

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**“BENİM YERİMDE OLSAYDIN (NAMAZI) BİR KADIN
OLARAK MI KILARDIN BİR ERKEK OLARAK MI?”
TRANSSEKSÜEL BİREYLERİN TRANSSEKSÜEL
OLMA DENEYİMLERİ İLE DİNİ DENEYİMLERİ
ARASINDAKİ İLİŞKİ**

BÜŞRA KARASAKAL

**TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ NURSEM KESKİN AKSAY**

İSTANBUL, 2022

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**“BENİM YERİMDE OLSAYDIN (NAMAZI) BİR KADIN
OLARAK MI KILARDIN BİR ERKEK OLARAK MI?”
TRANSSEKSÜEL BİREYLERİN TRANSSEKSÜEL
OLMA DENEYİMLERİ İLE DİNİ DENEYİMLERİ
ARASINDAKİ İLİŞKİ**

BÜŞRA KARASAKAL

**TEZ DANIŞMANI
DR. ÖĞR. ÜYESİ NURSEM KESKİN AKSAY**

İSTANBUL, 2022

TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Din Bilimleri (Din Psikolojisi) alanında Yüksek Lisans alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad

Kanaati

İmza

_____	_____	_____
_____	_____	_____
_____	_____	_____

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı:

İmza:



ÖZ

“BENİM YERİMDE OLSAYDIN (NAMAZI) BİR KADIN OLARAK MI
KILARDIN BİR ERKEK OLARAK MI?” TRANSSEKSÜEL BİREYLERİN
TRANSSEKSÜEL OLMA DENEYİMLERİ İLE DİNİ DENEYİMLERİ
ARASINDAKİ İLİŞKİ

Karasakal, Büşra

Din Bilimleri Yüksek Lisans Programı

Öğrenci Numarası: 187034024

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0002-9528-4370

Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10472203

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Nursem Keskin Aksay

Eylül 2022, 112 sayfa

Transseksüellik, kendi içinde birçok tartışmayı barındırması sebebiyle Türkiye’de üzerinde çok konuşulmayan araştırma alanlarından. Son günlerde tüm dünyadan farklı görüşlerle tartışılan ve sorunsallaştırılan bu konu Türkiye’de birçok kesimden insanı etkilemesine rağmen görmezden geldiğini söylemek yanlış olmaz. Alanda yapılan çalışmaların birçoğu belli bir bakış açısıyla gerçekleştirilmektedir. Özellikle farklı dini, kültürel ve ahlaki değerlere sahip toplumlardaki bakış açıları ve yaklaşımlar, bununla birlikte öznel ve deneyimler göz ardı edilmektedir. Bu alandaki toplumsal çalışmalara, çatışmalara ve çözüm önerilerine Türkiye’nin bağlamını da göz önünde bulundurarak katkı sağlamak amacıyla transseksüel bireylerin transseksüel olma deneyimleri ile dini deneyimleri arasındaki ilişkinin araştırılması önem arz etmektedir. Bu araştırmanın saha çalışması kendisini ya da deneyimini transseksüel olarak tanımlayan bireyler ile yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakat, odak grup görüşmeleri ve katılımcı gözlem yöntemleri kullanılarak yapılmıştır. Araştırma sonucunda Müslüman transseksüellerin sosyal bir gerçeklik olarak var oldukları, Türkiye’nin sosyo-kültürel yapısı sebebiyle Müslüman oldukları için bazı LGBTİQ+’lar tarafından, transseksüel oldukları için de bazı muhafazakar Müslümanlar tarafından görünmez kılındıkları bulgusuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte bireylerin kültürel ve dini bağlamı sebebiyle kendi kimliklerini dini bir çerçeveden kurgulamaktan vazgeçmedikleri, bu bağlamda dini

pratiklerini özgün bir şekilde ürettikleri ve transseksüel bir bireyin otomatik olarak din dışı addedilmesinin yanlış bir kanı olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cinsiyet, Cinsiyet kimliği, Dini deneyim, LGBTİQ+, Toplumsal cinsiyet, Transseksüel



ABSTRACT

“WOULD YOU HAVE PRAYED AS A WOMAN OR AS A MAN, IF YOU HAD BEEN IN MY PLACE?”: THE RELATIONSHIP BETWEEN TRANSSEXUAL INDIVIDUALS' EXPERIENCES OF BEING TRANSSEXUAL AND THEIR RELIGIOUS EXPERIENCES

Karasakal, Büşra

MA in Religious Science

Student ID: 187034024

Open Researcher and Contributor ID (ORCID): 0000-0002-9528-4370

National Thesis Center Reference Number: 10472203

Thesis Supervisor: Asst. Prof. Nursem Keskin Aksay

September 2022, 112 Pages

Transsexuality is one of the research areas that is not talked about much in Turkey because it contains many discussions within itself. It would not be wrong to say that this issue, which has been discussed and problematized with different views from all over the world, has been ignored despite the fact that it affects people from many walks of life in Turkey. Most of the studies in the field are carried out from a certain point of view. In particular, perspectives and approaches in societies with different religious, cultural and moral values, as well as subjects and experiences are ignored. In order to contribute to social studies, conflicts and solution proposals in this field, taking into account the context of Turkey, it is important to investigate the relationship between transgender individuals' experiences of being transgender and their religious experiences. The fieldwork of this research was conducted using semi-structured in-depth interviews, focus group interviews and participant observation methods with individuals who define themselves or their experience as transgender. As a result of the research, it has been found that Muslim transsexuals exist as a social reality, and they are made invisible by some LGBTIQ+s because they are Muslims and by some conservative Muslims because they are transsexuals due to the socio-cultural structure of Turkey. However, it has been found that individuals do not give up constructing their own identities from a religious framework due to their cultural and religious contexts, that they produce their religious practices in an

original way in this context, and that it is a misconception that a transgender individual is automatically considered non-religious.

Keywords: Gender, LGBTIQ+, Religious experience, Sex, Sexuality, Transexual



İTHAF

Beni her koşulda seven ve destekleyen anneme, babama ve geniş aileme ithaf olunur...



TEŞEKKÜR

Bu araştırma için beni yönlendiren, beni cesaretlendiren, karşılaştığım zorlukları bilgi ve tecrübesi ile aşmamda yardımcı olan, beraber çalışmaktan ve ğrencisi olmaktan gurur duyduğum değerli Danışman Hocam Dr. Öğr. Üyesi, Nursem Keskin Aksay'a müteşekkirim.

Tez Jürisi Üyelerim çok kıymetli Dr. Öğr. Üyesi, Zeynep Kevser şerefoğlu Danış ve Prof. Dr. Hasan Kaplan hocalarıma destekleri ve yönlendirmeleri için müteşekkirim. Tez yazma sürecimde bana anlayış gösteren ve benden desteklerini esirgemeyen profesyonel hayattaki direktrme ve yöneticilerime teşekkir ederim.

Tezimin ve hayatımın her aşamasında yanı başımda olan, beni her zaman destekleyen başta annem Teslime, babam Recep olmak üzere tüm aileme sonsuz sevgi ve saygılarımı sunarım.

Araştırma sürecimde bıkmadan usanmadan beni dinleyen, heyecanıma ve kimi zaman zntme ortak olan, tkendiğim anlarda modumu yükselten, gerektiğinde tezimi okuyup revize veren çok sevgili arkadaşlarım başta Beyzanur Yaşar, Taha Sevinç, Niyaz Uslu ve Zehra Uzun olmak üzere isimlerini sayamadığım tüm arkadaşlarıma teşekkir ederim.

Bu tezi mümkün kılan katılımcılarım ve anlatılarıydı, bu sebeple başta çocukluk arkadaşım ve kuzenim olmak üzere tüm katılımcılarıma paylaşımları, samimiyetleri ve dostlukları için en içten teşekkirlerimi sunarım.

Büşra Karasakal

İSTANBUL, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT	vi
İTHAF	viii
TEŞEKKÜR.....	ix
İÇİNDEKİLER.....	x
GÖRSELLER LİSTESİ	xii
BÖLÜM I GİRİŞ	1
1.1. Metodoloji	3
1.2. Literatür ve Tezin İlgili Literatürdeki Yeri	10
BÖLÜM II “T’NİN NEDEN LGB’NİN YANINDA OLDUĞUNU ANLAMAYA ÇALIŞIYORUM”: TÜRKİYE BAĞLAMINDA TRANSSEKSÜELLERİ ANLAMAK.....	17
2.1. Eşcinselliğin Kavramsallaştırma Süreci	19
2.2. Transseksüelliğin Kavramsallaştırma Süreci	21
2.3. LGBTİQ+ Hareketinin Oluşumu ve Transseksüellerin Hareket İçindeki Konumu	26
2.4. Türkiye Bağlamında LGBTİQ+’ları ve Transseksüelleri Anlamak.....	30
2.4.1. Türkiye’de Dindar Muhafazakarların LGBTİQ+’lara Yaklaşımları	32
2.4.2. Türkiye’de LGBTİQ+ Hareketinin Oluşumu ve Görünürlüğü	40
2.4.3.”Ben Kendimi LGBT Bireyi Olarak Görmüyorum”: Türkiye’deki Müslüman LGBTİQ+’lar ve LGBTİQ+ Hareketi	46
BÖLÜM III “SADECE ERKEK OLARAK NİTELENDİRİYORUM KENDİMİ, DAHA FAZLA TANIM EKLEMİYORUM”: KURAMSAL TARTIŞMALAR, KAVRAMLAR VE GÜNDELİK DENEYİMLER.....	55
3.1. Transseksüellik Hegemonik Cinsiyet Normlarını Yıkar mı Yeniden mi Üretir?.....	56
3.2. Cinsiyet Kimliği Tartışmaları	64
3.3. Gündelik Deneyimler.....	69
BÖLÜM IV “BENİ NİYE BÖYLE YARATTIN?”: DİNİ DENEYİMLER.....	75
4.1. “Beni Niye Böyle Yarattın?”: Bireylerin İnançları ve Cinsiyet Kimlikleri Arasındaki Çatışma Deneyimleri	77
4.2. “Allah’ın Bana Verdiği Bir Şey Olarak Düşünüyorum.”: Bireylerin İnançları ve Cinsiyet Kimlikleri Arasındaki Uyum Deneyimleri.....	83

4.3. Bireylerin Özgün Dini Pratikleri	88
BÖLÜM V SONUÇ	94
REFERANSLAR	98
EKLER	111
EK A	111
ÖZGEÇMİŞ	112



GÖRSELLER LİSTESİ

Resim 2.1. “Şaban’la Recep’in Aşkına Ramazan Engel Olamaz”.....48



BÖLÜM I

GİRİŞ

LGBTİQ+ nedir, kimdir? Bu bireyler neden sıradışı olarak görülür? LGBTİQ+ bireylerin bir inançları var mıdır? Varsa inançları ve cinsiyet kimlikleri nasıl bir ilişki içindedir ve dini ne şekilde deneyimlemektedirler? Bu soruları ilk defa sormaya başladığımda bir İslam ülkesi olarak bilinen Malezya’da, Malaya Üniversitesi’nde değişim öğrencisiydim. İlk defa normatif cinselliğe sahip olmayan insanlarla karşılaşmıştım. Bazıları kaldığım yurttaki görevliydi, bazıları da benim gibi öğrenci olan arkadaşlarımdı. Hayatın doğal akışı içinde hiç de sıradışı olmayan ilişkiler kurduğumda hem şaşkınlığım hem de konuya olan ilgim artmaya başladı. Malezya’dan döndükten sonra çocukluk arkadaşımın transseksüel bir deneyime sahip olduğunu ve beden-uyum sürecini tamamladığını öğrendiğimde ise konuyla daha yakından ilgilenmeye başladım. Babalarımızın yakın arkadaşlığı sayesinde hem arkadaşımın hem de ailesinin bu süreçte yaşadıklarını öğrenme fırsatı bulduğumda ise insanların bu denli görmezden gelinmesi ve yalnızlaştırılması beni hem üzmüş hem de konuya olan ilgimi arttırmıştı.

İslami İlimler Din Bilimleri Din Psikolojisi alanında yüksek lisansa başladığımda LGBTİQ+ konusunda konuşmak ve çalışmak noktasında ciddi bir isteksizlik ve çekimserlik olduğunu gözlemledim. Literatürde bir iki çalışma dışında hiçbir şey yazılmamış, tümüyle görmezden gelinmişti. İlahiyat çevresinde bu konuda konuşmanın bile LGBTİQ+’ları meşrulaştıracağından endişe ediliyordu. Bunun yanında LGBTİQ+’ların herhangi bir inanca sahip olabileceği de hiç akla gelmiyordu. Hatta yakınlarımızdan birilerinin LGTBİQ+ olabileceği de hiç değerlendirilmiyordu. Dolayısıyla benim konuya olan ilgim de şaşkınlıkla karşılanıyordu. Bu şaşkınlık tez danışmanı bulma sürecimi de etkiledi. Bazı hocaların bu konuda çalışmakla ilgili anlaşılabilir endişeleri vardı. Bu nedenle benimle çalışmak istemediler. Zorlu bir süreç olsa da nihayetinde Nursem Keskin Aksay hocayla karşılaştım ve onun danışmanlığında çalışmalara başladım. Araştırma sorumu netleştirmek için öncelikli olarak en yakınımından başlamanın daha anlamlı

olacağına karar vererek çocukluk arkadaşım ve ailesiyle temasa geçtim. Hemen ardından aile üyelerimden biri kendisinin transseksüel bir deneyime sahip olduğunu açıkladı. Böylece araştırma konum kendi kendisini şekillendirdi ve ben de transseksüeller ve dini deneyimleri üzerine çalışmaya karar verdim.

Bu tezin temel araştırma sorusu şu şekildedir: “Türkiye’de bireylerin transseksüel olma deneyimleri ile dini deneyimleri arasında nasıl bir ilişki vardır?” Bu sorunun cevabını bulabilmek için öncelikli olarak transseksüelliğin ne olduğuna, nasıl bir kavramsallaştırma sürecinden geçtiğine, LGBTİQ+ hareketinin oluşum sürecine ve bu süreçte transseksüelliğin nerede konumlandığına bakmak gerekmektedir. Bunun yanı sıra Türkiye’de LGBTİQ+’ların nasıl algılandığı, bu bağlamda LGBTİQ+ hareketinin Türkiye süreci ve bu süreçte transseksüellerin ve Müslüman LGBTİQ+’ların hareket içindeki konumları da analiz edilmelidir. Bu soruların cevabı transseksüellerin Türkiye bağlamındaki dini deneyimleri ve transseksüel olma deneyimlerini ve ikisi arasındaki etkileşimi anlamayı sağlayacaktır.

Ayrıca transseksüel deneyimlerin toplumsal cinsiyet tartışmalarındaki rolü ve konumları da araştırma kapsamında incelenecektir. Böylece bireylerin deneyimlerinin, dini ve toplumsal bağlamlarıyla olan ilişkisi ortaya konacaktır.

Bu çalışmanın konusu İslam dininde LGBTİQ+ olgusu ya da İslam Hukuku’nda LGBTİQ+’ların nerede konumlandıkları değildir. Araştırmanın amacı İslam’da LGBTİQ+’ya ya da normatif olmayan cinsiyet kimliklerine yeni bir bakış açısı kazandırmak da değildir. Bunun yerine bu çalışma, sosyal gerçeklik olarak var olan Müslüman transseksüellerin dinle, dini pratiklerle ilişkilendirmelerini, onların dine ve pratiklere olan bakış açılarını, deneyimlerinin onlar için ne ifade ettiğini, onlara ne hissettirdiğini hem dindarlıkları hem de transseksüel olma deneyimleri kapsamında anlamaya çalışmak ve analiz etmektir. Bununla birlikte LGBTİQ+ konusunda toplumun diğer üyelerinin gösterdiği hassasiyetleri belli noktalarda anlamakla birlikte bu çalışmada bu hassas konuyu en azından deneyimleyen bireyler açısından tartışmaya açmak ve sürdürülebilir toplum ihtimallerine çoklu bir yaklaşım geliştirmek amaçlanmaktadır.

1.1. Metodoloji

Transseksüellerin dini inançları var mıdır? Varsa bunu ne şekilde deneyimlemektedirler? Dini deneyimleri ile transseksüel olma deneyimleri arasında nasıl bir ilişki vardır? Danışman hocamla yaptığım görüşmeler sonucunda bu soruların cevaplarına bazı nitel metotlarla ulaşılabileceğini fark ettim. Böylece bireylerin deneyimlerine ulaşabileceğimiz bir metodoloji belirledik.

Yarı yapılandırılmış soruları danışmanımla birlikte hazırlayarak bu sorularla derinlemesine mülakat görüşmeleri ve odak grup görüşmeleri gerçekleştirdim. Görüşmeler için transseksüellere dernekler aracılığıyla ulaşabileceğimi düşünmüştüm. Fakat bazı dernekler etkinliklere LGBTİQ+ öznesi olmayanları kabul etmiyorlardı, Lambdaİstanbul'da (LGBTİ+ Dayanışma Derneği) katıldığım etkinliklerde de transseksüellerin etkinliklere pek katılmadıklarını gözlemledim ve bu etkinliklerde yalnızca 2 kişiyle görüşme fırsatı yakaladım. Bazı katılımcılara transseksüellerle ilgili içerik üreten bir instagram sayfası aracılığıyla ve diğerlerine de kartopu yöntemiyle ulaştım.

Saha araştırması sürecinde 11 trans erkek, 5 trans kadınla yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakatlar gerçekleştirdim. Yanı sıra meseleyi anlamak ve sahadaki deneyim ve kavramsallaştırmaları görmek için 1 avukat, 1 psikiyatrist, 1 ürolog ve 1 anneyle de görüşmeler yaptım. Avukat, hali hazırda sahada transseksüellerin cinsiyet geçiş süreci davalarıyla ilgilenen ve bir LGBTİQ+ derneğinde aktif olarak rol alan aktivist bir bireydi. Dolayısıyla avukatla görüşmem sayesinde hem hukuki süreci hem de mevcut davalarla ilgili tartışma, sorun ve çözümleri doğrudan öğrenebilme fırsatı bulmuş oldum. Görüştüğüm diğer bir kişi olan psikiyatrist ise sahada aktif olarak transseksüellerin cinsiyet geçiş süreçleriyle ilgilenen ve birçok transseksüel bireyle görüşen, terapiler yapan ve bireylerin transseksüel yapıda olup olmadıkları ile ilgili kararın ilk aşamasında yer alan bir uzmandı. Bireylerin transseksüel yapıda olup olmadıklarına bir doktor heyeti karar veriyor. Psikiyatristle görüşmem sayesinde hem psikiyatri literatürünün hem de sahasının tartışmalarını içerden bir bireyden dinleme fırsatı bulmuş oldum. Görüşme yaptığım ürolog ise, konuyla yakından ilgilenen, kendi araştırmalarını yürüten dindar bir bireydi. LGBTİQ+ konusundaki araştırmaları ve görüşleri sahadaki algıları görmem ve

anlamamla ilgili büyük fayda sağlamış oldu. Görüştüğüm bir diğer kişi bir trans erkek annesiydi. Bu görüşme sayesinde transseksüel bir evlada sahip olmakla ilgili tüm deneyimlerini kendisinden dinleme ve bir ebeveynin bu süreçte yaşadığı zorluk ve yalnızlıkları yakından görme fırsatı bulmuş oldum.

Görüşmeler 1 saat ile 3 saat arasında uzunluklara sahipti. 3 görüşme hariç bütün görüşmelerim kafe, restoran gibi halka açık yerlerde gerçekleşti. 2 görüşmem katılımcılarımın farklı şehirlerde yaşamaları sebebiyle online video görüşmesi şeklinde gerçekleşti. 1 katılımcım sorulara mail yoluyla cevap vermeyi tercih etti. 1 yüz yüze görüşmem Sakarya'da, diğer tüm yüz yüze görüşmelerim ise İstanbul'un çeşitli semtlerindeydi. 2 görüşmem haricinde tüm görüşmelerimde ses ya da video kaydı aldım. 2 katılımcım kayıt almamı tercih etmediği için yalnızca not aldım. Katılımcılarımdan bazıları kendi isimlerinin kullanılmasını tercih etse de güvenlik sebebiyle ben hepsi için takma isim kullanmayı tercih ettim.

Derinlemesine mülakatların yanında katılımcı gözlem yönteminin sahayı anlamak açısından önemli olacağını düşünerek görüşmelerin yanında katılımcı gözlemlerimi de yürüttüm. Katılımcı gözlemin birçok çeşidi mevcuttur. Sahanın doğal akışında katılımcılarımdan bazılarıyla arkadaş oldum ve görüşme sonrasında da kendileriyle iletişimimi sürdürdüm. Zaten hali hazırda transseksüel deneyime sahip olan çocukluk arkadaşım, kuzenim ve onların aileleriyle olan yakın iletişimim devam ediyordu. Katılımcı gözlemin amacı zaten deneyimleri görmektir, bu arkadaşlıklar ve iletişimler de deneyimleri yakından görmemi sağladı.

Bunun yanında LGBTİQ+ konularının tartışıldığı ve aktarıldığı belli mekanlara, dernek ve toplantılara katılarak gözlem yaptım. Bu toplantılarda da benzer şekilde görüştüğüm kişilerle ilişkilerim devam etti, böylece katılımcı gözlemlerim arttı. Pandemi sürecinin de etkisiyle konuyla ilgili online-yüzyüze, ulusal-uluslararası sayısız etkinliğe, çalışmaya ve kongreye katıldım. Konuyla ilgili karşılaştığım her şeyi takip etmeye çalışarak konuyla ilişkilenmemi ve gözlemlerimi arttırdım. Etkinliklerine katıldığım bazı kurumlar şu şekildeydi: Lambdaİstanbul, Pembe Hayat LGBTİQ+ Dayanışma Derneği, SPOD (Sosyal Politika Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Yönelim Çalışmaları Derneği), Kaos GL Derneği (Kaos Gey ve Lezbiyen Kültürel Araştırmalar ve Dayanışma Derneği), Yoğurtçu Kadın Platformu, HAZAR Eğitim

Kültür ve Dayanışma Derneği, London Centre For Interdisciplinary Research, Dayanışmanın Kadın Hali Derneği, Amnesty NYU, Dünya AKOP (Dünya ocuk ve Aile Koruma Platformu).

Mülakatlardan sonra transkripsiyonları yaptım ve onlar üzerinden bazı temalar belirledim: kavramsallaştırma, politik hareket, toplumsal cinsiyet ve din. Bundan sonra bu temalara uygun bazı anahtar kelimeler belirledim: trans, transseksüellik, eşcinsellik, LGBTİQ+, erkeklik, kadınlık, cinsiyet, biyolojik cinsiyet, atanmış cinsiyet, cinsiyet kimliği, din, dini deneyim, inanç.

Bu kavramlar üzerinden syem analizimi yaptım ve bu analiz üzerinden bulgularımı ve blmlerimi belirleyerek bu tezi yazdım. Yani konu çerçevesinde kavramsallaştırmalar ve literatür için bir literatür taraması yapılmış olsa da bu çalışmada teorik yaklaşımlar ve kavramsallaştırmalar saha verilerine dayandırılarak oluşturuldu. Nitekim Willis ve Trondman gibi bazı teorisyenler, teoriye öncelik vermek ve ardından onun geçerliliğini kanıtlamak için kanıt aramak yerine ulaşılan kanıtlara ilişkin bir i gr sunduğunda teorinin kullanılması gerektiğini iddia etmektedirler (2000). Teori bulgularla ilgili olarak sosyal fenomenleri anlamaya yardımcı olmalıdır. Böylece aslında bu yöntem gündelik dünya hakkında bilgi sunarak teoriyi de yeniden şekillendirme fırsatı sunmuş olur (Rooke 2010). Ayrıca önceden belirlenmiş teorik bir çerçevenin olmaması saha araştırmasının özgün olmasını da sağlamıştır. Bir çerçeveye sahip olmamak araştırmacının mevcut bilgi birikimi tarafından daha az kısıtlanmasını sağlayabilir. Bununla birlikte araştırmacının geçmiş birikiminden tümüyle izole bir araştırma üretmesi de beklenemez. Dolayısıyla yine de araştırmacı olarak mevcut anlayışlarım araştırmayı etkilemiş olabilir. Sonuç olarak araştırmacı özneldir, kişisel duygu ve deneyimleri, zayıflıkları, kırılganlıkları, başarısızlıkları vardır ve tüm bunlar araştırmaya yansımaktadır. Araştırmacı da araştırmayı üreten taraflardan biridir ve aslında bu durum, araştırmayı özgün kılmaktadır. Araştırmacının konumu, sahada neyi ve nasıl gördüğünü ve neye değer verdiğini şekillendirme noktasında oldukça önemli bir noktadır ve araştırmacının bireysel, demografik, entelektüel ve akademik özellikleri araştırmacının pozisyonunu etkilemektedir ve bu da hem veri toplama sürecini hem de analiz sürecini etkileme potansiyeline sahiptir (Timmermans ve Tavory 2022).

Araştırma sürecinde araştırmacının pozisyonunun içerden veya dışardan olma durumu, bulgular noktasında araştırmacıya avantaj sağlayabilir. Araştırma sürecinde benim transseksüel olmayan heteroseksüel bir kadın olmam, yani cinsiyet kimliği açısından dışarıdan olmam genel olarak bireylerin deneyimlerini anlamakla ilgili daha fazla çaba sarf etmemi gerektirse de bu pozisyonun belirli avantajlar sağladığını da gözlemledim. Benim bağlamın dışında olmam katılımcıların LGBTİQ+'lar ve hareketle ilgili daha özgürce konuşabilmelerini sağladı. Bunun yanında Müslüman olduğum için ve nispeten geleneksel bir ailede büyüdüğüm için de içeriden olma avantajına sahiptim. Dolayısıyla katılımcılar dini deneyimlerini ve aile deneyimlerini rahatlıkla paylaştılar. Bunun yanında katılımcılar görüşmeler esnasında sıklıkla benim fikirlerimi ve hayatımı sorguladılar. Bu noktada olabildiğince dürüst ve açık olmaya çalıştım ve çok kişisel birçok soruya cevap vermek durumunda kaldım. Bu strateji katılımcılarla ilişkilenmemi kolaylaştırdı ve aramızda bir güven ilişkisi kurulmasını sağladı. Böylece veri toplama süreci de kolaylaştı. Bu araştırmayı mümkün kılan katılımcıların anlatılarıydı. Umarım yeniden anlatımlarda ve analizlerde sadık ve doğru olabilmişimdir.

Çalışmamın etnografik bir yapıda olması, niteliksel metotlar ve katılımcı gözlem yöntemlerinin özdeşünümsellik yani, araştırmacının bir nesnellik hedef ya da kaygısı gütmekten ziyade, kendi öznelliğinin ve onun getirdiği sorumluluğun farkında olması durumu ve araştırmacının deneyimini de içermesi bakımından bu çalışmada yazım dili olarak yer yer birinci tekil şahıs kullanıldı (Nuhrat 2020). Birçok etnografik çalışmada da kullanılan bu yöntemin çalışmanın özgünlüğü ve araştırmacının da araştırma sürecinin bir parçası olduğunu ortaya koymak açısından önemli olduğu söylenebilir.

Katılımcılar genel olarak yaşadıkları deneyimi transseksüel olarak tanımlamışlardır, bu sebeple bu çalışmada transseksüellik kavramsallaştırması kullanılmıştır. Transseksüellik, literatürde ve sahada farklı etkenlere bağlı olarak çeşitli şekillerde tanımlanmış ve tartışılmıştır. Bu tartışmalar Bölüm 2'de analiz edilecektir. Fakat tezin anlaşılması açısından burada transseksüelliğin ne olduğu ve bu kişilerin nasıl bir süreçten geçtiklerinin kısaca anlatılması yararlı olacaktır.

Transseksüellik en genel ifadeyle bireyin doğumda atanan/biyolojik cinsiyetinden memnun olmayarak bedensel ve toplumsal olarak karşı cinsin özelliklerine sahip olmak istemesi şeklinde tanımlanabilir. DSM-5'te (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı¹) “cinsiyet disforisi” tanımlamasıyla yer almakta, “en az 6 ay süre ile doğumda belirlenen cinsiyet ile deneyimlenen/ifade edilen cinsiyet arasında belirgin bir uyumsuzluğun oluşu” şeklinde tanımlanmakta ve tanı Türkçe'ye “cinsel kimliğinden yakınma (hoşnut olmama)” şeklinde çevrilmektedir (APA 2013). Doğumda atanan/biyolojik cinsiyeti kadın olup cinsiyet kimliği erkek olan bireyler trans erkek, tam tersi durumdaysa trans kadın olarak tanımlanmaktadır (Mandimore 1999).

Transseksüel kişiler cinsel organın bir gösterge olarak kabul edildiği düzlemde doğumda atanan/biyolojik cinsiyetlerinden başka bir cinsiyete geçiş yapmak isteyebilmektedirler (APA 2014). Bu süreç cinsiyet geçiş süreci veya beden-uyum süreci olarak tanımlanmaktadır (Kaos GL 2020: 11). Türkiye'de bir cinsiyetten diğerine geçiş yapmak isteyen bireyler için bu sürecin hukuki, tıbbi, toplumsal bazı aşamaları bulunmaktadır. Hukuki süreç 4721 Sayılı Türk Medeni Kanunu'nun m.40 hükmüne göre belirlenmiştir:

Cinsiyetini değiştirmek isteyen kimse, şahsen başvuruda bulunarak mahkemece cinsiyet değişikliğine izin verilmesini isteyebilir. Ancak, iznin verilebilmesi için, istem sahibinin onsekiz yaşını doldurmuş bulunması ve evli olmaması; ayrıca transseksüel yapıda olup, cinsiyet değişikliğinin ruh sağlığı açısından zorunluluğunu (...) (2) bir eğitim ve araştırma hastanesinden alınacak resmî sağlık kurulu raporuyla belgelemesi şarttır. (2) Verilen izne bağlı olarak amaç ve tıbbî yöntemlere uygun bir cinsiyet değiştirme ameliyatı gerçekleştirildiğinin resmî sağlık kurulu raporuyla doğrulanması hâlinde, mahkemece nüfus sicilinde gerekli düzeltmenin yapılmasına karar verilir (Türk Medeni Kanunu 2001).

Literatürde ve sahada hem kavramsallaştırmayla hem de beden-uyum süreci ve bu sürecin gerektirdiği tıbbi ve hukuki şartlarla ilgili çeşitli tartışmalar mevcuttur. Bireylerin beyanları ile cinsiyetlerinin belirlenebileceği iddia edilmekte ve bu sürecin şartlara bağımlı kılınması eleştirilmektedir (Kaos GL 2020). Bölüm 2'de bu tartışmalar analiz edilecektir.

¹ DSM, Amerika Birleşik Devletleri'nde ve dünyanın birçok yerinde sağlık uzmanları tarafından ruhsal bozuklukların teşhisinde kullanılan rehber bir kitaptır, alanında uzman olan araştırmacı ve klinisyenler tarafından hazırlanır, Amerikan Psikiyatri Birliği tarafından yayımlanır (APA 2022). Son çıkan DSM-5 2013 yılında yayımlanmıştır.

LGBT kısaltması ilk olarak 1990’larda kullanılmaya başlanmış zaman içinde politik hareketteki değişimler çerçevesinde dönüşmüştür. Günümüzde bu kısaltmanın topluluklara göre değişiklik gösterdiği söylenebilir. Bu çalışmada LGBTİQ+ kısaltması kullanılmıştır. LGBTİQ+ kısaltmasının açılımı lezbiyen, gey, biseksüel, trans/transseksüel, interseks ve kuir² (*queer*) dir. Lezbiyen, cinsel ve/veya romantik olarak aynı cinse yönelen kadınları ifade etmek için kullanılmaktadır. Gey, cinsel ve/veya romantik olarak aynı cinse yönelen erkekleri ve kadınları ifade etmek için kullanılsa da Türkiye’de genellikle erkekler için kullanılmaktadır. Biseksüel, cinsel ve/veya romantik olarak her iki cinse de yönelen bireyleri ifade etmek için kullanılmaktadır (APA 2012). Bununla birlikte ikili cinsiyet sistemi eleştirileri ile birlikte biseksüel kullanımı bi+ şeklinde de kullanılmakta ve cinsel ve/veya romantik olarak kendisini ikili cinsiyet sisteminin dışında tanımlayan bireylere yönelen bireyleri ifade etmektedir (Kaos GL 2020). Trans, doğumda atanan/biyolojik cinsiyetinden farklı bir cinsiyet kimliği geliştiren ve bu cinsiyet kimliği doğumda atanan/biyolojik cinsiyeti ile örtüşmeyen bireyleri ifade etmek için kullanılan şemsiye bir terimdir (APA 2015). Transseksüel ise yukarıda da açıklandığı gibi doğumda atanan/biyolojik cinsiyetinden memnun olmayarak bedensel ve toplumsal olarak karşı cinsin özelliklerine sahip olmak isteyen bireyleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Translık ve transseksüellik ile ilgili hem sahada hem de literatürde çeşitli tartışmalar vardır ve bu tartışmalar Bölüm 2’de ele alınacaktır. İnterseks, fiziksel cinsiyet özellikleri üzerinden kadın veya erkek olarak sınıflandırılmayan, kromozom, hormon, üreme veya genital organlarda bazı cinsiyet gelişim bozuklukları ile doğmuş olan bireyler için kullanılmaktadır (APA 2006). Bu bireyler çift cinsiyetli olarak da tanımlanabilmektedir. Kuir, bireylerin baskın toplumsal normlara uymayan bir cinsel yönelimi, cinsiyet kimliğini veya cinsiyet ifadesini tanımlamak için kullanabilecekleri şemsiye bir terimdir (APA 2015). Kuir bir teori ve bir hareket olmasının yanı sıra bazı bireyler kendilerini erkek veya kadın cinsiyet

² Queer’in, Türkçe çalışmalarda kimi zaman queer, kuer ya da kuir şeklinde kullanıldığı görülse de özellikle son araştırmalarda kavramın Türkçeleştirildiği ve kuir şeklinde kullanıldığı gözlemlendiği için bu çalışmada queer, kuir şeklinde kullanılmıştır.

Kuir, eşcinsellik ve heteroseksüellik, erkek ve kadın, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet gibi ikilikleri ve bu ayrımlar etrafında verili kabul edilen toplumsal kimlik, kategori ve öznellikleri istikrarsızlaştırmaya çalışan bir teoridir ve queer teorisyenler cinsel normallik ve anormallığı ayıran sınırları yıkmaya çalışırlar (Turner 2006). Bununla birlikte baskın toplumsal normlara uymayan bir cinsel yönelimi, cinsiyet kimliğini ya da cinsiyet ifadesini tanımlamak için kullanılacak şemsiye bir terim olarak da kullanılmakta, bir kimlik olarak da benimsenmektedir (APA 2015).

ikiliğiyle sınırlamaktan ve gey, lezbiven veya biseksüel cinsel yönelimlerin dayattığı kısıtlamalardan kaçınmak için kuiri bir kimlik olarak benimseyebilmektedirler (APA 2015). Kısaltmanın sonuna eklenen + ifadesi genellikle bu kısaltmada yer almayan diğer cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği çeşitliliğini dahil etmek amacıyla kullanılmaktadır (Kaos GL 2020).

Bu çalışmada cinsiyet kimliği (*gender identity*) toplumsal cinsiyet kimliği anlamında kullanılmaktadır. Türkçe'ye cinsel kimlik ya da cinsiyet kimliği olarak çevirilen *sexual identity* kastedilmemektedir. Cinsel kimlik daha çok kişinin anatomisi ile ilgiliyken cinsiyet kimliği bireye dayatılan veya bireyin benimsediği sosyal ve psikolojik durumla ilgilidir (Diamond 2002). Bazı kaynaklarda cinsel kimlik kişinin romantik veya cinsel olarak kime yöneldiğini ifade etmek için de kullanılabilir. Fakat seksologlar ve psikologlar bunun için daha çok cinsel yönelim veya cinsel tercih ifadesini kullanmaktadırlar (APA 2008). Sonuç olarak cinsiyet kimliği biyolojik olandan farklı olarak daha çok sosyal ve kültürel bağlamlarda kullanılmakta, bu çalışmada da toplumsal cinsiyet kimliği anlamında kullanılmaktadır. Cinsiyet kimliği bireye atfedilen ve bireyin algılandığı sosyal cinsiyetin tanınması şeklinde tanımlanabilir (Diamond 2002).

Ayrıca yukarıda kullanılan doğumda atanan/biyolojik cinsiyet ifadesi doğrudan toplumsal cinsiyet tartışmalarıyla ilgilidir. Bu tartışmalar yalnızca transeksüellikle ilgili olmasa da toplumsal cinsiyetin doğuştan mı yoksa sonradan mı olduğuyla ilgili tartışmalarda transeksüellik önemli bir deneyim olarak algılanmaktadır. Toplumsal cinsiyetin doğuştan olduğunu savunanlar özcü teorisyenler olarak bilinir ve onlara göre cinsiyet yalnızca kadın ve erkekten oluşmaktadır, sabittir, doğuştandır ve toplumsal cinsiyet doğrudan cinsiyetle ilişkilidir (Price 2017). Cinsiyetin sonradan sosyal olarak oluştuğunu iddia edenler ise sosyal inşacılar olarak bilinir ve onlara göre cinsiyet, cinsiyet ikiliği ve toplumsal cinsiyet kişilerarası ve gruplar arası etkileşimler sonucunda sosyal olarak inşa edilmiştir (Jackson ve Scott 2012). Dolayısıyla doğumda dış üreme sistemine bakılarak belirlenen cinsiyeti doğumda atanan cinsiyet olarak tanımlamaktadırlar. Sosyal inşacılar göre transeksüellik cinsiyetin doğal ve sabit olduğu ve biyolojiyle belirlenebileceği görüşlerini tartışmaya açan önemli bir deneyimdir. Bu iki yaklaşımın ikilik olarak sunulmasının tartışmaya açılması da ayrıca önemlidir. Çünkü bu tartışma hem biyolojik ve

doğuştan gelen özelliklerin kabul edildiği ama toplumda da oluşturulan rolleri ele alan yaklaşımların varlığını ortaya çıkarabilir. Literatürde cinsiyetin kavramsallaştırması ya da gelişimi ile ilgili kesin bir bilgi olmadığı gibi bilimsel bilgiyle de kanıtlanmış net bir şeyin olmadığı, her ikisini de destekler nitelikte bilgiler olduğu söylenebilir (Rebelo vd. 2008, Bader 2014, Lindsey 2021). Fakat bir kısım net olarak doğuştan olduğu üzerinde dururken diğer bir kısım da net olarak sonradan oluştuğunu iddia etmektedir. Bu noktada duruma göre araçsallaştırılan bir şey olduğu söylenebilir. Katılımcılarının deneyimlerinde ve söylemlerinde de aynı şey vardır. Bir kısmı cinsiyet kimliğinin doğuştan olabileceğini söylemektedir fakat bir yandan deneyimlerle de pratik ettikleri bir durum vardır. Katılımcılarının kendileri de hem çocukluklarından beri biyolojik olarak hissettikleri bir şey olduğunu ama aynı zamanda bazı deneyimlerle kimliklerini kurduklarını ifade etmişlerdir. Bu sebeple bu çalışmada doğumda atanan/biyolojik cinsiyet ifadesi kullanılmaktadır. Ayrıca toplumsal cinsiyet ile ilgili tartışmalar Bölüm 3'te analiz edilecektir.

1.2. Literatür ve Tezin İlgili Literatürdeki Yeri

LGBTİQ+ konusu Türkiye'de konuşulması ve araştırılması hayli zor alanlardan biridir. Türkiye'nin toplumsal ve kültürel yapısı sebebiyle Türkiye toplumunun cinsiyeti ahlakla ilişkilendirdiği ve bir tabu haline dönüştürdüğü söylenebilir. Bu sebeple LGBTİQ+ konusunda akademik çalışma yapmak da bir o kadar tabulaştırılmış durumdadır. LGBTİQ+ ve dinin bir arada tartışılması ise imkansız görölmekte, genellikle LGBTİQ+'ların bir dini olmadığı ya da olmaması gerektiği varsayılmaktadır.

Özellikle İlahiyat Fakülteleri ve İslami İlimler disiplinlerinde LGBTİQ+ konusunda tartışma açmak bile oldukça zordur. Bu çevrelerde bu konular hassas ve tartışmalı olarak görüldüğünden LGBTİQ+ konusundaki çalışmaların bu tarz yaklaşımları meşrulaştıracağı yönünde bir kaygı hissedilmektedir. Bu konuda bir bilgiye sahip olursa bile meseleye genellikle yalnızca dini hükümler üzerinden yaklaşılmakta böyle olunca gündelik deneyimler göz ardı edilmektedir. Bunun yanında genellikle LGBTİQ+'ların bir inancı olmadığı ve Müslüman olmadıkları varsayılmaktadır. Bu varsayımdan hareketle bu konunun gündem edilmesi çok nadirdir. Bu da meselenin akademik bir yönü olmadığı düşünülmesine sebep olmaktadır. İlahiyat alanında

en önemli konuların meselenin dini yönü ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple yapılan az sayıdaki araştırmalarda da konunun dini yönü tartışılarak gündelik hayattaki deneyimler üzerine pek odaklanılmadığı ve sosyo-politik durumun göz ardı edildiği görülmektedir.

Son yıllarda yapılan, özellikle transseksüellerle ilgili olan araştırmalardan bir tanesi Hilal Özay'ın "İslam Hukuku'nda Transseksüel veya Travesti Olmanın Hükmü" (2017) başlıklı makalesidir. Makalenin konusu çok katmanlı, karmaşık ve disiplinlerarası çalışılması gereken bir konudur. Fakat Özay'ın meselenin yalnızca dini yönüne odaklandığı, gündelik deneyimleri göz ardı ettiği ve günümüz tartışmalarına pek değinmediği görülmüştür. Bu çerçevede konuyla ilgili literatür araştırmasının ve analizinin kısıtlı olduğu söylenebilir. Bu denli önemli bir konunun daha derinlemesine çalışılması hem akademi açısından hem de bu konuda soru işaretleriyle çıkmaza giren Müslüman transseksüeller açısından oldukça önemlidir. Bu sebeple bireylerin realitelerinin ve deneyimlerinin de çalışma kapsamına dahil edilmesi araştırmanın akademik yetkinliği ve faydası açısından daha anlamlı olabilirdi. Bu açıdan Din Psikolojisi alanında yapılan iki farklı araştırmanın bu eksikliği gidermekle ilgili önemli adımlar olduğu görülmüştür. Bunlardan ilki Ferdi Kırac'ın "Eşcinsellikle İlgili Dini-Psikolojik Algılar ve Maneviyat (Erkek Eşcinsel Örneklem)" (2013) başlıklı doktora tez araştırmasıdır. Kırac, araştırmasında eşcinsel erkeklerin eşcinsellikle ilgili dini-psikolojik algıları ile maneviyat düzeyleri arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Bunun yanında eşcinsellikle ilgili geniş bir literatür taraması yapmış, eşcinselliğin kavramsallaştırılması, İslam'da eşcinsellikle ilgili tartışmalar ve eşcinsellerin kimlik gelişimi gibi konuları da derinlemesine analiz etmiştir. Alanda yapılan ilk çalışmalardan olması ve geniş bir literatürü de kapsamı açısından oldukça önemli bir araştırmadır. Fakat araştırma örneklemini yalnızca erkek eşcinsellerden oluşmakta, lezbiyen, biseksüel, kuir, trans ve transseksüelleri kapsamamaktadır. Bu noktada yine Din Psikolojisi alanında yapılan ve diğer yönelim ve kimliklerin de örnekleme dahil edildiği bir diğer araştırmadan bahsedilebilir: Evrim Anık'ın "LGBT Bireylerde Dini ve Manevi Eğilimler" (2014) başlıklı yüksek lisans tez araştırması. Araştırma örneklemini çeşitli cinsel yönelim ve kimliklere sahip 30 LGBT bireyinden oluşmaktadır. Anık, katılımcılarla mülakat yöntemiyle görüşmeler yapmış ve yanı sıra Lambda İstanbul Derneği'nde etkinliklere katılarak gözlem yapmıştır. Bu açıdan kapsamlı bir saha araştırması yaptığı söylenebilir. Fakat

hem Anık'ın hem de Kıracı'nın ağırlıklı olarak bireylerin dindarlık düzeylerine ve din kavramsallaştırmalarına odaklandıkları görülmüştür. Bununla birlikte her ikisi de çalışmalarına kuiri dahil etmemiştir. Bu açıdan meselenin sosyo-politik yönünün eksik bırakıldığı söylenebilir. Yine de adı geçen araştırmacıların baskı, dışlanma ve etiketlenme ihtimallerine rağmen bu çalışmaları yapmış olmaları literatür için çok kıymetlidir.

İlahiyat alanının dışında sosyal bilimler alanının çeşitli disiplinlerinde de LGBTİQ+ ve din konusunda çalışıldığı görülmüştür. Bu konudaki en iyi çalışmalardan biri Zeynep Kuyumcu'nun "Reconciling Religion and Sexuality: An Ethnography of Youth In Turkey" (Din ve Eşcinselliği Barıştırmak: Türkiye'de Bir Gençlik Etnografisi) (2020) başlıklı yüksek lisans tez araştırmasıdır. Kuyumcu, Türkiye'de yaşayan Müslüman LGBT'ler kendilerini, dini ve cinsel deneyimlerini nasıl anlatıyorlar sorusu çerçevesinde araştırmasını oluşturmuştur. Deneyimlere odaklanması, bunları görünür kılma çabasında olması araştırmanın en güçlü özelliklerinden bir tanesidir. Bu alanda yapılan ilk araştırmalardan bir tanesi olması literatür açısından oldukça önemlidir. Aynı yıl psikoloji alanında Güler Beril Kumpasoğlu ve arkadaşları LGBT'lerin dini kimlikleri ile toplumsal kimlikleri arasındaki etkileşimi araştıran bir çalışma yapmışlardır: "Between Two Worlds: Turkish Religious LGBTs Relationships with Islam and Coping Strategies" (İki Dünya Arasında: Türk Dindar LGBT'lerin İslam İle İlişkileri ve Başa Çıkma Stratejileri) (2020). Araştırmada bireylerin LGBT kimliği ile inançları arasındaki ilişkiye odaklanılmıştır. Yanı sıra Müslüman LGBT bireylerin diğer Müslümanlarla ve Müslüman olmayan LGBT'lerle etkileşimlerine odaklanılmış, bu etkileşimlerin LGBT bireylerin kimlik gelişimlerine olan etkisi analiz edilmiştir. Bu araştırmadan farklı olarak Kumpasoğlu ve arkadaşları çalışma örneğinde trans ya da transseksüele yer vermemişlerdir.

Din ve LGBTİQ+ çalışmalarından bir diğeri Şebnem Keniş'in "Islam and Homosexuality Debates In Turkey: Discursive Contestation Among Muslims Over LGBTQ Rights" (Türkiye'de İslam ve Eşcinsellik Tartışmaları: Müslümanlar Arasında LGBTİ Hakları Üzerine Söylemsel İtirazlar) (2012) başlıklı yüksek lisans tez araştırmasıdır. Keniş, çalışmasında Türkiye'de Müslümanların eşcinsel haklarına yönelik karşı çıkışlarının temel dayanaklarını ve LGBTİQ+'ların bu argümanlara

itirazlarını tartışmaktadır. Yanı sıra İslam'ın içinde LGBTİQ+ haklarına alan açan yeniden yorumları, yani kuir dostu (*queer-friendly*) İslami yorumları tartışmaktadır. Konuyla ilgili yapılan ilk çalışmalardan olması sebebiyle iyi bir derleme ve analiz olduğu söylenebilir. Ayrıca kuir dostu İslami yorumları ve deneyimleri görünür kılması açısından da iyi bir çalışmadır. Fakat Keniş'in analizlerinde inanç ve bunu ifade etme özgürlüğünü dahil etmediği gözlemlenmiştir. Bu noktada akademik bilgi üretimi ile politik bilgi üretiminin birbirine içkin olduğu ve bunun da bazı homonormativitelere sebep olduğu söylenebilir.

Türkiye'de akademisyenlerin çoğunlukla kendi keskin çizgilerini göstermek için bu alanı kullandıkları söylenebilir. Dolayısıyla tüm bu ideolojik tartışmalar içinde bireylerin deneyimleri üzerinden bir tartışma yapılamadığı görülmüştür. Akademisyenlerin genellikle kendi ideolojilerine ve politik yaklaşımlarına odaklandıkları gözlemlenmektedir. Bu da bazı deneyimleri görünmez kılmaktadır. Özellikle Türkiye konjonktüründe cinsellik çalışmalarında dini deneyimlerin ve inançlı bireylerin görünmez kılındıkları söylenebilir. Bunun yanında toplumsal cinsiyet ve kuir tartışmalarının bazı transseksüel deneyimleri görünmez kıldığı, gayri meşru olarak değerlendirilerek değersizleştirildiği de söylenebilir (Lane 2009, Rubin 1999, Prosser 1998).

Toplumsal cinsiyet kavramsallaştırılması ile ilgili tartışmalar özellikle 1960'lardan bu yana sosyal inşacılık ve biyolojik determinizm üzerine yoğunlaşmaktadır. Bir yanda toplumsal cinsiyetin doğuştan olduğunu iddia eden özcüler diğer tarafta da edinimsel olduğunu iddia eden sosyal inşacılar yer almaktadır. Bu tartışmalar sonucunda cinselliğin akışkanlığına, toplumsal cinsiyetin çoklu ve değişken olduğuna vurgu yapan kuir teori (*queer theory*) ortaya çıkmıştır (Jagose 2017). Kuir teori heteronormativitenin, yani ikili cinsiyet sisteminin sınırlandırıcı ve normatif olduğunu iddia etmektedir. Böylece cinsiyet kategorisini ve özellikle ikili cinsiyet sistemini sorgulamaya açmaktadır. Tam bu noktada literatürde sıklıkla transseksüellerin varoluşları gereği toplumsal cinsiyet özcülüğünü sorgulamaya açtıkları ve hatta toplumsal cinsiyeti kökten bozdukları iddia edilir. Çünkü transseksüeller doğumda atanan/biyolojik cinsiyetlerinden farklı bir cinsiyeti pratik etmektedirler. Fakat yine de heteroseksüel düzenin içindeki iki cinsiyetten birini seçmeleri ve bunu pratik etmeleri bazı teorisyenlerce toplumsal cinsiyeti yeniden

inşa etmek şeklinde de görülebilmektedir. Transseksüellerin tüm bu biyolojik determinizm ve sosyal inşa tartışmalarının ortasında kaldığı hatta toplumsal cinsiyeti yeniden üreten bazı transseksüel biçimlerin genellikle gayri meşru olarak değerlendirildiği ve görünmez kılındığı söylenebilir.

Konuyla ilgili Türkiye’de yapılmış yalnızca iki çalışmaya rastlanmıştır. Bunlardan ilki Selin Berghan’ın *Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden* (2007) isimli araştırma kitabıdır. Berghan, transseksüellerle görüşmeler gerçekleştirmiş ve transseksüel kimliğin ataerkil sistem üzerindeki yıkıcı etkilerine odaklanmıştır. Yanı sıra katılımcıların bazı deneyimlerinin toplumsal cinsiyet sistemini yeniden üretmedeki rolüne vurgu yapmıştır. Transseksüellerin toplumsal cinsiyet tartışmalarındaki rolüne vurgu yapması ve bunu deneyimler üzerinden analiz etmesi literatüre önemli bir katkı sağlamıştır. Benzer şekilde Ali Akın da transseksüellerin çocukluk deneyimlerine odaklandığı “Heteronormativitenin Paradoksal İşleyişi: Transseksüel Olarak Büyümek” (2013) başlıklı bir makale hazırlamıştır. Akın, makalesinde transseksüellerin çocukluk deneyimlerinin toplumsal cinsiyet kurallarını esneten özelliklerine vurgu yapmıştır. Araştırmacı transseksüel deneyimlerin kendisine değil de toplumsal cinsiyet normlarını yıkıcılıklarına odaklanmıştır. Bu noktada aslında araştırmacının mevcut bilgi birikimi ve politik anlayışı tarafından kısıtlandığı söylenebilir. Bu oldukça doğaldır, çünkü araştırmacının mevcut anlayışından izole bir araştırma üretmesi beklenemez. Fakat bu yaklaşım bazı deneyimleri değersizleştirmesine ve bazı transseksüel biçimlerin de görünmez kılınmasına sebep olmuştur.

Bu sebeple bu tezde değersizleştirilen bazı transseksüel deneyimlerin görünür kılınması, bireylerin toplumsal cinsiyet deneyimleri ile dini deneyimleri ve ikisi arasındaki etkileşimleri analiz edilerek literatüre katkıda bulunması amaçlanmaktadır.

Bu doğrultuda bu çalışmada öncelikli olarak Müslüman transseksüellerin var oldukları, dini çeşitli şekillerde deneyimledikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Bu özne ve deneyimlerin Türkiye’nin mevcut bağlamı sebebiyle hem toplum tarafından hem de politik akım tarafından görünmez kılındıkları iddia edilmektedir. Bununla birlikte katılımcıların çeşitli etkenlerle politik akımla ilişki kuramadıkları ve kendilerini

LGBTİQ+'ya ait hissedemedikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Bu sebeple 2. Bölüm'de öncelikli olarak bu politik hareketin nerede ve nasıl başladığı ve transseksüellerin bu süreçte nerede konumlandıkları analiz edilmiştir, Türkiye bağlamında LGBTİQ+'ların ve transseksüellerin nasıl algılandıkları, Türkiye'de LGBTİQ+ hareketinin oluşum süreci, yapısı ve Müslüman LGBTİQ+'ların ve deneyimlerinin, toplum ve politik akım tarafından neden ve ne şekilde görünmez kılındıkları tartışılmıştır.

Türkiye'de akademisyenlerin genellikle ya LGBTİQ+ konusuna temas etmekten çekindikleri, bu sebeple görmezden geldikleri ya da aktivizmlerini ifade etmek ve desteklemek için bu alanı kullandıkları gözlemlenmiştir. Literatürdeki tartışmalar transseksüel deneyimler ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Toplumsal cinsiyet tartışmaları doğrudan transseksüellerle ilgili değildir ancak toplumsal cinsiyetin doğuştan mı yoksa sosyal olarak mı inşa edildiği tartışmalarında transseksüel deneyimler önemli görülmektedir. Toplumsal cinsiyetin doğal, biyolojik ve sabit olduğu iddiaları transseksüel deneyimler üzerinden tartışmaya açılmaktadır. Literatürde teorisyenlerin doğumda atanan/biyolojik cinsiyetlerine aykırı bir cinsiyet kimliği pratiği geliştiren ve toplumsal cinsiyetin ikiliğini ve sabitliğini sorgulayan bazı transseksüel biçimleri cinsiyetin doğallığına meydan okuyan bir varoluş olarak değerlendirerek ikili toplumsal cinsiyet sistemini yeniden üreten diğer transseksüel biçimleri değersizleştirdikleri gözlemlenmiştir. Ayrıca katılımcıların deneyimleri çerçevesinde toplumsal cinsiyet kimliğinin birey kendini nasıl hissediyorsa öyledir anlayışından öte daha kompleks bir kavram olarak tartışılması gerektiği bulgusuna ulaşılmıştır. Cinsiyet kimliği, bireyin kendini nasıl algıladığı, nerede konumlandığı, bireyin deneyimi, toplumun onu nasıl algıladığı ve toplumla girilen etkileşimlerle yakından ilişkilidir. Bu sebeple 3. Bölüm'de transseksüellik, cinsiyet kimliği ve din kavramları teorik olarak tartışılmış, görünmez kılınan transseksüel deneyimlerin teorik tartışmalardaki rolleri analiz edilmiştir.

Toplum tarafından din dışı tanımlamalara maruz kalsalar da katılımcıların kendilerini dini bir çerçeveden kurgulamayı tercih ettikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Buna rağmen bireylerin dini deneyimleri ile transseksüel olma deneyimlerinin ve aralarındaki ilişkinin mevcut literatürde genellikle görmezden gelindiği görülmüştür. Bu sebeple

4. Bölüm’de katılımcıların dini deneyimleri ile transseksüel olma deneyimleri arasındaki ilişkiler katılımcıların deneyimleri çerçevesinde analiz edilmiştir.

Bütün bu tartışmalar yapılırken asıl alanım Din Psikolojisi olsa da toplumsal cinsiyet kimliği teriminin son tartışmalarda literatürde olduğu gibi ve saha verilerimin de gösterdiği gibi interdisipliner bir bakış açısıyla ele alınmasının önemli bir katkı olduğu saptanmıştır ve bu sebeple analizler bu yaklaşımla yapılmıştır.

Bununla birlikte Din Bilimleri alanında genellikle din ve maneviyat arasında bir ayırım yapılmaktadır. Araştırmacılar genellikle dini, kurumsal din anlamında kullanırken, maneviyatı kişisel öznel ibadetler de dahil olmak üzere kişinin ahlaki ve kişisel inançları ile ilişkilendirmektedirler (Etengoff ve Rodriguez 2020). Bu çalışmada daha çok bireylerin kurumsal dinle olan ilişkilenmelerine odaklanıldığından maneviyat yerine din ifadesi kullanılmaktadır. Bununla birlikte bu, bireylerin maneviyat deneyimleri olmadığı anlamına gelmemekte, aksine araştırma esnasında bireylerin kendi öznel dini pratikler ürettikleri bulgusuna ulaşılmış ve tüm bu dini deneyimleri 4. Bölüm’de analiz edilmiştir.

BÖLÜM II

“T’NİN NEDEN LGB’NİN YANINDA OLDUĞUNU ANLAMAYA ÇALIŞIYORUM”: TÜRKİYE BAĞLAMINDA TRANSSEKSÜELLERİ ANLAMAK

Cengiz: Transseksüellik çok farklı bir yerde yani eşcinsellik çok farklı bir yerde. Transseksüel LGBT diyorlar ya ben bazen ‘T’nin niye LGB’nin yanında olduğunu anlamaya çalışıyorum, onlara saygılıyım, biseksüel bir trans erkek de olabilirdim, değilim ama oladabilirdim, olan arkadaşlarım da var, ama şunu düşünüyorum ben; sonuçta neden biz LGBT’nin sonundayız, bence destek amaçlı, çünkü bilimsel olarak biz çok farklı bir yerdeyiz.

Trans erkek deneyimine sahip olan Cengiz, görüşmemiz esnasında T’nin neden LGB’nin yanında olduğunu pek de anlayamadığından bahsetti. Diğer bazı katılımcılarımın da benzer soru ve sorgulamaları vardı. Bu transseksüel deneyimine sahip bazı kişilerin anlayamadığı ama hali hazırda var olan bir politik konjonktürün tartışmasını öne çıkardı. Transseksüellik genel olarak hep LGBTİQ+’nın içinde kabul edildi, neden orada olduğu sorusu sorulmadı, hatta neden orada olduğu sorusunun neden sorulduğu da sorulmadı ve bu soruyu dile getiren kişilerin deneyimleri de görünmez kılındı. T’nin neden LGBTİQ+’nın içinde yer aldığı ve neden bazı deneyimlerin görünmez kılındığı sorusunun cevabını bulmak için öncelikli olarak bu politik hareketin nerede ve nasıl başladığı, ne tür süreçlerden geçtiği ve transseksüelliğin bu süreçte nerede konumlandığına bakmak gerekmektedir. Bu nedenle bu bölümde bu politik akımın oluşum sürecinden ve transseksüelliğin bu süreçte nerede konumlandığından ve nihayet Türkiye bağlamında LGBTİQ+’ların ve transseksüellerin nasıl algılandığını anlatacağım.

Türkiye toplumunun içkin bir muhafazakarlık anlayışına sahip olduğunu ve bu muhafazakarlık anlayışı sebebiyle toplumsal cinsiyet ile ilişkili konuları beden ve cinsellik üzerinden değerlendirdiğini ve bunu da normalin dışında bütünsel ahlaki bir deformasyon olarak nitelendirdiğini ve yok saymayı tercih ettiğini gözlemledim.

Burada muhafazakarlıkla kastedilen şey belli cinsellik ve cinsiyet normlarına, belli ahlaki kalıplara tutunan ve onları yargılayıcı bir şekilde bırakmayan bir yapıdır. Bu muhafazakarlığın amacı, içinde bulunduğu durumu oluşturan sosyal, ekonomik, dinsel, siyasal ya da kültürel kurumların ya da geleneklerin değişimine karşı durmak şeklinde tanımlanabilir (Ergin 1986). Dolayısıyla bu çalışmada muhafazakarlık sadece belli bir gruba özgü bir anlamda kullanılmamaktadır. Bazı dindar olarak tanımlanan grupların da bazı dindar olmayan grupların da bazı LGBTİQ+ gruplarının da içinde olabilecek yargılayıcı bir ahlaki muhafazakarlıktan bahsedilmektedir.

Türkiye toplumunun içkin muhafazakarlık anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde toplumsal cinsiyet ile ilişkili konuları normalin dışında ahlaki bir zeminde değerlendirmeleri sebebiyle toplumun büyük çoğunluğunun LGBTİQ+'ları kabul edemediğini ve LGBTİQ+ hareketinin toplum tarafından sahiplenilmediği bulgusuna ulaştım. Bununla birlikte LGBTİQ+ hareketinin Türkiye'de dinin algılanış hali yüzünden dini ve Müslüman LGBTİQ+'ları hareketin içine alamadıklarını gözlemledim. Böylece Müslüman LGBTİQ+'ların ve deneyimlerinin hem toplum tarafından hem de hareket tarafından görünmez kılındıklarını buldum. Bununla birlikte katılımcılarımın kendilerini bu oluşum içerisinde tanımlamadıkları birçok alan olduğunu gördüm. Bireylerin bazılarının bu politik hareketi İslamofobik gördüğünü ya da ahlaki olarak kendilerine yakın bulmadığını ve bu sebeple kendilerini tam olarak harekete içkin görmediklerini ve cinsiyete daha heteronormatif bir yerden yaklaştıklarını buldum.

Bu nedenle bu bölümde, Müslüman LGBTİQ+'ların ve deneyimlerinin, toplum ve LGBTİQ+ hareket tarafından neden ve nasıl görünmez kılındıklarını ve katılımcıların mevcut tartışmalara nasıl reaksiyon verdiklerini ve hareketle ilişkilendirmelerini tartışacağım.

Cinsellikle ilgili kavramsallaştırma sürecine ve politik hareketin oluşum sürecine bakıldığında LGBTİQ+'dan ve transseksüellikten önce ilk olarak eşcinsellik kavramsallaştırmasının ortaya çıktığı görülür. Bu sebeple bu bölümde transseksüelliğin kavramsallaştırma sürecinden hemen önce eşcinselliğin kavramsallaştırma süreci anlatılmıştır. Bununla birlikte transseksüellik ve genel olarak LGBTİQ+ konusunun genellikle eşcinsellik kavramsallaştırması üzerinden

tartışıldığı gözlemlenmektedir. Hatta bunun da ötesinde transseksüellik ve eşcinsellik genellikle aynı şeymiş gibi algılanmaktadır. Fakat aslında transseksüellik daha çok bireyin cinsiyet kimliği ve hangi cinsiyete ait hissettiği ile ilgiliyken eşcinsellik daha çok bireyin cinsel yönelimi ve kişinin duygusal, cinsel olarak kime yöneldiği ile ilgilidir. Dolayısıyla bireylerin deneyimleri de birbirinden oldukça farklıdır. Bunu anlatabilmek için transseksüellik ve eşcinsellik kavramsallaştırma süreçleri birbirinden ayrı olarak tartışılmıştır.

2.1. Eşcinselliğin Kavramsallaştırma Süreci

Eşcinsellik kişinin romantik veya cinsel veya her ikisi ile birlikte hemcinsine yönelmesi şeklinde tanımlanabilir. Terim olarak ilk defa 1868 yılında Karl-Maria Kertbeny tarafından Almanca bir hukuk risalesinde kullanılmıştır (Takacs 2004). Eşcinsellik ilk kez 19. yy. sonlarından itibaren özellikle Alman seksolog, psikiyatrist ve psikologlar tarafından incelenmeye başlamıştır (Von Krafft-Ebing 1939, Adler 1925, Freud 1905). Bazı görüşler eşcinselliğin hastalık olmadığını, “normal” olduğunu iddia etse de (Hirschfeld 1914), Freud durumu patolojikleştirmeyerek bir cinsel sapma olarak görse de psikoloji ve psikiyatrideki hakim görüş patolojik olduğu üzerine yoğunlaşmıştır (Krafft-Ebing 1939, Adler 1925, Freud 1905). 1948’de Kinsey ve arkadaşları Kinsey ölçeği adı verilen ve cinsel yönelimin her bireyde 0’dan 7’ye kadar derecelendirilebileceğini öne süren bir ölçek geliştirmişlerdir (Kinsey vd. 1948). Kinsey’in bu çalışması heteroseksüellik ve homoseksüelliğin karşıt bir ikili olmaktan ziyade bir süreklilik üzerinde konumlandığını öne sürmesi bakımından oldukça önemli bulunmaktadır (Jackson ve Scott 2012). Kinsey’in bu ve benzeri çalışmaları farklı eleştiriler olsa da kendisi yaptığı çalışmalarla homoseksüelliğin toplumsal hayattaki deneyimlerine bakmasıyla öne çıkmıştır ve Batı’da eşcinselliğin yasallaşmasında büyük katkısı olduğu düşünülmektedir (Ritzer 2007). Çünkü Kinsey, çalışmasıyla cinsel pratiklere yönelik çeşitliliğin yaygınlığını göstermiş ve sapkın olarak görülemeyeceğini tartışmaya açarlardan biri olmuştur (Jackson ve Scott 2012). Bununla birlikte eşcinsellik, eşcinsellik kavramsallaştırılmasıyla 19. yy’da tartışılmaya başlansa da Platon’un *Symposion* (Şölen) adlı eserinden de hareketle Antik Yunan’dan beridir eşcinsel eğilim ve pratiklerin birçok toplulukta var olduklarını söylemek mümkündür (Platon 2010). Bazı topluluklarda kabul gördükleri söylenebilir, ama birçok toplulukta

cezalandırıldığı, tabulaştırıldığı ve sodomi kavramı üzerinden tartışıldığı ifade edilebilir (Gilbert 1981). Fakat özellikle bilimin kurumsallaşmaya başlaması, cinselliğin rasyonelleştirilmesi ve kategorileştirilmesiyle birlikte cinsellik 19. yy.'da tıp ve psikoloji literatürü içinde tartışmaların ve araştırmaların konusu haline gelmiştir (Foucault 2020).

1970'lerin başında bazı psikiyatristler, psikiyatri ve psikoloji alanında eşcinselliğe konulan "hastalık" tanımının ideolojik olup olmadığı tartışmasını açmışlardır. Bunun yanında 1969 yılında New York'taki Stonewall isimli gey barda polis baskını ile başlayan isyanlar eşcinsel hareket üzerinde çok etkili olmuş ve bu isyanlar sonucunda Gey Kurtuluş Cephesi başta olmak üzere çeşitli örgütlenmeler kurulmuştur (Turner 2006). Bu tartışmalar ve artan politik direniş Amerikan Psikiyatri Derneği'nin eşcinselliği hastalık kategorisinden çıkartmasıyla sonuçlanmıştır (Drescher 2015; Pickett 2021). 1973 yılında Amerikan Psikiyatri Derneği, 1990 yılında ise Dünya Sağlık Örgütü eşcinselliği hastalık kategorisinden çıkarmıştır (Drescher 2015). Eşcinselliğin hastalık kategorisinden çıkarılmasıyla birlikte cinsel yönelim terminolojisi hakim kullanım haline gelmiştir. Cinsel yönelim, bireylerin romantik veya cinsel veya her ikisi ile birlikte hangi cinsiyete yöneldiklerini tanımlamak üzere kullanılan bir kavramdır (APA 2008). Karşı cinse yönelen bireyler heteroseksüel, aynı cinse yönelen bireyler homoseksüel, her ikisine birden yönelen bireyler biseksüel, hiçbir cinse cinsel çekim duymayan bireyler ise aoseksüel olarak tanımlanmaktadır. Panseksüel terimi ise herhangi bir cinsiyete yönelmeyi ifade eden, biseksüelden daha kapsayıcı bir terimdir (Kaos GL 2020). Biseksüelin iki cinsiyete de çekim duyan şeklinde tanımlanması, transları ve non-binary kimlikleri kapsamaması nedeniyle panseksüel kavramı tercih ediliyor gibi görünmektedir. Ancak biseksüel aktivistlerinin de aynı politik nedenlerden ötürü son yıllarda kavramı yeniden tanımlamaları söz konusudur. İkili cinsiyet sisteminin ötesindeki cinsiyetleri de kapsamaması amacıyla "bi+" kavramının kullanılmaya başlandığı görülmektedir (Kaos GL 2020). Bireylerin cinsel yönelimlerini her zaman cinsel davranışlarla ifade etmedikleri, ilişkilerin cinsel davranışlar yanında romantik, ruhsal, duygusal bağlılıklar da içerdiği gözlenmektedir (APA 2008). Cinsel yönelim, doğumda atanan/biyolojik cinsiyet ve cinsiyet kimliğinden farklı olarak hangi cinse yönelindiğini ifade etmek için kullanılmaktadır (APA 2008).

Cinsel yönelim çeşitliliği ile kavramsallaştırma psikoloji ve psikiyatri literatüründe genel kabul görmüş gibi görünse de cinsel yönelimin sebepleri, tanısı ve tedavi ihtimali üzerinden tartışma ve ideolojik çatışmalar devam etmektedir. Cinsel yönelimin nasıl geliştiği konusunda bilim adamları arasında görüş birliği olmamakla birlikte genetik, hormonal, gelişimsel, sosyal ve kültürel faktörlerin etkileşiminin cinsel yönelim üzerinde etkisi olabileceğine dair araştırmalar bulunmaktadır (APA 2008). Fakat özellikle eşcinselliğin hastalık kategorisinden çıkarılmasıyla birlikte eşcinsellik tanı ve tedavisinin olamayacağı, bu nedenle bu konu üzerinde araştırmalar yapılamayacağı, tedavi denemelerinin yıkıcı etkileri olacağı görüşleri baskın görüş haline gelmiştir (Anton 2010). Bununla birlikte tedavi talebinde olan eşcinsellerin ve tedavi ihtimalini savunan doktor, psikiyatrist ve psikologların baskı ve dışlayıcı tutumlarla karşılaştıkları hatta meslekten ihraç edildikleri dahi gözlemlenebilmektedir. 1970’lerde eşcinselliğe konulan hastalık tanısının ideolojik olup olmadığı tartışılıyorken şimdilerde ise bu baskıcı ve sınırlandırıcı yaklaşımların ideolojik olduğu ve politik değişimlerden bağımsız olmadıkları tartışılmaya başlanmıştır (Bayraktar 2020, Nicolosi 2016, Spitzer 2003).

Eşcinsellikle ilgili kavramsallaştırma sürecinde farklı tartışmalar ve çeşitli çatışmalar olduğu görülmektedir. Kavramsallaştırma sürecine bakıldığında bilgi üretim biçimlerinin birbirine içkin olduklarını, politik bilgi üretiminin ve bilimsel bilgi üretiminin süreç içinde birbirlerini çokça etkiledikleri gözlemlenmektedir. Benzer bir yapılanmayı transseksüelliğin kavramsallaştırma sürecinde de görmek mümkündür.

2.2. Transseksüelliğin Kavramsallaştırma Süreci

Transseksüel kavramı ilk kez 1923 yılında Dr. Magnus Hirschfeld tarafından tıp alanında kullanılmıştır (Stryker and Whittle 2006). Daha sonra Stoller (1984: 89) transseksüel kişiyi biyolojik olarak normal olan ama kendisinin karşı cinsten olduğuna inanan ve yetişkinlerde cerrahi ve endokrinolojik prosedürlerle görünümünü karşı cinsinkiyle değiştirme arzusunda olan şekilde tanımlamıştır. DSM-5 (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı)’e dek literatürde cinsel kimlik bozukluğu olarak adlandırılan transseksüalite, karşı cinsin bedensel ve toplumsal özelliklerine sahip olmak istemek şeklinde tanımlanırdı. (APA 1980, APA 2000).

Ancak DSM-5'te başta trans ve LGBTİ+'ların örgütlü çalışmaları ile birlikte "cinsel kimlik bozukluğu ve transseksüalite" tanımlaması yerini "cinsiyet disforisi"ne bırakmıştır. DSM-5'te cinsiyet disforisi "en az 6 ay boyunca doğumda belirlenen cinsiyet ile deneyimlenen/ifade edilen cinsiyet arasında belirgin bir uyumsuzluğun oluşu şeklinde tanımlanmaktadır ve bu tanı Türkçe'ye "cinsel kimliğinden yakınma (hoşnut olmama)" şeklinde çevrilmiştir (APA 2013). Bununla birlikte Türkiye'de son dönemde disfori tanımlamasından uzaklaşıldığı ve "cinsiyet uyumsuzluğu" tanımlamasının kullanıldığı iddia edilmektedir (Kaos GL 2020). Yanı sıra ICD-10 (Classification of Mental and Behavioural Disorders)'un cinsel kimlik bozukluğu ve transseksüalite tanımları (WHO 2016) ICD-11'de yerini cinsiyet uyumsuzluğu ile değiştirmiş ve zihinsel ve davranışsal bozukluklar bölümünden cinsel sağlıkla ilgili durumlar başlıklı bölüme taşınmıştır (WHO 2022). Söz konusu değişim bireylerin patolojiden arındırılmasını ve damgalanmasını azaltmak amacıyla yapılmıştır (Garcia ve Ayuso-Mateos 2019). Bununla birlikte literatürdeki transseksüalite tanımlarının birçok değişikliğe uğradığı ve transseksüalitenin farklı kavramsallaştırmalara sahip olduğu gözlemlense de hala literatürde oluşu dikkat çekicidir. Bunun sebebi aslında bireylerin sağlık hizmetlerinden ve sağlık sigortasından yararlanmasını sağlamaktır (Garcia ve Ayuso-Mateos 2019).

Tıp literatüründe ve gündelik hayatta sıkça transseksüel tanımlamasıyla karşılaştıysam da özellikle son dönemde belli bir grubun temsilini yaptıklarını iddia eden grupların genellikle transseksüel tanımlamasından kaçındığını bunun yerine trans tanımlamasını kullandığını gözlemledim. Translık, bireyin doğumda atanan/biyolojik cinsiyetinden farklı bir cinsiyet kimlik pratiği geliştirmesi, bu cinsiyet kimliğinin doğumda atanan/biyolojik cinsiyeti ile örtüşmemesi durumudur. Non-binary, trans maskülen, trans erkek, trans kadın, travesti gibi farklı kimlikleri de içeren bu kavram şemsiye bir terim olarak görülmektedir (Kaos GL 2020, APA 2015). Transseksüellik ise en genel ifadeyle bireyin doğumda atanan/biyolojik cinsiyetinden memnun olmayarak bedensel ve toplumsal olarak karşı cinsin özelliklerine sahip olmak istemesi şeklinde tanımlanabilir. Doğumda atanan/biyolojik cinsiyeti kadın olup cinsiyet kimliği erkek olanlar trans erkek, tam tersi durumdaysa trans kadın olarak tanımlanmaktadır (Mandimore 1999). Trans ve transseksüel kişiler bir cinsiyetten başka bir cinsiyete geçiş yapmak isteyebilmektedirler. Bu süreç önceleri cinsiyet değiştirme olarak bilinmekteydi.

Ancak “cinsiyet değiştirme ifadesi trans kadın ve trans erkeklerin cinsiyetlerini gerçek olmayan olarak işaret ettiği ve doğumda atanan/biyolojik cinsiyeti doğru kabul ederek değiştirme olarak tariflediği için doğru bir kavram olarak görülmemektedir” (Kaos GL 2020: 12). Konuyla ilgili tartişmalar devam etse de son dönemde cinsiyet geçiş süreci veya beden-uyum süreci olarak tanımlanmaktadır (Kaos GL 2020: 11). Kişiler doğumda atanan/biyolojik cinsiyetinden farklı olarak kadın, erkek ya da ne kadın ne erkek olan bir cinsiyete geçiş yapmak isteyebilirler (APA 2014). Cinsiyet geçiş sürecinin tıbbi, hukuki, toplumsal bazı aşamaları bulunmaktadır. Cinsiyet değiştirmenin doğru bir tek yolu olmadığı, kişinin deneyimine göre Őekillendięi, dolayısıyla kişinin cinsiyet geçiş aşamalarından bir veya birkaçını tercih edebileceği iddia edilmektedir (APA 2014). APA’da cinsiyet geçiş süreci ile ilgili trans ve transseksüel tanımlamalarında bir farklılık gözetilmemiştir. Fakat ben sahada kendisini transseksüel olarak tanımlayanların genellikle cinsiyet geçiş sürecinden geçmek istediklerini, bedensel ve toplumsal olarak karşı cinsin özelliklerine sahip olmak istediklerini gözlemledim. Kendisini transseksüel olarak tanımlayıp cinsiyet geçiş sürecine girmek istemeyenler ise genellikle dini, ailevi ve ekonomik nedenlerle sürece girmiyorlardı. Fakat sahada kendisini trans olarak tanımlayanların bu süreçle ilgili farklı yaklaşımları olduğunu, genellikle cinsiyet geçiş sürecine girmeyi tercih etmediklerini gözlemledim. Bununla birlikte içlerinden bazıları APA’da tanımlandığı gibi cinsiyet geçiş sürecinin bir veya birkaçını tercih edebiliyorlar. Transların cinsiyet geçiş sürecini tercih etmemelerinin sebebi en temelde ikili cinsiyet sistemini sorguluyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Onlara göre bir cinsiyetten diğerine geçmek toplumsal cinsiyet sistemini yeniden üretmek Şeklinde algılanmaktadır. Fakat çoğunlukla transseksüellerin mevcut ikili cinsiyet sistemine dayalı toplumsal cinsiyet düzeni ile bir sorunları yoktur. Onlar bu toplumsal cinsiyet kimliklerinden birini tercih etmek ve bunu tutarlı bir Şekilde yaşamak arzusundadırlar.

Trans ve transseksüellik arasındaki en temel ayrımın; transseksüalitenin temelde biyolojik cinsiyeti, ikili cinsiyet sistemini kabul etmesiyle alakalı olduğu gözlemlenmektedir. Yani transseksüellik heteronormatif düzene içkin bir kavramdır. Fakat translık heteronormativite ikiliğine karşı ortaya çıkmış kavramlardan biridir ve bu normatif düzen, trans hareketin başlıca bozmayı ve yıkmayı amaçladığı bir Şeydir (Tompkins 2014). Bu nedenle transseksüellik kavramından uzaklaşıldığı ve yerine

şemsiye bir terim olan trans kavramının tercih edildiği söylenebilir. Bununla birlikte Türkiye’de birçok çevrede transseksüel tanımlamasının artık kullanılmadığı iddia edilmektedir (Kaos GL 2020). Bazı bireylerin böyle bir tercihi olabilir fakat hiçbir söylem tüm trans ve transseksüel bireyleri kapsayamaz. Bunun bu şekilde ifade edilmesi kendisini ya da yaşadığı deneyimi transseksüel şeklinde tanımlayan öznelere görünmez kılmaktadır. Ayrıca transseksüel tanımlamasından kaçınılması politik akımın bir dayatması ve yeni bir norm üretmesi şeklinde de okunabilir. Zira derinlemesine mülakat yaptığım bireylerin birçoğu yaşadıkları deneyimi transseksüellik olarak tanımlıyor ve translık üzerinden yürütülen yeni dönem teorik tartışmalarla da çok alakadar olmuyorlardı.

Transseksüalite genellikle tıbbi bir tanı olarak görülmekte ve bir hastalığı ve bozukluğu ifade ettiği düşünülmektedir. Psikiyatri literatüründe transseksüalite tanımlamasının değiştiğini, cinsiyet disforisi, cinsiyet uyumsuzluğu, cinsel kimliğinden yakınma, hoşnut olmama gibi yeni kavramsallaştırmalar olduğunu yukarıda ifade etmiştim. Fakat akademik ve politik aktivizm içerisindeki tartışmaların getirdiği politik duruşlar sahaya her zaman aynı şekilde yansımamaktadır. Sahada aktif olarak bu alanda çalışan psikiyatr Fatih ile yaptığım görüşmede kendisi halen transseksüalite tanımlamasını kullandıklarını ifade etmektedir. Literatürde yapılan değişikliğin bireylerin toplum içinde etiketlenmelerini azaltmak amacıyla yapıldığını iddia etmektedir. Benzer şekilde trans aktivistler de transseksüel tanımlamasının bireylerin toplum içinde etiketlenmelerine ve dışlanmalarına neden olduğunu ifade etmekte, transseksüelliğin bir hastalık ya da bozukluk olmadığını, medikal bir tanımlama olduğu için bu tanımdan vazgeçilmesi gerektiğini iddia etmektedirler (Burn 2016). Trans aktivistlerden farklı olarak görüşme yaptığım bazı transseksüel bireyler yaşadıkları deneyime dair “yanlış bedende doğuyoruz (Efe)” ifadelerini kullanmışlardır. Bu bazı transseksüellerin, transseksüelliği doğuştan gelen bir şey ve bir nevi bozukluk olarak gördüklerini göstermektedir.

Sonuç olarak katılımcılarımın içkin bir bilgiye sahip olmasalar da trans tanımlamasından ve bu politik tartışmalardan uzak durduklarını ve medikal alanla kurdukları ilişkilenenmenin de etkisiyle kendilerini veya yaşadıkları deneyimi transseksüel olarak tanımladıkları bulgusuna ulaştım. Bu nedenle belli perspektiflerle

sorunlu olarak görülse de katılımcılarım için onların özgün deneyiminin bu terminoloji içinde yatması sebebiyle ben de tezimde transseksüel tanımlamasını kullanmayı tercih etmekteyim.

Translık ve transseksüellik, eşcinsellikten farklı bir kategoride yer almaktadır ve daha çok cinsiyet kimliği ile ilişkilendirilmektedir. Cinsiyet kimliği, “kişinin kendisinin kadın veya erkek veya trans olduğuna dair içsel, kişisel algısı” şeklinde tanımlanmaktadır (GLAAD 2022, APA 2012). APA’da bu şekilde tanımlansa da bu tanımlamanın herkes tarafından kabul görmediği, birçok araştırmacı tarafından kişinin kendisine dair algısının yanında toplumun diğer bireyleriyle arasındaki etkileşimle ve benliği ile ilişkili daha kompleks bir yapı olarak tartışıldığı gözlemlenmektedir. Cinsiyet kimliği farklı şekillerde tartışılıyorsa da transseksüellik kişinin kendi benliği hakkındaki duygu ve düşünceleriyle, eşcinsellik ise başkası hakkındaki duygularla ilgilidir ve transseksüeller genellikle iç benlikleri ile vücutları arasında bir uyumsuzluk olduğundan bahsetmektedirler. Ancak eşcinsellerde genellikle buna rastlanmaz, eşcinselleri tanımlayan şey aslında başkasına hissettikleri ile ilgilidir (Mandimore 1999).

Transseksüellerin çeşitli cinsel yönelimlere sahip olabilecekleri iddia edilmektedir. Yani bu görüşe göre bir transseksüel heteroseksüel cinsel yönelime sahip olabileceği gibi homoseksüel, biseksüel ya da başka bir cinsel yönelime de sahip olabilir (Kaos GL 2020: 40). Bunun yanında travestilik ve interseksliğin de eşcinsellik ve transseksüellikten farklı şekilde kategorileştirildiği görülmektedir. Travestilik, tartışmalı ve artık kullanılmayan bir kavram olsa da literatürde kişinin ikili cinsiyet sistemi içerisinde karşı cinsin kıyafetlerini giymesi, karşı cinsin cinsiyet davranışlarını sergilemesi şeklinde tanımlanmaktadır (Kaos GL 2020). Literatürde bu şekilde tanımlansa da sahada konuyla ilgili farklı kavramsallaştırmalar olduğu gözlemlenmiştir. Özellikle seks işçileri arasında “ameliyatlı” bireyler yani beden-uyum sürecini tamamlamış olanlar transseksüel, “ameliyatlı” olmayanlar yani beden-uyum sürecini tamamlamamış olanlar ise travesti şeklinde tanımlanabilmektedir. Çift cinsiyetli şeklinde de tanımlanabilen interseks ise fiziksel cinsiyet özellikleri üzerinden kadın veya erkek olarak sınıflandırılmayan, hormon, kromozom, üreme veya genital organlarda bazı cinsiyet gelişim bozuklukları ile doğmuş olan kişilere verilen addır (APA 2006). İslam hukukunda bu kişilere “hünsa” denmekte ve

hüsnaların ibadetleri, gündelik hayatları ile ilgili hükümlerin yer aldığı geniş bir literatür bulunmaktadır (Çeker 1988). Doğuştan gözlemlenebilir bir farklılıkla doğdukları için İslami anlayışa göre çok da sorunlu bir yer de durmamaları, interseksleri kabul etmeyi ve onlara bir yer bulmayı kolaylaştırmıştır olabilir.

Transseksüalite tanımının kavramsallaştırma sürecine bakıldığında eşcinsellikle benzer şekilde çok çeşitli tanımlamalar ve çatışmalar olduğu görülmektedir. Kavramsallaştırma sürecindeki çatışma ve dönüşümler inançla, toplum yapısıyla, bilimsel bilgi üretimiyle ve özellikle politik akımla yakından ilişkilidir. Bu nedenle politik akımın nasıl ve nerede başladığına ve transseksüellikle ilişkisine derinlemesine bakmak önem arz etmektedir.

2.3. LGBTİQ+ Hareketinin Oluşumu ve Transseksüellerin Hareket İçindeki Konumu

Eşcinsellerin ilk örgütlü mücadeleleri 19. yy'ın sonlarında başlamıştır (Engel 2001). Fakat hareketin seyri 1969 yılında New York'ta değişmiştir. Eşcinsel kurtuluş hareketinin simgelerinden biri olan Stonewall İsyanları, New York'taki Stonewall isimli bir gey barda yaşanan polis baskını sonucunda başlamıştır. Bu isyanların sonucunda Gey Kurtuluş Cephesi (Gay Liberation Front) gibi çeşitli örgütlenmeler kurulmuş ve hareketin örgütlü mücadelesi başlamıştır (Turner 2006, Engel 2001). Bu isyanlar ve artan politik direnişle birlikte gey ve lezbiyen görünürlükleri artmış, örgütlenmeler çoğalmış ve nihayetinde eşcinsellik resmi olarak zihinsel bozukluklar kategorisinden çıkarılmıştır. Eşcinsel harekete ivme kazandıran bu karardan sonra eşcinsel hareket mücadelesini yasal, kültürel ve toplumsal alanlarda eşitlik mücadelesi şeklinde devam ettirmiştir (Pickett 2021).

Gey Kurtuluş Cephesi'nin, 1960'larda yükselen diğer radikal hareketlerle benzer ilke ve söylemlere sahip olduğu gözlemlenmektedir. Özgürleşmeye odaklanan hareket, bunun için toplumun tümüyle değişmesi gerektiği fikrini benimsemiştir. Bu nedenle heteroseksüel evliliklere, burjuva aile yapılarına, ırkçılığa, cinsiyetçiliğe, militarizme tümüyle karşı çıkmışlardır. Bunu yaparken kadın hareketi, savaş karşıtı hareket gibi diğer radikal hareketlerle iş birlikleri kurmuşlar ve birbirlerini desteklemişlerdir. Fakat hareketin bu dönüşümü Gey Kurtuluş Cephesi'nde iç anlaşmazlıklara sebep

olmuştur. Bazı üyeler yalnızca eşcinsellikle ilgili meselelere odaklanmak isterken diğer bazı üyeler geniş yelpazede siyasi meselelerle ilgilenmek istemişlerdir. Bu anlaşmazlıklar sebebiyle Gey Kurtuluş Cephesi 1972’de fiilen sona ermiştir. (Bateman 2015).

Eşcinsel hareketin homojen bir yapıda olmadığı, kendi içinde farklı sesler barındırdığı, süreç içinde bazı dönüşümler yaşadığı gözlemlenmektedir. Bu dönüşümlerden bir tanesi ve en önemlisi isim değişikliğidir, çünkü bu aynı zamanda, hareketin yapısının ve misyonunun da değiştiği anlamına gelebilir. Stonewall isyanları sonucunda birçok aktivist eşcinsel kelimesinin transseksüel, travesti ve biseksüel kimlikleri kapsamaması nedeniyle eksik bir tanımlama olduğunu düşünerek eşcinsel hareket (eşcinsel topluluğu) kullanımından vazgeçmiştir. Bunun üzerine 1990’larda LGBT kısaltması kullanılmaya başlanmıştır. LGBT kısaltması heteroseksüel ve cisgender olmayan herkese atıfta bulunmak üzere çeşitli cinsel azınlık popülasyonlarını bir araya getirmek için kullanılan bir şemsiye terimdir (Parent vd. 2013). Fakat bu kısaltma da bazı cinsel azınlık kimlikleri kapsamadığı, L ve G’nin cinsiyete göre ayrılması, çeşitli cinsel kimliklere sahip kişilerin B içinde birleştirilmesi gibi sebeplerle eleştirilmektedir (Parent vd. 2013). Bu sebeple bu kısaltma da topluluklara göre değişiklik arz edebilir. LGBTT (lezbiyen, gey, trans, travesti), LGBTİ (lezbiyen, gey, trans, intersex), LGBTIQ (lezbiyen, gey, trans, travesti, intersex, queer) kullanımları da görülmektedir. Kısaltmanın sonuna eklenen q harfi garip, tuhaf, sorgulama gibi anlamlara geldiği söylenen kuir teoriden gelmektedir. Kuir teori, bütün ikilikleri, iktidarları ve normları reddeden, cinsiyetin akışkanlığını savunan kapsayıcı bir teori olarak tanımlanabilir (Turner 2006). Kısaltmanın sonuna kimi zaman + sembolünün eklendiği de görülür. Bu, kısaltmada yer almayan diğer cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği çeşitliliğini dahil etmek amacı taşımaktadır (Kaos GL 2020). Bu isim değişikliği, eşcinsel hareketin misyonun artık yalnızca eşcinsel erkek ve kadınların eşitliği olmadığını, bir cinsel azınlık hareketi olduğunun göstergesi olarak okunabilir (Swain 2007).

Bununla birlikte hareketin yapısında değişmeyen bazı özelliklerden de bahsedilebilir. Eşcinsel hareketin seyrini değiştiren ve Gey Kurtuluş Cephesi’nin kurulmasına öncülük eden Stonewall isyanlarında protestocuların büyük yüzdesinin siyahlar, Latinler, trans ve travestiler oldukları bilinmektedir (Diren, 2019). Fakat bu

gruplar ne isyanı anlatan dönemin ilk yayınlarında ne Eşcinsel Kurtuluş Hareketi'nin içinde ne de sonraki dönemde görünür olabilmışlerdir. Eşcinsel hareket içerisinde beyaz erkek eşcinsellerin görünürlükleri ve eşcinsel haklarının ön planda tutulduğu, yani ayrıcalıklı bir konumları olduğu ama lezbiyen, trans, drag³ ve beyaz olmayanların görünmez kılındıkları gözlemlenmektedir. Günümüzde süregelen bazı tartışmalar LGBTİQ+ hareketinin içindeki bu ırkçı, cinsiyetçi, ayrımcı, hiyerarşik yapılanmanın zaman içinde pek de değişmediğini göstermektedir:

Tüm topluluklar bir şekilde ırkçılıkla mücadele ederler ve LGBTQ topluluğu da farklı değildir. Irkçılık, beyaz ve siyah kuir insanlar arasındaki ilişkilerde her zaman bir rol oynamıştır. LGBTQ hakları hareketinin beyaza boyanması gibi, Stonewall isyanlarının liderlerinden çok uzakta Onur ayı da genellikle beyaz, eşcinsel merkezli bir olay gibi görülmektedir (Johnson 2019).

LGBTİQ+ hareketi çeşitliliği savunduğunu iddia eden toplumsal bir harekettir. Fakat bu anlayışın gündelik pratiklerde kendini göstermediği gözlemlenmektedir. Hareketin içindeki bu ırkçılık ve ayrımcılık çeşitli biçimlerde kendisini göstermeye devam etmektedir. Kendisini Hint-Malay, Güneyli, Sih, eşcinsel erkek olarak tanımlayan Kittu Pannu, LGBTİQ+ hareketinin içindeki bazı ayrımcılıklarından şu şekilde bahsetmektedir:

Biz topluluk olarak çeşitliliği savunuyoruz. Ancak kutlamalar söz konusunu olduğunda, toplumsal normların taleplerini karşılayan ve önyargılı çekicilik kavramlarımıza uyan belirli bir eşcinsellik türünü sürdürürüz. Sonuç olarak, bu ideallere uymayanlar kargaşada kayboluyor ya da daha kötüsü onlara önemli olmadıkları söyleniyor (2017).

Pannu'nun ifadelerinde de olduğu gibi toplumsal normları reddettiğini söyleyen LGBTİQ+ hareketi pratikte beyaz gey erkekleri idealleştirmekte ve bu ideale uymayanları ötekileştirmekte, reddettiğini iddia ettiği normları yeniden üretmektedir. Bununla birlikte LGBTİQ+ hareketinin içindeki ayrımcılıkların yalnızca ırk ve cinsiyet temelli olmadıkları gözlemlenmektedir. İnançlı ve özellikle Müslüman olan LGBTİQ+'ların hareket içindeki ötekileştirilme deneyimleri bize hareketin içinde yer alan bazı İslamofobik tutumları gösterir niteliktedir. Kendisini Pakistanlı Müslüman

³“Cinsiyet ve cinsiyet ifadesine ilişkin performansların tümünü kapsayan çatı bir kavramdır” (Kaos GL 2020: 16).

gey fetişist olarak tanımlayan Ali hareket içinde yaşadığı bazı İslamofobik deneyimlerden bahsetmektedir:

Deri camiasında 'Taraf seçmek zorundasın' ve 'İkisi birden olamazsın' diyen insanlar gördüm. Bu, pek çok eşcinsel Müslüman için gerçekçi değil ve hatta birçok geleneksel Müslüman için de bu gerçekçi değil...Ayrıca Facebook'ta deri topluluğunda çok sayıda siyasi gönderi görürsünüz. Her türlü eşitsizliği (cinsiyetçilik, homofobi, ırkçılık ve transfobi) kabul etmemenin önemli olduğunu düşünürken, bazen İslamofobinin deri insanların görmezden geldiği bir şey olduğunu hissediyorum (Mushtaq 2017).

Ali'nin bu ifadeleri hareket içindeki bir homonormativiteye işaret etmektedir. Hem Müslüman hem de LGBTİQ+ olmak hareket içinde kabul edilemez olarak algılanmaktadır. Çünkü birçok LGBTİQ+'ya göre İslam ve Müslümanlar homofobiktir ve hiçbir koşulda cinsel çeşitliliği kabul etmemektedir. Kendisini ve cinselliğini değilleyen, kabul etmeyen bir dine ve Allah'a inanmak imkansız olarak görülmektedir. Bu algı, Müslüman din bilimcilerin birçoğunun cinsel çeşitliliği doğal ve normal olmayan, ahlaksız bir şey olarak görmelerinden kaynaklanıyor olabilir. Üstelik çoğu zaman bu inanış, birçok Müslümanın LGBTİQ+'lara karşı hakareti, nefreti ve şiddeti meşru olarak görmelerine neden olabilmektedir. LGBTİQ+'ların Müslümanlarla yaşadıkları nefret ve şiddet içerikli bazı deneyimler onların İslam'a ve Müslümanlara karşı bir fobi geliştirmelerine neden olmuş olabilir. Bununla birlikte kimi zaman tek neden Müslümanlara karşı halihazırda var olan önyargı da olabilir. Bu önyargı, çoğu zaman tüm Müslümanları ve İslam inancını doğası gereği şiddet içeren, kadın düşmanı, cinsel açıdan baskıcı ve homofobik olarak görmeye neden olmaktadır (Mahomed 2017: 59, Yip ve Khalid 2010). Çoğu zaman İslam'ın ve Müslümanların homofobi aracılığıyla ötekileştirildiği, dışlandığı ve şeytanlaştırıldığı gözlemlenmektedir. Bu nedenle kişinin hem LGBTİQ+ olması hem de Müslüman olması kabul edilemez olarak görülmektedir. LGBTİQ+ hareketinin içinde sıklıkla karşılaşılan bu İslamofobik yaklaşım, Müslüman LGBTİQ+'ların ve deneyimlerinin yok sayılmasına neden olmaktadır. Hareketin içinde rastlanılan tüm bu homonormatiflikler, hareketin çeşitli özne ve deneyimleri yok saydığını göstermekte ve hareketin kapsayıcı ve evrensel olduğu iddiasını boşa çıkarmaktadır (Kramer 2010).

Burada tartışmanın İslam dininde LGBT olgusu ile ilgili olmadığını belirtmek önemlidir. Burada söylenilmek istenilen sosyal bir gerçeklik olarak Müslüman

LGBTİQ+'ların var olduğudur. Bu bireyler kimlikleri gereği hem Müslümanlarla hem de LGBTİQ+'larla ilişki içindedirler. Ve bu iki topluluk tarafından nasıl algılandıkları ve bu topluluklarla yaşadıkları deneyimler analiz edilmektedir.

Müslüman LGBTİQ+'ların, içlerinde buldukları bu topluluklara göre ya Müslümanlıkları ya da cinselliklerinin yok sayıldığı gözlemlenmektedir (Mahomed 2017: 59). Saha araştırmam esnasında Türkiye'deki Müslüman LGBTİQ+'ların ve katılımcılarımın da benzer deneyimleri olduğunu gözlemledim. Bu deneyimleri daha iyi anlamak için öncelikli olarak Türkiye'nin kendi bağlamını anlamak önemlidir.

2.4. Türkiye Bağlamında LGBTİQ+'ları ve Transseksüelleri Anlamak

Transseksüaliteyle ilgili dünyadaki tartışmaların birçoğunu Türkiye'de de görmek mümkündür. Yine de Türkiye'nin kendi bağlamıyla ilgili çok büyük bir farklılık olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Türkiye, içinde bulunduğu coğrafya itibariyle binlerce yıldır dinle iç içe yaşamın var olduğu bir bölgededir. Sınırları içerisinde yaşayan en uzun devletlerden biri olan Osmanlı Devleti büyük ölçüde İslam hukuku ile yönetilmiştir. Din, Osmanlı'da gündelik hayatın ve devlet politikalarının ayrılmaz bir parçası olarak görülmüştür. Bu bağlamda cinsellik ile ilgili soru ve sorunlar da dini referanslara başvurularak çözülmüştür.

Osmanlı'nın cinselliğe bakışı Türkiye toplumunun sekülerleşme ve laiklik sürecinden çok farklı bir yerde durmaktadır. Dönemin cinsel söylem konusunda açık sözlü bir yaklaşım benimsediği söylenebilir (Ze'evi 2008). Cinsellik konusunda muhafazakar bir tutum benimsemeyen Osmanlı toplumunda çeşitli cinselliklerle karşılaşmak mümkündür. Dönemin yazılı-sözlü tarihinde, sanat ve edebiyat eserlerinde cinselliğin ve cinsel çeşitliliğin birçok çeşidiyle karşılaşılır (Artan ve Schick 2013, Schick 2021). Bu eserler toplumun aşk ve cinsellik konusundaki açık anlayışını göstermektedir (Andrews ve Kalpaklı 2018). Bununla birlikte eşcinsel eğilimlerin toplumda sosyal bir gerçeklik olarak var olduklarını gösterir niteliktedir. Toplumun cinsellik konusundaki bu çeşitliliği kimi zaman din, hukuk ve toplumsal kurallarla kısıtlanmış olsa da eşcinsel pratik ve eğilimlerin hayatın bir parçası olarak kabul edildiğini iddia eden akademisyenler bulunmaktadır (Ze'evi 2008, Schmitt ve Sofer 1995, Habib 2010, Andrews ve Kalpaklı 2018, Sayers 2013, Murray ve Roscoe

1997). Bununla birlikte Osmanlı toplumunda eşcinsel eğilimlerin var olduğu ancak toplumun bazı kesimlerinin eşcinsel pratikleri hoşgörüyü karşılamadığına ve bu pratiklerin hukuki yollarla yasaklandığına dair de bazı kaynaklar bulunmaktadır (Andrews ve Kalpaklı 2018, Ozsoy 2020).

Osmanlı toplumundaki bu pratikler daha çok güç ilişkilerinin içinde bir pozisyonlanma ve deneyim olarak algılanmıştır. Tartışmalar daha çok cinsel objenin seçimiyle ilgili olmuş ve cinsel partner seçimindeki durum akışkan olarak değerlendirilmiştir (Schick 2017). Eşcinsel eğilim ve pratiklere sahip birçok kişinin hali hazırda karşı cinsle olan cinsel deneyiminin ve ilişkisinin olduğu hatta evli olduğu görülmüştür. Dolayısıyla eşcinsel pratik ve eğilimlerin toplumda meşrulaşmasa bile bir yer edindikleri söylenebilir. Fakat Osmanlı'daki durumun hiçbir zaman bir kimlik meselesi olmadığını görmek önemlidir (Delice 2016). Osmanlı'da eşcinsellik cinsel yönelim ve kimlik olmaktan çok tutkusal bir eğilim olarak var olmuştur (Kuru 2018). Osmanlı'da arzu ve pratik olarak görülen cinsellik, sekülerleşme süreciyle birlikte bir kimlik meselesi olarak tartışılmaya başlanmış ve bir kavramsallaştırmaya oturtulmuştur. Bu kavramsallaştırmayla birlikte heteroseksüellik ve homoseksüellik arasında oluşturulan modern karşıtlık günümüz Türkiye'sindeki tartışmalara ve kutuplaşmalara da zemin hazırlamıştır (Sarıtaş 2020).

Selçuklu ve Osmanlı devletleri gibi 1900'lere kadar kurulmuş olan devletlerde din ve devlet işleri genel itibarıyla birlikte yürütülmüştür (Akyılmaz 1995). Bununla birlikte Osmanlı'da iktidarın meşruluk temelini büyük ölçüde dinsel olduğu söylenebilir de hukuk düzeninin tümüyle dini olduğu söylenemez (Dağcı ve Dal 2014). Osmanlı Devleti'nin son döneminde başlayan sekülerleşme tezahürlerinin, Türkiye Cumhuriyeti'yle birlikte giderek artmaya başladığı söylenebilir. 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'yle birlikte ise laiklik ilkesinin bir gereği olarak din ve devlet işleri birbirinden ayrılmaya başlamıştır (Dağcı ve Dal 2014). Türkiye toplumunun cinsellikle ilişkisine geçmeden önce sekülerlik ve laiklik kavramlarını tanımlamak yararlı olacaktır. Laikliği, din ve devlet işlerinin ayrılmasıyla, devletin yapısını değiştiren bir devlet politikası olarak tanımlamak mümkündür (Kentel 2019: 165). Sekülerlik ise, bazı araştırmacılar tarafından dinin ve dinsel kimliğin karşısında konumlanan bir hayat tarzı olarak tanımlanmaktadır (Kentel 2019: 165). Fakat

sekülerleşme sürecine bakıldığında dinin etkisinin kaybolmadığı aksine yeni görünümler kazanarak etkili olmaya devam ettiği görülür (Asad 2016).

Seküler dünyada insanların varoluşsal meseleleri kimlik üzerinden kurgulanmakta ve tartışılmaktadır. Türkiye'nin sekülerleşme sürecine bakıldığında, dinin, ulus-devlet ve bir birey olma kurgusunun karşısında konumlandığı görülmektedir. Ulus-devlet inşasında din, "geri/eski olan" ile özdeşleştirilmiş, düşünce ve uygulamada bir değer olarak görülmemiştir (Çav 2019: 29). Bu sekülerleşme sürecinde dinin belli kıyafet kodları gibi bazı öğelerinin marjine oturtulduğu görülse de din kültürle iç içe geçmiş durumdadır ve toplumun genel ahlaki ilkelerinde çok etkili olmaya devam etmektedir.

Sekülerleşme sürecinde din de cinsellik de devletin laiklik prensibiyle birlikte bir düzene sokulmuş, özel alanla sınırlandırılmaya ve kimlik meselesinden ayrıştırılmaya çalışılmıştır. Modern dönemin kamu ve özel alan ayrımıyla birlikte cinselliğin ya da "yatak odası"nın kamuda tartışılması bir tabu haline dönüşmüştür (Savcı 2021). Dolayısıyla günümüz Türkiye'sinde tabanın içkin olduğu bir muhafazakarlık anlayışından bahsedilebilir. Bu anlayışa göre cinsellik genellikle ahlakla ilişkilendirilmekte ve tabu olarak görülmektedir. Bununla ilişkili olarak Osmanlı toplumunun aksine günümüzde özellikle dindar muhafazakar kişi ve gruplardan bazılarının LGBTİQ+ meselesini inançlarıyla da ilişkilendirerek yok saydıkları, konuşulamaz, tartışılmaz olarak algıladıkları görülmüş, bazılarının eşcinselliği hastalık, günah, sapkınlık gibi tanımlarla kavramsallaştırdıkları gözlemlenmiştir. Daha önce de açıklandığı gibi burada muhafazakarlıkla yalnızca tek bir grup kastedilmemektedir. Bu çalışmada belli cinsellik ve cinsiyet kalıplarına ve ahlaki ilkelere tutunarak yargılayıcı bir yaklaşım benimseyen kişi ve gruplar muhafazakar olarak tanımlanmaktadır.

2.4.1. Türkiye'de Dindar Muhafazakarların LGBTİQ+'lara Yaklaşımları

Türkiye'de eşcinsellik yasal olarak suç değildir. Fakat özellikle dindar muhafazakar olarak tanımlanabilecek kişi ve grupların genellikle LGBTİQ+'lara karşıt konumlandıklarını söylemek mümkündür. 2010 yılında dönemin Kadın ve Aileden sorumlu Devlet Bakanı Aliye Kavaf'ın eşcinsellik ile ilgili söylemleri ve ardından

başlayan tartışmalar bunun en iyi örneklerindedir. Kavaf, Hürriyet gazetesine verdiği demeçte şu ifadeleri kullanmıştır:

Ben eşcinselliğin biyolojik bir bozukluk, bir hastalık olduğuna inanıyorum. Tedavi edilmesi gereken bir şey bence. Dolayısıyla eşcinsel evliliklere de olumlu bakmıyorum. Bakanlığımızda onlarla ilgili bir çalışma yok. Zaten bize iletilmiş bir talep de yok (2010).

Söz konusu açıklamanın ardından LGBTİQ+ haklarını savunan birçok topluluk Kavaf'ın açıklamalarını kınamış, imza kampanyaları düzenlemiştir. Bazı feminist ve LGBTİQ+ gruplar yaptıkları açıklamalarda, Kavaf'ın sözlerinin bilimsel olmadığını, eşcinselleri hedef gösterdiğini iddia etmişler, özür dilemesini ve istifa etmesini talep etmişlerdir (Çakır 2010). Bununla birlikte bazı psikiyatri dernekleri de Kavaf'ın ayrımcılık yaptığını, toplumun bir kesimini tedaviye muhtaç bir hasta grubu olarak tanımlamanın insan hakları ihlali olduğunu öne sürmüşlerdir (Bianet, 2010). Benzer şekilde CHP ve BDP'li bazı siyasetçiler de Kavaf'ın söylemleriyle eşcinselleri hedef gösterdiğini, ayrımcılık yaptığını ve istifa etmesi gerektiğini söylemişlerdir (Çakır 2010). Bunun yanında birçok dindar muhafazakar topluluk da Kavaf'ı destekleyen açıklama ve eylemlerde bulunmuşlardır. Kavaf'tan önce de bireysel olarak bazı kişilerin LGBTİQ+'yı gündem ettiği görülse de Kavaf'ın açıklamalarıyla birlikte ilk defa örgütlü bir karşıtlık sergilendiği görülmüştür. 23 sivil toplum kuruluşu "Eşcinsellik Hastalıktır Sapkınlıktır" ana başlığı ve "Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı Sayın SELMA ALİYE KAVAF'a AÇIK MEKTUP" alt başlığıyla yayınladıkları metinle Kavaf'a destek vermişlerdir. Söz konusu metinde eşcinsellik tedavi edilmesi gereken bir hastalık, sapkınlık olarak nitelendirilmiştir:

Eşcinsellik insanda doğal olarak var olan bir yönelim değildir. Biyolojik doğaya uymayan bir sapmadır. Kamuoyuna aydınlatıcı bilgi verilmediği takdirde erken ergenlik döneminde eşcinsel eğilimini fark etmiş, iç denetim ve dürtü kontrolü için çabalayan yani eşcinsel eğilimi olup da kontrol etmek isteyen kişilere tedavi ve yardım kapısı kapanmaktadır. Yanlış anlamalara ve eşcinsel tercihleri artıracak önerilere psikiyatri derneklerinin alet olması son derece sakıncalıdır. Bu sebeplerle gelecek kuşaklar arasında eşcinsel tercihlerin artmaması için sağlık ve eğitim politikalarında doğru duruş gösterilmelidir (2010).

Psikoloji ve psikiyatri literatüründe eşcinsellik 1990'lardan beridir hastalık kategorisinde değildir. Eşcinsellik, biseksüellik ve heteroseksüellik gibi bir yönelim farklılığı olarak görülmektedir. Psikoloji ve psikiyatri literatüründe genel olarak bu şekilde kabul görmüş olsa da Türkiye'de kamusal alana yansıyan düzlemde inançla

da ilişkili olarak farklı yaklaşımlar olduğu gözlemlenmektedir. Prof. Dr. Nevzat Tarhan bu isimlerden biridir ve kendisi eşcinselliğin hastalık olduğunu iddia etmektedir: “Eşcinsellik insanda doğal olarak var olan bir yönelim değildir. Sosyal öğrenme ile ve yanlış eğitimle gelişmiş bir durumdur. Biyolojik doğaya uymayan bir sapmadır. Heteroseksüelliğin geni vardır ancak eşcinselliğin geni yoktur (Tarhan 2010).”

Eşcinselliğin hastalık olduğu görüşlerinin yanında, sosyal öğrenme ile oluştuğu ve literatürde yalnızca kavramsallaştırmanın değiştiği, eşcinsellik yerine “cinsel kimlik bozukluğu” tanımlamasının kullanıldığı iddia edilmektedir:

Amerika Psikiyatri Birliği, eşcinselliği hastalık olarak kabul etmiyor gibi bir görüş var. Amerika Psikiyatri Birliği psikiyatrik tanımlama olarak tanımlamanın ismini değiştirdi sadece ve cinsel kimlik bozukluğu olarak adlandırdı. Hastalık olarak kabul ediyor. Kişi, genlerinin ön gördüğü, biyolojik doğası ne ise kadın ya da erkek kişinin bu kimliğinden rahatsız olma, istememe, erkek değil de kız olarak doğsaydım diye düşünceleri söz konusu olabiliyor (Tarhan 2011).

Tarhan’ın açıklaması her ne kadar psikiyatri literatürü ve LGBTİQ+ hareket karşı çıksa da tedavi ihtimalleri ve yöntemleri üzerindeki tartışmalar devam ettiğini göstermektedir. Bu konuda özellikle ‘onarım terapisi’ denilen bir yöntemden bahsedilmekte ve bu konuda hem dünyada hem de Türkiye’de çalışmaların yürütülmektedir. Onarım terapisinin bazı ülkelerde yasaklandığı ve bu yöntemi uygulayan kişilere yaptırım uygulandığı görülebilmektedir. Bu noktada psikiyatri camiasının ve LGBTİQ+ hareketinin tedavi talebinde bulunan kişileri görmezden geldikleri iddia edilmektedir. Özellikle Türkiye’de tedavi talebinde bulunan kişilerin ve tedavi ihtimalini tartışan doktorların baskı ve dışlanmaya maruz bırakıldıkları söylenebilir.

Yukarıda Tarhan’ın yaptığı açıklamada transseksüellik ile eşcinselliğin aynı kategoride değerlendirildiği ve ikisinin de hastalık olarak görüldüğü gözlemlenmektedir. Psikoloji ve psikiyatri literatüründe transseksüellik cinsiyet kimliği ile ilişkilendirilmekte, eşcinsellik ise cinsel yönelimle ilişkilendirilmektedir ve yalnızca transseksüellik literatürde cinsel disfori tanımlamasıyla yer almaktadır. Fakat dindar muhafazakar psikiyatrist ve psikologların ikisini de aynı kategoride gördükleri gözlemlenmektedir (Bayraktar 2020). Onlara göre inançlarıyla ilişkili

olarak heteronormatif olandan başkası kabul edilemezdir. Her şey biyolojiyle belirlenmiştir. Kadın ve erkekte oluşan iki cinsiyet vardır ve bu iki cinsiyet ancak birbirlerine yönelebilirler. Yani heteroseksüellik dışındaki cinsel yönelimler reddedilmekte, kadın ve erkek dışındaki herhangi bir cinsiyet kabul edilmemektedir. Heteronormativite dışındaki her şey sapma olarak görülür ve kabul edilemezdir. Dolayısıyla onlara göre kişinin transseksüel olması ile eşcinsel olması arasında bir fark yoktur. İkisi de hastalıktır ve tedavi edilmelidir. Bununla birlikte toplumda ve bazı Müslümanlar arasında transseksüellik eşcinselliğe göre daha makbul görülmektedir. Onlara göre transseksüellik daha namusludur, çünkü birey ikili cinsiyet sistemi içerisinde bir cinsiyeti seçmiş, kadın ya da erkek olmuştur, yani toplumun ikili cinsiyet yapısını ve ahlakını bozmamaktadır. Sanatçı Özdemir Erdoğan'ın transseksüel deneyime sahip olan Bülent Ersoy'u "çok namuslu", feminen, homoseksüel eğilime sahip olan Zeki Müren'i ise "kötü örnek" olarak tanımlaması buna örnek olarak verilebilir (Şişman, 2021). Özdemir Erdoğan bunun sebebinin Ersoy'un tarafını seçmesiyle ilişkilendirmiştir: "Ersoy cinsel tercihini yaptı ve kadın olmayı seçti. Zeki Müren kadınsıydı, Bülent Ersoy ise kadın oldu (2021)." İran'da transseksüelliğin caiz olup eşcinselliğin cezalandırılması ve Mısır'da Ezher Üniversitesi öğrencilerinden birinin cinsiyet değişikliği için Mısır müftüsünün fetva yayınlanması ise Müslüman dünyadaki diğer örneklerdir (akt. Music 2003, Alipour 2017).

Dindar muhafazakar kişi ve grupların eşcinsellik ile ilgili toplumsal algısına bakıldığında eşcinselleri genel olarak günahkarlar içerisinde, eşcinselliği de varoluşa aykırı ve zina ile de ilişkili olarak ahlaki bir yozlaşmaya işaret ettiği üzerinden tartışmakta oldukları görülür. Kavaf'ın açıklamalarına destek veren sivil toplum kuruluşları yaptıkları açıklamada eşcinselliği doğal olanın dışına çıkma olarak nitelemekte ayrıca tarihte eşcinsellik yaşayan toplumların azap görüp helak edildiklerini iddia etmektedir:

Bütün ilahi dinler eşcinselliği bir bozulma, sapma, gayri ahlaki bir tutum, tabii olanın dışına çıkma ve günah olarak görür. Birçok İslam ülkesinde de "eşcinsellik" yasal olarak yasaktır ve bu yasaktan amaç toplumun ve insan neslinin korunması ile bu anomalinin yaygınlaşmasının önüne geçilmesidir. Tarihte bu tür sapkınlıklar yaşayan topluluklar, ilahi kitaplara göre "çirkinlik ve kötülük üzere oldukları, saptıkları" için azap görmüş ve helak edilmişlerdir (Eşcinsellik Hastalığıdır Sapkınlığıdır 2010).

Açıklamada birçok İslam ülkesinde eşcinselliğin yasak olduğundan ve bu yasağın amacının insan neslini korumak olduğundan bahsetmektedirler. Metnin devamında bu “anomali”nin aile yapısını bozacağını ve insan neslini yok edeceğini öne sürerek meşrulaştırılmasının ve yaygınlaştırılmasının önüne geçilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. LGBTİQ+ haklarının ve görünürlüklerinin kısıtlanması gerektiğine vurgu yapmaktadırlar.

Eşcinselliğin hastalık ve sapkınlık olduğu görüşlerinin yanında bazı dindar muhafazakarların eşcinselliği bir Batı hastalığı olarak tanımladıkları görülmüştür. Onlara göre eşcinsellik gayri ahlaki batı toplumundan ithal edilmiş bir şeydir ve bir Müslümanın eşcinsel olması batı kültürü tarafından kirletilmiş olduğu ve bu cinsel ilişki ve kimlik yoluyla kendi kültürünü de kirleteceği algısını oluşturabilmektedir (Yip ve Khalid 2010)

Türkiye’deki dindar muhafazakar kişi ve grupların genellikle İslam ve eşcinselliğin uzlaşmaz oldukları konusunda hemfikir oldukları gözlemlenmektedir. Bununla birlikte LGBTİQ+’larla ilgili söylem ve politika noktasında farklı yaklaşımlar olduğu da görülmektedir. Bazı dindar muhafazakarlar eşcinselliği hastalık olarak değil günah olarak kavramsallaştırmak gerektiğini ifade etmektedirler. Seküler bilim dalları olarak görülen psikoloji ve psikiyatri literatürünün norm olarak belirlediği hastalık tanımlamalarının iktidar ilişkilerine içkin olduğunu iddia ederek Müslümanların bu tanımlamalar üzerinden eşcinselliği kavramsallaştırmasını eleştirmektedirler. Hastalık ifadesinin dışlayıcı bir kavram olduğunu iddia etmekte ve bununla birlikte eşcinselliği hastalık olarak tanımlamanın, bu eğilimin kişinin iradesi dışında gerçekleştiği ve mazur görülmesi gerektiği anlamına gelebileceğini iddia etmektedirler (Kaplan 2010). Onlara göre eşcinsellik hastalık değil günahdır, her insanın içinde eşcinsel temayüller vardır, önemli olan kişinin bu eylemi tercih etmemesidir:

Bence Müslümanların bu noktada esas vurgulaması gereken eşcinselliğin nefsi bir dürtü olduğu ve Müslümanların bununla mücadele etmesinin yanında olduklarıdır. Ancak eşcinselliğe “hastalık” ibaresi gibi gayri İslami, küçültücü ve dışlayıcı bir kavramsallaştırmayla yaklaşmak inanan ama günâhtan kaçmakta zaaf gösteren Müslümanları da uzaklaştırmaz mı? Müslümanların “bizden uzak olsun” demek gibi bir seçenekleri var mı (Kaplan 2010)?

Müslüman LGBTİQ+'ların genellikle görünmez kılındığı bir ortamda eşcinsel eğilimlere sahip Müslümanların da olabileceğinin ve dışlanmalarını gerektirdiğinin vurgulanmış olması önemlidir. Bununla birlikte Keniş'in (2010) ılımlı yazarlar olarak tanımladığı bu kişiler eşcinselliği diğer günahlarla aynı kategoride görmekte, içki, kumar ve zinaya temayülden ayırmamaktadırlar. Diğer günahlara bu denli örgütlü tepki verilmemesini eleştirmekte ve aslında eşcinselliğe verilen bu tepkinin biraz da kültürden kaynaklandığını iddia etmektedirler. Ayrıca Müslümanların, LGBTİQ+'lara yapılan zulüm, ayrımcılık ve şiddetin karşısında konumlanması gerektiğinden bahsetmekte ve Veda Hutbesi'ne atıfta bulunularak bir insanın sırf eşcinsel olduğu için malına, canına ve namusuna zarar verilmesinin karşısında olunması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Eşcinselliği hastalık olarak değil günah olarak kavramsallaştırmak gerektiğini ifade bu kişilerin eşcinselliğin yayılması noktasında diğer dindar muhafazakarlarla benzer endişelere sahip oldukları ve LGBTİQ+ görünürlüğünü kabul etmedikleri görülmüştür. Bu nedenle bu yaklaşım bazı araştırmacılar tarafından sorunlu bulunmaktadır. Keniş'e göre bu yazarların zulüm anlayışı çoğunlukla cinayet, fiziksel şiddet veya dayak ile sınırlıdır ve LGBTİQ+'ların gündelik olarak deneyimledikleri sosyal, yasal, politik, ekonomik ayrımcılığı kapsamamaktadır (2012). Eşcinselliğin yayılması ile ilgili diğer dindar muhafazakarlar ortak endişelere sahip olan bu kişiler bu nedenle LGBTİQ+ haklarını desteklemediklerini ifade etmektedirler. Bu ılımlı yazarlardan biri olan Hilal Kaplan eşcinsellerin meşruiyet kazanacağı her tür girişime karşı olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: "Hem kendi nefsimden hem de toplumdan neşet eden her tür kötülüğü dert etmeye çalışan bir Müslüman olarak eşcinsellerin vatandaşlık hakkı diye talep ettiği ve eşcinselliğin meşruiyet kazanmasına sebep olacak her tür girişime karşıyım (Kaplan 2010)."

Yukarıda zikredilen yazarlar genellikle hastalık ve sapkınlık olarak tanımlanan eşcinselliği nispeten daha makul bir zeminde tartışarak "günah" olarak değerlendirmektedir. Cinselliklerini dilediğince yaşamak isteyen insanların bunu hiçbir kısıtlama olmadan dile getirebilme özgürlükleri olduğu gibi diğerlerinin de inançlarına göre kendilerini ifade etme hürriyeti olduğu söylenebilir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus LGBTİQ+ ya da muhafazakar farketmeksizin nefret ve şiddet diliyle kişinin kimliğinden dolayı ötekileştirmemesi gerektiğidir. Bir kimsenin özgür iradesiyle seçtiği bir durumdan dolayı ötekileştirildiği, fiziksel ve

psikolojik şiddete ve ayrımcılığa maruz kaldığı bir ortamda Keniş'in de sorunsallaştırdığı “zulme uğramasınlar ama eşit haklara da sahip olmayalım” perspektifinden hareket etmenin sorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada bireylerin yok sayılmayacağı ve özgürlük alanlarının ihlal edilmeyeceği bir yaklaşım geliştirilmesi gerekliliğine vurgu yapmak amaçlanmaktadır.

Bununla birlikte katılımcılarımdan trans kadın deneyimine sahip olan Aslı nefret söylemi içermese de “senin durumun kabul edilebilir değil” ifadesinin de belli bir açıdan sorunlu olabileceğini ifade etmiş ve lanetlemenin yalnızca hakaret etmek ve kovmakla ilgili olmadığını belirtmiştir:

Aslı: ...lanetlemek illa böyle hakaret etmek, bir yerden kovmak demek olmayabiliyor, bazen sadece senin durumun kabul edilebilir değil demek bile o insanı lanetlemenin yerine zaten geçiyor. Çünkü o insan, din böyle bir şeydir, dinde herkes kendine bir yer bulmak ister, çünkü Allah herkesin Allah'ı, Allah bir kişinin veya bir grubun Allah'ı değil ki, Allah heteroların Allah'ı, kadınların Allah'ı falan değil ki herkesin Allah'ı sonuçta. O yüzden herkes Allah'ın kendisini sevdiğini bilmek ister.

Aslı, bireyin dinde kendisine bir yer bulmasının ve Allah'la kurduğu ilişkide Allah tarafından kabul edilmenin ve sevilmenin birey için önemini ortaya koymuştur. Bu noktada birey için hem Allah tarafından hem de diğer Müslümanlar tarafından kabul görmek önemlidir. Bu kısım 3. Bölüm'de cinsiyet kimliği tartışmalarıyla birlikte analiz edilecektir. Fakat burada Aslı'nın “Allah herkesin Allah'ı, herkes dinde kendisine bir yer bulmak ister” yaklaşımı önemlidir. Çünkü günah kavramsallaştırması Müslümanlara inançlarını özgürce ifade etme hürriyeti kazandırsa da, bu kavramsallaştırma Müslüman LGBTİQ+'lar için ötekileştirme ve dışlama yaklaşımı olarak algılanabilmektedir ve bu durum bireylerin inançlarıyla ilişkilerini etkileme potansiyeline sahiptir.

Dünyadaki bazı Müslüman grupların da eşcinselliği günah olarak kavramsallaştırdıkları ve meseleye bireysel özgürlükler perspektifiyle yaklaştıkları görülmüştür. Fakat Türkiye'dekinden farklı olarak bu yaklaşımı benimseyenlerin Müslüman bir azınlık olarak seküler ülkelerde yaşadıkları göz önünde bulundurulmalıdır. Hali hazırda Müslüman oldukları için marjinalleştirilmeleri ve azınlık statüsünde olmaları LGBTİQ+'lar gibi öteki azınlıklara da eşitlikçi ve özgürlükçü bir perspektifle yaklaşımlarını sağlamış olabilir. Bununla birlikte

bireysel özgürlük perspektifinin de ithal ve dayatmacı olduğunu iddia eden yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu doğrultuda düşünen bazı yazarlar LGBTİQ+ hareketinin bireysel özgürlük ile ilgili olmaktan uzak, tepeden inme ve devletçi olduğunu iddia etmekte, bu sebeple bireysel cinsel kimlikler ile LGBTİQ+ aktivizmini ayrı tutmak gerektiğini ifade etmektedirler (Eliaçık 2020).

Almanya'da 2008 yılında bir yazarın Arapça olarak yayınlanan bir reklam dergisi el-Salam'da eşcinsellik ve eşcinselliğin götürüleriyle ilgili yazdığı bir makale sonrası Almanya'daki Müslümanların eşcinselliğe bakışlarıyla ilgili bir tartışma başlamıştır ve birçok Müslüman dernek ortaklaşa yaptıkları bir açıklamayla, eşcinselliği günah olarak gördüklerini ancak bunun şiddet ve ayrımcılığı meşrulaştırmayacağını ifade etmişlerdir:

Kuran'ın tutumundan yola çıkarak Müslüman bilginler arasında bir fikir birliği vardır; eşcinsel davranışlar ilahi anlamda günah olarak ele alınır. Bilindiği üzere aynıysa alkol tüketimi ve evlilik dışı ilişkiler için de geçerlidir. İslami ilahiyattan yola çıkarak günah olarak algılanan davranışları tasvip etmemiz mümkün değildir.

Fakat aynı zamanda çok eminiz ki, cinsel yönelim, alkol tüketimi ve İslam ilahiyatında günah olarak ele alınan her şey kişinin özel meselesidir. Bizim bir şeyi tasvip etmemiz ya da etmememiz, hiç kimsenin kişisel özgürlüğünü kısıtlayamaz, kısıtlamamalı da. Her insan kendisinden ve davranışlarından sorumludur ve ahirette yaratana önünde bunların hepsi için hesap verecektir. Bu, İslami inancımızın vazgeçilmez bir ögesidir.

Her ne kadar eşcinselliği eşcinsellik olarak tasvip etmesek de, eşcinsellerin maruz kaldığı her türlü kovuşturmayı ve hatta şiddeti kınıyoruz. Büyük bir kararlılıkla herhangi bir toplumsal grubun karşılaştığı her türlü ayrımcılığa karşı çıkıyoruz; bu gruplara eşcinseller de dâhildir. Son olarak söylemek isteriz ki, adı geçen makalenin yayınlanmasından sonra bazı yazarlar, dolaylı ya da dolaysız olarak eşcinselliğin günah olarak algılanmasını eleştirmektedirler. Böylece, bu anlayışın homofobinin kaynağı olduğunu ima ediyor. Oysa homofobinin sebebi dini inanışlar değil bireysel özgürlük anlayışının az gelişmişliğidir. Müslümanlar, inanışlarını ve ahlak anlayışlarını eleştirerek bireysel özgürlük mücadelesi için kazanılamayacaktır, belki de tam tersi bile olacaktır. Belirleyici olan, hür düşünen insanların, kendi düşüncelerinden bağımsız olarak, bireyin ve ötekinin çoğulcu özgürlüğünü daha iyi kavramaktır (Yılmaz vd. 2011: 105).

Metinde eşcinselliğin günah olarak görüldüğüne ve diğer günahlarla kıyaslanarak hepsinin kişinin özel meselesi olduğuna ve bireysel iradeye vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte eşcinsellere yapılan her türlü ayrımcılığın karşısında olunduğu belirtilmiş, bireysel hak ve özgürlüklerinin desteklendiği ifade edilmiştir.

Bir şeyin günah olarak algılanması ile bireyin bunu yapıp yapamayacağı farklı şeylerdir. Günah olması inançla, ancak kişinin bu eylemi yapıp yapmayacağı kendi

özgür iradesi ile ilgilidir. Yapmaması gerektiği ise ahlaki bir tartışmadır. Dolayısıyla Türkiye’de eşcinsellikle ilgili yapılan tartışmaların temelinde kültürün büyük bir etkisi olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Türkiye’de cinselliğin ahlakla ilişkilendirildiği ve tabu olarak görüldüğü kültürel, muhafazakar bir yapının varlığından bahsedilebilir. Bu nedenle LGBTİQ+’ların toplumda hiçbir zaman tam anlamıyla kabul görmediği ve LGBTİQ+ hareketinin toplum tarafından hiçbir zaman sahiplenilmediği söylenebilir. Burada tartışma LGBTİQ+ hareketinin sahiplenilmesi gerektiği ile ilgili değildir. Araştırma ve gözlemler sonucunda hareketin toplum tarafından sahiplenilmediği bulgusuna ulaşılmıştır ve tartışma toplumun hareketle ilişkilenebileceği sebepleri üzerinedir. Bu çalışmanın öznesi olan transseksüel bireylerin deneyimlerini anlayabilmek için bireylerin içinde bulunduğu toplumun LGBTİQ+ algısı önemli bir noktadadır. LGBTİQ+ kimlikler toplum tarafından genellikle homojen olarak değerlendirildiğinden ve LGBTİQ+ hareket transseksüelleri de temsil ediyormuş gibi görüldüğünden ve toplum tarafından böyle algılandığından toplumun transseksüellere dair algısı da LGBTİQ+ üzerinden şekillenmektedir. Bu sebeple LGBTİQ+ hareketinin Türkiye’deki oluşum sürecine, toplumla etkileşimlerine bakmak gerekmektedir.

2.4.2. Türkiye’de LGBTİQ+ Hareketinin Oluşumu ve Görünürlüğü

Türkiye’deki LGBTİQ+ Hareketi’nin tarihine baktığımızda yaklaşık 30 yıl öncesine dayandığını görürüz. Örgütlenme sürecinde İstanbul’da Lambdaİstanbul ve Ankara’da Kaos GL’in varlıkları oldukça önemlidir. 1993’te Türkiye’nin ilk eşcinsel oluşumu Lambdaİstanbul kurulmuştur. 1994’te ise bir grup eşcinsel tarafından maruz kaldıkları ayrımcılıklarla mücadele etmek amacıyla Kaos GL Dergisi kurulur. Dergi çevresindeki LGBT bireyler Kaos GL Derneği’ni kurmak üzere resmi başvuruda bulunurlar (Erdoğan ve Kökten 2014). Fakat başvuru “hukuka ve genel ahlaka karşı” olmak söylemiyle reddedilir. Fakat savcılık kapatılma talebini “gey-lezbiyen olmak ahlaksız olmak anlamına gelmez, herkesin özgürce örgütlenme hakkı vardır” diyerek reddeder ve 2005 yılında Kaos GL Türkiye’nin ilk resmi LGBT derneği olur (Kaos GL 2006). Bunun ardından diğer formel olmayan dernekler de başvurularda bulunurlar ve zaman zaman bazı direnişlerle karşılaşsalar da şu an Türkiye’nin birçok yerinde birçok resmi dernek olduğunu söylemek mümkündür: Lambdaİstanbul, Pembe Hayat, Gökkuşluğu, Siyah Pembe Üçgen gibi. Burada,

yapılan başvurunun “genel ahlaka karşı” söylemiyle reddedilmesi Türkiye toplumunun LGBTİQ+’lara dair olan algısını anlamak noktasında oldukça önemlidir. Meselenin direkt olarak ahlakla ilişkilendirildiği görülür. Hukuka aykırı olmayan bir talebin ahlakla ilişkilendirilerek reddedilmesi meselenin toplumda nasıl bir tabu olduğunun bir göstergesidir. Yaşanan bu hadise Türkiye’de LGBTİQ+’lara yönelik ayrımcı tutumların bir örneği olarak da okunabilir. Toplumun LGBTİQ+’ları genellikle gayri meşru, gayri ahlaki bir varoluş olarak algılaması adalet sistemini direkt olarak etkilemekte, söz konusu cinsellik olunca eşitlik ilkesi devre dışı kalabilmektedir.

1990’lardan bu yana resmi ve resmi olmayan şekillerde örgütlenmeye başlayan hareketin ancak 2000’lerden sonra başka toplumsal hareketlerle, savaş karşıtı hareketle, sol-politikle ilişkilenmeleri, Gezi Parkı eylemleri, akademi ve feminizmle kurulan ilişki kapsamında aktivizm alanlarının ve görünürlüklerinin arttığı söylenebilir (Uslu 2022, Özbek 2017). Bunun yanında 2021 yılındaki Boğaziçi Üniversitesi Protestoları ve İstanbul Sözleşmesi tartışmalarıyla da medyadaki temsillerinin arttığı söylenebilir. Bu temsillerde en çok nefret söylemlerinin öne çıktığı iddia edilmektedir (Tar 2022).

Gezi Parkı Protestoları, Taksim Meydanı’ndaki Gezi Parkı’nın yıkılıp yerine alışveriş merkezi yapılması kararını protesto eden küçük bir grup ile başlamıştır. Ağaçların kesilmesine karşı protesto başlatan bu gruba polisin müdahale etmesiyle birlikte eylemler çok kısa bir süre içinde ülke geneline yayılmış ve kitlesel protestoları başlatmıştır. Protestolar başlangıçta ağaç kesilmesine karşı olarak başlamış ancak daha sonra iktidar karşıtı protestolara dönüşmüştür. Böylece hak ve özgürlük mücadelesi verdiği iddia eden milliyetçi, sosyalist, feminist, LGBTİQ+ pek çok grup bir araya gelmiş, LGBT Blok başlığı altında toplanmış, toplumsal ve siyasal alandaki politikalara karşı taleplerini dile getirmişlerdir (Okçuoğlu 2013). LGBTİQ+’ların Türkiye’nin birçok kentinde kitlesel bir biçimde var olması, kentsel dönüşüm sürecinden en çok etkilenen gruplardan biri olması onları protestoların en görünür aktörlerinden birine dönüştürmüştür (Ova 2017). Bunun yanında LGBTİQ+’ların toplumsal ve siyasal alanda yaşadıkları ayrımcı politikalar sebebiyle hali hazırda iktidara karşı bir mücadele içinde olmaları da gezinin en önemli öznelerinden biri olmalarını sağlamıştır (akt. Ova 2017: Uluğ ve Acar 2014). Sonuç

olarak Türkiye’de 1990’larda başlayan LGBTİQ+ hareketinin Gezi ile birlikte görünürlük kazandığı söylenebilir. LGBTİQ+’lar gezi sonrasında birçok yerde basın aracılığıyla örgütsel mücadelelerini anlatma imkanı bulmuşlardır (Özbek 2017). Bunun yanında gezi sonrasında birçok yerde yeni LGBT örgütleri kurulmuştur (Tar 2014). Ayrıca gezi süresince diğer toplumsal gruplarla yaşanan karşılaşmalar LGBTİ+’larla ilgili ayrımcı, dışlayıcı toplumsal algıların olumlu anlamda dönüşmesine katkı sağlamıştır. Gezi protestoları kısa süre içerisinde bir iktidar karşıtlığına dönüştüğünden bu süreçte çeşitli gruplar bir araya gelmiş ve LGBTİQ+’larla kaynaşmalar yaşanmıştır, daha önce LGBTİQ+’lara karşı önyargıları olan birçok kişi ve grubun gezi süresinde bu algılarının dönüştüğü söylenebilir (Tar 2014). Daha önce otuz kişinin katılımıyla gerçekleşen “Onur Yürüyüşü”ne gezi sonrası 2013 yılında elli binin üstünde insanın katılması, homofobi ve transfobinin birçok sol/sosyalist örgütlenmede disiplin suçu sayılması ve LGBTİ komisyonlarının bu yapılar içinde kurulmaya başlanması bunun en somut göstergelerinden olmuştur” (Pişkin 2014).

Gezi sonrasında artmaya başlayan LGBTİQ+ görünürlüğünün toplumun birçok kesimi tarafından hoş karşılanmadığı söylenebilir. Bu görünürlük 2021 yılında Boğaziçi Üniversitesi’nde başlayan protestolarda nefret söylemlerini de beraberinde getirmiştir (Tar 2022). Boğaziçi Üniversitesi’ndeki protestolar, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın Melih Bulu’yu Boğaziçi Üniversitesi’ne rektör olarak atamasıyla başlamıştır (BBC 2021). Üniversitenin öğretim üyeleri ve öğrenciler Bulu’nun istifa etmesini ve rektörün seçimle belirlenmesi talep etmiştir. Boğaziçi Üniversitesi’nde ve ülkenin çeşitli yerlerinde devam eden bu protestolarda çok sayıda kişi gözaltına alınmıştır. Protestolar sürecinde yaşanan gözaltılar ve polis müdahalesi eylemlerin ve tepkilerin artmasına yol açmıştır. Rektör kararına tepki olarak başlayan protestoların süreç içinde iktidar karşıtı protestolara dönüştüğü gözlemlenmiştir. Böylece tartışma tüm Türkiye’nin ve özellikle siyasetçilerin gündemi haline gelmiştir. Konu ile ilgili iki farklı yaklaşım benimsendiğinden bahsedilebilir. Bir yanda iktidar ve yanlıları, rektör konusunda geri adım atmamış, olayların öğrenciler değil teröristler tarafından çıkarıldığını iddia etmiş, eylemlerin bitmesi çağrısında bulunmuştur. Diğer yanda muhalefet ve iktidar karşıtları polisin çekilmesini, rektörün istifa etmesini talep etmiş ve direnişçilerin yanlarında olduklarını göstermişlerdir. Yaşanan tartışmalar meselenin iktidar ve karşıtlarının

kendi ideolojilerini yansıttıkları bir harekete dönüştüğünü göstermektedir. Tarafların kendi ideolojilerini yansıtırken, LGBTİQ+ dostu olmayı ve karşıtı olmayı araçsallaştırarak kendi kitlelerini birleştirme eğiliminde oldukları da söylenebilir.

Eylemler kapsamında kampüs içerisinde düzenlenen bir sergideki Kabe figürlü bir görsel (resmin ortasında şahmeran figürü ve dört köşesinde de LGBTİ+ bayrakları mevcut) tartışmaların odağının değişmesine neden olmuştur. Müslümanlar için kutsal olarak kabul edilen Kabe görselinin LGBTİQ+ ile ilişkilendirilmesi ve görselin yere serildiği iddiası Müslümanlar tarafından saygısızlık olarak algılanmıştır. Bu olay sonrasında protestolar ile ilgili tartışmalar başka bir yöne evrilmiş ve LGBTİQ+'lar tartışmaların merkezi haline gelmiştir. Çok sayıda hükümet temsilcisi ve Diyanet İşleri Başkanı konuyla ilgili tepki göstermiş Kabe görselinin LGBTİQ+ ile ilişkilendirilmesini ve yere serilmesini eleştirmiş, kınamış ve bu saygısızlıkla ilgili yasal yollara başvuracaklarını belirten bir açıklama yapmıştır (Erbaş 2021). Aynı günün akşamı olayla ilgili soruşturma başlatılmış ve 3 öğrenci gözaltına alınmıştır (t24 2021). Görsel ile ilgili bazı öğrencilerin “Halkın bir kesiminin benimsediği dini değerleri alenen aşağılamak” suçlamasıyla gözaltına alınması ve İçişleri Bakanı Süleyman Soylu'nun bu kişileri “sapkın (2021)” olarak nitelemesi tartışmaların hararetini arttırmıştır (BBC News Türkiye 2021). Soylu'nun ifadeleri LGBTİQ+'ları hedef gösterdiği ve nefret suçu işlediği üzerinden eleştirilmiştir. Kabe görseli ile başlayan tartışmalar sonucunda BULLGBTİ+ (Boğaziçi LGBTİ Çalışmaları Kulübü) Rektör Melih Bulu tarafından kapatılmış ve kapatılma kararı Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanı Fahrettin Altun tarafından şu sözlerle paylaşılmıştır: “Görüleceği üzere kutsal değerlerimizi ayaklar altına almaya çalışanlara karşı üniversite yönetimi meşru bir tasarrufta bulunmuştur (2021).” Hükümet yetkililerinin inançlarıyla ilişkilendirerek LGBTİQ+'ları ötekileştirdikleri ve kriminalize ettikleri görülmektedir. Protestolarda terörist ve LGBTİQ+ olmanın yan yana kullanılması dikkat çekicidir. Bu olay ve tartışmalardan sonra LGBTİQ+ karşıtlığının giderek arttığı söylenebilir. LGBTİQ+ sembolü olarak bilinen gökkuşağı temalı ürünlerin satışına +18 yaş kısıtlamasının gelmesi, birçok eyleme gökkuşağı temalı ürünlerin alınmayışı bunlardan bazılarıdır.

Boğaziçi protestolarının ve tartışmalarının LGBTİQ+ odağında gerçekleşmesi hareketin medyadaki temsillerini arttırmıştır. Bu protestoların yanında aynı yıl

gündeme gelen İstanbul Sözleşmesi tartışmaları da LGBTİQ+'ların medyadaki temsillerini arttırmış, sözleşmenin kaldırılmasına gerekçe olarak LGBTİQ+'lar hedef gösterilmiştir (Tar 2022). LGBTİQ+'ların bu tartışmaların neresinde konumlandığını anlamak için İstanbul Sözleşmesi'ne bakmak anlamlı olacaktır.

İstanbul Sözleşmesi, tam ismiyle Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi, Avrupa Konseyi bünyesinde hazırlanan, 45 ülke tarafından imzalanan, kadına yönelik şiddeti ve aile içi şiddeti önleme ve mücadelede temel standartları ve devletlerin yükümlülüklerini belirleyen uluslararası bir sözleşmedir. Türkiye, sözleşmenin ilk imzacısıdır ve 2011 yılında imzalamıştır.

İstanbul Sözleşmesi kadına yönelik şiddeti insan hakları ihlali ve ayrımcılık olarak tanımlayan ilk bağlayıcı uluslararası sözleşmedir (Bayraktar 2018). Bununla birlikte taraflara şiddetin önlenmesi konusunda pek çok yükümlülük getirmektedir ve bu yükümlülükler bağımsız uzmanlar grubu GREVIO tarafından denetlenmektedir. Sözleşme, kadınların güçlendirilmesinin yanında kadın-erkek eşitliğini, cinsiyete duyarlı politikalar geliştirilmesini ve şiddeti önleme ve mücadele noktalarında bütüncül politikalar uygulanmasını teşvik etmektedir. İstanbul Sözleşmesi içeriği ve kapsayıcılığı ile kadınları güçlendirici oldukça önemli bir sözleşmedir (Tok 2017).

İstanbul Sözleşmesi, TBMM'nin 247 üyesinin 246'sı tarafından kabul oyu ve 1 üyenin çekimser oy vermesiyle kabul edilmiştir. Dış İşleri Bakanlığı Avrupa Konseyi Başkanlığı döneminde İstanbul'da imzaya açılan sözleşme için "Kadına karşı şiddet alanında ilk uluslararası belge olan söz konusu sözleşmenin müzakere sürecinde ülkemiz tarafından öncü rol oynanmıştır." ifadelerini kullanmıştır (T.C. Dış İşleri Bakanlığı 2012). Sürecin bu şekilde ilerlemesi ve akabinde başta Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın ve diğer hükümet temsilcilerinin sözleşmeyle ilgili olumlu ifadelerde bulunması hükümetin sözleşmeyle ilgili bir çekincelerinin olmadığını göstermektedir. Fakat sonraki süreçte bazı dindar muhafazakar kişi ve grupların sözleşmeyle ilgili endişelerini yüksek sesle ifade etmeye başlamaları hem toplumu hem de hükümet yetkililerini etkilemiştir. Tartışmalar sonucunda hükümet İstanbul Sözleşmesi'nden çekildiklerini ilan etmiştir (Resmi Gazete 2021).

Sözleşmenin içeriğindeki toplumsal cinsiyet, cinsiyet eşitliği, cinsel yönelim, aile içi şiddet, şiddet mağdurunun beyanının esas alınması, geçici maddi yardım gibi maddeler tartışma konuları olmuştur. Söz konusu kişiler, sözleşmenin Türk aile yapısını bozmak ve eşcinselliği yasal zeminde meşrulaştırmak amacıyla olduğunu iddia etmiş ve hükümetin sözleşmeden çekilmesini talep etmişlerdir:

Bu sözleşme muhtevası açısından eşcinsellik gibi, Allah (Celle Celâluhû) ve Resûlü (Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem)in lânetlediği işlerin önünü açması, kadına yaratılış amacının aksine misyonlar yüklemesi gibi yönleriyle ahlâkî yapımızı ve ecdadımızdan bize intikal eden aile medeniyetimizi yıkmayı hedeflemektedir (Yetkin 2020).

Sözleşmenin kadın-erkek eşitliğini teşvik etmesi bazı dindar yazarlar tarafından tehdit olarak algılanmıştır (Kaya 2020). Bu yazarlara göre kadın ve erkek eşit değildir, fitratları, yani yaratılışları farklıdır ve Allah yaratılışlarına göre kadın ve erkeğe farklı özellikler vermiş, farklı sorumluluklar yüklemiştir. Kadının anne ve eş olarak sorumluluklarını yerine getirmemesinin aileyi bozacağını düşünmektedirler. Bu inanışta olan birçok kişinin toplumsal cinsiyet, toplumsal cinsiyet eşitliği ve feminizme de benzer endişelerle karşı çıktıkları gözlemlenmektedir. İstanbul Sözleşmesi'nin kaldırılması ile ilgili farklı bir direniş odağı oluşturmaya çalışan söz konusu grubun, eşcinsellik yanında kadın-erkek eşitliğine de karşı oldukları görülmektedir. Ancak tartışmaların LGBTİQ+ karşıtlığı odağında yürütüldüğü gözlemlenmektedir. Bunun, LGBTİQ+ hareketinin dünyada ve Türkiye'de politik olarak güçlü görünmesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Feminist alanda ve direnişte LGBTİQ+ görünürlüğünün fazla olması dindarlarla aralarında bir karşıtlık oluşmasına ve tartışmaların şiddetlenmesine neden olmuş gibi görünmektedir. LGBTİQ+'ların İstanbul Sözleşmesi çerçevesindeki tartışmaların odağında olmasının LGBTİQ+'ların medyadaki temsillerine katkıda bulunduğu ancak nefret söylemlerini arttırdığı söylenebilir.

Bu çalışma özelde eşcinsellik ve LGBTİQ+ üzerine değildir. Fakat transseksüellik ve LGBTİQ+'ya dair konular genellikle indirgemeci bir yaklaşımla ele alındığından bu tartışmalar araştırmadaki transseksüel bireyleri de kapsamaktadır. Bu sebeple LGBTİQ+ hareketi, bu harekete dair algı ve tartışmalar da analiz edilmiş böylece transseksüel bireylerin bağlamları anlaşılmasına çalışılmıştır.

2.4.3. “Ben Kendimi LGBT Bireyi Olarak Görmüyorum”: Türkiye’deki Müslüman LGBTİQ+’lar ve LGBTİQ+ Hareketi

Bu bölümde bireylerin mevcut LGBTİQ+ oluşumu içerisindeki konumları ve bu politik hareketle olan ilişkileri ve hareketle ilgili algıları tartışılacaktır. Böylece katılımcıların deneyimleri, mevcut harekete ve cinsiyete dair yaklaşımları anlaşılmasına çalışılacaktır.

Sınıf, cinsiyet, cinsellik, etnik köken, inanç gibi kategorilerin birbirine içkin oldukları düşünüldüğünde cinselliklere bağlı kimlikler ve buna bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal hareketlerin de bu ilişkiler dışında ele alınmasının mümkün olmadığı görülecektir. Bu bağlamda Türkiye’de LGBTİQ+ hareketinin içinde bazı hiyerarşik yapılanmalar ve homonormativiteler olduğunu söylemek yanlış olmaz. Hareketin içindeki LGBTİQ+’ları diğer LGBTİQ+’lardan ayıran en önemli özelliklerden bir tanesinin sınıfsal konumları olduğu söylenebilir. Kişinin normatif olmayan cinselliğini ifade edebilmesi ve özgürce yaşayabilmesi onun sosyo-ekonomik durumuyla, yaşadığı yerle, iş ve kültürel çevresiyle yakından ilişkilidir (Barrett ve Pollack 2005). Hareketin temsilcilerinin ağırlıklı olarak şehirli, eğitilmiş, maaşlı kişiler oldukları gözlemlenmektedir (Erdoğan ve Köten 2014). Buradan yola çıkarak dünyada ve Türkiye’de LGBTİQ+ direnişinin içinde yer almanın sınıfsal ve sosyoekonomik durumla ilişkisi olduğu ve daha çok seküler habituslar içinde tanımlandığı söylenebilir.

Kaos GL, LGBTİQ+’ların bir araya gelme ve örgütlenme süreçlerinde oldukça önemlidir. Özellikle ilk yıllarda LGBTİQ+’ların var olabildiği ve kendilerini gösterebildiği yegane alan olmuştur. İlk dönem yazılarının çoğunluğu dergi takipçilerinden gelmiştir. Böylece dergi LGBTİQ+’ların sesi olmuştur. O dönemin paylaşımlarında LGBTİQ+’lardaki sosyal, kültürel, sınıfsal, inançsal çeşitliliğin bu paylaşımlara yansıdığı görülür. Din, inanç, dindarlık, Tanrı algısı gibi konularda da bazı söylemlere rastlanması LGBTİQ+’ların bir şekilde dinle pozitif ya da negatif ilişkilerinin olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte 173 sayıda yalnızca 3 yazının Türkiye’deki Müslüman LGBTİQ+’lara, 3 müslüman geye ait olduğunun görülmesi hareketin içindeki Müslüman temsil eksikliğinin bir göstergesi olarak okunabilir ve buradan yola çıkarak Müslüman LGBTİQ+’ların hareket içinde sosyal ve aktivist bir

aidiyet bulamadıkları söylenebilir (Kuyumcu 2020). Bu çalışmada bu aidiyet eksikliğinin temeli üç ana noktada analiz edilmiştir. Birincisi hareketin hem Türkiye’de hem de dünyada bazı İslamofobik yaklaşımlar barındırmasıdır. Bu yaklaşımlar Müslüman LGBTİQ+’ları ötekileştirmekte ve görünmez kılmaktadır. İkincisi bazı Müslüman LGBTİQ+’lar hareketle ilişkilennemeyi tercih etmekte, Türkiye’deki hareketin kendisini fazla seküler ve gayri ahlaki bulmakta ve kendi Müslüman kimliğiyle özdeşleştirememektedir. Üçüncüsü hareketin görünürlük biçimlerinin bazı LGBTİQ+’ların değer yargıları ve ahlak anlayışlarıyla örtüşmemesidir. Katılımcıların arasında kendisini Müslüman olarak tanımlamayan fakat yine de hareketin görünürlük biçimlerinden memnun olmayan ve bu sebeple hareketle ilişkilenemeyen bireyler de vardır. Bu, meselenin yalnızca din olmadığını kültürle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir.

Çoğulcu ve kapsayıcı olduğunu iddia eden LGBTİQ+ hareketinin Türkiye’de dinin algılanış hali sebebiyle dinin belli biçimlerini ve yansımalarını içlerine alamadıkları söylenebilir. Bir yandan ulus-devlet anlayışıyla birlikte dinin geri ve eski olanla özdeşleştirilmesi, diğer yandan Türkiye’de dindar kişi ve grupların din üzerinden ürettikleri LGBTİQ+ dışlayıcı söylemler, hükümet yetkililerinin dinle ilişkilendirerek yürüttükleri LGBTİQ+ karşıtı politikalar ve dinin dokunulmaz, tartışılmaz olarak görülmesi hareketin din konusunu ya görmezden gelmesine ya da negatif bir tutum benimsemesine neden olmuş gibi görünmektedir.

İlk olarak İslamofobik yaklaşımları ele alındığında hareketin içindeki bu İslamofobik yaklaşımları hem gündelik pratiklerde hem de çeşitli aktivizm biçimlerinde ve eylemlerde gözlemek mümkündür. 13. Onur Yürüyüşü’nde açılan bir pankart buna örnek olarak gösterilebilir:



Resim 2.1. “Şaban’la Recep’in Aşkına Ramazan Engel Olamaz” (Kural 2016)

Recep, Şaban, Ramazan, üç aylar olarak bilinmektedir ve Müslümanlar için manevi anlamda oldukça önemli olan bir zaman dilimidir. Hatta Ramazan on bir ayın sultanı olarak bilinmekte ve bu ayda özel ibadatlere yer verilmektedir. Her ne kadar bazı LGBTİQ+’lar pankartın dini değerlere hakaret içermediğini düşünseler de Müslümanlar tarafından çokça önemsenen aylarla alay edilmesinin İslamofobik bir tutum olduğu görülmektedir. Bunun yanında söz konusu pankartın, 2015 yılındaki 13. Onur Yürüyüşü’nün İstanbul Valiliği tarafından yasaklanması kararına tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Onur Yürüyüşü, Valilik tarafından ‘‘Ramazan ayı dolayısıyla insanların hassasiyetine dokunduğu’’ gerekçesiyle yasaklanmıştır (Pişkin ve Görgü 2015). Yönetimin Ramazan ayı sebebiyle LGBTİQ+’lar için önemli olan bir yürüyüşü yasaklaması bazı LGBTİQ+’larda İslam karşıtlığına dönüşmüş olabilir ya da hali hazırda İslam’a ve Müslümanlara dair var olan önyargının görünür olmasına neden olmuş olabilir.

Türkiye’de dindarların birçoğunun LGBTİQ+ karşıtı ürettikleri hastalık, günah, doğal olmayan gibi söylemler, LGBTİQ+’ların İslam ve Müslümanların cinsel çeşitliliği hiçbir şekilde kabul etmediğini düşünmelerine neden olmaktadır.

Kimliğini, cinselliğini değilleyen bir dine inanmak LGBTİQ+ aktivistleri tarafından mümkün görünmemektedir. Birçok LGBTİQ+ aktivistine göre hem Müslüman hem de LGBTİQ+ olmak mümkün değildir ve bunu bir homonormativiteye dönüştürmektedirler. İstanbul’da yaşayan ve kendisini genderless, panseksüel ve Müslüman olarak tanımlayan Deniz’in Müslüman olması, LGBTİQ+ hareketinin içinde ötekileştirilmesine neden olmuştur:

Deniz: Müslüman olduğumu ilan eder etmez LGBTİ/kuir camiasından inancımın dolayı hakaretler almaya başlıyorum. Ya bağnazlıkla ya da düşük IQ’ya sahip olmakla suçlanıyorum. Bu nedenle, genellikle inancımı kendime saklarım... En sık duyduğum soru, 'Sana acı çektiren bir şeye nasıl inanabilirsin (Güven 2018)?

Deniz, kuir camiada dışlandığı için inancını gizlemek zorunda kalmıştır. Toplumsal baskılar sebebiyle cinselliğini gizlemek zorunda kalan insanların bir başkasının inancını gizlemesine sebep olması ironiktir. Benzer şekilde 2022 yılı Onur Ayında kendisini kuir bir Müslüman olarak tanımlayan twitter kullanıcı ismiyle Hasonans, kuir camiaya seslenmiş ve içlerindeki İslamofobi ile yüzleşmeleri gerektiğini ifade etmiştir: “Kuir bir Müslüman olarak komünitemize sesleniyorum, içinizdeki İslamofobi ile yüzleşin! Korkularımızın kaynağı İslam değil, 1000 yıldır İslam'ı tekelinde tutan devletler ve "cis hetero erkek" merkezli yorumlar. Sorunuz varsa çekinmeyin sorun, cevaplamak isterim.” Tweete gelen tepki ve yorumlar hareket içindeki İslamofobinin bariz bir göstergesi olmuştur. Bu tepkilerden bazıları şu şekildedir:

Kemkum_0: Senin seslenmen gereken komüniten ötekiler olmasın.
Erdalpartog: Çok meraklıysan cemaat içinde açılıp mücadele etseydin. İslamofobi arkasına sığınarak İslami siyaseti temize çıkaramazsın. Aynı zamanda Müslüman ülkelerde neden demokrasi yok? Nedeni açık Müslümanlık. Tesadüf değil bu.
Lilith_kk: İslam'ın kendisi sorun.

Bazı destekleyici yorumlar olsa da birçok yorumun dışlayıcı ve İslamofobik ifadeler içerdiği görülmüştür. Bunun yanında bazı Müslümanlar da bir taraf seçmesi gerektiğini hem kuir hem Müslüman olamayacağını ifade etmişlerdir: “Queer Müslüman mı? İslam da lanetli olarak bahsedilen bir şey... İslam da böyle bişey yok

ve olamaz. Ya Müslüman olmazsın ya da Queer (erkamwhite, 2022).” Bu tepkiler aslında Strassfeld'in “ne tekil bir 'din' ne de tek bir 'trans' vardır” sözlerini hatırlatır gibidir (akt. Savcı 2018). Dolayısıyla bu yorumlar tüm LGBTİQ+'ların İslamofobik olmadığını tüm dindarların da homofobik-transfobik olmadığını göstermektedir. Nitekim İslamofobik olmakla İslam'ın eşcinselliği barındırmadığını söylemek de aynı şey değildir. Kişi İslam'ın eşcinselliği barındırmadığına inanıyor olabilir, bunu ifade de edebilir, fakat bunu yaparken İslamofobik bir yaklaşım benimsemeyebilir. Yine de Müslüman/kuir, seküler/dindar gibi ikili kategoriler üzerinden üretilen kutuplaşmaların, ikisiyle de ilişkisi olan deneyimleri ve özneleri görünmez kıldığı söylenebilir (Savcı 2018).

Hareketin etnik köken, cinsellik gibi diğer pek çok konuda gösterdiğini iddia ettiği hassasiyet ve kapsayıcılık inanç konusunda bir önyargı ve dışlama pratiğine dönüşebilmektedir. Katılımcılarımdan trans kadın deneyimine sahip olan Aslı, başörtüsü takmaya başladıktan sonra LGBTİQ+ hareketi içinde dışlanma pratiğine maruz kalmıştır. Doğumda atanan cinsiyeti erkek olan ama kendisini kadın olarak tanımlayan Aslı, 26 yaşındadır, geleneksel Müslüman bir aile ve çevrede, akrabalarının olduğu bir mahallede ve mahalle kültürü içerisinde yetişmiştir. 19 yaşına kadar yaşadığı deneyimi tam olarak tanımlayamamıştır. Buna rağmen özellikle ergenlik döneminde bedeni ve toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili bazı çatışmalar ve çevresiyle bazı olumsuz deneyimler yaşamıştır. Yüzündeki tüyleri ipe alması, bacaklarına ağda yapması, makyaj yapması, feminen bir tarzda giyinmesi, ailesi ve çevresi tarafından sorunsallaştırılmıştır. Üniversite döneminde bir kadın olarak ailesine açıldığında ailesi Aslı'nın hayatını mercek altına almış ve din hocalarına götürerek bu durumun ortadan kalkmasını sağlamaya çalışmışlardır. Annesi Aslı'ya “onlar (hocalar) dinde yeri var desin ben seni kabul edeceğim” demiştir. Bu süreçte Aslı birçok olumsuz deneyimle karşılaşır hatta bir defasında görüş almaya gittiği tekkeden kovulmuştur. Daha sonra 22 yaşında hormon almaya başladığında ailesi tarafından evden de kovulur. Bir süre Beyoğlu'nda sokaklarda kitap satarak geçimini sağlamış ve sokaklarda yaşamıştır. Bu süreçte Beyoğlu'ndaki diğer trans kadınlarla tanışmıştır. Fakat Aslı'nın başka işlerde çalışıp seks işçiliği yapmaması, görünüş olarak daha feminen olması ve bu sebeple trans kadın olduğunun dışardan anlaşılması diğer bazı trans kadınlar tarafından daha avantajlı bir konumda görülmesine ve dışlanmasına sebep olmuştur. Maruz kaldığı tüm bu

dışlanma deneyimleri sonrasında Aslı yalnızlığını şu ifadelerle aktarmıştır: “Kendimi bir yere ait hissetmiyordum. Bir LGBT komünitesi yoktu bana sahip çıkan. Bir trans kadın kitlesi yoktu bana sahip çıkan. İşte feminist bir kitle yoktu, bilmem o kitle yoktu bu kitle yoktu.” Bu süreçte dini ve dini kimliğini bir sığınak olarak görmüş, başörtüsünü de bunun bir simgesi olarak değerlendirmiş ve örtünmeye karar vermiştir. Örtündükten sonra bazı trans kadınlar tarafından maruz kaldığı dışlanma pratiği daha da artmıştır:

Aslı: Oranın kendince bir mahalle baskısı vardı işte onu da bana yapıyorlardı. Sen işte niye kapadın, sen o zaman bu ataerkil sistemin temsilcisin. Sen işte bize şiddet uygulayan bir sistemi şu an temsil ediyorsun falan feşmekân. 30 tane şey. Beni görüp artık selam vermiyorlardı falan yani. Kapalılığa karşı yani İslamofobiye karşı çok ayrı bir dinamik işliyordu bir kere...

Türkiye’de başörtüsü, sekülerler tarafından genellikle kadınların erkekler tarafından tahakküm altına alınmasının bir aracı olarak görülmektedir. Bütün başörtülü kadınlar homojen olarak değerlendirilmektedir. Onlara göre kadınlar başörtüsünü erkeklerin zoruyla takmaktadır. Bu nedenle bütün başörtülü kadınları mağdur olarak görme söz konusudur. Kendi hür iradesiyle inancının bir gereği olarak bu eylemi tercih eden kadınlar görünmez kılınmaktadır. Başörtüsü takmak ataerkil sistemin bir destekçisi ve temsilcisi olarak görülmeye neden olmaktadır. Kendisini kabul etmeyen, üstelik dışlayan ve şiddet görmesine neden olan şekilde tanımlanan bir dine inanmak ve onu başörtüsü gibi çok görünür bir şeyle temsil etmek LGBTİQ+ hareketindeki bazı kişiler tarafından kabul edilemezdir. İslam’a ve Müslümanlara karşı var olan bu önyargı hareketin içinde yer alan Müslüman LGBTİQ+’ların ve deneyimlerinin görünmez kılınmasına yol açmaktadır.

Hareketin içinde yaşanan bu ve benzeri olaylar hareketin kendi içinde yeni bir norm üretmeye başladığı ve giderek muhafazakarlaştığı anlamına da gelebilir. LGBTİQ+ aktivistlerinin ürettikleri bu homonormativite, içinde buldukları mevcut çerçeveyi yansıtmayan anlatıların ve deneyimlerin yanlış olduğunu ve düzeltilmesi gerektiğini varsaymaktadır (Savcı 2021). Müslüman LGBTİQ+’lar bu çerçeveye yani makbul LGBTİQ+’lık normlarına uymamakta, bu nedenle hareket içinde ya yok sayılma ya da dışlanma pratiğiyle karşılaşmaktadırlar.

LGBTİQ+ hareketi 1990'lerden beridir Türkiye'de varlığını sürdürmekte ve görünürlüğünü gün geçtikçe arttırmaktadır. Yine de bir şekilde toplum tarafından sahiplenilmediği gözlemlenmektedir. Hareketin bazı aktivizm ve görünürlük biçimleri toplumun değer yargıları ve ahlak anlayışıyla örtüşmemektedir. Bu sebeple ikinci nokta olan hareketin belli bir sınıfı, patriyarkal bir eliti temsil etmesi ve ahlaki olarak bazı bireylere uygun gelmemesi noktasına gelindiğinde bazı LGBTİQ+'ların da hareketle ilişkilenedikleri söylenebilir.

Hareketin içinde genellikle gey erkek temsiline yoğun olması, hareketin temsil biçimleri ve cinselliğin ön planda olması katılımcıların genel olarak hareketle ilişkilenediklerine neden olmuş gibi görünmektedir. Katılımcılarından trans erkek deneyimine sahip olan Kaan hareketin temsil biçimlerini kendi yaşantısıyla bağdaştıramamakta ve hareketle ilişkilenediktedir. Kaan, 20 yaşında bir üniversite öğrencisidir. Geleneksel dindar bir ailenin 4 çocuğundan biridir. Kendisi deistlik ile agnostik arasında bir yerde olduğunu ve bir dine sahip olmadığını beyan etmiştir. Kaan LGBTİQ+ aktivizminin yapılması gerektiğini ve toplumda temel hakların kabul edilmesi gerektiğini düşünmekte fakat hali hazırdaki LGBTİQ+ hareketinin temsil biçimlerini de eleştirmektedir. Ona göre hareketin içinde gey erkek temsili yoğunluktadır ve transseksüeller görünmez kılınmaktadır: “Zaten geyler her yerde baskınlar, sürekli konuşuyorlar, kimseyi dinlemiyorlar... Benim gördüğüm şu; trans bireyler çok da dahil edilmiyor açıkçası. Zaten trans bireylerin birçoğu da onlara dahil olmak istemiyor.”

Bununla birlikte Kaan, hareketin görünürlük biçiminden memnun olmadığını şu sözlerle ifade etmektedir: “Mantıklı olan bir insan zaten onlara dahil olmak istemiyor. Onları da ayırmak istemiyorum ama LGBT bireylerinin toplumda çizdiği bir algı var. Bu algı bence hoş değil.” Bunun yanında Kaan cinselliğin çok ön planda olması sebebiyle LGBTİQ+ bireylerinin yanında kendisini hiç rahat hissetmediğini belirtmektedir: “Çok rahat oluyorlar, çok gevşek oluyorlar, hiçbir şey konuşulmuyor, sadece yatmak falan filan, sadece cinsel hayatları ön planda.” Eşcinselleri desteklemekle ilgili bir problemi olmadığını belirten Kaan, yalnızca hareketin kendi yaşantısına uymadığını ifade etmektedir:

Kaan: Stratejileri doğru değil bence... Benin zaten zihniyetim ortada. Ben konu eşcinsellikse ben eşcinselliğin yanlış olmadığını savunurum. Bilimsel şekilde de duygusal şekilde de. Ama bireylerin toplumda çizdiği bu algıyı savunamıyorum. Çünkü çirkin bir algı var. Benim yaşantıma göre çirkin bir algı.

Burada Kaan'ın "yaşantım" derken kastettiği şey dini bir hassasiyet değildir. Kaan kendisini Müslüman olarak tanımlamamaktadır, deist ile agnostik arasında bir yerde olduğunu beyan etmiştir. Fakat bir yandan Kaan'ın dindar muhafazakar bir aile ve çevreye sahip olması kendi bağlamından gelen içkin bir dindarlığa da işaret etmektedir. Dolayısıyla Kaan'ın yaşantım derken kastettiği şey, doğduğu, yetiştiği çevre ve Türkiye bağlamıyla yakından ilişkilidir ve hareketin cinsellik ve çıplaklık üzerine kurguladığı görünürlük biçimi, Kaan'a göre bu yaşantısına uymamaktadır. Sonuç olarak Kaan her ne kadar politik olmanın önemli olduğunu düşünse de hali hazırdaki politik hareketle ilişkilenebilmeyi tercih etmektedir.

Katılımcılarımdan trans erkek deneyimine sahip olan ve kendisini Müslüman olarak tanımlayan Mert de Kaan'la benzer şekilde LGBTİQ+'ya iyi gözle bakmadığını ve onları takip etmediğini ifade etmektedir:

Mert: Lgbt sayfalarını çok takip ediyordum ama artık etmiyorum. Çünkü dediğim gibi ben lgbt'ye artık iyi gözle bakmıyorum. Tamam bunları da doğuştan ama kendilerini o kadar şey yapıyorlar ki, bilmiyorum ya, artık ya bana göre bilmiyorum, bunu söylemek istemiyorum ama hatta söylemeyeyim çünkü kötü tepkiler olabilir arkadaşlardan falan... Lgbt'ti tasvip etmediğim için artık pek takip etmiyorum.

Hareketin aktivizm ve görünür olma biçimleri Mert'in kimliğine içkin olan din ve muhafazakarlık anlayışıyla örtüşmemektedir. Bu nedenle Mert, hareketin temsil etme biçimlerinden memnun olmadığından bahsetmektedir: "LGBT sayfalarında bizi iyi temsil ettiklerini düşünmüyorum açıkçası. Ya LGBT sayfasına denk geliyorum; çıplak kadın erkekler, öpüşen kadınlar erkekler...". Ve nihayetinde Mert kendisini zaten LGBT olarak görmediğini ve zaten hareket tarafından temsil edilmek istemediğini ifade etmiştir: "...ben kendimi LGBT bireyi olarak görmüyorum. Bizi temsil etmesinler zaten."

Bu bölümde Türkiye'nin bağlamı üzerinden bireylerin bu bağlamda nerede oldukları, nasıl tartışıldıkları ve kendilerinin bu tartışmalara nasıl reaksiyon verdikleri tartışıldı. Türkiye'de din ve LGBTİQ+ konusunda bir kutuplaşma olduğu ortadadır. Bir tarafta kendi değerlerini ve inancını korumak ve kendini tekrar tanımlamak için birçok şeyi

tabu haline getiren, konuşmaktan ve tartışmaktan çekinen ve “öteki”ne alan açmak istemeyen bir dindarlık olduğu, diğer tarafta ise çok özgürlükçü olduğunu iddia eden fakat sadece belli özgürlük ve insan haklarını tanıyarak, dini deneyimi, bu deneyimin önemini ve bu kimliğe sahip insanları görünmez kılan LGBTİQ+ hareketi olduğu görülmektedir. Bu çerçevede ikisiyle de ilişkisi olan Müslüman LGBTİQ+’lar ve deneyimleri her iki çevre tarafından da görünmez kılınmaktadır. Müslüman LGBTİQ+’lar hem Müslümanlar hem de Müslüman olmayan LGBTİQ+’lar tarafından marjinalleştirilmekte, olumsuz tutum ve ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Yukarıdaki örneklerde de olduğu gibi bu ikilikler hem İslami siyaset içinde hem de seküler bir yozlaştırma olarak söylem üretme aracına dönüşmüşlerdir.

Bireylerin bu bağlamda özellikle de belli dini kaygılar ya da toplumsal ve kültürel deneyimlerine ve ahlaki anlayışlarına dayalı olarak kendilerini aktivizmden uzak tuttukları ve cinsiyete daha normatif bir yerden yaklaştıkları görülmüştür. Bu sebeple bireylerin deneyimlerinin bu karmaşık yapısına bakmak gerekmektedir. Bu nedenle gelecek bölümde bireylerin deneyimlerine ve bunun toplumsal cinsiyet teorisi ve kuir teori ile ilişkisine odaklanılacaktır.

BÖLÜM III

“SADECE ERKEK OLARAK NİTELENDİRİYORUM KENDİMİ, DAHA FAZLA TANIM EKLEMİYORUM”: KURAMSAL TARTIŞMALAR, KAVRAMLAR VE GÜNDELİK DENEYİMLER

LGBTİQ+ ve cinsellik konusunun Türkiye’de, toplumun yapısı sebebiyle konuşulması ve tartışılması hayli zor bir alan olduğu bir önceki bölümde analiz edilmiştir. Toplumun kutuplaşmış yapısı sebebiyle literatürdeki tartışmaların genellikle ideolojik olduğu söylenebilir. Türkiye’deki akademisyenlerin ya bu alandan uzak durdukları ya da bu alanı aktivizmelerini ifade etmek için kullandıkları gözlemlenmektedir. Türkiye’de LGBTİQ+ konusunun ya çok ahlaki ya da çok özgürlükçü bir noktadan tartışılması bazı deneyimleri görünmez kılmaktadır ve bu da hali hazırdaki tartışmaların çok derin olmadığını gösterir niteliktedir. Bu deneyimlerin gösterilmesi bu konudaki interdisipliner tartışmalara bir katkıda bulunabilir.

Bu bölümde, transseksüel deneyimlerin var oluşları itibariyle toplumsal cinsiyet özcülüğünü sorgulamaya açtıklarını fakat bazı transseksüel deneyimlerin de cinsiyet özcülüğünü desteklediklerini, ikili toplumsal cinsiyet sistemini yeniden güçlü bir şekilde ürettiklerini tartıştım. Bunun yanında kimi teorisyenlerin birçok tartışmada bazı transseksüel deneyimleri görünmez kıldıklarını ya da değersizleştirdiklerini gördüm. Dolayısıyla bu deneyimlerin gösterilmesinin literatürdeki tartışmalara katkıda bulunacağını iddia ediyorum. Ayrıca deneyimlere bakıldığında cinsiyet kimliği kavramının bireyin kendisini nasıl algıladığından öte bireyin deneyimi, kendini nasıl konumlandığı ve toplumda nasıl algılandığı üzerinden daha kompleks bir kavram olarak interdisipliner bir şekilde tartışılması gerektiği ortaya çıkmıştır. Ayrıca cinsiyet kimliği oluşum sürecinin doğuştan mı yoksa pratiğe mi

dayalı olduğu tartışması da transseksüel deneyimlerle yakından ilişkilidir. Bu nedenle bu bölümde transseksüellerin gündelik deneyimleri üzerinden toplumsal cinsiyet teorisi ve kuir teoriyle ilişkisini tartışacağım.

3.1. Transseksüellik Hegemonik Cinsiyet Normlarını Yıkar mı Yeniden mi Üretir?

Transseksüellik, psikolojik ve tıbbi bir terim olarak psikiyatride DSM-5'e dek patolojik bir bozukluk olarak tanımlanmıştır (APA 2000, APA 2013). Psikoloji ve tıbbın, transseksüel ve cinsellik çalışmalarında bir süreliğine tek otorite olduğu söylenebilir. Fakat özellikle 1960'lı yıllarda cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin doğal ve psikolojik bir olgudan ziyade sosyal olarak inşa edilmiş bir fenomen olarak tartışılmaya başlanması cinsellik konusunun sosyoloji alanındaki tartışmalarla ilişkilendirilmeye başlamasına neden olmuştur. Böylece transseksüellik genellikle, beden, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsiyet ve cinsellik arasındaki ilişkiler, kimliğin inşası gibi konularla ilişkili olarak sosyoloji, cinsiyet çalışmaları, antropoloji, tarih, siyaset bilimi gibi alanlarda tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalarda transseksüellikle ilgili analizlerin daha çok, transseksüellik ile cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye odaklandıkları görülmektedir. Bazı teorisyenler transseksüelliğin toplumsal cinsiyetin doğallığı iddialarına meydan okuyan bir varoluş olduğunu iddia ederken, bazı teorisyenler transseksüelliğin cinsiyete dayalı mevcut ayrımları sürdürdüğünü iddia etmektedir.

Cinselliğin toplumsal olarak inşa edildiğini iddia eden teorisyenler, toplumsal cinsiyetin, cinsiyetin doğal bir tezahürü olarak kabul edilmesini ve insanın değiştiremeyeceği kültürel bir sabit oluşunu eleştirmekte ve bedenin maddeselliğinin "zaten cinsiyetlendirilmiş, zaten inşa edilmiş" olduğunu, cinsiyet ikiliğinin varsayılan fiziksel temelini ve gerçekliğinin sosyal olarak türetilmiş bir inşası olduğunu savunmaktadırlar (Butler 2014, Jackson ve Scott 2012). Bu tartışmalar sonucunda cinselliğin akışkan ve cinsel kimliklerin çoklu ve değişken olduğunu öne süren kuir teori ortaya çıkmıştır (Jagose, 2017). Özellikle postyapısalcı yaklaşımlardan etkilenen bu teori tüm ikiliklerin, cinsiyet ikiliği, heteroseksüellik, homoseksüellik, biseksüellik gibi yönelim ve kimliklerin sınırlandırıcı ve normatif olduklarını iddia etmektedir. Kuir teori, doğal ve sabit olduğu varsayılan bu kategorilerin doğruluğunu

sorgulamakta ve sosyal olarak inşa edildiğini iddia etmektedir (Jagose 2017). Butler (2014), bu inşa sürecini performatiflik kavramıyla açıklamaktadır. Ona göre, toplumsal cinsiyet performatif bir pratiktir ve bu pratik yinelenbilir ve atıfsaldır. Birey kendisinden önce var olan normlara atıfta bulunarak ve bunu yineleyerek hem kendisini hem de bu normları ve sistemi var etmektedir. Butler, drag örneği üzerinden toplumsal cinsiyetin performatifliğinin anlaşılabilirliğini iddia etmektedir: “İnsan bir drag gördüğünde kadın gibi giyinmiş bir erkek veya erkek gibi giyinmiş bir kadın gördüğünü düşünüyorsa burada algıdaki ikinci terimleri toplumsal cinsiyet gerçekliği olarak görmektedir” (Butler 2018). Burada insanın görünürdeki gerçekliği bir yanılsama olarak değerlendirmesi söz konusudur ve kişi burada neyin gerçek olduğunu bildiğini düşünmektedir. Algıyı bu şekilde kuran toplumsal cinsiyet gerçekliği hissinin, kişinin anatomisinin ne olduğunu bildiğini zannetmekten ya da giydiği kıyafetlerden ya da bu kıyafetleri giyme biçimlerinden çıkarsadığını iddia etmektedir (Butler 2018). Halbuki ona göre tüm bu çıkarımlar bir dizi yanlış kültürel algıdan kaynaklanmaktadır. Böylece Butler, gerçeklik denilen şeyin genellikle varsayılan şekilde sabit olmadığını ortaya koyarak toplumsal cinsiyet gerçekliğinin zayıflığını göstermiş olduğunu iddia etmektedir. Transseksüellik örneğiyle birlikte dragtan farklı olarak bedeni görmenin bile kişiyi gerçekliğe ulaştıramayacağını düşünmektedir:

...drag'den transseksüellik örneğine geçtiğimizde bedeni örten ve ifade eden kıyafetlere bakarak sabit bir anatomiye dair bir yargıya varmak tümüyle imkansızlaşıyor. Bu beden ameliyatsız, geçiş halinde veya ameliyatlı olabilir; üstelik bedeni ‘görmek’ bile bizi doğru bir cevaba ulaştırmaz, kaldı ki kişi hangi kategoriler üzerinden görür? İnsanın sabit ve olağan kültürel algılarının yanıltığı, gördüğü bedeni kesin olarak okuyamadığı an, karşılaştığı bedenin bir erkeğe mi yoksa bir kadına mı ait olduğundan emin olamadığı andır. Tam da bu kategoriler arasında yalpalama hali, söz konusu bedenin deneyimini teşkil eder (Butler, 2018: 28).

Bu noktada Butler’ın bilindiği üzere feminist felsefe, kuir, etik gibi alanlarda çalışan önemli bir teorisyen olduğunu, kuir teorisinin önde gelen düşünürlerinden biri olduğunu ve bütün bir literatüre toplumsal cinsiyet kavramı tartışmasıyla girdiğini belirtmek önemlidir. Toplumsal cinsiyet “toplumda kadınlara ve erkeklere çoğunlukla biyolojik cinsiyetleri üzerinden atfedilen roller, pratikler, sorumluluklar, nitelikler ve bunlar üzerinden üretilen söylemler, performanslar, kimlikler ve öznelliklerin bütünü olarak” tanımlanabilir (Keskin Aksay 2020: 159). Toplumsal cinsiyet kavramsallaştırması yalnızca transseksüeller ya da eşcinsellerle ilişkili

değildir ama Butler (2018), transseksüellik örneği üzerinden toplumsal cinsiyetin yapısını ve performatif etkisini ortaya koymaya çalışmıştır ve bu örnekler bu çalışma için çok önemlidir. O yüzden bu çalışma toplumsal cinsiyet kavramı tartışmasının transseksüellik ile ilişkilendirilen kısmına odaklanmaktadır.

Butler'ın (2018) da ifade ettiği gibi gerçekten de transseksüel deneyime sahip bir kişiyi görmek onun cinsiyetinin gerçekliğine dair kesin bir yargıya varmayı mümkün kılmamaktadır. Kişinin beden-uyum sürecinin hangi aşamasında olduğu dışarıdan tümüyle algılanabilecek bir şey değildir. Kaldı ki bu sürece hiç başlamamış da olabilir. Kişinin bedenini görmek bile onun cinsiyetine dair doğru bir cevaba ulaşmayı sağlamamaktadır. Bu nedenle transseksüellerin varoluşları gereği cinsiyeti ve toplumsal cinsiyeti kökten bozdukları iddia edilmektedir (Bornstein 1994). Transseksüeller, doğumda atanan/biyolojik cinsiyetlerinin dışında bir kadınlık veya erkeklik pratik etmektedirler, bu da cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin doğal olarak bedenlere bağlı olmadığına bir delil olarak sunulabilir. Transseksüeller biyolojik cinsiyet göstergeleri ile toplumsal cinsiyet göstergeleri arasındaki doğalmış gibi görünen bağlantıları koparmaktadır (Öğüt 2013). Dolayısıyla transseksüel deneyimin varoluşu gereği toplumsal cinsiyet özcülüğünü sorgulamaya açtığı söylenebilir. Hatta bireylerin özellikle çocukluk deneyimlerinin toplumsal cinsiyet kurallarını esnetmeye çalıştıkları da söylenebilir (Akin 2013).

Fakat öte yandan tüm transseksüel biçimleri bu şekilde değerlendirmek de mümkün değildir. Bazı transseksüel biçimlerin toplumsal cinsiyetin yapısını bozmadıkları, ikili toplumsal cinsiyet tanımlarına tamamen uydukları ve hatta mevcut toplumsal cinsiyet sistemini yeniden güçlü bir şekilde ürettikleri de görülebilmektedir. Bireylerin geçiş halinden oluş haline geçtiklerinde heteroseksüel düzenin belirlediği iki kimlikten birini tercih ederek performe etmeleri normatif cinselliği sarsmak yerine yeniden ürettiklerini gösterir niteliktedir (Öğüt 2013). Nitekim Selin Berghan'ın da *Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden* (2007) isimli araştırma kitabında, transseksüel kimliğin, bir yandan toplumsal cinsiyet sistemini yeniden üretmedeki rolüne bir yandan da ataerkil sistem üzerindeki yıkıcı etkilerine odaklandığı görülmüştür. Burada bireyin transseksüel olmasının ötesinde deneyiminin önemli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim performativite aslında deneyimlere odaklanmayı ve deneyimlerin normatif alanda neye tekabül ettiğini

anlamakla ilgili bir şeydir. Deneyim de cinsiyet kimliği de yalnızca insanın kendini nasıl hissettiği ve tanımladığıyla ilgili olamaz ve tek düze cinsellik üzerinden açıklanamaz, başka eklektik durumlara da bakmak gerekmektedir. Bu sebeple burada bireylerin deneyimleri üzerinden bir tartışma açılarak ikili toplumsal cinsiyet sistemi ile ilişkilenmelerine bakılacaktır.

Akademi ve politik akımdaki bu tartışmaların aksine sahada katılımcılarımın deneyimleriyle de ilişkili olarak ikili toplumsal cinsiyet tanımlarına ve kategorilerine bağlı kaldıkları, kendilerini transseksüelin de ötesinde kadın ve erkek olarak tanımlamayı tercih ettikleri bulgusuna ulaştım. Katılımcılarımdan 19 yaşında olan Ada trans erkek tanımlamasını çok sevmediğini ve kendisini yalnızca erkek olarak tanımladığını ifade etmiştir: “Erkek, o kadar. Hani sadece erkek olarak nitelendiriyorum kendimi, daha fazla tanım eklemiyorum (Ada).” Yaşadıkları deneyimi transseksüellik olarak tanımlasalar da genellikle kendilerini kadın ya da erkek şeklinde tanımlamayı tercih etmeleri katılımcılarımdan toplumsal cinsiyet ikiliği ve normlarını sorgulamaya açmadıklarını göstermektedir. Bununla birlikte kendilerini transseksüelin de ötesinde kadın-erkek olarak tanımlamayı tercih etmeleri sahip oldukları kimlikleri siyasetten arındırma çabası şeklinde de okunabilir. Bireylerin azınlıkçı bir farklılık siyaseti kullanarak aktivizm yapmak yerine toplumun diğer üyeleri gibi görülmek istedikleri söylenebilir (Yip ve Khalid 2010). Bireyler toplumun diğer üyeleri gibi görülmek isteyerek aslında toplumda görünmez olmak, fark edilmeyecek bir biçimde olmak ve toplumun diğer üyeleriyle uyumlu olmak istemektedir. Çünkü bireyin cinsiyet kimliği de diğerleriyle kurulan ilişkilere bağlıdır. Birey kendisini gerçekleştirmek için diğerlerinden onay alma ihtiyacıdadır. Ayrıca bireylerin politik harekette uzak durmaları bağlamlarıyla da yakından ilişkilidir. Bir önceki bölümde de analiz edildiği gibi bireyler dini kaygılarına ya da toplumsal ve kültürel bağlamlarına dayalı olarak kendilerini aktivizmden uzak tutmakta ve cinsiyete daha normatif bir yerden bakmaktadırlar. Çünkü katılımcılarımdan çocukluklarından itibaren erkeklik ve kadınlık karşıtlığından oluşan toplumsal cinsiyet kurallarıyla karşılaşmışlardır. Bu kurallara aykırı olan tutumları aileleri ve çevreleri tarafından garipsenmiş ve uyarılmıştır. Yani heteronormativite aslında içselleştirdikleri bir yapıdır. Dolayısıyla deneyimleri de bu yapıya içkin olarak şekillenmektedir.

Bunun yanında katılımcılarımdan Ali, kadın-erkek, sağ-sol, muhafazakar-Atatürkçü gibi ikili kategorilerin ayrıştırmaya sebep olduğunu ve bu sebeple insan olmaktan öte bir kategoriye ait olmadığını ifade etmiştir. Ali'nin bu anlayışı ilk bakışta kuirle ilişkili gibi görünse de Ali kuire dair içkin bir bilgiye sahip değildir ve aslında kategoriler üzerinden üretilen ayrımcılığa karşıdır. Ali'nin “kadın erkeğin sadece üreme yolunun farklı olması beni diğerinden ayrı tutulabilecek bir şey mi?... üremeye bağlı olarak bir insanı ayırmanın ne kadar mantıklı.” ifadeleri temelde biyolojik cinsiyet konusunda özcü bir noktada durduğunu, bu cinsiyetler üzerinden üretilen rolleri ve etiketleri reddettiğini göstermektedir.

Transseksüellerin heteronormatif düzene olan bağlılıklarının bir diğer göstergesi de katılımcılarımda çoğunluğunun cinsel yönelimlerinin heteroseksüel olmasıdır. Kimi araştırmacılar transseksüellerin, transseksüel olabilmek için seçilmiş cinsiyetlerinin normal bir üyesi olabilmesi gerektiğini, bu nedenle toplumun heteronormatif normlarına sıkı sıkıya bağlı kalarak bu normları doğallaştırdıklarını iddia etmekte ve eleştirmektedir (Kessler ve McKenna, 1978). Bu eleştirinin homoseksüel transseksüeller gibi norm dışında kalan transseksüellere ve translara alan açmaya çalıştığı söylene bile doğumda atanmış/biyolojik cinsiyeti dışında bir cinsiyet kimliği benimseyen, bu cinsiyetin toplumsal cinsiyet normlarına ve heteronormatif erkek kadın kategorilerine bağlı ve ona göre yaşamayı tercih eden transseksüel bireyleri gayri meşru biçimler olarak yansıttığı görülmektedir.

Politik tartışmaların aksine katılımcılarımda birçoğu için beden-uyum süreçlerinin de oldukça önemli olduğu bulgusuna ulaştım. Sürecin kendisi bazı teorisyenler tarafından cinsiyete dayalı mevcut ayrımları sürdürmek şeklinde yorumlanabilmektedir (akt. Hird 2002: MacKenzie 1994). Özellikle genital ameliyatlar, yani cinsel organların inşasının, cinsel organların toplumsal cinsiyetin temel işareti olduğu (kadınların vajinası ve erkeklerin penisi vardır) kuralına karşı çıkılmasını engellediği düşünülmektedir (Kessler ve McKenna, 1978). Fakat transseksüel deneyimin merkezinde yer alan cinsiyetlendirilmiş bedeni değiştirme ihtiyacını bu şekilde değerlendirmenin ve cinsiyetin inşa edilmişliğine bu denli odaklanmanın, transseksüel deneyimi önemsiz kıldığı söylenebilir (Lane 2009). Bunun yanında katılımcılarımda transseksüelliği doğuştan gelen, seçilmemiş bir şey olarak tanımlamaları, cinsiyeti de doğuştan gelen, sabit bir şey olarak algıladıklarını

göstermektedir. Katılımcılarımdan Efe yaşadığı deneyimi “yanlış bedende doğuyoruz” şeklinde tanımlamış, Ada ise “mental olarak seni trans yapan şey beynin cinsiyeti ile fiziksel cinsiyetin uyuşmuyor” şeklinde ifade etmiştir. Katılımcılarımdan biyolojik cinsiyete yaptıkları vurgu dikkat çekicidir. Böylece transseksüel deneyim, başkaları tarafından toplumsal cinsiyete meydan okumak şeklinde anlaşılabilir da onların transseksüellik hakkındaki tutumları ve söylemleri kendilerinin hiç de sistemin karşısında konumlanmadığını, sistemi yeniden üreten konumunda olduklarını göstermektedir. Bunun yanında bazı transseksüellerin transseksüellik ile ilgili ürettikleri bu özcü söylemler, ikili cinsiyet kavramını pekiştirdiği ve trans deneyimleri dışladığı üzerinden eleştirilmektedir.

Kuir teori ve çerçevesinde gelişen cinsiyetin inşa edilmişliği tartışmaları transseksüel çalışmaların hızla gelişmesine ve kendilerini ikili cinsiyet sisteminin dışında konumlandıran bireylerin şemsiye bir kavram olan trans kategorisini üretmelerine neden olmuştur. Literatürde transgender olarak kullanılan trans terimi Türkiye’de lubunya olarak da kullanılmaktadır (Berghan 2018). Kuir teoriden etkilenen bu kişiler, bedensel değişim istemeyen, ikili cinsiyet sisteminin dışında konumlanan, cinsiyet kategorisini sorgulayan trans ya da kuir hareket olarak tanımlanan bir hareket başlatmışlardır. Hem akademide hem de politik akımda hızla gelişen bu hareketle birlikte katılımcılarımdan deneyimleri de dahil olmak üzere bazı transseksüel deneyimlerin görünmez kılındıkları görülmektedir. Özellikle son dönemde bazı teorisyenlerin iyi trans/kötü transseksüel karşıtlığı oluşturarak transseksüel deneyimleri değersizleştirdikleri söylenebilir. Bu teorisyenler; trans deneyimleri, yıkıcı, sosyal inşacı ve ikili cinsiyet sistemine meydan okuyan şeklinde tanımlarken, transseksüel deneyimleri muhafazakar, özcü, biyolojik-determinist ve cinsiyet uyumlu şeklinde tanımlayarak transseksüel kimlikleri gayri meşru kimlikler olarak göstermektedir (Lane 2009, Rubin 1999, Prosser 1998). Böylece beden-uyum sürecini talep eden, kendisini ikili cinsiyet sistemi içerisinde tanımlayan ve heteroseksüel olan transseksüel deneyimler görünmez ve değersiz kılınmakta, Müslüman olarak hassasiyetleri ve bu konudaki pratikleri için danışabilecekleri ve dahil olabilecekleri alanlar daralmaktadır.

Kuir, bir teori ve kimlik olmasının yanında aynı zamanda politik bir harekettir. Bu politik oluşluğu kuir bir kimliğe sahip olmayan insanların da kendilerini kuir olarak

tanımlayabileceği ve bu dayanışmanın bir parçası olabileceği anlamına gelmektedir. Bir diğer ifadeyle kendi cinsel, entelektüel ve kültürel pozisyonunu marjinal bulan herkes bu hareketin bir parçası olabilir (Berghan 2018). Katılımcılarımdan trans kadın deneyimine sahip olan ve kendisi için “ben tabii ki bir kadımsın, kadın olarak tanımlıyorum kendimi” diyen Aslı, aynı zamanda kendisini kuir bir kadın olarak da tanımladığını, fakat kuirden anladığı şeyin kapsayıcı bir hareket olduğunu ifade etmiştir:

Aslı: Toplumdan cinsiyet yönelimi veya cinsiyet kimliği farklılığından bu ayrımcılığı yaşayan, bu farklılığı deneyimleyen ve bu dışlanmayı deneyimleyen herkes benim için. İşte birilerinin lut kavmi diye şeytanlaştırdıkları belki de yani, birilerinin düşmanları. Ama aslında kendi hayatları olan ve yaşayan insanlar yani. Kuir bana öyle bir şey hatırlatıyor yani. Kuir bana çok kapsayıcı geliyor. Kendimi en genelde kuir bir kadın olarak görüyorum. Ve bu kuir bir kadımsın dediğimde de hani sen de kuir bir kadın olarak görebilirsin mesela, başkası da kuir olabilir. Yani kuirlik illa işte ha transsın o zaman kuirsın işte, eşcinselsin, biseksüelsin o zaman kuirsın gibi bir şey değil yani. Bu insani değerlere inandığında da bence kuirsın yani. Öyle bir şey görüyorum ben. Herkesi ortaklaştıran bir şey olarak görüyorum kuir.

Nitekim kuir teorinin kurucularından olduğu düşünülen Judith Butler da Dayanışmanın Kadın Hali Derneği'nin düzenlediği bir programda kuir bir dayanışma ve hareket olarak gördüğünü, ayrıca kuire üye olmanın cinsel bir ön koşulu olmadığını belirtmiştir:

Judith Butler: ... kuir bir aidiyet dayanışmasını işaretlemenin bir yolu ve heteronormativitenin eleştirisi. Heteronormativite; herkesin heteroseksüel çerçeve içinde açıklanabileceği fikridir... Kuir gey ya da lezbiyen anlamına gelmek zorunda değil. Ne olmamız gerektiği, cinsiyetimizin ne olması gerektiği ve hangi cinselliğe sahip olmamız gerektiği veya ifade etmemiz gerektiği konusundaki normatif fikirden sapmak, düz bir yoldan sapmak anlamına gelir... Kuirin bir kimlik olmadığını belirtmek önemli. Evet bazı insanlar kuir olduğunu söylüyorlar ve bu daha yaygın hale geldi ama benim kuşağım için kuir hiçbir zaman bir kimlik olmadı. Aslında üye olmanın ön koşulu olarak kimlik konusunda endişeliydik. Birbirimize polislik yapmamalıydık, gerçekten lezbiyen misin, gerçekten eşcinsel misin, gerçekten eşcinsel olduğunu düşünmüyorum dememeliyiz. Bilirsiniz bu tür bir kimlik polisliği yapmak istemedik. Hem kuir ulusta hem de harekette istediğimiz şey ittifak ve dayanışma biçimleriydi. Bu yüzden insanların bazen kuir hakkında görmeme eğiliminde oldukları şey bunun böyle olduğudur. Dayanışmalar çok güçlü ve genişti. Biz cinselliğiniz nedir diye sormadık, homofobiye karşı bizimle misiniz diye sorduk. İnsanların gey, lezbiyen veya biseksüel oldukları için ölüme terk edilmemeleri gerektiği fikrinden yola çıktık. Heteronormatiflere uymayanlardan yana mısınız diye sorduk. Kuirin üyelik anlamına gelmesi son derece önemlidir, aslında homofobiye karşı çıkmak isteyen herhangi biri bizim ittifakımızın bir parçası olsaydı, herkes yapabiliirdi. Kiminle yattığın veya cinselliğini nasıl tanımladığın gerçekten umurumda değildi.

Katılımcılarımsın genel olarak kuire dair içkin bir bilgiye sahip olmadıklarını, bilgi sahibi olsalar da bağlamları gereği kendilerini kuire içkin bir şekilde kurgulamadıklarını ve deneyim olarak da kuir teorinin karşısında konumlandıklarını

ifade etmiştim. Burada katılımcıların kuire karşı olduklarını kastetmiyorum, deneyim olarak teorinin karşısında konumlandıklarını ifade ediyorum. İçlerinden yalnızca Aslı, kendisini kuir bir kadın olarak tanımlamıştır. Burada Aslı'nın politik hareketle kurduğu ilişkilenebilirlik dikkat çekmek önemlidir. Aslı, aktif olarak Türkiye'deki LGBTIQ+ hareketiyle ilişki içerisinde. Dolayısıyla kuire dair bilgisi hareketin içinden gelmektedir. Ancak diğer katılımcılarımın birçoğu bir önceki bölümde analiz edildiği gibi bağlamları sebebiyle hareketle ilişki içinde değildirler, ayrıca harekete dair pozitif bir bakış açısına da sahip değildirler. Dolayısıyla kuirle de ilişkilenebilirlikleri yoktur.

Bunun yanında kuire dair biraz bilgisi olsa da kuirin çok da pratik edilebilir olmadığını düşünen bir katılımcım olmuştur. Trans erkek deneyimine sahip olan Kaan, kendisini nasıl tanımladığını sorduğumda erkek olarak tanımladığını ve ikili cinsiyet sistemini çok da pratik edilebilir bulmadığını ifade etmiştir:

Kaan: İkili cinsiyet sistemine göre erkek olarak tanımlıyorum, ikili cinsiyet sistemine yok sayarsak tanımlamama gerek kalmıyor zaten... (İkili cinsiyet sistemini) Yok saymayı tercih ederdim ama biraz ütopyik olduğu için tercih etmiyorum. Mümkün olsaydı daha mantıklı bir yaşam şekli gibi geliyor. Ama günümüz şartlarında (ikili cinsiyeti) kabul etmek zorundayız bence.

İkili cinsiyet sistemi hakkındaki düşüncelerini açmasını istediğimden toplumun bunu pratik etmeye hazır olmadığından bahsetmiş ve bunu da dinle ilişkilendirmiştir. Bu, cinsellik ve cinsiyet meselesinin bir şekilde dine, dini algılara ve dini yargılamalara bağlandığını göstermektedir. Ayrıca henüz transseksüellik ya da eşcinsellik gibi kavramların bile toplum tarafından bilinmediğini bu sebeple kuirin topluma anlatılamayacağını iddia etmektedir:

Kaan: Yani şimdi Türkiye'de yaşıyoruz, transseksüelliği tamamen tanımlayamamışken, eşcinselliği zaten hiç bahsetmiyorum. Böyle bir düzende yani dini etkileri de göz önünde bulundurursak bu ikili cinsiyet bahsinin önemini günümüz şartlarında bu ikili cinsiyet dışında bir yaşam şeklini empoze edebilmek zor. O yüzden de ister istemez buna göre şekilleniyor yaşıyoruz.

Burada kuir ikili cinsiyet sistemine karşı gelmeye indirgenmemekte fakat bir yönüyle ikili cinsiyet sistemiyle de yakından ilişkilidir. Ayrıca kuir kimlikler ve kuir olmak da doğrudan ikili cinsiyet sistemi ile ilgili gibi algılanabilmektedir. Nitekim buradan sonra Kaan'a kuir hakkında ne düşündüğünü sorduğumdaysa kuire karşı olmadığını

ama toplumda pratik edilmekle ilgili sıkıntılı olabileceğini ve kuirin dengeli bir şekilde yaşanabileceğini ifade etmiştir:

Kaan: Şimdi evet mantıklı bir teori aslına bakarsak. Ama toplum düzeyine indiğimiz zaman işler karışıyor, o yüzden bu teori hakkında çok düşünmüyorum. Ama karşı da değilim. Dengeli bir şekilde yaşanabilir bence teori.

Kaan'ın bu ifadelerinden kuir pratik edilemez ve yararsız olarak algılandığı düşünülebilir. Gündelik deneyimlerinde çok daha başka sıkıntılarla baş etmeye çalışan bir transseksüel için, kuir son derece gerçek dışı ve elit bir tartışma olarak algılanabilmektedir. Nitekim kuir teori insanların sosyal, ekonomik ve devlet kısıtlamaları arasında hayatlarını yaşama biçimlerinden soyut kalması sebebiyle eleştiriye tabi tutulmaktadır (Turner 2006). Bununla birlikte Kaan'ın kuir ütopik olarak değerlendirmesi onun içselleştirdiği bir heteronormativiteye de işaret edebilir. Kaan kuire ya da kuir kimliklere karşı değildir ancak kendi deneyimi de kuir değildir. Kaan pratikte ikili cinsiyet sistemin içerisindeki erkekliği deneyimlemektedir.

Toplumsal cinsiyet tartışmaları yalnızca transseksüeller ya da LGBTİQ+ ile ilgili olmasa da toplumsal cinsiyetin performatif etkisi doğrudan bu deneyimler üzerinden ele alınmaktadır. Bu sebeple ben de bireylerin deneyimleri üzerinden bu tartışmalarla, toplumsal cinsiyet ve kuir teoriyle olan ilişkilerini analiz ettim. Bu analiz sonucunda da cinsiyet kimliğinin salt “birey kendini nasıl hissediyor” dan öte daha eklettik bir şey olduğu bulgusuna ulaştım. Bir sonraki bölümde cinsiyet kimliği tartışmalarını yine bireylerin deneyimleri üzerinden ele alacağım.

3.2. Cinsiyet Kimliği Tartışmaları

Daha önce de belirtildiği gibi bu çalışmada cinsiyet kimliği, cinsel kimlik anlamında değil, toplumsal cinsiyet kimliği anlamında kullanılmıştır. Cinsel kimlik daha çok anatomi ve biyoloji ile ilgiliyken cinsiyet kimliği daha çok toplum ve kültürle ilişkilidir.

Cinsiyet kimliğinin birçok tanımlaması vardır. Newman (2012: 32) cinsiyet kimliğini bireyin kendisine dair biyolojik, psikolojik veya sosyal olarak kadın veya erkek

olarak algılaması şeklinde tanımlamaktadır. Stoller (1984: 10) cinsiyet kimliğini birinin bir cinsiyete ait olup diğerine ait olmadığına farkındalığına varması olarak tanımlamakta, Kohlberg (1996: 164) ise bunu, bireyin bilişsel olarak kendisini kadın veya erkek olarak sınıflaması şeklinde tanımlamaktadır.

Görüldüğü üzere cinsiyet kimliği genellikle bireyin kendisine dair içsel, kişisel algısı şeklinde tanımlanır (APA 2014, Price 2017). Bu konudaki tartışmalar bu tanım üzerinden birey kendisini nasıl görüyorsa öyledir anlayışına indirgenmiş gibi görünmektedir. Bu anlayışın cinselliği doğal ve psikolojik bir güç olarak gören, cinsel dürtülerin ve cinsiyetler arasındaki farklılıkların doğuştan geldiğini öne süren psikanaliz teorisinin bir etkisinden kaynaklandığı söylenebilir (Jackson ve Scott 2012).

Günümüzde hala tartışılmaya devam etse de psikanaliz teorisinin kurucusu olan Freud'un cinsiyet ve cinsellikle ilgili görüşlerinde biyolojik olanla kültürel olan arasında bir gerilim olduğu söylenebilir. Freud bir yandan cinsel dürtülerin ve cinsiyetler arasındaki anatomik farklılıkların doğuştan geldiğinden bahsederken bir yandan da cinsel gelişimin sosyal olarak ailenin içinde konumlandığından bahsetmektedir (Jackson ve Scott 2012). Freud'a göre bebek doğduğunda ya biseksüeldir ya da cinsiyetsizdir ve cinsellik biçimleri aile ilişkileri çerçevesinde şekillenmekte ve düzenli hale gelmeye başlamaktadır. Freud'un öğretisinde iğdiş edilme kompleksi (oedipus complex) ve penis yoksunluğu oldukça önemli bir yer tutar. Bu komplekse kadar iki cinselliğe de sahip olan çocuklar, iğdiş edilme kompleksiyle birlikte yaşadıkları travma (kız çocuklarındaki penis yoksunluğu, erkeklerin ilk cinsel obje olarak anneye yönelmeleri ve annede penisin yoksunluğunu keşfetmeleri ve bunu babanın yaptığını düşünmeleri ve kendi başlarına da gelmesinden korkmaları) sonucunda heteroseksüel cinselliğe ulaşmaktadırlar. Freud'un bu görüşleri daha sonraları birçok eleştiriye tabi tutulsa da kendi döneminde ve sonrasında konuyla ilgili birçok tartışmada oldukça etkili olmuştur. Özellikle cinsel dürtülerin doğuştan ve içsel olduğu görüşleri psikanaliz teorieye dayanıyor gibi görünmektedir.

Transseksüel deneyimlere psikanaliz perspektiften bakıldığında içten gelen cinsel bir dürtünün varlığından bahsedilebilir. Bireyler genellikle içsel olarak kadın ya da erkek

olduklarını ve bununla ilişkili olarak genellikle heteroseksüel cinsel dürtüler hissettiklerini ifade etmektedirler. Fakat bu cinsel dürtüyü bireyin bedeniyle ve aile ilişkileriyle ilişkilendirmek ve transseksüel deneyimi Freud'un öne sürdüğü iğdiş edilme korkusuyla ve penis yoksunluğuyla açıklamak mümkün görünmemektedir. Çünkü transseksüel bireyler genellikle bedenlerinin varsaydığı cinsiyetin tam tersi bir cinsiyet pratiği geliştirmektedirler. Katılımcılarımın deneyimleri, bireyin kendini içsel olarak kadın ya da erkek şeklinde algılamasının cinsiyet kimliğini oluşturması noktasında yeterli gelmediğini, cinsiyet kimliğinin doğrudan kimlikle ilişkili olduğunu ve dolayısıyla bireyin kendisini nasıl algıladığı, toplumun diğer bireyleriyle olan ilişkileri ve gündelik pratikleri ile yakından ilişkili olduğunu göstermektedir.

1960'lı yıllara gelindiğinde cinselliğin sosyolojik bir fenomen olarak yeniden tartışılmaya başlanması ile birlikte cinsiyet kimliğine dair tartışmalar psikiyatrinin hegemonik tartışmasından çıkmış, sosyolojinin bir konusu haline gelmiş ve psikanalize alternatif olarak cinsiyet kimliğinin sosyal olarak inşa edildiğini öne süren sosyal inşa teorileri ortaya çıkmıştır. Özellikle son 20 yıldaki araştırma ve tartışmalarda cinsiyet, cinsellik, ırk, etnik köken, cinsel yönelim, din, ulusal köken de dahil olmak üzere kimliğin sosyal ve kültürel olarak inşa edilmişliğine odaklanılmıştır (Love vd. 2005). Bu teorilerde öznellik ve benlik kavramlarıyla tartışılan kimlik, aslında bireyin öznel varlığını ve kim olduğuna dair algısını ifade ettiği bir şeydir ve tüm bu kavramlar cinsellik çerçevesinde tartışılmaktadır (Jackson ve Scott 2012). Çoğu teorisyen bireyin cinsiyet kimliğini, onun daha geniş, genel kimliğinin bir parçası olarak tartışmaktadır (Love vd. 2005). Kimlik bireyin benlik duygusu, grup aidiyeti, kendini yansıtması ve dış karakterizasyonu ile yakından ilişkilidir (Peek 2005). Bununla birlikte kimlik tek boyutlu değildir ve cinsiyet, cinsel yönelim, sınıf, din, ırk, kültür gibi diğer sosyal faktörlerle etkileşim halindedir (Love vd. 2005). Son yıllarda çoklu kimlikleri anlamaya yönelik birçok araştırma yapılmış ve araştırmacılar bir dizi çeşitli faktörün kimlik gelişimini etkilediği bulgusuna ulaşmışlardır (Jones ve McEven 2000, Reynolds ve Pope 1991, Deaux 1993). Kimliğin çoklu boyutları üzerine yapılan bu araştırmalar kimlik gelişim sürecinin karmaşıklığını ortaya koymaktadır.

Sosyal inşa teorilerine göre kimlik doğuştan mevcut olan sabit bir yapı değildir, toplumsal deneyim süreciyle oluşan ve gelişim gösteren bir süreçtir. Kimlik, toplumsal deneyim süreciyle ve bu sürece katılan diğer bireylerle ilişkilerin sonucunda meydana gelmektedir. Yani sosyal olmakla yakından ilişkilidir. Kimlik hiçbir zaman basit bir yapı olarak görülme de özellikle sosyal inşa teorileriyle birlikte kimliğin karmaşıklığı ve kompleks yapısı yeniden vurgulanmıştır (Love vd. 2005). Kimlik statik ve değişmez değil, karmaşık ve dinamik bir yapıya sahiptir ve aslında gündelik pratikler ve toplumsal deneyimler aracılığıyla var olmaktadır (Erikson 1968). Kimlik gelişimi sürekli olarak değişen ve gelişen bir süreçtir. Bu süreçte, birey çoğunlukla bilinçsiz olarak kendisini, toplumun diğer üyelerini algıladığı tipoloji ve onların kendisini algıladığı ve yargıladığını düşündüğü tipolojiye kıyasla kendisini nasıl algıladığı ışığında yargılar (Erikson 1968). Yani kimlik bireyin kendisiyle ilişkisi, kendisini nasıl algıladığı, diğerleriyle kurulan ilişkiler ve onların bireyi nasıl algıladıkları ile yakından ilişkidir ve tüm bunlar kimliğin var olmasını ve bireyin kendini gerçekleştirmesini sağlamaktadır.

Transseksüel deneyimlere bakıldığında bireyler için kendini nasıl algıladığının yanında toplumda nasıl algılandığının da oldukça önemli olduğu görülür. Deaux'a (1993) göre kimlik kişisel ve sosyal olarak ikiye ayrılmaktadır ve ona göre kimlikler hem kişisel hem de sosyal olarak inşa edilmektedir. İç içe geçen bu karmaşık yapıda bireyin kendisine dair öngörüsü kadar diğerleriyle kurulan etkileşimler de önemli görülür. Dolayısıyla salt bireyin kendisini erkek ya da kadın ya da trans olarak algılaması cinsiyet kimliğini oluşturması noktasında yeterli değildir. Birey cinsiyet kimliğini tümüyle oluşturabilmek için toplumdan onay almak istemektedir. Bazı bireyler toplumsal cinsiyet anlamında toplumda erkek veya kadın olarak var olmak istemektedir. Toplum tarafından kabul edilmek onlar için önemlidir. Bu nedenle arada kalmışlıkla ilgili diğer ihtimal ve perspektifleri kabul etmemekte, toplumda kabul gören bir cinsiyet kimliği normuna ulaşmak istemektedirler. Çünkü bireyin kimliği sadece kendi kendisini tanımlaması ile değil, toplumun varlığı ve onayı ile var olmaktadır. Saha araştırmam esnasında politik akımın benimsediği “birey kendisini nasıl görüyorsa öyledir” anlayışından öte katılımcılarım için toplum tarafından nasıl algılandıklarının da önemli olduğunu fark ettim. Katılımcılarımdan trans erkek deneyimine sahip olan Cengiz, beden-uyum sürecinin hormon aşamasındaydı. Kendisine ibadetleriyle ilgili bir değişiklik yaşayıp yaşamadığını

sorduğumda, ibadet etmek istediğini ama bunun için beden-uyum sürecini tamamlamayı beklediğini ifade etti ve cemaatle camide kılınan bayram namazına gitmek için sakallarının çıkmasını beklediğini söyledi:

Cengiz: ...ben ibadet dönemi için aslında ameliyatımı tam olarak bekliyorum, yani şöyle bir şey aslında ben namaz kılacak olan bir insanım ama, tabii ki de şu an erkeğim ama tam olarak cinsiyet, cinsel anlamda öyle bir değişiklik olmadığı için herhangi bir ibadet şeyim olmuyor ama bazen babam her bayramda, hadi benimle cuma (bayram) namazına gel gibi böyle muhabbet döndürüyor ama bu yıl ki bayramda olabilir çünkü gittikçe sakallanacağım için büyük ihtimal gideceğim gibi duruyor.

Cengiz, ibadet dönemi için beden-uyum sürecinin bitmesini beklediğini ve transseksüel deneyimini oldukça zor kabullenen babasının onu bayram namazına çağırmasına rağmen, sakallarının çıkmasını beklediğini ifade etmektedir. Burada Cengiz'in, kendisiyle ilgili içsel bir karmaşa yaşadığı için değil ki kendisi için "tabii ki şu an erkeğim" ifadelerini kullanmaktadır, camidekiler tarafından erkek olarak algılanmayacağını düşündüğü için camiye gitmek istemediği görülmektedir. Burada onun kendisini nasıl algıladığının yanında toplumun onu nasıl algıladığının da nedeni önemli olduğu görülür. Benzer şekilde katılımcılarımdan Ali de beden-uyum sürecini tamamlamış olmasına rağmen, ilk defa cuma namazına gittiğinde benzer bir tedirginlik yaşamıştır. Çocukken kadın gibi namaz kılmayı öğrendiğinden ve ilk defa erkek gibi namaz kılacağı için endişelendiğinden bahsetmiş ve camide kendisine "...sen buraya ait değilsin...sen işte erkek değilsin, buradan defol git" denileceğinden korktuğunu ifade etmiştir. Bu deneyimler, bireyin toplumdan bir onay almadan cinsiyet kimliğini tamamen oluşturmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Ayrıca burada cinsiyet kimliği tartışmasının içinde bir dini kimlik tartışması olduğu da öne çıkmaktadır. Katılımcılarımda için cinsiyet kimliğini oluşturma sürecinde dini kimliğiyle cinsiyet kimliğinin de uyuşması önemlidir. Benliği oluşturan kimlikler hiyerarşisine bakıldığında din önemli bir düzenleyici faktör olarak görülür (Peek 2005). Burada birey için beden-kimlik-toplum ve din uyumunun gerekliliği ve bu noktada bazı bireyler için beden-uyum sürecinin önemi ortaya çıkmaktadır.

Katılımcılarımda için beden-uyum süreçlerinde özellikle hormon sürecinin ve hormon tedavisiyle ilişkili olarak dış görünüşü değiştirmenin oldukça önemli olduğunu fark ettim. Hatta hormon almaya hiç başlamadıklarında da trans erkek deneyimine sahip olanların oldukça maskülen tavır ve giyime sahip olduklarını gözlemledim. Bunun nedeni, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin öncelikli olarak saç, kıyafet, vücut şekli,

hareket, jest, mimik gibi görsel ve sesli sinyaller tarafından algılanıyor ve yargılanıyor olması ilişkili olabilmektedir (akt. Hird 2002: MacKenzie 1994). Bireyin toplum tarafından nasıl algılandığı ve onaylanıp onaylanmadığının kimlik inşası noktasında oldukça önemli olduğu görülmektedir. Bazı katılımcılarımın dış görünüş konusunda benimsedikleri hassasiyetin cinsel organ inşası konusunda çekimserliğe dönüştüğünü gözlemledim. Fakat bu çekimserliklerinin aslında genital ameliyatların zorluğu, maliyet ve riskleri ile ilgili olduğunu fark ettim.

Katılımcılarımın deneyimleri, cinsiyet kimliğinin bireyin kendini nasıl algıladığının yanında toplumun çoğu elementinin de hesaba katıldığı bir deneyim ve performans süreci olduğunu göstermektedir. Çocukluklarından beri içsel olarak doğumda atanan/biyolojik cinsiyetlerinden farklı bir cinsiyet kimliği pratiği geliştirseler de bu pratiğin sosyal anlamda bir deneyim ve performansa dönüşmesi oldukça önemlidir. Bireyin var olmaya devam etme hali gündelik pratikler yoluyla oluşturulan ve tekrar eden toplumsal deneyim yoluyla gerçekleşmektedir (Jackson ve Scott 2012). Bu performans süreci engellendiğinde birey toplumsal cinsiyet rolünü tam anlamıyla gerçekleştiremediğini düşünmektedir. Bu nedenle, cinsiyet kimliği bireyin deneyimi, bireyin kendini nerede konumlandığı, kendisini nasıl algıladığı ve toplumun onu nasıl algıladığı üzerinden eklettik bir şey olarak görülmektedir. Bu sebeple bir sonraki bölümde bireylerin gündelik deneyimlerine odaklanılacaktır.

3.3. Gündelik Deneyimler

Katılımcılarımın gündelik deneyimlerinde özellikle aileyle olan çocukluk deneyimlerinde doğumda atanan/biyolojik cinsiyetlerine aykırı olarak daha feminen ya da daha maskülen bir tutum takınmaları aileleri ve çevreleri tarafından eleştirilmiş ve doğumda atanan/biyolojik cinsiyetlerine uygun toplumsal cinsiyet rollerine uygun davranmaları istenmiştir. Katılımcılarımdan trans kadın deneyimine sahip olan Aslı, kendisini erkek olarak algılayamadığı için neden sünnet olduğunu çok da anlayamadığından bahsetmiştir:

Aslı: ...birinci sınıfa başlarken 6-7 yaşlarında, hani annemin yolda yürüyoruz mesela kırıtma oğlum tarzında söylemleri. İşte ben sünnet oldum, ben niye sünnet oldum diyorum, mesela bir türlü anlamıyordum niye sünnet olduğumu, bi de mesela sünnet olurken de çok ağladım ama canım acımamıştı hiç. Beni böyle tutuyorlardı falan ama ben beni bırakın diye ağlıyordum çünkü gerçekten anlamıyordum. Orada şey gibi değildim, ben bir kızım ve vajinalıyım ve penisli

doğduğum için beni sünnet ediyorlar falan hiç öyle kafalarda değildim yani. Ben sadece ne olduğunu anlamıyordum. Tabi çok çocukça bir tepki yani.

Aslı neden sünnet olduğunu çok da anlayamasa da ailesi onu erkek olarak algıladığından ondan “erkek gibi” olmasını beklemişlerdir. Aslı böyle olmadığındaysa sürekli olarak bir eleştiriyile karşılaşmıştır:

Aslı: Mesela sünnet oldum annem diyordu ki çünkü sen erkeksin falan diyordu. Ben diyordum ki he ben erkek miyim diyordum, ama mesela orada sanki ki 6-7 yaşlarımda onu kabul etmek istemiyordum bir türlü ama kabul ediyordum. Ama mesela şeyde çok ağladım, sünnet düşünümde. Kuzenim böyle dansöz olmuştu, ben de oynuyordum, ben de dansöz olmak istiyordum onunla beraber, izin vermemişlerdi, ben de çok ağlamıştım. Bana böyle sünnet kıyafetleri giydiriyorlar, dayımla baya kavga etmiştik, dayım işte erkek gibi oynayacaksın falan, ben de işte hayır bak oynuyorum diye oryantal oynuyordum falan.

Cinsiyet kimliğinin ve cinsiyet rollerinin aile tarafından sürekli eleştirilmesi, kabul edilmemesi bireyin cinsiyet kimliği oluşum sürecini doğrudan etkilemekte ve bireyin deneyimini zorlaştırabilmektedir. Aslı'nın deneyimine bakıldığında Aslı burada henüz kendisine dair net bir algıya sahip değildir, ne yaşadığını çok da anlayamadığı bir süreçten geçmektedir ve böyle bir noktada ailenin de onu eleştirmesi kimlik oluşum sürecindeki çatışmayı arttırabilmektedir. Burada keskin toplumsal cinsiyet rollerinin ve bu roller üzerinden verilen tepkilerin özellikle transseksüel deneyime sahip bireylerin cinsiyet kimliği oluşum sürecine olan etkisi anlatılmaya çalışılmaktadır. Toplumsal cinsiyet algıları sebebiyle toplumun yaptığı baskılar cinsiyet ifadesi doğumda atanan cinsiyeti ile uyuşmayan bireylerin içsel çatışma yaşamalarına sebep olabilmektedir (Price 2017).

Aslı okul hayatında da aile hayatındaki gibi benzer dışlama deneyimleri yaşadığından ve okulda “kız gibi erkek” olması sebebiyle uğradığı zorbalıktan bahsetmektedir:

Aslı: ...bir çocuk vardı benimle çok uğraşırđı. İşte devamlı hakaret küfür ederdi bana işte sen kız gibisin şöylesin böylesin falan, bir gün şey demişti o çocuk bana işte çıkar da hani pipini görelim senin erkek olduğunu sen de işte yok ki pipi falan huava kopuyorlar. Ben de böyle ağladım eve gittim. Anneme işte şey dedim, anne işte böyle böyle bana bunu dediler falan dedim. Şey dedi annem e gösterseydin pipini falan dedi. Ben de böyle şok.

Toplumun kadınlık ve erkeklik ile ilgili algıları Aslı'nın doğumda atanan/biyolojik cinsiyeti erkek olduğundan Aslı'dan bir “erkek gibi” olmasını, daha maskülen davranmasını talep etmektedir. Aslı bunun tam tersi daha kadınsı ve feminen

olduğundaysa toplumun diğer bireyleri tarafından onaylanmamakta ve dışlanmaktadır. Böyle olduğundaysa trans bir kadın olan Aslı'nın deneyimi zorlaşmakta ve kimliğini oluşturmak noktasında çok daha zorlandığı bir durum ortaya çıkmaktadır:

Aslı: Trans bir kız olmak çok çok daha zor diğer lgbt deneyimlere göre. Çünkü hem o homofobiyi yaşıyorsun hem o transfobiyi yaşıyorsun hem o kız gibi bir erkek olma durumunu yaşıyorsun hem de aslında zaten kızsın ve seni erkek olarak gördükleri için sana bu hakaretleri etmeleri senin için ekstra bir hakaret oluyor çünkü sen erkek değilsin ve bunu bir şekilde biliyorsun aslında yani. Tabii ki bunu açıklayamıyorsun kendine ama o yaşadığın psikoloji tamamen ona yönelik yani, aslında diğer kızlara davrandıkları gibi davranmıyorlar sonuç olarak.

Aslı bütün bu çocukluk deneyimlerinden sonra 14 yaşında erkeklerden hoşlandığını fark etmiş ve bunu ailesiyle paylaşmıştır. Aslı, beden-uyum süreci öncesinde de hep feminen olduğunu fakat bu yaşlarda henüz transseksüel kavramıyla ya da böyle bir deneyimle çok da karşılaşmadığı için ve belki biraz da kendisine bile bir kadın olarak açılması zor olduğu için ailesine yalnızca erkeklerden hoşlandığını söylemiştir:

Aslı: Ben aileme bunu ilk söylediğim zaman tabii çok ağladılar çok üzüldüler, babama söylemeyin dedim. O akşamına babama anlattılar. Yani böyle bir ohal ilan edildi evde. Ve benim her şeyime el koydular. Çantamdan telefonuma, yaptığım şeylere gittiğim yerlere. Okula, hocalarımla konuşuyorlar. Onu yapıyorlar bunu yapıyorlar yani, böyle 7/24 takibindeyim ben ailemin. Beni de çok takip ettiler zamanında. Hani peşimden geldiler, eve de kitlediler. İşte çok fazla hocalara götürdüler, müftülüklere gittik.

Aile Aslı'nın bu duygudan kurtulmasını sağlamak için çözüm olarak hocalara gitmeyi tercih etmişlerdir. Diğer katılımcılarının da benzer birçok deneyimi olmuştur, ya kendileri din içinde bir yer ya da dayanışma ararken hocalara gitmişlerdir ya da aileleri onları bu duygudan veya pratikten kurtarmak için onlara hocalara götürmüşlerdir. Bu deneyimlere bakıldığında meselenin hiçbir zaman dinden ayrı bir şekilde gelmediği görülmektedir. Konu bir şekilde dine, dini algı ve yargılamalara gelmektedir. Kültürel ve toplumsal olarak Türkiye'nin bağlamına ve dolayısıyla katılımcıların bağamlarına bakıldığında din bireylerin gündelik deneyimlerinde karşılaştıkları hali hazırda performe ettikleri ve içselleştirdikleri bir norm olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle bireylerin söylemlerinden de hareketle kimliklerini kavramsallaştırırken dini algıları ile ilişkili bir yaklaşım geliştirdikleri bulgusuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla tüm bu cinsiyet kimliği tartışmasının içinde bir dini kimlik tartışması olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Toplumdaki baskın yaklaşımın ve din temsilcilerinin transseksüel bireyleri din dışı bir yerde konumlandırması bireylerin din ve Allah'la olan ilişkilene biçimlerini etkileyebilmektedir. Katılımcılarımdan trans erkek deneyimine sahip olan Burak üniversitede tesettürlü dindar arkadaşlarıyla yaşadığı bazı deneyimleri aktararak, o kişilerin kendisine olan yaklaşımlarının dinle olan ilişkisini etkileme potansiyelinden bahsetmiştir:

Burak: Üniversitede Sevil diye bir arkadaşım vardı, durumu anlayıp, yani anlıyordu bende bir farklılık olduğunu, biliyordu, çok iyi biliyordu hem de, ama o kadar güzel yaklaşıyordu ki, yani normalde mesela o kız aynı sınıfta kapalı başka arkadaşlarım vardı tesettürlü, kapalı demeyim özür dilerim, tesettürlü başka arkadaşlarım vardı o kadar sert davranıyorlardı ki, eğer o psikolojiyle kendinizi kontrol edemezseniz, İslam'dan da soğursunuz, dinden de soğursunuz, işte bu yüzden İslam'ın kulaktan değil, yani ağızdan değil Kuran'dan öğrenilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Sevil başörtülüdür ve Burak'ın söylemiyle Burak'taki farklı cinsiyet kimliği pratiği geliştirme durumunu fark etse de bunu bir dışlama sebebi olarak görmemekte ve Burak'a hoşgörüle yaklaşmaktadır. Öte yandan Burak'ın sınıfındaki diğer bazı tesettürlü dindar arkadaşları ona sert davranmakta ve Burak bu yaklaşımın dinle olan ilişkilene olmayı olumsuz olarak etkileyebileceğinden bahsetmektedir. Bu deneyim dindarların LGBTİQ+lara yönelik tutum ve yaklaşımlarının bireylerin din ve Allah'la olan ilişkilerini etkileyebildiğini göstermektedir. Bireylerin pratikleri dinin özü ya da dinden kaynaklı gibi algılandığında negatif bir söylemle karşılaşan bazı bireylerin dinden uzaklaşmaları hatta İslamofobik tutumlar benimsemeleri muhtemel hale gelebilir.

Katılımcılarımdan birçoğu kimlikleri ve inanışlarıyla ilişkili olarak iç mücadele yaşadıkları dönemde dini danışmanlık amacıyla kurumlara ve din görevlilerine, resmi ve gayri resmi din hocalarına, gittiklerini ifade ettiler. Trans erkek deneyimine sahip Mert beden-uyum süreci öncesi inancıyla ilişkili olarak yaşadığı iç mücadele sürecinde bulunduğu ildeki müftülüğe giderek görevliye durumunu şu ifadelerle aktarmıştır: “Ben kendimi kadın olarak görmüyorum, kendimi erkek olarak görüyorum. Bu bedende mutlu değilim, yaşayamıyorum. Kendimi ölümün kıyısında görüyorum.” Müftülükteki görevlinin cevabı “Nefsine sahip çıkmak zorundasın. Ben elli yaşındayım. Üç çocuk annesiyim. Ya şimdi ben başkasına aşık olursam? Kendi nefsimi hakim olmak zorunda değil miyim?” şeklinde olmuştur. Bu cevaptan

görevlinin konuyla ilgili bilgisinin olmadığı ve Mert'e herhangi bir destek vermediği görülmektedir. Mert aldığı bu cevap karşısında, anlamadığını hissetmiştir:

Mert: Bana diyor ki nefesine sahip çık. E kardeşim ben yıllardır acı çekiyorum, yıllardır utanarak yaşıyorum, başım önde yürüyorum, hala önde yürüyorum. Sürekli ağlayarak bir köşede geçirdim ben hayatımı ve artık belli bir yaşa geldim. Benim de bir, tamam nefesine sahip çık diyorsun da sadece nefis değil cinsellik değil buradaki mevzu. Ben ne olacağım?

Önceki bölümlerde de tartışıldığı gibi cinsiyet ile ilgili mevzuların cinsellik ve cinsel ihtiyaç olarak indirgenmesi ve o yüzden ahlaki bir nefis mücadelesi olarak algılanmasının bu kimliğin ve sürecinin içindeki diğer sosyal, toplumsal ve kültürel var olma hallerini yok saydıkları ortaya çıkmaktadır. Bunun kurumsal ve dini otorite boyutunda da cevapsız kalması varoluşsal bir sorunu barındırmaktadır. İnanıldığı dinin kurumsal temsilcisine giderek yardım talep eden bireyin talebine karşılık alamaması ve aslında yaşadığı deneyimin anlamamaması, bireyin yalnızlaşmasına ve bu gruplara yabancılaşmasına neden olmaktadır. Türkiye'de kurumsal dinin temsilcisi olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görevlisiyle yaşanan bu ve benzeri deneyimler nedeniyle bireylerin inandıkları dinden uzaklaşmaları ya da sorgulamalar geliştirmeleri çok muhtemeldir.

Katılımcılarının dine göre nerede konumlandıklarını anlamaya çalıştıkları süreçte özellikle dinin kurumsal temsilcileri tarafından din dışı tanımlamalara maruz kalmaları onların dinin kurumsal yönüyle bağlarının zayıflamasına neden olmuş gibi görünmektedir. Bundan sonra bireylerin dinle ve Allah'la bireysel, özgün ilişki ve pratikler geliştirdikleri gözlemlenmiştir. Burada bireysel deneyimin önemiyle karşılaşılmaktadır. William James bireysel deneyimi dinin özü şeklinde değerlendirmektedir. Burada birey, hoca, imam, dinsel örgütlenme gibi araçlar olmaksızın tek başına bir eylem içinde kalmak zorunda bırakılmaktadır. Nitekim James dinin gerçek temellerinin bireyin kendi iç dünyasında olduğunu ve bireyle Allah arasındaki etkileşimin dinin özünü oluşturduğunu iddia etmektedir (2017). Bireysel deneyim başlı başına Allah'la daha farklı bir ilişki kurulmasını sağlamaktadır, fakat bununla birlikte bireylerin Müslüman olarak hassasiyetleri ile ilgili danışabilecekleri, dayanışabilecekleri bir alanın olmaması bireylerin kimlik oluşumlarını etkilemekte ve toplumsal cinsiyet rollerini tam olarak gerçekleştirmelerini zorlaştırmaktadır. Dini kimliğin oluşumu ile ilgili tartışmalar doğrudan kimlik oluşumu ile ilgilidir. Bu tartışmalarda bir kısım teorisyen dini

kimlik gelişiminin genetik olarak yönlendirildiğini iddia etmekte, diğer bir kısım ise sosyal olarak inşa edildiğini iddia etmektedir (Etengoff ve Rodriguez 2020). Kimliğe yapılandırmacı bir yaklaşımla bakıldığında grubun diğer üyeleriyle olan etkileşimlerin dini kimliğin gelişimini direkt olarak etkilediği görülür. Dini kimlik de kimlik gibi statik değil aksine değişime ve dönüşüme açıktır.

Sonuç olarak bireylerin gündelik deneyimlerine baktığımızda aileyle ya da toplumla, ayrımcılığa uğradıkları belli deneyimler olsa da buradan cinsiyet kimliklerini kurgulasalar da cinsiyet kimliğinin kendi içerisinde bir dini kimlik tartışması olduğu öne çıktı. Bu sebeple bir sonraki bölümde aslında kimlikle ilgili yaşadıkları çatışmaları, iç çatışmaları ve eğer varsa bir uyum ve uzlaşma alanlarını bireylerin deneyimleri üzerinden tartışacağım.

BÖLÜM IV

“BENİ NİYE BÖYLE YARATTIN?": DİNİ DENEYİMLER

Burak: Benim kendi annemden babamdan önce tek korktuğum konu dindir. Ben 15 16 yaşında google a işte, kendimi önce cinsiyetsiz zannediyordum. Hani eşcinsel olsam cehenneme gider miyim, yani işte ne bileyim, bir kız olarak kızıdan hoşlanıyorum, google bir çocuk bunları yazıyor yani cevap aramaya çalışıyor, yani çünkü ben orada bir büyüğümün karşına çıkıp ben bir kızdan hoşlanıyorum desem, yani belki bir tane çakacaktı, çocuğum zaten. Yani hani google a şey yazdığımı hatırlıyorum işte İslam'da cinsiyet değiştirmek günah mı, cinsiyet değiştirmek istiyorum ama Müslümanım...

Katılımcılarımdan trans erkek deneyimine sahip olan Burak, 15-16 yaşlarında olmasına ve henüz yaşadığı deneyimi tam olarak tanımlayamamasına rağmen dinin kendisi için önemini ve dine göre nerede konumlandığını anlamaya çalıştığından bahsetmiştir. Görüşmelerde diğer katılımcılarımda da din hocalarına giderek ya da bireysel araştırmalarını yaparak dine göre nerede konumlandıklarını anlamaya çalıştıklarından bahsettiler. Hatta içlerinden bazılarının transseksüel oluşlarıyla ilgili tatmin edici bir cevap bulamadıkları için beden-uyum sürecine başlayamadıkları bulgusuna da ulaştım. Katılımcılarımdan trans erkek deneyimine sahip olan Mert, hissettiği çıkmazı “Ben Rabbimin rızasını alarak yapmak istiyorum bir şeyleri... Ben her şeyimi Rabbime bıraktım, O'na sığındım, çünkü çıkış yolu bulamıyorum.” şeklinde ifade etmiş ve beden-uyum sürecine başlamamıştır.

Birinci bölümde LGBTİQ+'ların ve transseksüellerin Türkiye'de, Türkiye'nin bağlamıyla ilişkili olarak genellikle din dışı tanımlamalara maruz kaldıkları, toplum tarafından ve din hocaları tarafından din dışı bir yerde konumlandırıldıkları analiz edilmişti. Burak'ın ifadelerinde, henüz kendi deneyimini tanımlayamasa da yaşadığı şeyin sorunlu olduğunun ve bunu çevresine söylediğinde cezalandırılacağı çok farkında olduğu görülmektedir. Çünkü heteronormativite doğumdan itibaren evde ve toplumun her alanında öğretilen bir şeydir. Bu nedenle normatif olmayan cinsiyet kimliğine sahip olan bireylerin kimlik oluşum süreçleri oldukça zorlu ve uzun sürebilmektedir. Doğuştan kadın veya erkek olmak ve heteroseksüel bir kimliğe sahip olmak toplum tarafından doğal kabul edildiğinden bireyin bu öğretilmiş

kimliğin dışında bir kimlik oluşturması ciddi bir mücadele gerektirmektedir (D'Augelli 1994). Toplumda her kesim tarafından marjinalleştirilen LGBTİQ+ bireylerin toplumdaki aldıkları çok çeşitli olumsuz ifadeler de düşünüldüğünde gündelik deneyimlerinde ve kimlik gelişimlerinde birçok zorlukla karşı karşıya oldukları görülecektir. Özellikle dinle ilişkileri zorluklar ve çatışmalarla doludur. Görüşme esnasında katılımcılarıma bir dine ya da inanca sahip olup olmadıklarını ve eğer varsa inançları ile transseksüel olma deneyimlerini nasıl ilişkilendirdiklerini, dini pratikleri ile ilgili bir dönüşüm yaşayıp yaşamadıklarını sordum. Çoğu zaman benim bu soruları sormama gerek bile kalmadan konunun kendiliğinden inançla ilişkilendiğini, zaten hali hazırda bağlamlarından gelen bir din algısı olduğu ortaya çıktı. Katılımcılarıma deneyimlerine baktığımda tüm zorluklara ve dışlanma pratiklerine rağmen bir şekilde inançlarıyla ilişki içinde olduklarını, kendilerini ve kimliklerini kurgularken ağırlıklı dini bir çerçeveden kurgulamayı tercih ettiklerini gözlemledim.

Görüşme esnasında katılımcılarımdan dört tanesi hariç tüm katılımcılarıma kendilerini Müslüman olarak tanımladılar. Yalnızca iki tanesi İslam dinini terk ettiğini; biri şimdilerde ateist olduğunu, diğeri ise Hıristiyan olduğunu ifade etti. Bir diğeri inancının deistik ile agnostik arasında bir yerde durduğunu ifade ederken bir diğeri katılımcıma ise bir inancı olup olmadığını belirtmedi.

Katılımcılarıma kendi kimliklerini kurgulama sürecinde dini kimlikleri ile cinsiyet kimlikleri arasında çeşitli biçimlerde çatışma, uzlaşma ve entegrasyon yaşadıkları bulgusuna ulaştım. Bu çatışma deneyimleri ile Türkiye toplumunun muhafazakar, heteronormatif yapısı yakından ilişkili gibi görünmektedir. 3. Bölüm'de de anlattığım gibi cinsiyet kimliği, dini ve ahlaki kimlik hepsi bir arada olduğu ve bütünsel bir söylemle geldiği için bireylerin genel olarak gündelik hayatlarında din üzerinden alıyorlarmış gibi algıladıkları şeyler dine karşı bir tepki vermelerine sebep olmaktadır. Bireylerin dindarlarla girdikleri etkileşimler onların çatışma ve entegrasyon deneyimlerini etkilemektedir. Din üzerinden aldıkları negatif söylemler bazı bireylerin dinden ya da dini gruplardan ya da dini pratiklerden uzaklaşmalarına ya da dinden çıkıp başka bir şey aramalarına sebep olmaktadır. Bunun yanında bazı bireylerin ise kendi ürettikleri yöntemlerle dine daha çok yaklaşmalarına da sebep olmaktadır. Yaptığım analizler çerçevesinde bireylerin çatışma ve entegrasyon

durumlarının statik olmadığını, farklı zamanlarda ve farklı derecelerde çatışma ve entegrasyon yaşadıklarını ve bu sürecin de doğrusal olmadığını gözlemledim. Bu bölümde tüm bu bulgularımı bireylerin deneyimleri çerçevesinde analiz edeceğim.

4.1. “Beni Niye Böyle Yarattın?”: Bireylerin İnançları ve Cinsiyet Kimlikleri Arasındaki Çatışma Deneyimleri

LGBTIQ+’ların kimlik gelişimleri, kimliğin din, inanç ve kültür gibi diğer yönleriyle etkileşim halindedir ve bu kimlikler arasında bir çatışma yaşanabilmektedir (Kumpasoğlu vd. 2020). Özellikle muhafazakar kültürlerdeki baskın heteronormatif cinsellik anlayışı ve bu anlayışın ahlakla ilişkilendiriliyor olması bireylerin deneyimlerini kabul etmek ve açılmak (coming out) ile ilgili çatışmalar yaşamasına neden olabilmektedir:

Burak: ...kendimi o kadar suçluyordum ki, belki de içimdeki o erkeklik iç güdüsünü inancımın bana öğretilen dini değerlerle, hep böyle baskı uyguluyordum, işte sus konuşma öyle bir şey yok, bir tarafım şey diyordu hani, ya nasıl oluyor kadın gibi hissedemiyorsun napıcaksın napıcaksın şimdi...

Cinsiyet kimliği ile mücadele etme halinin, özellikle kültürel ve dini kimlikle yakından ilişkili olduğu görülmektedir (Yip ve Khalid 2010). Trans erkek deneyimine sahip olan Burak kendisine öğretilen dini değerlerle transseksüel olma deneyimini bağdaştıramadığı için suçluluk duygusu hissettiğini ve kendi kendine baskı uyguladığını ifade etmektedir. Bu suçluluk duygusunun kimi zaman Allah’la olan ilişkilenebilirliği etkilediği de görülmektedir. Diğer bir örnekte ise trans erkek deneyimine sahip olan Ali, transseksüel olma halini ona öğretilen dini değerlerle günah olarak algıladığından dolayı Allah’a dua edemeyeceğini düşünmüştür:

Ali: ...ben yani günah işlediğini filan sanıyordum, bunun için de hiçbir zaman dua etmedim yani şöyle bir şey kendime hep böyle söyledim, etrafımdakilere bugün.. atıyorum hırsızınız yarın bir eve gireceksiniz bunun için Allah'a dua edebilir misiniz? Allah'ım ben yarın hırsızlık yapacağım lütfen ev sahiplerine yakalanmayayım. Benim psikolojim de az buçuk böyleydi hani ben zaten bir günah işliyorum bunun için dua isteyecek durumda değilim bari hiç laf etmeyeyim de artık göze batmayayım gibi çocuksu düşün

Ali’nin deneyiminde çatışma ve suçluluk duygusunun Allah’la olan ilişkisini negatif anlamda etkilediği görülmektedir. Bireylerin iki kimlik arasındaki çatışma hali kimi zaman kendini Allah’a isyan şeklinde de gösterebilmektedir. Yaşadığı deneyimin

kendisine öğretilen değerlerle uyuşmaması Burak'ın transseksüel olma halini bir ceza gibi görmesine neden olmuştur:

Burak: Allah'a isyan etme noktasına kadar çok geldim mesela, beni niye böyle yarattın diyordum yani, ben seni çok seviyorum ben inanıyorum hani ben lanetlenmiş değilim, gavur değilim, ben şerefsiz bir insan da değilim beni niye böyle yarattın...

Siraj'ın da belirttiği gibi din içindeki dışlayıcı yaklaşımlar bireylerin cinselliklerini keşfetmelerini ve ifade etmelerini engelleyebilmektedir (2012). Bunun yanında transseksüel olmanın, yani, normatif olmayan bir cinselliğe sahip olmanın aile ve çevre tarafından dışlanma, ayrımcılığa maruz kalma, beden-uyum sürecinin maddi, manevi ve bedensel zorlukları gibi beraberinde getirdiği diğer tüm güçlükler de bireyin çatışma yaşamasına neden olmaktadır. Trans erkek deneyimine sahip olan Cengiz, transseksüelliği bir ceza olarak gördüğünden bahsetmiştir:

Cengiz: Allah'a isyan ettiğim oldu çünkü bir sürü insan var ve 1000 kişi içinde 10 kişi senin gibi ve sonuçta sen de kadın olmak istersin ya da erkek olmak istersin, bunu yaşamak istemezsin ortada acı çekiyorsun 5 yıl boyunca bir savaşın var ve şu anda psikolojik olarak iğnelerle zorluğu ondan sonra ameliyat süreci geliyor ve yaklaşık bana 2 yıl zor bir süreç bekliyor, e bu anlamda da şey düşünüyorsun Allah neden beni böyle yarattı? Hani o kadar insanla benim suçum neydi? Ne yaptım da bana bunu reva gördü falan diyorsun. Eskiden böyle cahilce düşüncelerim oluyordu tabi ama şimdi bu benim sınavım, geçmem gereken bir sınavım olarak görüyorum bunu şu an öyle isyan etmiyorum yani.

Burak'ın ve Cengiz'in Allah'a olan isyanları bu deneyimi Allah'tan gelen bir şey olarak gördüklerini göstermektedir. Her ikisi de "beni neden böyle yarattın" ifadeleriyle isyanlarını dile getirmişlerdir. Bu, bir yandan transseksüellikle ilgili özgül bir anlayışa sahip olduklarını, bir yandan da isyan etseler de kendilerini kurgularken yine de dini bir bağlam içinde olduklarını göstermektedir. Bunun yanında Cengiz, önceleri ceza gibi gördüğü transseksüelliği sonrasında bir sınav olarak gördüğünü ifade etmiştir. Bu kategorileştirmeye çatışmanın devam ettiği düşünülebilir. Ancak görüşmenin devamında beden-uyum süreci için "yapmam gereken bir şey olarak görüyorum" ifadelerinde bulunarak bunun Allah'tan geldiğini vurgulamış ve günah olarak görmediğini ifade etmiştir. Böylece iki kimliğini entegre ettiğini göstermiştir. Fakat transseksüelliği imtihan ve günah olarak gören başka katılımcılar da mevcuttur. Trans erkek deneyimine sahip olan Gökçe, transseksüelliğin günah ve imtihan olduğunu ve bu sınavdan kaldığını düşünmektedir. Gökçe, 20 yaşındadır ve trans erkek deneyimine sahiptir, henüz beden-uyum sürecine başlamamıştır ve bu sebeple hala doğumda atanan/biyolojik cinsiyeti üzerinden ailesi tarafından kendisine

verilen ismi kullanmayı tercih etmektedir. Gökçe bu ismi kullanmaya devam etmeyi kendi olmakla, rol yapmamakla ilişkilendirmiştir. Duygusal ve cinsel olarak farklı hissetse de bu isimle mutlu olduğunu ve beden-uyum süreci sonrasında isim değiştirebileceğini ifade etmiştir. Bu noktada henüz kimliğini net olarak oluşturmadığı söylenebilir, çünkü Gökçe'ye göre kimliği bütün o dönüşümle birlikte gerçekleşecektir. Bir önceki bölümde açıklandığı üzere kimlik bütün bu beden-uyum süreci, toplumla etkileşim, bireyin kendisine dair algısı ile ilişkili eklektik bir şeydir. Bu noktada henüz net olarak o kimlikte hissetmediği söylenebilir.

Cengiz gibi Gökçe de transseksüelliğin Allah'tan geldiğini düşünmektedir, fakat O, Cengiz'den farklı olarak bunun bir imtihan olduğunu ve kendisinin bu imtihanı geçemediğini düşünmektedir:

Gökçe: Ben Allah'a göre bir kızım, düşünceme göre ve Allah bana bunu bir sınav olarak veriyor. Gökçe sen kızlardan hoşlanıyorsun ama bakalım ne yapacaksın diyor bana, ya bunu içine gömüp özüne dönmüş bir şekilde takılacaksın, bir kız gibi veya bu sınavdan kalacaksın ve ben bu sınavdan kaldım, benim fikrimce bu. Misal veriyorum sen de böyle Kuran'a bağlı olabilirsin ama başka bir sınavın vardır senin ve sen ondan kalıyorsundur. Herkesin aslında bir sınavı var benimki de bu, ben bunu düşünüyorum ve kaldığımı düşünüyorum sınavdan.

Gökçe'nin ifadelerinde iki kimlik arasındaki çatışmanın devam ettiği fakat bu çatışmaya rağmen Gökçe'nin yine de dini bir bağlam içinde olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte transseksüelliğin bir sınav olarak Allah tarafından gönderildiğini ifade etmesi, Gökçe'nin transseksüellikle ilgili özcü bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.

Homofobik tutumların oldukça yoğun olduğu, muhafazakar, heteronormatif Türkiye toplumunda bireylerin normatif olmayan cinsiyet kimliklerini aileleriyle paylaşması oldukça zorlu bir süreçtir. Yaşanan çatışma ve suçluluk duygularının kimi zaman intihar düşüncelerine neden olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Dindar muhafazakar bir aileye sahip olan Burak, aileye açılma sürecinde intiharını düşündüğünden bahsetmektedir:

Burak: 17 yaşındayım hiç unutmuyorum, daha aileme açmamışken, zaten ertesi günü kendimi açtım, o gün okuldan eve dönüyorum, otobüs durağındayım dedim ki ya bu otobüse binip eve gidip aileme her şeyi söyleyeceksin ya da bu otobüse binip başka bir yere gidip kendi canına kıyacaksın.

Bireylerin normatif olmayan bir cinsiyet kimliğine sahip olmaları ve toplumun onlardan kendilerini cisgender olarak tanımlama ve buna göre ifade etme beklentileri bireylerin yalnızlaşmalarına ve bunun yanında depresyon, kaygı, suçluluk, utanç, düşük benlik saygısı, intihara teşebbüs gibi psikolojik sıkıntılar yaşamalarına neden olduğu literatürde tartışılmaktadır (Price 2017, Virupaksha vd. 2016, Reisner vd. 2015, Clements-Nolle vd. 2006, Clark vd. 2022). Katılımcılarımdan trans erkek deneyimine sahip olan Mert üniversite zamanına kadar doğduğu köyde hayatını sürdürmüştür. Yaşadığı transseksüel deneyimin ne olduğunu bile tanımlayamadığı bu süreçte ailesinden ve çevresinden aldığı tepkiler ve baskılar sebebiyle intihara teşebbüs ettiğinden bahsetmektedir:

Mert: Ölümü de denedim köydeyken. İntiharı denedim...o ara artık canıma tak etmişti. Herkes laf ediyor. Söz ediyor. Geleceğin yok. Mutsuzsun. Nasıl denedim? Fare zehri falan vardı evde. Baya etkili. Onu aldım, üstüne birkaç paket annemin ilaçları vardı onlardan aldım. Birkaç hafta savsak savsak dolaşım, kustum sürekli, düştüm bayıldım.

Daha sonra bu fikirden vazgeçtiğini söyleyen Mert, onu vazgeçiren şeyin namaz olduğunu ifade etmiştir: “Namaza başladım. Gerçekten...Şimdi neden vazgeçtim? Rabbim için dayanmaya çalışıyorum.” Mert’in yaşadığı çatışma duygusundan Allah’tan destek alarak vazgeçtiği görülmektedir. Mert, intihar düşüncesinden inancına ve Allah’a tutunarak vazgeçmiştir. Bazı bireyler için ise intihar düşüncesi mümkün değildir, çünkü intihar dini değerlerle örtüşmemektedir. Trans erkek deneyimine sahip olan Ali, ailesine açılmadığı ve hayata dair umudunun kalmadığı bir noktada intihar da edemeyeceğini düşünerek Allah’tan canını alması için dua ettiğini ifade etmiştir:

Ali: O zamanlar Allah'a şöyle dua ediyorum: Allah'ım benim yapabilecek hiçbir şeyim kalmadı. Evlenmek gibi hayatımda bir şey olamaz, üniversite desen zaten tutturamıyorum, okumayacağım şu an burada yapabileceğim herhangi hiçbir şey yok, yani geleceğe dair bir inancım bir umudum yani yarını görmek gibi bir isteğim yok, eğer dedim hani intihar da edemiyorum bu zaten benim için hani sıfır ama aklımdan hiç geçmiyor da değil, diyorum ki senin için de artık vakti geldiyse uygunsuz ben bende olan emanetini almanı istiyorum deyip...

Hem Mert’in hem de Ali’nin deneyimleri iki kimliğin iç içe geçtiğini gösterir niteliktedir. Transseksüel olmalarıyla ilgili yaşadıkları çatışma duygularında dahi Allah’la olan ilişkilenmeleri devam etmektedir. Hatta Allah’tan destek almaktadırlar. Anık araştırmasında bireylerin dini kimlikleri, cinsellikleri ve bu çerçevede aile ve toplumla yaşadıkları tüm sıkıntılarda hayatın zorluklarıyla başa çıkma sürecinde sıklıkla dine ve Allah’a başvurdukları bulgusuna ulaşmıştır (2014). Bu bağlamda

katılımcılarımdan Burak çatışma yaşadığı süreçte Allah'tan aldığı desteği şu ifadelerle aktarmaktadır:

Burak: Destek aldığım tek bir şey vardı, gerçekten söylüyorum bunu, her gece dua etmek, her gece, yani aralıksız ben her gece dua ediyorum, Allah'ım nolur bu geçsin ya Rabbi, yarın erkek olarak uyanayım, herkes beni erkek olarak bilsin, aslında böyle bir şey hiç yaşanmamış olsun, yani, o kadar değişik psikolojiler ki şu an akıl sağlığımı koruyabildiysem ettiğim dualar sayesinde.

Burak'ın ifadelerinde aslında cinselliğiyle ilgili bir çatışma yaşadığı ve bu süreçte yine de Allah'a başvurduğu görülmektedir. Bunu yaparken oldukça özel bireysel bir pratik olan duaya başvurmuştur. Dua William James'e göre dinin özüdür ve bireyin Allah'la ilişki halinde olmadığı yerde dinden söz edilemez (James 2017). Bu bağlamda kurumsal ve toplumsal din anlayışından cevap bulamayan katılımcılarımdan dua aracılığıyla Allah'la özgün bir ilişki geliştirdikleri bulgusuna ulaşılmıştır.

Müslümanların dini bir söylem üzerinden transseksüel ve LGBTİQ+'ları dışlamaları kimi zaman LGBTİQ+'ların dini reddetmeleriyle sonuçlanabilmektedir. Kendisini değilleyen ve ötekileştiren bir dine ve Allah'a inanmak zorlaşabilmektedir. Kumpasoğlu ve arkadaşlarının da araştırmalarında bulguladıkları gibi cinsiyet kimliği ve dini kimliği arasında çatışma yaşayan bazı bireyler bu çatışmayı dinden ayrılarak ve cinselliklerini kabul ederek çözmeyi tercih edebilmektedirler (2020). Katılımcılarımdan trans erkek deneyimine sahip olan Mert, bazı trans ve transseksüellerin dini bırakmalarının ve dine karşı olmalarının sebebinin dindarların yaklaşımı olduğunu iddia etmektedir:

Mert: Bize günahkar gözle bakıyorlar, günahkar gözle baktığı için o insanlar dinden uzaklaşıyor, yani onun suçlusu toplum. Çoğunluğu dinden gidiyor, ben size söyleyeyim. Yani bu insanları günahkar olarak görüyorlar ya o insanlar günahkar olabilir ama siz ittiniz onu, günahkar dediniz, günahkarsam bu benim günahım neden kabullenmedin ki beni, neden ben şu anda da namazımı kılıyorum, olduktan sonra da kılarım, bunun kim kararını kim verebilir? Bana ablam dedi ki senin namazın kabul olmuyor ki ne halt etmeye kılıyorsun, kendini yorma dedi bana açık açık. Gerçekten öyle dedi. O kadar ağlamıştım ki o sözüne, neden? Namazımı kabul edecek kim, Rabbim. Toplum bizi o şeye itiyor.

Katılımcılarımdan arasında farklı nedenlerle din değiştirme pratiğine rastladıysam da dini kimliği ve cinsiyet kimliği arasındaki çatışma sebebiyle dini reddetme pratiğine rastlamadım. Fakat kurumsal dinden uzaklaştıklarını ve dini pratikten vazgeçtiklerini gözlemledim. Bir önceki bölümde Mert'in müftülüğe giderek yardım istemesi üzerine müftülük görevlisiyle yaşadığı negatif deneyim buna örnek olarak verilebilir.

Din üzerinden üretilen homofobik yaklaşımlar LGBTİQ+ bireylerin dini gruplarla sosyalleşmesini etkilemektedir ve bu da yalnızlaşmalarına neden olmaktadır (Siraj, 2012). Dindar muhafazakarlarla yaşanan negatif deneyimler bireylerin dini gruplardan uzaklaşmasının yanında bazı dini pratikleri terk etmesine de neden olmakta, bireyin yaşadığı çatışmayı arttırabilmektedir. Katılımcılarımdan trans kadın deneyimine sahip olan Aslı, başörtüsü taktığı süreçte, ailesi ve arkadaşları tarafından ötekileştirildiğinden bahsetmekte ve yaşadığı dışlanma pratiğinden dolayı başörtüsünden vazgeçtiğini anlatmaktadır:

Aslı: Babam arıyor daha çok, annem ondan haber alıyor. Kapandığımı söyledim, dedim sevinirler belki falan. Yok, annem hiç istememiş. Demiş ki annem hani o demiş kız değil ki demiş niye kapanıyor demiş, kızlar kapanır demiş.

Aslı'nın trans kadın kimliğini kabul etmeyen anne, Aslı'nın kadın olmadığını iddia ederek başörtüsü takmasını da istememiştir. Bununla birlikte Aslı, LGBTİQ+ hareketinin içindeki bazı kişiler tarafından "sen işte bize şiddet uygulayan bir sistemi şu an temsil ediyorsun" ifadeleriyle dışlanmıştır. Böylece Aslı her iki grubun da ötekisi olmuştur. Toplulukların destekleyici olmaktan ziyade Aslı'nın mücadelesini zorlaştıran bir noktada durdukları görülmektedir. Yaşadığı bu dışlanma pratiğinin yanında başörtüsü taktığı için fiziksel şiddete de maruz kalan Aslı nihayetinde başörtüsü takmaya layık olmadığını düşünmüştür:

Aslı: Bir gün ben dayak yedim yolda bir adamdan. Çünkü gördü, yanındaki dedi senin seks işçisi sen niye kapalıydın dedi, sen bir de dedi başörtüsünü bu işe mi alet ediyorsun dedi. Geldi çevirdi beni dövdü baya. Ben bildiğin şiddet gördüm. Ne olduğumu şaşırdım falan. Sonra he dedim evet. Demek ki dedim kapanmak bu başörtüsü dedim sana layık değil dedim, bunu dedim doğuştan kadınlar yapacak dedim. Burada dedim bir çizgi var ve onu bana göstermiş oldu toplum o an.

Aslı, başörtüsü takmayı hak etmediğini, bunun yalnızca doğuştan kadınların hakkı olduğunu ifade ederek aslında kırgınlığını ifade etmiştir. Daha sonra şiddet görmemek için başörtüsünden vazgeçtiğini söylemiştir. Bu süreçte Müslümanlar tarafından da yalnız bırakılan Aslı, "İslam'a karşı bir kırgınlık oldu bir yerde ve o kırgınlığı çözemedim." ifadeleriyle bu deneyiminin İslam'dan uzaklaşmasına neden olduğunu ifade etmiştir:

Aslı: Daha şiddet görmemek için yani çünkü çok da zor gelmeye başlamıştı. İstedğim desteği de hani Müslüman feminist birkaç kişiyi de tanyordum onlardan da çok göremedim açıkçası... Vallahi ben zaten o kadar kırıldım ki o anlamda destek olan veya hani bir şekilde

beni anladığını ileten bir ikidir çok azdır insanlar. O yüzden şey yani İslam'a da kırdılar beni... İslam'a kırdılar, İslam'a karşı bir kırgınlık oldu bir yerde ve o kırgınlığı çözemedim...

Aslı'nın yaşadığı bu dışlanma pratiği ibadetlerini ve İslam dinine olan inancını negatif anlamda etkilemiştir. Bu sürecin sonunda Aslı, din değiştirmeye karar vermiş, İslam'ı terk ederek Hıristiyan olmuştur:

Aslı: Ondan sonra zaten o benim ibadetime de yansımaya başladı...Ve ben çok uzak hissettim ilk defa. Hani Allah'tan da değil ama inanç şeklimle çok uzak hissetmeye başladım. Dışlanmam bu anlamda bir etkiye neden oldu, bir vesile oldu aslında benim için. Tabi bugünden baktığımda Mesih İsa'nın o yollarını döşemesinde kendine hazırladığı yolda çok büyük vesileler oldu bana. Dua ettim yine çok. Ama dediğim gibi inanç şeklimde şu an bir hata var dedim. Burada dedim bir hata var. Ben dedim bu hatayı çözeceğim bir şekilde. Ya öyle ya böyle hani, bu dedim din arayışı gibi de olabilir ya da hiç öyle olmaz ben yine ibadetimi yaparım aynı şekilde devam ederim bakış açımı değiştiririm yani. Ama dedim her neyse rabbim dedim sen büyüksün sen biliyorsun dedim. Hani en hayırlısı neyse o olsun diye dua ettim, çok dua ettim kendimce işte. Bir ara işte ben İncil okuyup çok etkilenmişim, elime geçti yine bir ara İncil okuyorum yine o eski zamanlarım aklıma geldi, o kitap tezgahı falan, ya dedim ben resmen unutmuşum okudukça aklıma geldi, hatırladım ve dedim ki bu bana bu kadar yakın ayetler falan filan.

Burada Aslı aslında bir nevi inanç biçimini değiştirdiğini ve Allah'a inanmakla ilgili bir şeyin kendi içinde değişmediğini ifade etmiştir. Müslümanların İslam üzerinden ürettikleri dışlama söylemleri Aslı'nın İslam'la ve Müslüman topluluğuyla olan ilişkisini etkilemiş ve Aslı nihayetinde buraya ait hissetmemiştir. Böyle bir noktada kendisine iyi hissettiren, O'nu olduğu gibi kabul ettiğini düşündüğü İncil ayetleriyle ve Hıristiyanlıkla yeni bir bağ kurmuştur. Bu noktada yaşadığı çatışma Aslı için inancıyla değil inanç biçimiyle olduğundan bunu değiştirerek yeni bir uyum geliştirdiği söylenebilir.

4.2. “Allah’ın Bana Verdiği Bir Şey Olarak Düşünüyorum.”: Bireylerin İnançları ve Cinsiyet Kimlikleri Arasındaki Uyum Deneyimleri

Bazı araştırmacılar, dini inanç ile cinsiyet kimliği arasındaki çatışmayı çözmenin dört yolu olduğundan bahsetmektedir: dini kimliği reddetmek, cinselliği reddetmek, bölümlendirme ve entegrasyon (Rodriguez ve Ouellette 2000). Katılımcılarımın deneyimlerinde dini kimliği reddetme eğilimine rastlamadım. Bireyler yaşadıkları çatışmaya ve din dışı etiketlere maruz kalmalarına rağmen kimliklerini kurgularken dine içkin bir yerden kurgulamayı tercih etmekte ve burada kendilerine bir alan açmaktadırlar. Fakat bir önceki bölümde analiz ettiğim üzere özellikle dindarlarla ve dini kurumlarla yaşanan deneyimler sebebiyle dinle ilişkilenebilecek biçimleri

değişebilmekte, din üzerinden aldıkları negatif yorumlar sebebiyle kurumsal dinden ve dini gruplardan uzaklaşabilmekte ve kimi zaman dini pratikten vazgeçebilmektedirler.

İnançlarıyla cinselliklerini uzlaştıramayan bazı bireylerin ise transseksüelliklerini inançları ve gelenekleri ışığında değiştirmeye çalıştıklarını gözlemledim. Bu bireyler bir şekilde doğumda atanan/biyolojik cinsiyetine uyumlu olmaya çalışmış, toplumsal cinsiyet rollerini deneyimlemişlerdir. Trans erkek olanlar yani doğumda atanan/biyolojik cinsiyeti kadın olup kendisini erkek olarak tanımlayan bireyler makyaj yapmış, kadın kıyafetleri giymiş fakat nihayetinde cinsiyet kimliğinden vazgeçemediğini fark etmiştir. Trans kadın olanlar ise yani doğumda atanan/biyolojik cinsiyeti erkek olup kendisini kadın olarak tanımlayan bireyler ise daha maskülen giyinse de cinsiyet kimliğinden vazgeçememiştir. Bu noktada hem inancından hem de cinsiyet kimliğinden vazgeçemeyen bireylerin deneyimledikleri entegrasyon gibi bazı uzlaştırma mekanizmaları olduğu söylenebilir. Fakat entegrasyona geçmeden önce Rodriguez ve Quелlette'in (2000) ifade ettiği bölümlendirme yönteminden bahsetmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Rodriguez ve Quелlette'ye (2000) göre bölümlendirme yönteminde bireyin dinle bağı devam etmekte, birey burada iki kimliği bütünleştirmek yerine bölümlere ayırmakta, böylece çatışmayı çözmektedir. Onlara göre cinsiyet kimliğini dini kimlik ve hayattan tümüyle izole etmek, dini kimliği de cinsiyet kimliği ve hayattan tümüyle izole etmek gerekmektedir. İkisi arasındaki bariyerlerin aşılması durumunda kimlik uyumsuzluğuna geri dönecektir. Katılımcılarım arasında bölümlendirme yöntemi olarak adlandırılacak bir yaklaşıma rastlamadım. Ayrıca sahadaki bulgularımın gösterdiği üzere katılımcılarımın çoğunda kimlik oluşum sürecinde dini kimlik ve cinsiyet kimliği birçok toplumsal diğer rol ile iç içe geçmiş bir şekilde deneyimlenmektedir. Bu da dini kimlik ve cinsiyet kimliğinin birbirine içkinliğini ve aralarındaki dinamik etkileşimi göstermektedir. Bu içkin olma hali gündelik deneyimler aracılığıyla gözlemlenebilir. Bireylerin çatışma deneyimlerinde dahi Allah'la olan ilişkilenmelerinin devam etmesi bu içkin olma haline bir örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla bölümlendirme yönteminde yüzeysel bir entegrasyon ya da uzlaşma gözlemlense bile derinde hala çatışmanın devam ettiği görülecektir.

Hem cinsiyet kimliğinden hem de inancından vazgeçemeyen bireyler iki kimliği entegre etme yöntemini deneyimlemektedirler. Bireyler dini inançları ile transseksüelliklerini tek, yeni ve uygulanabilir bir kimlik anlayışına entegre ettiklerinde yaşadıkları kimlik çatışması hafifleyebilmektedir. Birey burada her iki kimliği ile pozitif bir ilişki kurabilmekte, karmaşık olsa da yeni ve tutarlı bir kimlik anlayışına sahip olabilmektedir (Rodriguez ve Quelette 2000). Kimlik entegrasyonu, kişinin kendi cinsiyet kimliğini ve inancını kabul etmesini, kişisel kimliğine ilişkin netlik ile daha derin bir kendini kabul duygusu kazanmasını içermektedir (Love vd. 2005). Katılımcılarımın bağlamlarından gelen, içselleştirilmiş bir din pratiğine sahip olduklarını ifade etmiştim. Geçmişlerinde dini bir deneyime sahip olmaları, dini kimlik gelişimlerine katkı sağlamış gibi görünmektedir. Aslında bireylerin cinsiyet kimliklerini değilleyen deneyimin, bireyin nihayetinde dini bir kimlik geliştirmesine ve cinsiyet kimliği ile inancı arasında bir entegrasyon kurmasına hizmet ettiği söylenebilir (Love vd. 2005).

Katılımcılarım arasında bazı bireylerin dini doktrinlerle ilgili yeni yorumlar getirmek suretiyle iki kimliği uyumlu hale getirdiklerini gözlemledim. Trans erkek deneyimine sahip olan Cengiz, transseksüelliği Allah'tan gelen bir şey olarak nitelemiş ve beden-uyum sürecini yapması gereken bir şey olarak gördüğünü ifade etmiştir:

Cengiz: Müslümanım bu şekilde büyüdüm, büyümeseydim de Müslüman olurduym diye düşünüyorum, yani bunun, yani garip ama, Allah'ın bana verdiği bir şey olarak düşünüyorum, bence artık annem de böyle düşünüyor. Bana verdiği bu süreç, tamamlamam gereken bir süreç ve bunun diğer tarafta bilmiyorum buna karışamam ama, yani bir günah olmayacağını bile düşündüğüm bile oluyor, çünkü tamamen O'ndan gelen bir şey olduğunu düşünüyorum ve bunu yapmam gerektiğini düşündüm yıllarca. Onun dışında tabi hocalar şöyle böyle deseler de O'nunla benim aramda olan bir şey olduğu için ben inancıma devam edip bir yandan da bu sürece devam ediyorum.

Cengiz'in transseksüelliği doğuştan ve Allah'tan gelen bir şey olarak nitelediği ve bu sayede hem transseksüel olma deneyimini hem de dindarlığı kabul ederek iki kimliğini entegre ettiği görülmektedir. Bu yöntemin cinselliklerini kabul etmekle ilgili bir strateji olduğu söylenebilir. Yaşadıkları deneyimi Allah'tan gelen bir şey olarak görmeleri, inanç ve cinsellikleri arasında ki farkı köprülemenin temelini oluşturmuştur (Siraj 2016). Habib'in de dediği gibi "Allah'ın onların bu şekilde var olmalarına, onları bu şekilde yaratmasına dahil olması, büyük rahattır ve bu kritik farklılığı kucaklamak için temel sağlamıştır" (2010: 1).

Bazı katılımcılar, İslam'ın özünde homofobi barındırmadığını, onlara baskı yapanın, dışlayanın, hor görenin Allah değil, Müslümanlar olduğunu düşünmektedir:

Burak: Ben yani merak ediyorum hangi dinde Tanrının bak Tanrının diyorum, yarattığına kötü davranmak hor görmek dışlamak vardır, hangi dinde var, birisi bana desin ki şu dinde işte translar lanetlenmiştir, İslamiyet'te vardır ama İslamiyet'in özünde yok, İslamiyet'i yaşayanların dilinde var.

Burada din ve Allah'la kurulan biricik ve benzersiz ilişki kendisini göstermektedir. Bireyin dini doktrinleri yeniden yorumlaması, dini kurumlardan uzaklaşması hatta reddetmesi ve bireysel bir inanç geliştirmesi söz konusudur. Burak İslam'ın özünde homofobi ya da transfobi barındırmadığına inanarak ve iki kimliğini uyumlu hale getirerek kendi bireysel ilişkisini geliştirmiştir. Böylelikle her iki grup tarafından da marjinalleştirilen birey Allah'la başka bir bağ kurarak yalnızlığından kurtulmuş olur. Bireylerin transseksüel olma deneyimleri ile ilgili yaklaşımlarını yeniden kurgularken bunu dini bir bağlam içinden yapmaları İslam'la olan yakın ilişkilerini gösterir niteliktedir.

Dini kimlik ve cinsiyet kimliği entegrasyonu sürecinde dindar muhafazakarlarla yaşanan etkileşimler oldukça önemli bir yerdedir. Bu bireylerle yaşanan olumlu deneyimlerin transseksüel bireylerin entegrasyon sürecine pozitif anlamda katkı sağladıkları gözlemlenmiştir. Burak dine göre nerede konumlandığını anlamaya çalıştığı süreçte birçok din hocasıyla görüşmüş ve yalnızca anlaşılma istediğini ifade etmiştir: “Hani o zamanlar al basıyoruz işte hormonu, al bu da evin bu da arabın deseler, hiçbir şey beni doyurmayacak, o an çünkü benim sadece anlaşılmaya ihtiyacım var ve kimse anlamıyor.” Fakat birçok din hocasıyla yaşadığı negatif deneyim Burak'ın anlaşılmamasına, yalnızlaşmasına ve kimliği ile ilgili çatışma yaşamasına neden olmuştur. Bu çatışma beraberinde sıkıntı ve depresyon gibi başka psikolojik sıkıntılara da neden olmuş gibi görünmektedir:

Burak: ...o an öyle bir bunalımdaydım ki o dönem, okula gidiyorum sınavlara da giremiyorum, derslere giriyorum düşünemiyorum, arkadaşlarımla oturuyorum gülemiyorum, eve gidiyorum yemek yiyemiyorum, hep bir düşünce halindeyim, hep bir sorgulama haindeyim, kopma noktası derler ya, herkesin bir dönüm noktası olduğuna inanıyorum ama benim dönüm noktam o dönemlerdi. Yani bir şeyin içinden nasıl çıkarsan omurgan öyle şekillenir ya zor günlerden nasıl çıkarsan, o dönemlerde şekillendi benim omurgam. O dönemler ya reddedecektim İslam'ı madem günah, ben işte inanmıyorum, işte isyana yöneldim demiştim ya sana, o isyana devam edip, böyle yaratmasaydı o zaman diyip tövbe haşa, kendi yoluma bakacaktım ya da mücadele etmek zorundaydım...

Yaşadığı bu çatışma hali Burak'ı isyana sürüklemiştir ve neredeyse İslam'ı terk etmesine neden olacakken tesadüfen karşılaştığı bir din hocası Burak'ın din ve Allah'la olan bağlarının güçlenmesine ve kimliği ile barışmasına katkıda bulunmuştur:

Burak: ...caddenin kenarında böyle çok küçük bir yer, bilmiyorum ben bu şeylerde nasibe çok inanırım, bir şekilde orası benim bir şekilde gözüme çarptı biz yürürken, amca çarptı daha doğrusu. Sonra içeri girdim koskaca hocaya amca pardon dedim, şöyle baktı bana üstüme baktı, buyur dedi ondan sonra, ben dedim bir konu hakkında danışmak istiyorum dedim. Damlaya da sen dışarıda bekle dedim, içeri girdim. Adam bir şeyleri fark etti ama yüzde yüz beni eşcinsel bir birey zannediyor. Yani bir kadın ama işte kadınlardan hoşlanan bir kadın olarak görüyor, çünkü o dönemlerde bu kadar yüz hatlarım oturmuş değil, kiloluyum, işte kendimi salmışım, basketbolla uğraşıyordum çok öncesinde onun da verdiği bir şey var, hani bir soytarı girdi içeri diyor ama anlam veremiyor. Oturdum hocam dedim vaktiniz varsa dedim vaktiniz varsa dedim, ben size dedim hayatım hakkında bir şey danışacağım... Her neyse oturdum durumu anlattım. Ben dedi alim değilim dedi ermiş değilim dedi, ben sana sadece dedi İslam'da olanı söylerim dedi ve dedi ki önünde iki yol var dedi, sen dedi bu şekilde yaşayıp kendini günahlardan sakınp dünyevi işlerden soyutlayıp hocam ben ahiretim için yaşamak istiyorum diyorsan Allah'ın dedi cennetin en güzel köşelerinden biri seni bekler dedi. Hocam ben böyle yaşayamıyorum ben bu imtihanı kaldıramıyorum ben bunu seçcem diyorsan dedi. Bu yolu seçersen dedi bu yolda da kimse sana sen Müslüman değilsin sen dinsizsin diyemez dedi. Kimsenin böyle bir şeye hakkı yok dedi. Ama bu yola girdiğinde de kendini günahlardan sakınman lazım dedi. Yaptığım şey fitrat değiştirmeye girer, ama bu tamamen Allah'la senin aranda dedi...

Din hocasının Burak'a kapsayıcı bir şekilde yaklaşması ve iradesine olan saygısı Burak'ın İslam'la ve dinle yakınlaşmasına ve iki kimliğini uyumlu hale getirmesine katkı sağlamıştır. Din hocasının tavrı, dinin kapsayıcılık konusundaki dürüst yaklaşımını da gösterir niteliktedir:

Burak: O hocanın o gün beni dışlamaması, bana karşı hor davranmaması çok hoşuma gitmişti mesela, çünkü ilk defa bir hoca bana bak bu da var önünde bu da var, bu tamamen senin aklınla inancınla yönetebileceğin iki yol, ama bu iki yolda da eğer inanıyorsan kendini günahlardan sakınman lazım, senin karşına çıkıp senin baban, bu arada beni dinsizlikle itham eden insanlardan biri de babamdır. Hani babanın bunu yapması onu günaha sokuyor seni dinden etmiyor dedi. Çok güzel konuştu o kadar da yaşlı bir adam...Ve mesela İslam'da hani böyle cübbeli sarıklı sakallı adamlara karşı önyargımı o adam kırdı, amca diyeyim ya, adam demeyeyim ya amcaydı ya...

Bu yaklaşımların dışında son dönemde Türkiye'de ve dünyada bazı bireylerin bireysel ya da örgütlü bir biçimde dini doktrinlere yeni kuir yorumlar getirerek, dini ve normatif olmayan cinsiyet kimliği arasında bir entegrasyon kurduğu da görülmektedir. Bu yaklaşımlara Gökkuşağının Mümin Hali⁴ ve İnançlı Kuirler⁵ örnek olarak verilebilir. Her iki grup da din ve LGBTİQ+ üzerine yazılar ve çeviriler

⁴ <https://gokkusagininmuminhali.blogspot.com>

⁵ <https://inanclikuirler.wordpress.com>

paylaşmaktadır. Bunun yanında Müslüman feminist bir dernek olan Havle Kadın Derneği de Müslüman LGBTİ+'lara kapsayıcı bir yaklaşım benimsemekte ve bu konuda çeşitli çalışmalar yapmaktadır (2022). Fakat kuir İslami bir yaklaşıma katılımcılarım arasında rastlamadım. Üstelik içlerinden birkaçı hariç kuire dair içkin bir bilgiye de sahip değillerdi. Daha önce özellikle Türkiye'de LGBTİQ+ direnişinin içinde yer almanın elit ve seküler bir şey olduğunu ve katılımcılarımın bağlamları ve sınıfları itibariyle hareketle ilişkilendirmediğini ifade etmiştim. Burada entelektüel sermayenin ve politikliğin sınıfla yakından ilişkisi göze çarpmaktadır. Bu çoklu kimliklerini olumlu olarak algılayan, dini metinlerin heteroseksist yorumlarına meydan okuyan ve LGBTİQ+ dostu yeni yorumlar getiren bireylerin genellikle yüksek eğitilmiş, ayrıcalıklı ve politik akımla yakından ilişkili kişiler olduğu söylenebilir (Yip ve Khalid 2010).

4.3. Bireylerin Özgün Dini Pratikleri

Cinsellik, cinsiyet kimliği ve dini öğretiler söylemlerle bütünsel olarak gelmektedir. Çok da birbirinden ayrılamaz halde gelen bu söylemler bireylerin kimliklerini oluşturma süreçleriyle yakından ilişkidir. Gündelik hayatlarında din üzerinden aldıkları negatif tepki ve yorumlar bazı bireylerin dinden ya da dini gruplardan ya da dini pratiklerden uzaklaşmalarına sebep olmaktadır. Fakat bazı bireylerin de aksine kendi yöntemleriyle dini daha çok kucaklamalarına sebep olmaktadır. Bireyler, deneyimlerinde cinsiyet kimliklerini, varlıklarını, meşruluklarını ve Müslüman olarak algılanmalarını büyük ölçüde toplumsal onaylara bağlamaktadırlar. Bu onay olmadığında ise bireyler kendi içsel ve özgün tanımlamalarına başvurumaktadırlar. Yani negatif görünen bazı dışlanma deneyimleri onların daha üretken ve yaratıcı olmalarını sağlamaktadır. Yalnızlaşan bireyler Allah'la daha özel başka bir bağ kurumaktadırlar. Marjinalleşme ve yalnızlaşma deneyimi onlara kalıpların dışında düşünmek gibi bir ayrıcalık sunmaktadır (Yip ve Khalid 2010).

İslam'da dini pratikler genellikle ikili cinsiyet sistemine içkin bir şekilde kurgulanmıştır. Konuyla ilgili bazı tartışmalar olsa da namaz hareketleri, tesettür, cenaze işlemleri gibi bazı pratikler kadın ve erkekler için birbirinden farklıdır. Katılımcılarımdan trans erkek deneyimine sahip olan Mert, cenaze ve defin meselesinin o ve onun gibi transseksüel olan arkadaşları için oldukça önemli bir

yerde durduğundan ve bu konudaki endişelerinden bahsetmiş ve görüşme esnasında “Bizi kim defnedecek acaba, kadın mı erkek mi?...Hadi ben öldüm gittim nasıl gömecekler beni?” ifadelerini kullanmıştır. Dünyada da bazı örnekler transseksüel bireylerin cenaze işlemleri noktasında sıkıntı yaşadıklarını göstermektedir. Fransa’da yaşayan Cezayirli eşcinsel bir imam olan Ludovic Mohamed Zahid, bir imam olarak yaptığı ilk işin Müslüman bir trans kadının cenaze namazını kıldırarak olduğundan bahsetmektedir: “Hiçbir imam transseksüel olduğu için cenaze işlemlerini gerçekleştirmek istemiyordu. Bana dediler ki; sen din okudun ve imamsın. Cezayir’den ayrıldıktan sonra hayatımda ilk defa imamlık yapmam istendi ve bu büyük bir sorumluluktan (2019).” İslam’da transseksüelin cenaze namazının kılınmayacağına dair bir hüküm yoktur (Şener 1993). Dolayısıyla bir transseksüelin cenaze namazını kıldırarak istememek imamın inancından değil de bu konudaki kültürel algısından kaynaklanıyor olabilir. Böyle olsa da sonuç değişmemekte ve transseksüel bireyler bu konuda ötekileştirilmeye ve dolayısıyla endişelenmeye devam etmektedir. Bununla birlikte transseksüelin cenaze işlemlerinin kim, yani kadın ya da erkek tarafından mı gerçekleştirileceği de ayrı bir tartışma ve transseksüeller için endişe konusudur (Hürriyet 2008). Bireylerin yaşadıkları tüm bu endişe ve tartışmalar bireylerin dinle olan etkileşimlerini negatif anlamda etkileyebilir.

İslam’daki dini pratiklerin genellikle ikili cinsiyet sistemine içkin bir şekilde kurgulanması sebebiyle çocukluklarında doğumda atanan/biyolojik cinsiyetleri üzerinden dini pratiklerini öğrenen bazı bireylerin bu pratiklerden uzaklaştıkları görülmüştür. Trans erkek deneyimine sahip olan Ali, henüz ailesine açılmamışken namaz kıldığında ya da Kuran okuduğunda bir kadın gibi örtünmek zorunda kalmasından dolayı kendisinde namaz sevgisinin oluşmadığından bahsetmiştir:

Ali: ...annem (namaz) kılan bir insan, ben kılmak istediğim zaman da bana etek ve eşarp giydireyorlardı ya da Kur'an okumaya gittiğimde, öyle öğrendim. Doğal olarak bende o namaz sevgisi olmadı.

Ali’yle benzer şekilde Mert de trans erkek deneyimine sahiptir ve çocukluk döneminde ablasının kendisine namaz kılmayı öğretmek istediğini ama Mert tesettüre girmek istemediği için öğrenmek istemediğini ifade etmiştir:

Mert: ...ablam bize namazı öğretecekti. Başörtüsü, etek gibi onları kaldıramadığım için yapamadım.

İbadetlerdeki bu cinsiyet farklılığı bireylerin dini pratiklerle ilişkilenmelerini birçok açıdan etkilemiştir. Doğumda atanan/biyolojik cinsiyetleri üzerinden öğretilen ibadetleri uygulamak istememelerinin yanında gündelik dini pratiklerini uygulamak isteyen transseksüel bireylerin hangi cinsiyete göre ibadet edecekleri de büyük bir sorunsala dönüşmüştür. Trans erkek deneyimine sahip olan Burak namaz kılmayı sevdiğini ifade etmekte ve hangi cinsiyete göre namaz kılması gerektiğini sorgulamaktadır:

Burak: Ben mesela namaz kılmayı seviyorum içsel olarak seviyorum yani, ibadet bir zorunluluk olduğu için değil. Tabii ki o da bizim sorumluluğumuz eyvallah ama içsel olarak seviyorum, bilmiyorum, böyle huzurlu hissettiriyor bana. Ama mesela benim yerimde olsaydın bir kadın olarak mı kılardın bir erkek olarak mı?

Bireylerin hangi cinsiyete göre ibadet edecekleri sorunsalı cinsiyet kimliği oluşum süreciyle de yakından ilişkilidir. Bireylerin deneyimlerine bakıldığında doğumda atanan/biyolojik cinsiyetlerine uygun dini pratiklerden kaçındıkları görünmektedir. Çünkü bireyler toplumda doğumda atanan/biyolojik cinsiyetleri üzerinden algılanmak ve etiketlenmek istememektedir. Bu da toplumsal söylem, algı ve pratiklerle ilişkilidir. Bu noktada cinsiyet kimliği ile dini kimliğin çok iç içe geçmiş olduğu, dini kimlik ile cinsiyet kimliğini birbirinden ayırmanın imkansız olduğu söylenebilir.

Katılımcılarımın birçoğu konuyla ilgili din hocalarına gittiklerini ve hocalardan bir yanıt alamadıklarını ifade etmişlerdir. Din hocalarının konuyla ilgili yanıt vermekten çekinmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Genellikle bu konuda bir görüş belirtmenin meseleyi meşrulaştıracağından korkulmaktadır. Fakat bu yaklaşımın bireyleri yalnızlaştıracağı ve dinden uzaklaştıracağı ihtimalleri göz ardı edilmektedir. Yanıt alamayan bireyler yine de ibadet etmek istedikleri için kendi kararlarını kendileri vermişler ve kendi özgün pratiklerini üretmişlerdir. Burada, verilen kararın ya da pratiğin doğruluğu tartışılmamaktadır. Bu daha çok İslam Hukuku'nun konusudur. Burada bireylerin dini deneyimleri tespit edilmekte ve analiz edilmektedir. Bu yaklaşımla katılımcılarım arasında konuyla ilgili üç farklı yaklaşımın öne çıktığı görülmüştür. Birkaç katılımcım henüz beden-uyum sürecine başlamadıklarını, bu nedenle içinde buldukları bedeninin atanan/biyolojik cinsiyetine göre ibadet etmeleri gerektiğini düşünmüşlerdir. Diğer birkaç katılımcım ise kendilerini ait hissettikleri ve tanımladıkları cinsiyete göre ibadet etmeleri gerektiğini düşünmüşlerdir ve onlar için

beden-uyum sürecini tamamlamak konuyla ilgili bir önem arz etmemektedir. Üçüncü bir yaklaşımda ise bireyler namazın cinsiyetinin olmadığını ifade etmişlerdir. Fakat böyle söylemelerine rağmen pratikte namazlarını kendilerini ait hissettikleri cinsiyete göre pratik ettikleri gözlemlenmiştir.

Trans erkek deneyimine sahip olan Burak henüz beden-uyum sürecine başlamadığından ve hala bir kadın bedeninde olduğunu düşündüğünden bir kadın gibi namaz kılması gerektiğini düşünmektedir:

Burak: Şu an gerektirdiği üzere Rum suresinin 30'la 32. Ayeti bak arada iki ayet var, orada diyor ki, Allah'ın yarattığına yönelik fitratta değişme yoktur diyor. E şimdi akıllı olan bir insan İslam akılla yürütülen bir din, yani akıl dışı bir şey yok İslamiyet'te. Böyle bir şey var diyen de şüphe ederim ondan yani. Şimdi bir kadının bedenindeysem bir kadın olarak ibadetimi yapmak zorundayım. İçinde bulunduğum durum bir imtihan, işte bunun ikilemini yaşadığım için ben şu an mesela bir bahane gibi kendimde bunu söylerken diyorum acaba bahane mi üretiyorum istesem kılarım, istediğim zaman hiçbir şey umurumda olmuyor, çünkü o an çevremde kimse yok, o an beni Yaradan var başka kimse yok, beni Yaradan her an var ama o an O'nunlayım, o an kadınmışım, erkekmişim, yok işte kafamı kapatmışım açmışım bunların hiçbiri umurumda olmuyor, çünkü beni yaratan O, benim imtihanımı bana veren ve benim içimi her şeyi bilen herkesten iyi bilen kişi estagfirullah yani güç O, güç diyeyim. O yüzden o kadın olarak namaz kılmak kanıma dokunmuyor ama mesela elim her zaman aşağı yöneliyor, kendine gel diyorum, kapatma lan... zaten Allah biliyor diyorum mesela, bu da bir çatışma ya bu da var ya o kadar içinden çıkılmaz bir durum ki.

Burak her ne kadar biyolojik/atanmış cinsiyetine göre ibadet etmesi gerektiğini ifade etse de konuyla ilgili kendi içinde karmaşa yaşamaya devam ettiği görülmektedir. Kadın gibi namaz kılarken örtünmesi gerekmektedir. Fakat bir trans erkek olarak kadın gibi görünmek istememektedir. Bir yandan Allah'ın kendisini bu şekilde transseksüel olarak yarattığını, her şeyi bildiğini ve ibadet ederken tesettüre girip girmemesinin bir önemi olmadığını söylemekte bir yandan da fitratına yani bedenine uygun bir şekilde davranması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun yanında namaz kılarken elinin her zaman aşağı yöneldiğini ifade etmesi de dikkat çekicidir. Namaz kılarken kadınlar ellerini göğüs hizasında, erkekler ise göbük hizasında birleştirmektedir. Yani Burak, farkında olmadan ellerini erkeklerin birleştirdiği yere götürmektedir. Burak'ın konuyla ilgili yaşadığı karmaşa ve çatışma açıkça kendini göstermektedir. Bilişsel olarak kadın gibi ibadet etmesi gerektiğini düşünse de içsel olarak istemsizce erkek gibi hareket etmektedir.

Burak’la benzer şekilde Gökçe de henüz beden-uyum sürecine başlamamıştır. Hala bir kadın bedeninde olduğunu düşündüğünden dolayı o da ibadetlerini bir kadın gibi pratik etmesi gerektiğini düşünmektedir:

Gökçe: Namaz kılıyorum teravihlerde falan, annemle kılıyorum, şükür namazı kılıyorum. Bunları hep annem de olduğu için kız olarak yapıyorum. Yani ibadetlerimin hepsini bir kız olarak yapıyorum, Allah’a karşı olduğum zaman. Ve ben Allah’la konuşuyor gibiyim. Yani diyorum işte niye böyle, yani diyorum belki günah işliyorum biliyorum ama en azından seni seviyorum sayıyorum benim hayatımı kolaylaştırır mısın falan. Ama ibadetlerimi kız olarak yapıyorum. Çünkü kız olarak doğduğum için.

Mert de Burak ve Gökçe gibi trans erkek deneyimine sahiptir ve o da henüz beden-uyum sürecine girmemiştir. Yine de Burak ve Gökçe’nin yaklaşımlarının aksine Mert kendisini hep erkek gibi hissettiğini bu nedenle ibadetlerini de bir erkek gibi pratik etmesi gerektiğini düşünmektedir:

Mert: Size saçma gelebilir ama ben hiçbir zaman kendimi kadın olarak görmediğim için kadın olarak kılmadım namazımı ki zaten bize dinimizde namazın cinsiyeti yoktur. Bunu araştırabilirsiniz, Peygamber Efendimiz’den cinsiyetin, yani namazın bir cinsiyeti olduğu gelmemiştir bize yani, öyle bir şey yok araştırabilirsiniz, sadece avret yerlerini örtmek diye bir şey var, onu da zaten ilk zamanlar yapmıyordum ama şimdi bere takıyorum. Hani rabbimin gücüne gider vs gibisinden bere takıyorum, saçımı tamamen kapatıp öyle kılıyorum namazımı.

Mert, dinde namazın bir cinsiyeti olmadığını düşündüğünden ve kendisini hep erkek gibi hissettiğinden bir erkek gibi namazlarını kıldığını ifade etmiştir. Fakat yine de namaz kılarken saçını kapatmaktadır. Bu, aslında Mert’in derinde bir yerde yaşadığı çatışmayı gözler önüne sermektedir. Bir yandan da “Rabbimin gücüne gider” söylemi Allah’la ilgili hassasiyetini gösterir niteliktedir.

Katılımcılarımdan Ali de Mert’in “namazın cinsiyeti olmaz” söylemiyle benzer bir şekilde namazın erkeği-kadını olmadığını, önemli olanın niyet olduğunu ifade etmiştir:

Ali: Namaz kılma durumuna orda gelecek olursak anlattığım, şimdi ibadetin daha demin de konuştuk ama kayıta kalsın diye konuşacağım bana kalırsa erkeği ya da kadını olmaz çünkü yani benim bildiğim kadarıyla namaz esnasında vücut hareketlerimiz bile Arapça olarak Allah yazıyoruz ve O’na doğru yönelmiş olmamız niyetimizin de o olmuş olması zaten ibadetimizi gerçekleştirmiş oluyoruz.

Namazın cinsiyeti yoktur söylemlerine rağmen Mert de Ali de namazı ait hissettikleri cinsiyete göre pratik etmektedirler. Burada içselleştirdikleri ikili toplumsal cinsiyet

sistemi ve geleneksel İslam anlayışından bahsedilebilir. Her ikisi de geleneksel ailelerde ve çevrelerde yetişmişler, bu çevrelerde ikili cinsiyet sistemine içkin deneyim ve söylemlerle karşılaşmışlardır. Geleneksel İslam anlayışı ve İslam hukuku da ikili cinsiyet sistemine içkin olarak kurgulanmıştır. Dolayısıyla bireyler içsel olarak ibadetlerin kadın ve erkeğe göre olması gerektiğini düşünmekte ve buna uygun pratikler üretmektedirler. Namazın cinsiyetinin yok olduğunu ifade etseler bile bunu pratikte uygulamak pek de mümkün görünmemiş olabilir. Bunun yanında bireyler kendilerini gerçekleştirmek için içgüdüsel olarak toplumdan onay almak istemektedir. Kendi kimliklerini oluşturma süreçlerinde toplumun diğer üyeleriyle girilen etkileşimler oldukça önemlidir. Bu noktada onları farklı ve öteki olarak gösterebilecek bir tutumdan kaçınmak istiyor da olabilirler.

Katılımcıların pratik ve deneyimlerine bakıldığında kendi cinsiyet kimlikleri sebebiyle dışlansalar da homofobik yaklaşımlarla karşılaşsalar da dini özgün bir şey olarak görmeye devam ettikleri görülmektedir. Bu da bu normun içinde olsalar da kendilerine dair bir öznellik alanı açtıklarını ve kendilerini orada özgün olarak yeniden oluşturmaya çalıştıklarını göstermektedir. Sonuç olarak yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere bireyler dini danışmanlık alamadıkları noktalarda dini anlayış ve uygulamalar konusunda kendi kendilerine araştırmalarını yapmak durumunda kalmışlardır ve kendi özgün pratiklerini üretmişlerdir.

BÖLÜM V

SONUÇ

Bu çalışmanın konusu İslam dininde LGBTİQ+ olgusu değildir. Bunun yerine bu çalışma sosyal bir gerçeklik olarak var olan transseksüellerin ve Müslüman transseksüellerin transseksüel olma deneyimlerini, bu deneyimleri ile dini deneyimleri arasındaki ilişkiyi kendi anlatıları üzerinden araştırmıştır. Bu çalışmada bireylerin Müslüman transseksüel bir deneyime sahip olmalarının hem Müslümanlar hem de LGBTİQ+ hareket tarafından görünmez kılınmalarına ve ötekileştirilmelerine sebep olduğu iddia edilmektedir. Bununla birlikte bireylerin yine de kendilerini dini bir çerçeveden kurgulamayı tercih ettikleri ve dini pratiklerini özgün bir şekilde ürettikleri iddia edilmektedir. Yanı sıra kendi dini ve kültürel bağlamları ve LGBTİQ+ hareketin aktivizm biçimlerinin bu bağlamlara aykırı düşmesi sebebiyle hareketle ilişkileneemedikleri iddia edilmektedir. Bunun yanında bireylerin transseksüel olma deneyimlerinin kuir karşıtı, ikili toplumsal cinsiyet sistemine içkin bir yerde konumlandığı, bu sebeple literatürde değersizleştirildikleri iddia edilmektedir. Ayrıca transseksüel bireylerin din üzerinden aldıkları söylem ve yaklaşımların bireylerin dinle ve dini pratiklerle ilişkilenemelerini etkilediği, negatif söylemlerin bazı bireylerin dinden ya da dini pratiklerden uzaklaşmalarına ya da dinden çıkıp başka bir şey aramalarına sebep olduğu iddia edilmektedir. Bununla birlikte bazı bireylerin de negatif söylem ve yaklaşımlara maruz kalsalar da kendi yöntemleriyle dine yaklaştıkları bulgusuna ulaşılmıştır. Bu nedenle, bu çalışma görünmez kılınan bu özgün deneyimleri anlamaya çalışmakta ve bu deneyimleri görünür kılarak literatüre katkıda bulunmaktadır.

Bu çalışmada, Türkiye'deki eşcinsellik, LGBTİQ+ hareket, inanç hakkındaki hegemonik söylemler bağlamında Müslüman transseksüellerin dini deneyimlerini, transseksüel olma deneyimlerini ve ikisi arasındaki etkileşimleri ele almakta ve bu ikili karşıtlıkları sorgulayan bir tartışma açılmaktadır. Bu çalışmada Müslüman transseksüellerin deneyimlerine odaklanmış olmama rağmen, bağlamlarını anlamak amacıyla, Türkiye toplumunun eşcinsellik algısını, Türkiye'deki LGBTİQ+

hareketini ve hareketin Müslüman transseksüellerle olan etkileşimlerini de analiz ettim. Böylece bu çalışmanın Türkiye’de Müslüman transseksüellerin yaşam koşullarını anlamaya önemli ölçüde katkıda bulunacağını umuyorum. Bu çalışmada transseksüeller ve normatif olmayan cinsiyet kimliğine sahip inançlı insanların kendilerini kabul etmek için dini reddetmek veya dini doktrinlere uymak için kendilerini reddetmek zorunda bırakılmamaları gerektiğini iddia ettim.

Bu çalışmanın Müslüman transseksüellerin ve LGBTİQ+’ların deneyimlerini, mücadelelerini ve temsillerini Türkiye bağlamında analiz etmekle ilgili bir ön çalışma olduğu söylenebilir. Bununla birlikte araştırmanın gelecek çalışmalarda ele alınabilecek bazı eksiklikleri de mevcuttur. Saha araştırması kapsamında 11 trans erkeğe ve 5 trans kadına ulaşılmış ve derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Gelecekte yapılacak çalışmalarda katılımcı havuzu genişletilir, daha fazla sayıda trans kadın, diğer cinselliklere ve cinsiyet kimliklerine sahip bireyler, gayrimüslim LGBTİQ+’lar, Müslümanlar da dahil edilirse daha faydalı olacaktır. Bu sayede Müslüman LGBTİQ+’ların Türkiye’deki deneyimleri, LGBTİQ+’larla ve Müslümanlarla olan etkileşimleri çok yönlü bir şekilde analiz edilebilecektir.

Son olarak tezimin argümanlarını ve bu konudaki süreci anlama, analiz etme ve önerileri tartışırken konunun hassaslığını, konu hakkındaki deneyim ve bilgi eksikliğini ortaya koyan bir örnekle devam etmek istiyorum. Tezimi bitirmeye çok yakın olduğum o stresli ve yoğun günlerde, bir hastanede Manevi ve Dini Danışman olarak görev yapan arkadaşlarımdan Ahmet bir danışanı ile ilgili benimle konuşmak istediğini söyledi. Danışanı lezbiyen inançlı bir bireydi. Ahmet ilk defa böyle bir danışanı olması sebebiyle şaşkın olsa da bu konuda daha derin bir bilgiye sahip olmak isteyerek danışanına destek olmak istedi ve bana gelerek bu konudaki tartışmaları ve benim çalışmam üzerinden deneyimlerimi öğrenmek istedi, ne yapabileceğini nasıl bir yaklaşım geliştirebileceğini sordu. Ahmet’in bu yaklaşımı bu tartışmalı konunun toplumda çözüme ulaşması açısından oldukça önemli bir adım olarak görülebilir. Ahmet’in her ne kadar kendi değer yargıları, bilgi ve yaklaşımı açısından zorlansa da danışanına her şekilde destek olmak ve anlamak isteyen bir yaklaşımda bulunması oldukça önemlidir. Genel geçer yaklaşımın aksine, dini kaygılarla varoluşuna anlam kazandırmaya çalışan ve toplumun çoğu kesiminden destekleyici ve yol gösterici yaklaşımlar göremeyen ve yalnızlaştırılan insanlardan

bahsettiğimiz düşünülürken bu yaklaşımın önemi anlaşılacaktır. Bu çalışmada bireylerin inançlarıyla girdikleri ilişkinin desteklenmesini engelleyen bazı negatif söylem ve yaklaşımların, bireylerin dinden ya da dini pratiklerden uzaklaşmalarına ve hatta kimi zaman dinden çıkıp başka bir şey aramalarına sebep olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Bu çalışma kapsamında bireylerin deneyimleri cinsiyet kimliğinin kimliğin bir parçası olarak tartışılması gerektiğini, bireyin kendisini nasıl konumlandığı yanında diğerleriyle kurulan ilişkiler ve toplumda nasıl algılandığı üzerinden daha eklettik bir şey olarak tartışılması gerektiğini göstermiştir. Yanı sıra bu çalışmada bireylerin toplumda var olma ve onay alma süreçlerinin dini deneyim ve dini kimlikleri ile yakından ilişkili olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Bireylerin dini ve manevi çerçevelerini yeniden oluşturmaları kendilerini gerçekleştirmelerinde, başarılı ve mutlu bir yaşam geliştirmelerinde çok önemlidir. Dolayısıyla bu örnek ve bu tezin bulguları LGBTİQ+ Müslümanların varlığını, dini danışman ve psikolojik danışman ihtiyacını açıkça göstermektedir. LGBTİQ+ konusunda sahada çalışan, bireylerle ve bazen aileleriyle yakın temasta bulunan bir araştırmacı olarak inanç, kültür ve cinsiyet kimlikleri ile ilgili varoluşsal sıkıntılar yaşayan ve bu konuda ciddi çatışma süreçlerinden geçen bireylerin destekleyici ve yol gösterici yaklaşımlara ihtiyaç duyduklarını gözlemledim. Destekleyici yaklaşımlar göremeyen bireylerin kimlik oluşum süreçleri çoğu zaman negatif anlamda etkilendiğinden kendilerini gerçekleştirmekle ilgili yaşadıkları sorunlar mutlu ve başarılı bir yaşam sürmelerini de doğrudan etkilemektedir. Bu sebeple özellikle ailelerinin ve yakın çevrelerinin yaklaşımları büyük önem arz etmektedir. Ailesi ve çevresi tarafından koşullar ne olursa olsun sevgi ve ilgi görmeye devam eden bireylerin daha mutlu ve sağlıklı bir şekilde yaşamlarına devam ettiklerini gözlemledim. Bu sebeple ailelerin konuyla ilgili bilgilenmeleri, yol gösterici ve destekleyici bir yaklaşım geliştirmeleri gerekmektedir. Bunun için de öncelikli olarak uzmanların, psikolojik danışman, psikolog ve manevi danışmanların bu konudaki yetkinliklerini arttırmaları ve bireyin yararını gözeten bir yaklaşım geliştirmeleri gerekmektedir. Bununla birlikte uzmanların terapötik uygulamalarda dini-manevi ve cinsiyet kimliği konularını ele almak noktasında da yetkin hale gelmeleri çok önemlidir. Uygulayıcılar bireylerin anlam oluşturma süreçlerinde destekleyici bir görev üstlenebilirler. Bu noktada LGBTİQ+'larla ve güncel tartışmalarla ilgili de bilgi sahibi olmaları gerekmektedir. Bu sebeple LGBTİQ+'lar ve inanç konusunda çok daha fazla çalışma yapılmasına ihtiyaç vardır.

LGBTİQ+ ve inanç konusunda sahada çalışan bir araştırmacı olarak bu konuyla ilgili çalışılacak, keşfedilecek çok sayıda konu olduğunu gözlemledim. Bu saha çalışmasının Müslüman LGBTİQ+'larla ilgili birçok soruyu ve sorunsalı gündeme getirmesini umuyorum: Müslüman LGBTİQ+'ların din ve maneviyat deneyimleri, dini deneyimleri, başa çıkma deneyimleri, dini mekan deneyimleri, cami kullanımları, aile deneyimleri, açılma deneyimleri, kimlik gelişimleri, çoklu kimlik teori ve tartışmaları, Diyanet'in Müslüman LGBTİQ+'larla olan etkileşimleri ve marjinalleştirici söylemleri, ahlak ve cinsellik, kuirlik, kuir İslami yaklaşımlar.



REFERANSLAR

- Adler, A. (1925). *The practice and theory of individual psychology*. Internet Archive: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.188513>
- Akın, D. (2013). Heteronormativitenin paradoksal işleyişi: transseksüel olarak büyümek. Berfu Şeker (Ed.). *Başkaldıran Bedenler: Türkiye’de Transgender, Aktivizm ve Altkültürel Pratikler*. Hazırlayan: Berfu Şeker. Metis Yayınlar: İstanbul.
- Alipour, M. (2017). Transgender Identity, The Sex-Reassignment Surgery Fatwās and Islāmīc Theology of A Third Gender. *Religion & Gender* Vol. 7,no. 2, 164-179. DOI: 10.18352/rg.10170
- Altun, F. (2021). “Boğaziçi Üniversitesi’ndeki "Rektörlük Ablukası" suçunu işleyenleri harekete geçiren şey, aşağıdaki karardır. Görüleceği üzere kutsal değerlerimizi ayaklar altına almaya çalışanlara karşı üniversite yönetimi meşru bir tasarrufta bulunmuştur. Olay bundan ibarettir.”. Erişim adresi <https://twitter.com/fahrettinaltun/status/1356376069557907456>
- American Psychiatric Association. (1980). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-3*.
- American Psychiatric Association. (2000). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-4*.
- American Psychiatric Association. (2008). *Answers to your questions for a better understanding of sexual orientation and homosexuality*. Erişim adresi <https://www.apa.org/topics/lgbtq/orientation>
- American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5*.
- American Psychiatric Association. (2014). *Answers to your questions about transgender people, gender identity, and gender expression*. Erişim adresi <https://www.apa.org/topics/lgbtq/transgender>
- American Psychological Association & National Association of School Psychologists. (2015). *Resolution on gender and sexual orientation diversity in children and adolescents in schools*. Erişim adresi <http://www.apa.org/about/policy/orientation-diversity.aspx>
- American Psychological Association. (2012). *Guidelines for Psychological Practice with Lesbian, Gay, and Bisexual Clients*. *American Psychologist*, 67(1), 10–42. doi: 10.1037/a0024659

- American Psychological Association. (2015). Guidelines for Psychological Practice with Transgender and Gender Nonconforming People. *American Psychologist*, 70(9), 832-864. doi.org/10.1037/a0039906
- American Psychological Association. (2015). *APA dictionary of psychology*(2nd ed.). Washington, DC: Author.
- American Psychological Association. (2022). What is DSM and why is it important? Erişim adresi <https://psychiatry.org/Psychiatrists/Practice/DSM/Frequently-Asked-Questions#4100>
- Andrews, W. G. ve Kalpaklı, M. (2018). *Sevgililer Çağı: Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili*. (The Age of Beloveds - Love and Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society). Çeviri: N. Zeynep Yelçe. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı.
- Anık, E. (2014). *LGBT Bireylerde Dini ve Manevi Eğilimler*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul.
- Anton, B. S. (2010). Proceedings of the American Psychological Association for the legislative year 2009: Minutes of the annual meeting of the Council of Representatives and minutes of the meetings of the Board of Directors. *American Psychologist*, 65(5), 385.
- Artan, T., Schick, İ. C. (2013). Otomanizing pornotopia: Changing visual codes in eighteenth-century Otoman erotic miniatures. F. Leoni and M. Natif. (ed.). *Eros and Sexuality in Islamic Art içinde* 157–207. London: Ashgate.
- Asad, T. (2016). *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. Çeviren: Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bader, L. (2014). Gender Identity: Nature vs. Nurture. Erişim adresi: <https://sites.psu.edu/evolutionofhumansexuality/2014/04/07/gender-identity-nature-vs-nurture/>
- Bateman, G. W. (2015). Gay Liberation Front. Erişim adresi: http://www.glbtcarchive.com/ssh/gay_liberation_front_S.pdf
- Bayraktar, T. (2018). İstanbul Sözleşmesi ve 2017 Türkiye Gölge Raporuna İlişkin Bir Değerlendirme. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 26 (3), 87-111. DOI: 10.15337/suhfd.438125.
- Bayraktar, Z. (2020). *İntersex-Hermofrodit ve Eşcinsel: Norm ve Norm Dışı Cinsellik Farkları, Nedenler, Öneriler*. İstanbul: Motto Yayınları.

- BBC News Türkiye. (2021). "Kabe figürlü görsele" gelen tepkiler LGBTİ topluluğunu nasıl hedefe dönüştürdü? Erişim adresi: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-55873409>
- BBC News Türkiye. (2021). Boğaziçi Üniversitesi protestoları: Öğrenciler ve akademisyenler neden tepkili, bu noktaya nasıl gelindi? Erişim adresi: <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-55905202>
- Berghan, S. (2007). *Lubunya: Transseksüel Kimlik ve Beden*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berghan, S. (2018). Transfeminizm. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), 140-148.
- Bianet, (2010). Ruh Sağlığı Örgütlerinden Kavafa: Eşcinsellik Hastalık Değil. Erişim adresi <https://bianet.org/bianet/siyaset/120589-ruh-sagligi-orgutlerinden-kavafa-escinsellik->
- Bornstein, K. (1994). *Gender Outlaw On Men, Women, and the Rest of Us*. London: Routledge.
- Burn, S. M. (2016). "Gender Identification". *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies*, First Edition. Edited by Nancy A. Naples. John Wiley & Sons.
- Butler, (2021). Queer Teori. Dayanışmanın Kadın Hali Derneği'nin düzenlediği online etkinlik
- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*. Çevirenler: Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay. İstanbul: Pinhani Yayıncılık.
- Butler, J. (2018). *Cinsiyet Belası*. Çeviren: Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları.
- Clark KA, Salway T, McConocha EM, Pachankis JE. How do sexual and gender minority people acquire the capability for suicide? Voices from survivors of near-fatal suicide attempts. *SSM Qual Res Health*. 2022 Dec;2:100044. doi: 10.1016/j.ssmqr.2022.100044. Epub 2022 Jan 28. PMID: 35845718; PMCID: PMC9282160.
- Clements-Nolle K, Marx R, Katz M. Attempted suicide among transgender persons: The influence of gender-based discrimination and victimization. *J Homosex*. 2006;51:53–69.
- Çakır, B. (2010). BDP'li Kışanak ve CHP'li Soysal: Ayrımcı Bakan Kavaf İstifa Etsin! Erişim adresi <https://m.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/120511-bdp-li-kisanak-ve-chp-li-soysal-ayrimci-bakan-kavaf-istifa-etsin>

- Çakır, B. (2010). LGBTT Örgütleri: AKP Kavafı Disiplin Kuruluna Sevk Etsin! Erişim adresi <https://bianet.org/kadin/toplumsal-cinsiyet/120515-lgbtt-orgutleri-akp-kavafi-disiplin-kuruluna-sevk-etsin>
- Çav, E. (2019). Türkiye’de Din ve Sekülerizm: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin’in Yaklaşımlarının Karşılaştırmalı İncelemesi. *Turkish Studies Comparative Religious Studies*, Vol. 14, Issue: 1: 17-95, DOI: 10.7827/TurkishStudies.14859
- Çeker, O. (1988). HÜNSA – TDV İslam Ansiklopedisi (t,y). TDV İslam Ansiklopedisi.
- D'Augelli, A. R. (1994). Identity development and sexual orientation: Toward a model of lesbian, gay, and bisexual development. In E. J. Trickett, R. J. Watts, & D. Birman (Eds.), *Human diversity: Perspectives on people in context* (pp. 312-333). San Francisco: Jossey-Bass
- Deaux, K. (1993). Reconstructing social identity. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 19, 4-12.
- Delice, S. (2016). *Gender and Sexuality in Muslim Cultures*. G. Ozyegin. (Ed.). New York: Routledge.
- Diren, D. (2019). Bir Haziran Gecesi: Stonewall Devrimi’nin Biyografik Çözümlemesi, Ankara: Kaos Çocuk Parkı Yayınları.
- Drescher, J. (2015). (Out of DSM: Depathologizing homosexuality, *Behavioral Sciences*, 5(4), 565-575.
- Eliaçık, Z. (2020). Hedef; fitratın ve aile yapısının tasfiyesi. Erişim adresi: <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2020/06/13/hedef-f-itratin-ve-aile-yapisinin-tasfiyesi>
- Engel, S. M. (2001). *The Unfinished Revolution: Social Movement Theory and the Gay and Lesbian Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Erbaş, A. (2021). Diyanet İşleri Başkanı Erbaş: Boğaziçi Üniversitesi önünde Kabe'ye ve İslami değerlerimize yönelik yapılan hadsiz saldırıyı kınıyorum. Erişim adresi: <https://t24.com.tr/haber/diyanet-isleri-baskani-erbas-bogazici-universitesi-onunde-kabe-ye-ve-islami-degerlerimize-yonelik-yapilan-hadsiz-saldiriyi-kiniyorum,929873>
- Erdalpartog, (2022). "@hasonans Çok meraklıysan cemaat içinde açılıp mücadele etseydin. İslamafobi arkasına sığınarak İslami siyaseti temize çıkaramazsın. Aynı zamanda müslüman ülkelerde neden demokrasi yok? Nedeni açık

Müslümanlık. Tesadüf değil bu." Erişim adresi
<https://twitter.com/erdalpartog/status/1542597243873656833>

Erdoğan, B. ve Köten, E. (2014). Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Dinamiği: Türkiye LGBT Hareketi. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 2: 93-113.

Erdoğan, Ö. (2021). Özdemir Erdoğan'dan Zeki Müren açıklamalarına gelen eleştirilere yanıt. Erişim adresi <https://www.ntv.com.tr/galeri/yasam/ozdemir-erdogandan-zeki-muren-aciklamalarina-gelen-elestirilere-yanit,GGx5Zlp1Fkuref6WM-yobw/gO6bxs3x9E-aEock3UPWbg>

Ergil, D. (1986). Muhafazakâr Düşüncenin Temelleri, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XLI, 1-4, (s: 269-293).

Erol, A. (2018). Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Türkiye Seyri. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), 431-464.

Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.

Erkamwhite. (2022). "@hasonans Queer müslüman mı? İslam da lanetli olarak bahsedilen birşey" Erişim adresi
<https://twitter.com/Erkamwhite/status/1543159555349270530>

Eşcinsellik Hastalıktır Sapkınlıktır (2010). EŞCİNSELLİK HASTALIKTIR SAPKINLIKTIR. Erişim adresi <http://escinsellikhastaliktir.blogspot.com/>

Etengoff, C., Rodriguez, E. M. (2020). Religious Identity. *The Encyclopedia of Child and Adolescent Development içinde*. Editör: Stephen Hupp and Jeremy D. Jewell. John Wiley & Sons, Inc. DOI 10.1002/9781119171492.wecad458

Foucault, M. (2020). Cinselliğin Tarihi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Freud. (1905). "Three essays on the Theory of Sexuality." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume VII (1901-1905)*, 123-246. London: Hogarth Press.

Garica, R. R. ve Ayuso-Mateos, J. (2019). ICD-11 and the depathologisation of the transgender condition. Erişim adresi <https://www.elsevier.es/en-revista-revista-psiquiatria-salud-mental-486-articulo-icd-11-depathologisation-transgender-condition-S2173505019300214>

Gilbert, (1981). Conceptions of Homosexuality and Sodomy in Western History. *Journal of Homosexuality*, 6:(1-2), 57-68, Conceptions of Homosexuality and Sodomy in Western History

GLAAD, (2022). Transgender FAQ. Erişim adresi
<https://www.glaad.org/transgender/transfaq>

Güven, U. (2017). LGBT Muslims struggle to find their place in Turkey. Erişim adresi <https://journos.com.tr/lgbt-muslims-struggle-to-find-their-place-in-turkey>

Habib, S. (2010). (ed.) *Islam and Homosexuality, Volumes I and II*. Santa Barbara, CA: Praeger.

Hasonans, (2022). Erişim adresi
<https://twitter.com/hasonans/status/1542492428996861956>

Havle Kadın Derneği. (2022). Erişim adresi
<https://twitter.com/HavleKadin/status/1543261833146032131>

Hird, M. J. (2002). For a Sociology of Transsexualism. *Sociology*. Vol. 36. No:3. 577-595.

Hirschfeld, M. (1914). *The Homosexuality of Men and Women*. (Translated by Michael A. Lombardi-Nash. Buffalo, NY: Prometheus Books, 2000.

Hürriyet. (2008). Diyanet'in rehberinde transseksüel ölüyü yıkama tartışması. Erişim adresi <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/diyanet-in-rehberinde-transseksuel-oluyu-yikama-tartismasi-9552588>

Jackson, S. ve Scott, S. (2012). *Cinselliği Kuramlaştırmak*. Çeviren: Selen Serezli. İstanbul: Notabene Yayınları.

Jagose, A. (2017). *Queer Teori: Bir Giriş*. Çeviren: Ali Toprak. İstanbul: Notabene Yayınları.

James, W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren: İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Jones, S. R., & McEwen, M. K. (2000). A conceptual model of multiple dimensions of identity. *Journal of College Student Development*, 41, 405-414.

Johnson, G. (2019). White gay privilege exists all year, but it is particularly hurtful during Pride. Erişim adresi <https://www.nbcnews.com/think/opinion/white-gay-privilege-exists-all-year-it-particularly-hurtful-during-ncna1024961>

Kaos GL Derneği, (2020). Sıkça Sorulan Sorular. Ankara: OnAda Tanıtım Basım. 9. Baskı.

Kaos GL. (2006). Kaos GL'nin hikayesi. Erişim adresi <https://kaosgl.org/haber/kaos-glnin-hikayesi>

Kaplan, H. (2010). İslâm ve eşcinsellik meselesi. Erişim adresi <https://t24.com.tr/haber/islam-ve-escinsellik-meselesi,74117>

Kaya, H. (2020). Fıtrata aykırı olanın sinsiliği: İstanbul Sözleşmesi. Erişim adresi: <https://www.veryansintv.com/istanbul-sozlesmesine-neden-karsi-cikiyorum/>

Kavaf, (2010). "Eşcinsellik bir hastalık" Erişim adresi <https://www.cnnturk.com/2010/turkiye/03/07/bakan.kavaf.escinsellik.bir.hastalik/566620.0/index.html>

Kemkum_0. (2022).

Keniş, Şebnem. (2012). *Islam and Homosexuality Debates In Turkey: Discursive Contestation Among Muslims Over LGBTQ Rights*. Koç University Graduate School of Social Sciences and Humanities Master of Arts International Relations, Istanbul.

Kentel, F. (2019). Türk Milliyetçiliğinin Daimi Kurucuları Olarak Din ve Sekülerizm. *Cogito: Laiklikten Sonra*, 94, 164-192.

Keskin Aksay, N. (2020). Mülakat. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 6:2. Mülakatı yapan: Güllü Sonakalan.

Kessler, S. ve McKenna, W. (1978). *Gender: An Ethnomethodological Approach*.

Kıraç, F. (2013). *Eşcinsellikle İlgili Dini-Psikolojik Algılar ve Maneviyat (Erkek Eşcinsel Örneklem)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.

Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, and Clyde E. Martin (1948). *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia, PA: W.B. Saunders,

Kohlberg, Lawrence A. (1966). "A Cognitive-Developmental Analysis of Children's Sex Role Concepts and Attitudes." In *The Development of Sex Differences*, edited by Eleanor E. Maccoby, 82--173. Stanford: Stanford University Press. Erişim adresi: <https://archive.org/details/developmentofsex00macc/page/206/mode/2up?q=gender+identity>

Kramer, Max. 2010. "Sexual Orientation: The Ideological Underpinnings of the Gay-Advance in Muslim majority Societies as Witnessed in Online Chatrooms." *Islam and Homosexuality* 1: 133–162

- Kumpasoğlu, G. B., Hasdemir, D., Canel-Çınarbaş, D. (2020). Between Two Worlds: Turkish Religious LGBTs Relationships with Islam and Coping Strategies. *Psychology & Sexuality*, DOI: 10.1080/19419899.2020.1772354
- Kural, B. (2016). "Şaban'la Recep'in Aşkı"na Beraat. Erişim adresi <https://m.bianet.org/bianet/lgbti/182108-saban-la-recep-in-aski-na-beraat>
- Kuru, S. (2018). Yaşanan, Söylenen ve Yazılan: Erkekler Arasında Tutkusal İlişkiler. *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram*, (65-66), 263-277.
- Kuyumcu, Z. (2020). *Reconciling Religion and Sexuality: An Ethnography of Youth In Turkey*. Sabancı University Graduate School of Social Sciences Master of Arts, Istanbul.
- Lane, R. (2009). Trans as Bodily Becoming: Rethinking the Biological as Diversity, Not Dichotomy. *Hypatia*, Vol. 24, No: 3.
- Lindsey, L. L. (2021). *Gender: Sociological Perspectives*. New York: Routledge.
- Lilith_kk. (2022). "İslamin kendisi sorun." Erişim adresi https://twitter.com/lilith_kk/status/1542885045471436800
- Love, P. G., Bock, M., Jannarone, A., Richardson, P. (2005). Identity Interaction: Exploring the Spiritual Experiences of Lesbian and Gay College Students. *Spiritual Experiences of Lesbian and Gay Studies* Vol 46, no: 2. (193-209).
- Mahomed, N. (2017). Queer Muslims: between orthodoxy, secularism and the struggle for acceptance. *Theology & Sexuality*, 22:1-2, 57-72, DOI: 10.1080/13558358.2017.1296688
- Mandimore, F. M. (1999). *Eşcinselliğin Doğal Tarihi. (A Natural History of Homosexuality)*. Türkçesi: Berna Kılıçer. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1. Baskı.
- Murray, s. T., Roscoe, W. (1997). *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*. New York: New York University Press.
- Mushtag, A. (2017). Interview to Mr. Leather: "I Am Gay, Fetishist and Muslim". Erişim adresi <https://www.ilgrandecolibri.com/en/interview-to-mr-leather-i-am-gay-fetishist-and-muslim/>
- Music, R. (2003). *Queer Visions of Islam*. New York University Graduate School of Art and Science Master of Arts, New York.

- Newman, Louise. (2012). “Questions about Gender: Children with Atypical Gender Development.” In *Disorders of Sex Development: An Integrated Approach to Management*, edited by John M.
- Nicolosi, J. (2016). *Erkek Homoseksüeller İçin Onarım Terapisi: Yeni Bir Klinik Yaklaşım*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Nuhrat, Y. (2020). Sosyal ve Kültürel Antropolojide Özdüşünümsellik: Sahadan Örnekler. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 23 (1): 130-156).
- Okçuoğlu, B. (2013). Rethinking Gezi Through Feminist and LGBT Perspectives. *Jadaliyya*: <https://www.jadaliyya.com/Details/29784>
- Ova, N. (2017). Gezi Parkı Eylemleri Sonrasında Yazılı Basında LGBTİ’ler: Kırılma ve Süreklilikler. *Alternatif Politika*, 9 (1): 85-100.
- Ozsoy, E. C. (2020): Decolonizing Decriminalization Analyses: Did the Ottomans Decriminalize Homosexuality in 1858?, *Journal of Homosexuality*, DOI: 10.1080/00918369.2020.1715142
- Öğüt, H. (2013). Kadın transvestizminin ve transerkekliğin tarihine bir bakış. Berfu Şeker (Ed.). *Başkaldıran Bedenler: Türkiye’de Transgender, Aktivizm ve Altkültürel Pratikler* içinde (21-54).
- Özay, H. (2017). İslam Hukuku’nda Transseksüel veya Travesti Olmanın Hükmü. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 51:207-234.
- Özbek, Ç. (2017). Ayrımcılıkla Mücadelenin Kamusalılığı: LGBT, Hareket ve Örgütlülük. *Toplum ve Demokrasi*, 11 (24), Temmuz-Aralık, s. 141-165.
- Pannu, K. (2017). Privilege, Power, and Pride: Intersectionality within the LGBT Community. Erişim adresi <https://impakter.com/privilege-power-and-pride-intersectionality-within-the-lgbt-community/>
- Parent, M. C, DeBlaere, C, Moradi, B. (2013). Approaches to Research on Intersectionality: Perspectives on Gender, LGBT, and Racial/Ethnic Identities. *Sex Roles*, 68: 639-645.
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity. *Sociology of Religion*, Autumn, 2005, Vol. 66, No. 3 (Autumn, 2005), pp. 215-242 Published by: Oxford University Press.
- Pickett, B. (2021). “Homosexuality.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Erişim adresi <https://plato.stanford.edu/entries/homosexuality/>

- Pişkin, C. ve Görgü, E. (2015). Onur Yürüyüşü 'ramazan yasağı'nı deldi! Erişim adresi <https://www.evrensel.net/haber/254719/onur-yuruyusu-ramazan-yasagini-deldi>
- Pişkin, L. (2014). Gezi'de başlayan temasın oğullaşması. Erişim adresi <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/gezide-baslayan-temasin-cogullasmasi-77663>
- Platon (Eflatun). (2010). *şlen*. eviren: Birdal Akar. İstanbul: şule Yayınları.
- Price, M. (2017). "Gender Identity." *The SAGE Encyclopedia of Psychology and Gender*. Editör: Kevin. L. Nadal. SAGE.
- Prosser, J. (1998). *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. Carolyn G. Heilbrun., N. K. Miller (Ed.). New York: Columbia University Press.
- Rebelo, E., Szabo, C. B., Pitcher, g. (2008). Gender assignment surgery on children with disorders of sex development: a case report and discussion from South Africa. *Journal of Child Health Care*, Vol 12(1) 49–59 DOI: 10.1177/1367493507085618
- Reisner SL, Veters R, Leclerc M, Zaslow S, Wolfrum S, Shumer D, Mimiaga MJ. Mental health of transgender youth in care at an adolescent urban community health center: a matched retrospective cohort study. *J Adolesc Health*. 2015 Mar;56(3):274-9. doi: 10.1016/j.jadohealth.2014.10.264. Epub 2015 Jan 7. PMID: 25577670; PMCID: PMC4339405.
- Ritzer, G. (2007). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Australia: Blackwell Publishing.
- Reynolds, A. L., Pope. R. L. (1991). The Complexities of Diversity: Exploring Multiple Oppressions. *Journal of Counseling & Development*, Vol. 70.
- Rodriguez, E. M. ve Quellette, S. C. (2000). Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church. *Journal For The Scientific Study Of Religion*, 333-347.
- Rooke, A. (2010). *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. Editör: Kath Browne ve Catherine J. Nash. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Rubin, G. S. (1999). *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*. Erişim adresi <https://doi.org/10.1215/9780822394068-006>

- Sarıtaş, E. (2020). *Cinsel Normallığın Kuruluşu: Osmanlı'dan Cumhuriyete Heteronormatiflik ve İstikrarsızlıkları*. İstanbul: Metis Yayınları, 1. Baskı.
- Savcı, E. (2018). Transing Religious Studies: Beyond the Secular/Religious Binary. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 34. 1, (63-68). doi: 10.2979/jfemistudreli.34.1.08
- Savcı, E. (2021). *Queer in Translation: Sexual Politics Under Neoliberal Islam*. Duke University Press.
- Sayers, S. S. (2013). *Tıfli Hikayeleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Schick, İ. C. (2017). Bedeni, Toplumu, Kainatı Yazmak: İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı.
- Schick, İ. C. (2021). Between the abstraction of miniatures and the literalism of photography: *Amateur erotica in early twentieth-century Turkey*. *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Eurasia*, 5 & 6: 1-26. DOI: 10.26581/acme.v5-6.191
- Schmitt, A., Sofer, J. (1995). *Müslüman Toplumlarda Erkekler Arası Cinsellik ve Erotizm*. İstanbul: Kavram Yayınları.
- Siraj, A. (2012). "I Don't Want to Taint the Name of Islam": The Influence of Religion on the Lives of Muslim Lesbians. *Journal of Lesbian Studies*, 16:4, 449-467, DOI:10.1080/10894160.2012.681268
- Siraj, A. (2016). British Muslim lesbians: reclaiming Islam and reconfiguring religious identity. *Contemporary Islam Dynamics of Muslim Life*. 10: 185-200, DOI 10.1007/s11562-015-0348-9
- Soylu, S. (2021). "Boğaziçi Üniversitesi'nde Kabe-i Muazzama'ya yapılan saygısızlığı gerçekleştiren 4 LGBT sapkını gözaltına alındı!". Erişim adresi <https://twitter.com/suleymansoylu/status/1355260314904879108>
- Spitzer, R. L. (2003). Can some gay men and lesbians change their sexual orientation? 200 participants reporting a change from homosexual to heterosexual orientation. *Archives of sexual behavior*. 32(5), 403-417.
- Stoller, R. J. (1984). *Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity*. London: Karnac Books.
- Stryker, S. ve Whittle, S. (2006). *The Transgender Studies Reader*. New York: Routledge.

- Swain, K. (2007). Gay pride needs new direction. Erişim adresi <https://www.denverpost.com/2007/06/21/gay-pride-needs-new-direction/>
- Şener, M. (1993). CENAZE. TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim adresi <https://islamansiklopedisi.org.tr/cenaze>
- Şişman, M. (2021). Özdemir Erdoğan neden Zeki Müren'i hedef aldı? Erişim adresi <https://www.milliyet.com.tr/molatik/kaos/ozdemir-erdogan-neden-zeki-mureni-hedef-aldi-88489>
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Resmi Gazete. (2021). Erişim adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/fihrist?tarih=2021-04-30>
- T.C. Dış İşleri Bakanlığı. (2012). No: 78, 15 Mart 2012 Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi'ni Türkiye'nin Onaylaması Hk. Erişim adresi https://www.mfa.gov.tr/no_-78_-15-mart-2012-kadinlara-yonelik-siddet-ve-aile-ici-siddetin-onlenmesi-ve-bunlarla-mucadeleye-iliskin-avrupa-konseyi-sozle.tr.mfa
- Takacs, J. (2004). The Double Life of Kertbeny. G. Hekma (Ed.), *Past and Present of Radical Sexual Politics* içinde (pp.51-62). Amsterdam: UyA – Mosse Foundation.
- Tar, Y. (2014). Gezi direnişinin ardından birçok yerde LGBT örgütü kuruldu. Erişim adresi: <https://www.agos.com.tr/tr/yazi/6323/gezi-direnisinin-ardindan-bircok-erde-lgbt-orgutu-kuruldu>
- Tar, Y. (2022). LGBTİ+'lara yönelik nefret söylemi, en çok 'İstanbul Sözleşmesi' ve 'Boğaziçi' ile üretildi. Erişim adresi: <https://www.mlsatürkey.com/tr/lgbtilara-yonelik-nefret-soylemi-en-cok-istanbul-sozlesmesi-ve-bogazici-ile-uretildi/>
- Tarhan, N. (2010). Eşcinsellik ve eşcinsel derneklerin çelişkisi. Erişim adresi <https://www.haber7.com/yazarlar/prof-dr-nevzat-tarhan/514393-escinsellik-ve-escinsel-derneklerin-celiskisi>
- Tarhan, N. (2011). Eşcinsellik hastalık mı. Erişim adresi <https://www.nevzattarhan.com/escinsellik-hastalik-mi.html>
- Timmermans, S. Ve Tavory, A. I. (2022). *Data Analysis in Qualitative Research: Theorizing with Abductive Analysis*. Chicago: The University of Chicago.
- Tok, H. (2017). Türkiye, övündüğü İstanbul sözleşmesine ne kadar uydu? Erişim adresi <https://www.evrensel.net/haber/328136/turkiye-ovundugu-istanbul-sozlesmesine-ne-kadar-uydu>

Tompkins, (2014). TSQ: Transgender Studies Quarterly: Asterisk. Editör: Robert Phillips. Volume:1. 26-27.

Turner, B. S. (2006). The Cambridge Dictionary of Sociology. Cambridge University Press.

Uslu, N. (2022). Lambdaistanbul. Erişim adresi: <https://feministbellek.org/lambdaistanbul/>

Virupaksha, H. G., Muralidhar, D., Ramakrishna, J. (2016). Suicide and Suicidal Behavior among Transgender Persons. *Indian J Psychol Med.* Nov-dec; 38(6): 505-509. DOI: 10.4103/0253-7176.194908.

Von Krafft-Ebing, R. (1939). *Psychopathia Sexualis A Medico-Fronseic Study*. London: William Heinemann (Medical Books) LTD.

Willis, P. and Trondman, M. Manifesto for "Ethnography". *Ethnography* Vol. 1, No. 1 (July 2000), pp. 5-16 (12 pages).

World Health Organization, (2022). Gender incongruence and transgender health in the ICD. Erişim adresi <https://www.who.int/standards/classifications/frequently-asked-questions/gender-incongruence-and-transgender-health-in-the-icd>

World Health Organization. (2016). International statistical classification of diseases and related health problems: ICD-10. Volume:1. Fifth Edition.

Yetkin, M. (2020). İşte Erdoğan'dan fesih isteyen İstanbul Sözleşmesi raporu. Erişim adresi <https://yetkinreport.com/2020/07/23/iste-erdogandan-fesih-isteyen-istanbul-sozlesmesi-raporu/>

Yılmaz-Günay, K ve Wolter, S. (2011). Almanya'daki Müslüman örgütlerin homofobi karşıtı açıklamaları arka plan, içerik ve kullanılabilirlik. A. Erol (Ed.), *Anti-Homofobi Kitabı-3* içinde (101-107.ss). Ankara: Ayrıntı Basımevi.

Yip, A. K. T. & Khalid, A. (2010). Looking for Allah: Spiritual Quests of Queer Muslims, in K. Browne, S. Munt, and A. Yip (eds.), *Queer Spiritual Spaces*. London, UK: Ashgate, pp. 81–110.

Zahed, L. M. (2019). <https://www.weforum.org/agenda/2019/06/gay-imam-islam-paris-france-mosque/>

Ze'evi, D. (2008). Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk, 1500-1900. (Producing Desire: Changing Sexual Discourse In The Ottoman Middle East, 1500-1900). Çeviri: Fethi Aytuna. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Baskı.

EKLER

EK A

Katılımcılara ait bazı demografik bilgiler şu şekildedir:

İsim	Cinsiyet Kimliği/Deneyim	Yaş	Meslek
Ali	Trans erkek	24	Üniversite öğrencisi
Ada	Trans erkek	19	Yazar
Mert	Trans erkek	22	Gıda mühendisi
Cengiz	Trans erkek	19	Muhasebeci
Burak	Trans erkek	22	Diş teknisyeni, işsiz
Ufuk	Trans erkek	23	Hemşire, düzenli bir işi yok
Alper	Trans erkek	23	Satış danışmanı
Efe	Trans erkek	26	Çevirmen
Çağlar	Trans erkek	25	Fizik tedavi mezunu, Satış danışmanı
Kaan	Trans erkek		Üniversite öğrencisi
Gökçe	Trans erkek	20	Grafik tasarımcı
Zeynep	Trans kadın	29	Oyuncu-draq queen sahne sanatçısı
Elizabeth	Trans kadın	45	Şu anda serbest meslek, önceden seks işçiliği
Ahsen	Trans kadın	34	Oyuncu, Dublaj sanatçısı
Ash	Trans kadın	26	Üniversite öğrencisi, Satış danışmanı
Başak	Trans kadın	25	Yüksek Lisans Öğrencisi

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Büşra Karasakal

Eğitim:

2015 – 2018 İlahiyat Lisans, Sakarya Üniversitesi, Türkiye
2016 – 2016 Arapça Yaz Kursu, University of Qatar, Qatar
2016 – 2017 Exchange Programme, University of Malaya, Malaysia
2018 – 2022 Din Psikolojisi Yüksek Lisans, İbn Haldun Üniversitesi,
Türkiye

İş Deneyimi:

2021 – Halen Ar-Ge Uzmanı, KADEM (Kadın ve Demokrasi Derneği)