



T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

BİR YÜKLEME TARZI OLARAK FARKLI KADER
ALGILARI VE ALLAH TAHAYYÜLLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ
ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

(Yüksek Lisans Tezi)

Nurgül KARADENİZ

Danışman
Prof. Dr. Faruk KARACA

RİZE

2024

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında, Prof. Dr. Faruk KARACA danışmanlığında, Nurgül KARADENİZ tarafından hazırlanan *Bir Yükleme Tarzı Olarak Farklı Kader Algıları ve Allah Tahayyülleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* adlı bu tez çalışması, 28/11/2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle/~~oy çokluğuyla~~ başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

Unvanı, Adı SOYADI

İmza

Başkan

: Prof. Dr. Faruk KARACA

Üye

: Doç. Dr. Mehmet ÇINAR

Üye

: Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Enes VURAL

ETİK BEYAN

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Bir Yükleme Tarzı Olarak Farklı Kader Algıları ve Allah Tahayyülleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve /veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

05/08/2024

Nurgül KARADENİZ

ÖN SÖZ

Yükleme teorisi, insanların meydana gelen davranış ve olayları açıklama tarzlarını inceleyen bir sosyal psikoloji kuramıdır. İnsanlar, karşılaştıkları davranış ve olaylar arasındaki ilişkiyi algılayabilmek için kısaca nedensellik adı verilen sebep sonuç ilişkisine dayalı bilişsel süreçleri kullanmaktadırlar. Doğal afetlerin nedeni olarak ahlaki yozlaşmayı, başarısızlığın nedeni olarak zor soruları görmek gibi. Fakat bu süreçte gözlemlenen sonucun hangi nedene atfedildiği son derece önemlidir. Zira bireyin duygu, düşünce ve davranışları sebep-sonuç ilişkisini algılayış biçimi tarafından şekillenmektedir. Diğer bir ifade ile bireyin tecrübe ettiği olaylar hakkındaki çıkarımları, söz konusu olaylar karşısında takınacağı tavrı belirlemede etkili referanslardır. Dolayısıyla aynı olayı tecrübe eden insanlarda farklı eylemlerin gözlemlenmesinin nedeni olarak, kişisel yükleme tarzları gösterilebilir. Bu bakımdan insanların günlük hayattaki yükleme tarzlarını incelemek, davranış farklılıklarını açıklamada önemli bir adımı ifade etmektedir.

Çalışmanın her aşamasında büyük katkısı olan, bilgisi ve tecrübesi ile beni her zaman yönlendiren değerli danışman hocam Prof. Dr. Faruk KARACA' ya en içten teşekkürlerimi sunarım. Tez sürecinde bilgi ve tecrübeleriyle bana yardımcı olan değerli jüri üyelerine ve veri toplama sürecinde desteklerini gördüğüm katılımcılara çok teşekkür ederim. En önemlisi hayatım boyunca yanımda olan, maddi manevi desteklerini her zaman hissettiğim kıymetli aileme ve arkadaşlarıma sonsuz teşekkür ederim.

Nurgül KARADENİZ

RİZE/2024

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖZET	VII
ABSTRACT.....	VIII
KISALTMALAR	IX
TABLolar LİSTESİ	X
GİRİŞ	1
1. TEORİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	11
1.1. Yükleme/Atıf Kuramı	11
1.1.1. Yükleme Kavram ve Teorisi	11
1.1.2. Teorinin Tarihsel Gelişimi.....	12
1.1.3. Yükleme Sürecinde Yapılan Hatalar	15
1.1.4. Yükleme Yapma Nedenleri.....	17
1.1.5. Yüklemenin Zamanı.....	20
1.1.6. Yükleme Teorisi ve Din	21
1.2. Kader Algısı	30
1.2.1. Kader Kavramı	30
1.2.2. Düşünce Tarihinde Kader.....	33
1.2.3. Dinlerde Kader İnancı.....	38
1.2.3.1. Yahudilikte Kader İnancı.....	43
1.2.3.2. Hristiyanlıkta Kader İnancı.....	44
1.2.3.3. İslam’da Kader İnancı.....	46
1.2.3.3.1. Kur’an-ı Kerim’de Kader.....	46
1.2.3.3.2. Hadislerde Kader.....	49
1.2.3.3.3. İslami Gelenekte Kader.....	51
1.2.3.3.3.1. Cebriye	52
1.2.3.3.3.2. Kaderiye/Mutezile.....	54
1.2.3.3.3.2. Ehli Sünnet.....	55
1.2.4. Din Psikolojisi Açısından Kader	57

1.3. Allah Tahayyülü	59
1.3.1. Tahayyül Kavramı	59
1.3.2. Allah Tahayyülünün Oluşumuna Etki Eden Faktörler	60
1.3.3. Psikolojik Düşüncede Tanrı Tahayyülüne İlişkin Yaklaşımlar.....	62
1.3.3.1. İlişkisel Kuramlar.....	63
1.3.3.1.1. Freud ve Tanrı Tahayyülü	63
1.3.3.1.2. Jung ve Tanrı Tahayyülü	64
1.3.3.1.3. Nesne İlişkileri Kuramı	65
1.3.3.1.4. Bağlanma Kuramı	67
1.3.3.2. Bilişsel Kuramlar	68
1.3.3.2.1. Piaget'in Bilişsel Gelişim Kuramı	68
1.3.3.2.2. Harms'ın Dini Gelişim Teorisi.....	70
1.3.3.2.3. Elkind'in Arayış Teorisi	70
1.3.3.2.4. Goldman'ın Dini Düşünce Teorisi	71
1.3.3.2.5. Fowler'in İnanç Gelişimi Teorisi	73
1.3.4. İslam'da Allah Tahayyülü	75
2. BULGULAR VE YORUMLAR.....	77
2.1. Örneklem Grubu ve Özellikleri.....	77
2.2. Kader Algıları ile İlgili Bulgular ve Yorumlar	78
2.1.1. Cinsiyet- Kader Algısı İlişkisi ile ilgili Bulgular	79
2.1.2. Yaş-Kader Algısı İlişkisi ile ilgili Bulgular	81
2.1.3. Medeni Durum-Kader Algısı İlişkisi İle İlgili Bulgular.....	83
2.1.4. Eğitim Düzeyi-Kader Algısı İlişkisi ile İlgili Bulgular.....	85
2.1.5. Sosyoekonomik Düzey-Kader Algısı İlişkisi İle İlgili Bulgular.....	87
2.1.6. İkamet Edilen Birim-Kader Algısı İlişkisi İle İlgili Bulgular	89
2.3. Allah Tahayyülü İle İlgili Bulgular ve Yorumlar	90
2.3.1. Cinsiyet-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular	91
2.3.2. Yaş-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular	94
2.3.3. Medeni Durum-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular	97
2.3.4. Eğitim Düzeyi-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular	100
2.3.5. Sosyoekonomik Düzey-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular	

2.3.6. İkamet Edilen Birim-Allah Tahayyülü İlişkisi ile İlgili Bulgular .	106
2.4. Kader Algısı-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular	108
3. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	112
KAYNAKÇA.....	115
EKLER.....	132



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü : Yüksek Lisans Tezi
Danışman : Prof. Dr. Faruk KARACA
Hazırlayan : Nurgül KARADENİZ
Yıl : 2024
Sayfa Sayısı : 133

ÖZET

BİR YÜKLEME TARZI OLARAK FARKLI KADER ALGILARI VE ALLAH TAHAYYÜLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Bu çalışmanın temel amacı farklı kader algıları ile Allah tahayyülleri arasındaki ilişkiyi incelemektir. Bu çerçevede çalışma, teorik ve ampirik olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde konunun kavramsal incelemesi yapılarak teorik alt yapısı oluşturulmuştur. İkinci bölümde ise tecrübî araştırmadan elde edilen veriler analiz edilerek değerlendirilmiştir.

Araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. Çalışmanın örneklemini, uygun örnekleme yöntemi ile seçilmiş 25-65 yaş arası 444 kadın (%59,4), 303 erkek (%40,6) olmak üzere toplamda 747 katılımcı oluşturmaktadır. Araştırmada kişisel bilgi formu, “Farklı Kader Algıları Ölçeği” ve “Allah Tahayyülleri Ölçeği” kullanılmıştır.

Araştırmanın sonucunda farklı kader algıları ile Allah tahayyülleri arasında anlamlı ilişkiler bulgulanmıştır. Elde edilen verilere göre, Ehl-i sünnet kader algısı ile dengeli ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları arasında pozitif; ilgisiz ve korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü skorları arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Cebri kader algısı ile korku-ceza ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmaktadır. Mutezile kader algısı ile ilgisiz Allah tahayyülü skorları arasında pozitif; dengeli ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yükleme Kuramı, Kader, Algı, Allah, Tahayyül

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies

Department : Philosophy and Religious Sciences

Thesis Type : Master's Thesis

Supervisor : Prof. Dr. Faruk KARACA

Author : Nurgül KARADENİZ

Year : 2024

Pages : 133

ABSTRACT

A RESEARCH ON THE RELATIONSHIP BETWEEN DIFFERENT PERCEPTIONS OF FATE AND IMAGINATIONS OF ALLAH AS A STYLE OF ATTRIBUTION

The main purpose of this study is to examine the relationship between different perceptions of fate and the imagination of God. In this framework, the study consists of two parts: theoretical and empirical. In the first part, the theoretical substructure of the subject was formed by making a conceptual analysis of the subject. In the second part, the data obtained from the empirical research are analyzed and evaluated.

The study was designed according to the relational survey model, one of the quantitative research methods. The sample of the study consisted of a total of 747 participants, 444 women (59.4%) and 303 men (40.6%) between the ages of 25-65, selected by convenient sampling method. Personal information form, "Different Perceptions of Fate Scale" and "God Imagination Scale" were used in the study.

As a result of the study, significant relationships were found between different perceptions of fate and God imagination. According to the data obtained, there is a significant positive relationship between Ahl al-Sunnah perception of fate and balanced and love-oriented God imagination scores, and a significant negative relationship between indifferent and fear-punishment-oriented God imagination scores. There is a significant positive correlation between algebraic perception of fate and fear-punishment and love-oriented God imagination scores. There is a significant positive relationship between Mutazilite perception of fate and indifferent God imagination scores, and a significant negative relationship between balanced and love-oriented God imagination scores.

Keywords: Attribution Theory, Fate, Perception, God, Imagination.

KISALTMALAR

Akt.	:	Aktaran
APA	:	American Psychological Association
ATÖ	:	Allah Tahayyülleri Ölçeği
bk.	:	Bakınız
çev.	:	Çeviren
ed.	:	Editör
H	:	Hipotez
Hz.	:	Hazreti
KAÖ	:	Kader Algıları Ölçeği
vb.	:	Ve benzeri
vd.	:	Ve diğerleri

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Ölçeklerin normallik analizi sonuçları	10
Tablo 2. Örneklem grubunun sosyodemografik özelliklere göre dağılımı.....	77
Tablo 3. Kader algıları ölçeğinin betimsel analizi.....	78
Tablo 4: Kader Algısı-Cinsiyet Değişkeni T-Testi Sonuçları.....	79
Tablo 5. Kader algısı-yaş değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları	81
Tablo 6. Kader algısı-medeni durum değişkeni t-testi sonuçları.....	83
Tablo 7. Kader algısı-eğitim düzeyi değişkeni tek yönlü anova analiz sonuçları	85
Tablo 8. Kader algısı-sosyoekonomik düzey değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları.....	87
Tablo 9. Kader algısı-ikamet edilen birim değişkeni t-test sonuçları.....	89
Tablo 10. Allah tahayyülü ölçeğinin betimsel analizi	90
Tablo 11. Allah tahayyülü-cinsiyet değişkeni t-test sonuçları.....	91
Tablo 12. Allah tahayyülü-yaş değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları	94
Tablo 13. Allah tahayyülü-medeni durum değişkeni t-test sonuçları.....	97
Tablo 14. Allah tahayyülü-eğitim düzeyi değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları	100
Tablo 15. Allah tahayyülü-sosyoekonomik düzey değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları.....	103
Tablo 16. Allah tahayyülü-ikamet edilen birim değişkeni t-test sonuçları	106
Tablo 17. Kader algısı-Allah tahayyülü korelasyon analizi sonuçları.....	108

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

İnsanın en temel eğilimlerinden biri kendisinde ve çevresinde gözlemlediği davranış ve olayları birtakım nedenlere atfederek açıklamaya ve dolayısıyla anlamaya çalışmasıdır. İnsanın söz konusu temel etkinliğini açıklamaya çalışan psikologlara göre bu çabanın gerisinde; insanın içinde yaşadığı çevreyi anlamlı bir yapıya kavuşturma, olayları tahmin ve kontrol edilebilir bir duruma getirme ve özsaygıyı koruma güdüsü bulunmaktadır. Sosyal psikolojide *yükleme kuramı* olarak ifade edilen bu süreçte bireyler, yaşadıkları olayları açıklamaya çalışırken yetenekten virüse kadar değişiklik gösterebilen çeşitli etkenlere yükleme yapabilmektedirler (Yaparel, 1994: 275-276). Bu nedenle bireylerin yaşadıkları olayları algılama ve olaylara ilişkin nedenleri açıklama biçimlerinin farklılık arz ettiği söylenebilir.

Genel olarak yüklemeler dini ve din dışı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Nitekim dini inanç sahibi olmayan bireyler, karşılaştıkları olayları anlamlandırma ve açıklamada şans, tabiat ve yetenek gibi kavramları kullanırken, dini inanca sahip bireyler için olayların arkasındaki nedene ilişkin açıklamayı anlamlı kılan şey, dini içerikli kavramlardır. Bu durum dini inanç sistemlerinin müntesiplerine bir bakış ve yaklaşım tarzı kazandırmasından ileri gelmektedir. Zira bağlıları için dinler meydana gelen olayları izah etmede etkili bir referans kaynağıdır (Köse ve Küçükcan 2000: 69-70). Özellikle kader inancı insanın bilme, anlama ve açıklama ihtiyacına bir cevap olarak duran, yorumlama biçimi sunan bir epistemolojidir (Macit, 2014: 12).

Kader inancı, İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnet ile haber verilen, ancak İslam bilginleri tarafından farklı şekillerde yorumlanan ve çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olan bir inançtır. Kader konusundaki esas tartışma, insanın davranışlarının sorumluluğunu kime nispet edilmesi gerektiği noktasında yaşanmıştır (Karaca, 2006: 480). Bu anlamda bir kısım insanlar davranış ve olaylar üzerindeki sorumluluğunu reddederek cebri bir kader algısı sergilemekte, bir kısım insanlar ise davranış ve olaylar üzerindeki sorumluluğunu ön plana çıkararak mutezile kader algısı sergilemektedirler. Diğer taraftan bazı insanlar bu iki uç yaklaşım arasında dengeli bir yol tutarak Ehli sünnet kader algısı yaşayabilmektedirler (Karaca vd., 2018: 333). Bu açıdan bakıldığında, her insanın kader inancını farklı şekillerde

algıladığı görülmektedir (Karaca, 2006: 480). Söz konusu farklılıkların ortaya çıkmasında birçok faktör rol oynamaktadır. Bu faktörlerin başında Allah inancı gelmektedir. Zira kader inancı, Allah inancı zemininde oluşan bir inançtır. Öyle ki, kader inancının bir tarafında insan, diğer tarafında Allah bulunmaktadır. İnsan Allah ile kurduğu ilişki biçimine göre bir kader algısı geliştirmektedir. Bu ilişkinin odak noktasında ise Allah tahayyül etme biçimleri yer almaktadır.

Allah tahayyülü İslam dininin doğuş anında *vahiy* vasıtasıyla Allah'ın bizzat kendisi tarafından oluşturulmuştur (Güler, 2007: 11). Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'in Allah tahayyüllerinin oluşmasında birincil kaynak konumunda olduğu söylenebilir. Müslüman bireyler, Kur'an-ı Kerim aracılığı ile Allah hakkında fikir sahibi olabilmektedirler (Memedoğlu, 2011: 154-155). Fakat Allah tahayyüllerinin yegâne kaynağı Kur'an-ı Kerim değildir. İnsanın zihinsel kurgu yeteneği de sürece dahil olmaktadır. Diğer bir ifade ile Allah tahayyülü ilahi kaynağa dayanan aynı zamanda insan zihni tarafından şekillenen psikolojik bir olgudur. İnsanın bireysel özelliklerinin yanı sıra toplumsal ve kültürel birçok faktör bu sürece eşlik etmektedir. Bu anlamda Allah hakkında bizzat Allah tarafından sunulan tanımlamaların, bireylerin anlam dünyalarında farklı biçimlerde tezahür ettiği ifade edilebilir (Hökelekli, 2017: 115). Bu bakımdan dini inancın tebliğ ettiği objektif/nesnel Allah tahayyülünün yanı sıra her insanın kendine mahsus sübjektif/öznel bir Allah tahayyülü inşa ettiği açıktır (Mehmedoğlu, 2011: 15).

Dini inanç sahibi insanlar açısından Allah'ı tahayyül etme, hem Allah ile kurulan ilişkinin biçimini belirlemede hem de psiko-sosyal hayatın yönünü tayin etmede önemli bir aşamadır (Hacıkeleşoğlu, 2020: 17). Zira inanan insan, inandığı varlığa atfettiği nitelikler üzerinden bir ilişki biçimi geliştirmekte ve netice bu durum onun tüm yaşamsal aktivesine etki etmektedir. Bu durumda farklı Allah tahayyüllerine sahip bireylerin, sahip olduğu Allah tahayyülünün yansıması olarak kader algılarında farklılaşma olması beklenmektedir. Bu sebeple araştırma bir yükleme tarzı olarak farklı kader algıları ile Allah tahayyülleri arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın temel amacı bir yükleme tarzı olarak farklı kader algıları ve Allah tahayyülü arasındaki ilişkiyi incelemektir.

İnsanoğlu karşılaştığı her olay ve davranışı anlama ihtiyacı içerisindedir. İlgüdüsel bir eğilim olan bu durum, insanların yaşananlara anlam verebilmesi için yüklemelere başvurmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Esasen insan ancak bu sayede davranış ve olayların meydana gelişinin arkasındaki nedene dair açıklamalarda bulunabilir. Aksi takdirde bir takım rahatsızlıkla karşı karşıya kalabilir (Yapıcı, 2003: 128). Bu noktada insanın deneyimlerini belli bir nedene atfederek açıklama girişiminin ruhsal, zihinsel ve sosyal dünyası ile uyumunu önemli ölçüde etkileyen bir etkinlik olduğu söylenebilir. Zira insanın meydana gelen davranış ve olaylar ile ilgili yaptığı açıklamalar, duygu ve düşüncelerine yön vermektedir. Bir başka ifade ile nedenlerle ilgili yapılan çıkarımlar, daha sonra sergilenecek olan tutum ve davranışları belirlemede etkili referanslardır (Arık, 1996: 225).

Yükleme faaliyetinin insanın eylem ve hareketleri üzerindeki etkisi göz önüne alındığında dini inanç ile ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Dini inanç sistemlerinin yaşananları anlamlandırma noktasında kaynak görevi görmesi bu etkileşimi açıklar niteliktedir. Şüphesiz dinler, sundukları anlam çerçeveleri ile müntesiplerinin açıklamalarına rehberlik etmektedirler (Hökelekli, 2013: 116). Fakat, dinin ortaya koyduğu açıklamalara her insanın aynı ölçü ve sıklıkla başvurduğunu söylemek doğru olmayabilir (Yaparel, 1994: 277). Çok yönlü hayat şartları nedeniyle olaylar, çeşitli nedenlere bağlanmaktadır. Diğer bir ifade ile anlamlı bir bütüne ulaşabilmek için her insan tarafından farklı yorumlama tarzları oluşturulur (Holm, 2018: 61). Meydana gelen olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkilerini yorumlamadaki bu farklılıklar ise, çeşitli yükleme tarzlarını ortaya çıkarmaktadır (Budak, 2021: 816).

Her bireyin olayların nedenlerine ilişkin tercih ettiği bir yükleme tarzının bulunması, nedensel bir açıklama aracı olarak kullanılan kader inancının farklı şekillerde algılanmasını anlamlı kılmaktadır. Nitekim tarihsel sürece bakıldığında kader inancının tek bir paradigmadan ilerlemediği ve çeşitli bakış açılarını içinde barındırdığı görülmektedir. Bu farklılıkların ortaya çıkmasında ise Allah'ı tahayyül etme biçimlerinin etkili olduğu düşünülmektedir. Zira Müslüman bireylerin kader algısı, Allah tahayyülü bağlamında oluşmaktadır. Müslüman bireyler için, Allah inancının yaşanılan her olayda başvuru temel kaynak olduğu göz önüne alınırsa, Allah tahayyüllerinin kader algılarını şekillendirmedeki rolü ortaya çıkacaktır. Bu kapsamda öncelikle literatür taraması yapılmış ve alanda yapılan çalışmalar

incelenmiştir. Ulaşılan çalışmalar sonucunda Allah tahayyülü ve kader algıları konularının farklı çerçevelerde ele alındığı ancak birbirini etkileyen bu iki unsuru birlikte ele alan ve ölçen bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. Bu nedenle bilimsel yöntem ve teknikler kullanarak alanda var olan boşluğu doldurmak ve alana katkı sağlamak amacıyla yapılan bu çalışma önem arz etmektedir.

Araştırmanın Modeli ve Deseni

Araştırmada nicel araştırma yöntemi olan genel tarama modeli türlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Tarama ya da evrensel adıyla survey araştırmalar en bilinen tanımıyla; “deneysel araştırmalardaki gibi herhangi bir değişiklik yapılmadan doğada var olan değişken, durum veya olayların olduğu haliyle betimlenmesi”dir. Tarama araştırmalarında belirlenen bir konuda, araştırma örneklemini oluşturan grubun o konuya ilişkin bilgileri, algıları ve tutumları belirlenmeye çalışılır. Pozitivist paradigmanın benimsendiği bu araştırma türünde elde edilen sonuçların evrene genellenmesi yapılmaktadır (Çoban ve Oral, 2020: 223). İlişkisel (korelatif) tarama modeli ise; “iki ya da daha fazla sayıdaki değişken arasında, birlikte değişim varlığını veya derecesini belirlemeyi amaçlayan bir araştırma modeli” olarak tanımlanmaktadır. İlişkisel tarama modelinde, değişkenlerin birlikte değişip değişmediği, değişme varsa bunun nasıl olduğu saptanmaya çalışılmaktadır (Karasar, 2011: 81). Farklı kader algıları ve Allah tahayyülleri arasındaki ilişkiyi incelemeyi hedefleyen bu çalışma, iki değişken içermesi sebebiyle ilişkisel tarama modeli ile gerçekleştirilen nicel bir araştırmaya dayanmaktadır.

Tarama modelinin araştırma türlerinden biri olarak kesitsel desende; gelişim, çeşitli gelişmişlik evrelerini temsil ettiği kabul edilen, birbirinden ayrı gruplar üzerinde ve bir anda yapılacak gözlemlerle belirlenmeye çalışılmaktadır (Karasar, 2011: 80). Bu desen türü, birçok bölümü tek seferde gözlemlemeyi amaçlayıp durumsal farklılıkları ortaya koymaktadır (Karaca, 2020: 59). Bu çalışma, söz konusu olgular arasındaki ilişkiyi tek seferde incelemeyi hedeflemesi açısından kesitsel desenli bir araştırma olarak tasarlanmıştır.

Araştırmanın Problemleri

Bu çalışmanın temel problemini; “Katılımcıların farklı kader algıları ile Allah tahayyülleri arasında ilişki var mıdır?” sorusu oluşturmaktadır. Araştırmada ayrıca şu sorulara cevap aranmıştır:

1. Katılımcıların kader algıları sosyodemografik değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?
2. Katılımcıların Allah tahayyülleri sosyodemografik değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır?

Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmanın temel varsayımı farklı kader algıları ile Allah tahayyülleri arasında anlamlı bir ilişki olduğuna dayanmaktadır. Araştırmanın temel hipotezi; “Ehli sünnet kader algısına sahip bireyler dengeli Allah tahayyülüne sahiptir” cümlesi oluşturmaktadır. Araştırmanın alt hipotezleri ise şu şekildedir:

Farklı Kader Algıları ile İlgili Hipotezler:

H_1 : Erkeklerin mutezile kader algısı kadınlardan yüksektir.

H_2 : Kadınların cebri kader algısı erkeklerden yüksektir.

H_3 : Evli bireylerin cebri kader algısı bekar bireylerden yüksektir.

H_4 : Bekar bireylerin mutezile kader algısı evli bireylerden yüksektir.

H_5 : Eğitim seviyesi yükseldikçe mutezile kader algısı artmakta; cebri kader algısı azalmaktadır.

H_6 : Sosyoekonomik düzey yükseldikçe mutezile kader algısı artmakta; cebri kader algısı azalmaktadır.

H_7 : Yaş arttıkça cebri kader algısı artmakta; mutezile kader algısı azalmaktadır.

Allah Tahayyülleri ile ilgili Hipotezler:

H_8 : Kadınların sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri erkeklerden yüksektir.

H_9 : Erkeklerin korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri kadınlardan yüksektir.

H₁₀: Sosyoekonomik düzey yükseldikçe dengeli ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri artmakta; korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Allah tahayyülü düzeyleri azalmaktadır.

H₁₁: Eğitim düzeyi yükseldikçe dengeli ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri artmakta; korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Allah tahayyülü düzeyleri azalmaktadır.

H₁₂: Yaş yükseldikçe dengeli ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri artmakta; korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Allah tahayyülü düzeyleri azalmaktadır.

H₁₃: Evli bireylerin dengeli Allah tahayyülü düzeyleri bekar bireylerden yüksektir.

H₁₄: Bekar bireylerin ilgisiz Allah tahayyülü düzeyleri evli bireylerden yüksektir.

Farklı Kader algıları ve Allah Tahayyülleri ile ilgili Hipotezler:

H₁₅: Ehli Sünnet kader algısına sahip bireyler dengeli Allah tahayyülüne sahiptir.

H₁₆: Mutezile kader algısına sahip bireyler ilgisiz Allah tahayyülüne sahiptir.

H₁₇: Cebri kader algısına sahip bireyler korku-ceza yönelimli Allah tahayyülüne sahiptir.

Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın evreni Türkiye’de bulunan 25-65 yaş arası tüm bireylerdir. Araştırmanın örneklemi, Türkiye’nin farklı illerinde yaşayan 25-65 yaş arası 747 birey oluşturmaktadır. Araştırmanın örnekleme, seçkisiz olmayan örneklem çeşitlerinden biri olan uygun örnekleme tekniğinden yararlanarak oluşturulmuştur. Uygun örnekleme, araştırma yapılacak birey ya da grupların araştırma sürecine dahil edilmesinin daha kolay olduğu ya da bunlara daha kolay ulaşıldığı durumları ifade eden örnekleme türüdür (Oral, Çoban, 2020: 156; Büyüköztürk vd., 2021: 95).

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

1. Araştırma literatür taraması ve anket tekniği ile sınırlıdır.
2. Araştırma 25-65 yaş aralığındaki bireylerden seçilen örneklem ile sınırlıdır.

3. Araştırma belli bir zaman diliminde yapıldığından dolayı kesitsel bir çalışmadır.

4. Araştırmada elde edilen bulgular, kullanılan yöntem ve tekniklerin ölçme kapasiteleriyle sınırlıdır.

Araştırmanın Sayıltıları

1. Araştırmanın örneklemini evreni temsil etmektedir.

2. Araştırmada kullanılan “Farklı Kader Algıları Ölçeği” ve “Allah Tahayyülleri Ölçeği” bu araştırmada ulaşılmak istenen tecrübi verileri toplama yeterliliğine sahiptir.

3. Katılımcılar, anket formlarında bulunan maddeleri doğru anlamış ve işaretlemişlerdir.

4. Veriler SPSS programına doğru girilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama işlemi için ölçekler kullanılmıştır. Araştırma verilerinin toplanması amacıyla; “Kişisel Bilgi Anketi”, “Farklı Kader Algıları Ölçeği” ve “Allah Tahayyülleri Ölçeği” kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Anketi

Araştırmada sosyodemografik değişkenlere ilişkin bilgi toplamak amacıyla hazırlanan kişisel bilgi anketi kullanılmıştır. Bu kısımda örneklem grubunun sosyodemografik özellikleri (cinsiyet, yaş, medeni durum, sosyoekonomik düzey, eğitim düzeyi ve ikamet edilen birim) ile ilgili sorular bulunmaktadır.

Farklı Kader Algıları Ölçeği

Kader algıları ölçeği, Karaca, Çınar ve Kilit tarafından geliştirilen bir ölçektir. Ölçekte kader algıları 3 alt boyutta ele alınmaktadır. Bu boyutlar; “Mutezile”, “Ehl-i sünnet” ve “Cebriyye” şeklindedir. 5 dereceli likert tipi bir ölçek olan ölçme aracı; Mutezile boyutunda 6, Ehl-i Sünnet boyutunda 4 ve Cebriyye boyutunda 5 madde olmak üzere toplamda 15 maddeden oluşmaktadır. Ölçekten toplam puan alınamamaktadır. Bunun sebebi ölçeğin birinci faktörü ile ikinci faktörünün birbirine

zıt, üçüncü faktörün ise ilk iki faktörü dengeleyen bir içeriğe sahip olmasıdır (Karaca vd., 2018).

KAÖ'nün yapı geçerliliğini sağlamak için açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi kullanılmıştır. Ölçeğin faktör analizi Varimax rotasyonu kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Kader Algıları Ölçeğinde özdeğerleri 1'den büyük olan 3 temel faktör bulunmuştur. Varyansın %23,73'ünü açıklayan birinci faktöre “Mutezile Kader Algısı”, %19,02'sini açıklayan ikinci faktöre “Cebriyeci Kader Algısı”, %12,29'unu açıklayan üçüncü faktöre ise “Ehl-i Sünnet Kader Algısı” ismi verilmiştir. Böylece ölçek toplam varyansın %55,047'sini açıklayan üç faktörden ve toplam on beş maddeden oluşmuştur (Karaca vd., 2018).

KAÖ'nün güvenirlik testleri, homojenlik endeksi ve test tekrar test teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin bütünü için iç tutarlık Cronbach's alpha katsayısı .60 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin birinci boyutunun alphası .83, ikinci boyutunun .74 ve üçüncü boyutunu .69 olarak hesaplanmıştır. Ölçeğin güvenirliği test tekrar test yöntemiyle de ölçülmüş, on beş gün arayla 55 kişilik bir popülasyona uygulanan ölçeğin birinci uygulama skorları ile ikinci uygulama skorları arasındaki korelasyon katsayısı $r = .81$ olarak ölçülmüştür. Sonuç olarak farklı kader algıları ölçeğinin geçerli ve güvenilir bir araç olduğu ifade edilebilir (Karaca vd., 2018).

Allah Tahayyülleri Ölçeği

Allah Tahayyülleri ölçeği, Karaca ve Hacıkeleşoğlu tarafından geliştirilmiş bir ölçektir. Ölçekte Allah tahayyülü 4 alt boyutta ele alınmaktadır. Bu boyutlar; “seven ve korkutan Allah”, “seven Allah”, “korkutan Allah” ve “ilgisiz Allah” şeklindedir. 5 dereceli likert tipi bir ölçek olan ölçme aracı; “seven ve korkutan Allah” boyutunda 4, “seven Allah” boyutunda 4, “korkutan Allah” boyutunda 4, ve “ilgisiz Allah” 7 madde olmak üzere toplamda 19 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin “seven ve korkutan Allah” ve “seven Allah”, boyutları olumlu Allah tahayyülü; “korkutan Allah” ve “ilgisiz Allah” boyutları ise olumsuz Allah tahayyülü olarak sınıflandırılmaktadır (Karaca ve Hacıkeleşoğlu, 2020).

ATÖ'nün yapı geçerliliğini sağlamak için açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri yapılmıştır. Ölçeğin faktör analizi Varimax rotasyonu kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Analiz sonucunda ATÖ'de özdeğerleri 1'den büyük olan 4 temel

faktör bulunmuştur. Varyansın %22,22'sini açıklayan birinci faktöre “İlgisiz Allah” (ilgisiz), %12,94'ünü açıklayan ikinci faktöre “Korkutan Allah” (korku-ceza yönelimli), %8,75'ini açıklayan 3. Faktöre “Seven ve Korkutan Allah” (dengeli), %6,35'ini açıklayan dördüncü faktöre ise “seven Allah” (sevgi yönelimli) ismi verilmiştir. Böylece ölçek toplam varyansın %50,35'ini açıklayan dört faktörden ve toplam 19 maddeden oluşmuştur. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 95 iken, en düşük puan 19'dur (Karaca ve Hacıkeleşoğlu, 2020).

ATÖ'nün güvenirlik testleri, homojenlik endeksi ve yarıya bölme teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Ölçek için iç tutarlık ölçütü olan Cronbach's alpha katsayısı ise $\alpha=.61$ olarak hesaplanmıştır. Aynı ölçeği oluşturan maddeler yarıya bölme tekniği (Split-half) ile analiz edildiğinde, iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısının .69 olduğu görülmüştür. Sonuç olarak Allah tahayyülü ölçeğinin geçerli ve güvenilir bir araç olduğu ifade edilebilir (Karaca ve Hacıkeleşoğlu, 2020).

Uygulama ve İşlem

Araştırmada veriler online anket formu ile elde edilmiştir. Online anket sisteminde formun her sorusunun cevaplanması zorunlu tutularak veri eksikliğinin önüne geçilmiştir. Böylece veri kaybı yaşanmadan 747 katılımcının hepsinin cevapları analize dahil edilmiştir. Araştırmada toplanan veriler, SPSS-27 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Sosyodemografik sorular için frekans tablosu oluşturulmuştur. Değişkenlerin grup ortalamalarındaki farklılıkları görebilmek için 2 gruplu değişkenlerde bağımsız örneklem t-test, 3 ve daha fazla gruplu değişkenlerde tek yönlü ANOVA analizi uygulanmıştır. Ölçeklerin birbirleri arasındaki ilişkinin yönünü ve gücünü tespit edebilmek için pearson korelasyon analizi uygulanmıştır. Analizler $\alpha=0,05$ seviyesinde uygulanmıştır.

Araştırmada kullanılan ölçeklerin çarpıklık ve basıklık analizi yapılarak verilerin normal dağılıp dağılmadığını kontrol edilmiştir. Araştırmada kullanılan ölçeklerin normallik analizi sonuçları Tablo1'de verilmiştir.

Tablo 1. Ölçeklerin normallik analizi sonuçları

Ölçekler	Çarpıklık	Basıklık
Mutezile	,522	-,066
Cebriyeci	,592	,142
Ehli Sünnet	-,942	,893
İlgisiz	1,408	1,274
Korku-Ceza Yönelimli	,293	-,321
Dengeli	-,895	,988
Sevgi Yönelimli	-,911	1,613

Ölçeklerin basıklık ve çarpıklık değerleri -2; +2 sınırını aşmadığından dolayı normal kabul edilmektedir (George ve Mallery, 2010). Bu sebeple, hipotezlerin test edilebilmesi amacıyla analizlerde parametrik testler kullanılmıştır.

1. TEORİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Yükleme/Atıf Kuramı

1.1.1. Yükleme Kavram ve Teorisi

İnsanlar doğası gereği günlük hayatta karşılaştıkları davranış ve olaylara *anlam* verme ihtiyacı ile güdülenmektedirler (Yapıcı, 2003: 127). Bu gereksinim ise bireyleri neden-sonuç ilişkisi kurmaya yöneltmektedir. Çünkü bireyler, kısaca nedensellik olarak adlandırılan, sebep-sonuç ilişkisine ait bilişsel sistem sayesinde davranışlar veya olaylar arasındaki ilişkiyi algılayabilmektedirler (Arkonaç, 2005: 132). Tabi bir eğilim olan bu durum insanların davranış ve olayları izah etmek için birtakım yüklemeler yapmasını da gerekli kılmaktadır (Köse ve Küçükhan, 2000: 64). Esasen bu yüklemeler nedensel açıklamalardır; yani gerçekleşen duruma nedensel bir rolün atfedildiği açıklamalardır (Hogg ve Vaughan, 2007: 105). Kısacası, günlük hayatta meydana gelen davranış ve olayları neden-sonuç ilişkisi içinde değerlendirerek, gözlemlenen olay ve davranışı bir nedene atfetme sürecine *yükleme* adı verilmektedir (Kelly, 1973: 107-128).

Bireyin, gözlemlediği veya yaşadığı olayları açıklama biçimi duygu ve düşüncelerini doğrudan etkileyen bir etkidir (Budak, 2021: 816). Nitekim bireyin davranış ve tutumlarının önemli bir bölümü, sebep sonuç ilişkisini algılayış biçimi tarafından şekillenmektedir (Gürses, 2008: 361). Diğer bir ifade ile nedenlerle ilgili yapılan çıkarımlar, daha sonra sergilenecek olan tutum ve davranışları etkilemektedir. Bu nedenle kişinin tutum ve davranışlarının oluşumunda vasıta rolü oynayan bilişsel süreçlerini tanımaksızın, eylemlerini ve sosyal davranışını açıklamak oldukça güçtür (Bilgin, 1995: 151). Bu noktada da atıf teorisi ön plana çıkmaktadır. Zira, temelde motivasyonel bir arka planı olsa da bütün yüklemeler, zihinsel süreçlerin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır (Yapıcı, 2003: 132).

Özetle yükleme teorisinin, bireylerin meydana gelen olay ve davranışları nasıl anlamlandırdığı, ne tür gerekçelerle açıkladığı, neticede bu durumun bilişsel dengesini kurmasına nasıl katkı sağladığı üzerinde odaklandığı söylenebilir (Pargament, 2005: 281-306). İnsanın, olay ve davranışların nedenlerini aktif olarak sorguladığını ifade eden yükleme kuramları, temelde üç varsayımı esas almaktadır (Tankişi: 2007: 16):

1. İnsanlar günlük yaşam içinde, kendilerinin ve başka bireylerin davranışlarını neden sonuç ilişkisi içinde algılamaktadırlar.
2. Neden-sonuç ilişkisi gelişigüzel, olmayıp belirli ilke ve kurallara bağlı olarak sistemli bir şekilde yapılmaktadır.
3. Yapılan yüklemeler bireyin duygu, düşünce ve davranışlarını belirlemede etkili olmaktadır (Jones vd., 1972: 11).

1.1.2. Teorinin Tarihsel Gelişimi

Nedensellik yüklemeleri, diğer bir ifade ile “insanların neyin, neye neden olduğunu nasıl çıkarsadıkları” hakkındaki kuramsallaştırmalar (Taylor vd., 2007: 52), Heider ile başlamış ve diğer kuramcılar tarafından geliştirilmiştir. Günümüzde yükleme teorisinin temelini oluşturan altı kuram bulunmaktadır:

1. Heider (1958)’in *naif psikoloji kuramı*,
2. Jones ve Davis (1965)’in *uyuşan çıkarsamalar kuramı*,
3. Kelley (1967)’in *birlikte değişim modeli*,
4. Weiner (1985)’in *başarı yükleme kuramı*,
5. Schachter (1962)’in *duygusal etiketlenebilirlik kuramı*,
6. Bem (1965)’in *kendini algılama kuramı* (Hogg ve Vaughan, 2007: 105).

Yükleme kuramının kurucusu olarak kabul edilen Fritz Heider (1958) her insanın deneyimlerini açıklamak için kullandığı genel bir kuramı olduğuna inanmış ve bu kurama *naif psikoloji* adını vermiştir (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2021: 110). Heider’e göre insanlar yükleme yaparak, tutarlı ve dengeli bir dünya görüşüne sahip olmak ve çevre üzerinde kontrol sağlamak gibi iki temel ihtiyacı karşılamaktadırlar (Freedman vd., 2003: 132). Heider, aynı zamanda olayların ve davranışların nedenlerini açıklarken yapılan atıflarda, açıklamanın odaklandığı yer ile ilgili iki farklı nedensel atıftan bahsetmiştir (Aronson vd., 2012: 204). Buna göre, insanlar belirli bir eylemi, içsel (örneğin; tutum, yetenek, çaba, güdü, duygu gibi) ya da dışsal (örneğin; ortamsal koşullar, şans, işin niteliği, diğer insanların davranışları gibi) durumlara dayanarak açıklamaktadırlar (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2021: 111).

Edward Jones ve Keith Davis (1965), Heider’in düşüncelerinden yola çıkarak insanların başkalarının davranışlarının nedenlerini nasıl çıkarsadıklarını açıklamaya çalışan *uyuşan çıkarımlar kuramını* geliştirmişlerdir (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2021:

112; Taylor vd., 2007: 53). Jones ve Davis'e göre insanlar, bir davranışa şahit olduklarında, davranışı gerçekleştiren kişinin, davranışı ile uyuşan kişilik özellikleri olduğunu düşünmektedirler. Bu kuramın odak noktası bireyin eyleminin, kişiliğinden kaynaklandığı çıkarımının yapılmasıdır (Arkonaç, 2005: 135). Çünkü bir davranış öncelikle kişinin niyet ve eğilimini gösterir. Kişinin niyet ve eğilimi ise onun kişilik özelliklerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla denilebilir ki, insanın davranışları belli bir ölçüye kadar kişilik özelliklerinin uzantısıdır (Koçak, 1998: 10).

Harold Kelley (1967) ise kişinin bir başkası hakkında fikir geliştirirken, birden fazla bilgiyi fark edip bu bilgilerle birlikte düşündüğü görüşündedir (Aronson vd., 2012: 206). Kelly hem içsel hem de dışsal atıflarda bulunma sürecini birden çok gözlem noktasına ve ayrıntılara dayanarak analiz etmiş ve *birlikte değişim modelini (konveksiyonel model)* geliştirmiştir (Kağıcıbaşı ve Cemalcılar, 2021: 113). Bu modele göre, insanlar belirli bir etki ile belirli bir nedenin farklı koşullarda birlikte ortaya çıkıp çıkmadığını görmeye çalışmaktadırlar (Taylor vd., 2007: 54). Kelly, insanların bu çıkarımı yapabilmesi için üç temel ögeyi esas aldığını ifade etmiştir. Ona göre yapılan yükleme bu üç ögenin her birinin getirdiği bilgiye dayanmak zorundadır (Arkonaç, 2005: 137):

1. *Tutarlılık*: Bir durum her zaman kişide aynı davranışı üretiyorsa, bu durum davranışın nedeni gibi görünmektedir. Örneğin kişi düğünlerde sürekli ağlamaya başlıyorsa, ağlamasının sebebinin düğün olduğu düşünülür (University of Minnesota Libraries, 12 Haziran 2024).

2. *Belirginlik/Ayırt edicilik*: Bir davranış, durum mevcutken ortaya çıkıyor, mevcut olmadığında ortaya çıkmıyorsa, bu durum davranışın nedeni gibi görünmektedir. Örneğin kişi sadece düğünlerde ağlıyorsa, diğer zamanlarda ağlamıyorsa, ağlamasının sebebinin düğün olduğu düşünülür (University of Minnesota Libraries, 12 Haziran 2024).

3. *Benzerlik/Konsensüs*: Bir durum, çoğu insanda aynı davranışı yaratıyorsa, bu durum davranışın nedeni gibi görünmektedir. Örneğin, eğer birçok insan düğünlerde ağlıyorsa, kişinin de ağlamasının sebebinin düğün olduğu düşünülür (University of Minnesota Libraries, 12 Haziran 2024).

Diğer yükleme modelleri gibi, Bernard Weiner ve arkadaşları (1985)'da Heider'in görüşlerinden esinlenerek, başarı ve başarısızlıklara yüklenen nedenleri ve

sonuçları araştırdıkları (Hogg ve Vaughan, 2007: 111), motivasyona ve duygulara ilişkin *genel yükleme kuramını* geliştirmişlerdir (Özgener ve Ulu, 2018: 11). Bu kurama göre birey, kendisinin ve başkalarının başarı ve başarısızlıklarıyla sonuçlanan davranışlarını, yetenek, çaba, görevin güçlülüğü, şans olmak üzere dört etkenden birine yükleme yaparak açıklamaktadır. Diğer bir ifade ile insanlar günlük yaşamda karşılaştığı başarı ve başarısızlıkları açıklarken; bireyin yetenek düzeyini, gösterdiği çabanın derecesini, görevin güçlülük durumunu ve şans faktörünü göz önünde bulundurmaktadırlar (Hewstone, 1989: 32-33). Weiner ve arkadaşları ayrıca, insanların yüklemelerde bulunurken üç boyuta dikkat ettiklerini öne sürmüşlerdir:

1. *Denetim Odağı Boyutu (Sebebin Konumu)*: Nedensel yüklemelerde sebep içsel mi? (Kişinin kendinden mi kaynaklanıyor) yoksa dışsal mı? (Ortamdan mı kaynaklanıyor) (Arkonaç, 2005: 140). Bu anlayışta, yetenek ve çaba bireyin niteliklerini tanımlaması nedeniyle içsel, görev güçlülüğü ve şans ise çevrenin parçası olarak görüldüğü için dışsal olarak karakterize edilmektedir. (Özgener ve Ulu, 2018: 9).

2. *Değişmezlik Boyutu (Sebebin Kalıcı veya Geçici oluşu)*: İçsel veya dışsal sebepler kalıcı (uzun süreli ve devam eden) sebepler mi? Yoksa geçici (değişebilen) sebepler mi (Arkonaç, 2005: 140)? Bu yaklaşımda, yetenek ve yapılan işin güçlülüğü değişmeyen, çaba ve şans ise değişebilen etkenler olarak görülmektedir (Koçak, 1998: 15).

3. *Kontrol Edilebilirlik Boyutu (Sebebin Kontrol Edilebilirliği)*: Bireyin, başarı ve başarısızlığa yüklediği sebepler kontrol edilebilir mi? Yoksa edilemez mi? Bu anlayışta, çaba genellikle kontrol edilebilir olarak görülmekte, yetenek ve şans ise, kişisel kontrolün ötesinde algılanmaktadır (Özgener ve Ulu, 2018: 9).

Stanley Schachter ve Jerome E. Singer (1962) ortaya koydukları *duygu teorisi* ile bir duygusal durumun, psikolojik durumun kombinasyonundan oluştuğunu ve bu durumun nasıl yorumlanacağını gösteren bilişsel yeti tarafından meydana getirildiğini öne sürmüşlerdir (Argyle, 2022: 103). Bu teoriye göre duygular iki ayrı bileşenden oluşmaktadır; duyguları birbirinden ayırt etmeyen fizyolojik uyarılma durumu ve uyarılmayı etiketleyen ve hangi duygunun yaşanacağını belirleyen bilişler (Hogg ve Vaughan, 2007: 110). Duygusal durumları anlamamanın iki adımlı bir süreci gerektiriyor olması nedeniyle bu kuram, *iki etmenli duygu kuramı* olarak da adlandırılmaktadır.

Buna göre, kişi önce psikolojik bir uyarılmışlık durumu yaşamakta, daha sonra da bunun için uygun bir açıklama ya da etiket aramaktadır (Aronson vd., 2012: 281). Kısacası kişi ne olduğu belirsiz, genel bir uyarılmayla karşılaştığı zaman, duyguları için uygun bir bilişsel etiket bulabilmek amacıyla, durumu veya nasıl davranıyor olduğunu kontrol etmekte ve bunlardan yararlanarak heyecanının ne olduğuna karar vermektedir (Freedman vd., 2003: 147).

Darly Bem (1965), Schachter'in heyecanlar konusunda ileri surdklerinin tutumlara ilişkin olarak da geçerli olduğunu savunmuştur. Bem, insanların kendi tutumlarını içsel durumlarını gözden geçirerek değil, kendi dışsal davranışlarını gözden geçirerek belirlediklerini iddia etmiştir (Freedman vd., 2003: 154). Bem tarafından ortaya atılan *kendini algılama kuramına* göre, insanlar nasıl diğerlerine ait bilgiyi onların davranışlarını gözlemleyerek ediniyorlar ise kendi duyguları, tutumları, inançları ve diğer içsel durumlarıyla ilgili bilgiyi de kendi davranış ve davranışın meydana geldiği ortamı gözlemleyerek edinmektedirler (zşennel, 2019: 93). Bem tutumlarla ilgili olarak kişinin içinden, yalnızca çok az ve belirsiz ipuçları alabileceğini varsaymaktadır, tıpkı başkalarının içsel ipuçlarına doğrudan ulaşılamadığı gibi. Bu yüzden kişi, kendi tutumlarının ne olduğunu ie bakış yöntemiyle değil, açık davranışlarını gözlemleyerek bulmak zorundadır. Bu kuram ile ilgili önemli nokta, genellikle içsel olarak belirlendiklerine inanılan tutumların bile, bir ölçüde açık davranışlar üzerine temellendirilmiş yüklemelerden etkilendiği gerçeğidir (Freedman vd., 2003: 155).

1.1.3. Yükleme Sürecinde Yapılan Hatalar

Sosyal psikologların atıf süreçleri ile ilgili klasik teorileri insan modelini fazlasıyla rasyonel, akılcı görmektedir. Teorilerde, gerçekten günlük olaylar için nedensel yüklemeler yapmaya çalışan ve naif psikolog olarak adlandırılan normal insan ile, doğal olaylara nedensel açıklamalar getirebilmek için bilimsel yöntemi uygulayan bir bilim insanı arasında bir benzetme yapılmaktadır. Bu şekli ile yükleme kuramı, insanların bilgileri mantıksal bir yöntemle işledikleri ve bilgileri değerlendirip bir sonuca ulaşmak için bir araya getirirken oldukça nesnel davrandıklarını ileri surmektedir (Freedman vd., 2003: 157). Fakat insan, bu derece ayrıntılı ve formel modelleri takip eden bilim adamlarından farklı davranmaktadır. Hemen sebep

yüklemekte, çok az bilgi kullanmakta, teklif edilen belli tip açıklamalara (stereotipler, önyargılar gibi) ve zihinsel kestirme yollarına açıkça eğilim göstermektedir (Arkonaç, 2005: 143). Bu nedenle atıflara yanlılık ve tarafgirliğin karıştığı görülmektedir.

Yükleme yanlılıkları arasında en önemlisi başkalarının davranışlarını, içinde bulundukları durumdan daha çok kişilik özelliklerine yükleme eğiliminde olunmasıdır (Taylor vd., 2007: 57). İnsanların davranışlarının kişiliklerine uygun olarak meydana geldiğini düşünme eğilimi, *uyuşma yanlılığı* olarak anılmaktadır. Uyuşma yanlılığı, o kadar yaygındır ki birçok sosyal psikolog bu durumu *temel yükleme hatası* olarak adlandırmaktadır (Aronson vd., 2012: 213). Uyuşma yanlılığının püf noktası, başkalarının davranışlarını açıklarken dış etkileri hafife alma eğilimidir. İçsel yükleme her zaman yanlış sonuçlar doğurmamaktadır; insan davranışlarının nedeni çoğu zaman kişiliklerine bağlıdır. Bununla birlikte zaman zaman içsel atıf eğilimi, durumsal koşulları göz ardı etmeye ve dolayısıyla yanlış çıkarsamalarda bulunmaya yol açmaktadır (Arkonaç, 2005: 145).

Atıf yaparken içine düşünülen bir başka yanılğı *aktör-gözlemci yanılğısıdır*. Aktör terimi bir davranışta bulunan kişi anlamındadır, gözlemci ise aktörün davranışını izleyen kişidir. Aktörlerin, kendi davranışlarını çevresel faktörlere bağlı olarak açıklama, gözlemcilerin ise aynı davranışları aktörlerin kişisel özelliklerine bağlı olarak açıklama girişimine *aktör-gözlemci yanılğısı* denilmektedir (Kağıtçıbaşı ve Cemalcılar, 2021: 118). Aslında aktör-gözlemci etkisi, temel yükleme hatasının bir uzantısıdır. İnsanların, başkalarının davranışlarını kişisel (içsel) özelliklerine, kendi davranışlarını ise çevresel (dışsal) faktörlere yükleyerek açıklama eğilimi içerisinde olduklarını anlatır (Hogg ve Vaughan, 2007: 118).

İnsanlar yükleme yaparken Kelley'in kuramında belirttiği gibi benzerlik bilgisini kullanmaktadırlar. Fakat insanlar daha çok kendi benzerlik bilgisini sağlamaktadırlar. Kişi genellikle kendi davranışlarını tipik davranışlar olarak görmekte ve başkalarının da benzer durumlarda kendi gibi davranacağını varsaymaktadır (Hogg ve Vaughan, 2007: 119). Kendi davranış ve fikirlerin yaygınlığını ya da paylaşılma derecesini abartma eğilimine *yanlış yaygınlık (ya da benzerlik) bilgisi* adı verilmektedir (Taylor vd., 2007: 59).

Yapılan yüklemeler kişisel gereksinimlerden de etkilenmektedir. İnsanların başarıları için içsel yüklemelerde, başarısızlıkları için dışsal yüklemelerde bulunması

kendine hizmet eden yükleme yanlılığı olarak isimlendirilmektedir. İnsanlar bir konuda başarısız olduğunda ve bunu düzeltemeyeceğini hissettiğinde kendine hizmet eden yüklemelere başvurmaktadırlar (Aronson vd., 2012: 239). İnsanlar çoğu zaman içsel özelliklere; başarılarından tamamen kendine pay çıkarma gibi, ya da dışsal faktörlere; başarısızlık durumunda sorumluluk kabul etmeme gibi, bir şeyler yükleme eğilimi içerisindeyler (Hogg ve Vaughan, 2007: 120). Başarıların sebebi, yeteneğe, çok çalışmaya ya da genelde bu konuda iyi olunduğuna dayandırılarak açıklanmakta, kısacası içsel atıfta bulunmaktadır. Bu tür atıf benliği destekleyen bir tarafgirliktir. Başarısız olunan durumlarda ise sebepler ortam ya da olayda aranmakta; işin zorluğu, şanssızlık gibi sebeplere yüklenmektedir. Başarısızlık karşısında dışsal atıf yapılarak benlik korunmaya çalışılmaktadır. İster koruyucu ister destekleyici tarafgirlikler olsun her ikisi de benliğe hizmet eden atıflardır (Arkonaç, 2005: 149).

Yüklemeler ve yükleme yanlılıkları, yüklemelerin içinde yapıldığı kültür tarafından da belirlenmektedir. Araştırmalar farklı kültürlerden insanların, bir dereceye kadar yükleme yanlılıklarını paylaştıklarına işaret etmektedir. Bir kişinin davranışını gözlerken ona içsel bir nitelik yükleme eğilimi bulunmaktadır. Ancak, kişinin davranışının gerçek nedeni sorulduğunda, Batı kültürlerinden bireyler asıl neden olarak içsel etmenlere daha çok ağırlık vermekte ve temel yükleme hatası yapmaktadır. Başka kültürlerden insanlar ise, durumsal ve bağlamsal etmenleri tercih etmektedirler. Yapılan araştırmalar, davranışı kalıcı içsel etmenlerle açıklama eğiliminin, Amerika Birleşik Devletleri ve Batı Avrupa'nın büyük bölümünde daha ön planda olduğunu göstermektedir. Hindistan, Çin ve Japonya gibi, diğer ülkeler ise davranışın nedenleri olarak bağlam ve durumsal etmenlerin rolünü daha fazla dikkate almaktadırlar (Taylor vd., 2007: 57).

1.1.4. Yükleme Yapma Nedenleri

Yükleme faaliyetinin oluşmasında çeşitli nedenlerin rol oynadığını ifade eden psikologlara göre, yükleme süreci şu üç güdü tarafından başlatılmaktadır; a) Dünyadaki olayları anlamlı olarak algılama ihtiyacı ve isteği; b) olayları tahmin ve kontrol etme ihtiyacı ve isteği; c) bireyin öz saygısını koruma, yüceltme ihtiyacı ve isteği (Spilka vd., 2001: 176).

a) *Dünyadaki olayları anlamlı olarak algılama ihtiyacı ve isteği:*

İnsanın doğası gereği olaylara anlamlı açıklamalar arama konusundaki gözlemlerin uzun bir tarihi vardır. Aristo *Metafizik*'ini “bütün insanlar, tabiatı gereği, bilmeyi arzularlar” iddiasıyla açmıştır (Spika vd., 1985: 176). Çağımızda ise bu ihtiyaç Dewey, Maslow, Frankl gibi düşünürler tarafından *kesinlik arayışı*, *bilme/anlama isteği* ve *anlam arayışı* gibi kavramlar kullanarak açıklanmıştır (Köse ve Küçükcan, 2000: 64). Victor E. Frankl ayrıca 1949 yılında *anlam isteminin* bir inanç sorunu değil, bir olgu olduğu hipotezini ileri sürmüştür. Bu tarihten itibaren hipotez, çeşitli otoriteler tarafından incelenmiş ve anlam isteminin diğer ihtiyaçlara indirgenemeyecek özgün bir ihtiyaç olduğunu gösteren veriler toplanmıştır (Frankl, 1994: 25). Örneğin, John Hopkins Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne bağlı sosyal bilimcilerin, 48 kolejde öğrenimini sürdüren 7948 öğrenci üzerinde gerçekleştirdikleri bir araştırmada katılımcıların yüzde %78'i, ilk hedef olarak *hayatta bir amaç ve anlam bulmayı* tercih etmiştir. Benzer amaçla Michigan Survey Research Center Üniversitesi'nde 1533 işçi üzerinde gerçekleştirilen başka bir araştırmada da *anlam elde etme isteği* ilk sıralarda yer almıştır (Frankl, 2014: 153-154).

Frankl, anlam isteminin insanın biyolojik dürtülerinden daha öncelikli bir konumda yer alan temel bir içgüdü olduğunu savunmaktadır. Mevcut güdülenme teorileri anlamın; *savunma mekanizmaları* olduğunu ya da *karşıt tepkiden ve yüceleştirmeden başka bir şey olmadığını* öne sürmektedir (Frankl, 2021: 105). Örneğin davranışçı model, kendi karmaşık, bulanık, şartlandırıcı süreçlerini kurgularken, psikodinamik model, dürtülerini işin içine sokmaktadır. Bu modellerde dünyanın içine yönelik faaliyette bulunan insan ya uyarılara tepki veren ya da dürtüleri tatmin eden bir varlıktır (Frankl, 2014: 158). Frankl anlama ve değere yönelik bu yorumlara karşı çıkarak: “Hiçbir zaman reaksiyonlarımın oluşturduğu şeyler uğruna yaşamayacağım gibi savunma mekanizmalarım uğruna ölmeye de niyetim yok. Diğer yandan insan kendi idealleri ve değerleri uğruna yaşamak ve hatta ölmek yetisine sahiptir (Frankl, 2021: 105)” demiştir.

Frankl aynı zamanda anlam bulma iradesinin, Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde belirttiği gibi, aşağı düzlemdeki temel ihtiyaçlar tatmin edilip üst düzlemdeki ihtiyaçlara yer açıldıktan sonra ortaya çıktığı düşüncesini yanlış bulmaktadır. Ona göre aşağı düzlemdeki ihtiyaçların giderilmesi hiçbir şekilde anlam

isteyen iradenin çabalarının zorunlu bir önkoşulu değildir. Zira anlam sorunu ölüm kamplarında ve ölüm yatağında bile tutuşup ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla “Önce hayatta kalalım, sonra konuşmaya, anlam sorununu aramaya, felsefe yapmaya devam edelim” yerine; “Önce şu anlam sorununu çözelim, sonra ölelim” demek daha doğrudur. Nitekim, Abraham Maslow (1966)’da daha sonra; “Frankl’a tamamen katılarak insanın birincil amacının anlam bulma iradesi olduğunu kabul ediyorum” demiştir (Frankl: 2014: 152-155).

Frankl’a göre, kimin ya da neyin anlam bulma ihtiyacını içimize ne amaçla yerleştirmiş olabileceğinin cevabını bulup ortaya çıkarmanın imkânsız olduğunu kabul edip bu gerçeğe boyun eğmemiz gerekmektedir. Her ne şekilde içimize yerleşmişse anlamın taşımış olduğu neden biz insanlar için açıklanamaz, tespit edilemez bir şeydir ve öyle de kalacaktır. Çünkü bu anlam arzusu *transandantal (aşkın)* bir şeydir. Kant’ın belirttiği gibi *apriori (deney öncesi verili olan)* ve Heidegger’in iddia ettiği gibi *varoluşsal (yaratılış itibarıyla sahip olunan)* bir istektir (Frankl, 2014: 189-190). İnsanın yaratılışından getirdiği bu anlam arzusu ise, bir arayış oluşturmaktadır. Her bireyde etkisini gösteren bu arayış bireylerin yaşamının hangi dönemlerinde olduğu, ortaya çıkışı ve niteliği noktasında farklılıklar gösterse de insanlık tarihinin başlangıcından sonuna kadar varlığını sürdürmüş ve sürdürecektir olan, insanoğlunun tamamının sahip olduğu ortak bir olgudur (Bahadır, 2021: 32-33). Dolayısıyla insanın doğası itibarı ile bünyesinde barındırdığı anlam arayışının, yükleme sürecini başlatan temel unsur olduğu söylenebilir.

b) Olayları tahmin ve kontrol etme ihtiyacı ve isteği:

Yaşanılan veya gözlemlenen davranış ve olaylara anlam verme ihtiyacı insanı, kendisini tatmin edecek açıklamalar bulmaya yöneltmektedir. Çünkü karşılaşılan davranış ve olayları değerlendirmeden, kendini ona karşı konumlandırmadan neden olduğu etkiyi kontrol etmek mümkün değildir. Şüphesiz birey, meydana gelen olayı anlamlandırma çabası sonucu yaşadığı tecrübenin ne ifade ettiğini kavrayabilmekte ve bu sayede kendi hayatını kontrol edebilmektedir. Esasen kişi ancak bu şekilde çevresine uyum göstererek çeşitli eylemlerde bulunabilir. Aksi takdirde bireysel ve sosyal birtakım gerilimlerle karşı karşıya kalabilir. Bu gibi olumsuz durumları önleyebilmek için bireyler, fiziksel ve sosyal çevre üzerinde psikolojik bir denetime sahip olmayı arzulamaktadırlar. Bu arzu ise, bireylerin meydana gelen olayları

açıklayabilmek için yüklemelere başvurmasını kaçınılmaz kılmaktadır (Köse ve Küçükcan, 2000: 63-67; Yapıcı, 2003: 127-133; Arkonaç, 2005: 131; Şahin vd., 2012: 132). Bu anlamda bazı yükleme faaliyetlerinin, olaylar ve deneyimler üzerindeki etkili kontrolü sürdürme çabasından oluştuğu söylenebilir (Gürses, 2008: 365).

c) Bireyin özsaygısını koruma, yüceltme ihtiyacı ve isteği:

Düşüncelerin, duyguların oluşmasında, başkalarının davranışlarının ve sosyal çevredeki olayların yorumlanmasında, benlik kavramının ve benlik saygısının temel ve vazgeçilmez bir etkisinin olduğu yaygın bir şekilde kabul edilmektedir (Kuşat, 2006: 125). Benlik kavramı, “bireyin kendi kişiliğine ilişkin algıları, düşünceleri ve kendini görüş tarzı” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bakımdan benlik kişiliğin bireye görünen yüzü, öznel yanı olarak nitelendirilebilir (Baymur, 2020: 285). Benlik saygısı ise, “bireyin kendisini değerlendirmesi sonucu ulaştığı, olumlu ya da olumsuz tutum” olarak ifade edilmektedir. Buna göre kişi kendi hakkındaki değerlendirmelerde olumlu bir tutum içindeyse benlik saygısı yüksek; olumsuz bir tutum içindeyse benlik saygısı düşük olmaktadır (Satılmış ve Seber, 1989: 68). Bu sebeple psikolojik sağlık ile doğrudan ilişkili bir kavram olan benlik saygısı, kişinin kişisel etkinlik ve değerini koruma ve güçlendirmeye yönelik eylemlerine bağlıdır (Köse ve Küçükcan, 2000: 68). Nitekim Alfred Adler’in bir öğrencisi olan Robert F. Antoch’ında belirttiği gibi: “insanın eylemlerini eylem yapan özdeğer duygusunu ayakta tutma çabasıdır” (Frankl, 2014: 204). Bu durumda bazı yükleme faaliyetlerinin olumlu kendilik bilincini koruma çabasından oluştuğu söylenebilir (Gürses, 2008: 365).

1.1.5. Yüklemenin Zamanı

İnsanın yükleme yapma sebebi olarak görülen; anlamlandırma, kontrol etme ve özsaygı ihtiyacı yükleme zamanını doğrudan etkilemektedir (Kartopu, 2012: 61):

1. Anlam sorunu insanlık tarihi kadar eski olmakla birlikte insanlar genelde hayatlarında her şey yolunda giderken bu arayışa çok önem vermezler (Adler, 2011: 8). Zira dünyayı anlamlı ve tahmin edilebilir halde tutmak için sürekli *niçin* ya da *neden* soruları sorulmak zorunda değildir. Diğer insan ve durumlara ilişkin izlenimlerde saklı nedensellik yüklemelerinin neredeyse çoğu otomatiktir (Taylor vd., 2007: 52). İnsanlar genelde, iyi öğrenilmiş nedensel senaryolar ile durum, kişilik ve grup üyeliği etiketleri altındaki genel nedensel şemalara güvenmekte ya da etrafında

olan biteni otomatik olarak açıklayan zengin dokulu bir edinilmiş kültürel bilgiye bel bağlamaktadırlar. Bu bilgi, inançlarda, sosyal stereotiplerde, kolektif ideolojilerde ve sosyal temsillerde yer almaktadır (Hogg ve Vaughan, 2007: 126). Fakat bazen belirli bir kişi ya da durum bireyi yakalamakta ve neyin olup bittiğine, özellikle dikkat etmesine yol açmaktadır. İnsanlar sosyal olayların akışı aksadığında ya da aniden kesildiğinde buna neyin sebep olduğunu merak etmekte ve sebep aramaya başlamaktadırlar (Arkonaç, 2005: 151). Özellikle yeni, ani, beklenmedik ve daha önce yapılan planların dışında meydana gelen olaylar ve bu olayların nedenine yönelik sorular yükleme sürecini başlatabilmektedir (Köse ve Küçükcan, 2000: 66).

2. Kişinin kontrol ve denetim gücünü aşan ve tahminlerinin ötesinde gerçekleşen olaylar da yükleme sürecini başlatan bir unsurdur. Böyle bir deneyimde yüklemenin temel hedefi olayları bir anlamlandırma zinciri çerçevesinde açıklamak suretiyle çözümleyip, olabilecek şeyleri tahmin etmek ve hayatı tekrar kontrol altına almaktır (Köse ve Küçükcan, 2000: 66-67).

3. Kişinin özsaygında önemli derecede bir değişiklik yapan tecrübeler, atıf sürecini başlatan bir başka unsurdur. Özellikle trajik olayların, bireylerin özsaygısına zarar verdiği açıktır. Bu durumda başvuru yüklemesi faaliyeti, özsaygıyı koruma ve güçlendirmede etkili olabilmektedir (Gürses, 2008: 365).

1.1.6. Yükleme Teorisi ve Din

İnsanoğlu, karşılaştığı davranış ve olaylara anlam yükleyebilmek için duygusal, zihinsel ve psikolojik dünyasına hitap edebilecek anlamlandırma kaynakları aramaktadır (Şentürk ve Yakut, 2014: 55). Varlığının ilk anlarından itibaren doğru bilgiyi elde etme çabasında olan insan, bu amaçla kimi zaman felsefeye, sanata bazen de metafiziğe veya dine sarılmıştır (Yalçın, 1996: 136). İnsanın anlam ihtiyacını tatmin noktasında, diğer düşünce sistemlerinin yetersiz kaldığı birçok durumda sundukları her türden nedensel açıklamaları bünyesinde barındırmasından dolayı dini inanç sistemleri önemli bir başvuru kaynağıdır. Zira nedensel açıklama dinin niteliğidir. Tarihin hemen her döneminde kutsal metinler ve dini sistemler, evrene ve içindekilere dair anlamlı açıklamalar ortaya koymuşlardır (Spilka vd., 2001: 173-174).

Hayata anlam verme açısından temel argümanlara sahip olan dini sistemlerin, insanın anlam arayışına iki açıdan cevap verdiği söylenebilir. İlki bireyin varoluşsal

kaygılarına yönelik sorularına verilen açıklamalar ile ilişkilidir (Yapıcı, 2003: 144). Bu anlam türü kişinin inançları, amaçları ve öznel duyguları tarafından belirlendiği için *genel/küresel anlam* (Park, 2013: 33) olarak isimlendirilmektedir. Ben kimim, neyim, niçin varım, nereden geldim, nereye gidiyorum? Bunca acı neden var? İyilik ne işe yarayacak? İnsan ile dünya arasında nasıl bir ilişki var? Dünya, yaşam, Tanrı ve insan ile ilgili zihinsel gelişimde ortaya çıkan ve çoğu zaman gerginlik yaratan bu tarz sorular, *varoluşsal sorgulama* kavramı ile ifade edilebilecek önemli bir ihtiyaca işaret etmektedir. Esasen varoluşsal sorgulamalar, anlam arayışında olan insanı *kutsal* ile ilişkiye yönelten başlıca nedenlerdir (Bahadır, 2021: 21). Zira, Tillich’inde belirttiği gibi; “Dindar, inançlı olmak demek varoluşun anlamını tutku ile sormaktır” (Frankl, 2014: 196).

Din, insanların karşı karşıya kaldığı varoluşsal problemleri anlama ve bu sorunlara çözüm bulma ihtiyacını gidermeye çalışmaktadır (Park, 2013: 37). Bu anlamda dinler, bir başka şekilde cevabı verilemeyecek gibi gözükten varoluş ile ilgili birçok soruyu cevaplamakta ve zihindeki belirsizlikleri gidererek insanın güvende hissetmesini sağlamaktadırlar (Spilka vd., 2001: 7). Dinin belki de en önemli fonksiyonu bu problemlerin doğurduğu güvensizlik durumunu *iman* yoluyla ortadan kaldırmasıdır. Çünkü insan hem kökenine ve varlık içindeki yerine dair bir açıklama aramakta, hem de geleceği ve ölümden sonrası hakkında güvende hissetmek istemektedir. Belirsizlik ve güvende hissetmeme durumunda insanın ihtiyaç duyduğu şey bütün bu parçalanmışlığı, tutarsızlıkları ve dağınıklıkları bertaraf edebilecek bir dünya görüşüne sahip olmaktır. Bir dünya görüşü olarak din, bu parçalanmış zihinsel yapıyı *büyük resmi* göstermek suretiyle gidermektedir. Bu açıdan din yaşamı, kabul edilmiş nihai kesinlikler üzerine temellendirmekte ve insan yaşamıyla evrensel düzen arasında bir ilişki kurmaktadır (Tokat, 2006: 62).

Dinin, insanın anlam arayışına verdiği ikinci yanıt ise, kişinin fiziksel ve sosyal çevresinde yaşanan davranış ve olaylara attettiği açıklamalar ile ilişkilidir. Bu bakımdan söz konusu anlam türü kişinin, fiziksel ve sosyal çevreyi kendisi için anlaşılır kılmaya çalıştığı *durumsal/dünyevi anlam* olarak adlandırılmaktadır (Yapıcı, 2003: 145). Esasen bahsedilen her iki anlam türü bir yönüyle birbiri ile bağlantı içerisindedir. Genel inançlar hayatın daha üst, çatı olarak nitelendirilen anlamlarına işaret etmekte ve günlük hayattaki olayları tecrübe ederken, açıklamaları ve

değerlendirmeleri sürekli olarak etkilemektedir (Park, 2013: 42). Zira insanların algı, muhakeme, akıl yürütme ve düşünme gibi faaliyetleri benimsedikleri anlamlar tarafından inşa edilmektedir. Zihin yapısında anlamların oluşmasında ise birtakım inançların ve ön kabullerin rolü büyüktür. Bu anlamda bilişsel süreçlerin işleyişinde inançların birer köşe taşı konumunda olduğu ifade edilebilir. Buna göre de kişide hayata karşı bir anlayış ve tavır oluşacaktır. Dolayısıyla kişinin dünya görüşünün oluşmasında inançlar belirleyici unsur durumundadır (Şentürk, 2017: 112).

Günlük yaşamlarında bireyler kendileri, başkaları, genel olarak dünya ve bu dünya içindeki konumları hakkında sahip oldukları kişisel inançları zemininde hareket etmektedirler. Bu inançlar ve doğurdukları amaçlar, bireylere çevrelerindeki dünyayı ve tecrübelerini düzenleme ve anlama, aynı zamanda davranışlarını planlama ve yönlendirme imkanını veren, kendilerine özgü anlam sistemleri inşa etmektedir. Bireyin kendine özgü dini anlam sistemi, din dışı anlam sistemlerine benzer bir biçimde, gerçekliğin anlaşıldığı ve yorumlandığı bir lens şeklinde işlev görmektedir (Silberman, 2013: 469). Bu durumda dini inançların, inananlarına bir bakış ve yaklaşım tarzı kazandırdığı söylenebilir (Köse ve Küçükcan, 2000: 70). Bu anlamda dinler müntesiplerine bir algı kalıbı veren, bir referans çerçevesi sağlayan ve bunu kutsalla ilişkili olarak yapan bir sistem olarak değerlendirmektedir (Yapıcı, 2003: 139-141).

Yaşama anlam verme, insanın zihinsel, ruhsal ve toplumsal yapısını belirleyecek düzenlemelerin yanı sıra, bu alanda ortaya çıkacak problemlere çözüm olabilecek prensipleri de içermektedir (Bahadır, 2021: 159). Normal şartlar altında insan, hayatının anlamlı olup olmadığını sorgulamamaktadır. Ancak günlük hayatın seyrini değiştiren ve bozan birtakım olaylar, bireyi anlam sorunuyla baş başa bırakır. Alışılmışın dışında gerçekleşen olaylar, düzenlenmiş hayat akışını kesintiye uğratarak anlam arzusunun gerçeklik kazanmasını engellemekte ve anlamsızlık duygusunun gelişmesine yol açmaktadır (Bahadır, 2021: 134).

Psikoloji literatüründe engellenme kavramı, “belirli bir amaca veya hedefe doğru güdülenmiş organizmanın, iç veya dış çevreden kaynaklanan çeşitli nedenlerden ötürü hedefine ulaşamaması” şeklinde tanımlanmaktadır. Engellemeye yol açan nedenler, biri organizmanın kendinden, diğeri çevresinden olmak üzere iki temel kaynaktan beslenmektedir (Budak, 2021: 254). Biyolojik ve psikolojik sorunlar

engellenmenin içsel kaynağını oluşturmaktadır. Sosyokültürel ve tabiatla ilgili sorunlar ise engellenmenin çevresel kaynağını teşkil etmektedir (Bahadır, 2021: 133).

Logoterapi (anlam terapi)'in kurucusu Frankl ise engellemeyi, tabii engelleme tarzlarından farklı yorumlayarak varoluşsal boyutta ele almaktadır. Ona göre insan, söz konusu engellemelerden ziyade anlam arayışının engellenmesinden mustarıdır. Anlam arzusunun engellenmesi olan *varoluşsal engellenme*; insanın bütün yapıp etmelerinin boşa gittiğine ve her şeyin anlamsız olduğuna inanmasına yol açmaktadır. Pek çok maskelere sahip olmakla beraber varoluşsal engelleme kendini genellikle değersizlik duygusu, amaçsızlık, hoşnutsuzluk, can sıkıntısı ve duygusal durgunluk gibi görünüşlerde ortaya koymaktadır (Bahadır, 2021: 134-137).

Varoluşsal engellenme, kişinin zihinsel ve ruhsal dünyasında bir sorun olduğunu gösterir. Öyle ki varoluşsal engellenmenin aşamadığı, yani anlam arzusunun tatmin bulamadığı durumlarda, hayata karşı gittikçe güç kazanan bir genel bıkkınlık hali gelişebilmektedir. (Bahadır, 2021:137). Bu bıkkınlığın tepe noktası olan anlam yoksunluğu ise, Frankl tarafından *varoluşsal boşluk* olarak tanımlanmaktadır (Frankl, 2021: 112). Varoluşsal engellenme ve dolayısıyla oluşan varoluşsal boşluk hissi kişide nevrozlara yol açabilmektedir. Frankl bu tip nevrozlar için, psikojenik nevrozların aksine *noöjenik nevroz* terimini ortaya koyarak, yeni bir nevroz türü tanımlamıştır (Frankl, 2021: 106). Noöjenik nevrozlar, psikoanalizin odaklandığı içgüdüsel çatışmalardan ziyade anlam ile ilgili zihinsel alanda ortaya çıkan psikolojik rahatsızlıklardan kaynaklanmaktadır (Bahadır, 2021: 135).

Tanrıya inanmayı ve dine bağlanmayı, insanı nevrozdan kurtaran önemli bir unsur olarak gören Jung'a göre, insanların zor zamanlarında sığınak görevi görmesi bakımından dinler iyi bir psikoterapi yöntemi sunmaktadırlar. Jung dini inançların insanın psikolojik sağlığını destekleyen bir mekanizmaya sahip olduğunu savunmaktadır. Ona göre din, insan hayatına anlam ve amaç kazandırarak yabancılaşmayı engellemekte ve içsel dengeyi korumaya yardım etmektedir (Köse ve Ayten, 2020: 37). Nasıl ki sosyal bir varlık olarak insan uzun vadede toplumla bağı olmadan yaşayamazsa, birey de dış faktörlerin yıkıcı etkisini azaltabilen dünya ötesi bir prensip olmadan hiçbir zaman varoluşunu anlamlandıramaz, manevi ve ahlaki davranışlarını temellendiremez. Tanrıya bağlanmayan bir birey dünyanın fiziksel ve ahlaki kışkırtıcılığına kendi kaynakları ile direnemez. Bunu yapabilmek için onu

kitlelerin içinde boğulmaktan koruyan içsel ve fizikötesi bir deneyimin varlığına ihtiyacı vardır. İnanç sahibi kişi kendini güvende hissetmek için bu dünyaya ait olmayan bir otoriteyle ilişki kurmak zorundadır (Jung, 1999: 60). Zira bir Tanrı'ya inanmak, yaşamın bir anlamının olduğunu görmek demektir. Buna göre iman, kesin cevaptır. Tanrı, neden sunmakta ve varlığı açıklamaktadır. Nedenleri bilinen bir dünya, anlaşılabilen, açıklanabilen, anlamı olan *dost* bir dünyadır. Tanrı, hiçbir şey olmayabilecekken “her şey neden var?” sorusunu cevaplar. Bu ise anlamsızlığı bitiren bir durumdur (Taşdelen, 2013: 140). Nitekim Frankl da dini nihai anlam arayışı olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir:

“Anlamsız bir dünyayla yetinip onu kabul etmiyor ve bir anlam arayışına çıkıyorsa anlamsız bir dünyada olmadığımızı kabul etmemiz neredeyse kaçınılmazdır. Doğa bizi bir anlam arayışına itiyorsa, onun bir şeyler düşünmüş olmasının şart olduğunu kabul etmekten başka çaremiz bulunmamaktadır. Anlayacağımız bizzat doğa, nedenini, niçinini soramayacak durumda da olsak, bir anlamı (amacı) kovalıyor olmalıdır. Ayrıca anlamın kuruluşunun da muhakkak bir “amacı, anlamı” olmalıdır (Frankl, 2014: 190).”

Frankl söz konusu anlamı bir *üst/meta/nihai anlam* olarak isimlendirmekte ve “kısmi anlamların ötesinde, salt anlam” diğer bir deyişle “parçasal mümkün bütün anlamların ötesindeki, arkasındaki şey” olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca Frankl, *De Sinnfrage in der Psychotherapie (Hayatın Anlamı ve Psikoterapi)* adlı kitabında Wittgenstein, “Tanrı'ya inanmak hayatın bir anlamı olduğunu görmektir” tezine ve Einstein, “Hayatın anlamına dair bir cevap bulmak dindar olmak demektir” yorumuna atıfta bulunarak inancın son tahlilde meta anlama inanmaktan başka bir şey olmadığını ifade etmektedir (Frankl, 2014: 189-195).

Dinin temel işlevlerinden bir diğeri, insanların çevresinde meydana gelen davranış ve olayları anlama ve açıklamalarına rehberlik ederek kontrol sağlamalarına imkân tanınmasıdır (Spilka vd., 2001: 180). Birey günlük hayatı içerisinde tesadüfi veya ansızın gelişen nedenini bilmediği birtakım durumlarla karşı karşıya kalabilmektedir. Yaşamın farklı dönemlerinde karşılaşılan alışılmışın dışındaki olaylar, kişi de belirsizlik duygusuna sebep olmakta ve hayatı üzerindeki kontrol yeteneklerinin azalmasına yol açmaktadır (Köse ve Küçükcan, 2000: 71). Kontrol duygusu, insanın ruhsal ve fiziksel anlamda sağlıklı bir şekilde hayatına devam etmesini sağlayan önemli bir unsurdur. Bu nedenle kontrol kaybı psikolojik sağlığı olumsuz etkileyen ciddi kişisel krizleri tetikleyebilir (Ayten, 2021: 61). Bu gibi durumda din, tecrübe edilen yaşantıları yorumlama imkânı sunan bir sistemler bütünü olarak devreye

girebilmektedir. Nitekim her birey yaşam olayları ile başa çıkabilmek için bir yönelim sistemine sahiptir. Bu sistem dünyayı anlama ve problemleri ile mücadele etmede temel alınan bir hareket noktasını ifade etmektedir. Söz konusu yönelim sistemi, dini veya din dışı bir içeriğe sahip olabilir. İnsanın karşılaştığı durumları nasıl algılayacağı, deneyimlerine ilişkin ne tür nedensel açıklamalar (yüklemeler) yapacağı ve ortaya çıkan sorunlara karşı ne gibi tavır takınacağı (başa çıkma) bu sistem tarafından belirlenmektedir (Ayten, 2021: 39-40). Eğer din bireyin yönelim sisteminin merkez konumunda yer alıyorsa, tecrübe edilen olayların değerlendirilmesinde aktif bir rol oynayacaktır. Zira dini inançlar kabul edilmesi zor olaylara bir anlam vererek, yapılacak açıklamalara etki etmekte ve böylece bireyin algısını inanç bağlamında şekillendirmektedir (Holm, 2018: 24).

Meydana gelen sıra dışı olaylara dini bir anlam yükleme veya söz konusu olayları bazı dini öğretilerle açıklamaya çalışma, olayların sonuçlarını kontrol etmede ve başa çıkmada olumlu bir etki potansiyeli taşımaktadır (Köse ve Küçükcan 2000: 17). Özellikle, ABD’de 1980 sonrasında farklı ilim adamlarınca gerçekleştirilen dini yüklemeyi ve başa çıkmayı konu alan pek çok araştırma bulguları, dindar bireylerin dini yükleme ve başa çıkma davranışları nedeniyle zihinsel, fiziksel ve ruhsal açıdan daha sağlıklı olduklarını göstermektedir (Bahadır, 2021: 165). Bu durum, dini inançların bireyin karşılaşabileceği problemlerin üstesinden gelmesine imkân tanıyan psikolojik bir güç kaynağı olduğunu kanıtlar niteliktedir (Yapıcı, 2003: 141). Yapılan birçok empirik araştırma sonuçları da bu hipotezi desteklemektedir. Bu konuda gerçekleştirilen çalışmalarda, dini inanç sahibi bireyler ile ruh sağlığının çeşitli göstergeleri olan; mutluluk, umut, psikolojik iyi oluş, psikolojik sağlamlık, hayat memnuniyeti arasında olumlu; anksiyete, kaygı, stres, depresyon, umutsuzluk ve intihar arasında olumsuz ilişkiler tespit edilmiştir. Bununla birlikte son yıllarda dindarlık ile ruh sağlığının olumlu göstergeleri arasındaki ilişkide dinlerin tavsiye ettiği erdemlerin (affetme, yardımseverlik, alçakgönüllülük, şükür, sabır vb.) arabulucu rolü üzerinde durulmuş, dinin ahlak ve sağlık ilişkisinde katkıları ortaya koyulmuştur (Yapıcı 2021: 90-140; Ayten, 2018: 22-62).

Dindar insanlar dini inançlarının kendilerine teklif ettiği yaşam biçimi ve davranış kurallarına uygun olarak yaşamaya gayret etmektedirler. Dolayısıyla dinlerin uyulmasını tavsiye ettiği emir ve yasakların bireylerin davranışları üzerinde

düzenleyici bir rolü bulunduğu söylenebilir. Dinler, genellikle sağlığı koruyucu ve geliştirici prensiplere sahiptir. Zira sağlığa zararlı çeşitli davranış ve alışkanlıklar birçok dinde yasaklanmakta, sağlığı korumaya yönelik davranışlar ise tavsiye edilmektedir. Dini inançlarına önem veren insanlar, dinlerini yaşarken aynı zamanda sağlıklarına da dikkat etmekte, hastalandıklarında ise olumlu dini atıf ve başa çıkma yöntemlerini kullanarak, tedavi sürecinde dini inanç ve değerlerinden destek almaktadırlar. Bunun sonucu ise, daha sağlıklı, kaliteli ve uzun yaşamdır (Karaca, 2020: 119-121). Bu konuda yapılan meta analitik çalışmalar da dindarların dindar olmayanlara nispetle hem bedensel açıdan daha sağlıklı hem de hastalıklarıyla baş edebilmede daha avantajlı konumda olduğunu göstermektedir (Yapıcı, 2021: 78-86).

Birçok din, emredilen ibadetlerin yerine getirilmesi, belirli davranış kalıplarına uyma ve benzer yöntemler aracılığı ile insanların olayları kontrol edebileceğine ilişkin inanç sunmaktadır (Spilka vd., 2001: 180). İnsanoğlunun her an içeriden veya dışarıdan gelebilecek ve kontrol edilmesi mümkün olmayan olgularla engellenebileceğine dair, gayet doğal bir bilgisi vardır. Bu yüzden, insan hem kendisi hem de başkaları için önemli sonuçlar doğurabilecek bir karar alırken, davranışını dini inanca dayanan bazı önlem alıcı eylemlerle güvenli hale getirmeye çabalar (Jung, 1999: 62). Bu durumda yaşanan belirsizlik; tahmin edilemezlik, sıkıntı, tehdit ve güç yetersizliği anlamına gelmektedir. Ritüel haline gelmiş inançlar ve ibadetler ise, kişide güven ve emniyet duygusunu artırarak kaygı ve belirsizliği azalmaktadır. Zira dini seremonilere katılım kişinin ideal olanla özdeşleşmesinin, belirsizlik yerine kesinliğin, acizlik yerine kudretin geçtiğinin onaylanmasıdır. Dolayısıyla güç ve kontrol ihtiyacı dini ritüellerin ve ibadetlerin itici gücü olarak işlev görebilmektedir (Spilka, 2013: 160). Özellikle dua ile insan sınırlı gücünü Tanrı'nın sınırsız gücü ile birleştirmeye çalışmakta ve problemlere karşı artık kendi gücü ile değil de Tanrı'nın sonsuz gücü ile meydan okumaktadır (Karaca, 2003: 83). Örneğin, Körfez Savaşı sırasında ABD'deki öğrencilerin, yaşadıkları olumsuz durumlarda başvurdukları davranışlara dini inanç ve tutumların ne tür etkiler yaptığını konu alan bir araştırmada, Tanrı'ya yönelmenin, ona el açıp yalvarmanın duygusal gerilimi azalttığı gözlenmiştir. Öğrenciler dua ile Tanrı'nın kendilerine yardım elini uzatacağına inandıkları için olayların kendi arzuları doğrultusunda gelişeceği beklentisi içerisine girmişlerdir. Tanrı'nın yardımı ve ondan

gelecek mucize beklentisine dayalı bu tutum öğrencilerin olayları kontrol altında görme duygusu geliştirmelerine kaynaklık etmiştir (Köse ve Küçükcan, 2000: 83).

İnsanın dünyayı ve içindekilerini anlama modeli olarak işlev gören din, kişilik ve benlik gelişimi açısından da vazgeçilmez bir öneme sahiptir (Kıntar, 2008: 99). Nitekim psikolojik süreçlerin dinamik bir dizisi olan anlam sisteminin, bilişsel, duygusal, güdüsel ve davranışsal unsurları birbirinden bağımsız değildir, birbirleriyle etkileşim halindedir ve dinamik olarak inanç bağlamı çerçevesinde bireyin tüm karakterini etkilemektedir. James Fowler (1981) inanç gelişimi üzerine yaptığı bilimsel çalışmasında bu durumu şöyle ifade etmektedir: “İnanç, klasik anlamda yaşamdan ayrı düşünülmeyen, hayatın içinde spesifik kompartımanları şeklinde bir bütün olarak anlaşılır. İnanç, kişinin bir bütün olarak tek amaç ve hedefe doğru düşünceleri, eylemleri ve çabaları ile yönelmesidir.” Belirtildiği gibi, inanç, kişiliği tamamlayan, ayrılmaz bir parçadır (Paloutzian, 2013: 104).

Dini inançlar, insana yönelik açıklamaları ile benlik bilincini ve değerini yücelten ve koruyan güçlü bir içeriğe sahiptir (Spilka vd., 2001: 180). Bu nedenle dinler, insanların kendini yargılamada kullandığı olumlu veya olumsuz değer ölçütlerine büyük oranda kaynaklık etmektedirler (Hökelekli, 2017: 72). Esasen benlik saygısının oluşumunda dinlerin; anlamlandırma, açıklama, atfetme ve başa çıkma işlevleri çerçevesinde önemli etkileri vardır (Yıldız, 2006: 117). Dini inançlar, bireylerin olayları anlamlandırmalarına ve kontrol altında tutmalarına yardımcı olarak, benlik saygılarını korumalarına katkıda bulunmaktadır (Köse ve Küçükcan 2000: 71). Zira başa gelen sıkıntıların bir anlamı olduğu ve Tanrı’nın yardımı ile bu zorlukların aşılabileceği inancı, kişinin benlik saygısını ve özgüveni artırıcı bir özelliğe sahiptir (Hökelekli, 2003: 274).

Bir bütün olarak ibadetler de benliğe değer kazandırmaktadırlar (Hökelekli, 2013: 244). Birey dini açıdan pozitif davranışlar olan ibadetler sayesinde Tanrı katında değerinin arttığı algısını yaşamakta ve bireysel değersizlik duygusundan uzaklaşabilmektedir. Zira ibadete yönelen birey aynı zamanda Tanrı’nın muhatabı durumundadır. Sonsuz güç ve azamet sahibi bir varlığa muhatap olmak ise, başlı başına bir değer algısı üretecek güçtedir (Karaca, 2020: 194). Bu noktada ibadetler bir nevi meditasyon işlevi icra ettiği için bireyin ruh sağlığını da olumlu etkilemektedir. Herhangi bir kriz anı ile baş başa kalan kişi, ibadetler aracılığı ile sınırsız gücü olan

varlıkla temasa geçmekte, onunla iletişim kurmakta ve psikolojik olarak rahatlatmaktadır. Dolayısıyla inanılan varlık ile ibadetler kanalı ile bağ kurmanın, bireysel değer açısından önemli bir kazanç sağladığı söylenebilir (Yapıcı, 2021: 161).

Dinin yükleme teorisine kaynak oluşturacak bu nedensel açıklama, kontrol ve öz saygı niteliği neticede yükleme teorisini din psikolojisinin araştırma konusu haline getirmiştir. Yükleme teorisi ve kavramları din psikolojisi araştırmalarına ilk defa 1975 yılında Proudfoot ve Shaver tarafından yapılan *Attribution Theory and the Psychology of Religion* adlı çalışmayla taşınmıştır (Özgül, 1998: 17). Daha sonra Spilka, Shaver ve Kirkpatrick (1985), *General Attribution Theory for the Psychology of Religion* başlıklı çalışma ile yükleme teorisini din psikolojisine uyarlayan bir teori geliştirilmişlerdir. Böylece insanların meydana gelen olaylar karşısında gösterdikleri davranışların dini boyut göz ardı edilerek açıklanamayacağı görülmüştür (Köse ve Küçükhan, 2000: 70). Nitekim yaşanan olay ve davranışı anlamlandırmak amacıyla yükleme/atfetme eyleminde bulunan kişinin zihninde dini veya din dışı bakış açılarından herhangi biri ön planda olabilir. Bu nedenle yüklemeler genel hali ile dini ve dini olmayan yüklemeler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bir atfın hangi nedenlerden kaynaklandığının belirlenebilmesi için çeşitli faktörlerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu faktörler Spilka ve arkadaşları tarafından: “yükleme yapanın kişilik özellikleri”, “yükleme yapanın içinde bulunduğu durum”, “olayın özellikleri”, “olayın meydana geldiği ortam” olmak üzere dört kategoride sıralanmaktadır (Spilka vd., 2001: 181).

a. Yükleme Yapanın Kişilik Özellikleri:

İnsanlar dini veya din dışı atfı tarzlarını kullanma konusunda birbirinden farklı eğilim içerisindedirler. Karşılaşılan olaylarda dini ya da din dışı atfa başvurma eğilimi, dini ve dini olmayan inançların bireyin kişiliğiyle ne derece bütünleştiği ile ilişkilidir. Bir diğer ifade ile bireyin kişilik gelişiminde inançların oynadığı rol, yapılacak atıfların dini veya din dışı bir nitelik kazanmasına etki etmektedir (Spilka vd., 2001: 182).

b. Yükleme Yapanın İçinde Bulunduğu Durum:

İnsanlar problem çözerken psikolojik olarak kolay ve hızlı şekilde ulaşılabilecekleri bilgilere başvurumaktadırlar. Bu süreçte genellikle *eldeki mevcut tecrübe* temel alınarak karar verilmektedir. Dolayısıyla olayın gerçekleştiği zamanda,

kişinin zihinde hangi yorum belirgin halde ve kullanışlı ise atıf yakarken o yorum tercih edilmektedir (Spilka vd., 2001: 184).

c. Olayın Özellikleri:

İnsanlar daha önceden sahip oldukları inançlarını değiştirmek yerine, zıt görünen yeni bilgileri önceki bilişsel sitemlerine uyumlu olacak şekilde yorumlamaya çalışmaktadırlar. Bu anlamda başa gelen olayların açıklanmasında atfedenin sahip olduğu bilgi miktarının önemli olduğu söylenebilir. Mevcut bilgi miktarı, olayın algılanma şeklini etkileyebileceği gibi atıfların dini veya dini olmayan açıklama tarzlarından hangisine müracaat ederek açıklanabileceğini de belirlemektedir (Spilka vd., 2001: 186).

d. Olayın İçinde Bulunduğu Ortam:

İnsanlar yüklemde bulunurken olayın meydana geldiği ortamın veya koşulların dini bir yapıda olup olmamasına da dikkat etmektedirler. Nitekim kişinin ani bir kalp krizi esnasında ibadethanede mi yoksa golf dersinde mi olduğu farklı değerlendirmelere sebep olmaktadır. Dolayısıyla olayın meydana geldiği ortam veya koşulun, olayı açıklamak için tercih edilen yorumları belirlemede rol oynadığı söylenebilir (Spilka vd., 2001: 187).

1.2. Kader Algısı

1.2.1. Kader Kavramı

Kökü itibari ile Arapça bir lafız olan *kader* sözcüğü “ka-de-ra” sülasi fiilinden mastar kipinde bir kelimedir (Keskin, 1997: 59). Fiil kökünün kullanıldığı bablara göre çeşitli anlamlar içeren kader kavramına sözlüklerde; “ölçme”, “biçimlendirme”, “takdir etme”, “şekillendirme” gibi anlamlar verilmiştir. Bir başka kullanıma göre kader fiili, “herkese payına düşeni verdi”, “hisselere ayırdı”, “bölüştürdü”, “güç yetirdi” anlamlarını ifade etmektedir. Tef’îl babında ise kelime “kad-de-ra” olmakta ve “takdir etti”, “hükmünü icra etti” anlamlarına gelmektedir. Ayrıca kader kavramı, “planlamak”, “bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek”, “kıymetini bilmek”, “rızkını daraltmak” anlamlarını ihtiva etmektedir (İsfahani, 2010: 827; Yavuz, 2001a: 58; Mütercim Asım Efendi, 2013: 2269). Mutezile kalamcı Kadı Abdülcebbar ise kader

kelimesi ile kastedilenin “beyan (açıklamak)” olduğunu ifade etmiştir (Kadı Abdülcebbar, 2013: 720).

İngilizce de *fate*, *destiny* ve *predestination* gibi kelimelere karşılık gelen kader kavramı; “bir kişinin veya şeyin, daha önceki olayların sonucu olduğu düşünülen gelecekteki belirlilik durumu; bir kişinin veya bir şeyin başına gelen ölüm ya da yenilgi gibi -özellikle kötü olmak üzere- nihai veya olumsuz şey; olacak olan her şeyin Tanrı ya da kader tarafından önceden kararlaştırıldığına ve insanların bunu değiştiremeyeceğine olan inanç” şeklinde anlamlandırılmaktadır. Bu kelimelerin ifade ettiği kader, aynı zamanda tüm olaylara neden olan ve insanlardan etkilenmeyen bir güçtür. Bu nedenle insanlar olayların gidişatını değiştiremez veya kontrol edemez (Cambridge Dictionary, 25 Ocak 2024). En temel anlamı ile kader kelimesinin Türkçe sözlüklerde karşılık bulduğu anlam ise “alinyazısı” veya “yazgı” dır (Güncel Türkçe Sözlük, 25 Ocak 2024).

Sözlükte birden çok manaya gelen kader kavramı terim olarak; “Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” şeklinde tanımlanmaktadır (Yavuz, 2001a: 58). Bu anlamda kader, Allah'ın ilmiyle, kâinatı ve ondaki her çeşit varlığı belli bir düzen ve ölçüye göre yöneten ilahi bir kanunu ifade etmektedir (Karaman vd., 2006: 353). Bir başka tanıma göre kader; “Allah'ın, olacak her şeyin ne zaman ve ne şekilde olacağını, ezelde tespit ve tayin etmesi” dir (Sabuni, 1979: 203). Mütercim Asım Efendi ise eseri *El-Okyanüsü'l-Basit Fi Tercemeti'l- Kamusi'l Muhit*'de kaderi şöyle anlamlandırmaktadır; “Kader, Hak Teâlâ'nın hazır eylediği ortaya çıkan şeylerde hüküm ve kazasıdır ki, ezelden ebede kadar gerçekleşecek bütün hallerin ve işlerin Allah'ın kanunlarına uygun bir şekilde ortaya çıktığı, ilahi ve genel bir hükmü ifade eder” (Mütercim Asım Efendi, 2013: 2269).

Kader kavramı genellikle, aralarındaki anlam bağından dolayı, kaza kavramıyla birlikte ele alınarak kullanılmaktadır. Özellikle kelam ilminde kaza ve kader kavramları birbirleriyle ilişkili ve ayrılmaz iki temel konu olarak görülmektedir. İbni Esir bu durumu şu şekilde örneklendirmiştir; “Kader bir binanın temeli gibi, kaza ise binanın kendisi gibidir. Bu ikisini ayırmaya çalışmak, binayı yıkmaktan başka bir şey değildir” (Akt: Karadeniz, 1992: 194).

“Ka-dı-ya” sülasisinden gelen kaza kelimesine sözlüklerde; “hükmetmek”, “muhkem ve sağlam yapmak”, “emretmek”, “yerine getirmek” gibi anlamlar

verilmiştir (Yavuz, 2001a: 58). Bunun yanı sıra kaza kavramı; “ihtiyacı gidermek”, “borcu ödemek”, “bildirmek”, “tamamlamak”, “ilişği kesmek”, “öldürmek” gibi anlamlara karşılık gelmektedir (Atar, 2002: 110). İmam Maturidi bu kelimenin “yaratmak” anlamını da içerdği görüşündedir (Karahana, 2013: 84).

Taftazani’in tanımına göre kaza; “bir işi son derece sağlam ve güzel yapmak” demektir (Taftazani, 2008: 204). Mutezile kelimciler ise kaza kelimesini Kur’an’da geçen ilgili ayetler üzerinden açıklamışlardır. Bu bağlamda kaza sözcüğü ile kimi zaman “bir şeyi bitirmek ve onu tamamlamak” anlatılmak istenmekte, kimi zaman da *kaza* sözcüğü zikredilmekte ve onunla “icap” (gerektirme) veya “i’lâm ve ihbar” (bildirme) kastedilmektedir (Kadı Abdulcebbar, 2013: 718-720).

Terim olarak kaza; “Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi” şeklinde tanımlanmaktadır (Yavuz, 2001a: 58). Sabuni ise kazayı “ezelde takdir ve tayin edilen şeylerin zamanı gelince, ezelde takdir edildiği şekilde, Allah tarafından meydana getirilmesi” olarak tarif etmiştir (Sabuni, 1979 :203). Bununla birlikte, Eş’ari kelmacı Seyyid Şerif el-Cürçani’nin farklı bir tanımına göre kaza; “üzerinde bulundukları, ezelden ebede geçerli olan ahvale göre, mevcudatın a’yan hakkındaki ilahi ve külli hükümden ibarettir.” Kader ise; “imkân dahilinde olan şeylerin kazaya uygun olarak varlık sahasına çıkmasıdır.” Buna göre kaza ezelde(geçmişte), kader lâ yezelde (gelecekte) dir. Kaza ve kader arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: “Kaza, Levh-i Mahfuz’da bütün mevcudatın topluca varlığı, kader ise varlıkların belirlenen şartları gerçekleştikten sonra ayrı ayrı dış dünyada var olmalarıdır (Cürçani, 1997: 179).”

Tanımlamalardaki bu farklılık, Ehl-i Sünnetin iki kolu Maturidi ve Eş’ari kelmacıların, kader ve kaza kavramlarını, ifade ettikleri anlam bakımından birbirlerinin tersi şeklinde kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Maturidilerin kader dediklerine Eş’ariler kaza; Eş’arilerin kader dediklerine Maturidiler kaza adını vermektedirler.

Kader konusu içerisinde tanımlanması gereken bir diğer önemli kavram algı kavramıdır. En genel anlamı ile algı kavramı; “duyu organları vasıtası ile alınan uyarıcıların tutarlı ve anlamlı bir bütünlük oluşturacak şekilde örgütlenmesi, analiz ve sentez edilmesiyle ilişkili süreçlerin tamamı” olarak tanımlanmaktadır (Budak, 2021: 42). Diğer bir ifade ile algı kelimesi; “duyu uyarıcılarının duyu alıcılarına

ulaşmasından algılanan şeyin farkına varılması, tanınması ve kavranmasına kadar geçen fizyolojik, nörolojik, bilişsel ve duygusal süreçleri” ifade etmektedir (Budak, 2021: 42). Söz konusu tanımlardan anlaşılacağı üzere algılama süreci zihinde meydana gelmektedir. İnsan, zihinsel tasarımlarının bir yansıması olarak çevresini algılayabilmektedir. Bu anlamda algılama faaliyetinin, insanın zihninde yer alan çeşitli bilgi, duygu, düşünce ve yaşantılar tarafından biçimlendirildiği ve dolayısıyla öznel bir süreci içerdiği söylenebilir. Herhangi bir kavram veya durumun insanlar arasında farklı şekillerde algılanmasının nedeni olarak da bu durum gösterilmektedir (Baymur, 2020: 137-145).

1.2.2. Düşünce Tarihinde Kader

Kader inancı, ilk çağlardan günümüze kadar düşünce tarihinin en önemli problemi olmuştur. Bu problem tüm toplumları meşgul etmiş ve üzerinde yoğun tartışmalar meydana getirmiştir. Söz konusu problem tarih boyunca, bütün insan gruplarının ilgilendikleri ve görüş bildirdikleri bir konudur. Bu nedenle kader, herhangi bir dinden değil, insanın insan olmasından kaynaklanan bir problemdir. Kısacası kader, insanlığın problemidir (Akbulut, 1992a: 304).

Hem Batı dünyasında hem de Doğu dünyasında çokça ele alınan bu problem, felsefe ve kelam ilimlerinin en temel konularından biridir (Polat, 2021: 288). Bakıldığında ilk çağdan modern çağa kadar insanların ilgi odağı olan kader tartışmalarının genel anlamda insanın eylem ve seçimleri üzerinde kontrolünün olup olmadığı üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Özellikle davranışın nedeninin Tanrı, doğa yasaları, tarih, çevre gibi faktörlere dayandırılması *iradenin (will)*¹ özgürlüğü

¹Dilimize Arapçadan geçen irade kelimesi (Arapça “r-v-d” kökünden if’al vezninde mastardır) sözlüklerde; “emretmek”, “istemek”, “dilemek”, “arzu etmek”, “meyletmek” gibi manalara gelmektedir. Terim olarak ise “bir şeyin yapılmasına da yapılmamasına da muktedir olan canlının bunlardan birini tahsis etmesi ve zamanlardan biri içinde olmasına veya olmamasına kendi isteğiyle hükmetmesi” (Sabuni, 1979: 201) şeklinde tanımlanmaktadır. En temel anlamı ile irade sözcüğünün psikoloji ilminde tanımı ise şu şekildedir; “bilincin, kendi eylemlerini kontrol etme, özellikle de niyetli eylem yapabilme gücü; kişinin kendi eylemlerini özgürce seçme, kendi seçeneklerini, kararlarını özgürce ortaya koyma yetisi, arzusu” (Budak, 2021: 387). Felsefe literatüründe; “eylemlerimizi, arzu, niyet ve amaçlarımıza göre, kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü; kişinin belli eylem ya da eylemleri gerçekleştirmede sergilediği kararlılık; belli bir durum karşısında, gerçekleştirilecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama ya da zorunluluk olmaksızın, kararlaştırma ve uygulama gücü; eyleme neden olan, eylemi başlatabilen yeti” olarak tanımlanan irade kavramı, farklı filozoflarca aynı genel çerçeve içinde, özgürlüğün temelini meydana getiren “isteme yetisi” olarak isimlendirilmiştir (Cevizci, 2005: 930-931). İslam filozoflarından Farabi’ye göre irade;

mesalesini ortaya çıkarmıştır. Söz konusu tartışmalar 17. yüzyılda bilimsel keşiflerle birlikte hızla yayılmış ve bazı iddiaların yeniden ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu iddialardan en iyi bilineni ve en çok tartışılanı *determinizm* anlayışıdır (Çakır, 2023: 77).

Türkçe sözlükte *belirlenimcilik* olarak karşılık bulan determinizm kavramı (Güncel Türkçe Sözlük, 2 Ocak 2024); “evrendeki her sonucun, her olayın gerçekte bir nedeni ya da nedenleri bulunduğu, doğanın nedensel yasalara tâbi olduğu ve evrende hiçbir şeyin nedensiz olmadığı düşüncesi” şeklinde ifade edilmektedir (Cevizci 2005: 465). Esasen her olayın bir nedenin sonucu olduğunu öne süren sav nedensellik ilkesi olarak bilinir. Nedensellik ilkesine evrensel bir geçerlilik yüklenmesine ve dolayısıyla her olayın bir nedenin sonucu olduğunun öne sürülmesine ise determinizm adı verilmektedir (Adjukiewicz, 1994: 129). Bu noktada determinizm anlayışını nedensellik ilkesinden ayırmak önemlidir. Çünkü nedensellik varlığa veya evrene epistemolojik bir yaklaşımı belirtirken, determinizm ontolojik bir yaklaşımı anlatmaktadır.

Tarihin ilk dönemlerinden itibaren determinizm anlayışına çeşitli eleştiriler yöneltilmiş hatta determinizmin varlığı reddedilmiştir. Bunun sonucunda ise determinizm görüşünün zıddı olan *indeterminizm* anlayışı ortaya çıkmıştır. Türkçe sözlükte *belirlenmezlik* olarak ifade edilen indeterminizm kavramı (Güncel Türkçe Sözlük, 4 Ocak 2024); “genel olarak nedensellik yasalarına bağlı olmayan, bir nedene bağlanmayan olay ve durumların da bulunduğunu öne süren görüş” şeklinde açıklanmaktadır (Akarsu, 1975: 26). Bu görüşü savunanlar en azından bazı olayların deterministik bir nedeni olmadığı, rastgele veya tesadüfen meydana geldiğini iddia etmektedirler (Vihvelin, 4 Ocak 2024). Epikuros, Lucretius, William ve James gibi

“idrak edilen şeyi arzu etme gücüyle istemek” demektir. Gazzali ise iradeyi; “insan ruhunun şimdiki veya gelecekteki bir amacına uygun olan yöneliş” şeklinde tarif etmektedir (Hökelekli ve Çağrı, 2000: 381-382). İslam düşüncesinde, irade kavramı ikiye ayrılmaktadır bu anlamda; Tanrı tarafından yaratılmış olan insanın sınırlı, sonlu iradesine “cüzî irade” adı verilir. Söz konusu irade, insanla Tanrı arasında bağ kuran tanrısal bir özdür. Buna karşın, evrenin bütününi kuşatan, olanı, olacağı, varlık kavramı içine giren her şeyi bilen sınırsız ve yaratılmamış Tanrı iradesine “külli irade” adı verilir. Külli irade, kendi özünden başka bir varlığı gerektirmeyen, yalnız kendi kendisiyle var olan iradeyi ifade eder (Cevizci, 2005: 930). Kelam ilminde ise bu tanım şu şekilde yapılmaktadır; Allah’ın iradesi sınırsız ve mutlak olup mümkün olan her şeye taalluk eder. O’nun iradesini sınırlayacak veya O’nu cebir altına alacak hiçbir şey yoktur. Diğer taraftan insan iradesi sınırlıdır. Bu yüzden Allah’ın iradesine külli, insanın iradesine de cüz’i olarak isimlendirilir. Bir başka tasnife göre Allah tarafından insana verilen irade niteliğine külli, bu iradenin her bir olaya taallukuna cüz’i denilir (Topaloğlu ve Çelebi, 2010: 158).

filozoflarca savunulan bu anlayış: insan iradesinin hiçbir koşula bağlı olmadığını, diğer bir ifade ile, insanın özgür iradesinin nedensellik yasasına tabi olmadığını anlatmaktadır (Akarsu, 1975: 26).

James ve arkadaşları, insanların ahlaksal bakımdan sorumlu olduklarının söylenebilmesine imkân sağladığı gerekçesi ile belirlenmezcilik anlayışını desteklemişlerdir (Honer vd., 2020: 213). Onlara göre kişi özgürce hareket ederse ve eylemlerinin nihai kaynağı kendisiyse ancak ahlaki açıdan sorumlu olabilir (Vihvelin, 5 Ocak 2024). Bu noktada bir ikilem ortaya çıkmaktadır; ikilemin bir tarafında meydana gelen her şeyin kendinden önceki nedenlerin sonucu olduğu şeklindeki belirlenimci bir anlayış, diğer tarafta ise özgür iradeye sahip olmanın ahlaki açıdan sorumlu olabilmek için gerekli bir koşul olduğunu öne süren düşünce yer alır. Bu iki ayrı inançtan hangisinin doğru olarak kabul edilmesi gerektiği ya da bu iki iddianın birlikte ele alınabilmesinin mümkün olup olmadığı soruları ise ikilemin çözülmesi güç kısmını oluşturmaktadır (Gündoğdu, 2007: 130).

Determinizm probleminin öne çıkardığı bu sorulara yanıt olarak birçok yaklaşım ortaya çıkmıştır. Determinizm ile özgür iradenin çatışmadığını savunan görüşlerin yanı sıra determinist tezin veya özgür irade anlayışının yanlışlığını iddia eden farklı bakış açıları geliştirilmiştir (Doğan, 2021: 795).

Bu yaklaşımlardan biri; insan eylemleri ve seçimleri de dahil olmak üzere tüm olayların nedenleri olduğunu, ancak buna rağmen özgür irade ve sorumluluğun bu tür determinizmle uyumlu olduğunu ifade eden *bağdaşırcılık/uyumluluk (compatibilism)* anlayışıdır (American Psychological Association [APA] 6 Ocak 2024). Bağdaşırcılık düşüncesi, determinizmin doğru olduğu tezini kabul etmekle beraber özgür iradenin var olduğunu, çünkü özgür irade ve determinizmin birbirlerinin varlığını tehdit etmediğini anlatır (McKenna ve Coates, 6 Ocak 2024). Bu yaklaşım kimi kuramcılar tarafından *yumuşak belirlenimcilik* olarak da adlandırılmaktadır. David Hume, Thomas Hobbes, John Locke ve John Stuan Mill gibi isimler tarafından savunulan (Gündoğdu, 2007: 132) bu görüş, evrensel bir nedenselliğin geçerli olduğunu ve bu nedenselliğin bir bölümünün insandan kaynaklandığını, dolayısıyla insan için belli bir özgürlüğün mümkün olduğunu iddia etmektedir. Buna anlayışa göre, insanlar, bazı eylemlere bilerek ve isteyerek neden olmakta ve durum insanın belli bir özgürlüğü olduğunu göstermektedir (Cevizci, 2005: 466).

Yaklaşımlardan bir diğeri ise *bağdaşmazcılık/uyumsuzluk (Incompatibilism)* anlayışıdır. Bağdaşmazcılık anlayışı, özgür irade ile determinizmin uyumsuz olduğuna ilişkin bir görüştür. Bu görüş; “herhangi bir eylemin nedensel olarak tümüyle belirlenmiş olması durumunda o eylemin özgürce gerçekleşmiş olamayacağı” düşüncesini ifade etmektedir (Vihvelin, 6 Ocak 2024). Dolayısıyla uyumsuzlar, özgür iradenin determinizmin gerçeğiyle bağdaşmadığı, birbirini dışladığı fikrini kabul etmektedirler (Clarke vd., 6 Ocak 2024). Bu nedenle bağdaşmazcıların bir kısmı özgür iradeye yer açmak için belirlenimciliği reddederken diğerleri (belirlenimciliği kabul ederek) özgür iradeyi reddeder. Zira “özgürlük ve belirlenimcilik bir arada olmaz” önermesi kabul edildiğinde, ikisi birlikte doğru olamayacağı için her iki anlayıştan biri ret ya da kabul edilmelidir (Yılmaz, 2021: 199).

Söz konusu yaklaşımlardan ilkinin belirlenimcilik tarafını reddederek özgür iradenin var olduğunu savunan *liberteryenler (özgürlükçüler)* oluşturmaktadır (Yılmaz, 2021: 199). Liberteryenizm (özgürlükçülük); “belirlenmişliğin karşısında yer alan ve insanın iradesine mutlak bir özgürlük tanıyan, bilinçli insan eyleminin basit nedensel terimlerle açıklanamayacağını öne süren öğretisi” olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 2005: 1307). Buna göre felsefi *liberteryenizm*² determinizm yerine indeterminizmin doğru olduğunu ve bunun sonucunda özgür iradenin var olduğunu iddia eden görüştür (Doğan, 2021: 797). Robert Kane, Carl Ginet ve Timothy O’Connor gibi felsefeciler liberteryenizmin önde gelen savunucularıdır (Gündoğdu, 2007: 131). En genel hali ile liberteryenizm’de özgürlük; kişinin bir eylem için yaptığından başka türlü yapabilmesini (aksini yapabilme) ve bu eylemin nihai kaynağının kendisi olmasını ifade etmektedir (Çakır, 2023: 86).

Yaklaşımların ikinci kısmını ise özgür iradeyi reddederek belirlenimciliği savunan *katı determinizm (belirlenimcilik)* tarafı oluşturmaktadır. Katı determinizm; “her olayın, her eylem ve her sonucun, kısacası her şeyin bir nedeni varsa, bu takdirde, insanın düşünceleri, duyguları, arzuları, seçimleri ve kararları da dahil olmak üzere, her şeyin belirlenmiş olduğunu iddia eden anlayış” olarak tanımlanmaktadır (Cevizci 2005: 466). Bir başka ifade ile insan eylemlerinin ve seçimlerinin, kişinin üzerinde anlamlı bir kontrole sahip olmadığı güçler ve etkiler tarafından nedensel olarak

²Bu anlamda özgürlükçülük, “liberteryenizm” adı verilen ve siyaset felsefesinde bireysel özgürlüğe vurgu yapan siyasi liberteryenizm anlayışla karıştırılmamalıdır.

belirlendiği görüşü, katı determinizm olarak isimlendirilmektedir (American Psychological Association [APA] 7 Ocak 2024). Arthur Schopenhauer, Paul-Henri Baron d'Holbach ve John Hospers gibi düşünürlerin savunduğu bu görüşe göre her olay, kendinden önceki olaylar tarafından mutlak olarak belirlenmiştir. Bu nedenle, özgürlük algısı bir yanılsamadan (illüzyon) ibarettir (Gündoğdu, 2007: 131).

Katı belirlenimciler, yapılan seçim ve kararların, kader, ilahi takdir ya da doğal nedenler tarafından önceden tamamen belirlendiği bir evrende yaşadığımıza inanmaktadırlar (Honer vd., 2020: 207). Öyle ki bu tür belirlenimcilik kimi zaman, gizemsel bir karmaşıklık kazanarak *Tanrı yazgısı* adı altında inançla birleşmekte ve *fatalizm*(*yazgıcılık*) yol açmaktadır (Frolov, 1991: 41). Türkçe sözlükte *yazgıcılık* anlamına karşılık gelen *fatalizm* kavramı (Güncel Türkçe Sözlük, 8 Ocak 2024); “Evrenin ve insanın yazgısının Tanrı tarafından önceden kararlaştırılmış olduğunu ve insanların bunu değiştiremeyeceğini benimseyen öğretisi” şeklinde tanımlanmaktadır (Timuçin, 2004: 513). Bu anlamda *yazgıcılık* düşüncesi, yaşamda olan biten her şeyin alın yazısına göre önceden belirlenmiş olduğunu ve insanın bu önceden belirlenmiş olan alinyazısına etki edemeyeceğini ifade etmektedir (Akarsu, 1975: 186). Bu anlayışta, insanın özgür iradesi ve buna bağlı olarak seçme hürriyeti olmadığı savunulmaktadır (Kasapoğlu, 2008: 89).

Yazgıcılık (fatalizm) ve belirlenimcilik (determinizm) birbirleriyle benzer olmalarından dolayı sık sık karıştırılmaktadır. Fakat belirlenimcilik ve yazgıcılık arasında ayırt edici bazı farklar bulunmaktadır. Yazgıcılık, metafizik bir gücün iradesini kapsar ve insan etkisiyle değiştirilemez. Belirlenimcilik ise, doğa yasalarının nesnelliğine dayanır ve insan etkisiyle değiştirilebilir. Bir başka ifadeyle belirlenimcilikte belli bir neden belli bir sonuç doğurur, neden ortadan kaldırılarak sonuç değiştirilebilir. Yazgıcılıkta ise belli olan tek şey, belli olmayan bir sonucun değiştirilemeyeceğidir. Bu nedenle, hastalanan belirlenimci doktora gider, çünkü sonucu değiştirebilir; hastalanan yazgıcıysa evde kalıp sonucu bekler, çünkü ne yaparsa yapsın sonucu değiştiremeyeceğine inanır (Cevizci, 2005: 1755; Hançerlioğlu, 1996: 272).

1.2.3. Dinlerde Kader İnancı

Kader kavramının düşünce tarihi açısından yukarıda bahsedilen şekilde ele alınmasına karşılık, Tanrı söz konusu olduğunda mesele farklı bir boyut kazanmaktadır. Nitekim kavram, dini inançlarda felsefi bir tarzda temellendirilmeye çalışılmamış, her şeyi yaratan ve kontrol eden Tanrısal bir gücün varlığı noktasında incelenmiştir (Okumuş 2014: 177).

Dini inançlarda Tanrı, her şeye gücü yeten, evrende var olan her şeyi bilen ve yöneten, mükemmel varlık olarak tasvir edilmektedir (İmamoğlu, 2006: 222). Özellikle İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi teistik dinlerde Tanrı, alim-i mutlak olarak tanımlanmakta ve bundan dolayı, zaman ve mekân sınırı olmaksızın küçük büyük, gizli aşikâr her şeyi bildiği ve belirlediği düşünülmektedir. Bu inançlara göre; Tanrı, geçmiş, şimdi ve geleceği, başka bir ifade ile, olmuş olanı, olmakta olanı ve olacak olan her şeyi bilmektedir (Çetin, 2003: 135).

Böyle bir anlayış bazı problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira Tanrı'nın meydana gelecek her şeyin gerçekleşmeden önce bilgisine sahip olması, insanın özgürce eylemde bulunması fikri ile çelişkili görülmektedir (Bayam, 2015a: 62). Bu konudaki temel itiraz Tanrı'nın gerçekleşecek olanı ezeli bilgisiyle bilmesinde değil, bu bilginin insan fiillerine etkisinde kendini göstermektedir. Bu bağlamda problem şu şekilde ifade edilebilir: Bir fiilin gerçekleşmeden önce Tanrı tarafından biliniyor olması, insanı o fiili yapmaya ya da yapmamaya zorlar mı? (Bayır, 2021: 15). Bir diğer ifade ile insanın gelecekte gerçekleştireceği davranışlar Tanrı tarafından belirleniyorsa, insanın davranışlarını seçme ve gerçekleştirmede hür olduğu söylenebilir mi? (Çetin, 2003: 135). Esasen problem bu yönüyle, *teolojik determinizmin(belirlenimcilik)*³ varlığı noktasında ele alınmaktadır.

Çoğu din, Tanrı'nın insanlara özgür irade verdiğini ve bu nedenle insanların doğruyu yanlıştan ayırabilecek kapasiteye sahip olduğunu ifade etmekte, yanlış eylemlerin günah olduğunu dolayısıyla ilahi cezaya layık olduğunu, iyi eylemlerin ise doğru ve ilahi ödüle layık olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bu dinler aynı zamanda Tanrı'nın her şeyi bildiği (ve dolayısıyla mükemmel bir ön bilgiye sahip olduğu) konusunda da ısrar etmektedir. Bu iddialardan herhangi birini (insanoğlunun özgür

³“Evrendeki olayların yanı sıra insanın istencini de Tanrı'nın belirlediğini öne süren öğretisi (Akarsu, 1975: 26)”. Bu anlayış daha sonra açıklanacaktır.

iradesi olduğunu ya da Tanrı'nın her şeyi bildiğini) inkâr etmek ise sapkınlık anlamına gelir (Swartz, 17 Şubat 2024). Neticede şöyle bir anlayış ortaya çıkmaktadır: Alim-i mutlak olan Tanrı'nın, geleceği önceden bildiği doğrudur. O, özgür irademizi nasıl kullanacağımızı da kesin olarak bilir, fakat onun bilgisi insanı hiçbir şekilde belirlemez. Ancak geleceğin nasıl olacağının önceden bilinebilmesi ve yine de belirlenmemiş olması da görünürde güç bir soruna yol açmaktadır (Honer vd., 2020: 216).

Tanrı'nın önbilgisi ile insan özgürlüğünün bir arada kabul edilmesini amaçlayan çabalar oldukça erken dönemlerde başlamış olup hâlen devam etmektedir. Her iki iddia arasında uzlaştırma sağlayabilmek için çeşitli düşünceler geliştirilmiştir (Çetin 2003: 136). Bu noktada neredeyse bütün teologlar, Tanrı'nın ön bilgisi ile insanın özgürlüğünü uzlaştırmayı bir görev olarak üstlenmiş ve büyük bir entelektüel miras meydana getirmişlerdir (Özgökman, 2015: 235).

Söz konusu probleme çözüm amacıyla çalışmalar yapan düşünürlerden ilki Manlius Boethius'dur. Boethius, *The Consolation of Philosophy (Felsefenin Tesellisi)* adlı kitabında, insanın eylemlerini kendi özgür iradesiyle yaptığına ve Tanrı'nın mutlak bir bilgiye sahip olduğuna yönelik açıklayıcı tanımlamalar ortaya koymuştur. Bu anlamda ona göre, nasıl ki bir insanın, başka bir insanın yaptığı bir eylemi görüyor ve biliyor olması, o insanın yapmakta olduğu eylemi gerçekleştirmedeki hürriyetini ortadan kaldırmıyorsa, aynı eylemin Tanrı tarafından görünüyor ve biliniyor olması da insanın özgürlüğüne bir zarar getirmemektedir (Polat, 2021: 299).

Manlius Boethius bu iddiasını *ezeli şimdi* kavramından hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Boethius'a göre Tanrı'nın bilgisini, geleceğin önceden bilinmesi şeklinde değil, asla değişmeyen *ezeli şimdi*'nin bilgisi olarak görmek gerekmektedir. Tanrı her şeyi, geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımı olmaksızın, kendi *ezeli şimdi*'sinde ve bir kerede bilmektedir. Bu durumu “Tanrı'nın öngörüsü” yerine, “bütün olarak görme” şeklinde adlandırmak daha uygun olacaktır. İnsanların gelecekteki fiilleri de Tanrı'nın bu bilgisine dahildir. Ancak bu insan fiilleriyle ilgili bir önbilgi değildir. Tanrı açısından her şey *ezeli şimdiden* ibarettir, tüm fiil ve olaylar aynı anda, gerçekleşmeleriyle birlikte bilinmektedir. Tanrı'nın bilgisi ile zaman içinde yer alan herhangi bir olay arasındaki ilişki, daima bir *eş zamanlılık*'tır. Dolayısıyla böyle bir bilginin insanların seçim ve eylemlerini belirlediği ve özgürlüğünü ortadan

kaldırıldığı söylenemez (Çetin 2003: 136-141; Tanrıverdi, 2016: 92; Bayam, 2015a: 83-86; Özgökman, 2015: 58-66).

Probleme dair diğer bir çözüm yolu Ockhamlı William tarafından önerilmiştir. (Özgökman, 2015: 238). Tanrı'nın önbilgisi ile insan özgürlüğünün bir arada bulunabileceğini savunan Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingency (Kader, Tanrı'nın Ön Bilgisi ve Gelecekteki Olasılık)* adlı kitabında bu mesele hakkındaki görüşlerini ortaya koymuştur. Ockham'a göre Tanrı, gelecek zamanlı önermelerle ilgili kesin bilgiye sahiptir. Ancak Tanrı'nın bu bilgisi, insanın gelecekteki davranışlarını zorunlu kılmaz. Çünkü gelecek zamanlı önermelerin doğrulukları gelecek zamana bağlıdır; bu önermelere şimdiki zamanın doğruluk değeri verilemez. Söz konusu önermeler gelecek zaman gelip çattığı zaman doğru ya da yanlış olarak değer kazanır. Dolayısıyla Tanrı önermelerden birini doğru olarak irade ettiği ve belirlediği halde, önermeler yine de mümkündür. Tanrı mümkün gelecekleri mümkün olarak bilir. Burada zorunlu olabilecek tek şey Tanrı'nın bilgisinin bulunmasıdır (Yavuz, 2006: 94-98; Tanrıverdi, 2016: 95; Özgökman, 2015:127; Dündar, 2022: 537).

Geleceğin mümkün olduğuna inanan ve bu doğrultuda insanın irade özgürlüğünü Tanrı'nın geleceğe dair bilgisi karşısında kurtarmak isteyen diğer bir düşünür ise Luis de Molina'dır (Özgökman, 2015: 129). Molina, Tanrı'nın gelecek zamanlı önermeler hakkındaki bilgisini *orta bilgi* teorisi ile açıklamaya çalışmıştır (Rissler, 21 Şubat 2024). Bu bilgi türü, Tanrı'nın özgür faillerin özgürce yapabileceği şeylere dair gelecek hakkındaki mümkün bilgisidir. Buna göre; Tanrı, orta bilgisiyle varlıkların hür iradeleriyle belli şartlar altında hangi davranışları sergileyeceğini bilmektedir. Tanrı'nın orta bilgisinde özgür failler birbirinden farklı tüm şartlar altında yapmak istediklerini yaparlar veya yapmazlar. Hür irade sahibi varlık iki seçenekten birini tercih ettiğinde, Tanrı yaratma kararı ile özgür faillerin seçimlerini gerçek kılmaktadır. Bu anlamda orta bilgi teorisi, Tanrı'nın önceden mutlak olarak her şeyi bildiği ancak bu bilginin içeriğinin gerçekleşene kadar mümkün olduğunu anlatmaktadır (Özgökman, 2015: 129-135; Yavuz, 2006: 128-138; Bayam, 2015a: 107-116; Tanrıverdi, 2016: 96).

Ancak bu iki iddianın birbirini geçersiz kıldığı, Tanrı'nın mutlak bilgisi ile özgür iradenin bir arada bulunamayacağını söyleyen anlayışlar da mevcuttur. Bu

çelişkili durumunda özgür irade taraftarlığı sergileyen bazı düşünürler, Tanrı'nın önbilgisinin aksine insanın hürriyetinin var olduğunu gösterebilmek için *sınırlı bilgi* kavramını ortaya atmışlardır. Örneğin Richard Swinburne, insan hürriyetinden söz edebilmek için fiilleri konusunda ön bilginin olmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre gelecek hakkındaki önermelerin önceden doğruluk veya yanlışlık değerine sahip olduğunu söylemek Tanrı'nın özgür eylemlerinin de belirlenmesini gerektirir. Bu durum ise Tanrı kavramıyla bağdaşmamaktadır. Tanrı ve insanın hür olabilmesi geleceğin belirlenmemiş olmasına bağlı olduğundan Tanrı kendisinin ve insanların hürriyeti adına bilgisine sınır koymuştur (Çetin, 2003: 136; Tanrıverdi, 2016: 87; Bayam, 2015a: 148-152; Karahan, 2013: 139).

Süreç felsefesinde de ilahi ön bilgi ve insan hürriyeti meselesi, benzer şekilde çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu düşüncede, Tanrı'nın gerçekleşmemiş olan bir şeyi gerçekleştirmiş olarak bildiğinin iddia edilmesi hatalı olarak görülmektedir. Çünkü Tanrı'nın geleceği gerçeklik kazanmış olarak bilmesi sadece insan ve diğer varlıkların değil, Tanrı'nın bile elini kolunu bağlayan bir determinizm olacaktır (Aydın, 1985: 45; İmamoğlu, 2006: 223; Karahan, 2013: 138). Bu anlamda süreç felsefesine göre, insanın gelecek fiilleri gerçekleşinceye kadar Tanrı tarafından realite olarak değil de henüz gerçeklik kazanmamış imkânlar alanı olarak bilinir. İnsan farklı olasılıklar arasından birini gerçekleştirdiğinde Tanrı'nın bu konudaki bilgisi de realiteye dönüşmektedir (Çetin, 2003: 137; Tanrıverdi, 2016: 88; Peterson vd., 2014: 267).

Özetle her iki yaklaşımda da Tanrı'nın ilmi var olmuş ve olmakta olanla sınırlandırılmış, gelecek hakkındaki bilgisi ise belirsizliğe indirgenmiştir. Gelecekteki söz konusu olay gerçekleşmediği sürece Tanrı'nın o olay hakkında kesin bilgi sahibi olma imkânı ortadan kaldırılmıştır (Çetin, 2003: 137; Tanrıverdi, 2016: 88). Aralarında birtakım farklılıklar olmasına rağmen *Açık Teizm (Openness Theism)*⁴ taraftarları da bu konuda aynı görüşü paylaşmaktadırlar.

⁴ Açık teizm, Tanrı'nın, insanın gelecekteki eylemlerini bilmesi ile insanın özgürce tercihte ve eylemde bulunmasının, birlikte savunulamaz olduğunu iddia eden bir anlayıştır. Bu anlayışa göre, her şeyi yanılmaz bir şekilde ve ezeli olarak bilen bir Tanrı tasavvurunun bulunduğu bir sistem içerisinde, insan eylemlerinin özgürce gerçekleşiyor olması kabul edilebilir bir düşünce değildir. Bu nedenle açık teizm taraftarları, klasik teizmin oluşturduğu tanrı tasavvurunun yeniden ele alınması gerektiğini öne sürmektedirler (Bayam, 2015b: 254-255). Detaylı bilgi için bakınız: Emine Gören Bayam (2015) "Açık Teizmin Geleneksel Tanrı Tasavvuru ve Süreç Teizmi ile İlişkisi" Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 13, (25), 253-269.

Diğer taraftan Tanrı'nın ön bilgisi ve özgür irade ikileminde ilahi ön bilginin esas olduğunu iddia eden düşüncede mevcuttur. Nitekim geleneksel teizm, evrende meydana gelen her şeyin Tanrı'nın iradesine göre *ilahi takdir* altında, Tanrı'nın egemen rehberliği ve kontrolü aracılığıyla gerçekleştiğine inanır (McCann ve Johnson, 20 Şubat 2024). Bu anlayışa göre, Dünya tarihinde meydana gelen her olayı kayıtsız şartsız Tanrı tarafından belirlenmiştir (Vicens, 20 Şubat 2024). Bu anlamda *teolojik determinizm (belirlenimcilik)* olarak da ifade edilen bu düşünce “Evrendeki olgu ve olayların Tanrı'nın mutlak bilgisiyle belirlendiğini, her şeyin nedeninin Tanrı olduğunu ve bunların Tanrı'nın tayin ettiği yönde varlıklarını devam ettirdiğini ileri süren görüş” olarak tanımlanmaktadır (İmamoğlu, 2006: 222).

Bu yaklaşımın temel tezi Tanrı'nın ezeli ilminin seçme ve irade hürriyetini ortadan kaldırdığı, insanın fiillerini mecbur olarak yaptığı düşüncesidir. Buna göre insanın neler yapacağı ilahi ilimde mevcuttur ve insan bu ilmin gereğine göre hareket etmektedir (Tanrıverdi 2016: 82-85). Örneğin, Spinoza (ö.1632/1677) doğada var olan her şeyin Tanrı'dan bir parça olduğunu, dolayısıyla insanın bu doğal düzene boyun eğmekten başka yapacağı hiçbir şeyi bulunmadığını belirterek, tam bir teolojik determinist anlayış ortaya koymuştur (İmamoğlu, 2006: 222).

Özgür irade ve ilahi ön bilgi meselesi burada bahsedilen halinden çok daha geniş ve karmaşıktır. Ancak söz konusu tartışmanın kapsamı çalışmayı ilgilendirmediklerinden dolayı burada tartışmanın kader boyutu üzerinde ayrıntıya girmeden bilgi vermekle yetinilmiştir. Bu bağlamda kader üzerine yapılan felsefi ve dini yorumların, genellikle üç kategoride ele alındığını söylemek mümkündür. Bu anlamda insan iradesi; kaderci ve özgür iradeci şeklindeki iki uç anlayış ve bu iki ucun uzlaşımı olan yaklaşımlar şeklinde tasvir edilmektedir.

Kader inancı çerçevesinde yapılan tartışma ve yorumlar, inanç ve düşünce sistemlerine de yansımış, neticede değişik kültür ve toplumlarda farklı kader algıları ortaya çıkmıştır. Bu algıların oluşmasında ilahi kitapların dili de aktif bir rol oynamıştır. Nitekim kutsal kitapların kimi ayetlerinde insanın özgür olduğundan, kimi ayetlerinde ise özgür olmadığından bahsedilmektedir. Söz konusu ilahi metinleri anlama ve yorumlama gayreti ise, bu meselenin bir problem haline gelmesine yol açmıştır. Çeşitli ekol ve gruplar tarafından farklı şekillerde ele alınan kader inancı, pek çok dini anlaştın varlık göstermesine neden olmuştur (Namlı, 2017: 25).

1.2.3.1. Yahudilikte Kader İnancı

Yahudi inancında kader anlayışı iman esasları arasında yer almaktadır. Yahudilik'te iman esasları listesi, bilindiği kadarıyla, ilk olarak Yahudi filozof Philo tarafından yapılmıştır. Hz. Musa'nın beş temel esas ortaya koyduğunu ifade eden Philo, bu esasları; “Tanrı'nın varlığı, birliği, kâinatın tek ve yaratılmış oluşu ve kader (ilahî takdir) inancı” şeklinde sıralamaktadır (Meral, 2011: 244). Yahudilikte kadercilik vurgusu daha sonra orta çağın en büyük Yahudi bilginlerinden Rabbi Moşe Maymon (Musa bin Meymun)'un Yahudiliğin karmaşık inanç esaslarını 13 madde ile özetlediği amentüsünde “Tanrı, insanların bütün hareket ve düşüncelerini bilir” şeklinde formüle edilmiştir (Küçük vd., 2009: 252).

Yahudi kutsal metinleri hem Tanrı'nın öngörüsünü ve her şeyi yönlendiren takdirini hem de insanın iyilik ya da kötülük yapma konusundaki seçim özgürlüğünü içeren bir inanç sunmaktadır. Akiva ben Yosef, bu inancı şu sözler ile ifade etmiştir: “Her şey öngörülmüş ama yine de özgürlük verilmiştir (Avot 3:15)” (Wallace, 10 Mart 2024). Bu inanca göre hiçbir şey kişinin özgür iradesini ve dolayısıyla sorumluluğunu ortadan kaldıramaz (Marcoulesco, 10 Mart 2024). Bununla birlikte Hahamlık döneminde bireyin hayatındaki doğum, ölüm, evlilik gibi bazı önemli olayları Tanrı'nın önceden belirlediğine dair bir anlayış ortaya çıkmıştır (Marcoulesco, 10 Mart 2024). Bu anlayışa göre, insanların hayat süreleri ve bu sürelerin sonundaki durumları (dolayısıyla kaderleri) *Roş Ašana (Yılbaşı)*⁵ ve *Yom Kippur (Kefaret günü)*⁶ gibi bazı kutsal bayram günlerinde belirlenmektedir. Roş Ašana ve Yom Kippur günleri ile ilgili olarak dualarda yer alan: “Kimlerin yaşayacağı ve kimlerin öleceği yeni yılda kararlaştırılır ve Yom Kipur'da bu karar mühürlenir” cümlesi bu inancı tam olarak yansıtmaktadır (Okumuş, 2013: 179).

Kader konusu her toplumda olduğu gibi Yahudilikte de çeşitli fikir ayrılıkları meydana getirmiştir. Özellikle Hristiyanlık öncesi Yahudi mezhepleri içerisinde, insan iradesinin hür olup olmadığı konusunda yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Bu mezheplerden bazıları insan özgürlüğünü, bazıları kaderci yaklaşımı benimserken, bir kısmı da bu iki uç noktayı uzlaştırmaya çalışmıştır (Bağcı, 2022: 17).

⁵Yahudi takvim yılının ilk ayı olan Tışri ayının ilk ve ikinci günleri.

⁶Yahudi geleneğine göre Tışri ayının onuncu günü.

İlk dönem Hristiyanlık öncesi Yahudi mezhepleri Ferisiler, Sadukiler ve Essenilerdir. Kaderci bir anlayışa sahip olan Esseniler, insanlar daha doğmadan önce aydınlık veya karanlık taraflardan birine ait olacak şekilde belirlendiğini iddia etmişlerdir. Esseniler'e göre, insanın kaderi hayatının başından sonuna kadar tespit edilmiştir ve bu kader yıldızlara yazılmıştır. Essenilerin aksine Sadukiler insanın kendi kaderini belirlediğine inanmışlardır. Sadukiler'e göre, Tanrı insanların eylemlerine etkide bulunmamaktadır. Dünyada meydana gelen bütün olaylar bir tesadüf veya rastlantı sonucu ortaya çıkmaktadır. Sadukiler bu düşünceleri ile kaderciliği reddederek, hür iradeyi ve insan sorumluluğunu vurgulamışlardır. Ferisiler ise, Tanrı'nın önceden tayin ve tespiti ile insanın sahip olduğu özgür iradeyi uzlaştırmaya çabalayan bir takım yeni düşünceler ortaya koymuşlardır. Ferisiler her şeyin Tanrı tarafından önceden bilindiğini fakat insanın yine de özgür olduğunu savunmuşlardır (Küçük vd., 2009: 330-333).

Hristiyanlık sonrası Yahudi mezhepleri ise Karaimler ve Rabbaniyyun'lardır. Karaim Yahudileri irade özgürlüğüne karşı çıkararak Tanrısal belirlemeyi esas alan kaderci görüşü benimsemişlerdir. Karaim Yahudilerinin aksine Rabbaniyyun Yahudileri ise Tanrısal belirlemeyi reddederek özgür irade görüşünü kabul etmişlerdir (Abdülhamid, 1981: 270).

1.2.3.2. Hristiyanlıkta Kader İnancı

Hristiyan düşüncesinde önemli bir yer teşkil eden kader konusundaki ilk bilgiler Pavlus'un mektuplarında, özellikle *Romalılara Mektup*'ta bulunmaktadır (Tarakçı, 2010: 94; Şahin, 2023: 294). Hristiyanlığın önde gelen isimlerinden biri olan Pavlus'a göre kader, Tanrı müdahalesi ve lütfuyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla lütfedilen bir şeye kişinin kendi çabalarıyla ulaşması (kurtuluşa erişmesi) söz konusu değildir (Wallace, 10 Mart 2024). Daha sonra kader meselesi Pelagius ile Augustinus arasındaki tartışmalara kadar Hristiyan bilginlerinin ilgi gösterdikleri bir konu olmamıştır (Tarakçı, 2010: 94).

Hristiyanlık inancında, kader anlayışı bazı insanların ezelde kurtuluş için seçilmesi (ilahi lütuf) ve geri kalanların bu ayrıcalıktan mahrum bırakılması noktasında ele alınmaktadır (Tarakçı, 2010: 116). Hristiyan kurtuluş teolojisinde özgür irade ve lütuf, Hristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren birbirine karşı konumlanmış

iki önemli kavramdır. Özgür irade, insanın kendi kurtuluşu üzerinde etkisi olan kararlar verme kapasitesine sahip olduğu düşüncesini ifade etmektedir. İlahi lütuf ise kurtuluşun Tanrı'nın bir armağanı olduğunu ve insanların bunu kendi başlarına elde edemeyeceğini belirtmektedir (Şahin, 2023: 294).

İlahi lütuf inancının temelinde ise asli günah anlayışı yer almaktadır. Hristiyanlık inancında kader ile ilgili tartışmalar, çoğunlukla Adem'in işlediği asli günahın sonraki nesillere etkisi meselesine bağlı olarak gelişmiştir. Öyle ki, Hristiyan bilginlerin asli günahla ilgili kabulleri, kader hakkındaki tavırlarını belirlemede önemli bir rol oynamıştır. Örneğin Hristiyan dünyasının önemli düşünürlerinden biri olan Augustinus'un, kader anlayışı *asli suç* inancı üzerine kurulmuştur. Augustinus'a göre Adem'in hatasının sonuçları, onun çocukları olan insanlara yapışmıştır. Adem'den insanlığa miras kalan bu suçun cezası ise, ancak ilahi iradeye kesin itaat edildiğinde ödenebilir. Ademoğlunun başka alternatifi yoktur, çünkü bu günden kurtuluşun tek yolu Tanrı'nın bağışlamasıdır. İnsanların çabalarının bu noktada bir yararı yoktur. Diğer taraftan Pelagius, özgür iradeyi savunmuştur. O, ilk günaha rağmen kişinin kendisini kurtuluşa eristirecek iyi ve doğru davranışları yapma potansiyeline ve gücüne sahip olduğunu, insanın kurtuluşunun da bu iyi ve doğru davranışlara bağlı olduğunu ortaya koymuştur. Pelagius'a göre, Adem'in işlediği ilk günah sadece onu etkiler, sonraki nesillere geçmez (Ceylan, 2009: 78; Tarakçı, 2010:94-96; Okumuş, 2013: 193-194; Şahin, 2023: 295-296).

İnsanoğlunun özgür iradesinin yaratılmadan önce iptal edildiğini iddia eden bir inanç etrafında gelişen Hristiyan teolojisi, *kaderci* bir yapı sergilemektedir. Buna rağmen, Hristiyanlık dininde kader anlayışı tek bir çizgi şeklinde ilerlememiş, zamanla farklı düşünceleri içeren anlayışlar ortaya çıkmıştır (Okumuş, 2013: 191). Nitekim bugün gelinen nokta açısından bakıldığında Hristiyanlıkta, özgür irade veya kaderci anlayışı temel alan birçok cemaat ve mezhep bulunduğunu görülmektedir. Hristiyanlık inancı içinde yer alan Katolikler, ilahi iradenin mutlaklığını kabullenmişlerdir. Fakat Katolik mezhebinin bir kolu olan Cizvitler, insan sorumluluğuna önem vermişlerdir. Yakubiler cebri bir anlayışı savunurken, Nasturiler iradenin hürriyetini esas almışlardır. Protestanlar ise kader konusunda, ilahi takdiri benimsemişlerdir (Bağcı, 2022: 26). Ancak Protestanlık mezhebi içerisinde yer alan Calvinizm ve Arminianizm birbirinden farklı görüşler ortaya koymuştur. Calvinizm'e

göre insanın kaderi ilahi iradenin belirlediği yönde ilerlemektedir. Arminianizm ise insanın kaderinin Tanrısal belirleme sonucu meydana gelmediğini savunmaktadır. Son zamanlarda ise Protestanlık mezhebi içerisinde kader anlayışı Tanrı'nın mutlak iradesi ile insanın özgür iradesi arasında uzlaşma yapmaya çalışılarak ele alınmıştır (Madrigal, 2006: 10-15).

1.2.3.3. İslam'da Kader İnancı

1.2.3.3.1. Kur'an-ı Kerim'de Kader

Kader kelimesi dilimize Arapça da kullanılan yapısı (قدر / kader) ile geçmiştir. Esasen bu kelime Kur'ani bir kavramdır. Bu nedenle kelimenin ifade ettiği manaları tam olarak anlayabilmek için öncelikle İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'e bakmak gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kader ve türevlerinin yer aldığı ayetler incelendiğinde, kelimenin terim anlamından çok sözlük anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Kader kavramının da kendisinden türediği “ka-de-ra” sülasi fiilinin Kur'an-ı Kerim'de birden çok anlamı mevcut olmakla beraber, bu kelime için en çok tercih edilen anlam *ölçmek* 'tir. Öyle ki kader kelimesi için temel anlamın “ölçü/miktar/limit” olduğunu söylenebilir (Karahan, 2013 :61-62). Kur'an-ı Kerim'de kader fiilinin bu temel anlamına atıfta bulunan pek çok ayet bulunmaktadır (el-Kamer, 54/49; er-Ra'd, 13/8; et-Talak, 65/3). Söz konusu ayetler, her şeyin bir miktar ve ölçü ile yaratıldığını, bir zamanı bulunduğunu, zamansız, hesapsız, ölçüsüz ve plansız hiçbir şey olmadığını altını çizmektedir (Ateş, 1999: 44). Bu anlamda kimi ayetlerde kainattaki düzen ve dengeye işaret etmek için yağmurun uygun ölçüde yağdırılması hadisesine dikkat çekilmiş, (el-Hicr, 15/21; ez-Zuhruf, 43/11; el-Mü'minün, 23/18), kimi ayetlerde, insanın yaratılışının ölçülü olduğuna değinilmiştir (el-Mürselat 77/23; Abese, 80/19). Bazı ayetlerde ise ölçü anlamı rızık kavramı ile ilişkilendirilerek kullanılmıştır. Bu ayetlerde rızık daraltılmasından ve genişletilmesinden söz edilmektedir (el-Ankebut, 29/62; er-Rum, 30/37; el-İsra, 17/30; el-Kasas 28/82; Sebe', 34/36; ez-Zümer, 39/52; eş-Şura, 42/12; el-Fecr, 89/16; et-Talak, 65/3; er-Ra'd, 13/26).

Kader kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de “kudret (güç yetirme)”, “takdir etmek”, “tayin etmek” manalarında da kullanılmıştır. Kader meselesinde önemli bir yer teşkil

eden kudret kavramı; “bir işe güç yetirmek” şeklinde tanımlanmaktadır. Kudret kelimesi, Allah’a nispet edildiğinde “dilediğini eksigi ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak” manasına gelir (Topaloğlu, 2002: 316). Kudretin zıttı; “bir fiili gerçekleştirememesi” anlamındaki *acz*’dir. Râgıb el-İsfahani (ö.502/1108)’ye göre kudret kavramı; “zât-ı ilâhiyyeye nispet edilmesi halinde her çeşidiyle aczin O’ndan nefyedilmesi, kula izafe edilmesi halinde ise belli konulara gücü yetme diğerlerinde âciz kalma” anlamı taşımaktadır (İsfahani, 2010: 825-826).

Kudret kavramı Kur’an-ı Kerim’in 103 ayetinde Allah’a nispet edilmektedir. Allah’a izafe edilen kudret kavramlarının bir kısmı *takdir* sigasıyla (Topaloğlu, 2002: 316). Sözlüklerde; “bir şeyin mahiyet ve niteliklerinin yanı sıra var oluş zaman ve mekanını belirlemek” şeklinde tanımlanan takdir kelimesi, kader kavramı ile eş anlamlı olup sıklıkla onun yerine kullanılmıştır (Yavuz, 2001a: 58).

Takdir kavramının yer aldığı ayetlerde belirtildiğine göre; Hz. Allah yılların hesap edilebilmesi için aya evreler koymuş (Yunus, 10/5), geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı birer zaman ölçüsü olarak belirlemiştir (el-En‘am, 6/96). Bu ayetler, ay ve güneşin şaşmaz bir matematiksel nispetle, insanların zamanı ve başka astronomik ve coğrafi ölçüleri bulmalarına imkân verecek düzenlilikle işlevlerini sürdürmelerinin, aziz ve alim olan Allah’ın takdiri ve düzenlemesi ile olduğuna dikkat çekmektedir (Karaman vd., 2017: 444).

Kader problemi içinde çokça tartışılan ecel meselesinin de Allah’ın takdiri ile gerçekleştiği Kur’an’da ifade edilmektedir (el-Vakıa, 56/60-61; el-A‘raf, 7/34). Bununla birlikte kader lafzı Kur’an-ı Kerim’de Allah’ın takdir ettiği külli hüküm/kanun (adetullah/sünnetullah) anlamında da kullanılmıştır (el-Ahzab, 33/38; Yusuf, 12/41).

Kader kavramına Kur’an’ın birçok ayetinde yer verilmesine rağmen, kader inancı iman esaslarının topluca ele alındığı ayetlerde bir iman unsuru olarak belirtilmemiştir (Karaca, 2006: 480). Ancak bu noktadan hareketle kader inancının Kur’an’da yer almadığını söylemek doğru değildir. Zira insan eylemlerine hem külli hem de cüzi iradenin etki ettiği, Kur’an açısından inkâr edilemez bir gerçektir. Bu durumdan kader veya kaza diye özel olarak bahsedilmemiş olması neticeyi değiştirmez (Topaloğlu vd., 2016: 133-134). Nitekim, söz konusu ayetler ilahi irade ve

kulun iradesinin birbiri ile ilişkisi bağlamında kader tartışmalarının esas muhtevasını oluşturmıştır.

Kader probleminin odak noktasını oluşturan insan fiilleri konusunda Kur'an'da geçen bir kısım ayetler, insanların fiillerini kendi irade ve seçimleri ile yaptıklarını, onları fiil yapmaya zorlayacak hiçbir gücün bulunmadığını ve dolayısıyla özgür olduklarını anlatmaktadır (Yeprem, 1984: 146) (Kehf, 18/29; el-Müddessir, 74/38; el-En'âm, 6/104; el-Hac, 22/10; Yunus, 10/108; el-İsra, 17/13; Al-i İmran, 3/182; en-Nisâ, 4/110-111; Fussilet, 41/46; el-İsrâ, 17/15; el-İnsan, 76/3; Sebe', 34/50; Yunus, 10/27; ez-Zümer, 39/41).

Diğer bir kısım ayetler insanların fiillerinde özgür olmadığını, zorlayıcı bir güç altında olduğunu ve her şeyin önceden yazılıp belirlendiğini ifade eder görünümündedir (Yeprem, 1984: 147-148) (es-Saffât, 37/96; el-Kasas, 28/68; el-Enfâl, 8/17; en-Nisa, 4/78; İbrâhim, 14/4; el-A'râf, 7/188; el-En'âm, 6/102-125-107; en-Nahl, 16/93; et-Tevbe, 9/51; el-A'râf, 7/186; es-Secde, 32/13; et-Tekvir, 81/29; el-Casiye, 45/23; Hud, 11/34; el-İsra, 17/97; el-Hac, 22/16; el-Bakara, 2/134; el-Kehf, 18/23-24).

Kur'an'da geçen bazı ayetlerde ise her iki yön birden hatırlatılmaktadır (Kazanç, 2007: 142). Kimi ayetlerde Allah'ın dilemesi kulun iradesine bağlanmış (er-Ra'd, 13/11; en-Nisa, 4/155; el-Enfâl, 8/52-53), kimi ayetlerde ise kulun dilemesi Allah'ın iradesine bağlanmıştır (el-İnsan, 76/29-30; el-Müddessir, 74/55-56; el-En'âm, 6/111).

Genel olarak kader ve türevlerinin geçtiği ayetlere bakıldığında Kur'an'ın, kâinatta her şeyin belli bir ölçüsü olduğunu, bütün varlıkların bir düzen ve nizam içerisinde hareket ettiğini ve bu ölçünün dışına çıkamayacağını bildirdiği görülmektedir. Kader kavramı ile anlatılmak istenen, hiçbir şeyin gelişigüzel, ölçüsüz ve hesapsız olmadığı gerçeğidir (Bağcı, 2022: 35). Kur'an-ı Kerim, Allah'ın kâinatı belli bir kural ve sisteme göre yarattığını, bu nedenle varlık alemindeki her şeyin bir yasaya tabi olduğunu anlatmaktadır. Bu sisteme ilişkin yasalardan biri de Allah'ın insanı özgür irade sahibi olarak yaratmasıdır (Fazlur Rahman, 1987: 81-82). Ayetlerde özellikle, insanın sorumluluğu oranın da bir iradesi olduğu ve insan iradesine bırakılan alanlarda kaderi, insanın eylemlerinin belirlediğine dikkat çekilmektedir. Bir başka ifade ile insan sorumlu olduğu hususlarda kaderini kendisi çizmektedir. Diğer taraftan

insanın irade konusu olmayan ve sorumlu olmadığı alanlarda ise Allah'ın irade ve takdiri ön plana çıkmaktadır (Akbulut, 1992b: 140).

1.2.3.3.2. Hadislerde Kader

İslam geleneğinde kader konusunu en kapsamlı ve detaylı olarak ele alan kaynaklar hadislerdir. Hadis koleksiyonlarında kader ile ilgili rivayetlere genişçe yer verilmiştir (Bağcı, 2022: 57). Kur'an-ı Kerim'de kader inancı iman esasları içerisinde zikredilmemişken, hadislerde bu durum farklılık göstermektedir. İman esaslarının sıralandığı bazı rivayetlerde kadere yer verilmezken, bazı rivayetlerde kader, iman esasları ile birlikte ele alınmıştır (Yavuz, 2001a: 59).

Kader konusuyla ilgili hadislerin en bilineni meşhur *cibril hadisi*'dir. Kadere iman meselesinde önemli bir yer teşkil eden cibril hadisi, kaderi imanın şartları arasında saymaktadır (Müslim, “İman” 1, (8); Ebû Dâvud, “Sünnet” 17, (4695). Kadere imanın farz olduğuna inanmakla birlikte iyi-kötü, her şeyin kader ile (diğer bir ifade ile Allah'ın takdiriyle) olduğu kabul edilmedikçe kişinin mümin sayılmayacağı da hadis-i şeriflerde haber verilmiştir (Tirmizi, “Kader” 10, (2145). Ayrıca hadislerde kadere rıza göstermenin gerekliliği belirtilmiş, kaderden razı olma mutluluk sebebi aksi ise mutsuzluk sebebi olarak değerlendirilmiştir (Tirmizi, “Kader” 15, (2152).

Kaderin cebri yönünü ön plana çıkaran rivayetlere hadis kitaplarında çokça rastlanmaktadır (Öztürk, 2011: 139). Hadislerde Allah'ın her şeyi önceden takdir ve tayin ettiği, insanın belirlenen bir yazgısı (alın yazısı) olduğu fikri sıklıkla zikredilmiştir. Bu rivayetlere göre insanın daha doğmadan ana rahminde iken, hayırlı veya hayırsız olacağı, cennete ya da cehenneme gideceği, eceli, rızkı ve ameli gibi hususları tespit edilmiştir (Buhârî, “Kader” 1, (6221); Müslim, “Kader” 1, (2643); Ebû Dâvud, “Sünnet” 17, (4708); Tirmizi, “Kader” 4, (2137).

Diğer taraftan dua ile kaderin değişebileceğini haber veren hadis, insanın özgür iradesinin bulunduğunu ve kaderine etki edebileceğini ifade eder görünümündedir (Tirmizi, “Kader” 6, (2139). Bir başka hadiste hayatın devamı için gösterilen çaba ve gayretin kadere dahil olduğu ve bunlarında kaderin içinde yer aldığı haber verilmesi de bu durumu destekler niteliktedir (Tirmizi, “Tıb” 21, (2065); İbn Mâce, “Tıb” 1, (3437).

Hız. Ömer ile ilgili aktarılan rivayet ise insanın hür iradesi noktasında daha açık ve anlaşılabilir bir özelliğe sahiptir. Hız. Ömer veba salgını yüzünden Şam'a girmeyip geri dönmesini kaderden kaçış olarak değerlendirenler karşı, hiçbir fiilin kaderin kapsamı dışında kalmadığını, bu durumda ancak bir kaderden başka bir kadere kaçmış olacağını söylemiştir. Bir diğer örnekte Hız. Ali ve yaşlı bir adam arasında geçen bir diyalogda Hız. Ali, her şeyin kaza ve kadere göre gerçekleştiğini belirttikten sonra, kaderin insanları cebir altında bırakmadığını insanların eylemlerini özgürlük içinde gerçekleştirdiklerini söylemiş, son tahlilde ise kaderin ilahi bir sır olma özelliğini koruduğunu bildirmiştir (Yavuz, 2001a:59).

Kader ile ilgili hadis rivayetleri Kur'an-ı Kerim ayetlerine oranla daha cebirci bir yapı arz etmektedir. Hadis külliyyatında bu anlayışın hâkim olmasının başlıca sebepleri arasında dönemin, siyasi ve sosyal gelişmeleri gösterilmiştir. Bu gelişmeler arasında siyasi kavgaların yoğun bir şekilde yaşandığı ilk dönem Müslüman toplumunda, hadislerin henüz yazıya geçirilmemiş olması ve siyasi çıkar sağlamak amacıyla Hız. Peygamber'e birçok hadis dayandırılması önemli bir yer tutmaktadır (Akbulut, 1992b: 133; Öztürk, 2011: 141). Bununla birlikte insan sorumluluğunu anlamsız kılan kaderci hadis rivayetlerinin oluşmasında, Emevi yöneticilerinin elde ettikleri iktidarı halk nezdinde meşrulaştırabilmek için cebir ideolojisini destekleme ve yaygınlaştırma çabaları da aktif bir rol oynamıştır (Abdülhamid, 1981: 284).

Kader inancının cebri bir anlam ifade etmesinde İslam öncesi kültür ve medeniyetlerin de önemli bir etkisi vardır. Örneğin insanın sorumluluğunu yok sayan kader anlayışı ile Arap yarımadasında İslamiyet'ten önce var olan *dehr (zaman)* anlayışı arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır. İslam' dan önceki Arapların inanışına göre insan, yaratılınca yaratısıyla bir anlamda bağlarını kesmekte ve varlığını *dehr (zaman)* denilen çok daha güçlü başka bir egemen gücün kontrolüne sokmaktadır (Aydınlı, 2003: 253). Bu anlamda *dehr (zaman)* kavramı; “beşikten mezara kadar ferдин tüm hayatını yönlendiren, her şeyi yok eden, yaşamı boyunca insanı durmadan felakete ve sefaletle sürüklenme gücüne sahip olan şey” olarak açıklanmaktadır (Şahin, 2011: 49). Kur'an-ı Kerim, kişinin yaşamını doğumdan ölüme kadar yönlendirdiğine inandığı bu anlayışı, kafirlerin ağzından şu şekilde aktarmaktadır (Aydınlı, 2003: 253): “Dediler ki: Bu dünya hayatımızdan başka bir şey

yoktur; ölürüz ve yaşarız, bizi helak eden dehr (zaman)’den başkası değildir (el-Casiye, 45/23-24).”

İslamiyet öncesi bu tavrı devam ettiren Hz. Muhammed dönemindeki bazı müşrikler de birtakım eylemlerini kadere bağlamaya kalkışmışlar ve fiillerinin failinin Allah olduğunu iddia etmişlerdir (el-Enam, 6/148). Müşrikler Allah’a ortak koşmalarının, bazı şeyleri kendiliklerine haram saymalarının ve benzer davranışlarda bulunmalarının, Allah’ın dilemesiyle gerçekleştiğini iddia etmiş ve dolayısıyla cebri bir anlayış sergilermişlerdir (Ebu Zehra, 1978: 1248).

Bu değerlendirmeler göz önüne alındığında hadis külliyatının kaderci yapıya bürünmesinde çeşitli faktörlerin rol oynadığı görülmektedir. Bu anlamda cahiliye dönemi inançlarının, İslam düşüncesinde cebri kader inancının etkili olmasına yol açtığı söylenebilir. Nitekim İslamiyet’in ilk teşekkül ettiği Arap yarımadasında kadere ilişkin görüşler daha sonra adet ve gelenek yolu ile İslamiyet’i kabul eden diğer kitlelere aktarılmıştır (Bağcı, 2022: 33).

1.2.3.3.3. İslami Gelenekte Kader

İslam öncesi toplumlarda bile izlerine rastlanılan kader inancı, olduğu dönemin toplumsal, kültürel ve siyasi özelliklerini içine alarak her devirde tartışma konusu haline gelmiştir (Çelik, 2015: 12). Kader inancı etrafında gerçekleşen tartışmalar Hz. Muhammed döneminde ciddi bir problem olarak gündeme gelmemiştir. Nitekim bu dönemde, Müslüman bireylerin zihninde oluşan problemler bizzat vahiy kaynağı ile çözümlenmekteydi (Yavuz, 2022a: 199). Bununla birlikte ashabın kendi aralarında kader hakkında münakaşa ettiğini bildiren rivayetler de bulunmaktadır (Tirmizi, “Kader” 1, (2133); İbn Mace, “Mukaddime” 10, (85)).

Hz. Muhammed’in vefatından sonra ise, dört halife döneminde sorunun giderek belirginleşmeye başladığı görülmektedir. Ancak bu dönemdeki kader anlayışı Kur’an’ın inşa ettiği çerçevededir. Zira dört halifeden hiçbiri, kişinin eylemleri üzerindeki ahlaki sorumluluğunu ve özgür iradesini reddetmemiştir (İslamoğlu, 2012: 90). Hz. Osman ile evini kuşatanlar arasında geçen diyalog bu durumu kanıtlar niteliktedir. Hz. Osman’ın evini kuşatanlar, attıkları taş için Hz. Osman’a “Seni taşıyan Allah’tır” derler. Hz. Osman’ın bu duruma cevaben şöyle söylemektedir:

“Yalan söylüyorsunuz. Eğer Allah taşlasaydı attığı taşlar hedefinden şaşmazdı” (İslamoğlu, 2012: 92).

Kader meselesi İslam dünyasında, Hulefa-i Raşidin döneminin sonlarına doğru özellikle Hz. Osman’ın şehit edilmesinin ardından, Hz. Ali döneminde meydana gelen iç savaşlar sebebiyle yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmış, Emeviler döneminde ise zirve noktasına ulaşmıştır (Keskin, 1997: 27). Emevi yöneticileri hilafetin Allah’ın kendilerine verdiğini halka kabul ettirebilmek için, yaptıkları her şeyin Allah tarafından yazılan bir kader içinde yer aldığını ve onların da belirlenen bu kaderi uyguladıklarını öne sürmüşlerdir (Çelik, 2015: 12). Daha sonra bu cebirci görüş Cehm b. Safvan (ö.128/746) ve Ca’d b. Dirhem (ö.124/742) yanı sıra Emevileri destekleyen kitlelerce benimsenmiştir (Yavuz, 2001a: 59).

Ancak yöneticilerin kabul ettirmek istediği bu anlayış siyasi muhalefet çevrelerinde tepkiye sebep olmuştur. Bu tepkilerden ilki Mabed el-Cühenni’den gelmiştir. Mabed, Emevîlerin zulüm niteliği taşıyan davranışlarının ilahi kaderle değil, insan iradesiyle gerçekleştiğini; “kader yoktur, işler takdirsiz olarak kendiliğinden meydana gelir” diyerek ortaya koymuştur (Üzüm, 2001: 528; Sinanoğlu, 2002: 259).

İlahi kader anlayışını reddederek, insan iradesine vurgu yapan ikinci önemli kişi ise Gaylân ed-Dımaşki’dir (Üzüm, 2001: 528). Gaylan’a göre kader, insanın bizzat özgür olarak işlediği eylemlerden oluşmaktadır (Şahin, 2011: 66). İnsan eylemlerinin Allah tarafından belirlendiğini kabul etmeyen ve özgür iradeyi ön plana çıkaran bu görüş, daha sonra Mutezile alimleri tarafından uygulanmıştır (Gündoğar, 2004: 208).

Kelam tarihçileri kader meselesi etrafındaki tartışmaların doğuşunu iç sebeplere bağlarken çağdaş kimi yazarlar bu durumu yabancı kültürlerden kaynaklanan etkenlerle irtibatlandırmaktadır (Yavuz, 2001a: 59). Bazı Müslüman yazarlar ve şarkiyatçılar tarafından öne sürülen bu düşünceye göre, Müslümanların fetihler sonucu yabancı kültürlerle, özellikle Hristiyan ve Yahudi teolojisiyle karşılaşması, mezheplerin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır (Fettah, 1995: 205; Kazanç, 2007: 168; Ceylan, 2009: 80; Öztürk, 2011: 153-154).

1.2.3.3.3.1. Cebriye

Cebriye kelimesi sözlükte; “bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak” gibi anlamlara gelen *cebr* kelimesine nispet ekinin ilave

edilmesi ile ortaya çıkan bir kelimedir. Bu kelime genellikle insanın kendine özgü bir iradeye sahip olmadığını ve bütün eylemlerini zorlayıcı bir gücün etkisi altında işlediğini savunan kişiler için kullanılmaktadır (Fettah, 1995: 205-206; Kahraman vd., 2006: 85).

Cebriyye taraftarları Kur'an'da her şeyin yaratıcısının Allah olduğunun bildirilmesinden yola çıkarak kullara ait fiillerinde Allah tarafından yaratılmış olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Cebri görüşte insanların işlediği iman-küfür, itaat-isyan gibi fiillerin faili Allah'tır. Bu görüşe göre, Allah kişinin dış görüşünü yarattığı gibi eylemlerini de yaratmaktadır. İnsanın mecazi anlamda bir gücü bulunmakla birlikte bu gücün eylemlerin ortaya çıkmasında herhangi bir etkisi yoktur (Yazıcıoğlu, 1996: 60; Kazanç, 2007: 172). Cebriyye ekolü mensupları bu iddialarını Kuran'daki bazı ayetleri referans göstererek delillendirmiştir⁷. Örneğin; “Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürmüştür; attığın zaman da -Ey Resulüm- sen atmadın, fakat Allah atmıştır (el-Enfal, 8/17)” mealindeki ayette görünüş bakımından insanlara izafe edilen fiillerin gerçek failinin Allah olduğu ifade edilmiştir (Yazıcıoğlu, 1996: 60).

Cebri anlayışta insana gerçek anlamda hiçbir eylem nispet edilemez (Yazıcıoğlu, 1996: 60). Allah cansız varlıkları nasıl yaratıyorsa, insanın eylemlerini de aynı şekilde yaratmaktadır. Eylemler insana, cansız varlıklara izafe edilen fiillerdeki gibi mecazi anlamda nispet edilmektedir. “Ağaç meyve verdi”, “su aktı”, “güneş doğdu”, “yağmur yağdı” fiilleri bu duruma örnek olarak verilebilir. Gerçekte bu fiiller cansız varlıklar vasıtası ile Allah tarafından gerçekleştirilmektedir (Şehristani, 2006: 80).

İnsan tarafından meydana getirilen eylemlerin aslında Allah'a ait olduğu ve insanın eylemlerinde mecbur olduğu görüşü Cebriyye'ye özgüdür (Özarslan, 2017: 52). Cebri anlayış, insanın özgür iradesini, gücünü ve etkinliğini dışlamaktadır. Bu anlayışa göre, insan ne yaparsa yapsın tıpkı rüzgârın önünde savrulan yaprak misali kendi yazgısını yaşamaktadır. Bu nedenle insan, önceden belirlenmiş, takdir edilmiş bir kaderin mahkumudur (Kasapoğlu, 2008: 91).

⁷el-En'âm, 6/102-125-107; en-Nahl, 16/93; et-Tevbe, 9/51; el-A'râf, 7/186; es-Secde, 32/13; et-Tekvir, 81/29; el-Casiye, 45/23; Hud, 11/34; el-İsra, 17/97; el-Hac, 22/16; el-Bakara, 2/134; el-Kehf, 18/23-24; es-Saffât, 37/96; el-Kasas, 28/68; el-Enfâl, 8/17; en-Nisa, 4/78; İbrâhim, 14/4; el-A'râf, 7/188.

1.2.3.3.2. Kaderiye/Mutezile

Kaderiyye kelimesi, “kadere mensup olan, kader taraftarı” anlamındaki *kaderi* kelimesinden türemiş bir kelimedir. Ancak bu kelime ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren söz konusu anlamının aksine, insan eylemlerinde ilahi kader anlayışını reddedenler için kullanılmıştır. Kaderiyye hareketi Emevi idaresinin son yıllarında zayıflayarak, kader meselesiyle ilgili benzer anlayışta olan Mutezile mezhebine katılmıştır. Bu noktadan sonra kaderle ilgili düşünceler Mutezile alimlerinin yorumları çerçevesinde şekillenmiştir (Üzüm, 2001 :64).

Mutezile kelimesi sözlükte; “ayırarak, uzaklaştırmak” anlamına gelen *azl* kökünden sıfat olan bir kelimedir. Bu kelime genellikle; “uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen” anlamında kullanılmaktadır. Sünni kaynaklarda Mutezile isminin, Vasıl b. Ata’nın (ö.131/748) büyük günah meselesinde farklı bir anlayışa sahip olan hocası Hasan-ı Basri (ö. 110/728)’nin ders halkasından ayrılması nedeniyle ortaya çıktığı ifade edilmektedir (Ebu Zehra, 1978: 1315-1316; Çelebi, 2020: 391).

Mutezile mezhebinde kaderciliğin reddi ve insan iradesinin özgürlüğüne yönelik mesele *usûl-i hamse*⁸ içerisinde yer alan *adl* ilkesi çerçevesinde ele alınmıştır (Bağcı, 2005: 27). Mutezile’ye göre *adl*; “Allah’ın, iyi (hasen) fiillerin meydana getiricisi olmakla birlikte, kötü (kabih) fiillerin oluşmasında etkisinin bulunmaması” dır (Kadı Abdülcebbar, 2013: 9-10; Çelebi, 2020: 396).

Mutezile’nin adalet ilkesinin temelinde, insanların kendi eylemlerinin meydana getiricisi ve yaratıcısı olduğu fikri yer almaktadır. Buna göre, insanların kendi kazançları olan eylemlerinde, Allah’ın yaratma veya ortadan kaldırma suretiyle bir fiili ya da katkısı yoktur. İnsan irade sahibi özgür bir faildir ve bu iradesini kullanarak eylemlerine yön vermektedir. Allah insana eylemi gerçekleştirme gücünü (*istitaat*)⁹ önceden vermiştir. Bu güç, yapmak ve yapmamak gibi fiilin iki zıt halini

⁸Usûl-i hamse kavramı, Mu‘tezile mezhebinin beş inanç esasını ifade eden bir kavramdır. Söz konu beş inanç esasları şu şekilde sıralanmaktadır: 1.Tevhid, 2.Adl, 3.Va’d ve vaîd, 4.El menzile beyne’l-menzileteyn, 5.Emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker. Detaylı bilgi için bkz: İlyas Çelebi (2012), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, “Usul-i Hamse” s.211.

⁹İstitaat kelimesi, “boyun eğmek, itaat etmek” manasına gelen *tav* kökünden türemiş olup sözlükte, “muktedir olmak, güç yetirmek” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise “kulun fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyari fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç” diye tanımlanmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de *istitaat* kavramının yer aldığı ayetlerde kulun sınırlı bir güce sahip olduğu ifade edilmektedir. Hadislerde de benzer açıklamalar görülmektedir (Yavuz, 2001b: 399; Topaloğlu ve Çelebi, 2010: 167-168).

uygulamaya elverişlidir. İnsanların eylemlerinden sorumlu tutulmaları da bundan dolaydır (Kazanç, 2007: 176).

Mutezile alimlerden Kadı Abdülcebbar, insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunun iddia edilmesini büyük bir hata olarak görmektedir. Ona göre Allah adildir ve kullarına hiçbir zaman haksızlık etmez. Allah'ın bu adaletinin bir gereği olarak insanların iradelerinin özgür olması gerekmektedir (Gündoğar, 2004: 206). Mutezile bu düşüncüyü destekleyen birçok ayeti delil olarak göstermektedir¹⁰. Örneğin; “De ki: “Ey insanlar! İşte size rabbinizden gerçek gelmiştir. Artık kim doğru yolu tutarsa kendi lehine bu yolu seçmiş, kim de saparsa kendi aleyhine sapmış olur... (Yunus, 10/108)” mealindeki ayette insanların özgür iradeleri ile eylemlerini gerçekleştirdikleri ve bu eylemlerinin sonucu olarak ceza ya da mükafat alacakları belirtilmiştir (Yazıcıoğlu, 1996: 61).

1.2.3.3.2. Ehli Sünnet

Sözlükte; “manevi alanda çizilen yolu benimseyenler” anlamına gelen *ehl-i sünnet* (*ehlü's-sünne*) tamlaması *ehl-i sünnet* ve *'l-cemâat* (*ehlü's-sünne* ve *'l-cemâa*) ifadesinin kısaltılmışı halidir. Ehl-i sünnet; “Hz. Peygamber ile ashap cemaatinin dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler” şeklinde tarif edilmektedir. Ehl-i sünnet mezhebine bağlı olanlara “sağlam ve doğru inancı benimseyenler” anlamındaki *Sünni* adı verilmektedir (Yavuz, 1994: 525).

Sünni kelam akımı Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekollerinin kurulması ile İslam dünyasının birçok yerinde ana mezhep haline gelmiş ve Müslüman toplumların büyük bir kısmını kendine bağlamıştır (Yavuz, 1994: 525). Bu nedenle mezhep imamları Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebu'l-Hasen el-Eş'ari Ehl-i Sünnet kelamının kurucuları olarak görülmektedir. Öyle ki herhangi bir konuda Ehl-i Sünnet'in görüşü denildiği zaman Eş'ari ve Mâtürîdî'nin görüşü birlikte ele alınmaktadır. Ehl-i Sünnet, bu bağlamda Mâtürîdî ve Eş'ari'liğin ortak adı gibidir (Toprak, 1990: 167). Bu iki imamın kader ve insan fiilleri hakkındaki görüşleri ise şu şekildedir:

Mutezile'nin, insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğu iddiasına karşı bir görüş geliştiren Ebû'l-Hasan el-Eş'ari'ye göre insanı ve eylemlerini yaratan Allah'tır.

¹⁰Bkz: Al-i İmran, 3/182; en-Nisâ, 4/110-111; Fussilet, 41/46; el-İsrâ, 17/15; el-İnsan, 76/3; Sebe', 34/50; Yunus, 10/27; ez-Zümer, 39/41; Kehf, 18/29; el-En'âm, 6/104; el-Hac, 22/10; Yunus, 10/108; el-İsra, 17/13.

Eylemlerin yaratılıp meydana getirilmesinde insanın gücünün bir etkisi yoktur. Ancak eylemi ortaya çıkarmak için kulda yaratılmış bir güç (*istitaat*) bulunmaktadır. Kişi bu yaratılmış güç sayesinde Allah'ın yarattığı fiili elde edebilmektedir (*kesb*). Bu anlamda kul *kâsib* (*kesb eden*), Allah *halik* (*yaratan*) olarak adlandırılmaktadır (Abdülhamid, 1981: 291-292; Ebu Zehra, 1978; 1459-1463).

Eş'ari, insan fiilleri hakkındaki görüşlerini *kesb teorisiyle*¹¹ açıklamaya çalışmıştır. Kesb teorisinde biri Allah'a, diğeri de insana ait olmak üzere iki yön bulunmaktadır. Bu yönler yaratma ve fiildir. Buna göre kesb, yaratma yönünden Allah'a, fiil olma yönünden ise insana aittir ve insan, fiillerini Allah'ın yarattığı hadis bir güç ile (*istitaat*) elde etmektedir (Gündoğar, 2010: 117-118; Özarslan, 2017: 106). Maturidi alimler ise kesb teorisini, insan fiillerinin aslının Allah'ın gücü ile, imanküfür, itaat-isyan, hayır-şer gibi vasıflarının ise insanın gücü ile meydana geldiğini ifade ederek açıklamışlardır (Topaloğlu, 1996: 62). Bu görüşe göre, fiile iki güç etki etmektedir: Allah ve insan. Allah'ın fiil üzerindeki etkisi onu yokluktan varlık düzlemine taşıması (yaratması), insanın etkisi ise iyi veya kötü niteliği, o fiile kazandırmasıdır (Karadaş, 2022: 390).

Maturidiler, insanın kendi iradesi ile yaptığı eylemlerin gerçek anlamda insana nispet edilmesi gerektiğini savunur. İmam Maturidi, iyi veya kötü fiillerin Allah'a izafe edilmesini yanlış bularak, her insanın özgür irade sahibi bir fail olduğunu belirtmiş ve eylemin kesb yönü ile gerçek anlamda insana, yaratma yönü ile gerçek anlamda Allah'a ait olduğunun altını çizmiştir (Taşkın, 2021: 160). Nitekim bazı ayetlerde insan eylemlerinin Hz. Allah tarafından yaratıldığı vurgulanmakla birlikte, insanın iradesi ile herhangi bir eylemi iyi ya da kötü yönde kullanma özgürlüğüne sahip olduğu belirtilmekte ve yapmış olduğu bütün eylemlerinden sorumlu tutulacağı haber verilmektedir (Fussilet, 41/40; ez-Zilzal, 99/7; el-Kadr, 97/7-8; el-Müddesir, 74/38).

Görüldüğü gibi İslam dünyasında kader ile ilgili tartışmalarda temelde, insanın eylemleri üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. İnsan eylemlerinin kime nispet

¹¹Sözlükte “kazanmak, elde etmek” anlamındaki “k-s-b” kökünden türemiş bir masdar olan *kesb* kelimesi, “kazanılan ve elde edilen maddî veya mânevî şey” manasında isim olarak da kullanılmaktadır. Kelâm literatüründe *kesb* kavramına; “kuldaki hâdis kudret ve bunun fiile yönelmesi”; “kulun bir fiili gerçekleştirmek istemesinin ardından Allah'ın o fiili yaratması” gibi anlamlar verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de kesb kavramı çeşitli kalıplarda kula nispet edilerek, herkesin yaptığıının karşılığını göreceği ve kimseye zulmedilmeyeceği haber verilmektedir (Topaloğlu ve Çelebi, 2010: 184; Yavuz, 2022b:304).

edileceği konusu, kaderin farklı şekillerde yorumlanmasına sebep olmuştur. Bu noktada Mutezile mezhebi meseleyi, insanın özgür iradesini ön plana çıkararak, Cebriyye mezhebi Allah'ın yaratıcılığına vurgu yaparak açıklamaya çalışmış, Ehli sünnet mezhebi ise her iki unsurun ortak etkisini göz önüne alarak bir açıklamada bulunma yoluna gitmiştir (Yazıcıoğlu, 1988: 157).

1.2.4. Din Psikolojisi Açısından Kader

Kader kavramı ile ilgili çalışmalar çoğunlukla kelam, psikoloji, din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi alanlarda toplanmaktadır. Din psikolojisi literatüründe kader kavramı, genellikle ruh sağlığı çerçevesinde; savunma mekanizması, kontrol odağı, başa çıkma veya yükleme teorisi zemininde ele alınmaktadır.

Karaca (2006)'nın farklı kader algılarının terapotik değerlerini incelediği “Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma” başlıklı makalesi bu konuda yapılmış önemli çalışmalardan biridir. Bu araştırmada, üç farklı kader algısının (Ehli Sünnet, Mutezili ve Cebriyeci) psikoterapik değeri ve ruh sağlığı üzerindeki etkileri incelenmiştir. Araştırmada sonucunda, Ehli Sünnet kader algısının psikoterapik açıdan koruyucu özelliğinin ön planda olduğu bulgulanmıştır (Karaca, 2006).

Farklı kader algılarının (Ehli Sünnet, Mutezile ve Cebriye) psikoterapik fonksiyonu inceleyen bir diğer çalışma Kandemir (2006)'in *Kader İnancının Psikoterapik Açıdan Fonksiyonu* isimli çalışmasıdır. Araştırmada farklı kader algılarının bazı psikolojik ruh sağlığı göstergeleri ile ilişkileri olduğu saptanmıştır (Kandemir, 2006).

Batman (2008)'nin *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü* isimli yüksek lisans çalışmasında, atıf kuramı çerçevesinde kader inancına yüklenen anlamlar ele alınarak, bireye başa çıkma noktasında ne gibi destekler sağladığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma sonucunda, kader inancının bireye yaşadığı zorluklarla başa çıkma yardımcı olduğu bulgulanmıştır (Batman, 2008).

Kara (2009)'nın *Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi ile Kader İnancı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* başlıklı doktora tezinde, irade hürriyetini yadsıyan bir kader inancının, öğrenilmiş çaresizlik davranışı ile arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığı araştırılmıştır. Çalışma sonucunda, katılımcıların

kader inancı ile öğrenilmiş çaresizlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır (Kara, 2009).

Bir diğer doktora tezi Kartopu (2012)'nin *Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi* başlıklı çalışmasıdır. Yükleme kuramı zemininden hareket eden bu çalışmada, kader algısının, kaygı hissini etkileyen ve belirleyen önemli bir faktör olduğu gözlemlenmiştir (Kartopu, 2012).

Kilit (2019)'in *Kader Algısı-Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* isimli yüksek lisans tezinde, kader algısı ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişki incelenmiştir. Kader algısının üç boyutta (Cebriyye, Mutezile, Ehl-i Sünnet) ele alındığı araştırmada Ehli sünnet kader algısı ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Cebriyye kader algısı ve psikolojik iyi oluş arasında negatif yönde anlamlı ilişki tespit edilirken, Mutezile kader algısı ve psikolojik iyi oluş arasında anlamlı ilişki bulunamamıştır (Kilit, 2019).

Çalışkan (2021)'in *Kader Algısı ve Otoriteriyen Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme* isimli yüksek lisans tezinde, teistik kader algısı ile otoriteriyen kişilik arasındaki ilişki araştırılmıştır. Araştırmada, kaderci tutum ile otoriteriyen kişilik arasında pozitif yönde anlamlı ilişki tespit edilirken, özgür iradeci tutum ile otoriteriyen kişilik arasında negatif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir (Çalışkan, 2021).

Camuzcu (2023)'un *Kader Algısı ve Adil Dünya İnancı İlişkisi: Zihinsel Engellilerin Bakımını Üstlenen Kişiler Üzerine Nicel Bir Araştırma* isimli yüksek lisans tezinde, zihinsel engelli bireylerin bakımını üstlenen kişilerin adil dünya inancı ile teistik kader algısı arasındaki ilişki araştırılmıştır. Araştırma sonucunda, zihinsel engelli bireylerin bakımını üstlenen kişilerin teistik kader algısı ile adil dünya inancı arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır (Camuzcu, 2023).

Çolak (2024)'in *Ebeveyn Kaybı Yaşama, Psikolojik İyi Oluş ve Kader Algısı İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma* adlı araştırmasında ebeveyn kaybının bireylerin kader algısı ve psikolojik iyi oluş üzerindeki etkisi; kader algısı, içsel dini motivasyon ve psikolojik iyi oluş bağlamında incelenmiştir. Araştırmanın sonucunda, psikolojik iyi oluş, teistik kader algısı ve ebeveyn kaybı yaşama arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır (Çolak, 2024).

1.3. Allah Tahayyülü

1.3.1. Tahayyül Kavramı

İnsanın metafizik alanla ilişkisini konu edinen din olgusu, tarih boyunca devamlı olarak varlığını sürdürmüş, bireylerin ve toplumların hayatında önemli bir yer tutmuştur. Tarihsel süreç içerisinde dünyanın hemen her yerinde karşılaşılan din gerçeğinin nasıl tanımlanacağı hususu ise bir problem olarak görülmüştür (Kımtır, 2015: 10). Herkes tarafından kabul gören bir din tanımı henüz ortaya koyulamamakla birlikte, bütün din tanımlarının ortak noktaları birleştirildiğinde dinin; “inanılan varlık (Tanrı) ile inanan varlık (insan) arasında kurulan ruhsal ve manevi bir ilişki” olduğu söylenebilir (Karaca, 2020: 69). Kısaca *Allah-insan ilişkisi* olarak tanımlamayabileceğimiz din olgusunun odak noktasında ise Allah tahayyülü yer almaktadır. Diğer bir ifade ile insanın Allah ile kurduğu her türlü ilişki, temelde Allah’ın bir şekilde tahayyülü aracılığıyla gerçekleşmektedir (Evkuran, 2007: 51; Ay, 2008: 47).

Güncel Türkçe sözlükte, “göz önüne getirme, hayal etme, zihinde canlandırma” (Güncel Türkçe Sözlük, 5 Haziran 2024) şeklinde anlamlandırılan tahayyül kelimesi, Yavuz tarafından; “ruhsal güçler veya duygusal uyarılarla zihinde önceden oluşan herhangi bir nesnenin, olayın, fiilin ya da bir kavramın istekli olarak yeniden özel bir şekilde şekillenmesi, canlanması, anlam kazanması veya hatırlanması (Yavuz, 1983: 159)” olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda Allah tahayyülü ise; “bireylerin küçük yaşlardan itibaren zihinsel gelişimlerine, edinmiş oldukları bilgi ve yaşantılarına, yetiştirme ve düşünüş tarzlarına ve bağlı oldukları dinin inanç esaslarına göre Allah’ı zihinlerinde canlandırmaları, biçimlendirmeleri ve anlamlandırmaları (Mehmedoğlu, 2010: 171)” şeklinde tarif edilmektedir.

Allah tahayyülü, bireyin Allah’ı açıklarken kullandığı argümanların toplamını ifade etmektedir. Bu anlamda Allah tahayyülünün, Allah’ı tanımlamak için atfedilen duygu ve düşüncelerden oluştuğu söylenebilir. Birey zihninde yer alan bilgi ve yaşantılar sonucunda Allah’ı imgelemekte ve algılamaktadır. Bu haliyle tahayyül, Allah hakkındaki içselleştirilmiş anlatımları içermekte ve her birey için Allah’ın özel anlamını yansıtmaktadır (Güler Aydın, 2007:123; Hökelekli, 2017: 115-122; Mehmedoğlu, 2011: 29-34).

Psikoloji literatüründe *tahayyül* kavramının kullanımına çok az rastlanmaktadır. Tahayyül kavramı yerine *tasavvur (imagination)*, *imaj/imge (image)*, *temsil (representation)*, *algı (perception)* gibi ifadeler daha çok tercih edilmektedir. Söz konusu kavramların tahayyül kavramı ile benzer işlemleri içermelerinden dolayı sıklıkla birbirlerinin yerine kullanıldıkları gözlemlenmektedir. Literatür içerisinde karşılaşılan bu kavramların arasında belirgin ayrımların olmadığı belirtilmekle birlikte, birbirlerinin yerine kullanılmalarının tutarsız bir şekilde kafa karışıklığına sebebiyet verdiği ifade edilmektedir (Hacıkleleçoğlu, 2020: 28-32).

Psikolojik görüşte, Tanrı kavramı (god concept) ile Tanrı tahayyülü arasında ayırım yapılması gerektiğini öne süren bir düşünce mevcuttur. Bu düşünceye göre, Tanrı tahayyülü ve Tanrı kavramı birbirinden farklı anlamlara gelmektedir. Söz konusu düşünce, Tanrı kavramının Tanrı'yı tanımlamak için kullanılan kelimelere karşılık geldiğini dolayısıyla bilişsel yapıya hitap ettiğini, Tanrı tahayyülünün ise insanların Tanrı hakkında ne hissettiklerini içerdiğini ve bu nedenle duygusal yapıya hitap ettiğini ifade etmektedir. Bir başka ifade ile bu düşünce Tanrı kavramının, Tanrı hakkında öğrenilen bilgi ve düşüncelerden oluştuğunu, Tanrı tahayyülünün ise Tanrı'ya ilişkin duygusal tecrübelerden meydana geldiğini anlatmaktadır (Mehmedoğlu, 2011: 29-30; Hökelekli, 2017: 116).

1.3.2. Allah Tahayyülünün Oluşumuna Etki Eden Faktörler

İnanılan varlığa dair tahayyüllerin oluşmasına etki eden faktörlerin başında dinler ve dolayısıyla kutsal metinler gelmektedir. Kutsal metinler ve dini gelenekler, Tanrı'nın isimleri, sıfatları, nitelikleri hakkında bilgi vererek mensuplarının zihninde bir Tanrı kavramı oluşturmaktadırlar (Hökelekli, 2017: 115). Tanrı doğrudan tecrübe edilemediği ve görülemediği için, inananlar inandıkları dini inancın kendilerine sundukları Tanrı fikrine göre bir tahayyüle sahip olmaktadır (Seyhan, 2014: 67). Her dinin anlatılarında Tanrı'ya atfedilen özellikler çeşitlilik göstermektedir. Örneğin, Yahudilikte Tanrı milli özellikte olup sadece Yahudilerin Tanrısıdır. Yahudi inancının Tanrı imgesinde antropomorfik özellikler yoğun olarak kullanılmaktadır. Hristiyanlıkta da Yahudiliğe benzer insani özelliklerin ön plana çıkarıldığı bir Tanrı anlayışı mevcuttur. Hristiyanlık inancı Tanrı'nın *baba* figürüne özel bir ayrıcalık tanımaktadır. İslam teolojisinde ise her iki dinin aşırılığından uzak cinsiyet

çağrıştırmayan ve soyut tasvirlerin yer aldığı bir Allah inancı bulunmaktadır (Yıldız, 2007: 11; Hökelekli, 2017: 118-119; Memedoğlu, 2011:48; Çetin, 2011: 173-176).

Allah tahayyülü çocukluk döneminde şekillenen en önemli ve en etkili tahayyüllerin başında gelmektedir. Çocuklar, çoğunlukla Allah'ı canlı bir varlık, gerçek vücudu ve insani duyguları olan birisi olarak düşünme eğilimi taşımaktadırlar. Yaşla birlikte somut ve insan biçimli Allah tahayyülünden soyut ve evrensel bir Allah tahayyülüne doğru geçiş yapılmaktadır. Bu anlamda, Allah tahayyülünün esnek bir yapıda olduğu ve her bir gelişim aşamasında miras alınan değişiklikler içerdiği söylenebilir (Hökelekli 2017: 117-118). Örneğin beş yaşında Allah'ı buğday ambarının başında oturan bir insan şeklinde algılayan bir köylü çocuğu, on beş yaşında onu hiç kimseye açmadığı sırlarını paylaştığı bir arkadaş, yirmi beş yaşında ekinin bol olması için yöneldiği bereket figürü, otuz beş yaşında çocukları için dua ettiği bir yardımcı, yetmiş beş yaşında ise son sığınak olarak algılayabilmektedir (Karaca, 2020: 162).

Bir çocuğun Allah tahayyülünün, öncelikle ailesi ile olan ilişkilerinden etkilendiği öne sürülmektedir (Yıldız, 2007: 10). Bu görüşe göre çocuklar, belli bir yaşa gelinceye kadar Allah'ı, ebeveyni ile kurduğu ilişki tarzına göre algılamaktadırlar (Çayır, 2013: 29). Allah tahayyülü, çocukluk dönemi boyunca ebeveyn ile deneyimlenen ilişkinin bütün niteliklerini yansıtmaktadır (Mehmedoğlu, 2010: 177). Nitekim çocukların Tanrı tahayyüllerinin ebeveynleri ile ilişkilerine benzer bir şekilde ortaya çıktığını gösteren birçok araştırma söz konusudur ¹². Örneğin Dickie ve arkadaşlarının (2006) yaşları 18-22 arasında değişen 132 genç yetişkin üzerinde gerçekleştirdikleri bir araştırmada, ebeveynlerini şefkat ve merhamet sahibi olarak tanımlayan yetişkinlerin, Tanrı'yı da benzer şekilde olumlu olarak tahayyül ettikleri görülürken; ebeveynlerini acımasız ve cezalandırıcı olarak tanımlayan kişilerin, Tanrı'yı da benzer şekilde olumsuz olarak tahayyül ettikleri gözlenmiştir (Akt: Sami, 2024: 53).

Okul döneminde alınan din eğitimi ve dolayısıyla verilen dini bilgilerde Allah tahayyüllerinin oluşumuna etki etmektedir. Eğer Allah çocuklara; insanları seven, koruyan, bağışlayan vb. şekilde anlatılmış ise çocuklar Allah'ı; sevimli, nurani ve

¹²Detaylı bilgi için bkz: Hacıkeleşoğlu (2020) "Ebeveyn Tutumları Kişilik Özellikleri ve Tanrı Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma" (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Erzurum.

güler yüzlü bir varlık olarak tahayyül etmekte ve O'na yakın olmak istemektedirler. Buna karşılık Allah; cezalandıran, cehenneminde insanları yakan bir varlık olarak anlatılmış ise, çocuklar Allah'ı; öfkeli ve asık suratlı bir varlık olarak tahayyül etmekte ve O'ndan korkmaktadırlar (Öcal, 2004: 65). Bu dönemde, ebeveyn dışında karşılaşılan özdeşleşme modelleri de oldukça önemlidir. Birey karşılaştığı modelleri imgeleyerek içselleştirmekte ve günlük hayatta bu modeller gibi davranışlar sergilemeye çabalamaktadır. Bu süreçte dinlerin kutsal metinlerinde geçen rol modeller, peygamberler ve saygın dini şahsiyetler bireye dini bir rol model oluşturabilmektedir (Çetin, 2011: 176). Birey, bu modeller aracılığıyla Tanrı ile ilişkisini düzenlemekte ve Tanrı hakkında fikir geliştirebilmektedir (Holm, 2018: 50-51).

Bireyin Allah tahayyülü içinde bulunduğu toplumun sosyokültürel yapısından da etkilenmektedir. Kültür kavramı; “toplumun binlerce yıldan beri oluşturduğu ortak amaç, değer ve davranış kalıplarının depolanıp saklandığı bir tür toplumsal bellek” olarak tanımlanmaktadır. Kültürü şekillendiren temel faktörlerin başında ise dinler gelmektedir. Dinler, kültür vasıtasıyla sosyal hayatın büyük bölümünü etkisi altına almaktadırlar. Dinlerin bu konudaki en önemli fonksiyonu kültürü dini bir anlayış çerçevesinde düzenlemesidir. Dolayısıyla bir çocuğun kültürle tanışması, aynı zamanda din ile tanışması anlamına gelmektedir (Karaca, 2020: 83). Bu noktada insanın dini duygu ve düşüncelerinin, ona sunulan kültürel yapının bir kopyasını taşıdığı söylenebilir (Hökelekli, 2013: 118). Nitekim çocuklar, içerisine doğmuş oldukları kültürde, daha sonraki Tanrı tahayyüllerini etkileyecek olan dini hikâyeler, semboller ve ritüellerle kuşatılmış haldedirler. Bir başka ifade ile çocuklar kendilerine aktarılabilecek olan anlamlandırılmış ve biçimlendirilmiş bir mirasın ortasındadırlar. Çocuk, toplumun kendisine devrettiği bu miras doğrultusunda, hayatına, dini yönelimine ve Tanrı tahayyülüne şekil vermektedir (Mehmedoğlu, 2011: 49).

1.3.3. Psikolojik Düşünce Tanrı Tahayyülüne İlişkin Yaklaşımlar

Psikolojik düşünce Tanrı tahayyülünün oluşumunu açıklamaya yönelik yaklaşımlar, genellikle bilişsel ve ilişkisel kuramlar olmak üzere iki başlık altında incelenmektedir (Çetin, 2018: 80).

1.3.3.1. İlişkisel Kuramlar

İlişkisel kuramlar, bireyin doğumdan itibaren diğer insanlarla etkileşiminin, Tanrı tahayyülünün oluşumunda önemli bir rol oynadığını öne süren yaklaşımlardır. Bu kuramlar, Tanrı tahayyülünün yaşamın ilk dönemlerinde edinilen tecrübeler üzerinden temellendirildiği görüşündedirler. Kuramlara göre Tanrı tahayyülü, erken çocukluk döneminde kurulan ilişkilerin niteliğini yansıtmaktadır (Memedoğlu, 2010: 94-112).

1.3.3.1.1. Freud ve Tanrı Tahayyülü

Tanrı tahayyülünün oluşumunu, ilişki temelli açıklayan ilk kuram, Freud'un Psikanalitik kuramıdır. Freud, inşa ettiği psikanaliz yaklaşımı ile insanın geçmişle bağlantılı olduğunu, bu nedenle bugün ki davranışların sebebinin geçmişte ve bilinçdışında aranması gerektiğini savunmuştur (Köse ve Ayten, 2020: 28). Daha sonra nesne ilişkileri teorisine temel oluşturan bu görüş, Freud'un dine ilişkin yorumlarının kaynağı da ortaya çıkarmaktadır (Hacıkeleşoğlu, 2020: 59).

Din hakkındaki düşüncelerine ilk olarak *Obsesif Davranışlar ve Dini Ritüeller* (*Obsessive Actions and Religious Practices*) başlıklı makalesinde yer veren Freud, bu eserinde obsesif davranışlar ile dini ritüeller arasında benzerlik kurarak ibadetlerin bir saplantı nevrozu olduğunu öne sürmüştür (Ayten, 2017: 53-55). Freud'a göre din, suçluluk ve takıntılı eğilimlerle bağlantılıdır ve kurtulması gereken bir durumdur (Argyle, 2022: 140).

Dinin bir tür nevroz olduğu iddiası, Freud'un din üzerine yazdığı yazılarda sıklıkla dile getirilmiştir. Ona göre din nevrotiktir. Çünkü din; çocukluk döneminde anneye cinsel arzuya benzer bir his duyulup, babaya düşman olunmasından ve sonrasında bu duyguların bastırılmasından kaynaklanmaktadır (Argyle, 2022: 140). Freud, çocukluk döneminde yaşanan bu durumu, çocuğun kendisini hem cinsi olan ebeveyn ile özdeşleştirerek ve ebeveyn imajını içselleştirerek çözmeye çalıştığını ifade etmiştir. Bu anlamda Freud dinin, erken dönemde gerçek baba ile yaşanan deneyimlerden oluştuğunu ve Tanrı imajının baba imajına dayandığını iddia etmiştir (Loewenthal, 2017: 86). Böylece biyolojik baba ile kutsal baba düşünceleri arasında bir ilişki kuran Freud, bu teorisini ilk olarak *Totem ve Tabu* isimli çalışmasında açıklamıştır (Yıldız, 2007: 15);

“İnsanlar ilk başta, tüm kadınları kendine ayıran, diğer erkekleri (kendi oğulları da dahil) sürü dışına atan veya öldüren bir erkeğin (baba) hakimiyeti altında yaşamaktadırlar. Bir süre sonra sürünün dışına atılan oğullar, babalarına öldürüp yemek ve kadınları elde etmek için iş birliği yaparlar. Fakat bu durum derin bir pişmanlık duygusuna sebep olur ve aynı olayın yaşanmaması için yasaklar koyulur. Oğullar daha sonra kendisinden korkulan güçlü bir hayvanı totem olarak belirleyerek babanın yerine ikame ederler. Belirli bir zaman sonra bu totem, babayı temsil etmekten çıkıp Tanrı imgesi haline gelmiştir (Argyle, 2022: 136; Ayten, 2017: 56; Ayten ve Köse, 2020: 30-31; Mehmedoğlu, 2011: 71-72; Karaca, 2022: 67-68)”.

Freud’a göre söz konusu yaşantıların anısı gelecek nesillere aktarılır ve ilkel totemciliğin temel özelliği olan ritüellerle yaşatılır (Argyle, 2022:137). Bu nedenle baba yerine ikame edilen ve *toteme tapınma, anma törenleri düzenleme* gibi kuralları bulunan *totemizm* insanlığın ilk dinidir (Köse, Ayten, 2020:31).

Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği* isimli eserinde ise dinin ve dolayısıyla Tanrı’nın bir yanılsamadan ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, insanın zorlu yaşam olayları karşısında hissettiği güçsüzlük ve acizlik, çocukluktaki gibi güçlü ve yardımcı bir baba imajının devamı niteliğinde bir Tanrı arzusu oluşturmuştur. Bu yüzden din, çocukluktaki çaresizlik duygusunu gideren güçlü bir baba imgesinin yetişkinlikte bir yanılsama olarak devam ettirilmesinden kaynaklanmaktadır. Freud, bu yanılsamanın, tıpkı çocuğun büyüdükçe babaya duyduğu ihtiyacın azalması gibi bilimin gelişmesi ile ortadan kalkacağını iddia etmiştir (Karaca, 2022: 67; Köse ve Ayten, 2020: 31-32).

1.3.3.1.2. Jung ve Tanrı Tahayyülü

Freud’un öğrencisi olan Jung, Analitik psikoloji adıyla bilinen akımı kurmuş ve kendine özgü bir anlayış geliştirmiştir (Mehmedoğlu, 2011: 81). Jung, din ve Tanrı konusunda başlangıçta Freudyan bir çizgi takip etmiştir. Ancak daha sonra Freud’un din hakkındaki yorumlarını reddetmiş ve dinin sağlıklı olmanın bir göstergesi olduğunu, Tanrı’ya inanmanın da insanı nevrozlardan kurtaran bir unsur olduğunu savunmuştur. Jung’ a göre Tanrı, bütün varlıkların en içte taşıdıkları özdür (Köse ve Ayten, 2020: 34; Ayten, 2017: 68).

Jung, din ve Tanrı’nın kökenini Freud’un kişisel bilinç dışı hipotezine ek olarak ortaya çıkardığı *kollektif bilinç dışı*’nda görmektedir. Ona göre kollektif bilinç dışı; “daha önceki nesillerin birikimli deneyimlerini kapsayan ve tüm insanlarda ortak içeriklerden oluşan, bilinç dışının kişisel olmayan bölümü”dür. Diğer bir ifade ile kolektif bilinç dışı, nesilden nesile ruhsal kalıtım yolu ile aktarılan ortak bir mirastır.

Bu alanın içeriğini ise *arketipler* oluşturmaktadır. Arketipler; “kişinin sonradan elde edemediği psişik yapısında kalıtsal olarak var olan ruhsal içerikler” olarak tanımlanmaktadır. Jung arketipleri insanlığa özgü ortak davranışları başlatma, kontrol etme ve yönlendirme kapasitesine sahip doğal *nöropsişik merkezler* olarak değerlendirmektedir. Buna göre arketipler din, dil, sınıf, ırk ayrımı gözetmeksizin, her yer, dönem ve insanda benzer düşünce, duygu ve davranışlara yol açan belirleyicilerdir (Köse ve Ayten, 2020: 35-36; Ayten, 2017: 73-76; Horozcu, 2017: 112-113).

Bütün dinlerin kendisini, kolektif bilinç dışında yer alan arketipsel sembollerle ifade ettiğini öne süren Jung’a göre, Tanrı da bir arketiptir. Tanrı arketipi, diğer arketiplerde olduğu gibi bilinç dışından bilince ulaşarak kendini kabul ettirmekte ve insan davranışlarına yön vermektedir. Böylece din ve Tanrı’nın *psişenin* bir ürünü olduğunu savunan Jung, insanın psikolojik bütünlüğünün de psişesinde bulunan bilinç alanı ile kolektif bilinç dışının birleştirilmesi sonucu elde edilebileceğini söylemiştir. Ona göre insan, içsel dengeyi sağlayabilmek için bilinç dışını keşfetmeye ihtiyaç duymaktadır. Jung’un *bireyleşme* olarak adlandırdığı bu süreç, insanın hem kendi özünün hem de insanlığa ait olan kolektif bilinç dışının farkına varmasını gerektirmektedir. Jung’un tanımlamaları göz önüne alındığında dinin, bireyleşme sürecinin bir parçası olduğu söylenebilir. Zira kişisel tamlığa ulaşabilmek için kolektif bilinç dışının ve dolayısıyla Tanrı’nın keşfedilmesine ihtiyaç duyulmaktadır (Köse ve Ayten, 2020: 35-36; Ayten, 2017: 75-78; Horozcu, 2017: 119).

1.3.3.1.3. Nesne İlişkileri Kuramı

Psikanalitik kuram içinden çıkan nesne ilişkileri teorisi, Freud’un içgüdü motivasyonu modelinin eksik ve yetersiz olduğunu ifade eden ikinci nesil psikanalizciler tarafından ortaya koyulmuştur (Nelson, 2009: 219). Klein, Winnicott, Kohut, Rizzuto gibi isimler tarafından geliştirilen bu kurama göre, Freud’un iddia ettiğinin aksine kişilik oluşumunu etkileyen en önemli motivasyon diğer nesnelerle ilişki arayışıdır (Memedoğlu, 2011: 94).

Freud’un kuramında, *nesne* kelimesi içgüdüğü tatmin etmek için kullanılan herhangi bir obje, fiil ya da kişiyi vurgulamaktadır. Nesne kavramı, daha sonra psikanalistler tarafından bireyin eşya ya da kişilerle olan ilişkilerini belirleyebilmenin kısa bir yolu olarak kullanılmıştır. Nesne ilişkileri kuramcıları ise söz konusu

nesnelerle kurulan ilişki üzerine odaklanmaktadır. Kısacası *nesne ilişkileri* terimi, bir kişinin ilişkili olduğu tüm insan, eşya ve durumlar anlamına gelmektedir (Schultz ve Schultz, 2007: 638; Nelson, 2009: 222).

Nesne ilişkileri kuramı kişiliğin temel belirleyici olarak, Freud'un öne sürdüğü *ödipal dönem* yerine *pre-ödipal dönem* olarak ifade edilen 0-2 yaş aralığına dikkat çekmektedir (Horozcu, 2017: 88). Kurama göre bebeklikte kurulan ilişkiler, kişiliğin temelini oluşturma yanı sıra duygu, düşünce, davranış ve diğer insanlarla olan etkileşimi de şekillendirmektedir. Diğer bir ifade ile erken dönem çocuklukta edinilen ilişkiler içselleştirilerek psikolojik yapı içerisine yerleştirilmekte ve daha sonraki hayat deneyimlerine referans sağlamaktadır (Memedoğlu, 2010: 94-95; Hacıkeleşoğlu, 2020: 77).

Özellikle anne ile kurulan ilişkinin tabiatı çocuğun gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Nesne ilişkileri kuramcılarında Winnicott'a, göre bebeklerin doğumla birlikte anneleri ile geliştirdikleri ilişkiler, ruhsal ve fiziksel sağlık açısından belirleyici bir rol oynamaktadır (Sami, 2024: 43). Çünkü çocuğun ilk ilişki kurduğu *nesne* annesidir. Bebek ilk andan itibaren temel bakımını sağlayan anne ile sıkı bir ilişki içine girmekte ve onu kendinden bir nesne olarak algılamaktadır (Horozcu, 2017: 88). Ancak zamanla çocuğun anneden ayrılmaya (sütten kesilme gibi) ve kendi benliğinin farkına varmaya başlaması anksiyeteye sebep olabilmektedir. Winnicott çocuğun yaşadığı bu kaygı durumunu *geçiş nesnesi* ile telafi ettiğini söylemiştir (Göcen, 2020: 208). Geçiş nesnesi, daha kolaylaştırıcı bir ilişki kurmak amacıyla iki nesne/kishi arasına giren nesnedir. Örneğin, yastık, battaniye oyuncak vb. gibi. Bu nesne annenin yokluğunda, varmış gibi hissettirerek anne ile kurulan ilişkiyi devam ettirmektedir (Hayta, 2010:48-50).

Tanrı tahayyüllerini nesne ilişkileri kuramından hareketle açıklamaya çalışan en önemli isim Anna Maria Rizzuto'dur. Rizzuto, Tanrı tahayyüllerinin anne, baba ve çocuk etkileşiminin içselleştirilmiş nesne tasarımlarından kaynaklandığını savunmaktadır. Rizzuto bu iddiasını, Winnicot tarafından geliştirilen *geçiş nesnesi* kavramı üzerinden temellendirmektedir. Rizzuto'ya göre geçiş nesnesi çocuğun, ebeveynleri ile karşılıklı ilişkisinin duygu yüklü hatıralarından inşa edilmektedir. Bu hatıra izleri daha sonra bir Tanrı tasarımı oluşturmak için kullanılmaktadır. Rizzuto bu anlamda Tanrı tasarımı ile nesne tasarımı arasında benzerlik kurmakta ve Tanrı'yı bir

geçiş nesnesi olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte ona göre, çocukluk dönemi geçiş nesnesinde farklı olarak Tanrı tahayyülünün anlamı yaştaki artışa bağlı olarak değişmekte ve gelişmektedir (Memedoğlu, 2010: 101-105; Holm, 2018: 133).

1.3.3.1.4. Bağlanma Kuramı

Psikanalitik gelenek içinde gelişen bir diğer yaklaşım bağlanma kuramıdır. Bağlanma kuramı, nesne ilişkileri kuramından etkilenmekle beraber zamanla bu yaklaşımdan ayrılarak yeni bir anlayış meydana getirmiştir. Nesne ilişkileri teorisinde *nesne* olarak ifade edilen ilişki anlayışı bağlanma teorisinde *bağlanma* olarak ele alınmaktadır (Hayta, 2006: 31; Yıldız, 2007: 25; İpek Yıldız, 2012: 18). John Bowlby tarafından ortaya koyulan bu anlayışa göre, bebeklik döneminde anne veya temel bakıcı ile kurulan ilk bağ, kişiliğin ve daha sonraki ilişkilerin temelini oluşturmaktadır (Budak, 2021: 102, Hayta, 2006: 30; Yıldız, 2007: 26).

Bowlby, insanoğlunun annesine (veya temel bakıcısına) fiziksel olarak yakınlık hissetmesini sağlayan, içgüdüsel bir bağlanma davranışı ile dünyaya geldiğine inanmaktadır (Karaca, 2022: 77). Bebekler, özellikle tehlikede hissettikleri zamanlarda yakınlık arama ve yakınlığı korumak için bağlanma figürüne ihtiyaç duymaktadırlar. Zira bağlanma figürü bu gibi durumlarda bebeğin rahatlamasını ve kendisini güvende hissetmesini sağlayarak güvenli bir sığınak işlevi görmektedir. Herhangi bir tehlikenin yokluğunda ise bu bağ, çevreyi keşfetmeye olanak sağlayan güvenli bir üst(kale) olarak hizmet etmektedir (Hayta, 2006: 33).

Kurama göre, bebeğin anne ya da bakıcısı ile tekrarlayan etkileşimi zihinsel temsiller oluşturmaktadır. Bu temsiller, anne ya da bakıcının çocuğun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik tutumuna göre şekillenmektedirler. Bowlby tarafından *içsel çalışan modeller* olarak adlandırılan söz konusu temsiller, bireyin kendisine ve bağlanma figürüne (anne veya bakıcı) dair değerlendirmelerini içermektedir. Bağlanma figürü ve bebek arasında kurulan ilişkiden doğan bu modeller, aynı zamanda sosyal ilişkilerin niteliğini belirleyen bir kaynak görevi görmektedir (Hayta, 2006: 34-35; Erdoğan Korkmaz, 2012: 15-16; Angın, 2020: 28).

Bowlby'in bağlanma davranışına ilişkin açıklamalarını deneysel bulgulara dönüştürerek inceleyen ve teorinin geliştirilmesine katkı sağlayan ilk kişi Marry Ainsworth'dur (Hayta, 2006: 36). Ainsworth, 106 çocuk üzerinde gerçekleştirdiği ve

Yabancı Ortam ismini verdiği deney çalışmasında, üç tür farklı bağlanma tarzı olduğunu keşfetmiştir. Bu tarzlar; *güvenli*, *kaygılı/kararsız* ve *kaçıngan bağlanma* olarak sıralanmaktadır. Araştırmada güvenli bağlanan çocukların, anneleri etrafta olmadığı bir miktar huzursuzluk hissettiği, anneleri geri geldiğinde ise kolayca sakinleştiği gözlemlenmiştir. Diğer taraftan kaygılı/kararsız bağlanan çocukların anneleri etrafta yokken yoğun bir kaygı yaşadığı, annelerinin geri gelmesinden sonra bile bu durum devam ettiği fark edilmiştir. Kaçıngan bağlanan çocukların ise, annelerinin etrafta olup olmamasından çok fazla etkilenmediği tespit edilmiştir (Hayta, 2017: 72-73; Sami, 2024: 47; Hacıkeleşoğlu, 2020: 87).

Lee A. Kirkpatrick çocuğun ebeveynleriyle kurduğu ilk bağın daha sonraki bağlanma ilişkilerine zemin hazırladığı düşüncesinden yola çıkarak, söz konusu bağın Tanrı ile kurulan ilişkiye de etkileyebileceğini ileri sürmüştür. Kirkpatrick tarafından *zihinsel model* olarak isimlendirilen bu hipoteze göre, ilk bağlanma figürü ile deneyimlenen olumlu ya da olumsuz ilişki ilerleyen dönemlerde Tanrı ile kurulan ilişkiye aktarılmaktadır. Diğer bir ifade ile ebeveyn ile kurulan ilk bağın niteliği Tanrı tahayyülünün biçimlenmesinde önemli bir rol üstlenmektedir (Kirkpatrick, 2006: 158). Kirkpatrick, aynı zamanda ebeveynleri ile güvenli bağlanma kuramamış bireylerin, bu eksikliği Tanrı'ya güvenli bağlanarak telafi edebileceğini ifade etmiştir. Tanrı'nın yedek bir bağlanma figürü gibi işlev görebileceğini anlatan bu durum, *ödülenme/telafi etme hipotezi* olarak adlandırılmaktadır (Kirkpatrick, 2006: 155; Karaca, 2022: 78).

1.3.3.2. Bilişsel Kuramlar

Bilişsel kuramlar, Tanrı tahayyülünün insanların bilişsel gelişim evrelerine göre şekillendiğini öne süren kuramlardır. Bu kuramlar dini inanç gelişiminin, gelişim evrelerine paralel ilerlediği görüşündedir. Kuramlara göre, diğer gelişim evrelerinde olduğu gibi dini inanç gelişiminde ortak *dönemler* bulunmaktadır (Karaca, 2022: 61; Cırhinlioğlu, 2020: 38).

1.3.3.2.1. Piaget'in Bilişsel Gelişim Kuramı

Bilişsel gelişim kuramlarının öncü ismi Jean Piaget'tir. Piaget çocukların bilişsel gelişim süreçlerini inceleyen pek çok araştırma gerçekleştirmiş ve bilişsel

gelişimin nasıl bir yol izlediğini ortaya koyan bir kuram geliştirmiştir. Ona göre çocukların biliş becerisi dört temel dönemden geçmektedir (Göcen, 2020: 213; Karaca, 2022: 61):

Duyusal-Motor Dönem (0-2) olarak isimlendirilen ilk gelişim döneminde bebeklerin duyu ve hareket aracılığı ile çevresiyle ilişki kurduğu ve nesneleri anlamlandırdığı görülmektedir (Cırhinlioğlu, 2020: 38). Bu dönemin en önemli özelliği çocukların nesne devamlılığını kazanmasıdır. Dönem sonuna doğru çocuklar nesnelerin göz önünde olmadıkları anlarda bile var olmayı sürdürdüklerini kavramaktadırlar (Karaca, 2022: 62).

İşlem Öncesi Dönem (2-7) çocukların dili ve kelimeleri kullanmaya başladığı dönemdir. Bu dönemde çocuklar, kelime ile temsil ettiği nesne arasında ilişki kurmakta ve zihinsel olarak nesne temsilleri oluşturmaktadırlar (Cüceloğlu, 2021: 349). Böylece çocuklar sembolik terimlerle düşünebilme yeteneği elde etse de bu terimlerle işlem yapamamaktadırlar. Bunun nedeni çocukların herhangi bir nesnenin şekli, konumu, boyutu, hacmi değişse bile içeriği aynı kalacağı anlayışından yoksun olmasıdır (korunum ilkesi) (Cüceloğlu, 2021: 351; Hökelekli, 2021: 33).

Somut İşlemler Dönemi (7-11)' ne gelindiğinde artık çocukların mantıksal olarak düşünebildiği görülmektedir. Bu dönemde çocuklar, korunum ilkesine hâkim olurlar ve çeşitli işlemleri yapabilirler. Ancak bu işlemleri sadece somut olay ve objeler üzerinden gerçekleştirebilmektedirler (Hökelekli, 2021: 33-34; Karaca, 2022: 62).

Bilişsel gelişimin en üst basamağın da yer alan *Soyut İşlemsel Dönem (12+)*'de ise çocuklar soyut düşünebilme yetisini elde edebilmektedirler. Bu düzeyde çocuklar somut kavramlardan uzaklaşarak soyut düşünce tarzlarını (tümevarım, tümdengelim, hipotez kurma, test etme gibi) hayatlarına dahil etmektedirler (Karaca, 2022: 63).

Bilişsel gelişim psikolojisinde önemli bir yere sahip olan Piaget'in gelişim kuramı, kendisinden sonraki pek çok kurama öncü olmuştur. Çeşitli alanlara uyarlanan bu kuram dini gelişim kuramları içinde temel kabul edilmektedir. Tanrı tahayyülünün oluşumu ve gelişimi ile ilgili yaklaşımlar, çoğunlukla Piaget'in bilişsel gelişim teorisi zemininden hareket etmektedir.

1.3.3.2.2. Harms'ın Dini Gelişim Teorisi

Dini gelişimi Piaget'in bilişsel kuramından yola çıkarak açıklamaya çalışan isimlerin başında Ernest Harms gelmektedir. Harms, çocukların Tanrı hakkındaki düşüncelerini resimlerle ifade etmelerini isteyen bir araştırma gerçekleştirmiştir. 3-18 yaş aralığında 5000'den fazla çocuk üzerinde uygulanan bu araştırmaya göre çocukların Tanrı tahayyülü üç evreden geçmektedir (Karaca, 2022: 71):

Peri Masalı Evresi (3-6) adı verilen ilk evrede çocukların Tanrı tahayyülleri peri masallarında anlatılan karakterler ile benzer özellikler taşımaktadır. Bu aşamada çocukların resimlerinde Tanrı; kral, bütün çocukların babası, uzun sakallı veya sakalsız bulutlardan yapılmış evde oturan biri şeklinde tasvir edilir (Yıldız, 2007: 59; Karaca, 2022: 71).

Gerçekçi Evre (7-12) de ise Tanrı tahayyüllerinin daha gerçekçi nitelikler taşıdığı gözlemlenmiştir. Bu evrede çocuklar, Tanrı'nın insan formunda olduğuna inanmakla beraber insanüstü özelliklere sahip olduğunu, bu nedenle dünyadaki olaylardan etkilenmediğini düşünmektedirler. Çocukların resimlerinde kilise, haç, rahip gibi dini semboller, bu dönemde ön plana çıkmaktadır (Yıldız, 2007: 60; Karaca, 2022: 72).

Bireysel Evre (13-18), Tanrı tahayyüllerinin kişiye özgü bir duruma evrildiği dönemdir. Bu evre için de çeşitlilik barındırmakla birlikte, üç alt kategoriye ayrılmaktadır. Bu gruplardan ilkinin geleneksel dini çizgiye bağlı kalanlar oluşturmaktadır. İkinci grup mistikleri ifade etmektedir. Son grup ise antik inanç ve kültürlerin düşüncelerini barındıran bir anlayış olarak açıklanmaktadır (Yıldız, 2007: 60; Karaca, 2022: 72).

1.3.3.2.3. Elkind'in Arayış Teorisi

Bilişsel gelişim süreci içinde yer alan değişimleri göz önüne alarak çocukluk dönemi dini gelişiminin temel özelliklerini belirleyen ilk kişi David Elkind'dir. Elkind Piaget'in bilişsel gelişim kuramını dini gelişime uyarlayan bir teori geliştirmiştir. Ona göre çocuk zihni, din tarafından karşılanan bilişsel bir "arayış" ihtiyacı içindedir. Elkind bu arayışın dört evreden geçerek ilerlediği görüşündedir (Karaca, 2022: 72):

Korunma arayışı (0-2): Himaye arayışı olarak da adlandırılan ilk evre, Piaget'in kuramında bahsedilen nesne devamlılığı ilkesine dayanmaktadır. Görüş

alanından çıkan nesnenin ortadan kaybolduğu fikri çocukta bir süreklilik arayışı ortaya çıkarmaktadır. Elkind, bu durumun ölüm olgusunun farkına varan birey için yaşam boyu devam eden bir süreklilik arayışına dönüştüğünü ileri sürmüştür. Ona göre yaşamın sürekliliği ile ilgili problemin cevabı din tarafından verilmektedir. Tanrı'nın varlığına inanan birey bu zorluğu aşabilmektedir (Karaca, 2022: 73).

Temsil arayışı (3-6 yaş): Bu evre, çocukların dıştaki nesne ve olaylardan hareketle zihinsel bir temsil geliştirmeye başladığı evredir. Çocuklarda zihinsel gelişime bağlı olarak bir temsil ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Temsil arayışı, süreklilik arayışı gibi yaşamın her anında varlık göstermektedir. Elkind'a göre daha önceki evrede Tanrı'nın varlığını kabul etmiş çocuklar, Tanrı'yı zihinde canlandırmak için yardımcı olacak temsillerin arayışına girmektedirler. Tanrı'yı temsil edebilecek semboller ise dinler ve dolayısıyla kutsal kitaplar tarafından sunulmaktadır (Karaca, 2022: 73).

İlişki arayışı (7-12 yaş): Bu evre, çocukların içinde bulunduğu sosyal çevrenin ilişki düzenini anlamak ve uyum sağlamak için bir ilişki arayışına girdikleri evredir. Söz konusu Tanrı olduğunda ilişki arayışı, Tanrı ile ilişkinin ne şekilde kurulacağı problemini ortaya çıkarmaktadır. Tanrıyı kabul eden ve temsilini oluşturan çocuk, onunla nasıl iletişime geçeceğini merak etmektedir. Bu noktada başvuru başlıca kaynaklar dinlerdir. Zira dinler, ibadetler adı altında Tanrı ile kurulacak iletişim kanallarını haber vermektedirler (Karaca, 2022: 74).

İdrak arayışı (ergenlik dönemi): Zihinsel gelişimin oldukça üst basamaklarına tekabül eden bu evre, çocukların dünyayı ve içindekileri tam olarak anlama çabasını ifade etmektedir. İdrak arayışı, çocuğun çevresinde meydana gelen olay ve davranışların arkasındaki nedenleri açıklama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Yaşamın farklı dönemlerinde çeşitli şekillerde ortaya çıkan bu arayış ömür boyu devam etmektedir. Elkind'a göre, idrak arayışının kesintiye uğradığı ve anlam ihtiyacının karşılanamadığı durumlarda sunduğu çözümlerle dinler, bireye rehberlik etmektedirler (Karaca, 2022: 74).

1.3.3.2.4. Goldman'ın Dini Düşünce Teorisi

Dini düşüncüyü Piaget'in bilişsel gelişim kuramı üzerinden temellendiren bir diğer isim Ronald J. Goldman'dır (Hacıkeleşoğlu, 2020: 94). Goldman, dini

düşüncenin diğer düşünce türlerinden farklı olmadığını her iki düşünce sürecinin gelişim itibarı ile aynı aşamaları izlediğini ileri süren bir teori geliştirmiştir. Teorisini Piaget'in terimleri ile açıklayan Goldman'a göre dini düşünce, iki evresi "geçiş" olarak nitelendirilen beş aşamadan geçmektedir (Yıldız, 2007: 62; Karaca, 2022: 74):

Sezgisel Dini Düşünce (0-7): Bu evrede, çocukların zihinsel kapasitelerinin yeterli düzeyde gelişmediği için dini inancı anlamlı bir şekilde kavrayamadıkları ifade edilmektedir. Piaget'in işlem öncesi dönemine tekabül eden bu aşamaya göre, çocukların dini hayat hakkında düzensiz düşünceleri bulunmaktadır. Bu nedenle çocuklar, dini hayata dair gerçek fikirlere sahip değildirler (Karaca, 2022: 75; Hacıkeleşoğlu, 2020: 95).

Birinci Geçiş Aşaması: Goldman, çocukların somut dini düşünce aşamasına geçmeden önce sezgisel dini düşünce ve somut dini düşünce aşaması arasında yer alan bir aşamadan geçtiklerini ifade etmiştir. Bu aşamada çocukların bir önceki evrenin sınırlarını aşmaya çalıştığı ancak deneyimsizliği yüzünden başarısız olduğu görülmektedir (Karaca, 2022: 75).

Somut Dini Düşünce Aşaması (8-13): Piaget'in somut işlem dönemine karşılık gelen bu evre, yaş aralığı olarak biraz daha ileri bir yaşı ifade etmektedir. Çocuklar bu dönemde kapsamı; somut durum, görsel deneyim ve duyuşal verilerden oluşan tümevarım, tüm dengelim gibi mantıki düşünce çeşitlerini kullanmaya başlamaktadırlar. Dini düşüncenin somut nesnelerle ve bireysel tecrübelerle sınırlı olduğu bu aşamada, dini terim ve simgeler kelime manaları ile anlaşılmaktadır (Karaca, 2022: 75; Hacıkeleşoğlu, 2020: 96).

İkinci Geçiş Aşaması: Goldman'a göre çocuklar somut düşünce aşamasından sonra soyut düşünce aşamasına zemin oluşturacak bir aşamadan geçmektedirler. Bu aşama da çocukların, soyut düşünce tarzlarını denediği ancak somut düşünce alışkanlıklarını geride bırakamadığı için başarısız olduğu görülmektedir (Karaca, 2022: 75-76; Hacıkeleşoğlu, 2020: 96).

Soyut Dini Düşünce Aşaması: (13/14 yaş üzeri): Piaget'in soyut işlemler evresine denk gelen bu aşama, sistematik düşüncenin özelliklerini taşımaktadır. Zihinsel gelişimin tam olarak sağlandığı bu evrede çocuklar, somut düşünce kalıplarından kurtularak, soyut düşünce biçimleri geliştirmektedirler. Goldman bu evrede dini düşünce içinde yer alan kavramlarında soyut bir yapıya evrildiğini ifade

etmekte ancak bu durumun her birey için farklı şekillerde gerçekleştiğinin altını çizmektedir (Karaca, 2022: 76; Hacıkeleşoğlu, 2020: 97).

1.3.3.2.5. Fowler’ın İnanç Gelişimi Teorisi

İnanç gelişimi alanında yapılan çalışmaların en önemli ismi ise James W. Fowler’dır. Fowler dini olmayan inançları da kapsayacak şekilde inancın tüm biçimlerini açıklamayı hedefleyen bir teori ortaya koymuştur. Piaget’in bilişsel kuramının yanı sıra Erikson’un ve Kohlberg’in gelişim kuramlarını temel alan bu teoriye göre, inanç gelişimi gelişimin tüm yönleri ile ilişkilidir. Bu nedenle diğer gelişim süreçlerinden ayrı düşünülemeyen inanç gelişimi, gelişim özellikleri ile birlikte şekillenmektedir (Cirhinlioğlu, 2020:5 1; Karaca, 2022: 81-82). İnanç gelişiminin ömür boyu devam eden bir süreç olduğunu dile getiren Fowler, bu süreci 7 dönem olarak sıralamıştır:

Farklılaşmamış-Temel İnanç (0-2 yaş): Fowler, hayatın ilk yıllarında ebeveyn ile edinilen tecrübenin inanç gelişimini etkilediği görüşündedir. Ebeveynlerin bebeğin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik sergilediği tavırların, duyguları şekillendirmede önemli bir rol oynadığını iddia eden Fowler’a göre, dini inanç bu duygular üzerinden inşa edilmektedir. Diğer bir ifade ile temel duyguların oluştuğu bu evre, ebeveyn ile kurulan güvenli ya da güvensiz ilişkinin, dini inancın niteliğini belirlemede referans görevi gördüğünü anlatmaktadır (Cirhinlioğlu, 2020: 52).

Sezgisel-Yansıtıcı İnanç (3-7 yaş): İstikrarlı düşüncenin gelişmeye başladığı ve ahlaki duyguların farkına varıldığı bu dönem, çocukların hayal gücü ile karakterize edilmektedir. Henüz mantıklı düşünce tarafından kontrol edilmeye başlanmayan düşünce dünyası, bu dönemde hikâye ve semboller ile şekillenmektedir. Çevresinde bulunan yetişkinlerin inanca dair söylem ve tutumlarından önemli derecede etkilenen çocukların dini inancı taklitten ibarettir. Fowler, bu dönemde çocukların çoğunlukla ebeveynlerinin dini inancını yansıttığını ifade etmektedir (Cirhinlioğlu, 2020:52; Karaca, 2022: 83; Mehmedoğlu ve Aygün, 2006: 127).

Efsanevi-Literal İnanç (7-11 yaş): Somut işlem becerilerinin elde edildiği bu dönem, mantıklı düşünme yeteneğinin gelişmesine ve çocuğun dünyanın işleyişi hakkında fikir sahibi olmasına yardımcı olmaktadır. Hayali düşünce yapısını geride bırakmaya başlayan çocuklar, bu dönemde farklı bakış açılarının varlığını

keşfetmektedirler. Bu evrede çocuklar, dini inancını içinde bulunduğu toplumda anlatılan hikâye, öykü ve mitler üzerinden temellendirmektedirler. Dini inancı ifade eden sembollerin kültüre özgü nitelik taşıdığı bu dönemde, semboller görünürdeki anlamları ile anlaşılmaktadır (Cirhinlioğlu, 2020: 53; Karaca, 2022: 84; Mehmedoğlu ve Aygün, 2006: 128).

Sentetik-Geleneksel İnanç (11-17/İlk ergenlik): Bilişsel gelişimin parçası olan soyut işlemsel düşünme yeteneğinin kazanıldığı bu dönem, soyut fikirler üzerinden temellenmektedir. Ergenliğin başlangıç aşamasına karşılık gelen bu evrede, sosyal çevre etkin bir rol oynamaktadır. Çocuk, bu dönemde yaşatlarının veya önemli gördüğü kişilerin görüşlerini bir değerlendirmeye tabi tutmadan benimsemektedir. Toplumda yer alan inanç kalıplarını kişisel eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul eden çocukların, dini inancı bu dönemde geleneksel bir anlayışı yansıtmaktadır (Cirhinlioğlu, 2020: 53-54; Karaca, 2022: 84-85).

Bireysel/Düşünsel İnanç (Son ergenlik/Genç yetişkinlik): Bu aşama daha önceden eleştirisel olarak incelenmemiş inanç ve değerlerin gözden geçirilmesini ifade etmektedir. Toplumun kendisini kuşatan etkisinden kurtulmaya başlayan bireyler bu evrede inançlarını yeniden yapılandırmaktadırlar. Bu durum bireyi kaçınılmaz bir gerilim ile karşı karşıya getirmektedir. Bu karşılaşma diğer insanların değerlendirmelerden oluşan inancın terk edilmesine ve bilinçli bir tercih ile bireysel inancın inşa edilmesine imkân tanımaktadır. Bu aşamada aynı zamanda inancın mitolojik öğelerden arındırıldığı görülmektedir (Ulu, 2016: 146-149; Cirhinlioğlu, 2020: 54; Karaca, 2022: 85).

Bütünleşmiş İnanç (Orta yaş ve sonrası): Bu aşamada bireyde inancın göreceli olduğuna dair bir düşünce gelişmektedir. Kendi inançlarının doğru olmasının, diğer inançların yanlış olduğu anlamına gelmediğini keşfeden bireyler, farklı inançlara açık hale gelirler. Bu evrede bireyler, zihninde yer alan zıt düşünceleri birleştirme yoluna giderek uyumlu bir anlayışa sahip olmaya çalışmaktadırlar. Bu sayede bireyler, daha önceki aşamada edindiği bireysel sınırların ötesine geçerek, gerçeğin çok boyutlu ve kaynağı itibari ile birbiriyle bağlantılı olduğunu fikrine ulaşmaktadırlar (Mehmedoğlu ve Aygün, 2006: 129; Ulu, 2016: 149-150; Cirhinlioğlu, 2020: 55).

Evrensel/Genelleştirilmiş İnanç (Belirli bir yaşı yoktur): İnanç gelişimi teorisinin son basamağını ifade eden bu dönem, olgun inancın en tepe noktasını temsil

etmektedir. Bu dönemde bireyler, ben ötesi bir anlayış geliştirerek evrensel inanca sahip olmaktadır. Böylece Tanrı ile birleşme hissi yaşayan bireyler, dünya ki zulmü bertaraf etmek ve adaleti üstün kılmak için çaba gösterirler. Az sayıda insanın evrensel inanç aşamasına ulaşabileceğini dile getiren Fowler, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Mother Terassa gibi isimleri bu aşamaya erişebilen nadir kişilere örnek olarak göstermektedir (Mehmedoğlu ve Aygün, 2006: 129; Ulu, 2016: 150-152; Karaca, 2022: 86).

1.3.4. İslam’da Allah Tahayyülü

Her dini inançta Tanrı tahayyülü vahiy vasıtası ile Tanrı’nın bizzat kendisi tarafından oluşturulmaktadır (Güler, 2007: 11). Bu nedenle herhangi bir dini toplumda insanın Tanrı ile ilişkisini tanımlayan ve belirleyen birincil kaynakların kutsal kitaplar olduğu söylenebilir. Nitekim Müslüman bireylerin Allah tahayyüllerinin öncelikle Kur’an-ı Kerim tarafından oluşturulduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Müntesiplerinin dini inançları hakkında bilgi veren ve dini yaşantılarını bu inanç doğrultusunda düzenlenmelerini isteyen Kur’an-ı Kerim, tanım, ifade ve anlatımları ile Müslüman bireylerin Allah tahayyüllerini şekillendiren temel kaynak konumundadır (Memedoğlu, 2011: 154-156).

Kur’an-ı Kerim anlatıları içerisinde, Allah tahayyüllerini biçimlendirmede rol oynayan tanımlamaların başında Allah’a atfedilen isimler ve sıfatlar gelmektedir. Diğer bir ifade ile İslam teolojisinde Allah tahayyülleri, Kur’an-ı Kerim’de yer alan isim ve sıfatlar çerçevesinde oluşturulmuştur. Bu noktada isim ve sıfatların, Allah-insan ilişkisini belirlemedeki önemi ortaya çıkmaktadır. Zira Kur’an tarafından haber verilen isim ve sıfatlar bireyin yaratıcısını tanımasına yardımcı olmanın yanı sıra onunla etkileşime geçmesine de imkân tanımaktadır. Nitekim insan karşılaştığı herhangi bir durumda, içinde bulunduğu vaziyete uygun bir ifade ile yaratıcısına seslenmek ve halini beyan etmek ister. Bu yüzden insan, inandığı varlığa hitap edebileceği isim ve sıfatlara ihtiyaç duymaktadır. Örneğin, hastalıktan mustarip bir Müslüman dualarında Allah’ın *eş-Şafi* ismine atıfta bulunurken, günahlarından pişman olmuş bir Müslüman dualarında Allah’ın *el-Gaffur* ismine müracaat edebilmektedir. Dolayısıyla isim ve sıfatların Allah ile kurulan ilişkinin niteliğini tayin etmede etkili olduğu ifade edilebilir (Memedoğlu, 2011: 159).

Kur'an- Kerim zemininden hareket eden Allah tahayyülleri, İslam bilginleri tarafından genellikle iki başlık altında toplanmaktadır. Birçok eserde bilginler, Allah'ın isimlerini *Cemal* ve *Celal* olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Allah'ın Cemal isimlerinde; sevgi, rahmet ve merhamet gibi özellikler ön plana çıkarken (örneğin; *er-Rahmân, er-Rahim, el-Vedüd*) Celal isimlerinde; adalet, yargılayıcılık ve azap edicilik gibi nitelikler (örneğin; *el-Kahhar, el-Adl, el-Müntakim*) vurgulanmaktadır. Ancak Kur'an-ı Kerim'in genel muhtevasına bakıldığında, Hz. Allah'ın sevgi temalı tasvirlerinin daha yoğunlukta olduğu görülmektedir (Hayta, 2006: 50).

Hem Kur'an-ı Kerim'de hem de sünnette çokça bahsedilen isim ve sıfatlar, Allah tahayyülleri noktasında iki yönlü bir anlayışa sebebiyet vermektedir (Memedoğlu, 2011: 149). Bireyler, bir tarafta Allah'ı korkulması gereken bir yaratıcı olarak algıırken, diğer tarafta sevgi duyulması gereken bir varlık olarak tanımlayabilmektedirler. Bununla birlikte bu isimler arasında ayrım yapmadan Allah'ı hem seven hem de korkulması gereken bir güç kaynağı olarak tasvir eden anlayışlarda bulunmaktadır. Örneğin, "Allah bizi adaletiyle yargılar ve rahmetiyle affeder" cümlesi, bu düşünceyi tam olarak yansıtmaktadır (Hayta, 2017: 113). Bu nedenle Kur'an ve sünnet tarafından belirlenen Allah tahayyüllerinin, müntesiplerinin zihninde farklı şekillerde tezahür ettiği söylenebilir. Bu çeşitliğin oluşmasında bireysel faktörlerin etkili olmakla birlikte, İslam kültür ve geleneği içinde yer alan farklı düşünce ve yorumlar da etkili olmuştur.

2. BULGULAR VE YORUMLAR

2.1. Örneklem Grubu ve Özellikleri

Araştırmaya katılan örneklem grubunun sosyodemografik özelliklerini belirlemek amacıyla anket formuna; cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, sosyoekonomik düzey ve ikamet edilen birim değişkenleri çerçevesinde sorular eklenmiştir. Örneklem grubunun sosyodemografik değişkenlere ilişkin frekans analizleri ve dağılım yüzdeleri Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2. Örneklem grubunun sosyodemografik özelliklere göre dağılımı

Değişken	Grup	n	Yüzde (%)
Cinsiyet	Kadın	444	59,4
	Erkek	303	40,6
Yaş	25-35	480	64,3
	35-55	225	30,1
	55-65	42	5,6
Medeni Durum	Evli	365	48,9
	Bekar	372	49,8
	Boşanmış	6	0,8
	Dul	4	0,5
Eğitim Düzeyi	Okur-Yazar	4	0,5
	İlk-Ortaokul	40	5,4
	Lise	113	15,1
	Üniversite	467	62,5
	Lisansüstü	123	16,5
Sosyoekonomik Düzey	Alt	45	6,0
	Ortanın Altı	65	8,7
	Orta	488	65,3
	Ortanın Üstü	138	18,5
	Üst	11	1,5
İkamet Edilen Birim	Kırsal	133	17,8
	Kentsel	614	82,2

Tablo 2’de görüldüğü gibi örneklem grubunun 444’ü kadın (%59,4), 303’ü erkek (%40,6) katılımcılar oluşmaktadır.

Katılımcıların 480’i (%64,3) 25-35 yaş aralığında, 225’i (%30,1) 35-55 yaş aralığında, 42’si (%5,6) ise 55-65 yaş aralığındadır.

365 (%48,9) katılımcının medeni durumu evli, 372 (%49,8) katılımcının medeni durumu ise bekadır. 6 (%0,8) kişi medeni durumunu boşanmış olarak işaretlerken, 4 (%0,5) kişi de dul seçeneğini işaretlemiştir.

Katılımcıların 4'ü (%0,5) okur yazar seviyesinde, 40'ı (%5,4) ilköğretim-orta öğretim seviyesinde, 113'ü (%15,1) lise seviyesinde, 467'si (%62,5) üniversite seviyesinde, 123'ü (%16,5) ise lisansüstü seviyesinde bir eğitim durumuna sahiptir.

Katılımcıların 45'i (%6,0) alt düzeyde, 65'i (%8,7) ortanın altı düzeyde 488'i (%65,3) orta düzeyde, 138'i (%18,5) ortanın üstü düzeyde, 11'i (%1,5) ise üst düzeyde gelir durumuna sahip olduklarını belirtmişlerdir.

Katılımcıların 133'ü (%17,8), kırsal alanda ikamet ederken, 614'ü (%82,2) kentsel alanda ikamet etmektedir.

2.2. Kader Algıları ile İlgili Bulgular ve Yorumlar

Tablo 3. Kader algıları ölçeğinin betimsel analizi

Boyut	n	Ort.	SS	Min.	Maks.
Mutezile	747	14,63	5,338	6	30
Cebriyeci	747	12,06	4,190	5	25
Ehli Sünnet	747	16,88	2,750	4	20

Tablo 3'te Kader algıları ölçeğinin betimsel analizi yer almaktadır.

Araştırmada kullanılan kader algıları ölçeğinin, “Mutezile” alt boyutundan alınan en düşük puan 6, en yüksek puan 30'dur. Örneklem grubunun aldığı ortalama puana bakıldığında ($X=14,63$) örneklem grubunun orta düzeyde mutezile kader algısına sahip olduğu görülmektedir. Kader algıları ölçeğinin, “Cebriyeci” alt boyutundan alınan en düşük puan 5, en yüksek puan 25'tir. Örneklem grubunun aldığı ortalama puan ise $X=12,06$ 'tır. Bu durumda örneklem grubunun düşük düzeyde cebriyeci kader algısına sahip olduğu ifade edilebilir. Kader algıları ölçeğinin, “Ehli sünnet” alt boyutundan alınan en düşük puan 4, en yüksek puan 20'dir. Örneklem grubunun aldığı ortalama puana bakıldığında ($X=16,88$), örneklem grubunun yüksek düzeyde Ehli sünnet kader algısına sahip olduğu görülmektedir.

2.1.1. Cinsiyet- Kader Algısı İlişkisi ile ilgili Bulgular

Tablo 4: Kader Algısı-Cinsiyet Değişkeni T-Testi Sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	t	Sd	P
Mutezile	Kadın	444	14,43	5,085	-1,184	745	,237
	Erkek	303	14,91	5,684			
Cebriyeci	Kadın	444	11,81	3,842	-1,898	745	,058
	Erkek	303	12,43	4,636			
Ehli Sünnet	Kadın	444	17,00	2,565	1,461	745	,145
	Erkek	303	16,70	2,997			

*p<0,05

Tablo 4’te cinsiyet değişkeni için T-Test Analizi sonuçları verilmiştir.

Cinsiyet değişkeni sonuçlarının yer aldığı tablo incelendiğinde, cinsiyet gruplarına göre mutezile kader algısı ($p=,237>0,05$), cebriyeci kader algısı ($p=,058>0,05$) ve ehli sünnet kader algısı ($p=,145>0,05$) skorlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermediği görülmektedir.

Bu sonuçlara göre; “ H_1 : Erkeklerin mutezile kader algısı kadınlardan yüksektir” ve “ H_2 : Kadınların cebri kader algısı erkeklerden yüksektir” şeklindeki hipotezlerimiz desteklenmemiştir. Cinsiyet değişkenin kader algılarına göre farklılaşmaması toplum içinde yer alan kadın ve erkeğe dair cinsiyet rollerinin değişimi ile açıklanabilir. Geçmişte kadınlara biçilen rol dolayısıyla, eğitim imkanlarının kısıtlanması kader algılarının cebri bir anlam ifade etmesine sebep olmuştur. Günümüzde elde edilen imkanlar sayesinde kadınların, kişisel kontrolün olmadığı düşüncesi değişmiştir. Ayrıca kadınların iş hayatında daha çok yer bulmaları, sorumlulukların her iki cinsiyet için ortak olarak ele alınması gerektiğine dair bakış açısı geliştirilmesinin önünü açmıştır.

Kader algıları ile ilgili literatüre bakıldığında, cinsiyet değişkeni ile kader algıları arasında anlamlı bir ilişki tespit edemeyen çalışmaların yanı sıra anlamlı bir ilişki bulgulayan çalışmalarında mevcut olduğu görülmektedir.

Karaca (2006)’nın çalışmasında kader algılarının cinsiyet faktörüne göre farklılaştığı bulgulanmıştır. Kader algılarının üç boyutta (Cebriyye, Mutezile, Ehl-i

Sünnet) sınıflandırıldığı çalışmada, kadınların erkeklere nispeten daha yüksek düzeyde ehli sünnet kader algısına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmada ayrıca erkek katılımcıların %6,5’lik bir oranla cebri kader algısı sergilediği ve kadın katılımcılardan hiç kimsenin bu kategoriyi girmediği gözlemlenmiştir (Karaca, 2006: 485).

Karaca’nın araştırma bulgularına benzer sonuçlar elde eden diğer bir çalışma Kartopu (2012)’nin çalışmasıdır. Çalışmada ehli sünnet kader algısı olarak değerlendirilebilecek olan “kadere kısmen atıf yapma” seçeneğinin kadınlarda erkelere oranla daha çok tercih edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Aynı zamanda çalışmada, cebri kader algısı olarak değerlendirilebilecek olan “*tamamen kadere atıf yapma*” ve mutezile kader algısı olarak değerlendirilebilecek olan “kadere atıf yapmama” seçeneklerinin kadınlara oranla erkekler tarafından daha çok tercih edildiği tespit edilmiştir (Kartopu, 2012: 118).

Kilit (2019)’in çalışmasında, ehli sünnet ve cebri kader algısı kategorilerinde cinsiyete göre bir farklılaşma tespit edilmemekle beraber, mutezile kader algısı kategorisinde erkeklerin kadınlara oranla daha yüksek puanlar aldığı gözlemlenmiştir (Kilit, 2019: 69). Çolak (2024)’in çalışmasında ise, katılımcıların teistik kader algısı düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı fakat ortalamalar arasındaki farklılığın çok yüksek olmadığı görülmüştür (Çolak, 2024: 52).

Diğer taraftan Kara (2009) ve Kandemir (2006)’in çalışmalarında kader algılarının kadın ve erkek katılımcılar açısından farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır (Kara, 2009: 94; Kandemir, 2006: 99). Benzer şekilde Çalışkan (2021) ve Camuzcu (2023)’nin çalışmalarında da cinsiyet değişkeni ile teistik kader algısı arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır (Çalışkan, 2021: 64; Camuzcu, 2023: 88).

2.1.2. Yaş-Kader Algısı İlişkisi ile ilgili Bulgular

Tablo 5. Kader algısı-yaş değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	F	p	Fark
Mutezile	a.25-35	480	15,09	5,490	5,844	,003*	a>b
	b.35-55	225	13,63	4,849			
	c.55-65	42	14,64	5,468			
	Toplam	747	14,63	5,338			
Cebriyeci	a.25-35	480	11,64	4,024	7,025	,001*	b>a
	b.35-55	225	12,85	4,291			
	c.55-65	42	12,67	4,872			
	Toplam	747	12,06	4,190			
Ehli Sünnet	a.25-35	480	16,91	2,763	,874	,418	-
	b.35-55	225	16,92	2,579			
	c.55-65	42	16,33	3,433			
	Toplam	747	16,88	2,750			

*p<0,05

Tablo 5’te yaş değişkeni için Tek Yönlü Anova analizi sonuçları verilmiştir.

Yaş değişkeninin yer aldığı tablo incelendiğinde yaş değişkeni gruplarına göre mutezile kader algısı skorlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık gösterdiği görülmektedir ($p=,003<0,05$). 25-35 yaş arası katılımcıların mutezile kader algısı skorları, 35-55 yaş arası katılımcıların mutezile kader algısı skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Yaş değişkeni gruplarına göre cebriyeci kader algısı skorları istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,001<0,05$). 35-55 yaş arası katılımcıların cebriyeci kader algısı skorları, 25-35 yaş arası katılımcıların cebriyeci kader algısı skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Yaş değişkeni gruplarına göre ehli sünnet kader algısı skorları istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir ($p=,418>0,05$).

Bu sonuçlara göre; “*H7: Yaş arttıkça cebri kader algısı artmakta, mutezile kader algısı azalmaktadır*” şeklindeki hipotezimiz desteklenmiştir. İnsanlar yaş aldıkça zihinsel ve bedensel birtakım yetersizlikler ile karşı karşıya kalmakta ve acziyet yaşantısını daha çok tecrübe etmektedirler. Dolayısıyla yaş artıkça cebri kader algısının artmasının, bireylerin kendi gücünün üstünde bir gücün varlığına atıfta bulunarak kendilik imajını desteklemeye çalışmalarından kaynaklandığı şeklinde yorumlanabilir. Benzer şekilde yetişkinliğin ilk dönemde sahip olunan zihinsel ve fiziksel güç sebebiyle bireylerin gerçekleşen olayları öncelikle kendi etkisi çerçevesinde değerlendirmelerinin, mutezile kader algılarında artış meydana getirdiği söylenebilir.

İlgili literatüre bakıldığında yaş değişkeni ile kader algıları arasında anlamlı ilişkiler tespit eden çalışmalar olduğu gibi istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulgulayamayan çalışmalarında olduğu görülmektedir.

Bu çalışmalardan biri Kartopu (2012)’nin yaş gruplarını; 13-19, 20-35, 36–55, 56 ve üstü olarak belirlediği çalışmasıdır. Kartopu’nun çalışmasında, ergenlikten orta yaşlılığa doğru giderken kader konusunda şüphelerin azaldığı ve kadere inançta belirgin bir artış olduğu gözlemlenmiştir. Ancak 56 yaş ve üstü grupta bu eğilimde bir gerileme olduğu fark edilmektedir. Kartopu bu durumu, yaşlı örnekleminde yeterli sayıya ulaşamamasından kaynaklanıyor olabileceği şeklinde yorumlamıştır (Kartopu, 2012: 113).

Yaş değişkeni ile kader algıları arasında anlamlı ilişki bulgulayan bir diğer çalışma, Kilit (2019)’in yaş gruplarını, 18-22, 23-35, 36-45, 46-55, 56-64 şeklinde beş gruba ayırdığı çalışmasıdır. Kilit çalışmasında, cebriyeci kader algısının yaş ile birlikte gittikçe artan bir özellik gösterdiğini tespit etmiştir. Çalışmada, cebriyeci kader algısının son ergenlik döneminde kısmen yüksek olduğu, bu durumun ilk yetişkinlikte azaldığı fakat daha sonra artarak devam ettiği ve en yüksek halini 54-65 yaş aralığında aldığı gözlemlenmiştir (Kilit, 2019: 68-70).

Diğer taraftan Kara (2009) ve Kandemir (2006)’in çalışmalarında yaş grupları ile kader algıları arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir (Kara, 2009:98; Kandemir, 2006: 99). Benzer şekilde Çalışkan (2021) ve Camuzcu (2023) çalışmalarında da yaş değişkeni ile teistik kader algısı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemiştir (Camuzcu, 2023: 88; Çalışkan, 2021: 65).

2.1.3. Medeni Durum-Kader Algısı İlişkisi İle İlgili Bulgular

Tablo 6. Kader algısı-medeni durum değişkeni t-testi sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	t	Sd	p
Mutezile	Evli	365	13,97	4,769	-3,330	745	,001*
	Bekar	382	15,25	5,766			
Cebriyeci	Evli	365	12,57	4,143	3,280	745	,001*
	Bekar	382	11,57	4,181			
Ehli Sünnet	Evli	365	16,99	2,575	1,073	745	,283
	Bekar	382	16,77	2,907			

*p<0,05

Tablo 6’da medeni durum değişkeni için T-Test Analizi sonuçları verilmiştir.

Medeni durum değişkeninin yer aldığı tablo incelendiğinde medeni durum değişkeni gruplarına göre mutezile kader algısı skorlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık gösterdiği görülmektedir ($p=,001<0,05$). Bekarların mutezile kader algısı skorları, evlilerin mutezile kader algısı skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Medeni durum değişkeni gruplarına göre cebriyeci kader algısı skorları da istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,001<0,05$). Evlilerin cebriyeci kader algısı skorları, bekarların cebriyeci kader algısı skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Medeni durum değişkeni gruplarına göre ehli sünnet kader algısı skorları ise istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir ($p=,283>0,05$).

Bu sonuçlara göre; “ H_3 : Evli bireylerin cebri kader algısı bekar bireylerden yüksektir” ve “ H_4 : Bekar bireylerin mutezile kader algısı evli bireylerden yüksektir” şeklindeki hipotezlerimiz desteklenmiştir.¹³ Evli bireylerin bekar bireylerden daha yüksek düzeyde cebri kader algısına sahip olması, evli bireylerin içinde bulundukları evlilik durumu nedeniyle daha fazla sorumluluk bilincinde olmalarından ve aile kurumuna ait değerleri kabul etmiş olmalarından ileri gelmektedir. Nitekim evlenmek, bir aileye sahip olmak kendi dışındaki insanlar için endişelenmek ve onları korumak

¹³Dul ve boşanmış bireylerden oluşan örneklem grubu analiz için yeterli sayıya sahip olmadığından dolayı analize dahil edilmemiştir.

için çaba sarf etmek anlamına gelmektedir. İnsanın yapısal sınırları düşünüldüğünde, kendi haricindeki insanların kontrolünü ancak kendi gücü üstündeki bir otoriteye sığınarak sağlayabileceği görülmektedir. Dolayısıyla yaşam olayları ile ilgili başa çıkma noktasında kendi sorumluluğu dışında başka insanların sorumluluğunu üstlenen kişilerin daha cebri bir kader anlayışına sahip olabileceği söylenebilir. Bekar bireylerin mutezile kader algısının, evli bireylerden yüksek çıkması da bu çerçevede yorumlanabilir. Bekar bireylerin kendinden başka insanların sorumluluğuna sahip olmamaları, bireysellik ve özgürlük hissilerinin daha ön planda olmasına sebebiyet vermektedir. Sorumluluk gerektirecek bir aileye ait olmama durumu, bekar bireylerin bağımsızlık duygularının baskın olmasına ve meydana gelen olayları kendine yükleme yaparak açıklama girişiminde bulunmalarına yol açmaktadır.

Medeni durum değişkeni ile kader algıları arasında ilişkiyi konu edinen çalışmalara bakıldığında iki çalışmada anlamlı ilişki tespit edildiği görülmektedir.

Çalışmamıza benzer veriler elde eden Kartopu (2012)'nin çalışmasında, evli bireylerin bekar bireylere kıyasla kadere kesin olarak inanma konusunda daha yüksek oranları temsil ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmada “Kadere kesin olarak inanıyorum ve bu konuda hiçbir şüphe duymuyorum” seçeneğini seçen katılımcıların oranı evli bireylerde %83,1, bekar bireylerde %57,0 ve ayrılmışlarda %100 olarak tespit edilmiştir. Diğer taraftan “Kadere inanmakla birlikte, bu konuda çözemediğim bazı hususlar var”, “Kader konusunda şüpheleniyorum”, “Kader konusuna ilgi duymuyorum”, “Kadere inanmıyorum”, “Kadere ailem ve çevrem inandığı için inanıyorum” seçeneklerinin bekarlar tarafından temsil edildiği görülmüştür. Kartopu çalışmasında, medeni durum kategorileri arasında “ayrılmış” grubuna da yer vermiş ancak örneklem grubunun yetersiz olmasından dolayı analize dahil etmemiştir (Kartopu, 2012: 125).

Kilit (2019)'in çalışmasında mutezile ve ehli sünnet kader algıları ile medeni durum değişkeni arasında anlamlı bir farklılık kaydedilmezken, cebriyeci kader algısında anlamlı bir farklılık elde edilmiştir. Çalışmaya göre evli bireylerin cebri kader algısı bekar bireylerden yüksektir. Çalışmada ayrıca dul veya boşanmış grupta olan bireylerin cebriyeci kader algısı kategorisinde yüksek puan aldığı görülmüştür. Ancak örneklem sayısının azlığı bu grup hakkında yorum yapmaya izin vermemektedir (Kilit, 2019: 70-72). Kandemir (2006)'in çalışmasında ise medeni

durum değişkeni ile kader algıları arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir (Kandemir, 2006: 99). Benzer şekilde Çalışkan (2021) ve Çolak (2024)'ın çalışmalarında teistik kader algısı ile medeni durum değişkeni arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık görülmemiştir (Çalışkan, 2021: 67; Çolak, 2024: 51).

2.1.4. Eğitim Düzeyi-Kader Algısı İlişkisi ile İlgili Bulgular

Tablo 7. Kader algısı-eğitim düzeyi değişkeni tek yönlü anova analiz sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	F	p	Fark
Mutezile	a.İlk-Ortaokul ve altı	44	14,05	5,863	,620	,602	-
	b.Lise	113	14,16	5,570			
	c.Üniversite	467	14,80	5,289			
	d.Lisansüstü	123	14,61	5,134			
	Toplam	747	14,63	5,338			
Cebriyeci	a.İlk-Ortaokul ve altı	44	15,93	4,839	40,635	,000*	a>c
	b.Lise	113	14,69	4,476			a>d
	c.Üniversite	467	11,40	3,623			
	d.Lisansüstü	123	10,79	3,930			
	Toplam	747	12,06	4,190			
Ehli Sünnet	a.İlk-Ortaokul ve altı	44	16,02	3,302	2,165	,091	-
	b.Lise	113	16,69	2,876			
	c.Üniversite	467	17,03	2,633			
	d.Lisansüstü	123	16,77	2,819			
	Toplam	747	16,88	2,750			

*p<0,05

Tablo 6'da eğitim durumu değişkeni için Tek Yönlü Anova analizi sonuçları verilmiştir.

Eğitim düzeyi değişkeninin yer aldığı tablo incelendiğinde eğitim durumu değişkeni gruplarına göre mutezile kader algısı ($p=,602>0,05$) ve ehli sünnet kader algısı ($p=,091>0,05$) skorlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermediği görülmektedir.

Eğitim düzeyi değişkeni gruplarına göre cebriyeci kader algısı skorları ise istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). İlk-ortaokul ve altı mezunu katılımcıların cebriyeci kader algısı skorları, üniversite ve lisansüstü mezunu katılımcıların cebriyeci kader algısı skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Bu sonuçlara göre; “*H₅: Eğitim seviyesi yükseldikçe mutezile kader algısı artmakta, cebri kader algısı azalmaktadır*” şeklindeki hipotezimizin sadece cebri kader algısı boyutu desteklenmiştir. Eğitim seviyesi yükseldikçe cebri kader algısının azalması eğitim sisteminin içeriği ile ilişkilendirilebilir. Örgün olarak verilen eğitimde bireyselliğe vurgu yapılması, insanların atıfta bulunurken kendi etkisini ön plana çıkarmasını teşvik etmektedir. Ayrıca eğitim sürecinin seküler tabanlı inşa edilmesinin, bireylerin karşılaştıkları olayları açıklamak için din dışı kaynaklara yönelmesine yol açtığı söylenebilir.

Eğitim düzeyi değişkeni ile kader algıları arasındaki ilişkiyi konu edinen çalışmalara bakıldığında Kilit (2019)’in çalışmasında, çalışmamıza benzer sonuçlar elde edildiği görülmektedir. Kilit’in araştırmasında, katılımcıların eğitim düzeyi ile mutezile ve ehli sünnet kader algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Eğitim düzeyi ile cebri kader algısı arasında ise istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık saptanmıştır. Çalışmaya göre katılımcıların eğitim seviyesi yükseldikçe cebri kader algısı oranları azalmaktadır (Kilit, 2019: 72-74). Çolak (2024)’ın çalışmasında da kadercilik skorlarının ilköğretim düzeyinden lisans düzeyine gidildikçe anlamlı bir şekilde azaldığı tespit edilmiştir. Araştırmada, ilköğretim düzeyinde eğitim almış katılımcıların teistik kader algısı skorlarının, üniversite düzeyinde eğitim almış katılımcıların skorlarından yüksek çıktığı görülmüştür (Çolak, 2024: 53).

Kartopu (2012)’un çalışmasında ise farklı sonuçlar elde edilmiştir. Kartopu’nun araştırmasında katılımcıların başarı konusunda kadere atıf yapma düzeyi “Başarmak her zaman elinizde mi?” sorusu yöneltilerek ölçülmeye çalışılmıştır.

Çalışmada, eğitim düzeyi yükseldikçe Ehli Sünnet kader algısı olarak değerlendirebilecek olan kadere ‘kısmen atıf yapma’ seçeneğinin tercih oranının artışı görülmüştür. Araştırmadaki dikkat çekici bir diğer bulgu, “Tüm çabanıza rağmen başaramazsanız ne yaparsınız?” sorusuna verilen cevaplarda ortaya çıkmaktadır. Çalışmada, Ehli sünnet kader algısını temsil ettiği ifade edebilecek olan “Nasip değilmiş diğer sefere derim” cevabının üniversite mezunlarında, mutezile kader algısı olarak nitelendirebilecek olan “Daha fazla çalışmam gerek diye düşünürüm” cevabının ise lise öğrencilerinde daha fazla tercih edildiği saptanmıştır (Kartopu, 2012: 129-131). Bununla birlikte literatürde katılımcıların eğitim düzeyleri ile kader algıları arasında anlamlı bir farklılık tespit edemeyen çalışmalarda mevcuttur (Camuzcu, 2023; Çalışkan, 2021; Kandemir, 2006).

2.1.5. Sosyoekonomik Düzey-Kader Algısı İlişkisi İle İlgili Bulgular

Tablo 8. Kader algısı-sosyoekonomik düzey değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	F	p	Fark
Mutezile	a.Alt	110	14,78	5,795	,158	,854	-
	b.Orta	488	14,55	5,204			
	c.Üst	149	14,77	5,451			
	Toplam	747	14,63	5,338			
Cebriyeci	a.Alt	110	12,57	4,560	1,041	,354	-
	b.Orta	488	12,01	4,099			
	c.Üst	149	11,85	4,202			
	Toplam	747	12,06	4,190			
Ehli Sünnet	a.Alt	110	16,36	3,084	2,685	,069	-
	b.Orta	488	16,91	2,701			
	c.Üst	149	17,14	2,615			
	Toplam	747	16,88	2,750			

*p<0,05

Tablo 8’de sosyoekonomik durum değişkeni için Tek Yönlü Anova Analizi sonuçları verilmiştir.

Sosyoekonomik düzey değişkeninin yer aldığı tablo incelendiğinde sosyoekonomik düzey değişkeni gruplarına göre mutezile kader algısı ($p=,854>0,05$), cebriyeci kader algısı ($p=,354>0,05$) ve ehli sünnet kader algısı ($p=,069>0,05$) skorlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermediği görülmektedir.

Bu sonuçlara göre; “ H_6 : Sosyoekonomik düzey yükseldikçe cebri kader algısı azalmakta, mutezile kader algısı artmaktadır” şeklindeki hipotezimiz desteklenmemiştir. Sosyoekonomik düzey değişkeninin kader algılarına göre farklılaşmaması, toplumsal hayatta ekonomik duruma ilişkin çeşitli bakış açılarının bulunması ile açıklanabilir. Günümüz toplumunda ekonomik güç, Tanrısal ve kişisel etkinin dışında algılanmaktadır. Bu nedenle bireyler ekonomi hakkında atıfta bulunurken farklı kaynaklara yönelmektedirler. Siyasal ve toplumsal birtakım tutumların bu algının oluşmasında aktif bir rol oynadığı söylenebilir.

Literatüre bakıldığında sosyoekonomik düzey değişkeni ile kader algıları arasında anlamlı farklılık elde edemeyen çalışmaların çoğunlukta olduğu görülmektedir (Karaca 2006; Kandemir, 2006; Çalışkan, 2021; Camuzcu, 2023; Çolak, 2024).

Kilit (2019)’in çalışmasında ise katılımcıların sosyoekonomik düzeyleri ile cebriyeci ve mutezile kader algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Araştırmada her iki kader algısının, sosyoekonomik düzeyi ortanın altı olan grupta, sosyoekonomik düzeyi ortanın üstü olan gruptan daha yüksek olduğu görülmüştür. Araştırma sonucuna göre, sosyoekonomik düzey arttıkça, cebriyeci ve mutezile kader algıları azalmaktadır (Kilit, 2019: 75-76).

Kartopu (2012)’nin çalışmasında da sosyoekonomik düzey ile kader algıları arasında anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Çalışmada, kadere inanma konusunda düşük gelir grubunun, orta ve üst gelir grubundan daha yüksek skorlar elde ettiği görülmüştür. Bu sonuca göre sosyoekonomik düzey arttıkça kadere inanma konusunda bir düşüş meydana gelmektedir. Araştırmada ayrıca kaderin etki boyutunu ölçebilmek için katılımcılara “Kadere inanmak sizde ne gibi değişiklikler yaptı” sorusu yöneltilmiştir. Soruya verilen cevaplar arasında üst gelir grubunun büyük bir oranının ‘Sistemli ve düzenli çalışmam gerektiğini anladım’ seçeneğine katılım gösterdiği ve

hiç kimsenin ‘Her şeyin önceden belirlendiğini, herhangi bir şey yapmanın faydasızlığını anladım’ seçeneğini tercih etmediği görülmüştür. Düşük gelir grubunda yer alan katılımcıların ise ‘Yaşamıma hiçbir şekilde etkisi olmamaktadır’ ifadesine diğer gruplara oranla daha yüksek katılım gösterdiği gözlemlenmiştir (Kartopu, 2012: 143-148).

2.1.6. İkamet Edilen Birim-Kader Algısı İlişkisi İle İlgili Bulgular

Tablo 9. Kader algısı-ikamet edilen birim değişkeni t-test sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	t	Sd	P
Mutezile	Kırsal	133	14,61	5,550	-,038	745	,969
	Kentsel	614	14,63	5,296			
Cebriyeci	Kırsal	133	12,47	4,643	1,132	745	,259
	Kentsel	614	11,97	4,084			
Ehli Sünnet	Kırsal	133	16,86	3,055	-,097	745	,922
	Kentsel	614	16,88	2,682			

*p<0,05

Tablo 9’da ikamet edilen birim değişkeni için T-Test Analizi sonuçları verilmiştir.

İkamet edilen birim değişkeninin yer aldığı tablo incelendiğinde ikamet edilen birim değişkeni gruplarına göre mutezile kader algısı ($p=,969>0,05$), cebriyeci kader algısı ($p=,259>0,05$) ve ehli sünnet kader algısı ($p=,922>0,05$) skorlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermediği görülmektedir.

Yaşanılan yerleşim yerinin insanın fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik yapısı üzerinde birtakım etkilerinin olacağı ve bu durumun kader algılarının şekillenmesinde aktif rol oynayacağı düşünülmüş ve araştırılmamıza ikamet edilen birim değişkeni eklenmiştir. Ancak araştırma sonucunda kader algılarının ikamet edilen birim değişkenine göre farklılaşmadığı bulgulanmıştır. Bu sonuçtan hareketle araştırmaya katılan bireylerin yaşam alanlarına dair tutumlarının, kader algılarını etki edebilecek boyutta olmadığı söylenebilir.

Literatür incelediğinde ikamet edilen birim değişkeninin kader algılarını nasıl etkilediğine dair yeterli sayıda araştırmanın olmadığı görülmektedir. Tespit edilebildiği kadarı ile bu konuda gerçekleştirilmiş iki araştırma bulunmaktadır.

Kilit (2019) 'in ikamet edilen yerleşim değişkenini, kırsal ve kentsel yerleşim alanı şeklinde belirlemeyip yaşanan bölge olarak ele aldığı çalışmasında, kader algıları ile ikamet edilen birim değişkeni arasında anlamlı farklılıklar bulgulanmıştır. Kilit çalışmasında, ikamet edilen birim değişkenini, Doğu ve Batı olmak üzere iki bölge olarak tasnif etmiştir. Çalışmada, ikamet edilen bölge ile mutezile ve ehli sünnet kader algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık tespit edilememekle beraber, cebriyyeci kader algısı ile ikamet edilen bölge arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gözlemlenmiştir. Araştırma sonucuna göre, Doğu bölgelerinde yaşayan katılımcılar, Batı bölgelerinde yaşayan katılımcılardan daha yüksek düzeyde bir cebri kader algısına sahiptirler (Kilit, 2019: 80-82).

Kara (2009) 'nın çalışmasında ise yerleşim birimleri ile kader algıları arasında ayırt edici bir farklılık tespit edilememiştir. Araştırmada “Kader seçimlerimi Allah’ın uygun görmesi ile oluşur” seçeneğinin tüm yerleşim birimlerinde diğer kader görüşlerine oranla daha çok tercih edildiği bulgulanmıştır (Kara, 2009: 109).

2.3. Allah Tahayyülü İle İlgili Bulgular ve Yorumlar

Tablo 10. Allah tahayyülü ölçeğinin betimsel analizi

Boyut	n	Ort.	SS	Min.	Maks.
İlgisiz	747	12,47	5,610	7	35
Korku-Ceza Yönelimli	747	10,09	3,667	4	20
Dengeli	747	16,16	2,730	4	20
Sevgi Yönelimli	747	15,16	2,918	4	20

Tablo10’da Allah tahayyülü ölçeğinin betimsel analiz sonuçları yer almaktadır.

Araştırmada kullanılan Allah tahayyülü ölçeğinin “İlgisiz” alt boyutundan alınan en düşük puan 7, en yüksek puan 35’tir. Örneklem grubunun aldığı ortalama puan ise $X=12,47$ ’dir. Bu durumda örneklem grubunun orta düzeyde ilgisiz Allah

tahayyülüne sahip olduğu ifade edilebilir. Allah tahayyülü ölçeğinin “Korku-Ceza Yönelimli” alt boyutundan alınan en düşük puan 4, en yüksek puan 20’dir. Örneklem grubunun aldığı ortalama puana bakıldığında ($X=10,09$) örneklem grubunun düşük düzeyde korku-ceza yönelimli Allah tahayyülüne sahip olduğu görülmektedir. Allah tahayyülü ölçeğinin “Dengeli” alt boyutundan alınan en düşük puan 4, en yüksek puan 20’dir. Örneklem grubunun aldığı ortalama puan ise $X=16,16$ ’tır. Bu bakımdan örneklem grubunun yüksek düzeyde dengeli Allah tahayyülüne sahip olduğu ifade edilebilir. Allah tahayyülü ölçeğinin “Sevgi Yönelimli” alt boyutundan alınan en düşük puan 4, en yüksek puan 20’dir. Örneklem grubunun aldığı ortalama puana bakıldığında ($X=15,16$) örneklem grubunun yüksek düzeyde sevgi yönelimli Allah tahayyülüne sahip olduğu görülmektedir.

2.3.1. Cinsiyet-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular

Tablo 11. Allah tahayyülü-cinsiyet değişkeni t-test sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	t	Sd	p
İlgisiz	Kadın	444	12,18	5,147	-1,631	745	,103
	Erkek	303	12,89	6,212			
Korku-Ceza Yönelimli	Kadın	444	9,63	3,366	-4,063	745	,000*
	Erkek	303	10,76	3,979			
Dengeli	Kadın	444	16,24	2,615	1,031	745	,303
	Erkek	303	16,03	2,890			
Sevgi Yönelimli	Kadın	444	15,51	2,866	4,000	745	,000*
	Erkek	303	14,65	2,922			

* $p<0,05$

Tablo 11’de cinsiyet değişkeni için T-Test Analizi sonuçları verilmiştir.

Cinsiyet değişkeninin yer aldığı tablo incelendiğinde cinsiyet değişkeni gruplarına göre ilgisiz ($p=,103>0,05$) ve dengeli ($p=,303>0,05$) Allah tahayyülü skorlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermediği görülmektedir.

Cinsiyet değişkeni gruplarına göre korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü skorları ise istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Erkeklerin korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü, kadınların korku-

ceza yönelimli Allah tahayyülleri skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Cinsiyet değişkeni gruplarına göre sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları da istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Kadınların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları, erkeklerin sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Bu sonuçlara göre; “ H_8 : Kadınların sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri erkeklerden yüksektir” ve “ H_9 : Erkeklerin korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri kadınlardan yüksektir” şeklindeki hipotezlerimiz desteklenmiştir. Kadınların sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeylerinin erkeklerden yüksek çıkması, yaratılış itibarı ile kadınların erkeklerden daha duygusal yapıya sahip olmaları ile ilişkilendirilmektedir. Bu durum kadınların Allah’ı sevgi ve şefkat odaklı görmelerine ve yaşam olaylarında Allah’ın olumlu yönüne daha çok atıfta bulunmalarına yol açmaktadır. Benzer şekilde erkeklerin fitratı gereği kadınlardan daha rasyonel bir bakış açısına sahip olması, davranışlarının muhasebesini yaparken korku temasını ön plana çıkarmasına neden olmaktadır (Yapıcı, 2012: 10-13).

Cinsiyet değişkeni ile Allah tahayyülleri arasındaki ilişkiyi konu edinen çalışmalara bakıldığında birçok çalışmada araştırma verilerimiz ile aynı sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir.

Kuşat (2006)’ın ergen örneklemini üzerinde yürüttüğü çalışmada, kızların Allah’ın yakınlık ve korumasına daha çok vurgu yaptıkları, erkeklerin ise Allah’ın güç ve cezalandırıcılığını ön plana çıkardıkları gözlemlenmiştir. Çalışmada, kızların; “Gözetleyen”, “Koruyan”, “Her Şeyi Gören ve Duyan”, “Her Şeyden Haberdar Olan” ve “Yerin ve Göğün Sahibi” sıfatlarında erkeklerin ise; “Güçlü”, “Adaletle Hüküm Veren”, “Cezalandırıcı” ve “Bağışlayan” sıfatlarında daha yüksek skorlar elde ettiği bulgulanmıştır (Kuşat, 2006: 147-148). Benzer şekilde, Akyüz (2010), Kula (2012), Doğan (2016), Kaya (2018), Dilek (2019) ve Memiş (2023)’in örneklemini ergen bireylerden oluşturduğu çalışmalarda, kadın katılımcıların erkek katılımcılara göre daha pozitif bir Allah tahayyülüne sahip olduğu saptanmıştır (Akyüz, 2010: 68; Kula, 2012: 92; Doğan, 2016: 48; Kaya, 2018: 61; Dilek, 2019: 86; Memiş, 2023: 62).

Bayraktutar (2019)’ın çalışmasında ise farklı sonuçlar elde edilmiştir. Araştırma verilerine göre, erkek öğrenciler kız öğrencilere oranla daha pozitif; kız

öğrenciler ise erkek öğrencilere oranla daha negatif bir Allah tahayyülüne sahiptir (Bayraktutar, 2019: 165-166). Benzer şekilde Göregen ve Yıldız (2021)'in çalışmasında kız öğrencilerin korku yönelimli Allah tahayyülü skorlarının erkek öğrencilerden yüksek çıktığı görülmüştür (Göregen ve Yıldız, 2021: 441).

Üniversite öğrencileri örnekleminde gerçekleştirilen çalışmalarda da cinsiyet değişkeni ile Allah tahayyülü arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Seyhan (2014), Oktay (2021), Kaynak ve Yılmaz (2023) ve Sezen (2024)'in çalışmalarında, kız öğrencilerin olumlu Allah tahayyülü skorlarının erkek öğrencilere; erkek öğrencilerin ise olumsuz Allah tahayyülü skorlarının kız öğrencilere oranla daha yüksek olduğu gözlemlenmiştir (Seyhan 2014: 82; Oktay, 2021: 55-56; Kaynak ve Yılmaz, 2023: 1122; Sezen, 2024: 68).

Apak (2016), Yıldız ve Ünal (2017), Arıca ve Tokur (2017), Odabaş (2022) ve Atlıoğlu (2022)'nin çalışmalarında cinsiyet değişkeni ile olumsuz Allah tahayyülü arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemekle beraber, olumlu Allah tahayyülü arasında anlamlı farklılıklar bulgulanmıştır. Söz konusu araştırmalarda kadın katılımcıların erkek katılımcılara oranla daha olumlu bir Allah tahayyülüne sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Apak, 2016: 226; Yıldız-Ünal, 2017: 16; Arıca ve Tokur 2017: 41; Odabaş, 2022: 73-74; Atlıoğlu, 2022: 58). Akkaya Türköl (2024)'un çalışmasında ise, kız öğrencilerin hem korku yönelimli hem sevgi yönelimli Allah tahayyüllü skorlarının erkek öğrencilere nispeten daha yüksek olduğu saptanmıştır (Akkaya Türköl 2024: 80).

Yetişkin örneklemini üzerinden yürütülen çalışmalarda diğer örneklem gruplarından elde edilen sonuçları destekler niteliktedir. Sami (2024)'in çalışmasında olumlu Allah tahayyülü boyutunda kadın katılımcıların erkek katılımcılara oranla daha yüksek skorlar elde ettiği görülmüştür. Olumsuz Allah tahayyülü boyutunda ise erkek katılımcıların, kadın katılımcılara oranla daha yüksek skorlar elde ettiği gözlenmiştir (Sami, 2024: 110). Hacıkeleşoğlu (2020)'nin çalışmasında sevgi yönelimli Allah tahayyülü boyutunda kadınların; ilgisiz Allah tahayyülü boyutunda ise erkeklerin daha yüksek skorlara sahip olduğu bulgulanmıştır (Hacıkeleşoğlu, 2020: 181-182). Mehmedoğlu (2011) çalışmasında da kadınların erkelere oranla daha pozitif bir Allah tahayyülüne sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmada Allah'ı; “Merhametli”, “Koruyup Gözetken”, “Dost”, “Yakın/İçkin” olarak tahayyül etme oranının kadınlarda;

Allah'ı “İntikam Alıcı” ve “Cezalandırıcı” tahayyül etme oranının ise erkeklerde daha yüksek çıktığı tespit edilmiştir (Mehmedoğlu, 2011: 207-208). Benzer şekilde Kalıç (2021) ve Çavdar (2024)'in çalışmalarında, kadın katılımcıların olumlu (veya sevgi yönelimli) Allah tahayyülü skorlarının erkek katılımcılardan yüksek çıktığı saptanmıştır (Çavdar, 2024: 61-62; Kalıç, 2021: 154).

Dınvar (2011) ve Ceylan (2018)'in çalışmalarında ise, erkek katılımcıların olumsuz (veya korku yönelimli) Allah tahayyülü skorlarının kadın katılımcılardan yüksek çıktığı bulgulanmıştır (Dınvar, 2011: 59; Ceylan, 2018: 86). Diğer taraftan cinsiyet değişkeni ile Allah tahayyülü arasında anlamlı bir farklılık tespit edemeyen çalışmalarda mevcuttur (Güler Aydın, 2007; Koç, 2011; İpek Yıldız, 2012; Erdoğan 2014; Uysal vd., 2014; Kış, 2018; Yakut, 2019; Öztürk, 2019; Kekik, 2019; Angın, 2020; Savrun, 2020; Asar, 2020; Çiftçi, 2024; Karakulunç, 2024).

2.3.2. Yaş-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular

Tablo 12. Allah tahayyülü-yaş değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	F	p	Fark
İlgisiz	a.25-35	480	12,83	5,971	3,651	,026*	a>b
	b.35-55	225	11,63	4,549			
	c.55-65	42	12,83	6,132			
	Toplam	747	12,47	5,610			
Korku-Ceza Yönelimli	a.25-35	480	10,11	3,697	1,654	,192	-
	b.35-55	225	9,87	3,500			
	c.55-65	42	10,98	4,123			
	Toplam	747	10,09	3,667			
Dengeli	a.25-35	480	16,00	2,820	2,264	,105	-
	b.35-55	225	16,42	2,571			
	c.55-65	42	16,55	2,400			
	Toplam	747	16,16	2,730			

Tablo 13. (Devam) Allah tahayyülü-yaş değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları

Sevgi	a.25-35	480	15,20	2,945	1,508	,222	-
Yönelimli	b.35-55	225	15,23	2,710			
	c.55-65	42	14,40	3,582			
	Toplam	747	15,16	2,918			

*p<0,05

Tablo 12’de yaş değişkeni için Tek Yönlü Anova Analizi sonuçları verilmiştir.

Yaş değişkeninin yer aldığı tablo incelendiğinde yaş değişkeni gruplarına göre ilgisiz Allah tahayyülü skorlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık gösterdiği görülmektedir ($p=,026<0,05$). 25-35 yaş arası katılımcıların ilgisiz Allah tahayyülü skorları, 35-55 yaş arası katılımcıların ilgisiz Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Yaş değişkeni gruplarına göre dengeli ($p=,105>0,05$), korku-ceza ($p=,192>0,05$) ve sevgi yönelimli ($p=,222>0,05$) Allah tahayyülü skorları ise istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir.

Bu durumda; “ H_{12} : Yaş yükseldikçe dengeli ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri artmakta; ilgisiz ve korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri azalmaktadır” şeklindeki hipotezimizin ilgisiz Allah tahayyülü boyutu ile ilgili kısmı desteklenirken diğer kısımlar desteklenmemiştir. 25-35 yaş aralığındaki katılımcıların ilgisiz Allah tahayyülü düzeylerinin, 35-55 yaş aralığındaki katılımcılardan yüksek çıkması, ilk yetişkinlik dönemi olarak tanımlanan 25-35 yaş aralığının içinde barındırdığı birtakım özelliklerle açıklanabilir. İlk yetişkinlik dönemi hayata atılma, meslek sahibi olma, evlenme gibi dünyasal aktivitelerin ağırlıklı olduğu bir dönemdir. Bu uğraşların kişiyi dine ve dolayısıyla Allah’a karşı ilgisiz kılması muhtemeldir (Karaca, 2020: 175). Nitekim söz konusu faktörlerin bir sonuca bağlandığı 35-55 yaş arasında ilgisiz Allah tahayyülü skorlarının düşüşe geçmesi bu durumu destekler niteliktedir.

Yaş değişkeni ile Allah tahayyülleri arasındaki ilişkiye dair literatüre bakıldığında, birbirinden oldukça farklı sonuçlar elde edildiği görülmektedir.

Hacıkeleşoğlu (2020)’nun yetişkin örneklemini üzerinde yürüttüğü çalışmada yaş değişkeni ile dengeli, korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Allah tahayyülü boyutları

arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Sevgi yönelimli Allah tahayyülü boyutunda ise yaşa göre anlamlı bir ayrışmanın olmadığı gözlemlenmiştir. Araştırma verilerine göre, katılımcıların yaşı artıkça korku-ceza yönelimli ve dengeli Allah tahayyülü düzeyleri artmakta; ilgisiz Allah tahayyülü düzeyleri ise azalmaktadır (Hacıkeleşoğlu, 2020: 186).

Mehmedoğlu (2011)'nin yaş aralığını geniş bir çerçevede ele aldığı çalışmasında, genel olarak Allah tahayyülünün yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermediği görülmüştür. Yaş değişkeni ile Allah tahayyülü arasında anlamlı ilişki tespit edilen tek boyut Yakın/İçkin boyutudur. Araştırma sonucuna göre yaş artıkça katılımcıların Allah'ı “Yakın/İçkin” görme düzeyleri artmaktadır (Mehmedoğlu, 2011: 212).

Çavdar (2024) ve Ceylan (2018)'in çalışmalarında katılımcıların yaşı artıkça olumlu Allah tahayyülü düzeylerinin arttığı bulgulanmıştır (Çavdar, 2024: 59-61; Ceylan 2018: 81-82). Sami (2024)'nin, 18-65 yaş arası yetişkinleri kapsayan çalışmasında ise, katılımcıların yaşı ile olumsuz Allah tahayyülü arasında pozitif; olumlu Allah tahayyüllü arasında ise negatif yönde anlamlı ilişki olduğu saptanmıştır (Sami, 2024: 110). Benzer şekilde Bayraktutar (2019)'in yaş gruplarını 15,16,17 olmak üzere üç kategoride ele alındığı çalışmada, yaş artıkça pozitif Allah tahayyüllerinin azaldığı, negatif Allah tahayyüllerinin ise arttığı tespit edilmiştir (Bayraktutar, 2019: 167-173).

Sezen (2024)'nin İlahiyat fakültesi öğrencileri örnekleminde gerçekleştirdiği çalışmada, yaş ile olumlu Allah tahayyülü arasında negatif yönde anlamlı ilişki saptanmıştır. Araştırma verilerine göre katılımcıların yaşı artıkça olumlu Allah tahayyülü skorları azalmaktadır (Sezen, 2024: 68-69). Dinvar (2011) tarafından gerçekleştirilen çalışmada ise, olumsuz Allah tahayyüllerinin yaşa göre anlamlı düzeyde farklılaştığı bulgulanmıştır. Araştırmada, 17-24 yaş grubunun olumsuz Allah tahayyülü skorlarının, 25-60 yaş grubundan daha yüksek çıktığı tespit edilmiştir (Dinvar, 2011: 67).

Angın (2020)'nin yaş gruplarını 19-35, 36-55, 56-64 olarak belirlediği çalışmasında, 36-55 yaş grubunun diğer gruplara oranla daha olumlu bir Allah tahayyülüne sahip olduğu bulgulanmıştır (Angın, 2020: 87-88).

Yıldırım (2018)'ın yaş gruplarını 13-15 ve 16-18 şeklinde ikiye ayırdığı çalışmasında, 13-15 yaş aralığındaki katılımcıların sevgi ve korku yönelimli Allah tahayyülü düzeylerinin 16-18 yaş aralığındaki katılımcılardan daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bu farklılaşmanın istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olmadığı görülmüştür (Yıldırım, 2018: 61-62).

Kalıç (2020)'ın yaş gruplarını 18-25, 26-35, 36-45, 46-55, 55 ve üstü şeklinde 5 kategoride ele aldığı çalışmasında yaş grupları ile korku yönelimli Allah tahayyülü arasında istatistiksel anlamda bir fark tespit edilmemekle birlikte, sevgi yönelimli Allah tahayyülü arasında anlamlı farklılıklar bulgulanmıştır. Araştırma verilerine göre, 18-25 yaş grubunda yer alan katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü, 26-35 ve 46-55 yaş grubundaki katılımcılardan yüksektir. Çalışmada ayrıca 26-35 yaş grubunda yer alan katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülünün, 36-45 yaş grubunda yer alan katılımcılardan düşük olduğu saptanmıştır (Kalıç, 2020: 156-157). Bazı çalışmalarda ise yaş değişkeni ile Allah tahayyülü arasında anlamlı bir farklılık elde edilememiştir (Güler Aydın, 2007; Akyüz, 2010; Koç, 2011; Doğan, 2016; Kış, 2018; Öztürk, 2019; Savrun, 2020; Asar, 2020; Atlıoğlu, 2022; Odabaş, 2022; Çiftçi, 2024).

2.3.3. Medeni Durum-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular

Tablo 14. Allah tahayyülü-medeni durum değişkeni t-test sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	t	Sd	p
İlgisiz	Evli	365	11,57	4,659	-4,359	745	,000*
	Bekar	382	13,33	6,275			
Korku-Ceza Yönelimli	Evli	365	9,99	3,487	-,724	745	,469
	Bekar	382	10,18	3,833			
Dengeli	Evli	365	16,38	2,338	2,159	745	,031*
	Bekar	382	15,95	3,047			
Sevgi Yönelimli	Evli	365	15,28	2,720	1,076	745	,282
	Bekar	382	15,05	3,094			

*p<0,05

Tablo 13'te Medeni durum değişkeni için T-Test Analizi sonuçları verilmiştir.

Medeni durum değişkeninin yer aldığı tablo incelendiğinde, medeni durum değişkeni gruplarına göre ilgisiz Allah tahayyülü skorlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık gösterdiği görülmektedir ($p=,000<0,05$). Bekarların ilgisiz Allah tahayyülü skorları, evlilerin ilgisiz Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Medeni durum değişkeni gruplarına göre dengeli Allah tahayyülü skorları istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,031<0,05$). Evlilerin dengeli Allah tahayyülü skorları, bekarların dengeli Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Medeni durum değişkeni gruplarına göre sevgi ($p=,282>0,05$) ve korku-ceza yönelimli ($p=,469>0,05$) Allah tahayyülü skorları ise istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermemektedir.

Bu sonuçlara göre; “ H_{14} : Bekar bireylerin ilgisiz Allah tahayyülü düzeyleri evli bireylerden yüksektir” ve “ H_{13} : Evli bireylerin dengeli Allah tahayyülü düzeyleri bekar bireylerden yüksektir” şeklindeki hipotezlerimiz desteklenmektedir.¹⁴ Bekar bireylerin ilgisiz Allah tahayyülü düzeylerinin evli bireylerden yüksek olması evlenme, ocuk sahibi olma gibi durumları kabul etmeyen insanların sevgi ve ilgi kavramlarına uzak olması ile ilişkilendirilebilir. Nitekim aile; bağlılık, yakınlık ve sorumluluk duygularının kaynağı olan bir kurumdur. Bu duygular ancak bir aileye ait bulunduğunda gerçek anlamda tatmin edilebilir. Diğer türlü sahip olunamayan hisselerin başka ilişkilere aktarılması beklenemez. Yalnızlık duygusunun bekar bireylerin yaşantısında daha çok yer alması da bu doğrultuda değerlendirilebilir. Evli bireylerin sahip oldukları aile kurumu pek çok duyguyu yaşamalarına, dengelemelerine ve diğer varlıklar ile paylaşmalarına imkân tanımaktadır. Öyle ki olumlu değerlerin birçoğunun evlilik kurumu içinde doğduğu, büyüdüğü ve geliştiği söylenebilir (Mehmedoğlu, 2011: 215).

İlgili literatüre bakıldığında yapılan çalışmalarda çoğunlukla benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Mehmedoğlu (2011)’nın çalışmasında medeni durum değişkeni ile Allah tahayyülleri arasında anlamlı farklılıklar saptanmıştır. Araştırma

¹⁴ Dul veya boşanmış bireylerden oluşan örneklem grubu analiz için yeterli sayıya sahip olmadığından dolayı analize dahil edilmemiştir.

verilerine göre, evli bireyler bekar bireylere oranla Allah'ı daha pozitif tahayyül etmektedirler (Mehmedoğlu, 2011: 213-214).

Hacıkeleşoğlu (20220) tarafından gerçekleştirilen çalışmada, sevgi ve korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü alt boyutları ile medeni durum değişkeni arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememekle beraber, dengeli ve ilgisiz Allah tahayyülü alt boyutlarında anlamlı bir farklılık bulgulanmıştır. Araştırmada, evli bireylerin dengeli Allah tahayyülü skorlarının bekar ve dul/boşanmış bireylerden; bekar bireylerin ise ilgisiz Allah tahayyülü skorlarının evli ve dul/boşanmış bireylerden yüksek çıktığı sonucuna ulaşılmıştır (Hacıkeleşoğlu, 2020: 195-196).

Sami (2024)'nin çalışmasında, evli bireylerin olumlu Allah tahayyülü skorlarının bekar ve boşanmış bireylerden; boşanmış bireylerin ise olumsuz Allah tahayyülü skorlarının evli ve bekar bireylerden yüksek çıktığı bulgulanmıştır. Çalışmada ayrıca olumsuz Allah tahayyülü kategorisinde bekar bireylerin evli bireylerden daha yüksek puanlar aldığı gözlemlenmiştir (Sami, 2024: 111).

Kalıç (2020)'in çalışmasında medeni durumu evli olan bireylerin sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorlarının medeni durumu 'hiç evlenmemiş' ve 'boşanmış' olan bireylerden yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmada aynı zamanda medeni durumu 'hiç evlenmemiş' olan bireylerin korku yönelimli Allah tahayyülü skorları, medeni durumu 'evli' ve 'eşinden ayrı' olan bireylerden yüksek bulunmuştur (Kalıç, 2020: 157-158). Benzer şekilde Çavdar (2024)'in çalışmasında, evli bireylerin olumlu Allah tahayyülleri bekar bireylerden; bekar bireylerin ise olumsuz Allah tahayyülleri evli bireylerden yüksek çıkmıştır (Çavdar, 2024: 64-65).

Dınvar (2011)'nin çalışmasında sadece olumsuz Allah tahayyülleri ile medeni durum değişkeni arasında anlamlı bir farklılık bulgulanmıştır. Araştırma sonucuna göre, bekar katılımcıların olumsuz Allah tahayyüllü skorları evli katılımcılardan yüksektir (Dınvar, 2011: 68). Ceylan (2018)'in çalışmasında medeni durum değişkeni ile sevgi yönelimli Allah tahayyülü arasında anlamlı bir farklılık saptanmıştır. Çalışmada, evli katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorlarının bekar katılımcılardan yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Ceylan 2018: 98). Angın (2020) ve Çiftçi (2024)'nin çalışmalarında ise medeni durum değişkeni ile Allah tahayyülleri arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir (Angın, 2020: 88; Çiftçi, 2024: 51).

2.3.4. Eğitim Düzeyi-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular

Tablo 15. Allah tahayyülü-eğitim düzeyi değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	F	p	Fark
İlgisiz	a. İlk-Ortaokul ve altı	44	11,09	4,461	5,738	,001*	d>a
	b.Lise	113	11,88	5,225			d>b
	c.Üniversite	467	12,27	5,352			d>c
	d.Lisansüstü	123	14,25	6,826			
	Toplam	747	12,47	5,610			
Korku-Ceza Yönelimli	a.İlk-Ortaokul ve altı	44	11,41	3,878	13,820	,000*	a>c
	b.Lise	113	11,82	3,806			b>c
	c.Üniversite	467	9,62	3,484			b>d
	d.Lisansüstü	123	9,77	3,591			
	Toplam	747	10,09	3,667			
Dengeli	a.İlk-Ortaokul ve altı	44	16,55	2,799	5,978	,000*	b>d
	b.Lise	113	16,81	2,441			c>d
	c.Üniversite	467	16,17	2,657			
	d.Lisansüstü	123	15,37	3,050			
	Toplam	747	16,16	2,730			
Sevgi Yönelimli	a.İlk-Ortaokul ve altı	44	15,02	3,274	3,526	,015*	b>c
	b.Lise	113	15,48	2,700			c>d
	c.Üniversite	467	15,30	2,767			
	d.Lisansüstü	123	14,41	3,409			
	Toplam	747	15,16	2,918			

*p<0,05

Tablo 12’de eğitim düzeyi değişkeni için Tek Yönlü Anova Analizi sonuçları verilmiştir.

Eğitim düzeyi değişkeninin yer aldığı tablo incelendiğinde eğitim düzeyi gruplarına göre ilgisiz Allah tahayyülü skorları istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık gösterdiği görülmektedir ($p=,001<0,05$). Lisansüstü katılımcıların ilgisiz Allah tahayyülü skorları, diğer grup katılımcıların (üniversite, lise, ilk-ortaokul ve altı) ilgisiz Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Eğitim düzeyi gruplarına göre korku-Ceza yönelimli Allah tahayyülü skorları istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). İlk-ortaokul ve altı mezunu katılımcıların korku-ceza Allah tahayyülü skorları, üniversite mezunu katılımcıların korku-ceza Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Lise mezunu katılımcıların korku-ceza Allah tahayyülü skorları üniversite ve lisansüstü katılımcıların korku-ceza Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Eğitim durumu değişkeni gruplarına göre dengeli Allah tahayyülü skorları istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,000<0,05$). Lise mezunu katılımcıların dengeli Allah tahayyülü skorları, lisansüstü katılımcıların dengeli Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Üniversite mezunu katılımcıların dengeli Allah tahayyülü skorları, lisansüstü katılımcıların dengeli Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Eğitim durumu değişkeni gruplarına göre sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları, istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,015<0,05$). Lise mezunu katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları, üniversite mezunu katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Üniversite mezunu katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları, lisansüstü mezunu katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Bu sonuçlara göre; “*H₁₁: Eğitim düzeyi yükseldikçe dengeli ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri artmakta; ilgisiz ve korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri azalmaktadır*” şeklindeki hipotezimizin korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü boyutu desteklenirken diğer kısımlar desteklenmemiştir. Eğitim seviyesi

yükseldikçe dengeli, korku-ceza ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorlarının azalması ilgisiz Allah tahayyülü skorlarının ise artması, alınan eğitimin niteliği ile ilişkilendirilebilir. Örgün olarak verilen dini eğitimin içeriğinin duygu temalı olmaktan ziyade bilgi odaklı olması bu durumu açıklar niteliktedir. Bilgi odaklı verilen dini eğitim Allah tahayyülünün bilişsel yönünü ön plana çıkarmakta ve Allah tahayyülünün önemli bir parçasını oluşturan duygusal boyutun göz ardı edilmesine sebebiyet vermektedir (Hacıkeleşoğlu, 2020: 194).

Bu konu ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında araştırma verilerimiz ile benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Hacıkeleşoğlu (2020) tarafından yapılan çalışmada eğitim düzeyi ile Allah tahayyülü ölçeğinin alt boyutları arasında anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir. Araştırma sonucuna göre, eğitim düzeyi arttıkça dengeli, korku-ceza yönelimli ve ilgisiz Allah tahayyülü skorları azalmaktadır. Sevgi yönelimli Allah tahayyülü boyutunun ise eğitim düzeyine göre anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı görülmüştür (Hacıkeleşoğlu, 2020: 192-195).

Öztürk (2019)'ün çalışmasında, olumlu Allah tahayyülü ile eğitim seviyesi arasında ters yönlü ilişki saptanmıştır. Araştırma verilerine göre, eğitim seviyesi arttıkça olumlu Allah tahayyülü düzeyleri azalmaktadır (Öztürk, 2019: 61-62).

Mehmedoğlu (2011)'nin çalışmasında, “Teslim Olunan”, “Aşırı Talepte Bulunmayan”, “Dost” ve “Cezalandıran” Allah tahayyülü boyutları ile eğitim düzeyi arasında anlamlı ilişkiler bulgulanmıştır. Araştırma verilerine göre; “Teslim olunan” Allah tahayyülü boyutunda en yüksek skorlara ilköğretim düzeyi eğitim gören grup sahiptir. “Dost” Allah tahayyülü boyutunda en yüksek skorlar, lise düzeyi eğitim gören grupta bulunmaktadır. “Aşırı Talepte Bulunmayan” ve “Cezalandıran” Allah tahayyülü boyutlarında ise en yüksek skorlar lisans ve lisansüstü düzeyinde eğitim gören gruba aittir (Memedoğlu, 2011: 222-224).

Kalıç (2020)'ın çalışmasında, yüksek lisans ve doktora mezunu katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorlarının diğer grup (ilkokul, ortaokul, lise ve üniversite) katılımcılardan düşük olduğu tespit edilmiştir. Korku yönelimli Allah tahayyülü boyutunda ise ilkokul mezunu katılımcıların skorları diğer grup (ortaokul, lise, üniversite, yüksek lisans ve doktora) katılımcıların skorlarından düşük bulgulanmıştır (Kalıç 2020: 158-159). Benzer şekilde Ceylan (2018)'in çalışmasında

eğitim düzeyi yükseldikçe sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorlarının azaldığı; korku yönelimli Allah tahayyülü skorlarının ise arttığı görülmüştür (Ceylan 2018: 93).

Akkaya Türkol (2024)'un fakülte ve yüksek okul öğrencileri arasında gerçekleştirdiği çalışmada ise, yüksek okul öğrencilerinin hem sevgi hem de korku yönelimli Allah tahayyüllerinin fakülte öğrencilerinden yüksek olduğu tespit edilmiştir (Akkaya Türkol 2024: 89). Bazı çalışmalarda ise, katılımcıların eğitim düzeyleri ile Allah tahayyülleri arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır (Güler Aydın, 2007; Akyüz, 2010; Dinvar, 2011; Angın, 2020; Odabaş, 2022; Çavdar, 2024; Çiftçi, 2024; Karakulunç, 2024).

2.3.5. Sosyoekonomik Düzey-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular

Tablo 16. Allah tahayyülü-sosyoekonomik düzey değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	F	p	Fark
İlgisiz	a.Alt	110	13,64	7,390	3,072	,047*	a>b
	b.Orta	488	12,18	5,199			
	c.Üst	149	12,56	5,309			
	Toplam	747	12,47	5,610			
Korku-Ceza Yönelimli	a.Alt	110	10,72	4,048	3,252	,039*	a>c
	b.Orta	488	10,11	3,505			
	c.Üst	149	9,55	3,833			
	Toplam	747	10,09	3,667			
Dengeli	a.Alt	110	16,01	2,954	,670	,512	-
	b.Orta	488	16,24	2,680			
	c.Üst	149	15,99	2,726			
	Toplam	747	16,16	2,730			

Tablo 17. (Devam) Allah tahayyülü-sosyoekonomik düzey değişkeni tek yönlü anova analizi sonuçları

Sevgi Yönelimli	a.Alt	110	14,25	3,417	6,493	,002*	b>a
	b.Orta	488	15,30	2,796			c>a
	c.Üst	149	15,38	2,803			
	Toplam	747	15,16	2,918			

*p<0,05

Tablo 13'te sosyoekonomik düzey değişkeni için Tek Yönlü Anova Analizi sonuçları verilmiştir.

Sosyoekonomik düzey değişkeninin yer aldığı tablo incelendiğinde sosyoekonomik düzey değişkeni gruplarına göre dengeli Allah tahayyülü skorlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermediği görülmektedir ($p=,512>0,05$).

Sosyoekonomik durum değişkeni gruplarına göre ilgisiz Allah tahayyülü skorları istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,047<0,05$). Sosyoekonomik durumu alt olan katılımcıların ilgisiz Allah tahayyülü skorları, sosyoekonomik durumu orta olan katılımcıların ilgisiz Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Sosyoekonomik durum değişkeni gruplarına göre korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü skorları istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,039<0,05$). Sosyoekonomik durumu alt olan katılımcıların korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü skorları, sosyoekonomik durumu üst olan katılımcıların korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Sosyoekonomik durum değişkeni gruplarına göre sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermektedir ($p=,002<0,05$). Sosyoekonomik durumu orta olan katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları, sosyoekonomik durumu alt olan katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Sosyoekonomik durumu üst olan katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları, sosyoekonomik durumu alt olan katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorlarından anlamlı bir şekilde farklı ve yüksek bulunmuştur.

Bu sonuçlara göre; “*H₁₀: Sosyoekonomik düzey yükseldikçe dengeli ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri artmakta; ilgisiz ve korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri azalmaktadır*” şeklindeki hipotezimizin ilgisiz, korku-ceza ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü boyutları desteklenmiştir. Sosyoekonomik düzey yükseldikçe ilgisiz ve korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü düzeylerinin azalmasının ve sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeylerinin artmasının, sosyoekonomik düzeyleri yüksek olan bireylerin sahip oldukları ekonomik gücü Allah’ın bir lütfu olarak görmesinden ve Allah’a karşı olumlu duygu beslemesinden; sosyoekonomik düzeyi düşük olan bireylerin ise içinde bulundukları durumu Allah’a atfetmesinden ve olumsuz duygu geliştirmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Literatüre bakıldığında sosyoekonomik düzey değişkeni ile Allah tahayyülleri arasında anlamlı ilişki tespit edemeyen çalışmaların çoğunlukta olduğu görülmektedir (Mehmedoğlu, 2011; Uysal vd., 2014; Doğan, 2016; Anuştekin, 2018; Kış, 2018; Kaya, 2018; Dilek, 2019; Öztürk, 2019; Yakut, 2019; Hacıkeleşoğlu, 2020; Angın, 2020; Savrun, 2020; Göregen ve Yıldız, 2021; Odabaş, 2022; Memiş 2023; Karakulunç, 2024).

Diğer taraftan Akkaya Türkol (2024)’un çalışmasında araştırmamız ile benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Çalışmada, katılımcıların sosyoekonomik düzeyine göre sevgi yönelimli Allah tahayyüllerinin farklılaştığı, korku yönelimli Allah tahayyüllerinin ise anlamlı düzeyde farklılaşmadığı saptanmıştır. Çalışma verilerine göre, sosyoekonomik düzeyini ‘yüksek’ olarak belirten katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorları sosyoekonomik düzeyini ‘alt’ olarak belirten katılımcılardan yüksektir (Akkaya Türkol, 2024: 100-105). Benzer şekilde Kula (2011)’nın çalışmasında, sosyoekonomik düzeyi ‘orta’ ve ‘yüksek’ olan katılımcıların, sosyoekonomik düzeyi ‘düşük’ olan katılımcılara oranla daha olumlu Allah tahayyülüne sahip olduğu bulgulanmıştır (Kula, 2012: 93). Bayraktutar (2019)’ın çalışmasında ise ‘orta’ düzeyde sosyoekonomik güce sahip olan öğrencilerin, ‘yüksek’ düzeyde sosyoekonomik güce sahip olan öğrencilere oranla daha pozitif Allah tahayyülüne sahip olduğu görülmüştür. Çalışmada, pozitif Allah tahayyülü alt boyutlarında en yüksek skorları ‘orta’ düzeyde sosyoekonomik güce sahip olan öğrencilerin elde ettiği, negatif Allah tahayyülü alt boyutlarında ise en yüksek skorları ‘yüksek’ düzeyde sosyoekonomik güce sahip olan öğrencilerin aldığı gözlemlenmiştir (Bayraktutar, 2019: 176-179).

Ceylan (2018)'ın sosyoekonomik düzey gruplarını; *gelirim yetiyor*, *gelirim yetmiyor*, *gelirim yetiyor ve tasarruf edebiliyorum* şeklinde kategorilere ayırdığı çalışmasında, sosyoekonomik düzey değişkenine göre korku yönelimli Allah tahayyülü skorlarının farklılaştığı tespit edilirken, sevgi yönelimli Allah tahayyülü skorlarının farklılaşmadığı gözlemlenmiştir. Araştırmada “gelirim yetiyor ve tasarruf ediyorum” diyen katılımcıların korku yönelimli Allah tahayyülü boyutunda en yüksek skorları elde ettiği görülmüştür (Ceylan 2018: 103-104). Benzer şekilde Kalıç (2020)'ın çalışmasında sosyoekonomik düzey ile korku yönelimli Allah tahayyülü arasında anlamlı bir farklılık tespit edilirken, sevgi yönelimli Allah tahayyülü arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Ancak Kalıç (2020)'ın çalışmasında Ceylan (2018)'ın çalışmasından farklı sonuçlar elde edilmiştir. Araştırmada “gelirim yetiyor ve tasarruf ediyorum” cevabını veren katılımcıların korku yönelimli Allah tahayyülü skorlarının diğer grup katılımcılardan düşük olduğu saptanmıştır (Kalıç, 2020: 159-160).

2.3.6. İkamet Edilen Birim-Allah Tahayyülü İlişkisi ile İlgili Bulgular

Tablo 18. Allah tahayyülü-ikamet edilen birim değişkeni t-test sonuçları

Boyut	Grup	n	Ort.	SS	t	Sd	p
İlgisiz	Kırsal	133	12,22	5,661	-,568	745	,570
	Kentsel	614	12,52	5,602			
Korku-Ceza Yönelimli	Kırsal	133	10,62	3,791	1,871	745	,062
	Kentsel	614	9,97	3,632			
Dengeli	Kırsal	133	16,54	2,745	1,799	745	,072
	Kentsel	614	16,07	2,722			
Sevgi Yönelimli	Kırsal	133	14,92	2,979	-1,034	745	,301
	Kentsel	614	15,21	2,904			

*p<0,05

Tablo 16’da ikamet edilen birim değişkeni için T-Test Analizi sonuçları verilmiştir.

İkamet edilen birim değişkeninin yer aldığı tablo incelendiğinde ikamet edilen birim değişkeni gruplarına göre ilgisiz ($p=,570>0,05$), dengeli ($p=,072>0,05$), korku-

Ceza ($p=,062>0,05$), ve sevgi ($p=,301>0,05$) yönelimli Allah tahayyülü skorlarının istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılık göstermediği görülmektedir.

Yaşanılan yerleşim yerinin birey üzerinde birtakım etkileri olacağı ve bu durumun Allah tahayyüllerinin biçimlenmesinde rol oynayacağı düşünülerek araştırmamıza ikamet edilen birim değişkeni eklenmiştir. Ancak araştırma sonucunda Allah tahayyüllerinin ikamet edilen birim değişkenine göre farklılaşmadığı bulgulanmıştır. Bu sonuçtan hareketle araştırmaya katılan bireylerin yaşam alanlarına dair tutumlarının, Allah tahayyüllerine etki edebilecek boyutta olmadığı söylenebilir.

Literatür incelediğinde ikamet edilen birim değişkeninin Allah tahayyülünü nasıl etkilediğine dair yeterli sayıda araştırmanın olmadığı görülmektedir. Bu konuyu ele alan çalışmaların genelinde araştırma verilerimiz ile benzer sonuçlara ulaşılmıştır (Yıldırım, 2018; Bayraktutar 2019; Savrun 2020; Çavdar, 2024; Karakulunç, 2024).

Kalıç (2021)'in çalışmasında ise, yaşanılan yer değişkeni ile korku yönelimli Allah tahayyülü arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir fark bulunmakla birlikte, sevgi yönelimli Allah tahayyülü arasında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir. Araştırmada elde edilen verilere göre, yaşamının büyük bölümünü şehirde geçiren katılımcıların korku yönelimli Allah tahayyülü skorları, yaşamının büyük bölümünü ilçe ve köyde geçiren katılımcıların korku yönelimli Allah tahayyülü skorlarından daha yüksektir (Kalıç 2021: 161).

Diğer taraftan Akkaya Türköl (2024)'un çalışmasında yaşanılan yer değişkeni ile sevgi yönelimli Allah tahayyülü arasında anlamlı farklılıklar görülmüş, korku yönelimli Allah tahayyülü arasında ise anlamlı farklılıklara rastlanılmamıştır. Araştırmada hayatının çoğunluğunu kasaba ve köyde geçiren katılımcıların sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeylerinin, hayatının çoğunluğunu büyükşehirde geçiren katılımcılardan yüksek olduğu bulgulanmıştır (Akkaya Türköl, 2024: 110). Benzer şekilde Kaynak ve Yılmaz (2023)'in üniversite öğrencileri örnekleminde gerçekleştirdiği araştırmada ailesi köyde ikamet eden öğrencilerin, ailesi il merkezinde ikamet eden öğrencilere göre daha olumlu Allah tahayyülüne sahip olduğu tespit edilmiştir (Kaynak ve Yılmaz, 2023: 1141).

2.4. Kader Algısı-Allah Tahayyülü İlişkisi İle İlgili Bulgular

Tablo 19. Kader algısı-Allah tahayyülü korelasyon analizi sonuçları

Değişkenler	Mutezile	Cebriyeci	Ehli Sünnet
İlgisiz	,401** ,000	,044 ,231	-,348** ,000
Korku-Ceza Yönelimli	,006 ,864	,321** ,000	-,127** ,001
Dengeli	-,279** ,000	,030 ,416	,492** ,000
Sevgi Yönelimli	-,164** ,000	,099** ,007	,310** ,000

**p<0,01 *p<0,05

Tablo 17’de Kader algısı-Allah tahayyülü arasındaki ilişkiye yönelik korelasyon analizi sonuçları verilmiştir.

Kader algısı ile Allah tahayyülü arasındaki ilişkinin yer aldığı tablo incelendiğinde mutezile kader algısı skorları ile ilgisiz Allah tahayyülü skorları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunduğu görülmektedir ($r=,401$; $p=,000$). Mutezile kader algısı skorları ile dengeli ($r=,279$; $p=,000$) ve sevgi yönelimli ($r=,164$; $p=,000$) Allah tahayyülü skorları arasında ise negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Cebri kader algısı skorları ile korku-ceza ($r=,321$; $p=,000$) ve sevgi yönelimli ($r=,099$; $p=,007$) Allah tahayyülü skorları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Ehli Sünnet kader algısı skorları ile dengeli ($r=,492$; $p=,000$) ve sevgi yönelimli ($r=,310$; $p=,000$) Allah tahayyülü skorları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Ehli Sünnet kader algısı skorları ile ilgisiz ($r=,348$; $p=,000$) ve korku-ceza ($r=,127$; $p=,001$) Allah tahayyülü skorları arasında ise negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Bu sonuçlara göre; “ H_{15} : Ehli Sünnet kader algısına sahip olan bireyler dengeli Allah tahayyülüne sahiptir”, “ H_{16} : Mutezile kader algısına sahip olan bireyler ilgisiz

Allah tahayyülüne sahiptir” ve “H₁₇: Cebri kader algısına sahip olan bireyler korku-ceza yönelimli Allah tahayyülüne sahiptir” şeklindeki hipotezlerimiz desteklenmiştir.

Ehl-i Sünnet kader algısı, bireylerin olayları hem kendileriyle hem de Tanrı ile ilişkilendirdiği bir anlayışı ifade etmektedir. Bu tarz bir kader algısına sahip olan bireyler, meydana gelen olayların bir kısmını Tanrı’ya bir kısmını ise kendilerine atıfta bulunarak açıklamaktadırlar. Böylece bireyler olaylar üzerindeki bireysel sorumluluklarını ve Allah’ın etkisini inkâr etmemektedirler. İnsan-Allah arasında kurulan bu dengenin bireylerin, Allah’ı hem seven hem de korkutan bir varlık olarak tahayyül etmelerinden ileri geldiği söylenebilir.

Diğer taraftan Mutezile kader algısı bireyin, olaylar üzerindeki Allah’ın etkisini göz ardı ederek, kendi etkinliğini ön plan çıkardığı bir anlayışı ifade etmektedir. Bu tarz kader algısına sahip bireyler karşılaştığı olayları çoğunlukla kendilerine atıf yaparak açıklamaktadırlar. Böyle bir kader algısına sahip olan bireylerin, tecrübe ettikleri olayları anlamlandırmaya çalışırken kendi imajlarını destekleyen yüklemelere eğilim gösterdikleri görülmektedir. Bu durum mutezile kader algısına sahip olan bireylerin Allah’ı, yarattıkları ile ilgilenmeyen bir varlık olarak tahayyül etmelerinden kaynaklandığı şeklinde yorumlanabilir.

Cebri kader algısı ise bireyin, olayların Allah tarafından belirlendiği ve kişinin hiçbir etkisinin olmadığı bir anlayışı temsil etmektedir. Bu tarz kader algısına sahip bireyler, başına gelen tüm olayları Allah’a atıf yaparak açıklamaktadırlar. Böyle bir kader algısına sahip olan bireylerin bu inancı, eylemlerinin sorumluluğunu alamayacak derecede Allah’tan korku duymalarından kaynaklanıyor olabileceği gibi tamamen sevgi hissettikleri varlığa teslimiyet göstermelerinden de kaynaklanıyor olabilir.

Literatüre bakıldığında kader algıları ile Tanrı tahayyülleri arasındaki ilişkiyi konu edinen herhangi bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Alan yazında kader algıları genellikle ruh sağlığı çerçevesinde ele alınmıştır (Karaca, 2006; Kandemir, 2006; Kartopu, 2012; Kilit, 2019; Çolak, 2024). Bu çalışmaların birçoğunda ehli sünnet kader algısı ile psikolojik sağlık arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Örneğin, Karaca (2006)’nın çalışmasında ehli sünnet kader algısının psikoterapik açıdan koruyucu özelliğinin diğer kader algılarına göre daha ön planda olduğu bulgulanmıştır (Karaca, 2006: 489). Benzer şekilde Kilit (2019)’in yüksek

lisans tezinde Ehl-i sünnet kader algısına sahip bireylerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin diğer algılardan yüksek çıktığı tespit edilmiştir (Kilit, 2019: 116-117). Kandemir (2006)'ın çalışmasında, katılımcılara yöneltilen “Herhangi bir işe girdiğinizde ne yaparsınız?” sorusuna “yapabileceğim her şeyi yapar gerisini Allah’a bırakırım” şeklinde cevap verenlerin depresyon, sürekli ve durumluk kaygı düzeylerinin diğer seçeneklere oranla daha düşük olduğu saptanmıştır (Kandemir, 2006: 114-115). Kartopu (2012)'un doktora tezinde kadere kısmen atıf yapanların, kadere atıf yapmayanlara ve kadere tamamen atıf yapanlara göre kaygı düzeyi daha düşük olduğu bulgulanmıştır (Kartopu, 2012: 199). Elde edilen bu veriler, Ehli sünnet kader algısının psikolojik açıdan olumlu etkilerinin olduğunu göstermektedir. Bu noktada Ehli sünnet kader inancının ruh sağlığı üzerinde pozitif yansımaları olduğu söylenebilir.

Allah tahayyülleri ile ilgili literatür ise oldukça kabalıktır. Alinyazının da Allah tahayyülleri, okul öncesi (Öcal, 2004; Gündüz, 2007; Çayır, 2013), ilkokul (Öcal, 2004; Yıldız, 2007; İpek Yıldız, 2012; Yıldoğan, 2012; Çayır, 2013; Ayaz, 2019), ortaokul (Kekik, 2019; Ayaz Yılmaz, 2019; Sula, 2023), lise(ergen) (Kuşat, 2006; Akyüz, 2010; Kula, 2012; Doğan, 2016; Yıldırım, 2018; Anuştekin, 2018; Kaya, 2018; Bayraktutar, 2019; Dilek, 2019; Savrun, 2020; Asar, 2020; Güzel, 2021; Göregen ve Yıldız, 2021; Memiş, 2023; Bilge, 2024), üniversite (Seyhan, 2014; Erdoğan, 2014; Apak, 2016; Yıldız ve Ünal, 2017; Arica ve Tokur, 2017; Hayta, 2017; Yakut, 2019; Genç, 2019; Oktay, 2021; Atlıoğlu, 2022; Kaynak ve Yılmaz, 2023; Sezen, 2024; Akkaya Türkol, 2024; Bilge, 2024) ve yetişkin (Güler Aydın, 2007; Dınvar, 2011; Memedoğlu, 2011; Erdoğan Korkmaz, 2012; Kış, 2018; Ceylan, 2018; Öztürk, 2019; Dalfidan, 2019; Hacıkeleşoğlu, 2020; Kalıcı, 2021; Sami, 2024; Çavdar, 2024) olmak üzere birçok örnekleme incelenmiştir. Allah tahayyülleri ile pek çok farklı değişken ele alınmakla birlikte, bu konuda çoğunlukla; *bağlanma stilleri* (Erdoğan Korkmaz, 2012; Hayta, 2017; Kış, 2018; Kekik, 2019; Memiş, 2023; Karakulunç, 2024), *ebeveyn tutumları* (Hacıkeleşoğlu, 2020; Memiş, 2023; Sezen, 2024) , *baş çıkma* (Ceylan, 2018; Bayraktutar, 2019; Akkaya Türkol, 2024), *benlik saygısı* (Akyüz, 2010; Sula, 2023; Çavdar, 2024), *kişilik özellikleri* (Öztürk, 2019; Hacıkeleşoğlu, 2020; Oktay, 2021) ve *psikolojik sağlık* (Erdoğan Korkmaz, 2012; Seyhan, 2014; Erdoğan, 2014; Çavdar, 2024; Çiftçi, 2024; Bilge, 2024) başlıkları öne çıkmaktadır. Yapılan

araştırmaların geneline bakıldığında, olumlu Allah tahayyüllü ile; psikolojik sağlık, olumlu başa çıkma, yüksek benlik saygısı, olumlu kişilik özellikleri, güvenli bağlanma arasında pozitif yönde ilişkilerin bulgulandığı görölmektedir. Bu veriler neticesinde olumlu Allah tahayyülünün insanın zihinsel ve ruhsal sağlığı üzerinde pozitif etkilere sahip olduğu ifade edilebilir.



3. SONUÇ VE ÖNERİLER

Kader algıları ile Allah tahayyülleri arasındaki ilişkiyi araştırdığımız bu çalışmada kader algıları ile Allah tahayyülleri arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Elde edilen verilere göre, Mutezile kader algısı ile ilgisiz Allah tahayyülü arasında pozitif; dengeli ve sevgi yönelimli Allah tahayyülleri arasında negatif yönde anlamlı ilişki bulunmaktadır. Cebri kader algısı ile sevgi ve korku-ceza yönelimli Allah tahayyülleri arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmaktadır. Ehli sünnet kader algısı ile dengeli ve sevgi yönelimli Allah tahayyülleri arasında pozitif; ilgisiz ve korku-ceza yönelimli Allah tahayyülleri arasında negatif yönde anlamlı ilişki bulunmaktadır.

Araştırmada ayrıca sosyodemografik değişkenlerin kader algılarına ve Allah tahayyüllerine göre farklılaştığı bulgulanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre, yaş artıkça cebri kader algısı artmakta; mutezile kader algısı azalmaktadır. Bekar bireylerin mutezile kader algısı evli bireylerinden; evli bireylerin cebri kader algısı bekar bireylerden yüksektir. Eğitim seviyesi yükseldikçe cebri kader algısı azalmaktadır. Kader algıları cinsiyet, sosyoekonomik düzey ve ikamet edilen birim değişkenlerine göre farklılaşmamaktadır.

Erkeklerin korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri kadınlardan; kadınların sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri erkeklerden yüksektir. Yaş yükseldikçe ilgisiz Allah tahayyülü düzeyleri azalmaktadır. Evli bireylerin dengeli Allah tahayyülü düzeyleri bekar bireylerden; bekar bireylerin ilgisiz Allah tahayyülü düzeyleri evli bireylerden yüksektir. Eğitim seviyesi yükseldikçe ilgisiz Allah tahayyülü düzeyleri artmakta; dengeli, sevgi ve korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri azalmaktadır. Sosyoekonomik düzey yükseldikçe ilgisiz ve korku-ceza yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri azalmakta; sevgi yönelimli Allah tahayyülü düzeyleri artmaktadır. Allah tahayyülleri ikamet eden birim değişkenine göre farklılaşmamaktadır.

Sonuç olarak, Allah'ı tahayyül etme biçimlerinin, bireyin hayata bakış açısını ve dolayısıyla kader algısını şekillendirmede önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Müslüman bireyler için Allah inancının meydana gelen her olayda başvurulacak ilk kaynak olduğu göz önüne alındığında, Allah tahayyüllerinin kader algılarını

belirlemedeki rolü ortaya çıkmaktadır. Nitekim araştırmamızda, Müslüman bireylerin günlük hayatta karşılaştığı olayları izah etmek için bir anlamlandırma tarzı olarak benimsedikleri kader inancının farklı şekillerde algılandığı ve bu algıların oluşmasında Allah'ı tahayyül etme biçimlerinin etkili olduğu bulgulanmıştır. Araştırmamızda, bireyin karşılaştığı olayları anlamlandırmak amacıyla kendisine ve Allah'a ortak yüklemelerde bulunması olarak elen alınan Ehli sünnet kader algısı ile olumlu Allah tahayyüllünün alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı ilişki gözlemlenmiştir. Bu durum meydana gelen olayların kaynağına dair dengeli bir sorumluluk paylaşımının bireylerin, olumlu Allah tahayyülünü desteklediğini göstermektedir. Olumlu Allah tahayyülünün ruhsal sağlık üzerindeki faydaları düşünüldüğünde, Ehli sünnet kader algısının pozitif etkileri daha anlaşılır olmaktadır.

Bireyin yüklemelerinde Allah'ın etkisini göz ardı ettiği ve kendi etkinliğini ön plana çıkardığı Mutezile kader algısı ile olumsuz Allah tahayyülünün alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Bu bulgu, gerçekleşen olaylarda kendi sorumluluğuna atıf yapan bireylerin, olumsuz bir Allah tahayyülü yaşadığını göstermektedir. Olumsuz Allah tahayyülünün bireyin ruh sağlığını negatif yönde etkileyeceği açıktır. Dolayısıyla mutezile kader algısının bireyin psikolojik yapısı için zararlı olduğu ifade edilebilir.

Bireyin kendi etkinliğini yok sayarak, başına gelen tüm olayları Allah'a atfettiği Cebriye kader algısı ile hem olumlu hem de olumsuz Allah tahayyülünün alt boyutları arasında anlamlı ilişki saptanmıştır. Bu sonuç, cebri kader algısının çift yönlü bir etkisinin bulunduğunu gözler önüne sermektedir. Bu durumun nedenleri hakkında yorum yapılabilmesi için, cebri kader algısına dair daha detaylı araştırmaların yapılması gerekmektedir. Örneğin cebri kader algısına sahip bireylerin dindarlık düzeyleri ve dini eğitim alma durumları bu çerçevede incelenebilir.

Kader algıları ile Allah tahayyülleri arasındaki ilişkiyi incelediğimiz bu çalışma ilk kez yapılmış olmasından dolayı alanında tekdir. Bu nedenle araştırma farklı örneklem grupları üzerinde tekrar edilerek çeşitli yorumlar edilebilir. Özellikle örgün din eğitimin kader algıları üzerindeki etkisini araştırabilmek için ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde boylamsal bir çalışma yapılabilir.

Kader inancının bir tarafında Allah'ın diğer tarafında insanın yer aldığı düşünüldüğünde, kader algılarının şekillenmesinde kişilik özelliklerinin etkili

olabileceği fark edilmektedir. Dolayısıyla kişilik özellikleri ile kader algıları arasındaki ilişkiyi ele alan bir çalışma yapılabilir.

Çalışmamızda sıkça bahsettiğimiz gibi kader algısı günlük hayatın seyrini belirlemede önemli bir faktördür. Günlük hayatın seyrini belirlemede önemli bir diğer faktör olan karar verme stilleri de kader algıları ile birlikte ele alınabilir.

Son olarak kader algıları ile ruhsal sağlığın göstergeleri olan; mutluluk, huzur, hayat memnuniyeti arasındaki ilişkinin incelenmesi, kader algılarının psikolojik sağlık üzerindeki etkilerini yorumlamada katkı sağlayabilir.



KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İ. (1981). İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları (çev.: M. Said Yeprem). İstanbul: Marifet Yayınları.
- Adjukiewicz, K. (1994). Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar (çev.: Ahmet Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Adler, A. (2011). Yaşamın Anlam ve Amacı (çev.: Kamuran Şipal). İstanbul: Say Yayınları.
- Akarsu, B. (1975). Felsefe terimleri Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akkaya Türkol, Y. (2024). "Üniversite Öğrencilerinin Özgüven Düzeylerinin ve Tanrı Algılarının Dini Başa Çıkma Tarzlarına Etkisi" (Doktora Tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akbulut, A. (1992a). "Sahabe Devri Siyasi Hadislerin Kelami Problemlere Etkileri" İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Akbulut, A. (1992b). "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 33, 129-156.
- Akyüz, Z. (2010). "Gençlerde Benlik Saygısı ve Tanrı Tasavvuru" (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- American Psychological Association (APA). [Dictionary of Psychology](https://dictionary.apa.org/). Erişim: 6 Ocak 2024. <https://dictionary.apa.org/>
- Angın, Y. (2020). "Obsesif Kompulsif Bozukluk Tanılı Hastalarda Dini Yönelim ve Tanrı Algısının İncelenmesi: Bir Karma Yöntem Araştırması" (Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Anuştekin, M. N. (2018). "Ortaöğretim Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ile Tanrı Algıları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma" (Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Apak, H. (2016). "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Tanrı Algısı: Bingöl Üniversitesi Örneği". Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 6, (11), 219-230.
- Argyle, M. (2022). Din ve Psikoloji (çev.: H. Büşra Gök). İstanbul: İz Yayıncılık
- Arıcı, İ. & Tokur, B. (2017) "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tanrı Algıları ve Hoşgörü Eğilim Düzeyleri Arasındaki İlişki". Turkish Studies, 12, (10), 31-48.
- Arik, İ. A. (1996). Motivasyon ve Heyecana Giriş. İstanbul: Çantay Yayınları.
- Arkonaç, S. (2005). Sosyal Psikoloji. Bursa: Alfa Yayınları.

- Aronson, E., vd. (2012). Sosyal Psikoloji (çev.: Okhan Gündüz). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Asar, Ç. (2020). “Lise Öğrencilerinin Tanrı Tasavvuru ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Yalova Örneği” (Doktora Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Atar, F. (2022). “Kaza” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 5, 117-119. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ateş, S. (1999). “Kader”. Kur’an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi, 42-53.
- Atlıoğlu, G. N. (2022) “Allah algısı ve Bilişsel Çarpıtmalar ilişkisi” (Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayaz, C. (2019). “Çocuklarda Allah Tasavvurlarının Gelişmesinde Sevgi ve Güvenin Etkisi (9-12 Yaş Grubu) (Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayaz Yılmaz, S. (2019). “İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinde Allah Tasavvuru: İstanbul/Esenler İlçesi Örneği” (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ay, M. (2004). “Eş’ari Kelamında İnsan Sorumluluğu”. İslami Araştırmalar Dergisi, 17, (2), 91-107.
- Aydın, M. (1985). “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 27, 31-87.
- Aydınlı, O. (2003). “Kaderi Anlayışının İlk Tezahürleri”. İslami Araştırmalar Dergisi 16, (2), 249-262.
- Ayten, A. (2017). Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ayten, A. (2018). Din ve Sağlık: Kavram, Kuram ve Araştırma. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları.
- Ayten, A. (2021). Tanrı’ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bağcı, H. M. (2005). “Buhari’nin kader konusunda Mutezile ile münakaşaları”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 46, (1), 21-42.
- Bağcı, H. M. (2022). İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Bahadır, A. (2021). İnsanın Anlam Arayışı ve Din. İstanbul: İnsan Yayınları.

- Batman, E. (2008). “Yaşamın Zorlukları ile Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü” (Yüksek Lisans Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bayam, E. G. (2015a). “Açık Teizm Bağlamında Tanrı’nın Ön Bilgisi ve İnsan Hürriyeti” (Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bayam, E. G. (2015b). “Açık Teizmin Geleneksel Tanrı Tasavvuru ve Süreç Teizmi ile İlişkisi”. Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi,13, (25), 253-269.
- Bayraktutar, M. (2019). İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örnekleminde Dini Başa Çıkma ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bayır, M. (2021). “Teistik Kader Algısının Problemlerle Başa Çıkma Tutumu Üzerindeki Etkisi: Bolu İli Örneği” (Doktora Tezi). Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi.
- Baymur, F. (2020). Genel Psikoloji. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Bilge, E. Z. (2024). “Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkiler (Lise ve üniversite örneklemleri üzerinde karşılaştırmalı bir alan araştırması)” (Doktora Tezi). Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bilgin, N. (1995). Sosyal Psikolojiye Giriş. İzmir: İzmir Kitaplığı.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. “el-Câmi‘u’s-şâhîh”, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr, Dâru Tavki’n-Necât, 2. bs., 1422/2001.
- Budak, S. (2021). Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Büyüköztürk Ş., vd. (2021). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi.
- Cambridge English Dictionary. Erişim: 25 Ocak 2024. <https://dictionary.cambridge.org/>
- Camuzcu, H. (2023). “Kader Algısı ve Adil Dünya İnancı İlişkisi Zihinsel: Engellilerin Bakımını Üstlenen Kişiler Üzerine Nicel Bir Araştırma” (Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cevizci, A. (2005). Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Ceylan, A. (2009). “Fatalizm”. Felsefe Ansiklopedisi. VI (ed.: Ahmet Cevizci). Ankara: Ebabil Yayıncılık.
- Ceylan, U. E. (2018). “Ölümlülük Bilincinin Dini Başa Çıkma, Tanrı Algısı, Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma ile İlişkisi” (Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Cirhinlioğlu, F. G. (2020). Din Psikolojisi. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Clarke, R., vd., “Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition), (ed.: Edward N. Zalta) Erişim: 6 Ocak 2024. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/incompatibilism-theories/>>.
- Cüceloğlu, D. (2021). İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cürçani, Ş. (1997). Tarifât; Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, İstanbul: Bahar Yayınları.
- Çakır, S. (2023). “Çağdaş Eylem Felsefesinde Özgür İrade ve Ahlaki Sorumluluk İlişkisi”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 65, 73-90.
- Çalışkan, K. B. (2021). “Kader Algısı ve Otoriteriyen Kişilik Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme” (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İbni Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Çavdar, Y. (2024). “Tanrı Tasavvuru, Psikolojik İyi oluş ve Benlik Saygısı Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma” (Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çayır, C. (2013). “Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma”. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15, (2), 25-60.
- Çelebi, İ. (2012). “Uşûl-i-hamse” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 42, 211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelebi, İ. (2020). “Mutezile” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 31, 391-401. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelik, H. (2015). “Kur’an’da Kader İnancı”. Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3, (2), 11-46.
- Çetin, İ. (2003). “Boethius’ta Tanrı’nın Bilgisi ve İnsan Hürriyeti”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12, (2), 133-145.
- Çetin, Ö. (2011). “İmgelem Yetisi ve Bazı Dinî Olgularla İlişkisi”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20, (1), 157-190.
- Çetin, Ö. (2018). “Erich Fromm’da Tanrı Tasavvuru”. Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 18, (3), 75-98.
- Çiftçi, O. (2024). “Sağlık Çalışanlarında Tanrı Algısı ve Psikolojik Sağlık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. (Yüksek Lisans Tezi). Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

- Çolak İ. C. (2024). “Ebeveyn Kaybı Yaşama, Psikolojik İyi Oluş ve Kader Algısı İlişkisi Üzerine Nicel Bir Araştırma” (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi.
- Dalfidan, B. (2019). “Tanrı tasavvuru ve mutluluk ilişkisi (Bursa-İstanbul Örneği)” (Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dınvar, P. E. (2011). “Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki” (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dilek, Y. (2019). “Ergenlerde Tanrı Algısı ile Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma” (Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, M. (2016). “Ergenlerde Tanrı Algısı ve Karar Verme Stilleri Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma” (Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, M. (2021). “Yapay Zekâ ve Özgür İrade: Yapay Özgür İradenin İmkânı”. TRT Akademi, 6, 13, 790-811.
- Dündar, İ. H. (2022). “Tanrı’nın Ön Bilgisi Meselesinde Orta Bilgi Teorisinin Yeri ve İncelenmesi”. Tetkik, 2, 531-540.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî. “Sünen-i Ebî Dâvûd”, thk. Kemal Yûsuf Hût, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1.bs., Beyrut, 1409/1988.
- Ebu Zehra. (1978). Mezhepler Tarihi. (çev.: Albdülkadir Şener) İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Erdoğan, E. (2014). “Tanrı Algısı Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi” (Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdoğruca Korkmaz, N. (2012). “Bağlanma, İnsan-Tanrı İlişkisi ve Psikolojik İyi Olma” (Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Evkuran, M. (2007). “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru: Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz”. İslami İlimler Dergisi, 2, (1), 45-62.
- Fazlur Rahman. (1987). Ana Konularıyla Kur’an, (çev.: Alpaslan Açıkgenç) Ankara: Ankara Okulları Yayınları.
- Fettah, A. İ. (1993). “Cebriyye”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 7, 205-208. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Frolov, İ. (1991). Felsefe Sözlüğü (çev.: Aziz Çalışlar). İstanbul: Cem Yayınevi.

- Frankl, V. (1994). Duyulmayan Anlam ılığı (ev.: Selçuk Budak), Ankara: Öteki Yayinevi.
- Frankl, V. (2014). Hayatın Anlamı ve Psikoterapi (ev.: Veysel Ataman), İstanbul: Say Yayınları.
- Frankl, V. (2021). İnsanın Anlam Arayışı (ev.: Selçuk Budak). Ankara: Öteki Yayınları.
- Freedman, J., vd. (2003). Sosyal Psikoloji. (ev.: Ali Dönmez) Ankara: İmge Kitabevi.
- Genç, M. (2019). “Ebeveyn Kaybı Yaşamış niversite ğrencilerinde Otobiyografik Bellek zerinden Allah Tasavvurunun İncelenmesi”. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- George, D., & Mallery, M. (2010). SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference, 17.0 update (10a ed.) Boston: Pearson.
- Güler Aydın, . (2007). Tanrı’ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Gnahkârlık Duygusu, (Yüksek Lisans tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü.
- Güler, İ. (2007). Allah’ın Ahlakiliği Sorunu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Göcen, G. (2020). Kavram Atlası: Din Psikolojisi-I. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Gregen, F., & Yıldız, M. (2021) “Ergenlerde Tanrı Algısı, Affetme Eğilimi ve fke İlişkisi zerine Bir Araştırma”. The Journal of Religious Studies, 24, (61), 427-458.
- Gündoğar. H. (2004). “Mutezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi”. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, (2), 205-218.
- Gündoğar. H. (2010). “Kur’an’da Allah’ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade zgrlğ”. Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 10, (3), 115-133.
- Gündoğdu, H. (2007). “Corliss Lamont’ta Seçme zgrlğ ve Belirlenimcilik Problemi”. Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 8, 128-152.
- Gündüz, F. (2007). “Okul ncesi Dönem ocuğunda Dini Tasavvurlara Psikolojik Bir Yaklaşım” (Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gürses, İ. (2008). “Yükleme Teorisi ve Din İlişkisi zerine Bir Değerlendirme”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17, (2), 359-377.
- Güzel, Z. (2021). “Gençlerde Tanrı Tasavvuru ve Huzur İlişkisi (Aksaray Abdülhamid Han Fen Lisesi rneği)” (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Hacıkeleşoğlu, H. (2020). “Ebeveyn Tutumları ve Kişilik Özelliklerinin Tanrı Tasavvurları ile İlişkisi üzerine Bir Araştırma” (Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hançerlioğlu, O. (1996). Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar-VII. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Hayta, A. (2006). “Anneden Allah’a: Bağlanma Teorisi ve İslâm’da Allah Tasavvuru”. Değerler Eğitimi Dergisi 4, (12), 29-63.
- Hayta, A. (2010). “Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”. Değerler Eğitimi Dergisi, 8, (20), 39-79.
- Hayta, A. (2017). “Bağlanma Kuramı ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi Üzerine Bir Araştırma” (Doktora Tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hewstone, M. (1989). Causal attribution: From cognitive processes to collective beliefs. Basil Blackwell. <https://doi.org/10.2307/2073774>
- Hogg, M. A., & Vaughan. G. M. (2007). Sosyal Psikoloji, (çev.; İbrahim Yıldız) Ankara: Ütopya Yayınları.
- Holm, N. (2018). Din Psikolojisine Giriş (çev.: Abdülkerim Bahadır). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Honer, S. M., vd. (2020). Felsefeye Çağrı, (çev.: Hasan Ünder) Ankara: İmge Kitapevi.
- Horozcu, Ü. (2017). Din Psikolojisi. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Hökelekli, H., & Çağrıcı, M. (200) “İrade”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 22, 380-384. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, H. (2003). “Gayba İmanın Psiko-sosyal Sonuçları”, Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-V, 266-277.
- Hökelekli, H. (2013). Din Psikolojisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, H. (2017). Din Psikolojisine Giriş. İstanbul: Dem Yayınları.
- Hökelekli, H. (2021). Psikolojiye Giriş. Bursa: Emin Yayınları.
- İbn-i Mace, Muhammed b. Yezîd Kazvînî, “Sünenü İbn-i Mâce”, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1395/1975.
- İmamoğlu, T. (2006). “Determinizm”, Felsefe Ansiklopedisi- IV (ed.: Ahmet Cevizci). Ankara: Ebabil Yayıncılık.

- İpek Yıldız, M. (2012). “İlköğretim öğrencilerinin tanrı imgesinin belirlenmesi ve farklı değişkenler açısından incelenmesi” (Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İsfahani, R. (2010). Müfredat; Kur’an Kavramları Sözlüğü (çev.: Abdülbaki Güneş & Mehmet Yolcu) İstanbul: Çıra Yayınları.
- İslamoğlu, M. (2012). Hasan El Basri’nin Kader Risalesi ve Şerhi. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Jones, E. vd., (1972) Attribution: Perceiving the Causes of Behavior. Morristown, N.J.: General Learning Press. <https://www.jstor.org/stable/1959677>
- Jung, G. C. (1999). Keşfedilmemiş Benlik (çev.: Barış İlhan). İstanbul: İlhan Yayınevi.
- Kadı Abdulcebbar. (2013). Şerhu Usulî’l-Hamse-II (çev.: İlyas Çelebi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları.
- Kağıtçıbaşı, Ç., & Cemalcılar, Z. (2021). Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar. İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Kalıç, M. (2021). “Dünyevileşme ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma” (Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kandemir, Y. (2006). “Kader İnancının Psikoterapik Açıdan Fonksiyonu” (Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kara, E. (2009). “Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışı Genelleme Derecesi ile Kader İnancı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi” (Doktora Tezi). Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaca, F. (2003). “Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine”. Dini Araştırmalar Dergisi 6, (16), 75-85.
- Karaca, F. (2006). “Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma” İslami Araştırmalar Dergisi, 9, (3), 479-489.
- Karaca vd. (2018). “Kader Algıları Ölçeği”. V. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Sempozyumu (Isms).
- Karaca, F. (2020). Din Psikolojisi. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Karaca, F. (2022). Dini Gelişim Psikolojisi. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Karaca, F. & Hacıkeleşoğlu, H. (2020). “Allah Tahayyüleri Ölçeği” İlahiyat Tetkikleri Dergisi, 2, (54), 67-83.
- Karadaş, C. (2022). “İnsan Fiilleri”. Kelam El Kitabı içinde (ed.: Şaban Ali Düzgün). Ankara: Grafiker Yayınları.

- Karadeniz, O. (1992). “Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlaşılmalar” Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7, 191-241.
- Karahan, F. B. (2013). Dua ve Kader. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Karakulunç, K. F. (2024). “Tanrı Tasavvurunun Evli Çiftlerde Bağlanma Stilleri ve Evlilik Doyumu ile İlişkisi” (Yüksek Lisans Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaman, F., vd. (2006). Dini Kavramlar Sözlüğü. Ankara. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karaman vd. (2017). Kur’an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir-II. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karasar, N. (2011). Bilimsel Araştırma Yöntemi. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Kartopu, S. (2012). “Kaygının Kader Algıları İlişkisi; Kahramanmaraş Örneği” (Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi.
- Kasapoğlu, A. (2008). “Kur’an Açısından Fatalizm; İnkarcıların Bir Tutumu Olarak Kadercilik” Hikmet Yurdu, 1, (1), 87-107.
- Kaya, F. (2018). “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Tanrı Algısı ve Kaygı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma Ağrı İli Örneği” (Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaynak, Ç. C., & Yılmaz M. (2023). “Gençlerin Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunları ve Kendi Çözüm Önerileri”. Eskiye, (51), 1110-1146.
- Kazanç, F. K. (2007). “İslam Kelamında İnsan Fiilleri Bağlamında Kader İnancı”. Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 7, (4), 126-212.
- Kekik, H. C. (2019) “Yatılı Bölge Ortaokulu Öğrencilerinde Bağlanma Stilleri ve Tanrı Algısı İlişkisi” (Yüksek Lisans Tezi). Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kelly, H. H. (1973). The processes of causal attribution. American Psychologist, 28, (2), 107–128. <https://doi.org/10.1037/h0034225>
- Keskin, H. (1997). İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kımtır, N. (2008). “Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi” (Doktora Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kımtır, N. (2015). “İlgili-Seven Anne-Baba Tutumları ile Din ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”. Dini Araştırmalar, 18, (46), 9-44.
- Kış, B. (2018). “Müslümanlarda Bağlanma ve Tanrı Algısı” (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Kilit, N. N. (2019). “Kader Algısı-Psikolojik İyi Oluş İlişkisi Üzerine Bir Araştırma” (Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi.
- Kirkpatrick, L. A. (2006). “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi” (çev.: Mustafa Koç). *Bilimname* 10, (1), 133-172.
- Koç, A. (2011). Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru, Benlik Saygısı ve Öfke Yaşantısı. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koçak, R. (1998). “Yükleme Biçimlerinin Depresyon ve Kendini Ayarlamadaki Rolü” (Yüksek Lisans Tezi). Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köse, A., & Küçükcan, T. (2000). Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Köse, A., & Ayten, A. (2020). Din Psikolojisi. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Küçük, A., vd. (2009). Dinler Tarihi. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Kula, T. (2012). “Ergenlerde Öfke Duygusu; Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme (Diyarbakır Örnekleme)” (Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kuşat, A. (2006). “Ergenlerde Allah Tasavvuru” Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi içinde (ed.: Ünver Günay & Celaleddin Çelik) Adana: Karahan Kitabevi.
- Loewenthal, K. M. (2017). Din Psikolojisi: Kısa Bir Giriş (çev.: Mustafa Ulu). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Macit, M. (2014). Boyun Eğme Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik: Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Marcoulesco, I., “Free Will and Determinism” *Encyclopedia of Religion*. Erişim: 10 Mart 2024. <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/free-will-and-determinism/>
- Madrigal, C. (2006). Kutsal Kitap’a Göre Kader ve Özgür İrade Öğretilerinin İncelenmesi. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- McCann, H. J. & Johnson, D. M. "Divine Providence", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Erişim: 20 Şubat 2024 URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/providence-divine/>>
- McKenna, M., & Coates, D. J. “Compatibilism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), (ed.: Edward N. Zalta & Uri Nodelman),

Erişim: 6 Ocak 2024. URL =
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/compatibilism/>>

- Memedoğlu, A. U. (2010). Din Psikolojisi (ed.: Hayati Hökelekli) Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Memedoğlu, A. U. (2011). Tanrı'yı Tasavvur Etmek. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. & Aygün, A. (2006). "James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6, (1), 117-139.
- Memiş, Z. C. (2023). "Ergenlerde Ebeveyn Tutumları, Bağlanma Stilleri-Tanrı Tasavvuru İlişkisi: Antalya Örneği" (Yüksek lisans tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Meral, Y. (2011). "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52, (2), 243-266.
- Müslim, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, "Sahîhu Müslim (Câmiu's-Sahîh)", 4.bs., thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1412/1991.
- Mütercim Asım Efendi (2013), El-Okyanüsü'l-Basit Fi Tercemeti'l- Kamusi'l Muhit- III. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları.
- Namlı, A. (2017). "Kader İncancının Dini Temelleri" (Doktora Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Nelson, E. (2009). "Tanrı Temsilinin Oluşumu". (çev.: Abdulvahid Sezen). Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 9, (2), 215-234.
- Odabaş, Ü. (2022). "Dini Danışmanlığın Konusu Olarak Gençliğin Değişen Tanrı Tasavvurları" (Yüksek Lisans tezi). Çorum: Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Okumuş, N. K. (2013). "Ehli Kitap İlahiyatında İlahi Takdir Algısının Merkez Parametreleri Üzerine Bazı Tespitler". Kelam Araştırmaları Dergisi, 11, (1), 169-200.
- Okumuş, N. K. (2014) "Ezeli Yazgı Algısının Kadîm Telakkileri". Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 14, (2), 173-191.
- Oktay, M. (2021). "Üniversite Gençliğinde Tanrı Tasavvurları ile Kişilik Özellikleri İlişkisi Üzerine Bir Araştırma" (Yüksek Lisans tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Oral, B., & Çoban, A. (2020). Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi.

- Öcal, M. (2004). “Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, (2), 59-80.
- Özarslan, S. (2017). *Kelam Tarihi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Özgener, Ş., & Ulu, S. (2018). “Yükleme (Atfetme)”. *Davranış Bilimleri: Kavramlar ve Kuramlar içinde* (ed.: Hasan Tutar) Ankara: Seçkin Akademik ve Mesleki Yayınları.
- Özgökman, F. (2015). *Tanrı’nın Ön bilgisi ve İrade Özgürlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.
- Özgül, S. (1998). “Engellenme Durumları ve Tabiatüstü Yüklemeler Arasındaki İlişkiler” (Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, R. (2011). “İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışının Sosyal ve Kültürel Temelleri”. *Kelam Araştırmaları* 9, (1), 127-156.
- Öztürk, B. (2019). “Tanrı Algısı Kişilik İlişkisi” (Yüksek Lisans Tezi). Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özşenler, D. (2019). “Kendini Algılama Kuramı”, *Kişiler Arası İletişim Kuramları içinde* (ed.: Ayşe Temel Eğimli) Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Paloutzian, F. R. (2013). “Din Değiştirme ve Manevi Dönüşüm: Bir Sistem ve Anlam Analizi”. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları içinde* (ed.: Raymond F. Paloutzian & Crsyta L. Park) (çev.: İhsan Çapcıoğlu & Ali Ayten). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Pargament, K. I. (2005). “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme” (çev.: Ali Ulvi Mehmedoğlu). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (1), 279-313.
- Park, L.C. (2013). “Din ve Anlam”. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları içinde* (ed.: Raymond F. Paloutzian & Crsyta L. Park) (çev.: İhsan Çapcıoğlu & Ali Ayten). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Peterson, M., vd. (2014). *Akıl ve İnanç*. (çev.: Rahim Acar) İstanbul: Küre Yayınları.
- Polat, S. (2021). “Klasik ve Açık Teizm Bağlamında Tanrı’nın Bilgisi ve İnsanın Özgürlüğü”. *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 16, 286-307.
- Rissler, J. “Open Theism” *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, Erişim: 21 Şubat 2024. <https://iep.utm.edu/o-theism/>
- Sabuni, N. (1979). *El-Bidaye fi Usulü’d-Din Tercemesi; Maturidiyye Akaidi*, (çev.: Bekir Topaloğlu). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Sami, S. (2024). “Çocukluk Dönemi İhmal ve İstismar Yaşantılarının Yetişkinlik Dönemindeki Tanrı Tasavvurları ile İlişkisinde Bilişsel Çarpıtmaların Aracı Rolü” (Doktora Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi.
- Satılmış, G. & Seber, G. (1989). “Yetiştirme Yurdunda Yaşayan Ergenlerde Benlik Saygısı”. Psikoloji Dergisi, 7, (23), 68-73.
- Savrun, M. (2020). “14-18 Yaş Arası Lise Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru (Ağrı Örneği) (Yüksek Lisans Tezi). Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Schultz D.P. & Schultz S. E. (2007). Modern Psikoloji Tarihi (çev.: Yasemin Aslay). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Seyhan, B. S. (2014). “Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler”. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18, (1), 65-97.
- Sezen, B. E. (2024). “Algılanan Ebeveyn Tutumları, Narsisizm ve Tanrı Algısı Üzerine Bir Araştırma” (Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Silberman, I. (2013). “Dini Şiddet, Terörizm ve Barış: Bir Anlam Sistem Analizi”. Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları içinde (ed.: Raymond F. Paloutzian & Crsyta L. Park) (çev.: İhsan Çapcıoğlu & Ali Ayten) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Sinanoğlu, A. (2002). “İslam’ın İlk Siyasallaştırma Sürecinde Kader İnancı”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 43. (2). 249-276.
- Spilka, B., vd. (2001). “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi” (çev.: Ali Kuşat). Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19, (11), 173-196.
- Spilka, B. (2013). “Dini Pratik, Ritüel ve Dua”. Din ve Maneviyat Psikolojisi: Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları içinde (ed.: Raymond F. Paloutzian & Crsyta L. Park) (çev.: İhsan Çapcıoğlu & Ali Ayten), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Sula, E. (2023). Tanrı Tasavvuru ve Benlik Saygısı İlişkisi Üzerine Bir Çalışma (Ortaokul Öğrencileri Örneği). (Yüksek Lisans Tezi). Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Swartz, N. “Foreknowledge and Free Will” The Internet Encyclopedia of Philosophy, Erişim: 17 Şubat 2024. <https://iep.utm.edu/foreknow/>
- Şahin, H., (2011). “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü” Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 36, 47-70.

- Şahin, A., vd. (2012). “Dini Yükleme Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri”, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Araştırma Dergisi, 5, 131-157.
- Şahin, O. (2023). “Hristiyan Teolojide Özgür İrade ve Lütuf Tartışmaları”. Sokrates 8. Uluslararası Eğitim, İşletme, İktisadi ve Sosyal Bilimler Kongresi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi.
- Şehristani, A. (2006). El-Milel ve’n-Nihal (çev.: Muharrem Tan). İzmir: Yeni Akademi yayınları.
- Şentürk, H. (2017). Din Psikolojisine Giriş. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şentürk, H., & Yakut, S. (2014). “Hayatın Anlamı ve Din”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, (33), 45-60.
- Taftazani. (2008). Şerhu’l-Akaid (çev.: Talha Hakan Alp). İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Tankışi. D. (2007). “Kanserli Hastalarda Hastalığa Bağlı Atıflar ve Alternatif Tedaviler” (Yüksek Lisans Tezi). İzmir: Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Tanrıverdi, H. (2016). “İlahi İlim İnsan Hürriyeti İlişkisi” Dini Araştırmalar, 19, (50), 79-102.
- Tarakçı, M. (2010), “Kalvinizm’de kader anlayışı”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19, (2), 66-92.
- Taşdelen, V. (2013) “Varoluşun Anlamı Sorunu”. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 9, (36), 132-144.
- Taşkın, B. (2021). “İslam Düşüncesinde İnsan Fiilleri: Farklı Söylemler Ortak Amaçlar”. Kader, 19, (1), 146-176.
- Taylor, S., vd. (2007). Sosyal Psikoloji, (çev.: Ali Dönmez) Ankara: İmge Kitabevi.
- Timuçin A. (2004). Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Bulut Yayınları.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Sevre, “Sünenü’t-Tirmizî (el-Câmiu’s-Sahîh)”, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbâkî, İbrâhîm Atve İvad, İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, ts.
- Tokat, L. (2006). “Dünya Görüşü-Din İlişkisi”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5, (9), 41-63.
- Topaloğlu, B. (2002). “Kudret” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 26, 316-317. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Topaloğlu, B., & Çelebi, İ. (2010). Kelam Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İSAM Yayınları.

- Topaloğlu, B., vd. (2016). İslam’da İnanç Esasları. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Toprak, S. (1990). “İnsan Fiilleri Konusunda Maturidi ve Eş’ari Arasındaki İtilaf”. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3, (3), 165-186.
- Güncel Türkçe Sözlük. Türk Dil Kurumu. Erişim 25 Ocak 2024. <http://sozluk.gov.tr/>
- Ulu, M. (2016). “İnanç Gelişim Teorisi: İnanç Aşamaları”. Bilimname 30, 1, 139-156.
- University of Minnesota Libraries, “Inferring Dispositions Using Causal Attribution” Principles of Social Psychology, Erişim: 12 Haziran 2024. <https://open.lib.umn.edu/socialpsychology/chapter/6-2-inferring-dispositions-using-causal-attribution/>
- Uysal, vd. (2014). “Ergenlerin Tanrı Algılarıyla Sosyal Kaygı ve Umut Düzeyleri Arasındaki İlişkiler”. Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi, 11, 42.
- Üzüm, İ. (2001). “Kaderiyye” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 24, 64-65. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Vicens, L., “Theological Determinism” The Internet Encyclopedia of Philosophy, Erişim: 22 Şubat 2024. <https://iep.utm.edu/theological-determinism/>
- Vihvelin, K., “Arguments for Incompatibilism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), (ed.: Edward N. Zalta & Uri Nodelman), Erişim: 4 Ocak 2024. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/incompatibilism-arguments/>>.
- Yalçın, Ş. (1996). “Anlam Arayışı”. Bilgi ve Hikmet, X, 136-139.
- Yaparel, R. (1994). “Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8, 275-299.
- Yapıcı, A. (2003). “Fiziksel ve Sosyal Hadiselere Sebep Atfetmede Dinin Rolü”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3, (1), 127-166.
- Yapıcı A. (2012). “Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta- Analiz Denemesi”. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17, (2), 1-34.
- Yapıcı, A. (2021). Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık. Adana: Karahan Kitabevi.
- Yakut, S. (2019) “Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısı”. VI. Uluslararası Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Akademik Çalışmalar Sempozyumu.
- Yavuz, K. (1983) Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Yavuz, Y. Ş. (1994) “Ehli Sünnet”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 10, 525-530. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2001a) “Kader”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 24, 58-63. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2001b) “İstitaat”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 23, 399-400. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2022a) “Kelam”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 25, 196-203. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2022b). “Kesb”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 25, 304-306. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Z. (2006). “İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı’nın Ön Bilgisi” (Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yazıcıoğlu, M. S. (1988). “Maturidi Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30, 155-169.
- Yazıcıoğlu, M. S. (1996). “Fiil”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 13, 59-64. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yeprem, M. S. (1984) “İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi”. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Yıldırım, S. (2018). “13-18 Yaşlar Arası Meslek Liseli Ergenlerde Tanrı Algısı Üzerine Bir Araştırma” Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldıoğan, Ç. (2012). “7-12 Yaş Arası Çocuklarda Tanrı Tasavvuru: Kırşehir/Çiçekdağı İlçesi Örneği” (Yüksek Lisans Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldız, M. (2006), “Benlik Kavramı ve Benliğin Gelişiminde Dinin Rolü”. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 23, 87-127.
- Yıldız, M. (2007). Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Yıldız, M. & Ünal, V. (2017). “Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki”. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 6, (4), 8-21.
- Yılmaz, A. A. (2021). “Özgür İrade Olmaksızın Kötülükler, Tanrı ve Yaşamın Anlamı: Katı Teolojik Belirlenimcilik”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 62, (1), 197-224.

Wallace, D. D., “Free Will and Predestination: An Overview”, Encyclopedia of Religion. Erişim: 10 Mart 2024.
[https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/free-will-and-predestination-overview /](https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/free-will-and-predestination-overview/)



EKLER

EK-1. Kişisel Bilgi Anketi

1. Cinsiyetiniz:
☐ Erkek
☐ Kadın
2. Yaşınız:
☐ 25-35
☐ 35-55
☐ 55-65 Yaş
3. Medeni durumunuz:
☐ Bekâr
☐ Evli
☐ Dul
☐ Boşanmış
4. Eğitim düzeyiniz:
☐ Okur-Yazar
☐ İlk- Ortaokul
☐ Lise
☐ Üniversite
☐ Lisansüstü
5. Sosyo-ekonomik düzeyiniz:
☐ Alt
☐ Ortanın altı
☐ Orta
☐ Ortanın Üstü
☐ Üst
6. İkamet Edilen Birim:
☐ Kırsal
☐ Kentsel

EK-2. Farklı Kader Algıları Ölçeği

	Tamamen Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Hiç Katılmıyorum
1. İnsan, gücü dahilinde her şeyi yapabilir. Kaderi onu engelleyemez.					
2. Başarı için kolay ve zor yollar vardır. Alınyazısı diye bir şey yoktur.					
3. Bütün başarılarımın arkasında kader değil ben varım.					
4. Başarılı olmak çok çalışmaya bağlıdır; kaderin bunda etkisi yoktur.					
5. Herkes kendi kaderini kendi yazar.					
6. Hayatımla ilgili her şeyi tamamen kontrol altına alabilirim.					
7. Rüzgârın önündeki yaprak gibi kaderimiz bizi istediği yöne sürükler.					
8. Uzun vadeli planlar yapmaya gerek yoktur. Her şey kadere bağlıdır.					
9. İnsanın kaderine boyun eğmekten başka çaresi yoktur.					
10. Her şeyi önceden belirleyen Allah sırayla rollerin oynanmasını sağlıyor.					
11. Kontrol edemediğimiz güçlerin elinde oyuncak gibiyiz.					
12. Kader insanın tercihi Allah'ın takdiriyle oluşan şeydir.					
13.Eylemler tercih etme bakımından insana, yaratma bakımından Allah'a aittir					
14. Geleceğim göstereceğim çabaya ve Allah'ın takdirine göre şekillenir.					
15. Genel hatlarıyla kader Allah'ın bilmesi kulun yapmasıdır.					

EK-3. Allah Tahayyülleri Ölçeği

	Tamamen Katılıyorum	Katılıyorum	Kararsızım	Katılmıyorum	Hiç Katılmıyorum
1. Genellikle Allah'ın başıma gelenlere kayıtsız kaldığını düşünürüm.					
2. Allah'ın sevgi ve merhametine ulaşmaya çalışsam da beni fark etmediğini düşünüyorum.					
3. Allah'ın çoğunlukla bana yardım etmediğini düşünüyorum.					
4. Allah'ın adaletini hissetmediğim zamanlar olmuştur.					
5. Dünya'da meydana gelen adaletsizliklere Allah'ın neden müdahale etmediğini hep merak etmişimdir.					
6. Allah'ın ihtiyaçlarımı gözetmediğini düşünüyorum.					
7. Allah'ın insanları kontrolsüzce dünyaya bıraktığını düşünüyorum.					
8. Allah'a karşı sürekli bir suçluluk ve utanç duygusu içindeyim.					
9. Allah'a karşı hissettiğim yoğun korku ve suçluluk, ahiret konusunda beni kaygılandırıyor.					
10. Ne kadar ibadet etsem de Allah'a karşı hissettiğim korkum azalmıyor					
11. Ben üzerime düşeni yapsam da bu hiçbir zaman Allah için yeterli olmayacaktır.					
12. Dua ve ibadetlerimde sevgi, korku, huzur gibi birçok duyguyu aynı anda yaşıyorum.					
13. Allah'a karşı hissettiğim sevgi ve korku gibi karşıt duygular beni ona daha çok bağlamaktadır					
14. Zaman zaman günah işlesem de Allah'ı düşünmek bana huzur verir.					
15. Cehennem benim için uzak ihtimal olmasa da Cennete gireceğim ümidini her zaman hissetmişimdir.					
16. Ne hata yaparsam yapayım Allah'ın beni koşulsuz sevdiğine inanırım.					
17. Görevlerimi yeterince yerine getirmesem de Allah'ın benden yüz çevirmeyeceğini düşünüyorum.					
18. Allah denince aklıma ilk gelen şey onun sınırsız sevgisidir.					
19. Allah'ın merhameti öfkesinden baskın olduğu için kimseyi cezalandırmayacaktır.					