Uzun Süreyle Yaşanılan Yerleşim Yeri

Hayatında en uzun süreyle kalınan yerleşim yeri açısından Tablo 3.1'deki veri dağılımlarına bakıldığında Amasya'da yaşayanların, %52,5'unun ilçe merkezinde, %24,8'inin köylerde, %13,1'inin il merkezinde ve %8,5'inin de büyükşehirde yaşadığı görülmektedir. Bakü bölgesinde ise, %56,3'ünün büyükşehirde, % 21,6'sının köylerde, % 15,8'inin ilçe merkezinde ve % 4,7'sinin de il merkezlerinde yaşadığı görülmektedir. Amasya bölgesinde yaşayanların genelinin yaşamının büyük kısmını ilçe ve köylerde geçirdiği, Bakü bölgesinde yaşayanların genelinin ise büyükşehir ve köylerde geçirdiği anlaşılmaktadır. Ata yurtları olan Karakoyunlu Deresi bölgesindeki köylerde yurtlanan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin, günümüze kadar Türkiye ve Azerbaycan'da yaşamlarını geleneksel olarak kırsal kesimde devam ettirdikleri ve hem Amasya hem de Bakü bölgesinde yaşanılan yerin ikinci sırasında köyler olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Amasya bölgesinde yaşanılan yerin birinci sırada ilçe merkezleri olarak çıkması, Türkiye'nin özellikle son zamanlarda köylerden şehir merkezlerine yapılan göçün artmasıyla ilişkilendirilebilir⁵². Bakü bölgesinde yaşanılan yerin birinci sırada büyükşehir çıkması ise, Karakoyunlu Deresi bölgesinde

⁵²2000 genel nüfus sayımı verilerine göre Amasya ilinde, 7034 kişi köylerden şehir merkezlerine, 4573 kişinin ise şehir merkezlerinden köylere göç verdiği görülmektedir. Bk: Türkiye İstatistik Kurumu (2020). Türkiye Göç İstatistikleri. Erişim: 27 Mayıs 2020. <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=>. Ayrıca Orta Karadeniz Kalkınma Ajansı'nın, Amasya nüfus istatistiklerinde de 2000 yılından 2014 yılına kadar il/ilçe merkezi nüfusu ile kırsal alan nüfus artış sayısı verilmiş ve şehirleşme oranının ortalama % 64.3 olduğu tespit edilmiştir. Bk: Orta Karadeniz Kalkınma Ajansı (2015). Amasya İli Sosyal Analiz Raporu. Erişim: 27 Mayıs 2020. (<https://www.oka.org.tr/assets/upload/dosyalar/amasya-sosyal-analiz-raporu-21->

yaşayanların 1988 göçünden önce yüksek eğitim almak için Bakü'ye eğitim göçü yapmaları ve 1988 göçünde göç eden Karakoyunlu bölgesi nüfusunun büyük çoğunluğunun Bakü bölgesine yerleşmesiyle ilişkilendirilebilir⁵³.

3.1.5. Meslek

Tablo 3.1'deki araştırmaya katılanların meslek durumları incelendiğinde, Amasya'da yaşayanlarda ilk sırayı %19,5 oran ile memurların; Bakü'de yaşayanlarda ise ilk sırayı %27,2 ile işçilerin aldığı, ikinci sırayı ise Amasya bölgede %14,2 oran ile işçilerin, Bakü bölgesinde %16,7 ile memurların aldığı görülmektedir. Amasya bölgesindeki esnafların (%10,6) ve emeklilerin (%8,7) oranının, Bakü bölgesi esnaflarına (%5,1) ve emeklilerine (%4,0) göre iki katı fazla olduğu anlaşılmaktadır. Amasya bölgesindeki çiftçilerin (%13,3) oranının, Bakü bölgesine (%3,7) göre, Bakü bölgesindeki akademisyenlerin (%3,7) oranının, Amasya bölgesine (%0,7) göre üç katından fazla olduğu görülmektedir. Bakü bölgesinde sanayicilerin (%4,0) oranının, Amasya bölgesinden (%0,5) daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Amasya bölgesinde memurların, esnafın, emeklilerin, çiftçilerin, Bakü bölgesinde ise işçilerin, akademisyenlerin ve sanayicilerin daha güçlü olduğu görülmektedir. Bu durumun ekonomik açıdan, Bakü bölgesinde üst gelir düzeyi ile alt gelir düzeyi arasındaki farkın çok yüksek olabileceği ve alt gelir düzeyinde yaşayanların oranının daha fazla olabileceği söylenebilir. Amasya'da yaşayanların ise üst ve alt gelir düzeyi farkının neredeyse olmayabileceği, orta gelir grubunun oranın daha yüksek olabileceği ve hemen hemen genelinin orta gelir düzeyinde olabilecekleri söylenebilir. Bu çerçevede refah düzeyi ve alım gücü açısından orta gelir grubu oranın yüksek olabileceği dolayısıyla Amasya bölgesinde yaşayanların genelinin, Bakü bölgesinde yaşayanların geneline göre daha avantajlı olabileceği söylenebilir. Bu durumu aşağıda istatistikleri verilen ekonomik durum verilerinin desteklediği de görülmektedir.

3.1.6. Gelir Düzeyi

Tablo 3.1'deki katılımcıların ekonomik durum düzeyleri incelendiğinde, Amasya'da yaşayanlarda %63,1'lik, Bakü'de yaşayanlarda %46,7'lik bir oran ile ilk sırayı orta düzey gelir grubunun aldığı ve orta gelir grubunun oranının Amasya'da yaşayanlarda daha yüksek olduğu görülmektedir. En alt gelir grubunda ise, Bakü'de yaşayanların %14,7'lik bir oran ile Amasya'da yaşayanlardaki %6,0'lik bir orana göre;

⁵³ Bk: Araştırmanın 1. Bölümü "Azerbaycan ve Bakü Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçleri: 1988 Göçü" konusunda, bu konu detaylı olarak ele alınmıştır.

yine en üst gelir grubunda da, Bakü’de yaşayanların %2,1’lik bir oran ile Amasya’da yaşayanlardaki %0,2’lik bir orana göre, iki katından fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Amasya bölgesinde yaşlı kesimden görüşme yapılanların geneli büyük anne ve büyük babalarından dinlediklerini şöyle aktarmışlardır: Ata yurtlarında genellikle hayvancılık ile uğraşmaları nedeniyle refah içinde yaşıyorlardı. Ancak ata yurtlarından getirdikleri birikimlerinin göç yollarında çoğunun eşkıyalar tarafından soyulmaları, Osmanlı Devletinin savaş ve seferberlik yıllarında olması dolayısıyla da yeterli yardım alamamaları (Şikâyet veya eleştiri amacıyla söylemediklerini, yalnızca durum tespiti yaptıklarını, yetersiz de olsa yardım yapılmasından ve ülkeye kabul edildiklerinden dolayı minnettar olduklarını ve şükrettiklerini her cümlelerinde vurgulamışlardır.) nedeniyle, göçün ilk yıllarında refah düzeyi ve geçim sıkıntısı açısından yerli halka göre çok yoksulluk çektiklerini belirtmişlerdir. Ancak yine hayvancılığa yönelmeleri ve çok çalışkan olmaları nedeniyle hayvan ve arazi satın alınarak yerli halk ile olan bu dezavantajın ortadan kaldırıldığını belirtmişlerdir. Ama kendileri de dâhil gerek Osmanlı Devleti gerek Cumhuriyet’in ilk yıllarından 1950’li yıllara kadar savaş ve savaş tehlikesi ve 1980- 1990’lı yıllara kadar devletin genel ekonomik yetersizliği nedeniyle, Anadolu insanının yaşam standartlarında birçok sıkıntı ve yokluklar yaşadıklarını, 1990’lı yıllardan sonra refah düzeylerinin ve alım güçlerinin arttığını ve daha bir bolluk bereket içinde olduklarını söylemişlerdir (n=1, n=2, n=3, n=4, n=5, n=10, vd.).

Bakü bölgesinde yaşlı kesimden görüşme yapılanların geneli büyük anne ve büyük babalarından dinlediklerini şöyle aktarmışlardır: Ata yurtlarında genellikle hayvancılık ile uğraşmaları nedeniyle refah içinde yaşıyorlardı. Ancak Çarlık Rusya ve Ermenilerin göçe zorlama, soykırım yapma gibi nedenlerle saldırı ve çatışmalardan dolayı Azerbaycan’ın çeşitli güvenli bölgelerine geçici göç ve geri dönüş yapmaları nedeniyle can ve mal kaybına uğramışlardır. Bolşevik devrimiyle beraber Sovyet sisteminde 1990’a kadar, Sovyet genel halkı gibi komünist hayat standartlarında yaşadıklarını belirtmişlerdir. 1991 bağımsızlığından sonra ise Azerbaycan’ın genelinde bir bocalama dönemine girildiğini, gelir dağılımında büyük adaletsizlikler yaşandığını, zengin ve fakir arasında refah düzeyi olarak büyük uçurum oluştuğunu belirtmişlerdir. Ancak kendi Karakoyunlu topluluklarının gerek eğitim ve gerek çalışma (ekonomik) hayatında çok çalışkan olmaları nedeniyle muhtaç ve fakir durumda olanların neredeyse kalmadığını ifade etmişlerdir (n=4, n=6, n=7, n=8, n=, n=12, n=17, vd.). Çalışma (ekonomik) hayatı ile eğitim alanındaki başarı durumu

“eğitim düzeyi” konusunda daha geniş olarak değerlendirilmiştir. Bu konuda Niftali Kocayev (Profesör): “1990’dan sonra Türkiye, Amasya’ya akrabalarımı görmeye gittim. Gördüm ki onlar da bizim gibi çok çalışıyorlar. Fakir ve düşkün olanına rastlamadım. Anladım ki çalışkanlıklarından, ... hiçbir şey kaybetmemişler... Bizim cemaat çok çalışkan...”(Gocayev, mülakat, Nisan 2019/84). Mısır Merdanov (Profesör): “Amasya’daki akrabalarımı ziyaret ettim. Onlar da bizim gibi karınca misali çok çalışıyorlar... Anladım ki Karakoyunlu tayfası Bakü’de de Moskova’da da, Amasya’da da olsalar fark etmiyor, çok çalışıyorlar...(Merdanov, mülakat, Nisan 2019).

Amasya ve Bakü bölgesi arasındaki fark konusunda ise İlhame Ahmedov şu tespitte bulunuyor: “Ben de Amasya’daki akrabalarımızı gördüm ve tanıdım. Sizler (Amasya) eli çok sıkısiniz (Harcama yapmıyorsunuz, birikim yapıyorsunuz.) ama bizler (Bakü) elimiz açık, kazandığınızı harcıyoruz... (Ahmedov, mülakat, Nisan 2019/41). Yapılan gözlemlerden, Bakü bölgesinde görüşme yapılan ve Amasya’daki akrabalarını ziyaret edenlerin genelinin Ahmedov’un bu tespitine katıldıkları, ancak araştırmacı (Amasya’da yaşayan akrabaları olması dolayısıyla) kırılır, incinir düşüncesiyle açık açık söylemedikleri anlaşılmıştır. Bu tespit komünist sistem ile kapitalist ve liberal ekonomik sistem farkı olabilir. Zira Bakü bölgesi katılımcıları 70 yıl Komünist sistemde yaşadılar. Komünist sistemde kapitalist sistem tarzı özel mülkiyet olmadığından dolayı, özel mülk elde edenler sistem tarafından sorgulandığı ve müsaade edilmediği tüm mülakat yapılanlar tarafından ifade edilmiştir. Dolayısıyla bağımsızlıktan sonra kapitalist ve liberal ekonomik sisteme geçseler dahi, henüz bu sistemdeki birikim yapma alışkanlığı ve anlayışının kazanılmamış olabileceği söylenebilir. Bu çerçevede ekonomik sistemin insanlara, sisteme özgü huy ve alışkanlıklar kazandırabileceği ve yaşam tarzlarını etkileyebileceği söylenebilir⁵⁴.

3.2.Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinde Kimliksel ve Kültürel (Aidiyet Hissi, Millî ve Kültürel Özelliklere Bağlılık, Kültürü Koruma, Kimliksel Tanımlama) Yapı

Biyolojik varlığının yanında toplumsal bir varlık olan insan, bu yönüyle bir kültür taşıyıcı ve içinde varlığını sürdürdüğü toplumun bir ürünü olduğu bilinir. Toplum ve kültür de fertlerin etkinlikleriyle varlık alanında belirlediği söylenebilir.

⁵⁴ Max Weber “Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu araştırmasında”, kapitalizm ile beraber gelen yüksek çalışma temposu, biriktirme ve biriktirdiğini yatırıma dönüştürme ruhunun Hristiyanlık içerisindeki mezheplerdeki çalışma ve biriktirme fikriyle birebir bağlantılı olduğu sonucuna varmıştır. Bk: Weber, M. (2011). Protestan ahlakı ve kapitalizm ruhu. M. Köktürk (çev.). Ankara: Bilgesu.

İnsan toplumsal varlık olarak sahip olduğu gerçeklikle varlık dünyasına katılması, onun kendi dışında türdeşleriyle birlikte ortaya koyduğu sistematığe, verimlilik ve kültüre bağlı olarak değişkenlik kazanır. Bireyin toplumla ilişkisi karşılıklık temeli üzerinde kurulur. Toplumda üretilen bilgi, zihniyet ve kültür dünyasına katılan insan, burada hazır bulduğu bir dünyaya belli bir mesafe bilinci ile katılarak kişiliğini, kimlik ve siyasetini oluşturur. Toplumun yapısı içinde zenginleşen fikriyat, somut eylem dünyasına katılan her bir bireyi kimliklenme sürecinde biçimlendirmekte, süreç içinde meydana gelebilecek çeşitli farklılaşmalara rağmen mevcut yapı, ona mensubiyet duygusu üzerinde ana referans değerlerini kazandırmaktadır. Bireyin içinde yaşam alanı bulduğu bu yapı ile kişi, aile, mahalle, şehir ve devlete değin uzanan büyük bir çerçevede farklı aidiyetlerden, mensubiyetlerden ve referanslardan ayıran kendine has karakteristiklerle şekillenmektedir. Kendine has karakteristiklerle şekillense de etnik, geleneksel, kültürel ya da dinsel şekiller içinde kurulan dünyamız, bazı ortaklıklarla bizi birbirimize yaklaştırırken, bazı tercihlerimizle de diğerlerinden ayırır. Bu farklılıklar aynı kategoriler içinde de oluşabilir. Bir toplumun içinde var olmak, insanın o toplumun bilinen yapılarına katılması, toplumla doğduğu ve yaşadığı yer, aile, cemaat, örf, adet, töre, gelenek, din veya farklı ortaklıklar temelinde bir araya gelmesi, sonuçta belirlenmiş değer, norm ve davranış örüntüleriyle kendine yeni bir yer bulmasıyla mümkün olur. İçinde şekillendiğimiz, yaşadığımız evren de bizden müphem ve girift bir alan özelliği taşıyan bu olgular için her an bir açıklama bekler (Subaşı, 2014: 28-30; Arslantürk, 1998: 58, 60-62). Bu bilgilerden hareketle araştırma sistematik bir paradigma eşliğinde, bu gizemli yapıyı okuma, anlama, açıklama, çözümleme ve yorumlama çabası içinde olduğu söylenebilir. Bu çerçevede her iki araştırma bölgesinde (Amasya ve Bakü) çalışmaya katılanlara yöneltilen kendilerinin ve atalarının doğduğu ve şekillendiği yer ve çevreleri ile ilgili bilgileri, akrabalık ilişkileri ve düzeyi, aidiyet ve mensubiyet hissi, millî ve kültürel özelliklere bağlılık, kültürü koruma, kimliksel tanımlama ya da olgusal, normsal (örf, adet, töre, gelenek, din gibi) boyutlu farklı soruların ana amacı, araştırma grubunun söz konusu konulardaki karakteristiklerine ilişkin mukayeseli bilgilere erişmek olduğu ifade edilebilir. Bunun yanında her iki evren katılımcılarının söz konusu konular ile ilgili düşünce, kanaat, tutum ve davranışlarının saptanması ve değişkenler arası ilişkilerin mukayeseli olarak yorumlanmasında katkıları olabileceği söylenebilir. Bununla birlikte her iki evren katılımcılarının evrenlerine has söz konusu olgular ile ilgili öz yapısal durumlarının

araştırma konusuna hangi düzeyde yansıdığı, bu yansımaların araştırma sonuçlarında her iki araştırma evreninde ne düzeyde farklılaşmalara neden olduğunun ya da olmadığının ortaya çıkarılması açısından katkılar sağlayabileceği düşünülmektedir.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Kimliksel ve Kültürel Yapı (Aidiyet Hissi, Millî ve Kültürel Özelliklere Bağlılık, Kültürü Koruma, Kimliksel Tanımlama) Mukayeseli Aritmetik Ortalama ve Yüzdelik Değerlere İlişkin Betimsel Sıklık Analizleri

Tablo 3.2. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Doğum Yeri (Ülke ve İl) ve Aidiyet Hissine (Ülke ve İl) Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları

Değişkenler	Sayı	Yüzde (%)	Değişkenler	Sayı	Yüzde (%)	Değişkenler	Sayı	Yüzde (%)	Değişkenler	Sayı	Yüzde (%)
Doğduğu Ülke (Amasya)			Doğum Yeri (Amasya)			Doğduğu Ülke (Bakü)			Doğum Yeri (Bakü)		
Türkiye	432	99,1	Amasya	337	77,3	Azerbaycan	228	53,0	Bakü	67	15,6
Diğer	2	0,2	Tokat	24	5,5	Ermenistan	188	43,7	Karakoyunlu	130	30,2
Belirtmeyen	2	0,2	Samsun	29	6,7	Diğer	7	1,6	Gence	16	3,7
Toplam	436	100	Diğer	39	8,9	Belirtmeyen	7	1,6	Sumkayıt	35	8,1
			Belirtmeyen	7	1,6	Toplam	436	100	Kazak	9	2,1
			Toplam	436	100				Ahıstafa	14	3,3
									Diğer	70	15,9
									Belirtmeyen	89	20,7
									Toplam	430	100
Hissettiği Ülke (Amasya)			Hissettiği İl (Amasya)			Hissettiği Ülke (Bakü)			Hissettiği İl (Bakü)		
Türkiye	402	92,2	Amasya	308	70,6	Azerbaycan	208	48,4	Bakü	61	14,2
Diğer	13	2,9	Tokat	11	2,5	Ermenistan	177	41,2	Karakoyunlu	175	40,7
Belirtmeyen	21	4,8	Samsun	16	3,7	Diğer	22	5,0	Gence	6	1,4
Toplam	436	100	Diğer	51	11,7	Belirtmeyen	23	5,3	Sumkayıt	8	1,9
			Belirtmeyen	50	11,5	Toplam	430	100	Kazak	13	3,0
			Toplam	436	100				Ahıstafa	10	2,3
									Diğer	67	15,6
									Belirtmeyen	90	20,9
									Toplam	430	100

3.2.1. Doğum Yeri (Ülke ve İl)

Tablo 3.2'deki verilere göre Amasya bölgesinde yaşayanların neredeyse tamamının (%99,1) Türkiye'de, büyük çoğunluğunun (%77,3) Amasya bölgesinde, % 6,7'sinin Samsun ve %5,5'inin Tokat'ta doğduğu görülmektedir. Samsun doğumlu olanlar Lâdik ilçesinin İskaniye köyünden (Günümüzde mahalle konumundadır.) olup, yakınlığından dolayı Amasya'nın merkez ve genellikle Suluova ilçesine göçüp yerleşenler olabilir. Tokat doğumlu olanlar Zile ilçesinin Turgutalp köyünden olup, Amasya'nın merkez ve genellikle Suluova ilçesine göçüp yerleşenler olabilir. Çalışmanın "Türkiye ve Amasya Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Göçleri" konusunda Lâdik ilçesi İskaniye köyü ve Zile ilçesi Turgutalp köyünün Karakoyunlu muhacirleri için kurulduğunu ve Lâdik ilçesinin Amasya

sancağına bağlı olduğu belirtilmişti.

Bakü bölgesinde yaşayan katılımcıların yarısının (%53,0) Azerbaycan, yarıya yakın bir oranın (%43,7) da Ermenistan doğumlu olduğu, Ermenistan doğumluların ise 1988 göçünden önce ata yurtları olan Karakoyunlu Deresi'ndeki köylerinde doğanlar olduğu bilinmektedir. Doğum bölgesi olarak ilk sırada (%30,2) Karakoyunlu Deresi bölgesinde doğanlar olduğu ve bunu Bakü (%15,6) ve Bakü'nün ilçesi olan Sumkayıt'ta (%8,1) doğanların takip ettiği görülmektedir. Gence (%3,7), Ahıstafa (%3,3), ve Kazak (%2,1) 1988 göçünde ilk yerleşim yerleri olduğu bilinmektedir. Doğum bölgesi belirtmeyenlerin oranının (%20,7) yüksek olduğu görülmektedir. Yapılan gözlemlere göre bu durumun doğum ülkesi yazmanın yeterli olabileceği düşüncesinden kaynaklanabileceği söylenebilir.

3.2.2. Aidiyet Hisssi (Ülke ve İl)

Tablo 3.2'deki verilere göre Amasya bölgesinde yaşayan katılımcıların büyük çoğunluğunun (%92,2) kendini Türkiyeli hissettiği ve bağlılığını ifade ettiği görülmektedir. Yine büyük çoğunluğunun (%70,6) kendini Amasyalı hissettiğini, %3,7'sinin Samsunlu (Lâdik ilçesi İskaniye köyünde yaşayanların olabileceği söylenebilir.), %2,5'inin Tokatlı (Zile ilçesi Turgutalp köyünde yaşayanların olabileceği söylenebilir.) hissettiğini belirtmiştir. Belirtmeyenlerin oranının (%11,5) yüksekliği dikkat çekmektedir.

Bakü bölgesinde yaşayan katılımcıların yarısının (%48,4) Azerbaycanlı, yarıya yakın bir oranın (%41,2) da Ermenistan Karakoyunlu Deresi bölgesinden hissettiğini ve bağlılığını ifade ettikleri görülmektedir. Bölge olarak en yüksek oranla (%40,7) kendisini Karakoyunlu Deresi bölgesinden hissettiği, bunu %14,2'lik bir oranla Bakülü %2,3'lük oranla Bakü'nün ilçesi olan Sumkayıtlı, %3,0'lık oranla Kazaklı, %1,4'lük oranla Genceli hissedenlerin geldiği anlaşılmaktadır. Karakoyunlu Deresine hissen ülke ve bölge olarak bağlılıkta, doğum ülkesi ve bölgesi oranlarından daha yüksek olduğu, diğer ülke ve bölge his bağlılıklarında ise, doğum ülkesi ve bölgesi oranlarından düşük olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Karakoyunlu Deresi bölgesi dışındaki bir bölgede doğanların da his olarak bağlılıkta kendini Karakoyunlu Deresine bağlı hissedebilecekleri söylenebilir. Fakat Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin kendilerini doğdukları ülke ve bölge olarak Türkiye ve Amasya'ya bağlı hissettikleri, ata yurtları olan Karakoyunlu Deresine bağlı hissetmedikleri görülmektedir. Bunun nedeni şu olabilir: Amasya bölgesinde yaşayanların göçün üzerinden bir yüzyıldan fazla bir süre geçmesi, göç nedeniyle

yaşanan ekonomik yetersizlikler nedeniyle geçim sıkıntısına düşmeleri, göçü yaşayan neslin eğitimsiz ve bilinçsiz olmaları sebebiyle ata yurtları olan bölgenin fiziki ve siyasî coğrafyasını sonraki nesillere aktaramadıkları gibi sebepler ile göç edilen ata yurtlarının unutulmasından kaynaklanabileceği söylenebilir. Ayrıca insanların doğduğu ve büyüdüğü yere duygusal olarak bağlandıkları, Amasya bölgesinde doğup-büyüyen katılımcıların da kendilerini duygusal olarak doğduğu ve büyüdüğü yer olan Türkiye ve Amasya'ya bağlı hissedebilecekleri düşünülebilir.

Tablo 3.3. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Ata Topraklarına Dönme Düşüncesi, Akrabalık Bağı/İlişkileri ve İletişim, Türkiye ve Azerbaycan'a Bağlılığa Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları.

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Ata topraklarına dönmek					Akraba ziyareti					Türkiye'ye Bağlılık				
Dönerim	37	8,5	173	40,2	Evet	115	26,4	162	37,7	Bağlıyım	397	91,1	311	72,3
Akrabalar ile dönerim	30	6,9	64	14,9	Önemse-miyorum	49	11,2	24	5,6	Bağlılık hissim yok	27	6,2	41	9,5
Dönmem	277	63,5	20	4,7	Bulamadım	193	44,3	159	37,0	Fikrim yok	8	1,8	75	17,4
Kararsızım	74	17,0	60	14,0	Akrabam yok	67	15,4	83	19,3	Toplam	436	100	430	100
Garantörlük ile dönerim	9	2,1	50	11,6	Diğer	6	1,4	2	0,4	Azerbaycan'a Bağlılık				
Azerbaycan'a verilirse	3	0,7	58	13,5	Belirtme-yen	6	1,4			Bağlıyım	277	63,5	284	66,0
Belirtmeyen	6	1,4	5	1,2	Toplam	436	100	430	100	Bağlılık hissim yok	107	24,5	52	12,1
Toplam	430	100	430	100						Fikrim yok	49	11,2	84	19,5
										Toplam	436	100	430	100

3.2.3. Ata Topraklarına Dönme Düşüncesi

Ata topraklarına dönme konusunda Tablo 3.3. incelendiğinde, Amasya'da yaşayanların %63,5 oranının dönmeyecekleri, % 17,0 oranının kararsız oldukları görülmektedir. Bakü'de yaşayanların ise %40,2 oranının dönecekleri ve %14,9 oranının akrabaları dönerse dönecekleri, %11,6 oranının garantörlük şartıyla dönecekleri, %13,5 ile Azerbaycan'a verilirse dönecekleri cevapları da hesaba katılırsa %80,2 gibi büyük oranda dönebileceklerini belirttikleri anlaşılabılır. Amasya'da yaşayanlarda ise “dönerim ve şartlı dönerim” cevabı hesaba katıldığında %18,2 gibi düşük bir oranla dönebilecekleri cevabı görülebilir. Amasya bölgesinde mülakat yapılan görüşmecilerin tamamının ata topraklarından Türkiye ve Amasya bölgesine yapılan göçü onayladıkları söylenebilir. Nedeni şu olabilir: Göçün üzerinden 120 yılı aşkın bir süre geçmesi, dünyaya kapalı, komünist rejimin yasakları nedeniyle hem ata yurtlarındaki akrabaları ile ve ata topraklarıyla olan bağlarının koptuğu ifade edilebilir.

Dolayısıyla ata yurtlarını neredeyse unuttukları söylenebilir. Ayrıca Türkiye’de de bağımsız bir devlette ve özgür bir ortamda yaşamaları, aynı millet ve dinden hatta mezhepten (Revan göçlerinde Şia mensubu olanların İran’ı, Sünnî olanların Osmanlı’yı tercih ettikleri göç konusunda belirtilmişti.) olmaları, ata topraklarının Bolşevik Yönetiminde olması, komünist sisteme olan soğuklukları, (Siyasî kimlik olarak bir kişi komünist kimliği tercih etmiştir) gibi sebeplerin göçü onaylamalarına etkisi olabileceği, gözlem ve mülakat ifadelerinden anlaşılmaktadır (n=2, n=3, n=4, n=10, n=13, n=14, n=16, vd.). Dolayısıyla ata topraklarına dönmeme kanaatinin yüksek oranda çıkması normal görülebilir.

Bu konuda dikkat çeken husus, Bakü’de yaşayanların %40,2 oranında hiçbir şarta bağlı olmaksızın dönerim diyenlerin: %43,7 ile Ermenistan Karakoyunlu Deresi’nde doğanlar %41,2 ile Ermenistan Karakoyunlu Dereli ve %40,7 ile Karakoyunlu Dereli hissedenlerle aynı oranı taşımış olmalarıdır. Dolayısıyla bu durum, insanların doğdukları yerlere his ve duygu olarak bağlandıklarını ortaya koyduğu söylenebilir. Bunun yanında %82,2 oranda döneceklerini istemelerinin temelinde, Bakü’de yaşayanların yalnızca 32 yıl önce ata yurtlarından zorunlu göçü yaşamalarından kaynaklanabileceği anlaşılabılır. Zira ata yurtlarındaki yaşamları, hatıraları, anıları, evleri, arazileri, taş-toprağı vb. gibi durumların hâlâ zihinlerinde canlılığını koruduğunun gözlemlendiği ifade edilebilir. Uydu görüntülerinden evlerini, arazilerini, anne ve babalarının, nine ve dedelerinin, aile yakınlarının kabirlerini seyrettikleri, bu görüntüleri sosyal medyada paylaştıkları görülmektedir. Görüşme yapılan kişiler bu konudaki hatıralarını, aile büyüklerinin kabirlerini ziyaret edemediklerini gözyaşı dökerek anlatmaktadırlar (M. Aliyev, N. Aliyev, N. Gocayev, Paşayev, Hacıyeva, Mammadov, vd. mülakat, Nisan 2019). Bu konuda görüşme yapılan 88 yaşındaki Memiş Mustafayev: “Ben, 1988 göçünde annemin vefatından sekiz gün sonra göç etmek zorunda kaldım. Onun kabrini orada bıraktım geldim. Evimi, ocağımı, bağımı, bahçemi, gençliğimi, hatıralarımı, ... Orada bıraktım geldim. Her şey gözümün önünde duruyor. Ama ne yazık ki annemin mezarını bile ziyaret edemiyorum! (Mustafayev, mülakat, Nisan 2019).

Ata topraklarına dönme konusunda sivil toplum örgütleri (Qərbi Azərbaycan’a Qayıdış Birliğı/Batı Azerbaycan’a Dönüş Birliğı gibi) kurmuşlardır. Aynı zamanda Ermenistan Türk göçmenleri günümüzdeki Ermenistan’ı kapsayan coğrafyada 9 Mayıs 2020’de “İrevan Türk Cumhuriyeti” adıyla muhacerette olan devletini ilan etmişlerdir (Ovqat Analitik İnformasiya Portalı, 2020; Gundemxaber, 2020). Gerek

sivil toplum örgütleri, gerekse muhaceretteki devletleri ile faaliyetlerini sürdürdükleri görülmektedir. Bu konuda görüşme yapılan Qərbi Azərbaycan'a Qayıdış Birliğı Sədri (Başkanı) Rizvan Talibov (mülakat, Nisan 2019/48) birliğin kuruluş amacı konusunda şu ifadelerde bulunmuştur:

Karakoyunlu Deresi Mahalı (Mahalli) Karakaya köyünde doğdum. 28 yaşına kadar köyümde yaşadım. Sonra köyümden tüm Garbi Azərbaycanlılar (Ermenistanlı Türkler) gibi 1988'de Ermeniler tarafından zorunlu sınır dışı (deportasya) edildim ve Bakü Sumkayıt'a muhacir olarak yerleştim. Bu birliğimizde tarihi topraklarımıza geri dönmeyi gerçekleştirmek amacıyla faaliyetler yürütmek ve tarihi yurtlarımızı unutmamak, yeni yetişen nesillerimize unutturmamak amacıyla kurulmuştur...

3.2.4. Akrabalık Bağı, İlişkileri ve İletişim

Akraba ziyareti konusunda Tablo 3.3. incelendiğinde, Amasya bölgesinde yaşayanların %26,4'ünün Bakü'de yaşayan akrabalarını, Bakü bölgesinde yaşayanların %37,7'sinin Amasya'da yaşayan akrabalarını ziyaret ettiklerini belirtmektedirler. Amasya'da yaşayanların %44,3'ünün Azerbaycan'da, Bakü'de yaşayanların 37,0'ının Türkiye'de akrabalarının olduğunu, ancak nerede yaşadıklarını bilemediklerini, bilse ziyaret edeceklerini ifade etmişlerdir. Amasya'da yaşayanların %15,4'ünün Azerbaycan'da, Bakü'de yaşayanların %19,3'ünün Türkiye'de akrabalarının olmadığını ya da varlıklarından haberlerinin olmadıklarını belirtmektedirler. Amasya'da yaşayanların %11,2'sinin, Bakü'de yaşayanların %5,6'sının bu konuyu önemsemediklerini ifade etmişlerdir. Bu veriler değerlendirildiğinde karşılıklı ziyaret oranlarını az ya da çok şekilde derecelendirmenin büyük güçlük olabileceği söylenebilir. Sözelimi birbirlerinden bir yüzyıldan fazla bir zamandır kopmuş, akrabalıklar birinci dereceden dördüncü beşinci dereceye düşmüş, göçten günümüze dört beş nesil değişmiş, XIX. ve XX. ın ulaşım, iletişim dezavantajları, en önemlisi de yetmiş yıl dış dünyaya kapalı despot SSBC ince iletişim, ulaşım, yurt dışına giriş ve çıkış vb. gibi durumların neredeyse yasaklama derecesinde kısıtlandığı bir durumda, karşılıklı akraba ziyareti oranlarını değerlendirebilecek bir ölçüt bulmanın güç olduğu söylenebilir. Ama Bakü'de yaşayanların Amasya'daki akrabalarını ziyaret etme oranlarının Amasya'daki akrabalarına göre yüksek olması; Bakü'de yaşayanlara göre Amasya'da yaşayanların akraba ziyaretini önemsemeyenlerin oranının daha yüksek olması, Bakü'de yaşayanların akraba ziyaretine daha önem verdikleri anlaşılabılır. Nesnel durumdan ve yapılan gözlemlerden bu durumun nedenleri şöyle açıklanabilir: Bakü'de yaşayanların bir yüzyılı aşkındır Çarlık Rusya ve Sovyet Rusya totaliter rejimlerinin boyunduruğu

altında yaşamalarından dolayı, aynı milliyet ve dinden olan Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nde özgür ve hür yaşayan akrabalarına ve özgürlüğe duydukları özlemden, uzun yıllardır bilinçaltlarına yerleşen özgür bir ortama ve yurda kavuşma isteklerini akrabalarını ziyaretle gerçekleştirme ve özgürlüğe kaçış duygusundan kaynaklanabileceği söylenebilir. Ayrıca yıllardır SSCB yönetiminin baskısından sürekli Amasya'daki akrabalarının yanına kaçma isteği duyduklarından dolayı Amasya'daki akrabalarını zihinlerinde canlı tutabilecekleri ve bu canlılığın akraba ziyaretine yansıyabileceği söylenebilir. Bunun yanında Türkiye Batı'dadır. Genellikle Doğu dünyası insanı ise güvenli, özgür, modern ve yaşam standartları daha yüksek Batı dünyasına ve bu dünyadaki bir ülkede yaşamaya ve görmeye özlem duymakta, zorunlu göç dışındaki göçlerin yönünün Doğudan Batıya doğru olduğu görülmekte ve bilinmektedir. Bakü'de yaşayan Karakoyunlu topluluğu da 1991'de Azerbaycan Cumhuriyeti bağımsızlığını elde ettikten sonra Amasya'da yaşayan akrabalarına olan ziyaretlerini başlatmışlardır. Dolayısıyla totaliter bir den kurtulduktan sonra hem akrabalarına hem özgürlüğe kaçmış olabilecekleri söylenebilir. Ayrıca mülakat için gidilen her ailede soy kütüğü oluşturulduğu ve bu soy kütüğünde Türkiye'ye göç edenlerin isminin altına Amasya'ya göç ettiği bilgisini düştükleri, iletişim kuranların günümüze kadar Amasya'da yetişen neslini de kütüğe ilave ettikleri görülmüştür. Bunun yanında Karakoyunlu mahalli veya bu mahallin bir köyünü tanıtan kitaplar yazdıkları⁵⁵ ve bu kitaplarda, o beldedeki tayfaları isim isim tanıttıkları, Amasya'ya göç edenlerin isimlerini de zikrettikleri vb. gibi bilgiler verilmektedir. Amasya bölgesinde bu konuda herhangi bir kitap veya ailelerde soy kütüğüne rastlanılmamış, ancak Azerbaycan'da yurtlanan akrabaları ile görüşen bazı aileler, onlardaki soy kütüklerini edinerek kendi soy kütüklerini oluşturdukları görülmüştür. Bu durumun şundan kaynaklandığı söylenebilir: Bir asrı aşkın bir süre, önce Çarlık Rusya sonra Sovyet işgalinde ve Ermenistan devletinde yaşamışlardır. Bu süre zarfında can güvenliği, yok olma kaygısı duyulmuş ve nesillerinin geleceği her an bir tehlike içinde görülmüş, soylarını kesintiye uğraması endişesi taşınmış olabilir. Dolayısıyla soy kütüklerini yazıya, kitaplara geçirerek soylarını yaşatma ve tarihten silinmesinin önüne geçme düşüncesi olabileceği söylenebilir. Amasya'da yaşayan akrabaları ise Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti nüfus kütüklerinde soylarını garanti altında

⁵⁵Hacılı (Qaraqoyunlu), E. (2015). Oğuz Yurdu Qaraqaya. Bakı: Zerdabi; Hasanov, Faik./Щясянов, Фаиг. (2007). Karakoyunlu Karakoyunlular ve Ben 1. Kitap./Гарагойунлу, Гарагойунлулар Вя Мян 1 Китаб, Bakü/Бақы: Teknur MMC/Тякнур ММЪ.

gördükleri düşünülebilir.

Amasya’da yaşayanların, Bakü’de yaşayanlara göre ziyaret oranlarının düşüklüğü konusunda ise, her ne kadar Azerbaycan bağımsızlığını elde etmiş olsa da uzun yıllardır Bolşevik Yönetimindeki bir ülkeye gitmenin yıllardır bilinçaltına ittiği ürkeklik, bir asrı aşkındır akrabalarına uzak kalmanın ve unutmanın verdiği tepkisizlik, akrabası olduğunu bilse bile, akrabası olduğuna inanma güçlüğü vb. gibi nedenlerin olabileceği sayılabilir. Ayrıca yapılan gözlemlerden ve mülakatlardan çoğunluğun akrabaları olsa bile nerede yaşadıklarını bilmedikleri ve iletişim kuramadıkları anlaşılmıştır. Şunu da ilave etmek gerekir ki Amasya ve Bakü’de yaşayanların birbirlerini karşılıklı ziyaretleri 1990’lı yıllarda başladığı, 2000’li yıllara kadar artarak devam ettiği söylenebilir. Ancak 2000’li yıllardan sonra düşme eğilimine girdiği, günümüzde ise daha da azalarak devam ettiği ifade edilebilir. Günümüzdeki ziyaretler ise 1990’lı yıllardaki ilk tanışma ve buluşma şeklinden daha çok düğün gibi önemli tören ve günlere yapılan davetlere icabet, karşılıklı iş, eğitim görme vb. gibi ilişkilerin ortaya çıkardığı ziyaretler şekline dönüştüğü anlaşılmaktadır. 1990’lı yıllarda başlayan ziyaretlerin 2000’li yıllara kadar artarak devam etmesi, bir asrı aşkın bir süredir akraba ayrılığı ve özlemi çekilmesinin sonucunda, onlara ilk defa kavuşmanın verdiği bir ivme, heyecan ve özlemin giderilmesi ile açıklanabilir. Günümüzdeki azalma ise, ilk defa kavuşma heyecanın giderilmesi, görüntülü görüşme gibi iletişim ve sosyal medyanın yaygınlaşması ve ucuzlaması ile görüşmelerin ve hasretin bu şekilde giderilmesinden kaynaklanabileceği söylenebilir. Aynı zamanda ekonomik yetersizlik, modern yaşamın getirdiği iş yoğunluğu ve zaman sıkıntısı gibi etkenlerin, akraba ziyaretlerinin ötesinde kendi aile fertleriyle bile görüşememe ve vakit ayıramamanın getirdiği sıkıntılar da ilave edilebilir.

3.2.5. Türkiye ve Azerbaycan’a Bağlılık

Türkiye’ye ve Türkiye’de yaşayan insanlara bağlılık konusunda Tablo 3.3. incelendiğinde, Amasya bölgesinde yaşayanların %91,1 gibi büyük bir oran ile bağlı hissettiklerini %6,2’lik bir oran ile bağlı hissetmediklerini; Bakü bölgesinde yaşayanların ise %72,3 gibi büyük bir oran ile bağlı hissettiklerini %9,5’lik bir oran ile bağlı hissetmediklerini belirtmişlerdir. Bakü bölgesinin Türkiye ve Türkiye’de yaşayan insanlara bağlılığının yüksek düzeyde çıkması aynı millî kökenden olmaları ile açıklanabilir. Bu durum literatürde de belirtilmektedir. Zira Quelquejay, “Oğuz Türkçülüğü Kimliği” Türkiye Türkleriyle akrabalığı ve dayanışma içinde olmayı gerektirdiğini, bu durumun ilerici aydınların Bolşevik ihtilalinden önce Azerbaycan’ın

bağımsızlığı sorununa çarenin Türkiye ile siyasî birleşmede yattığını savundukları, günümüzde bile bu tür bir Türkçü kimliğinin Azerbaycan Türk aydınları arasında hâlâ olduğunu vurgulamaktadır (Quelquejay, 1986: 18, 22).

Azerbaycan ve Azerbaycan'da yaşayan insanlara bağlılık konusunda, Amasya bölgesinde yaşayanlar %63,5 gibi bir oran ile bağlı hissettikleri %24,5'lik bir oran ile bağlı hissetmedikleri; Bakü bölgesinde yaşayanlar ise %66,0 gibi bir oran ile bağlı hissettikleri %12,1'lik bir oran ile bağlı hissetmedikleri görülmektedir. Bu konuda Bakü'de yaşayanların Türkiye (%17,4) ve Azerbaycan'a (19,5) bağlılık noktasında düşüncesini belirtmeyenlerin oranının yüksek olması, hatta kendi ülkeleri olan Azerbaycan'a bağlılık noktasında düşünce belirtmeme oranının Türkiye'ye bağlılık oranından daha yüksek olmasının düşündürücü olduğu söylenebilir. Bunun yanında yine kendi ülkeleri olan Azerbaycan'a ve halkına bağlılık konusunda "bağlıyım" (%66) diyenlerin oranının Türkiye'ye (%72,3) bağlılıktan daha düşük çıkması da aynı şekilde düşündürücü ve ilginç olduğu ifade edilebilir.

Bu konunun Azerbaycan halkının devlet ine olan güvensizliklerinden kaynaklanabileceği söylenebilir. Halk, her ne kadar devletine, anayasa ve kanunlara saygı gösterse de devletin ve kanunların uygulanış biçiminden rahatsız oldukları gözlemlenmektedir. Zira kanunların adaletli uygulanmadığı, devlet kurumlarının (mahkemelerin, güvenlik güçlerinin, ekonominin, siyasetin) tamamen in kontrolünde olduğunu ve bağımsız, özgür kararlar alamadığını, devlet yetkililerince halka mafyavari davranıldığını, seçim sandığı sonuçlarının ise "halkın oyunun değil de sandıktan çıkanın i belirlediği" klişeleşmiş sözü ile ifadesini bulan bir umutsuzluğu taşımış oldukları ifade edilebilir. Bu tespitin yapılan gözlemlerden ve görüşme yapılan kişilerin, mülakat ve ses kaydı sonrası bazı ifadelerinden yapıldığı söylenebilir (n=10, n=12, vd.). Bu konu akraba ziyareti için Azerbaycan'a giden Amasya bölgesinde mülakat yapılan kişilerin ifadelerine şöyle yansımıştır. Orhan Kayıhan (mülakat, Temmuz 2019):

Esefle söylüyorum ki, Azerbaycan'daki akrabalarımın hiçbiri devlet biçiminden mutlu değil. Kişilerin kendilerini ortaya koyması, göstermesi mümkün değil. Fikir-düşünce özgürlüğü yok. Rüşvet anormal biçimde var. Devlet görevlilerine, adeta rüşvete teşvik için çok cüzi miktarda maaş veriliyor. Bankalar dahi in kontrolündedir. Kime kredi verilip verilmeyeceğine bile bankalar değil de siyasî karar vermektedir. Canlarından, mallarından bile hâlâ korkuyorlar, emin değiller. Devletlerine güvenemiyorlar Güvenlik olmayan yerde insanlar düşünemezler. Refleks ve panik halinde hareket ederler. Dışarıdan Rusların devletlerine müdahale ettiğini, bir taraftan ABD'nin müdahale edeceğini, İran'ın da etkisiyle Azerbaycan'da Şii ve Sünnî çatışmasının olabileceğinden ciddi endişe duyuyorlar. Bağımsız oldular ama özgür olamadılar. Devlet olabilmek için özgür bir maliye, ordu, mahkeme gerekir. Azerbaycan'da bu yok.

Ahmet Karan (mülakat, Temmuz 2019) ise:

Azerbaycan’da bağımsız olduktan sonra komünizm sonrası kurulan sistem de çok problemli bir sistem. Aslında sistem değil sistemsizlik. Ortada kanuna dayalı bir devlet yok aslında. Kanun işletilmiyor. Bir ailenin hegemonyası üzerine kurulan bir yapı var. Devlet görevlilerinin hepsi bir derebeyi gibi vatandaşa keyfi muamelede bulunuyor, kendi şahsi çıkarı için devletin gücünü kullanıyor. Bu da her kesim ve statüde olan insanları çok bunaltmış. Sadece, sırtını devlete dayamış, devleti ve vatandaşı birlikte soyan, beraber yiyen insanlar mutlu gibi, ama aslında onlar da tedirgin ve güvende olmadıklarını biliyorlar. Nihayetinde zengin bir devlet ve devlete sırtını dayamış küçük bir azınlık ve fakirleştirilmiş bir halk var ortada. Ülkenin insanının % 20’sinin ya Rusya’ya ya Türkiye’ye iş veya çeşitli sebeplerle kaçtığını, imkânı olsa her bir Azerbaycanlının da kaçacağını, birçok Azerbaycanlı yakınarımdan dinledim.

Tablo 3.4. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Medeni Durum, Çocuk Sayısı ve Aile Yapısı, Dil Algısı/Tanımlama ve Koruma, Kültürü Korumaya Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Medeni Durum					Çocuk Sayısı					Azerbaycan’da konuşulan dil				
Evli	318	72,9	283	65,8	Bir Çocuk	27	6,2	28	6,5	Azerbaycan Türkçesidir	247	56,7	344	80,0
Bekar	107	24,5	114	26,5	İki Çocuk	123	28,2	105	24,4	Türkçenin Lehçesidir	117	26,8	61	14,2
Birl. Yaşa			2	0,5	Üç Çocuk	69	15,8	74	17,2	Türkçenin Şivesidir	63	14,4	8	1,9
Diğer(Dul)	4	1,1	6	1,4	Dört Çocuk	27	6,2	24	5,6	Ayrı dildir bir	5	1,1	11	2,6
Belirtmeyen	6	1,4	25	5,8	Beş ve üstü	10	2,3	24	5,5	Toplam	436	100	430	100
Toplam	436	100	430	100	Belirtmeyen	180	41,3	175	40,7					
					Toplam	436	100		100					
Türkçede dublaj yapılması					Ailede konuşulan dil					Kültürü koruma				
Destekliyorum	287	65,8	144	33,5	Türkiye Türkçesi	379	86,9	46	10,7	Destekliyorum	369	84,6	316	73,4
Desteklemiyorum	77	17,7	196	45,6	Azerbaycan Türkçesi	56	12,8	246	57,2	Desteklemiyorum	20	4,6	36	8,4
Fikrim Yok	68	15,6	78	18,1	Kendi karar versin			132	30,7	Fikrim Yok	43	9,9	71	16,5
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100

3.2.6. Medeni Durum, Çocuk Sayısı ve Aile Yapısı

Medeni durum bakımından Tablo 3.4. incelendiğinde, Amasya bölgesinde araştırmaya katılanların % 72,9’unun evli ve % 24,5’inin bekâr, % 1,1’inin boşanmış; Bakü bölgesinde ise 65,8’inin evli, %26,5’inin bekâr, 1,4’ünün boşanmış olduğu görülmektedir. Bu verilere göre Hem Amasya hem de Bakü bölgesinde yaşayanların büyük çoğunluğunun (neredeyse 3/4’ünün) evli olduğu; boşanmışların yok denecek (yaklaşık %1) kadar olması ve birlikte yaşamın tercih edilmemesi, her iki bölgede (Amasya ve Bakü) yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin aileye önem verdikleri ve geleneksel aile yapısına sahip olduğu söylenebilir. Her ne kadar içlerinden birlikte yaşayanların, boşanmış, eşini kaybetmiş olanların, özellikle de kadınların toplumsal kabullenilememişlik, mahalle baskısı gibi nedenlerle bekâr

şıklarını işaretleyebileceği düşünülse bile, mahalle baskısının olabileceğini düşünmek ve toplumsal kabullenilememişliğin olması ya da düşünülmesi de, geleneksel aile yapısının ve evlilik müessesesinin tarihi ata yurtlarından günümüze kadar bu toplulukta hâlâ önemini koruduğu düşünülebilir. Bu durum görüşme yapılan kişilerin ifadelerine de yansımıştır. Bu konuda Orhan Kayıhan: “Ben hanıma kızarak bir öfke ile anneme, artık bundan (eşinden) ayrılacağım dediğimde annem; beni kınayarak ve kızarak sanki hırsızlık gibi bir yüz kızartıcı suç işleyecekmişim gibi ‘Bunu da mı başımıza getireceksin!’ diye cevap vermişti.” (Kayıhan, mülakat, Temmuz 2019). Memiş Mustafayev, “Karakoyunlu Deresi köylerimizde namus, boşanma olayları olmamıştır. Asla Ermeni’ye kız verip, kız almadık” (Mustafayev, mülakat, Nisan 2019). Elder Gocayev ise: “Günümüzde bile aile bağlarımız öyle güçlüdür ki, asla bir Ermeni’ye kız vermedik ve almadık. Herhangi bir namus olayı yaşanmadı. Boşanma olayları yok denecek kadar azdır...” (E. Gocayev, mülakat, Nisan 2019). Bakü bölgesinde görüşme yapılanlar Ermeni bir aileden kız alıp, kız vermediklerini, genellikle de 1970-1980’li yıllara kadar hem Bakü bölgesinde (n=2, n=7, n=8, n=17, vd.) hem Amasya bölgesinde (n=1, n=2, n=3, n=4, n=10, vd.) akraba ve Karakoyunlu topluluğundan olanlar ile evlilikler kurulduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca bu yıllardan sonra akraba evliliğinin azalarak 1980’li yıllara kadar devam ettiği ve günümüzde ise genellikle bu tür evliliklere çok da dikkat edilmediğini ifade etmişlerdir. Kendi cemaati ile evlilik yapma geleneği ata yurtlarındaki ve göçerek meskûnlaştıkları bölgelerdeki bazı etkenlerin de neden olabileceği söylenebilir. Zira Karakoyunlu Deresi bölgesi ve çevresinde diğer Türk obaları ve Ermeniler yaşamaktadırlar. Ermeniler ile dinî ve millî farklılıkları vardır. Bölgedeki diğer Türk obalarıyla aynı milliyete ve dine mensup olsalar da, bazı obalarla veya obaların bir kısmı ile mezhep farklılıkları olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla ata yurtlarında yaşadıkları dönemlerde ve 1998 Azerbaycan’a zorunlu göçünden sonra Azerbaycan’da, Ermeni ve diğer Türk obaları ile evlilik yapmamaya devam ettikleri anlaşılmaktadır. Amasya bölgesine olan göçün ilk yıllardan itibaren, Türk, Müslüman ve Sünnî geleneğine sahip oldukları bilinmesine rağmen, kendilerine özgü bazı farklı giyimleri, Azerbaycan Türkçesini kullanmaları gibi ayırt edici karakteristik özellikleri taşıdıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu durumun yöre halkı tarafından gizemli bulunarak mesafeli yaklaşılmaya, kız verilerek akrabalık ilişkisi kurulmada soğuk bakılmaya neden olduğu ifade edilebilir. Karakoyunlu göçmenlerinin de kızlarını yöre halkı ile evlendirmekten kaçındıkları anlaşılmaktadır. Genellikle dar cemaat karakteristik

yapısı doğrultusunda dışarıya çok da açık olmayan bir sosyokültürel yaşam tarzını sürdürdükleri anlaşılabılır. Neticede her iki topluluk da karşılıklı birbirlerini hor görerek kız alıp, kız vermeye yanaşmadıkları söylenebilir. Bu bağlamda sıralanan nedenler dolayısıyla ve genel olarak tüm Türk obalarının geleneği olarak da çoğunlukla kendi tayfaları arasında evlilik yapıldığı bilinmektedir (E. Gocayev, Paşayev, Hacıyeva, vd., mülakat, Nisan 2019; Kayıhan, Sar, Ergün, vd., mülakat, Temmuz 2019). Ayrıca aile ve namus konusunun Amasya bölgesine yapılan göçün en temel sebeplerinden biri ve göç kararı alınmasına yol açan son sebep olduğu “Türkiye ve Amasya Bölgesine Yapılan Karakoyunlu Azerbaycan’ın Türklerinin Göçleri: Göçün Sebepleri” konusunda analiz edilmiştir.

Tablo 3.4. incelendiğinde, her iki (Amasya %28,2 ve Bakü %24,4) bölgedeki ailelerin en yüksek oranla iki çocuklu olduğu, bunu (Amasya %15,8 ve Bakü %17,2) oranla üç çocuk sahibi ailelerin takip ettiği, dolayısıyla her iki bölgede de ailelerin çocuk sayıları bakımından hemen hemen eşit sayıda çocuğa sahip oldukları görülmektedir. Her iki (Amasya %41,3 ve Bakü %40,7) bölgede de çocuk belirtmeyenlerin oranının aynı olduğu, bunların bekâr veya evli olup çocuğu olmayanlar, çocuğu olmadan boşanmışların olabileceği anlaşılabılır. Ancak her iki bölgedeki çocuk belirtmeyenlerin oranından bekâr olduğunu söyleyenlerin oranı (Amasya’da %24,5, Bakü’de %26,5) çıkarıldığında, geriye kalan her iki bölgedeki yaklaşık %15’lik bir farkın yalnızca çocuğu olmayan evli ya da boşanmışların olmayabileceği, bu oran içinde boşanmış olup, kendisini boşanmış olarak göstermek istemeyenlerin (bekâr gösterenlerin) oranının yüksek olabileceği düşünülebilir. Bunun da bir üst paragrafta ifade edildiği gibi, boşanmalar olsa bile, boşanmanın bu toplumda hâlâ kabul görmediği, kabullenilemediği, bir utanma vesilesi yapıldığı ve aileye verilen önemin, aile bağlarının çok güçlü olduğu şeklinde okunabilir. Ayrıca akraba evliliği yapılması ve boşanmanın kabullenilememesinin, utanma vesilesi olarak algılanması olgusunun, Anadolu insanına ya da Türk milletine has bir özellik de olduğu, bu özelliğin araştırma grubunda daha yüksek oranda görüldüğü söylenebilir. Sözgelimi TÜİK, 2019 evlenme-boşanma istatistik verilerine göre; 2018’de 554 bin 389 evlenen çift varken, 2019’da % 2,3 azalarak 541 bin 424 evlenen çift olmuştur. 2018 yılında 143 bin 573 boşanan çift varken, bu sayı 2019’da % 8.0 artarak 155 bin 47’ye yükselmiştir. Bu istatistikler Türkiye genelinde son yıllarda evliliklerin azaldığını ve boşanma oranlarının yükseldiğini göstermektedir. Amasya bölgesindeki araştırma grubunun, Türkiye geneli evlenme hızının düşüklüğü boşanma artış hızının

yüksekliğine göre kıyaslaması yapıldığında, Amasya bölgesinin boşanma oranlarının düşük olduğu görülebilir, dolayısıyla araştırma grubunun geleneksel aile yapısını hâlâ sürdürdükleri söylenebilir. (TUİK, 2019).

3.2.7. Dil Algısı ve Tanımlama

Azerbaycan’da konuşulan dili tanımlama konusunda Tablo 3.4. incelendiğinde, Amasya bölgesinde yaşayanların %56,7’sinin “Azerbaycan Türkçesi”, %26,8’inin “Türkçenin bir lehçesi”, %14,4’ünün “Türkçenin bir şivesi” olduğunu; Bakü bölgesinde yaşayanların ise %80,0’ının “Azerbaycan Türkçesi”, %14,2’sinin “Türkçenin bir lehçesi”, %1,9’unun “Türkçenin bir şivesi”, %2,6’sının ise “ayrı bir dil” olduğunu belirtmektedirler. Tek cümle ile Amasya ve Bakü’de yaşayanların neredeyse tamamı Azerbaycan’da konuşulan dilin “Türkçe” olduğunu ifade ettikleri görülebilir. Ancak Bakü bölgesinde yaşayanların çok küçük bir oranı Türkçeden ayrı bir dil olduğu cevabını vermişlerdir. Bu cevabı verenlerin, Azerbaycan’da siyasî ile birlikte bazı kesimlerin “Azerbaycanlılık” ve “Azerbaycan dili” gibi bir ideolojiyi benimsemiş olabilecekleri söylenebilir. Bu konu “Kimlik olarak kendinizi nasıl tanılıyorsunuz?” konusunda değerlendirilmiştir.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin tarihi Karakoyunlu Mahallinde konuşulan lisanın Azerbaycan Türkçesinin bir ağız olduğu söylenebilir. Amasya bölgesine göç edenler bu Karakoyunlu ağız (Türkçede, Karadeniz ağız, Yörük ağız, Efe ağız vb. gibi) ile konuştuğu görülmektedir. Bakü’ye göç edenlerde ise kırsal kesimde kalan ve üniversite eğitimi alamayan yaşlı neslin bu ağız ile konuştuğu anlaşılmaktadır. Ancak yükseköğretim alan ve şehir merkezlerinde yaşayan kesimlerin genelinde Bakü Azerbaycan Türkçesi ile konuştukları [Tıpkı Karadeniz ağız konuşan bir ailede yetişenlerin, ailesi, köyü, sokağı, dışındaki çevrede, yani kamuda (okullarda, iş yerinde, devlet dairelerinde vb.) İstanbul Türkçesi ile konuşmasına benzetilebilir] söylenebilir. Bu tespit yapılan gözlemlerden ve görüşme yapılan kişilerin ifadelerinden anlaşıldığı söylenebilir. Zira araştırmacı da bu zümrelere mensup bir ailedendir. Azerbaycan Türkçesi Karakoyunlu Ağızını aile dili olarak bilmektedir. Ayrıca bu konuda Elder Gocayev (mülakat, Nisan 2019/75):

Karakoyunlu Mahalindeki köylerimizde kendimize mahsus bir konuşma ağızımız vardı. Biz Bakü’ye gelince bizim konuştuğumuz Karakoyunlu ağızından dolayı bizimle istihza (alay) ediyorlardı. Ama bizden çok ziyalı (aydın) kişiler çıktığı için saygı duymaya başladılar. Genellikle kırsal kesimde yaşayan yaşlılar bu ağız ile konuşmaktadır. Ama Bakü gibi şehir merkezlerinde yaşayanlar, yüksek eğitim alanlar ve cemiyetin içinde olanlar Bakü’de konuşulan Azerbaycan Türkçesi ile konuşmaktadırlar.

Amasya bölgesinde ise gözlemlerden ve görüşme yapılan kişilerin tamamı, Azerbaycan Türkçesi Karakoyunlu ağzını yaşlıların genelinin hem konuştuklarını ve hem anladıklarını, orta yaştakilerin anladıklarını ama yaşlılar kadar konuşamadıklarını ve konuşmakta çok zorlandıklarını, gençlerin ise anladıklarını ama konuşamadıklarını belirtmektedirler. Köylerde yaşayanların konuşma ve anlama oranlarının şehir merkezlerine göre daha fazla oranda olduğu ifade edilmiştir. Hatta şehir merkezlerinde yaşayan yaşlıların da pek konuşamadıkları, ama anladıkları söylenmiştir. Günümüzde ise köylerde yaşayanların haricindeki ailelerin genelinde konuşulmadığını, bu gibi ailelerde yetişen neslin hem konuşamadıkları hem anlamadıkları ve unutulmaya yüz tuttuğu belirtilmiştir. (n=1, n=4, n=11, n=14, n=16, n=17, vd.). Görüşme yapılan Orhan Kayıhan (mülakat, Temmuz 2019):

Ben çok iyi bildiğim halde konuşamıyorum. Dil yaşayan canlı bir organizmadır ve pratiktir. Biz Türkiye’de okullarda, iletişim araçlarında, kitaplarda vb. İstanbul Türkçesini okuduk ve konuştuk. Azerbaycan Türkçesini ise yalnızca mahnılarda (şarkılarda), evlerde anne ve babamızın konuşmasında dinledik. Bundan da alabileceğimiz sadece anlama kabiliyetidir. Şimdi benim çocuklarım da anlamakta zorlanıyor. Torunum ABD’de büyüyor Türkçeyi bile konuşamıyor...

3.2.8. Dili (Azerbaycan Türkçesini) Koruma

Tablo 3.4’deki verilere göre Azerbaycan Türkçesini korumak için Azerbaycan’da kitle iletişim araçlarında (televizyon gibi) yayınlanan Türkiye Türkçesi yayınların Azerbaycan Türkçesine çevrilerek (dublajı yapılarak) yayınlanması uygulamasını destekleyip desteklememe konusunda Amasya bölgesinde yaşayanların %65,8 gibi bir oran ile desteklediklerini %17,7’lik bir oran ile desteklemediklerini; Bakü bölgesinde yaşayanlar ise %33,5 gibi bir oran ile desteklediklerini %45,6’lık bir oran ile desteklemediklerini belirttikleri görülmektedir. Her iki bölgede de (Amasya %15,6, Bakü’de %18,1) fikir belirtmeyenlerin oranının yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda Amasya bölgesinde yaşayanların destek verme oranının Bakü bölgesinde yaşayanlardan iki katı kadar daha yüksek çıkmasının ilginç olduğu söylenebilir. Bunun yanında Bakü’de yaşayanların neredeyse yarısının desteklemedikleri görülmektedir. Amasya bölgesinde yaşayanların, her ne kadar büyük çoğunluğunun ailesi içinde Azerbaycan Türkçesinin konuşulmadığı anlaşılrsa da, hem kendilerinin ve hem de Azerbaycan halkının Azerbaycan Türkçesini korumaları gerektiğinin düşüncesinde olduğu anlaşılabılır. Bakü bölgesinde yaşayanlar ise Amasya’daki soydaşlarının Azerbaycan Türkçesini unutmamalarını istedikleri görülürken, Azerbaycan için bu hassasiyeti göstermedikleri anlaşılmaktadır. Bunun nedeni, Türkiye Türkçesini daha iyi öğrenme arzusu olabilir. Zira Bakü’de

görüşme için her ziyaret edilen hemen hemen her evde Türkiye televizyon kanallarının izlendiği görülmüştür. Bunun yanında Azerbaycan halkının genelinin, Türkiye’ye olan hayranlıklarını ve klişeleşmiş “iki devlet, tek millet” düşüncesine verdikleri önemi her fırsatta dile getirdikleri bilinmektedir. Bu konuda Elder Gocayev (mülakat, Nisan 2019/75):

Dilimizi korumalıyız. Ama müşahade ediyorum ki, Azerbaycan halkı dilini korumuyor. Televizyon programlarını seyrediyorum, tam bir kuralsızlık var. Konuşulanları duydukça acaba ben Azerbaycan televizyon kanallarını mı? Ya da hangi ülkenin kanallarını izliyorum bilmiyorum. Türkçeyi bırak hangi dil olduğu belli değil. Çok kusurlar var. Hiç dikkat edilmiyor. Düzeleceğine de inanmıyorum. Çünkü sorumlularda da bu ruh yok. Bundan dolayı umumiyetle Türkiye televizyon kanallarını seyrediyorum. Şov, haber, tartışma vb. birçok programlarda dil çok ciddi, düzeyli ve kurallı konuşuluyor. Dil kurallarına uymayanlara uygulanan kanun ve cezalar çok güçlü ve ağır...

Tablo 3.4’deki verilere göre Türkiye’de yaşayan Azerbaycan Türklerinin evlerinde çoğunlukla Türkiye Türkçesini mi Azerbaycan Türkçesini mi konuşulduğu sorusuna, Amasya bölgesinde yaşayanların %86,9 gibi büyük bir oran ile Türkiye Türkçesi konuşulduğunu, %12,8’lik bir oran ile Azerbaycan Türkçesi konuşulduğunu ifade ettikleri görülmektedir. Bu soru Bakü’de yaşayanlara “Türkiye’de yaşayan Azerbaycan Türklerinin evlerinde çoğunlukla Türkiye Türkçesini mi Azerbaycan Türkçesini mi konuşsun” şeklinde sorulmuştur. Bakü’de yaşayanların %10,7’lik gibi bir oranı Türkiye Türkçesi konuşulsun, %57,2’lik bir oranı Azerbaycan Türkçesi konuşulsun, %30,7’lik bir oranı da her bir kişi kendisi karar versin, diye cevap verdikleri görülmektedir. Dolayısıyla Bakü’deki akrabalarının büyük çoğunluğunun, aile içindeki konuşulan dil de dâhil kendilerine mahsus özelliklerini korumaları gerektiği konusunda destek oldukları görülebilir. Aynı zamanda azımsanamayacak bir oranla da bu konulardaki kararı Amasya’daki akrabalarına bıraktıkları anlaşılmaktadır.

3.2.9. Kültürü Koruma

Tablo 3.4’deki verilere göre Türkiye’de yaşayan Azerbaycan Türklerinin, kendilerine özgü özelliklerini (örf, adet, kültür, gelenek, görenek, Azerbaycan Türkçesi vb. gibi) koruyarak yaşatılması gerektiği düşüncesini destekleyip desteklememe konusunda Amasya bölgesinde yaşayanların %84,6 gibi büyük bir oran ile destekledikleri %4,6’lık bir oran ile desteklemedikleri görülebilir. Bakü’de yaşayanların ise %73,4 gibi büyük bir oran ile destekledikleri %8,4’lik bir oran ile desteklemedikleri anlaşılabılır.

Her iki soru ifadesine (dil algısı, dili ve kültürü koruma) verilen cevaplar değerlendirildiğinde, Amasya bölgesinde yaşayanların büyük oranı Azerbaycan

Karakoyunlu Türklüklerine has örf, adet, gelenek, görenek, kültür, Azerbaycan Türkçesi vb. gibi özelliklerini korumaları gerektiği fikrinde birleşmelerine rağmen, aile içinde büyük çoğunluğun Türkiye Türkçesi konuştuklarını, yalnızca küçük bir oranın aile içinde Azerbaycan Türkçesi konuştuklarını belirtmişlerdir. Yani kendilerine has özelliklerini korumak istediklerini ama koruyamadıklarını söylemişlerdir (n=2, n=3, n=4, n=10, n=14, n=17, vd.). Karakoyunlu Türk tayfalarının, Tarihi Karakoyunlu Deresi köylerindeki dinî ve millî örf, adet, gelenek ve göreneklerini hem Azerbaycan Bakü, hem Türkiye ve Amasya bölgesinde hemen hemen 1970-1980'li, hatta 2000'li yıllara kadar devam ettirdikleri söylenebilir. Bu yıllardan sonra günümüze kadar her iki bölgede, toplumda yaşanan hızlı ve etkili sosyokültürel değişim ve dönüşüm sürecinden farklı seviyelerde etkilendikleri görülebilir. Yaşanan bu süreçte sosyokültürel ve dinî değerlerin (Bakü bölgesinde dinî değerlerdeki değişim ve dönüşümün daha çok SSCB sistemi kurulduğu yıllardan sonra başladığı söylenebilir.) idrak edilmesinde, yaşayış tarzlarında olduğu gibi geleneksel norm ve değerlerde de değişim ve farklılaşmalar meydana geldiği anlaşılmaktadır. Günümüzdeki yaşam tarzı bireyleri, geleneksel kültürel değerleri muhafaza ederken yaşanan çağa ayak uydurmak noktasında modern kültürün işlevsel hale getirdiği sosyokültürel değerleri benimsemeye ve içselleştirmeye de zorladığı söylenebilir. Bu bağlamda muhafazakâr yönelimler yanında, modern ve post modern sosyokültürel yönelimlerden de etkilenererek, ortaya koydukları sosyokültürel yaşamlarında her iki kültürün hâkim unsurlarını kişiliklerinde ve kimliklerinde taşıdıkları bir süreç yaşadıkları ifade edilebilir. Buna, özellikle giyim tarzı, yeme-içme, eğlenme adetleri ve şekilleri, düğün, cenaze törenleri, velhasıl sosyokültürel yaşantılar gibi sosyal yaşam tercihlerinde, modern ve post modern yaşam tarzı yönünde bir farklılaşmanın yaşandığı, araştırma evreni gözlemlerinden anlaşıldığı söylenebilir. Küreselleşmiş dünyanın ürettiği küresel kültürün yansımından payını aldıkları anlaşılmaktadır. Bu etkilenenin, örf, adet, geleneklerinde tesirini göstermesinin beklenilebilen bir durum olduğu ifade edilebilir. Bu durum görüşmecilerin ifadelerine şöyle yansımıştır. Yasemen Qaraqoyunlu (mülakat, Nisan 2009):

Karakoyunlu köylerinin tamamı Sünnî idi. Dolayısıyla Osmanlı kültürüne daha meyilli ve bağlıydık. Azerbaycan ise genellikle, İran, Şia ve Arap, Fars kültürünün etkisindedir. Biz Karakoyunlu Azerbaycan Türkü olarak, Azerbaycan ile Osmanlı kültürü arasında bir köprüyüz. Ama daha çok Osmanlı kültürünü yaşıyoruz. Bu bağlamda Osmanlı köyleri ile bizim köylerimiz arasında ne düğün, ne cenaze törenleri, ne dil, ne kültür farkımız vardı. Mesela bizim düğünlerimizin de, Osmanlı köylerinde yapılan düğünlerden hiçbir farkı yok. Zira bizde de düğünler davul-zurna ile yapılıyordu. Ama günümüzde Karakoyunlu

Düğünlerinin daha ziyade düğün salonlarına taşındığını görmekteyiz... Cenaze törenlerimizdeki yaslarımızda Osmanlı cenaze törenlerindeki yaslar gibi oluyordu. Küçükken annemle birlikte cenaze evine giderdik. Annelerimiz, yaşlı kadınlarımız bayatı, ağıtlar yakarak ağlardı. Bu saf Türk kültürüdür. Hatta ben bunu “Yesevî Kültürü” olarak yorumluyorum. Bizim yaslarımızda Şia kültüründeki gibi “Molla” olmazdı. Ama günümüzde Azerbaycan’da cenaze törenlerine molla geliyor. Kerbelâ olaylarını yeniden yaşıyor. Sürekli Şia tebligatı yapıyor ve cenaze unutuluyor, bir tarafta kalıyor. Biz Azerbaycan’a göçene kadar böyle cenaze töreni görmedik, asla böyle cenaze töreni yapılmadı. Ama günümüzde Bakü bölgesinde bazı Karakoyunlu cenaze törenlerine de, bu kültürün yansıdığını görmekteyiz.

Karakoyunlu tayfasına mensup olmayan, fakat Karakoyunlu Deresi göçmeni olan Nagif Nebiyev (mülakat, Nisan 2009): ”Yaşlılar Karakoyunlulara Osmanlı da diyorlardı. Osmanlı ile alakası olduğunu biliyorlardı. Osmanlıdan geldikleri düşüncesi vardı” ifadesiyle Yasemen Qarakoyunlu’nun bu konudaki tespitini desteklediği görülebilir.

Abdussamet Karabağ (mülakat, Şubat 2020):

Köylerimizde 1980’li yıllara kadar her bir ailede “Hana” denilen dokuma tezgâhlarında çeşitli ürünlerin dokunduğunu, cenaze törenlerinde çeşitli adetlerin yapıldığını, kendine has yemek (mutfak) kültürünün olduğunu, evlilik ve sünnet törenlerinde köylerimize has gelenek ve göreneklerin uygulandığını biliyordum. Nevruz (Azerbaycan’da millî bayram olarak kutlanmaktadır), Hıdırellez vb. gibi günlerde çeşitli örf ve adetlerin yaşandığını görmüştüm, yaşamıştım. Ama günümüzde bu gelenek ve göreneklerinin birçoğunun uygulanmadığını söyleyebilirim.

Tablo 3.5. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Dinî Bilgi Kaynağı ve Dinî Konularda Başvuruya Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde(%)	Sayı	Yüzde(%)		Sayı	Yüzde(%)	Sayı	Yüzde(%)
Dinî bilgi kaynağı					Dinî konuda başvuru				
Aile	343	78,7	237	55,1	Resmî kurum	234	53,7	46	10,7
Okul	180	41,3	26	6,0	Akademisyen	44	10,1	70	16,3
Kuran kurs	234	53,7	14	3,3	Molla	5	1,1	34	7,9
Tv. Radyo	41	9,4	71	16,5	Tarikat Lideri	10	2,3	26	6,0
Dinî yayın	71	16,3	35	8,1	Kitaplar	107	24,5	155	36,0
Dinî sohbet	56	12,8	47	10,9	Diğer	10	2,3	50	11,7
İnternet	43	9,9	58	13,5	Belirtmeyen	26	6,0	20	4,7
Diğer	1	0,2	50	11,6	Toplam	436	100	430	100

3.2.10. Dinî Bilgi Kaynakları

Tablo 3.5. incelendiğinde, dinî bilgi kaynağı (bu ifadede katılımcılara birden fazla seçeneği işaretleme tercihi tanınmıştır) konusunda, Amasya’da yaşayanlarda en yüksek oranda (%78,7) aile, sırasıyla (%53,7) Kur’an kursu, (%41,3) okul, (%16,3) dinî yayın (%12,8) dinî sohbet, (%9,9) internet, (%9,4) televizyon, radyo olduğu görülmektedir. Bakü’de yaşayanlarda ise en yüksek oranda (%55,1) aile, sırasıyla (%16,5) tv-radyo, (%13,5) internet, (%11,6) diğer, (%10,9) dinî sohbet, (%8,1) dinî yayın, (%6,0) okul, (%3,3) Kur’an kursu olduğu anlaşılmaktadır.

Amasya’da yaşayanların dinî bilgi kaynağının geleneksel olduğu ve ailenin çok önemli ve yaygın (Kur’an Kursu) ve örgün eğitimin önemli olduğu görülebilir. Dinî sohbetlerin genellikle tarikat ve cemaat topluluğu içinde yapıldığı ve geleneksel bilgi kaynaklarına göre düşük kaldığı anlaşılabılır. Dinî yayın, televizyon, radyo ve internetin de geleneksel bilgi kaynakları seviyesinden çok uzak olduğu görülebilir. Bu durumun en önemli nedeninin, eğitim seviyesi (ilkokul-ortaokul mezunları oranı % 52,1) ve okuma oranının düşüklüğü ile açıklanabilir.

Bakü’de yaşayanların dinî bilgi kaynağı konusunda ailenin en yüksek orana sahip olduğu görülebilir. Ancak gözlemlerden ve görüşmelerden, ailenin dinî bilgi öğrettiği anlamında anlaşılamayacağı, genellikle aile büyüklerinin (dede ve nine) namaz kılmalarını ve oruç tutmalarını görmelerinin ve ailelerinin Müslüman olduklarını bilmelerinin kastedildiği gözlem ve görüşmelerden anlaşıldığı söylenebilir. Mülakatlarda görüşülen yaşlı nesilden olan her görüşmecinin dede ve ninelerinin gizli namaz kıldığını, oruç tuttuğunu, ama kendilerine öğretmediklerini, bazı görüşmecilerin ise sadece gizli olarak oruç tutmaya teşvik ettiklerini, ninelerinin bazı namaz dualarını öğrettiklerini söylemişlerdir (n=2, n=3, n=6, n=11, n=12, n=14, n=18). Genç ve orta yaşlı nesil ise dedeleri de dâhil anne ve babalarının hem dinî bilmedikleri, yaşamadıkları hem de kendilerine öğret(e)mediklerini ifade etmişlerdir (n=15, n=16, n=19, n=21, n=22, n=23). Bu konudaki kişisel mülakatlardan örneklerle "Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Müslüman Kimliği" konusunda da değinilmiştir. Dinî bilgi kaynağının okul (%6,0) olduğunu söyleyenlerin ise genelinen genç nesil olabileceği, bunun nedeninin ise Azerbaycan’ın bağımsızlığı (1991) sonrası ilköğretim ve ortaöğretim seviyesinde Hayat Bilgisi dersleri içinde bir bölüm veya ünite olarak dinlerin kültürünün okutulmasının kastedildiği görüşmelerden anlaşıldığı söylenebilir. Ancak bu ünitelerde İslam’ın inanç ve ibadet esaslarının değil, dinlerin (Yahudi, Hristiyan, İslam vb. gibi) kültürünün okutulduğu ifade edilebilir. Bu konuda görüşme yapılan tarih doktoru Fariz Halilli: "...ilköğretim ve ortaöğretim kademesinin her sınıfında Hayat Bilgisi dersi içinde bir bölüm, ünite olarak Kur’an’ın inanç, ibadet konuları değil, İslam, Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm gibi dinlerin kültürü öğretilir..." (Halilli, kişisel görüşme, Nisan 2019). Bunun yanında belki yabancı menşeli özel okullardaki (özellikle Türkiye menşeli) sohbet tipi dinî eğitim de kastedilmiş olabilir.

Aile dışındaki diğer bilgi kaynaklarının Amasya bölgesine kıyasla oranının daha düşük olduğu, bunun da dinin ve dinî yaşantının hayatlarında önemli olmadığından

dolayı dinî bilgiye de ihtiyaç duymadıkları ile açıklanabilir. Zira anket sonundaki yorumlar: “Din benim için önemli değildir, önemli olan ilmi inkişaftır” (n=178. anket); “Durumum bellidir. Dine münasebetim aşağı seviyededir, ilimle meşgul olmak lazımdır” (n=187. anket) gibi örnekler konuya açıklık getirdiği anlaşılabılır. Diğer seçeneğine verilen cevapların da (Dinî problemim olmadı, dindar değilim, dinî inancım yoktur, gibi.) konuyu anlaşılır kıldığı görülebilir. Amasya bölgesine göre internet kaynağının yüksek olması ise, genellikle bazı gençlerin meraktan ve az da olsa dine olan ilgilerinden, manevî bir boşluğa düşmelerinden kaynaklanabileceği, gözlem ve görüşme ifadelerine dayanılarak söylenebilir. Zira bu konuda mülakat yapılan bir görüşmeci: “Merakımdan İslam ve bazı dinleri araştırdım. Günlük hayattaki haramlar helaller, fal, rüya vb. konulara merak duyuyorum. Genellikle internette ve daha çok Türkiye kaynaklarından...” (23 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/24).

3.2.11. Dinî Konularda Başvuru Kaynakları

Tablo 3.5’deki verilere göre katılımcıların dinî konuda başvuru kaynakları incelendiğinde, Amasya bölgesinde en yüksek oranda (%53,7) resmî kurumlara, sırasıyla (%24,5) kitaplara, (%10,1) akademisyenlere, (%2,3) tarikat ve cemaat liderlerine olduğu görülmektedir. Bakü bölgesinde ise en yüksek oranda (%36,0) kitaplara, sırasıyla (%16,3) akademisyenlere, (%10,7) resmî kurumlara, (%7,9), mollalara, (%6,0) tarikat ve cemaat liderlerine olduğu anlaşılmaktadır.

Amasya bölgesinde en dikkat çeken sonucun, dinî konular ile ilgili soru ve problemlerini tarikat ve cemaat liderlerine sormadıkları görülebilir. Bu durumun tarikat ve cemaat liderlerine olan güven eksikliğiyle açıklanabilir. Bu güven eksikliğine de, 15 Temmuz 2016 darbe girişimi ve medyada sık sık gündeme gelen cemaat ve tarikat liderleri ile ilgili olumsuz olayların tezahürleri olabileceği söylenebilir. En yüksek oranda güvenin resmî kurumlara yöneldiği, dinî oluşumlara olan güvensizliğin resmî kurumlara güvene kaydığı ifade edilebilir. Kitaplara olan başvurunun hayli yüksek olduğu söylenebilir. Akademisyenlere olan başvuruların resmî kurumlar ve kitaplara olan başvurudan daha düşük çıkması, akademisyenlerin medyaya yansıyan görüşlerinde farklılıklar arz etmesinin olabileceği ifade edilebilir. Ayrıca akademisyenlere olan başvurunun azımsanamayacak oranda olması, medyanın akademisyenler ile yaptığı programların artışı ile açıklanabilir. Bunun yanında sosyal medyanın yaygınlaşması akademisyenlere olan erişimi kolaylaştırmış olabileceği söylenebilir.

Bakü bölgesinde ise, dinî soru ve problemlerde en yüksek oranda başvurunun

kitaplara ve akademisyenlere olduğu görülmektedir. Zira Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri her ne kadar mezhep olayına önem vermeseler de, yine de Sünnî oldukları dolayısıyla Şia yorumu temelli oluşturulan devletin resmî kurumuna başvurunun düşük kaldığı söylenebilir. Ayrıca “Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği” konu başlığı altındaki “Rusya Hâkimiyeti ve Yeni Düzenlemeler” ve “Sovyetlerin Gelişi/Sovyetler Birliği Döneminde Azerbaycan’da Dinî Hayat” konularında değinildiği gibi, Rus ve Sovyet Yönetiminin hem resmî dinî kurumlara ve din görevlilerine, mollalara uyguladığı ilimsizleştirme ve değersizleştirme uygulamaları dolayısıyla günümüz de dahi resmi dinî kurumlara ve din görevlilerine, mollalara olan güvensizliğin devam ettiği söylenebilir. Bağımsızlık sonrası dış ülkelerden (İran, Türkiye, Arap ülkeleri gibi) Azerbaycan’a gelerek faaliyet gösteren tarikat ve cemaatlerin sergilemiş oldukları olumsuzluklar nedeniyle, tarikat ve cemaat liderlerine güvenilmediği ifade edilebilir. Bu konudaki geniş değerlendirmeler ve yapılan kişisel görüşmelerden örnekler “Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Müslüman Kimliği” konusunda genişçe değerlendirilmiştir. İki kişisel görüşme örneği verilecek olur ise, bir akademisyen (Profesör): “ ... Halk, resmi ya da gayri resmi din görevlilerinin samimi bir dinî inancının ve dinî yaşantısının olduğuna inanmıyor. Dinî çıkarlarına alet ettikleri düşünülüyor. Zaten resmi din görevlileri Bolşevik döneminde Sovyet Yönetiminin kontrolündeydi. Dolayısıyla halk da nasıl dine meyletsin. Günümüzde ise, Vahhabilerin de olumsuz etkisi oldu...” (2 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/84). Yine bir akademisyen (Profesör): “...Ülkemize muhtelif tarikatlar, cemaatler geldi. Mesela İran’dan, Türkiye’den geldi. Vahhabiler geldi. Hristiyanlar, Hindular geldi. İngilizler geldi. Ama şu an İranlıların tesiri azaldı, Hristiyanlar, Hindular, İngilizler bir süre at oynattılar, sonra gittiler, Ama Vahhabiler gençler için uzun süre problem olmaya devam etti”...” (11 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/62).

3.2.12. Göç Etme (Hicret) Konusunda Düşünceler

Tablo 3.6. incelendiğinde “Dinî yaşama konusunda bulunduğu yerde zorluk yaşarsa, daha rahat yaşayabileceği başka bir yere göç edebilecekleri konusunda, Amasya bölgesinin %50,9, Bakü bölgesinin %45,8 oranında göç edebilecekleri, Amasya bölgesinin %27,5, Bakü bölgesinin %34 oranında göç etmeyeceği görülmektedir. Amasya bölgesinin %19,7, Bakü bölgesinin %19,1 oranında kararsız oldukları, dolayısıyla her iki evrenin katılımcılarının göç etme ve etmeme noktasında kararsızlık durumlarının hemen hemen aynı düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Göç etme kararında olanların dışındaki göç etmeme veya kararsızlık durumunda olanların,

göç etme isteği olmadığı şeklinde düşünüldüğünde, her iki evrenin katılımcılarının hemen hemen yarısının göç edebilecekleri, yarısının ise göç etmeyecekleri görüşünde oldukları söylenebilir.

Tablo 3.6. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Göç ve Göçmenlere Bakış, Ayrımcılığa Uğrama, Resmî Kurumlara Güven, Mensup Olduğu Toplumu Tanımlama, Kimliksel Tanımlama, Siyasî Kimlik (Köken) ve Oy Tercihine Göre Betimsel Mukayeseli Sıklık Bulguları

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Göç konusunda düşünceler					Hicret					Ayrımcılığa uğrama				
Destekliyo-rum	292	67,0	250	58,1	Hiç Katılmıyorum	56	12,8	88	20,5	Etnik köken	24	5,5	101	23,5
Destekle-miyorum	87	20,0	104	24,2	Katılmıyorum	64	14,7	58	13,5	Konuşulan dil	9	2,1	21	4,9
Fikrim yok	39	8,9	66	15,3	Kararsızım	86	19,7	77	17,9	Din	10	2,3	57	13,3
Başka	10	2,3	4	0,9	Katılıyorum	143	32,8	82	19,1	Mezhep	4	0,9	11	2,6
Belirtmeyen	8	1,8	6	1,4	Tamamen Katılıyorum	79	18,1	115	26,7	Cinsiyet	3	0,7	13	3,0
Toplam	436	100	430	100	Belirtmeyen	8	1,8	10	2,3	Ayrımcılığa uğramadım	370	84,9	210	48,8
Kurumlara güven					Toplam	436	100	430	100	Diğer	3	0,7	8	1,9
					Azerbaycanlıların kökeni					Belirtmeyen	13	3,0	9	2,1
Millî Meclis	227	52,1	53	14,7	Azerbaycan Türküdür	236	54,1	301	70,0	Toplam	436	100	430	100
Adalet	181	41,5	55	12,8	Türklerin bir koludur	183	42,0	111	25,8	Siyasî kimlik (köken)				
Polis	142	32,6	77	17,9	Azeri Milletidir	17	3,9	14	3,3	Liberal	7	1,6	51	11,9
Asker	198	43,3	121	28,1	Toplam	436	100	430	100	Muhafaza-kâr	44	10,1	26	6,0
Politikacı	3	0,7	2	0,5	Kendini tanımlama/kimlik					Sosyal Demokrat	23	5,3	54	12,6
Siyasî Parti	4	0,9	12	2,8	Müslüman	65	14,9	107	24,9	Milliyetçi	115	26,4	72	16,7
AB	13	3,0	24	5,6	Türk	43	9,9	65	15,1	Milliyetçi Muhafazakâr	135	31,0	58	13,5
BM	10	2,3	35	8,1	Müslüman Türk	252	57,8	27	6,3	Sağcı	31	7,1	3	0,7
Hiçbiri	39	8,9	156	36,3	Azerbaycan-lı	6	1,4	85	19,8	Solcu	3	0,7	2	0,5
Oy tercihi					Azerbaycan Türkü	11	2,5	62	14,8	Komünist	1	0,2	13	3,0
					Müslüman Azerbaycan Türkü	49	11,2	64	14,9	İslamcı	30	6,9	91	21,2
Milliyetçi Muhafaza-kâr	221	50,7	114	26,5	Sünnî Azerbaycan Türkü	4	0,9	7	1,6	Laik	28	6,4	2	0,5
Milliyetçi	122	28,0	73	17,0	Diğer	2	0,4	8	1,9	Diğer	4	0,9	27	7,7
Dinî Parti	37	8,5	18	4,2	Belirtmeyen	4	0,9	5	1,2	Belirtmeye-n	15	3,4	25	5,8
Ekonomik Programın a	120	27,5	104	24,2	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Sosyal Demokrat	43	9,9	81	18,8										
Komünist	3	0,7	14	3,3										
Oy Kullanmama	17	3,9	83	19,3										
Diğer	1	0,2	15	3,5										

3.2.13. Göç ve Göçmenlere Bakış

Tablo 3.6. incelendiğinde, ülkelerinden çeşitli nedenlerle (savaş, zulüm, dinî, siyasî ayrımcılık, yoksulluk, vb.) göç eden Müslümanların ülkelerinde yaşamasını destekleyip desteklemedikleri konusunda, Amasya bölgesinde yaşayanların %67,0 gibi yüksek bir oran ile destekledikleri, %20,0'lik bir oran ile desteklemedikleri; Bakü'de yaşayanlar ise %58,1 gibi bir oran ile destekledikleri, %24,1'lik bir oran ile desteklemedikleri görülmektedir. Aslında ataları ve kendileri de göçmen olan her iki bölgedeki katılımcıların, ülkelerine göçmen gelmesine genellikle olumlu baktıkları, ama bunun yanında her 4-5 kişiden birinin de olumsuz görüş belirttiğinin dikkat çektiği söylenebilir. Atalarının ya da kendilerinin göçü tecrübe ettiği bir toplulukta, göçe olumsuz bakanların oranının daha düşük olması beklenebilirdi. Göçü, bir yüzyıl önce ataları yaşayan Amasya bölgesine kıyasla, göçü çoğu kendileri ya da şu an hayatta olan ebeveynlerinin yaşadığı Amasya bölgesine göre, Bakü'de yaşayanların göçü destekleme oranlarının düşük, desteklememe oranlarının yüksek çıkması ilginç görülebilir. Empati yapma açısından göçü yakın zamanda tecrübe eden Bakü'de yaşayanların göçe destek oranlarının daha yüksek, desteklememe oranının daha düşük olması beklenebilirdi. Her iki bölgede de (Amasya %8,9, Bakü'de %15,3) fikir belirtmeyenlerin oranının da yüksek olduğu görülmektedir. Yine göçmen kökenli bir toplulukta, kararsız kalınma oranlarının da düşük olması beklenebilirdi.

3.2.14. Ayrımcılığa Uğrama

Tablo 3.6'daki veriler incelendiğinde, ayrımcılığa uğrama (bu ifadede katılımcılara birden fazla seçeneği işaretleme tercihi tanınmıştır) konusunda, Amasya bölgesinde yaşayanların %5,5'inin etnik kökeni, %2,3'ünün "dinî", %2,1'inin dili konusunda ayrımcılığa uğradıkları, %84,9 gibi büyük bir oranda ayrımcılığa uğramadıkları görülmektedir. Bakü'de yaşayanlar ise %23,5'inin etnik kökeni, %13,3'ünün dinî, %4,9'unun dili, %3,0'ının cinsiyeti, %2,6'sının mezhebi konusunda ayrımcılığa uğradığı, %48,8 gibi yaklaşık yarı yarıya yakın bir oranda ayrımcılığa uğramadıkları anlaşılmaktadır.

Bu sonuçlara göre Bakü'de yaşayanların yarısının, Amasya bölgesinde yaşayanların büyük çoğunluğunun ayrımcılığa uğramadıkları anlaşılabılır. Amasya bölgesinde yaşayanlar, göçmen geldikleri ilk yıllarda yerli bölge halkı tarafından ayrımcılığa uğradığı görülebilir. Her ne kadar Müslüman ve Türk olsalar da, göçmen olmaları, Azerbaycan Türkçesi konuşmaları, erkeklerin "papak" adı verilen başlık takmaları, sıkı ve kapalı topluluk halinde yaşamaları, bazı farklı adet, gelenek ve

yaşam tarzlarının olması dolayısı ile bölge halkı tarafından gizemli ve ürkütücü görüldüğü anlaşılabılır. Küçümsenmeleri ve dışlanmaları nedeniyle uzun zaman yerleşik ahali ile kız alıp vermek, çok fazla dostluk ve komşuluk ilişkisi kurmak gibi sosyokültürel ilişkiler kurulamadığı söylenebilir. Fakat zamanla her iki topluluğun yavaş yavaş birbirlerini tanımaları ile sosyal ilişkiler kurulduğu ve bu gibi olguların ortadan kalktığı mülakat görüşmelerinden anlaşılmaktadır. Bu durumlar görüşme yapılan yaşlı kişilerin anlatılarından özetlenmiştir (İ. Yıldırım, Temizişler, Kayıhan, Ergün, Tarım, Kalem, mülakat, Temmuz 2019; Sar, A. Yıldırım, mülakat, Şubat 2020). Bu konuda görüşme yapılan Ömer Sar, hem büyüklerinden dinlediklerini hem kendi tecrübelerini şöyle ifade ediyor: “Göçün ilk zamanlarında yerli halk muhacir demişler, soğuk durmuşlar. Konuşmalarımızla alay etmişler. Türk ve Müslüman olduğumuz halde bize hiç kız bile vermemişler ve vermediler... Tabi bizler de onlara kız vermedik. Fakat zamanla bunlar unutuldu” (Sar, mülakat, Şubat 2020/86). Orhan Kayıhan: “Azerbaycan Türkçesi konuşulduğu için dilimizi iyi anlayamıyorlardı. Bizi çok iyi tanımadıkları için farklı mezhepten zannederek uzun zaman kız vermediler. Cumhuriyet Dönemi’nde Amasya merkezde ilk defa amcam yerli halktan bir kızla evlenmiş, bu büyük bir sansasyon yaratmış...” (Kayıhan, mülakat, Şubat 2020/79).

Bakü’de yaşayanların yarısının en başta köken ve din olmak üzere, dil mezhep ve cinsiyet konularında ayrımcılığa uğradıkları anlaşılmaktadır. Daha çok günümüzdeki Ermenistan Devleti sınırları içinde kalan Karakoyunlu mahallindeki köylerinde doğan ve yetişenlerin din (Müslüman) ve köken (Türk) konusunda Ermeniler tarafından ayrımcılığa uğradıkları söylenebilir. 1988’de Azerbaycan’a zorunlu göçün ilk yıllarında köken (Ermenistanlı Azerbaycan Türkü) konusunda, yerli Azerbaycan halkı tarafından ayrımcılığa uğradıkları ifade edilebilir. Karakoyunlu mahalli da dâhil tüm Ermenistan Türk göçmenlerine yerli Azerbaycan halkı tarafından, kültürsüz, medeniyetsiz, cahil, kaba, köylü Ermenistan göçmeni anlamına gelen “Yeraz” lakabı takılarak dışlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Azerbaycan devleti, Karabağ göçmenlerine yardım ettiği kadar, yardım etmediği, üstelik Ermenistan vatandaşı olan kimliklerinin iptal edilmesi dolayısıyla, uluslararası kuruluşlarda Ermenistan’da kalan mülkleri için hak isteme haklarından mahrum bırakıldığı anlaşılmaktadır. Tüm bu durumlar görüşme yapılan orta yaş ve yaşlı kişilerin ifadelerinden özetlenmiştir (N Gocayev, N. Aliyev, Paşayev, Ahmedov, Mustafayev, vd., mülakat, Nisan 2019) Bu konuda görüşme yapılan kişiler şu ifadelerde bulunmuşlardır. Yasemen Qaraqoyunlu (mülakat, Nisan 2019):

...Bakü’de çok dehşetli sosyal, psikolojik bir dışlanma yaşadık. Yerli komşular bizi kabul etmiyordu. Nedenini araştırdım. Sovyet devrinde Ermenistan Türklüğü ile Azerbaycan Türklüğü arasındaki bağlar kopsun diye Ermenistan Türklüğü hakkındaki bilgiler Azerbaycan’da yasaklatılmış. Böylece Azerbaycan halkı Ermenistan’da yaşayan kardeşlerini unutmuşlardı. Bu durum biz ve onlar düşüncesi oluşturmuş. Bizi kendilerinden kabul etmiyorlardı. Bizden olmayan Ermenistan Azerbaycanlı anlamında “Yeraz” dediler. Sokakta, çarşıda, okulda köylü, geri kalmış, kültürsüz anlamında küçümsendik. Bu bizi çok yaraladı. Zamanla kaynadık karıştık, dolayısıyla kültürel dışlanma bitti, ama siyasî dışlanma başladı. Çünkü hem Cumhurbaşkanı ailesi ve hem de hükümetteki bakanların çoğu Ermenistan göçmeni... Karabağ kaçkınları gibi bize devlet yardımı yapılmadı... Ermenistan vatandaşı olan kimliklerimiz de alındı, Azerbaycan vatandaşı kimliği verildi. Oysaki Ermenistan vatandaşı kimliğiyle uluslararası kuruluşlardan, Ermenistan’da kalan mülklerimiz için hak talep edebilirdik...

Rizvan Talibov (mülakat, Nisan 2019):

Sovyet Hükümeti tarafından Ermenistan’da yaşayan Türklere çok dirençli olduklarından dolayı hususi bir asimilasyon politikası yürütülüyordu ve düşmanca bakılıyordu. 1988 zorunlu göçünün ilk yıllarında biz (Azerbaycan) bağımsız değildik ve Sovyet Hükümetinin kontrolü altında idik. Sovyet gizli servisi (KGB) çok etkin çalışıyordu. Dolayısıyla Bakü’de bize uygulanan ayrımcılık ve dışlanmanın, bizim çokta bilemediğimiz yürütülen bu olumsuz Sovyet siyasetinin etkileri olduğunu düşünüyorum...

İmameddin Ergen (mülakat, Nisan 2019):

1988’de Ermenistan’dan kaçkın (göçmen) gelenlere devletimiz çok az yardım etti, ama 1990’larda Karabağ savaşı dolayısıyla Karabağ kaçkınlara devletimiz çok yardım etti. Bu biraz da Karabağ kaçkınlarının eylem yapmaları nedeniyle oldu. Ama Ermenistan kaçkınları eylem yapmadı, gerek de duymadı. Çünkü biz (Ermenistan Türkleri) çok çalışkanız, yardım almak yerine kendi emeğimizle geçinmeyi tercih ederiz. Böyle olmamıza rağmen göçün ilk yıllarında yerli Bakü halkı bizi küçümsedi. Çünkü bizde köyden gelenler bir hayli fazlaydı. Köylü ağzına göre konuşuyorduk. Giyimlerimiz biraz farklıydı. Dolayısıyla bize “Yeraz” dediler küçümsediler, dışladılar. Ama bizim eğitim seviyemiz daha yüksek, profesörlerimiz daha çoktu. Yine de biz daha çok okuduk, devlette daha çok iş bulduk, daha çok çalıştık daha çok iş adamlarımız oldu. Şimdi ise bize gıpta ile bakıyorlar...

3.2.15. Resmî Kurumlara Güven

Tablo 3.6’daki veriler incelendiğinde, Kurumlara güven (bu ifadede katılımcılara birden fazla seçeneği işaretleme tercihi tanınmıştır) konusunda, Amasya bölgesinde yaşayanların %52,1 ile en yüksek oranda Millî Meclise, %43,3 ile Ordu’ya, %41,5 ile Adalet’e, %32,6 ile Emniyet kurumuna, yaklaşık birbirine yakın oranlarda güvendikleri ve %8,9’luk bir oran ile hiçbir kuruma güvenmedikleri görülmektedir. Bakü’de yaşayanlar ise %28,1 ile en yüksek oranda Orduya, %17,9 ile Emniyet’e, %14,7 ile Millî Meclis’e, %12,8 ile Adalet kurumuna, yaklaşık birbirine yakın oranlarda güvendikleri ve %36,3 gibi en yüksek oranda hiçbir kuruma güvenmedikleri anlaşılmaktadır. Her iki bölgede de gerek uluslararası kuruluşlara (Bakü bölgesinin %8,1 ile Birleşmiş Milletlere ve %5,6 ile Avrupa Birliğine güven oranı biraz yüksektir)

ve gerekse politikacı ve siyasî partilere çok çok düşük oranlarda güven olduğu anlaşılabılır. Amasya bölgesine kıyasla Bakü bölgesinde yaşayanların en yüksek oranda hiçbir kuruma güvenmemeleri, kurumlara güven oranlarının da yine Amasya bölgesine göre düşük olması “Azerbaycan’a bağlılık”, “Kendini tanımlama (kimlik)”, “Siyasî kimlik (köken)” ve “oy tercihleri” konularında yapılan değerlendirmeler ile açıklanabilir.

3.2.16. Mensup Olduğu Toplumu Tanımlama

Azerbaycan’da yaşayanların kökeni konusunda Tablo 3.6’daki veriler incelendiğinde, Amasya bölgesinde yaşayanların %54,1’inin “Azerbaycan Türkü”, %42,0’inin “Türklerin bir kolu”, %3,9’unun “Azeri Milleti” olduğunu; Bakü’de yaşayanlar ise %70,0’inin “Azerbaycan Türkü”, %25,8’inin “Türklerin bir kolu”, %3,3’ünün “Azeri Milleti”, olduğunu belirttikleri görülebilir. Tek cümle ile Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların neredeyse tamamı Azerbaycan’da yaşayanların kökeninin “Türk” olduğunu belirttikleri anlaşılabılır. Ancak küçük bir oran ile de olsa Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların Azerbaycan’a özgü bir millet olduğu cevabını verdikleri görülebilir. Bu cevap ile ilgili değerlendirme aşağıda “Kimlik olarak kendinizi nasıl tanılıyorsunuz?” konusunda yapılmıştır.

3.2.17. Kimliksel (Köken) Tanımlama

Tablo 3.6’daki veriler incelendiğinde, kimlik olarak kendini tanımlamada, Amasya bölgesi en yüksek oranda (%57,8) kendilerini Müslüman Türk ve sırasıyla (%14,9) Müslüman, (%11,2) Müslüman Azerbaycan Türkü, (% 9,9) Türk; Bakü bölgesi en yüksek oranda (% 24,9) Müslüman, sırasıyla (%19,8) Azerbaycanlı, (%15,1) Türk, (%14,9) Müslüman Azerbaycan Türkü, (%14,8) Azerbaycan Türkü, (%6,3) Müslüman Türk, olarak tanımladıkları görülmektedir. Genel olarak hem Amasya (%97,2) ve hem Bakü (%77,6) bölgesinin çoğunluğunun kendilerini “Müslüman” ve “Türk” olarak tanımladıkları anlaşılmaktadır. Yalnızca “Müslüman” kavramını %84,8 gibi en yüksek oranda Amasya bölgesinin, %47,7 oranında Bakü bölgesinin; yalnızca “Türk” kavramını yine %82,3 gibi en yüksek oranda Amasya bölgesinin, %52,7 oranında Bakü bölgesinin kullandığı görülmektedir. Bakü bölgesinde “Müslüman Türk”, “Müslüman” ve “Türk” kavramlarının düşük çıkmasına %19,8’lik bir oran ile “Azerbaycanlı” kimliğini benimseyenlerin oranının neden olduğu anlaşılabılır. “Azerbaycanlı” kimliğini benimseyenlerin tamamının “Müslüman Türk”, “Müslüman” ve “Türk” kimliklerini reddettikleri söylenemez, ancak yüzde kaçının “Müslüman”, “Türk” ve “Müslüman Türk” kimliklerini

benimsedikleri hakkında bir değerlendirme yapılamayacağı söylenebilir. Fakat “Azerbaycanlı” kimliği içinde, bu üç kimliğinde çeşitli oranlarda temsil edilebileceği düşünüldüğünde, “diğer” ve “belirtmeyen” seçenekleri hariç tutulduğunda hem Amasya (%97,2) ve hem de Bakü’de (%96,9) yaşayanların neredeyse tamamının kimliklerinde bu üç kavramı kullandıkları söylenebilir. Her iki evreninde “Müslüman ve Türk” kimlikssel ve toplumsal yapıya sahip olduklarını ifade ettikleri, ancak bu kimlikssel ve toplumsal yapı kavramlarının içinin her iki grup tarafından farklı bir biçimde doldurulduğu söylenebilir. Bakü’de yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin, Türklük ve Müslümanlık algı ve yaşantıları ile Amasya’ya göç etmiş soydaşlarının, Türklük ve Müslümanlık algı ve yaşantıları arasında zamanla farklılıklar meydana geldiği ifade edilebilir. Bakü’de yaşayanlar açısından Türklük algısı Türklerin İslam ile tanışmadan önceki kimlikssel yapı ile daha çok özdeşleştiği, İslam ve Müslüman kavramlarının ise içinin boşaltılarak millî ve kültürel bir boyuta taşındığı veya evirildiği söylenebilir.

“Müslüman ve Türk” kimliği konusunda Bakü’de yaşayanların Çarlık Rusya, Bolşevik Rusya ve Ermenilerinin asimilasyon ve dışlama politikalarına karşı bir tepki, sığınma, koruma refleksleriyle “Müslüman” kimliği millî kimlikle (Türk) sentezlenerek, daha çok millî kimliklerini ifade eden şekle dönüştüğü anlaşılmaktadır. Böylece Müslüman kavramı aynı zamanda Azerbaycan Türklerini de ifade etmeye başladığı söylenebilir. Bu bağlamda Müslüman kavramına atfedilen anlam, millî bir içeriği içinde barındıran bir zemine kaydığı “Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği konu başlığı aldatındaki “Rusya Hâkimiyeti ve Yeni Düzenlemeler” konusunda ayrıntılı olarak değinilmişti. Ayrıca bu konuda görüşme yapılan bir fizik profesörü: “...genellikle biz dini daha çok bir adet anane gibi, bir kimlik göstergesi gibi algıladık tecrübe ettik. Çünkü biz Ermeniler ile bir yerde yaşıyorduk. Onlar ile bizi ayıran unsur din idi. Sovyet toplumu içinde bizi farklılaştıran ve birbirimize bağlayan olgu, örf adet gibi Dinimize bağlılığımız idi. İsimlerimizin Müslüman adı olması dinimizin İslam olduğuna işaret idi. Görünmeyen bir ideoloji olarak, bizim kimliğimizi tayin eden emare dinî mensubiyetimiz idi...” (11 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/62). Bu araştırma verileri ile Literatürdeki araştırma verilerin de örtüştüğü görülebilir. Zira Dorjenov’un 1967’de yayınladığı makalesinde verdiği bilgilere göre, Kırgız Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar merkezi tarafından, öğrencilerin dinî davranışları üzerine bir anket düzenlemiş, 102 öğrenciden 52’si Müslüman olduklarını belirtmiş, “hangi ölçülerle...” sorusu üzerine “Çünkü ben Kırgız’ım”, “Çünkü ailem

Müslümandır”, Çünkü ben sünnet oldum” cevabını verdikleri görülmüştür. Aynı şekilde Quelquejay, “Sünnetsiz bir erkek, Müslüman sayılmaz”, “Müslüman olmayan Azeri (Azerbaycan Türkü) de olamaz” ifadelerini makalesine taşıdığı görülmektedir (Dorjenov’dan aktaran Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 218-219; Quelquejay, 1986: 18, 20). Bu konudaki gözlem ve mülakatlardan elde edilen bilgilere dayalı analizler, literatür verileri ve tartışma “Dininiz” konusunda daha detaylı ele alınmıştır.

Azerbaycanlılık kimliği konusu ise, Türk kimliğini silmek için Sovyet döneminin, özellikle de 1936’da Stalin’in Türk adını yasaklamasının bir mirası olarak bağımsızlık dönemine “Bakülü”, “Nahçıvanlı” ve nihayetinde Azerbaycanlı gibi bölgeciliği ifade eden bir sorun olarak taşındığı, günümüz Azerbaycan’ın en büyük bölücü problemlerinden birini oluşturmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Ebülfez Elçibey hükümeti işbaşına geldiğinde, Aralık 1992’de Millî Meclise “devlet dilinin adı Türk dilidir” şeklindeki yasayı çıkararak bu meseleyi (Azerbaycan’da yaşayan çoğunluk milletin Türk olduğunu) çözdüğü söylenebilir. Fakat 1993’ten sonra iktidara gelen Haydar Aliyev, Rusya ve İran’ı rahatsız etmemek için, (Türk Milliyetçiliği temelli) Musavatçı geleneğin aydınlarının ya da Milliyetçilerin temsilcisi E. Elçibey’in savunduğu “Türkler veya Azerbaycan Türkleri” kavramına karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Azerbaycan eski siyasal elitinin ya da yeni liberal kesimin desteğini de arkasına almak için bu kesimlerin (eski siyasal elitin ya da yeni liberal kesimin) savunduğu "çok milletli Azerbaycan" kavramını kabul ederek, devletin dili “Azerbaycan dilidir” maddesini anayasa metnine eklettirdiği, Kasım 1995’de yapılan Anayasa referandumunda da kabul edildiği anlaşılmaktadır. Böylece siz Azerbaycanlısınız, Azerbaycan halkısınız, diliniz Azerbaycan dilidir, fikri empoze edilerek, 1936’da şifahen verilen sonra resmî belgelere geçen Azerbaycanlı tanımı 1995’de yeniden anayasaya girdiği görülmektedir (Nesibli, 2001:146-151; Günaydın, 2019: 69).

Görüşme yapılan Yasemen Qaraqoyunlu (mülakat, Nisan 2019) bu konuda şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

Azerbaycan’da resmî şekilde desteklenen Azerbaycanlılık ile Türkçülüğü birbirine alternatif ideoloji gibi takdim eden yanlış bir siyaset var. Hatta Azerbaycanlılık ön plana çıkarılarak Türklük inkâr edilmeye çalışılıyor. Azerbaycan, çok milletli ve çok kültürlü bir ülke gibi gösterilmeye çalışılıyor. Ama Azerbaycan’da çoğunluk olarak tek millet var, oda Türk Milletidir. Zira Azerbaycan’ın %91’i Türk’tür ve bu ülkeyi bu Türkler kurmuştur. Dolayısıyla bu devletin temeli Türk milletine dayanır. Sadece %9’u diğer millî azınlıklıktır. Aynı zamanda dilimizin adının Azerbaycan dili olması da büyük hatadır. Coğrafyanın adıyla dil adlandırılmaz. Dil milletin adına uygun olmalıdır. Biz Türk’üz dilimizin adı da Türk dilidir. Azerbaycanlılık ise sadece coğrafi

kimliğimizin adıdır, yani coğrafyamızdır. Bu tür çelişkiler kimlik bunalımına ve kimlik arayışlarımıza yol açar. Bir kesim Azerbaycan milletiyiz, bir kesim de Türk milletiyiz diyor. Bu bizim gelişmemize engel olan önemli bir sorundur.

Bir şirket ve sivil toplum örgüt yöneticisi ise (9 nolu mülakat, Nisan 2019):

Azerbaycan’da, Talış, Lezgi, Tat vb. gibi milletler de var. Bunları bir arada tutmak için Azerbaycanlılık mefhumu gerekli bir şeydir. Bugün biz Türk’üz desek, o zaman Lezgi, ben Lezgi’yim benim de devletim olmalı diyerek ayağa kalkacak. Diğer halklar da aynı şekilde. Bunları bir arada tutmak için Azerbaycanlılık önemlidir. Aynı zamanda biz Türk’üz, Türklüğümüzü de unutmamamız gerekiyor. Çünkü geleceğimiz Türklüğe bağlıdır. Ama Azerbaycanlılığın temelinde de Türklüğü unutturma faktörü var. Çünkü Sovyetler Birliğinin ve bugünkü Rusya Federasyonunun büyük çoğunluğu Tatar, Avar, Başkurt, Kumuk vb. olarak Türk asıllıdır. Sovyet ve Rus Yönetimi, Türklüğünden uzaklaştırmak için sen Tatar’sın, Avar’sın, Başkurt’sun, diyerek Türkleri parçalama siyaseti gütmüş. Bu siyaset Azerbaycan’a da uygulanarak ve bizi Azerbaycanlılaştırarak Türklüğümüzden arındırılmaya çalışılmış. Günümüzde bağımsızız, ama hâlihazırda bu tam bir bağımsızlık anlamına gelmez. Hâlâ Rusların baskısı ve etkisi var. Azerbaycan Yönetimi de buna boyun eğmektedir. Ama isteyerek boyun eğmektedir. Çünkü Sovyet Hükümeti devrinde yaratılmış bir psikoloji var. Bugün hâkimiyette olanların birçoğu ailesinde Rus diliyle konuşuyor. Rus diline önem veriyorlar. Rusça konuşmayı saygınlık olarak görüyorlar. Buda şunu gösteriyor ki Sovyet sisteminden çıksalar da, kafa yapısı yönüyle, şuur yönüyle o sistemden uzaklaşmamışlar. Hâlâ Rus kafalı ve Rus zihniyetindeler. Bu da Türklüğümüzü zora sokuyor.

Görüşme yapılan bazı kişiler ise “Azerbaycanlı” kimliğinde herhangi bir problem görmemekte, bunun Türklük veya Müslümanlık karşısı bir durum da olmadığını belirttiği söylenebilir. Bunlardan iş güvenliği uzmanı 16 nolu görüşmeci: “Soyumuz, kökümüz Türk olabilir. Ama biz Azerbaycan’da yaşıyoruz. Azerbaycanlıyız. Kimliğimize Azerbaycanlı yazılması benim için bir problem olmaz. Bunun Türklüğümüzü, Müslümanlığımızı inkâr ettiğimiz anlamına gelmez” (erkek, mülakat, Nisan 2019/45).

3.2.18. Siyasî Kimlik (Köken)

Tablo 3.6’daki veriler incelendiğinde, siyasî kimlik (köken) olarak kendilerini, Amasya bölgesi en yüksek oranda (%31,0) Milliyetçi Muhafazakâr ve sırasıyla (%26,4) Milliyetçi, (%10,1) Muhafazakâr, (%7,1) Sağcı, (6,9) İslamcı, (6,4) Laik, (5,3) Sosyal Demokrat olarak tanımladıkları anlaşılmaktadır. Bakü bölgesi en yüksek oranda (%21,2) İslamcı, sırasıyla (%16,7) Milliyetçi, (%13,5) Milliyetçi Muhafazakâr, (%12,6) Sosyal Demokrat, (%11,9) Liberal, (%6,0) Muhafazakâr olarak tanımladıkları görülmektedir.

Bu oranlar değerlendirildiğinde Amasya bölgesinde Milliyetçi-Muhafazakâr, Muhafazakâr ve Milliyetçi siyasî kimliği tercih edenlerin oranının %67,6, buna Sağcı siyasî köken dâhil edildiğinde %74,7, İslamcı köken de dâhil edildiğinde ise %81,6’lık gibi çok büyük bir orana ulaşarak, Amasya bölgesini kabaca siyasî yelpazenin

“Sağ”ında olanların çoğunlukta olduğu anlaşılabilir. Yine kabaca Liberal, Laik, Solcu ve Komünist siyasî köken oranlarını birleştirildiğinde %14,2’lik bir oranın, kabaca siyasî yelpazenin “Sol”unda olanları oluşturduğu görülebilir.

Yapılan görüşme ve gözlemlerden elde edilen sonuçlara göre, Türkiye siyaseti, partilerin siyasî zemini, siyasî köken anlayışı ile Azerbaycan’ın bu konudaki anlayışının tam olarak örtüştüğü söylenemeyebilir. Zira Azerbaycan Karakoyunlu Türkleri, Bolşevik dönemi yaşam tarzı, eğitim sistemi ve anlayışı ile şekillendikleri ve günümüzde her ne kadar bağımsız olsalar da bilinçaltına yerleşen bu felsefenin ve şekillenmenin iz ve tezahürlerine hemen hemen her konudaki görüşlerinde rastlanıldığı söylenebilir. Zira bu durum görüşülen kişilerin (n=10, n=11, n=15, vd.) ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bir şirket yöneticisi (9 nolu mülakat, Nisan 2019):

İşim ve mesleğim ile bağlı Türkiye’den gelen birçok misafir ile görüştüm. Bizim sizden farkımız, biz SSCB devrinde millî bir anlayış ile yetişmedik. Kendi tarihimizi, millî ve manevî değerlerimizi tam ve doğru olarak öğrenemedik. Tam aksine tarihimiz tersine/yanlış öğretilmiş... Türklüğümüz unutturulmaya inkâr edilmeye çalışıldı... Din hadimlerimiz sürgün edildi. Yok edildi. Camilerimiz bağandı/kapatıldı. Öyle bir şerait yaratıldı ki ibadet edenler neredeyse hain muamelesi görmeye başlandı, ibadet unutuldu... Günümüzde ise bağımsızız, ama hâlihazırda bu tam bir bağımsızlık anlamına gelmez. Hâlâ Rusların baskısı ve etkisi var. Azerbaycan Yönetimi de buna boyun eğmektedir. Ama isteyerek boyun eğmektedir. Çünkü Sovyet Hükümeti devrinde yaratılmış bir psikoloji var. Bugün hâkimiyette olanların birçoğu ailesinde Rus diliyle konuşuyor. Rus diline önem veriyorlar. Rusça konuşmayı saygınlık olarak görüyorlar. Buda şunu gösteriyor ki Sovyet sisteminden çıksalar da, kafa yapısı yönüyle, şuur yönüyle o sistemden uzaklaşmamışlar. Hâlâ Rus kafalı ve Rus zihniyetindeler. Bu da Türklüğümüzü zora sokuyor.

Bir şirket yöneticisinin ifade ettiği hususlar ve çizdiği genel çerçeve araştırmanın diğer konularında görüşme yapılanların ifadelerinden de ortaya konulmuştur. Bu çerçevede Bakü ve Amasya milliyetçiliği ve muhafazakârlığının birbiriyle tam olarak uyduğu söylenemeyebilir. Sözelimi Bakü milliyetçilik anlayışında her ne inaniştan, felsefeden (Müslüman, Hristiyan, Ateist vb.) olursa olsun kökeni Türk ise aralarında hiçbir fark olmadan Türk ve değerli olduğu anlaşılmaktadır. Amasya bölgesinde ise genellikle Müslüman olan Türk kökenliler ön planda, diğer inanç ve felsefeden olan Türk kökenliler ise ikinci planda görüldüğü bilinmektedir. Araştırma gözlemlerine de yansıdığı söylenebilir. Amasya bölgesinde yaşayanlarda dinî ve kültürel (gelenek, görenek, örf, adet) unsurların hemen hemen eşit düzey zemininde inşa edilen bir muhafazakârlığa karşın, Bakü’de yaşayanlarda dinin pek de önemli olmadığı kültürel unsurların temel alındığı bir zemine oturan muhafazakârlık anlayışının hâkim olduğu ifade edilebilir. Amasya’daki sol anlayış belli bir kesimin anlayışını ve dünya görüşünü yansıtabileceği, Bakü’deki sol, laik, dünyevi anlayış, tüm siyasî kökenlerin

temelinde olan bir anlayış ve dünya görüşü olabileceği söylenebilir. Sözgelimi milliyetçilik ve muhafazakârlık anlayışının sol, laik, dünyevi düşünce ve zihniyet yapısı zemini üzerine inşa edildiği ifade edilebilir. Zira 70 yıl Sovyet komünist sistemi içinde yaşamlarının tesirinin günümüzde de devam ettiğini yukarıdaki paragrafta (9 nolu) mülakat yapılan bir şirket yöneticisi ifade etmişti. Bu durumu diğer görüşmeciler (n=10, n=12, vd.) de ifade ettiği söylenebilir. Aynı zamanda yapılan gözlemlerde de bu kanıya varıldığı, bu farklılığın İslamcı kimliğinde de kendini gösterdiği söylenebilir.

Bakü bölgesinde en dikkat çeken kimliğin, %21 gibi en yüksek oran ile “İslamcı” kimliği olduğu söylenebilir. Yapılan gözlemlerden ve görüşmeler esnasındaki görüşme yapılan kişilerin ifadelerden “İslamcı” kavramının, her ne kadar İslami bir yaşantısı (ibadet yaşamları) olmasa da, dine olumlu yaklaşanların kendilerini İslamcı olarak ifade etmesinden kaynaklanabileceği söylenebilir. Dolayısıyla İslamcı kavramı ile kendilerini “Müslüman” olarak tanıtmaları (ben Müslümanım demesi) olarak anlaşılabilir. Sovyet sosyologları da dindarı, belli dinî törenlere iştirak eden ve dinî kökenli birtakım adetlere uyan bir kimse olarak tanımladıkları görülebilir (Benningsen 1997: 57).

Bakü bölgesinde Milliyetçi-Muhafazakâr, Muhafazakâr, Milliyetçi ve İslamcı siyasî köken oranları birleştirildiğinde %58,1; Liberal, Laik, Solcu ve Komünist siyasî köken oranlarını birleştirildiğinde %28,5’lik bir orana ulaştığı görülebilir. Milliyetçi ve Muhafazakâr kimliklerinin oranının en yüksek seviyeye çıkması, Çar ve özellikle Bolşevik Rusya’nın totaliter, asimile edici, represya uygulayıcı, Türk kimliğini yasaklayıcı (özellikle Stalin dönemi) politikalarına karşı yükselen tepkinin tezahürleri ile açıklanabilir. Ayrıca yukarıda bu milliyetçi ve muhafazakâr kimliğin terkiibinde din ayağının çok cılız kaldığı, daha çok Türklük ve kültürel unsurların baskın olduğu ifade edilmişti. Bu açıklamanın dayanağı “Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği konu başlığı aldatındaki “Rusya Hâkimiyeti ve Yeni Düzenlemeler” konusunda ayrıntılı olarak görülebilir. Liberal, Laik, Solcu ve Komünist siyasî kökeninde bir hayli yüksek çıkması ise uzun yıllar Bolşevik Yönetiminin dinî ve millî unsurlarından uzak ateist felsefesi temelli eğitimin kişilerin hayat tarzlarına, felsefelerine, dünya görüşlerine ve siyasî kimliklerine olan tezahürleri ve bu tezahürlerin günümüzde de güncelliğini koruması ile açıklanabilir. Bunun yanında Bakü bölgesinde çok keskin ve çok öne çıkan siyasî kimlik oranına rastlanılamadığı görülebilir. Bu durumun da, yaklaşık 70 yıl tek ve seçeneksiz komünizm sisteminde yaşamları ve bağımsızlıktan sonra da

otoriter bir zemine kayan, biçimsel bir demokratik yapının kurulmasından ileriye gidemeyen, gerçek manada bir demokrasi kurumunun koşullarının ortaya çıkamadığı bir sistemi tecrübe etmeleri olabilir. Zira Azerbaycan'ın siyasî geçmişi incelendiğinde, ilk önce 17. yüzyılın sonundaki feodal yapıdan sonra Çarlık Rusya'nın idaresinde, sonra 1918-1920 arası bağımsız kısa bir dönem ve son olarak SSCB'ye bağlı bir olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, uzun yıllar feodal, totaliter, asimile edici rejimler altında yaşayan ve baskılanan Azerbaycan halkının, günümüzdeki tek parti iktidarına mecbur kalmalarının (Oy verme analizinde ve aşağıdaki paragrafta nedeni tahlil edilmiştir.) da verdiği umutsuzluk ile günümüzde farklı ve çoğulcu daha net ve öne çıkan siyasî kimlikler olarak ortaya ve öne çıkamamasının anlaşılabilir bir durum olduğu söylenebilir. Bu umutsuzluk durumun, görüşmecilerin (n=6, n=12, n=9, n=10, vd.) hal ifadelerine yansıdığı anlaşılmaktadır.

Azerbaycan 1991'de bağımsızlığını kazanmıştır. Ancak bağımsızlığını yeni kazanan bir (bu) ülkenin siyasal yapısı, genellikle, ya otoriter bir zemine kayabildiği ya da şekilsel bir demokratik yapının kurulmasından ileriye gidemeyebileceği ve gerçek manada bir demokrasi kurumunun koşullarının da ortaya çıkamayabileceği görülebilir. Dolayısıyla bağımsız olan Azerbaycan bir yıl gibi kısa süren (Haziran 1992-Ağustos 1993) Ebülfez Elçibey'in Türk Milliyetçiliği temelli kurduğu sistemden sonra 1993'den günümüze kadar Haydar Aliyev ve ailesinin de kalageldiği bilinmektedir. Haydar Aliyev, iktidara geldikten sonra iktidarda kalmak için bunun gereğini yaptığı anlaşılmaktadır. Zira, ilk önce medyaya sansür ve baskı uygulanmış bu baskının halen devam ettiği görülmektedir. Dolayısıyla basın "iktidara yönelik eleştiri yapamaz" hale getirildiği belirtilmektedir. Hatta o kadar ki, muhalif görüşlü (Fuad Gehremanlı, Rauf Arifoğlu, Gurban Memmedov, Surhay Gocayev, Yakup Memmedov gibi) bir yazı yayınlayanlar hapis ile cezalandırılarak, çok sayıda gazetecinin haklarının ihlal edildiği yazılmaktadır. Yönetimin bu yönde bir diğer baskıcı politikası, daha aktif ve kendisine karşı daha radikal konumdaki muhalefet yetkililerini hapse atmak olduğu, birçok politikacı (İsa Kamber, İskender Hemidov, Tofiq Gasimov gibi) ve siyasî parti yetkilisinin ve üyelerinin hapse atılmalarının örnek olarak gösterildiği görülmektedir (Mollaer, 2004: 64-68, 73). Bu durum, yapılan gözlemlerden ve görüşme yapılan kişilerin görüşme sonrası sohbetler sırasında ifade ettiği cümlelerden de anlaşılmaktadır. Bu şekilde bir umutsuzluğa düşmüş kişilerin siyasî kimlik olarak da çok öne çıkamadıkları ifade edilebilir.

3.2.19. Oy Tercihi

Tablo 3.6'daki veriler incelendiğinde, oy verme tercihleri (bu ifadede katılımcılara birden fazla seçeneği işaretleme tercihi tanınmıştır) konusunda, Amasya bölgesinde yaşayanlar, milliyetçi-muhafazakâr görüşü benimseyen bir partiye oy vermede %50,7'lik bir oranla en yüksek oranı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bundan sonra sırasıyla % 28,0 ile milliyetçi görüşü benimseyen bir partiye, %27,5 ile sosyal ve ekonomik programına güvendiği bir partiye, %9,9 ile sosyal demokrat görüşü benimseyen bir partiye, %8,5 ile dine önem veren bir partiye oy kullandıkları, %'3,9'luk bir oranla oy kullanmadıkları görülmektedir.

Bakü bölgesinde yaşayanlar ise, milliyetçi-muhafazakâr görüşü benimseyen bir partiye oy vermede %26,5'lik bir oranla en yüksek oranı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bundan sonra sırasıyla %24,2 ile sosyal ve ekonomik programına güvendiği bir partiye, %18,8 ile sosyal demokrat görüşü benimseyen bir partiye, % 17,0 ile milliyetçi görüşü benimseyen bir partiye, %4,2 ile dine önem veren bir partiye, %3,3 ile komünist görüşü benimseyen bir partiye oy kullandıkları, %'19,3'luk gibi yüksek bir oranla oy kullanmadıkları görülmektedir.

Siyasî köken analizlerinde ifade edilen Amasya ve Bakü bölgelerinin kendilerine has yapı ve anlayışlarının oy verme tercihleri analizinde de göz önünde bulundurulması, daha isabetli değerlendirmelerin yapılmasına zemin hazırlayabileceği söylenebilir. Sözgelimi Türkiye'deki siyasî partilerin temel aldığı siyasî (milliyetçi, muhafazakâr, sol, sağ) görüş ile Azerbaycan'daki siyasî partilerin temel aldığı siyasî görüşlerin tam olarak örtüştüğü söylenemeyebilir.

Oy verme tercihleri değerlendirildiğinde Amasya bölgesinin %78,7 ile milliyetçi ve muhafazakâr görüşlü bir parti tercihi ve buna dinî görüşü benimseyen bir parti eklendiğinde %87,2 ile kabaca siyasî yelpazede sağ görüşü benimseyen partilerin çok büyük bir oranda desteklendiği görülmektedir. Ekonomik programı ile öne çıkan partinin de önemli oranda desteklendiği görülmektedir. Kabaca siyasî yelpazenin solunda olan partilere oy desteğinin (%10.6) çok küçük oranda kaldığı görülmektedir.

Bakü bölgesinin ise %43,5 ile milliyetçi ve muhafazakâr görüşlü bir parti tercihi ve buna dinî görüşü benimseyen bir parti tercihi eklendiğinde %47,7 ile neredeyse katılımcıların yarısının kabaca siyasî yelpazede sağ görüşü benimseyen partileri

desteklediği⁵⁶ görülmektedir. Oy tercihlerinde ekonomik programı ile öne çıkan bir partinin de önemli oranda desteklendiği anlaşılmaktadır. Kabaca siyasî yelpazenin solunda bulunan partilere yapılan %22,1 oranlı oy desteğinin, kabaca siyasî yelpazenin sağında kalan partilere yapılan oy desteği oranından neredeyse yarısından daha az olduğu anlaşılmaktadır. Bakü bölgesinde her beş kişiden bir kişinin oy kullanmadığı ve oy kullanmama oranının bir hayli yüksek olduğu görülmektedir. Bunun nedeninin, Azerbaycan halkı arasında seçim sandığı sonuçlarının, klişeleşmiş bir söz haline gelen “halkın oyunun değil de sandıktan çıkanın i belirlediği” ile ifadesini bulan bir seçim sonucu adaletsizliğinde ve umutsuzluğunda aranması gerekebileceği ifade edilebilir. Ayrıca “Azerbaycan’a bağlılık”, “Kendini tanımlama (kimlik)” ve “Siyasî kimlik (köken)” konularındaki değerlendirmeler ile de açıklanabilir. Ayrıca, yine “Kendini tanımlama (kimlik)” ve “Siyasî kimlik (köken)” konularında olduğu gibi, oy tercihlerinde de çok öne çıkan bir oran ile bir partinin destek alamadığı ve destek verilen partilere yapılan oy tercihlerinin de kabaca eşit oranlarda dağıldığı görülmektedir. Bu durum da, “Siyasî köken” konusunda analiz edildiği gibi Çar Rusya ve özellikle Bolşevik Rusya’nın, asimile edici, Türk kimliğini yadsıyıcı politikalarına karşı yükselen Milliyetçi-Muhafazakâr tepkinin tezahürleri ile uzun yıllar Bolşevik Yönetiminin Azerbaycan toplumunun dinî ve millî unsurlarından uzak ateist felsefesi temelli eğitimin, kişilerin hayat tarzlarına ve felsefelerine, dünya görüşlerine ve siyasî kimliklerine olan yansımaları şeklinde karşı dengelerin oluştuğu tespiti ile açıklanabilir.

Azerbaycan’da çok fazla siyasal parti olmasına karşın, siyasal yaşamda mühim bir etkiye sahip parti sayısı çok daha az olduğu söylenebilir. Bu durumu, Şubat 2020’de yapılan milletvekili seçimlerinde çıkardıkları milletvekili sayısının ortaya koyduğu anlaşılmaktadır: Cumhurbaşkanı İlham Aliyev’in başkanı olduğu Yeni Azerbaycan Partisi 70 milletvekili, bağımsız adaylardan 42 milletvekili, Vatandaş Dayanışması Partisi 3 milletvekili kazandığı görülmektedir. Diğer Demokratik Islahatlar Partisi, Büyük Kurtuluş Partisi, Bütöv Azerbaycan Halk Cephesi Partisi, Anavatan Partisi, Vahdet Partisi, Vatandaş Birliği Partisi ve Azerbaycan Demokratik Maarifçilik Partisi birer milletvekili kazandığı görülmektedir (Wikipedia, 2020). Şubat 2020 seçim sonuçları ile araştırmada ortaya çıkan oy verme oranları mukayese

⁵⁶ Bakü’deki sol, laik, dünyevi anlayış, tüm siyasi kökenlerin temelinde olan bir anlayış ve dünya görüşü olduğu “Kimliksel (köken) tanımlama ve siyasi kimlik” konusunda analiz edilmişti. Dolayısıyla bu husus dikkatlerden kaçmamalıdır.

edildiğinde sonuçların örtüşmediği görülmektedir. Bu da Azerbaycan kamuoyunda söylenen “Halkın oyunun değil de sandıktan çıkanın i belirlediği” ifadesinin doğrulanabildiğini ortaya koyduğu ifade edilebilir.

3. 3. Dinî Profil: Din, Dindarlık Boyutu ve Toplumsal Yapı Etkileşimi. Din Anlayışının Toplumsal Yapıya Yansımaları

3. 3. 1. Dinî İnanç Boyutuna Göre Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri

İçsel bir aktivite olarak ortaya çıkan inanç, kişisel ve sosyal hayatımızda nispeten etkin ve kişilerin iç dünyalarındaki ve toplumsal hayatlarındaki istikrarı sağlamada oldukça önemli bir fonksiyona sahip olduğu ifade edilebilir. Genellikle bireylerin dini inancının biçimlenmesinde ya da en azından içten dini bağlılıklarının ana nedenleri arasında, yaşadıkları dinî tecrübelerin tesirli olduğu söylenebilir.

İnsanoğlunun yaratılışından itibaren ortaya çıkan hemen her dinin (millî, evrensel) mensupları ile kutsalı arasında oluşan bağa göre betimlenmesi temel alındığında toplum içinde nesnelleşen ve bağlılarının müşterek değeri olma vasfını kazanan dinî tecrübe, inançlar ve pratikler (ibadetler) sistemiyle müminler toplumunda organize olduğu vurgulanmaktadır. Bu çerçevede toplumda her bir din sisteminin teorik (inanç), ibadet ve sosyolojik mahiyeti olan üç farklı anlatımı olduğu belirtilmektedir. Bunlardan teorik anlatım, dinî tecrübenin ilk mahiyetini teşkil ettiği görülmektedir. Hemen hemen her dinde var olan birtakım inançlar, o dinin ana unsurunu oluşturduğu gibi, sezgi, düşünce veya doktrin şeklinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır (Wach, 1995: 44-45).

Bu kategoride dindar insanın ya da dine inanan fertlerin muayyen inanç esaslarını, yani “imana” ilişkin hususları bileceği, inanacağı beklentisi anlaşılabilir. Bir dinin inanç ilkelerinin içeriği ise başka dinlerde olduğu gibi, aynı dinî geleneğin içinde veya aynı dinin başka coğrafyalarda, siyasî sistemlerde yaşayan zümreleri arasında da farklı olabilir. Tüm dinler bağlılarından kendilerine ait oluşturduğu inanç prensiplerini bilmelerini ve bunlara inanmalarını istediği bilinir (Koştaş, 1995: 12). Din Sosyolojisi açısından dinî anlayış ve dindarlık boyutu dâhilinde bulunan inanç esasları ve bu esasların anlamı, işlevi veya farklı coğrafya ve siyasî sistemlerde yurtlanan bağlıları arasındaki anlamının, işlevinin ve düzeylerinin mukayeseli araştırılması da bu boyut içinde incelenebilir.

Araştırmada dindarlığın inanç boyutunda Kur'an'ın belirlediği ve Akaid, Kelam ilmi âlimlerinin düzenlemesine göre, önce Allah inancı olmak üzere diğer inanç konularının önemli olan birkaçının, her iki (Amasya ve Bakü) araştırma bölgesindeki

Karakoyunlu Azerbaycan obaları tarafından ne şekilde kabul gördüğünün anlaşılması açısından incelenmiştir. Ayrıca söz konusu boyutun her iki bölgede inanç ve tutumlarına nasıl yansıdığının, dindarlık düzeylerini ne oranda etkilediğinin, şüphe ve inançsızlığın hangi düzeylerde olduğunun, zaman içinde ne düzeyde ve nasıl farklılaştığının mukayeseli olarak ortaya konulmasının gereği olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte inanç boyutuna daha açıklık getirmesi açısından her iki bölge katılımcılarının mensubu oldukları İslam dinî ve mezhep idraklerinin farklı düzeylerde gelişmesinden ve içeriğinin farklı şekilde doldurulmasından dolayı, inanç esaslarına daha açıklık getirebileceği düşüncesiyle “Dininiz (İslam)” ve “Mezhebiniz” konusunun analizinin de bu kategori içinde tahlil edilmesi gereği duyulmuştur.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının İnanç Boyutuna Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü’de yaşayanların inanç boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.7’de incelenmiştir.

Tablo 3.7. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Kategoriler/Boyutlar	Bölge	N	X	SS	t	P
İnanç boyutu	Amasya	424	4,8723	,32085	18,727	,000*
	Bakü	430	3,8532	1,08112		

* p < .05

Tablo 3.7’deki bağımsız örneklem t-testi sonucuna göre Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Türklerinin inanç düzeyi puanlarının (X=4,8723) Bakü bölgesindeki soydaşlarına (X=3,8532) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(504,977) = 18,727$, $*p < .05$]. Bu bulgular doğrultusunda, Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Türklerinin itikadî açıdan Bakü’deki soydaşlarına göre inanç esaslarına inanma düzeyinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin dini inanç düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Kendi Aralarındaki Yaş Grupları Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü’de yaşayanların kendi aralarındaki yaş gruplarına göre inanç düzeylerindeki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.8’de incelenmiştir.

Tablo 3.8. Amasya ve Bakü Bölgesi Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları

İnanç/Bölge	Yaş	N	X	SS	F	P	Farkın Kaynağı
Amasya	(1) 18-30 yaş	100	4,9046	,29999	,593	,553*	Gruplar arası fark anlamlı çıkmamıştır.
	(2) 30-50 yaş	176	4,8686	,31651			
	(3) 51+	143	4,8628	,31914			
	Toplam	419	4,8752	,31327			
Bakü	(1) 18-30 yaş	121	3,5734	1,09189	7,095	,001*	1. grup, 2. ve 3. gruplar ile farklılaşmaktadır
	(2) 30-50 yaş	141	3,8583	1,00249			
	(3) 51+	166	4,0531	1,09773			
	Toplam	428	3,8533	1,08071			

* p < .05

Tablo 3.8'deki Karakoyunlu Azerbaycan Türk katılımcılarının her iki ayrı bölgede (Amasya ve Bakü) yaşayanlarının kendi aralarındaki yaş gruplarına göre dindarlık düzeyi anova testi mukayeseli analiz sonuçları şöyle ifade edilebilir. Amasya bölgesinde yaşayanların gruplandıkları yaş seviyelerine göre, inanç boyutundaki dindarlık düzeyine ilişkin yaş grupları (18-30 yaş genç kuşağı, 31-50 yaş orta yaş kuşağı ve 51 üstü yaş yaşlı kuşağı) arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olmadığı ($F=,593$; $*p>.05$) görülmektedir. Böylece kayda değer bir dindarlık düzeyi farkının bulunmadığı, tüm kuşakların aynı düzeyde dindarlık puanlarınsa sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bakü'de yaşayanlar ise, gruplandıkları yaş seviyelerine göre inanç boyutu din anlayışına yönelik kuşaklar arası tutum ve dindarlık düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında gruplar arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($F=7,095$; $*p<.05$) görülmektedir. Gruplar arası farklılığı belirlemek üzere sheffe testi yapılmış ve farklılığın yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşak ve orta yaş (31-50 yaş) kuşak ile genç (18-30 yaş) kuşak arasında olduğu anlaşılmaktadır. En yüksek dindarlık düzeyi ortalamasının yaşlı kuşağa ($X=4,0531$) ve bu kuşağı az bir farkla izleyen orta yaş kuşağına ($X=3,8583$) ait olduğu ve en düşük ortalamasının ise genç kuşağa ($X=3,5734$) ait olduğu görülmektedir.

Bu sonuçlara göre Bakü'de yaşayan Karakoyunlu tayfalarının yaşlı ve orta yaş kuşağının genç kuşağa göre, inanç düzeylerinde dindarlığa ve din anlayışı tipine yönelik tutumlarında daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır. Yaşlı kuşağın inanç düzeyi puan ortalamasının orta yaş kuşağına göre çok az yüksek çıksa da aralarında çok önemli bir farklılığın oluşmadığı ve hemen hemen aynı puan ortalamalarına sahip olduğu, aynı düzeyde dindar oldukları görülmektedir. Amasya'da yaşayanların ise genç, orta yaş ve yaşlı kuşakları arasındaki inanç düzeylerinde anlamlı bir farklılığın oluşmadığı, kuşaklar arası dindarlık düzey ve tutumlarının neredeyse aynı seviyede oldukları görülmektedir.

Dindarlık araştırmalarında genellikle yaş arttıkça dindarlık düzeylerinin yükseldiği verisi din sosyolojisi ve psikolojisi biliminin genel kabulü haline geldiği bilinmektedir. İnsanoğlunun yaratılışsal ve psikolojik bazı ortak özellikleri zemininden hareketle Bakü bölgesi yaşlı kesimin kendi evrenleri dindarlık düzeyi ortalamaları çerçevesinde yaş ilerledikçe dine yönelerek dindarlık düzey ortalamalarının yükseldiği söylenebilir. Sözgelimi akademisyen olan 84 yaşındaki bir görüşmecenin: “...Ahirete ise inanıyorum da, inanmıyorum da. Oradan dönen yok ki sorayım... Ama her zaman içimde bir korku var. Var ki ahiret de var. Ama anlayamıyorum...” (2 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019) ifadeleri ile inanma ve inanmama, dine yönelme ve yönelmeme dikotomisi temelinde inanmaya, dine yönelmeye teslim olduğu ya da “yok olmak istemedikleri”⁵⁷ gibi tecrübe ettiği psikolojik durumların dindarlık düzeyi sonucuna olumlu düzeyde yansıdığı söylenebilir.

Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Kuşaklararası Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların kuşaklararası inanç boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.9’de incelenmiştir.

⁵⁷Eski başbakan yardımcısı Prof. Dr. Erdal İnönü, “Anılar ve Düşünceler” konulu konferansında “Bilim, Bilim Tarihi ve Felsefe” ile ilgili anıları ve düşüncelerinde metafizik konularına girerek Tanrı’nın varlığını zımnen ifade eden birkaç cümlesine bir öğrencinin “Bir bilim adamı olarak olmayan bir şeyi nasıl ima edersiniz?” sorusu üzerine şu cevabı veriyor: “Arkadaşım! Ben de sizin gibi gençken bu soruları takmıyordum. Ancak şimdi öyle değil. Yaşlandık. Akşam yatağa girerken sabaha çıkıp-çıkmayacağımdan emin değilim... Öldükten sonra ne olacak? Toprağın altında çürüyüp gidecek miyim? Ama ben yok olmak istemiyorum. Tanrı yoksa da olmasını istiyorum. Yok olmayacağımı düşünmek bana huzur veriyor”. Sonra konu ile ilgili bir anısını anlatır: “1974’te doktora için ABD’ye gittim. Kimya öğretmeni kendisini Einstein’ın kimyadaki benzeri olarak görür ve her şeyin kimya ile çözeceğine inanırdı... Kimya iyi anlaşıldığında Tanrı’ya ihtiyaç kalmayacağını güçlü bir şekilde izah ederdi. Bir arkadaşımız: Hocam Tanrı’ya inanan ve bu konuda yazı yazan birçok bilim insanı var? ... Sorusuna: “Çok kolay. İnsanlar yaşlandıkça metafiziğe ve dine yöneliyorlar. Bir arayışa giriyorlar. Bundan kaynaklanıyor. Yaşlılık psikolojisi” diye cevap verdi. Yıllar sonra Erdal İnönü konferans için gittiği ABD’de bir otel lobisinde yeni yayınladığı Tanrı ile ilgili kitabı elinde otel lobisinde söz konusu kimya hocacıyla karşılaşır. İnönü: Hocasının yıllar önce derste Tanrıya ihtiyaç kalmayacağı konusunda söylediğini hatırlatarak: “Hocam Tanrı hakkında kitap yazdığınıza göre sizde yaşlandınız demek? Diye imalı sorar. Hocası cevaben: “O zaman çok iddialı ve mağrur konuşmuşum. Genelde bilimin ve özelde kimyanın her şeyi çözeceğini sanmışım. Bu yaşa gelince ve tüm edindiğim bilgi, birikim ve tecrübelerimden sonra olaya bakınca yanıldığımı daha iyi anlıyorum. Bilimin ve bilginimizin sınırları konusunda ise daha mütevazı olmamız gerekiyor. Kitabımda bunları ve Tanrı’yı anlatıyorum. Bir bilim adamı olarak bu kadar yıl sonra ulaştığım sonuçları ve tecrübelerini paylaşıyorum” diye cevap verir. Geniş bilgi için Bk: Özdemir, İ (2020, 3 Kasım). Yok olmak istemiyorum. *Karar Gazetesi*. Erişim: 3 Kasım 2020, <https://www.karar.com/yok-olmak-istemiyorum-1592588>

Tablo 3.9. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Kuşaklararası İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İnanç Boyutu/Yaş Grupları	Bölge	N	X	SS	t	P
1. yaş grubu (18-30) yaş aralığı	Amasya	100	4,9046	,29999	12,838	,000*
	Bakü	121	3,5734	1,09189		
2. yaş grubu (31-50) yaş aralığı	Amasya	176	4,8686	,31651	11,516	,000*
	Bakü	141	3,8583	1,00249		
3. yaş aralığı (51 yaş üstü)	Amasya	143	4,8628	,31914	9,068	,000*
	Bakü	166	4,0531	1,09773		

* p < .05

Tablo 3.9'deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya'da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin genç (18-30 yaş aralığı) kuşağının inanç boyutu dindarlık puanlarının ($X=4,9046$), Bakü'de yaşayan soydaşlarının genç kuşağına ($X=3,5734$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(141,492)=12,838$, $p<,05$]. Amasya'da yaşayan orta yaş (31-50 aralığı) kuşağın inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8686$), Bakü'de yaşayan orta yaş kuşağına ($X=3,8583$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(162,425)=11,516$, $p<,05$]. Amasya'da yaşayan yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşağın inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8628$), Bakü'de yaşayan yaşlı kuşağına ($X=4,0531$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(196,767)=9,068$, $p<,05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya'daki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağın Bakü'deki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağına göre inanç düzeylerinde, dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin kuşaklararası farklılaşma ölçütlerine göre inanç düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Eğitim Seviyelerine Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü Bölgesinde yaşayanların eğitim seviyesine göre inanç boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.10'da incelenmiştir.

Tablo 3.10. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İnanç Boyutu/Eğitim Düzeyi	Bölge	N	X	SS	t	P
İlköğretim- Ortaöğretim	Amasya	222	4,8751	,30734	6,479	,000*
	Bakü	20	3,5083	,93889		
Ön lisans ve lisans	Amasya	172	3,6485	,79977	8,775	,000*
	Bakü	133	3,3006	,76221		
Yüksek lisans ve doktora	Amasya	28	3,6736	1,04222	11,146	,000*
	Bakü	266	2,9951	,81921		

* p < .05

Tablo 3.10’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin gruplandıkları eğitim seviyelerine bağlı dindarlık puan ortalamalarının mukayeseli analizleri şöyle ifade edilebilir. Amasya bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitimlilerin inanç düzeyi puanlarının (X=4,8723), Bakü bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitimli soydaşlarına (X=2,4577) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir (t (19,368) =6,479, p <,05). Amasya bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitimlilerin inanç düzeyi puanlarının (X=3,6485), Bakü bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitimli soydaşlarına (X=3,3006) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır (t (158,802) =8,775, p <,05). Amasya bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli eğitimlilerin inanç düzeyi puanlarının (X=4,8723), Bakü bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli eğitimli soydaşlarına (X=2,4577) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir (t (91,970) =11,146, p <,05).

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’da yaşayan farklı seviyelerde eğitim almış olan Karakoyunlu topluluğunun inanç düzeylerinde, Bakü’de yaşayan soydaşlarına göre tüm eğitim (ilköğretim ve ortaöğretim, ön lisans ve lisans, yüksek lisans ve doktora) seviyelerde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin eğitim seviyelerindeki farklılaşma ölçütlerine göre inanç düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Bakü bölgesi bir inşaat mühendisi görüşmecinin, inanç konusundaki hipotezlerin doğrulanmasına da açıklık getiren şu tespitleri önemli görülmektedir (20 nolu mülakat, erkek, yüksek lisans, Nisan 2019/30):

SSCB ateist ruhlu idi. Dolayısıyla din çocukluktan itibaren beyinlere boş şeyler, hurafe olarak yerleştirildi. Buna bir, iki, üç kişi ve dolayısıyla toplum

psikolojisi olarak tüm toplum böyle inanmaya başladı. Zamanla din sadece cenaze törenlerinde hatırlanmaya başladı. Din bizim hayatımıza tesir etmiyor, dolayısıyla hayatımızda çok yer tutmuyor. Dinî araştırmaya da önem vermiyoruz. Türkiye de çok dindar. Dolayısıyla Amasya’da yaşamakla toplum psikolojisine uyarak dindarlaşmışsınızdır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Ekonomik Farklılaşmaya Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü Bölgesinde yaşayanların ekonomik farklılaşmaya göre inanç boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.11’de incelenmiştir.

Tablo 3.11. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Ekonomik Farklılaşmaya Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İnanç Boyutu/Eğitim Düzeyi	Bölge	N	X	SS	t	P
Alt orta	Amasya	84	4,9024	,23301	8,995	,000*
	Bakü	83	3,9238	,96367		
Orta	Amasya	265	4,8750	,32334	12,029	,000*
	Bakü	201	3,9309	1,07654		
Üst orta	Amasya	34	4,8873	,36404	4,382	,000*
	Bakü	45	4,1966	,97081		

Tablo 3.11’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin alt orta gelir grubunun inanç boyutu dindarlık puanlarının ($X=4,9024$), Bakü’de yaşayan soydaşlarının alt orta gelir grubuna ($X=3,9238$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(91,446) = 8,995$, $p < ,05$]. Amasya’da yaşayan orta gelir grubunun inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8750$), Bakü’de yaşayan orta gelir grubuna ($X=3,9309$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(227,499) = 12,29$, $p < ,05$]. Amasya’da yaşayan üst orta gelir grubunun inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8873$), Bakü’de yaşayan üst orta gelir grubuna ($X=4,1966$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(59,169) = 4,382$, $p < ,05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’daki alt orta, orta, üst orta gelir grubunun Bakü’deki alt orta, orta, üst orta gelir grubuna göre inanç düzeylerinde, dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin ekonomik farklılaşma ölçütlerine göre inanç düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Siyasi Kimliğe Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü Bölgesinde yaşayanların siyasi kimliğe göre inanç boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.12’de incelenmiştir.

Tablo 3.12. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Siyasi Kimliğe Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İnanç Boyutu/Siyasi Kimlik	Bölge	N	X	SS	t	P
Müslüman	Amasya	62	4,8489	,39062	6,406	,000*
	Bakü	107	4,2623	,79626		
Türk	Amasya	41	4,8455	,32785	10,923	,000*
	Bakü	65	3,0928	1,22614		
Müslüman Türk	Amasya	248	4,8988	,26650	6,689	,000*
	Bakü	27	3,7716	,87113		
Müslüman Azerbaycan Türkü	Amasya	49	4,8906	,27070	5,855	,000*
	Bakü	64	4,0406	1,11950		

Tablo 3.12’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Müslüman siyasi kimliği benimseyenlerinin inanç boyutu dindarlık puanlarının ($X=4,8489$), Bakü’de yaşayan soydaşlarına ($X=4,2623$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(163,366) = 6,406$, $p < ,05$]. Amasya’da yaşayanların Türk siyasi kimliğini benimseyenlerinin inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8455$), Bakü’de yaşayanlara ($X=3,0928$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(77,733) = 10,923$, $p < ,05$]. Amasya’da yaşayanların Müslüman Türk siyasi kimliğini benimseyenlerin inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8988$), Bakü’de yaşayanlara ($X=3,7716$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(26,532) = 6,689$, $p < ,05$]. Amasya’da yaşayanların Müslüman Azerbaycan Türkü siyasi kimliğini benimseyenlerin inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8906$), Bakü’de yaşayanlara ($X=4,0406$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(72,435) = 5,855$, $p < ,05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’daki Müslüman, Türk, Müslüman Türk ve Müslüman Azerbaycan Türkü siyasi kimliğini benimseyenlerin, Bakü’deki Müslüman, Türk, Müslüman Türk ve Müslüman Azerbaycan Türkü siyasi kimliğini benimseyenlere göre inanç düzeylerinde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Siyasi Kökene Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü Bölgesinde yaşayanların siyasi kökene göre inanç boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.13’da incelenmiştir.

Tablo 3.13. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Siyasi Kökene Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İnanç Boyutu/Siyasi Köken	Bölge	N	X	SS	t	P
Muhafazakâr	Amasya	42	4,9952	,03133	7,203	,000*
	Bakü	26	3,5256	1,03996		
Sosyal Demokrat	Amasya	21	4,8239	35,473	6,507	,000*
	Bakü	54	3,7292	1,09774		
Milliyetçi	Amasya	112	4,8911	,29562	8,239	,000*
	Bakü	72	3,6234	1,28388		
Milliyetçi Muhafazakâr	Amasya	131	4,8759	,30021	8,549	,000*
	Bakü	58	3,6791	1,04730		
İslamcı	Amasya	29	4,9126	,22946	5,899	,000*
	Bakü	91	4,4266	,67284		

Tablo 3.13’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Muhafazakâr olanlarının inanç boyutu dindarlık puanlarının ($X=4,9952$), Bakü’de yaşayan soydaşlarına ($X=3,5256$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(25,028) = 7,203, p < ,05$]. Amasya’da yaşayanların Sosyal demokrat olanlarının inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8239$), Bakü’de yaşayanlara ($X=3,7292$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(71,603) = 6,507, p < ,05$]. Amasya’da yaşayanların Milliyetçi olanlarının inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8911$), Bakü’de yaşayanlara ($X=3,6234$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(75,866) = 8,239, p < ,05$]. Amasya’da yaşayanların Milliyetçi Muhafazakâr olanlarının inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8759$), Bakü’de yaşayanlara ($X=3,6791$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(61,187) = 8,549, p < ,05$]. Amasya’da yaşayanların İslamcı olanlarının inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,9126$), Bakü’de yaşayanlara ($X=4,4266$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(117,413) = 5,899, p < ,05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’daki Muhafazakâr, Sosyal Demokrat, Milliyetçi, Milliyetçi Muhafazakâr ve İslamcı olanlarının, Bakü’deki Muhafazakâr,

Sosyal Demokrat, Milliyetçi, Milliyetçi Muhafazakâr ve İslamcı olanlarına göre inanç düzeylerinde, dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Oy Tercihine Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü Bölgesinde yaşayanların oy tercihine göre inanç boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.14’da incelenmiştir.

Tablo 3.14. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Oy Tercihine Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İnanç Boyutu/Oy Tercihi	Bölge	N	X	SS	t	P
Milliyetçi Muhafazakâr Parti	Amasya	214	4,8908	,30153	8,070	,000*
	Bakü	114	4,1500	,95513		
Milliyetçi Parti	Amasya	121	4,8738	,31067	7,898	,000*
	Bakü	73	3,6442	1,30804		
Ekonomik Programına Güvenilen Bir Parti	Amasya	119	4,8894	,28273	10,813	,000*
	Bakü	104	3,7493	1,04223		
Sosyal Demokrat Parti	Amasya	41	4,9220	,24159	8,359	,000*
	Bakü	81	3,8841	1,06451		

Tablo 3.14’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Milliyetçi Muhafazakâr Partiye oy tercihinde bulunanlarının inanç boyutu dindarlık puanlarının ($X=4,8908$), Bakü’de yaşayan soydaşlarına ($X=4,1500$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(125,130)=8,070$, $p<,05$]. Amasya’da yaşayanların Milliyetçi Partiye oy tercihinde bulunanlarının inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8738$), Bakü’de yaşayanlara ($X=3,6442$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(76,931)=7,898$, $p<,05$]. Amasya’da yaşayanların ekonomik programına güvenilen bir partiye oy tercihinde bulunanların inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,8894$), Bakü’de yaşayanlara ($X=3,7493$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(116,255)=10,813$, $p<,05$]. Amasya’da yaşayanların Sosyal Demokrat Partiye oy tercihinde bulunanlarının inanç düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,9220$), Bakü’de yaşayanlara ($X=3,8841$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(95,139)=8,359$, $p<,05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’da yaşayanların Milliyetçi Muhafazakâr Parti, Milliyetçi Parti, Ekonomik Programına Güvenilen Bir Parti ve Sosyal Demokrat Partiye oy tercihinde bulunanlarının, Bakü’de yaşayan soydaşlarının Milliyetçi

Muhafazakâr Parti, Milliyetçi Parti, Ekonomik Programına Güvenilen Bir Parti ve Sosyal Demokrat Partiye oy tercihinde bulunanlara göre inanç düzeylerinde, dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Kurumlara Güvenine Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü Bölgesinde yaşayanların kurumlara güvene göre inanç boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.15’da incelenmiştir.

Tablo 3.15. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Kurumlara Güvene Göre İnanç Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İnanç Boyutu/Kurumlara Güv.	Bölge	N	X	SS	t	P
Milli Meclis	Amasya	222	4,8772	,32193	6,329	,000*
	Bakü	63	4,0956	,96513		
Adalet	Amasya	179	4,8765	,31174	7,156	,000*
	Bakü	55	4,0091	,88217		
Polis	Amasya	142	4,9153	,24963	7,368	,000*
	Bakü	77	4,4367	,53959		
Asker	Amasya	188	4,8979	,28297	8,492	,000*
	Bakü	121	4,1367	,95961		
Hiçbiri	Amasya	39	4,9316	,20844	13,393	,000*
	Bakü	156	3,6786	1,09161		

Tablo 3.15’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin milli meclise güvenlerinin inanç düzeyi dindarlık puanlarının (X=4,8772), Bakü’de yaşayan soydaşlarına (X=4,0956) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t (65,959) =6,329, p <,05]. Amasya’da yaşayanların adalet kurumuna güvenenlerinin inanç düzeyi dindarlık puanlarının (X=4,8765), Bakü’de yaşayanlara (X=4,0091) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [t (58,197) =7,156, p <,05]. Amasya’da yaşayanların emniyet kurumuna güvenenlerinin inanç düzeyi dindarlık puanlarının (X=4,9153), Bakü’de yaşayanlara (X=4,4367) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t (93,983) =7,368, p <,05]. .Amasya’da yaşayanların askeri teşkilata güvenenlerinin inanç düzeyi dindarlık puanlarının (X=4,8979), Bakü’de yaşayanlara (X=4,1367) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t (133,539) =8,492 p <,05]. Amasya’da yaşayanların hiçbir kuruma güvenmeyenlerin inanç düzeyi dindarlık puanlarının (X=4,9316), Bakü’de yaşayanlara (X=3,6786) göre anlamlı

olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(187,262) = 13,393$ $p < ,05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya'daki milli meclise, adalete, emniyete, askeri teşkilata güvenenlerin ve hiçbir kuruma güvenmeyenlerin, Bakü'deki milli meclise, adalete, emniyete, askeri teşkilata güvenenlerin ve hiçbir kuruma güvenmeyenlere göre inanç düzeylerinde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Kimliksel tanımlama, siyasi köken, oy tercihi ve kurumlara güven analiz sonuçlarına göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin siyasi farklılaşma ölçütlerine göre inanç düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

İnanç Düzeyi Amasya ve Bakü Evreni Mukayeseli Dinî Mensubiyet, Mezhebi Aidiyet Aritmetik Ortalama ve Yüzdelik Değerlere İlişkin Betimsel Sıklık Analizleri

Tablo 3.16. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Dinî mensubiyeti ve mezhebi bağlılığına Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde(%)	Sayı	Yüzde(%)		Sayı	Yüzde(%)	Sayı	Yüzde(%)
	Dinî mensubiyet					Mezhebi aidiyet			
İslam	430	98,6	367	85,3	Sünnî	215	49,3	153	45,6
Ateist	1	0,2	10	2,3	Hanefi	191	43,8	9	2,1
Deist	2	0,5	42	9,8	Şia	4	0,9	56	3,0
Diğer			7	1,5	Aidiyeti yok	11	2,5	93	21,6
Belirtmeyen	3	0,7	4	0,9	Söylemek istemiyorum	5	1,1	107	24,9
Toplam	436	100	430	100	Diğer	5	1,1	4	0,9
					Belirtmeyen	5	1,1	8	1,9
					Toplam	436	100	430	100

Tablo 3.16 incelendiğinde, “dinî mensubiyet” konusunda, Amasya bölgesinin neredeyse tamamı (%98,6) kendilerinin Müslüman olduğu; Bakü bölgesi en yüksek oranda (% 85,3) Müslüman, sırasıyla (%9,8) Deist, (%2,3) Ateist olduklarını ve (%1,5) diğer (Diğer seçeneği ile hangi inanca mensup oldukları belirtilmemiştir.) seçeneğini işaretledikleri görülmektedir. Genel olarak Bakü bölgesinin çoğunluğunun kendilerini “Müslüman olarak tanımladıkları anlaşılmaktadır. Kendileri Müslüman olarak tanımlayanlarının oranının Amasya bölgesine kıyasla düşük olması, kendilerinin Ateist ve Deist (Yalnızca Allah’ın varlığını kabul eden, ama hiçbir dine bağlı olmayan) olarak tanımlayanların oranlarının yüksek çıkması ile açıklanabilir. Bu durumun beklenen bir sonuç olduğu söylenebilir. Zira Amasya bölgesinde yaşayanların atalarının Amasya bölgesine göç nedenlerinden birinin Çarlık Rusya yönetiminin dinlerine yaptığı baskı olabileceği “Türkiye’ye ve Amasya Bölgesine Yapılan

Karakoyunlu Azerbaycan'ın Türklerinin Göçleri: Göçün Sebepleri” konusunda değinilmişti. Bakü’de yaşayanlar ise hem Çarlık Rusya, hem SSCB yönetiminin asimilasyon vb. gibi politikaları nedeniyle dinî yaşamlarına ve din eğitimlerine yaptıkları baskılar, yasaklamalar, represyalar; ateist felsefesi temelli eğitim uygulamaları vb. gibi durumların, 1990'lara kadar devam ettiği “Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği” konu başlığı altında “Rusya Hâkimiyeti ve Yeni Siyasî Düzenlemeler, Sovyetlerin Gelişi/Sovyetler Birliği Döneminde Azerbaycan’da Dinî Hayat” konularında ayrıntılı olarak değerlendirilmişti. Özetle yetmiş yıl Sovyet işgali ve baskısı ile yaşayan Azerbaycan halkı, Bolşevik uygulamaları ile dinî ve kültürel aidiyet kavramlarının içi boşaltılmak süratıyla sahip olduğu değerlerden koparılmaya çalışıldığı söylenebilir. Dinî eğitim ve ritüellerin yasaklanması, kültürel hafızayı canlı tutan unsurların baskılanması ve bireylerin bu konuda kısıtlanması, geçmişle olan bağların koparılmasına, sahip olunan millî ve manevî değerlerin gelecek nesillere aktarılmasına engel oluşturduğu ifade edilebilir. Türk ve Müslüman kimliği ve kültürünü kendi varlığı için tehdit algılayan despot Sovyet otoritesi, bu bağı koparmak için her türlü yolu denediği söylenebilir. Azerbaycan halkının uzun süre işgal altında olması, çok farklı yöntemlere maruz kalması, Sovyetlerin bu işte büyük oranda başarılı olmasını sağladığı ifade edilebilir. Bu çerçevede Bakü’de yaşayanların İslam dinî mensubiyeti, kendilerinin Ateist ve Deist olarak tanımlayanların oranın Amasya bölgesinde yaşayanlara göre düşük olmasının anlaşılabilir bir durum olduğu görülebilir.

Bakü bölgesinde yaşayanların İslam dinine mensup olduklarını söyleyenlerin İslam algısını da değerlendirmek yerinde olabilir. Zira anket sorularında dinî mensubiyeti ifadesine “İslam” yazanların bir kısmının anketin sonunda anket hakkındaki düşünceleriniz ifadesine ve “Dininiz” ifadesinin “başka” seçeneğine şu görüşlerini yazdıkları ve inanç konusunda şu cevapları verdikleri görülmektedir. 178 nolu ankette: “Dinin, benim için çok önemi yok, valideye göre İslam” yazılmıştır. Ayrıca “Allah vardır ve birdir” ifadesinde “kararsız” kalmış, “ahiret gerçektir” ifadesine katılmıştır. 187 nolu ankette: “Allah vardır ve birdir” ifadesine tamamen katıldığını, ancak diğer inanç esaslarına hiç katılmadığını ifade etmiştir. Yazdığı notta ise “Türkün Tanrısı var yeterlidir” ifadesiyle inandığı Allah’ı “Türkün Tanrısı olarak ya da Türk’ün Tanrısından başka diğer inanç esaslarına inanmadığını belirttiği söylenebilir. 182 nolu ankette: “Allah vardır ve birdir” ifadesine hiç katılmadığını, “ahiret gerçektir” ifadesinde “kararsız” kaldığını ifade etmiştir. Yazdığı notta ise “Ben

Tanrıdan başka hiçbir şeye... (inanmıyorum)” notunu yazmıştır. Dolayısıyla Arap’ın İslam’ının Allah’ına değil de Türk’ün Tanrısına inandığı söylenebilir. 188 nolu ankette: “Ateist olduğunu işaretliyor, “İlim öğrenmeyi dinden üstün tuttuğu” yazılmıştır. 183 nolu ankette: Diğer inanç esaslarına hiç katılmadığını, “Allah vardır ve birdir” ifadesine tamamen katıldığını ifade etmiştir. Yazdığı notta ise “ Din uçurumlu bir yoldur, düşersen mahvolursun. Din olan yerde ilim olmaz, inkişafa engeldir. Din (İslam) Arap’ın uydurmasıdır.” yazmıştır. 181 nolu ankette: “Allah vardır ve birdir” ifadesine “hiç katılmadığını”, “ahiret gerçektir” ifadesine “tamamen katıldığını” ifade etmiştir. 179 nolu ankette: Dininiz? sorusuna “Diğer” işaretleyip, açıklamasına: “valideyne göre İslam” yazmış, “Allah vardır ve birdir” ifadesine ve “ahirette hesap verileceği” ifadesine “tamamen katıldığını” işaretlemiş, anketin yorum kısmına “İslam dini beni ilgilendirmiyor.” yazmıştır. Bu anketlerde her kuşağa (genç, orta yaş ve yaşlı) mensup olanlardan örnekler seçilmiştir. Bu anketlerin tamamında (valideyne göre dininin İslam olduğunu ve Ateist olduğunu ifade eden de dâhil) kurban kestğini, dua ettiğini ve cenaze namazlarına katıldıklarını işaretledikleri görülmektedir.

Yukarıda verilen örnekler, değerlendirmeler, gözlemler ve görüşülen kişilerin ifadelerinden “İslam” ve “Müslüman” kavramlarının içi boşaltılarak sadece “isimsel” “tanımsal” ve “şekilsel” zeminde kaldığı ve kültürel bir boyut ile içinin doldurulduğu söylenebilir. Şöyle ki, Allah inancı dışındaki inanç esasları ve ibadet uygulamaları bireylerin inancından ve yaşamından silindiği, dinî ritüelleri yalnızca yas, taziye kültürüyle sınırlandırıldığı, ölüm sonrası yapılan törenlere (ölümün üçüncü, yedinci, kırkıncı, elli ikinci günü ve yıl dönümünde yapılan törenler) ve bazı belli günlerin düzenlenmesine indirgendiği görülmektedir. Ayrıca ibadetler, yalnızca dinin kültürel boyuta yansması olan selam cümlesi (“Selamünaleyküm” kısaltılarak yalnızca “Selam” kelimesine dönüşmüş), dinî bayram törenleri, cenaze merasimleri, sünnet düğünleri gibi uygulamalara indirgendiği, bu uygulamalarında dini içeriğinden daha çok şekilsel ve kültürel uygulama tarzına dönüştüğü anlaşılmaktadır. Böylece Bakü’de yaşayanların dinin özünden uzaklaştığı söylenebilir. Bu bağlamda İslam’ın inanç ve ibadet boyutunun içinin boşaltıldığı, kalplerden silindiği, yalnızca kültürel unsurların uygulandığı bir boyuta taşındığı görülmektedir. Sonuç olarak dinin ve bireylerin din anlayışının “İtikadı Müslüman”dan “Kültürel Müslüman” boyutuna dönüştüğü ifade edilebilir. Sözgelimi kendinin ateist ve deist bir inanca sahip olarak tanımlayan bir bireyin dua etmesi, kurban kesmesi, cenaze törenlerine katılması, vefat eden aile

üyelerinin yedinci, kırkinci, elli ikinci günlerini,, sene-i devriyesini yapması, vefat eden için “rahmete gitti”, “Allah rahmet etsin” demesi, İslam dinine ait dinî kelime, kavram ve motiflerin gündelik konuşmalarda ve yaşamlarında çok fazla kullanılması gibi etkinlikleri sıralanabilir.

Konu aşağıda örnekleri verilen görüşme yapılan kişilerin ifadelerinde de açıklığa kavuşabileceği söylenebilir. Ayrıca söz konusu kavramların dönüşümü, evrimi gibi konular “Dinin İnanç Boyutu”, “Dinin İbadet Boyutu” ve “Sosyokültürel Boyut” gibi konularda da nicel, nitel bulgulara ve alanyazına dayalı daha detaylı analizinin yapıldığı görülebilir.

Yukarıda verilen örnek anket (178., 179., 181., 182., 183., 187. ve 188. anketler) cevaplarında, İslam, Müslüman kavramları, Allah inancı ve diğer inanç esaslarındaki çelişkilerin ortaya konulduğu görülmektedir. Aynı çelişkili ifadeler aşağıdaki mülakatlarda da görülebilir:

Bir doktora öğrencisi (19 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/ 34):

Ben deistim. Arap’ın dinine (İslam’a) bağlanmak doğru değil. Araplar Türk’ün düşüncesini, akidesini değiştirmiş, günümüze kadar böyle gelmiş. Bu Türk’ün gerilemesi demektir. İslam dinine hürmetim var, ama temiz dinin (İslam’ın) içinde mollaya inan, sabaha kadar ibadet et yoktur, bunlar hurafedir. Temiz din, insanın kalbi, vicdanı, adaletidir. Biz din ile yani ibadet ile vakit geçireceğimize, bilime sarılmalıyız.

Yüksek lisans eğitilmiş bir mühendis (20 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/30):

Allah’a inanıyorum ama hiçbir dinî kabul etmiyorum. Deistim. Deist olmak günümüzde moda oldu. Ama ben ve bizim toplulumuz Deist kavramı moda olmadan önce de böyle inanıyorduk. Deizm hakkında bilgi okuyunca benim inancımın da Deizm ile örtüştüğünü anladım.

Lisans eğitilmiş bir muallim (24 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/70):

Allah’a inanıyorum ama hiçbir dine inanmıyorum. Çünkü tarihin belli dönemlerinde İslam dinî de dahil bütün dinler, devlet gücü ve otoritesinin olmadığı, insanların kaos içinde yaşadığı zamanlar toplumun önderleri, insanları ıslah etmenin, toplumun güvenliğini sağlamanın en etkili yolunun din ile korkutmak olduğunu anladı. Dolayısıyla insanlık mirasından (Sümer, Mısır, Yahudi, Hristiyan vb. gibi) faydalanılarak dinler meydana getirildi. Din tarihtir. Kurmaca ve boş şeydir.

Yüksek lisanslı bir muhasebeci (18 nolu mülakat, kadın, Nisan 2019/41):

Allah’a inanıyorum. Ama İslam bir Arap emperyalizmidir. Ben bir Türk olarak Arap’ın egemen olduğu bir dine inanmıyorum. Aslında bir Roma, İsrail oyunu olduğunu düşünüyorum. Yani İslam’ın temelini bu medeniyetlere dayandığını söylüyorum. Bizim Yesevîlik (Yesevîliğin din mi, İslam’ın bir yorumu mu olduğu konusunda muğlak) gibi bir değerimiz var. Bizim Müslümanlığımızda Allah’a inanma var. Ama peygamber, kitap, melek, ahiret, namaz, oruç, hac vb. yok... Bunlar hurafe (hurafat) ve dine aşırıya gitmektir.

Lisans eğitilmiş bir muallim (5 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/65):

Allah’a inanıyorum, ama İslam Arapların dinî, Hz. Muhammed (sav) Arapların

peygamberi, reformist, zeki ve savadlı (aydın) bir liderdi, Kur'anı dinlerden ve insanlık kültüründen esinlenerek yazdı. Bizim Tanrımız var. İslam'dan önceki Türk inançlarımız var. Siz (Türkiye) dine bağlanmışsınız, çok aşırıya gitmişsiniz, din sizi geri bırakmış. Din hurafedir. İlime sarılın, boş şeylerle (namaz, hac) vakit geçirmeyin.

Bir öğretim üyesi Profesör (2 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/84)

Allah'ın varlığına genelde inanılır, ama bizde ve Azerbaycan'ın genelinde dine meyil çok az. Bunda, resmî dinî kurumun başı da dâhil din görevlilerinin ve mollaların, inançlarında samimi olmadığına inanma var. Bizde Kur'an'a göre dinî anlatan güvenilir ve savadlı bir akademisyen yok (2 nolu mülakat, erkek, Profesör, Nisan 2019/84);

Bir öğretim üyesi Profesör (6 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/74);

Müslüman halk inancında mantığımıza aykırı birçok inanış, adet, ananeler var. Müslüman devlet yöneticileri ve milletlerin, özellikle de Arapların arasındaki mezhep vb. gibi cahilce sebeplerle birbiriyle savaşmaları, İşit (DEAŞ; Devlet'ül Irak ve's Şam) gibi örgütlerin olması, bilimden uzak geri kalmışlığı gibi sebepler bizleri ve Azerbaycan halkını diden soğutmuştur. Dolayısıyla dine, inanca meyil azdır.

Bu ifadelerde görüşme yapılan kişilerin çoğunluğunun birkaç ortak noktayı vurguladığı anlaşılabılır. Birincisi, Türkiye halkının dine çok meylettiği, çok ibadet ederek (beş vakit namaz kılmak, oruç tutmak gibi) aşırıya kaçtığı, dinin hurafe olduğu, ibadetlere vakit ayırmanın boş olduğu ve dinin Türkiye'yi geri bıraktığı ve dini bırakıp ilme yönelmek gerektiğidir. İkincisi, Halk İslam inancında ve kültüründe mantığa uymayan birtakım inanış ve uygulamaların olması, Müslüman halkların ve devletlerin, özellikle Arapların mezhep vb. gibi cahilce nedenlerle birbiriyle çatışmaları, dine aykırı hurafe yaşantısı, bilimden uzak geri kalmışlığı vb. gibi nedenlerin Azerbaycan halkını dinden soğuttuğu, dolayısıyla bu halkın dine, inanca olan yakınlığının azaldığıdır. Üçüncüsü, İslam dini de dahil tüm dinlerin, devlet otoritesi olmadığı zamanlar, insanların kaos içinde yaşamlarını önlemek ve toplumun güvenliğini sağlamak amacıyla, toplumun ileri gelenleri ve toplum tarafından, insanlığın ortak kültürel mirasından faydalanılarak dinlerin meydana getirildiğidir. Dördüncüsü, İslam yalnızca Allah'a inanmak ve temiz kalpli, ahlaklı, sorumluluk sahibi bir insan olmaktan ibarettir. Peygamber, vahiy, kutsal kitap, melek ahiret gibi bilimsel olarak ispatlanamayan nağillara (hikâyelere) inanmak, temeli insanlığın ortak birikiminin (Sümer, Mısır, Yahudi, Hristiyan, Bizans gibi) ürünü olan namaz, oruç, hac gibi hurafeler ile boş vakit geçirmek değil, bilim öğrenmek ile vakit harcanması gereken bir yaşam sistemidir. Ayrıca yukarıdaki anket ve mülakatlardaki ifadelerden anlaşıldığına göre, bu katılımcıların gerçekte bir çelişki ve şüphe içinde oldukları, ateist, deist, İslam öncesi Türk inançları, Müslüman, İslam'ın yalnızca Türk

âlimlerinin yorumunu kabul etmek arasında bir gelgitler yaşadıkları, bir açmaz, çıkmaz ve boşluk içinde oldukları söylenebilir. Bu durum, Sovyet Yönetiminin yaklaşık yetmiş yıl (en az üç-dört nesil kesintisiz süren) ateist felsefesi temelli dini reddeden, değersizleştiren, hurafe olarak gösteren bir eğitim anlayışının neticesi olduğu ifade edilebilir. Ayrıca mülakat yapılan bir özel şirket müdürü (9 nolu mülakat, Nisan 2019) bu durumu şöyle ifade etmiştir:

Sovyet Hükümeti Ermenistan’da yaşayan Türklere çok dirençli olduklarından dolayı hususi bir asimilasyon politikası yürütmüş ve düşmanca bakmıştır. Sovyet gizli servisi (KGB) çok etkin çalışmış. Bizim çok da bilemediğimiz birçok gizli politikalar yürütmüş... Türklüğünden uzaklaştırmak için sen Tatar’sın, Başkurt’sun, Azeri’sin diyerek Türkleri parçalama siyaseti gütmüş... İşim ve mesleğim ile bağlı Türkiye’den gelen birçok misafirler ile görüştüm. Bizim sizden farkımız biz SSCB devrinde millî bir tesire maruz kalmadık. Kendi tarihimizi, millî ve manevî değerlerimizi tam ve doğru olarak öğrenemedik. Tam aksine tarihimiz tersine/yanlış öğretilmiş. Türklüğümüz unutturulmaya, inkâr edilmeye çalışılmış... Din hadimlerimiz sürgün edilmiş, yok edilmiş. Camilerimiz bağanmış/kapatılmış. Öyle bir şerait yaratılmış ki ibadet edenler neredeyse hain muamelesi görmeye başlanmış, ibadet unutulmuş... Avrupalıların Amerika’daki Kızılderililere (alkollü) içki verip, topraklarını ellerinden aldığı gibi, Sovyet sistemi de bize böyle bir siyaset uygulamış. 70 yıl bu sistemde yaşadık. Bu sistem bizi Allah’tan uzaklaştırmaya, inkâr etmeye, içkiye, rüşvete yönlendirmiş. Bu politikalar şüphesiz tesirsiz kalmamış. Dolayısıyla harama helal gibi, helale haram gibi bakmışız. Mesela içkiye, rüşvete normal gibi bakmışız. Din eğitimi yoktu, Kuran yoktu, dinî kitaplar yoktu. Bilmiyorduk. Bilinçsiz kaldık. Bizi dinimizden, kökümüzden, kimliğimizden uzaklaştırdı ve bizi hiç kimse etti. Hiç kimse olduktan sonra, insan ve toplum mahvolur. O psikoloji hâlâ devam ediyor, hâlâ normal bakıyoruz. Çünkü daha bağımsız olalı sadece otuz yıl geçti. Şimdi yeni yeni Kur’anı okuyoruz, öğreniyoruz, yeni farkına varmaya başlıyoruz. Ama bu bir anda olmaz... Günümüzde bağımsızız, ama hâlihazırda bu tam bir bağımsızlık anlamına gelmez. Hâlâ Rusların baskısı var. Yönetimde buna boyun eğmektedir. Ama isteyerek boyun eğmektedir. Çünkü Sovyet Hükümeti devrinde yaratılmış bir psikoloji var. Bugün insanların ve hâkimiyette olanların birçoğu ailesinde Rus diliyle konuşuyor. Rus diline önem veriyorlar. Rusça konuşmayı saygınlık olarak görüyorlar. Buda şunu gösteriyor ki Sovyet sisteminden çıksalar da, kafa yapısı yönüyle, şuur yönüyle o sistemden uzaklaşmamışlar. Hâlâ Rus kafalı ve Rus zihniyetindeler.

Şirket müdürünün ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Sovyet sistemi, Kafkas, Azerbaycan ve bu cümleden Karakoyunlu Azerbaycan Türklerine büyük bir “Soykırım”, “Türkkırım”, “Kültürkırım”, “Dinkırım” ve kısaca insanın ve toplumsal yaşamın her alanda büyük bir “kırım” yaptığı söylenebilir.

Görüşme yapılan kişilerin yukarıdaki ifadelerinin temeli, araştırmanın “inanç” ve “ibadet” konularında alanyazından yapılan atıflar ile yapılan analizlerde ortaya konulduğu görülebilir.

Bütün bu gerçekler orta iken, dindar olmamalarına, dinin inanç ve ibadet boyutlarının içi boşaltılmış olmasına, çocukluklarından itibaren Komünist, Ateist, Hristiyan bir toplum ile birlikte yaşamlarına, Sovyet din ve kültür emperyalizmine

uğramalarına rağmen, Müslümanların çoğunlukta olduğu bir ülke, İslam kültürünün iz ve sembollerinin bulunduğu bir aile ve toplumda yetişmenin bilinçaltlarına yerleşen, yıllarca bu maya ile mayalanan, kimliklerin ve kişiliklerin bu kültür ve sembollerle şekillendiği bir ortamda yetişmenin, Müslüman bir millettten olmanın etki ve tesirlerini benliklerinde taşımanın emarelerini gösterdikleri söylenebilir. Atalarının ve ailelerinin Müslüman ve Sünnî bir aileye mensup olduklarını kabul etmektedirler. Hem İslam kültüründen hem de Komünist zihniyet ve ateist eğitim felsefesinin şekillendirmesinden kopamadıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu iki uç Komünist düşünce etkisindeki ateist ve deist olanların yaşadığı gelgitler olarak anlaşılmaktadır. Görüşme yapılan bir öğretim üyesi (11 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/62):

Genellikle biz dinî, daha çok bir adet anane gibi, bir kimlik göstergesi gibi algıladık, tecrübe ettik. Görünmeyen bir ideoloji olarak, bizim kimliğimizi tayin eden emare dinî mensubiyetti. Dinî eğitim almasak da inancımız, bilinçaltımıza, benliğimize işlemişti⁵⁸. Daha derinlerde hissetmişiz, gönüllerimizde din her zaman vardı. Ama dinî yaşantı, ibadet yoktu. Dinî hayat yaşamıyorduk. Kim olduğumuzu hangi dine mensup olduğumuzu biliyorduk. Okullarda Komünist terbiyesiyle terbiye olunduk. Sovyet döneminde Ateizm dersi vardı...

Bağımsızlık sonrası çok az oranda bazı genç kuşağın, kitapların, bilişim araçlarının, sosyal medyanın, ülke dışı menşeli dinî grupların ve bu gruplara bağlı arkadaşlarının etkisiyle İslam inanç esaslarına inanan, ibadetlerini yapan ya da ibadet yapılmasının yükümlülüğüne inanan gençlerin de olduğu söylenebilir. Bu durum bağımsızlık ile birlikte Sovyet sisteminin dini yok etme ve Allahsızlığı benimsetme uygulamalarından kurtulan, ancak boşlukta kalan gençlerin bu boşluğu doldurmak için arayış içine girmeleri neticesinde dine yöneldikleri ifade edilebilir. Ama bu gençlerin sayısının, ulaşılabilen nicel ve nitel bulgulara göre bir toplumu dönüştürecek düzeyin çok çok altında cılız kaldığı söylenebilir. Ancak yaşlı kesimler (özellikle de Stalin dönemi eğitime başlayanlar) arasında bu geçler gibi bir inanç ve ibadet anlayışına sahip olanlar hemen hemen hiç yoktur denilebilir. Zira bu konuda bir mühendis: (16 nolu mülakat, erkek, lisans, Nisan 2019/46):

Bir arkadaşım Azerbaycan Türkçesine çevrilmiş Kur'an-ı Kerim mealı verdi. Okudum. Tüm iman esaslarına, Kur'an'ın içinde yazılan her şeyin Allah sözü olduğuna inandım. Namaz kılıyorum. Ama Kuranda namazın tarifi yok. Yalnızca sabah, gün ortası ve akşam olmak üzere üç vakit ve her vakitte de bir rekât namaz geçtiği için öyle kılıyorum. Düşün ortamları gibi çok nadir ortamlarda içki içiyorum, ama inanıyorum ki içki haram. Ama babam benim gibi inanmaz, inanacağına da hiç umudum yok. Çünkü o, Stalin devrinde yetişmiş... Bizde yaşlı nesil içinde, özellikle de Stalin devrinden nasibini almış olanlar arasında inançlı

⁵⁸Din konusunda SSCB'de alenen söylenmeyen bir düşünce vardı ki, o da dinin, milli, siyasi etkileri açık olarak görülmeyen gizli bir olgu olduğu gerçeğiydi. Bk: D'encausse, H.C. (1992). *Sovyetler 'de Müslümanlar*. İstanbul: Ağaç, 15

olan hiç kimseyi bulamazsın.

Bu konudaki alanyazın incelendiğinde konunun daha da açıklığa kavuştuğu, araştırma bulgularıyla da örtüştüğü görülebilir. 1967’de Kırgız-Sovyet bilgini S. Dorjenov’un yaptığı bir ankette, Komünist Parti ve Komsomol üyesi veya Ateist Sovyet entelektüelleri içinde, kendilerini “Müslüman” görenler ve birtakım dinî meselelere saygı gösterenler vardır. Sözgelimi Allah’a ve Muhammed (sav)’in peygamberliğine inanmayan, dinî yükümlülük tanımayan, dinî bayramlara dahi katılmayan Osh Pedagoji Enstitüsünün bir Kırgız Profesörü, kendisinin “Müslüman sayılmamasından” rahatsızlık duyduğu görülmektedir. Yine Moskova Asya Halkları Enstitüsü hocalarından iki Tacik’in, her ikisi de Ateist olduğu halde, Tacik oldukları ve domuz eti yemedikleri için “Müslüman” olduklarını söyledikleri belirtilmektedir. Genç bir Kırgız ise, “Müslümanız, çünkü Kırgız milletindeniz cevabını verdiği görülmektedir. Dorjenov’un verdiği bilgilere göre Kırgız Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar merkezi, öğrencilerin dinî davranışları üzerine bir anket düzenlemiş, 102 öğrenciden 52’si Müslüman olduklarını belirmiş, “hangi ölçülerle...” sorusu üzerine “Çünkü ben Kırguzım”, “Çünkü ailem Müslümandır”, “Çünkü ben sünnet oldum” cevabını verdikleri anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Quelquejay, “Sünnetsiz bir erkek, Müslüman sayılmaz”, “Müslüman olmayan Azeri (Türkü) de olamaz” ifadelerini makalesine taşıdığı görülmektedir. Araştırmaları neticesinde Dorjenov’in, İslam’dan uzaklaştırılmış, Sovyet sistemine büsbütün uymuş, hatta resmî Allahsızlığı dahi benimsemiş birtakım Müslümanların, atalarının dini olan İslam ile ilgilerini tamamen koparmak istemediği ve toplumlarının dışına düşmekten endişe ettikleri sonucuna vardığı anlaşılmaktadır. (Dorjenov’dan aktran Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 218-219, 221; Crisostomo, 1997: 87; Quelquejay, 1986: 18, 20).

Günümüzde yapılan araştırmalarda da, Sovyet devrinde yapılan algı değişikliklerinin Sovyetlerin dağılmasıyla yok olmayarak, Azerbaycan bağımsızlık kazandıktan sonra da ve günümüzde de varlığını ve baskınlığını sürdürdüğü ortaya konulmaktadır. Zira Daşdemir Mehmandarov (2018) araştırmasında katılımcılar için din ile ilişkili olarak: dinin belli zamanlarda (Ramazan ayında, Kurban Bayramı’nda vb.) bazı ritüelleri (ayın başında, ortasında ve sonunda birer tane oruç tutmak, bayramlarda tatlı çeşitleri yapmak, helva kavurmak, bayramlaşmak ve akraba ziyaretleri, mezarlıkları ziyaret gibi) yapmaktan ibaret olduğunu vurguladığı görülebilir. Bu bağlamda şu tespiti yapmıştır: “Katılımcıların hemen hemen hepsi Müslüman bir kültürün içine doğmuş ve İslam’ı verili, kalımsal olarak elde etmiştir

diyebiliriz. Buna yaygın kullanımıyla kültür Müslümanlığı da diyebiliriz” şeklinde ve ayrıca “Bununla birlikte katılımcılar genel olarak dinin yalnızca bireysel yaşamda kalması gerektiğini, toplumsal yaşamda geri planda olmasını tercih ettikleri” gibi araştırma bulgularını destekleyen sonuçlara ulaştığı söylenebilir.

Barış ve Demokrasi Enstitüsü (Sülh va Demokratiya İnstitutu) tarafından 2003’de Azerbaycan’ın geneli için yapılan araştırmada da, katılımcıların % 97’sinin Müslüman, %3’ünün ise hiçbir dine inanmadıkları sonucuna ulaşıldığı görülmektedir. İnanmayanların genelinin Başkentte yaşayan Azerbaycanlılar olduğu belirtilmektedir. Daha derinliğine cevap almak için kendini Müslüman (%93) sayanlara değil, sadece kendini dindar görenlerin cevapları değerlendirildiğinde, %93 oranında kendilerini Müslüman sayanlarının yalnızca %58’inin Müslüman olarak görülmesi gerektiğini ve İslam’ın bölünmesine karşı olduklarını, bu cevabı verenlerinde %30’unun Şia, %9’unun Sünnî oldukları sonucuna ulaşıldığı anlaşılmaktadır. Bakü bölgesinde ise %69 kendini yalnızca Müslüman saydıkları, bunların da %27’si Şia ve %4’ü Sünnî olduğunu söyledikleri vurgulanmaktadır. Sünnî nüfusun daha fazla olduğu Kuzey-Batı bölgesinde ise (Gence, Kazak. Seki, Xaçmaz ve Gusar) katılımcıların %70’den fazlası kendilerini Müslüman olarak gördüklerini, Şia-Sünnî bölünmesine de karşı olduklarını belirttikleri görülmektedir. Müslüman halk (%97) içinde kendilerini dindar görenlere, Müslüman ahaliyi (%97) değerlendirmeleri istenmiştir. Kendilerini dindar görenlerin yalnızca %58’i, onların (%97’nin) Müslüman olduklarına inandıklarını belirttikleri anlaşılmaktadır (Yunusov, 2004: 270-271). Bunun nedenini ise Yunusov (2004: 270), Post Sovyet döneminde Azerbaycan toplum hayatındaki çalkantılı olayların, toplumun İslam dinî ile olan münasebetinde önemli değişiklikler meydana getirdiğini vurgulamaktadır. Sovyet döneminde Ateist ve Komünist Parti üyesi olanların genelinin SSCB dağıldıktan sonra dine olan münasebetlerini hissettirecek derecede kendilerini değiştirdiklerini, dolayısıyla dine inananların ve inananmayanların yüzdesini bilmenin çok zor olduğunu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu çalışma bulgularının araştırma bulgularıyla örtüşmediği görülmektedir. Zira Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin tamamı, kendilerini Sünnî olarak tanımladıkları söylenebilir. Bu durumda mezhep farklılığının dinî anlayış ve dindarlıklara farklı düzeylerde tesir ettiği bilinmektedir. Bu çerçevede Şia’da resmî olmayan dinî önder olan “Ahund”a (Türkiye Aleviliğindeki karşılığının “Dede” olduğu ifade edilebilir.) bağlılığın daha fazla olduğu bilinmektedir. Bu bağlılığın Ahund önderliğinde Şia mensuplarına daha sıkı bir birlik ve beraberliği getirdiği, Sovyet ve Ermeni

asimilasyon ve Hristiyanlaştırma uygulamalarına karşı daha fazla mukavemeti sağladığı belirtilebilir. Bu da Sünnî kesime göre inançlarını daha fazla muhafaza etmelerini sağladığı söylenebilir. Bu konuda mülakat yapılan birçok görüşmeci: Şia mensuplarının Sovyet baskılarına, mescit kapatmalarına vb. gibi din karşıtı uygulamalarına daha fazla mukavemet gösterdiklerini, onların bu direnci sayesinde bazı mescitlerin yıkılamadığını, inançlarını daha fazla koruyabildiklerini (n=13, n=14, n=15, n=17, vd.) ifade etmişlerdir. Ayrıca araştırmanın “Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Müslüman Kimliği” konusunda, günümüzdeki Ermenistan’da yurtlanan Türklere, SSCB’nin bu coğrafyayı Hristiyanlaştırma amaçları, Ermenistan’ın Türksüz Ermenistan oluşturulması gayeleri doğrultusunda diğer Azerbaycan coğrafyasından daha şiddetli asimilasyon ve Hristiyanlaştırma politikaları uyguladığı söylenebilir. Diğer Azerbaycan coğrafyasında yaşayan Azerbaycan Türkleri, nüfusun çoğunluğunu oluşturması, Ermenistan coğrafyasında yurtlanan Türklerin, Ermeni nüfusa karşı azınlıkta kalması nedeniyle Sovyet ve Ermeni asimilasyon ve Hristiyanlaştırma uygulamalarına Ermenistan Türkleri direnç göstermede daha zayıf kaldıkları ifade edilebilir. Böylece diğer Azerbaycan coğrafyasında yaşayan Müslüman nüfus kadar inançlarını korumada zafiyet gösterdikleri anlaşılabılır. Dolayısıyla araştırmadaki Müslüman olduğunu söyleyenlerin oranı düşük (%85,3) çıktığı görülmektedir. Bu konuda Ermenistan coğrafyası dışında, diğer Azerbaycan coğrafyasında yaşayan, mülakat yapılan Galip Sayılov (mülakat, Nisan 2019): “Ermenistan’da yaşayan Müslüman ahali Ermeni Hristiyan nüfusa göre azınlıkta kaldıklarından Sovyet ve Ermeni asimilasyon ve Hristiyanlaştırma uygulamalarına diğer Azerbaycan bölgelerinde çoğunlukta yaşayan Müslüman nüfus kadar fazla direnç gösteremediler. Dolayısıyla Diğer Azerbaycan bölgelerine göre inanç yönüyle daha zayıf kaldılar. Onlar arasında Ateist, Deist olanlar daha fazladır” ifadeleriyle konuya açıklık getirdiği anlaşılabılır.

Aynı araştırmada “Din ne demektir?” sorusuna ise, %82 (%44 ilim, %38 halka olumlu tesir eden ideoloji) olumlu, %17 ise (%3 cehaleti destekleyen ideoloji, %6 batıl inanç, %8 hurafe) olumsuz beyanda bulunduğu görülmektedir. Bakü bölgesinde %49 ilim, %37 müspet, %15 olumsuz görüş bildirdikleri anlaşılmaktadır (Yunusov, 2004:275-276). Dinî hurafe, cehalet ve batıl inanç olarak nitelendirenlerin oranının (%17), araştırmada kendilerini ateist, deist gibi tanımlayarak dine olumsuz bakanların oranıyla (%14,7) hemen hemen örtüştüğü söylenebilir. Olumsuz görüş bildirenlerin oranı araştırma bulgularıyla örtüşmektedir. Zira araştırmada dini, bilimi engelleyen,

batıl inanç, hurafe olarak niteleyenlerin geneli kendilerini ateist, deist olarak tanımlayanlar olduğu görülmektedir.

Alanyazın bulgularının da araştırma bulgularıyla örtüştüğü, sonuçta “İslam” ve “Müslüman” kavramlarının içi boşaltılarak yalnızca “isimsel” ve “şekilsel” zeminde kaldığı, bu kavramların içeriği kültürel ve millî unsurlarla doldurularak şekilsel bir görünüm kazandırıldığı ifade edilebilir. Aynı zamanda dinî ve millî unsurların birbirine karışarak ve sentezlenerek İslam, Komünist, Ateist ve Deistin de kendini mensubu olarak hissettiği toplumsal bir yapıya evirildiği söylenebilir.

Tablo 3.16 incelendiğinde, “mezhebi aidiyet” konusunda, Amasya evreni %49,3 Sünnî, %43,8 Hanefî, %2,5 mezhebi aidiyeti yok; Bakü bölgesi %35,6 Sünnî, %2,1 Hanefî, %13,0 Şia, %21,6 mezhebi aidiyeti yok, % 24,9 mezhebi aidiyet belirtmeyen olduğu görülmektedir. Hanefî mezhebi Sünnî gelenekten geldiği ve Sünnîliğin bir unsuru olduğu için, Hanefî ve Sünnî cevaplarını Sünnîlik dairesinde toplamak uygun görüldüğünden dolayı, Amasya bölgesinin genelini (%93,2) kendilerini Sünnî olarak tanımladıkları anlaşılmaktadır. Amasya bölgesinde Şia varlığına rastlanılmadı söylenebilir. Ancak kendini Şia tanımlayan (%0,9) dört kişi den temsilen bir emekli öğretmen ile görüşülmüş, bu kişi şu ifadelerde bulunmuştur: “Benim anne tarafım Karakoyunlu Azerbaycan Türklerine, baba tarafım ise Karapapak Azerbaycan Türklerine (Amasya’daki Karapapak Azerbaycan Türklerinin mezhebi mensubiyetinin Sünnî olduğu bilinmektedir.) mensuptur. Babam aslında bizim ata yurtlarımızda Şia mezhebine mensup olduğumuzu, ama Amasya’da Şia mensubiyeti olan bir grup olmadığı için Sünnîliğe göre dini uyguladığımızı bir defasında söylemişti. Onun için ben kendimi Şia olarak tanımlıyorum (18 nolu mülakat, erkek, Şubat 2020/yaş 60). Mezhepsizim demenin, dinsizim demek gibi algılandığı bilinen Amasya bölgesi gibi genelini geleneksel din anlayışına sahip bir Anadolu ilinde, mezhep aidiyeti olmayanların (%2,5) oranının dikkat çekici olduğu da söylenebilir.

Bakü bölgesinde yaşayanların Sünnîlik oranının (Sünnî, Hanefî %47,7) düşük olduğu söylenebilir. Çünkü görüşme yapılan kişilerin tamamı, Karakoyunlu mahallinde yurtlanan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin tamamının Sünnî olduğunu söylemişlerdir. Hiçbir mezhep ile aidiyeti olmayanların, söylemek istemeyenlerin ve belirtmeyenlerin (%48,4) oranının yüksek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Bakü’de yaşayanların neredeyse yarısının Sünnî, diğer yarısının ise belirtmeyenlerin, söylemek istemeyenlerin ve aidiyet kabul etmeyenlerin olduğu anlaşılmaktadır. Aslında bunların Sünnî bir aileden oldukları bilinmektedir. Çünkü

gözlem ve mülakat yapılan kişilerin ifadelerinden anlaşılmaktadır. İlham Merdanov: “Biz Karakoyunlular tamamımız Sünnî’yiz. Azerbaycan’ın yaklaşık %60’ı Şia, %40’ı Sünnî’dir. Biz daha önce (SSCB döneminde) bu oranı da, Şia-Sünnî gibi bir olayı da bilmezdik. Sonradan, günümüzde öğrendik. Ama toplumumuzda Şia, Sünnî hiç önemi yoktur, bu kimsenin aklına gelmez, önem vermez” (Merdanov, mülakat, Nisan 2019). İmameddin Ergen: “Benim için “Sünnî-Şia olmasının hiç bir önemi yok. Olmazsa daha iyi olur. Allah var, Kur’an var. Mezhebe ne gerek var. Sünnîler mezhebe önem vermezler, bu Şia’dır diye seçmezler, ancak Şiaların yalnızca cahilleri, bu Sünnî’dir diye seçerler (Ergen, mülakat, Nisan 2019). “Ben zaten Deistim. Dine inanmıyorum ki mezhebim olsun. Ama dine inansaydım, Sünnî olurdum. Daha mantıklı geliyor. Mensup olduğum aile ve Karakoyunlu ahalisinin Sünnî olması dolayısıyla... Ama mezhep olmasın toplumu bölüyor” (19 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/30).

Mehmandarov (2018)’un araştırmasında da Türker’de eğitim gören Azerbaycanlı lisans öğrencilerinin ibadet eden birkaç kişi dışındaki katılımcıların mezhep konusunda bilgisiz olduklarını, hatta namaz kılanların da mezheplerin varlığının çok sıkıntılar doğurduğunu, bu kadar farklı görüşlerin olmasının ciddi çatışmalara sebep olduğu düşüncesini taşıdığı sonucuna vardığı görülmektedir. Yunusov (2004: 282), Barış ve Demokrasi Enstitüsü (Sülh və Demokratiya İnstitutu) tarafından 2003’de Azerbaycan’ın geneli için yapılan araştırmada: "Genç, yaşlı tüm neslin Şia ve Sünnî ayrımına karşı oldukları" sonucuna ulaştığı görülmektedir. Her iki çalışmanın sonucunun, araştırma bulgularıyla örtüştüğü söylenebilir.

Alanyazına göre, Sünnî ve Şia ayrımı yapılmamasının nedeninin, Sovyet rejiminin İslam ve Müslümanlar üzerindeki baskılarına karşı direnebilmek için birleştikleri ve bunun mezhep hoşgörüsüne yansıdığı, din görevlilerinin ve camilerin ortak kullanımını da sağladığı belirtilmektedir. Bu birleşmeyi özellikle Batı ve Kuzey Azerbaycan’da, Kuzey Kafkasya’da Nakşibendi ve Kadiri tasavvuf önderlerinin sağladığı bilinmektedir. Zira Çarlık Rusya işgaline karşı Sufi liderlerinin (özellikle Nakşibendi) önderliğinde başlatılan “Gazavat ya da Müridizm” olarak adlandırılan bağımsızlık mücadelesi, Kafkas halkları arasında Sünnî-Şia birliğini sağladığı görülmektedir. Bunun yanında Orta Asya Türklüğü ile sıkı temasların kurulması, Panislamizm’in Sünnî ve Şîi farkını görmezlikten gelmesi, İran sınırları içinde kalan Güney Azerbaycan (Neredeyse tamamının Şîi olduğu bilinmektedir.) ile bütünleşme arzusunda millî duyguların ön plana çıkması durumu da eklenebilir. Ancak bu durumun mezarlıkların ortak kullanımına ve evliliklere yansımadağı söylenilmektedir.

(Quelquejay, 1986: 18, 20, 22, 26). D'encausse ise Sovyet Müslümanlarının mezhep anlayışı konusunda, SSCB Müslümanları asla Sünnî ya da Şîî olduklarını belirtmezken, sadece Müslüman olduklarını söylemelerinin anlamını, “biz farklı mezhepler yığını olan bir Müslüman değiliz, aksine biz İslam Ümmetiyiz” anlamına geldiğini belirtmektedir (D'encausse, 1992: 22).

Görüşmelerden de ortaya çıkan sonuç, Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu ahalisinin tümünün Sünnî veya Sünnî bir aileye mensup olduğu söylenebilir. Ancak onlar için mezhep olmamalıdır, toplumu bölmektedir, onlar içinde hiçbir önem ve anlam (n=7, n=9, n=13, n=15, n=19, n=21, vd.) ifade etmemektedir. Dininiz konusundaki analizlerde ifade edildiği gibi Müslümanım diyenlerin de genelinin, aslında yalnızca Allah'a (aslında Türkün Tanrısına) inandıkları bunun dışındaki diğer iman esaslarının tamamında ya kabul etmedikleri ya da şüphe içinde oldukları (inanç esasları konusundaki analizlere göre) görülebilir. Ayrıca Tanrı'nın ibadete ihtiyacı olmadığı, dolayısıyla ibadetin de gerekli olmadığına (ibadet konusundaki analizlere göre) inanılan ve dindar olmayanların yaygın olduğu bir toplumda mezhep kavramının da anlamını yitirdiği söylenebilir.

Amasya bölgesinde görüşme yapılanlardan bilinçli kesim tarafından, mezheplerin Peygamberimizden sonra ve İslam coğrafyasının çok genişlemesi ile zaruretten ortaya çıktığını, müçtehitlerce inanç, ibadet ve muamelat alanında dinin farklı yorumları olduğunu, müçtehit derecesinde dinî bilenler için olmadığını, bunların dışındaki genel halk kesiminin dinî yaşantısı için Ehl-i sünnet dairesinde olan bir mezhebe bağlı olunması gerektiği belirtilmektedir. İlaveten Kur'an'a ve Sünnete uygun yorumlar olduğu sürece bir sakıncasının olmadığı, ancak Kur'an ve Sünnete aykırı yorumların kabul edilemeyeceği, mekânsal olarak ve amel noktasında gerekli ve çeşitliliğin kolaylık olduğu ifade edilmektedir. Ancak emperyalist devletlerin ümmeti parçalamak, çatıştırmak ve çıkarları için bu alanı kullandıklarını ve özellikle bilinçsiz halk kesiminin bu oyuna geldiklerini, siyasetin de bu alanı kullandıklarını, mezhepçiliğe, taraftarlığa, hizipçiliğe kaydığı zaman ayrılık vasıtası olduğu (n=2, n=7, n=8, n=9, n=15, n=16, vd.) belirtilmektedir. Halk kesiminin geneli ise, İslam'da dört (Hanefi, Şafi, Maliki, Hambeli) hak mezhep olduğunu, mutlaka bu mezheplerden birine bağlanması gerektiğini ifade etmektedirler (n=3, n=4, n=13, n=14, vd.).

İnanç Düzeyi Amasya ve Bakü Evreni İnanç Esaslarına Göre Mukayeseli Aritmetik Ortalama ve Yüzdelik Değerlere İlişkin Betimsel Sıklık Analizleri

Tablo 3.17. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının İman Esasları, Alkollü İçkinin Haramlığı ve İbadet Edenin Toplumda Saygı Gördüğüne Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Allah vardır					Hz. Muhammed peygamberdir					Ahiret hayatı vardır				
Hiç Katılmıyorum	5	1,1	27	6,3	Hiç Katılmıyorum	4	0,9	50	11,6	Hiç Katılmıyorum	4	0,9	97	22,6
Katılmıyorum	6	1,4	13	3,0	Katılmıyorum	6	1,4	17	4,0	Katılmıyorum	6	1,4	46	10,7
Kararsızım	5	1,1	28	6,5	Kararsızım	5	1,1	44	10,2	Kararsızım	4	0,9	101	23,5
Katılıyorum	38	8,7	56	13,0	Katılıyorum	37	8,5	54	12,6	Katılıyorum	41	9,4	59	13,7
Tamamen Katılıyorum	378	86,7	297	69,1	Tamamen Katılıyorum	380	87,2	255	59,3	Tamamen Katılıyorum	374	85,8	117	27,2
Belirtmeyen	4	0,9	9	2,1	Belirtmeyen	4	0,9	10	2,3	Belirtmeyen	7	1,6	10	2,3
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	436	100	Toplam	436	100	430	100
Kur'an ilahi kitaptır					Kadere inancı ve sorumluluğu					Melekler vardır				
Hiç Katılmıyorum	5	1,1	57	13,3	Hiç Katılmıyorum	7	1,6	37	8,6	Hiç Katılmıyorum	4	0,9	72	16,7
Katılmıyorum	5	1,1	19	4,4	Katılmıyorum	4	0,9	22	5,1	Katılmıyorum	8	1,8	32	7,4
Kararsızım	4	0,9	57	13,3	Kararsızım	3	0,7	45	10,5	Kararsızım	4	0,9	66	15,3
Katılıyorum	36	8,3	73	17,0	Katılıyorum	53	12,2	85	19,8	Katılıyorum	50	11,5	76	17,7
Tamamen Katılıyorum	381	87,4	212	49,3	Tamamen Katılıyorum	366	83,9	232	54,0	Tamamen Katılıyorum	367	84,2	176	40,9
Belirtmeyen	5	1,1	12	2,8	Belirtmeyen	3	0,7	9	2,1	Belirtmeyen	3	0,7	8	1,9
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
İçki içmek günahtır					İbadet eden toplum saygın olur									
Hiç Katılmıyorum	25	5,7	77	17,9	Hiç Katılmıyorum	61	14,0	130	30,2					
Katılmıyorum	23	5,3	49	11,4	Katılmıyorum	84	19,3	69	16,0					
Kararsızım	25	5,7	69	16,0	Kararsızım	95	21,8	140	32,6					
Katılıyorum	154	35,3	83	19,3	Katılıyorum	124	28,4	43	10,0					
Tamamen Katılıyorum	206	47,2	139	32,3	Tamamen Katılıyorum	63	14,4	34	7,9					
Belirtmeyen	3	,7	13	3,0	Belirtmeyen	9	2,1	14	3,3					
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100					

Tablo 3.17’de inanç sıklık oranları analizinde, katılıyorum ve tamamen katılıyorum düzey oranları birleştirilerek, inanma; katılmıyorum ve hiç katılmıyorum, kararsızım ve belirtmeyen düzey oranları birleştirilerek, inanmama olarak değerlendirilmeler yapılmıştır.

Tablo 3.17’deki verilere göre her iki bölgede (Amasya ve Bakü) yaşayanların “inanç esaslarına inanma” düzeyleri değerlendirildiğinde, Allah varlığı ve birliğine inanmada Amasya %95,4, Bakü %82,1’lik gibi en yüksek oran ile birinci sırada olduğu görülmektedir. Kader inancı ve ahiret sorumluluğuna inanmada Amasya %96,1, Bakü %73,8’lik bir oranla ve Hz. Muhammed (sav)’in son peygamberliğine inanmada Amasya %95,7, Bakü %71,9’luk bir oranla ikinci sırada olduğu anlaşılmaktadır. Kur’an’ın son ilahi kitap ve bildirdiği her şeyin doğru olduğuna inanmada Amasya

%95,7, Bakü %66,3'lük bir oranla üçüncü sırada; Meleklerin var olduğuna ve yaptıklarımızın meleklerce yazıldığına inanmada Amasya %95,7, Bakü %58,6'lık bir oranla dördüncü sırada olduğu anlaşılmaktadır. Yeniden dirilme ve Ahirete inanmada Amasya %95,2, Bakü %40,9'lık bir oranla beşinci sırada geldiği görülmektedir.

Tablo 3.17'deki verilere göre her iki bölgede (Amasya ve Bakü) yaşayanların inanç esaslarına inanmama düzeyleri değerlendirildiğinde, yeniden dirilme ve Ahirete inanmamada Amasya %4,8, Bakü %59,1'lik gibi en yüksek oran ile birinci sırada geldiği görülmektedir. Meleklerin var olduğuna ve yaptıklarımızın meleklerce yazıldığına inanmamada Amasya % 4,3, Bakü %41,3'lük bir oranla ikinci sırada; Kur'an'ın son ilahi kitap ve bildirdiği her şeyin doğru olduğuna inanmamada Amasya %4,2, Bakü %33,8'lik bir oranla üçüncü sırada olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed (sav)'in son peygamberliğine inanmamada Amasya %4,3, Bakü %28,1'lik bir oranla ve Kader inancı ve ahiret sorumluluğuna inanmamada Amasya %3,9, Bakü %26,3'lük bir oranla dördüncü sırada; Allah varlığı ve birliğine inanmamada Amasya %4,5, Bakü %17,9'luk bir oranla beşinci sırada geldiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak her iki evrenin katılımcılarının inanç esaslarına inanma, inanmama düzeyleri kıyaslandığında, Amasya bölgesinde yaşayanların inanç düzeylerinin (%95,2-%96,1 aralığında) çok yüksek, inanmama düzeylerinin (%3,9-%4,8 aralığında) çok düşük, ancak geleneksel Anadolu coğrafyası Müslümanlığı için yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bakü'de yaşayanların inanma düzeylerinin (%40,9-%82,1 aralığında) düşük, inanmama düzeylerinin (%17,9-%49,1 aralığında) yüksek olduğu görülmektedir. Bununla birlikte inanç düzeyi oranlarının diğer tüm değişkenler içerisinde en yüksek düzeyde çıktığı söylenebilir.

Amasya bölgesinde yaşayanlar göre Bakü bölesinde yaşayanların inanç düzeylerinin düşük çıkması beklenen bir sonuçtur. Zira “Kendini tanımlama (kimlik)”, “Siyasî kimlik (köken)”, “Dinî mensubiyet”, “Mezhebi aidiyet”, “Dinî bilgi kaynağı” ve “Dinî konuda başvuru” konularındaki analizlerin, “Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği” konu başlığı altında “Rusya Hâkimiyeti ve Yeni Siyasî Düzenlemeler, Sovyetlerin Gelişi, Sovyetler Birliği Döneminde Azerbaycan'da Dinî Hayat” konularındaki yapılan değerlendirmelerin sonucunda, hem çarlık Rusya, hem SSCB yönetiminin Azerbaycan Türklerinin dinî yaşamlarına, din eğitimlerine yaptıkları baskılar, yasaklamalar, represyalar sonucunda millî, dinî, kültürel asimilasyon vb. gibi uyguladığı politikaları nedeniyle; ateist felsefesi temelli eğitim

sisteminin tatbikinin, 1990'lara kadar devam ettiği belirtilmişti.

Yukarıdaki paragrafta zikredilen konularda anket, mülakat yapılan katılımcıların ifadelerinden ve gözlemlerden, "İslam" ve "Müslüman" kavramlarının içi boşaltılarak sadece "isimsel" ve "şekilsel" zeminde kaldığı, kültürel bir boyut ile içinin doldurulduğu belirtilmişti. Bu insanların gerçekte bir çelişki ve şüphe içinde oldukları, İslam öncesi Türk inançları, Müslüman, İslam'ın yalnızca Türk âlimlerinin yorumunu kabul etmek arasında bir gelgitler yaşadıkları, bir açmaz, çıkmaz ve boşluk içinde oldukları ifade edilmişti. Bu durum, Sovyet Yönetiminin yaklaşık yetmiş yıl (en az üç, dört nesil kesintisiz süren) ateist felsefesi temelli dini reddeden, değersizleştiren, hurafe olarak gösteren bir eğitim anlayışının neticesi olduğu da belirtilmişti. Dolayısıyla Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyetinde hür ve özgür bir ortamda Türk ve Müslüman olarak, Türk ve Müslüman bir toplum içinde çeşitli kaynaklardan dinî eğitim alma tercihini kullanan, her ne kadar kamusal alanda bazı dönemler ve şartlarda konjonktürel kısıtlamalar yaşasa da kişisel olarak dinî, millî, kültürel yaşantısını, özgürce yaşama ortamında tecrübe eden Amasya'daki soydaşlarına göre Bakü'de yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin, inanç düzeylerinin düşük düzeyde olması beklenilebilen bir sonuç olduğu söylenebilir. Zira Bakü bölgesinde görüşme yapılan bir ticari şirket müdürü (9 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/48):

Türkiye ve Amasya'ya göç eden Karakoyunlu Azerbaycan Türkleri ile Azerbaycan Bakü'ye göç eden akrabaları arasındaki fark şudur: Türkiye, M. Kemal Atatürk'ün zamanında dünyevi bir devlet oldu. Dini o kadar önemsemese de, dine yasak da koymadı. Sizlerden (Amasya) isteyen namaz kılıyordu, isteyen camiye gidiyordu... Ama Bizde (Bakü) Sovyet Yönetimi, resmen dini yaşantıya yasak getirdi. Cami yok, Kur'an, dinî kitaplar umumiyetle yok ki, okuyup öğrenilsin. Dinî eğitim ve öğretim yok, aile bilmiyor, yaşamıyor, öğretmiyor. Ateist eğitimi var, Komünist ideoloji var... Bu durum tabi ki siz (Amasya) ile biz (Bakü) arasında muayyen kadar farklılık meydana getirmiş. Şüphesiz dünya görüşlerimizi değiştirmiş. Sadece birliğimiz/aynılığımız dilde, mutfak/sofra medeniyetinde, bazı kültürel özelliklerimizde kalmış. Çünkü Sovyet devletinin bu alanlarda pek fazla bir baskısı olmadı.

Bakü bölgesinde görüşme yapılan kişilerin tamamı şu ifadelerde bulunmaktadır. SSCB Sisteminin ateist ruhlu, dini yasak eden bir yönetim olduğu belirtilmektedir. Bolşevik Rusya Komünist bir Sovyet vatandaşı yetiştirmek için çocukluktan itibaren, Komünist Parti çocuk ve gençlik teşkilatlarında, Allahsızlar Birliği teşkilatlarında çocuklara ve gençlere profan olarak dinin ilkel insanların inanış

kalıntıları⁵⁹, hurafe, boş şeyler olduğunun öğretildiğini vurgulanmaktadır. Örgün eğitim kurumlarına ateist dersleri konularak rejime uygun dinsiz bir gençlik yetirmek hedeflendiği ifade edilmektedir. Yayınlar da inanlardan ve dinî yaşantılarından verilen örneklerle, onların alaya alınarak değersizleştirildiği belirtilmektedir. Üstelik yapılanlar yetersiz görülerek, hâlâ komünistleştirilemeyenlerin olduğu ve bunun rejim için bir handikap teşkil ettiği, hatta dinî ayinlerin ve dinî kültürel ritüellerin ortadan kaldırılarak komünist ilkelere dönüştürülmesinin sağlanması gerektiği gibi birçok yayınlar (makale, gazete haberleri vb.) yapıldığı söylenilmektedir. Din aleyhinde birçok konferanslar düzenlendiği belirtilmektedir. Özellikle Stalin döneminde in terörize edilerek, bilhassa din hizmetlilerinin ve toplumun dinî ve millî kimlikli ileri gelenlerinin represyalarla sürgün edildiği, mahkemelerde rejim haini (Kolçomak) ilan edilerek yok edildiği söylenilmektedir. Böylece dini (İslami inanç, ibadet, vb.) bilmeyen, dine uzak, soğuk komünist nesiller yetiştirildiği vurgulanmaktadır (n=9, n=10, n=11, n=20, n=23,). Bu konuda bir tarih doktoru (15 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/40):

Özellikle Stalin inde her şey terörize olmaya başladı. Bırakın ibadet eden insanların, husussan din hadimleri olmak üzere her alandaki dinî/millî olan toplumun ileri gelenleri represyalar ile fiziken yok edildi. Böylece yeni bir gençlik yetiştirmek için Tanrısızlar (Allahsızlar) Cemiyeti kuruldu. Bu cemiyet ile dinden, ibadetten uzak ateist bir gençlik yetiştirilmeye başlandı. Bir komünistin dindar olamayacağı propagandası yapılarak, insanlar dinden döndürülmeğe, inanan ve dinî vecibeleri yerine getirenlerin alaya alınarak, yayınlar da (gazete vb.) haber yapılması gibi birçok faaliyetler icra edildi. Bu faaliyetler için Azerbaycan Komünist Yönetimi (Bu yönetimde Azerbaycan, Ermeni, Rus, Gürcü gibi her Sovyet Yönetimi altındaki milletten yöneticiler vardı) jurnaller görevlendirdi. Bu jurnaller dindarları ve ibadet edenleri ihbar ediyorlardı. Böylece zorunlu olarak halkımız dinden uzaklaştırıldı... O dönemlerde, tarlada oruç tutarak çalışan bir kadını bile konu edinerek, neden hâlâ bu gibilerin ıslah olunamadığını (Komünistleştirilmediğini) sorgulayan, düğünlerin, cenaze definlerin komünizme uygun yapılması için çaba sarf edilmesi gerektiğini öneren vb. birçok gazete makalesi, yayın okudum. Bu öyle bir duruma gelmiş ki, bir yayında, İslam konusunda bir Rus Şarkşunası bir Müslümandan daha bilgili olmuş. Böylece Müslümanların geneli İslam'ın inanç ve ibadet esasları gibi konularında bilgisiz kaldılar, unuttular.

Bütün bu gerçekler orta iken, her ne kadar Çarlık Rusya ve SSCB'nin müstemlekesi olmalarına, dindarlıklarının düşük olduğunu söylemelerine, dinin inanç ve ibadet boyutlarının içi boşaltılmış olmasına, çocukluğundan itibaren Komünist, Ateist, Hristiyan bir toplum ile birlikte yaşamlarına rağmen, vatandaşlarının çoğunluğunun İslam dinine mensup olduğu bir ülkede yaşadıklarının bilincinde

⁵⁹ Dinî inanç SSCB yönetiminin gözünde bir kalıntıdan ibaretti. Bk: D'encausse, H.C. (1992). *Sovyetler'de Müslümanlar*. İstanbul: Ağaç, 15

oldukları söylenebilir. İslam kültürünün yaşandığı bir aile ve toplumda yetişmenin bilinçaltlarına yerleşen, yıllarca bu maya ile mayalanan, kimliklerin ve kişiliklerin bu kültür ile şekillendiği bir ortamda yetişmenin etkilerini benliklerinde taşıdıkları görülmektedir. Bu bağlamda Amasya bölgesinde yaşayan soydaşlarına göre düşük düzeyde çıksa da, inanç esaslarına inanma oranlarının belli bir düzeyde (%40,9-%82,1 aralığında) olması da azımsanacak bir sonuç değil, hatta normal bir sonuç olarak da görülebilir. Sonuçta İslam kültüründen ve Ateist eğitim felsefesinin şekillendirmesinden kopamamaları dolayısıyla bu iki uç Ateist ve Deist) inanç arasında gelgitler yaşamaktadırlar. Ayrıca söz konusu gelgitler yaşamının, inanç esaslarına olan tezahürleri görüşme yapılan kişilerin ifadelerine şöyle yansımıştır. Akademisyen bir fizik Profesörü: (2 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/yaş 84):

Bilimsel araştırmalarımda Allah'ın çok yüce ve mükemmel bir varlık olduğunu anladım ve kalpten inandım, bağlandım. Kur'an-a inanıyorum, öyle ki devlet için değil, ama her insan gündelik yaşamında bir anayasa gibi uygulamalı. Muhammed Peygamberi çok seviyorum. Teknolojinin olmadığı dönemde bu din nasıl yaymış, insanları nasıl inandırmış. Ahirete ise inanıyorum da, inanmıyorum da. Ama her zaman içimde bir korku var ki, ahiret var. Ama anlayamıyorum. Oradan dönen yok ki sorayım...

Lisans mezunu bir muallim (24 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/70):

Allah var inanıyorum. Hz. Muhammed (sav)'i bir âlim gibi kabul ediyorum. Hürmetim var. Ama hiçbir peygambere inanmıyorum. Bunlar tarihtir. Kurmacadır. Kur'an Allah sözü değildir, diğerleri de... Arap, (Mekke) halkını kaos içinde yaşamaktan kurtarmak için Yahudi metinlerinden faydalanarak yazdı. Ancak Kur'an'da yazılanlara herkes amel etmeli. Çünkü toplumu düzenleyen çok güzel kurallar ve ahlaki ilkeler var. Ama hac gibi ibadetlerin de olduğunu sanmıyorum. Fakire yardım etmek varken taşa tapmanın (Hacer'ül-Esved), su (Zemzem) içmenin ne anlamı var. İnsanları doğru yola getirmek için (Kur'an) yazılmış. Allah ile rabıtalandırılmış. Şimdiye kadar kim Allah ile rabita kurmuş. Hiç kimse olamaz. Allah bizim sadece yüreğimizdedir.

Bir başka akademisyen Profesör: “Allah'a inanıyorum. Ama hiçbir dine inanmıyorum. Kur'an'ın Allah sözü, Hz Muhammed'in peygamberliği ve ahiretin varlığı konusunda şüphelerim var... Bazı gençlerin parası var ama akıllı, amacı, dünya görüşü yok, bir hiçlik (nihilist) içinde, ailesi cahil. Böyle gençlerin inancı da yok, akidesi de yok” (6 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/76). Bir doktora öğrencisi (19 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/34):

Tanrıya inanıyorum. Muhammed Peygamber çok akıllı tarihi bir liderdir. Ama hususi ile peygamber olarak görevlendirildiğini bilmiyorum. Bilmediğim bir şeyi de kabul edemem. Kur'an mukaddes kitaptır, okumadım ama içinde çok mantıklı fikirler olduğunu biliyorum. Ama Kur'an-ı Allah'ın gönderdiği konusunda şüphelerim var. Çünkü Allah insanların bir kısmına (Araplar vb.) Kur'an gönderecek, bir kısmına göndermeyecek, Allah böyle ayırım yapmaz, gönderseydi tüm insanlara gönderirdi. Ahiretin ve meleklerin olup, olmaması derin bir felsefedir. Her insan kendi mantığında kavrayabilir. İnanan gözü bağlı inanır.

Düşünmeden kabul etmelisin. Ben düşünmeden kabul edemem. Çünkü şimdiye kadar herhangi bir kimse ahreti, melekleri görmüş mü ki var ya da yok inanıyorum. Görünmüyor, bilinmiyor. Bu yüzden şüphelerim var, kararsızım, inanmam. Toplumumuzun geneli de böyle, şüphe ve kararsızlık içinde. Bundan dolayı inanamıyorum.

Lisans mezunu bir muhasebeci: “Allah’a ve Kur’an’ın Allah sözü olduğuna inanıyorum. Bugün öldüm, çürüdüm toprak oldum, yok oldum. Cennet ve cehennemim yalnızca bu dünyada olduğuna (Ahiretin olmadığına) inanıyorum” (13 nolu mülakat, kadın, Nisan 2019/70).

Bir muhasebeci (18 nolu mülakat, kadın, Nisan 2019/41):

Allah inanıyorum. Kuranın Allah’ın sözü olduğu konusunda gelgitler yaşıyorum. Kur’an’ın, dinlerin (Yahudilik, Hristiyanlık gibi) ve insanlık (Mezopotamya, Roma gibi) kültürlerin, medeniyetlerin ürünü olduğunu düşünüyorum. Âlim okursa geçmiş, hayatın anlamını görür. Cahil okursa hurafe (Yalnızca ibadet) görür, daha da cahil olur. Hz. Muhammed Allah’ın seçtiği zeki, iyi bir liderdir. Ama peygamber mi? Bilmiyorum. Ölünce başka bir âleme geçeceğiz. Ama o âlemin ne olduğunu, ceza var mı? Bilinmiyorum. Ama cennet-cehenneme inanmıyorum. Çünkü Allah benim suç işleyeceğimi yazmış ise benim ne suçum var. Talihimi yazmış mı? Ona da emin değilim...”

Bir veteriner hekim: “Ben hiçbir dine inanmıyorum ama Allah’a, Kur’an’ın da Allah sözü olduğuna inanıyorum. Öpüp başımın üstüne koyuyorum. Birkaç sure de ezbere biliyorum. Ancak kalan mollaların dediklerine, yok ruh varmış, yok öldükten sonra dirilecekmiş, yok cin, şeytan, melek gibi şeylere inanmıyorum” (17 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/80).

Bir inşaat mühendisi (20 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/ 30):

İnsan denilen mükemmel bir organizmayı ve tabiatı yaratan biri olmalı. O bir de çok mükemmel bir varlık olmalı. O da Allah mı, Tanrı mı? Bilmiyorum. Ama tek ve mükemmel bir varlık, buna inanıyorum. Kur’an iyi bir ahlak kitabı, ama Allah sözü olduğuna inanmıyorum. İnsan tahayyülünün ürünüdür. Hz. Muhammed yazmış. Peygamber değil, ama çok zeki, mükemmel bir lider. Giden gelen yok, onun için ahiret, cennet ve cehennem de yok. Öldün mü bitti, daha ötesi yok. Meleklerle de inanmıyorum”.

Bir mühendis: (16 nolu mülakat, erkek, lisans, Nisan 2019/ 46):

Ben Allah’ın varlığına ve birliğine, ilk peygamber Hz. Âdem’den son peygamber Hz. Muhammed (sav)’e kadar tüm peygamberlere, Kur’an’ın Allah sözü olduğuna, Ahirete, Meleklerle, hayır ve şerrin Allahtan olduğuna ve Kur’an’ın tüm bildirdiklerine inanıyorum. Bizde genç ve orta yaş arasında benim gibi inanan çok azdır. Yaşlılar arasında ise hiç yoktur. Çünkü yaşlılar Sovyet, Stalin devrinde yetişenlerdir.

Bir üniversite öğrencisi (21 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/ 21):

İslam’ı sosyal medyadan araştırdım. Ama dine çok yakın değilim. Çok da ilgilendirmiyor. Allah’a inanıyorum. Hz. Muhammed ve birçok peygamber olduğunu, Muhammed peygamber Allah’ın düşüncelerini vahiy ile alarak, Kur’an olarak yazdığını okudum. İnanma noktasında çok emin değilim. Karar veremiyorum. Gençlerin ekseriyeti böyle düşünüyor. Ama böyle düşünmeyen, hatta grup arkadaşlarım arasında (üç kişi) namaz kılan, oruç tutan da var. Bir ara ben de meraklandım, bana da namaz kıl dediler, ama kılmadım.

Yaşlısından gencine, Profesöründen üniversite öğrencisine kadar tüm görüşme yapılan kişilerin genelinin söylediklerinin ortak noktaları şöyle değerlendirilebilir. Bakü bölgesinde yaşayanların dine meyilli olmadıkları, dinin hayatlarında yer tutmadığı, kendisini Ateist olarak tanımlayanlar dışında tümünün Allah’a inandıkları, genelinin kendini Deist olarak tanımladığı, bazılarının Allah veya Tanrı, bazılarının ise isim kullanmadan yüce ve mükemmel bir varlık olarak tanımladığı Allah’ın varlığına ve birliğine inandıkları, ama hiçbir dinî kabul etmedikleri söylenebilir. Allah’ın varlığı dışında görülmediği, bilimsel olarak ispatlanamadığı için vahye ve vahiy sonucu olan peygamberliğe ve Allah’ın insanlara söz (Kutsal kitapları) söylediğine inanıp, inanmada kararsız ve şüphe içinde oldukları anlaşılmaktadır. Bunun yanında, görülmediği, gidip gelen olmadığı, bilimsel olarak ispatlanamadığı için meleklerin ve ahiretin (Bazılarının ölüm sonrası farklı bir âleme gidileceği, fakat o âlemde cennet ve cehennemin olmadığını) kabul etmekte ya da etmemekte kararsızlık ve şüphe içinde oldukları (n=5, n=6, n= 8, n=13, n=17, n=18, n= 19, n=20, n=21, n=22, vd.) söylenebilir.

Mülakatlardaki Allah inancı haricinde diğer inanç esaslarındaki olumsuz ve şüphecî ifadelerin anket sıklık sonuçları ile aynı sonucu yansıtmadığı görülmektedir. Allah inancının (%82,1) yüksek çıkması normal karşılanabilir. Ancak diğer inanç esaslarına inanma oranlarının belli bir düzeyde (%40,9-%73,8 aralığında) olması mülakatlara yansıyan olumsuz ve şüpheli ifadelerle göre inanma düzeyinin yüksek çıktığı söylenebilir. Bu durum şöyle izah edilebilir: Birincisi her ne kadar dine meyil olmasa da, inanç esaslarını kesinlikle reddetmedikleri, bir şüphe içinde oldukları ve inanma, inanmama noktasında kararsız kaldıklarını ifade ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu kararsızlığın anketlere inanma yönünde yansıdığı söylenebilir. Sözelimi bir profesörün ahiret hakkındaki “gidip, gelen yok, var mı yok mu bilmiyorum, ama çok korkuyorum, korkuyorum ki ahiret var, ama anlayamıyorum” (n=2) kararsızlık ifadesinin sonuçta anketlere inanma olarak yansıdığı tespitini desteklediği söylenebilir. İkincisi Deist olduğunu söyleyen yüksek lisans mezunu bir muhasebeci kadının “Allah iyi ya da kötü yapacağımızı yazmış ise benden niye hesap sorsun? Onun için cennet ve cehenneme inanmıyorum, Ahiret mi? Değil mi? Bilmem, ama öldükten sonra başka bir âleme gideceğimize inanıyorum” (n=18), “ifadesi de anketlere inanma olarak yansıdığı değerlendirilmektedir. Üçüncüsü mülakatların genelinde Hz. Muhammed (sav)’in peygamber, Kur’an’ın Allah sözü olduğu noktasında şüphe içinde olmalarının yanında, Hz. Muhammed (sav)’in Allah ya da

toplum tarafından seçilmiş mükemmel bir lider olmasına hayran oldukları anlaşılmaktadır. Bunun yanında ibadetler dışında, Kur'an'ın çok mükemmel bir ahlak kitabı ve insana gündelik yaşamında yol gösteren mükemmel ilkeleri kapsamasını kabul etmeleri, hatta devletin değil ama bir bireyin yaşamında anayasa olarak uygulaması gerektiğini ifade etmeleri (n=2, n=5, n=6, n=17, n, 19, n=20, vd), gibi örneklerdeki kararsızlık ve şüphe durumlarının anketlere inanma olarak yansıyabileceği ifade edilebilir. Aynı zamanda bu toplumun, Müslüman kimliğini kabul ettiği, bunu (kendi ifadelerine göre) “yüreklerin de hissettikleri” ve bu kültür içinde yaşadıkları unutulmamalıdır.

Bu konudaki alanyazın incelendiğinde konu daha da açıklığa kavuşmakta, mülakatlardaki ifadelerin kaynağı anlaşılmakta ve araştırma bulgularıyla da örtüştüğü görülmektedir.

Sovyet Yöneticilerine göre: “Bilim ve din, Marksizm-Leninizm ve dinî ideoloji bir arada yaşayamazlar, anlaşamazlar”. Aynı zamanda Sovyet yöneticileri, İslam'ı ilerlemeden yana diğer milletlere kapalı bir “gericilik” olarak düşünüyorlardı. Bu çerçevede Komünist Partisi dine karşı ilgisiz kalamaz; “Parti savaştacak ve dinî yenecektir.”. Bu bağlamda bu savaşın idari, polisiye ve ideolojik önlemlerle sürdürüleceği vurgulanmaktadır. Yöneticiler ideolojik temelde İslam ile mücadele için iki propaganda yolu önerdiği belirtilmektedir. Birinci yol için kullanılacak argümanlar: İslam da dâhil tüm dinler için, din “halkın afyonu”dur, “Reaksiyoner ve bilim dışıdır” ve “sömürgeci sınıfların elinde bir araçtır”. İkinci yol ise, sırf İslam'ı hedef alan, İslam'ın özüne karşı: İslam “ilkel ve asılsız bir dildir”, “Hristiyan, Yahudi ve Putperest inançlarının karmakarışık sonucudur”, “Arap aristokratlarının yağmalarına gerekçe hazırlamak maksadıyla Mekke Ticaret feodalitesi tarafından ortaya çıkarılmıştır”, “Orta Asya ve Kafkas-ötesi halklarına demir ve ateşle kabul ettirilen bir dindir”, “Sosyal ve kültürel sahada İslam, dünyanın en tutucu dinidir” ve Türkistan'da her türlü reformu önlemiş ve ülkeyi geri bıraktırmıştır”... gibi birçok argümanların kullanıldığı belirtilmektedir (Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 209-210, 213; D'encausse, 1992: 51; Crisostomo, 1997: 87). SSCB yönetiminin İslam'ı bilim dışı, gerici ve arkaik inançların karışımı çağıdışı bir din olduğunu göstermek vb. gibi kullandığı bu argümanların yukarıda ortaya konulan kişisel görüşme yapılan bireylerin görüşlerine de yansıdığı ve Bakü'de yaşayanların bilinçlerinde hâlâ varlığını koruduğunun ve etkisini sürdürdüğünün görülmekte olduğu söylenebilir.

İslam’a karşı ve ortadan kaldırmak için uygulanacak bu ideolojik savaş, cumhuriyetlerin kültür bakanlıkları, tüm parti ve gençlik teşkilatları, Marks, Engels, Lenin Enstitüsünün tüm şubeleri, Allahsızlar Birliği ve ana karargâh olarak Siyasal ve İlmi Bilgileri Yayma Derneği tarafından yürütüleceği belirtilmektedir. Propaganda araçları olarak, sabit veya gezici müze ve sergilerin, radyo konuşmalarının, din karşıtı filmlerin, özellikle de konferansların ve basın-yayın organlarının kullanılacağını belirlendiği ifade edilmektedir. Sözelimi Siyasal ve İlmi Bilgileri Yayma Derneği Kazak Genel yönetim Şubesi, 1946-1948 yılları arasında 30528 halk konferansı düzenlediği, bunun 23 bininin özellikle din karşıtı olduğu tespit edilmektedir. Özbekistan’daki teşkilat 1951’de 10 bin, 1963’de Türkmenistan’da 5 binden fazla din karşıtı konferans düzenlediği belirtilmektedir. Ayrıca propagandacılar evleri dahi ziyaret ettikleri söylenmektedir. Basın ve yayın alanında Ocak 1955 ile ağustos 1957 arası gazetelerde din karşıtı sayısız yayınlanan makalelerle birlikte, 800 bin basılan 84 kitap Müslüman bölgelerinde dağıtıldığı vurgulanmaktadır. Bu kitaplardan 4’ünün Azerbaycan bölgesine gönderildiği belirlenmiştir. 1962-1964 arası İslam karşıtı 219 kitap ve broşür İslam halklarına dağıtıldığı, bunların içinde 14’ünün Azerbaycan Türkçesinde olduğu ifade edilmektedir. Elli yıldır yürütülen “idare ve polisiye tedbirleri”, yahut “bilimsel” faaliyetlerin sonucunda İslam Dininden geriye çok az şey kaldığı ifade edilmektedir (Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 210-211-212). Sovyet yöneticilerinin yetmiş yıl boyunca idari ve polisiye tedbirlerin yanında din karşıtı ve İslam’ı Müslümanların yaşamından silmek için, kültür bakanlıkları, enstitü, birlik, dernek, parti ve gençlik teşkilatları ile çocukluk çağından itibaren her kuşağı hedef alan tüm Müslüman halka yönelik iki farklı yollar ile uyguladığı ideolojik propagandaların sonuçlarının günümüzde de devam ettiğinin anket ve mülakatlara farklı düzeylerde yansıdığı söylenebilir. Söz konusu yansımalar için yukarıda 9 nolu görüşmecinin ifade ettiği: “Sovyet Hükümeti devrinde yaratılmış bir psikoloji var. Bugün insanların ve hâkimiyette olanların birçoğu... Sovyet sisteminden çıksalar da, kafa yapısı yönüyle, şuur yönüyle o sistemden uzaklaşmamışlar. Hâlâ Rus kafalı ve Rus zihniyetindeler...”, “...Şüphesiz dünya görüşlerimizi değiştirmiş...” şeklindeki cümleleri örnek olarak verilebilir.

SSCB yöneticilerinin Müslüman halka yönelik uyguladığı idari, polisiye ve İslam karşıtı ideolojik propagandanın sonuçları, o dönemlerde yapılan araştırma sonuçlarına da yansıdığı görülmekte ve neticelerin araştırma sonuçları ile de örtüştüğü görülmektedir.

1972’de Özbekistan’a bağlı Karakalpak Cumhuriyetinde uygulanan bir ankette: Kadınların %20’sinin, erkeklerin %23’ünün ateist oldukları belirtilmektedir. Geri kalan kadınların % 80’inin ve erkeklerin % 77’sinin dağılımlarının ise şöyle olduğu görülmektedir: Kadınların % 11’inin, erkeklerin %11,3’ünün bilinçli Müslümanlar; kadınların % 15’inin, erkeklerin %14’ünün geleneksel Müslümanlar; kadınların % 14,3’ünün, erkeklerin %13,3’ünün kararsızlar olduğu anlaşılmaktadır. Kadınların % 19,3’ünün, erkeklerin %17,2’sinin inanmayan ama İslami ibadetleri yapanlar; kadınların % 20,2’sinin, erkeklerin %21,2’sinin inanmayan ama ailenin etkisiyle İslami ibadetleri yapanlar, olarak tespit edildiği görülmektedir (D’encausse, 1992: 20).

1974’de Kafkasya’nın kuzeyinde ise halkın %20’si dinsiz olduğu tespitinin yapıldığı görülmektedir. Ama burada da sayısal oranların karmaşık bir gerçeği ve niteliği aksettirdiğini anket yapan araştırmacılar tarafından söyle dile getirilmektedir: Kendilerinin Müslüman olması durumunda bile ankete katılanların inançlarından söz ederken olağandışı bir çekingenlik gösterdikleri ifade edilmektedir. Müslüman mısınız? Sorusuna evet cevabı gelirken, Mümin misiniz? Sorusuna verilen cevapların farklılık gösterdiğini, kırsal yörelerde olumlu cevap verilirken, şehir merkezlerinde evet cevabı azaldığı, millî seçkinler arasında evet cevabına daha az rastlanıldığı belirtilmektedir (D’encausse, 1992: 20-21).

Aralık 1965’de I. Irbutov’un çalışmasında Taşkent’te yapılan bir ankette, 55 yaşa yaklaştıklarında dinsizler ve ilgisizlerinde dahi geleneğe bağlılık, millî duygular ya da yalnızca müminler topluluğunun dışında kalma korkusuyla dine geri döndükleri verdikleri cevaplardan anlaşılmaktadır. Sözelimi “İnanıyorum; çünkü bir inançsız, herkesin nefretini çekiyor”, “İnanıyorum; zira ailem dindardır ve onlara karşı duramam”, “İnanıyorum; zira Müslümanım” (Benningsen ve Quelquejay, 1981: 218). 1979 verilerine göre Sovyet Müslümanları arasında, Müslüman nüfusun %80’i ya şahsi düşüncesi ya da geleneklerin bir yansıması veya çevre baskısının bir neticesi olarak inananlar topluluğunda göründükleri belirtilmektedir (Benningsen 1997: 57).

Alinyazın bulgularının da araştırma bulgularıyla hemen hemen örtüştüğünün görülebileceği söylenebilir. Zira araştırmadaki Allah’a inananların oranı (%82,1) ile o dönemdeki araştırmalardaki inananların oranlarının (ortalama %80 inananlar, %20 inanmayanlar) neredeyse aynı olduğu (her ne kadar günümüzde inanmayan oranları o döneme göre birkaç puan azalsa da) görülmektedir. Dikkati çeken husus %80 inananlar içinde ortalama %20’lik bir oranda inanmadıkları halde ibadet yapanlar ve yine ortalama %20’lik bir oranda inanmadıkları halde ailenin etkisiyle ibadet yapanlar

olduğu söylenebilir. Aynı durum “herkesin nefretini çekeceğinden, Müslüman olmasından, ailesinin Müslüman olmasından dolayı inandıkları” ifadelerde görülmektedir. Aynı çelişkili durumların ve ifadelerin araştırmadaki çelişkili sonuçlar ve mülakat ifadeleriyle de örtüştüğü görülmektedir. Dolayısıyla Sovyet dönemi inanç anlayışının Bakü’de yaşayanlarda güümümüzde de devam ettiği söylenebilir.

Yunusov (2004: 282), Barış ve Demokrasi Enstitüsü (Sülh va Demokratiya İnstitutu) tarafından 2003’de Azerbaycan’ın geneli için yapılan araştırma sonuçlarına göre şu neticeye vardığı görülebilir. Günümüzde genellikle Azerbaycanlıların imana göre değil, Müslüman bir ailede doğduklarından (anadan gelme) dolayı Müslüman olduklarını tespit ettiği anlaşılabılır. Bunun yanında İslam’a karşı ilginin arttığını, bunu da SSCB dağıldıktan sonra ortaya çıkan manevî boşluk ile izah ettiği anlaşılabılır. Aynı zamanda 30 yaşına kadar özellikle de 18-24 yaş arası gençlerin, toplumun İslamlaştırılmasının önemli düzeyde taraftarı oldukları (tüm yaş grupları %60,5 müspet, %20,7 menfi, %18,8 belirtmeyen), böylece dinî konularda yerini ve tarafını belirlediklerini, örgün eğitimde İslam’ın öğretilmesinin taraftarı olduklarını, ancak mescitlere gitmediklerini, resmî din görevlilerinin ve çoğu cahil ve son derece tutucu olan gayri resmî mollaların faaliyetlerine karşı oldukları, özellikle de şeyhülislamın faaliyetlerine daha fazla karşı oldukları (tüm yaş grupları %27,4 müspet, %34,1 menfi, %28,6 tarafsız, %9,9 belirtmeyen) sonucuna vardığı görülebilir. 30-39 yaş arası olanların toplumda İslam’ın rol ve tesirinin güçlendirilmesi gerektiğini, varlıklı ve özellikle yüksek eğitimli tabakalar İslam’a mantıksal, algısal olarak yakınlaştıklarını ifade etmektedir. Ayrıca İslam’ın onlar için sadece din değil, aynı zamanda toplum hayatında olması gereken önemli bir faktör olduğunu ve dinî faktörün rolünün artmasına yardım ettikleri tespitinde bulunmaktadır. Toplumun fakir ve eğitim düzeyi düşük tabakalarının ve yaşlı neslin ise, mescitlere az gittiklerini, ibadetleri yerine getirmediğini (30-39 yaş arası olanlarda dâhil) belirlemektedir. Genellikle de yoksulluk ve eğitim seviyesi düştükçe ve yaş ne kadar çok artar ise, dindarlığın bir o kadar düştüğünü ve bu neslin ateist ve pragmatist olduklarını, iktisadî ve siyasî problemlerden daha çok rahatsız oldukları ve dinden ziyade ekonomik refahları ile meşgul oldukları sonucuna vardığı görülebilir. Bu sonuçlar genel olarak araştırma bulgularıyla örtüştüğü söylenebilir. Ancak araştırmanın nitel bulgularında genç nesil arasında İslam konusunda bir bilinçlenme başladığı, ancak araştırmanın nicel bulgularına bu sonuçların yansımadağı görülmektedir. Orta yaş ve yaşlı neslin din anlayış ve dindarlık düzeylerinin genç nesilden daha yüksek çıktığı görülmektedir.

İstisnalar haricinde genellikle genç, orta yaş ve yaşlı nesil arasında İslam'a karşı ilginin arttığı ve İslam'ın örgün eğitim kurumlarında öğretilmesinin taraftarı oldukları noktasında bir emare ve bulguya rastlanılmadığı ifade edilebilir.

Daşdemir Mehmandarov (2008) araştırmasında da, katılımcıları "Katılımcıların hemen hemen hepsi Müslüman bir kültürün içine doğmuş ve İslam'ı verili, kalıtsal olarak elde etmiştir diyebiliriz. Buna yaygın kullanımıyla kültür Müslümanlığı da diyebiliriz" şeklinde tanımlamaktadır.

Sonuçta Kafkas ve Orta Asya Müslüman Türkleri bu cümleden Azerbaycan Müslüman Türkleri ve Karakoyunlu Azerbaycan Müslüman Türkleri Sovyet Sistemine dâhil edildikten sonra, özellikle de Stalin dönemiyle birlikte Sovyet Müslümanları olarak bir tür "Fetret"⁶⁰ dönemine girdikleri ifade edilebilir. Bağımsızlıktan sonra da günümüze kadar bu dönemim hâlâ devam ettiği söylenebilir. Bu çerçevede bu toplumun Müslüman olduğu görülmektedir. Ama Mümin midir? Diye sorulduğunda, bu soruya basitçe "evet" cevabı vermenin mümkün olamayabileceği görülebilir. Zira Kur'an-ı Kerimde: "Bedevîler, 'İman ettik' dediler. Şunu söyle: 'Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz'. Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz yaptığınız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir. Müminler ancak, Allah'a ve resulüne iman eden, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda malları ve canlarıyla cihat eden kimselerdir. İçleri dışları bir olanlar işte bunlardır" (Hucurat, 49: 14-15). İslâm'ın kelime anlamında "boyun eğmek, teslim olmak" da vardır. Bedevîlerin yaptığı da İslâm'ın bu sözlük manasını sergilemek olduğu görülebilir. Çünkü 15. âyet de dikkate alındığında bir bireyin gerçekten iman etmiş olabilmesi için İslâm'ın gereklerini yaparken bunların Allah ve Resulünün buyruğu olduğuna, Allah'ın buyruklarına itaatin kişiye dünya ve ahiret mutluluğunu kazandıracağına gönülden de iman etmiş olması gerektiği ifade edilmektedir. Bunun yanında inancında kesinlikle şüphe etmemek, akıl ve kalp ile ikna olmuş, bağlanmış, dininin güçlenmesi için malını

⁶⁰ Sözlükte, "bir şeyin şiddetini kaybedip gevşemesi ve zayıflaması" manasına gelen Fetret, daha ziyade Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında geçen tebliğsiz dönem için kullanılır. Müfessirler, iki peygamber arasında geçen zamana fetret denilmesini, insanları ilahi buyruklara uygun yaşamaya sevk eden nedenlerin zayıflamasıyla açıklamışlardır. Bk: Yurdagör, M. (1995). Fetret. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C 12, 475-480). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 475. Bu çerçevede Çarlık Rusya İşgalinden önce özgür olarak dinlerini yaşayan Kafkas ve Orta Asya Müslüman Türkleri bu cümleden Azerbaycan Müslüman Türkleri ve Karakoyunlu Azerbaycan Müslüman Türkleri, Çarlık Rusya işgali ve Sovyet Yönetimi ile dini bağımsızlıklarını yitirerek fetret devrine girmiş, Sovyetlerin yıkılmasıyla birlikte dini bağımsızlıklarını elde etmiş, ancak fetret döneminin sona erdiğinin söylenemeyebileceği belirtilebilir.

ve gerektiğinde canını vererek çalışmak, çabalamak, gibi inanç ve davranışların gerçekleşmiş olması gerektiği belirtilmektedir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003:100-101). Bu bağlamda anket, mülakat, gözlem ve alanyazın sonuçları değerlendirildiğinde genelinin Müslüman oldukları, ancak “Mümin” vasıflarını ne derece taşıdıklarına dair net bir cevap vermenin mümkün olmayabileceği söylenebilir. Çünkü imanlarının kalplerine yerleşmiş olup, olmadığı hükmü konusuna gelince, bunu ancak Allah bilir. Toptan bir değerlendirme ya da genelleme yapılamayabileceği ifade edilebilir. Ama anket ve özellikle mülakat sorularına verilen cevapların geneli değerlendirildiğinde Ateist ve Deist olduklarını söyleyenlerin haricindekilerin genelinin, Allah’ın varlığına ve birliğine iman dışındaki inanç esasları konusunda çok net olmadıkları, en azından bir şüphe içinde oldukları görülmektedir.

Tablo 3.17’de her iki evrenin katılımcılarının “bir Müslüman içki (alkollü içecekler) içerse günahkâr olur” ifadesine katılıp, katılmama düzeyleri kıyaslandığında, Amasya bölgesi katılma düzeylerinin (%82,5) yüksek, katılmama düzeylerinin (%11,0) düşük, kararsız kalanlar da ilave edildiğinde (%16,7) olduğu anlaşılmaktadır. Bakü’de yaşayanların katılma düzeylerinin ise (%51,6) orta, katılmama düzeylerinin (%29,3) biraz düşük, kararsız kalanlar da ilave edildiğinde (%45,3) olduğu ve neredeyse yarısının içkinin günah olduğuna katılmadıkları görülmektedir.

Amasya bölgesinde yaşayanlara göre Bakü bölesinde yaşayanların içki içmenin günah olduğuna inanma düzeylerinin düşük çıkmasının beklenen bir sonuç olabileceği söylenebilir. Zira buraya kadar, “Dinî mensubiyet”, ”Mezhebi aidiyet”, “Dinî bilgi kaynağı”, “Dinî konuda başvuru”, özellikle “İnanç esaslarına inanma analizleri”, “Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Müslüman Kimliği” (içkinin tarihi yurtlarında tüketilmiyor iken nasıl yaygınlaştığı) konusundaki değerlendirmeler ve anket, mülakat analizleri konuya açıklık getirdiği söylenebilir. Özetlenecek olur ise, Bakü’de yaşayanların büyük bir kesimim özellikle Kur’an’ın Allah sözü olduğundaki şüpheleri, inanç ya da ibadet konularındaki açıklamalarında, Kur’an’ın daha çok ahlaki konulardaki açıklamalarının çok mantıklı ve mükemmel olduğu, ibadet ve bazı helal, haramların hurafe olduğu hakkındaki düşünceleri ifade edilmişti. Yine büyük bir kesimin Kur’an’daki helal ve haramlar konusunda kendi mantık ölçülerine göre değerlendirmeler yaptıkları, birçok haram olan şeylerin ya Kur’an’da olmadığı, ya da olsa bile haram olarak kabul etmedikleri tespitinin yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda tam olarak değerlendirmek gerekirse, dinen haram ya da günah olduğu için

değil, insanlık yönüyle sağlık, akıl, mantık ve topluma zararları açısından alkol almaya karşı oldukları (n=3, n=7, n=8, n=20, n=23, vd.) anlaşılabilir. Bu açıdan değerlendirdikleri düşünülerek %51,6 oranında içki içmenin günah olduğuna katıldıkları söylenebilir. Kur'an'a göre haram ve dinen günah olduğuna katılanların, %51,6 oranı içindeki oranının çok çok daha az olabileceği ifade edilebilir. Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu ahalisinde alkollü içki içmek de çok yaygın olduğu, ancak günümüzde tüketim oranının sürekli düştüğü ifade edilmektedir (n=17). Görüşme yapılan lisans mezunu bir muhasebeci (13 nolu mülakat, kadın, Nisan 2019/70):

İçki en kötü şeydir. Önceden çok yaygındı Şimdi her aile aynı bakmıyor. Bazı aileler (Belki elli aileden bir ailede diyebilirim) kahvaltıda bile sofraya içki getiriyor. Ben evimde içilmesine hiç razı değilim. Bazı ailelerde misafire ikram için çıkarırlar. Bir de düğünlerde içiliyor, olabilir. Ama kendini kaybedecek şekilde olmaz. Kur'an'da geçmez. Bizim ailede dine göre değil de sağlık açısından gencimiz de yaşlımız da içmez. Ama öyle düşünüyorum ki din de Allah da hoş karşılamaz. Helal olarak yiyip, içiyorsun, sonra o zehri (içkiyi) içerek niye zehir, haram ediyorsun...".

Bakü bölgesinde mülakat yapılan tüm görüşmeciler, içki içmenin dinen (Kur'an'a göre) değil, sağlık, mantık ve topluma zararı açısından içilmemesi gerektiği ve içilse bile aklı örtecek kadar içilmemesi gerektiğini belirttikleri görülebilir. Ayrıca alkollü içeceğin Ermeni ve Ruslardan miras kalan çok kötü bir adet olduğunu, günümüzde yaygınlığının azaldığını, genellikle en çok düğünlerde, kutlamalarda, bazen de misafire ikram olarak tüketildiği (n=3 n=6, n=19, n=25, vd.) belirtilmektedir. Amasya bölgesindeki mülakatlarda ise görüşmecilerin tamamı, içki içmenin dinen (Kur'an'a göre) haram ve günah olduğunu söyledikleri görülmektedir. Alkollü içecek içenlerin de haram olduğunu kabul ederek içtiklerini, önceden daha çok düğünlerde içildiğini, günümüzde ise hemen hemen düğünler de de ortadan kalktığını ifade etmişlerdir (n=2 n=4, n=8, n=10, n=15, n=16, n=17, vd.).

Tablo 3.17'de her iki evrenin katılımcılarının "Dinî vecibeleri yerine getirmek toplumda kabul görmemi sağlıyor" ifadesine katılıp, katılmama düzeyleri kıyaslandığında, Amasya bölgesinin katılma düzeylerinin (%42,8) yüksek, katılmama düzeylerinin (%33,3) düşük olduğu, %21,8'lik bir oranın kararsız kaldıkları görülmektedir. Bakü'de yaşayanların katılma düzeylerinin ise (%17,9) düşük, katılmama düzeylerinin (%46,2) yüksek olduğu; %32,6'lık bir oranın kararsız kaldığı anlaşılmaktadır.

Amasya bölgesinde yaşayanların, dinî vecibeleri yerine getirmenin toplumda kabul gördüğü konusunda çok belirgin ve net bir görüş içinde olmadıkları görülmektedir. Zira oranların tümü hemen hemen birbirine yakın oranda olduğu

görülebilir. Kabul gördüğü görüşü, kabul görmediği görüşüne göre bir nebze yüksek oranı taşıması, ibadete ve ibadet edene verilen değerden kaynaklanabileceği söylenebilir. Ama ibadetin gösteriştten uzak yalnızca Allah için yapılması görüşü hâkim olduğundan dolayı “toplumda kabul görmesi” gösterişe kaçmayı çağrıştırdığı için, “gösteriş” ve “ibadetin önemi” arasında tereddüte düştükleri, dolayısıyla kararsızlık dâhil, katılma veya katılmama yönünde de kararsız kaldıkları görülebilir. İbadet eda etmenin önemli olduğu, ama gösteriş çağrıştıracak şekilde toplumdaki görünürlüğünden uzak olması gerektiği görüşünü taşıyabilecekleri söylenebilir. Tüm görüşmeciler ibadette ve dinî yaşamda gösterişe karşı olduklarını ifade etmişlerdir (n=1 n=2, n=5, n=10, n=14, n=15, n=17, vd.).

Bakü toplumunda ise, ibadet ve ibadet eden, dinde hurafeye ve aşırılığa kaçtığı şeklinde değerlendirildiği söylenebilir. Her ne kadar saygı duyulsa da, ibadet eden toplumda kabul görmediği veya toplum içinde önemsenmediğinden dolayı, toplumda kabul görme oranının düşük çıktığı söylenebilir. Toplumda kabul görmeme oranının yüksek çıkması ise hem ibadetin önemsizliği hem de gösteriş olacağı düşüncesi nedeniyle yüksek çıktığı, bu oran içinde de ibadetin önemsizliğinin oranının daha yüksek olduğu söylenebilir. Kararsız kalan önemli bir oranın ise, ibadete ilgisiz olanların ve hayatlarında ibadete yer vermeyenlerin, kendilerini ateist ve deist olarak tanımlayanların görüş belirtmeye bile önem vermemesi ve kendini ilgilendirmemesi ile alakalı olduğu yapılan gözlemlerden anlaşıldığı ifade edilebilir. Gerek ilgilendirmeme durumu, gerekse ibadet konusundaki düşünceleri “dinî mensubiyet”, “inanç esaslarına inanma” ve “ibadet sıklığı” konularındaki mülakatlarda örnekleri verilmiştir.

3.3.1.1. Modern ve Laik Din Anlayışına Göre Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Modern ve Laik Din Anlayışına Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü’de yaşayanların modern ve laik din anlayışlarındaki tutum düzeylerine ait mukayeseli veriler tablo 3.18’de incelenmiştir.

Tablo 3.18. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının İnanç Boyutu Modern ve Laik Din Anlayışı Tutum Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Kategoriler/Boyutlar	Bölge	N	X	SS	t	P
İnanç boyutu modern ve laik din anlayışı	Amasya	424	3,6648	,81927	10,593	,000*
	Bakü	430	3,0726	,81447		

* p < .05

Tablo 3.18'deki bağımsız örneklem t-testi sonucuna göre Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin modern ve laik din anlayışı puanlarının ($X=3,6648$) Bakü'de yaşayan soydaşlarına ($X=3,0726$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(852)=10,593$, $*p<,05$]. Bu bulgular doğrultusunda, Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türk topluluğunun Bakü'de yaşayan soydaşlarına göre modern ve laik din anlayışına yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kendi Aralarındaki Yaş Grupları Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların kendi aralarındaki yaş gruplarına göre modern ve laik din anlayışlarındaki dinî tutum düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.19'de incelenmiştir.

Tablo 3.19. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları

Modern ve laik /Bölge	Yaş	N	X	SS	F	P	Farkın Kaynağı
Amasya	(1) 18-30 yaş	100	3,4410	,85488	5,015	,007*	1. grup, 3. ve 2. gruplar ile farklılaşmaktadır.
	(2) 30-50 yaş	176	3,7365	,79251			
	(3) 51+	143	3,7368	,81246			
	Toplam	419	3,6661	,82231			
Bakü	(1) 18-30 yaş	121	2,9389	,87186	2,489	,084*	Gruplar arası fark anlamlı çıkmamıştır
	(2) 30-50 yaş	141	3,0999	,77230			
	(3) 51+	166	3,1512	,80259			
	Toplam	428	3,0743	,81597			

* $p < .05$

Tablo 3.19'deki Karakoyunlu Azerbaycan Türk katılımcılarının her iki ayrı bölgede (Amasya ve Bakü) yaşayanların kendi aralarındaki yaş gruplarına göre tutum düzeyi anova testi mukayeseli analiz sonuçları şöyle ifade edilebilir. Amasya'da yaşayanların gruplandıkları yaş seviyelerine göre, modern ve laik din anlayışına yönelik olarak kuşaklar arası tutum düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında yaş grupları arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($F=5,015$; $*p<,05$) görülmektedir. Yaş grupları arası farklılığı belirlemek üzere sheffe testi yapılmış ve farklılığın yaşlı (51 yaş ve üstü) ve orta yaş (31-50 yaş) kuşak ile genç (18-30 yaş) kuşak arasında olduğu görülmektedir. En yüksek modern ve laik dinî anlayış ve tutum düzeyi ortalamasının yaşlı kuşak ($X=3,7368$) ve bu kuşak ile aynı puan ortalamasına sahip orta yaş kuşağına (3,7365) ait olduğu ve en düşük ortalamasının ise genç kuşağına ($X=3,4410$) ait olduğu anlaşılmaktadır. Bakü'de yaşayanların gruplandıkları yaş seviyelerine göre, modern ve laik din anlayışına yönelik

kuşaklararası tutum düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında yaş grupları (genç kuşağı, orta yaş kuşağı ve yaşlı kuşağı) arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olmadığı ($F=2,489$; $*p > .05$), kayda değer bir dindarlık düzeyi farkının bulunmadığı, tüm kuşakların aynı düzeyde modern ve laik dinî anlayış ve tutuma sahip oldukları görülmektedir.

Bu sonuçlara göre Amasya’da yaşayan yaşlı ve orta yaş kuşağın genç kuşağa göre, modern ve laik din anlayışı düzeylerinde daha olumlu bir tutum içinde oldukları anlaşılmaktadır. Yaşlı ve orta yaş kuşağın modern ve laik din anlayışı düzeyi puan ortalamasının aynı olduğu ve aynı düzey tutuma sahip oldukları görülmektedir. Bakü’de yaşayanların ise genç, orta yaş ve yaşlı kuşakları arasındaki modern ve laik din anlayışı düzeylerinde anlamlı bir farklılığın oluşmadığı, kuşaklar arası modern ve laik dinî anlayış ve tutum düzeylerinin neredeyse aynı seviyede oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların kuşaklararası modern ve laik din anlayışlarındaki dinî tutum düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.20’de incelenmiştir.

Tablo 3.20’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Türklerinin genç (18-30 yaş aralığı) kuşağının modern ve laik din anlayışı tutum puanlarının ($X=3,4410$) Bakü’de yaşayan soydaşlarının genç kuşağına ($X=2,9389$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(219)=4,299$, $p < .05$]. Amasya’da yaşayan orta yaş (31-50 aralığı) kuşağın modern ve laik din anlayışı puanlarının ($X=3,7365$) Bakü’de yaşayan orta yaş kuşağına ($X=3,0999$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(315)=7,188$, $p < .05$]. Amasya’da yaşayan yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşağın modern ve laik din anlayışı dindarlık puanlarının ($X=3,7368$) Bakü’de yaşayan yaşlı kuşağına ($X=3,1512$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(307)=6,359$, $p < .05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’daki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağın Bakü’deki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağına göre modern ve laik din anlayışı düzeylerinde, dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır.

Tablo 3.20. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Modern ve Laik Din Anlayışı Tutum Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Modern ve laik /Yaş grupları	Bölge	N	X	SS	t	P
1. yaş grubu (18-30) yaş aralığı	Amasya	100	3,4410	,85488	4,299	,000*
	Bakü	121	2,9389	,87186		
2. yaş grubu (31-50)yaş aralığı	Amasya	176	3,7365	,79251	7,188	,000*
	Bakü	141	3,0999	,77230		
3. yaş aralığı (51 yaş üstü)	Amasya	143	3,7368	,81246	6,359	,000*
	Bakü	166	3,1512	,80259		

* p < .05

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Eğitim Seviyelerine Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların eğitim seviyesine göre modern ve laik din anlayışlarındaki dinî tutuma ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.21’de incelenmiştir.

Tablo 3.21. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Modern ve Laik Din Anlayışı Tutum Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Modern ve laik/Eğitim Düzeyi	Bölge	N	X	SS	t	P
İlköğretim ve ortaöğretim	Amasya	222	3,6832	,80424	3,780	,000*
	Bakü	20	2,9733	,80469		
Ön lisans ve lisans	Amasya	172	4,8680	,33044	3,845	,000*
	Bakü	133	4,1386	,91362		
Yüksek lisans ve doktora	Amasya	28	4,8667	,38302	4,055	,000*
	Bakü	266	3,7475	1,13495		

* p < .05

Tablo 3.21’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Türklerinin gruplandıkları eğitim seviyelerine bağlı tutum puan ortalamalarının mukayeseli analizleri şöyle ifade edilebilir. Amasya bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitimlilerin modern ve laik din anlayışı tutum düzeyi puanlarının (X=3,6832), Bakü bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitilmiş soydaşlarına (X=2,9733) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir (t (240) =3,780, p <,05). Amasya bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitimlilerin modern ve laik din anlayışı tutum düzeyi puanlarının (X=4,8680), Bakü bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitilmiş soydaşlarına (X=4,1386) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır (t (303) =3,845, p <,05). Amasya bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli eğitimlilerin modern ve laik din anlayışı tutum düzeyi puanlarının (X=3,6648), Bakü bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli

eğitimli soydaşlarına (X=3,7475) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir (t (292) =4,055, p <,05).

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’da yaşayan farklı seviyelerde eğitim almış olan Karakoyunlu Azerbaycan Türk topluluğunun inanç düzeylerinde Bakü’de yaşayan soydaşlarına göre tüm eğitim (ilköğretim ve ortaöğretim, ön lisans ve lisans, yüksek lisans ve doktora) seviyelerinde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Evreni Modern ve Laik Din Anlayışına Göre Mukayeseli Aritmetik Ortalama ve Yüzdelik Değerlere İlişkin Betimsel Sıklık Analizleri

Tablo 3.22. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Modern ve Laik Din Anlayışına Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Modernde İslam uygulanamaz					İslam’ı günümüze uyarlamak					Allah’a inanmayan mutlu olur				
Hiç Katılmıyorum	67	15,4	70	16,3	Hiç Katılmıyorum	40	9,2	119	27,7	Hiç Katılmıyorum	60	13,8	65	15,1
Katılmıyorum	91	20,9	79	18,4	Katılmıyorum	58	13,3	60	14,0	Katılmıyorum	79	18,1	46	10,7
Kararsızım	68	15,6	82	19,1	Kararsızım	62	14,2	131	30,5	Kararsızım	83	19,0	121	28,1
Katılıyorum	94	21,6	60	14,0	Katılıyorum	100	22,9	53	12,3	Katılıyorum	81	18,6	67	15,6
Tamamen Katılıyorum	109	25,0	129	30,0	Tamamen Katılıyorum	167	38,3	56	13,0	Tamamen Katılıyorum	128	29,4	118	27,4
Belirtmeyen	7	1,6	10	2,3	Belirtmeyen	9	2,1	11	2,6	Belirtmeyen	5	1,1	13	3,0
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
İbadet şart değil kalp temizliği					Ahlak için inanmak şart değil					Ahlak dinden uzak olursa kötü				
Hiç Katılmıyorum	42	9,6	153	35,6	Hiç Katılmıyorum	39	8,9	65	15,1	Hiç Katılmıyorum	19	4,4	95	22,1
Katılmıyorum	56	12,8	74	17,2	Katılmıyorum	38	8,7	74	17,2	Katılmıyorum	26	6,0	49	11,4
Kararsızım	54	12,4	77	17,9	Kararsızım	51	11,7	145	33,7	Kararsızım	27	6,2	47	10,9
Katılıyorum	108	24,8	47	10,9	Katılıyorum	118	27,1	52	12,1	Katılıyorum	145	33,3	119	27,7
Tamamen Katılıyorum	171	39,2	71	16,5	Tamamen Katılıyorum	186	42,7	82	19,1	Tamamen Katılıyorum	212	48,6	112	26,0
Belirtmeyen	5	1,1	8	1,9	Belirtmeyen	4	0,9	12	2,8	Belirtmeyen	7	1,6	8	1,9
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100

Tablo 3.22’deki verilere göre her iki evrenin katılımcılarının “İslam’ın günümüz şartlarına göre yeniden yorumlanması dinî tahrif eder” ifadesine katılıp katılmama düzeyleri kıyaslandığında, Amasya bölgesinin katılma düzeylerinin (%61,2) yüksek, katılmama düzeylerinin (%22,5) düşük olduğu, %14,2’lik bir oranın kararsız kaldıkları görülmektedir. Bakü’de yaşayanların katılma düzeylerinin ise (%25,3) düşük, katılmama düzeylerinin (%41,7) orta olduğu; %30,5’lik bir oranın kararsız kaldığı anlaşılmaktadır.

Amasya bölgesi katılımcılarının yüksek oranda İslam'ın günümüz şartlarına göre yorumlanmasının dinî tahrif edeceğine yüksek oranda katılmaları, taşıdıkları kimlik ile açıklanabilir. Zira Amasya bölgesinde Muhafazakâr ve Milliyetçi-Muhafazakâr kimliği tercih edenlerin %41,1, İslamcı kimlik eklendiğinde %48,0'lık gibi bir orana yükseldiği; Milliyetçi ve Sağcı kimliği tercih edenlerde de bir nebze muhafazakâr eğilim taşıyabilecekleri düşünüldüğünde %81, 6'lık gibi çok büyük bir orana ulaştığı söylenebilir. Dolayısıyla Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek oranda yeni yorumlara açık olmadığı, var olan durumu muhafaza etmekten yana olabileceği ifade edilebilir.

Bakü'de yaşayanların, İslam'ın günümüz şartlarına yeniden yorumlanması düşüncesinde oldukları söylenebilir. Ancak bu yeni yorumun, “İnanç esaslarına inanma” ve “İbadet yapma sıklığı” konularındaki anlayışlarına ve İslam'a bakış açılarına göre bir yorum isteyebilecekleri anlaşılabılır. Zira Bakü'de yaşayanların genelini, Kur'an'ın yalnızca ahlaki ilkelerine onay verdikleri, ibadetlerin genelini hurafe olmak ile nitelendirdikleri unutulmamalıdır. Kararsızlık oranının (%30,5) çok yüksek olduğu, kararsız kalan önemli bir oranın ise, dine ilgisiz olanların ve hayatlarında dine yer vermeyenlerin olabileceği anlaşılabılır.

Tablo 3.22'deki verilere göre her iki evrenin katılımcılarının “Modern yaşamda İslam'ın hükümlerini aynen uygulamak imkânsızdır” ifadesine katılıp katılmama düzeyleri kıyaslandığında, Amasya bölgesinin katılma düzeylerinin (%46,6) yüksek, katılmama düzeylerinin (%36,3) düşük olduğu, %15,6'lık bir oranın kararsız kaldıkları anlaşılmaktadır. Bakü'de yaşayanların katılma düzeylerinin (%44,0) yüksek, katılmama düzeylerinin (%34,7) düşük; %19,1'lik bir oranın kararsız kaldığı görülmektedir.

Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların, modern yaşamda İslam'ın hükümlerinin aynen uygulanabileceğine inananlara göre, uygulanamayacağına inananların oranının biraz fazla olduğu görülmektedir. Her iki evrende de katılımcıların, modern yaşamda İslam'ın hükümlerinin aynen uygulanabileceği ya da uygulanamayacağı konusunda çok belirgin ve net bir görüş içinde olmadıkları görülmekte, kararsız kalanların oranının da yüksek olması, net ve öne çıkan belirgin bir görüş içinde olmadıkları durumunu destekleyebileceği söylenebilir. Ancak Bakü bölgesindeki kararsızlık oranı içinde, görüş belirtmeyi önemsemeyenlerin, kendilerini ateist ve deist olarak tanımlaması dolayısıyla kendisini ilgilendirmediklerini düşünenlerin oranının yüksek olabileceği gözden kaçırılmaması gerektiği söylenebilir.

Amasya bölgesinde yaşayanların, yüksek oranda İslam'ın günümüz şartlarına göre yorumlanmasının dini tahrif edeceğine ve modern yaşamda İslam'ın hükümlerinin aynen uygulanamayacağına inandıkları, Bakü bölgesinde yaşayanlar ise, yüksek oranda İslam'ın günümüz şartlarına göre yorumlanmasının dinî tahrif etmeyeceğine ve modern yaşamda İslam'ın hükümlerinin aynen uygulanamayabileceğine inandıkları söylenebilir. Dolayısıyla görüş belirtenler içinde, Bakü'de yaşayanların Amasya bölgesinde yaşayanlara göre daha modern bir din anlayışına sahip oldukları, Amasya bölgesinin ise daha muhafazakâr kaldıkları söylenebilir. Ancak her iki evren katılımcılarının kararsızlık oranlarının yüksek olması, bu konuda bir kafa karışıklığı yaşadıkları ve net bir görüşte olmadıkları söylenebilir.

Tablo 3.22'deki verilere göre her iki evrenin katılımcılarının “Toplumumuzun ahlaki yapısı dinden uzaklaştıkça daha da kötüye gidiyor” ifadesine Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek (%81,9) düzeyde katıldıkları, düşük (%10,4) düzeyde katılmadıkları anlaşılmaktadır. Bakü bölgesinde yaşayanlar ise, orta (%53,7) düzeyde katıldıkları, düşük (%33,5) düzeyde katılmadıkları, kararsız kalanların (%10,9) olduğu görülmektedir. “Ahlaklı bir insan olmanın ahirette karşılığını almak için inanmak şart değildir” ifadesine Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek (%69,8) düzeyde katıldıkları, düşük (%17,6) düzeyde katılmadıkları kararsız kalanların (%10,9) olduğu; Bakü'de yaşayanların katılanlarının (%32) katılmayanlarının (%32,3) ve kararsız kalanlarının (%33,7) neredeyse aynı düzeyde olduğu görülmektedir. “Allah'a yaklaşmak için ibadet şart değil, önemli olan kalp temizliğidir” ifadesine Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek (%64) düzeyde katıldıkları, düşük (%22,4) düzeyde katılmadıkları kararsız kalanların (%12,4) olduğu; Bakü bölgesinde yaşayanlar ise, düşük (%27,4) düzeyde katıldıkları, yüksek (%52,8) düzeyde katılmadıkları, kararsız kalanların (%17,9) olduğu görülmektedir. “Allah'a inanmayan bir insan da yaşamında mutlu bir insan olabilir” ifadesine Amasya bölgesinde yaşayanların orta (%48) düzeyde katıldıkları, düşük (%31,9) düzeyde katılmadıkları kararsız kalanların (%19) olduğu; Bakü bölgesinde yaşayanlar ise, orta (%43) düzeyde katıldıkları, düşük (%25,8) düzeyde katılmadıkları, kararsız kalanların (%28,1) olduğu görülmektedir. “Toplumumuzun ahlaki yapısı dinden uzaklaştıkça daha da kötüye gidiyor” ifadesi haricindeki diğer ifadelerde, her iki evren katılımcılarında, genelde katılma ve katılmama oranlarının birbirine yakın olduğu, kararsızlık oranlarının da yüksek çıktığı, sanki katılıp katılmama konusunda bir kararsızlık ikilemi yaşadıkları söylenebilir.

Amasya bölgesinde yaşayanların genelinin, toplumun ahlaki yapısının temelinin dinin (Kur'an'ın) hükümlerine göre oluşturulması gerektiğini ve bu temelden uzaklaşılması gerektiği görüşünde olabilecekleri söylenebilir. Bakü'de yaşayanların yarısının Amasya'da yaşayanların görüşüne katıldığı görülmektedir. Zira İnanç esaslarına inanma analizinde görüşmecilerin neredeyse tamamının (2, 20, 24 nolu anketler gibi), Kur'an'ın Allah sözü olduğu konusundaki kararsız ve şüphe içinde olduklarını belirtmelerine rağmen, çok mükemmel bir ahlak kitabı olduğunu vurguladıkları görülmektedir. Katılmayanların ve kararsız kalanların ise, bir inşaat mühendisinin: "Kur'an-ı okumaya vaktim yok. Çünkü iyi bir insan olmak için Kur'an'ı okumaya gerek yok, ahlaklı olmak yeter. Ahlaklı olmak içinde dindar olmak gerekmez" (20 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/30) şeklindeki ifadelerinde cevabını bulabileceği söylenebilir.

Ahlaklı bir insanın ahirette karşılığını almak için inanmak şartını mutlak görmeme, İbadet etmeden kalbi temiz bir insanın Allah'a yakın olabileceği ve Allah'a inanmayan bir insanın yaşamında mutlu olabileceği konularında Amasya'da yaşayanların bir hoşgörü içinde oldukları ifade edilebilir. İbadete önem verdikleri kadar da kalp temizliğine önem verdikleri, inancı olmasa da kalbi temiz ahlaklı bir insanı Yüce Allah'ın boş çevirmeyeceği düşüncesini taşıyabilecekleri söylenebilir. Bu konuda Allah (cc)'nin "Rahman" ve "Rahim" sıfatına sığındıkları ve vicdanlarında bunu ön plana çıkardıkları düşünülebilir. Bu konuda Süleyman Ateş'in (1989) "Cennet kimsenin tekelinde değildir" makalesindeki gibi vb. düşüncelerin tezahürlerini yansıtmış olabilecekleri ifade edilebilir.

1990'lı yıllara kadar dünyaya kapalı SSCB sistemi içinde yaşayan soydaşlarına göre, Tanzimat ile birlikte yüzünü Batı medeniyetine dönmüş, dünyaya açık demokratik ve modern bir toplumda, ülkede yaşayan Amasya bölgesi, yaşanan çağa daha uyumlu hale gelmek noktasında modern kültürün işlevsel hale getirdiği kültürel değerleri içselleştirdiği ve modern kültürün yönelimlerinden de etkilendiği görülebilir. Dolayısıyla sergiledikleri dinî tutumda modern ve laik kültürün hâkim unsurlarını da kişiliklerinde taşıdıkları söylenebilir. Ülkemizde gelenekselden modernleşmeye doğru yönelen hızlı bir değişim ve dönüşümün yaşandığı toplum yapısında, Amasya bölgesinde yaşayanların dindar modern ve muhafazakâr modern ikileminin meydana getirdiği kültürel sorunların tesiri ve yönlendirmesinden etkilendikleri anlaşılabılır. Bu bağlamda küreselleşmiş dünyanın ürettiği küresel kültürün etkilerinden nasiplerini aldıkları, bu etkilerin Amasya bölgesinde yaşayanların dinî tutum ve yaşamlarında

tesirlerini göstermesinin göz ardı edilemez bir durum olduğu, bu durumda dinî tutumlarına yansdığı ifade edilebilir.

Bakü’de yaşayanlar, Batı dünyası demokratik modern kültürüne kapalı SSCB sistemi içinde yaşamaları dolayısıyla, kendilerine özgü bir modern ve laik anlayış kültürü geliştirdikleri, bu çerçevede Batı dünyası modern ve laik kültürüne maruz kalan Amasya bölgesinde yaşayan soydaşları ile farklılaştığı ifade edilebilir. Sovyet Sisteminin dayatmacı ateist felsefesi temelli modern ve laik anlayışının jakoben olabileceği dolayısıyla maruz kalanların, tepkisel ve defansif bir refleks taşıdığı söylenebilir. Bu tepkisellik çaresizlik nedeniyle bilinçaltına inmiş olabilir. Bilinçaltına inen bu tepkinin anket ifadelerine şöyle yansdığı ifade edilebilir. Her ne kadar komünist dünya görüşü ile formatlansalar da, mensubiyet duydukları dinlerine ve bu dinin ürettiği kültürlerine bağlılıklarını tepkiselliğin vermiş olduğu bir şiddetle de taşımış oldukları bilinmektedir. Kadim tarihi dini ve kültürel aidiyetlerini bilinçaltlarında taşıdıkları söylenebilir, Bu çerçevede Bakü’de yaşayanlar SSCB sisteminin dayattığı ateist felsefesi temelli eğitim sisteminin ürettiği komünist yaşam felsefesi temelli zihniyet dünyaları ile mensup oldukları geleneksel dinî, millî, kültürel yaşam tecrübesi ikileminin meydana getirdiği kültürel sorunların tesiri ve yönlendirmesinden etkilendikleri anlaşılmaktadır. Gerçekte geleneksel sosyo-dinî kültürleri ile Bolşevik yaşam kültürünün tesirlerini sosyokültürel, ailevî, siyasî, iktisadî yaşamlarında, inanç, ibadet hayatlarında yaşadıkları söylenebilir. Bu konuda Alexandre Benningsen; günümüzdeki Sovyet Müslümanlığının gelenekçi bir inanç akımını temsil etmekte, üstelik harici devletlerden gelen hiçbir etkinin emaresini taşımayıp tümüyle yerli bir mizaca sahip olduğunu (Benningsen 1997: 58), ifade ettiği görülmektedir.

Bakü’de yaşayanlar dinden uzak bir yaşantıya sahip olsalar da, Allah’a nasıl inanılması gerekiyor ise öyle inanılmalı, nasıl bir Müslüman olunması gerekiyor ise öyle Müslüman olunmalı anlayışı ile yaklaşımları bu yönde olabilir. Bu durum görüşme yapılan kişilerin ifadelerine şöyle yansımıştır. Bir akademisyen (Profesör), bilimsel araştırmaları neticesinde, insanın ve evrenin mükemmelliği, Kur’an’ın eşsizliği karşısında Allah’a hayran kaldığını ve çok daha derinden bağlandığını, ama Türkiye’de genelde aileden gelen taklidi imandan dolayı, ibadet yaşantısı olsa da dine olan samimiyetin erozyona uğradığını (n=2) belirtmektedir. Bir başka akademisyen (Profesör), inançlarının daha kalpten, daha samimi olduğunu, Türkiye’dekilerin ise inançlarına biraz menfaat karıştığını, sözelimi bazı namaz kılanların, ticaretine de

fayda beklediğini (n=11), ifade etmektedir. Bir tarih doktoru: “Türkiye daha dindar görünüyor. Bizde Kur’an ve Sünnet bilinmese de, dinî yaşantı olmasa da, yani dindarlık düşük olsa da samimi inanmışlar. Ama (Türkiye’de) dinî yaşamış olsalar da, bakıyorsun ki, inancında amellerinde gayri samimilik var, beklenilmeyecek şeyler (dine aykırı davranışlar) de yapıyorlar” (15 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/40)

Müslüman olmayan bir ailede yetişip sonradan kendi araştırmaları sonucu Müslüman olanların, Müslüman bir ailede taklidi imana sahip olan Müslümanlara göre İslam inanç, ibadet ve ahlaki esaslarına daha bağlı, samimi ve tavizsiz oldukları bilinmektedir. Bu durum, araştırması ile Müslüman olan İngiliz müzisyen Cat Stevens (Yusuf İslam)’ın ifadelerine şöyle yansıyor: “Kur’an-ı Kerimi tanımadan önce Müslümanları tanısaydım, asla Müslüman olmazdım” (Uludağ sözlük, 2020). Bakü bölgesinde kendini ateist ve deist olarak tanımlayan ve Müslüman olarak tanımlayan ama İslami yaşantıdan uzak olanların, İslam’a dışarıdan bakan bir anlayış ile “İslam böyle olmalı” ya da “bir Müslüman bu anlayışta olmalı” ideal bakış açısından modern ve laik tutum ölçen ifadelerle cevap vermiş olabilir. Sözgelimi alkollü içecek, rüşvet, faiz vb. gibi konularda dinen haram olduğu yönüyle değil, insani ve ahlaki yönüyle karşı oldukları görülmektedir (n=13, n,17, n=19, n=23, vd.). Bu görüşleri yönüyle her inanç, her iş kendi kuralları çerçevesinde yapılmalı düşüncesine sahip bir anlayışla, bir Müslümanın İslam’a bu şekilde inanması ve bağlı olması gerektiği düşüncesini yansıttıkları söylenebilir. Böylece İslam’a nasıl dışarıdan baktıkları anlaşılabilir. Bu çerçevede “Allah’a yaklaşmak için ibadet şart değil, önemli olan kalp temizliğidir” tarzındaki ifadelerle, “İslam dininde, Allah’a yaklaşmanın şartı ibadettir, dolayısıyla bir Müslüman Allah’a ancak ibadet ederek yaklaşabilir” düşüncesini taşımış olabilecekleri ifade edilebilir.

Daşdemir Mehmandarov (2018)’un Türkiye’de eğitim gören Azerbaycanlı lisans öğrencilerinin Türkiye’ye geldikten sonraki yaşamlarında dinle ilgili algılarında yaşanmış değişikliğin ne yönde olduğunun öğrenilmesi konusundaki araştırmasında da, çalışmadaki bulgulara benzer sonuçlar elde ettiği söylenebilir. Bu araştırmaya katılan Azerbaycanlı öğrencilerin en çok şaşırdıkları durum Türkiye’de Cuma namazını kılanların durumu olmuştur. Onlara göre Azerbaycan’da yalnızca beş vakit namazını kılanlar, ramazan orucu tutanlar, yani ibadet edenler Cuma namazı kılabilirlerdi. Çünkü onların din algılarında ibadet eden Müslüman tipi bu şekildeydi. Sözgelimi bir kişi ibadet ediyorsa ediyordur ya da etmiyorsa etmiyordur. Bunun ortası yoktur. Katılımcılardan bazıları bu durumu şöyle ifade etmişlerdir: “Türkiye’de tüm

hafta alkol alıp Cuma günü namaza gidenler fazla... Bir de Cuma namazını garipsemiştim. Bizde bir insan namaz kılıyorsa kılıyordur. Ama burada hemen hemen herkes Cuma namazına gidiyor” şeklinde ifade ettikleri belirtilmektedir. Azerbaycanlı öğrencilerin Türkiye’de Cuma namazı kılanların dine ve ibadet algılarına kıyasla kendi din algılarını, dolayısıyla Azerbaycan halkının din algılarını ortaya koydukları anlaşılabilir. Bu algıda bir Müslüman dinini, İslam’ın kurallarına uygun yaşamalıdır, şeklinde ifade edilebilir. Dolayısıyla “İslam dininde, Allah’a yaklaşmanın şartı, ibadettir, dolayısıyla bir Müslüman Allah’a ancak ibadet ederek yaklaşabilir” şeklindeki ideal bakış açısı ile araştırmadaki modern ve laik din anlayışını betimleyen sorulara cevap vermiş olabilecekleri söylenebilir.

Bu (İslam’ın günümüze yorumlanması vb. gibi) konularda Amasya ve Bakü bölgesinde yapılan kişisel görüşmelerden elde edilen bulgular şöyle değerlendirilebilir.

İslam’ın günümüz şartlarına göre yeniden yorumlanması konusunda Amasya’da yaşayanların geneli (n=5, n=7, n=8, n=11, n=15, vd.), Kur’an’a ve sünnete uygun yorumlanırsa İslam’ı, bozmayacağını, hatta yorumlanması gerektiğini, ancak dinde reforma karşı çıktıkları, hatta Hristiyanlık, Yahudiliğin tahrif edildiği gibi İslam’ın da tahrif edileceğini söyledikleri görülmektedir. Bakü’de yaşayanların bazıları tarafından İslam’ın en muasır bir din olduğu, yorumlanması gerektiği ve İslam’ı bozmayacağı, ancak dinde reforma karşı çıktıkları (n=2, n=7, n=9, n=16, n=23, vd.) belirtilmektedir. Büyük çoğunluğun Kur’an’da çok mükemmel ahlaki ilkelilerin ve bazı bilimsel gerçeklerin olduğu, bunun dışında İslam’ın genelinin içinin hurafeler ile doldurulduğu için modern çağa uymadığı ve çağın gerisinde kaldığı, dolayısıyla hurafenin yorumunun anlamının olmayacağını (n=5, n=8, n=17, n=18, n=19, n=20, n=21, vd.) söyledikleri görülmektedir. Bazılarının ise (genelde genç kuşak), bu konuda bir düşüncelerinin olmadığını, dinin kendilerini ilgilendirmediğini (n=20, n=21, n= 22,) ifade ettikleri anlaşılmaktadır.

Günümüz modern çağa uygun İslam yaşantısı konusunda da Amasya mülakat katılımcılarının genelinin yaşanabileceği, hatta İslam’ın kendisinin çağdaş bir din olduğu (n=5, n=7, n=8, n=10, n=17, vd.) belirttikleri görülmektedir. Bazılarına göre günümüz çağdaş yaşam ile İslami yaşantının bağdaşmadığı için İslam’ın modern çağda tam anlamıyla yaşanamayacağı (n=1, n=2) ifade edilmektedir. Bir kesime göre de devletin ve toplumun tamamen dinin (Kur’an’ın) kurallarına göre düzenlenmediği için yaşanamayacağını, devletin ve toplumun Kur’an’ın kurallarına göre

düzenlenmesini de mümkün görmediklerini ve umutsuz olduklarını (n=16), uluslar üstü kurulan derin yapının buna müsaade etmeyeceğini (n=9) vurguladıkları anlaşılmaktadır. Bakü mülakat yapılanların bazılarının Allah'ın her devri bilerek Kur'an'ı tasarladığını, dolayısıyla İslam'ın modern çağda ve her çağda çok güzel yaşanabileceğini (n=2, n=7, n=9, n=16,) ifade ettikleri görülmektedir. Ancak genelinin özellikle kendilerine göre Suudi Arabistan, İran gibi ülkelerin uyguladığı şeriatın modern çağa uymadığı ve çağın gerisinde kaldığı düşüncesini taşıdıkları görülmektedir. Bunun yanında Azerbaycan'daki mollaların uygulamalarının hurafe olduğu gerekçesiyle, hurafe olan İslam'ın (kendilerine göre İslam budur) günümüz şartlarına ve modern çağa uymadığı ve çağın gerisinde kaldığı gerekçesiyle yaşanmayacağını (n=5, n=8, n=12, n=17, n=19, n=23, vd.) belirttikleri anlaşılmaktadır. Bir kesim ise (genelde genç kuşak), bu konuda bir düşüncelerinin olmadığını, dinin kendilerini ilgilendirmediklerini (n=20, n=21, n= 22,) ifade ettikleri anlaşılmaktadır.

Amasya'da görüşme yapılanların genelinin akıl ve bilimin bazı konularda (hayatın anlamı, neden? Niçin? gibi soruların cevaplarında) yetersiz kalabileceğini ve bu noktada dine ihtiyaç duyulduğunu, akıl ve bilimin din ile çelişmeyeceğini, çelişse bile dinin (Kur'an'ın) söylediğini tercih edeceklerini ve ilimin sorgulanması gerektiği (n=3, n=4, n=13, n=14) düşüncesinde oldukları söylenebilir. Ayrıca İslam'ın akılcı ve bilime uygun ve örtüşen bir din olduğunu, hatta bazılarının bilimin kurallarını Allah'ın yarattığını, Kur'an'ın da Allah sözü olduğuna göre akıl ve bilim ile çelişmeyeceğini, çelişirse bilimin yetersiz kaldığını veya henüz o konuyu keşfetmediğini (n=7, n=8, n=9, n=16, n=17) düşündükleri söylenebilir. Bazıları da dinin (Kur'an'ın) değil, dini cahilce yorumlayanların İslam'ı bilim ile çeliştirdiğini, bu durumda İslam'ın cahil yorumunu değil, bilimi tercih edeceklerini (n=1, n=2) ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Bakü mülakat yapılanların bazıları akıl ve bilim ile Kur'an'ın asla çelişmeyeceğini, çünkü Kur'an'ın her bölümünde önce yazılanların düşünmeye ve bilim öğrenmeye teşvik ettiğini, bazı bilimsel gerçekleri yıllar sonra bilimin ispat ettiği (n=2, n=9, n=15, n=16) düşüncesini taşıdıkları söylenebilir. Katılımcıların geneli ise, Kur'an'ın akıl ve bilim ile çelişeceğini (özellikle yaratılış konuları, el kesme, recim gibi şeriat yasaları vb.), aklı mühürlediğini ve kesinlikle akıl ve bilimi tercih ettikleri (n=5, n=8, n=13, n=17, n=18, n=19, n=20, n=21 vd.) anlaşılmaktadır.

Amasya'da mülakat yapıların neredeyse (genç, orta yaş ve yaşlı neslin) tamamının hayat felsefelerinin ve yaşam tarzlarının şekillenmesinde ve ailevî, iktisadî,

siyasî, sosyokültürel yaşantılarını düzenlemede çeşitli sıklık düzeylerinde (Bazıları için daha az, bazıları için orta, bazıları için daha çok) dinin etkisi olduğunu; inanç, ibadet, ahlak ve gündelik hayatlarına tesir ettiği düşüncesinde oldukları ifade edilebilir. Bunun yanında dinin emir ve yasaklarına uymada, birtakım eksikliklerinin, ihmallerinin olduğunu, hatta nefislerine uyararak ve bilerek işlerine gelmediği için de bazı haramları işledikleri, ama günah ve haram olduğuna kesinlikle inandıkları düşüncesini taşıdıkları söylenebilir.

Bakü bölgesinde ise mülakat yapılan sadece üç kişi tarafından (n=9, n=15, n=16) hayat felsefelerinin ve yaşam tarzlarının şekillenmesinde az oranda dinin tesiri olduğu ifade edilmiştir. Diğer mülakat yapılanların tamamı tarafından ya ateist ve deist oldukları ya da dindar olmadıkları ve dine meyil etmedikleri belirtilmiştir. Meyil etmemelerinde ise, mollaların, resmî dinî yönetici ve din hadimlerinin (inançlarında samimi olmadığı, din sömürdüğü, hurafe öğrettikleri vb. gibi); bazı mezhep ve cemaatlerin dinden uzaklaştırıcı (Vahhabiler, F. Gülen’ciler gibi: önce masum görünümlü, sonra siyasî amaç taşımaları ve i ele geçirmeye çalışmaları...) tesirlerinin olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca İran, Suudi Arabistan gibi ülkelerin (Şeriat adı altındaki pratiklerinin ve dinî uygulamalarının, mezhep çatışmalarının, Türk dünyasına ihanetlerinin); cübbe, sarık ve çarşaf (korkunç ve ürkütücü olarak nitelendiriliyor), mut’a nikâhı (Ahlaksızlık olarak nitelendiriliyor) gibi dinden soğutan olumsuz dinî uygulamaların olduğu belirtilmiştir. Bir genç görüşmeci: Hiç inanmadığım söylenemez. Deistim. Yalnızca “Bir Yaratan” olduğuna inanıyorum. Hiçbir dini de kabul etmiyorum. Bazı zamanlar internetten araştırdım, bazı zamanlar Vahhabilere, F. Gülencilere gittim. Önce, dini çok mantıklı, teşvik edici, barışçı... anlatıyorlardı. Sonra siyasî amaçlarını ve ihanetini görünce dinden tamamen soğudum. Artık ne dine meyil ederim, ne dindar olurum (20 nolu mülakat, Nisan 2019/30). Görüşme yapılan iki genç de (n=21, n=22) benzer cümleleri kurdukları görülmüştür. Bu çerçevede görüşme yapılan diğer bazı kişiler (n=9, n=11, n=15, n=16, vd.) ve yapılan gözlemlerden elde edilen sonuçlar şöyle özetlenebilir: Azerbaycan’ın bağımsızlığı sonrasında din, Sovyet yasağından çıkmış serbestlik ortamında az oranda orta yaş, genellikle gençler arasında oluşan maneviyat boşluğunda aranan bir olgu haline geldiği anlaşılmaktadır. Genellikle de medya ve bilişim araçlarından, dış (Türkiye, Suudi Arabistan, İran, vb.) ülkelere giren hem resmî dinî kurumlar (T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Diyanet Vakfı, İran Kültür ve İslami İletişim Kurumu gibi) hem özel (mezhep, cemaat gibi) dinî oluşumlar, gençlerin arayışının

mekânları haline geldiği görülmüştür. Bu mekânlarda toplumun genelini etkilemeyecek derecede bazı gençlerin dine yöneldiği, ancak İran, Suudi Arabistan gibi ülkelerin resmî ve gayri resmî oluşumlarının olumsuzlukları nedeniyle, hem resmî olarak bu oluşumlara ve faaliyetlerine yasak getirilmesine hem de gençlerin dinden daha da soğumalarına neden olduğu söylenebilir. Bu konuda bir genç görüşmeci (21 nolu mülakat, Nisan 2019/21):

Ailemden duydum. Müslümanız, Sünnî'yiz, ama "Sünnilik ne demek?" bilmiyorum. Din çetin ve karışık bir mevzu. Kafam karışık, araştırmadım da, araştırmayı da düşünmüyorum. Gençlerin ekseriyeti benim gibi din onları ilgilendirmiyor, araştırmıyor. Bazı arkadaşlar da araştırıyor, dinin ayrımcılık yaptığını gördüm, dinden uzaklaştım diyor. Bazı arkadaşlar ise araştırması neticesinde dine bağlanıyor ve namaz kılmaya başlıyor. Benim üç arkadaşım namaz kılıyor. Beni davet de ettiler. Bir ara meraklandım, ancak (namaz) kılmadım, ama (Namaz kılana) saygım var. Vahhabilere, (Fetullah) Gülencilere giden oldu. Onlara hiç yanaşılmaz. Devlet de zaten onları yasakladı.

Türkiye'de dinî yaşantının (Camiye gitmenin, namaz, oruç, gibi ibadet etmenin) gündelik ve kamusal hayata (Ticaret, ahlaki ve karakter yapısının öne çıktığı ilişkilere ve faaliyetlere) tesirinin derecesi, Batı Hristiyan dünyasının dinî yaşantısına (Kiliseye gitme ve ibadatlara katılma) göre de kıyaslanarak, Müslümanların niceliksel üstünlüğünün olmasına rağmen, bu ibadet üstünlüğünün gündelik ve kamusal hayata, ahlaka, karaktere ve ticarete tesirinde Hristiyan Batı dünyasına göre zaafın olduğunu mülakat yapılanların tamamının kabul ettikleri söylenebilir. Birçok Müslüman rüşvet aldığını, hile yaptığını, devlete ve kamuya yolsuzluk yaptığını, vergi kaçırdığını, kul hakkına girdiğini ve her türlü günahı işlediğini teyit ettikleri ifade edilebilir. Nedeni sorulduğunda şu cevaplar alınmıştır (n=2, n=8, n=9, n=14, n=15, n=16, n=17, vd.):

1. Soruda sayılan günah ve haramları işleyenlerin tamamı, bunların günah, haram, kul hakkı olduğunu bilmekte ve haram olduğuna inanmaktadırlar. Ancak işlerine gelmediği için uymadıkları, menfaatlerin ön plana çıktığı ve nefislere uyulduğu, hırs ve tamahlarına yenildikleri için yapıldığı ifade edilmiştir. Bu konuda Kur'an'ın, onlar vahyi, gerçeği (Allah'ı) bilmediklerinden dolayı değil işlerine gelmediği için inanmazlar mealindeki (Bakara, 2/6, 75, 144, 146; Naml, 27/14) ayetlerine göre, insanın gerçeği bilse de işine gelmediği için yapmama özelliğine vurgu yaptığı söylenebilir. İnsanın bu özelliğinin evrensel bir özellik olduğunu Yüce Yaraticımızın bize bildirdiği düşünüldüğünde, bu tespitin isabetli olduğu söylenebilir.

2. Bir emekli öğretmenin Hucurât Suresinin 14. ve 17. ayetlerine vurgu yaparak: "Biz iman ettik diyorlar, hayır onlar iman etmedi Müslüman oldu diyor". Ya da "Allah'a boyun eğerek teslim (Müslüman) olsalar da imanın kalplerine yerleşmemiş

olanların” (Hucurat, 49/14), yani “Müslüman’ım” diyen insanların iman kalplerine yerleşmediği için maalesef menfaatler öne çıkıyor ve bu tür günah ve haramlar işleniyor.” şeklinde ifadeler kullandığı görülmektedir. Müslüman olanların tam olarak mümin olmadıkları, yani samimi ve içten müminlerin bu tür günah ve haramları işlemeyeceğini söylediği anlaşılabılır.

3. İmanın kalpte yerleşmesiyle beraber içinde yönetildiğimiz devletin de kanunları ve sistemi güzel kuması gerektiğini ifade etmişlerdir. Sözelimi Almanlar çok dürüst, ama ekonomisi bozulmaya başladığından beri çalmaya başladıkları ve dürüstlükleri bozulmaya başladığı, Japonlar çok iyi, temiz insanlardır, ama İkinci Dünya Savaşında katliamlar yaptıkları görülmüştür. Sistem bozulduktan sonra Türk, İtalyan, Müslüman, Hristiyan... hepsinin bozulduğu, dolayısıyla insanoğlunun fitratının aynı olduğu, değişmediği ifade edilmiştir. Kalpte iman yerleşmiş, eğitim, çevre, ekonomi, kanun, sistem de düzgün oluşturulmuşsa insanlar da düzgündür, denilebilir. Bunlarda aksamalar başlayınca insanların bozulmaya başladığı görülebilir. Bazı insanlar bozulmaz ama toplumun genelini bozulduğu görülebilir.

4. Eğitim çok önemli olduğu, dolayısıyla çocuklara üç yaşından itibaren dinî eğitime başlatılması gerektiği ifade edilmiştir. Bu şekilde dinî eğitim verilmeyen çocuklar, toplumda da örnek olarak hırsızlık vb. haramlar işlendiğini gördüklerinde bu durum çocuk için örnek teşkil ettiği belirtilmiştir. En başta anne ve babanın, sonra toplumun çocuk için örnek olması gerektiği vurgulanmıştır.

5. Müslüman’ın İslam anlayışını, yaşantısını ve ahlaki yapısını, Kur’an’ın ilkeleriyle günümüz ve toplumsal sistem arasında veya uygulamada, haramlar ile yürürlükteki sistem ve kanunların arasında çelişki ve ikilemde kalması durumlarının tanzim ettiği ifade edilmiştir. Sözelimi, faiz temelli kurulan kapitalist ve liberal ekonomik sistem ile Kur’an’ın faiz yasağına arasında, medeni kanun ile Kur’an’ın miras paylaşımı arasında kaldıkları vurgulanmıştır. Miras paylaşımını medeni kanuna göre yapmak zorunda kalan bir müminin, Kur’an’ın miras paylaşımına ne derece uyduğu konusunda emin olamadığı örneğinin verildiği görülmüştür.

6. Çocukluktan itibaren de ailenin, toplumun çocuğa örnek olması gerektiği vurgulanmıştır. İdeal Müslüman yaşantısı için ise, imanın kalplerine yerleştiği kimselerin, Kur’an’ı ve peygamberimizin örnek yaşantısını çok iyi anlayıp yaşantısını Kur’an’a göre dizayn etmekle ve Peygamberimizin örnek hayatını uygulamak ile ideal İslam’ı yaşayabileceği ifade edilmiştir.

Dinî yaşantının gündelik, kamusal hayata tesiri derecesinin, Batı Hristiyan dünyasının dinî yaşantısına göre kıyaslandığında, Müslümanların niceliksel üstünlüğünün olmasına rağmen bu ibadet üstünlüğünün gündelik ve kamusal hayata, ahlaka, karaktere ve ticarete tesirinde Hristiyan Batı dünyasına göre zaafın olduğunu Bakü’de mülakat yapılanların tamamının da kabul ettikleri görülmektedir. Birçok Müslüman’ın rüşvet aldığını, hile yaptığını, devlete ve kamuya yolsuzluk yaptığını, vergi kaçırdığını, kul hakkına girdiğini ve her türlü günahı işlediğini teyit ettikleri anlaşılmaktadır. Nedeni sorulduğunda ise geneli, konuyu din ile ilişkilendirmeyerek, bu olgunun (Rüşvet, yolsuzluk, kul hakkı vb.) din ile ilgisi olmadığını, içinde yönetildiğimiz devletin kanunları ve sistemi ile ilgili olduğunu ifade etmişlerdir. Eğer bir ülkede söz konusu olumsuz olgular (rüşvet, yolsuzluk, hile, vb.) yok ise, o ülke Müslüman da olsa, Hristiyan da olsa, ateist te olsa yoktur; eğer var ise, hangi dinden olsa ya da dinsiz de olsa vardır, düşüncesini sergiledikleri görülmektedir. Dolayısıyla sözü edilen olumsuz olguların olması veya olmamasının ülkede yaşayanların inancıyla ilgili bir konu olmadığı, o ülkenin sistemi, yasaları ve kişilerin karakteriyle ilgili bir durum olduğu ifade edilmektedir (n=2, n=5, n=6, n=7, n=15, n=17, n, 23, vd.).

3.3.2. Dinin Pratik (İbadet) Boyutuna Göre Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri

Ritüel, farklı biçimlerde, dini ve dinden bağımsız bağlamlarda kullanılan bir kavram olarak karışımıza çıktığı, bireysel ve toplumsal hayatın içinde çeşitli biçimlerde yer alması, felsefi, antropolojik, psikolojik ve sosyolojik açıdan çeşitli şekillerde tanımlanmasına ve araştırılmasına sebep olduğu ifade edilebilir.

Dinin ibadet (ritüel) boyutu ile bir dine bağlanmış bulunan mensuplarının eda ettikleri tüm belirli dinî pratikler, yani çeşitli ritüeller (İslam’daki namaz, oruç, gibi ibadetler), hususî dinî merasimlere katılma (kurban, dua, vb.), gibi pratikler kastedildiği bilinmektedir. (Koştaş, 1995: 13).

Dinin teorik kısmını, akide, inanç, nazariye, doktrin, doğma ve efsaneler oluştururken, pratik kısmını da ibadetler, yani akidenin hayattaki belirtisi olarak bilinen ameller oluşturmaktadır. Dinlerin nazari kısımlarıyla ameli kısımları arasında ayrılmaz yakın bir bağın bulunduğu yadsınamaz bir gerçek olduğu bilinmektedir. İbadetsiz bir imanın soyut, zayıf ve toplumsal gerçekten uzak olabileceği gibi, ibadeti olmayan veya zayıf kalan dinlerin varlıklarını idame ettirmesinin de zor olduğu söylenebilir (Wach, 1995: 44-45).

Umumiyetle tüm dinler, bağlilarında inandıktan sonra değır verdıkları bir takım pratikleri de eda etmelerini emrettiğı ifade edilebilir. Hem büyük dinlerde ve hem İslam dininde, inanmanın akabinde ibadetleri eda etmenin gerekliliğı sık sık vurgulanmakta ve dindarlığın düzeyi için önemli görölmektedir. Töünün öneminin farklı ölçüde olduğı bilinen ibadetler, kendi içinde eda edilmesi mecbur olanlar, bireyin isteğıne bırakılmış ya da tavsiye edilmiş olanlar şeklinde bazı kısımlara ayrıldığı görölmektedir (Köktaş, 1993: 107). Sonuçta bireyin dindarlığını ve din anlayışını belirlemede ibadetlere katılmamanın ve katılma düzeyinin önemli olduğı ifade edilebilir.

Araştırmada dindarlığın ibadet boyutunda, önce yerine getirilmesi zorunlu (farz) olan İslam'ın temel (namaz, oruç, hac gibi) ibadetlerini eda etme, katılma, daha subjektif özellik taşıyan dua etme; yapılması inananın isteğıne bırakılan tavsiye (nafile) olan ibadetleri eda etme, katılma; kamusal hayatın ibadet ihtiyacına göre düzenlenmesi, toplu ibadete katılma vb. şekilde tasnif edilerek incelendiğı söylenebilir. Her iki (Amasya ve Bakü) araştırma bölgesinde tasnif edilen bu ibadetleri uygulama gerekliliğinin inanç ve tutumlarına nasıl yansıdığının, hangi düzeyde eda edildiğinin, dindarlık düzeylerini ne oranda etkilediğinin, zaman içinde hangi düzeyde ve nasıl farklılaştığının mukayeseli olarak ortaya konulmasının gereğı dolayısıyla ele alındığı ifade edilebilir.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının İbadet Boyutuna Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların ibadet boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.23'de incelenmiştir.

Tablo 3.23. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Kategoriler/Boyutlar	Bölge	N	X	SS	t	P
İbadet boyutu	Amasya	424	3,9082	,71483	29,189	,000*
	Bakü	430	2,3046	,88294		

* p < .05

Tablo 3.23'deki bağımsız örneklem t-testi sonucuna göre Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin ibadet düzeyi puanlarının (X=3,9082) Bakü'de yaşayan soydaşlarına (X=2,3046) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğı görölmektedir [t (820,985) =29,189, *p <,05]. Bu bulgular doğrultusunda, Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türk topluluğunun Bakü'de yaşayan

soydaşlarına göre ibadet boyutu ve uygulamalarında dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin dini ibadetlerle ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kendi Aralarındaki Yaş Grupları Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların kendi aralarındaki yaş gruplarına göre ibadet boyutundaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.24’de incelenmiştir.

Tablo 3.24’deki Karakoyunlu Azerbaycan Türk katılımcılarının her iki ayrı bölgede (Amasya ve Bakü) yaşayanlarının kendi aralarındaki yaş gruplarına göre dindarlık düzeyi anova testi mukayeseli analiz sonuçları şöyle ifade edilebilir. Amasya’da yaşayanların gruplandıkları yaş seviyelerine göre, ibadet boyutundaki dindarlık düzeyine ilişkin yaş grupları (18-30 yaş genç kuşağı, 31-50 yaş orta yaş kuşağı ve 51 üstü yaş yaşlı kuşağı) arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olmadığı ($F=1,649; *p>.05$), kayda değer bir dindarlık düzeyi farkının bulunmadığı ve tüm kuşakların aynı düzeyde dindar oldukları görülmektedir. Bakü’de yaşayanların ise gruplandıkları yaş seviyelerine göre, ibadet boyutundaki din anlayışına yönelik kuşaklar arası tutum ve dindarlık düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında gruplar arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($F=7,215; *p<.05$) görülmektedir. Gruplar arası farklılığı belirlemek üzere sheffe testi yapılmış ve farklılığın yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşak ve orta yaş (31-50 yaş) kuşak ile genç (18-30 yaş) kuşak arasında olduğu görülmektedir. En yüksek dindarlık düzeyi ortalamasının yaşlı kuşağa ($X=2,4131$) ve bu kuşağı az bir farkla izleyen orta yaş kuşağına ($X=2,3956$) ait olduğu, en düşük ortalama ise genç kuşağa ($X=2,0506$) ait olduğu anlaşılmaktadır.

Bu sonuçlara bakıldığında, Bakü’de yaşayan yaşlı ve orta yaş kuşağının genç kuşağa göre, ibadet boyutlarında (uygulamalarında) dindarlığa ve din anlayışı tipine yönelik tutumlarının daha olumlu olduğu ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır. Yaşlı kuşağın inanç düzeyi puan ortalamasının orta yaş kuşağına göre çok az yüksek çıksa da aralarında çok önemli bir farklılığın oluşmadığı ve hemen hemen aynı puan ortalamalarına sahip oldukları ve aynı düzeyde dindar oldukları görülmektedir. Amasya’da yaşayanların ise genç, orta yaş ve yaşlı kuşakları arasındaki inanç düzeylerinde anlamlı bir farklılığın oluşmadığı, kuşaklar arası dindarlık düzey ve

tutumlarının neredeyse aynı seviyede oldukları görülmektedir.

Tablo 3.24. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları

İnanç/Bölge	Yaş	N	X	SS	F	P	Farkın Kaynağı
Amasya	(1) 18-30 yaş	100	3,7892	,79036	1,649	,193*	Gruplar arası fark anlamlı çıkmamıştır.
	(2) 30-50 yaş	176	3,9422	,63016			
	(3) 51+	143	3,9324	,75816			
	Toplam	419	3,9024	,71659			
Bakü	(1) 18-30 yaş	121	2,0506	,80012	7,215	,001*	1. grup, 2. ve 3. gruplar ile farklılaşmaktadır
	(2) 30-50 yaş	141	2,3956	,84362			
	(3) 51+	166	2,4131	,93888			
	Toplam	428	2,3049	,88288			

* p < .05

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Mukayeseli Dindarlık

Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların kuşaklararası ibadet boyutundaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.25’de incelenmiştir.

Tablo 3.25. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İbadet Boyutu/Yaş Grupları	Bölge	N	X	SS	t	P
1. yaş grubu (18-30) yaş aralığı	Amasya	100	3,7892	,79036	16,168	,000*
	Bakü	121	2,0506	,80012		
2. yaş grubu (31-50)yaş aralığı	Amasya	176	3,9422	,63016	18,097	,000*
	Bakü	141	2,3956	,84362		
3. yaş aralığı (51 yaş üstü)	Amasya	143	3,9324	,75816	15,729	,000*
	Bakü	166	2,4131	,93888		

* p < .05

Tablo 3.25’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin genç (18-30 yaş aralığı) kuşağının ibadet boyutu dindarlık düzeyi puanlarının (X=3,7892) Bakü’de yaşayan soydaşlarının genç kuşağına (X=2,0506) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t (219) =16,168, *p <,05]. Amasya’da yaşayan orta yaş (31-50 aralığı) kuşağın ibadet boyutu dindarlık puanlarının (X=3,9422) Bakü’de yaşayan orta yaş kuşağına (X=2,3956) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t (252,736) =18,097, *p <,05]. Amasya’da yaşayan yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşağın ibadet boyutu dindarlık puanlarının (X=3,9324) Bakü’de yaşayan yaşlı kuşağına (X=2,4131) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t (305,764) =15,729, *p <,05].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya'daki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağın Bakü'deki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağa göre ibadet boyutunda (uygulamalarında), dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin kuşaklararası farklılaşma ölçütlerine göre ibadetlerle ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Eğitim Seviyelerine Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların eğitim seviyesine göre ibadet boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.26’de incelenmiştir.

Tablo 3.26. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İnanç Boyutu/Eğitim Düzeyi	Bölge	N	X	SS	t	P
İlköğretim- Ortaöğretim	Amasya	222	3,8811	,74623	3,780	,000*
	Bakü	20	2,2920	,88767		
Ön lisans ve lisans	Amasya	172	3,9457	,66971	14,875	,000*
	Bakü	133	2,4920	,96101		
Yüksek lisans ve doktora	Amasya	28	3,8801	,76351	10,126	,000*
	Bakü	266	2,2222	,83004		

* p < .05

Tablo 3.26’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin gruplandıkları eğitim seviyelerine bağlı dindarlık puan ortalamalarının mukayeseli analizleri şöyle ifade edilebilir. Amasya bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitimlilerin ibadet boyutu puanlarının (X=3,8811), Bakü bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitimli soydaşlarına (X=2,2920) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir (t (240) =3,780, *p <,05). Amasya bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitimlilerin ibadet boyutu puanlarının (X=3,9457), Bakü bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitimli soydaşlarına (X=2,4920) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir (t (225,234) =14,875, *p <,05). Amasya bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli eğitimlilerin ibadet boyutu puanlarının (X=3,8801), Bakü bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli eğitimli soydaşlarına (X=2,2222) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir (t (292) =10,126, *p <,05).

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’da yaşayan farklı seviyelerde eğitim almış olan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin ibadet boyutlarında (uygulamalarında) Bakü’de yaşayan soydaşlarına göre tüm eğitim (ilköğretim ve ortaöğretim, ön lisans ve lisans, yüksek lisans ve doktora) seviyelerde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin eğitim seviyeleri farklılaşma ölçütlerine göre ibadetlerle ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Ekonomik Farklılaşmaya Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü Bölgesinde yaşayanların ekonomik farklılaşmaya göre ibadet boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.27’de incelenmiştir.

Tablo 3.27. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Ekonomik Farklılaşmaya Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İbadet Boyutu/Ekonomik Düzey	Bölge	N	X	SS	t	P
Alt orta	Amasya	84	3,9198	,82737	11,442	,000*
	Bakü	83	2,4027	,88536		
Orta	Amasya	265	3,9142	,64304	20,166	,000*
	Bakü	201	2,3587	,89607		
Üst orta	Amasya	34	4,3232	,59248	10,123	,000*
	Bakü	45	2,4254	,88308		

Tablo 3.27’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin alt orta gelir grubunun ibadet boyutu dindarlık puanlarının ($X=3,9198$), Bakü’de yaşayan soydaşlarının alt orta gelir grubuna ($X=2,4027$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(165)=11,442$, $p < ,05$]. Amasya’da yaşayan orta gelir grubunun ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,9142$), Bakü’de yaşayan orta gelir grubuna ($X=2,3587$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(346,688)=20,166$, $p < ,05$]. Amasya’da yaşayan üst orta gelir grubunun ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,3232$), Bakü’de yaşayan üst orta gelir grubuna ($X=2,4254$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(77)=10,123$, $p < ,05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’daki alt orta, orta, üst orta gelir grubunun Bakü’deki alt orta, orta, üst orta gelir grubuna göre ibadet düzeylerinde, dindarlığa

yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin ekonomik farklılaşma ölçütlerine göre ibadet düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Siyasi Kimliğe Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü Bölgesinde yaşayanların siyasi kimliğe göre ibadet boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.28’de incelenmiştir.

Tablo 3.28. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Siyasi Kimliğe Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İbadet Boyutu/Siyasi Kimlik	Bölge	N	X	SS	t	P
Müslüman	Amasya	62	4.0731	,66528	12,355	,000*
	Bakü	107	2,5141	,85442		
Türk	Amasya	41	3,7326	,84212	11,417	,000*
	Bakü	65	1,9420	,68889		
Müslüman Türk	Amasya	248	3,9106	,68457	10,064	,000*
	Bakü	27	1,9144	1,00562		
Müslüman Azerbaycan Türkü	Amasya	49	3,9627	,75417	8,403	,000*
	Bakü	64	2,6535	,90023		

Tablo 3.28’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Müslüman siyasi kimliği benimseyenlerinin ibadet boyutu dindarlık puanlarının ($X=4,0731$), Bakü’de yaşayan soydaşlarına ($X=2,5141$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(167) = 12,355$, $p < ,05$]. Amasya’da yaşayanların Türk siyasi kimliğini benimseyenlerinin ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,7326$), Bakü’de yaşayanlara ($X=1,9420$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(72,789) = 11,417$, $p < ,05$]. Amasya’da yaşayanların Müslüman Türk siyasi kimliği benimseyenlerin ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,9106$), Bakü’de yaşayanlara ($X=1,9144$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(28,682) = 10,064$, $p < ,05$]. Amasya’da yaşayanların Müslüman Azerbaycan Türkü siyasi kimliğini benimseyenlerin ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,9627$), Bakü’de yaşayanlara ($X=2,6535$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(110,058) = 8,403$, $p < ,05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya'daki Müslüman, Türk, Müslüman Türk ve Müslüman Azerbaycan Türkü siyasi kimliğini benimseyenlerin, Bakü'deki Müslüman, Türk, Müslüman Türk ve Müslüman Azerbaycan Türkü siyasi kimliğini benimseyenlere göre ibadet düzeylerinde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Siyasi Kökene Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü Bölgesinde yaşayanların siyasi kökene göre ibadet boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.29'da incelenmiştir.

Tablo 3.29. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Siyasi Kökene Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İbadet Boyutu/Siyasi Köken	Bölge	N	X	SS	t	P
Muhafazakâr	Amasya	42	4,0974	,74284	8,518	,000*
	Bakü	26	2,3003	,99086		
Sosyal Demokrat	Amasya	21	3,4608	,65907	6,936	,000*
	Bakü	54	2,0581	,82934		
Milliyetçi	Amasya	112	3,9314	,69648	12,000	,000*
	Bakü	72	2,2445	1,05401		
Milliyetçi Muhafazakâr	Amasya	131	4,0474	,61555	14,574	,000*
	Bakü	58	2,2667	,83749		
İslamcı	Amasya	29	3,9222	,84494	7,500	,000*
	Bakü	91	2,6407	,78715		

Tablo 3.29'deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya'da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Muhafazakâr olanlarının ibadet boyutu dindarlık puanlarının ($X=4,0974$), Bakü'de yaşayan soydaşlarına ($X=2,3003$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(66)=8,518, p<,05$]. Amasya'da yaşayanların Sosyal demokrat olanlarının ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,4608$), Bakü'de yaşayanlara ($X=2,0581$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(73)=6,936, p<,05$]. Amasya'da yaşayanların Milliyetçi olanlarının ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,9314$), Bakü'de yaşayanlara ($X=2,2445$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(110,866)=12,000, p<,05$]. Amasya'da yaşayanların Milliyetçi Muhafazakâr olanlarının ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=4,0474$), Bakü'de yaşayanlara ($X=2,2667$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(85,385)=14,574, p<,05$]. Amasya'da yaşayanların İslamcı olanlarının ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,9222$), Bakü'de yaşayanlara ($X=2,6407$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t

(118) =7,500, $p < ,05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya'daki Muhafazakâr, Sosyal Demokrat, Milliyetçi, Milliyetçi Muhafazakâr ve İslamcı olanlarının, Bakü'deki Muhafazakâr, Sosyal Demokrat, Milliyetçi, Milliyetçi Muhafazakâr ve İslamcı olanlarına göre ibadet düzeylerinde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Oy Tercihine Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü Bölgesinde yaşayanların oy tercihine göre ibadet boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.30'da incelenmiştir.

Tablo 3.30. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Oy Tercihine Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İbadet Boyutu/Oy Tercihi	Bölge	N	X	SS	t	P
Milliyetçi Muhafazakâr Parti	Amasya	214	4,0624	,64875	17,539	,000*
	Bakü	114	2,4475	,86159		
Milliyetçi Parti	Amasya	121	3,8308	,76074	11,199	,000*
	Bakü	73	2,3799	,93608		
Ekonomik Programına Güvenilen Bir Parti	Amasya	119	3,7868	,70802	13,516	,000*
	Bakü	104	2,2802	,92420		
Sosyal Demokrat Parti	Amasya	41	3,5585	,68406	9,168	,000*
	Bakü	81	2,2344	,87664		

Tablo 3.30'deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya'da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Milliyetçi Muhafazakâr Partiye oy tercihinde bulunanlarının ibadet boyutu dindarlık puanlarının ($X=4,0624$), Bakü'de yaşayan soydaşlarına ($X=2,4475$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(182,723) = 17,539$, $p < ,05$]. Amasya'da yaşayanların Milliyetçi Partiye oy tercihinde bulunanlarının ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,8308$), Bakü'de yaşayanlara ($X=2,3799$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(128,562) = 11,199$, $p < ,05$]. Amasya'da yaşayanların ekonomik programına güvenilen bir partiye oy tercihinde bulunanların ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,7868$), Bakü'de yaşayanlara ($X=2,2802$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(191,728) = 13,516$, $p < ,05$]. Amasya'da yaşayanların Sosyal Demokrat Partiye oy tercihinde bulunanlarının ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,5585$), Bakü'de yaşayanlara ($X=2,2344$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(99,518) = 9,168$, $p < ,05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’da yaşayanların Milliyetçi Muhafazakâr Parti, Milliyetçi Parti, Ekonomik Programına Güvenilen Bir Parti ve Sosyal Demokrat Partiye oy tercihinde bulunanlarının, Bakü’de yaşayan soydaşlarının Milliyetçi Muhafazakâr Parti, Milliyetçi Parti, Ekonomik Programına Güvenilen Bir Parti ve Sosyal Demokrat Partiye oy tercihinde bulunanlara göre ibadet düzeylerinde, dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Kurumlara Güvene Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya katılan Amasya ve Bakü Bölgesinde yaşayanların kurumlara güvene göre ibadet boyutlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.31’de incelenmiştir.

Tablo 3.31. Amasya ve Bakü Bölgesi Katılımcılarının Kurumlara Güvene Göre İbadet Boyutu Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İbadet Boyutu/Kurumlara Güven	Bölge	N	X	SS	t	P
Milli Meclis	Amasya	222	3,9314	,70126	9,691	,000*
	Bakü	63	2,5806	1,04128		
Adalet Kurumu	Amasya	179	3,8503	,69680	12,738	,000*
	Bakü	55	2,4212	,82151		
Emniyet (Polis) Kurumu	Amasya	142	3,9168	,71134	13,990	,000*
	Bakü	77	2,5378	,66806		
Askeri (Asker) Teşkilat	Amasya	188	3,9206	,67729	18101	,000*
	Bakü	121	2,4502	,72665		
Hiçbiri	Amasya	39	3,8135	,83370	11,196	,000*
	Bakü	156	2,0480	,89203		

Tablo 3.31’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin milli meclise güvenlerinin ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,9314$), Bakü’de yaşayan soydaşlarına ($X=2,5806$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(78,621)=9,691$, $p<,05$]. Amasya’da yaşayanların adalet kurumuna güvenenlerinin ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,8503$), Bakü’de yaşayanlara ($X=2,4212$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(232)=12,738$, $p<,05$]. Amasya’da yaşayanların emniyet kurumuna güvenenlerin ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,9168$), Bakü’de yaşayanlara ($X=2,5378$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(217)=13,990$, $p<,05$]. Amasya’da yaşayanların askeri teşkilata güvenenlerinin ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,9206$), Bakü’de yaşayanlara

($X=2,4502$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(307)=18,101$ $p<,05$]. Amasya’da yaşayanların hiçbir kuruma güvenmeyenlerin ibadet düzeyi dindarlık puanlarının ($X=3,8135$), Bakü’de yaşayanlara ($X=2,0480$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(193)=11,196$ $p<,05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’daki milli meclise, adalete, emniyete, askeri teşkilata güvenenlerin ve hiçbir kuruma güvenmeyenlerin, Bakü’deki milli meclise, adalete, emniyete, askeri teşkilata güvenenlere ve hiçbir kuruma güvenmeyenlere göre ibadet düzeylerinde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Kimliksel tanımlama, siyasi köken, oy tercihi ve kurumlara güven analiz sonuçlarına göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin siyasi farklılaşma ölçütlerine göre ibadet düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Evreni Eda Edilmesi Zorunlu (Farz/Vacip) ve İsteğe Bırakılmış (Nafile) Olan Temel İbadetlerin Mukayeseli Aritmetik Ortalama ve Yüzdelik Değerlere İlişkin Betimsel Sıklık Analizleri

Tablo 3.32’de ibadet sıklık oranları analizinde, pek çok ve çok (aksatmadan eda etme), orta (aksatarak eda etme) ve az (çok aksatarak, ara sıra eda etme) düzey oranları birleştirilerek, eda düzey farklı da olsa ibadetleri eda ettikleri, gücü yettiğinde eda edecekleri; hiç düzeyinin ise, ibadeti eda etmedikleri şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Tablo 3.32’deki verilere göre Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların çok ya da az düzeyde ibadeti eda etme durumları kıyaslandığında: Amasya’da yaşayanların büyük çoğunluğunun (%80,1), Bakü’de yaşayanların az (%23,7) bir kesiminin beş vakit namaz kıldıkları görülmektedir. Amasya’da yaşayanların büyük çoğunluğunun (%74,6), Bakü’de yaşayanların az (%24) bir kesiminin Cuma namazı kıldıkları; Amasya’da yaşayanların büyük çoğunluğunun (%73,9), Bakü’de yaşayanların az (%26,3) bir kesiminin bayram namazı kıldıkları anlaşılmaktadır. Amasya’da yaşayanların neredeyse tamamının (%94,7), Bakü’de yaşayanların yarısının (%51,7) Ramazan orucu tuttukları; Amasya’da yaşayanların büyük çoğunluğunun (%81,9), Bakü’de yaşayanların az (%33,2) düzeyde hacca gittiği veya maddi gücü yeterse gideceği görülmektedir. Amasya’da yaşayanların çok büyük çoğunluğunun (%91,9), Bakü’de yaşayanların büyük çoğunluğunun (%69,8) zekât verdiği veya maddi gücü

yeterse vereceği; Amasya’da yaşayanların neredeyse tamamının (%93,6), Bakü’de yaşayanların büyük çoğunluğunun (%68,6) kurban kestiği veya gücü yettiğinde keseceği anlaşılmaktadır. Amasya’da yaşayanların neredeyse tamamının (%97,5), Bakü’de yaşayanların büyük çoğunluğunun (%68,6) dua ettikleri görülmektedir.

Tablo 3. 32. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Eda Edilmesi Zorunlu (Farz/Vacip) ve İsteğe Bırakılmış (Nafile) Olan Temel İbadetlere Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Namaz kılma sıklığı					Cuma namazı kılma sıklığı					Bayram namazı kılma sıklığı				
Hiç	79	18,1	328	76,3	Hiç	86	19,7	325	75,6	Hiç	91	20,9	313	72,8
Az	72	16,5	22	5,1	Az	22	5,0	33	7,7	Az	16	3,7	33	7,7
Orta	87	20,0	20	4,7	Orta	33	7,6	29	6,7	Orta	26	6,0	23	5,3
Çok	59	13,5	16	3,7	Çok	77	17,7	11	2,6	Çok	64	14,7	18	4,2
Pek çok	131	30,0	44	10,2	Pek çok	193	44,3	30	7,0	Pek çok	216	49,5	39	9,1
Belirtmeyen	8	1,8			Belirtmeyen	25	5,7	2	0,5	Belirtmeyen	23	5,3	4	0,9
Toplam	43	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Oruç tutma sıklığı					Hac ibadeti yaptım/yaparım					Zekât verdim/veririm				
Hiç	17	3,9	205	47,7	Hiç	68	15,6	282	65,6	Hiç	21	4,8	126	29,3
Az	11	2,5	39	9,1	Az	20	4,6	31	7,2	Az	21	4,8	40	9,3
Orta	41	9,4	42	9,8	Orta	55	12,6	41	9,5	Orta	58	13,3	71	16,5
Çok	75	17,2	33	7,7	Çok	94	21,6	35	8,1	Çok	99	22,7	88	20,5
Pek çok	286	65,6	108	25,1	Pek çok	188	43,1	36	8,4	Pek çok	223	51,1	101	23,5
Belirtmeyen	6	1,4	3	0,7	Belirtmeyen	11	2,5	5	1,2	Belirtmeyen	14	3,2	4	0,9
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Kurban kestim/keserim					Dua ederim					Nafile ibadet (namaz) sıklığı				
Hiç	18	4,1	132	30,7	Hiç	4	0,9	61	14,2	Hiç	56	12,8	254	59,1
Az	18	4,1	67	15,6	Az	4	0,9	34	7,9	Az	77	17,7	47	10,9
Orta	32	7,3	72	16,7	Orta	19	4,4	52	12,1	Orta	106	24,3	65	15,1
Çok	98	22,5	68	15,8	Çok	75	17,2	84	19,5	Çok	61	14,4	19	4,4
Pek çok	260	59,6	88	20,5	Pek çok	327	75,0	197	45,8	Pek çok	129	29,6	36	8,4
Belirtmeyen	10	2,3	3	0,7	Belirtmeyen	7	1,6	2	0,5	Belirtmeyen	7	1,6	9	2,1
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Sadaka veririm					Umre haccı yaptım/yaparım									
Hiç	10	2,3	111	25,8	Hiç	73	16,7	321	74,7					
Az	35	8,0	48	11,2	Az	17	3,9	36	8,4					
Orta	115	26,4	81	18,8	Orta	57	13,1	25	5,8					
Çok	104	23,9	90	20,9	Çok	96	22,0	19	4,4					
Pek çok	160	36,7	99	23,0	Pek çok	184	42,2	25	5,8					
Belirtmeyen	12	2,8	1	0,2	Belirtmeyen	9	2,1	4	,9					
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100					

Tablo 3.32’deki verilere göre çok ya da az düzeyde nafile ibadet eda etme durumları kıyaslandığında: Amasya’da yaşayanların çok büyük çoğunluğunun (%86), Bakü’de yaşayanların önemli (%38,8) bir kesiminin nafile ibadet (namaz, oruç) ettikleri anlaşılmaktadır. Amasya’da yaşayanların neredeyse tamamının (%95), Bakü’de yaşayanların büyük çoğunluğunun (%73,9) sadaka verdiği, hayır işleri yaptığı; Amasya’da yaşayanların büyük çoğunluğunun (%81,2), Bakü’de yaşayanların az (%24,4) düzeyde umre haccı yaptığı veya maddi gücü yeterse yapacağı

görülmektedir.

Tablo 3.32'deki verilere göre ibadet eda oranları genel olarak değerlendirildiğinde, Amasya bölgesinin eda etme düzey (çok az-pek çok) oranları farklı olsa da, farz ve vacip ibadetleri ibadet çeşidine göre yapma (%73,9-%97,5 aralığında) ve nafil ibadet etme (%81,2-%95 aralığında) oranlarının çok yüksek olduğu, neredeyse tamamının aksatarak ya da aksatmadan ibadet ettikleri görülmektedir. Dua, oruç, kurban ve sadaka, zekât oranlarının, nafil (namaz, oruç) ibadet, umre haccı, hac ve namaz (beş vakit, cuma, bayram) oranlarına göre daha yüksek olması, beş vakit namazın günde beş defa eda edilmesi ve hac ibadetinin kendine özgü (Maddi ve seyahat etme güçlüğü, sağlık, kota vb. gibi) şartları nedeniyle olabilir. Cuma ve bayram namazlarının beş vakit namaza göre eda oranının düşük olması, kadınlara (katılımcıların Amasya'da %45,9'u, Bakü'de %38,1 kadındır) zorunlu (farz, vacip) ve kendilerinin camiye gitme geleneği olmaması ile açıklanabilir. Ayrıca belirtmeyenlerin (Amasya, cuma %5,7, bayram %5,3; Bakü cuma %0,5, bayram %0,9) oranının, beş vakit namaz kılmadaki belirtmeyenlerin oranına göre yüksek olmasının sebebinin, bunların genelinin kadınlar olabileceği söylenebilir. Dolayısıyla bu etkenler (Kadınların namaz kılmama ve haftada, yılda kılınması durumu) göz önüne alındığında, gerçekte cuma ve bayram namazlarını kılma sıklığının beş vakit namaz kılma sıklığına göre daha yüksek olabileceği söylenebilir.

Ramazan orucu tutma oranının yüksek olması ise, yılda bir ay tutulması, bu aya mahsus sosyokültürel aktiviteler ve etkinlikler, iftar, sahur, mukabele, mevlit ve teravih namazı sonrası yapılan etkinlikler, medyadaki iftar ve sahur programlarının, dinî atmosfere bir canlılık getirdiği söylenebilir. Bu canlılık kararsız olanlara teşvik ve tutmayanlar üzerinde de psikolojik baskı yapabileceği, dolayısıyla oruç tutmaya yönlendirmiş olabileceği ile de açıklanabilir. Haccın hayatta bir defa farz olması ve günümüzde maddi külfetinin düşüklüğü, ulaşım (havayolu gibi) imkânlarının rahatlığı, Mekke ve Medine'de yaşam konfor ve düzeyinin yükselmesi, toplumsal olarak (Özellikle de umre haccı gibi) daha yaygınlaşmış olması gibi etkenlerin, bu ibadeti eda oranının yükselmesine neden olabileceği söylenebilir. Zekât ve sadaka ibadetlerinin yüksek oranda çıkması, ülkemizde ve dünyanın çeşitli yerlerinde birçok felaketler (kıtık, savaş, deprem vb. gibi) yaşanması, bu felaketler içinde kamu veya sivil toplum örgütlerince çeşitli yardım kampanyalarının düzenlenmesi gibi nedenler dolayısıyla bu ibadetinin de yaygınlaştığı görülmektedir. Ramazan ayında, kutsal gün ve gecelerde, radyo ve televizyonda yapılan dinî programlarında dua edilmesi, insanların zor ve

sıkıntılı anlarında psikolojik olarak yardım ve kurtarıcı bekleme eğiliminde olması, bir nimete kavuştuklarında şükür içinde kurban kesip, oruç tutmalarının yanında, şükür duasının yapılması gibi etkenlerin, duanın en yüksek orana ulaşmasına neden olduğu söylenebilir. Ayrıca kutsal gün, gece ve ayların bütünleştirici işlevinin duanın artmasına neden olduğu anlaşılmakta, bunun yanında duanın toplum organizmasında bütünleştirici ve onarıcı bir işlev gördüğü de bilinmektedir.

İbadet eda etmeme oranları genel olarak değerlendirildiğinde, ibadet çeşidine göre eda etmeme düzey oranları farklı olsa da farz ve vacip ibadetleri (%0,9 ile %19,7 arası) ve nafil ibadetleri (%2,3 ile %16,7 arası) yapmama oranlarının çok düşük düzeyde olduğu görülmektedir. İbadet eda etmemenin, genellikle dinen ibadetin gereksiz olduğuna inanmama olarak değil, daha çok genç [genç kuşağın ibadet eda etme ortalaması (SS=3,7892), orta yaş (SS=3,9442) ve yaşlı (SS=3,9324) kuşağa göre düşüktür] kuşakta, daha genç oldukları, zaman ayıramadıkları, tembellik, alışkanlık olmaması (n=15, n=16, n=17) gibi nedenler sıralanabilir. Diğer kuşaklarda da (Mülakat yapılan orta yaş ve yaşlı kuşaklar aksamalar olsa da düzenli olarak ibadetlerini eda ettiklerini belirtmişlerdir.) yine benzeri nedenler dolayısıyla eda edilemediği yapılan gözlemlerden anlaşılmaktadır. Bunun yanında sanayileşme, kentleşme ve modernleşme gibi etkenlerin tezahürleri olan toplumsal değişim ve dönüşümlerin etkilerinin artması, dinî anlayış ve dinî pratiklere karşı bir ilgisizliğe neden olduğu da söylenebilir. Bu hususun özellikle gençlerde etkisini hissettirdiği ifade edilebilir. Bunun yanında önceki gibi toplumsal baskı ve kontrolün giderek etkisini kaybederek yerini hoşgörü ve ilgisizliğe bıraktığının da gözlemlendiği söylenebilir. Günay'ın (1999:116-119) araştırma bulguları araştırmayı destekler nitelikte olduğu ifade edilebilir.

Sonuç olarak İslam ve Müslüman algısı, dinin inanç ve ibadet boyutu nicel ve nitel analizlerden ulaşılan sonuçlara göre, Amasya bölgesinin tüm yaş gruplarında neredeyse tamamı İslam'ı, vahyin (Kur'an'ın) bildirdiği ölçüde inanç, ibadet ve ahlaki ilkeleriyle bütün olarak tanımladığı, ona inandığı söylenebilir. Her ne kadar İslami yaşantıda eksiklikleri olsa da, bir Müslüman olarak İslam'ın inanç, ibadet ve ahlaki ilkelerinin hayata geçirilmesinin gerekliliğine ve yükümlülüğüne inandıkları Anadolu'daki geleneksel halk dindarlığı boyutlarının ağırlıklı olduğu söylenebilir.

Bakü bölgesinde ibadet eda oranları genel olarak değerlendirildiğinde, eda etme düzey (çok az- orta, çok, pek çok) oranları farklı olsa da, farz ve vacip ibadetleri ibadet çeşidine göre yapma (%23,7 ile %68,6 arası) ve nafil ibadet etme (%24,4- %73,9)

oranlarının Amasya bölgesine göre çok düşük kaldığı görülebilir. Fakat uzun süre Çarlık Rusya'nın ve özellikle Bolşevik Rusya'nın uyguladığı din karşıtı politikalara (asimilasyon, represya vb. gibi) maruz kalan, ateist felsefesi temelli eğitim ile yetişen bir toplum içinde normal, hatta yüksek çıktığı bile söylenebilir. Özellikle namaz ve hac ibadetlerine göre sadaka, zekât, kurban, dua ve oruç ibadetinin %50'nin üzerinde yüksek oranda eda edilmesinin ilginç olduğu söylenebilir. Katılımcıların yarısının Ramazan orucu tutması, genelinin Sünnî kimlik taşımaları ve mülakat yapılan kişilerin ifadelerine göre bazılarının ibadet olduğundan değil, sağlık açısından faydaları, aile ve çevrede tutulması nedeni ile tuttukları (n=13, n=16, n=18, n=19, n=21,) ifade edilmiştir. Kurban ibadetinin de oranının yüksek çıkması, yine çevrenin bir örf, adet gibi kültürel bir etkinlik ve bayram kutlamasının bir şartı gibi algılanmasının nedeni olduğu gözlem ve görüşmeci ifadelerinden anlaşılmaktadır. Yine yapılan gözlem ve görüşmeci ifadelerinden zekât ibadetinin sadaka ibadetiyle karıştırılarak, sadaka ve hayır işleri olarak algılandığı söylenebilir (n=13, n=18, n=19, n=20). Sadaka ve hayır işlerinin yardım olarak algılanması nedeniyle, ibadet olması yönünden daha çok, insani ve vicdani açıdan yardım yapmanın gerekliliğine inandıklarından ötürü oranın en yüksek çıktığı söylenebilir (n=5, n=18, n=19, n=21). Bu konuda bir inşaat mühendisi: “ ... Kur'an'ın adaletini ve ahlaki ilkelerini çok güzel buluyorum. Ama benim için yardım konusu asıl olarak insani ve vicdani açıdan daha çok önemlidir.” (20 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/30). Dua edenlerin oranının yüksek olması Allah'ın varlığına ve birliğine inanma oranının (%82,1) yüksek olması ile açıklanabilir.

İbadet eda etmeme oranları genel olarak değerlendirildiğinde, ibadet çeşidine göre eda etmeme düzey oranları farklı olsa da farz ve vacip ibadetleri (%14,2 ile %75,6 arası) ve nafile ibadetleri (%25,8 ile %74,7 arası) yapmama oranlarının çok yüksek düzeyde olduğu görülmektedir. İbadet eda etmemenin nedenleri olarak: Çar ve özellikle Bolşevik Yönetiminin dinî yaşama uyguladığı baskı ve yasaklamanın sonucunda bir kaç neslin dini ve dinî yaşamı unutması; ateist felsefesi temelli eğitim sistemine göre eğitim verilmesi gibi nedenler sayılabilir. Ayrıca Ermenilerin içinde yaşamının olumsuz tesirleri; Azerbaycan halkının, resmi ve gayri resmi dinî yöneticilerinin, görevlilerinin ve mollaların samimi olarak dine bile inandıklarından şüphe etmeleri, dinî menfaatleri için kullandıklarına inanmalılar gibi sebepler sıralanabilir. Yaşanan bu durumların, Azerbaycan halkının dine ve dinî yaşama olan meylinin zayıflamasına, dinî yaşamdan soğumasına ve onu unutmasına neden olduğu

söylenbilir. Sovyet dönemindeki yasaklar konusunda görüşmeciler: Dinî yaşamının yasak olduğunu, camiye giden, namaz kılan bilindiği takdirde görevden atılacağını, hatta çocukların sünnetinin bile gizli yapıldığı, sünnet töreni yapan bir ailenin bütün üyelerinin ve yakınlarının görevden alınabileceğini (n=2, n=3, n=9) ifade etmişlerdir. Genellikle erkeklerin görevde olduğu için takip altında olduğu ve ibadet edemediği, yalnızca bazı ev hanımlarının evde gizli ibadet eda edebildiğini (n=8, n=12), namazın (ibadetin) kanunen yasak değil, ama namaz kıldığı, ibadet ettiği bilindiği takdirde devlette görev verilmediği, görevli olsa bile bir bahane ile görevden alındığını söylemişlerdir. İçlerindeki (Azerbaycanlı) komünist parti üyesi ve devlet görevlisi olanların gerek makamlarını koruma, gerekse hainlikleri nedeniyle ibadet edenleri e ihbar ederek görevden alınmalarına neden olduğunu belirtmişlerdir. En çok içlerindeki bu ihbarcılar yüzünden ibadet etmek isteyenlerin bile ibadet edemediklerini, devletin bu siyaseti temel aldığı, bundan kaçmanın mümkün olmadığını (n=6, n=7, n=11, n=14, n=17) ifade etmişlerdir. Bu konuda bir görüşmeci (15 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/40):

... Allahsızlar Cemiyeti kurularak dinden, ibadetten uzak ateist bir gençlik yetiştirilmeye başlandı. Bir komünistin dindar olamayacağı propagandası yapılarak, dinî vecibeleri yerine getirenlerin alaya alınarak, yayımlarla (gazete vb.) haber yapılması gibi birçok faaliyetler icra edildi. ...Azerbaycan Komünist yönetimi jurnaller görevlendirerek... İbadet edenler ihbar ediliyordu... O dönemlerde, tarlada oruç tutarak çalışan bir kadın bile basında konu edilerek, neden hâlâ bu gibilerin ıslah olunamadığını (komünistleştirilmediğini) sorgulayan, düğünlerin, cenaze definlerin komünizme uygun yapılması için çaba sarf edilmesi gerektiğini öneren vb. birçok makale, yayın okudum...

Bir başka görüşmeci (2 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/80):

Sizler (Amasya) dine çok meyil etmişsiniz. Ama bizde (Bakü) ve Azerbaycan'ın tamamında dine meyil azdır. Çünkü biz Ermeni içinde, dinin ve dinî yaşantının yasak olduğu Sovyet Yönetiminde yaşadık. Ayrıca samimi söylüyorum ki dinin başında olanlara da saygı duyulmuyor. Onların dine inandıklarına bile şüpheler var. Çünkü dinî menfaatlerine alet ettiklerine inanılıyor. Benim dedem ve ninem gizli namaz kılıyordu. Bize öğretmediler. Ama oruca teşvik ediyorlardı. Bizde namaz kılan az. Ailemizde yalnızca eşim namaz kılıyor. Çocuklarım torunlarım da kılmaz. Kendim bazı zamanlar kıldığım oldu, ama her zaman kılmadım. Alışkanlık olmadı. Soğumuşum.

Görüşme yapılanlar arasında Kur'an'ın tamamına iman ederek ibadetlerini aksatmadan eda etme noktasında neredeyse üç kişiden biri olan bir görüşmeci: "Kur'an'a göre her yıl aksatmadan Ramazan orucumu tutarım. Kur'an'da seher, gün orta ve akşam namazları bir rekât olarak geçtiği için her gün bu şekilde namaz kılıyorum. Kur'an'da rekât geçmez. Ben yalnızca Kur'an'a göre dinimi yaşıyorum. Ancak eşim farklı. O beş vakit olarak ve kazaya bıraktıklarını da kılıyor" (16 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/46).

Tüm (genç, orta yaş ve yaşlı) kuşaklar, genellikle ibadetin gereksiz, dinde aşırıya kaçmak olduğu, dinin hurafe kısmını oluşturduğu, ibadete ayrılacak zamanın iş ve insanlara daha faydalı olacak faaliyetlere ayrılması gerektiğini, neredeyse tüm görüşme yapılan kişiler (n=5, n=6, n=12, n=20, n=21, vd.) ifade etmiştir. Bu konuda bir doktora öğrencisi: (19 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/34):

Benim için ibadet namaz çok önemli değil. Dinin özü vicdan, adalettir. Ama sağlamlık için bazı ibadetler yapılabilir. Ben sağlamlık için son zamanlarda oruç tutuyorum, ama ibadet olduğuna inandığım için değil. Namazda sağlamlık için yapılabilir. Namaz, oruç, hac gibi birtakım ibadetler dinde aşırıya kaçmak ve hurufattır. Benim asıl kabul etmediğim de Arapların bize empoze ettiği Müslümanlıktır. O kadar çok ibadet var ki, sanki bazı ibadet denilen ritüellerin Arapların dine ilave ettiği şeyler olduğunu düşünüyorum.

Bir muhasebeci: (18 nolu mülakat, kadın, Nisan 2019/41):

“Ninemin namaz kıldığını, oruç tuttuğunu gördüm. Bir hurafe gibi (biz böyle diyoruz) İslam’ı yaşıyorlardı. Biz ise dünyevi tahsil aldık İslam medeniyetine göre yetişmedik, yaşamadık, sadece duyduk. Ben deistim, ama şimdi biz aile ve toplum olarak Müslümanız, ancak kendimize Müslüman demiyorum. Çünkü biz İslam’ın kuralları, örf adetleri ile büyümedik. İbadet (namaz, oruç vb.) etmiyoruz.

Bu konudaki alanyazın incelendiğinde konu daha da açıklığa kavuşmakta, mülakatlardaki ifadelerin kaynağı anlaşılmakta ve araştırma bulgularıyla da örtüştüğü görülmektedir.

SSCB, ideolojisi gereği inananların yalnızca fert fert varlığını tanıdığı belirtilir. Oysa İslam inanç sistemi dünyevi ve uhrevi alanı iç içe geçirerek, birleştirdiği bilinir. Böylece Müslüman toplumun hayatını kuşatan ve sosyal hayata hâkim olan kendine has kurumları olduğu vurgulanır. Bu bağlamda her şeyi profan tarzda standartlaştıran Sovyet sistemi İslam’ın bu keyfiyetini kabul edemezdi. Sözgelimi, Sovyet sistemi ibadetlere (beş vakit namaz, cuma namazı vb.) ayrılan zamanın eğitim, iş gibi toplumsal yükümlülükleri aksattığını, ramazan orucunun ve eda zamanlarının ekonomide düzensizliğe yol açtığını düşünerek, sürekli sert önlemlerle mücadele ettiği belirtilmektedir. Hac ibadetine de izin verilmediği ifade edilmektedir. (Benningsen ve Quelquejay, 1981: 213; D’encausse, 1992: 23-24-25; Benningsen 1997: 58). Dolayısıyla İslam’ın temel unsurlarını, hukuk sistemini, yasal kurumlarını ve mali dayanaklarını yasakladığı, dünyevi alandan soyutlayarak, içi boşaltılmış bir görüntü haline getirdiği ifade edilebilir.

SSCB’deki İslami makamlar, hem Sovyet ideolojisinin İslam’a ve yaşam tarzına açmış olduğu savaşa karşı mücadele ettikleri hem de Bolşevik sistemi içinde İslam’ın yok olmasını önlemek için, İslam’ın yeni şartlarda içeriğinin farklı şekilde doldurularak yeniden hayata geçirmenin yollarını aradıkları ifade edilir. Bunun için,

İslami icapları modern yaşamın ihtiyaçlarına uyarlayarak dinî pratikleri kolaylaştırma; İslam'ı, Sovyetler Birliğinin siyasî ve toplumsal sisteminin esası olan Sovyet ideolojisiyle bağdaştırarak İslam'a dünyevi bir muhteva kazandırma, şeklinde iki yol tercih ettikleri belirtilmektedir. (D'encausse, 1992: 23-24-25; Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 217). Bu iki yol çerçevesinde dinî yetkililer tarafından, ibadetlerin toplumsal görevlere engel olma durumunu ortadan kaldırmak için, -gidilebilecek durumda ise- cuma namazına gidilebileceği, beş vakit namazı da günde bir defaya indirerek kişiye uygun bir zamanda kılınabileceği, şeklinde bir uyarılama yapıldığı belirtilmektedir. Ramazan orucu gibi ibadetler için ise, Müslüman kendini bazı şeylerden mahrum bırakarak kendi kendini aşabilir, mahrumiyetin ve açlığın ortak bilincine vararak buyruğun biçimsel görünümünden çok manevî önemi içinde kalabilir, gibi emrin lafzını değil ruhunu dikkate alan bir yorum getirilerek, niteliği değiştirildiği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede dinen (yaşlı, hasta gibi) mazereti olanlara getirilen oruç tutmama muafiyetine, işçiler de dâhil edilerek, telafisi olarak, Ramazan ayının herhangi bir gününde bir gün ya da Ramazan'ın birinci ile on beşinci günleri arasında oruç tutularak veya dini ya da çalışma yaşamlarında gösterdikleri ek çabalar ile bu ibadeti eda etmiş olabilecekleri söylenmiştir. Aynı şekilde dinî sebeple hayvanların topluca kesilmesini ekonomik çıkarlara aykırı görerek kabul etmeyen Sovyet Yönetimine karşı, Kurban'ın farz değil müstehap olduğu fetvası verilerek, hayvan kurban etmek yerine, o hayvanın değerinde bağış yapılmak ile de ibadetin yerine getirilmiş olunacağı çözümü önerilmiştir. Cihat ise, herkesin mutluluğu için verilmesi gereken şahsi mücadele olarak yorumlanmıştı. Böylece kendisini Müslüman hisseden bireyin niyetiyle toplumca yerine getirilen dinî yükümlülüklerle katılması önemli görülüyordu. Bu çerçevede dinî makamların, ramazan orucuna ya da ibadetlere özgü yorumlarına bakıldığında bu makamlar: Sovyet Yönetimine yönelik, İslami ibadetlerin SSCB'nin ekonomik sistemine ters düşmediğine; müminlere yönelik ise, inananların homojen bir topluluk şeklinde birleşmesine, hitap etmiş oluyordu. Zira dinî makamların amacı, SSCB'nin, ibadet edenleri, yabancı ve yok olmuş bir dünyanın kalıntıları görerek ibadet etmeyenlerden ayırmasına karşılık, ibadet edenleri ve etmeyenleri bütünleştirerek aynı ruhu paylaşan İslam toplumunun devam etmesini sağlamak olduğu belirtilmektedir. Bu amacı da en iyi bayramlar yerine getiriyordu. Aynı zamanda dinî yetkililerin, orucun sağlığa faydası, bazı (kanser gibi) hastalık riskini azalttığı gibi yakıştırma deliller de kullandıkları belirtilmiştir. (D'encausse, 1992: 27-28-29-30-31-35; Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 213).

Hac ibadetine geniş kitleleri katmanın doğal çözümü olarak, eski bir geleneğin de teşvikiyle çok sayıda yerli mukaddes makam ve mekânları (tekke, türbe gibi) ziyaretin çare olduğu belirtilmektedir. Her ne kadar bazı dinî yetkililer eleştirse de ziyaretin tezahürünün, dinin bireysel hayat alanından kitlesel ortak bilinç haline gelmesine imkân sağladığı vurgulanmaktadır. Ancak dinî inançlar hızla İslam'ın dışına kaydığı, eski Şamanizm'e benzer primitif dinlerin arkaik formlarının su yüzüne çıktığı, zekât ibadetinin de dinî mekânların korunması için basit bağışlar şekline dönüştüğü belirtilmektedir. (Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 212, 215; D'encausse, 1992: 33-34-35).

Dinî makamların bir başka uyarlaması, Mevlidin caminin yanında evlerde de okunabileceğiydi. Aynı şekilde bayramlar için de, ibadet kısmını oluşturan dinî tören ile kültürel kısmını oluşturan kutlama kısmı birleştirilerek, ibadet etmeyen kitleleri de bayram etkinliklerine katmış oluyorlardı. Dinî İdarenin ibadetlerin muhtevasının değişmesine neden olan yorumları nedeniyle dinin şartlarını unutan ve Sovyet Yönetimi tarafından da İslam'ın dışına çekilen Müslüman halkın bayram namazlarına yoğun ilgisi, bayram namazının dinî bir vecibe olarak değil, bir gelenek şekline dönüştüğü, bazı Sovyet gözlemlerinin de ulaştığı bir sonuç olduğu belirtilir (Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 214-215; D'encausse, 1992: 32). Böylece dinî olmaktan çok “millî” karakter taşıdığı anlaşılan bayram namazlarının kalabalık cemaat topluluğu tarafından kılınmasına rağmen, İslam'ın gücü yavaş yavaş azalmaktaydı. Zira yeni aydın kesimler, artık ibadetin hiçbir şekline yaklaşmamakta, herhangi bir dinin emirlerini yapmayı gereksiz, hatta tehlikeli görmekteydi. Yalnızca az sayıda kişisel sempatik uygulamalardan öteye gitmemekteydi. Halkın geneli dinî ya inkâr etmekte, ya da bilmemekteydi. İslam coğrafyasında “ibadetsiz itikat” mevcut ve mümkün olduğu görülmekteydi. Böylece İslam'ın bu coğrafyada yalnızca milliyeti ilgilendiren kısımları hariç, “geçmişin olgusu” haline gelmek üzere olduğu belirtilmektedir (Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 214-215, 218).

Sovyet yöneticileri, İslam'ın gücünün, Müslümanlarda dinî olan ile millî olanın birbirine karışması, tarihi geleneklere ve millî duygulara yaslanmasından ve millî temeller üzerinde varlığını sürdürmesinden kaynaklandığını söylüyordu. Yine Müslüman dinî yetkililerin, Sovyet Doğu halklarının millî özelliklerinin ve müşterek değerlerinin geçmişteki ve günümüzdeki sembolünün İslam'mış gibi takdim ettiklerini vurguluyorlardı. Millî topluluğa bağlı dinî bayramların kutlanmasını, bu topluluğun üyelerine olan bağlılıklarının bir göstergesi sayan herkesi İslam'a doğru çeken, işte bu

dinî ve millî bağ olduğu belirtilmekteydi. Sovyet yöneticileri, millî şuurun öncelikle dinî terimlerle belirtildiğini, üstelik İslam’a bağlılığın, bir bakıma mensubu olduğu etnik gruba bağlılık olduğunu ve dinî yetkililerin her etkinliklerini bu esasa dayandırdıklarını görüyorlardı. Böylece her şey hem millî hem İslami özgünlük duygusunu destekliyor ve İslam millileşiyordu. Dinî şuurun zayıflaması, İslami inançların millî geleneklerle bütünleşmesiyle telafi ediliyordu (D’encausse, 1992: 49-51-52-53). D’encausse, Sovyet Müslüman dünyasının bu gerçeğini, inançları olduğundan daha ziyade, kendilerini topluluğun üyesi saydıkları için Müslüman kimliklerini vurgulayanların bir arada bulunduğu bir ümmetin yeniden canlanması olgusu olduğunu belirtiyordu. Kendilerini evveleminde bir Müslüman milletine (ümmete), daha sonra da bu milletin (ümmetin) içinde Özbek, Tatar vb. milletine bağlı hissettiklerini, ifade etmektedir (D’encausse, 1992: 54-55).

Sovyet sosyologlarının da dindarı, belli dinî törenlere iştirak eden ve dinî kökenli birtakım adetlere uyan bir kimse olarak tanımlamaktadır. Ancak Müslüman nüfusun %20’lik bir oranının resmen ateist veya Allahsız olarak bilinenleri dahi, manevî ehemmiyetini kaybetmiş ve artık dinî olmaktan ziyade millî olarak benimsenmeye başlanmış da olsa, tüm halkın uyduğu Müslüman mezarlığına defnedilme, sünnet olma, Halkın %80’inin uyduğu dinî nikâhla evlenme ve Kurban Bayramı gibi birtakım dinî törenlere iştirak ettikleri şeklinde betimledikleri görülmektedir. Doğrusu SSCB Müslümanları içinde mutlak manada hiçbir Allahsız bulunmadığını ifade etikleri anlaşılmaktadır. (Benningsen 1997: 57).

Bu durumu yapılan araştırma sonuçlarının ortaya koyduğu belirtiliyordu. Sözgelimi Aralık 1965’de I. Irbutov’un çalışmasında Taşkent’te yapılan bir ankette, “İnanıyorum; zira bir Müslümanım” cevabının Orta Asya yerlileri için “Müslüman” kelimesinin dinden daha çok milliyeti gösterdiğini ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. 1967’de Kırgız-Sovyet bilgini S. Dorjenov’un yaptığı bir ankette, 102 öğrenciden 52’si Müslüman olduklarını belirtmiş, “hangi ölçülerle...” sorusu üzerine “Çünkü ben Kırgızım” cevabını verdikleri görülmektedir. (Benningsen ve Quelquejay, 1981: 218-219).

Sonuçta Müslüman yöneticiler, İslam’ın adalet, ahlak ve ibadetinin komünizmin reddedemeyeceği bir toplumun oluşturulmasına yaptığı katkıyı vurgulayarak, İslam’ı komünizm içinde meşrulaştırdıkları anlaşılmaktadır. Aynı zamanda ümmet bilincini geliştirerek, Müslümanların dayanışmasını ve İslamî ortak bir ruhu oluşturarak, tüm Müslüman Sovyet vatandaşlarını İslam topluluğuna dâhil olmalarını sağladıkları

görülmektedir. Bu niteliksel değişim, millî duygular üzerinden dinden ziyade genellikle kültür birliğini içeren İslami bir ortak bilincin doğmasını ve SSCB’de dönüşü olmayan bir olguya dönüşmesini sağladığı belirtilmektedir (D’encausse, 1992: 35-36). Böylece “Müslüman” kavramının daha çok millî kökeni vurgulamakta kullanıldığı bilinmekte; zaman zaman duyulmakta olan “dinsiz Müslüman” ibaresinin normal karşılandığı belirtilmektedir (Benningsen 1997: 58). Bu çerçevede nicel ve nitel bulgular yanında alanyazın bulgularında “İtikadı Müslüman” kavramının “Kültürel Müslüman” şekline evirildiğini destekler nitelikte olduğu söylenebilir. Dolayısıyla günümüzde Bakü’de yaşayanların iman ve ibadet anlayışları, Müslüman yöneticilerin İslam’ı Sovyet sistemine uyarlamak ve İslami inançların, ibadetlerin ortadan kalkmaması için geliştirdikleri defansif ve koruyucu yorum ve uyarlamaların, bilinçaltına yerleşmiş izlerini taşıdıkları söylenebilir. Zira özellikle nitel bulgulara göre, Allah veya Tanrı evreni ve insanı yarattığına, ancak vahiy yolu ve peygamberler aracılığıyla bir din gönderilmediğine inanılır. İslam da dahil tüm dinler, devlet otoritesi sağlanamadığı zamanlarda toplumun güvenliğini sağlamak, insanların kaos içinde yaşamlarını önlemek, bireyleri ıslah etmek amacıyla toplumun ileri gelenleri ve toplum tarafından, insanlığın ortak kültürel mirasından (Yahudi, Hristiyan, Mezopotamya, Roma ve Bizans medeniyetlerinin birikiminden) faydalanılarak dinlerin meydana getirildiği, dolayısıyla dinin (İslam’ın), toplumun bir ürünü olarak ortaya çıktığı kabul edilir. Hz Muhammed (sav), Mekke toplumunu ıslah etmek için medeniyetlerin ürünü olan dini (Tevrat ve İncil gibi) metinlerden, Mezopotamya, Roma ve Bizans gibi medeniyetlerin mirasından faydalanarak, toplumun huzur ve güvenlik ihtiyaçlarına mükemmel çare üreten Kur’an-ı Kerim’i derlediğine inanılır. Dolayısıyla İslam, toplumun ve medeniyetlerin bir ürünü olarak ortaya çıktığı ve toplumların inanç sistemi haline geldiği kabul edilir. Tüm bu inanış, anlayış ve kabullere rağmen bu toplum, atalarının dini olan İslam ile ilgilerini tamamen koparmak istemedikleri ifade edilebilir.

Niteliksel bir dönüşüm ile İslam, tek ideolojili ve tek örgütlü bir sistemde kendine yer bulduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu dinî yetkililerin, Allah’a ve peygambere inanmayan Sovyet yöneticilerinin Allah’ın buyurduğu ve peygamberin bildirdiği kanunları uyguladıklarını, Sosyalizmin birçok ilkesinin, deha bir peygamber olan Hz. Muhammed (sav)’in emirlerinin uygulanması olduğunu, ifade ettikleri belirtilmektedir (D’encausse, 1992: 40-41).

Müslüman yöneticiler İslami perspektifte yetişmiş her yaş kademesinin sosyalleşme birlikleri olan Oktobrist, Pionnier, Komsomol⁶¹ gibi sosyalleşme birliklerine sıradan bir vatandaş gibi değil “Müslüman” kimlikleriyle nüfus etmeyi ve SSCB sisteminde bu şekilde sosyalleşmesini tavsiye ettikleri belirtilmektedir. Esasen de Sovyet Sistemine göre aile, çocuğunu, daha ilk yaşlardan itibaren okul ile birlikte bu birlik ve örgütlere göndermek ve komünist eğitime hazırlamak zorunda olduğu vurgulanmaktadır. Zihinleri şekillendiren bu yoğun eğitim ve örgüt ağlarıyla birlikte sistemin mevzuatı, çocukların dinî törenlere katılmasını da yasakladığı belirtilmektedir (D’encausse, 1992: 40-41). Ancak sistemin çocuklara yönelik aileye sorumluluk yükleyen söz konusu mevzuatları gereği Müslüman bireyler, İslami perspektifte yetişemedikleri gibi, Müslüman kimlikle sözü edilen sosyalleşme birliklerine nüfuz edemedikleri de araştırma sonuçlarına yansıdığı görülebilir. Dolayısıyla ve nihayetinde bu tavsiye, gerçekte ateist, deist profan bir zihniyetin bilinçaltlarına yerleşmiş içi boşaltılmış inanç ve ibadet anlayışına sahip bir Müslüman kitlesi meydana gelmesi ile meyve verdiği araştırma sonuçlarından anlaşıldığı ifade edilebilir.

SSCB yönetiminin ibadetleri İslam’ın özünden olmayan İslam’dan önceki Arap geleneğinden doğmuş, daha sonra İslam Dinî tarafından benimsenmiş hurafeler gösteren (makale gibi) yayınlar ile de basın-yayında din karşıtı propaganda yaptığı belirtilmektedir. Sözgelimi, her yıl Ramazan ayında orucun “gerici” özelliğini belirten, yasaklanması gereken İslam öncesi bir Arap geleneğinden doğmuş, sonra İslam dinî tarafından benimsenmiş İslami olmayan bir hurafe olduğu konusunda çok sayıda makaleler yayımlandığı ifade edilmektedir. Namaz için de İslam’dan önceki devirlerden kalmış dinin özüne değil büyüye dayanan bir ibadet olduğunu öne sürdüğü belirtilmektedir (D’encausse, 1992: 48).

SSCB yöneticilerinin İslam’a ve ibadetlere yönelik çarpıtıcı yayın ve propagandalarının ve SSCB’deki İslami makamların Sovyetlerin İslam’a açtığı savaşa karşı İslam’ı, yeni şartlarda içeriği farklı şekilde doldurularak yeniden hayata geçirmek

⁶¹SSCB’de, Sovyet gençliğine komünizmi benimsetmek ve komünist Partiye kadro yetiştirmek amacıyla 9 yaş altı çocuklar için Oktobrist (Oktobriyonoklar) çocuk kulübü, 9-14 yaş grubunu kapsayan Pionnier veya Öncüler (Tüm Leninci Öncüler Örgütü) ve 14-28 yaş grubunu kapsayan Komsomol (Tüm Leninci Genç Komünistler Birliği) örgütleri kurulmuş ve faaliyet göstermiş siyasal gençlik örgütleridir. Bk: Özdemir, B. (2018). “Sovyetler Birliği’nde Komünist ideolojinin eğitime yansımaları: 1920’li ve 1930’lu Yıllar” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (ÇOMÜ) Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 3(1), 103-111, 106; D’Encausse, H.C. (1992). *Sovyetlerde Müslümanlar*, İstanbul: Ağaç, 42.

için, İslami icapları modern yaşamın ihtiyaçlarına uyarlayarak dinî pratikleri kolaylaştırma; İslam'ı, Sovyet ideolojisiyle bağdaştırmak için dünyevi bir muhteva kazandırma uyarlamalarının sonuçları, o dönemlerde yapılan araştırma sonuçlarına da yansıdığı görülmektedir. Aynı zamanda neticelerin araştırma sonuçları ile de örtüştüğü söylenebilir.

Aralık 1965'de I. Irbutov'un çalışmasında Taşkent'te yapılan bir ankette, orta tabakadan 55 yaş üstü kadın ve erkeklerin yalnızca %10'u cuma namazına katılmakla birlikte, dinin bütün gereklerini yaptığı görülmektedir. (Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 218).

1972'de Özbekistan'a bağlı Karakalpak Cumhuriyetinde uygulanan bir ankette: Kadınların %20'sinin, erkeklerin %23'ünün ateist oldukları belirtilmektedir. Geri kalan kadınların % 80'inin ve erkeklerin % 77'sinin dağılımları ise şöyledir: Kadınların % 11'inin, erkeklerin %11,3'ünün bilinçli Müslümanlar; kadınların % 15'inin, erkeklerin %14'ünün geleneksel Müslümanlar; kadınların % 14,3'ünün, erkeklerin %13,3'ünün kararsızlar olduğu görülmektedir. Kadınların % 19,3'ünün, erkeklerin %17,2'sinin inanmayan ama İslami ibadetleri yapanlar; kadınların % 20,2'sinin, erkeklerin %21,2'sinin inanmayan ama ailenin etkisiyle İslami ibadetleri yapanlar, olduğu anlaşılmaktadır (D'encausse, 1992: 20).

Taşkent'te yapılan araştırma bulguları ile bu araştırma bulgularının örtüşmediği görülmektedir. Zira Taşkent'teki araştırmada 55 yaş üstü kadın ve erkeklerin ancak %10'luk bir oranının cuma namazı ve dinin diğer gereklerini yerine getirdiği bulgusuna ulaşıldığı belirtilir. Buna karşılık, Bakü bölgesinin [orta yaş (2,4131) ve yaşlı (2,4131) kuşak arasında ibadet eda düzeyinin farklılaşmadığı, gençlerin ise az (2,0506) bir oran ile farklılaştığı görülmektedir, dolayısıyla kuşaklar arası ibadet eda düzeylerinin birbirine yakın olduğu söylenebilir] en düşük (%23,7 beş vakit namaz, %24 cuma namazı, %26,3 bayram namazları) iki veya dört, beş katı (%33,2 hac, %51,7 ramazan orucu vb.) yüksek oranlarda ibadet ettikleri görülmektedir. Ancak Karakalpak Cumhuriyetindeki araştırmada %80 inananlar içinde ortalama %20'lik bir oranda inanmadıkları halde ibadet yaptıkları ya da yine ortalama %20'lik bir oranda inanmadıkları halde ailenin etkisiyle ibadet yapanlar olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık araştırmada bu konuda bir soru sorulmasa da ankete göre ibadet eda etme oranlarının mülakat ifadelerine kıyasla yüksek olması, Bakü bölgesinde yaşayanlarda da, inanmadığı halde ya da aile çevresinin etkisiyle ibadet edenlerin de olabileceği, dolayısıyla “inançsız ibadet ve “itikatsız ibadet”in de mümkün olabileceği olgusunu

ortaya koyduğu söylenebilir. Kaldı ki anketlerde Dininiz? Sorusuna “valideyne göre İslam” (179. anket) cevabının ve kişisel görüşmede “Genellikle biz dinî, daha çok bir adet anane gibi, bir kimlik göstergesi gibi algıladık, tecrübe ettik” (n=11) ifadesinin, Bakü’de yaşayanların büyük çoğunluğunun (%68,6) kurban kestiği ve dua ettikleri sonucunun, böyle bir yorumu kuvvetlendirdiği söylenebilir. Dolayısıyla Karakalpak Cumhuriyetindeki sonuçlar ile araştırma sonuçlarının “inançsız ibadet” konusunda örtüştüğü ifade edilebilir.

Günümüzde yapılan araştırma sonuçları ile kıyaslamak için bir örnek araştırmaya değinme gereği duyulmuştur. Bu bağlamda Yunusov (2004: 282), Barış ve Demokrasi Enstitüsü (Sülh va Demokratiya İnstitutu) tarafından 2003’de Azerbaycan’ın geneli için (Bu sonuçlar içinde araştırmanın Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin oranını tespit etme imkânı yoktur.) yapılan araştırma sonuçlarına göre şu neticeye vardığı görülebilir. Otuz yaşına kadar özellikle de 18-24 yaş arası gençlerin, mescitlere gitmediklerini, 30-39 yaş arası olanların fakir ve eğitim düzeyi düşük tabakalarının ve yaşlı neslin de mescitlere (tüm yaş grupları %11,6 muntazaman, %49,2 ara sıra, %39,1 gitmiyor) az gittiklerini, ibadetleri (tüm yaş grupları %22,3 muntazaman, %49,2 ara sıra, %28,5 yerine getirmiyor; %24,6 namaz kılıyor, %75,4 namaz kılmıyor) yerine getirmediklerini tespit ettiği görülebilir (Yunusov’un bu konu ile ilgili araştırma sonuçlarının bir kısmı çalışmanın “İbadet boyutu” konusunda verilmiştir). Mescitlere az gitme, ibadetleri yerine getirmeme konusunda araştırma bulgularıyla örtüştüğü, ekonomik (varlıklı yoksul) ve eğitim seviyeleri arasında din anlayışı ve dindarlık düzeyleri konusundaki bulgulara, araştırma bulgularıyla genellikle örtüşmediği görülmektedir. Zira araştırmada ekonomik ve eğitim düzeyleri dindarlık bulguları arasında nitel bulgulara genç nesil arasında istisnai olarak bilinçlenme görülse de yaş düzeyleri arasında herhangi bir fark olmadığı, nicel bulgulara ise orta yaş ve yaşlı neslin genç nesle göre dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu görülmektedir.

Daşdemir Mehmandarov (2008) araştırmasında ise, iki ülke arasında dinî yaşam pratiği arasında yaşanan farklar ve dinî pratiklerin yerine getirilmesi için ortamın müsait olup olmaması konusunda çok büyük farklılıklar olduğunu tespit ettiği görülebilir. Katılımcıların tamamının Azerbaycan’da ezan seslerinin, camilerin, ibadet edenlerin azlığına kıyasla Türkiye’de bunların çokluğuna ve daha fazla Sünnî olduğunu, Azerbaycan’a nazaran dinî yaşantının daha yoğun ve dine daha fazla bağlılık olduğunu belirlediği görülebilir. Bunun yanında Azerbaycan’da yalnızca

ibadet edenlerin, vakit namazlarını kılanların, Ramazan ayında oruç tutanların cuma namazı kıldıklarını, din algılarında yer eden ibadet eden Müslüman tipi bu şekilde olduğunu, bir insan ibadet ediyorsa ettiğini veya etmiyorsa etmediğini, bunun ortası olmadığını bulgusuna ulaştığı anlaşılmaktadır. Ama buna karşı Türkiye’de günlük ibadet etmeyenlerin ve hatta içki içenlerinde dâhil büyük çoğunluğun cuma namazı kıldıklarını, bunun da şaşılacak bir durum olduğunu tespit ettiği görülebilir. Genel olarak araştırma bulgularıyla örtüşmekle beraber, araştırmanın nitel bulgularında Bakü bölgesinde ibadet edenlerin de içki kullandıkları tespit edilmiş, nitel bulgularda Amasya bölgesinde günlük ibadetlerini (beş vakit namaz) eksiksiz yapanların neredeyse tamamının içki kullanmadığı sonucuna ulaşılabildiği söylenebilir.

Literatür ve araştırma bulguları şöyle değerlendirilebilir. SSCB ideolojisinin İslam yaşam tarzına savaş açarak, ibadetlerini ve temel unsurlarını dünyevi alandan soyutladıkları söylenebilir. Sovyet Yöneticileri basın ve yayın yolu ile ibadetleri İslam’ın özünden olmayan antik ve arkaik medeniyetlerin hurafe kalıntıları, olarak gösteren sayısız propaganda yaptığı görülmektedir. Müslüman bireyler çocukluklarından itibaren her yaş kademesinde SSCB Sisteminin Oktobrist, Pionnier, Komsomol gibi sosyalleşme birliklerinde İslami perspektiften uzak yetiştirdikleri ve çocukların dinî törenlere katılmasını yasakladıkları anlaşılmaktadır. SSCB’deki İslami makamlar, İslami icapları modern yaşamın ihtiyaçlarına uyarlayarak dinî pratikleri kolaylaştırma; İslam’ı, Sovyetler Birliği’nin siyasî ve toplumsal sisteminin esası olan Sovyet ideolojisiyle bağdaştırarak İslam’a dünyevi bir muhteva kazandırarak, yeni şartlarda içeriği farklı şekilde doldurarak yeniden hayata geçirme ve İslam’da niteliksel bir dönüşümün gerçekleşmesine neden olma dolayısıyla, İslam coğrafyasında “itikatsız ibadeti” mevcut ve mümkün hale getirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla tüm bu nedenlerin iz ve emareleri Bakü’de yaşayanlarda görüldüğü gibi, o dönemde benliğe ve bilinçaltına yerleşen ibadet eda anlayışının günümüzde de hâlâ etkisini devam ettirmesine neden olduğu söylenebilir.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Kamunun İbadet Şartlarına Göre Düzenlenmesi, Cemaatle İbadete Yaklaşım, Kendini Dindar Görme ve Dindar İnsanlara Güven Konularındaki Mukayeseli Aritmetik Ortalama ve Yüzdelik Değerlere İlişkin Betimsel Sıklık Analizleri

Tablo 3.33’de sıklık oranları analizinde, katılıyorum ve tamamen katılıyorum düzey oranları birleştirilerek, katıldıkları; diğer ifadelerin ise (hiç katılmıyorum,

katılmıyorum, kararsızım, belirtmeyen) katılmadıkları olarak değerlendirilmiş ve yalnızca katılıyorum ifadesi ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır.

Tablo 3.33. Amasya ve Bakü katılımcılarının kamunun ibadet şartlarına göre düzenlenmesi, cemaatle ibadete yaklaşım, kendini dindar görme ve dindar insanlara güven konularına göre mukayeseli betimsel sıklık bulguları

Değişkenler	Amasya Bakü				Değişkenler	Amasya Bakü				Değişkenler	Amasya Bakü			
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Cemaat ile ibadet etmek					İş ve resmi kurumda mescit					İşi ibadet zamanına göre				
Hiç Katılmıyorum	14	3,2	155	36,0	Hiç Katılmıyorum	12	2,8	138	32,1	Hiç Katılmıyorum	18	4,1	140	32,6
Katılmıyorum	24	5,5	69	16,0	Katılmıyorum	11	2,5	81	18,8	Katılmıyorum	33	7,6	67	15,6
Kararsızım	26	6,0	90	20,9	Kararsızım	24	5,5	83	19,3	Kararsızım	27	6,2	94	21,9
Katılıyorum	154	35,3	58	13,5	Katılıyorum	167	38,3	61	14,2	Katılıyorum	170	39,0	73	17,0
Tamamen Katılıyorum	213	48,9	46	10,7	Tamamen Katılıyorum	218	50,0	54	12,6	Tamamen Katılıyorum	184	42,2	45	10,5
Belirtmeyen	5	1,1	12	2,8	Belirtmeyen	4	0,9	13	3,0	Belirtmeyen	4	0,9	11	2,6
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Kendimi dindar görüyorum					Dindar insanlara güvenirim									
Hiç Katılmıyorum	18	4,1	131	30,5	Hiç Katılmıyorum	48	11,0	137	31,9					
Katılmıyorum	23	5,3	74	17,2	Katılmıyorum	59	13,5	60	14,0					
Kararsızım	68	15,6	66	15,3	Kararsızım	128	29,4	98	22,8					
Katılıyorum	188	43,1	61	14,2	Katılıyorum	105	24,1	62	14,4					
Tamamen Katılıyorum	133	30,5	89	20,7	Tamamen Katılıyorum	92	21,1	66	15,3					
Belirtmeyen	6	1,4	9	2,1	Belirtmeyen	4	0,9	7	1,6					
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100					

Tablo 3.33’de her iki evrenin katılımcılarının durum düzeyleri kıyaslandığında, Amasya bölgesinde yaşayanların çok yüksek düzeyde (%83,7), Bakü bölgesinde yaşayanların düşük düzeyde (%24,2) toplu ibadetlere katılmaktan haz duydukları (cemaatle namaz kılmak, teravih namazı, kandil gecelerinde camiye gitmek vb.) ve camiye gittikleri görülmektedir. Amasya bölgesinde yaşayanların çok yüksek düzeyde (%88,3), Bakü bölgesinde yaşayanların düşük düzeyde (%26,8) işyerlerinde, okullarda ve devlet dairelerinde mescit olmasını istedikleri; Amasya bölgesinde yaşayanların çok yüksek düzeyde (%81,2), Bakü bölgesinde yaşayanların düşük düzeyde (%27,5) işte çalışma saatlerinin namaz ve iftar vakitlerine göre düzenlenmesini istedikleri anlaşılmaktadır. Amasya bölgesinde yaşayanların çok yüksek düzeyde (%73,6), Bakü bölgesinde yaşayanların düşük düzeyde (%34,9) hayatında ve yaşam tarzında dinin önemli olduğu ve kendini dindar gördüğü; Amasya bölgesinde yaşayanların orta düzeyde (%45,2), Bakü bölgesinde yaşayanların düşük düzeyde (%29,7) dindar insanlara güvendikleri görülmektedir.

Sonuç olarak Amasya bölgesinde yaşayanların çok yüksek düzeylerde toplu ibadetlere katıldıkları ve camiye gittikleri, kurumlarda mescit ve çalışma saatlerinin

ibadet vakitlerine göre düzenlenmesini istedikleri, fakat dindar insanlara güven konusunda katılımcıların nerdeyse ancak yarısının güvendikleri anlaşılmaktadır. Bakü bölgesinde yaşayanların düşük düzeylerde toplu ibadatlere katıldıkları ve camiye gittikleri, kurumlarda mescit ve çalışma saatlerinin ibadet vakitlerine göre düzenlenmesini istedikleri, dindar insanlara güvendikleri anlaşılmaktadır. Her iki bölgede yaşayanların (Amasya ve Bakü) düzeylerinin, Amasya ve Bakü bölgesi ibadet eda etme düzey ve anlayışları ile paralel olduğu söylenebilir.

Sovyet sosyologları da dindarı, belli dinî törenlere iştirak eden ve dinî kökenli birtakım adetlere uyan bir kimse olarak tanımladığı görülmektedir. Ancak Müslüman nüfusun %20'lik bir oranının resmen ateist veya Allahsız olarak bilinenleri dahi, manevi ehemmiyetini kaybetmiş ve artık dini olmaktan ziyade millî olarak benimsenmeye başlanmış da olsa, tüm halkın uyduğu Müslüman mezarlığına defnedilme, sünnet olma, halkın %80'inin uyduğu dinî nikâhla evlenme ve Kurban Bayramı gibi birtakım dinî törenlere iştirak ettikleri ifade edilmektedir. Bu bağlamda SSCB Müslümanları içinde mutlak manada hiçbir Allahsız bulunmadığı belirtilmektedir (Benningsen 1997: 57).

3.3.3. Din–Sosyokültürel Hayat Etkileşimi: Dinin Sosyokültürel Hayata Yansımaları, Sosyokültürel Hayatta Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri

Araştırma, dinin inanç ve ibadet boyutunu incelemenin yanında bundan sonraki kategorilerde, dinin toplumsal yaşamda ne derecede anlaşıldığı ve hangi boyutta tezahür ettiği, sosyal ve gündelik hayatın sosyokültürel ailevî, siyasî ve iktisadî gibi alanlarına ne düzeyde yansıdığını ortaya çıkarmayı da amaç edinmiştir. Dolayısıyla bu kategoriler ile alakalı dinî anlayış ve dindarlık boyutlarının ve dinin, sırf dinî hayat ve bu yaşamın haricinde kalan din dışı ve dünyevi durumlara tezahür eden boyutlarının tetkik edilmesi ve ölçülmesi hedeflenmiştir. Böylece dindarlığın bütün boyutlarını dışarıda bırakmadan tam olarak ve bütüncül bir yaklaşımla incelenmesinin sağlanacağı ifade edilebilir. Bu bağlamda araştırmanın inanç boyutunda da ifade edildiği gibi Yoachim Wach'ın (1995: 45), dinî tecrübenin teorik veya inanç, ibadet ve bu ikisinin haricinde kalan ve dünyevi hususlarla ilgili olan kısmını “sosyolojik” boyut olarak betimlediği ve üç ana kategoriye ayırdığı bilinmektedir.

Birey doğumuyla birlikte kendisini muayyen bir kültürel çevrede bulduğu bilinmektedir. Ferdin kimliğini, inancını, anlayışını, davranışını ve tutumlarını bu kültürel çevre inşa ettiği söylenmektedir. Bu çerçevede Sorakin, çeşitli şekillerde tanımlanan kültürü, bio-fiziksel taşıyıcılar olarak maddi boyutu ve (Araştırmanın

ağırlık verdiği kısmını oluşturan) kurallar, anlamlar, değerler olarak manevî boyutlarının bütünü olarak ayırmakta ve anlamlı etkileşim olan toplumsal ilişkiler bütünü şeklinde betimlediği görülmektedir. Bu boyutları sosyal çevrede meydana çıkaran, işleten ve canlı etkileşimlerde bulunan, kişiler ve gruplar olarak belirtmektedir. Sonuçta Sorakin, “sosyokültürel” terimi ile bu iki (sosyal ve kültürel) kavramın birbirinden ayrılmaz mahiyette olduğunu vurgulamaktadır (Kongar, 1985: 41-42). Bir topluluğun bireylerini etkileyen benzer sosyal hususların ve rollerin tümünü içeren sosyal çevre ise, kişinin yaşadığı kültürle, etkileştiği cemiyet ve kurumlar olduğu belirtilmektedir. Bu çevrede sosyal, kültürel hususlar, sosyokültürel boyutun ögeleri olduğu söylenebilir. Bir topluluktaki sosyal ve kültürel yaklaşımlar, inançlar, gelenekler vb. faktörler sosyal yaşamın, sosyokültürel boyutunu oluşturduğu ifade edilmektedir. (Meriç, 1998: 87).

Kültür kavramı içinde, bilim, ahlak, sanat, iktisat gibi kurumlar ile birlikte din de ehemmiyetli bir alanı kapsadığı belirtilmektedir. Kültürel faktörler mekâna ve zamana tabi olarak gelişme ve değişme niteliği olduğundan, dinin de sosyokültürel yapıdaki fonksiyonlarının değiştiği bilinmektedir. Mesela din, geleneksel toplumda kültürün bütüncül yapısına sahipken, kültürel normların aslını oluşturmaktaydı. Böylelikle din kültürün sosyo-psikolojik tarafını meydana getiren inanç ve etkinlik şekillerinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır (Türkdoğan, 1977: 43-45). Ancak Modern toplumda ortaya çıkan ayrımlaşma süreci neticesinde toplum kültürünün değişik alanları bölünüp uzmanlaşmasının yanında, dinin de tesirinden uzaklaşıp dünyevileştiğinden dolayı, din de kendi sahasına çekilerek, bağlılarının yalnızca dinî hayatını tanzim eder bir pozisyon aldığı gözlenmiştir. Ama modern toplumda bile fertleri kutsala kanalize ederek kişiliklerinin bütünlüğünü sağlayan ve dağılmaya karşı himaye eden din, bu haliyle de kültürün kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir ögesi olmaya devam ettiği ifade edilmektedir. (Wach, 1995: 39). Bununla birlikte din, sosyal kurumlar arasında bütünleştirici görev üstlenerek, bir başka fonksiyonunu da yerine getirmektedir. Ayrıca toplumsal teşkilatların sosyokültürel, aile, siyaset, iktisat gibi farklı sahalarının dinin tesirinden sıyrılma süreci her toplumda farklı düzeyde seyrettiği, toplumun yapısına ve kültürel evrim seviyesine bağlı olduğu belirtilmektedir. (Fraye, 2013: 104-107; Türkdoğan, 1977: 263). Sürekli değişim ve dönüşüm sürecinde olan kültürel hayatın modernleşme sürecinde değişimin önlenemez bir hız kazandığı bilinmektedir. Ama sosyal normların adet haline gelmesi sebebiyle kurumlar sahasında yenilik ve değişiklik yapmak zor olduğu

söylenmektedir. Bu zorluğun, dinî hayat ve dinî kültür için de geçerli olduğu ifade edilmektedir. Bu açıdan konuya yaklaşıldığında Türkiye, son iki yüzyıldır Batı kültürünün tesiri altına girdiği, Cumhuriyet ile birlikte kendine Batılılaşma ve modernleşme yolunu seçtiği, kapitalizmin ve liberalizmin parametreleri doğrultusunda sosyokültürel, ailevî, siyasî ve iktisadî yaşamda düzenlemeler (bankacılık, rasyonel eğitim, gibi) yaptığı belirtilmektedir. Laikliğin kabul edilmesiyle birlikte dinî alana da birçok tezahürlerinin olduğu ifade edilmektedir (Mardin, 2014: 141-146). Azerbaycan'da ise yine son iki yüzyıldır Çarlık ve Sovyet Yönetiminin din karşıtı, yasaklayıcı, dönüştürücü, asimile edici politika ve uygulamalarına maruz kalmasının yanında, çocukluklarından itibaren olgunluk dönemine kadar komünist teşkilatlarda kişilikleri şekillendiği söylenebilir. Ayrıca ateist eğitim felsefesi temelli dünya görüşü ve yaşam tarzında dinin tesirinden uzak sırf dünyevi yaşam tarzının etkisinde günümüze kadar süregeldikleri araştırma nicel ve nitel bulgularında ulaşıldığı görülmektedir. Bu çerçevede Türkiye ve Azerbaycan'a göç etmiş araştırma grubunda din sisteminin, toplumun diğer (sosyokültürel, ailevî, siyasî ve iktisadî) sistemleriyle birlikte ve ilişki ve etkileşim halinde toplumsal önemini ne derecede korumakta olduğu ya da etki düzeyinin araştırmaya konu bu topluluk üzerinde hangi seviyede olduğunun mukayeseli ölçülmesinin önem taşıdığı söylenebilir.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Sosyokültürel Hayat Boyutuna Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların sosyokültürel hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.34'de incelenmiştir.

Tablo 3.34'deki bağımsız örneklem t-testi sonucuna göre Amasya evreninde yurtlanan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin sosyokültürel hayatlarındaki din anlayış ve dindarlık düzeyi puanlarının ($X=3,1837$), Bakü evreninde yurtlanan soydaşlarına ($X=2,4577$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(817,513)=16,606$, $*p < .05$]. Bu bulgular doğrultusunda, Amasya evreninde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türk topluluğunun Bakü'de yaşayan soydaşlarına göre sosyokültürel hayatlarında dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin toplumsal hayata yansıyan dindarlık düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı

anlaşılmaktadır.

Tablo 3.34. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Sosyokültürel Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Kategoriler/Boyutlar	Bölge	N	X	SS	t	P
Sosyokültürel hayat	Amasya	424	3,1837	,56491	16,606	,000*
	Bakü	430	2,4577	,70587		

* p < .05

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kendi Aralarındaki Yaş Grupları Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların kendi aralarındaki, yaş gruplarına göre sosyokültürel hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler Tablo 3.35’da incelenmiştir.

Tablo 3.35. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları

Sosyokültürel /Bölge	Yaş	N	X	SS	F	P	Farkın Kaynağı
Amasya	(1) 18-30 yaş	100	3,0289	,63463	5,222	,006*	1. grup, 3. ve 2. gruplar ile farklılaşmaktadır
	(2) 30-50 yaş	176	3,2153	,55642			
	(3) 51+	143	3,2535	,50413			
	Toplam	419	3,1838	,56495			
Bakü	(1) 18-30 yaş	121	2,2743	,66087	6,016	,003*	1. grup, 3. ve 2. gruplar ile farklılaşmaktadır
	(2) 30-50 yaş	141	2,4975	,71777			
	(3) 51+	166	2,5555	,71019			
	Toplam	428	2,4569	,70734			

* p < .05

Tablo 3.35’deki Karakoyunlu Azerbaycan Türk katılımcılarının her iki ayrı bölgede (Amasya ve Bakü) yaşayanlarının kendi aralarındaki yaş gruplarına göre dindarlık düzeyi anova testi mukayeseli analiz sonuçları şöyle ifade edilebilir. Amasya’da yaşayanların gruplandıkları yaş seviyelerine göre, sosyokültürel hayatlarındaki din anlayışına yönelik kuşaklar arası tutum ve dindarlık düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında gruplar arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu (F=5,222; *p<.05) görülmektedir. Gruplar arası farklılığı belirlemek üzere sheffe testi yapılmış ve farklılığın yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşak ve orta yaş (31-50 yaş) kuşak ile genç (18-30 yaş) kuşak arasında olduğu görülmektedir. En yüksek dindarlık düzeyi ortalamasının yaşlı kuşağa (X=3,2535) ve bu kuşağı az bir farkla izleyen orta yaş kuşağına (3,2153) ait olduğu ve en düşük ortalamasının ise genç kuşağa (X=3,0289) ait olduğu anlaşılmaktadır. Bakü’de yaşayanların gruplandıkları yaş seviyelerine göre, sosyokültürel hayatlarındaki din anlayışına yönelik kuşaklar arası tutum ve dindarlık düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında gruplar arasında farkın istatistiksel olarak

anlamli olduğu (F=6,016; *p<.05) gör÷lmektedir. Gruplar arası farklılığı belirlemek üzere sheffe testi yapılmış ve farklılığın yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşak ve orta yaş (31-50 yaş) kuşak ile genç (18-30 yaş) kuşak arasında olduğu gör÷lmektedir. En yüksek dindarlık düzeyi ortalamasının yaşlı kuşağa (X=2,5555) ve bu kuşağı az bir farkla izleyen orta yaş kuşağına (X=2,4975) ait olduğu ve en düşük ortalamanın ise genç kuşağa (X=2,2743) ait olduğu gör÷lmektedir.

Bu sonuçlara göre hem Amasya ve hem de Bakü’de yaşayan yaşlı ve orta yaş kuşağının genç kuşağa göre, sosyokültürel hayatlarında dindarlığa ve din anlayışı tipine yönelik tutumlarında daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır. Her iki evrende yaşlı kuşağın sosyokültürel hayatlarındaki dindarlık düzeyi puan ortalamasının orta yaş kuşağına göre çok az yüksek çıksa da aralarında çok önemli bir farklılığın oluşmadığı ve hemen hemen aynı puan ortalamalarına sahip oldukları ve aynı düzeyde dindar oldukları gör÷lmektedir.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların kuşaklararası sosyokültürel hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.36’de incelenmiştir.

Tablo 3.36. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Sosyokültürel Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Sosyokültürel/Yaş grupları	Bölge	N	X	SS	t	P
1. yaş grubu (18-30) yaş aralığı	Amasya	100	3,0289	,63463	8,602	,000*
	Bakü	121	2,2743	,66087		
2. yaş grubu (31-50)yaş aralığı	Amasya	176	3,2153	,55642	9,756	,000*
	Bakü	141	2,4975	,71777		
3. yaş aralığı (51 yaş üstü)	Amasya	143	3,2535	,50413	10,058	,000*
	Bakü	166	2,5555	,71019		

* p < .05

Tablo 3.36’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin genç (18-30 yaş aralığı) kuşağının sosyokültürel hayatlarındaki dindarlık puanlarının (X=3,0289) Bakü’de yaşayan soydaşlarının genç kuşağına (X=2,2743) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu gör÷lmektedir [t (219) =8,602, *p <,05]. Amasya’da yaşayan orta yaş (31-50 aralığı) kuşağın sosyokültürel hayatlarındaki dindarlık puanlarının (X=3,2153) Bakü’de yaşayan orta yaş kuşağa (X=2,4975) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu

anlaşılmaktadır [t (259,193) =9,756, *p <,05]. Amasya’da yaşayan yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşağın sosyokültürel hayatlarındaki dindarlık puanlarının (X=3,2535) Bakü’de yaşayan yaşlı kuşağa (X=2,5555) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t (296,574) =10,058, *p <,05].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’daki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağın Bakü’deki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağa göre sosyokültürel hayatlarında, dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin kuşaklararası farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Eğitim Seviyelerine Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü’de yaşayanların eğitim seviyesine göre sosyokültürel hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.37’de incelenmiştir.

Tablo 3.37. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Sosyokültürel Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Sosyokültürel/Eğitim Düzeyi	Bölge	N	X	SS	t	P
İlköğretim- Ortaöğretim	Amasya	222	3,2352	,52613	6,006	,000*
	Bakü	20	2,4837	,63974		
Ön lisans ve lisans	Amasya	172	3,1289	,60071	5,136	,000*
	Bakü	133	2,7031	,79703		
Yüksek lisans ve doktora	Amasya	28	3,1160	,60749	6,156	,000*
	Bakü	266	2,3539	,62471		

* p < .05

Tablo 3.37’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin gruplandıkları eğitim seviyelerine bağlı dindarlık puan ortalamalarının mukayeseli analizleri şöyle ifade edilebilir. Amasya bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitimlilerin sosyokültürel hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının (X=3,2352), Bakü bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitimli soydaşlarına (X=2,4837) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir (t (240) =6,006, *p <,05). Amasya bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitimlilerin sosyokültürel hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının (X=3,1289), Bakü bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitimli soydaşlarına

($X=2,7031$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır ($t(237,983)=5,136$, $*p < ,05$). Amasya bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli eğitimlilerin sosyokültürel hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının ($X=3,1160$), Bakü bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli eğitimli soydaşlarına ($X=2,3539$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir ($t(292)=6,156$, $*p < ,05$).

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’da yaşayan farklı seviyelerde eğitim almış olan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin sosyokültürel hayatlarında, Bakü’de yaşayan soydaşlarına göre tüm eğitim (ilköğretim ve ortaöğretim, ön lisans ve lisans, yüksek lisans ve doktora) seviyelerde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin eğitim seviyeleri farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Sosyokültürel Hayatlarındaki Dindarlık Düzeyleri Mukayeseli Aritmetik Ortalama ve Yüzdelik Değerlere İlişkin Betimsel Sıklık Analizleri

Tablo 3.38’de sıklık oranları analizinde, katılıyorum ve tamamen katılıyorum düzey oranları birleştirilerek, katıldıkları; hiç katılmıyorum, katılmıyorum düzey oranları birleştirilerek, katılmadıkları; olarak değerlendirilecek ve yalnızca katılıyorum, katılmıyorum ifadelerinden oranların hangisi daha yüksek ise o ifade ile ilgili analizler yapılmıştır.

Tablo 3.38. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Sosyokültürel Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerine Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları

Değişkenler	Amasya Bakü				Değişkenler	Amasya Bakü				Değişkenler	Amasya Bakü			
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Misafirlikte kadın-erkek ayrı					Sosyal faaliyette dinî hassaslık					Medyada dinî hassaslık				
Hiç Katılmıyorum	133	30,5	250	58,1	Hiç Katılmıyorum	28	6,4	203	47,2	Hiç Katılmıyorum	10	2,3	139	32,3
Katılmıyorum	81	18,6	54	12,6	Katılmıyorum	37	8,5	82	19,1	Katılmıyorum	20	4,6	81	18,8
Kararsızım	53	12,2	52	12,1	Kararsızım	38	8,7	65	15,1	Kararsızım	13	3,0	76	17,7
Katılıyorum	91	20,9	40	9,3	Katılıyorum	209	47,9	50	11,6	Katılıyorum	221	50,7	95	22,1
Tamamen Katılıyorum	75	17,2	30	7,0	Tamamen Katılıyorum	123	28,2	21	4,9	Tamamen Katılıyorum	169	38,8	31	7,2
Belirtmeyen	3	0,7	4	0,9	Belirtmeyen	1	0,2	9	2,1	Belirtmeyen	3	0,7	8	1,9
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100

Tablo 3.38. (devam)

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Medyada boş vakit geçirmem					Cenaze merasimine katılmak					Kandil gecelerini eda etmek				
Hiç Katılmıyorum	29	6,7	113	26,3	Hiç	16	3,7	74	17,2	Hiç	12	2,8	217	50,5
Katılmıyorum	94	21,6	60	14,0	Az	23	5,3	55	12,8	Az	27	6,2	65	15,1
Kararsızım	52	11,9	49	11,4	Orta	62	14,2	74	17,2	Orta	69	15,8	49	11,4
Katılıyorum	147	33,7	95	22,1	Çok	116	26,6	81	18,8	Çok	117	26,8	25	5,8
Tamamen Katılıyorum	111	25,5	104	24,2	Pek çok	211	48,4	142	33,0	Pek çok	203	46,6	71	16,5
Belirtmeyen	3	0,7	9	2,1	Belirtmeyen	8	1,8	4	0,9	Belirtmeyen	8	1,8	3	0,7
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Mevlittli düğün yapmak					Çocuklar anne ve babaya bakmalı					Çocuklara önce dinî eğitim ver				
Hiç	56	12,8	270	62,8	Hiç Katılmıyorum	11	2,5	44	10,2	Hiç Katılmıyorum	35	8,0	185	43,0
Az	61	14,0	43	10,0	Katılmıyorum	14	3,2	17	4,0	Katılmıyorum	41	9,4	82	19,1
Orta	67	15,4	59	13,7	Kararsızım	12	2,8	24	5,6	Kararsızım	32	7,3	61	14,2
Çok	88	20,2	25	5,8	Katılıyorum	138	31,7	112	26,0	Katılıyorum	195	44,7	64	14,9
Pek çok	146	33,5	30	7,0	Tamamen Katılıyorum	256	58,7	223	51,9	Tamamen Katılıyorum	1	29,4	3	7,4
Belirtmeyen	18	4,1	3	0,7	Belirtmeyen	5	1,1	10	2,3	Belirtmeyen	5	1,1	6	1,4
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Okullarda din eğitimi yetersiz					Din eğitimi cemaatler vermeli					Dinî oluşum sohbetine katılma				
Hiç Katılmıyorum	16	3,7	124	28,8	Hiç Katılmıyorum	216	49,5	170	39,5	Hiç	188	43,1	259	60,2
Katılmıyorum	63	14,4	61	14,2	Katılmıyorum	115	26,4	73	17,0	Az	90	20,6	54	12,6
Kararsızım	51	11,7	63	14,7	Kararsızım	36	8,3	83	19,3	Orta	60	13,8	35	8,1
Katılıyorum	178	40,8	116	27,0	Katılıyorum	35	8,0	62	14,4	Çok	37	8,5	27	6,3
Tamamen Katılıyorum	125	28,7	59	13,7	Tamamen Katılıyorum	30	6,9	30	7,0	Pek çok	52	11,9	51	11,9
Belirtmeyen	3	0,7	7	1,6	Belirtmeyen	4	,9	12	2,8	Belirtmeyen	9	2,1	4	0,9
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Dinî Cemaatleri faydalı bulmak					Tarikatları faydalı bulmak					Türbe ziyareti yaparım				
Hiç Katılmıyorum	178	40,8	170	39,5	Hiç Katılmıyorum	182	41,7	176	40,9	Hiç Katılmıyorum	76	17,4	275	64,0
Katılmıyorum	88	20,2	71	16,5	Katılmıyorum	86	19,7	75	17,4	Katılmıyorum	98	22,5	60	14,0
Kararsızım	80	18,3	72	16,7	Kararsızım	82	18,8	71	16,5	Kararsızım	122	28,0	40	9,3
Katılıyorum	62	14,2	75	17,4	Katılıyorum	49	11,2	65	15,1	Katılıyorum	55	12,6	26	6,0
Tamamen Katılıyorum	24	5,5	33	7,7	Tamamen Katılıyorum	30	6,9	35	8,1	Tamamen Katılıyorum	77	17,7	28	6,5
Belirtmeyen	4	0,9	9	2,1	Belirtmeyen	7	1,6	8	1,9	Belirtmeyen	8	1,8	1	0,2
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Türbeden şifa beklemek					Büyüye inanırım					Fala inanırım				
Hiç Katılmıyorum	185	42,4	250	58,1	Hiç Katılmıyorum	230	52,8	204	47,4	Hiç Katılmıyorum	294	67,4	223	51,9
Katılmıyorum	91	20,9	50	11,6	Katılmıyorum	67	15,4	56	13,0	Katılmıyorum	88	20,2	52	12,1
Kararsızım	71	16,3	63	14,7	Kararsızım	28	6,4	42	9,8	Kararsızım	20	4,6	37	8,6
Katılıyorum	66	15,1	40	9,3	Katılıyorum	68	15,6	37	8,6	Katılıyorum	17	3,9	29	6,7
Tamamen Katılıyorum	19	4,4	23	5,3	Tamamen Katılıyorum	41	9,4	86	20,0	Tamamen Katılıyorum	15	3,4	82	19,1
Belirtmeyen	4	0,9	4	0,9	Belirtmeyen	2	,5	5	1,2	Belirtmeyen	2	,5	7	1,6
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100

Tablo 3.38'deki verilere göre her iki evrenin katılımcılarının durum düzeyleri kıyaslandığında, Amasya bölgesinde yaşayanların orta düzeyde (katılımcıların yarısı) (%49,1), Bakü bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%70,7) misafirlikte kadın ve erkek birlikte oturdukları görülmektedir. Amasya bölgesinde yaşayanların çok yüksek düzeyde (%76,1) eğlenme, dinlenme amacıyla da olsa yapılan sosyal faaliyetlerde, dost toplantılarında dinî hassasiyetlerin gözetilmesine önem verdikleri, ancak Bakü bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%66,3) söz konusu konularda dinî hassasiyetlerin gözetilmesine önem vermedikleri anlaşılmaktadır. Amasya bölgesinde yaşayanların çok çok yüksek düzeyde (%89,5), Bakü bölgesinde yaşayanların orta (katılımcıların yarısının) düzeyde (%51,1) sosyal medyada, televizyon ve gazetelerde dinî hassasiyetlere saygılı olunmasına önem verdikleri görülmektedir. Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%59,2), Bakü bölgesinde yaşayanların orta (katılımcıların neredeyse yarısının) düzeyde (%46,3) dünya ve ahiretime faydası olmayan (TV ve internette boş vakit geçirme, kahvede, kafede oyun oynama gibi) işlerle meşgul olmadığı anlaşılmaktadır.

Tablo 3.38'deki verilere göre her iki bölgede yaşayanların durum düzeyleri kıyaslandığında, Amasya bölgesinde yaşayanların neredeyse tamamının (%94,5), Bakü bölgesinde yaşayanların çok yüksek (%81,9) düzeyde (Az, orta, çok, pek çok, katılım durum düzeyleri birleştirilerek) cenaze merasimlerine katıldıkları görülmektedir. Amasya bölgesinde yaşayanların neredeyse tamamının (%95,4), Bakü bölgesinde yaşayanların orta (Katılımcıların yarısının) düzeyde (Az, orta, çok, pek çok, katılım durum düzeyleri birleştirilerek) (%48,8) kandil gecelerini diğer günlerden biraz daha farklı olarak (İbadet ederek, mevlit, Kur'an dinleyerek) dinî ağırlıklı geçirdikleri anlaşılmaktadır. Amasya bölgesinde yaşayanların çok yüksek düzeyde (%83,1), Bakü bölgesinde yaşayanların düşük (Az, orta, çok, pek çok, katılım durum düzeyleri birleştirilerek) düzeyde (%36,5) düğün törenlerinde (sünnet veya evlilik) Kur'an, mevlit okuttukları, ancak yüksek düzeyde (62,8) okutmadıkları görülmektedir. Amasya bölgesinde yaşayanların çok çok yüksek düzeyde (%90,4), Bakü bölgesinde yaşayanların de çok yüksek düzeyde (%77,9) çocukların bakıma muhtaç anne-babalarına bakmak için gereken her türlü fedakârlığı yapması gerektiği düşüncesinde oldukları anlaşılmaktadır. Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%74,1) çocukların eğitiminde dünyevi, mesleki eğitimden önce dinî eğitime öncelik verilmesi gerektiği, ancak Bakü bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%62,1) dinî eğitime öncelik verilmesine gerek olmadığı düşüncesini taşıdıkları anlaşılmaktadır. Amasya

bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%69,5), Bakü bölgesinde yaşayanların orta düzeyde (%40,7) okullarda verilen din eğitiminin yetersiz olduğu, aynı zamanda Bakü bölgesinde yaşayanların orta düzeyde (%43,1) eğitimin yeterli olduğunu düşündükleri görülmektedir. Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%75,9), Bakü bölgesinde yaşayanların orta düzeyde (%56,5) din eğitimi devlet (Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı) yerine vakıf, dernek, cemaat, tarikat vb. sivil dinî topluluklara bırakılmamalı, düşüncesinde oldukları anlaşılmaktadır.

Tablo 3.38'deki verilere göre her iki bölgede yaşayanların durum düzeyleri kıyaslandığında, Amasya bölgesinde yaşayanların orta düzeyde (katılımcıların yarısı) (%54,8), Bakü bölgesinde yaşayanların düşük (Az, orta, çok, pek çok, katılım durum düzeyleri birleştirilerek) düzeyde (%38,9) dinî topluluklarca (tarikat, cemaat vb.) yapılan sohbet vb. toplantılarına katıldıkları, ancak %43,1 Amasya bölgesinde yaşayanların, %60,2 Bakü bölgesinde yaşayanların hiç katılmadıkları görülmektedir. Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%61), Bakü bölgesinde yaşayanların orta düzeyde (%56) cemaat gibi dinî grupları toplum için faydalı bulmadıkları; Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%61,4), Bakü bölgesinde yaşayanların orta düzeyde (%58,3) tarikat gibi dinî grupları toplum için faydalı bulmadıkları anlaşılmaktadır.

Tablo 3.38'deki verilere göre her iki bölgede yaşayanların durum düzeyleri kıyaslandığında, Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%80,8), Bakü bölgesinde yaşayanların düşük (Az, orta, çok, pek çok, katılım durum düzeyleri birleştirilerek) düzeyde (%35,8) türbe, yatac ziyaretleri yaptıkları, ancak %64'ünün hiç yapmadıkları anlaşılmaktadır. Amasya (%63,3) ve Bakü (%69,7) bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde türbe ve yatırlardan manevî yardım ve şifa beklemedikleri; Amasya (%68,2) ve Bakü (%60,4) bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde büyüye inanmadıkları; Amasya bölgesinde yaşayanların çok çok yüksek düzeyde (%87,6), Bakü bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%64) fala inanmadıkları görülmektedir.

Bakü'de yaşayanların yarısının sosyal medyada televizyon ve gazetelerde dinî hassasiyetlere saygılı olunmasına önem verdikleri görülmektedir. Bu konu kişisel görüşmelerde de vurgulanmaktadır. Özellikle görüşme yapılan evlerde neredeyse tamamında Türkiye televizyon kanlarının izlendiği görülmüştür. Ancak bu kanallardaki bazı dizi filmlerde sahnelenen kadın erkek ilişkilerinin, aile anlayışı ve yapısının, Türk aile yapısına uymadığını, Batı ülkeleri aile yapısından farkının

kalmadığını, kendi gelenek ve aile yapılarına uymadığını ve zarar verdiğini her yaş grubundan (n=5, n=8, n=12, n=14, n=17, n=23, vb.) görüşmecilerin ifade ettikleri söylenebilir. Ayrıca yapılan gözlemlerden bazı ailelerin, geniş aile olarak yaşadıkları, aile büyüğüne Amasya bölgesinden daha fazla saygı duyulduğu söylenebilir. Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların birbirine yakın oranlarda neredeyse tamamının az ya da pek çok oranlarda çocukların bakıma muhtaç anne ve babalarına bakmak için gereken her türlü fedakârlığı yapması gerektiği düşüncesinde olmaları da, yine millî ve dinî kültüre bağlılık ve aile büyüğüne saygı ile açıklanabilir.

Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların birbirine yakın oranlarda, ortalama nüfusun yarısının TV ve internette vakit harcama, kafe, kahvehanede oyun oynama gibi alışkanlıklarının olmadığı anlaşılmaktadır. Bu konuda her ki evrende (Amasya: n=1, n=2, n=10, n=11, vd.; Bakü: n=2, n=6, n=7, n=12, n=17, vd.) mülakat yapılan ve her iki evreni tanıyan kişiler, Karakoyunlu Deresi'ndeki ata yurtlarında, Bakü ve Amasya bölgesinde yaşayanların (karınca gibi) çok çalışkan olduklarını, eğitim fırsatı bulduklarında eğitim alanında, çalışma alanında çok gayretli olduklarını ve çevreden bunun gıpta ile karşılandığını söylemektedirler. Karakoyunlu Tayfasını tanıyan ve komşuları olan bir Karabağ göçmeni tiyatro yönetmeni görüşmeci: "Ermenistan göçmenleri, özellikle de Karakoyunlular Tayfası çok tutkun, çok çalışkan bir topluluktur. Aralarında hemen hemen fakirleri yoktur. İş adamları çoktur ve kendi tayfasına iş verirler. Eğitime çok önem verirler. Profesörleri çoktur... Azerbaycan'da böyle bilinirler..." (23 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/24)

Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların birbirine yakın oranlarda neredeyse tamamının az ya da pek çok oranlarda cenaze merasimlerine katıldıkları görülmektedir. Bakü bölgesinde yapılan mülakatlarda hem cenaze defnedilirken, hem defnedildikten sonra 7., 40., 52. ve ölüm yıldönümünün yemekli dinî ağırlıklı törenlerin yapıldığı ifade edilmiş, bu törenlerin yapılacağıın ilanının sosyal medyan sürekli verildiği müşahade edilmiştir. Amasya bölgesinde yaşayanların Bakü bölgesinde yaşayanlara göre cenaze törenlerine katılımın daha yüksek olduğu, Bakü bölgesinde yaşayanların Amasya bölgesinde yaşayanlara göre 7., 40, 52. ve ölüm yıldönümlerine daha önem verildiği ve neredeyse atlamadan yapıldığı gözlenmiştir. Zira Amasya bölgesinde 52. günün yapılmadığı, ölüm yıldönümünün ise nadiren yapıldığı gözlenmektedir. Bu da inanç ve ibadet konusunda ve hem aşağıda literatür değerlendirmesinde analiz edilen SSCB yönetiminin din karşıtı, dinin içeriğini boşaltma ve Sovyet sistemine dönüştürme uygulamaları; bu uygulamalara karşı dinî

makamların dinî uygulamaları ve sisteme uygun hale getirmek için uyarlamaları sonucunda dinin kültürel boyutunun daha önemli hale gelmesi ve millî özelliğe dönüştürülmesi ile açıklanabilir. Bakü’de yaşayanların yarısının az, ya da pek çok düzeyde kandil gecelerini dinî ağırlıklı geçirdikleri için de aynı yorum yapılabilir.

Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde Bakü bölgesinde yaşayanların orta düzeyde okullarda verilen din eğitiminin yetersiz olduğu, ancak Bakü bölgesinde yaşayanların ilköğretim ve ortaöğretimde yalnızca sosyal bilgiler dersi içinde bir ünite olarak büyük dinlerin tarihi kültürünün öğretildiği “Dinî bilgi kaynağı” konusunda ifade edilmişti.

Amasya bölgesinde yaşayanların yüksek düzeyde (%75,9), Bakü bölgesinde yaşayanların orta düzeyde (%56,5) din eğitiminin devlet kurumları yerine vakıf, dernek, cemaat, tarikat vb. sivil dinî topluluklara bırakılmaması gerektiğini düşünmektedirler, Zira her iki evren de cemaat ve tarikatların toplum için faydasının olmadığı düşüncesini taşıdığı görülmektedir. Bu durumu Bakü bölgesinde görüşme yapılanların (n=2, n=6, n=13, n=19, n=22, vd.) tamamı, Vahhabilik, Hinduizm kaynaklı Krişna, Fetullahçılar gibi birçok oluşumların ve özellikle de Vahhabilik gibi de radikal bazı dinî oluşumların çok zararlı olduğunu, İran’ın Azerbaycan halkını çok tesiri altına aldığını söylemektedirler. Ancak birkaç (n=1, n=15 gibi) görüşmeci, özellikle Çarlık Rusya ve çok cılız da olsa Sovyet Rusya işgaline karşı bilhassa Nakşibendiliğin (Şeyh Şamil gibi) ve Kadiriliğin bölge halkına önderlik yaparak destansı mücadele verdiğini ifade etmektedirler. Bunun yanında bağımsızlık sonrası daha çok İran, Arap ülkeleri kökenli, Türkiye ve Batı ülkeleri (Hristiyan, Yahudi) birçok cemaat ve tarikatların Azerbaycan’a girdiği, bir süre serbest hareket ettikleri ancak sonradan devletin aldığı sıkı önlemler nedeniyle çoğu etkinliğini kaybettiklerini söylemektedirler. Amasya bölgesinde ise tarikat mensubu iki kişi (n=13 gibi) dışında görüşme yapılanların neredeyse tamamı (n=1, n=3, n=11, n=14, n=17, vd.) siyasetten ve ticaretten uzak, yalnızca dinî sınırlar içinde kalmak şartıyla asli (Osmanlı Devleti kuruluşuna yardım eden ya da Mevlana’nın yaşadığı dönemdeki Mevlevilik gibi) tarikat özelliğinde olanların faydalı olabileceği, günümüzdekilerin faydası yerine zararı olduğunu (Özellikle 15 Temmuz 2016 i ele geçirme girişimini örnek vererek) ifade etmektedirler. Günümüzdekilerin istismara açık olduklarını, din de dâhil her şeyi istismar ettiklerini, toplumu böldüklerini belirtmektedirler. Bir emekli öğretmen: “Ben cemaat, tarikat her ikisinin olmasına karşıyım... Peygamberimiz zamanında bunlar var mıydı? Toplumu böldüler. Bir cemaat ordu dâhil devletin tüm kurumunun sızdılar, 15

Temmuz darbe girişimiyle devleti yıkıp ele geçirmeye çalıştılar... Böyle devlet kurumlarında kümeleşen başka cemaat ve tarikatlar da var. Bunları herkes biliyor. Onlar da darbe yapabilir, ben hiç birine güvenemem” (10 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/70). Uluslararası ilişkiler lisans mezunu bir görüşmeci (9 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/50):

Bir ülkede tüm müesseseleri ele geçirmek ve kullanmak için İngilizlerin derin ve ince siyaseti var. Bu siyaset uygulamak için en uygun olarak tarikat ve cemaat gibi oluşumları keşfettiler. Çünkü bu gibi oluşumlarda lideri ele geçirdiğiniz zaman o grubun mensupları milyonları ele geçirmiş oluyorsunuz. Lideri ele geçiremezseniz yanına iki ajan sokup 20-30 yıl sonra da lideri öldürüp ajanınızı lider yapıp böylece o oluşumu ele geçiriyorsunuz. Dolayısıyla Osmanlının son zamanlarında ve tüm İslam coğrafyasında (mesela Hindistan’ı böyle yönetti) bunları yaptı. Dolayısıyla Osmanlının son zamanlarından itibaren tarikatlar ve cemaatler İngilizler ve uluslararası derin yapılar tarafından bu şekilde bozuldu ve günümüzde de devam etmektedir... Ne tarikatçıların dediği gibi “Hz. Ebu Bekir’den geliyordu”, ne de tarikat karşıtlarının dediği gibi “bunlar tamamen din dışıdır” diye iki argümanı da kabul edemeyiz. Çok karmaşık sosyolojik ve dinî bir altyapısı var. Ama toplumda tutmuş. Kafkasya’da Ruslara karşı mukavemette, Osmanlı devletinin kuruluşunda faydaları da olmuş. Ama İngiliz/uluslararası derin yapılar tarafından ele geçirilince zararı görülmeye başlanmış... Türkiye ticaretinin büyük oranı Osmanlının son dönemlerinden yakın zamana kadar kriptö (Sabataist Yahudi ve Ermeni) elindeydi. Yine kriptölerin elinde kalmak şartıyla rengi değiştirilmeye çalışıldı. Yani laik kriptölerden dindar gibi görülen kriptölere, cemaat ve tarikatlar eliyle geçirilmeye çalışıldı/çalışılıyor. Çünkü tarikat ve cemaatlerde de güç kriptölerin elindedir...

Amasya bölgesi görüşme yapılanların geneli tarikat ve cemaatlerin siyaset ve ekonomi ile ilişkisi konusunda, siyaset ve ticaretin tam içinde olduklarını, siyaseti yönlendirmeye kalktıklarını, hatta partileştiklerini, siyasete kendi gruplarından milletvekili seçtirmek istediklerini, her birinin bir devlet bakanlığına kendi grubundan bakan atattırarak, o bakanlığa kendi mensuplarını yerleştirmek istediklerini söylemektedirler. Tüm partilerin ve siyasetçilerin de onları oy deposu olarak gördüklerini ve oy almak için ilişki kurup, onları kullandıklarını ifade etmektedirler. Neredeyse her bir cemaatin ve tarikatın ticari kuruluş ve işletmeleri olduğunu, hatta uluslararası kuruluşları dahi olduğunu, ulusal ve uluslararası ölçekte ticareti yönlendirmeye kalktıklarını, aynı grubun işletmelerinin genellikle birbirleriyle iş yaptıklarını, kuruluşlarına kendi grubundan çalışan aldıklarını (n=5, n=4, n=14, n=15, n=17, vd.) ifade etmişlerdir. Bir görüşmeci (2 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/79):

Onlar eğer nemalanmak üzere kurulmuşlar ise siyasî otoriteye dâhil olmak isterler. Bir siyasî otorite de dinî kullanıyor ise ‘Bunlarda bize bir pay yok mu?’ diye bu otoriteyi tesir altına almak isterler. Her ikisi de birbirini besliyor ve birbirinden nemalanıyorlar. Siyaset, istismar ederek oy deposu olarak görüyor. Zaman zaman siyaseti yönlendiriyor. Birbirinden karşılıklı etkilenirler.

Bir başka görüşmeci: “Bazı cemaatler ticaret konusunda anormal idiler. Çünkü arkasında uluslararası kuruluşlar vardı. Ulusal ve uluslararası ticareti yönlendirdiler,

ithalat ve ihracat yaptılar... Çiftlikleri var. İşletmeleri var. Her türlü ticari faaliyetleri var. Her biri kendi cemaatiyle ve tarikatıyla alışveriş yapmak ister, kendi mensuplarını işe alır” (16 nolu mülakat, erkek, Temmuz 2020/31). “Her cemaat bir bakanlığı ele geçirmeye çalışıyor, kendi elemanlarını yerleştirmek için. O cemaate mensup olmaz isen o bakanlıkta iş yaptırılmazsın. Cemaat ve tarikat, tamamının siyasete, ticarete karışmayanı olmaz. Siyasîler de onları oy deposu olarak görür ve ilişkisi olur” (1 nolu mülakat, kadın, Nisan 2019/59).

Bakü’de görüşülenler ise, cemaat ve tarikatların, devletin aldığı sıkı önlemlerle etkinliğini kaybettiği, ne siyasette ne ticarete etkin olmadıklarını belirtmektedirler. Görüşülenlerin tümünün ne toplumda ne siyaset ya da ticarete olmaması gerektiğini, kendilerinin ve kendi toplumlarının da asla bu gruplara meyil etmediklerini ve uzak durduklarını söylemektedirler (n=2, n=6, n=13, n=19, n=22, vd.).

Amasya bölgesinin yüksek düzeyde türbe yatır ziyaretleri yaptığı, ancak her iki bölgede yaşayanların türbe ve yatırlardan şifa beklemediği söylenebilir. Bu konuda Amasya bölgesinde görüşme yapılan kişiler (n=2, n=8, n=10, n=15, vd.), 20-30 yıl öncesine oranla bu ziyaretlerin çok azaldığını, günümüzde ziyaret edenlerin de daha çok eğitim seviyesi düşük kesimlerin olduğunu ifade etmektedirler. Eğitim seviyesi yüksek kesimlerden ziyaret edenlerin, olağanüstü bir özelliğinden ya da şifa beklediğinden dolayı değil yalnızca Fatiha okudukları belirtilmektedir. Mum yakma, çaput bağlama gibi batıl adetler şeklinde ziyaret yapanların genelde eğitim seviyesi düşük tabakaların olduğu, ancak tedavisiz hastalık gibi çaresiz kalanların son bir umut olarak şifa beklediklerini ifade etmektedirler. Ayrıca “o yatıra dua etmem, ama burada yatanın hürmetime Allah’a dua ederim” diye dua ettiklerini veya “aile ve komşu çevreme uyup bir adet gibi ziyarete giderek, dilek dileyerek, kendi ve çocuğunun üniversite sınavına girerken de dua ettiği”, gibi ziyaretlerin de yapıldığı söylenebilir. Bu konuda lise mezunu bir görüşmeci: “ Bundan 20-30 yıl öncesine kadar, çocuğu olması için, oğlunun askerden sağ-salim dönmesi için, çocuğu bir işe girmesi için, bir araç aldığımızda kazasız belasız kullanmak için vb. gibi nedenler ile türbede kesmek için çok adak adanırdı. Ama şimdi bunları kimse yapmıyor” (14 nolu mülakat, kadın, Temmuz 2020/59). Bir başka görüşmeci (Çiftçi, okuma yazma biliyor): “Pir Hazretlerinin mucizeleri var. Buna inanan kendi payını alır. Bende Pir Hamza Nigari’nin pabucunun bir tanesi var. Hem hatırası hem uğur için evimde duruyor. Bu pabuç durduğundan beri şimdiye kadar evimize hiçbir zarar, felaket gelmedi. Bu bir pabuç, pabuç olarak bir değeri yok, ama Pirin ayağı ona dokunduğu için manevî bir

değeri olduğuna inanıyorum. Onun soyundan gelenlere de hürmet ederim” (3 nolu mülakat, erkek, Temmuz 2020/86).

Bakü bölgesinde ise mülakat yapılanların tamamı, kendilerinin ziyaret yapmadıkları, bu tür şeylere (manevî gücü varmış, şifa verirmiş, adak adamak vb.) asla inanmadıklarını, daha çok Şia mensubu cahil olanların bu tür ziyaretleri yaptıklarını ve ziyaretlerde batıl inançlar gerçekleştirdiklerini ifade etmektedirler (n=5, n=6, n=7, n=17, n=20, vd.).

Amasya bölgesinde yaşayanlar, günümüzde kadın, erkek birlikte yapılan eğlenme ve kutlama tarzlarını (özellikle evlilik ve sünnet merasimi), kendilerinin de bu kutlamalara katılmalarına rağmen dine uygun bulmadıklarını söylemektedirler (n=3, n=4, vd.). Bir görüşmeci: “Önceden yapılan düğünlerde kadınlar, erkeklerin görmediği bir yerde kendi aralarında oyunlar oynardı. Ama şimdi sokak aralarında ya da salonlarda kadın, erkek birlikte oyun oynuyorlar. Dinimize uymuyor” (14 nolu mülakat, kadın, Şubat 2020/59). Bunun yanında tüm görüşmecilerin, düğün törenlerinde 20-30 yıl öncesine kadar bazı düğünlerde yapılan alkollü içki içme alışkanlığının neredeyse tamamen kalktığını, artık alkollü içecekli düğün yapılmadığını (n=3, n=6, n=10, n=11, n=12, vd.) belirtmektedirler. Bakü bölgesinde tüm görüşmeciler, alkollü içkisiz düğün yapılmadığını, kadın ve erkek birlikte oynamanın yadırganmadığını ifade etmektedirler (n=3, n=5, n=16, n=18, n=20, vd.).

Amasya bölgesinde yaşayanların Bakü bölgesinde yaşayanlara göre daha yüksek oranlarda büyü ve fala inanmadıkları, Amasya bölgesinde yaşayanların fala inanmama oranının büyüye oranla çok çok yüksek oranlarda olduğu, Bakü bölgesinde yaşayanların ise büyü ve fala hemen hemen aynı oranlarda ve yüksek düzeylerde inanmadıkları görülebilir.

Sosyokültürel boyutta dikkat çeken hususlardan biri de, hem Amasya hem Bakü bölgesinde yaşayanların kararsızlık oranlarının çok yüksek olduğu, hatta %28 gibi bir oranlara dahi yükseldiği söylenebilir. Bu yüksek oranın, inanma, inanmama düzeylerini etkilediği söylenebilir. Sözgelimi Amasya bölgesinde yaşayanlarda “türbe ziyareti yapma”da en yüksek oranı (%28), Bakü bölgesinde yaşayanlarda “Din eğitimi cemaatler ve tarikatlar gibi dinî oluşumlar vermeli” konusunda ikinci yüksek oranı (%19,3), kararsızların oluşturduğu görülebilir.

Genel olarak Amasya bölgesinde yaşayanların sosyokültürel boyut dindarlık düzeylerinin Bakü bölgesinde yaşayanlara göre daha yüksek olduğu söylenebilir. Bakü bölgesinde yaşayanların Amasya bölgesinde yaşayanlara göre dindarlık düzeylerinin

düşük olmasının nedenlerinin, bu konudaki alanyazın (özellikle SSCB dönemi) incelendiğinde konu açıklığa kavuşmakta, Bakü bölgesi araştırma bulgularıyla da örtüştüğü ifade edilebilir.

Doğumda Müslüman adı, evlilikte ve sünnette kurban, imam nikâhı, ölümden dinî tören Müslüman mezarlığına defnedilme, dinî bayramlar vb. gibi sosyo-dini geleneklerin, Sovyet Müslümanları için, birleştirici, kaynaştırıcı, kendilerine özgü dini, kültürel bir dünyaya mensup oldukları hissini verdiği ve dinî ve millî kimliklerini devam ettirici bir rol oynadığı belirtilmektedir. Bu durumun SSCB yönetimini rahatsız ettiği ve çare aramaya sevk ettiği belirtilmektedir. (D'encausse, 1992: 72-76). Bu çarenin de yasaklama ve dinî ve millî içeriğini yok edip, Sovyetlere has bir görünüme dönüştürmek şeklinde sahnelendiği söylenebilir.

SSCB'de uzun yıllar dinî muhtevalı tüm gelenekler, bayramlar ve kutlamaların sistematik olarak yasaklandığı, uygulanmamasının şiddetle tavsiye edildiği ve özel hayatı kapsayan olayların dünyevileştirildiği belirtilmektedir. Bunun yanında başlık (evlilikte damat ailesinin gelinin ailesine verdiği muayyen bir ücret) parası, cenaze yemekleri, sosyal muhtevalı törenler feodal geleneklere bağlılığın emareleri olarak kabul edildiğinden dolayı yasaklandığı vurgulanmaktadır (D'encausse, 1992: 72). Ayrıca Müslüman kadının öğrenim ve iş yaşamı gibi yollarla sosyal yaşama dâhil edilerek, bu yöntem ile de kadının geleneksel görünümünü değiştirmenin hedeflendiği (D'encausse, 1992: 85-86), evdeki İslamî yaşantıdan ve sosyo-dinî geleneklerinden uzaklaştırma uygulamasının da benimsendiği anlaşılmaktadır.

SSCB yönetimi, Sovyet bayramlarını benimsetmek ve bunlar vasıtasıyla dinî bayram ve gelenekleri yok etmek için çok sayıda konferanslar düzenlendiği belirtilmektedir. 1964 Moskova konferansında Sovyet bayramlarını daha ihtişamlı kutlamak ve bu kutlamaları geleneksel ve dinî içerikli bayramlara aşılıp, dinî, millî içeriğini yok edip, Sovyetlere has bir görünüme dönüştürmek konusunda çalışma yapılmasının kabul edildiği vurgulanmaktadır. Yetkililer Müslüman toplumda yerleşmiş gelenekleri saptırmak, Sovyet kültür bütünlüğü içine sokmaya çalışmak ve böylece dinî kültürü formundan saptırarak sırf sosyokültürel bir olay haline getirip içeriğini boşaltmak için çeşitli uygulamalara giriştiği belirtilmektedir. Sözelimi "İslamî yeni yıl" kutlaması engellenemeyince Nevruz'un muhtevalarını tahrif ederek sosyal etkinlikler haline getirmek maksadıyla "ilkbahar ve köylü" bayramı haline getirilmeye çalışıldığı ifade edilmektedir. Böylece İslami yılbaşı, tüm Sovyet cumhuriyetlerinde kutlanan bir bahar bayramı haline dönüştürüldüğü belirtilmektedir.

Ayrıca Orta Asya halkı tarafında, 63 yaşına (Hz. Muhammed (sav)'in vefat yaşı) gelenler için yemekli, hediyeli ve Kur'an okutmak şeklinde kutlamalar yaparak idrak edildiği, , emekliye ayrılma ya da terfi etme gibi kutlamaları, 63 yaş merasimine denk getirerek dinî içeriğinden arındırılmış tüm SSCB için aynı değerde olan bayramlar serisi içine sokmak istediği söylenmektedir. Böylece Sovyet Yönetimi dinî ve millî gelenekleri ortadan kaldırmaya gücü yetmeyeceği için, bunların içeriğini boşaltmak suretiyle birbirine benzeterek ve Sovyetleştirmeye çalışarak uzlaşma yolunu seçtiği belirtilmektedir. (D'encausse, 1992: 79-81-82; Crisostomo, 1997: 87-88). Bunda ne düzeyde başarı sağlandığı hep tartışılmalıdır. Ancak sonuçları itibarıyla hem aşağıda verilen o dönemdeki yapılan araştırmalara İslam aleyhine olumsuz yansıdığı hem de bu araştırmanın Bakü ve Amasya bölgesi kıyaslamasında da olumsuz sonuçları olduğu görülmektedir. Zira yukarıda Bakü'yaşayanların Amasya bölgesinde yaşıyanlara göre, sosyo-dinî kültüre bağlılık düzeylerinin daha düşük olduğu görülmektedir.

SSCB'deki İslami makamların Sovyetlerin İslam'a açtığı savaşa karşı, İslam'ın, yeni şartlarda içeriği farklı şekilde doldurularak yeniden hayata geçirmek için, İslami icapları modern yaşamın ihtiyaçlarına uyarlayarak dinî pratikleri kolaylaştırma; İslam'ı, Sovyet ideolojisiyle bağdaştırmak için de, İslami icaplara dünyevi bir muhteva kazandırma uyarlamaları, dinin kültürel boyutu ile ilgili uygulamalarında da görüldüğü söylenebilir. Sözgelimi dinî makamların bu konudaki uyarlamasından biri, camiye gitme güçlüğüne aşmak için, mevlidin caminin yanında evlerde de okunabileceği görüşü olduğu ifade edilebilir. Aynı şekilde bayramlar için de, ibadet kısmını oluşturan dinî tören ile kültürel kısmını oluşturan kutlama kısmı birleştirilerek, ibadet etmeyen kitleleri de bayram etkinliklerine katmış oluyorlardı. Böylece dinî idarenin, ibadetlerin muhtevasının değişmesine neden olan yorumları nedeniyle dinin şartlarını unutan ve Sovyet Yönetimi tarafından da İslam'ın dışına çekilen Müslüman halkın bayram namazlarına yoğun ilgisi, bayram namazının dinî bir vecibe olarak değil, bir gelenek şekline dönüştüğü, bazı Sovyet gözlemcilerinin de ulaştığı bir sonuç olduğu belirtilmektedir (D'encausse, 1992: 32; Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 214-215).

Yukarıda ifade edildiği gibi Sovyet yöneticilerinin İslam'a karşı açtığı çok yönlü savaşın ve bu savaşa karşı İslami makamların, İslam'ın ve sosyo-dinî geleneklerin yok olmaması için seçtikleri defansif çözümlerinin sonuçları, o dönemde yapılan araştırmalarda görüldüğü söylenebilir.

Benningsen, Sovyet sosyologların dindarı, belli dinî törenlere iştirak eden ve dinî kökenli birtakım adetlere uyan bir kimse olarak tanımladıklarını, belirtmektedir. Yine Sosyologlara göre, Müslüman nüfusun %20’lik bir oranının resmen ateist veya Allahsız olarak bilinenleri dahi, manevî önemini kaybetmiş ve artık dinî olmaktan ziyade millî olarak benimsenmeye başlanmış da olsa, tüm halkın uyduğu birtakım dinî törenlere iştirak ettiklerini vurgulamaktadır. Bu dinî törenler ise, Müslüman mezarlığına defnedilme, sünnet olma, halkın %80’inin uyduğu dinî nikâhla evlenme ve Kurban Bayramı gibi törenlerdir. Dolayısıyla bu durum, SSCB Müslümanları içinde mutlak manada hiçbir Allahsız bulunmadığını ortaya koyduğu vurgulanmaktadır (Benningsen 1997: 57). Aynı zamanda Sovyet sosyologları, erkek çocukları sünnet ettirme geleneğinin devam etmesinin, kültürel bir gruba aidiyetin yansıması olduğu, sünnet olan bir çocuk için ise İslam dünyası gibi büyük bir toplumun, yani ümmetin bir mensubu olmak anlamına geldiğini, söylemektedirler (D’enceusse, 1992: 72). Dorjenov 1967’deki makalesinde Kırgızistan ve Kazakistan’da, sünnete büyük önem verildiğini ve cenaze geleneklerine sıkı bir bağlılık gösterildiğini, belirtmektedir (Dorjinov’dan aktaran Benningsen ve Quelquejay, 1981: 219-220).

1972’de yetkililerce, vefat eden Taşkent Eğitim Enstitüsü müdürünün resmî cenaze töreni yapıp önemli kişilerin bulunduğu mezarlığa defnetmeye karar verilmiş, ancak ailesi muhtemelen iyi bir komünist olarak davranmış müdüre tanınan bu imtiyazı ret ederek, İslami usule göre Müslüman mezarlığına defnettirdiği belirtilmektedir. Dorjenov 1964’te Tacik Komsomol teşkilatları “dinsizlik” çalışmaları merkez komitesinin toplantılarında ve Özbekistan ve Tacikistan’da yaptığı araştırma sonuçlarında da benzeri neticeler elde ettiği belirtilmektedir (Dorjinov’dan aktaran Benningsen ve Quelquejay, 1981: 220). Benningsen, 1980’de Afganistan’daki harpte ölen Kazak askerlerinin askeri mezarlığa defnedilme teşebbüsüne karşı çıkıldığını ifade etmektedir (Benningsen 1997: 59).

Sonuçta Sovyetler Birliği Müslümanlarının, bu cümleden Azerbaycan ve Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin İslam anlayışlarını, sosyo-dinî tutum ve yaşantılarını, araştırma bulguları ile örtüşen bir şekilde Crisostomo’un (1997: 87) şöyle özetlediği söylenebilir: “SSCB Müslümanlarının tutumlarını, onların eşsiz iktisadî ve sosyal kalkınmalarıyla, İslam’dan kaynaklanan ve yıllardır olagelen adet ve geleneklerinin belirlediğini ifade etmektedir. İslam’ın, onlara bir kültür ve yaşam tarzı temin ettiği; dünyevi ve dinî, tüm davranışlarını etkilediğini söylemektedir. Bu

çerçevede Müslüman bölgelerde, seyyal ve ölçülmesi güç bir mefhum teşkil eden dindarlığın düzeyini belirlemek zor ise de, bu coğrafyada İslam'ın daha çok laik veya dünyevi bir görünüm sergilediği anlaşılmaktadır. Bu görünüm, genellikle riayet edilen yeme, giyim kuşam alışkanlıkları ve çalışma şekilleri; doğum, sünnet ve evlilik düğünü gibi önemli olguları geleneksel bir tarzda kutlamalarında görüldüğü, dolayısıyla SSCB Müslümanlarının hayat tarzındaki İslami tesirleri apaçık ortaya koyduğu ifade edilebilir.

Crisostomo'nu bu tespiti Bakü evreninde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin Sovyet devrini tecrübe eden yaşlı ve orta yaş kuşağının ve bu kuşakların yetiştirdiği genç kuşağın neredeyse tamamının zihinlerinde ve gündelik yaşamlarında deneyimlenegeldiği söylenebilir. Yani, her ne kadar bağımsızlıklarına kavuşup, Sovyet sisteminden kurtulsalar da Sovyet zihniyeti ve yaşam deneyimlerinden kurtulamadıkları anlaşılabilir. Yalnızca parmakla sayılacak kadar az ve çok cılız bir şekilde orta yaş kuşağı ve genç kuşakta yeni bir millî ve manevî boyutu ağırlıklı bir zihniyetin filizlenmeye başladığı da ifade edilebilir.

3. 3. 4.Din–Toplumsal Cinsiyet ve Ailevî Hayat Etkilesimi: Dinin Toplumsal Cinsiyet ve Ailevî Hayata Yansımaları, Toplumsal Cinsiyet ve Ailevî Hayatta Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri

Varlığı ilk insana kadar ulaşan ailenin, toplumdan topluma farklı biçimlerine rağmen, kuşaktan kuşağa süregelen örgütlü yapısını günümüze kadar sürdürdüğeldiği söylenebilir. Ferdi verimli biçimde topluma hazırlayan, toplumsal mirası maddî ve manevî zenginlikleriyle kuşaktan kuşağa ileten, dinî, tabîî, toplumsal, hukukî, vb. bağlara dayalı, sistemli ve düzenli bir birlik olarak toplumun esas unsuru olduğunu sürdürdüğü ifade edilebilir.

Aile insanın gerçekleştirdiği en sınırlı ve temel toplumsal bir örgütlenme modeli olduğu bilinmektedir. Kan, nikâh ya da yasal ilkelerle bağlı olan azalardan meydana gelmiş, mahrem ilişkilerle örülü, her bir mensubunun toplumsal statüsü dâhilinde birbirlerini etkileyen, müşterek bir kültür oluşturan, esnek bir toplumsal en küçük birimi şeklinde tanımlanmaktadır (Marshall, 2014:7). Sosyalleşmenin önce ailede başladığı ve toplumu ayakta tutan değerler ve normların öncelikle aileden alındığı söylenmektedir. Modernleşmenin toplum yapısında gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümün tesiriyle yapısında ortaya çıkan birtakım değişimlere rağmen aile, bir toplumsal kurum olarak mevcudiyetini ve değerini her zaman koruduğu belirtilmektedir. (Köktaş, 1993: 141).

Aile dinsel bir oluşumun en temel birliği olarak betimlemektedir. Aileyi dengeli ilişkiler birimine çeviren ve toplum ile bütünleştiren yapının din olduğu belirtilmektedir. Tüm kurumlara nazaran dinin tesirine en açık kurum aile olmasından dolayı, genellikle kutsal bir birim şeklinde betimlenmektedir. Zira dinî yaşantının mühim bir kısmı ailede yaşanmakta ve aile, din ile fert arasındaki bağlantıyı kuran önemli iletişim kanallarından birini oluşturduğu ifade edilmektedir (Mensching, 2012: 34). Bununla birlikte ailedeki tüm etkinlikler (evlenme, boşanma, çocuk yapma, miras paylaşımı, kıyafet, kişiliklerin inşası gibi) dinsel bir ritüele dönüşme gücüne sahip olduğu vurgulanmaktadır (Wach, 1995: 931-07). Aile Türk halkının da sosyo-dinî hayatında önemli fonksiyonları olan esas toplumsal bir birim olduğu bilinmektedir. Sözgelimi, türleri, üyelerin sayısı, otorite biçimi gibi ölçütlerle belirlenen aile, üyelerinin dinî hayatını biçimlendirdiği gibi, dinin de toplumda şekillenmiş aile ve onun hayatında tesirli olduğu vurgulanmaktadır (Koştaş, 1995: 76; Köktaş, 1993: 141).

İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar farklı toplumlarda evlenme şekilleri, eşlilik (tek veya çok) türü, egemenliğin dağılımı, prestijin niteliği gibi parametreler, farklı (geleneksel, geniş ve çekirdek) aile çeşitlerinin ortaya çıkmasına ve aile yapısında belirgin bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmesine neden olduğu belirtilmektedir. Bu değişimin, her toplumun sosyal yapı farkları ve niteliklerine göre farklı hızda seyrettiği görülmektedir. Modernleşme ile çeşitli toplumsal kurumlarda görüldüğü gibi ailede de biçim, yapı ve işlevlerinde mekân ve zamanla asıllı birtakım dönüşümlerin meydana geldiği, bu çerçevede din ve aile ilişkilerinde de bu dönüşümlerin ortaya çıktığı görülmektedir (Fraye, 2013: 66-69; Wach, 1995:93-96; Mensching, 2012: 34-36). Gelenekselden modern yaşama geçişten günümüze değin Türk aile yapısının bir hayli parametrelerinde bir dönüşümün yaşandığı bilinmektedir. Bu dönüşümde 1926'da çıkarılan medeni kanun ile İslam ve Osmanlı aile yapısından tevarüs eden dinî esasların kanuni hükümlülüğüne son verildiği ifade edilmektedir. Ama bu prensiplerin tamamıyla fertlerin inanışının haricinde kalmış olması anlamını taşımayacağı de bilinen bir gerçek olduğu söylenmektedir (Günay, 1999: 183). Aynı zamanda Azerbaycan'da son iki yüzyıldır Çarlık ve Sovyet Yönetiminin din karşıtı, dönüştürücü, asimile edici politika ve uygulamalarına maruz kalmasının yanında, çocukluklarından itibaren olgunluk dönemine kadar komünist teşkilatlarda kişilikleri şekillenerek ve ateist eğitim felsefesi temelli dünya görüşü ve yaşam tarzında dinin tesirinden uzak sırf dünyevi yaşam tarzının etkisine maruz kaldıkları bilinmektedir. Ancak dinin tesirinin tamamıyla kişilerin inanışının dışında kalmadığı da

bilinmektedir.

Tüm bu süreç ve parametreler göz önüne alındığında Türkiye ve Azerbaycan'a göç etmiş Karakoyunlu Azerbaycan Türk topluluğunda dinin, iç içe olduğu aile yapısında, toplumsal önemini ne derecede korumakta olduğu ya da etki ve tezahür düzeyinin araştırmaya konu bu topluluk üzerinde hangi düzeyde olduğunun mukayeseli ölçülmesinin büyük önem taşıdığı söylenebilir.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Toplumsal Cinsiyet ve Ailevî Hayat Boyutuna Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü'de yaşayanların toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.39'de incelenmiştir.

Tablo 3.39. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Toplumsal Cinsiyet ve Ailevî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Kategoriler/Boyutlar	Bölge	N	X	SS	t	P
Toplumsal Cinsiyet ve Ailevî Hayat	Amasya	424	3,5868	,64767	15,204	,000*
	Bakü	430	2,9163	,64104		

* p < .05

Tablo 3.39'daki bağımsız örneklem t-testi sonucuna göre Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki din anlayış ve dindarlık düzeyi puanlarının (X=3,5868), Bakü bölgesinde yaşayan soydaşlarına (X=2,9163) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [t (852)=15,204, *p <,05]. Bu bulgular doğrultusunda, Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türk topluluğunun Bakü'de yaşayan soydaşlarına göre toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarında dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kendi Aralarındaki Yaş Grupları Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü'de yaşayanların kendi aralarındaki, yaş gruplarına göre toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.40'de incelenmiştir.

Tablo 3.40. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları

Ailevî/Bölge	Yaş	N	X	SS	F	P	Farkın Kaynağı
Amasya	(1) 18-30 yaş	100	3,3505	,72027	9,759	,000*	1. grup, 3. ve 2. gruplar ile farklılaşmaktadır
	(2) 30-50 yaş	176	3,6568	,62153			
	(3) 51+	143	3,6827	,56984			
	Toplam	419	3,5925	,64299			
Bakü	(1) 18-30 yaş	121	2,7458	,66888	6,014	,003*	1. grup, 2. ve 3. gruplar ile farklılaşmaktadır
	(2) 30-50 yaş	141	2,9909	,63823			
	(3) 51+	166	2,9735	,60557			
	Toplam	428	2,9149	,64214			

* p < .05

Tablo 3.40'deki Karakoyunlu Azerbaycan Türk katılımcılarının her iki ayrı bölgede (Amasya ve Bakü) yaşayanlarının kendi aralarındaki yaş gruplarına göre dindarlık düzeyi anova testi mukayeseli analiz sonuçları şöyle ifade edilebilir. Amasya'da yaşayanların gruplandıkları yaş seviyelerine göre, toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki din anlayışına yönelik kuşaklar arası tutum ve dindarlık düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında gruplar arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($F=9,759$; $*p<.05$) görülmektedir. Gruplar arası farklılığı belirlemek üzere sheffe testi yapılmış ve farklılığın yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşak ve orta yaş (31-50 yaş) kuşak ile genç (18-30 yaş) kuşak arasında olduğu görülmektedir. En yüksek dindarlık düzeyi ortalamasının yaşlı kuşağa ($X=3,6827$) ve bu kuşağı az bir farkla izleyen orta yaş kuşağına (3,6568) ait olduğu ve en düşük ortalamasının ise genç kuşağa ($X=3,3505$) ait olduğu görülmektedir. Bakü'de yaşayanların gruplandıkları yaş seviyelerine göre, toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki din anlayışına yönelik kuşaklar arası tutum ve dindarlık düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında gruplar arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($F=6,014$; $*p<.05$) görülmektedir. Gruplar arası farklılığı belirlemek üzere sheffe testi yapılmış ve farklılığın orta yaş (31-50 yaş) ve yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşak ile genç (18-30 yaş) kuşak arasında olduğu görülmektedir. En yüksek dindarlık düzeyi ortalamasının orta yaş kuşağına ($X=2,9909$) ve bu kuşağı az bir farkla izleyen yaşlı kuşağına ($X=2,9735$) ait olduğu ve en düşük ortalamasının ise genç kuşağına ($X=2,7458$) ait olduğu görülmektedir.

Bu sonuçlara göre hem Amasya ve hem de Bakü'de yaşayan yaşlı ve orta yaş kuşağının genç kuşağına göre, toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarında dindarlığa ve din anlayışı tipine yönelik tutumlarında daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır. Amasya bölgesinde yaşlı kuşağın orta yaş kuşağına göre; Bakü bölgesinde orta yaş kuşağın yaşlı kuşağına göre, ailevî hayatlarındaki

dindarlık düzeyi puan ortalamaları çok az yüksek çıksa da aralarında çok önemli bir farklılığın oluşmadığı ve hemen hemen aynı puan ortalamalarına sahip oldukları ve aynı düzeyde dindar oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü’de yaşayanların kuşaklararası toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.41’de incelenmiştir.

Tablo 3.41. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Toplumsal Cinsiyet ve Ailevî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Ailevî hayat/Yaş grupları	Bölge	N	X	SS	t	P
1. yaş grubu (18-30) yaş aralığı	Amasya	100	3,3505	,72027	6,461	,000*
	Bakü	121	2,7458	,66888		
2. yaş grubu (31-50) yaş aralığı	Amasya	176	3,6568	,62153	9,367	,000*
	Bakü	141	2,9909	,63823		
3. yaş aralığı (51 yaş üstü)	Amasya	143	3,6827	,56984	10,547	,000*
	Bakü	166	2,9735	,60557		

* p < .05

Tablo 3.41’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Türklerinin genç (18-30 yaş aralığı) kuşağının toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki dindarlık puanlarının ($X=3,3505$), Bakü’de yaşayan soydaşlarının genç kuşağına ($X=2,7458$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(219)=6,461$, $*p < .05$]. Amasya’da yaşayan orta yaş (31-50 aralığı) kuşağın toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki dindarlık puanlarının ($X=3,6568$), Bakü’de yaşayan orta yaş kuşağına ($X=2,9909$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [$t(315)=9,367$, $*p < .05$]. Amasya’da yaşayan yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşağın toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki dindarlık puanlarının ($X=3,6827$), Bakü’de yaşayan yaşlı kuşağına ($X=2,9735$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(307)=10,547$, $*p < .05$].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’daki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağın Bakü’deki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağına göre toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarında, dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü’de yaşayanların eğitim seviyesine göre toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.42’de incelenmiştir.

Tablo 3.42. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Toplumsal Cinsiyet ve Ailevî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Ailevî hayat/Eğitim Düzeyi	Bölge	N	X	SS	t	P
İlköğretim- Ortaöğretim	Amasya	222	3,6587	,58622	5,050	,000*
	Bakü	20	2,9698	,56231		
Ön lisans ve lisans	Amasya	172	3,5015	,68512	3,722	,000*
	Bakü	133	3,2217	,60395		
Yüksek lisans ve doktora	Amasya	28	3,5512	,82922	6,259	,000*
	Bakü	266	2,7634	,61005		

* p < .05

Tablo 3.42’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin gruplandıkları eğitim seviyelerine bağlı dindarlık puan ortalamalarının mukayeseli analizleri şöyle ifade edilebilir. Amasya bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitimlilerin toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının ($X=3,6587$), Bakü bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitimli soydaşlarına ($X=2,9698$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir ($t(240)=5,050$, $*p < .05$). Amasya bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitimlilerin toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının ($X=3,5015$), Bakü bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitimli soydaşlarına ($X=3,2217$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır ($t(303)=3,722$, $*p < .05$). Amasya bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli eğitimlilerin toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının ($X=3,5512$), Bakü bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli eğitimli soydaşlarına ($X=2,7634$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir ($t(292)=6,259$, $*p < .05$).

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’da yaşayan farklı seviyelerde eğitim almış olan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin toplumsal cinsiyet ve ailevî hayatlarında Bakü’de yaşayan soydaşlarına göre tüm eğitim (ilköğretim ve ortaöğretim, ön lisans ve lisans, yüksek lisans ve doktora) seviyelerinde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Toplumsal Cinsiyet ve Ailevi Hayatlarındaki Dindarlık Düzeyleri Mukayeseli Aritmetik Ortalama ve Yüzdelik Değerlere İlişkin Betimsel Sıklık Analizleri

Tablo 3.43. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Toplumsal Cinsiyet ve Ailevi Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerine Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Kadın/erkek arkadaşlık (flört)					Eş seçiminde son söz ebeveynin					Reis baba kararlar danışılmalı				
Hiç Katılmıyorum	82	18,8	143	33,3	Hiç Katılmıyorum	74	17,0	80	18,6	Hiç Katılmıyorum	13	3,0	43	10,0
Katılmıyorum	87	20,0	64	14,9	Katılmıyorum	87	20,0	72	16,7	Katılmıyorum	18	4,1	42	9,8
Kararsızım	73	16,7	71	16,5	Kararsızım	71	16,3	55	12,8	Kararsızım	15	3,4	28	6,5
Katılıyorum	102	23,4	62	14,4	Katılıyorum	109	25,0	105	24,4	Katılıyorum	159	36,5	138	32,1
Tamamen Katılıyorum	85	19,5	78	18,1	Tamamen Katılıyorum	92	21,1	111	25,8	Tamamen Katılıyorum	230	52,8	173	40,2
Belirtmeyen	7	1,6	12	2,8	Belirtmeyen	3	0,7	7	1,6	Belirtmeyen	1	,2	6	1,4
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Ateist ile evlenilebilir					Dindar eş istemek					Evlilik için nikâha gerek yok				
Hiç Katılmıyorum	233	53,4	78	18,1	Hiç Katılmıyorum	27	6,2	183	42,6	Hiç Katılmıyorum	289	66,3	201	46,7
Katılmıyorum	78	17,9	73	17,0	Katılmıyorum	45	10,3	71	16,5	Katılmıyorum	88	20,2	78	18,1
Kararsızım	53	12,2	95	22,1	Kararsızım	40	9,2	82	19,1	Kararsızım	18	4,1	65	15,1
Katılıyorum	36	8,3	56	13,0	Katılıyorum	194	44,5	47	10,9	Katılıyorum	14	3,2	39	9,1
Tamamen Katılıyorum	34	7,8	122	28,4	Tamamen Katılıyorum	128	29,4	40	9,3	Tamamen Katılıyorum	21	4,8	41	9,5
Belirtmeyen	2	0,5	6	1,4	Belirtmeyen	2	0,5	7	1,6	Belirtmeyen	6	1,4	6	1,4
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Nikâhsız çocuk edinme yanlış					Sperm bankası çocuk yanlış					Çocuk aldırma (Kürtaj) yanlış				
Hiç Katılmıyorum	47	10,8	98	22,8	Hiç Katılmıyorum	49	11,2	87	20,2	Hiç Katılmıyorum	49	11,2	90	20,9
Katılmıyorum	21	4,8	45	10,5	Katılmıyorum	35	8,0	34	7,9	Katılmıyorum	27	6,2	58	13,5
Kararsızım	26	6,0	23	5,3	Kararsızım	63	14,4	88	20,5	Kararsızım	50	11,5	104	24,2
Katılıyorum	105	24,1	90	20,9	Katılıyorum	92	21,1	74	17,2	Katılıyorum	119	27,3	71	16,5
Tamamen Katılıyorum	233	53,4	164	38,1	Tamamen Katılıyorum	189	43,3	137	31,9	Tamamen Katılıyorum	1	43,3	1	24,0
Belirtmeyen	4	0,9	10	2,3	Belirtmeyen	8	1,8	10	2,3	Belirtmeyen	2	0,5	4	0,9
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Engelli çocuk kürtajı yanlış					Miras İslam hukuku göre olsun					Tesettüre uyulmalı				
Hiç Katılmıyorum	34	7,8	107	24,9	Hiç Katılmıyorum	36	8,3	94	21,9	Hiç Katılmıyorum	23	5,3	144	33,5
Katılmıyorum	41	9,4	54	12,6	Katılmıyorum	34	7,8	54	12,6	Katılmıyorum	29	6,7	83	19,3
Kararsızım	110	25,2	131	30,5	Kararsızım	40	9,2	75	17,4	Kararsızım	37	8,5	85	19,8
Katılıyorum	111	25,5	53	12,3	Katılıyorum	140	32,1	92	21,4	Katılıyorum	159	36,5	55	12,8
Tamamen Katılıyorum	134	30,7	76	17,7	Tamamen Katılıyorum	184	42,2	107	24,9	Tamamen Katılıyorum	186	42,7	54	12,6
Belirtmeyen	6	1,4	107	24,9	Belirtmeyen	2	0,5	8	1,9	Belirtmeyen	2	0,5	9	2,1
Toplam	436	100	430	54	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100

Tablo 3.43. (devam)

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Tesettür mayosu normal görme Yüksek eğitimde erkek önceliği İşe alınmada erkek önceliği														
Hiç Katılmıyorum	53	12,2	166	38,6	Hiç Katılmıyorum	211	48,4	229	53,3	Hiç Katılmıyorum	117	26,8	194	45,1
Katılmıyorum	58	13,3	62	14,4	Katılmıyorum	99	22,7	76	17,7	Katılmıyorum	66	15,1	66	15,3
Kararsızım	85	19,5	77	17,9	Kararsızım	43	9,9	49	11,4	Kararsızım	56	12,8	35	8,1
Katılıyorum	137	31,4	66	15,3	Katılıyorum	43	9,9	36	8,4	Katılıyorum	104	23,9	65	15,1
Tamamen Katılıyorum	93	21,3	48	11,2	Tamamen Katılıyorum	38	8,7	36	8,4	Tamamen Katılıyorum	90	20,6	63	14,7
Belirtmeyen	10	2,3	11	2,6	Belirtmeyen	2	0,5	4	0,9	Belirtmeyen	3	0,7	7	1,6
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Kadınlar çalışmamalı					Dinen kadın yönetici olmaz									
Hiç Katılmıyorum	179	41,1	247	57,4	Hiç Katılmıyorum	177	40,6	201	46,7					
Katılmıyorum	112	25,7	86	20,0	Katılmıyorum	90	20,6	70	16,3					
Kararsızım	63	14,4	30	7,0	Kararsızım	56	12,8	82	19,1					
Katılıyorum	48	11,0	23	5,3	Katılıyorum	62	14,2	38	8,8					
Tamamen Katılıyorum	30	6,9	36	8,4	Tamamen Katılıyorum	47	10,8	33	7,7					
Belirtmeyen	4	0,9	8	1,9	Belirtmeyen	4	0,9	6	1,4					
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100					

Tablo 3.43’de sıklık oranları analizinde, katılıyorum ve tamamen katılıyorum düzey oranları birleştirilerek, katıldıkları; hiç katılmıyorum, katılmıyorum düzey oranları birleştirilerek, katılmadıkları; olarak değerlendirilecek ve daha çok katılıyorum, katılmıyorum ifadelerinden oranların hangisi daha yüksek ise o ifade ile ilgili analizler yapılmıştır.

Tablo 3.43’deki verilere göre evlilik öncesi erkek ve kadın arkadaşlığına onay verme ya da vermeme konusunda Amasya ve Bakü’de yaşayanların hem onay verme (Amasya %38,8, Bakü %48,2) ve vermeme (Amasya %42,9, Bakü (%32,5) konusunda hem düzey olarak, birbirine çok yakın oranlarda (Bakü bölgesi Amasya bölgesine göre 10 puan farkla onay verdiği) olduğu görülmektedir. Belirgin olarak bir görüşün çok da öne çıkmadığı, kararsızlık (%16) oranlarının yüksek olması da bu konuda genel bir kararsızlığı gösterdiği söylenebilir. Eş seçiminde son sözün anne ve babaya bırakılması gerektiği konusunda katılma, katılmamada da benzer bir durum yaşandığı, Amasya (%46,1) bölgesinde yaşayanlara göre Bakü (%50,2) bölgesinde yaşayanların çok az farkla (%6) anne babaya bırakılması düşüncesini taşıdıkları anlaşılmaktadır. Kararsızlık durumunun ise (Amasya %16,3, Bakü (%12,8) yüksek olduğu görülmektedir. Her iki konuda da genel anlamda her iki bölgede yaşayanların geleneksel, muhafazakâr bir durum takındıkları, evlilik öncesi erkek ve kadın arkadaşlığına onay vermeme konusunda Amasya’da yaşayanların, eş seçiminde son

sözün anne ve babaya bırakılması gerektiği konusunda Bakü’de yaşayanların daha gelenekçi, muhafazakâr olduğu söylenebilir. Ancak Amasya’da yaşayanların çok çok yüksek düzeyde (%89,3) ve Bakü’de yaşayanların yüksek düzeyde (%72,3) aile reisi baba olsa dahi ailevî kararların aile üyeleriyle birlikte alınması gerektiği düşüncesinde birleşmeleri ile geleneksel tavırlarından uzaklaştıkları görülmektedir.

Tablo 3.43’deki verilere göre ateist biri ile evliliğe, Amasya’da yaşayanların yüksek oranda (%71,3) karşı oldukları, Bakü’de yaşayanların ise karşı olma (%35,1) ya da onay verme (%41,4) konusunda düşük düzeyde kaldıkları, çok az farkla onay verdikleri ve bu konuda çok (%22,1) kararsız kaldıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca Amasya’da yaşayanların Bakü’de yaşayanlara göre iki katı fazla oranda ateist evliliğine karşı oldukları da gözden kaçırılmamalıdır. Bu konuda gerçekte Bakü’de yaşayanların da muhafazakârlık durumlarını yansıttıkları, ancak inanç, ibadet, sosyokültürel boyutlarda ifade edilen SSCB sisteminin din karşıtı Allahsızlık propaganda ve uygulamalarının ateist evliliğine onay vermede etkisini gösterdiği söylenebilir. Yani Müslüman bir toplumda yetişmenin bilinçaltına yerleştirdiği geleneksel, muhafazakâr yapıları ile Sovyet sistemi Allahsızlığa, komünistliğe yönelik kişilik uyarlamalarının çıkmazı içinde gelgitler yaşadıkları ve bu gelgitlerin açmazı içinde oldukları anlaşılabılır.

Tablo 3.43’deki verilere göre Amasya’da yaşayanların yüksek düzeyde (%72,9) dindar bir eş istedikleri, ancak Bakü’de yaşayanların yüksek düzeylerde (%59) eşin dindarlığına önem vermedikleri ve çok kararsız (%19,1) kaldıkları da anlaşılmaktadır. Evlilikte Amasya’da yaşayanlar daha yüksek (%86,5), Bakü’de yaşayanlar yüksek (%64,8) düzeyde ve çocuk sahibi olmada, her iki evren katılımcılarının (Amasya %77,5, Bakü %59) yüksek düzeyde nikâhın gerekli olduğunu, Amasya’da yaşayanların Bakü’de yaşayanlara göre her üç konuda daha yüksek dindarlık ve geleneksellik puanlarına sahip olduğu görülmektedir.

Tablo 3.43’deki verilere göre Amasya’da yaşayanlar yüksek (%64,4), Bakü’de yaşayanlar orta (Katılımcıların yarısı) (%49,1) düzeyde sperm bankası yoluyla çocuk sahibi olmaya onay vermedikleri ve kararsızlık oranlarının (Amasya %14,4, Bakü %20,5) yüksek olduğu görülmektedir. Kürtaj konusunda Amasya’da yaşayanların yüksek (%70,6) düzeyde karşı oldukları, ancak Bakü’de yaşayanların kürtaja onay vermede (%34,4) veya vermemede (%40,5) düşük düzeylerde kararsızlık içinde kaldıkları ve kararsızlık oranlarının (%24,2) yüksek olması da bu konudaki kararsızlığı desteklediği söylenebilir. Engelli çocuk kürtajı konusunda ise Bakü’de yaşayanlar orta

(%56,2) düzeyde doğru bulmadıkları, ancak Bakü’de yaşayanların engelli çocuk kürtajına onay vermede (%37,5), vermeme (%30) ve kararsızlıkta (%30,5) hemen hemen aynı oranlarda düşük düzeylerde kararsızlık içinde kaldıkları ve %7,5 bir oran farkıyla onay verdikleri anlaşılmaktadır. Gerçekte bu konuda hem Amasya bölgesi (%25,2) ve hem Bakü’de yaşayanlar (%30,5) yüksek düzeylerde kararsızlık yaşadıkları görülmektedir. Amasya bölgesinin kararsızlık oranının, onay vermeyenlerin (%17,3) oranından neredeyse iki katı yüksek olduğu görülmektedir. Ayrıca her iki bölgede yaşayanların normal doğacak çocuğa göre, engelli doğacak çocuğun kürtaj ile aldırılmasına daha fazla oran ile onay verdikleri görülmektedir.

Tablo 3.43’deki verilere göre Amasya’da yaşayanlar (%74,3) yüksek, Bakü’de yaşayanlar (%46,3) orta (katılımcıların neredeyse yarısı) düzeyde mirasının İslam hukukuna göre paylaşılması gerektiği görüşünde oldukları anlaşılmaktadır. Amasya’da yaşayanlar çok yüksek düzeyde (%79,2) kadının tesettüre uygun giyinmesi gerektiği, orta (%52,7) düzeyde kadınların tesettür mayosunu normal karşıladıkları, ancak Bakü’de yaşayanlar orta (Katılımcıların neredeyse yarısı) düzeyde hem (%52,8) tesettürü istemedikleri hem de (%53) tesettür mayosunu normal karşılamadıkları görülmektedir. Kararsızlık oranlarının (miras %17,4, tesettür %19,8, tesettür mayosu% 17,9) daha yüksek olduğu görülmektedir. Tesettür mayosu konusunda Amasya’da yaşayanların da yüksek (%19,5) oranda kararsızlık kaldıkları ve tesettür mayosunun tesettürlü kıyafet kadar kabul görmediği söylenebilir. Her iki evrende yaşayanların aynı ve yüksek (Amasya %71,1, Bakü %71) oranlarda, yükseköğretimde kız ve erkek çocuk ayrımı yapılmaması gerektiği ve kadınların da hem çalışma hayatına katılabileceği (Amasya %66,8, Bakü %63) hem dinen yönetici (Amasya %61,2, Bakü %63) olabileceği konusunda birleştikleri görülmektedir. Fakat ülkede işsizlik sorunu varsa işe alımda erkeğin kadına göre önceliği olması gerektiği düşüncesine, Bakü’de yaşayanlar yüksek düzeyde (%60,4) Amasya’da yaşayanlar orta düzeyde (%41,9) karşı oldukları, orta düzeyde (%44,5) karşı olmadıkları; bu konuda Bakü’de yaşayanların görüşünde daha net, Amasya Amasya’da yaşayanların kararsızlık içinde oldukları görülmektedir. Zira katılma, katılmama oranlarının hemen hemen aynı ve kararsızlık oranının (%12,8) yüksek olduğu görülmektedir.

Dikkat çeken önemli hususlardan birinin, “eş seçiminde son sözün anne-babaya bırakılması gerektiği” konusunda Bakü’de yaşayanlar daha gelenekçi bir tutum takındığı görülmektedir. Amasya’da yaşayanlar ise, evlilik öncesi erkek ve kadın arkadaşlığı ve ateist biri ile evliliğe karşı olma; dindar bir eş isteme, kadının tesettüre

uygun giyinmesi, tesettür mayosu ve ülkede işsizlik sorunu varsa işe alımda erkeğin kadına göre önceliği olması gerektiği konularında daha geleneksel ve muhafazakâr oldukları ifade edilebilir. Bir başka dikkat çeken husus ise yükseköğretimde kız ve erkek çocuk ayrımı yapılmaması gerektiği, kadınların hem çalışma hayatına katılabileceği, hem dinen yönetici olabileceği ve aile reisi baba olsa dahi ailevî kararların aile üyeleriyle birlikte alınması gerektiği konularında her iki evrenin yüksek ve aynı oranlarda geleneksel tutumdan uzaklaşmaları olduğu söylenebilir.

Sonuçta ailevî boyutta genel olarak Amasya'da yaşayanlar Bakü'de yaşayanlara göre daha geleneksel bir tutum içinde oldukları ifade edilebilir. Bakü'de yaşayanlar dinin inanç ve ibadet boyutlarının aksine geleneksel tutumlarından çok fazla bir uzaklaşma göstermedikleri, ailevî konularda geleneksel tavırlarına bağlılıklarını sürdürdükleri söylenebilir. Bu durumlarının gözlemlere ve mülakat görüşmelerine de yansıdığı ifade edilebilir.

Mülakat yapılan kişilerin birçoğu, mülakat ve gözlem için gidilen aile ortamı sohbetlerinde, Türkiye kaynaklı birçok televizyon dizi filminin genel formatının ve bu filmlerde sergilenen bazı sahnelerin, aile yapısının ve kadın, erkek ilişkilerinin, kendi Türk aile yapısına ve yine kendi toplumlarının kadın, erkek ilişkilerine uymadığı, ecnebi (Avrupa, ABD) aile yapısı ve kadın, erkek ilişkilerinden bir farkının olmadığı konusunda birçok eleştiriler getirmektedirler. Ayrıca kendi toplumunun gençlerin dahi bu tür durumları kabul etmedikleri ve asla böyle davranamayacaklarını da ifade etmektedirler (n=8, n=12, n=13, n=16, n=17, vd.). Mülakat yapılan gençler de benzer ifadelerde bulunmaktadır (n=21, n=22). Bu konuda genç ve yaşlı Amasya'da görüşülen kişiler de aynı görüşü paylaşmaktadırlar (n=2, n=4, n=8, n=14, n=15, n=17, vd.).

Kadınların dinin ölçülerine uyumlu giyimi konusunda Amasya'da görüşülen kişiler, genellikle başörtüsü haricinde uyulması gerektiği ve büyük ölçüde uyulduğunu ifade etmektedirler. Ancak başörtüsü konusunda, başını örtmeyenlerin de örtülmesi gerektiğini kabul ettikleri, ancak çocukluk ve gençlik yıllarından itibaren başlarını örtmediklerini, çevrede bu şekilde kabul edildiklerini ve alışık olmadıkları için böyle devam ettiklerini ifade etmektedirler. Tüm görüşme yapılan kişiler bu konuda her bireyin kendisinin karar vermesi, aile ya da mahalle baskısının yapılmaması ve devlet dairelerinde de bireyin kendi kararına bırakılması gerektiği görüşünü paylaşmaktadırlar. Ancak, genelde daha çok gençlerin ve az da olsa orta yaş kadınların, başörtüsünü gösteriş, moda şekline dönüştürdükleri, başörtüsü haricindeki

kıyafetlerinin dinin ölçülerine uymadığını (n=4, n=8, n=11, n=15, n=16, n=17, vd.) belirtmektedirler. Bu konuda bir üniversite öğrencisi genç kız: (17 nolu mülakat, Şubat 2020/20):

Kıyafet konusunda çok değişim var. Aile ve toplum kontrolü de çok azaldı. Herkes istediğini giyinebiliyor, yapabiliyor. Çarşaf giyenler de, dekolte giyenler de çok aşırıya kaçıyor. Arkadaşlarım arasında uygun tesettürlü giyinenler de var, ama dekolte giyinenler daha çok, özellikle de daha çok genç ve orta yaşta kişilerde. Kültürümüze de dinimize de uygun değil. Genel olarak aşırıya kaçmadan normal giyinenler daha çok. Ben başımı örtmüyorum ama tesettürlü giyimine yakın, normal giyiniyorum. İnancıma göre başımı da örtmem gerekir.

Bir başka görüşmeci: “Çarşafa, açık saçık giyinenlere, başını örtmüş ama vücut hatlarını gösterecek şekilde dar ve aşırı gösterişe kaçmış şekilde giyinenlere çok karşıyım. Ayrıca başını örtmüş ama çok dar bir pantolon giyinmiş, elinde sigara ile çarşıda dolaşıyor. Aslında başını örtmeyen bir kadının da herkese açık bir ortamda sigara içmemesi gerekiyor. Edebe aykırı. Kadın daha dikkatli olmalı...”...(11 nolu mülakat, kadın, Temmuz 2020/59).

Bir başka görüşmeci (14 nolu mülakat, kadın, Şubat 2020/59):

Genellikle gençlerden bazıları, Avrupa kültürüne özent, medyadan etkilenme, aile ve çevre baskısına tepki, ailesinden öyle gördüğü için, dinin ölçülerinden tamamen uzak giyiniyorlar... Çok dar ve vücudun büyük kısmı açıkta kalıyor. Çarşaf giyenler de bana göre çok aşırıya kaçıyorlar. Bana göre her üçü de uç oluyor. Bazen ben de geçler gibi değil ama giydiklerimi bir Müslüman olarak kendime yakıştıramıyorum, ama giyiyorum. İslam’ın ölçülerine göre bir kadın başını da örterek dar olmayan bir şekilde vücudunu kapatarak normal giyinebilir.

Bakü bölgesinde görüşme yapılan kişilerin tamamı, başörtüsü dışında tamamen Amasya bölgesi görüşme yapılan kişilerin görüşlerine paralel cümleler kurdukları söylenebilir. Kendi toplulukları (Karakoyunlu Tayfası) dışında Bakü’de yaşayanların çok dekolte giydiklerini, son zamanlarda çok çok az olsa da çarşafli giyinenlerin de olduğunu, her iki giyim tarzının kendi geleneklerine zıt olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca kendi topluluklarının gençlerinin dahi bu şekilde giyinmediklerini, ancak başlarını da örtmediklerini, İslam’da baş örtmenin de olmadığını, baş örtmenin dinde aşırıya kaçmak olduğunu söylemektedirler. Ancak isteyen başını örtebileceğini kamu kurumlarında çalışabileceklerini belirtmektedirler (n=2, n=6, n=7, n=14, n=17, n=22, vd.). Araştırmacının gözlemine göre, SSCB sisteminde dinden uzak Allahsızlık yaşam tarzı ve felsefesi ile yetiştirilen, dinin inanç, ibadet, emir ve yasakları hafızalardan silinen bir topluma, bağımsızlık sonrası ülke dışı radikal (Vahhablık gibi) oluşumların alışık olmadıkları dikkat çekici çarşafli, sakallı ve şalvarlı giyim tarzları, normal kabul edilen başörtüsünü de aşırıya kaçmak olarak algılanılmasına ve hazır olmayan bir toplumda korku ve antipati oluşmasına neden olduğu düşünülmektedir.

Bir görüşmeci kadın: “Benin torunlarım da dahil, toplumumuzun gençleri dekolte giyinmek gibi çok aşırıya kaçmazlar. Dine uyup başlarını da bağlamazlar. Bizde bazı yaşlılarımız annelerinin, ninelerinin başını bağladığı gibi bağlar, ama dine uyarak değil. Bir ara benim çalıştığım işyerinde Vahhabiler gibi dinde aşırıya kaçanlara uyup başını bağlayan, çarşaf giyinen, sakallı, şalvarlı giyinenler de artmaya başladı. Ama işletme korktu, dine uyanlar arttı diye işyerinde yasakladı. Bana göre aşırıya kaçmadan kendi isteğiyle dine uyup baş da bağlanabilir (13 nolu mülakat, kadın, Nisan 2019/70).

Bu konudaki alanyazın incelendiğinde araştırma bulgularına daha da açıklık getirmekte ve araştırma bulgularıyla paralel sonuçlar elde edildiği anlaşılmaktadır.

Evlilik konusunda SSCB Müslüman milletlerinin tamamının davranışında hangi bölgeye veya topluluğa bakılırsa bakılsın, bölgeler bakımından homojenlik, zaman itibarıyla süreklilik olduğu, herhangi bir bölge veya topluluktan alınan sonuçların tüm Sovyet Müslümanlarını kapsayacağı belirtilmektedir (D’encausse, 1992: 65, 67).

1969’da Sovyet sosyologlarının, Sovyet Cumhuriyetlerindeki evlilikler üzerine yaptıkları bir ankette, Azerbaycan Türklerinin en yüksek birinci grupta yer alan SSCB milletleri arasında %89,8’lik gibi çok yüksek bir oran ile endogami (Mensubu olduğu gruptan biriyle evlenme) evlilikler yaptıklarının tespit edildiği anlaşılmaktadır. 1962’de Abramzon’un karma evliliklerin özelliğini belirten incelemesinde, Sovyet Devrimi’nden önce ve sonra da Orta Asya’da Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki genel anlamda sorulan sorularda karma evliliğe karşı olmadıkları, ama istisnai evlilikler yapıldığı sonucuna vardığı anlaşılmaktadır. Bu istisnaların da sosyodini geleneklerden dolayı Müslüman bir erkeğin Müslüman olmayan bir kızla evlenmesi olarak gerçekleştiği, Müslüman kızların ise hiçbir zaman kendi grupları dışından evlenmediğini tespit ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumun da şehir merkezlerinde gerçekleştiği ve Müslüman erkeğin ailesinde husumetle karşılandığını belirlediği görülmektedir. Dorjenov 1964’te Tacik Komsomol teşkilatları “dinsizlik” çalışmaları Merkez Komitesinin toplantılarında ve Özbekistan ve Tacikistan’da yaptığı araştırma sonuçlarında da benzer sonuçlar elde ettiği anlaşılmaktadır. (D’encausse, 1992: 63-64-65,68; Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 220; Crisostomo, 1997: 87).

Sovyet sosyologları tarafından, Müslüman nüfusun %20’lik bir oranının resmen Ateist veya Allahsız olarak bilinenleri dahi, manevî önemini kaybetmiş ve artık dinî olmaktan ziyade millî olarak benimsenmeye başlanmış da olsa, halkın %80’inin uyduğu dinî nikâhla evlenme ve dinî törenlerine katıldıklarının tespit edildiği ifade

edilmektedir (Benningsen 1997: 57).

Dorjenov, Özbekistan ve Tacikistan'da sünnet ve dinî nikâha büyük önem verildiğini belirtmektedir. Bunun yanında 1964'te Tacik Komsomol teşkilatları “dinsizlik” çalışmaları Merkez Komitesinin toplantılarına katılarak bazı bilgilere ulaştığını belirtmektedir. Bu bağlamda Kurgan-Tübe bölgesindeki Komsomollarla görüşerek: Gençlerin çoğunun evliliklerini bir dinî nikâhla sağlama almak istediklerini ve hatta ezici çoğunluğa sahip bu tür evlilik yapanlar arasında komünistlerin de olduğunu öğrenmiş, bu şekilde millî duygularla dinî duyguların birbirine karıştığı kanaatine vardığını belirttiği, anlaşılmıştır (Benningsen ve Quelquejay, 1981: 220).

Sovyet yönetimi, Müslüman kadını öğrenim ve iş yaşamı gibi yollarla sosyal yaşama dâhil ederek, geleneksel görünümünü değiştirmeyi amaçladığı vurgulanmaktadır. Böylece 1975'de Orta Asya'daki Sovyetlerin temel birimlerinde çalışanların yarısını kadınların oluşturduğu tespiti yapılmıştır. Ancak bu istatistik, olayın sınırlı yönünü yansıttığı anlaşılmıştır. Zira Orta Asya'daki kızlar, geleneksel yapılarının tezahürleri gereği öğrenimlerini genellikle orta öğretim sırasında terk etmekte oldukları anlaşılmıştır (D'encausse, 1992: 85-86).

Görüldüğü üzere ailevî boyuttaki dini içeriğin, Azerbaycan ve Karakoyunlu Azerbaycan Türk topluluğunun dinî ve kültürel geleneklerinden dolayı dindar olmayanların bile, manevî hükmünü yitirmiş ve daha çok dinî kalmaktan ziyade millî olarak benimsenmeye başlanmış ve büyük çoğunluğun kabul ettiği, uyguladığı ve iştirak ettikleri, bir sosyo-dinî gelenek haline dönüştüğü anlaşılmaktadır.

3. 3. 5. Din–Siyasî Hayat Etkileşimi: Dinin Siyasî Hayata Yansımaları, Siyasî Hayatta Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri

Din ve siyaset arasında kurulan ilişkiler sisteminin insan medeniyetinin tarihi boyunca tartışılacağı söylenebilir. Bireyin din anlayış ve dindarlığının toplumsal ve siyasal yapıya olan tesirinin betimlenmesi ile ilgili günümüzde de sürdürülen tartışmaların önemi görülebilir. Böylece farklı ya da aynı toplumun farklı coğrafyalarında yaşayan grupları arasında din ve siyaset ilişkisi konusundaki yaklaşım biçimlerinin veya arasındaki anlayış farklarının ve farklılaşmaların boyutlarının çift yönlü olarak belirtilmesi noktasında önemli bilgiler elde edilebileceği düşünülebilir.

Siyasetin, iktidarın tayininde değişimlere sebep olan, toplumda güç dağılımlarının neden ve neticeleri ile sosyal ve siyasal savaşmaları içeren bir saha olduğu bilinmektedir. Siyasetin ana zemini devlettir ve kapsama alanı içinde egemenlik, meşruiyet, idari sistem, seçim, kamuoyu, siyasal kimlikler, ideolojiler,

kültürler, kanaatler, dernekler, dinî oluşumlar vb. bileşenleri bulunduğu belirtilmektedir. Sosyoloji, siyaset alanındaki bu bileşenler arasındaki karşılıklı ilişkiler ve bu ilişkilerin çözümlenmesiyle uğraştığı vurgulanmaktadır. Din sosyolojisi, gündelik hayat, devlet, otorite, din ve devlet ilişkileri, siyaset sahasını ihmal etmeden sistemin bir bileşeni veya ona karşı müstakil bir yapı olma gibi konuları değerlendirdiği söylenmektedir. Siyaset din ilişkisinde, siyaset lüzumlu gördüğü meşruiyeti edinmek için dine; dinî çevreler refah ve meşruiyetleri uğruna güçten faydalanmak için siyasete yönelmeleri dolayısıyla aralarında zaruri bir bağ oluştuğu ifade edilmektedir. Din ve siyaset ilişkisi, insan medeniyetinin tarihi boyunca dünyada ve ülkemizde tartışılan bir konu halini aldığı vurgulanmaktadır. Bu tartışmaların temel sebebini din prensiplerinin devlet idaresinde dikkate alınıp alınmamasıyla, siyasî kararlarda dinî etkenlerin tesirini göstermesiyle yakından ilgili olduğu belirtilmektedir. Çeşitli dinî grup bağlılarının siyasî tercih durumu için istikamet verici etkenlerden bazılarının, dinî grubun toplumsal statüsü ve kültür modellerinde dinin izlerini oluşturduğu belirtilmektedir (Marshall, 2014: 666-668; Kehrer, 1992: 93-94, 98; Subaşı, 2014; 2011-2012; Aydın, 2014: 194).

Modernizmin hızlandırdığı toplumsal değişim ve farklılaşmayla birlikte Batı toplumunun toplumsal şartlarının sonucu olarak, din ve vicdan özgürlüğünü sağlama, din (kilise) ve devlet işlerini ayırmak (Kehrer, 1992: 97) amacıyla Batı’da ortaya çıkan laiklik, zamanla diğer ülkelere de yayıldığı belirtilmektedir.

Siyasal sistemin tercihi doğrultusunda 1937’de Türkiye anayasasına giren laiklik ile toplumun farklı kesimleri arasında yaşayan biçimiyle ve tarihsel parametrelerin etkisiyle dinin yumuşak bir ideolojiye dönüştüğü ifade edilmektedir. 1945’ten sonra çok partili siyasî hayat, sivil toplum örgütlerinin etkinlikleri neticesinde siyasal gelişim ve bilinçlenmenin gerçekleşmesi, eğitim ve ekonomideki sorunlar, kamusal ve toplumsal çevredeki yapısal bozuklar gibi etkenler nedeniyle, dinin siyasal davranışı etkilediği yadsınamaz bir gerçeklik olmuş ve din fenomeninin siyasal yaşamdaki pozisyonu yönüyle hayli tartışılan konu olarak süregeldiği vurgulanmaktadır. (Mardin, 2014.145, 149; Türkdogan, 1973: 41-42; Köktaş, 1997: 252). Azerbaycan toplumunun din ve siyaset ilişkilerinin, Bolşevik Devrimi ile keskin bir kırılma yaşadığı ifade edilebilir. Zira Sovyet sistemi, dinî diğer toplumsal yapılardan sildiği gibi, siyasal yapıdan da silmek ve komünist vatandaş yetiştirmek için yetmiş yıl boyunca dinî yadsıdığı görülebilir. Dinî yaşantıyı yasaklamak suretiyle tamamen toplumsal ve siyasal hayattan soyutladığı, bireylerin vicdanlarına hapsedilerek tek tip

sırf dünyevi yönü olan tercihsiz ve zorunlu siyasal bir yaşam dayatmasına maruz bıraktığı, böylece dinin tamamen etkisiz kaldığı bir siyasî yapı oluşturduğu söylenebilir. Böylece komünist sistemin siyaset alanından tamamen ayırttığı dinin, günümüzdeki bağımsız Azerbaycan toplum ve devlet yapısında etkisizliğini sürdüğü ifade edilebilir.⁶²

Din ve siyaset ilişkisinin günümüzdeki en belirgin göstergelerinin, dinin bütün olarak alınıp devlet ile ilişkiye girdirme gayretleri ve siyasetin dinî kesimlere; dinî zümrelerin ise siyasete yakın olmaları sonucunda, muhteva yönüyle çok sıkıntılı bir münasebet tarzını meydana çıkardığı belirtilmektedir (Kehrer, 1992: 98; Aydın, 2014: 196). Görüldüğü üzere tarihsel süreç içinde günümüze kadar çeşitli parametreler ve toplumsal bağlamın farklı şekillerde etkilediği din, devlet ve siyaset ilişkisinin Türkiye ve Azerbaycan'a göç etmiş Karakoyunlu Azerbaycan Türk toplulukları arasında mukayeseli incelenmesinin önemi anlaşılabılır. Söz konusu ilişkilerin Amasya ve Bakü bölgesinde görüşülen kişilerin siyasî ve dinî yaşamlarına tezahürlerinin karşılaştırmalı tahlil edilmesi ve düzeylerinin belirlenmesi araştırmanın bu bölümünün dâhilinde olduğu ifade edilebilir.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Siyasî Hayat Boyutuna Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Çalışmaya katılan Amasya ve Bakü'de yaşayanların siyasî hayatındaki dinî anlayış, dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler tablo 3.44'de incelenmiştir.

Tablo 3.44. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Siyasî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Kategoriler/Boyutlar	Bölge	N	X	SS	t	P
Siyasî hayat	Amasya	424	3,1905	,95752	11,297	,000*
	Bakü	430	2,4946	,83766		

* p < .05

Tablo 3.44'deki bağımsız örneklem t-testi sonucuna göre Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin siyasî hayatlarındaki din anlayış ve dindarlık düzeyi puanlarının (X=3,1905), Bakü'de yaşayan soydaşlarına (X=2,4946) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [t (834,007) =11,297, *p <,05]. Bu bulgular doğrultusunda, Amasya bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türk topluluğunun Bakü'de yaşayan soydaşlarına göre siyasî hayatlarında

⁶² Geniş bilgi için, “Azerbaycan Türkleri ve Müslüman Kimliği” konusunun “Sovyetlerin Gelişi” ve “Bağımsızlık Döneminde Din” konularına bakılabilir.

dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin siyasi farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kendi Aralarındaki Yaş Grupları Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü’de yaşayanların kendi aralarındaki, yaş gruplarına göre siyasî hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.45’de incelenmiştir.

Tablo 3.45. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları

Siyasî /Bölge	Hayat Yaş	N	X	SS	F	P	Farkın Kaynağı
Amasya	(1) 18-30 yaş	100	2,8977	,99585	7,602	,001*	1. grup, 3. ve 2. gruplar ile farklılaşmaktadır
	(2) 30-50 yaş	176	3,2108	,89759			
	(3) 51+	143	3,3766	,96737			
	Toplam	419	3,1926	,96053			
Bakü	(1) 18-30 yaş	121	2,2377	,83405	8,447	,000*	1. grup, 2. ve 3. gruplar ile farklılaşmaktadır
	(2) 30-50 yaş	141	2,6309	,87540			
	(3) 51+	166	2,5673	,77084			
	Toplam	428	2,4951	,83859			

* p < .05

Tablo 3.45’deki Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin her iki ayrı bölgede (Amasya ve Bakü) yaşayanlarının kendi aralarındaki yaş gruplarına göre dindarlık düzeyi anova testi mukayeseli analiz sonuçları şöyle ifade edilebilir. Amasya bölgesinin gruplandıkları yaş seviyelerine göre, siyasî hayatlarındaki din anlayışına yönelik kuşaklar arası tutum ve dindarlık düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında gruplar arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($F=7,602$; $*p<.05$) görülmektedir. Gruplar arası farklılığı belirlemek üzere sheffe testi yapılmış ve farklılığın yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşak ve orta yaş (31-50 yaş) kuşak ile genç (18-30 yaş) kuşak arasında olduğu görülmektedir. En yüksek dindarlık düzeyi ortalamasının yaşlı kuşağa ($X=3,3766$) ve bu kuşağı az bir farkla izleyen orta yaş kuşağına (3,2108) ait olduğu ve en düşük ortalamasının ise genç kuşağa ($X=2,8977$) ait olduğu anlaşılmaktadır. Bakü’de yaşayanların gruplandıkları yaş seviyelerine göre, siyasî hayatlarındaki din anlayışına yönelik kuşaklar arası tutum ve dindarlık düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında gruplar arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu

($F=8,447$; $*p<.05$) görülmektedir. Gruplar arası farklılığı belirlemek üzere sheffe testi yapılmış ve farklılığın orta yaş (31-50 yaş) ve yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşak ile genç (18-30 yaş) kuşak arasında olduğu anlaşılmaktadır. En yüksek dindarlık düzeyi ortalamasının orta yaş kuşağına ($X=2,6309$) ve bu kuşağı az bir farkla izleyen yaşlı kuşağına ($X=2,5673$) ait olduğu ve en düşük ortalamasının ise genç kuşağına ($X=2,2377$) ait olduğu görülmektedir.

Sonuçta hem Amasya ve hem de Bakü’de yaşayan yaşlı ve orta yaş kuşağının genç kuşağına göre, siyasî hayatlarında dindarlığa ve din anlayışı tipine yönelik tutumlarında daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır. Amasya evreninde yaşlı kuşağın orta yaş kuşağına göre; Bakü bölgesinde orta yaş kuşağın yaşlı kuşağına göre, siyasî hayatlarındaki dindarlık düzeyi puan ortalamaları çok az yüksek çıksa da aralarında çok önemli bir farklılığın oluşmadığı ve hemen hemen aynı puan ortalamalarına sahip oldukları ve aynı düzeyde dindar oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü’de yaşayanların kuşaklararası siyasî hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.46’de incelenmiştir.

Tablo 3.46. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Siyasî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Siyasî Hayat/Yaş grupları	Bölge	N	X	SS	t	P
1. yaş grubu (18-30) yaş aralığı	Amasya	100	2,8977	,99585	5,361	,000*
	Bakü	121	2,2377	,83405		
2. yaş grubu (31-50) yaş aralığı	Amasya	176	3,2108	,89759	5,779	,000*
	Bakü	141	2,6309	,87540		
3. yaş aralığı (51 yaş üstü)	Amasya	143	3,3766	,96737	8,043	,000*
	Bakü	166	2,5673	,77084		

* $p < .05$

Tablo 3.46’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin genç (18-30 yaş aralığı) kuşağının siyasî hayatlarındaki dindarlık puanlarının ($X=2,8977$), Bakü’de yaşayan soydaşlarının genç kuşağına ($X=2,2377$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [$t(219)=5,361$, $*p<.05$]. Amasya’da yaşayan orta yaş (31-50 aralığı) kuşağın siyasî hayatlarındaki dindarlık puanlarının ($X=3,2108$), Bakü’de yaşayan orta yaş kuşağına ($X=2,6309$) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [t

(315) =5,779, *p <,05]. Amasya’da yaşayan yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşağın siyasî hayatlarındaki dindarlık puanlarının (X=3,3766), Bakü’de yaşayan yaşlı kuşağa (X=2,5673) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t (270,244) =8,043, *p <,05].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’daki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağın Bakü’deki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağa göre siyasî hayatlarında, dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları söylenebilir.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü’de yaşayanların eğitim seviyesine göre siyasî hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.47’de incelenmiştir.

Tablo 3.47. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Siyasî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Siyasî Hayat/Eğitim Düzeyi	Bölge	N	X	SS	t	P
İlköğretim- Ortaöğretim	Amasya	222	3,2332	,86658	,921	,358*
	Bakü	20	3,0444	,99961		
Ön lisans ve lisans	Amasya	172	3,1337	1,03248	3,180	,002*
	Bakü	133	2,7954	,82526		
Yüksek lisans ve doktora	Amasya	28	3,2463	1,17608	4,038	,000*
	Bakü	266	2,3287	,77213		

* p < .05

Tablo 3.47’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin gruplandıkları eğitim seviyelerine bağlı dindarlık puan ortalamalarının mukayeseli analizleri şöyle ifade edilebilir. Amasya bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitimlilerin siyasî hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının (X=3,2332), Bakü bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim seviyeli eğitimli soydaşlarına (X=3,0444) göre anlamlı olarak farklılaşmadığı görülmektedir (t (240) =,921, *p >,05). Amasya bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitimlilerin siyasî hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının (X=3,1337), Bakü bölgesi ön lisans ve lisans seviyeli eğitimli soydaşlarına (X=2,7954) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır (t (302,653) =3,180, *p <,05). Amasya bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli eğitimlilerin siyasî hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının (X=3,2463), Bakü bölgesi yüksek lisans ve doktora seviyeli eğitimli soydaşlarına (X=2,3287) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir (t (29,499) =4,038, *p <,05).

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’da yaşayan farklı seviyelerde eğitim almış olan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin siyasî hayatlarında Bakü’de yaşayan soydaşlarına göre ön lisans ve lisans, yüksek lisans ve doktora seviyelerde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır. Ancak ilköğretim ve ortaöğretim eğitim seviyesinde eğitim almış olanların, dindarlığa yönelik puan ortalamalarının anlamlı olarak farklılaşmadığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Siyasî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeyleri Mukayeseli Aritmetik Ortalama ve Yüzdelik Değerlere İlişkin Betimsel Sıklık Analizleri

Tablo 3.48. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Siyasî Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerine Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Devlet laik olmalı					Kanun Kur’an ile çelişmemeli					Kanun dine göre düzenlenmeli				
Hiç Katılmıyorum	133	30,5	126	29,3	Hiç Katılmıyorum	33	7,6	87	20,2	Hiç Katılmıyorum	62	14,2	219	50,9
Katılmıyorum	129	29,6	78	18,1	Katılmıyorum	37	8,5	61	14,2	Katılmıyorum	92	21,1	87	20,2
Kararsızım	39	8,9	52	12,1	Kararsızım	54	12,4	87	20,2	Kararsızım	75	17,2	54	12,6
Katılıyorum	54	12,4	43	10,0	Katılıyorum	152	34,9	74	17,2	Katılıyorum	116	26,6	32	7,4
Tamamen Katılıyorum	78	17,9	124	28,8	Tamamen Katılıyorum	152	34,9	115	26,7	Tamamen Katılıyorum	88	20,2	29	6,7
Belirtmeyen	3	0,7	7	1,6	Belirtmeyen	8	1,8	6	1,4	Belirtmeyen	3	0,7	9	2,1
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Yönetici dindar olmalı					Oy vermede önder fikri önemli					Eğitimde kız/erkek ayrı olsun				
Hiç Katılmıyorum	41	9,4	147	34,2	Hiç Katılmıyorum	216	49,5	194	45,1	Hiç Katılmıyorum	144	33,0	215	50,0
Katılmıyorum	47	10,8	78	18,1	Katılmıyorum	132	30,3	86	20,0	Katılmıyorum	93	21,3	72	16,7
Kararsızım	57	13,1	94	21,9	Kararsızım	36	8,3	76	17,7	Kararsızım	52	11,9	82	19,1
Katılıyorum	157	36,0	66	15,3	Katılıyorum	30	6,9	37	8,6	Katılıyorum	71	16,3	26	6,0
Tamamen Katılıyorum	128	29,4	37	8,6	Tamamen Katılıyorum	19	4,4	29	6,7	Tamamen Katılıyorum	68	15,6	25	5,8
Belirtmeyen	6	1,4	8	1,9	Belirtmeyen	3	0,7	8	1,9	Belirtmeyen	8	1,8	10	2,3
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100

Tablo 3.48’de sıklık oranları analizinde, katılıyorum ve tamamen katılıyorum düzey oranları birleştirilerek, katıldıkları; hiç katılmıyorum, katılmıyorum düzey oranları birleştirilerek, katılmadıkları; olarak değerlendirilecek ve daha çok katılıyorum, katılmıyorum ifadelerinden oranların hangisi daha yüksek ise o ifade ile ilgili analizler yapılmıştır.

Tablo 3.48’deki verilerine göre dinin, Allah ile kul arasında kalması, devlet idaresinin dinin tesirinden uzak tutulması gerektiğine, Amasya’da yaşayanların biraz yüksek düzeyde (%60,1), Bakü’de yaşayanların orta (Neredeyse katılımcıların yarıya

yakını) düzeyde (%47,3) katılmadıkları görülmektedir. Ancak Bakü’de yaşayanların çok yakın (%38,8) oranda da katıldıkları, her iki durumda düşük düzeyde kaldıkları ve oranların birbirine yakın olduğu, kararsızlık (%12,1) oranlarının yüksek olması da, bu konuda bir kararsızlık içinde oldukları anlaşılmaktadır. Amasya’da yaşayanların yüksek düzeyde (%69,8), Bakü’de yaşayanların orta düzeyin (%43,9) biraz altında anayasa ve diğer kanunların Kur’an ile çelişmemesi gerektiğini onayladıkları görülmektedir. Ancak Bakü’de yaşayanların çok yakın (%34,4) oranda da onaylamadıkları; her iki durumda düşük düzeyde kaldıkları ve oranların birbirine yakın olduğu, kararsızlık oranlarının çok yüksek (%20,2) olması, bu konuda bir kararsızlık içinde oldukları, Amasya’da yaşayanların da %12,4 oranında kararsız kaldıkları söylenebilir. Amasya’da yaşayanların ülke içinde tüm kanun ve kuralların dinin hükümlerine göre düzenlenmesi gerektiğine orta düzeyde (%46,8) katıldıkları, düşük düzeyde (%35,3) katılmadıkları, kararsızlık (%17,2) oranlarının yüksek olması da, bu konuda bir kararsızlık içinde oldukları görülmektedir. Bakü’de yaşayanların ise yüksek düzeyde (%71,1) katılmadıkları, ancak kararsızlık oranlarının da (%12,1) yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 3.48’deki verilerine göre Amasya’da yaşayanların yüksek düzeyde (%65,4) ülke yöneticilerinin dinî hassasiyetlerinin yüksek olmasını tercih ettikleri, ancak Bakü’de yaşayanlar orta düzeylerde (%52,3) tercih etmedikleri ve her iki evrenin katılımcılarının çok kararsız (Amasya %13,1, Bakü %21,9) kaldıkları görülmektedir. Amasya’da yaşayanlar çok yüksek (%79,8), Bakü’de yaşayanlar yüksek düzeyde (%65,1) oy kullanırken güvenilen dinî grup önderlerinin fikirlerini dikkate almadıklarını, ancak Bakü’de yaşayanlar yüksek %17,7 oranda kararsız kaldıkları anlaşılmaktadır. Amasya’da yaşayanlar orta (%54,3), Bakü’de yaşayanlar yüksek düzeyde (%66,7) ilköğretimden sonra kız ve erkek çocukların ayrı sınıflarda eğitim görmesini istedikleri, ancak, her iki bölgenin de kararsızlık (Amasya %11,9, Bakü %19,1) oranlarının yüksek olduğu görülmektedir.

Devletin idaresinin dinin tesirinden uzak tutulması ve kanunların Kur’an ile çelişmemesi konularında genel anlamda her iki evren katılımcılarının dinî ağırlıklı, Amasya’da yaşayanlar Bakü’de yaşayanlara göre daha bir dine yönelik tutum takındıkları görülmektedir. Bakü’de yaşayanlar her iki konuda dine yönelik ya da uzak bir tutum takınmada birbirine yakın oranlarda daha kararsız kaldıkları, bu durumun kararsızlık oranlarında da görüldüğü söylenebilir. Tüm kanunların dinin hükümlerine göre düzenlenmesi konusunda Bakü’de yaşayanlar katılmama yönünde bir tutum

içinde oldukları, Amasya’da yaşayanlar ise katılımcıların neredeyse yarısının katılma yönünde bir tutum içinde oldukları ancak katılmayanların da katılanların oranına yakın olduğu ve kararsızlık oranının da yüksek olduğu, Bakü’de yaşayanlarda da kararsızlık oranlarının yüksek olduğu görülmektedir. Her üç konuda her iki bölgede kararsızlık oranları yüksek olması bu konuda genel bir kararsızlığı yansıttığı, gerçekte katılma ya da katılmama oranlarının düşük düzeyde birbirine yakın olması da bu konularda çok net bir tutumun ortaya konulmadığı ve ön plana çıkmadığı anlaşılmaktadır.

Bu konularda (“Din, Allah ile kul arasında kalmalı, devlet idaresi dinin tesirinden uzak tutulmalıdır”, “Anayasa ve diğer kanunlar Kur’an ile çelişmemelidir” ve “Ülkenin inde tüm kanun ve kurallar dinin hükümlerine göre düzenlenmelidir”) kararsızlıkların yaşanması ve çok net bir tutumun ortaya ve ön plana çıkmamasının nedeni; mülakat analizlerinde her iki evren katılımcılarının birbirinden farklı görüşleri taşımaları ile anlaşılabilir.

Amasya bölgesinde görüşme yapılanların üç farklı görüşü taşıdığı görülmektedir. Birinci görüş şöyle ifade edilmektedir: Din, Allah ile kul arasında kalmalı ve devlet idaresi dinin tesirinden uzak tutulmalıdır. Devletin anayasası ve kanunları dinden (Kur’an’dan) tamamen bağımsız yapılmalı, ülke inde tüm kanun ve kurallar dinin hükümlerinden tamamen uzak düzenlenmelidir. Devletin şeklinde dinin etkisi olmamalıdır (n=1, n=2, n=15, n=17).

İkinci görüş şöyle ifade edilmektedir: Devlet idaresi dinin tesirinden uzak tutulmaması gerekir. Devletin anayasası ve kanunları dinden (Kur’an’dan) tamamen bağımsız yapılmamalı, ülke inde tüm kanun ve kurallar dinin hükümlerinden tamamen uzak düzenlenmemeli; Kur’an’dan esinlenmeli ve en azından Kur’an’ın hükümlerine aykırı olmamalıdır. Ama Tamamen dine (şeriata) göre de olmamalıdır. Din devleti olmamalıdır. Zira, din ve devlet işleri birbirinden ayrılması (Katılımcıların genelinin cümlesidir.) gerekir (n=4, n=5, n=7, n=9, n=11, n=14).

Üçüncü görüş şöyle ifade edilmektedir: Din ve devlet, siyaset ayrı olmamalı. Devlet, insanların kendi koyduğu kurallar ile değil, Allah’ın emrettiği emir ve kurallar ile yönetilmelidir. Anayasa, kanun ve yönetmelikler Kur’an’ın hükümleri olmalıdır. (n=8, n=9, n=16).

Tüm katılımcılar, devletin vatandaşların inancını yaşamasına karışmamalı ve özgür bırakmalı (1, n=2, n=15, vd.) görüşünde birleştikleri söylenebilir. Hatta dinî yaşantıyı kolaylaştırıcı önlemler alınmalı, kamuda dinî ibadetleri kolaylaştırıcı ve imkân sağlayıcı düzenlemeler yapılmalıdır. Örneğin, beş vakit namaza, cuma

namazına ve iftar vakitlerine göre mesai saatlerinin düzenlenilmesini (n=4, n=5, n=7, n=8, n=9, n=16, vd.) istedikleri ifade edilebilir.

Bu konuda görüşme yapılanlardan bazılarının ifadeleri aşağıda örneklendirilmiştir. Bir Profesör: “Devlet tümüyle laik olmalı. Dinî ön planda tutup bir yere gelmiş bir devlet var mı dünyada? Yok. Din devletin gelişmesine engeldir. Din devleti idare edemez. Devletin yasalarında Kur’an’ın hükümleri olmaz. Ama insanlar dinî yaşantısında özgür bırakılmalı...”(1 nolu mülakat, erkek, Temmuz 2019/82).

Bir avukat (2 nolu mülakat, erkek, Temmuz 2019/79):

Laiklik, özgürlük için şart olan bir şeydir. Din, eğer devlet dinî haline gelir ise baskı aracı olur. Devlet başkanı neye inanıyorsa ona inanmak zorunda kalırsınız. Dinî devletin içine sokarsanız, din de devleti kontrol etmeye kalkar. Dolayısıyla devlet dine müdahale eder. Kanunlar ise insan içindir. İnsanların kültürüne uymayan kanun yaparsanız, uygulatamazsınız. Kanun toplumsal yapıya göre yapılır. Dolayısıyla devletin anayasası ve kanunları dinden tamamen bağımsız yapılmalı, toplumun kültürel yaşantısı dikkate alınarak yapılmalı. Devlet kanunlarını dinin hükümlerine göre yapar ise, dinî kontrolü altına almak istiyordur. Yani Hitler, Fatih Sultan Mehmet, Şah İsmail gibi kendi iktidarı için dinî oyunağa çevirir. Mesela İslam’da öldürmek haram, ama Sultan Fatih devletin bekası için evladını öldürmüş. Bu İslam’ın öldürme yasağına uyar mı? Devlet benim neye inanacağını söyleyemez (2 nolu mülakat, erkek, Temmuz 2019/79).

Bir memur emeklisi (14 nolu mülakat, kadın, Şubat 2020/59):

Kamu ve devlet düzeni din kuralları çerçevesinde düzenlenebilir. Devlet idaresi dinin tesirinden uzak tutulmamalı. Dinin devlet idaresinde etkisi olmalı. Anayasa ve kanunlar yapılırken dinin kuralları gözetilmeli, ama tamamen dine (Kur’an’a, şeriate), göre de olmamalıdır. Devlet dinî yaşayanlara da özgürlük tanımalıdır”.

Bir çiftçi (4 nolu mülakat, erkek, Haziran 2019/73):

Din devlete, yani din adına bazı gruplar devlet idaresine baskı yapmamalı, devleti ele geçirerek yönetmeye kalkmamalı, devlet de dine karışmamalıdır. Devlet anayasa ve kanunlarını yaparken dinin, Kur’an’ın kurallarını dikkate alarak yapılmalıdır. Günümüzde her ne kadar devletimizin kanun ve anayasası dinin tesirinden uzak yapılmış ise de, bu kanun ve kuralları dine aykırı olmayacak şekilde uygulamak gerekir. Devleti yönetenler dinin kurallarına bağlı olarak kanun ve yasaları uygulamalıdır.

Lisans mezunu bir esnaf: “Din ve siyaset ayrı olmamalı. İkisi birlikte olmalı. Devlet, Allah’ın emrettiği yasak ve kurallar ile yönetilmeli, insanların kendi koyduğu kurallar ile değil... Anayasa, kanun ve yönetmelikler Kur’an’ın hükümleri olmalı...” (16 nolu mülakat, erkek, Temmuz 2019/31). Uluslararası ilişkiler bölümü mezunu bir işletmeci: “Devlet, dine dayalı olmalı. Hem anayasasında hem kanunlarında, okullarında, sokağında, her şeyinde... referansını, kurallarını, Kur’an ve sünnetten alması gerekir. Ama bu sosyalde ve bu uluslararası çerçevede olması mümkün değil. Bir ideal vardır. Benim idealim budur” (9 nolu mülakat, erkek, Temmuz 2019/50).

Amasya’da mülakat yapılan kişilerin geneli ülkeyi yönetenlerin dinî hassasiyetlerinin güçlü olmasını tercih ettiklerini söyledikleri ifade edilebilir. Ancak samimiyet şartını ileri sürdükleri görülmektedir. Yani siyasete girmeden önce dindar yaşayan bir insanın siyasette olduğu zaman elbette ki dinini yaşayabileceği, ama samimi yaşaması ve dinî siyasete alet etmemesi, problemlere din eksenli yaklaşmaması şartını ileri sürdükleri görülmektedir. Oysa ülkemizde tüm siyasetçilerin problemlere din eksenli yaklaştığını, bunun doğru olmadığını, bu şekilde problemlerin çözilemeyeceğini ifade etmektedirler. Bunun yanında yine siyasetçi dindarlığında samimi ve gerçek dindar ise daha güvenebileceklerini belirtmektedirler. Ancak birçok siyasetçinin ve aynı zamanda halk kesiminden bazılarının dini, menfaatleri için kullandıklarını, bunun da güvenlerini zedelediğini söyledikleri görülmektedir. Bazı katılımcılar da, güvenin dinden daha çok ahlak, kişilik ve karakter ile alakalı bir özellik olduğunu, dolayısıyla ahlaklı ve karakterli insanların daha güvenilir olduklarını, dinin de bu özelliği kuvvetlendirdiğini ifade etmektedirler (n=4, n=5, n=6, n=10, n=14, n=15, n=16, n=17, vd.).

Ancak bir avukat, dindarlığın güvenilirlik vasfını olumsuz yönde de etkileyebileceğini şöyle ifade etmektedir (2 nolu mülakat, erkek, Temmuz 2019/79):

Dindarlık vasfı ahlaklılık vasfı değildir. Dindar borcunu Allah’a ödeyen insandır. İnsanlara ödeyen değildir. Onun için dindar insana daha güvenirim diyemem. Dindar bir ateiste göre daha güvenli olmaz. Çünkü bir hırsızlık yaptığında kiliseye bağışta bulunur, tövbe eder kurtulurum, der. Ama karakterli bir ateistin tövbe şansı olmadığı için daha dikkatli olur”.

Bakü evreninde mülakat yapılanların geneli ise, Amasya’da mülakat yapılanlardan birinci görüşü taşıyanlara paralel görüşler ifade ederek; din, Allah ile kul arasında kalması, devletin şekli ve devlet idaresi dinin tesirinden tamamen uzak olması, tüm kanun ve kurallar dinin hükümlerinden tamamen uzak düzenlenmesi gerektiğini belirtmektedirler. Anayasa ve kanunların dinden tamamen bağımsız yapılması gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca Azerbaycan Cumhuriyeti’nin de bu özelliklerde tam dünyevi ve laik bir devlet olduğunu sözlerine ekledikleri (n=5, n=6, n=7, n=8, n=13, n=16, n=19, n=20, vd.) görülmektedir. Bunun yanında mülakat yapılan birkaç kişi: Devletin laik ve dünyeviliğinden ödün vermeden Kur’an’ın çok mükemmel bir kitap olduğunu, anayasa ve kanunlar yapılırken Kur’an’ın hükümlerinden esinlenilmesini, yöneticilerinde devleti yönetirken Kur’an’ın düsturlarından (adalet, dürüstlük, merhamet vb. gibi) yararlanarak devleti yönetmesi gerektiğini ifade ettikleri görülmektedir. Ayrıca Kur’an’ın devlet için değil insanın

yaşamı için anayasa olması gerektiğini söyledikleri anlaşılmaktadır (n=2, n=9, n=15).

Bir kuruluşa yönetici olan görüşmeci (9 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/48):

Sovyet hükümeti dinsiz veya ateist bir hükümet idi. Ama esasen, esas kanunlarını Kur'an'dan almıştı. Peygamberinizin "Beşikten mezara kadar oku" hadisini, Lenin "Okumak, okumak, yine okumak" diye kendi sözü olarak ifade ediyor. Sovyet Devleti vatandaşlarını zags (nikâh) yaparak karı-koca ilan ediyordu. Sovyet'in zagsının dinimizdeki nikâhtan ne farkı var? Aynı şey... Zagsız yaşamaya da yasak getirmişti. Sovyet anayasasında zinanın, tecavüzün çok ağır cezası vardı. Bu Kur'an'a bir uygunluk değil mi? Sovyet anayasasının medeni ve miras hukuku, Kur'an ile örtüşüyordu. Sovyet anayasası oluyor da bizim anayasamız niye Kur'an ile uyumlu olmasın? Tabi ki olabilir. Ama günümüzdeki Azerbaycan Cumhuriyeti Sovyet Cumhuriyeti'nden kalma bir Cumhuriyet. Yetmiş yıl o cumhuriyete tabi olduk. İlim adamlarına göre üçüncü nesilden sonra insanın geninde düşüncesinde değişiklik olur. Biz dört-beş nesil o devirde yaşamış insanlar olarak önceki Türklük ve Müslümanlık zihinlerimizde çok büyük değişiklikler oldu. Dolayısıyla dördüncü, beşinci nesil olarak kurduğumuz bağımsız Cumhuriyetimizin anayasa ve kanunlarını dine Kur'an'a uygun yapmak beklenemezdi. Devletin i, kanunları dinden uzak tamamen dünyevidir. Ayrıca devletimizin kademelerindeki birçok yönetici hâlâ Sovyet zihniyetinden kurtulmuş değil. Güya övünç kaynağı olarak evlerinde bile Rusça konuşuyorlar...

Bir tarih doktoru (15 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/40):

Din Allah ile kul arasındadır. İnsanın içi, vicdani ile bağlı bir şeydir. Kişisel hayat (iman, ibadet, ahlak) Kur'an'ın hükümlerine göre yaşanabilir. Ancak Bir şariat anayasası, devletin, toplumun idare olunması göz önüne alınırsa o zaman İran, (Suudi) Arabistan gibi bir durum ortaya çıkar. Kur'an'ın uygun bazı hükümleri alınabilir, ancak zina suçunda taşlanarak öldürülme (Recm etmek, Kur'an'ı bir ceza olarak bilmektedir) gibi hükümleri nasıl alınabilir? İran'ın (Suudi) Arabistan'ın şeraiti alınabilir mi? Bu yedinci asrın cezalarıdır. Gününüzün cezası olmaz. Dolayısıyla Azerbaycan lak, dünyevi bir devlettir.

Bakü'de mülakat yapılanların birkaçı ülkeyi yönetenlerin samimi olarak dinî hassasiyetlerinin güçlü olmasını tercih ettiklerini, geneli etmediklerini söylemektedirler. Katılımcıların tamamı ülkede problemlere din eksenli yaklaşan bir siyasetçi olmadığını, güvenin din ile ilgisi olmadığını kişilik ve karakter ile alakalı bir özellik olduğunu; dolayısıyla ahlaklı ve karakterli insanların daha güvenilir olduklarını, dinin bunda etkisinin olmadığını, ülkede de dindar bir siyasetçinin de bulunmadığını ifade etmektedirler. Ülkede asla din ve siyaset ilişkisinin olmadığını, dinin siyasette hiçbir rolünün bulunmadığını, devletinde çok radikal olmadıkça dini ve dinî yaşayanları özgür bıraktığını söylemektedirler. (n=2, n=6, n=7, n=8, n=11 n=14, n=15, n=16, n=23, vd.) Özetle Azerbaycan devletinde ve toplumunda din, tamamen kamusal alan dışında, yalnızca kişilerin vicdan ve kişisel hayatı ile sınırlı kaldığı söylenebilir.

Bakü bölgesinin nicel verilerde çok düşük düzeyde de (% 15,3) olsa oy kullanırken güvenilen dinî grup önderlerinin fikirlerini dikkate aldıklarını belirtmeleri ilginç görülmüştür. Zira nitel bulgularda tüm mülakat katılımcıları tarafından dinî

oluşumlara (tarikat ve cemaat) olumsuz bakılmakta ve toplum için zararlı görülmekte, varlığı kabul edilmemektedir. Yapılan gözlemlerden dinî grup önderleri, sayıları çok çok az olsa da güvenilen dinî görevli ve âlimlerin olabileceği düşünülebilir.

Günümüzde yapılan araştırma sonuçları ile kıyaslamak için bir örnek araştırmaya değinme gereği duyulmuştur. Bu bağlamda Yunusov (2004: 271-272), Azerbaycan'ın geneli için yapılan araştırma sonuçlarına göre şu neticeye ulaştığı söylenebilir: İslam'ın Azerbaycan halkının siyasî hayatındaki rolü konusunda soruya katılımcıların %21'i büyük rol oynadığını, %22'si zayıf rol oynadığını, % 23,8'i hiçbir rolü olmadığını, %22,6 bu konuda fikri olmadığını ifade ettikleri görülmektedir. Sünnî kesimin daha çok yaşadığı Gence ve Kazak bölgelerinde %15 büyük rol oynadığı %82 ise rol oynamadığı fikrini taşıdıkları anlaşılmaktadır. Daşdemir Mehmandarov (2008) araştırmasında da şu bulgulara ulaşıldığı görülmektedir: Azerbaycan'da dinin son zamanlara kadar kamusal alanda çok fazla görülmeyen, bireysel ve camide yaşanan bir şekilde olduğu ve halkın da böyle olması gerektiğini düşündüğü şeklinde genel bir kanaate sahip olduğu, tespiti yaptığı anlaşılmaktadır. Din, ahlaki bir hassasiyet için gerekli bir araç, sıkıntılı dönemlerde aşkın bir varlığa (Allah'a) sıkıntıları, dertleri iletmenin bir vasıtası olarak algılandığı, bulgusuna ulaştığı görülmektedir. Özetle din, devlet politikası olarak siyasî ve kamusal alanın dışında tutulduğu, sonucuna ulaştığını ifade etmektedir. Bu nedenle Türkiye'ye eğitim almaya gelen katılımcılar tarafından, Türkiye'de dinî duyarlılığı olan, dinî referansları çokça kullanan ve arka planlarında “dinî devlet kurmak istiyorlar”, “şeriatı yeniden tesis edecekler” gibi tezlerin atfedildiği bir partinin iktidarıyla karşılaşıldığı, bu durumun kendi din algılarıyla çeliştiği ve dinin siyasete alet edildiği yargısına varıldığını, belirtmektedir. Katılımcılardan bazıları Türkiye'deki iktidarın dinî siyaset aracı olarak kullandığını söyleyerek kutsal kabul edilen değerlerin bu şekilde kullanımını yargıladıkları, sonucuna ulaştığı görülmektedir. Dolayısıyla kutsalın siyaset aracı yapılmasını tasvip etmedikleri, bulgusuna vardığını ifade etmektedir. Söz konusu araştırma sonuçlarının genel olarak araştırma bulgularıyla örtüştüğü söylenebilir.

3. 3. 6. Din-Ekonomik Hayat Etkileşimi: Dinin Ekonomik Hayata Yansımaları, Ekonomik Hayatta Din Anlayışı ve Dindarlık Düzeyleri

Dinî yaşayışa tüm toplumsal etkenlerin katkısı olduğu bilinmektedir. Dinî anlayış ve dindarlığın, toplumsal hayat üzerindeki belirleyiciliğinin yanında, insanların dinî anlayışını ve dindarlığını etkileyen sosyokültürel, ekonomik vb. gibi değişkenler bağlamında şekillendiği düşünülebilir. Bu bağlamda dindarlığın tam

anlamıyla anlaşılmasında, dinin mevcut olduğu ve herkesin günlük hayatının bir parçasını oluşturduğu ekonomik ilişkilerin yaşandığı bir çevredeki din ekonomi etkileşiminin incelenmesinin etkili ve gerekli olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda araştırmanın bu bölümünde, dinî anlayış ve dindarlığın iktisadi yapı ile etkileşiminin betimlenmesinin önemli olduğu söylenebilir.

Temel toplumsal yapılar arasında olan ekonomi, insanlığın başlangıcından itibaren insanların kişisel ve toplumsal boyutta yaşamını devam ettirebilmesi için zaruri olan yeme, içme, giyim, barınma, eğlenme gibi maddi unsurlar ve bu bağlamdaki farklı bir dizi ekinliklerin yanında kurumsal ve sosyal bir yapı üreten; kişi, eşya ve toplum bileşenleri arasındaki münasebetlerin ürettiği bir sistem şeklinde betimlendiği görülmektedir. Üretim, dağıtım ve tüketim bileşenleri esastaki etkinlikler çerçevesinde, sosyolojinin de konusu olduğu söylenmektedir. Bunun yanında ekonomi, sermayenin el değıştirmesi, mülkiyet ilişkileri ve arz-talep dengesi gibi ekonomik kavramlar ile birlikte; din ve ahlak ile organik bir ilişki içinde yorumlanmasına sebep teşkil eden kavramlar da bulundurması nedeniyle ve başka kurumlar gibi din kurumuyula da ortak zemini paylaşması nedeniyle müşterek bir ilişki ve etki içinde bulunduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda ekonomik zeminde ortaya çıkan kapitalizm, sosyalizm gibi sosyo-ekonomik paradigmlar cemiyetin dinî ve ahlaki kodlarını temelden dönüştürebilmekte, emeğin paylaşımı, gündelik hayat gibi düşüncelerin biçimlenmesi açısından birbirinden köklü formatta ayrışan tasarı ve pratikleriyle bambaşka bir sosyo-ekonomik düzen meydana getirdiğı belirtilmektedir (Subaşı, 2014: 208-209; Kehrer, 1992: 86-87, 90-92).

Ekonomi, Marx, Weber gibi sosyologlar tarafından temel problematik alanlar olarak incelenegeldiğı bilinmektedir. Zira Marx dinin, alt yapısı üretim ilişkileri eliyle belirlenmiş bir toplumun üst yapısı olduğu şeklindeki tezini ispat etmek ve tarihi materyalizm yaklaşımını esaslandırmak ile uğraştığı belirtilmektedir. Weber ise, her bir ekonomik zihniyetin, ekonomik biçimlerin bayağı bir fonksiyonu olmadığı gibi, tek yönlü bir şekilde din eliyle güdülendirilmiş bir anlayışın da sonucu olmadığını tespit ettiğı vurgulanmaktadır. Fakat dinin, ahlaki zihniyeti belirleyen başka etmenler içinde en tesirli bir etken olduğunu, dolayısıyla Batı Kapitalist zihniyetinin ortaya çıkmasında Protestanlık'ın (Babtist, Kalvinist, Metodist, Pietist gibi kollarının) büyük oranda tayin edici bir faktör olduğunu tespit ettiğı belirtilmektedir (Kehrer, 1992: 27-31, 90). Sosyolojik yönden bir dine ait olan bir zihniyet, aile, meslek, iş, iktisat gibi sosyal olgulara dönük de belirgin bir tutumun takınılmasını istediğı vurgulanmaktadır.

(Fraye, 2013: 10-104).

Tarihsel süreçte her bir din dünyaya dönük bir zihniyet geliştirmiş, bu anlayış zamana ve zemine göre değişim ve dönüşümlere uğradığı, bu durumun İslam dini için de söylenebileceği belirtilmektedir. Bu konu Günay'ın Türkiye zeminindeki görüşlerine de yansıdığı söylenebilir. Türkiye'de, Cumhuriyet i, köklü reform yapmasına ve önemli kalkınma atılımları başlatmasına rağmen, modern ve akılcı bir ekonomi anlayışının ve girişim ruhunun yerleşmesinde zorluklarla karşılaştığı ifade edilmektedir. Bu duruma da toplumun inanç ve değerlerinin önemli etkilerinin olduğu, dolayısıyla dünyaya karşı takınılan tavrın belirleyici olduğu, etkilerin düzeyinde (azlık ya da çokluk) toplumun muhtelif alt ve üst, köy ve şehir, geleneksel ve modern çevre gibi tabaka ve çevrelerinin payının farklı olduğu vurgulanmaktadır. Örneğin kırsal bölgelerde, aslı toplumda şekillenmiş bulunan dinî inanç ve değerlere dayanan bir dünya görüşünün, toplumun sosyo-ekonomik yaşamına büyük tesirleri olduğu belirtilmektedir. Ayrıca demografik bünyedeki değişimler, modern eğitim, gelişen sanayi, kentleşme, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması vb. değişkenlerin, toplumun bu diğer kesimlerini daha akılcı ve ekonomiye dönük teşebbüslerde bulunmaya yönelttiği de vurgulanmaktadır (Günay, 1999: 207-210).

Azerbaycan toplumunun din ve ekonomi ilişkileri, Bolşevik Devrimi ile komünist ekonomik sisteme dâhil edilmesiyle birlikte tamamen farklı bir sistemin içine taşındığı belirtilmektedir. Zira devlet temelli oluşturulan mülkiyet sistemi İslam'ın ekonomik ilkeleriyle (Zekât ibadeti gibi mali ibadetleri ortadan kaldıran, bireysel çalışmaya göre kazanılan özel mülkiyeti olmayan, vb. gibi) zıt bir mahiyet taşıdığı vurgulanmaktadır. Ayrıca her şeyi profan tarzda standartlaştıran Sovyet sistemi, İslam'ın ibadetlere (beş vakit namaz, cuma namazı vb.) ayırdığı zamanın eğitim, iş gibi toplumsal yükümlülükleri aksattığı; ramazan orucunun ve eda zamanlarının ekonomide düzensizliğe yol açtığı düşüncesi ile sürekli sert önlemlerle mücadele ettiği belirtilmektedir. Dolayısıyla Müslüman toplumun hayatını kuşatan ve sosyal hayata hâkim olan kendine has kurumlarını toplum yaşantısının dışına attığı ifade edilmektedir. (Bennigsen ve Quelquejay, 1981: 213; D'encausse, 1992: 23-24-25; Bennigsen 1997: 58).

Görüldüğü üzere her bir dinî inancın yaşandığı toplumlarda ve ülkemizde ekonomik değişim ve dönüşüm süreçlerinin, kapitalizm, komünizm gibi sistemlerin, inananların (Müslümanların) gündelik hayatının geleneksel normlarını büyük ölçüde allak bullak ettiği anlaşılmaktadır. Üzerinde durulan bu teorik zemin çerçevesinde,

dinî zihniyet ve değer yargılarının toplumun ekonomik hayatı üzerinde önemli tezahürlerinin ve karşılıklı etkileşimin olduğu gerçeğinden hareketle, bu etkileşimlerin ve boyutlarının Türkiye ve Azerbaycan'a göç etmiş Karakoyunlu Azerbaycan Türk toplulukları arasında mukayeseli olarak ölçülmesinin, düzeylerinin ortaya konulmasının gerekliliğinin bir realite olduğu söylenebilir.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Ekonomik Hayat Boyutuna Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü'de yaşayanların ekonomik hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.49'da incelenmiştir.

Tablo 3.49. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Ekonomik Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Kategoriler/Boyutlar	Bölge	N	X	SS	t	P
İktisadi hayat	Amasya	424	3,7464	,61241	16,085	,000*
	Bakü	430	3,0274	,69193		

* p < .05

Tablo 3.49'daki bağımsız örneklem t-testi sonucuna göre Amasya'da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin ekonomik hayatlarındaki din anlayış ve dindarlık düzeyi puanlarının (X=3,7464), Bakü'de yaşayan soydaşlarına (X=3,0274) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t (842,265) =16,085, *p <,05]. Bu bulgular doğrultusunda, Amasya'da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türk topluluğunun, Bakü'de yaşayan soydaşlarına göre ekonomik hayatlarında dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır.

Bu sonuçlara göre “Amasya bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerinin ekonomik farklılaşma ölçütlerine göre toplumsal hayata yansıyan dindarlıklarıyla ilgili tutum düzeyleri, Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türklerine göre yüksektir.” şeklinde düzenlenen hipotezin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kendi Aralarındaki Yaş Grupları Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü'de yaşayanların kendi aralarındaki yaş gruplarına göre ekonomik hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.50'de incelenmiştir.

Tablo 3.50. Amasya ve Bakü Evreni Kendi Aralarındaki Yaş Gruplarına Göre ANOVA Testi Sonuçları

İktisadi hayat /Bölge	Yaş	N	X	SS	F	P	Farkın Kaynağı
Amasya	(1) 18-30 yaş	100	3,5485	,60756	7,623	,001*	1. grup, 2. ve 3. gruplar ile farklılaşmaktadır
	(2) 30-50 yaş	176	3,8255	,58263			
	(3) 51+	143	3,8050	,61671			
	Toplam	419	3,7524	,60983			
Bakü	(1) 18-30 yaş	121	2,8042	,62459	9,616	,000*	1. grup, 3. ve 2. gruplar ile farklılaşmaktadır
	(2) 30-50 yaş	141	3,0710	,67528			
	(3) 51+	166	3,1521	,72035			
	Toplam	428	3,0270	,69315			

* p < .05

Tablo 3.50'deki Karakoyunlu Azerbaycan Türk katılımcılarının her iki ayrı bölgede (Amasya ve Bakü) yaşayanlarının kendi aralarındaki yaş gruplarına göre dindarlık düzeyi anova testi mukayeseli analiz sonuçları şöyle ifade edilebilir. Amasya'da yaşayanların gruplandıkları yaş seviyelerine göre, ekonomik hayatlarındaki din anlayışına yönelik kuşaklar arası tutum ve dindarlık düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında gruplar arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($F=7,623$; $*p<.05$) görülmektedir. Gruplar arası farklılığı belirlemek üzere sheffe testi yapılmış ve farklılığın orta yaş (31-50 yaş) ve yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşak ile genç (18-30 yaş) kuşak arasında olduğu görülmektedir. En yüksek dindarlık düzeyi ortalamasının orta yaş kuşağına ($X=3,8255$) ve bu kuşağı çok az bir farkla izleyen yaşlı kuşağına ($X=3,8050$) ait olduğu ve en düşük ortalamasının ise genç kuşağına ($X=3,5485$) ait olduğu anlaşılmaktadır. Bakü'de yaşayanların gruplandıkları yaş seviyelerine göre, ekonomik hayatlarındaki din anlayışına yönelik kuşaklar arası tutum ve dindarlık düzeyine ilişkin anova testi sonuçlarında gruplar arasında farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu ($F=9,616$; $*p<.05$) görülmektedir. Gruplar arası farklılığı belirlemek üzere sheffe testi yapılmış ve farklılığın yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşak ve orta yaş (31-50 yaş) kuşak ile genç (18-30 yaş) kuşak arasında olduğu anlaşılmaktadır. En yüksek dindarlık düzeyi ortalamasının yaşlı kuşağına ($X=3,1521$) ve bu kuşağı az bir farkla izleyen orta yaş kuşağına ($X=3,0710$) ait olduğu ve en düşük ortalamasının ise genç kuşağına ($X=2,8042$) ait olduğu görülmektedir.

Bu sonuçlara göre hem Amasya ve hem de Bakü'de yaşayan yaşlı ve orta yaş kuşağının genç kuşağına göre, ekonomik hayatlarında dindarlığa ve din anlayışı tipine yönelik tutumlarında daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır. Amasya bölgesinde orta yaş kuşağın yaşlı kuşağına göre; Bakü bölgesinde yaşlı kuşağın orta yaş kuşağına göre ekonomik hayatlarındaki dindarlık

düzeyi puan ortalamaları çok az yüksek çıksa da aralarında çok önemli bir farklılığın oluşmadığı ve hemen hemen aynı puan ortalamalarına sahip oldukları ve aynı düzeyde dindar oldukları görülmektedir

Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü’de yaşayanların kuşaklararası ekonomik hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli veriler aşağıdaki tablo 3.51’de incelenmiştir.

Tablo 3.51. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Kuşaklararası Ekonomik Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

İktisadi hayat/Yaş grupları	Bölge	N	X	SS	t	P
1. yaş grubu (18-30) yaş aralığı	Amasya	100	3,5485	,60756	8,927	,000*
	Bakü	121	2,8042	,62459		
2. yaş grubu (31-50) yaş aralığı	Amasya	176	3,8255	,58263	10,673	,000*
	Bakü	141	3,0710	,67528		
3. yaş aralığı (51 yaş üstü)	Amasya	143	3,8050	,61671	8,485	,000*
	Bakü	166	3,1521	,72035		

* p < .05

Tablo 3.51’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre; Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Türklerinin genç (18-30 yaş aralığı) kuşağının ekonomik hayatlarındaki dindarlık puanlarının (X=3,5485), Bakü’de yaşayan soydaşlarının genç kuşağına (X=2,8042) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t (219) =8,927, *p <,05]. Amasya’da yaşayan orta yaş (31-50 aralığı) kuşağın ekonomik hayatlarındaki dindarlık puanlarının (X=3,8255), Bakü’de yaşayan orta yaş kuşağına (X=3,0710) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır [t (315) =10,673, *p <,05]. Amasya’da yaşayan yaşlı (51 yaş ve üstü) kuşağın ekonomik hayatlarındaki dindarlık puanlarının (X=3,8050), Bakü’de yaşayan yaşlı kuşağına (X=3,1521) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir [t (307) =8,485, *p <,05].

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’daki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağın, Bakü’deki genç, orta yaş ve yaşlı kuşağına göre ekonomik hayatlarında dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları anlaşılmaktadır.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Mukayeseli Dindarlık Analizi

Araştırmaya iştirak eden Amasya ve Bakü’de yaşayanların eğitim seviyesine göre ekonomik hayatlarındaki dinî anlayış ve dindarlık düzeylerine ilişkin mukayeseli

veriler aşağıdaki tablo 3.52’de incelenmiştir.

Tablo 3.52. Amasya ve Bakü Evreni Katılımcılarının Eğitim Seviyesine Göre Ekonomik Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerinin Mukayeseli t-Testi Sonuçları

Sosyokültürel/Eğitim Düzeyi	Bölge	N	X	SS	t	P
İlköğretim- Ortaöğretim	Amasya	222	3,7789	,59526	6,057	,000*
	Bakü	20	2,9422	,54817		
Ön lisans ve lisans	Amasya	172	3,6846	,60530	4,601	,000*
	Bakü	133	3,3548	,64012		
Yüksek lisans ve doktora	Amasya	28	3,8945	,76666	7,460	,000*
	Bakü	266	2,8753	,67906		

* p < .05

Tablo 3.52’deki bağımsız örneklem t-testi sonuçlarına göre Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayan Karakoyunlu Türklerinin gruplandıkları eğitim seviyelerine bağlı dindarlık puan ortalamalarının mukayeseli analizleri şöyle belirtilebilir. Amasya bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim eğitilmişlerin ekonomik hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının (X= 3,7789), Bakü bölgesi ilköğretim ve ortaöğretim eğitilmiş soydaşlarına (X=2,9422) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir (t (240) =6,057, *p <,05). Amasya bölgesi ön lisans ve lisans eğitilmişlerin ekonomik hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının (X=3,6846), Bakü bölgesi ön lisans ve lisans eğitilmiş soydaşlarına (X=3,3548) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır (t (303) =4,601, *p <,05). Amasya bölgesi yüksek lisans ve doktora eğitilmişlerin ekonomik hayatlarındaki dindarlık düzeyi puanlarının (X=3,8945), Bakü bölgesi yüksek lisans ve doktora eğitilmiş soydaşlarına (X=2,8753) göre anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmektedir (t (292) =7,460, *p <,05).

Bu bulgular doğrultusunda, Amasya’da yaşayan farklı seviyelerde eğitim almış olan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin ekonomik hayatlarında, Bakü’de yaşayan soydaşlarına göre tüm eğitim (ilköğretim ve ortaöğretim, ön lisans ve lisans, yüksek lisans ve doktora) seviyelerde dindarlığa yönelik daha olumlu bir tutum içinde oldukları ve daha dindar oldukları görülmektedir.

Amasya ve Bakü Katılımcılarının Ekonomik Hayatlarındaki Dindarlık Düzeyleri Mukayeseli Aritmetik Ortalama ve Yüzdelik Değerlere İlişkin Betimsel Sıklık Analizleri

Tablo 3.53’de sıklık oranları analizinde, katılıyorum ve tamamen katılıyorum düzey oranları birleştirilerek, katıldıkları; hiç katılmıyorum, katılmıyorum düzey oranları birleştirilerek, katılmadıkları; olarak değerlendirilecek ve daha çok katılıyorum, katılmıyorum ifadelerinden oranların hangisi daha yüksek ise o ifade ile

ilgili analizler yapılmıştır.

Tablo 3.53. Amasya ve Bakü Katılımcılarının Ekonomik Hayatlarındaki Dindarlık Düzeylerine Göre Mukayeseli Betimsel Sıklık Bulguları

Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü		Değişkenler	Amasya		Bakü	
	Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)		Sayı	Yüzde (%)	Sayı	Yüzde (%)
Tevekkül					Lüks hayatın dinen sakıncası					Din ile iş kuralları çelişirse				
Hiç Katılmıyorum	12	2,8	63	14,7	Hiç Katılmıyorum	120	27,5	165	38,4	Hiç Katılmıyorum	38	8,7	172	40,0
Katılmıyorum	13	3,0	19	4,4	Katılmıyorum	154	35,3	122	28,4	Katılmıyorum	34	7,8	83	19,3
Kararsızım	7	1,6	62	14,4	Kararsızım	51	11,7	38	8,8	Kararsızım	62	14,2	89	20,7
Katılıyorum	138	31,7	113	26,3	Katılıyorum	60	13,8	34	7,9	Katılıyorum	185	42,4	42	9,8
Tamamen Katılıyorum	260	59,6	162	37,7	Tamamen Katılıyorum	42	9,6	64	14,9	Tamamen Katılıyorum	111	25,5	33	7,7
Belirtmeyen	6	1,4	11	2,6	Belirtmeyen	9	2,1	7	1,6	Belirtmeyen	6	1,4	11	2,6
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Dindar firmadan alış-veriş					İşimle ilgili fetva ahırım					Dinî cemaat bağı işe yansır				
Hiç Katılmıyorum	110	25,2	192	44,7	Hiç Katılmıyorum	88	20,2	212	49,3	Hiç Katılmıyorum	149	34,2	123	28,6
Katılmıyorum	122	28,0	84	19,5	Katılmıyorum	90	20,6	89	20,7	Katılmıyorum	93	21,3	67	15,6
Kararsızım	67	15,4	34	7,9	Kararsızım	59	13,5	68	15,8	Kararsızım	84	19,3	97	22,6
Katılıyorum	87	20,0	60	14,0	Katılıyorum	130	29,8	32	7,4	Katılıyorum	61	14,0	69	16,0
Tamamen Katılıyorum	43	9,9	51	11,9	Tamamen Katılıyorum	63	14,4	22	5,1	Tamamen Katılıyorum	41	9,4	64	14,9
Belirtmeyen	7	1,6	9	2,1	Belirtmeyen	6	1,4	7	1,6	Belirtmeyen	8	1,8	10	2,3
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100
Rüşvet günahtır, almamalıyız					Borç bulunabilmelidir					Faiz haramdır				
Hiç Katılmıyorum	23	5,3	43	10,0	Hiç Katılmıyorum	8	1,8	47	10,9	Hiç Katılmıyorum	18	4,1	66	15,3
Katılmıyorum	10	2,3	43	10,0	Katılmıyorum	20	4,6	32	7,4	Katılmıyorum	16	3,7	38	8,8
Kararsızım	9	2,1	44	10,2	Kararsızım	35	8,0	50	11,6	Kararsızım	28	6,4	70	16,3
Katılıyorum	105	24,1	107	24,9	Katılıyorum	179	41,1	143	33,3	Katılıyorum	103	23,6	91	21,2
Tamamen Katılıyorum	284	65,1	183	42,6	Tamamen Katılıyorum	191	43,8	150	34,9	Tamamen Katılıyorum	265	60,8	153	35,6
Belirtmeyen	5	1,1	10	2,3	Belirtmeyen	3	0,7	8	1,9	Belirtmeyen	6	1,4	12	2,8
Toplam	436	100,0	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100,0	430	100
Kredi almakta sakınca yok					Faizli banka olmamalı					Faiz yasağı kalkınmaya engel				
Hiç Katılmıyorum	59	13,5	101	23,5	Hiç Katılmıyorum	49	11,2	79	18,4	Hiç Katılmıyorum	53	12,2	70	16,3
Katılmıyorum	96	22,0	99	23,0	Katılmıyorum	55	12,6	64	14,9	Katılmıyorum	45	10,3	56	13,0
Kararsızım	90	20,6	90	20,9	Kararsızım	83	19,0	83	19,3	Kararsızım	82	18,8	121	28,1
Katılıyorum	91	20,9	49	11,4	Katılıyorum	102	23,4	90	20,9	Katılıyorum	103	23,6	51	11,9
Tamamen Katılıyorum	96	22,0	81	18,8	Tamamen Katılıyorum	141	32,3	102	23,7	Tamamen Katılıyorum	150	34,4	120	27,9
Belirtmeyen	4	0,9	10	2,3	Belirtmeyen	6	1,4	12	2,8	Belirtmeyen	3	0,7	12	2,8
Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100	Toplam	436	100	430	100

Tablo 3.53'deki verilere göre her iki evrenin katılımcılarının durum düzeyleri kıyaslandığında, Amasya'da yaşayanların çok çok yüksek düzeyde (%91,3), Bakü'de yaşayanların (%64) yüksek düzeyde işlerinde ellerinden geleni fazlası ile yapıp sonucu Allah'tan bekledikleri, Bakü'de yaşayanlarda kararsızlık oranının yüksek (%14,4) olduğu görülmektedir. Her iki bölgede yaşayanların (Amasya %62,8, Bakü %66,8) helal kazanılmışsa, yüksek standartlarda (lüks) bir hayat sürmenin dinen sakıncası olduğunu yüksek düzeyde düşündükleri, kararsızlık oranlarının yüksek (Amasya %11,7, Bakü %8,8) olduğu anlaşılmaktadır. Amasya'da yaşayanların yüksek düzeyde (%67,9) dinî kurallar ile işinin gerekleri birbiri ile çelişir ise, dininin gerektirdiği yönde

karar alacaklarını ancak Bakü’de yaşayanların yüksek düzeyde (%59,3) işin gerekleri yönünde karar alacaklarını, kararsızlık oranlarının yüksek (Amasya %14,2, Bakü %20,7) olduğu görülmektedir. Amasya’da yaşayanların orta (%53,2), Bakü’de yaşayanların (%64,2) yüksek düzeyde, alışveriş yaparken firma sahibinin dindar olup olmadığına dikkat etmediklerini, Amasya’da yaşayanlarda kararsızlık oranının yüksek (%15,4) olduğu anlaşılmaktadır. Amasya’da yaşayanlar orta düzeyde işi ile ilgili şüpheye düştüğü bir konuda, din konusunda bilgili birinden icazet ya da fetva (görüş) orta düzeyde (%44,2) alacaklarını, ancak yine neredeyse aynı düzeyde (40,8) fetvaya başvurmayacakları, kararsızlık oranlarının yüksek olması (%13,5) bu konuda bir kararsızlık içinde oldukları anlaşılmaktadır. Bakü’de yaşayanların ise yüksek düzeyde (%70), fetvaya başvurmayacaklarını, kararsızlık oranlarının da yüksek (%15,8) olduğu görülmektedir. Her iki evren katılımcılarının (Amasya %55,5, Bakü %44,2) orta düzeylerde bir dinî cemaate üye olmanın iş ilişkilerini olumlu yönde etkilediğine katılmadıkları, kararsızlık oranlarının yüksek (Amasya %19,3, Bakü %22,6) olmasının bu konuda genel bir kararsızlığı da yansıttığı, görülmektedir.

Tablo 3.53’deki verilere göre her iki bölgede yaşayanların durum düzeyleri kıyaslandığında, Amasya’da yaşayanların çok çok yüksek düzeyde (%89,2), Bakü’de yaşayanların (%67,5) yüksek düzeyde, rüşvet alıp, vermek günah olduğu için rüşvet alınmaması ve verilmemesi gerektiğine inandıkları, Bakü’de yaşayanların kararsızlığının yüksek (%10,2) olduğu görülmektedir. Amasya’da yaşayanların çok çok yüksek düzeyde (%84,9), Bakü’de yaşayanların (%68,2) yüksek düzeyde, Müslümanların çoğunluk olarak yaşadığı bir toplumda ekonomik sıkıntıya düşen bir kişi dost ve yakınlarından borç bulabilmesi gerektiğine inandıkları, Bakü’de yaşayanların kararsızlık oranının yüksek (%11,6) olduğu anlaşılmaktadır. Amasya’da yaşayanların çok çok yüksek düzeyde (%84,4), Bakü’de yaşayanların (%56,8) yüksek düzeyde hangi koşulda olursa olsun, faizin haram olduğuna inandıkları, Bakü’de yaşayanların kararsızlığının yüksek (%16,3) olduğu görülmektedir. Amasya’da yaşayanların sadece zaruret durumunda bankadan faizle kredi almakta da orta düzeyde (%42,9) sakınca olduğu ancak yakın oranda (35,5), sakınca olmadığı; Bakü’de yaşayanlarda orta düzeyde (%46,5) sakınca olmadığı, düşük düzeyde (%30,2) sakınca olduğu görülmektedir. Ancak her iki bölgede de hem kararsızlık oranlarının yüksek (Amasya %20,6, Bakü %20,9) olması hem de sakınca vardır ya da yoktur oranlarının birbirine yakın oranlarda, orta ve düşük düzeylerde kalması bu konuda genel bir kararsızlığın yaşandığı anlaşılmaktadır. Her iki bölgede yaşayanların (Amasya %55,7,

Bakü %44,6) orta düzeylerde Müslümanların çoğunluk olarak yaşadığı bir devlette faizli banka olmaması gerektiğini düşündükleri, her iki bölgede de kararsızlık oranlarının yüksek (Amasya %19, Bakü %19,3) olması nedeniyle bu konuda genel bir kararsızlığın olduğu anlaşılmaktadır. Bakü’de yaşayanların ise, faizli bankanın olması gerektiğini düşük (%33,3) oranda isteseler de, olmaması gerektiği oranına yakın olması Amasya’da yaşayanlara göre daha bir kararsızlığı yansıttığı görülmektedir. Amasya’da yaşayanların orta (%58), Bakü’de yaşayanların (%39,8) düşük düzeyde, İslam’da faizin yasak olması, ekonomik kalkınmanın önünde engel olduğunu düşündükleri görülmektedir. Her iki bölgede de kararsızlık oranlarının yüksek (Amasya %18,8, Bakü %28,1) olması bu konuda genel bir kararsızlığın olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Bakü’de yaşayanların kalkınmaya engel olmadığını düşük (%28,3) oranda isteseler de, engel olduğu oranına yakın olması, Amasya bölgesine göre hem daha bir kararsızlığı hem de faizin yasak olması kalkınmaya engel olmadığı düşüncesini taşıdıkları anlaşılmaktadır.

Dikkat çeken en önemli hususlardan birinin “İslam’ın faizi yasaklamasının kalkınmaya engel olduğu” ve “alışverişte firma sahibinin dindarlığının önemli olmadığı” konularında Amasya’da yaşayanların Bakü’de yaşayanlara göre daha yüksek oranlarda bir tavır ve tutum sergilediklerinin görülebilesidir. Ayrıca Amasya’da yaşayanların Bakü’de yaşayanlara göre dinî cemaat üyeliğinin iş ilişkilerini olumlu yönde etkilediğine katılmama oranının yüksek olması, Türkiye’de yaşanan “15 Temmuz 2016” girişiminin sonuçlarının, dinî cemaatlere bakışlarının olumsuzluğu ile açıklanabilir. Bu konu “sosyokültürel boyut” konusundaki mülakat analizlerinde ifade edilmişti. Cemaatlere karşı olan bu soğuk duruşun (cemaat mensubu olan işletme ya da firma sahiplerinin dindar olarak kabul edilmesi algısının) tezahürlerinin “alışverişte firma sahibinin dindarlığına önem vermeme” durumuna da yansıdığı söylenebilir. Ayrıca mülakat yapılan kişilerin de ifade ettiği gibi (n=1,n=2, n=10, vd.) dindar bir işletme sahibinin ticaretinde yaptığı hilelerin de bunda payının olduğu söylenebilir. İlaveten Amasya’da yaşayanların “faizin haram olduğuna” yüksek düzeyde inanmalarına “devlette faizli banka olmaması” gerektiği düşüncesini taşımalarına karşın “İslam’ın faizi yasaklamasının kalkınmaya engel olduğu”nu düşünmeleri ilginç görülebilir. Fakat mülakat yapılan kişilerin tamamı, faizin ve bankadan ihtiyaç kredisi almanın dinen haram olduğunu söylemelerine rağmen dünya ölçeğinde kurulu faizli ekonomik sistemin ya da ülkenin ekonomik sisteminin oluşturduğu reel şartlar gereği, zorda kaldıklarında haram olduklarına inandıkları

halde banka kredisi almak zorunda kaldıklarını söylemektedirler. Ayrıca ekonomik zorda kaldıklarında da alabileceklerini (n=4, n=5, n=8, n=10, n=15, vd.) söylemleri zemininde, kurulu olan ekonomik sistemin şartları gereği faizin yasaklanmasının ekonomik kalkınmaya engel olabileceği düşüncesini taşımış olabilecekleri ifade edilebilir.

Bir başka önemli hususun, her iki evren katılımcılarının bazı konularda şüphe ve kararsızlık içinde olmaları, olumlu ya da olumsuz net bir tavır takınmamaları olduğu söylenebilir. Sözelimi Amasya’da yaşayanlar “iş ile ilgili bir konuda, icazet ya da fetva (görüş) alma” konusunda; her iki bölgenin “banka kredisi almama” konusunda, kararsızlık yaşadıkları görülebilir. Ayrıca “devlette faizli banka olmamalı (Bakü bölgesi daha kararsız)” ve “İslam’ın faizi yasaklamasının kalkınmaya engel olduğu (Bakü bölgesi daha kararsız)” konularında şüphe ve kararsızlık içinde olma, olumlu ya da olumsuz net bir tavır takınmama durumunun yaşandığı ifade edilebilir.

Amasya’da yaşayanların iş ile ilgili bir konuda, icazet ya da fetva (görüş) alma” ve “banka kredisi almama, konusundaki kararsızlığı, yukarıdaki paragrafta analizi yapılan dünyada ölçeğinde kurulu faizli ekonomik sistemin ya da ülkenin ekonomik sisteminin oluşturduğu reel şartlar ile İslam’ın emirleri arasında kalmaları ile açıklanabilir. Bu bir tür spor alanı cümleleri ile “basket kuralları ile futbol oynamaya” benzetilebilir. Görüşme yapılan kişiler, küresel kapitalist, sosyalist tüm sistemlerin, faiz temelli bir ekonomik sistem kurduklarını, dünya bankacılık sisteminin bu şekilde kurulduğunu, Müslümanların bu sisteme alternatif faizsiz bir ekonomik sistem kuramadıklarını belirtmektedirler. Ayrıca bazı faizsiz finans kuruluşlarının, (katılım bankalarının) kurulduğunu, ama bunların da nasıl bir faizsiz sistem kurduklarına tam bir açıklık getiremedikleri, dindar kesimi şüphe içinde bıraktıklarını söylemektedirler. Yine İslam’ın kapitalist sistemin faizini haram kıldığını, ama bu sistemin içinde isek bundan kaçmanın mümkün olmadığını (n=1, n=2, n=7, n=8, n=16, vd.) ifade etmektedirler. Bu konuda görüşme yapılan uluslararası ilişkiler mezunu bir işletmeci: (9 nolu mülakat, erkek, Temmuz 2019/50).

Dünya ölçeğinde kapitalist ve sosyalist kurulan tüm sistemler, devlet yapılarından ayrı ve devletler üstü uluslararası düzeyde tek elden derin yapılar tarafından kuruldu. “Batı Kapitalist, Rus Komünist ve günümüzdeki Çin ekonomik atılımı” bu derin yapılar tarafından kuruldu ve yönetiliyor. Dünyayı istediği gibi yönetiyorlar. Kur’an’da faiz kesinlikle haramdır. Ama ben de işletmemi ayakta tutmak için faizli kredi kullanmak zorunda kaldım. Çünkü sistemin dışında ayakta kalmam mümkün değil.

Bakü’de yaşayanların %56,8 gibi yüksek düzeyde, hangi koşulda olursa olsun faizin haram olduğuna inandıkları sonucunun, mülakat sonuçları ile karşılaştırıldığında: Katılımcıların genelinin görüşüne göre, Kur’an’ın faizi haram kılmasına inandıklarından dolayı olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kararsızlık oranının yüksek çıkması da sorunun (ifadenin) “dinen haram olduğu” şeklinde sorulmasıyla alakalı olduğu söylenebilir. Çünkü dinen haramlığına inanılmamakta, yalnızca ekonomik olumsuzluğundan dolayı faize karşı oldukları anlaşılmaktadır. Zira mülakat yapılanların neredeyse tamamı faizi hem dinen hem ekonomik olarak faydasız bulmakta, ancak dinde ya da Kur’an’da faizin haram olmadığına veya olsa bile haramlığına inandıklarından dolayı değil, yalnızca insani yönden insanların hakkına girildiğinden ve ekonomi için zararından dolayı faize karşı olduklarını ifade etmektedirler. Bazıları makul oranda banka faizini kabul etse de tefeciliğe çok şiddetle karşı olduklarını da söylemektedirler. Aslında mülakat yapılanların neredeyse tamamının faiz konusunda, yasal banka faizine de karşı olmanın yanında daha ziyade tefeciliğe çok şiddetle karşı oldukları anlaşılmaktadır (n=4, n=6, n=8, n=21, n=23, vd.). Görüşme yapılan bir muhasebeci: “Faiz dinen de insanlık yönünden de en kötü şeydir. Dinen haramlığına inandığımdan dolayı değil, bildiğim kadarıyla Kur’an’da da böyle bir haram yok, ancak insani yönden ve ekonomiye kötü etkilerinden dolayı çok kötü bir şey...” (13 nolu mülakat, kadın, Nisan 2019/70)

Görüşme yapılan yalnızca birkaç kişi dinen de haram olduğuna inandıklarını ifade etmektedirler (n=16, n=15, n= 9). İnşaat sektöründe çalışan bir yönetici: “Hem dinen haram hem insanın hakkına girmektir. Kredi de aynıdır. Ben bir defa aldım çok zararını gördüm, ödeme sıkıntısı çektim. Çok çok zorda kalmaz isem kesinlikle almam” (9 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/48).

Her iki bölgede mülakat yapılan kişilerin, lüks yaşama ve rüşvet alınıp verilmesine karşı oldukları görülmektedir. Ancak her iki bölgede görüşme yapılan kişilerin genel anlamada söylediklerinin analizi neticesinde Amasya bölgesinin ağırlıklı olarak dinen lüks yaşama ve rüşvete karşı olmalarına (Amasya mülakat yapılanların genel görüşü bir Profesörün ifadesinde özetlenebilir: “... rüşvet konusu tartışılmayacak kadar açıktır. Dinin, ahlakın ve insanlığın temel yasağıdır” n=7) karşı; Bakü’de mülakat yapılanların genelinin insana, topluma olan zararları ve genel ahlak kuralı olarak karşı oldukları ifade edilebilir. Ayrıca görüşme yapılanlar rüşvete, Sovyet rejiminin diğer SSCB cumhuriyetlerinde taviz vermezken, Azerbaycan ve Türk toplumunu bozmak için âdete serbest bırakırcasına göz yumdukları, hatta şerait

yaratarak teşvik ettiklerini söylemektedirler. Günümüzde bağımsız olsalar da Sovyet sisteminin etkilerinin hâlâ devam ettiğini, yöneticilerin genelinin Sovyet zihniyetini taşıdıkları, rüşvet almazlarsa rahat etmediklerini, vatandaşı da rüşvet almaya teşvik ettiklerini ve alanları kayıt altına aldıklarını söylemektedirler. Ayrıca devletin vatandaşa çok az maaş verdiğini ve vatandaşın da rüşvet alarak maaşını tamamladığı zihniyetini taşıdığını ifade etmektedirler (n=2, n=10, n=12, n=14, n=19, vd.).

Bir üniversite öğrencisi: (21 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/21):

Azerbaycan'ın asıl sistemi rüşvet üzerine kurulmuş. Dünya devletleri içinde en çok Azerbaycan'da yaygındır. Çünkü sistem, vatandaşı rüşvete yönlendiriyor. Devlet çalışanına çok az maaş veriyor. Mesela hekimler 200 Manat (yaklaşık 800 TL) maaş alıyor, dolayısıyla rüşvet almak zorunda kalıyorlar. Ya çalışmayacaksın ya da geçinmek için alacaksın... Onlarda ameliyatlarda devletin verdiği maaşı bu şekilde tamamladıkları düşüncesiyle rüşvet alıyor. Dört, beş bin Manat maaş alsa rüşvet almalarına gerek kalmayacağını düşünüyorum. Dinen bilmem, ama ben insanlık ve toplum yönüyle çok kötü bir şey olduğunu düşünüyorum.

Bir sivil toplum örgütü başkanı: (9 nolu mülakat, erkek, Nisan 2019/48):

Rüşvet cemiyeti çürüten ve mahveden çok kötü bir adet. Dünya ülkelerine göre Azerbaycan'da çok yaygın. Ben müşahade ettim ki, aynı SSCB devlet sistemi içinde Ermenistan, Gürcistan, Rusya'da rüşvet alan-veren cezalandırılmış ama Azerbaycan'da buna göz yumulmuş. Bunun Sovyet rejiminin Azerbaycan Türk toplumunu çürütmek ve çökertmek için yürüttüğü kasıtlı bir siyaset olduğunu düşünüyorum. Rüşvet almak için şerait yaratmış... Günümüzde bağımsız olduk ama bu bağımsızlık tam olarak Sovyet sisteminden çıkmak anlamına gelmiyor. Bu sistemin etkileri hâlâ günümüzde devam ediyor. Yöneticilerimizin birçoğu hâlâ Sovyet kafalı (zihniyetini taşıyor)...

Sonuçta iktisadî boyutta genel olarak Amasya bölgesinde yaşayanların Bakü bölgesinde yaşayanlara göre daha geleneksel, dindar bir tutum içinde oldukları söylenebilir. Bakü'de yaşayanlar inanç ve ibadet boyutlarının aksine geleneksel tutumlarından çok fazla bir uzaklaşma göstermedikleri, iktisadî konularda geleneksel tavırlarına bağlılıklarını sürdürdükleri de söylenebilir. Ancak faiz, banka kredisi, faizli banka olmaması ve faizin kalkınmaya engel olduğu görüşünde olmaları; lüks hayat ve rüşvetin kötülüğü gibi vb. konularda genel anlayışın, dinen veya Kur'an'da haram olduğundan ziyade insanlığa ve topluma olan zararları ve genel ahlak kuralları yönüyle karşı oldukları söylenebilir. Ayrıca yöneticilerin yanında halkın genelinin de Sovyet rejiminin dünya görüşünün, zihniyetinin etkilerinin hâlâ devam ettiği, komünist yaşam tarzının zihniyetlerini ve hayat tarzlarını tayin ettiği; gözlemlerden ve görüşme yapılan kişilerin ifadelerinden anlaşıldığı söylenebilir. Sonuçta Sovyet rejiminin Azerbaycan halkına ve Karakoyunlu Azerbaycan Türk toplumuna soykırım yapmanın yanında “Dinkırım (İslamkırım)”, “Zihniyetkırım” ve “Türkkırım” yaptıkları da ifade edilebilir.

4. SONUÇ VE ÖNERİLER

Araştırmamız, Bakü ve Amasya’da yaşayan Karakoyunlu Azerbaycan Türklerinin dindarlıklarının iki farklı ortamda toplumsal koşullardan etkilenme boyutlarını ve dindarlığın da toplumsal yaşayışla olan etkileşimleri üzerine sosyolojik bir çalışmadır. Söz konusu iki bölgeden seçtiğimiz örneklem gruplarıyla yapılan bilimsel araştırmamızın bulguları değerlendirildiğinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

Azerbaycan Bakü bölgesinde yaşayan Türk toplulukları ve zorunlu göç nedeniyle Amasya bölgesine yerleşmiş bulunan Azerbaycan Türk topluluklarının tarihsel süreçte karşılaştıkları toplumsal ve kültürel ortamların etkilerine bağlı olarak, dinî bakımdan farklı Müslümanlık algıları ve farklı dindarlık tipolojileri söz konusudur. Sosyokültürel anlamda farklı baskı ve asimilasyon politikalarına maruz kalan Azerbaycan Türklerinin, Amasya bölgesindeki Azerilere göre farklı dindarlık tipolojilerine sahip oldukları gözlenmektedir.

Buna göre, Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların dindarlık düzeyleri mukayese edildiğinde; inanç düzeyi (Bk: tablo 3.7, 3.8, 3.9, 3.10), ibadetlere ilgi düzeylerinin (Bk: tablo 3.18, 3.19, 3.20, 3.21), modern ve laik anlayışlarının (Bk: tablo 3.13, 3.14, 3.15, 3.16), sosyokültürel (Bk: tablo 3.24, 3.25, 3.26, 3.27), ailevî (Bk: tablo 3.29, 3.30, 3.31, 3.32), siyasî (Bk: tablo 3.34, 3.35, 3.36, 3.37) ekonomik (Bk: tablo 3.39, 3.40, 3.41, 3.42), yaş statüleri, eğitim durumlarına göre (ilköğretim ve ortaöğretim, ön lisans ve lisans, yüksek lisans ve doktora) konumlarının Amasya bölgesinde yaşayanlar lehine din anlayışı ve dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir.

Bu çerçevede istisna olarak siyasî anlayış, ilköğretim ve ortaöğretim eğitim düzeylerinde dindarlığa ilişkin Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanlar arasında anlamlı bir farkın bulunmadığı belirtilebilir.

Amasya bölgesinde yaşayanların yaş gruplarına göre din anlayışı ve dindarlık düzeyi mukayesesinde, inanç ve ibadet boyutu haricinde diğer (modern ve laik din anlayışı, sosyokültürel, ailevî, siyasî ve iktisadî hayat) boyutlarda orta yaş ve yaşlı kesimin genç nesle göre din anlayış ve dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Bakü bölgesinde yaşayanların kendi aralarındaki yaş gruplarına göre din anlayışı ve dindarlık düzeyleri mukayesesinde, modern ve laik din anlayışı boyutu haricindeki diğer (inanç ve ibadet, sosyokültürel, ailevî, siyasî ve iktisadî hayat)

boyutlarında orta yaş ve yaşlı kesimin genç nesle göre din anlayış ve dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu sonucuna varıldığı görülebilir.

Bu durumda Amasya ve Bakü bölgelerinde yaşayanların orta yaş ve yaşlı kesiminin, gençlere göre genellikle tüm kategorilerde dini anlayış ve dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Orta yaş ve yaşlı kesim arasında ise dindarlık düzeyi farkının bulunmadığı görülmüş olup aynı düzeyde dindar oldukları ifade edilebilir.

Bakü bölgesinde yaşayan yaşlı kesimin dindarlık boyutları için ulaşılan sonuçların nedenleri şöyle yorumlanabilir. Bakü bölgesinde bugünün yaşlı kesimleri, Sovyet sisteminin baskıcı ateist temelli eğitimini alsalar ve komünist dünya görüşü ile formatlansalar da, şekilsel de olsa mensup oldukları dinlerine ve bu dinin ürettiği sosyo-dinî kültürlerine bağlılıklarını muhafaza ettikleri araştırma bulgularına göre belirtilebilir. Bu kesimin geleneksel sosyo-dinî kültürleri ile Komünist yaşam kültürünün dikotomik tesirlerini toplumsal hayatlarında taşımakta oldukları anlaşılabılır. Dindarlık araştırmalarında yaşa bağlı dindarlık düzeyinin yükseldiği verisinin din sosyolojisi ve psikolojisinin genel kabulü haline geldiği, dolayısıyla bu bölgedeki yaşlı kesiminin de yaş ilerledikçe dine yönelerek dindarlık düzey ortalamalarını yükselttiği söylenebilir.

Bakü bölgesinde yaşayanlarda “İslam” ve “Müslüman” kavramlarının yalnızca “isimsel” ve “şekilsel” zeminde kaldığı, içeriklerinin kültürel ve millî unsurlarla doldurularak şekilsel bir görünüm kazandırıldığı; dinî ve millî unsurların birbiriyle sentezlenerek, Müslüman, Komünist, Ateist ve Deistin de kendini mensubu olarak hissettiği bu sosyo-dinî ve sosyokültürel bir yapıya evirildiği görülebilir. (Bk: Tablo 3.11 ve 182., 183., 187., 188., vd. anketlerin sonunda İslam hakkındaki yorum ifadelerinde) ve nitel (n=5, n=9, n=11, n=18, n=19, n=24, vd.) veri sonuçlarına göre)

Bu bağlamda tanımsal olarak İslam, yalnızca Tanrıya inanmak, birtakım sosyo-dinî ritüellere katılmak ve güzel ahlaktan ibaret bir din ve Müslüman da Allah’a inanıp birtakım sosyo-dinî ritüellere katılmaktan ve güzel ahlaklı (temiz kalpli, sorumluluk sahibi gibi) bir insan olmaktan ibaret olan bir zeminde anlaşılmaktadır.

Bakü bölgesi katılımcıları arasında kendilerini ateist, deist olarak niteleyenlerin, İslam dininin ve kültürünün iz ve sembollerinin bulunduğu bir aile ve toplumda yetişmenin etkisini benliklerinde taşıdıkları ölçüde Müslüman bir aileye mensup olduklarını kabullendikleri söylenebilir. Müslüman kültürünün yaşandığı Azerbaycan’da, dindışı eğitimle, Komünist vatandaş formatlı bilinç şekillendirmesinin

sentezlendiği bir durum söz konusudur. Böylece bölgede, Komünist, deist ve ateist görüş ve kanaatlere sahip oldukları halde, aileden yansıyan Müslümanlığa ilişkin değerler arasında gelgitler yaşadıkları anlaşılabılır. Bu durumda bölgedeki Müslüman tipolojisinin Kültürel Müslümanlık genelinde ifade edilebileceği çalışmamızın anket (tablo 3.11, 3.12, 3.22) ve görüşme (n=2, n=5, n=9, n=11, n=15, n=19, n=18, n=24, vd.) sonuçlarında görülebilir.

Araştırmamızda Amasya bölgesinin neredeyse tamamının Müslümanlığı, vahyin (Kur'an'ı- Kerim'in) bildirdiği ölçüde inanç, ibadet ve ahlaki ilkeleriyle bütün olarak tanımladıkları ve inandıkları, her ne kadar İslam'ın hayatlarına yansımada eksiklikleri olsa da, bir Müslüman olarak İslam'ın inanç, ibadet ve ahlaki ilkelerinin hayata geçirilmesinin yükümlülüğüne inandıkları Anadolu'daki geleneksel halk dindarlığı boyutlarının ağırlıklı olduğu söylenebilir.(Bk: Tablo 3.12, 3.22'de ve görüşmelerde (n=15, n=16, n=17) varılan sonuçlara göre)

Bakü bölgesinin 1830'dan 1990'lara kadar önce Çarlık Rusya'sı daha sonra SSCB yönetimi tarafından, dinî, millî ve kültürel asimilasyona maruz bırakılması sonucunda, özellikle de Stalin dönemiyle birlikte Müslüman ve Mümin kavramının flulaştığı, bir tür "Fetret" dönemine girildiği, Azerbaycan'ın bağımsızlığından sonra günümüze kadar bu durumun devam ettiği ifade edilebilir. Ateistler, klasik Tanrısız anlayıştadırlar. Deist olanlar da dâhil büyük çoğunluğun Allah inancı dışındaki diğer iman esaslarına inanma hususunda çok net olmadıkları, en azından inan(ma)ma noktasında bir şüphe içinde oldukları tablo 3.12 sonuçlarına da yansımaktadır. Bazılarının Yaratıcıyı "Allah" olarak tanımlarken, bazılarının ise Türklerin İslam öncesi "Tanrı" kavramıyla (n=5, n=19, n=21) özdeşleştirdiği anlaşılmaktadır.

Amasya'da yaşayanlar arasında, dinî, millî ve kültürel anlamda tecrübe edilen, örgün ve yaygın eğitim kurumlarında alınan din eğitimi ve öğretimi etkindir. Dolayısıyla tüm yaş gruplarında inanç esaslarını kabullenmekte, herhangi bir şüphe taşımadıkları tablo 3.12 sonuçlarına göre de gözlenmektedir.

Bakü bölgesinde yaşayan Azerbaycan Türk Müslümanlar arasında ibadetsiz itikadın mevcut ve mümkün hale geldiği anket (tablo 3.22) ve mülakat (n= 5, n=13, n=18, n=19, n=20, vd.) sonuçlarında görülebilir. Bunun nedeni, Sovyetler Birliği döneminde dinî yaşam konusunda gözlemlenen olumsuz yaklaşımlar olabilir. Çünkü ibadetlerinin ve temel unsurlarının dünyevi alandan soyutlandığı yaşam ortamlarında, Müslümanların da Komünist kimlikle yetiştirildiği ifade edilebilir. Bu dönemlerde İslami makamlar da modern yaşamın ihtiyaçlarına göre dinî pratikleri kolaylaştırarak

Sovyet ideolojisiyle uyumlu hale getirmişlerdir. Bu uygulamaların izlerinin Bakü bölgesi katılımcılarında görüldüğü, İslami perspektif ve yaşantıdan uzak ateist, deist ve profan bir zihniyete sahip Müslüman aidiyetli Sovyet veya Bolşevik zihniyetli melez bir kimliğin ön plana çıkabildiği gözlenmektedir. Bu bağlamda ibadetin dinî vecibe olduğuna inanmadığı halde aidiyet hissiyle bir adet, anane, kültürel bir gelenek olarak yapanların ya da aile çevresinin etkisiyle ve aidiyet duygusuyla ibadet edenlerin de olduğu, dolayısıyla “İnançsız İbadet” veya “İtikatsız ibadet”in de mümkün olabileceği olgusunu ortaya çıkardığı (tablo 3.12, 3.22 ve n=13, n=16, n=18, n=19, n=21, vd) görülebilir.

SSCB devlet ideolojisinin dinlere ve özellikle İslami yaşam tarzına yönelik politika ve uygulamaları; İslami sorumlu makamların komünist sistem içinde Müslümanlığa ilişkin değerlerin tamamen yok olmasını engellemek için geliştirdikleri defansif ve yaşatıcı yorum ve uyarlamalara bağlı olarak Bakü bölgesinde Müslümanlığa ilişkin tipolojik görüntülerin “Kültürel Müslüman” şekline evirildiği araştırmamızın nitel (n=2, n=5, n=9, n=11, n=15, n=18, n=19, n=20, n=24, vd.) ve nicel (tablo 3.11, 3.12 ve 3.22) verilerinden anlaşılabilir. Bu bağlamda günümüzde Bakü bölgesinde yaşayanların itikat ve ibadet anlayışları, dindarlıkları ve dinin toplumsal hayattaki tezahürleri, Sovyet Sisteminin söz konusu politikaları ve İslami makamların defansif ve koruyucu uyarlamalarının bilinçaltına yerleşmiş dikotomik izlerini taşıdığı söylenebilir. Bu izler, imanı zayıflatarak kalben şüpheyne düşölmesini, ibadetleri eksilterek dinî içeriğinin boşaltılmasını veya farklı şekilde (millî ve kültürel unsurlar ile) doldurulmasını, nihayetinde toplumun genelinde yaşamdan silinmesini; toplumsal hayatlarında ise etki ve tesirinin zayıflamasını sağladığı ifade edilebilir. Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerim merkezli dinî anlayıştan uzak, şekilsel dinî motif temelinde, dünyevi bir zihniyet, millî ve kültürel miras zemininde söz konusu alanların tasarlanmasını sağladığı anlaşılabilir. Böylece şekilsel dinî motif, dünyevi anlayış, millî ve kültürel sentezli transizyonel bir pratik ve yaşam tarzı ile kendine özgü Kültürel Müslümanlık formunu ortaya çıkardığı söylenebilir. Dinî bu şekilde algılayan ve yaşantısında sürdüren bireylerin gündelik hayatın içinde dindarlıkla ilgili değerlendirmeleri ulaşılan sonuçlarda görülebilir. Deist yaklaşım ağırlıklı yorumlamalarda, Allah veya Tanrı’nın evreni ve insanı yarattığı, ancak vahiy yolu ve peygamberler aracılığıyla bir din göndermediği vurgusu gözlenmiştir. Bu yorumlamalara göre; İslam da dahil tüm dinler, devlet otoritesi sağlanamadığı zamanlarda toplumun güvenliğini sağlamak, insanların kaos içinde yaşamlarını

önlemek, bireyleri ıslah etmek amacıyla toplumun ileri gelenleri ve toplum tarafından, insanlığın ortak kültürel mirasından (Yahudi, Hristiyan, Mezopotamya, Roma ve Bizans medeniyetlerinin birikiminden) faydalanılarak dinlerin meydana getirildiği, dolayısıyla din veya İslam, toplumun bir ürünü olarak ortaya çıktığı kabul edilir. Hz. Muhammed, Mekke toplumunu ıslah etmek için medeniyetlerin ürünü olan dinî (Tevrat ve İncil gibi) metinlerden, Mezopotamya, Roma ve Bizans gibi medeniyetlerin mirasından faydalanarak, toplumun huzur ve güvenlik ihtiyaçlarına mükemmel çözüm üreten Kur'an-ı Kerim'i derlediğine inanılır. Dolayısıyla İslam dininin de, toplumun ve medeniyetlerin bir ürünü olarak ortaya çıktığı ve toplumların inanç sistemi haline geldiği paragrafta işaret edilen nicel ve nitel verilerde varılan sonuçlarda görülebilir. Tüm bu inanış, anlayış ve kabullere rağmen bu toplumun, atalarının dinî olan İslam ile ilgilerini tamamen koparmak istemedikleri araştırmamızın bulgulardan anlaşılabılır.

SSCB döneminde, Müslümanların dinî ve millî geleneklerini kendi kültür bütünlüğü içinde eriterek sırf sosyo-kültürel bir olay haline getirip dünyevileştirmek amacıyla Sovyet-İslam karakterli ve sentezli melez bayramlar ve önemli günler icat ettiği, ancak bunda başarı sağlayamadıkları söylenebilir. Ayrıca İslami makamların koruyuculuğu ve yönlendiriciliği dinin kültürel boyutlarında da görülebilir. Zira dini bayramlarda, ibadet kısmını oluşturan dinî tören ile kültürel kısmını oluşturan kutlama kısmı birleştirilerek, ibadet etmeyen kitleleri de bayram etkinliklerine kattığı, böylece bayram namazının dinî bir vecibe olarak değil bir gelenek şekline dönüşmesine, dolayısıyla dinî içeriğinin ikinci plana atılarak dünyevileşmesine yol açtığı araştırma bulgularımıza göre ortaya çıkmaktadır. Ancak dinî geleneklerde yaşanan içeriksel dönüşümlerin, sosyokültürel geleneklerde tutmadığı, dolayısıyla kültürün dinden daha zor ve daha uzun zamanda değişebileceği gerçeği araştırmamız bulgularında görülmektedir. (Bk: Tablo 3.28 ve n=5, n=8, n=12, n=14, n=17, n=23, vd.)

Bakü bölgesinde seyyal ve ölçülmesi güç bir mefhum teşkil eden sosyokültürel, ailevî, siyasî ve iktisadî hayattaki dindarlığın düzeyini tam anlamıyla belirleyebilmek güçlük içerse de, bölgede dindarlığın daha çok seküler bir ortamda görünümü söz konusudur. Gündelik hayatın yeme, giyim kuşam alışkanlıkları; cenaze törenleri, doğum, sünnet ve evlilik töreni gibi önemli olguları, geleneksel dinî alışkanlıklarla ilişkili olmakla birlikte söz konusu toplumsal yaşam pratiklerinde sekülerleşmiş formlarıyla yaşamaktadır. Bakü bölgesindeki Müslümanların, bağımsızlık sonrası Sovyet sisteminin etkilerinden kurtulmuş gibi olsalar da, bu döneme ilişkin zihniyet

ve yaşam deneyimlerinden kurtulamadıkları, araştırmamız bulgularından anlaşılabilir. (Bk: nicel (tablo 3.28) ve nitel (n=3, n=5, n=16, n=18, n=20, vd))

Araştırma bulgularımıza göre, Amasya bölgesinde, toplumsal cinsiyet algısının ve ailenin konumunun, daha “muhafazakâr” ve “dindar” olduğu söylenebilir. Aileye ilişkin değerlerin kutsalla ve kısmen kadın haklarına yönelik referanslarla anlamlandırıldığı Amasya bölgesine göre Bakü bölgesinde aynı konuların dünyevi ve kültürel motiflerle ve kısmen feminizme referansla anlamlandırıldığı görülebilir. (Bk: n=2, n=6, n=7, n=14, n=17, n=22, vd.)

Bakü bölgesinde dindar olmayanların bile ailevî boyutla ilgili birçok dinî kültürel referanslarla ilişkilendirebileceğimiz gelenekleri uyguladıkları, dinî nikâhla evlendikleri tespit edilmiştir. Ailevî uygulamaların dinî kalmaktan ziyade millî olarak benimsenmeye başlandığı ve büyük çoğunluğun kabul ettiği, uyguladığı ve iştirak ettikleri bir gelenek haline dönüştüğü anlaşılabilir.

Kadının kamusal ve özel alan arasındaki konumunun tespiti ekseninde (tablo 33) çalışıp çalışmaması konusunda, her iki bölge katılımcıları neredeyse aynı düzeyde taraftar olduğu görülmektedir. Kadınların kimliklerini, eylemlerini ve etkileşimlerini tayin eden normlar konusunda, özellikle örtünmesi konusunda Amasya’da yaşayanların (n=14, n=17), dinin emirleri ile gündelik hayat gerçeği arasında kararsızlıklar ve gerilimler yaşadığı anlaşılmaktadır. Genellikle genç kuşağın özgürlükçü olduğu Batı dünyası eksenli küresel kültür zemininde şekillenen bir anlayışı, orta yaş ve yaşlı kesimin muhafazakâr buyruklarına tercih ettiği; örtünme konusuna tüm kuşakların olumlu yaklaşım sergilediği söylenebilir. Örtünme konusunda Bakü bölgesinde tüm kuşaklarda (n=2, n=6, n=7, n=13, n=14, n=17, n=22, vd.) geleneksel kültürel mirasın etkilerinin hissedildiği, ancak daha özgürlükçü küresel kültür zemininde şekillenen gündelik hayatta çarşafın ve dekolte giyim tarzlarının aşırı uç kabul edildiği, baş örtüsüne karşı çıkan bir tutumun da zaman zaman sergilendiği görülmektedir. Çok açık giyim karşıtlığı geleneksel miraslarına olan aykırılığa, başörtüsü karşıtlığı ise çağdaş görünüme aykırılığa dayandırılmaktadır. Amasya örnekleminin genelinde giyim konusunda kadınların, başörtüsü haricinde dinin ölçülerine uyulması gerektiğine inanılır. Ancak başörtüsünü gösterişe ve modaya dönüştürenlerden rahatsız oldukları, gençlerin günah olduğuna inandıkları ve bildikleri halde ortama uyma ve nefsi zayıflıkları gereği başlarını örtmedikleri tutumunu sergileyerek dinin buyrukları ile modernizmin çekiciliği arasında gelgitler yaşadıkları

araştırma sonuçlarından anlaşılabilir. (Bk: Nitel (n=4, n=8, n=11, n=14, n=15, n=16, n=17, vd.)

Araştırmamızda elde edilen sonuçlarda, katılımcıların din anlayışı ve dindarlık düzeyleriyle siyasî hayata yönelik değerlendirmelerinde ikilemler yaşandığı görülmektedir. Amasya bölgesi katılımcılarının İslam'ın kamusal alana yansımaları ya da kamusal alanın ve devletin yasama, yürütme ve yargı sisteminin Kur'an-ı Kerim prensipleri çerçevesinde düzenlenmesi görüşleri konusunda kararsızlıklar yaşadıkları (Bk: n=1, n=2, n=7, n=8, n=9, n=11, vd.) gözlenmektedir. Bu tutumlar arasında, İslami normlardan taviz verilmemesi ile siyasetin dinin hüküm ve tesirinden uzak tutulması yönünde anlayışlar bulunmaktadır. Büyük çoğunluğun şer'i kurallara göre düzenlemeye karşı olduğu, bazılarının da şeri kuralları savunduğu mülakat ve gözlem sonuçlarına göre ortaya çıkmıştır. Bakü bölgesinde yaşayanlar arasında da kamusal alanın ve devletin yasama, yürütme ve yargısının düzenlenmesinde Kur'an'ın çok akılcı düzenlemelerinin olduğu ve uyarlamalar yapılması gerektiğini açıklayanlar (n=2, n=9) görülmüştür. Ancak büyük çoğunluğun söz konusu alanların dinin etkisinden uzak tamamen dünyevi normlara göre düzenlenmesi noktasında net bir tutum (Bk: n=16, n=19, n=20, vd.) ortaya koydukları görülebilir.

Amasya ve Bakü bölgesinde yaşayanların genelinin, din ve vicdan özgürlüğü ve devlet sisteminin laikliği temel alması konusunda (n=1, n=14, vd.); (n=5, n=15, vd.) olumlu bir tutum içinde oldukları gözlenmiştir.

Amasya'da yaşayanların, yöneticilerin dinî hassasiyetinin yüksek olması gerektiğini, ancak dinin siyasete alet edilmemesinin en ideal bir durum olduğunu belirttikleri gözlenmiştir. Bakü'de yaşayanların genelinin dindar siyasetçi ve yönetici tercih etmedikleri, neredeyse tamamının dini referanslardan tamamen uzak bir siyasî söylemi benimsedikleri anlaşılabilir.

İslam'ın, insanın iktisadî etkinliklerini düzenleyecek normlar getirdiği bilinir. Ancak bu normların günümüzde egemen olan küresel kapitalist iktisadî düzende tatbik edilmesinin güçlükleri söz konusudur. Nitekim tablo 3.43'te elde edilen sonuçlara göre, günümüzde uygulanan banka kredileri ve faiz konularında, Amasya bölgesinde kutsalın emirleri ile gündelik dünyevi yaşamın bu gerçekliği arasında kararsızlık ve çaresizliklerin olduğu görülmektedir. Bakü bölgesinde ise faiz konusunun, kutsalın buyruklarından daha çok insanlığa ve topluma olan zararları ve genel ahlak kuralları açısından yarattığı rahatsızlıkların ön plana çıktığı ifade edilebilir.

Amasya’da yaşayanlar (n=4, n=7, n=9, n=10, n=15, vd.) arasında bir kesimin var olan ekonomik uygulamaları ve normları zorunluluk olarak benimsedikleri, bir kesimin de teslim olmadıkları ve arayışlarını sürdürdükleri anlaşılabılır. Bakü’de yaşayanların tamamı (n=4, n=6, n=8, n=21, n=23, vd.) dini bir endişe taşımadan yalnızca dünyevi ve iktisadî endişeler taşımaları gereği ahlaki normlara vurgu yapan bir tutum takındıkları söylenebilir.

Çalışmamızın tablo 3.2 ve 3.3’de varılan sonuçlarında, insanların sosyal, siyasî ve iktisadî gibi çeşitli nedenlerle yer değiştirse de, yine yaşamları boyunca kendilerini doğduğu ve büyüdüğü yere (bölge ve ülkeye) bağlı ve ait hissettiği, bu his ve duygunun ata topraklarına dönme konusunda da geçerliliğini sürdürdüğü, herhangi bir zorunluluk olmadığı takdirde hiçbir insanın yaşadığı bölgeyi ve ülkeyi değiştirmeyi düşünmediği söylenebilir. Farklı ülke ve rejimlerde yaşamının, uzun yıllar akrabalık bağının kopmasının ve ekonomik olumsuzlukların; iletişim ve bilişimin yaygınlaşmasının akraba ziyaretini olumsuz etkilediği anlaşılabılır. Bir ülkenin demokratik, özgürlükçü ve güvenli ol(ma)ma; yasama, yürütme ve yargısının bağımsız ol(ma)ma durumları, vatandaşların ülkeye bağlılık düzeyini etkilediği söylenebilir.

Araştırmamıza göre tablo 3.5’de şu sonuçlara ulaşılmıştır. Eğitim seviyesi düştükçe dinî bilgi kaynağının büyük oranda geleneksel (aile, Kur’an kursları) ortamlara bağlı kaldığı görülebilir. Amasya bölgesi bu duruma örnektir. Hayatlarında din ve dinî yaşantının önemini yitirdiği toplumlarda dinî bilgiye ihtiyaç da duyulmadığı anlaşılabılır. Bunun örneği de Bakü bölgesidir. Amasya bölgesi dinî konuda devletin resmî kurumlarını, Bakü bölgesi ise resmî dinî kurumun toplum nazarında saygınlığını yitirmesi nedeniyle yayınlara (basılı, görsel ve sosyal medya) başvuruyu ön plana çıkardığı ifade edilebilir.

Aile bağları güçlü ve geleneksel olan topluluklarda evlilik müessesesinin her zaman önemini koruduğu, boşanmaların gizlendiği ve kabullenilemediği (tablo 3.4) söylenebilir.

Araştırmada, tablo 3.4’de ulaşılan sonuçlarda, lokal (yerel, topluluk) kültürün, baskın kültür (ulusal ve ulus üstü) karşısında ya da göç kültürünün, yerleşik kültür karşısında erozyona uğradığı görülebilir. Dilin pratik ve canlı bir organizma olduğu bilinir. Toplum içinde ne kadar çok pratiğe döküldüğü oranda canlılığını koruduğu, pratiği azaldıkça zayıfladığı ve nihayetinde unutulduğu ifade edilebilir.

Çalışmada tablo 3.6’de varılan sonuçlarda her iki (Amasya ve Bakü) bölgede yaşayanlarda, Müslüman muhacirlerin ülkelerinde yaşamasını desteklediği, ancak

kendileri dinî yaşama konusunda sıkıntıya düştüklerinde göç etmeyi (hicret) düşünmediğı görölebilir. Genellikle göçü yaşayan toplum yerli halk tarafından çeşitli (din, dil, etnisite, giyim kuşam gibi) konularda ayrımcılığa uğradığı söylenebilir.

Araştırmada tablo 3.6’de şu sonuçlara ulaşılmıştır her iki bölgede yaşayanların (Amasya ve Bakü) kökenlerini Türk olarak tanımladığı görölebilir. Ancak aynı topluma mensup farklı coğrafyalarda yurtlanan topluluklarının tarihsel olarak geçirdiğı sosyo-kültürel, dini ve siyasî dönüşümlerin, farklılaşmayı meydana getirdiğı ifade edilebilir. Bu cümleden Amasya’da yaşayanların genellikle kendilerini Müslüman ve Türk olarak tanımladığı; Bakü’de yaşayanların bu tanımlamaya nazaran nicel bulgularda Müslüman tanımlamasını biraz öne çıkardıkları görölse de, nitel bulgularda Müslüman kavramının içeriğinin farklı şekilde doldurulduğı, millî bir zemine kaydığı (dinî ve millî kimlik sentezlenerek millî bir mahiyet ile bütünleştiğı) ve Türk tanımlamasının daha ön plana çıktığı anlaşılabılır. Amasya bölgesinde, “Milliyetçi-Muhafazakâr”, “Muhafazakâr” ve “Milliyetçi” kimliklerin öne çıktığı, büyük çoğunluğun siyasî yelpazenin Sağında olduğı görölebilir. Bakü’de yaşayanlarda aynı kimlikler öne çıkmakla beraber İslamcı kimliğinin biraz öne çıktığı, ama bu kimliğin dinî mahiyetten daha çok millî bir mahiyet kazandığı, aynı zamanda yalnızca Müslüman bir kitleye olan mensubiyeti kastettiğı ve siyasî yelpazenin Sağında ve Solunda olanların eşit temsil edildiğı söylenebilir. Türkiye siyaseti, partilerin siyasî zemini, siyasî köken anlayışıyla, Azerbaycan’ın bu konulardaki anlayışının tam olarak örtüştüğü söylenemez. Her iki evren arasındaki kimlik veya köken tanımlaması ve siyasî köken anlayışı zemin ve farklılıklarının, oy tercihlerinde de olduğı dikkatlerden kaçırılmaması gerektiğı ifade edilebilir.

Öneriler

Araştırma, zorunlu göç nedeniyle farklı coğrafya veya ölkelere göç eden, bir asrı aşkın bir süre zarfında toplumsal yapılarında meydana gelen değışim, dönüşüm ve farklılaşmaları, din ile ilişkilerini ve toplumsal hayattaki tezahürlerini çeşitli değışkenler bağlamında mukayeseli olarak inceleme konusunda bir adım attığı görölebilir. Hem Kafkas ve Rumeli coğrafyasından farklı etnik ve dinsel toplumların Anadolu’ya yaptıkları zorunlu göç hem de zorunlu göç olgusu dışındaki farklı (savaş, deprem, sanayileşme vb.) olguların neden olabileceğı aynı toplumun farklı coğrafyalarda, kültürlerde ve rejimlerde yaşayan toplulukları arasındaki toplumsal yapılarda meydana gelen mukayeseli farklılaşmalar incelenebilir. Farklı yönlerinin ortaya çıkarılması ve kendine özgü bir olgu olarak incelenmesi yaklaşımını daha güçlü

bir şekilde temellendirecek ve geliştirecek çalışmaların yapılması düşünülebilir. Bu kategorilerden yalnız bir tanesi seçilerek daha derinliğine araştırarak müstakil çalışmaların yapılmasına da ihtiyaç olduğu söylenebilir. Bu yapılırken de dinî eylem ve etkileşimlerin başta toplumsal eylem ve etkileşimler olmak üzere diğer sosyal davranış türleriyle bağlantısının kurulması ve söz konusu alanlara olan tezahürlerinin tespit edilmesinin de ihmal edilmemesi gerektiği söylenebilir.

Azerbaycan yönetimi tarafından ivedilikle, dinî bilgiyi orijinal kaynaklarından öğrenen, farklı inanç ve düşüncelere saygı duyan ve toplumu din konusunda orijinal kaynaklardan objektif olarak aydınlatabilecek nitelikte akademisyen, yönetici ve görevliler yetiştirecek politikalar, mevzuatlar geliştirilebilir. Söz konusu politikalar ve mevzuatlar temelinde dinî eğitim öğretim ve hizmet alanındaki kurumlar yapılandırılabilir ya da yeniden kurularak faaliyete başlaması sağlanılabilir.

Azerbaycan'da yükseköğretim kurumlarında İlahiyat, İslami İlimler Fakültesi gibi yükseköğretim ve eğitim kurumlarının, toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek niteliksel ve niceliksel yeterlilikte eğitime ve öğretime açılması sağlanabilir. Bu kurumlarda öğrenciler dinî bilgiyi orijinal kaynaklarından araştırabilen, yorumlayabilen, problemlere çözüm bulabilen, küresel ve toplumsal gelişmeleri takip edebilen, kendini sürekli geliştiren, bilimsel ve mesleki etiğe sahip, farklı inanç ve düşüncelere saygı duyan ve toplumu din konusunda aydınlatabilecek nitelikte yetiştirilebilir ve toplumun hizmetine sunulabilir.

Azerbaycan'da ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarında dinî bilgiyi orijinal kaynaklarından öğretebilecek dinî eğitim ve öğretimi ile ilgili niceliksel ve niteliksel yeterlilikte derslerin müfredata eklenerek öğretilmesi konusunda Eğitim Bakanlığının bir an önce adım atmasının faydalı olabileceği söylenebilir.

Azerbaycan'da halka dinî bilgiyi orijinal kaynaklarından sunarak aydınlatabilecek, dinî bilgi ve eğitim verecek yaygın eğitim kurumlarının açılması, bu kurumlarda açılacak kursların nitelik ve niceliğinin artırılarak hizmete sunulması ve katılım için teşvik edici faaliyetlerin yapılması sağlanabilir.

Azerbaycan'da ibadet yerlerinin (cami) halkın ihtiyacına cevap verebilecek niteliksel yeterliliğe ulaşması sağlanabilir.

Azerbaycan'da halka dinî bilgiyi orijinal kaynaklarından sunarak aydınlatabilecek, ücretsiz dinî hizmet sunabilecek (ibadet, cenaze törenleri, dinî bayramlar ve kültürel etkinlikler), dinî kurumlarda ve kuruluşlarında her kademedede ve statüde görev yapacak yükseköğrenimli niteliksel ve niceliksel yeterlilikte din

görevlilerinin hizmete sunulması sağlanabilir. Ayrıca Türkiye’de halka dinî bilgiyi orijinal kaynaklarından sunarak aydınlatabilecek ve dinî hizmet sunabilecek, dinî kurum ve kuruluşlarda her kademede ve statüde görev yapan görevlilerin eğitim düzeyinin yükseltilmesine teşvik edecek girişimlerin yapılması ve yeni alınacak her kademede ve statüdeki görevlilerin yükseköğrenimli eğitilmişler arasından atanarak hizmete başlaması sağlanabilir.

Azerbaycan’da halkın dinî bilgiye orijinal kaynaklarından ulaşabilecek türde niteliksel ve niceliksel boyutta orijinal yayınların yapılması ve hatta teşvik ediciliği yönüyle ücretsiz sunulması sağlanabilir.

Yukarıda ifade edilen çözüm önerilerinin hayata geçirilmesi akabinde sağlıklı dinî bilgiyle donatılan toplumun bireylerinin din anlayış ve dindarlıklarının dinî, sosyokültürel, ailevî, siyasî ve iktisadî alanlara sağlıklı yansımalarının sağlanabileceği ve sonuçta söz konusu alanlarda yaşanan açmaz, çıkmaz ve gerilimlere de çözüm sunabileceği ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Abışov, T.V. (2014). *Bakıda 1918-ci 31 Mart soyqırımı*. Bakı: Turxan NPB.
- Adıgüzel, Y. (2018). *Göç sosiolojisi*. Ankara: Nobel.
- Ağabali, Mirzadə M. F. (2015). *Hüma-yi arş-Qarabağlı Şeyx Həmzə Nigârî'nin mənakibnâməsi*. M. Rıhtım (haz.). F. Əliyeva (çev.). Qafqaz Universiteti Qafqaz Araşdırmaları İnstitutu.
- Albayrak, H. (1998). "Azerbaycan'da din". Ö. Turan (haz.) *Türk dünyasının dinî meseleleri*. (s. 131-147). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV).
- Aliyarov, S. ve Mahmudov, Y. (1989). *Azerbaycan tarixi üzre kaynaklar*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Universiteti.
- Allahverdiyev, N., vd. (1993). *Azerbaycan Respublikasının iqtisadi ve sosial coğrafiyası*. Bakı: Öyretmen.
- Alper, R. (2011). *Uygulamalı çok değişkenli istatistiksel yöntemler*. Ankara: Detay.
- Altunışık, R., vd. (2010). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri*. Sakarya: Sakarya Kitabevi.
- Arslantürk, Z. (1998). *Kutsalın dönüşü yeni toplum arayışları*. İstanbul: Ayışığı kitapları.
- Arzumanlı, V. ve Mustafa, N. (1998). *Tarixin qarasəhifələri deportasiya, soyqırım, qaçqınlıq*. Bakı: Qartal. Azərbaycan Elmlər Akademiyası Millî Münasibətlər İnstitutu.
- Aslantürk, Z. (1999). *Araştırma metod ve teknikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (MÜİFV).
- Attar, A. (2005). *Karabağ sorunu kapsamında Ermeniler ve Ermeni siyaseti*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Attar A.ve Şimşir, S. (2013). *Türkiye'de yaşayan Azerbaycan Türkleri*. Ankara: Berikan.
- Attar, A. (2018). *Bir modernite sorunu olarak Ermenicilik*. İstanbul: Babıali Kültür.
- Aydemir, Ş. S. (1987). *Suyu arayan adam*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydın, M. (1991). Revan. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi (DİA)* (C 35, 26-29). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV).
- Aydın, M. (2014). *Sistematik din sosiolojisi*. İstanbul: Açılım kitap.
- Azərbaycan Millî Elmlər Akademiyası A. Bakıxanov Adına Tarix İnstitutu. (2007). *Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə. (III-XIII əsrin I rübü)* (II cilt). N. Vəlixanlı (ed.) Bakı: Elm Redaksiya-Nəşriyyat və Poliqrafiya Mərkəzi.
- Azərbaycan Millî Elmlər Akademiyası A. Baxıhanov Adına Tarix İnstitu. (2010). *"İrəvan Xanlığı*. Yakub Memmedov (ed). Bakı: Azərbaycan Millî Elmlər Akademiyası.
- Azərbaycan Millî Elmlər Akademiyası (AMEA). (2018). *Qazax nahiyyəsinin kameral təsviri 1860-Cı il*. Şahin Mustafayev (ed). Nazir Əhmədli (çev). Bakı: Elm və Təhsil.
- Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi Azərbaycan Dövlət Mədəniyyət və İncəsənət Universiteti Tələbə Elmi Cəmiyyəti (2001). *Novruz: ən ənə və mülük Novruz bayramına həsr olunmuş elmi konfransın materialları*. Mübariz Süleymanlı (ed.). Bakı: ADMİU, Nəşriyyat-Poliqrafiya.
- Bağirova, G. (2005). "Erməni hərbi birləşmələri və onların Bakıdakı Mart soyqırımında rolu". Vəfa Quliyeva (ed.) *31 Mart Azərbaycanlıların soyqırımı günüdür*. (s. 30-45). Bakı: Elm və Təhsil.
- Bakıxanov, A. (2010). *Gülüstani-irem*. M.Əsgərli (terc.). Bakı: Xatun Plyus.

- Balcı, A. (2005). *Sosyal bilimlerde araştırma*. Ankara: Pegem A.
- Baykara, H. (1975). *Azerbaycan istiklal mücadelesi tarihi*. İstanbul: Gençlik Basımevi.
- Bayramov, İ. (2002). *Qərbi Azərbaycanın Türk mənşəli toponimləri*. Bakı: Elm.
- Bekirhan, M. F. (2017). *Doğu'nun beyleri Kara Koyunlular*. Ankara: Berikan.
- Benningsen, A. ve Quelquejay, C. L. (1981). *Step'de ezan sesleri Rus egemenliği altındaki İslam'ın 400 yılı*. Nezih Uzel (çev.). Ankara: Selçuk.
- Benningsen, A. K. (1997). "Sovyetler Birliği'nde İslami uyanış ve bazı gelişmeler". İsmail Orhan Türköz (çev.). *Çöküş Öncesi Sovyetler Birliği'nde İslamiyet ve Müslümanlar*. (s. 52-60). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Berger, P. L. (2005). *Kutsal şemsiye*. Ali Coşkun (çev.). İstanbul: Rağbet
- Beydilli, K. (1988). *1828-1829 Osmanlı-Rus savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya göçürülen Ermeniler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Bice, H. (1991). *Kafkasya'dan Anadolu'ya göçler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bilgin, N. (2006). *Sosyal bilimlerde içerik analizi teknikler ve örnek çalışmalar*. Ankara: Siyasal.
- Bilgin, A. A. (2007). Nigârî. *Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi (DİA)* (C 3, 85-87). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bilgili, A.S. (2002). "Azerbaycan Türkmenleri tarihi". H.C. Güzel, vd. (ed.). *Türkler ansiklopedisi* (C 7, 21-42). Ankara: Yeni Türkiye.
- Budagov, B. ve Geribli, Y. (1996). *Azərbaycan Respublikasının fiziki coğrafiyası*. Öğretmen Yayınevi: Bakı.
- Budak, M. (2002). "Rusya'nın Kafkasya'da yayılma siyaseti". H.C. Güzel, vd. (ed.). *Türkler ansiklopedisi* (C 18, 843-891). Ankara: Yeni Türkiye.
- Budak, M. (2010). Şeyh Şamil. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C 39, 67-70). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bünyadov, Z. M. (1991). Azerbaycan. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C 4, 317-322). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Büyüköztürk, Ş. (2007). *Veri analizi el kitabı*. Ankara: Pegem A.
- Çakmak, M. A. (2002). "Azerbaycan'da müstakil hanlıklar devrine umumi bir bakış". H.C. Güzel, vd. (ed.). *Türkler ansiklopedisi* (C 7, 10-20). Ankara: Yeni Türkiye.
- Çanlı, M. (2013). *Ankara, Kastamonu, Sivas Osmanlı vilayet salnamelerinde Çorum (1869-1908)*. Kayseri: Ormat Matbaa. Çorum Belediyesi'nin Kültür Yayınları.
- Crisostomo, R. (1997). "Sovyetler Birliği'ndeki Müslümanlar". İsmail Orhan Türköz (çev.). *Çöküş öncesi Sovyetler Birliği'nde İslamiyet ve Müslümanlar*. (s. 81-90). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- D'Encausse, H.C. (1992). *Sovyetlerde Müslümanlar*. İstanbul: Ağaç.
- Demirli, M.E. ve Elesgerli, E. R. (1999). *Azerbaycan hüquq tarixi*. Bakı: (y.y.).
- Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşiv Daire Başkanlığı. (2012). *Osmanlı belgelerinde Kafkas göçleri I*. Yayın no, 221. İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.
- Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. (1995). *Arşiv belgelerine göre Kafkaslar'da ve Anadolu'da Ermeni mezalimi I 1906-1918*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

- Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. (1995). *Arşiv belgelerine göre Kafkaslar'da ve Anadolu'da Ermeni mezalimi II 1919*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2003). *Kur'an yolu Türkçe meâl ve tefsir* (5. Cilt). Hayrettin Karaman, vd. (haz.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Əfəndiyev, O. (1993). *Azərbaycan Səfəvilər Dövləti*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
- Əfəndiyev, O. (2007). *Azərbaycan tarixi XIII-XVII əsrlər* (3 Cilt). Bakı: Elm Nəşriyyatı.
- Ehadov A. (1991). *Azərbaycan'da din və dinî tesisatlar*. Bakü: Azərbaycan Devlet Nəşriyyatı.
- Əliyev, F. və Xəsənov, U. (2007). *İrəvan Xanlığı*. Bakı: Şərq-Qərb.
- Əroğul, Ə. (2018). *Seyid Nigari*. Bakı: Papirus Nəşriyyat-Poligrafiya MMC Mətbəəsi.
- Fayda, M. (2007). Hz. Ömer. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C 44, 51). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Fərzəlibəyli, Ş. (2003). *XV əsr Azərbaycan dövlətlərinin quruluşu*. Bakı: Elnur-P.
- Fəzail, A. Rəhim oğlu. (2007). *XVIII əsrin II yarısı - XIX əsrin əvvəllərində Quzey Azərbaycan xanlıqlarında sosial-iqtisadi münasibətlər. Dərs vəsaiti*. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyatı.
- Fichter, J. (1996). *Sosyoloji*. Nilgün Çelebi (çev.). Ankara: Attila Kitabevi.
- Firuzoğlu, S. R. (1999). "Kırım ve Kafkasya'dan Osmanlı İmparatorluğuna göçler". Güler Eren (bilim. ed.). K. Çiçek ve C. Oğuz (ed.). *Türkler ansiklopedisi* (C 4, 687-696). Ankara: Yeni Türkiye.
- Framer, H. (2013). *Din sosyolojisi*. Turgut Kalpsüz (çev.). Ankara: Doğu Batı.
- Gənbərov, A. (2018). *Azərbaycanda din və dövlət münasibətləri*. Bakı: y.y.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı.
- Geybullayev, Q. (1992). *Qədim Türklər və Ermənistan*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
- Glesne, C. (2015). *Nitel araştırmaya giriş*. A. Ersoy ve P. Yalçınoglu (çev.). Ankara: Anı.
- Gökçe, C. (1979). *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya siyaseti*. İstanbul: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı.
- Gökdemir, A. E. (1989). *Cenub-i Garbi Kafkas hükümeti*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.
- Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve çevre köylerinde dinî hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Hacılı, E. (2015). *Oğuz yurdum Qaraqaya*. Bakı: Zərdabi LTD MMC.
- Hacıyeva, S. (2002). "İrevan (Revan) Türk Hanlığı ve Osmanlı Devleti ile ilişkileri". H.C. Güzel, vd. (ed.). *Türkler ansiklopedisi* (C 7, 76-84). Ankara: Yeni Türkiye.
- Hacıyev, S. T. (2002). "Ermenilerin Azeri Türklerine karşı terör ve katliamları (XX. başları)". H.C. Güzel, vd. (ed.). *Türkler Ansiklopedisi* (C 19, 181-193). Ankara: Yeni Türkiye.
- Hâlâçoğlu, A. (1999). "Balkan savaşlarında Anadolu'ya yönelik göçler ve sonuçları". Güler Eren (bilim. ed.). K. Çiçek ve C. Oğuz (ed.). *Osmanlı ansiklopedisi* (C 4, 669-676). Ankara: Yeni Türkiye.
- Halilova, F. (1986). *Adet ve ananeler (Sosyalist aile-mişet adet ve ananeleri)*. Bakü: Gençlik.
- Hartill, L. R. (1990). *Bir Ermeninin anılarında Azerbaycan olayları (1918-1922)*. İstanbul: Kastaş.
- Hasanov, F./Щсянов, Фаиг. (2007). *Karakoyunlu Karakoyunlular ve Ben 1. Kitap./Гарагойунлу, Гарагойунлудар Вя Мян 1 Кутаб*. Bakü:/Бақы: Teknur MMC./

Тяжнур ММЪ.

- Hüzeynli, R. (2002). *Azerbaycan ruhaniliyi*. Bakı: Kür.
- İstanbuli, H. Y.H. (2016). *Nicati-əbədiyyə*. İsmail Umudlu (haz.) Bakı: "Apostroff" MMC.
- İpek N. (1999). "93 Muhacereti". G. Eren. (bil. ed.). K. Çiçek ve C. Oğuz.(ed.). *Osmanlı ansiklopedisi* (C 4, 661-668). Ankara: Yeni Türkiye.
- İpek, N. (2006). *İmparatorlıktan ulus devlete göçler*. Trabzon: Serander.
- İmanov, V. (2003). *Ali Merdan Topçubaşı (1865-1934): Lider bir aydın ve bağımsız Azerbaycan Cumhuriyeti 'nin temsili*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- İsmayılov, M. (1992). *Azerbaycan tarixi*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Neşriyatı-Poligrafi Birliyi Yayınları,
- İsmayılov, İ. Z. (1997). *Dünya Azərbaycanlıları XX esrde*. (Mühteser Oçerk). Bakı: (y,y)
- Kafesoğlu, İ. (1977). *Türk millî kültürü*. Ankara: Boğaziçi.
- Karabağ, M. R. (2011). "Amasya Karapapakları, göç ve iskân". C. K. Mehmethanoğlu (haz). *Türkiye 'de yaşayan Azerbaycan Türkleri*. (s.159-223). İzmir: Etki.
- Karaman, H. (1994). Efgânî Cemaleddin. *Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C 10, 456-466). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karasar, N. (1999). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Nobel
- Qarayev, E. (2016). *Azərbaycanın İrəvan bölgəsinin tarixindən (XVII yüzilliyin sonu–XIX yüzilliyin ortalarında)*. Bakı: Mütərcim.
- Kehrer, G. (1992). *Din Sosyolojisi*. Semahat Yüksel (çev.). İstanbul: Kubbealtı.
- Kırzioğlu, F. (1976). *Osmanlıların Kafkas ellerini fethi (1451-1590)*. Ankara: Atatürk Üniversitesi.
- Kırzioğlu, F. (1972). "*Dede–Korkut Oğuznâmeleri*" ışığında *Karapapaklar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.
- Qıyasi, C. ve Bozyel, İ. (2007). *Ermeni manavi terroru. Adlar dəyişsə də, tarix qalır*. Bakı: Kitab klubu.
- Koçman, A. (1994). *Azerbaycan coğrafyası*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Kongar, E. (1985). *Toplumsal değişme kuramları ve Türkiye gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Koştaş, M. (1995). *Üniversite öğrencilerinde dine bakış*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye 'de dinî hayat*. İstanbul: İşaret.
- Köktaş, M. E. (1997). *Din ve siyaset. Siyasal davranış ve dindarlık*. Ankara: Vadi.
- Quelquejay, C. L. (1986). *Azerbaycan 'da İslamiyet'in durumu*. Nursel İçöz (çev.). Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi.
- Kurat, A. N. (1990). *Türkiye ve Rusya*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Landau, J. (1999). *Pantürkizm*. Mesut Akın (çev.). İstanbul: Sarmal.
- Mardin, Ş. (2014). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim.
- Marshall, G. (2014). *Sosyoloji sözlüğü*. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü (çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Memmedov, M., vd. (1985). *Cəmiyyət, din və ateizm*. Bakü: Azərbaycan Devlet Neşriyatı.
- Mensching, G. (2012). *Din sosyolojisi*. Mehmet Aydın (çev.). İstanbul: Literatürk.

- Meriç, C. (1998). *Ümrandan uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mccarthy, J. (2018). *Ölüm ve sürgün*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Mirzayev, O. (1991). *Ağ lekeler silinir....* Bakı: Azərneşr
- Muradov, N. (2011). "Azerbaycan tarihinden kronolojik kesitler". C. K. Mehmethanoğlu (haz). *Türkiye'de yaşayan Azerbaycan Türkleri*. (s.16-47). İzmir: Etki.
- Muradov, Vidadi Aydın oğlu. (2015). *Azərbaycan'ın İrəvan bölgəsi: tarixi və xalçaları (XVIII əsrin II yarısı-XX əsrin əvvəlləri)*. Bakı: MHS-Poliqraf.
- Mustafayev, G. (1973). *XX. əsrin evvəllərində Azərbaycan'da İslam ideologiyası və onun tankidi*. Bakü: Maarif Nəriyatı.
- Necefli, T.H. (2012). *Azərbaycan Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu dövlətləri*. Bakı: Çarşıoğlu.
- Necefov, B. (1998). *Deportatsiya. III*. Bakı: Çarşıoğlu.
- Nemet, M. (1992). *Azerbaycan pirləri*. Bakı: Azerbaycan Dövlət Neşriyyatı.
- Nesirov, E. (2006). *Raşidi halifələr devrinde Azerbaycan'ın fethi (634-661. yıllar)*. Bakü: y.y.
- Nevvab, Mir Möhsün. (1993). *1905-1906-cı illerde Ermeni-Müselman davası*. Bakı: Azerbaycan Neşriyyatı.
- Nigârî, Mir Hamza. (2004). *Divan-ı Seyyid Nigârî bezbân-ı Türkî*. K. Altunbaş (haz.). (C I-II, XIV+639+661) (Takım), Samsun: y.y.
- Numanzade, Ö. F. (2000). *Kafkasya'dan İstanbul'a hatıralar*. İrfan Murat Yıldırım ve Fazıl Gökçek (haz). İzmir: Akademi.
- Nuriyeva, İ. (2015). *Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan–XXI əsrin əvvəllərinədək)*. Bakı: Mütercim.
- Orucov, H. (2012). *Azərbaycanda din ən gədim dövrdən bu günədək*. Bakı: İdrak İB.
- Özel, A. (1998). Hicret. *TDV İslam ansiklopedisi* (C 17, 462-466). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özqılınç, Ə. (2013). *Seyid Nigari. Həyatı, əsərləri və düşüncələri*. İstanbul: Seçil Ofset.
- Öztuna, Y. (1996). *Devletler ve hanedanlar: İlk çağ ve Asya Afrika devletleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Paşayev, A. (1995). *Köçürülme, Deportasiya*. Bakı: Azərneşr.
- Paşazade, A. (1991). *Kafkasda İslam: Tarih ve mülük*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyyatı.
- Sariahmetoğlu, N. (2006). *Azeri-Ermeni ilişkileri "1905-1920"*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Sarıcaoğlu, M. E. (1999). "İskân-ı muhacirin i'ane pulları (Osmanlı Devletinin göçmen harcamalarında uyguladığı bir finansman yöntemi)". G. Eren (bil. ed.). K. Çiçek ve C. Oğuz (ed.). *Osmanlı ansiklopedisi* (C 4, 603-611). Ankara: Yeni Türkiye.
- Saydam, A. (1997). *Kırım ve Kafkas göçleri (1856-1876)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Saydam, A. (1999). "Kırım ve Kafkasya'dan göçler ve Osmanlı iskân siyaseti (1856-1876)," G. Eren. (bil. ed.). K. Çiçek ve C.Oğuz.(ed.). *Osmanlı ansiklopedisi* (C 4, 671-686). Ankara: Yeni Türkiye.
- Sencer, M. ve Sencer, Y. (1978). *Toplumsal araştırmalarda yöntem bilim*. Ankara: Türkiye Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü.
- Sönmez, V. ve G. Alacapınar, F. (2011). *Örneklendirilmiş bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Subaşı, N. (2014). *Din sosyolojisi*. İstanbul: Dem.

- Süleymanov, M. (1987). *Eşitdiklerim oxuduklarım gördüklerim*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Neşriyyatı.
- Sümer, F. (1967). *Kara Koyunlular. (Başlangıçtan Cihan – Şah'a kadar) I. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Sümer, F. (2001). *Karakoyunlular. Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C 24, 434-438). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Swietochowski, T. (1988). *Müslüman cemaatten ulusal kimliğe Rus Azerbaycan'ı 1905-1920*. Nuray Mert (çev.). İstanbul: Bağlam.
- Swietochowski, T. (2000). *Rusiya ve Azerbaycan: Serhedyanı bölgə keçid dövründə*. Lale Mirceferova, ve Beyler Hacıyev (çev.). Bakı: Xezər Universiteti.
- Şencan, H. (2005). *Sosyal ve davranışsal ölçümlerde güvenilirlik ve geçerlilik*. Ankara: Seçkin.
- Şeriati, A. (1984). *Medeniyet ve modernizm*. Ahmet Yüksek (çev.). İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Şeriati, A. (1998). *Her hicret bir inkılâptır*. Hasan Elmas (çev.). İstanbul: İhtar.
- Tahirzadə, Ə. (2005). *Nadir Şah Əfşar*. Bakı: Çıraq Nəşriyyatı.
- Taneri, A. (1993). *Celâleddin Hârizmşah. Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (C 7, 248-250) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tavşancıl, E. (2002). *Tutumların ölçülmesi ve SPSS ile veri analizi*. Ankara: Nobel.
- Toksoy, N. (2007). *Revan'da son günler Türk yönetiminden Ermeni yönetimine*. Ankara: Orion.
- Turan, O. (1993). *Selçuklular tarihi ve Türk-İslâm medeniyeti*. İstanbul: Boğaziçi.
- Turan, Ş. (1994). *Edirne antlaşması. Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C 10, 442-443). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tuzcu, A. (2007). *Seyahatnâmelerde Amasya*. Kayseri: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Tuzcu, A. (2013). *İlk Çağlardan-Cumhuriyete seyahatnâmelerde Amasya*. Amasya: Yeşilirmak Matbaası. Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Tuzcu, A. ve Tuzcu, K. (2015). *Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemi salnamelerde Amasya 1870-1930*. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1977). *Köy Sosyolojisinin temel sorunları*. İstanbul: Dede Korkut.
- Türkdoğan, O. (2009). *Bilimsel araştırma metodolojisi*. İstanbul: Timaş.
- Türkdoğan, O. (1984). *Avrupa'daki işçilerimiz ve çocukları: İkinci neslin dramı*. İstanbul: Orkun.
- Uludağ, S. (2006). *Müridizm. Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C 32, 50-52). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Umudlu, İ. (2007). *Dilbaziler tarixi-biyografik araşdırma*. Bakı: "Əbilov, Zeynalov və oğulları" Neşriyyat-poliqrafiya.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). "XVI. ortalarından xvii. sonuna kadar". *Osmanlı tarihi* (4 Cilt). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Uzundere, A. E. (2002). *İnsanlık suçu; Iğdır ve çevresinde Ermenilerin Türk kırımı*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Xəlilli, F. (2018). *Agsuda Tərəkəmə obaları (Axtaçlılar Padarlar Kəngərlilər Qaraqoyunlular)*. Bakı: Elm və Təhsil.
- Wach, Y. (1995). *Din sosyolojisi*. Ünver Günay (çev.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat

Vakfi.

- Weber, M. (2011). *Protestan ahlakı ve kapitalizm ruhu*. Milay Köktürk (çev.). Ankara: Bilgesu.
- Verdiyeva, H. Y. (2002). "İrevan (Revan) vilayetindeki demografik değişiklikler üzerine" H.C. Güzel, vd. (ed.). *Türkler ansiklopedisi* (C 19, 272-282). Ankara: Yeni Türkiye.
- Yasar, Abdi-zâde H. H.. (1986). *Amasya tarihi* (1 Cilt). Ali Yılmaz ve Mehmet Akkuş (sad.). Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yasar, Abdî-zâde H. H. (2013). *Amasya tarihi* (9. Cilt). Mesut Aydın ve Güler Aydın (haz.). Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yelin, D. (2014). *Şu bizim Yörükler. Bozkırlılar, Karakayalılar, Karakoyunlular ve Diğerleri*. Adana: Karahan.
- Yeniaras. O. (1994). *Karapapak ve Terekemelerin siyasî ve kültür tarihine giriş*. İstanbul: (y.y.)
- Yeşilot, O., vd. (2016). *Revan Türkleri*. İstanbul: Yeditepe.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2005). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin.
- Yıldırım, H. (1990). *Rus-Türk-Ermeni münasebetleri (1914-1918)*. Ankara: Kök.
- Yılmaz, M. (1999). "XIX da Osmanlı Devleti'nin muhacirin iskân politikası", G. Eren. (bil. ed.). K. Çiçek ve C. Oğuz.(ed.). *Osmanlı ansiklopedisi* (C 4, 587-602). Ankara: Yeni Türkiye.
- Yunusov, A. (2004). *Azerbaycan'da İslam*. Bakı: Zaman.
- Yurdağür, M. (1995). Fetret. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C 12, 475-480). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yüksel, İ. (1988). *Azerbaycan'da fikir hayatı ve basın*. İstanbul: Acar.

Makale, Sempozyum Bildirileri, Elektronik Kaynaklar

- Aktaş, C. (1994). "Azerbaycan'da kimlik problemi". *Bilgi ve Hikmet*. (8). 168-179.
- Aleskerli, A. (2005.) *Azerbaycan anayasası*. Erişim: 03 Eylül 2020, www.anayasa.gen.tr/azerbaycan-aleskerli.htm.
- Arastaman, G., vd. (2020). "Eğitim yönetimi alanında doktora öğrencisi olmak: Lisansüstü öğrencilerin bakış açısından fenomenolojik bir inceleme". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi – Journal of Qualitative Research in Education*. 8 (4). 1323-1346.
- Aslan, Y. (1993). "Ermenistan'da dünkü ve bugünkü yer isimleri". *Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Dergisi*. I (6). 41-51.
- Aslan, Y. (1994). "Bugünkü Ermenistan arazisinden Türklerin çıkarılması meselesi". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. (1). 157-167.
- Attar, A. (2018a). *Azerbaycan Türklerinin Ermenistan'dan zorunlu göçü*. Erişim: 27 Mart 2020, <http://soyledik.com/tr/makale/6960/azerbaycan-turklerinin-ermenistandan-zorunlu-gocu-prof-dr-aygun-attar.html>.
- Ayar, A. R. ve Özel, R. O. (2014). "Osman Fevzi Olcay'ın "Menâkıb-I Mîr Hamza Nigârî" adlı risalesi" *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (3). 187-201.
- Aygün, N. (2007). "Kafkasya'da Rus-Osmanlı mücadelesi ve Kars dolaylarında sınır ihlalleri, 1826". *Hacettepe Üniversitesi Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*. (6). 89-116.
- Azerbaycan Respublikası Dövlət Statistika Komitesi. (2020). *Demoqrafik və sosial statistika. Əhali. İnzibati-ərazi bölgüsü, əhalinin sayı və tərkibi. Əhalinin sayının dəyişməsi*.

- Erişim: 27 Mayıs 2020, <https://www.stat.gov.az/source/demography/>
- Bayraktar, H. (2007). "Kırım ve Kafkasya'dan Adana vilayetine yapılan göç ve iskânlar (1869-1907)". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. (22). 405-434.
- Bayram, P. (2012). "Azerbaycan ve Türkiye'de yayımlanan Seyyid Nigârî divanları hakkında". *Turkish Studies International Periodical for the Languages Literature and History of Turkish or Turkic*. 1 (7). 405-417.
- Beşiroğlu, İ. (2006). "1920'lerde Ermenistan'daki Azeri Türklerinin göç ettirilmesi ve soykırım gerçekliği", *Ermeni Enstitüsü*. Erişim: 26 Şubat 2020, <http://armenianissue.info/tr/2018/08/11/19-20-yuzyillarda-ermenistandaki-azeri-turklerinin-goc-ettirilmesi-ve-soykirim-gercekligi/>
- Bəşirov, A. (2012). "Mövlana İsmayıl Siracəddin Şirvani Qafqaz Müridizmi ideologiyasının banisidir". *I. Beynəlxalq Həmzə Nigari Simpoziumu*. (s. 33-38). Bakı: Nurlar.
- Büyükcan Sayılır, Ş. (2012). "Göçebelik, konar-göçerlik meselesi ve coğrafi bakımdan konar-göçerlerin farklılaşması". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 12 (1). 563-580.
- Çandar, C. (2005, Aralık). "Dünyada göç olgusu", *Uluslararası göç sempozyumu bildiriler*. (s.29-32). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Demirtaş, M. (2011). "Osmanlıya gelen Kırım ve Kafkasya göçmenlerinin sorunları". *Bilig Dergisi*. (57). 17-44.
- Dualı, Şir Muhammed. (2012). "Rusya Müslümanları örneğinde din ve vicdan özgürlüğü sorunu". *Milel ve Nihal*. 9 (1). 81-104.
- Efendizade, O. (Eylül, 1994). "Safevî Devletinin kuruluşunda Azeri Türklerinin rolüne dair". *XI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*. Y. Yücel (kom. baş.) (C 2, 813-820). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Gönenç, L. (1998). "Azerbaycan anayasası üzerine notlar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 47 (1). 185-220.
- Göyüş, B. (2019). *Qaragoyunlu Dərsinin kəndləri*. Erişim: 20 Ekim 2019, <https://amirxeyir.com/qaraqoyunlu-dərsinin-kəndləri/>
- Guliyeva, V. (2004). "Müsliman ruhanilerinin Azerbaycan Çar Rusyasının müstemlekecilik siyasetine karşı apardıkları mübarezeye Türkiye'nin münasebeti". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. (25). 275-281.
- Güven M. S. (2017). "Ermenilerin tarihi olaylara yaklaşımındaki nesnelliğin sorgulanması: Andranik Ozanyan örneği". *Bartın Üniversitesi Çeşm-İ Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E - Dergisi*. 4 (2). 72-82.
- İpek N. (1991). "Kafkaslar'dan Anadolu'ya göçler (1877-1900)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 6 (1). 101-138.
- Kafkasyalı, A. (2012). "Karapapak Türkleri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. (48). 269-304.
- Qaraqoyunlu, Y. (2015). *Ermenistan iki uluslu iki dilli devle dönüşmelidir*. Erişim: 25 Ekim 2019, <https://www.siyasetcafe.com/ermenistan-iki-uluslu-iki-dilli-devlete-nusmelidir-1968yy.htm>.
- Kaya, E. (2008). "1877-1878 harplerinde Ağrı bölgesine göç hareketleri". *Erzincan Üniversitesi Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*. 10 (1). 203-210
- Mehmedoğlu, A. ve Aliyeva, H. A. (1999). "Yer adları tarihin aynasıdır". *Türk Kültürü*. (437). 552-558.
- Memmedova, İ. (2017). "İrevan Hanlığı'nın Nüfusu (Seyyahların Bilgisi, Sosyal, Dinî, Nüfus Yapısı, Uğraş Alanları, İrevan Hanlarının Nüfus Politikası, Ermenilerin Hanlığa Göç

- Ettirilmesi)". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. 4 (11). 25-57.
- McCarthy, J. (2001). "Let the historians decide". *Armenian Studies/Ermeni Araştırmaları Dergisi* (ASAM). (1). 48-70.
- Motika, R. (2001). "İslam in Post-Soviet Azerbaijan", *Archives de Sciences Sociales des Religions*. (115). 111-124.
- Mustafayev, B. (2013). "Türk İslam Ordusu'nun Kuzey Kafkas (Dağıstan) harekâtına dâir (arşiv vesikaları ışığında 1917–1919)". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. (30). 17-40.
- Nerimanoğlu, K. V. (2015). "Türk dünyasında devlet dili politikası (Azerbaycan Türkçesi örneği). *Aydın Türklük Bilgisi*. 1 (1). 71-85.
- Nerimanoğlu, K. V. (2005, Aralık). "Azerbaycan'da Göç Sorunu". *Uluslararası Göç Sempozyumu Bildiriler*. (s. 52-56). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Orta Karadeniz Kalkınma Ajansı (2015). *Amasya ili sosyal analiz raporu*. Erişim: 27 Mayıs 2020, <https://www.oka.org.tr/assets/upload/dosyalar/amasya-sosyal-analiz-raporu-21->
- Öğün, T. (2007). "Soykırım tartışmaları gölgesinde kalan Müslüman mülteciler sorunu", *Ermeni Araştırmaları II. Türkiye Kongresi Bildirileri*. (C 1, 615-631) Ankara: Ermeni Araştırmaları Enstitüsü, ASAM.
- Saraç, H. (2019). "Kutsalı topyekûn dönüştürme çabası: Lenin ve Stalin döneminde Sovyetler Birliği'nin din politikası". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. (23). 73-96.
- Saray, M. (1985, Ekim). "Türk-Sovyet Münasebetleri ve Ermeni Meselesi". (s. 120-135). *Tarih Boyunca Türklerin Ermeni Toplumu ile İlişkileri Sempozyumu*, Ankara.
- Satış, İ. (2012). "Kırım Savaşı'ndan sonra Kafkasya'dan Anadolu'ya göçler ve Şanlıurfa yöresine iskânlar". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 12 (1). 517-531.
- Saydam, A. (1990). "Rusya'nın Kafkasya'yı işgali". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. (5) 1. 243-261
- Sezgin, A. (1995). "Eski Sovyetler Birliği'nde ve Azerbaycan'da dinî hayat". *I. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, (s. 29-45). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Taştan, A. (2003). "Azerbaycan'da sosyokültürel değişim, din ve dinsel canlanma". *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*. (25). 1-39.
- Tekeli, İ. (1990). Osmanlı İmparatorluğundan günümüze nüfusun zorunlu yer değiştirmesi ve iskân sorunu. *Toplum Bilim Dergisi*. (50). 49-71.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2020). *Türkiye göç istatistikleri*. Erişim: 27 Mayıs 2020, <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist>.
- Türnüklü, A. (2000). "Eğitimbilim araştırmalarında etkin olarak kullanılabilecek nitel bir araştırma tekniği: Görüşme". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*. 24 (24). 543-559.
- Uca, A. (2007). "Türk toplumunda Nevruz-I". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. (32). 137-170.
- Valiyev, A. (2005). "Azerbaijan: İslam in Post-Soviet Republik", *MERIA (Middle East Review of International Affairs)*. 9 (4). 1-13.
- Yeşilot, O. (2008). "Türkmençay antlaşması ve sonuçları". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. (14) 36. 187-99.
- Yıldırım, İ. (Haziran, 2007). "Azerbaycan'dan Amasya'ya taşınan Türk kültürü ve Şirvanlılar". Y. Bayram (ed.). *I. Amasya Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*. (C I,

262-305). Amasya: Amasya Valiliği.

- Yıldırım, İ. (2012). "Ben'deki Seyyid Nigari". M. Rıhtım, vd. (ed). *Karabağ'dan Amasya'ya Gönül Köprüsü I. Uluslararası Hamza Nigari Sempozyumu*. (s. 121-135). Bakü: Nurlar.
- Yüceer, N. (2002). "Birinci dünya savaşında Osmanlı ordusunun Azerbaycan ve Dağıstan harekâtı, Azerbaycan ve Dağıstan'ın bağımsızlığını kazanması 1918". *Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi*. Ankara: Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt ve Denetleme Başkanlığı (ATASE).
- Yüksek Seçim Kurulu (2020). *31 Mart 2019 mahalli idareler genel seçimi il genel meclis üyeliği sandık sonuçları ve tutanakları*. Erişim: 27 Mayıs 2020, <https://sonuc.ysk.gov.tr/sorgu>.
- Zekeriya T. (2001, Ekim). "XIX. başlarında Rusya'nın Güney Kafkasya politikası". *Türkiye-Kafkasya ilişkileri" konulu VHL askeri tarih semineri*. (s. 9-24). İstanbul: Harbiye Askeri Müze ve Kültür Sitesi.

Tezler

- Aslan, A. (2018). *Çokkültürlülük ve entegrasyon tartışmaları bağlamında üçüncü kuşağın kimlik algısı ve din: Köln örneği*. Basılmamış Doktora Tezi. Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Bayraktar, R. (2011). *Ahıskalı Türklerde göçün dinsel yaşayışa etkileri*. Basılmamış Doktora Tezi. Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Bolat, G. (2013). *Türkiye'de iç göç ve din (İstanbul/Esenyurt/Kıraç beldesi örneği)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Damlapınar, M. (2009). *Konya'nın Ilgın ilçesinde Bulgaristan'dan göçen Orhaniye köyü ile Kafkasya'dan göçen İhsaniye köyünün sosyokültürel ve dinî hayat açısından karşılaştırılması*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Erkan, S. (1993). *Kırım ve Kafkasya ve Doğu Anadolu göçleri (1878-1908)*. Basılmamış Doktora Tezi. Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Hasanov, B. (2007). *Sovyet kuşağından Sovyet sonrası kuşağına Azerbaycan'da din*. Basılmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Korkmaz, A. (2010). *Göç ve din (İsveç'teki Kululular örneği)*. Basılmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Menteş, F. (2011). *Bulgaristan Türklerinin dinî eğilimleri ve sorunları (1989-1990'da Lüleburgaz'a yerleşenler örneği)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Örnek, S. (2011). *Göç ve din*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Özmen, N. (2010). *Danimarka Türk toplumunun sosyal entegrasyonu ve din*. Basılmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Rodoplu, F. (2012). *Mehmet Emin Resulzade'nin Azerbaycan tarihi, Rusça'dan Türkçe'ye çeviri ve değerlendirmesi*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Tellier, S. (2006). *Göç, kültürel farklılık ve kentleşme sürecinde Bolvadin ilçesi Ağılönü örneği ve din*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Tanrıverdi, M. (2009). *Karapapakların Anadolu'ya göçü (1877-1914)*. Basılmamış Yüksek

Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) Dâhiliye Nezâreti, Mektûbî Kalemi (DH. MKT): BOA, DH. MKT, 1403/94; (BOA, DH. MKT, 1624/124; BOA, DH. MKT, 1566/104; (BOA, DH. MKT, 1403/94; BOA. DH. MKT 1324/47)

BOA, Sedaret, Mühimme Kalemi Evrakı (A. MKT. MHM): BOA, A. MKT. MHM, 515/ 26; (BOA, A.MKT. MHM, 342-13

BOA, Yıldız Resmî Ma'ruzat Evrakı (Yıldız, Res): BOA, Yıldız, Res. 114/102

BOA, Hariciye Nezareti, Siyasî Hariciye Umumi: BOA. HR. SYS. HU, 136, 1919 VII 9

BOA, Yıldız Hususi Maruzat (Y. A. HUS): BOA. Y. A. HUS 175/112.

BOA, Yıldız Esas Evrakı (Y. EE): BOA, Y. EE 81/36 Hicri 1327)

BOA. DH.MUI, 17-2/36)

BOA, BEO 3524/264273: Hicri 1327



EKLER:

Ek 1. Anket

Değerli katılımcı, bu araştırmanın amacı “Göç, Toplumsal Yapı ve Din Arasındaki İlişkinin Amasya Bölgesinde Yaşayan Azeri Türkleri İle Göç Ettikleri Bölgelerdeki (Azerbaycan’daki) Yakınlarının Üç Kuşağına Yansımalarını (Görüntülerini) (Tezahürlerini)” tespit etmektir. Araştırma sonuçları bilimsel amaçlı olarak kullanılacağından, lütfen adınızı ve soyadınızı yazmayınız.

Bu araştırma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kişisel bilgiler, ikinci bölümde ise Göç, Toplumsal Yapı ve Din (göç, din ve sosyokültürel hayat, aile yaşamı, dinin siyaset ve ekonomi ile ilişkisi ve son olarak sizin inancınız ve dinî yaşantınız) ile ilgili sorular bulunmaktadır. Anketi cevaplandırmaya başlamadan önce lütfen bölümlerin başında bulunan açıklamaları ve anketi doldurma yönergesini okuyunuz. Size uygun olan maddenin seçeneğini (X) koyarak işaretleyiniz. Yardım ve katkılarınızdan dolayı teşekkür ederim.

Rıza KARABAG

Ondokuzmayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. Doktora Öğrencisi

Size uygun olan maddenin seçeneğini (x) koyarak işaretleyiniz ve noktalı yerleri yazarak doldurunuz.

1. Cinsiyetiniz? () Bayan () Erkek
2. Yaşınız? (lütfen yazınız) () 1.18-30 () 2. 31-50 () 3. 51-(Üstü)
3. Hangi ülkede ve ilde(vilayet, bölge) doğdunuz?
4. Kendinizi nereli (Ülke ve İl (vilayet, bölge) hissediyorsunuz?
5. İşiniz? 1.() Devlet memuru 2.() İşçi 3.() Eşnaf 4.() Çiftçi 5.() Sanayici
() Akademisyen 7.() Ev hanımı 8.() Öğrenci 9.() Diğer
6. Eğitim düzeyiniz? 1.() Hiç okula gitmedim 2.() İlköğretim-Ortaöğretim
3.() Ön lisans ve lisans 4.() Yüksek lisans ve doktora
7. Gelir durumunuzu değerlendirdiğinizde; kendinizin ya da ailenizin, aşağıdaki gelir gruplarından hangisinin içinde olduğunu düşünürsünüz?
1.() En alt gelir grubu 2.() Alt-orta gelir grubu 3.() Orta gelir grubu 4.() Üst orta gelir grubu 5.() En üst gelir grubu 6.() Aylık gelir rakamı: TL
8. Hayatınızdaki en uzun süreyi nerede yaşadınız?
1.() Köy 2.() İlçe 3.() İl 4.() Büyükşehir
9. Medeni Durumunuz? 1.() Evli (kaç çocuk) 2.() Bekar 3.() Anlaşmalı birlikte yaşıyor (kaç çocuk) 4.() Diğer.....(çocuk var ise kaç tane.....)
- 10.Şimdiki yaşadığınız yere atalarınız göç etmişse Azerbaycan veya göç ettiğiniz ata topraklarının bulunduğu ülke izin verirse ata topraklarınıza geri döner misiniz?
1.() Mutlaka dönerim 2.() Akrabalarım-Mahalledekiler dönerse bende dönerim
3.() Geri dönmem 4.() Kararsızım 5.() Garantörlük şartıyla dönerim 6.() Başka..
- 11.Azerbaycan’da akrabalarınız varsa onlarla iletişim kurup, ziyaret ettiniz mi?
1.() Evet 2.() Önemsemiyorum. 3.() Var ama henüz nerede yaşadıklarını bilmiyorum, bulsam ziyaret etmek isterim 4.() Akrabam yok 5.() Başka (yazınız)...
- 12.Azerbaycanlıların kökeni hakkındaki görüşünüz nedir?
1.() Azerbaycan Türküdür. 2.() Türklerin bir koludur. 3.() Türklerden ayrı özgün Azeri milletidir. 4.() Diğer (lütfen yazınız).....
- 13.Azerbaycan’da konuşulan dili nasıl değerlendiriyorsunuz?
1.() Azerbaycan Türkçesidir. 2.() Türkçenin bir lehçesidir 3.() Türkçenin bir şivesidir 4.() Türkçeden ayrı bir dildir 5.() Başka (Lütfen yazınız).....
- 14.Azerbaycan Türkçesini korumak için Azerbaycan’da kitle iletişim araçlarında (televizyon gibi) yayınlanan Türkiye Türkçesi yayınların Azerbaycan Türkçesine çevrilerek (dublajı yapılarak) yayınlanması uygulamasını destekliyor musunuz?

- 1.()Destekliyorum 2.()Desteklemiyorum 3.()Fikrim yok 4.()Başka (yazınız)...
15. Türkiye’de yaşayan Azerbaycan Türklerinin, kendilerine özgü özelliklerini (örf, adet, kültür, gelenek, görenek, Azerbaycan Türkçesi vb. gibi) koruyarak yaşatılması gerektiği düşüncesini destekliyor musunuz?
1.()Destekliyorum 2.()Desteklemiyorum 3.()Fikrim yok 4.()Başka (yazınız)...
16. Evinizde çoğunlukla Türkiye Türkçesini mi Azerbaycan Türkçesini mi konuşuyorsunuz? 1.() Türkiye Türkçesi 2.() Azerbaycan Türkçesi
17. Türkiye’ye ve Türkiye’de yaşayan insanlara kendinizi bağlı hissediyor musunuz?
1.()Bağlı hissediyorum 2.()Bağlı hissetmiyorum 3.()Fikrim yok 4.() Başka
18. Azerbaycan’a ve Azerbaycan’da yaşayan insanlara kendinizi bağlı hissediyor musunuz?
1.()Bağlı hissediyorum 2.()Bağlı hissetmiyorum 3.()Fikrim yok 4.() Başka
19. Ülkelerinden çeşitli nedenlerle (savaş, zulüm, dinî/siyasî ayrımcılık, yoksulluk vb.) göç eden Müslümanların Ülkenizde (Türkiye’de) yaşamasını destekliyor musunuz?
1.()Destekliyorum 2.()Desteklemiyorum 3.()Fikrim yok 4.()Başka (yazınız)...
20. Aşağıdaki hangi nedenlerden dolayı küçümsendiğinizi (hor görüldüğünüzü) ya da ayrımcılığa uğradığınızı düşünüyorsunuz? (sadece bu soruda birden fazla seçeneği işaretleyebilirsiniz.)
1.() Etnik kökenimle (Azerbaycan Türkü olmamla vb. gibi)
2.() Dil (Azerbaycan Türkçesi konuştuğum için)
3.() Dinimle (Müslüman olduğum için)
4.() Mezhebimden dolayı
5.() Cemaat ya da tarikatımdan dolayı
6.() Cinsiyetimden dolayı
7.() Hiç küçümsenmedim ve ayrımcılığa uğramadım
8.() Diğer(yazınız).....
21. Kimlik olarak kendinizi öncelikle aşağıdakilerden hangisiyle tanımlamak istersiniz.
1.()Müslüman 2.()Türk 3.()Müslüman-Türk 4.()Azerbaycanlı 5.()Azerbaycan Türk’ü 6.()Müslüman Azerbaycan Türk’ü 7.() Sünnî Azerbaycan Türkü 8.() Şia Azerbaycan Türkü 9.()Diğer(lütfen yazınız).....
22. Siyasî köken olarak kendinizi nasıl tanımlarsınız? 1.()Liberal 2.()Muhafazakâr 3.()Sosyal demokrat 4.()Milliyetçi (ülkücü) 5.()Sağcı 6.()Solcu 7.() Milliyetçi-Muhafazakâr 8.()Komünist 9.()İslamcı 10.()Laik 11.() Diğer ...
23. Aşağıdaki seçeneklerden oy verme durumunuzu belirtiniz? (sadece bu soruda birden fazla seçeneği işaretleyebilirsiniz.)
1.() Milliyetçi ve muhafazakâr görüşü benimseyen bir partiye oy vermek gerekir
2.() Milliyetçi görüşü benimseyen bir partiye oy vermek gerekir.
3.() Sadece dine önem veren bir partiye oy vermek gerekir.
4.() Sosyal ve ekonomik programına güvenilen bir partiye oy vermek gerekir.
5.() Sosyal demokrat değerlere önem veren bir partiye oy vermek gerekir.
6.() Komünist görüşü benimseyen bir partiye oy vermek gerekir.
7.() Oy kullanmıyorum.
8.() Diğer (parti ismi de yazılabilir)
24. Aşağıdaki kurum ve kuruluşlardan hangisine güveniyorsunuz? (Sadece bu soruda birden çok seçeneği işaretleyebilirsiniz.)
1.() Türkiye Büyük Millet Meclisi 2.() Mahkemeler ve Adalet Sistemi 3.() Polis 4.() Asker 5. Politikacılar 6. Siyasî Partiler 7. Avrupa (Birliği) Parlamentosu 8.() Birleşmiş Milletler 9.()Başka (lütfen yazınız).....
25. Çocukluğunuzdan itibaren din ile ilgili bilgileri nasıl edindiniz? (sadece bu soruda birden fazla seçeneği işaretleyebilirsiniz.) 1.() Ailem 2.() Ortaokul ve lisedeki din dersi öğretmenleri 3.() Kur’an kursları (yaz kursları) 4.() Televizyon ve radyo programları 5. Okuduğum dinî yayınlar 6.() Katıldığım dinî sohbet, cemaat, konferans vb. 7.() İnternette 8.()Başka (lütfen yazınız).....
26. Dinî konularla ilgili bir probleminiz olduğunda özellikle nereye ve kime

başvurursunuz? 1.()Devletin Resmî Dinî Kurumlarına 2.()Din konusundaki uzman akademisyenlere 3.()Mollalara 4.()Cemaat veya tarikat önderlerine 6.()Dinî kitaplara 6.()Diğer (lütfen yazınız).....

27.Dininiz? 1.()İslam 2.()Hristiyan 3.()Yahudi 4.()Ateist 5.()Tanrı inancım var ama herhangi bir dine mensup değilim. 6.()Başka (lütfen yazınız).....

28.Mezhebiniz? 1.()Sünnî 2.()Hanefî 3.()Şîa 4.()Caferî 5.()Alevî-Bektaşî 6.()Hiçbir mezhebe bağlı değilim 7.()Cevap vermek istemiyorum 8.()Başka ...

Aşağıdaki ifadelere (cümlelere, sözlere) ne kadar katıldığınızı; her cümle için karşısındaki kutucukların içindeki numaraların, sadece birinin, üzerine çarpı (x) koyarak belirtiniz.	Hiç Katılmıyorum (1)	Katılmıyorum (2)	Kararsızım (3)	Katılmıyorum (4)	Tamamen Katılmıyorum (5)
29. Misafirlikte kadın ile erkek ayrı oturmalıdır.	1	2	3	4	5
30.Eğlenme, dinlenme amacıyla da olsa yapılan sosyal faaliyetlerde, dost toplantılarında dinî hassasiyetlerin gözetilmesine önem veririm.	1	2	3	4	5
31. Sosyal medyada, televizyon ve gazetelerde dinî hassasiyetlere saygılı olunmasına önem veririm.	1	2	3	4	5
32. Çocuklarınızın eğitiminde dünyevi/mesleki eğitimden önce dinî eğitime öncelik verilmelidir.	1	2	3	4	5
33. Okullarda verilen din eğitimi yetersizdir.	1	2	3	4	5
34. Din eğitimi devlet (millî eğitim bakanlığı ve diyanet işleri başkanlığı) yerine vakıf, dernek, cemaat, tarikat vb. sivil dinî topluluklar verebilmelidir.	1	2	3	4	5
35. Çocuklar; bakıma muhtaç anne-babalarına bakmak için gereken her türlü fedakârlığı yapmalıdır.	1	2	3	4	5
36. Toplumumuzun ahlaki yapısı dinden uzaklaştıkça daha da kötüye gidiyor.	1	2	3	4	5
37. Dünya ve ahiretime faydası olmayan (TV ve internette boş vakit geçirme, kahvede/kafede oyun oynama gibi) işlerle meşgul olmam.	1	2	3	4	5
38. Eğer dinîmi yaşama konusunda bulunduğum yerde zorluk yaşarsam, daha rahat yaşayabileceğim başka bir yere taşınırım/göç ederim.	1	2	3	4	5
39. Büyüye inanırım.	1	2	3	4	5
40. Fala inanırım.	1	2	3	4	5
41. Türbe ve yatırlardan manevî yardım ve şifa beklerim.	1	2	3	4	5
42. Cemaat gibi dinî grupları toplum için faydalı buluyorum	1	2	3	4	5
43. Tarikat gibi dinî grupları toplum için faydalı buluyorum.	1	2	3	4	5
44. Bir erkek ile bir kadının evlilik öncesi arkadaşlık yapmasını doğru bulmam.	1	2	3	4	5
45. Eş seçiminde, eşin dindar olmasına önem veririm.	1	2	3	4	5
46. Müslüman bir erkek veya kadın, ateist birisiyle evlenebilir.	1	2	3	4	5
47. İki insanın aile hayatını yaşaması için evlenmeye ve nikâha gerek yoktur.	1	2	3	4	5
48. Bazı kadınların evlenmeden çocuk sahibi olmasını doğru bulmam.	1	2	3	4	5

49. Sperm bankası yoluyla çocuk sahibi olmayı doğru bulmam.	1	2	3	4	5
50. Daha fazla çocuk istemeyen bir karı-kocanın çocuğu aldırmasını (yani kürtaj yaptırmasını) doğru bulmam.	1	2	3	4	5
51. Doktorlar bebeğin engelli doğacağını belirlemişse, karı-kocanın çocuğu aldırmasını (yani kürtaj yaptırmasını) doğru bulmam.	1	2	3	4	5
52. Müslüman bir kadın tesettüre uygun (dinin emrettiği şekilde) giyinmelidir.	1	2	3	4	5
53. Kadınların haşema (tesettür mayosu) ile denize girmelerini normal karşılarım.	1	2	3	4	5
54. Baba evin reisidir ama ailevî kararlar, aile üyeleriyle istişare edilerek (konuşularak) alınmalıdır.	1	2	3	4	5
55. Miras paylaştırmada İslam hukukuna göre hareket edilmelidir.	1	2	3	4	5
56. Çocukların eş seçiminde en son sözü anne-babalar söylemelidir.	1	2	3	4	5
57. Kadınların yeri evidir, kadınlar bir işte çalışmamalıdır.	1	2	3	4	5
58. Ülkede işsizlik sorunu varsa işe alımda erkeğin kadına göre önceliği olmalıdır.	1	2	3	4	5
59. Üniversite eğitimi, kız çocuktan çok erkek çocuk için önemlidir.	1	2	3	4	5
60. Dinen kadınlar yönetici olmamalıdır. .	1	2	3	4	5
61. Din, Allah ile kul arasında kalmalı, devlet idaresi dinin tesirinden uzak tutulmalıdır.	1	2	3	4	5
62. Anayasa ve diğer kanunlar Kur'an ile çelişmemelidir.	1	2	3	4	5
63. İlköğretimden sonra kız ve erkek çocuklar AYRI sınıflarda eğitim görmelidir.	1	2	3	4	5
64. Ülkeyi yönetenlerin dinî hassasiyetlerinin güçlü olmasını tercih ederim.	1	2	3	4	5
65. Ülkenin yönetiminde tüm kanun ve kurallar dinin hükümlerine göre düzenlenmelidir.	1	2	3	4	5
66. Oy kullanırken güvendiğim dinî grup önderlerinin (tarikât, cemaat liderlerinin) fikirlerini dikkate alırım.	1	2	3	4	5
67. İşimle ilgili şüpheye düştüğüm bir konuda, din konusunda bilgili birinden icazet ya da fetva(görüş) alırım.	1	2	3	4	5
68. Dinî kurallar ile işimin gerekleri birbiri ile çelişir ise dinîmin gerektirdiği yönde karar alırım.	1	2	3	4	5
69. Helal kazanılmışsa, yüksek standartlarda (lüks) bir hayat sürmenin dinen sakıncası yoktur.	1	2	3	4	5
70. Alışveriş yaparken firma sahibinin dindar olup olmadığına dikkat ederim.	1	2	3	4	5
71. Rüşvet alıp-vermek günah olduğu için rüşvet almamalıyız ve vermemeliyiz.	1	2	3	4	5
72. Hangi koşulda olursa olsun, faiz haramdır.	1	2	3	4	5
73. Sadece zaruret durumunda bankadan faizle kredi almakta bir	1	2	3	4	5

sakinca yoktur.					
74. İslam'da faizin yasak olması, ekonomik kalkınmanın önünde engeldir.	1	2	3	4	5
75. Müslümanların çoğunluk olarak yaşadığı bir devlette faizli banka olmamalıdır.	1	2	3	4	5
76. Müslümanların çoğunluk olarak yaşadığı bir toplumda ekonomik sıkıntıya düşen bir kişi dost ve yakınlarından borç bulabilmelidir.	1	2	3	4	5
77. İşlerimizde elimizden geleni fazlası ile yapıp sonucu Allah'tan beklemeliyiz.	1	2	3	4	5
78. Bir dinî cemaate üye olmak insanların iş ilişkilerini olumlu yönde etkiler.	1	2	3	4	5
79. Allah vardır ve birdir.	1	2	3	4	5
80. Hz Muhammed Allah'ın (cc) emirlerini insanlara ulaştıran son peygamberdir.	1	2	3	4	5
81. Ölümünden sonra dirilme gerçektir ve ahiret hayatı vardır.	1	2	3	4	5
82. Kur'an Allah tarafından gönderilmiş son ilahi kitaptır, bildirdiği her şey doğrudur	1	2	3	4	5
83. Her şeyi yaratan ve idare eden Allah'tır. Fakat insan iyi veya kötü yönü kendisi seçer ve bundan da ahirette sorumlu olur.	1	2	3	4	5
84. Melekler vardır ve yaptığımız iyi ve kötü davranışlar melekler tarafından yazılmaktadır.	1	2	3	4	5
85. Allah'a inanmayan bir insan da yaşamında mutlu bir insan olabilir.	1	2	3	4	5
86. Ahlaklı bir insan olmanın ahirette mükâfatını/karşılığını/ödülünü almak için inanmak şart değildir.	1	2	3	4	5
87. Bir Müslüman içki içerse günahkâr olur.	1	2	3	4	5
88. Modern yaşamda İslam'ın hükümlerini aynen uygulamak imkânsızdır.	1	2	3	4	5
89. İslam'ın günümüz şartlarına göre yeniden yorumlanması dinî tahrif eder (bozar)	1	2	3	4	5
90. Dinî vecibeleri yerine getirmek toplumda kabul görmemi sağlıyor.	1	2	3	4	5
91. Toplu ibadetlere katılmaktan haz duyarım. (cemaatle namaz kılmak, teravih namazı, kandil gecelerinde camiye gitmek vb.)	1	2	3	4	5
92. İşyerlerinde, okullarda ve devlet dairelerinde mescit olmasını isterim.	1	2	3	4	5
93. İşte çalışma saatlerinin namaz ve iftar vakitlerine göre düzenlenmesini isterim.	1	2	3	4	5
94. Allah'a yaklaşmak için ibadet şart değil, önemli olan kalp temizliğidir.	1	2	3	4	5
95. Hayatımda ve yaşam tarzımda din önemlidir, kendimi dindar olarak görüyorum	1	2	3	4	5
96. Dindar insanlara güvenirim.	1	2	3	4	5

Aşağıdaki ifadelerden durumunuza en uygun olanını, ifadenin karşısındaki kutucuğun içinde bulunana numaranın, sadece birinin, içine çarpı (x) koyarak belirtiniz.	Hiç (1)	Az (2)	Orta (3)	Çok (4)	Pek Çok
97. Günde beş vakit namaz kılarım.	1	2	3	4	5
98. Cuma namazı kılarım.	1	2	3	4	5
99. Bayram namazı kılarım.	1	2	3	4	5
100. Dinin uygun gördüğü mazeretlerin dışında Ramazan Ayı'nda oruç tutarım.	1	2	3	4	5
101. Nafile ibadetleri (namaz, oruç) yaparım.	1	2	3	4	5
102. Sadaka veririm, hayır işleri yaparım.	1	2	3	4	5
103. Hacca gittim / Ya da maddi gücüm yeterse giderim.	1	2	3	4	5
104. Umre hacı yaptım / Ya da maddi gücüm yeterse yaparım.	1	2	3	4	5
105. Zekât verdim / Ya da maddi gücüm yeterse veririm.	1	2	3	4	5
106. Kurban kestim / Ya da maddi gücüm yeterse her yıl keserim.	1	2	3	4	5
107. Dua ederim.	1	2	3	4	5
108. Cenaze merasimlerine katılırım.	1	2	3	4	5
109. Kandil gecelerini diğer günlerden biraz daha farklı olarak (ibadet ederek, mevlit, Kur'an dinleyerek) dinî ağırlıklı geçiririm.	1	2	3	4	5
110. Düğün törenlerinde (sünnet veya evlilik) Kur'an, mevlit okuturum.	1	2	3	4	5
111. Dinî topluluklarca (tarikat, cemaat vb.) yapılan sohbet vb. toplantılara katılırım.	1	2	3	4	5
112. Türbe, yatır ziyaretleri yaparım.	1	2	3	4	5

ANKET BİTTİ.

ZAMAN AYIRDIĞINIZ VE YARDIMLARINIZ İÇİN ÇOK TEŞEKKÜR EDERİM.

Eğer anket ile ilgili görüşleriniz ve eklemek istediğiniz herhangi bir şey var ise aşağıya yazabilirsiniz:

Ek 2. Mülakat

Kendini ve Araştırmayı Tanıtma:

Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Bilim Dalı doktora tezi olarak tasarlanan Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE danışmanlığında doktora öğrencisi Rıza KARABAĞ tarafından yürütülen “Göçün Azerbaycan Türklerinin Dinî Hayatı Üzerindeki Etkileri: Bakü ve Amasya Örneği” adlı bir tez çalışması üzerinde çalışıyoruz. Bu kapsamda uygunsanız sizinle de bir görüşme yapabilir miyiz? İzninize bağlı olarak dijital kayıt araçları kullanılacaktır. İsminiz belirtilmeden vereceğiniz cevaplar sadece bilimsel araştırma kapsamında kullanılacak ve kesinlikle gizli tutulacaktır. Cevaplarınızı içtenlikle belirtmeniz ve her soruya cevap vermeniz araştırmanın amacına ulaşmasına yardımcı olacaktır. Değerli vaktinizi bizlere ayırmanızdan ve araştırmamıza yaptığınız katkılardan dolayı teşekkür ederiz

Isınma/başlangıç

Kendinizi (isminizi söylemeden) kısaca tanıtır mısınız? Mesela, Yaşınız? Hangi okullarda okudunuz? Hangi işlerde çalıştınız? Medeni durumunuz? Çocukluk yıllarınızı nerede geçirdiniz? Nerelerde (hangi ülkelerde, şehirlerde) bulundunuz? (Ülke veya şehir değişikliğini niçin yaptınız?)

Biliyorsunuz bu araştırma Göç, Toplumsal Yapı ve Din arasındaki ilişkinin Üç Kuşaktaki Yansımalarını konu alıyor. Bundan sonra size göç, din ve sosyokültürel hayat, aile yaşamı, dinin siyaset ve ekonomi ile ilişkisi ve son olarak sizin inancınız ve dinî yaşantınız ile ilgili bir takım sorular soracağım.

1.BÖLÜM: GÖÇ ve DİN. GÖÇ'ÜN SOSYAL KÜLTÜREL VE SİYASAL YANSIMALARI

1. Atalarınız Türkiye'ye nereden, hangi yıllarda göç etti? Neden? Göçü nasıl gerçekleştirdi? Hangi yöntem ve güzergâhı izledi? Türkiye'de ilk önce nereye yerleştiğini biliyor musunuz? Siz göç etmesini onaylıyor musunuz? Neden? Tarihi Karakoyunlu Deresi bölgesinde akrabalarınız kaldı mı? Bölgenin nerede olduğunu biliyor musunuz? Kalanların akıbetlerinin nasıl olduğunu biliyor musunuz?

2. Türkiye'ye göçün Atalarınızın ya da sizin hayatınızı nasıl etkilediğini düşünüyorsunuz Azerbaycan'a göç eden akrabanız ise akrabalarınızın hayatını nasıl etkilediğini düşünüyorsunuz?

a.) Kültürel açıdan? (Mesela, hayat felsefesi, yaşam tarzı, gelenek, örf, adet, millî ve dinî duygulara bağlılığı gibi)

b.) Ekonomik açıdan? (Mesela, meslek, iş bulma durumları, gelir, refah düzeyleri gibi)

c.) Dinî açıdan? (Dinlerine bağlılığı, unutmamaları, özgürce inanç ve ibadetlerini yapması gibi.)

3. Azerbaycan'da kalan Türklerle Türkiye'ye göç eden akrabaları arasında ne gibi farklılaşmalar söz konusudur?

a.) Kültürel açıdan? (Mesela, hayat felsefesi, yaşam tarzı, gelenek, örf adet, millî ve dinî duygulara bağlılığı gibi)

b.) Ekonomik açıdan? (Mesela, meslek, iş bulma durumları, gelir, refah düzeyleri, ekonomik hayatlarındaki dinin yerinin ne oranda etkisini gösterdiği gibi gibi)

c.) Dinî açıdan? (Dinlerine bağlılığı, unutmamaları, özgürce inanç ve ibadetlerini yapması gibi.)

4. 3 ve 4. sorudaki farklılaşmalar sizce ne ölçüde göçle ilgilidir?

5. Göçün üzerinden yaklaşık 100 yıllık bir süre geçti. Azerbaycan'daki Azerbaycan Türklerinin yaşamında bu süre zarfında ne gibi siyasî-sosyal-dinî-kültürel kırılma dönemleri yaşadıklarını düşünüyorsunuz? Bu dönemlerin etkileri nasıl olmuştur? Mesela, Sovyet rejiminden Türk veya Müslüman oldukları için baskı, tepki ve kötü muamele gördüklerini düşünüyor musunuz? Rejim dinlerini öğrenmeye, çocuklarına dinî eğitim verilmesine, ibadetlerini yapmalarına, camiye gitmelerine engel olduklarını düşünüyor musunuz? Gündelik yaşamlarına, gelenek ve göreneklerine, inanç ve dinî yaşantılarına ne gibi yansımaları oldu. Bu durum sosyal yaşantılarında herhangi bir değişikliğe yol açtığını düşünüyor musunuz?

Dindar-mütedeyyin kesimlerin ezildiğini düşünüyor musunuz? Nasıl? Şimdiki bağımsızlık döneminde ezildiğini düşünüyor musunuz? Bu konudaki bilgi ve düşüncelerinizi nereden edindiniz? Ayrıca bu gibi durumlarla siz ya da Atalarınızın Türkiye’de karşılaştıklarını düşünüyor musunuz?

6. Azerbaycan’da yaşayan akrabalarınızın geçmişleriyle şimdiki (Bağımsızlık dönemi) durumlarını (Sovyet hâkimiyeti ile şimdiyi) kıyasladığınızda (devletin din politikalarında, millî ve manevî değerlere verilen önem vs. gibi) hangi dönemin devam etmesini isterdiniz? Niçin? Ayrıca bu açıdan Türkiye için de geçmişle günümüzü kıyaslayacak durumların yaşandığını düşünüyor musunuz?

2.BÖLÜM: SOSYAL VE KÜLTÜREL HAYATTA DİN

7. Türbe yatırımları niçin ziyaret edersiniz? (Eğer kendisi ziyaret etmiyorsa niçin etmediği sorulabilir) Türbeye çaput bağlama, adak adama, bağlanma vb. gibi uygulamalar devam ediyor mu? Yapılıyorsa neden yapılıyor? Bunlar Dinimize uygun/caiz midir? Türbeye bağlanma ne demektir? Anlatır mısınız? Türbeler, pirlar ve seyitlerin olağanüstü bir gücü olduğuna inanıyor musunuz? Türbeden şifa bulunacağına inanıyor musunuz?

8. Anne-babanız dinî konularda size telkinlerde bulunur mu? Bu telkinler sizin dinî anlayış ve tutumunuzu etkiledi mi Nasıl?

9. Biliyoruz ki cemaatler, tarikatlar ve benzeri oluşumlar ve çeşitli dinî gruplar da var; Sizce dinde bu grupların yeri nedir? (dinin bir olmazsa olmaz mı?)

10. Sizce genel olarak cemaat örgütlenmelerinin toplumsal ve iktisadî (iş) ilişkilere etkisi oluyor mu? Oluyorsa ne gibi etkisi oluyor? Dinî toplantılarda ya da buluşmalarda iş konuşulur mu, iş bağlanır mı? Yoksa Cami’ye ya da cemaate iş sokulmaz mı? [konuşmazsa] Cemaatlerin okul yurt yaptırması, burs verip yoksullara yardım etmesine nasıl bakıyorsunuz?

11. Cemaatlerin siyasî partiler ile ilişkileri konusunda ne düşünüyorsunuz? Burada hangi gruplar hangi partileri destekliyorlar? Bu destek ne şekilde oluyor? Siz hiç bu tür faaliyetlere katıldınız mı? Sovyet hâkimiyetinde de cemaat ve tarikatlar var mıydı? Siyasete etkisi oluyor muydu? Oluyorsa nasıl? Olmuyorsa neden?

12. Sizce dinî örgütler sivil toplum örgütü olabilir mi?

13.İslam tek ise neden bu kadar çok mezhep var? Hangisi en doğrusu? Neden? (elit)

14. Türkiye’de her taraf cami ve camiler de namaz kılan insanlarla dolu. Ama birçok Müslüman rüşvet yiyor, hile yapıyor, kandırıyor, devleti soyuyor, vergi kaçırıyor, kul hakkına giriyor ve her türlü günahı işliyor. Avrupa’da ise kiliseler boş ama Hristiyanlar Müslümanlara göre daha dürüst, daha ahlaklı, iş ahlakları daha iyi, herkes işinde dürüstçe çalışıyor. Bütün bunları görünce, yani Müslümanlara baktığınızda bu dinden soğuyor musunuz? Bir din anlayışı güzel ahlak üretmiyorsa bu dine gönüllü ısınanları yani Müslüman olmayı düşünenleri tereddütte itiyor mu?. Ya da siz olsanız bu dinî kabul edebilir misiniz? Bütün bunların sebebini nede, vebalini kimde görüyorsunuz? Sizce ideal bir Müslüman yaşantısı nasıl olmalı?

3. BÖLÜM: AİLEVİ HAYATINDA DİN

15. Günümüzde kıyafet konusunda yaşanan değişimi nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu konuda önceki ile şimdiki düşünceleriniz arasında bir fark var mı? Kamu iş hayatında, orta, lise ve üniversitelerde isteyenin başlarını örtmesini (İslam’ın ölçülerine göre giyinilmesini) uygun buluyor musunuz? Neden? Siz ve aileniz giyiminizde İslamcın ölçülerini dikkate alır mısınız? Günümüz çağdaş toplumunda İslam’ın ölçülerine göre giyinilebilir mi?

4. BÖLÜM: SİYASAL HAYATTA DİN

16.Siyasetçinin problemlere din eksenli yaklaşması sizce doğru mudur? Bu şekilde sorunlar çözülebilir mi? Azerbaycan’da böyle bir siyasetçi var mı? Siyasette dinin etkisi var mı? Ne gibi etkileri oluyor?

17. Dindar siyasetçi sizce daha güvenilir midir? Dindar siyasetçi yolsuzluk yapmaz mı? (“Yapar” diyor ise o zaman dinin ne faydası var?)

18. Sizce laiklik ne demek? (Din, Allah ile kul arasında kalmalı, kamu ve devlet düzeni din kuralları çerçevesinde düzenlenmemeli ve devlet idaresi dinin tesirinden uzak tutulmalı mıdır?) Türkiye’nin ve Azerbaycan’ın laik bir ülke olduğunu düşünüyor musunuz? Sizce

laiklik olmalı mı? Nasıl?

19. Türkiye'nin geleceğini nerede görüyorsunuz? AB, Rus-Çin, Ortadoğu? Müslüman ülkeler, Türkî Cumhuriyetler? Neden?

20. Müslüman halklar arasında kendinize en yakın ve en uzak gördüğünüz halklar hangileridir?

5. BÖLÜM: İNANÇ ALANINDA DİN

21. İslam'ın iman esaslarının tümüne Kur'an-ın tüm bildirdiklerini kabul ediyor musunuz? Şüpheniz ve tereddütte kaldığınız herhangi bir esas var mı?

22. Hayat felsefenizin ve yaşam tarzınızın şekillenmesinde dinin bir etkisi oldu mu? Nasıl? Cevap Hayır ise: Dinin sizin ailevî iktisadî, siyasî, sosyokültürel yaşantınızı düzenlemede hiçbir etkisi olmamalı mı? Hayırsa: Size göre din nedir. Sadece Allah'a inanmak ya da inanmamaktan mı ibarettir. İnananına bir takım ödev ve sorumluluklar yüklemiyor mu? Kişinin inanç, ibadet, ahlak ve gündelik hayatına bir etkisi tesiri olmalı mı ya da olmamalı mı? Neden? Niçin?

23. İslam'ın günümüz şartlarına göre yeniden yorumlanması dinî bozar mı? Günümüz modern çağa uygun İslam yaşanabilir mi? Sizce İslam günümüz şartlarına göre nasıl yorumlanır.

24. Akıl ve bilim ile her şey kavranabilir mi? Akıl ve bilim ile İnanç arasında çelişkide kaldığınız oluyor mu? Kalıyorsanız hangisini tercih ediyorsunuz? İslamiyet'in en akılcı ve bilimle örtüşen bir din olduğunu düşünüyor musunuz? Yoksa İslam inancında sizce mantıksız veya gereksiz inanç esasları var mı? Varsa hangileri

25. (Eğer görüşme uzamış, konuşmacı sıkılmış ise bu soru sorulmayabilir. Sonraki soruya geçilebilir.) Din bu dünyada karşılaştığınız ne tür sorunları çözmenizde size yardımcı oluyor?

6. BÖLÜM: İBADET ALANINDA DİN

26. İbadetin gerekli olduğuna inanıyor musunuz? Neden Siz namaz, oruç, zekât hac, kurban gibi ibadetleri yapabiliyor musunuz? Yapamıyorsanız gerekli görmediğiniz için mi, ihmal ya da zaman sıkıntısından mı? Mesela

27. İbadetin, dinin bir emri değil de bir kültürel etkinlik, örf adet alışkanlık olarak algılayıp yapanların olduğunu düşünüyor musunuz?

28. (Eğer görüşme uzamış, konuşmacı sıkılmış ise bu soru sorulmayabilir?) Ezanın Türkçe okunması ve Namazın Türkçe kılınması konusunda ne düşünüyorsunuz? Neden?

7. BÖLÜM: EKONOMİK HAYATTA DİN

29. Faiz meselesine ilişkin görüşünüz nedir? Faiz'in haram olduğuna inanıyor musunuz? (Akademik seviyesi ve bilinçli olanlar için: Enflasyon oranında faiz almakta veya vermekte bir sakınca görüyor musunuz?) Banka kredisi kullanmayı uygun buluyor musunuz? İslam'ın faizi yasaklaması ekonomik kalkınmaya engel midir? Neden? Ayrıca Faiz, içki, rüşvete karşı mısınız? Evet, ise, dinen mi? İnsanlık veya genel ahlak kuralı gereği mi?

30. Bu soruların dışında benim sormadığım sizin eklememek istedikleriniz var ise her konuda yazabilirsiniz. Mesela Azerbaycan Karakoyunlu Türk tayfalarının biliyorsanız atalarınızın göç ettikleri Karakoyunlu Deresi'nde de olan, bilmiyorsanız Amasya bölgesinde yaşayan sadece Karakoyunlu Azerbaycan Türklerine özgü örf adet gelenek görenek, inanç yaşantı, yemek, kıyafet, oyunlar, düğünler bayramlar... vs gibi aklınıza gelen hatırladığınız her her konudaki bildiklerinizi paylaşabilirsiniz. Ayrıca bu örf adet ve sair konularda günümüzde yaşatılıp yaşatılmadığını da belirtmenizi istirham eder, yapacağınız katkılardan dolayı çok teşekkür ederim.

Ek 3. Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Kararı



T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER ETİK KURUL KARARLARI

KARAR TARİHİ	TOPLANTI SAYISI	KARAR SAYISI
28.06.2019	6	2019 - 232

KARAR NO: 2019 - 232
Üniversitemiz Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi Rıza KARABAĞ'ın Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE danışmanlığında “ Göçün Azerbaycan Türk’ lerinin Dini Hayatı Üzerindeki Etkileri: Bakü Amasya Örneği” isimli doktora tezine ilişkin anket ve mülakat çalışmalarını içeren 22146 sayılı dilekçesi okunarak görüşüldü.

Üniversitemiz Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi Rıza KARABAĞ'ın Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE danışmanlığında “ Göçün Azerbaycan Türk’ lerinin Dini Hayatı Üzerindeki Etkileri: Bakü Amasya Örneği” isimli doktora tezine ilişkin anket ve mülakat çalışmalarının kabulüne oy birliği ile karar verildi.

Ek 4. Öz Geçmiş

ÖZ GEÇMİŞ

Rıza Karabağ, Amasya/Merzifon İmam Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1990 yılında mezun oldu. 2016 yılında Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalında Yüksek Lisans programını bitirdi. 2017 yılında Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesinde, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Doktora eğitimine başladı. Orta derecede İngilizce bilmektedir. Temel ilgi alanları, din, sosyoloji, göç sosyolojidir.

Orcid id: <https://orcid.org/0000-0001-6163-7812>

Yayınlanmış Çalışmalar:

1. Karabağ, R. (2019).“Öğretmenlerin Dinî Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (47), 531-565.