

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN PSİKOLOJİSİ)  
ANABİLİM DALI**

**EŞCİNSELLİKLE İLGİLİ DİNİ-PSİKOLOJİK  
ALGILAR VE MANEVİYAT  
(Erkek Eşcinsel Örneklem)**

Doktora Tezi

Ferdi KIRAÇ

Ankara-2013

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN PSİKOLOJİSİ)  
ANABİLİM DALI**

**EŞCİNSELLİKLE İLGİLİ DİNİ-PSİKOLOJİK  
ALGILAR VE MANEVİYAT  
(Erkek Eşcinsel Örneklem)**

Doktora Tezi

Ferdi KIRAÇ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN

Ankara-2013

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN PSİKOLOJİSİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**EŞCİNSELLİKLE İLGİLİ DİNİ-PSİKOLOJİK**  
**ALGILAR VE MANEVİYAT**  
**(Erkek Eşcinsel Örneklem)**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı

Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN

Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Prof. Dr. Selçuk CANDANSAYAR

Doç. Dr. Ali KUŞAT

İmzası



Tez Sınav Tarihi: 13.09.2013

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim (13.09.2013).

Tezi Hazırlayan Öğrencinin  
Adı ve Soyadı

Ferdi KIRAÇ

İmzası

## İÇİNDEKİLER

|   |          |
|---|----------|
| İçindekiler .....   | i        |
| Tablo Listesi.....  | v        |
| Kısaltmalar .....   | vii      |
| Önsöz .....   | viii     |
| <b>1. GİRİŞ</b> .....   | <b>1</b> |
| 1.1. Eşcinsellik .....  | 1        |
| 1.1.1. Eşcinselliğin Tanımı .....   | 1        |
| 1.1.2. Eşcinselliğe Tarihsel Bir Bakış .....                              | 5        |
| 1.1.3. Eşcinselliğin Sebepleri (Etiyolojisi) ile İlgili Yaklaşımlar ..... | 19       |
| 1.1.3.1. Gelişmemişlik (Immaturity) Teorisi .....                         | 20       |
| 1.1.3.2. Patoloji Teorisi .....   | 21       |
| 1.1.3.3. Normallik Teorisi .....  | 23       |
| 1.1.4. Eşcinselliğin Etiyolojisi İle İlgili Araştırmalar .....            | 24       |
| 1.1.5. Cinsel Yönelimi Değiştirme Çabaları .....                          | 34       |
| 1.1.5.1. Cinsel Yönelimi Değiştirmeye Yönelik Yapılan Çalışmalar .....    | 37       |
| 1.1.6. Eşcinsel Kimlik Oluşumu .....                                      | 43       |
| 1.1.6.1. Eşcinsel Kimlik Oluşumu Modelleri.....                           | 44       |
| 1.1.7. Eşcinsel Bireylerin Yaşadığı Bazı Problemler .....                 | 50       |
| 1.2. Eşcinsellik ve Din .....   | 55       |
| 1.2.1. Kur'an'da Eşcinsellik: Lut Kavmi .....                             | 55       |
| 1.2.2. Hadislerde Eşcinsellik .....                                       | 86       |
| 1.2.3. İslam Hukukunda Eşcinsellik.....                                   | 97       |
| 1.2.4. İslam Tasavvufunda Eşcinsellik.....                                | 106      |
| 1.2.5. Kitabı Mukaddeste Eşcinsellik.....                                 | 111      |
| 1.3. Maneviyat.....   | 122      |

|   |     |
|---|-----|
| 1.3.1. Maneviyatın Tanımı .....   | 122 |
| 1.3.2. Tanrı Algısı .....   | 124 |
| 1.3.3. Dindarlık .....  | 129 |
| 1.3.4. Anlam Duygusu .....  | 134 |
| 1.3.5. Eşcinsellik ve Maneviyat .....   | 143 |
| <b>2. YÖNTEM</b> .....  | 154 |
| 2.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi .....  | 154 |
| 2.2. Hipotezler.....  | 156 |
| 2.3. Sınırlılıklar .....  | 156 |
| 2.4. Örneklem.....  | 157 |
| 2.5. Veri Toplama Araçları .....  | 163 |
| 2.5.1. Bilgi Formu .....  | 163 |
| 2.5.2. Eşcinsellikle İlgili Dini-Psikolojik Algılar Soru Formu .....  | 163 |
| 2.5.3. Hayatın Amacı Ölçeği.....  | 165 |
| 2.5.4. Tanrı Algısı Ölçeği.....   | 165 |
| 2.5.5. Dindarlık Ölçeği.....  | 166 |
| 2.6. İşlem (Süreç).....   | 167 |
| <b>3. BULGULAR</b> .....  | 171 |
| 3.1. Değişkenler Arası İlişkiler .....  | 171 |
| 3.1.1. Maneviyat ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkiler .....  | 174 |
| 3.1.1.1. Anlam Duygusu ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkiler .....  | 174 |
| 3.1.1.2. Tanrı Algısı ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkiler .....   | 176 |
| 3.1.1.3. Dindarlık Düzeyi ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkiler.....  | 176 |
| 3.1.2. Maneviyat Değişkenleri Arasındaki İlişkiler .....  | 177 |
| 3.2. Dini İnancı Olan ve Olmayan Bireylerin Maneviyat ve Diğer Değişkenler<br>Açısından Karşılaştırılması ..... | 178 |

|  |            |
|--|------------|
| 3.3. Eşcinsellikle İlgili Dini- Psikolojik Algılar ve Maneviyata Dair Bulgular.....  | 180        |
| 3.3.1. Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algılar ve Maneviyat .....  | 180        |
| 3.3.1.1. Dini İnancı Olmayan Bireylerde Eşcinsellikle İlgili Psikolojik<br>Algılar ve Maneviyat.....   | 181        |
| 3.3.1.2. Dini İnancı Olan Bireylerde Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algılar<br>ve Maneviyat.....  | 185        |
| 3.3.2. Eşcinsellikle İlgili Dini Algılar ve Maneviyat .....  | 191        |
| 3.3.2.1. Eşcinsel Cinselliğe Karşı Dini Tutumlar ve Maneviyat.....   | 192        |
| 3.3.2.2. Eşcinsellik-Tanrı İlişkisi ve Maneviyat .....   | 194        |
| 3.3.2.3. Eşcinsel Cinsellikten Dolayı Ceza Beklentisi ve Maneviyat.....  | 195        |
| 3.3.2.4. Eşcinselliğin Nedenini Tanrıya Atfeden Bireylerin Cinsellik<br>Yaşama ve Ceza Beklentisi Durumuna Göre Tanrı Algısı Düzeyleri<br>Arasındaki Fark..... | 198        |
| <b>4. TARTIŞMA .....</b>   | <b>199</b> |
| 4.1. Değişkenler Arası İlişkilerin Değerlendirilmesi .....   | 199        |
| 4.1.1. Anlam Duygusu ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair<br>Bulguların Değerlendirilmesi.....  | 199        |
| 4.1.2. Tanrı Algısı ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair<br>Bulguların Değerlendirilmesi.....   | 206        |
| 4.1.3. Dindarlık Düzeyi ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair<br>Bulguların Değerlendirilmesi.....   | 209        |
| 4.1.4. Maneviyat Değişkenleri Arasındaki İlişkilere Dair Bulguların<br>Değerlendirilmesi.....  | 216        |
| 4.2. Dini İnancı Olan ve Olmayan Bireylerin Maneviyat ve Diğer Değişkenler<br>Açısından Karşılaştırılması Sonucu Elde Edilen Verilerin Değerlendirilmesi ..    | 220        |
| 4.3. Eşcinsellikle İlgili Dini- Psikolojik Algılar ve Maneviyata Dair Bulguların   |            |

|   |            |
|---|------------|
| Değerlendirilmesi .....   | 223        |
| 4.3.1. Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algılar ve Maneviyat Düzeyine Dair Bulguların Değerlendirilmesi .....  | 223        |
| 4.3.1.1. Dini İnancı Olmayan Bireylerde Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algılar ve Maneviyat (Anlam Duygusu) Düzeyine Dair Bulguların Değerlendirilmesi .....                                   | 223        |
| 4.3.1.2. Dini İnancı Olan Bireylerde Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algılar ve Maneviyat (Anlam Duygusu, Tanrı Algısı ve Dindarlık) Düzeyine Dair Bulguların Değerlendirilmesi .....           | 226        |
| 4.3.2. Eşcinsellikle İlgili Dini Algılar ve Maneviyata Dair Bulguların Değerlendirilmesi .....  | 233        |
| 4.3.2.1. Eşcinsel Cinselliğe Karşı Dini Tutumlar ve Maneviyata Dair Bulguların Değerlendirilmesi .....  | 234        |
| 4.3.2.2. Eşcinsellik-Tanrı İlişkisi ve Maneviyata Dair Bulguların Değerlendirilmesi .....   | 237        |
| 4.3.2.3. Eşcinsel Cinsellikten Dolayı Ceza Beklentisi ve Maneviyata Dair Bulguların Değerlendirilmesi .....   | 239        |
| 4.3.2.4. Eşcinselliğin Nedenini Tanrıya Atfeden Bireylerin Cinsellik Yaşama ve Ceza Beklentisi Durumuna Göre Tanrı Algısı Düzeyleri Arasındaki Farklara Dair Bulguların Değerlendirilmesi ..... | 242        |
| <b>5. SONUÇ VE ÖNERİLER .....</b>   | <b>244</b> |
| <b>6. KAYNAKLAR .....</b>   | <b>249</b> |
| <b>7. EKLER .....</b>   | <b>273</b> |
| <b>8. ÖZET .....</b>  | <b>291</b> |
| <b>7. ABSTRACT .....</b>  | <b>293</b> |



## Tablo Listesi

|           |   |     |
|-----------|---|-----|
| Tablo 1.  | Örneklemin Sosyo-demografik Özelliklere Göre Frekans Dağılımı .....   | 158 |
| Tablo 2.  | Örneklemin Cinsel Yönelim Özelliklere Göre Frekans Dağılımı .....   | 159 |
| Tablo 3.  | Eşcinselliğin Dini Boyutu İle İlgili Bilgi Edinme ve Bu Bilgilerden<br>Tatminiyet Durumu .....  | 161 |
| Tablo 4.  | Dine İnancı Olan ve Olmayan Bireylerde, Eşcinselliğin Dini Boyutu İle<br>Edinilen Bilgiler Sonucunda Oluşan Dini Tutumlar .....       | 161 |
| Tablo 5.  | Eşcinsellikle İlgili Algılanan Hoşgörü Düzeyleri .....  | 162 |
| Tablo 6.  | Araştırmada Kullanılan Ölçeklere Ait Betimleyici İstatistikler .....  | 170 |
| Tablo 7.  | Dini İnancı Olan Eşcinsel Bireyler İçin Değişkenler Arası İlişkiler ....  | 172 |
| Tablo 8.  | Dini İnancı Olmayan Eşcinsel Bireyler İçin Değişkenler Arası<br>İlişkiler .....   | 173 |
| Tablo 9.  | Dini İnancı Olan ve Olmayan Bireylerin Maneviyat ve Diğer Değişkenler<br>Açısından Karşılaştırılması (Bağımsız Örneklem t Test) ..... | 179 |
| Tablo 10. | Eşcinselliğin Sebebi, Süreci ve Sonucu İle İlgili Görüşlerin Frekans ve<br>Yüzdeleri .....  | 181 |
| Tablo 11. | Dini İnancı Olmayan Bireylerde Eşcinsellikle İlgili Psikolojik<br>Algılar .....   | 182 |
| Tablo 12. | Dini İnancı Olmayan Eşcinsel Bireylerde Psikolojik Algı Gruplarının<br>HAÖ Sıra Ortalamaları .....                                    | 185 |
| Tablo 13. | Dini İnancı Olan Bireylerde Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algılar .....   | 186 |

|   |     |
|---|-----|
| Tablo 14. Dini İnancı Olan Eşcinsel Bireylerde Psikolojik Algı Gruplarının<br>HAÖ, DÖ ve TAÖ Sıra Ortalamaları .....  | 189 |
| Tablo 15. Eşcinsel Cinselliğe Dini Tutum Grupları .....   | 192 |
| Tablo 16. Eşcinsel Cinselliğe Dini Tutum Gruplarının HAÖ, DÖ ve TAÖ<br>Sıra Ortalamaları .....  | 192 |
| Tablo 17. Nedensel Atıf Grupları .....  | 194 |
| Tablo 18. Nedensel Atıf Gruplarının HAÖ, TAÖ ve DÖ Sıra Ortalamaları .....  | 194 |
| Tablo 19. Eşcinsel Cinsellikten Dolayı Ceza Beklentisi Grupları .....   | 196 |
| Tablo 20. Eşcinsel Cinsellikten Dolayı Ceza Beklentisi Gruplarının<br>HAÖ, DÖ ve TAÖ Sıra Ortalamaları .....  | 196 |
| Tablo 21. Eşcinselliğin Nedenini Tanrıya Atfeden Bireylerden, Eşcinsel<br>Cinsellikten Dolayı Ceza Beklentisi Durumuna Göre Oluşturulan<br>Grupların TAÖ Sıra Ortalamaları ve TAÖ Puan Ortalamaları ..... | 198 |

## Kısaltmalar

|       |   |
|-------|---|
| APA   | American Psyciatry Association (Amerika Psikiyatri Topluluğu)   |
| ACA   | American Counseling Association (Amerikan Danışmanlık Topluluğu)  |
| akt.  | Aktaran   |
| bknz. | Bakınız   |
| DÖ    | Dindarlık Ölçeği  |
| DSM   | Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (Mental Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı)   |
| HAÖ   | Hayatın Anlamı Ölçeği   |
| NARTH | National Association for Research and Therapy of Homosexuality (Ulusal Eşcinsellik Araştırma ve Terapi Topluluğu) |
| TAÖ   | Tanrı Algısı Ölçeği   |
| t.y.  | Tarih Yok   |

## ÖNSÖZ

Eşcinsellik konusu ülkemizde ihmal edilen bir araştırma alanıdır. Eşcinsellik konusunun özellikle dini boyutunun rahatça konuşulmaması ve titiz araştırmaların yapılmamış olması, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili sert ve olumsuz söylevlerin gelişmesinin sebeplerinden biridir. Çünkü bilimsel bilginin eksik olduğu yerde, gerçeği yansıtmayan, önyargılı ve yanlış yaklaşımların yükselmesi kaçınılmaz olabilmektedir. Bilimsel bilgidен yoksun yaklaşımlar, birçok eşcinsel bireyin sosyal ve manevi yaşantısı için olumsuz etkiler yaratabilmektedir. Araştırmanın amacı, eşcinsellik konusuna dini anlamda nihai bir çözüm üretmek değil, konunun tartışılmasına, daha kapsamlı çalışmalar yapılmasına ve böylece toplumu ve eşcinsel bireyleri aydınlatacak güvenilir bilgiler üretilmesine zemin hazırlamaktır.

Bana “yargılamayı değil desteklemeyi” telkin eden ve “halka hizmet Hakk’a hizmettir” bilinci ile yola çıkmamı öneren, çalışmam boyunca desteğini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN’a, katkılarından dolayı Doç. Dr. Ali KUŞAT ve Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ’e teşekkür ederim. Ayrıca, bu çalışmaya büyük ilgi gösteren, uzun soru formlarını sabırla dolduran ve çalışmamla ilgili umutsuzluğa kapıldığım anlarda, gönderdikleri mesajlarla beni cesaretlendiren, zaman zaman eleştirileri ile çalışmama katkıda bulunan bütün eşcinsel katılımcılara yürekten teşekkür ederim.

Ferdi Kırac  
10.01.2013

## 1. GİRİŞ

Bu araştırmanın temel amacı, ülkemizde yaşayan erkek eşcinsel bireylerin (gey ve biseksüel erkek), eşcinselliğin dini ve psikolojik bazı boyutları ile ilgili algılarını ve bu algılar ile maneviyat (anlam duygusu, Tanrı algısı ve dindarlık) düzeyleri arasında bir bağ olup olmadığını ortaya koymaktır.

Eşcinsellikle İlgili Dini-Psikolojik Algılar ve Maneviyat araştırmasına geçmeden önce, eşcinsellik ve eşcinselliğin dini-psikolojik boyutları ile ilgili literatür araştırması sunulacaktır. Öncelikle, eşcinselliğin tanımı, tarihi, sebepleri, eşcinsel yönelimi değiştirme çabaları, eşcinsel kimlik oluşumu ve eşcinsel bireylerin yaşadığı bazı problemler; daha sonra, eşcinsellik-din ilişkisi bağlamında, İslam'da (Kuran, hadis, İslam hukuku ve İslam tasavvufu) ve Kitab-ı Mukaddes'te eşcinsellik konusu ve son olarak da maneviyat değişkenleri olarak belirlenen anlam duygusu, Tanrı algısı ve dindarlık ile ilgili literatür araştırması sunulacaktır.

### 1.1. Eşcinsellik

#### 1.1.1. Eşcinselliğin Tanımı

Eşcinsellik (homoseksüellik) eski Yunan'da "benzer" anlamına gelen "amos" ile "cinsellik" anlamında kullanılan "seksüalite" sözcüklerinden türemiş olup, aynı cinsiyetten bireyler arasında kurulan, cinsel nitelikli bedensel ya da duygusal bağlılık ve ilişki anlamına gelir (Güney, Kargı & Oruç, 2004).

Eşcinselliğin kesin bir tanımını yapmak kolay değildir. Bu nedenle eşcinsellikle ilgili farklı tanımlamaların yapıldığı gözlenmektedir. Corraze (1991), "eşcinsellik, aynı cinsiyetteki bir bireye yönelen cinsel seçim olarak tarif edilerek işe başlanabilir" demiştir. Ona göre, eşcinsel, kendi cinsiyetindeki bir üyeye orgazma ulaşacak ilişkisi olan bireydir. Yine bu tanıma sıklık ve olgunlaşma ile ilgili bir

sınırlama da ekleyerek, eşcinselleri on sekiz yaşından sonra, aynı cinsiyetteki bireylerle sürekli yineleyecek biçimde orgazma ulaşan kaynaşma içine giren kişiler olarak değerlendirmiştir (Corraze, 1991, s. 9-10). Corraze'nin tanımında, eşcinselliğin bir tür cinsel seçim olduğuna dair bir ima olduğu söylenebilir.

Jennings (1990), eşcinselliği, olgunlaşma sürecinin, cinsel olarak karşı cinsiyete yönelen değil, kendi cinsiyetine yönelen bir yetişkinlikle sonuçlanması durumu olarak tanımlarken (s. 529), Pattison (1985), eşcinselliği, tamamen psikolojik ve duygusal erotik yönelim ya da etkilenim olarak tanımlamıştır. Ellens (1997), Pattison'un (1985) tanımının yetersiz olduğunu, eşcinsel yönelimin, doğa itibari ile sadece erotik olmadığını, sevgi, anlama, ilgi gösterme, arkadaşlık, bağlanma gibi kişilik ihtiyaçlarını da içerdiğini belirtmiştir.

Amerikan Psikologlar Derneği (APA) homoseksüelliği, “kişinin kendi cinsinden bir bireye karşı, sürekli (enduring), duygusal (emotional), romantik, cinsel ya da sevgiye dayalı (affectional) ilgi duyduğu bir cinsel yönelim” olarak tanımlamaktadır (Sherblom & Bahr, 2008). Bu tanım daha önce verilen tanımları da kapsayan ayrıntılı bir tanımdır.

APA'nın tanımında geçen “cinsel yönelim” kavramının tanımı ve değerlendirilmesi ile ilgili de tartışmalar olmuştur. Cinsel yönelim, bireyin kendini hangi cinse ait hissettiği değil, hangi cinsten kişilere cinsel ilgi duyduğu anlamına gelir. Heteroseksüellik, homoseksüellik, biseksüellik cinsel yönelimleri ifade eder. Heteroseksüel, cinsel yönelimi karşı cinsiyetten bir bireye karşı olan, homoseksüel, cinsel yönelimi kendi cinsiyetinden bir bireye karşı olan kişilerdir. Biseksüel ise cinsel yönelimi her iki cinsiyetten bireylere yönelen kişidir (Güney, Kargı & Oruç, 2004).

Cinsel yönelimi tarif etmede hareket noktası Kinsey'in araştırması olmuştur (Kinsey, Pomeroy ve Martin, 1948). Kinsey, cinsel yönelimin tamamen heteroseksüelden tamamen homoseksüele uzanan bir süreklilik ifade ettiğini ileri sürmüştür (House ve Miller, 1997). Kinsey 1948'de, cinsiyetle ilgili 7 kademeli bir ölçek kullanmıştır. 0 salt heteroseksüelliği 7 ise salt eşcinselliği ifade etmekteydi. 0 kademesi dışında kalan her kademedeki yer alanların şöyle ya da böyle eşcinsel olduklarını ve salt heteroseksüelliğin ise ender rastlandığını hatta bunun bir anamoli olarak nitelendirilebileceğini söylemiştir (Corraze, 1991, s. 11).

Gonsoriek, Sell ve Weinrich (1995), Kinsey'den farklı olarak, hem cins ve karşı cins yönelimlerin ayrı ayrı değerlendirilmesini, fakat her yönelimin kendi içinde bir süreklilik gösteriyor gibi ele alınmasını önermiştir. Throckmorton (1998), "cinsel yönelimin bir süreklilik olarak ele alındığında ortaya çıkan problem, araştırmacıların, bir bireye tam bir gey ya da heteroseksüel demek için sürekliliğin hangi noktasında olmaları gerektiği hususunda farklı düşüncelere sahip olmalarıdır" demiştir. Yine Gonsoriek ve arkadaşları (1995) "cinsel yönelimi değerlendirmede en yaygın yöntemin kişinin kendi ifadesi" olduğunu aktarmışlardır. Throckmorton (1998), bu yaklaşımın da "eşcinsel olmanın farklı kişiler için farklı anlamlar taşıması" gibi bir problem içerdiğini, bazılarının cinsel yönelimlerini davranışlarına bakarak tanımlarken, bazılarının fantazi ve duygusal etkileşimi temel olarak tanımladığını ileri sürmüştür.

Cinsel yönelimin nasıl algılandığına bağlı olarak eşcinsellik olgusunun da tanımları farklılaşabilir. Nitekim Churchill (1967), araştırmacıların, tarihsel olarak eşcinsellik kategorisini birçok bakış açısı çerçevesinde kavramsallaştırdıklarını belirtmiştir. Eşcinsellik bazen hem cins cinsel deneyimin sıklığı, bazen aynı

cinsiyetten birine duyulan aşk baz alınarak tarif edilmiştir (Sherblom & Bahr, 2008). Bazı araştırmacılar sadece açık cinsel davranışı, bazıları ise cinsel fantazileri araştırmıştır (Greene & Croom, 2000; Kinsey, Pomeroy, Martin, & Geb-hard, 1948). Henning-Stout ve James (2000) ise daha geniş bir kavram olan ve sadece cinsel davranışı değil duygusal gelişimi de kapsayan ve daha karmaşık bir fenomeni ifade eden “duygusal yönelimi” (affectional orientation) tercih etmişlerdir.

“Cinsel yönelim” ve “cinsel tercih” kavramlarının kullanımı ile ilgili de tartışmalar olmuştur. Gonsiorek ve Weinrich (1991), tercih kelimesi iradi bir seçimi ima ettiği için cinsel tercih (sexual preference) kavramı yerine, cinsel yönelim (sexual orientation) kavramının tercih edildiğini belirtmişlerdir. APA, “araştırmaların çoğunun, eşcinsel duyguların, iradi olarak seçilen bir şey değil, bireyin psişesinin bir parçası olduğunu gösterdiği” sonucuna varmıştır (Paul ve arkadaşları, 1982, p. 24). Bailey ve Pillard (1991) cinsel tercih kavramının ahlaki ve politik anlamlar barındırdığını belirtmişlerdir. Gonsiorek ve Weinrich (1991) “eğer cinsel yönelim bir seçim ise, o kişi büyük ihtimalle seçiminden sorumlu tutulacak ve sosyal olarak daha kabul edilebilir farklı bir seçim yapmaya zorlanacaktır” sonucuna varmışlardır.

Eşcinsellikle ilgili tanımlara bakılarak, *kimlik ya da yönelim olarak eşcinsellik* ve *davranış olarak eşcinsellik* ayrımının yapılabileceği söylenebilir. Ellens’in (1997) belirttiği gibi bazı eşcinsel bireyler dini kaygılarından ötürü açık heteroseksüel davranışlar gösterirken, açık bir şekilde heteroseksüel bireyler, bazı durumlarda, örneğin hapishanelerde, eşcinsel davranış göstermektedirler.

Günümüzde çoğunlukla eşcinsellikle özdeşleştirilen livata kavramı da konumuz açısından önemlidir. Livata Kur’ani bir kavram değildir. Birçok klasik kaynak “livata” ve “Lut kavminin eylemi” ifadelerini birbirinin yerine kullanmaktadır (Zollner, 2010).



Rosenthal'a (1978) göre livata kavramı Lut kelimesinden türetilmiştir ve "eşcinsel anal ilişki" için kullanılan genel ve legal bir kavramdır. Luti çoğu zaman aktif eş ifade etmektedir. Pasif eş için ise tarih boyunca farklı isimler kullanılmıştır. Eğer para karşılığında yapıyorsa "mu'ajir", hem pasif hem aktif oluyorsa "mubadil", cinsel arzusundan dolayı yapıyorsa "mabun" denilmiştir. Abbasilerden sonra aktif eşin pasif eşe göre daha çok sosyal onay gördüğü bilinmektedir. Pasif eş ifade etmek için kullanılan kavramlar ise açık bir şekilde patoloji ima etmekte idi (Rosenthal, 1978).

Eski dini kaynaklarda, Lut halkının cinsel eyleminden bahsedilirken livata kavramının kullanıldığı görülmektedir. Livata eylemi tartışılırken de, kimlik ya da yönelim olarak eşcinsellik anlamında değil, davranış olarak ya da durumsal eşcinsellik anlamında kullanıldığı görülmektedir. Fakat bu kaynakların çevirilerinde ve yeni bazı dini kaynaklarda livata kavramının kimlik olarak eşcinsellikle özdeşleştirildiği görülmektedir. Bu konu İslam'da eşcinsellik bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

### **1.1.2. Eşcinselliğe Tarihsel Bakış**

Tarih boyunca insanların doğayı, olayları, durumları açıklama yolları sürekli değişiklik göstermiştir. Bunu, var olan bilgi birikimi, yaşanan toplumun inançları, gelenekleri, içinde bulunulan kültürel, siyasi ve sosyal yapı gibi birçok faktör etkilemiş ve yönlendirmiştir. Eşcinsellik de çağlar boyunca çok değişik bakış açılarından açıklanmaya çalışılan, kimi yer ve zamanlarda günah, ayıp ve suç kabul edilirken kimi yer ve zamanlarda hoşgörü ile karşılanan ama sürekli olarak üzerinde konuşulan, yorum ve araştırma yapılan belirsiz bir alan olmuştur (Çabuk, 2010).

Eşcinsellik sözcüğü (Almancaı homosexualitat) 1869'a kadar kullanılmamaktaydı. İlk defa, bir hukuk bilgini olan Karl Miara Kertenby tarafından

geliştirilmiştir (Mondimore, 1991, s. 25). Weeks (1995) de “Homoseksüellerin bir cinsel türe ait oldukları düşüncesi 1944 sonlarıyla 20. yy. başlarında batıda gelişen seksolojinin buluşudur. Bu, eşcinsel eylemin bu tarihten önce olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine bu konuda çok fazla delil vardır. Yine de şu anki yüklenilen anlamdan farklı anlamlar taşıdığı da gerçektir” demiştir. Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi eşcinsellik tarihin neredeyse her döneminde ve her toplumda ortaya çıkmıştır.

Eski Yunan’da eşcinsellik modern anlamda olmasa da sosyal yaşamda cinsel hayatın bir parçası idi. Platon’un Symposium adlı eserinde, felsefe toplantılarına geç ve sarhoş gelen genç Alkibiades’in büyük filozof Sokrates’i baştan çıkarma girişimleri anlatılmaktadır. Alkibiades, filozofun kendisi ile cinsel ilişki kurması için birçok plan yapmaktadır. En sonunda onun yatağında uyumayı başarmış fakat filozofun kendisine ilgisiz davranması karşısında afallamıştır (Warmington ve Rouse, 1984, s. 85-87). Mondimore (1991), İ.Ö. 4. ve 5. yüzyıla ait vazo ve çömleklerde erkekler arası erotizmi tasvir eden süslemeler olduğunu, ayrıca Yunan tiyatro eserlerinde erkekler arası eşcinsel ilişkiye pek çok gönderme olduğunu belirtmektedir (s.29).

Eski Yunanda erkekler, eşcinsel teriminin günümüzde anlaşıldığı anlamda eşcinsel değillerdi. Yunanlılarda eşcinsel sözcüğü ya da kavramı yoktu. Erkeklerin her iki cinsle de cinsel ilişki kuruyor olması, o toplumda biseksüelliğin yaygın olduğunu ima etse de bu terim bile Yunanlılarda hem cins cinselliği ifade etmede yetersiz kalmaktadır (Mondimore, 1991, s. 29). Bu nedenle Antik Yunan da erkekler arası cinselliğin doğasını anlamak için o toplumda genel anlamda cinselliğe nasıl bakıldığını anlamak ve günümüzdeki cinsellik algısı ile karşılaştırmasını yapmak faydalı olacaktır.

Günümüz toplumlarında, 20. yüzyıldan sonra, cinsellik ifadesini, özgür seçim, karşılıklı saygıya dayanan bağlılık ve sevecenliğin olduğu bir ilişkide bulmaktadır. Romantik aşka değer verilir. Bu ilişki tarzı, üremenin, çocuk yetiştirmenin ve ailenin temelini oluşturur. Buna karşın, eski Yunan da cinsellik ve üreme birbirine bu şekilde bağlı değildi. Antik Yunanda, cinsellik gerekliydi ve evlilik üremenin yasal çerçevesini oluşturmakta idi. Romantik aşk henüz gelişmemişti. Bir erkek evlilikte sadakat göstermediğinde saygınlığını yitirmezdi. Yunan toplumunda cinsel haz ve evlilik arasındaki bağ zorunlu olmasa da, cinsellik ve baskınlık birbirine sıkı sıkı bağlıydı. Modern toplumların aksine, cinsel etkinlik karşılıklı yaşanan bir deneyim olmaktan çok yönsel bir nitelik taşıyordu. Cinsel ilişki bir kişinin başkasına “yaptığı” bir şey idi. Bunu yapan ise erkek daha doğrusu penis idi. Yunanda farklı cinsel ilişki türleri için özel sözcükler kullanılırdı. Bu sözcükler genel olarak penis ve vücuttaki deliğin birleşmesini ifade eden sözcüklerdi. Örneğin “paedico” makattan girme anlamına geliyordu. Modern toplumlarda ise karşılıklılığı ifade eden “sevişmek, cinsel ilişki kurmak, cinsel ilişkide bulunmak” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Baskınlığı belirten tek yönlü sözcükler (düzüşmek, yatağa atmak gibi) ise müstehcen ve kaba olarak nitelendirilmektedir (Mondimore, 1991, s. 29-30).

Eski Yunanda cinsel edimin toplumsal kabul edilebilirliği, eşlerin cinsiyetine göre değil daha çok taraflar arasındaki iktidar dengesi tarafından belirleniyordu. Halperin (1990) “Klasik çağın Atinasında cinsel objeler iki farklı şekil alıyordu. Erkek ve kadın olarak değil, pasif ve aktif, saldırgan ve boyun eğen olarak” (s. 90) demiştir. Halperin (1990) en fazla geç ergenlik dönemi erkeklerin cinsel açıdan çekici bulunduğunu söylemektedir (s. 90). Mondimore’a (1991) göre, eromenos (genç eş) belli bir zamandan sonra ilişkiyi sonlandırır, eski eromenos artık bir kadınla

evlenebilir ya da daha genç bir erkekle cinsel bir birliktelik kurarak erastes (yaşlı eş) olabilirdi. Erastes ve eromenos arasındaki ilişki Plato'ya göre sıradan aşkın karşıtı olan semavi aşktı. Erkekler arası cinsel birliktelik yalnızca hoş görülmez aynı zamanda üreme amaçlı cinselliğin gerekli bir tamamlayıcısı olarak övülürdü (s. 31-32).

Antik Yunanda bazı erkeklerin tüm yaşamları boyunca erkekleri tercih ettikleri de bilinmektedir. Cinsel hazzı cinsel görevden ayırırsak, bu erkekler evleniyorlar ve çocuk sahibi olabiliyorlardı. Ama yine de cinsel eş olarak genç erkekleri seçiyorlardı. Bion ve Zenon gibi filozofların ve Büyük İskender'in yaşamları boyunca yalnız erkeklere ilgi duydukları iddia edilmektedir (Greenberg, 1998,s. 145).

Kadın eşcinselliği için kullanılan modern terim (lezbiyen) adını Yunan adası Lesbos'tan almıştır. Bu adanın en ünlü sakini, İ.Ö. 6. yüzyılda yaşamış olan Sappho hakkında çok fazla şey bilinmemektedir. Sappho'nun birçok şiiri, parçalar halinde olmasına rağmen, bunlar arasında kadınlara yazılmış açıkça ihtiraslı aşk şiirleri olan lirik yapıtlar vardır. İ.S. I. yüzyıldan gelen Yunan yazıtlarında, tribadismden söz edilmektedir. Romalılar ve Yunanlılar, "tribade" sözünü, cinsel anlamda yapay bir penis ya da bu işi yerine getirecek kadar büyük klitoris ile diğer kadınların içine giren kadınlar için kullanırlardı. Tribadism terimi kadın eşcinselliği için küçük düşürücü bir sıfat olarak 20. yüzyıla denk kullanılmıştır. Lesbienlik kavramı ise 19. yüzyılın sonlarına doğru kullanılmaya başlamıştır (Mondimore, 1991, s. 34).

Kısacası Yunan kültüründe, eşcinsellik ve heteroseksüellik ayrımı olmamıştır. Çünkü tüm erkeklerin çekici kadınlara olduğu kadar erkeklere de arzu duyabileceği varsayılmıştır. Bu tutum kaçınılmaz olarak Yunan toplumundaki erkek üstünlüğüne

ve cinsel ilişkideki baskınlık ve boyun eğme modeline bağlı idi (Mondimore, 1991, s. 33).

Mondimore (1991), Eski Romalıların da eşcinselliğe karşı antik Yunan'a benzer bir tutumun benimsendiğini aktarmıştır. Ona göre, Babil'in Gilgamiş Destanı, Kral Gilgamiş ile savaşçı dostu Enkidu arasındaki, bazı yorumcuların cinsel olarak nitelediği, yakın ilişkiyi anlatmaktadır (s. 45).

Mondimore (1991) eşcinselliğin suç olarak kabul edilmesinin İsa'nın doğumundan bir kaç yüzyıl sonra cinsellikle ilgili ahlaksal düşüncenin değişmesi ile geliştiğini, bu değişimde de Stoacıların ve Platon'un geç dönem yazılarının etkili olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, İ.Ö. 3. yüzyılda yaşayan Stoacılar, cinsel haz dahil olmak üzere her türlü hazza karşı idiler. Tek doğal cinsellik üreme amaçlı olmalıydı. Hatta bazılarının göre üreme amaçlı cinsellikte aşırı fiziksel haz alınması cinselliği kirliliyordu. Dölllenme ile sonuçlanmayan cinsel bir aktivite yasadışı ve doğaya aykırı olarak görülüyordu. İsa'nın doğumundan bir kaç yüzyıl sonra yeniden keşfedilen Stoacıların yazılarından etkilenen birçok ortaçağ teoloğu tüm cinsel hazların günah olduğunu savundular. Giderek onaylanmayan cinsel davranışlar "sodomi" adı altında toplandı. Bu sözcüğün kökeni Eski Ahitte yok edilen Sodom ve Gomora'dan geliyordu. Sodomi sözcüğü sadece eşcinselliği değil mastürbasyonu, heteroseksüel anal ve oral ilişkiyi, hayvanlarla kurulan cinsel ilişkiyi, heteroseksüel ilişkide orgazmdan önce penisi çekip dışarı boşalma eylemini, bazılarının göre erkeğin üstte olmadığı pozisyonlarda yapılan cinselliği (çünkü bu döllenme olasılığını azaltıyordu) de kapsıyordu. Aquinalı Thomas gibi en etkili ortaçağ din bilginleri, cinsel organın üreme amacı dışında kullanılmasını şehvetperestlik ve günahkârlık olarak değerlendiriyor ve bu nedenle eşcinselliğin tek amacının haz

olduğunu, dolayısı ile günah olduğunu savunuyorlardı. Hristiyanlarla Yahudiler ya da Müslümanlar arasında kurulan cinselliği de sodomi olarak değerlendirenler olmuştur (s. 50-51).

Ortaçağda okur yazarların çoğunun papaz ve keşişler olması ve kilisenin doğaya aykırı edimleri cezalandırma tutumu nedeni ile eşcinsel erotizme dair tek tük tarihsel kayıt vardır. 1112 Avrupa manastırlarında eşcinsel alt kültürün var olduğunu ima edecek homoerotik mektup ve şiirler bulunmaktadır. Daha baskıcı olan sonraki dönemlerde sodomi mahkeme tutanakları ve eşcinsel eylemler yüzünden ölüme mahkum edilen kişilerin varlığı eşcinselliğin varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Katolik kilisesinin Avrupa yaşamını daha fazla etkilemesi ile birlikte 14. yüzyılda da Avrupa'nın tüm kral ve prensleri sodomiyi suç sayan katolik kilisesinin baskısına boyun eğdiler. Sodomi çoğunlukla ölümlü cezalandırılan bir suç oldu. Engizisyon mahkemelerinin eşcinsel eylemlerde bulunanlara verdiği cezalar ile ilgili kayıtlar, en sert cezaların bile hem cinse duyulan güçlü yakınlığın engellenemediğini göstermektedir (Mondimore, 1991, s. 51-53).

Weeks (1990), erkek eşcinselliğine karşı olan dini yasaklamaların yasayla desteklenmesinin İngiltere'de ilk kez 1533 yılında VIII. Henry zamanında gerçekleştiğini belirtir. Buna göre sodomi, erkek-kadın, erkek-erkek veya erkek-hayvan arasında olan yasadışı cinsel ilişki olarak tanımlanmıştır. 1563 yılında yenilenecek bu yasa, 1885 yılına kadar olan tüm erkek eşcinselliği suçlarına temel oluşturmuştur. 1885 yılında, Suç Değerlendirme Yasası (Criminal Assessment Act) erkekler arasında her türlü cinsel ilişkiyi kapsayacak şekilde yaptırımları genişletmiştir.

Dunne'ye (1998) göre, Ortaçağ İslam toplumlarında, cinsellik sosyal ve politik hiyerarşi prensipleri ile uyumlu olarak düzenlenmiştir. Eşcinsel ilişkiler geleneksel toplumsal cinsiyet (gender) ve güç (power) kalıplarını takip etmekteydi.

Yani genç erkek pasif bir rol üstlenmekte (kadınları taklit etmekte), buna karşın yetişkin erkek, hâkimiyet kurma yolu ile (domination) cinsel doyum elde ederek, gücünü teyit etmekte idi. Eşitliğe dayalı cinsel roller anlaşılmaz ve kabul edilemez olarak görülmekte idi (Dunne, 1998). Orta çağ boyunca, üst sınıf erkekler çoğu zaman, ilişkide pasif rol alan genç bir erkeğe sahip olmuşlardır ki bu durum “geleneksel kadın rolünün aşağılanması düşüncesini” desteklemiştir (Dunne,1990). Özellikle Fas'ta genç bir erkeğe sahip olmak genç bir kıza sahip olmakla eşit görülüyordu. Ayrıca erkek fahişeliği de yaygındı. Hatta modern Fas'ta olgun bir erkek ve genç bir erkek arasındaki eşcinsellik sosyal olarak çok fazla yadırganmamaktadır. Eşcinsellik doğal karşılanmakta ve hâkimiyet ve gücün bir ifadesi olarak görülmektedir (Dunne, 1990).

Ortaçağ filozof ve tabiplerinden El-Razi'ye atfedilen “Gizli bir Hastalık Hakkında İnceleme” isimli orta çağa ait tıbbi tez pasif eşcinselliği açıklama gayreti içine girmiştir. Razi bu incelemede, pasif eşcinselliğin zayıf erkek sperminden kaynaklandığını savunmaktadır. Ona göre babanın zayıf spermi erkek çocuğu kadınsılaştırmaktadır. Razi, eşcinsellikten kurtulmak için hizmetçiler ve güzel yüzlü köleler ile cinsel ilişki önermektedir. Her ne kadar çalışmasının sonunda bu konuya değindiği için özür dilese de, Razi'nin bu tez ile eşcinselliği genetik bir fenomen olarak algıladığı açıktır (akt. Kligerman, 2007).

Kolonileşme öncesi, içerisinde Arapların, Farıların, Türklerin, Hindistanlıların ve Siyah Afrikalıların bulunduğu Müslüman toplumlarda, iki erkek arasında gerçekleşen seks oldukça yaygındı ve bu eylemde bulunanlar kendilerini gey olarak tanımlamamaktaydılar. 17. ve 18. yüzyıllarda Batılıların bu bölgelere gelmelerine kadar, bu bölgelerde yaşanan eşcinsellik ile batıdaki eşcinsellik

birbirinden oldukça farklı idi (Dunne, 1990). Batılıların cinsiyet kimliği (sexual identity) ve toplumsal cinsiyet (gender) kimliği arasında yaptıkları ayırım son zamanlara kadar Orta Doğuda yankı uyandırmamıştı (Dunne, 1998). Batı koloniciliğinin Orta Doğu ve diğer Müslüman bölgelerde yoğunlaşması ile eşcinselliğe karşı negatif tutumlar artmıştır. Yani belli bir grubu tanımlayan ve bir sapma olarak görülen eşcinsellik kavramı, Orta Doğuya Batı ile girmiştir. Başka bir ifade ile, Orta Doğuda, eşcinsel yaşama karşı düşmanlık Avrupa kolonileşmeciliğinin politik ve kültürel mirasıdır (Dunne, 1998).

Geleneksel İslam toplumlarında eşcinsellik tolere edilse de, geyelerin öğretmen ve din adamlığı gibi görevlere gelmeleri şiddetle reddedilmiştir. Bu durum İslamda evlilik ve ailenin yeri ile yakından ilgilidir. Bekâr insanların bu pozisyonlara getirilmeleri de engellenmiştir. Eşcinsellik (ve evlenmemek ve dolayısı ile çocuk dünyaya getirmemek) fitrat dininin ihlali olarak algılanmıştır (Kligerman, 2007).

Eşcinselliğe karşı dini kabullenmeler ile şekillenen olumsuz tutumlar, 18. yüzyılda bu kez tıbbi açıklamaların etkisinde kalarak sürmüştür. Bu dönemde sağlık çalışanlarının artan ilgi alanı haline gelen cinsellik ve cinsel sapmalar üzerinde geleneksel dini dogmaların yerini alan tıbbi düşünceler söz sahibi olmaya başlamıştır. O güne kadar dini ve sosyal bakış açıları ile günah, şeytani, sapkın olarak değerlendirilen çeşitli cinsel davranışlar, bu tarihten sonra “hastalık durumları” olarak kabul edilmeye başlanmış; bu şekilde cinselliği ve eşcinselliği açıklayan tıbbi bir model oluşmaya başlamıştır. Bu model aslında geçmişten gelen din temelli önyargıların, bu kez tıbbi kanıtlarla süslenmiş halinden başka bir şey olmamıştır. Bu değişimde, sekülerleşen toplumda dinsel yasak ve engellemelerin yeterince etkili olamamaya başlaması rol oynamıştır (Candansayar, 2009, s. 59-62).



Amerikan tarihçi ve seksoloğu Bullough'a (1975) göre cinselliğin tıbbi modelinin oluşmasında anahtar figür, cinsellikle ilgili geleneksel Hıristiyan önyargılarını tıbbi modele taşıyan Hermann Boerhaave (1668-1738) adlı botanik ve tıp profesörüdür. Yazılarında semenin boşa harcanmasının kişiyi hastalandıracağını ifade etmiştir. Geçmişte mastürbasyon tedavisi olarak mekanik olarak cinsel organlara erişimi engelleyen çeşitli araçlar, genitalerin koterizasyonu, klitoridektomi (kadın sünneti), spermatik duktusun çıkarıldığı çeşitli kastrasyon yöntemleri uygulanmıştır (Capps, 2003).

Mondimore (1991) 19. yy.'ın sonlarına doğru Alman doktorların eşcinsellik üzerine rapor ve teoriler yazdıklarını, fakat tıbbi camianın yayınladığı bu ilk eserlerde her tür eşcinsellik kavramının reddedildiği ve bu çalışmaların 80 yıl boyunca cinsel teorinin temelini oluşturduğunu belirtmiştir (s. 65-66).

Eşcinselliğin cinsel sapma olarak kabul edildiği tıbbi modelde, üretken olmayan her türlü cinsel eylem eleştirilmiş ve hastalık olarak kabul edilmiştir. Bununla ilgili olarak tarihe bakıldığında, bilim insanlarının özellikle mastürbasyon üzerine yoğunlaştıklarını görülmektedir (Çabuk, 2010).

1886'da Alman nörolog Krafft-Ebing tarafından cinsel yaşamın farklı psikopatolojik dışavurumlarını sergileyen 200'den fazla hasta geçmişini içeren *Psychopathia Sexualis* yayınlanmıştır. Kitabın bir bölümü "antipatik cinsel içgüdü"ye ayrılmıştır. Ebing (1965) "sapık cinsellik mastürbasyonun yol açtığı nevrasteni etkisi altında gelişir" (s. 190) diyerek mastürbasyonun antipatik cinselliğe neden olduğunu savunmuştur. Ayrıca yapısal antipatik cinselliğe sahip kişilerin cinsel yaşamlarının çok erken yaşta başladığına ve cinsel duygularının daha güçlü olduğuna inanmıştır. Oluşumsal eşcinsellerde de aynı şekilde fiziksel aşkın abartılmış ve yüceltilmiş

olduğunu düşünmüştür. Ona göre, bu kişiler nevroz ve nevrasteninin yanı sıra cinnete de yatkındılar (Krafft- Ebing, 1965, s. 223).

Krafft-Ebing'e göre, eşcinseller cinsel duyguları fazla ama güçleri sığ, olgun ilişkiler kurma yetisine sahip olmayan, zihinsel hastalıklara yatkınlıkları yüksek kişilerdi. Bunu "dejenerasyon teorisi" ve "mastürbasyona bağlı nevrasteni" ile açıklıyordu. Krafft Ebing bu düşünceleriyle, eşcinseller hakkında 100 yıl sürecek bilimsel anlayışın temellerini atmış oluyordu (Mondimre, 1991, s. 71).

1891'de Albert Moll eşcinsellik üzerine *Die Contrade Sexualempfindung* adlı kitabı yayınladı. Moll mastürbasyonun eşcinselliğe neden olduğu tezini reddetmiştir. Eşcinselliğin nedenleri ve diğer akıl hastalıkları ile olası ilişkisi hakkında kesin yargılara varmaktan kaçınmıştır. Fakat Moll'ün eseri daha az ilgi çekici ve güvenilir olmuştur (Mondimore, 1991, s. 72).

Krafft-Ebing ile çağdaş olup onun gibi düşünmeyen en önemli isimlerden biri İngiliz doktor Henry Howelock Ellis olmuştur. *Sexual Inversion* adlı eserinde verdiği vakalar Krafft-Ebing'in vakaları gibi patolojik vakalar değil yaşamını normal sürdüren insanlardı (Mondimore, 1991, s. 73-86).

Ellis (1897) dejenerasyon kuramını cinselliği açıklamada geçersiz gördü (s. 137). Eşcinsel eğilimin ergenlik öncesi 7-9'lu yaşlarda oluştuğunu öne sürdü (s. 107). Eşcinselliğin tedavi edilebilirliği iddialarını reddetmiş, tedavi edildiği söylenen vakaları ise abartmalı görerek ciddiye almamıştır (s. 146).

Psikianalizin babası Freud'un eşcinsellikle ilgili farklı açıklamaları olmuştur. Fakat temelde odipal komplekse vurgu vardır. İlk başlarda, erkek eşcinselliği ile ilgili, *Three Essays on the Theory of Sexuality* adlı eserinde "aynı cinse ilgi duyanlar, çocukluklarında anneye karşı kısa süreli ancak yoğun bir tutku duydukları

bir dönemden geçerler. Bu dönemi atlattıktan sonra kendilerini kadınlara özdeşleştirirler ve cinsel nesne olarak kendilerini alırlar. Yani narsistik bir temel üzerinde ilerleyerek, kişilik olarak kendilerine benzeyen ve annelerinin onları sevdiği gibi sevebilecekleri genç erkekler ararlar... " demektedir (akt. Mondimore, 1991, s. 118-119). Daha sonra "Eşcinsellik kaderini belirleyen şey erkeklik organına verdiği değerdir. Kadınların da vücudun vazgeçilmez saydığı bir organa (penis) sahip olduğu varsayıldığı sürece, çocuklukta cinsel obje olarak onları seçer. Özellikle bu noktada kadınların onları aldattığına inandığında ise kadınlar onun için cinsel obje olmaktan çıkar. Cinsel arzu duyduğu herkesin penise sahip olmasını ister, eğer koşullar uygunsa libidosunu "penisi olan bir kadına" yani kadınsı görünen bir gence yöneltecektir" (Freud, 1909) açıklamasını yapmıştır. Kıskançlık, Paranoya ve Eşcinsellikteki Bazı Nevrotik Mekanizmalar başlıklı makalesinde Freud (1922) eşcinsel duygularla, paranoya ve kıskançlık arasında bir bağ olduğunu ileri sürmüştür, çalışmasında tartıştığı iki hastadan birinde paranoid şizofreni olduğunu söylemiştir. Fakat Freud (1935) Amerikalı bir kadının eşcinsel oğlundan söz ettiği bir mektuba yanıtında, eşcinselliğin, avantajlı bir durum olmasa da utanılacak bir durum olmadığını, bir hastalık olarak sınıflandırılmayacağını, günah ya da rezillik olmadığını, gelişim döneminde belli bir fiksasyona bağlı olarak gelişen cinsel işlevin bir varyasyonu olduğunu söylemiştir. Tedavi ile ilgili de eşcinsel bir bireyi tekrar heteroseksüel hale getirmek hususunda söz veremediğini ancak analizin çocuktaki mutsuzluğa, erotik iç çatışmalara, çekingenliğe iyi geleceğini belirtmiştir.

Freud bu düşünceleri ile eşcinselliği hastalık gibi görmese de daha sonraki analistlerin eşcinselliği hastalıkla özdeşleştirdikleri gözlenmektedir. Örneğin Bergler (1956), "Eşcinseller temelde rahatsızlık yaratan kişilerdir. Mağrurluk, sözle

saldırganlık ve ağlamaklı bir tutumun karışımı... Kendilerinden daha güçlü birileri ile karşılaştıklarında boyun eğerler, güç kendilerinde olduğunda zalim, daha zayıf bir insanı ezmek söz konusu olduğunda vicdansızdırlar" demektedir (s.8).

1950' lerde Alfred Kinsey ve Evelyn Hooker eşcinsellikle ilgili önemli tutum değişikliklerine yol açabilecek çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. Kinsey'in, toplumdaki cinsel davranışı subjektif olmayan yöntemlerle ortaya koymayı amaçlayan, klinik olmayan popülasyonla yaptığı geniş kapsamlı çalışma sonuçlarına göre, erkeklerin % 37'si hem cinsleri ile en az bir kez orgazmla sonuçlanan cinsel ilişki kurmuştu. Bu oran 30 yaşına kadar bekar kalan erkeklerde % 50 oranına kadar yükselmekteydi. Erkeklerin % 10' u ise 16 ile 55 yaş arası az çok yalnızca eşcinsel olarak kalmıştı (Kinsey, Pomeroy ve Martin, 1948). Kinsey ve arkadaşları (1948), eşcinselliğin oran ve sıklığının, klinik olmayan bir nüfusta son derece yaygın olması ve özellikle erkek nüfusunun kayda değer bir bölümünde eşcinselliğin heteroseksüellikle birlikte görülmesinden dolayı, aynı cins bireyler arasındaki psikoseksüel reaksiyonların ender, anormal ve doğaya aykırı olarak değerlendirilmesinin ve bunun nevroz ve psikozon belirtisini oluşturduğu düşüncesini korumanın zor olduğunu belirtmişlerdir. Kinsey'e göre eşcinsellik kişinin olduğu bir şey değil yaptığı bir şeydi. Kinsey ve arkadaşları (1948) cinsel eş seçiminin sadece bir seçimden ibaret olduğunu, doğuştan gelen hiç bir özelliğin bunda rol almadığını ileri sürerek eşcinsellikte biyolojik faktörlerin ve kalıtsallığın önemini reddetmiştir. Aksine ona göre eşcinsellikte kültür ve sosyalleşmenin etkisi büyüktür.

Kinsey 1953'de de Kadında Cinsel Davranış raporunu yayınlamıştır. Bu rapora göre çalışmaya katılan kadınların % 25'i otuz yaşlarında diğer kadınlara karşı

erotik tepki tanımlıyordu. Ankete katılanların % 19' u ise 40 yaşlarına geldiklerinde başka bir kadınla kasten ve bilerek cinsellik içeren fiziksel ilişki kurmuşlardı. Bekar kadınlar hesaba katıldığında bu oran % 24'e çıkmakta idi. Kadınların % 13'ü ise 45 yaşına geldiklerinde orgazmla sonuçlanan cinsel ilişki yaşamışlardı (Kinsey, Pomeroy, Martin ve Gebhard, 1953).

Aynı yıllarda Evelyn Hooker'ın yapmış olduğu çalışma da eşcinsellikle ilgili tutum değişikliklerine neden olmuştur. Hooker (1957) yaptığı araştırmada, bir grup eşcinsel ve heteroseksüel erkeğe projektif testler uygulanacak, deneklerin cinsel eğilimlerinin farkında olmayan bir jüri testleri yorumlayacak ve deneklerin psikolojik sağlıklarını derecelendireceklerdi. Hooker ayrıca uzmanlardan kimin heteroseksüel kimin homoseksüel olduğunu belirtmelerini isteyecekti. Çalışma sonuçlarına göre, heteroseksüel ve eşcinsel grupların uyum puanları arasında kayda değer bir fark ortaya çıkmamıştır. Hatta eşcinsellerin uyum puanları heteroseksüellerinkine nazaran istatistiksel olarak anlamlı olmasa da daha yüksekti. Deneklerin cinsel eğilimlerini ise % 50 oranında doğru tahmin ettiler (Hooker, 1957). Hooker (1957) çalışmasından eşcinselliğin klinik bir olgu olarak var olmadığı, biçimlerinin heteroseksüellik biçimleri kadar farklı olduğu, eşcinselliğin cinsel kalıpta normal psikoloji sınırlarını aşmayan bir türev olduğu çıkarımlarını yapmıştır.

1950'lerden 1990'lara kadar, eşcinselliğin etiolojisi ile ilgili birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Bunlardan bir kısmı beyin ve hormonları inceleyen organik temelli araştırmalar, bir kısmı ise genetik ilminin gelişmesi ile yapılan genetik çalışmalardır. Çalışmaların nedensel bir çıkarım yapabilmemize yardımcı olabilecek nitelikte sonuçlar vermediği görülecektir. Bu çalışmalar Eşcinselliğin Etiolojisi başlığı altında özetlenecektir.

Yetişkin erkekler arasında cinsel ilişkinin suç olmaktan çıkarılması İngiltere’de 1967 yılına rastlarken, 1960 ve 1970’li yıllarda eşcinselleri heteroseksüel yapma amaçlı tedavilerin yaygınlaştığı gözlenmektedir (King & Bartlett, 1999). Offer ve Sabshin (1966), “bir taraftan eşcinselleri heteroseksüel yapmayı amaçlayan onarım terapileri sürerken bir yandan da 1960’lı yıllarda, ruh sağlığı alanında değişimler başlamıştır. Neyin normal neyin hastalık olduğu tartışılmaya başlandıkça, psikiyatrinin de psikiyatrik hastalıklara bakış açısı değişmeye başlamıştır” demişlerdir (Akt, Çabuk, 2010).

1960’larda artık eşcinsel bireyler politik olarak daha aktif hale gelmiş ve gey organizasyonları daha görünürleşmiştir. Amerika’daki eşcinsel hareketlerinden en önemlisi Stonewall’da yaşanılanıdır. 1969 yılında New York Greenwich Village’teki Stonewall adlı eşcinsel barına düzenlenen polis baskını sırasında, o bölgede yaşayan eşcinseller polisle çatışmış ve ilk kez haklarını aramışlardır. Bu olay eşcinsellerin özgürleşmesi için sembol niteliği taşımaktadır. Stonewall yıllar geçtikçe eşcinsel direnişi ve baskısının diğer ismi haline gelmiştir (Çabuk, 2010).

DSM’nin ilk baskısında transvestizm, pedofili, fetişizm ve seksüel sadizm ile birlikte cinsel sapkınlıklar arasında yer alan; 1968 yılındaki ikinci baskı olan DSM-2’de ise ayrı bir cinsel sapkınlık olarak kişilik bozuklukları kategorisinde bulunan eşcinselliğin sınıflandırmadaki yeri sorgulanmaya başlanmıştır. 1973 yılında yapılan bir toplantıda Spitzer, eşcinselliğin, işlevsellikte bozulma ve öznel stres yaratma gibi ruhsal hastalıklarda bulunması beklenen iki kritere uymadığını söylemiştir. Bu sırada Judd Marmor adlı Amerikalı bir psikiyatr da kendisine eşcinsel yönelimini değiştirmek için gelen eşcinseller ile çalışmaktaydı. Zaman içinde eşcinselliğin bir hastalık olmadığını savunmaya başlayan Marmor’un büyük rol oynaması ile

eşcinsellik, 1973 yılında, Amerikan Psikiyatri Birliği tarafından hastalık sınıflamasından çıkartılmıştır. 1980 yılında basılan DSM-3'te “ego distonik eşcinsellik” diye bir başlık olmakla birlikte yoğun baskılar sonucunda DSM-3-R’de sadece “kişinin cinsel yönelimine bağlı yaşadığı kalıcı ve belirgin rahatsızlık” adı altında, “başka türlü adlandırılmayan cinsel bozukluklar” başlığı altında kalmıştır. DSM 4’te ise hiçbir tanı kategorisi içinde yer almamıştır (Çabuk, 2010)

1998 yılında onarım veya dönüştürme terapilerine karşı çıktığını bildiren Amerikan Psikiyatri Birliği, 2000 yılında yeni bir bildirge yayımlamıştır. Burada, eşcinsel kişileri heteroseksüel yapma amacı güden bu tür terapilerin etkinliği ile ilgili kesin veriler olmadığı, uzun dönem sonuçlarının bilinmediği, literatürde çelişkili ve yetersiz bilgilerin bulunduğu, etik tartışmaların devam ettiği, bu tür terapileri savunan kişilerin eski psikoanalitik kuramlarla katı dini genellemeleri birleştirerek bilimselliği arka plana ittikleri ve dinin etkisi altında kaldıkları ifade edilmiştir. Dolayısıyla Amerikan Psikiyatri Birliği, sözü edilen onarım terapilerini onaylamadığını her fırsatta tekrar belirtmektedir. Amerikan Psikoloji Birliği, Kraliyet Psikiyatri Koleji, Avustralya Psikoloji Derneği yurt dışında; Türkiye Psikiyatri Derneği ise yurt içinde faaliyet gösteren ve benzer görüşlere sahip organizasyonlardır (Çabuk, 2010).

### **1.1.3. Eşcinselliğin Sebepleri (Etiolojisi) ile İlgili Yaklaşımlar**

Drescher (2002) “bazıları homoseksüelliğin ve heteroseksüelliğin sebeplerinin belli olduğunu iddia etse de, insanın cinsel yöneliminin kaynağı henüz çözülmemiş bir sırdır” diyerek eşcinselliğin sebebi ile kesin bir yargıda bulunmanın imkansızlığını vurgulamaktadır. Kesin bilginin olmadığı yerde, etioloji teorileri hem açıklamalar üretme hem de şeylerin doğasına dair mantık arama yoluna

başvurmaktadırlar. Başka bir bakış açısından, etiolojik teoriler, kuramcıların değerlerini yansıtan açıklamalar olarak görülebilir (Drescher, 2002).

Bu bölümde, eşcinselliğin etiolojisi ile ilgili ortaya atılan üç teoriden bahsedilecektir: Gelişmemişlik Teorisi, Patoloji Teorisi ve Normallik Teorisi.

### **1.1.3.1.Gelişmemişlik (Immaturity) Teorisi**

Gelişmemişlik kuramına göre, eşcinsellik, yetişkin heteroseksüelliği gelişimi sürecinin normal bir adımıdır. Dolayısı ile eşcinsellik geçici bir aşamadır (Drescher, 2002). Psikanalizde gelişmemişlik bakış açısının temellerine Freud'un "Cinsellik Teorisi Üzerine Üç Deneme"sinde rastlanır (Freud, 1905). Freud'a göre cinselliğin olgun bir şekilde ifadesi için, oral ve anal dönem gibi gelişmemiş (immature) psikoseksüel evrelerin atlatılması gerekmektedir. Cinsel hazzı oral ya da alıcı anal seks ile elde eden yetişkin libidal takıntı (fiksasyon) ya da gerileme (regresyon) yaşamaktadır. Bunlar cinselliğin gelişmemiş ifadeleridir. Freud (1908), bireyin cinsel eğilimi ne olursa olsun, genital olmayan, başka bir deyişle penil-vajinal olmayan cinsel eylemleri gelişmemiş (immature) olarak değerlendirmiştir. Bu durumda eşcinsel eylem penil-vajinal cinsel eyleme engel teşkil ettiği için, Freud'un sisteminde, eşcinsel eylem cinselliğin gelişmemiş ifadesi olarak ele alınmaktadır.

Freud (1935) "eşcinsellik psikonevrotik bir hastalık değildir" iddiasını ortaya atmıştır (Freud, 1935). Fakat Drescher (2002), "her ne kadar Freud eşcinselliği teknik olarak bir hastalık olarak görmese de, gelişmemişlik teorisi eşcinselliğin sağlıklı bir durum olduğunu yeterince göstermemektedir" demiştir.

Freud (1910) eşcinselliği birincil olarak gelişimsel bir tutukluk, fiksasyon ya da psikolojik gelişmemişliğin bir belirtisi olarak görmektedir. Leonardo da Vinci'nin



eşcinselliğini annesi ile kurmuş olduğu özdeşime bağlayan Freud, “anasının oğlu” steriotipinin oluşmasına katkıda bulunmuştur (akt. Drescher, 2002).

Papua Yeni Ginede ki bir uygulama gelişmemişlik teorisine bir örnek olabilir: Burada 7-10 yaşındaki erkekler annelerinden alınıp eşcinsel oral (fellatio) aktivitelere maruz bırakılmaktadırlar. Önce oral alıcı sonra ise verici olmaktadır. Yaşlılar bu erkeklere, spermin yaşam için hayati olduğunu, biyolojik erkekliğin ortaya çıkması ve devam ettirilmesi için gerekli olduğunu öğretmektedirler. Bu nedenle bu uygulama günlük yapılmaktadır. Orta çocukluktan ergenliğe kadar diğer gençlere oral seks yapılmakta, ergenliğe yakın dönemde ise diğer çocuklar onlara oral seks yapmaktadır. Bu ritüel erkeklerin sosyal ve erotik kimliklerini yeniden yapılandırmaktadır. Bu erkeklerin evliliğe kadar kadınlara yaklaşması yasaktır (Herdt, 1994, s. 2-3).

### **1.1.3.2. Patoloji Teorisi**

Patoloji teorileri yetişkin eşcinselliğini, biyolojik olarak belirlenen heteroseksüel gelişimden sapmanın ürünü bir hastalık ya da anormal bir durum olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşım birkaç ön kabulden hareket etmektedir: Birinci ön kabul, yetişkin heteroseksüelliğinin normal ve hastaliksız bir durum olduğudur. İkinci ön kabul, geleneksel cinsiyet rollerinden sapmaların eşcinsellik hastalığının belirtileri olduğudur. Üçüncü ön kabul ise, dışsal bir durum ya da patojenik bir ajan, normal heteroseksüelliğe giden yoldan bireyi alıkoymakta ve travmaya neden olmaktadır. Dışsal olay prenatal ya da postnatal dönemde meydana gelebilir (Drescher, 2002).

Dörner’e (1986) göre rahimde bazı hormonlara maruz kalmak eşcinselliğe neden olmaktadır. Bieber ve arkadaşlarına (1962) göre aşırı anne ilgisi ve bakım,

Moberly (1983)'e göre ise yetersiz baba ilgisi ve Krafft-Ebing (1886)'ya göre çok fazla masturbasyon eşcinselliğe neden olmaktadır.

Freud Krafft-Ebing'in patolojik yaklaşımını reddetse de neo-Freudyan analistler eşcinselliği tekrar patolojikleştirmişlerdir. Sondor Rodo bunlardan en önemlisidir. Rodo (1969) "insan psikolojisinin üremeye dayalı yaşama çabasına (reproductive survival) bağlı olduğuna dair neo-Darwinian iddiayı desteklemiş ve üreme amacı gütmeyen cinsel aktiviteleri adaptif olmayan olarak nitelemiştir. Rodo (1940) böylece Freud'un içsel biseksüellik teorisini (theory of innate bisexuality) reddetmiştir. Rodo (1969) eşcinsel eşleşme (homogenous pairing) kavramını kullanmakta ve eşcinsel eşleşmenin erkek-kadın deseninden bir sapma olduğunu, birbirinden cinsel yakınlık bekleyen erkeklerin aslında heteroseksüel karşılaşmayı taklit ettiğini iddia etmektedir. "*Beni her eşcinsel ilişkinin kadın-erkek deseninin bir ifadesi olduğu düşüncesine iten delil nedir? Eğer erkek erkekten hoşlanıyorsa, neden kadını taklit eden bir erkeği seçmektedir? ... Eğer bir kadın bir kadına yöneliyorsa, neden erkeksi bir kadını tercih etmektedir? ... Erkek-kadın eşleşmesini taklit etmektedirler. Erkek-kadın deseni anatomi tarafından dikta edilmektedir*" (Rodo, 1969, s. 211-212). Rodo'ya (1969) göre ailesel tutumlar patojenik ajanlar olabilir. "Neden eşcinsel birey erkek-kadın deseninden uzaklaşmaktadır? Ailenin çocuğun cinsel aktivitesini yasaklaması, erkeğin kadının cinsel organını kaçınılmaz cezanın hatırlatıcısı olarak görmesine neden olur. Karşı cinsin cinsel organının yarattığı korku katlanılmaz olduğunda birey eşcinselliğe sığınmaktadır" (Rodo, 1969, s. 212-213).

Rodo daha sonraki psikanalitik patoloji söylevinde oldukça etkili olmuştur. Bieber (1962) Rodo'nun "heteroseksüelliğin biyolojik norm olduğu ve her hangi bir

müdahale olmadığı sürece bütün bireylerin heteroseksüel olduğu, homoseksüelliğin, heteroseksüel dürtülerin ifade edilmesini engelleyen yaygın korkudan kaynaklandığı” yönündeki savını desteklemiştir. Biber (1962) ayrıca baba otoritesinin anne tarafından azaltıldığı ailelerin eşcinselliğe neden olan faktörlerden biri olduğunu söylemektedir.

Scorides (1975) heteroseksüel seçimin, başlangıçta doğumla belirlenmiş olduğunu, daha sonra ise çevre ve kültürel faktörler ile pekiştirildiğini savunmaktadır. Ona göre, evrensel çiftleşme kavramı, aile, cinsiyetler arası karşıtlık ve tamamlayıcılık ilkesi heteroseksüelliği desteklemektedir. Eşcinsellik ise, çocukluk korkularının standart kadın-erkek kalıbını zedelemesi sonucu ortaya çıkmakta ve bu bireyler orgazmın rahatlatıcılığını erkek-erkek ya da kadın-kadın ilişkisi ile başarmaktadırlar.

### **1.1.3.3. Normallik Teorisi**

Normallik teorisine göre eşcinsel farklı doğmaktadır ve bu farklılık doğaldır. Solaklık bu düşüncüyü açıklamak için sık kullanılan bir analogidir. Bu gün bir grup azınlıkta solaklık vardır ve bireyi bir dereceye kadar dezavantajlı yapsa da hastalık olarak değerlendirilmemektedir. Tarihsel olarak ise solak çocuklar anormal olarak karşılanıp tedavi edilmeye çalışılmışlardır (Drescher, 2002).

Bu teoriyi savunanlardan en önemlisi Alfred Kinsey olmuştur. Kinsey ve arkadaşları (1948), düşüncelerini, Darwin’in türlerdeki çeşitliliğin evrimsel değeri tezine dayandırmakta, cinsel davranışı, saç ve deri rengi gibi insan türünün bir çok olası çeşitliliğinden biri olarak görmektedirler.

1980’lerde normal çeşitlilik teorisini psikanalizin teori ve pratiğine entegre edenler olmuştur. İsay (1989, 1991, 1996) bu konuda yazan ilk psikanalist olmuştur.

İsay eşcinselliğin üç, dört, beş ve altı yaşlarındaki çocuğun babanın dikkatini çekmek ve bunu korumak için karşı cinsin özelliklerini gösterdiğini savunur ve heteroseksüel çocuğun da aynı yolla annenin ve daha sonra anneye benzeyen kadınların dikkatini çekmek için babanın özelliklerini benimsediğini belirtir. Fakat ona göre kendini çeken baba eşcinselliğe neden olmamaktadır. Tersine, baba oğlunun içsel (innate) hem cins cinsel çekimini fark etmekte ve ilerde gey olacak çocuğundan kendini çekmektedir.

Drescher (2002), “her ne kadar danışanlar eşcinselliğin normal bir çeşitlilik olduğu inancını taşırsalar da, bu inançlar daha sonraki bilişsel öğrenmeleri yansıtmaktadır. Eşcinselliğin genetik ya da biyolojik kökenli olduğuna inanmak, onun kötü olmadığı düşüncesini getirmektedir” demektedir.

Görüldüğü gibi kuramlar, eşcinselliğin doğası ile ilgili birbirinden oldukça farklı iddialar ortaya atmışlardır. Drescher’in (2002) de belirttiği gibi, bu yaklaşımlar, kuramcılarının kendi değerlerini yansıtıyor olabilir. Şimdi, genelde insanın cinsel yöneliminin özelde ise eşcinselliğin doğasını anlayabilmek için yapılan araştırmalar sunulacaktır.

#### **1.1.4. Eşcinselliğin Etiolojisi ile İlgili Araştırmalar**

Bazı çalışmalar, beyin yapısını inceleyerek, kadın ve erkek beynindeki yapısal farklılıkları ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu yapısal farklılıklar ortaya konulduktan sonra, eşcinsel bireylerin beyin yapıları ile karşılaştırmalar yapılmıştır.

1930’larda, Cinsiyet Farklılıkları Çalışma Komitesi, New York City’de, değişik psikolojik testleri, hormon ölçümlerini ve kafatası çevresi de dahil olmak üzere bazı beden bölgelerini ve genitalerin fizyolojik ölçümlerini içeren yöntemler kullanarak eşcinselleri değerlendirmiştir. Bu araştırma sonucunda, grup olarak,

homoseksüel ve heteroseksüel kadınlar arasında bazı morfolojik farklılıklar tespit edilmiştir. Örneğin, lezbiyenlerin kafataslarının biraz daha geniş olduğu bulunmuştur. Fakat lezbiyen grup içindeki çeşitliliğin çok fazla olduğu gözlenmiştir. Birçok lezbiyen kadının heteroseksüel kadınlarla aynı fiziksel özelliklere sahip olduğu ve birçok heteroseksüel kadının da lezbiyen katılımcılar gibi geniş kafatasına sahip olduğu bulunmuştur (Henry, 1948).

Hücresele biyolojideki gelişmelerle beraber, kemirgen beyinlerinin belirli alanları incelenerek cinsel farklılıkları ortaya koymaya çalışan araştırmalar yapılmıştır. Gorski, Gordon, Shryne ve Southam (1978) yaptıkları bir çalışmada, pre-optik bölgenin bir parçası olan cinsel dimorfik nükleusun (SDN-POA), dişi farelere oranla erkeklerde daha geniş olduğunu bulmuşlardır. Fakat bu güne kadar nedensel bir bağlantı bulunamamıştır. Örneğin, Swaab ve Hofman (1995) SDN-POA bölgesinde oluşturulan lezyonların, maskülen davranışın bazı öğelerinde değişikliğe neden olduğunu ve SDN-POA bölgesinin genişliği ile testesteron düzeyi arasında pozitif bir korelasyon olduğunu bulmuşlardır. Fakat lezyon sonrasındaki davranış değişikliklerinin oldukça az olduğu gözlenmiştir.

SDN-POA'nın insanlarda da var olduğu keşfedilmiş ve bu bölgeye insanda hipotalamusun orta çekirdeği (intermediate nucleus of hypothalamus) denilmiştir (Braak ve Braak, 1987). Hofman ve Swaab (1989) bu bölgenin morfometrik özelliklerini incelemiş ve bu bölgenin hacim olarak yetişkin kadınlara göre yetişkin erkeklerde iki kat fazla olduğunu bulmuşlardır. Allen, Hines, Shryne ve Gorski (1989) ise, ön hipotalamus içindeki çekirdeğin (Interstitial nucleus of the anterior hypothalamus) erkeklerde kadınlardan daha büyük olduğunu bulmuşlardır. Bazı çalışmalar bu bölgenin eşcinsel erkeklerde heteroseksüel erkeklere göre daha küçük

olduğunu göstermiştir (Mondimore, 1991). Bu bulgu eşcinsel erkeklerin bu beyin bölgesinin heteroseksüel erkeklerden çok heteroseksüel kadınlara benzediği yönünde değerlendirilebilir. Fakat bu dönemde her ne kadar cinsel olarak dimorfik yapılar keşfedilse de, araştırmaların tekrarının yapılamaması, farklı ölçme teknikleri kullanılması ve bulguların tutarsız olması gibi nedenlerden dolayı, beynin yapısal özelliklerini inceleyen bu çalışmalara bakarak, cinsel farklılıkların biyolojisi ile ilgili net bir yargıda bulunmak oldukça zor görünmektedir.

1990'larda, Allen ve Gorski (1990) stria terminalis bed nükleus kısmının hacminin erkeklerde kadınlara göre 2.5 kat fazla olduğunu göstermişlerdir. Aynı araştırmacılar ertesi yıl, anterior commissurenin kadınlarda 12 kat daha geniş olduğunu buldular (Allen ve Gorski, 1991). 1992'de Allen ve Gorski (1992), daha önceki çalışmada kadınlarda daha geniş olduğu bulunan anterior commissurenin homoseksüel erkeklerde, heteroseksüel erkek ve kadınlara göre daha geniş olduğunu bulmuşlardır. Bu bulgu yeni bir hipotez ortaya atılmasına neden olmuştur: Üçüncü cinsiyet hipotezi, yani gey cinsiyeti (gey sex) (Alexander, 2000).

Bu çalışmalardan sonra erkek ve dişiler, heteroseksüel ve homoseksüeller arasında, beynin yapısal dimorfizmi ile ilgili çok az çalışma yapılmıştır. Bunun yerine, yapısal farklılıklar üzerindeki hormonal etkileri araştıran bir çalışma dalgası başlamıştır. Cooke, Tabinba ve Breedlove (1999), farelerde, beyin nükleusunun hacminde cinsel dimorfizm bulmuşlar ve bunu sistemde dolaşan androjendeki farklılığa atfetmişlerdir. Medial Amygdalanın posterodorsal nükleusunun (MePD) dişi farelere göre erkek farelerde daha büyük olduğu bulunmuş fakat erkek fareler kastre edildikten dört hafta sonra, MePD hacminin dişilerle aynı duruma geldiği bulunmuştur. Ayrıca 4 haftalık bir zaman diliminde, dişi farelere androgen verilmiş

ve MePD'nin genişleyerek normal erkeklerinkinin hacmi ile eşitlendiği görülmüştür. Bu çalışma, yetişkin hormon manipülasyonunun, memelilerde, beyindeki cinsel dimorfizmi tersine çevirdiğini göstermektedir (Alexander, 2000).

Breedlove (1997) kastre edilmiş erkek farelere, testesteron doldurulmuş silikon kapsüller nakletti. Fareler iki gruba ayrıldı. 27 gün boyunca, çiftleşecek grup alıcı dişilerle, çiftleşmeyecek grup ise alıcı olmayan dişiler ile aynı yere konuldu. Çalışmanın sonunda çiftleşme davranışının, beynin ilgili bölgesindeki nöron genişliğini değiştirdiği bulundu. Her iki grubun androgen seviyesinin aynı düzeyde olduğu dikkate alınırca, sadece cinsel deneyimin hücre genişliğine neden olduğu düşünülür. Breedlove, bu çalışma sonucunda, beyin yapısındaki farklılıkların, cinsel davranıştaki farklılıkları şekillendirmekten çok cinsel davranış farklılıkları tarafından şekillendirildiği sonucunu çıkarmıştır.

Harrison, Everall ve Catlan (1994) yapısal çalışmalarla ilgili literatür incelemeleri sonucunda, bu çalışmaların tekrarlanmaya ve daha genişletilerek yapılmaya ihtiyaç duydukları sonucuna varmışlardır. Sonuç olarak, Alexander'ın (2000) da belirttiği gibi, beyindeki yapısal cinsel farklılıkların cinsel eğilim farklılıklarına neden olduğunu söylemek için henüz çok erkendir.

1897'de Havelock Ellis 32 eşcinsel vakadan en az onunun eşcinsel akrabası olduğunu rapor etmiştir (Ellis ve Symonds, 1897). 1951 yılında DNA'nın tanımlanması ile genetik bilimi yeni bir sürece girmiştir. 1978 yılında baskılayıcı enzimlerin keşfi ile genleri tanımlamak kolaylaşmıştır (Mondimore, 1991, s. 215). Bu gelişme ile birlikte eşcinselliğin kalıtsal boyutunu inceleyen araştırmalar yapılmaya başlamıştır.

1993 yılında, bir grup araştırmacı, önceki diğer araştırmacılar gibi eşcinsel

bireylerin aile geçmişlerini incelemiş ve soyağaçlarında ailede başka eşcinsellerin olduğunu görmüşlerdir. Eşcinsel erkeklerin % 13.5'inin eşcinsel bir erkek kardeşi bulunduğunu ve sıklıkla anne tarafından bir dayı veya kuzenin eşcinsel olduğunu gözlemişlerdir. % 7.5'inin ise baba tarafından bir amca ya da kuzenin eşcinsel olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısı ile araştırmacılar eşcinselliğin anne tarafından kalıtım yolu ile kuşaktan kuşağa geçtiğini düşünmüşlerdir. Bu araştırmacılar X kromozomunda bulunan bir genin ortak olduğunu düşündükleri 40 eşcinsel erkek kardeş bulmuşlardır. Eşcinselliğin, ailenin baba tarafından gelmediği ve birden fazla lezbiyen akrabası bulunmayan kardeşler seçilmiş ve böylece eşcinselliğin başka türden bir aktarımla kuşaktan kuşağa geçebileceği aileler elenmiştir. Bu 40 kardeşin X kromozomlarındaki DNA işaretleyicileri incelendiğinde, uzun kolonun ucunda bulunan Xq28 denen bir alanda, 40 çiftin 33'ünün DNA işaretleyicilerinin ortak olduğu görülmüştür. Bu sonuç bazı erkeklerde, eşcinselliğin X kromozomunun bir ucundaki gen ya da genlere bağlı olduğuna kanıt olarak gösterilmiştir (Hamer, Hu, Magnuson, Hu, ve Pattatucci, 1993).

Aynı araştırmacıların da yer aldığı bir bilim adamı grubu, başka bir araştırmada, 32 çift eşcinsel kardeş üzerinde yaptıkları bir araştırmada, 32 çiftin 23'ünde Xq28 işaretleyicisinin ortak olduğunu bulmuşlardır (Hu, Pattaucchi, Patteson, Fulker, Cherney, Kruglyak ve Hamer, 1995). Bu çalışmada, kardeşlerin 2'si eşcinsel diğerlerinin heteroseksüel olduğu 11 çiftten 9'unda heteroseksüel erkek kardeşin, eşcinsel kardeşlerde ortak olan Xq28 işaretleyicisine sahip olmadığını bildirmişlerdir. Ayrıca kız kardeşlerin lezbiyen olduğu vakalar da incelenmiş, fakat Xq28 ile lezbiyenlik arasında bir bağ olmadığı bulunmuştur (Hu ve arkadaşları, 1995).

Hamer ve arkadaşlarının (1993) çalışmasını eleştiren McKnight ve Malcolm



(2000) Avustralya’da 450 eşcinsel birey ile yaptıkları çalışmalarında gey katılımcıların, heteroseksüel katılımcılara göre çok daha fazla gey akrabası olduğunu fakat Hamer ve arkadaşlarının (1993) iddia ettiği anne tarafından aktarımı ima edecek bir bulgu gözlemediklerini rapor etmişlerdir. Anne tarafından ve baba tarafından gey olan amca ve erkek kuzenlerin oranının eşit olduğunu bulmuşlardır.

Mondimore (1991) her ne kadar Xq28’in eşcinsellikle bağımlı gösteren bulgular olsa da, eşcinsel kardeşlerin olduğu ailelerin hepsinin aynı kalıtım modelini göstermediklerini, bunun da eşcinsellikte Xq28 geninden başka genlerin de rol oynayabileceğini gösterdiğini belirtmektedir.

Eşcinselliğin kalıtsal yönünü araştıran ikiz çalışmaları da yapılmıştır. 1950’lerde Kallmann’ın eşcinselliğin kalıtsal yönünü anlamak için ikizlerle yaptığı çalışma, 1952 yılında Journal of Nervous and Mental Disease dergisinde yayınlanmıştır (Kallmann, 1952). Araştırma eşcinsel erkeklerin bozuk bir Y kromozomuna sahip olduklarını bu yüzden kız kardeşlerinin erkek kardeşlerinden daha çok olduğunu ileri süren bir teoriye dayanmaktadır. Teoriye göre bozuk bir Y kromozomuna sahip erkeklerin çoğu rahimde ölmektedir. Kallmann’ın (1952) örneğinde eşcinsel erkeklerin kız kardeş sayısının fazla olduğu ortaya çıkmıştır. Fakat istatistiksel olarak önemli bir fark olmadığı görülmüştür. Kallmann ikizi olan 85 eşcinsel erkek bulmuş ve bunların 22’si dışında diğerleri ile mülakat yapmıştır. Kallmann çift yumurta ikizleri arasında % 11.5 uyum olduğunu, tek yumurta ikizleri arasında ise yüzde yüze yakın bir uyum olduğunu ortaya koymuştur (Kallmann, 1952). Deneklerin çoğunun akıl hastanesi ve hapisanelerden elde edilmesi, Kallmann’ın hangi ikizin tek hangisinin çift yumurta ikizi olduğuna nasıl karar verdiğini belirtmemiş olması, ayrıca bu ikizlerin çoğunun aynı çevrede yetişmiş

olmasını dikkate almaması gibi nedenlerden dolayı bu araştırma bulguları çağdaşları tarafında reddedilmiştir (Mondimore, 1991,s. 209).

Kallmann'ın araştırmasından yaklaşık 30 yıl sonra, Bailey ve Pillard (1991) 100'den fazla erkek ikiz üzerinde bir araştırma yapmıştır. Amerika'da gey topluluklarının yayınlarına ilan vererek, ikiz kardeşi ya da evlat edinilmiş kardeşi olan eşcinsel bireylere ulaşılmıştır. Gönüllülerin cinsel eğilimleri titizlikle incelenmiş ve ikizleri ya da evlat edinilmiş kardeşleri ile bizzat mülakat yapılmıştır. Araştırma sonucunda, tek yumurta ikizlerinin uyum oranı % 50, çift yumurta ikizlerinin ise % 24 bulunmuştur. Evlat edinilmiş kardeş ile uyum oranı ise % 19 bulunmuştur.

Aynı araştırmacılar iki yıl sonra kadın ikizler üzerine benzer bir araştırma yapmışlardır. Bu araştırmanın sonucuna göre ise tek yumurta ikizlerinde eşcinsellik için uyum oranının % 48, çift yumurta ikizlerinde % 16 ve evlat edinilmiş kardeş ile uyum oranının ise % 16 olduğu bulunmuştur (Bailey, Pillard, Neale ve Agyei, 1993).

Bu araştırma eşcinsellikte genetik faktörlerin rol oynadığını ima etmektedir. Bu araştırmalar ne kadar titizlikle yapılsa da bazı eleştiriler olmuştur. Örneğin Lidz (1993), tek yumurta ikizleri arasındaki uyum oranının yüksekliğinin, genetik materyalin benzerliğinden değil, bu ikizlerin diğer çocuklara göre ebeveynleri tarafından daha çok benzer muameleye maruz kalmalarından kaynaklandığını iddia etmiştir.

Prenatal dönemde gerçekleşen hormonal etkilerin de yetişkin maskülen ve feminen davranışlarını etkilediğini gösteren çalışmalar yapılmıştır. Örneğin bir çalışmada, pseudohermofrodit dişi domuzlara, prenatal dönemde testosteron enjekte edilmiştir. Bu domuzların yetişkin dönemde maskülen davranışlar gösterdikleri ve feminen davranış gösterme kapasitelerinin azaldığı gözlenmiştir (akt. Bakwin, 1968).

Young, Goy ve Phonix (1964) tarafında yapılan bir çalışmada ise, dişi maymunlara prenatal dönemde testesteron verilerek pseudohermofroditizm oluşturulmuştur. Bu maymunların testesterona maruz bırakılmayan maymunların göre sosyal davranışlarının daha çok maskülenleştiği bulunmuştur. Bu maymunların daha agresif ve korkusuz olduğu gözlenmiştir. Harris ve Levine çalışmalarında yeni doğan erkek farelerin bir kısmını ilk 24 saat içinde, bir kısmını ikinci gün ve bir kısmını da unc gün içine kastre etmişlerdir. Bu farelerden ilk 24 saat içinde kastre edilen erkek farelerin, embriyonik yaşamda her iki cinsiyetin de göstermiş olduğu dişi-hipotalamik mekanizmayı devam ettirdiği, ikinci gün kastre edilen farelerden sadece birkaç tanesinin dişi mekanizmayı sürdürdüğü ve unc gün kastre edilenlerin ise tamamen erkek mekanizmayı sürdürdüğünü bulmuşlardır. Bu alışma, postnatal dönemde kritik dönemde maruz kalınan hormon seviyesinin de cinsiyet özelliklerini etkilediği yönünde yorumlanabilir (akt. Bakwin, 1968).

Fetal dönemdeki cinsel ayrışma sürecinde bazı bozukluklar yaşanmaktadır. Bunlar eşcinselliğin doğası tartışması açısından önem taşımaktadır. Bu bozukluklardan bir tanesi Androjen Kayıtsızlığı Sendromu (Androgen Insensitivity Sendrome) denen kalıtımsal bir bozukluktur. Burada testisler tarafından üretilen testesteron, hedef dokudaki receptrlerdeki bir sorundan dolayı, bu receptrler tarafından alınamamaktadır. Böylece testesteron bu dokularda etkisiz kalmaktadır. Bu kişiler genetik olarak erkek olmalarına rağmen, dişi organı ile doğmaktadır. Testisler testesteronla birlikte estrojen de salgıladığı için bu kişilerde göğüs oluşumu ve ergenlikte vücudun yuvarlaklaşması gözlenebilir. Aile tarafından kız çocuğu olarak yetiştirilen bu bireylerin gerçek cinsiyetleri çoğunlukla yetişkinlikte adet olamama ve kısırlık şüphesi ile tıbbi muayene esnasında ortaya çıkmaktadır. Bu

kişilerin cinsel eğilimleri üzerine yapılan bir çalışma, genetik olarak erkek olan bu bireylerin, erkeklere ilgi duyduklarını ortaya koymuştur (Mondimore, 1991, 164-165). Bu bireylerin, bir kız olarak yetiştirilmiş olmaları, eşcinselliğin genetikten çok sosyalleşme süreci ile ilgili olduğunun göstergesi olabilir.

Bir başka genetik bozukluk Congenital Adrenal Hyperplasia (CAH)'dır. Böbrek üstünde konumlanan adrenal bezleri testisler kadar olmasa da her iki cinsiyette de bir miktar testesteron salgılamaktadır. CAH adrenal bezlerinin fazla büyümesi ya da anormal miktarda testesteron salgılaması sonucu ortaya çıkmaktadır. Embriyonun gelişim döneminde kana karışan adrenal testesteronla birlikte, genetik dişilerde erkek organına benzeyen bir cinsel organ gelişir. Genetik erkekler bu durumdan ender olarak etkilenir. Klitoris büyüyerek penise benzer bir organ ve bu organın labya ile birleşerek skrotum oluşumu meydana gelebilir. Bu bireylerin dış cinsiyet organlarının kesin teşhisi yapılamayabilir. CAH'lı bireylerle yapılan uzun vadeli araştırmalar, bu bireylerin yaşlıları gibi eş ya da anne olmak yerine spor ve açık hava faaliyetlerine ilgi duyan enerjik "erkek tavırlı kızlar" olduğunu ortaya koymuştur (Mondimore, 1991, s. 165-166).

Bir başka genetik bozukluk ise 5alphareductase Eksikliği Sendromudur. 5alphareductase testesteronu penis ve scrotumun normal gelişimi için gerekli olan farklı bir tür hormona dönüştüren enzimdir. Bu bireylerde bu enzim eksik salgılanmaktadır. Genetik erkekler normal testis dokusuna ve normal testesteron seviyesine sahiptirler. Fakat ilk başta cinsel organları kadınlık organına benzemektedir. Bu yüzden kız çocuğu olarak yetiştirilebilirler. Ergenlikte testisin yüksek seviyede testesteron salgılaması ile birlikte bu kız çocuklar erkek çocuğa dönüşürler. Ses kalınlaşır, kas ve yağ dağılımı erilleşir ve klitoris büyüyerek penis

boyutunda bir organa dönüşür (Mondimore, 1991, s. 167-168). 1970'lerde Dominik Cumhuriyetinde, bu sendromu taşıyan bir grup üzerinde yapılan araştırma, kız olarak yetiştirilen bireylerin, ergenlikte erkek kimliğini benimsedikleri ve kadınlara ilgi duyduklarını göstermiştir. Bu çalışma, erkek kimliğinin ve heteroseksüelliğin beyin testesterona maruz kalması sonucunda prenatal dönemde belirlendiğini göstermektedir. Kız çocuğu olarak yetiştirilmeleri asıl kimliklerini tercih etmelerini engellemediği şeklinde yorumlanmıştır (Le Vay, 1993, s. 134).

Bu bozukluklar cinsel oryantasyon hakkında bilgi verse de, doğum öncesi hormonal olayların beyin üzerindeki etkisine dair eksiksiz bilgi vermezler. Çünkü bu sendromları taşıyan bütün bireylerin daha sonra aynı cinsel davranışı göstermediği bilinmektedir.

Money, Hampson ve Hampson (1957) dış cinsiyet organları karmaşık olan hermofrodit bireylerde, cinsiyet belirleme (sex reassignment) ve yetiştirilmenin, kromozomsal cinsiyet, gonadal cinsiyet, hormonal cinsiyet ve iç üreme morfolojisine göre, bireyin sosyal cinsiyetini ve cinsel eğilimini belirlemede daha etkili olduğunu gözlemlemişlerdir (akt. Bakwin, 1968).

Eşcinselliğin etiolojisi üzerine yapılan araştırmaların, eşcinselliğin sebebi ile ilgili nedensel bir çıkarım yapabilmemize olanak sağlayacak düzeyde tutarlı bulgular üretmediği söylenebilir. Görüldüğü gibi, bazı çalışmalar eşcinselliğin sebebini doğuştan nedenlere (nature) bağlarken, bazı araştırmalar çevresel nedenlerin (nurture) daha önemli olduğunu ima etmektedir. Eşcinselliğin sebebi ne olursa olsun, tarihsel olarak, homoseksüel yönelimi heteroseksüel yönelime değiştirmeye yönelik çalışmaların yapıldığı gözlenmektedir. Bundan sonraki bölümde, eşcinsel yönelimi değiştirmeye yönelik yapılan çalışmalar aktarılacaktır.

### 1.1.5. Cinsel Yönelimi Değiştirme abaları

Eşcinsel bireylerin cinsel yönelimlerini homoseksüelden heteroseksüele dönüştürme amaçlı yapılan terapilere onarım terapisi (reparative therapy) denilmektedir (Spitzer, 2003). Onarım terapilerine, dönüştürme terapisi (conversion therapy) ya da tekrar yönlendirme terapisi (reorientation therapy) de denilmektedir (Grace, 2005). Yüzyıllar boyunca, tıbbi ve dini gelenekler, bazı metodlar kullanarak istenmeyen eşcinsel eğilimi değiştirme çabasında olmuşlardır. Psikanalitik terapi, dua ve manevi müdahaleler, elektrik şoku, mide bulandırıcı ilaçlar, hormon terapileri, ameliyat ve çeşitli davranışsal teknikler kullanılmıştır (Haldeman, 1994).

Amerikan Psikiyatristler Derneği, 1973 yılında eşcinselliği mental hastalıklar sınıflandırmasından çıkarmıştır. Bunun üzerine, Kanada ve Amerika’da bir çok ruh sağlığı topluluğu, eşcinselliğin bir hastalık, mental bozukluk ya da duygusal problem olmadığını açıklamış, bu yönde resmi kararlar alıp, etik ilkelerini tekrar yenilemişlerdir (APA, 1999). Fakat, buna rağmen 1990’lı yılların başlarında, kendilerine onarım terapistleri diyen muhalif bir grubun ortaya çıktığı gözlenmiştir. 1992 yılında, bu muhalif grup tarafından Birleşik Devletler Ulusal Eşcinsellik Araştırma ve Terapi Topluluğu (NARTH: U.S. National Association for Research and Therapy of Homosexuality) kurulmuştur (Grace, 2005).

1973’te eşcinselliğin mental hastalıklar sınıflandırmasından çıkarılması, APA ve diğer bazı ruh sağlığı topluluklarının “eşcinselliğin mental bir hastalık olmadığı” yönündeki açıklaması ve bu yönde yapılan resmi düzenlemeler nedeni ile homoseksüel yönelimi heteroseksüel yönetime dönüştürme amaçlı yapılan girişimlerde, “tedavi” kavramının kullanılmadığı söylenebilir. Çünkü tedavi kavramı açık bir şekilde hastalık iması içermektedir. Bu nedenle, kendilerini onarım terapisti

olarak tanımlayan muhalif grubun, tedavi yerine “onarım”, konversiyon (dönüştürme) ya da tekrar yönlendirme gibi isimleri kullandığı söylenebilir.

1990’lı yılların sonlarına doğru, danışanın cinsel kimliğini homoseksüelden heteroseksüele değiştirme yaklaşımlarına karşı bir karşıtlığın ortaya çıktığı görülmektedir (Throckmorton,1998). Davison (1976), Martin (1984) ve Haldeman (1994) cinsel yönelimi değiştirme amaçlı yapılan terapatik çabaların etik olmadığını ileri sürmüşlerdir.

1997’de APA, toplumsal ihmal, önyargı, aile ve sosyal baskı gibi nedenlerden dolayı, danışanların konversion (döndürme) terapisi isteyebilecekleri yönünde kaygı ifade eden bir karar geçirmiştir (APA, 1997; Slek, 1997). 1998’de ise Amerikan Danışmanlık Topluluğu (American Counseling Association, ACA) benzer bir karar çıkarmıştır (ACA, 1998). ACA kararında “ACA aynı cins cinsel yönelimli bireylerin danışmanlığında konversiyon (döndürme) veya onarım terapilerinin kullanılmasına karşıdır” (ACA, 1998) denmekte iken, karar üstüne yapılan tartışmalar sırasında topluluğun yönetim konseyi “konversiyon terapilerine karşıtlık” ifadesinin çıkarılmasına karar vermiştir. Fakat buna rağmen ACA, döndürme terapilerinin “gey, lezbiyen veya biseksüel gençlerin ruhsal hasta olarak tasvir edilmeleri, danışmanların doğru olmayan bilgi ya da cinsel yönelimle ilgili asılsız bilgi yaymaları” durumunda karşıtlığın devam edeceğini belirtmiştir (ACA, 1998).

Throckmorton (1998), bu kararın, açık bir karşıtlık belirtmese de, homoseksüel yönelimin heteroseksüel yönelime dönüştürülmesi çabalarını desteklemiyor gibi görüldüğünü belirtmektedir. “Eğer önerildiği orijinal hali ile kalsa idi, kararın uygulamada çok büyük etkisi olacaktı. Mental sağlık profesyonelleri, cinsel yönelimini değiştirmek isteyen danışanlarına, bu isteklerinin hatalı olduğunu

söylemek zorunda kalacaklardı. Eşcinselliğin değişebilirliğine inanan danışmanlar, ACA üyesi olmasalar bile, ACA'nın etik kodları birçok eyalet tarafından kabul gördüğü için, etik kodları ihlal ettikleri için suçlanacaklardı” (Throckmorton, 1998).

Throckmorton (1998), ACA'nın cinsel yönelimin değiştirilmesi ile ilgili kararında, cinsel yönelim değiştirme tedavileri ile ilgili on prensip ileri sürdüğünü belirtir ve her bir prensibin, döndürme terapilerinde ihlal edilmediğini tartışır. ACA'nın, “eşcinsellik mental bir hastalık değildir” prensibine karşı Throckmorton (1998), “geleneksel olarak, danışmanlıktan faydalanması için kişinin hastalık sahibi olması gerekmez. Eğer danışan cinsel yönelimini değiştirmek talebinde bulunuyor ise, danışana istediği danışmanlığı vermek, danışmanın onu mental olarak hastalıklı varsaydığı anlamına gelmez” demiştir. Ona göre, cinsel yönelimi değiştirme çabalarının yasaklanması, değişim isteyen danışanlara karşı ACA'nın ayrımcılık yaptığını göstermektedir. Yine ACA'nın etik prensibine göre danışman, danışanın kültürel arka planını anlamak için aktif bir çaba harcamalıdır. Throckmorton (1998) “konversiyon terapisi bu prensibi ihlal etmemektedir. Hatta profesyonel topluluklar cinsel yönelim değiştirme çabalarını basite almakla bu ilkeyi ihlal etmektedir” demektedir. Çünkü “ACA, konversiyon terapilerini yasaklayarak, ahlaki değerlerinden dolayı, cinsel yönelimleri ile ilgili çelişkiler yaşayan bireylerin ahlaki değerlerini küçümsemektedir” (Throckmorton, 1998). Yine ACA, “danışanlar, kendi değerlerini danışana empoze etmemeleri gerekliliğinin farkında olmalıdır” demektedir. Throckmorton (1998), bu ilke ile ilgili, “konversiyon terapisine karşı çıkmak bu kuralı ihlal anlamına gelebilir. Çünkü değişim olasılığı arayan bir danışanın isteği ciddiye alınmamaktadır. Eşcinselliğe ahlaki açıdan karşı olan bir



bireyin, ahlaki değerleri basite alınmaktadır. Değişim başarısı gösteren bir bireyin başarısı eleştirilmektedir” yanıtını vermektedir (Throckmorton, 1998).

ACA’nın kararı, aynı cinsiyetten bireylerin evlenmesini destekleyen kararların da eşlik etmesi ile kısa sürede tartışmalara yol açmıştır (Lee, 1998). Topluluğun Batı Bölgesi Kurulu yönetim kurulunun kararı feshetmesini isterken, Güney Bölgesi Kurulu konunun tekrar ele alınmasını istemiştir (Gerst,1998).

Son dönemlerde yapılan bir çalışma, döndürme terapilerine karşı olumlu ve olumsuz tepkiler veren katılımcıların çoğunluğunun, bu terapilerden zarar gördüğünü bildirmiştir. Ayrıca danışmanların ön yargılı ve yanlış yönlendiren bilgiler verdiğini bildirmiştir (akt. Haldeman, 2004). Yine Haldeman (2004) döndürme terapilerine başvuran eşcinsel bireylerin çoğunun, güçlü dini bağlılıkları olduğunu ve bundan dolayı yaşadıkları içsel çelişkidenden dolayı döndürme terapilerine başvurduklarını aktarmıştır.

#### **1.1.5.1. Cinsel Yönelimi Değiştirmeye Yönelik Yapılan Çalışmalar**

Bieber ve arkadaşları (1962), Freud’un gey bir çocuğun annesine yazdığı mektupta “eşcinselliği, gelişimdeki bazı tutukluklar nedeni ile ortaya çıkan, cinsel işlevin bir çeşidi olarak değerlendiriyoruz” dediğini aktarmışlardır (p.275). Bieber ve arkadaşlarına (1962) göre, Freud, gelişimsel tutukluğun, abartılmış kastrasyon anksiyetesinden kaynaklandığına inanıyordu. Gey bir erkek, ya cinsel ilişki yolu ile erkeklik organını kaybetmekten kaçındığı için ya da anne ile ensest ilişki yaşamak gibi bilinçdışı duygulardan kaçınmak için ki bu bilinçdışı duygu babanın kendisini kastre edeceği korkusunu uyandırmaktadır, kadınlardan uzak durmaktadır (p. 303).

Freud, cinsel yönelimin değiştirilmesi hususunda genel olarak olumsuz bir bakış açısına sahip olmuştur (Throckmorton, 1998). Fakat psikanalitik eğilimli

birçok terapist cinsel yönelimi değiştirme çabasında bulunmuşlardır (Bieber et al, 1962; Fairbairn, 1952; Mayerson & Lief, 1965; Ovesey & Woods, 1980; Poe, 1952; van den Aardweg, 1986; Socarides, 1978; Wallace, 1969).

Örneğin Bieber ve arkadaşları (1962) 106 gey ile yaptıkları psikanaliz sonuçlarını rapor etmişlerdir. Bu rapora göre, kendisini tamamen homoseksüel olarak tanımlayan danışanlardan % 19'u analiz sonunda tamamen heteroseksüel yönelim kazanmıştır. Çalışmaya katılan biseksüel danışanlardan yarısı heteroseksüel yönelim kazanmıştır. 106 kişinin hepsi dikkate alındığında, danışanların % 27'sinin tamamen heteroseksüel yönelim kazandığı bildirilmiştir.

Hatterer (1970), eşcinsel erkeklerle psikanalitik yaklaşım kullanarak yaptığı çalışmasında, danışanları Kinsey ölçeği ile değerlendirmiş ve müdahale sonuçlarını bildirmiştir. Bu çalışmaya katılan 143 kişiden, 49'unun (% 34) heteroseksüel yönelim kazandığını, 18'inin kısmi olarak değiştiğini ve geriye kalan danışanların (% 53) değişmediğini bildirmiştir. Kinsey ölçeğine göre kendisini tamamen homoseksüel olarak değerlendiren kişilerden, değişim için hiç motivasyon göstermeyen kişilerden sadece % 4.6'sı heteroseksüel yönelim kazanırken, değişim için yüksek motivasyonlu grubun % 24'ü terapi sonrasında heteroseksüel yönelim kazanmıştır. Bu sonuçlar ışığında, cinsel eğilimin değişmesinde değişme motivasyonu ve eşcinsel kimliği ile özdeşleşme derecesinin iki önemli faktör olduğu yorumu yapılmıştır.

Sacorides (1979) 1966 ile 1977 yılları arasında 45 gey ile gerçekleştirdiği psikanalitik terapiler sonucunda, 20 danışanın (% 44) tamamen heteroseksüel işlev kazandığını aktarmıştır.

MacIntosh (1994) ise, 285 psikanaliste, eşcinsel bireyler ile yaptıkları analizlerin sonuçlarını sormuştur. Analistler, analize katılan toplam 1215 gey ve lezbiyen danışandan (824 gey ve 391 lezbiyen), % 23'ünün cinsel yönelimlerini değiştirdiklerini bildirmişlerdir.

Nicolasi'ye göre (1991) "birçok eşcinsel erkekte, aynı cinse karşı oluşan erotizm, erkeksi güçteki eksikliği sembolik olarak onarmak için kullanılmaktadır" (s. 157). Ona göre, birçok eşcinsel erkek, feminen ilgi ve davranışlar gösterdikleri için, babaları ve erkek akranları tarafından reddedilmektedirler. Bu reddedilme, babadan kopmaya neden olmaktadır ki Nicolasi (1991) bu durumu "savunmacı kopma (defensive detachment)" olarak adlandırmıştır (s.57). Savunmacı kopma, gey aday erkeklerin, babasının temsil ettiği erkeksiliği reddetmesine neden olmaktadır. Fakat aynı zamanda, bu erkeklerde, güçlü bir erkek ile yakın ilişki kurma istenci bulunmaktadır. Nicolasi, Byrd ve Potts (1998) 882 danışanın katıldığı ve cinsel yeniden-yönlendirme terapisinin uygulandığı ulusal bir çalışma yapmışlardır. Toplam 882 danışandan 318'i kendisini tamamen eşcinsel olarak değerlendirmiştir. Terapi sonrasında, 318 kişiden % 18'i kendisini tamamen heteroseksüel olarak, % 17'si nerdeyse tamamen heteroseksüel olarak ve % 12'si homoseksüellikten daha çok heteroseksüel olarak değerlendirmişleridir. 882 kişiden sadece % 13'ünün eşcinsel yöneliminde değişim olmamıştır. Bu çalışmada, yeniden yönlendirme terapilerinin zararlı olduğu iddialarından ötürü, danışanlara terapi öncesinde ve sonrasında, psikolojik ve kişilerarası ilişkilerdeki uyumları ile ilgili sorular sorulmuştur. Danışanlar kendini kabul, kişisel güç, kendine saygı, duygusal tutarlılık, depresyon ve maneviyat alanlarında önemli gelişimler gösterdiklerini bildirmişlerdir.

Homoseksüel yönelimi heteroseksüel yönetime çevirmek için yapılan çalışmaları gözden geçiren Throckmorton (1998), başarı oranının % 19 ile % 44 arasında değiştiğini, danışanlara zarar vermediğini, hatta cinsel yönelimi değişmeyen danışanlara bile önemli faydalar sağladığını, değişim başarısında değişime karşı motivasyonun önemli bir faktör olduğunu söylemektedir.

Davranışçı terapistler cinsel davranışı öğrenme prensipleri ile açıklamaktadırlar. Eşcinsellik, eşcinsel davranışları fiziksel ya da sosyal pekiştireçlerin takip etmesi, heteroseksüel davranışları ise ceza ve aşağılama gibi negatif olayların takip etmesi ile öğrenilmektedir. Bir cinsel yönelim pozitif olarak pekiştirildiğinde, o yönelimle ilgili davranışların gösterilme olasılığı artmaktadır (Throckmorton, 1998).

Davranışçı teknikler kullanılarak cinsel yönelimde değişim yaratmaya çalışan araştırmalar da yapılmıştır. Örneğin, Feldman, MacCulloch ve Orford (1971), 1963 ve 1965 yılları arasında cinsel yönelimini değiştirmek isteyen 63 gey ile bir çalışma yapmıştır. Eşcinsel davranışın son bulması, çok nadir eşcinsel fantazinin olması ve heteroseksüel davranış ve fantazilerin çok güçlü olması değişim ölçütü olarak belirlenmiştir. Araştırma sonucunda, daha önce hiç heteroseksüel deneyim yaşamamış danışanlardan % 29'unun, daha önce heteroseksüel deneyim yaşayan danışanlardan ise % 78'inin değiştiği bildirilmiştir.

Bir başka çalışmada Callahan (1976) gizli duyarlılaştırma (covert sensitization) ve kendine güven eğitimleri (assertiveness training) ile 6 yaşında amcası tarafından cinsel olarak istismar edilen 25 yaşında bir erkekle çalışmıştır. Bu danışan, lise yıllarında hem cins cinsel deneyim yaşamıştı. Aynı zamanda üç kız ile flört de yaşamış fakat yeterince çekim hissetmemişti. Callahan danışana, hem cins cinsel

arzunun öğrenildiğini, değiştirilebileceğini ya da normal bir insan deneyimi olarak kabul edilebileceğini söylemişti. Danışana terapi sırasında gevşeme egzersizleri yaptırılmış ve arzu uyandıracak sahneler geliştirmesi istenmiştir. Gizli duyarlılaştırma tekniği, negatif hayallerin eşcinsel fantaziler ile eşleştirilmesini içeriyordu. Bu tedavinin yoğun bir aşamasından sonra, danışan bir kadının bedenine karşı kendiliğinden cinsel arzu duyduğunu rapor etmişti. Dört buçuk yıllık takipte, danışanın evlendiği, eşcinsel deneyim yaşamadan iyi bir cinsel uyum yaşadığı gözlenmiştir.

Bazı araştırmalarda ise tiksindirme tekniği olmaksızın klasik koşullama teknikleri kullanılarak cinsel yönelimin yönü değiştirilmiştir. McCrady (1973), 16 yaşından itibaren eşcinsel ilişki yaşayan 27 yaşındaki bir gey ile gerçekleştirdiği başarılı bir terapi süreci bildirmiştir. Bu araştırmada, danışana, çıplak bir kadın resmi gösterilmiş ve resim daha sonra çıplak bir erkek resmine dönüştürülmüştür. Ellinci seanstan sonra, danışan kendinden bahsederken “ben eşcinsel olduğum zamanlarda...” demeye başlamıştır. Benzer bir araştırma Barlow ve Argas (1973) tarafından yapılmıştır. Bu araştırmada ise, önce çıplak bir erkek resmi verilmiş ve sonra resim çıplak bir kadın resmine dönüştürülmüştür. Araştırmacılar fizyolojik ölçümler kullanarak, araştırmaya katılan üç kişinin de cinsel yöneliminin heteroseksüelliğe doğru değiştiğini bildirmişlerdir.

Sistematik duyarsızlaştırma tekniğinin kullanıldığı bir araştırma ise Phillips ve arkadaşları (1976) tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada, 31 yaşında heteroseksüel fiziksel temasa karşı anksiyete geliştirmiş bir gey ile duyarsızlaştırma tekniği kullanılmış ve seansların sonunda heteroseksüel temas başarılmıştır. 18 aylık

takiplerde danışanın eşcinsel aktivitede bulunmadığı gözlenmiştir (Phillips, Fischer, Groves & Singh, 1976).

Bilişsel psikoloji yaklaşımının en önemli isimlerinden Ellis (1959) daha sonra Rasyonel Emotive Terapi diye isimlendirdiği Rasyonel Psikoterapi tekniğini kullanarak eşcinsel bir erkeği tedavi ettiğini bildirmiştir. Danışan daha önce hiç heteroseksüel deneyim yaşamamıştı ve önemli düzeyde reddedilme korkusu vardı. Ellis danışanın eşcinsel duygularını ortadan kaldırmaya yönelik hiç bir girişimde bulunmadı. Bunun yerine heteroseksüellikle ilgili rasyonel olmayan engelleri kaldırması için danışanına yardımcı oldu. Ellis (1959) 12 hafta sonunda danışanın yüzde yüz heteroseksüel yönelime sahip olduğunu rapor etmiştir.

Rogers, Roback, McKee ve Calhoun (1976), grup psikoterapisi literatürünü gözden geçirdikten sonra, eşcinselliğin grup terapisi ile başarılı bir şekilde tedavi edilebileceği çıkarımında bulunmuşlardır.

En yüksek başarı oranlarını, davranışçı grup ve bireysel psikoterapi kombinasyonu kullanan Birk (1980) rapor etmiştir. Birk yüzde yüz eşcinsel bireylerle iki buçuk yıl çalışmıştır. Birk, tedavi sonrası takiplerine dayanarak, cinsel yönelimi değişen 14 danışandan 10 tanesinin (% 71) doyurucu evlilikler yaptıklarını bildirmiştir. Birk'in bu çalışması, Haldeman (1994) tarafından bu grubun heteroerotik eğilimlerinin olabileceği ihtimalinden dolayı eleştirilmiş olsa da, Birk (1980) grubu oluştururken, daha önce heteroseksüel cinsel ilişki yaşamamış olmanın dahil etme kriterlerinden biri olduğunu bildirmiştir. Bu araştırma sonucunda Birk, tedavi öncesi motivasyonun ve ilginin sonuçları anlamada en önemli faktör olduğunu belirtmiştir. Sonuçlara göre, tedavi öncesi değişime yönelik motivasyonu olmayan 15 danışandan sadece 4'ünün (% 27) heteroseksüel yönelim kazandığı bulunmuştur.

Bir dine mensup olma, gey ve lezbiyen bireylerin değişim aramalarında önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur (Wolpe, 1973). Pattison ve Pattison (1980) 11 beyaz eşcinsel erkeğin cinsel eğilimlerini, kilise desteği ile değiştirdiklerini bildirmişlerdir. 11 kişilik grupta 6 kişi kendini Kinsey ölçeğinde 6 yani tamamen eşcinsel olarak tanımlamıştır. Dini müdahale öncesi, grubun Kinsey ölçeği değerlendirmesi genel olarak 4 ve 5 iken, dini müdahale sonrasında gruptan 5 kişi kendini Kinsey ölçeğinde 0 yani tamamen heteroseksüel olarak değerlendirmiştir. Yine üç kişi Kinsey ölçeğinde 1'i, üç kişi ise 2'yi işaretlemiştir. Yine Davies ve Rentzel (1994) ve Saia (1988), dini inançlarından dolayı cinsel yönelimini değiştiren bireylerin olduğunu belirtmişlerdir.

Spitzer (2003), eşcinsellerle yaptığı çalışması sonucunda, eşcinsel bireyleri değişime iten en önemli motivasyonların, gay ya da lezbiyen olarak yaşamamanın duygusal olarak tatmin edici olmaması, eşcinsel duygu ve davranışları arasında yaşadıkları çelişki, evlenme isteği ve dini çelişkiler olduğunu bulmuştur.

Yukarıdaki çalışma sonuçları ışığında, insanın cinsel yöneliminin değişebileceği söylenebilir. Throckmorton'un (1998) da dediği gibi, değişimi sağlamada ve devam ettirmede, kişinin değişim isteği ve sosyal destek önemli faktörlerdir. Yine Throckmorton (1998), araştırmalarda rapor edilen farklı değişim oranlarının, insanın cinsel yönelimini değiştirme yetersizliğinden değil, sistematik araştırmaların eksikliğinden kaynaklandığını iddia etmiştir.

#### **1.1.6. Eşcinsel Kimlik Oluşumu**

Doğacı (nature), biyolojik ve özcü (essentialist) paradigmalara göre, cinsiyet kimliği sabittir ve yaşam boyu devam etmektedir. Kökeninde ise biyoloji ya da erken yaşam deneyimleri vardır. Diğer taraftan, çevreci ve sosyal yapısalcı (social

constructionist) yaklaşımlara göre, cinsiyet kimliği zamana, mekâna, sosyal ve tarihsel koşullara bağlıdır. Bu paradigmaya göre, cinsiyet kimliği esnektir ve akışkandır. Elison ve Schope (2007) “bu yaklaşım bir cinsiyet kimliği oluşumu modeline uygun değildir. Bu nedenle toplumsal cinsiyet gelişimi modelleri özcu yaklaşımın önermelerini kabul etmektedir” demişlerdir.

#### **1.1.5.1. Eşcinsel Kimlik Oluşumu Modelleri**

İlk kimlik gelişim modeli Goffman (1963) tarafından ortaya konmuştur ve azınlıkların benlik-kimliği üzerine kurulmuştur. Azınlıkların kimliklerini, çocukluktaki sosyalleşme sürecinde öğrenilen ve içselleştirilen sosyal etiketler şekillendirmektedir. Azınlık bireyler, çoğunluğun azınlıkların anormal olduğuna dair inançlarını kabullenmektedirler. Bu nedenle, kendinden nefret ve kendini aşağılama durumu yaşarlar. Azınlıklar etiketlenmiş bireyler olduğu için, sosyal etkileşimden rahatsız olurlar ve kaçınırlar. Azınlıkların cinsel kimlikleri de normal olan çoğunluğun sosyal beklentileri ile uyumludur.

Atman (1971) ve Plummer (1975) ise eşcinsel kimlik gelişiminden ilk bahseden kişiler olmuşlardır. Atman (1971) özellikle bireyin eşcinselliğini başkaları ile paylaşması sürecinden bahsetmiştir. Ona göre dolaptan çıkma (coming out) işlemi uzun bir süreçtir ve bu süreç sosyal olarak öğrenilen içselleştirilmiş baskıları (internalization of oppression) aşmakla geçmektedir.

Plummer (1975), zamanının sapkınlık düşüncesinden etkilenmiştir. Ona göre eşcinsellik, cinsel azınlıkları sınırlamak ve patolojikleştirmek için çoğunluk tarafından üretilen sosyal bir kavramdır. Ona göre, homofobi eşcinsellerin önüne çıkan birçok kişi ile yatmak ve feminen tavırları gibi nedenlerle ortaya çıkmaktadır. Plummer’a göre, eşcinsel birey ilk aşamada bütün sosyal sonuçlarına rağmen bu



sapkın etiketi kabul etmelidir (*duyarlılaşma evresi*). Daha sonra *dolaptan çıkma evresi* gelir ve bu evrede eşcinsel birey kimliğini aşkar etmektedir. Eşcinsel birey eşcinsel kimliğini sorgulamaktan vaz geçtiğinde son evreye geçmektedir (*istikrar evresi*).

1980'lerden sonra ortaya konulan eşcinsel kimlik oluşumu teorileri Plummer'ın sapkınlık (deviance) modelinden ayrılmıştır. Bunun yerine kişinin cinsel kimliğini kabullenmenin sağlıklı boyutlarına vurgu yapılmıştır (Elison ve Schope, 2007).

Coleman (1982) beş aşamalı bir model geliştirmiştir. Birinci aşama *dolaptan çıkma öncesidir*. Bu dönemde eşcinsel birey farklı olduğunun farkına varmıştır. Bu farkın ne olduğundan tam emin değildir ve bu farklılığın gerçek sebebinin ne olduğu ile ilgilenmekten kaçınmaktadır. Bu dönemde bireyde düşük benlik saygısı gelişir. Bu dönemde kriz yaşandığında, eşcinsel birey birçok mental hastalığa yakalanır ya da intihar edebilir. İkinci evre *dolaptan çıkma evresidir*. Bu dönem başkalarına açılma dönemidir. Fakat Coleman'a göre, eşcinsel birey açık bir şekilde gey hayatını kabul etmek zorunda değildir. Bu dönemde birey başkalarına açılır çünkü başkalarının kabulü ile kendilik değeri kazanır ve kendini kabullenir. Coleman eşcinsel bireyin bir eşcinsel grubu tarafından kabul edilmesinin heteroseksüel bir arkadaş tarafından kabul görmesinden daha az önemli olduğunu vurgulamıştır. Çünkü, eşcinsel birey için bir heteroseksüel tarafından kabul görmek olumlu benlik imgesi geliştirmek açısından daha değerlidir. Üçüncü evreye geçmek için olumlu bir benlik imgesi geliştirmek oldukça önemlidir. Üçüncü evre, *araştırma (exploration)* evresidir. Eşcinsel etiketini kabul eden birey, bunun ne anlama geldiğini merak etmektedir. Örneğin bir gey için, eşcinsel olmak bir erkekle cinsel ilişki kurmak

olabilir. Coleman'a göre, bu evrede eşcinsel bireyler stresle baş edebilmek için madde kullanımına yönelmektedir. Bu dönemde eşcinsel birey, birçok heteroseksüelin edolesan döneminde yaşadığı şeyleri yaşamaktadır. Dördüncü evre *ilk ilişki* (first relationship) evresidir. Bu dönemde eşcinsel birey daha ciddi ilişkiler kurması gerektiği üzerine düşünmektedir. Fakat içselleştirilmiş homofobi erken dönem ilişkileri boşa çıkarmaktadır. Bu dönemde hala istikrarlı bir kendilik kimliği gelişmemiştir. Son evre *bütünleşme* (integration) evresidir. Bu evrede eşcinsel birey, özel benliği ile kamusal benliğini uzlaştırmıştır. Bu görev oldukça streslidir ve başarılabilir. Coleman'a göre bu son evreye geçmek, bundan önceki tüm evrelerin çözümlendiği anlamına gelmemektedir. Fakat gene de bu evreye ulaşmak, eşcinsel bireyin daha başarılı ilişkiler kurmasına ve daha doyurucu sosyal ağlar içine girmesine olanak sağlamaktadır. Coleman bu evrelerin hepsinden eşcinsel bireyin sırası ile geçeceği düşüncesini reddetmiştir. Her evrede bir görev vardır ve bu görevler aşılnca üst evreye geçiş olmaktadır.

Eşcinsel kimlik gelişim modellerinden birini de Troiden (1988, 1989) ortaya koymuştur. Troiden, biyolojik faktörleri devre dışı bırakmasa da, cinsel kimliklerin sosyal olarak öğrenildiğine inanmaktadır. Troiden'in modelinde birinci evre *duyarlılaşma* (sensitization) evresidir. Bu evrede, ergen birey farklı olduğunun, erkek ya da kız ilgi ve davranışlarına uymadığının farkına varmaktadır. Bu fark ergen tarafından cinsel bir fark olarak algılanmamaktadır. Duygular cinsel boyutu vurgulamaya başladığında birey ikinci evreye girmektedir. Bu evre *kimlik karmaşası* (identity confusion) evresidir. Cinsiyet rolleri adolesan ve gençlik yıllarında daha katı ve belirgin hale geldikçe, eşcinsel birey suçluluk duygusu yaşamakta ve duygularını gizlemektedir. Üçüncü evre *dolaptan çıkma* (coming out) evresidir. Bu

evrede birey kimliğini kabul etmektedir ve bir gruba ait olma duygusu gelişmektedir. Heteroseksüel gruba karşı öfke eğilimi de olabilmektedir. Bu dönemde gey bireyler için cinsel deneyim dönemi de başlayabilmektedir. Eşcinsel kimlik başkalarına açıklanmaktadır. Son evre *bağlılık* (commitment) evresidir. Bu evrede eşcinsel birey daha çok insana açılmaktadır. Fakat bu her zaman olmayabilir. Özellikle sosyal çevresi homofobik olan eşcinsel bireyler gizli kalmaya devam etmektedirler. Troidan eşcinsel bireylerin lineer bir şekilde bu evrelerden geçmek zorunda olmadıklarını vurgulamıştır.

Cass (1979, 1990,1996) en önemli eşcinsel kimlik gelişimi teorisyenidir. Cass birey ve çevrenin etkileşimine sık sık vurgu yapmıştır. Altı evreli cinsel gelişim modelini geliştirmiştir. Bireyler bu evreleri geçerken, benlik algısındaki uyumsuzluklar, cinsel davranışlar ve bu davranışların bilinmesi halinde diğer insanların eşcinsel bireyi nasıl gördükleri gibi faktörler tarafından etkilenmektedirler.

Modelde birinci evre *kimlik karmaşasıdır* (identity confusion). Bu evrede birey davranış, düşünce ve duygularının eşcinsel olabileceğini algılar ve bu bir karmaşa ve şaşkınlığa neden olur. Çünkü daha önce sahip olduğu cinsel eğilimi şimdi sorgulanmaktadır. Bu evrede birey eşcinselliği doğru ya da yanlış, istenen ya da istenmeyen bir şey olarak algılar. Eşcinsel kimliğin mümkün olabileceğini düşünecek ya da bu olasılığı tamamen reddedecektir.

İkinci evre *kimlik karşılaştırmasıdır* (identity comparison). Eşcinsellik potansiyeli kabul edilince, kendisi ve eşcinsel olmayan diğerleri arasındaki fark belirginleştikçe, kişi yabancılaşma (alienation) duygusu ile karşılaşır. Bunun sonucunda “ben galiba eşcinselim” der ya da bu olasılığı tamamen reddeder. Eğer

reddetme olmazsa, yabancılaşmayı azaltmak için diğer eşcinsellerle iletişim kuruma düşüncesine girilir.

Üçüncü evre *kimlik toleransı* (identity tolerance) evresidir. Eşcinsel benlik imajına bağlılık arttıkça, birey, sosyal, cinsel ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamak için eşcinsellerle arkadaşlık arayışına girer. Bu arkadaşlık arayışının amacı arzu edildiği için değil gerekli olduğunun düşünülmesidir. Bu evrede, eşcinsel benlik imgesine karşı bir kabul değil tolerans vardır. Bu dönemde tam bir kabul olmaz. Çünkü içselleştirilmiş etiketlenme ya da diğer insanların olumsuz tutumlarından korkma gibi sebeplerle eşcinsel kimliğe direnç vardır.

Dördüncü evre, *kimlik kabulü* (identity acceptance) evresidir. Eşcinsel alt kültür ile iletişim arttıkça, eşcinselliğin pozitif bir algısı gelişir. Eşcinsel arkadaş ağı büyür. Eşcinselliğe negatif bakanların reaksiyonlarından kurtulmak için heteroseksüel taklidi devam edebilir. Yakınlarına ve arkadaşlarına seçici bir şekilde durum açıklar.

Beşinci evre *kimlik gururu* (identity pride) evresidir. Eşcinsel kimliğe karşı bir onur duyma ve eşcinsel grubuna sadakat ile karakterizedir. Eşcinsel grup önemli ve itibarlı algılanırken heteroseksüel grup itibarsız ve değersiz olarak algılanır. Toplumun eşcinsel etiketlemeleri öfke ile karşılanır ve bu eşcinselin kendini açığa vurmasına ve eşcinsel olmayanlarla amaçlı bir şekilde karşılaşır, eşcinsellerin eşitliği ve tutarlılığını desteklemesine neden olur.

Altıncı evre, *kimlik sentezi* (identity synthesis) evresidir. Eşcinsel olmayanlarla olumlu karşılaşmalar dünyayı iyi eşcinseller ve kötü heteroseksüeller olarak ikiye bölmenin tutarsızlığının farkındalığını yaratır. Önceki evrelerdeki öfke ve gurur devam etse de azalır. Eşcinsel kimliğin kişinin bütün özelliklerini

oluşturduğu inancı yıkılır. Karakterinin birçok başka özelliği vardır ve eşcinsellik sadece bunun bir parçasıdır. Eşcinsellik artık gizlenmez ve birilerine açılma artık mesele değildir. Kendi benlik algısı ve başkalarının kendi hakkında sahip olduğu algılar bir kimlikte sentezlenir. Böylece özel ve kamusal benlik birleşir. Bu yine bir huzur ve stabilite duygusu verir. Böylece kimlik gelişimi tamamlanmıştır.

Cass (1984) tarafından 178 (109 erkek ve 69 kadın) eşcinsel ile yapılan bir çalışma, bu modeli test etmiş ve doğrulamıştır. Bu model diğer modellerin birçoğunun aksine hem erkek hem de kadın eşcinselliğine uygulanabilir (Cass, 1984)

Cinsel kimlik gelişim modelleri, cinsel kimlik gelişiminin ilk başlarda farklılık hisleri ile başladığını vurgulamaktadırlar. Ayrıca cinsel kimlik oluşumu doğa itibari ile gelişimseldir. Yani kötü psikolojik uyum ile başlar ki bu dönemlerde kimlik oluşmamıştır, daha iyi bir psikolojik uyum ile sonlanır. Bu dönemde ise kimlik kabul edilmiştir. Daha sonraki evreler daha önceki evrelerden daha sağlıklıdır. Yine birçok cinsel kimlik gelişimi kuramcısı gizli kalan ve kendini açığa vurmeyen bireylerin kendini açığa vuranlara göre daha az sağlıklı olduğunu vurgulamıştır. Yine birçok model eşcinsel bireylerin kimlik gelişimi sürecinde bir onur (pride) dönemi yaşadıklarını söylemiştir. Bu dönemde eşcinsel bireylerin çoğu heteroseksüel dünyaya karşı bir öfke hissetmekte ve enerjilerinin çoğunu toplumsal önyargılarla baş etmek için harcamaktadırlar. Bu dönemde eşcinsel bireylerin davranışları tedirgin edicidir. Örneğin çok eşli cinsel yaşam bu dönemde bireyin cinselliğini onaylamanın bir ifadesidir. Birey çok eşli cinsellikle cinsel kimliğini ve cinsel yönelimini tekrar tekrar onaylamaya çalışmaktadır. Yine kuramcılara göre, cinsel kimlik gelişim sürecinde kimlik sentezine ihtiyaç vardır. Bu son evrelere denk gelir. Bu evrelerde kişi, cinsel kimliğini kişiliğine entegre etmiştir. Cinsel kimlik artık ne

çok önemli ne de daha az önemlidir. Kişiliğin diğer boyutlarından daha önemli değildir (Elison ve Schope, 2007).

Eşcinsel kimlik oluşum modelleri, eşcinsel bireyin, cinsel yönelimi ile benliği arasında bir uzlaşma sağlayana kadar bazı süreçlerden geçtiğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu süreçler yaşanırken, eşcinsel bireyin, birçok problemle karşı karşıya kaldığı söylenebilir. Bundan sonraki bölümde, eşcinsel bireylerin sıklıkla karşılaştığı bazı problemler sunulacaktır.

### **1.1.7. Eşcinsel Bireylerin Yaşadığı Bazı Problemler**

Eşcinsel bireylerin, heteroseksüel akranlarına göre, daha çok stresli olayla karşılaştığı ve daha az sosyal destek aldıkları bilinmektedir (Safren ve Heimberg, 1999). Araştırmalara göre, maruz kalınan stres faktörlerinin çok olması ve sosyal desteğin az olması, eşcinsel bireylerin birçok ruh sağlığı problemi yaşamasının temel sebeplerinden biridir (Hart & Heimberg, 1999).

Birçok araştırma, lezbiyen, gey ve biseksüel bireylerin, heteroseksüel kadın ve erkeklere kıyasla, daha çok psikolojik problem ve madde kullanımı riski taşıdığını göstermiştir (Cochran, 2001; Cochran, Ackerman, Mays, & Ross, 2004; Cochran, Keenan, Schober, & Mays, 2000; Cochran & Mays, 2000; King ve Nazareth, 2006; Cochran, Mays, & Sullivan, 2003). En önemli hastalık kaynağı ise anti-gay ayrımcılığın etkisine atfedilmiştir (Mays & Cochran, 2001; Mays, Cochran, & Roeder, 2004; Meyer, 2003).

Stainer (1999), heteroseksüellere göre homoseksüel bireylerin daha yüksek depresyon, madde kullanımı, anksiyete ve intihar girişiminde bulunduğunu göstermiştir. Eşcinsel bireylerin, heteroseksüel bireylere göre daha çok intihar girişiminde bulunduğunu gösteren çalışmalar sayıca oldukça fazladır (Balsam,

Beauchaine, Mickey, & Rothblum, 2005; Cochran & Mays, 2000; Faulkner & Cranston, 1998; Remafedi, French, Story, Resnick, & Blum, 1998). Cochran ve Mays (2000), heteroseksüel erkeklere göre, eşcinsel erkeklerin, heteroseksüel kadınlara göre lezbiyen ve biseksüel kadınların daha çok depresyon yaşadıklarını bulmuşlardır.

Safern ve Heimberg (1999), farklı olma duygusunun eşcinsel bireylerde toplum tarafından kabul görmeyeceği inancının gelişmesine sebep olduğunu belirtip eşcinsel bireylerde daha fazla sosyal anksiyete, depresyon ve intihar girişimi olmasının açıklamasını buna bağlamışlardır.

Williamson ve Hartley (1998) tarafından yapılan, eşcinsel ve heteroseksüel bireylerin karşılaştırıldığı bir çalışmada, eşcinsel bireylerin yeme bozukluklarına daha çok yaktın oldukları bulunmuştur. Ayrıca gey bireylerin heteroseksüellere göre, daha ince bir beden imgesini kabul ettiklerini ve bedenlerinden heteroseksüellere göre daha az memnun olduklarını göstermişlerdir. Beden imgesi ile kendine güven arasında bir ilişki olduğunu belirtmişlerdir. Homofobik bir okul ve arkadaş çevresinin, gey bireylerin ben kötüyüm duygusunu tetiklediğini ve bu duygunun bedene yansıyor olabileceği, bu nedenle bu bireylerin bedenlerini cezalandırmak için yeme bozuklukları yaşadıkları yorumunu yapmışlardır. Her ne kadar cinsel yönelim eşcinsel birey ve diğerleri tarafından kabul edilse de, bu bireylerde yönelimlerini daha aşağı gören içsel bir motivasyon olabileceğini, bunu dengelemek için bedeni mükemmelleştirmek istenci olabileceğini vurgulamışlardır.

Eşcinsel bireylerin, cinsel yönelimlerini kabul ettiklerinin en önemli göstergelerinden birisi diğerlerine açılma ve coming out (dolaptan çıkma) sürecidir. Bu dönemler özellikle eşcinsel bireyler için en kırılgan dönemlerdir. Bu dönemlerde

başkaları tarafından reddedilme, eşcinsel bireylerde düşük benlik algısına neden olmaktadır (Williamson ve Hartley, 1998). Gonsiorek ve Rudolp (1991), narsistik yaralanma kavramından bahsetmektedirler ve eşcinsel bireylerin önemli değerleri tarafından reddedilmesi ya da değersiz görülmesi sonucunda bu durumun ortaya çıktığını vurgulamaktadırlar.

Eşcinsel bireylerin yaşadığı en önemli sorunlardan birisi sosyal çevre tarafından etiketlenmedir. Örneğin, D'Augelli ve Rose (1990), üniversite öğrencilerinin % 53'ünün iki erkek arasında yaşanan eşcinselliği tamamen yanlış olarak gördüğünü, % 40'ının ise lezbiyenlerin hasta olduğuna inandığını rapor etmişlerdir. Marsiglio (1993) da 15-19 yaşları arası heteroseksüel erkeklerle yaptığı bir araştırmada benzer sonuçlar bulmuştur.

Eşcinsel bireylerin en önemli problemlerinden biri de, genel sosyal yalıtımın yanı sıra, aile tarafından heteroseksüel olmayan yönelimlerinin kabul edilmemesidir (Martin ve Hetrick, 1988). Bu yüzden birçok eşcinsel birey, yönelimlerini aileleri ile paylaşmama eğilimindedirler. Bunu nedeni ailelerini bu konuda bilgi eksikliği olduğunu düşünmeleri ve kabul görmeyecekleri fikri olmuştur (D'Augelli, 1991).

Arkadaş çevresindeki homofobik tutumlar da eşcinsel bireylerin stres kaynaklarından biridir. Remafedi (1987), eşcinsel bireylerin, cinsel yönelimlerini paylaşmaları ile birlikte en az bir arkadaşlarını kaybettiklerini bildirmiştir. Berrill (1990), Amerikada, gey ve lezbiyenlerin üçte birinin ya da yarısının, ortaokul ya da lise yıllarında, şiddete maruz kaldıklarını rapor etmiştir. Yine Remafedi (1987), gey bireylerin dörtte birinin liseyi bitirmeden bıraktığını belirtmektedir. D'Augelli ve Rose (1990), üniveriste yıllarında, nerdeyse bütün öğrencilerin eşcinsellikle ilgili aşağılayıcı yorumlar yaptığını ve bunların eşcinsel bireyler tarafından işitildiğini



rapor etmişlerdir. D'Augelli (1992) üniversitede, eşcinsel bireylerin dörtte üçünün sözel olarak aşağılandığını, % 27'sinin ise fiziksel şiddete maruz kaldığını bulmuştur. D'Augelli (1991), üniversite öğrencileri ile yaptığı çalışmada, eşcinsel bireylerin çoğunun, kadınlarla çıkma taklidi yaptığını, erkek arkadaşlarını sadece bir erkek arkadaş olarak tanıttıklarını ve kişisel yaşamlarından bahsetmekten kaçındıklarını rapor etmiştir.

Birçok eşcinsel bireyin iş yaşantılarında da sorun yaşadığını gösteren çalışmalar olmuştur. Bir çalışma, eşcinsel bireylerin yarısından fazlasının (%57) patronlarından cinsel yönelimlerini sakladığını bildirmiştir. Açılmama nedenleri arasında işten atılmak ya da tacize maruz kalma korkusu rapor edilmiştir (D'Augelli & Hershberger, 1993). D'Augelli (1989) eşcinsel bireylerin, üniversite öğretim görevlileri, patronları, sağlık çalışanları tarafından hakarete maruz kaldıklarını bildirmiştir.

Quinn (2003), kırsal alanlarda gey erkeklerin daha çok sosyal dışlanma ve daha düşük aidiyet duygusu yaşadıklarını bulmuştur. Bazı araştırmalar kırsal kesimlerde yaşayan eşcinsel bireylerin kentlerde yaşayanlara göre daha negatif sonuçlarla karşılaştıklarını bulmuştur. Örneğin, Dahir (2000), Amerikada kırsal kesimlerde yaşayan eşcinsellerin daha çok homofobik şiddete maruz kaldıklarını, fiziksel olarak daha çok tehdit edildiklerini bulmuştur. Green (1997) ise lezbiyen kadınlar için benzer sonuçlar bulmuştur. McCarthy (2000), küçük yerlerde, kamusal buluşma alanlarının az olması nedeni ile sosyal grup kimliğinin gelişmesinin engellendiğini belirtmiştir. Frock (2002), büyük bir kentte ve kırsal bir kasabada yaşayan lezbiyenlerde içselleştirilmiş homofobi üzerine yaptığı çalışma sonucunda, küçük yerlerde yaşayan eşcinsel kadınların daha çok içselleştirilmiş homofobi yaşadıklarını

bulmuştur. Ayrıca bu çalışmada içsel homofobi ile psikolojik sıkıntı arasında güçlü bir ilişki bulmuştur. Leonard (2003) ise, kırsal alanlardaki insanların geleneksel değerlere sahip olduklarını ve eşcinsellere karşı daha tutucu ve daha az toleranslı olduklarını belirtmiştir.

Bazı araştırmalar, anksiyete ve duygudurum bozukluklarının düşük sosyal sınıf ve gelir düzeyli gruplarda daha yaygın olduğunu göstermektedir (Wang, Berglund ve Kessler, 2000). Eğitim düzeyi ve psikolojik sağlık arasındaki literatüre bakıldığında, eğitimin birçok ülkede daha yüksek psikolojik sağlık düzeyi ile ilişkili olduğu görülmektedir (Das ve arkadaşları, 2007). Bazı çalışmalar ise eğitimin depresyona karşı koruyucu bir faktör olduğunu bulmuştur (Witoelar ve arkadaşları, 2009). Barrett (2005), gelir düzeyi ve eğitim düzeyi yüksek olan eşcinsel bireylerin, gelir ve eğitim düzeyi düşük eşcinsel bireylere göre, gey kültürüne daha çok katılım gösterdiklerini, daha çok ulusal gey yayınlarını takip ettiklerini, kendilerini gey olarak tanımlama oranlarının daha yüksek olduğunu, gey sosyal gruplarına daha fazla katılım gösterdiklerini, daha çok erkek arkadaş edindiklerini ve eşcinselliklerini sosyal ortamlara daha çok açtıklarını bulmuştur.

Eşcinsel bireylerin daha fazla AIDS hastalığına yakalandığına dair bulgular vardır. Bunun en önemli sebeplerinden biri çok fazla cinsel eş değiştirmek ve korunmasız anal ilişki yaşamak olarak gösterilmiştir. Gelişmiş ülkelerde AIDS vakalarının % 70'inin eşcinsel olduğu görülmektedir (Liu ve arkadaşları, 2006).

Şimdiye kadar, eşcinselliğin tanımı, eşcinselliğin kısa tarihi, eşcinselliğin etiolojisi ile ilgili bazı yaklaşımlar ve bu konuda yapılan araştırmalar, eşcinsel yönelimin heteroseksüel yönetime değiştirilmesi için yapılan çalışmalar, eşcinsel kimlik oluşumu ve eşcinsel bireylerin yaşadığı bazı problemler gibi eşcinselliğin

psikolojik boyutlarından bazıları ile ilgili literatür araştırması sunulmuştur. Bundan sonraki bölümde, eşcinselliğin dini bazı boyutları ele alınacaktır. Bu bağlamda, öncelikle Kur'an, hadis, İslam hukuku ve tavassufta eşcinsellik konusu incelenecektir. Daha sonra da Kitabı Mukaddeste eşcinselliğin nasıl ele alındığı sunulacaktır.

## **1.2. Eşcinsellik ve Din**

### **1.2.1. Kur'an'da Eşcinsellik: Lut Kavmi**

İslam toplumlarında, batıda anlaşıldığı anlamda “homoseksüellik” ve “gey yaşam tarzı” kavramları olmamıştır (Jamal, 2001). Günümüzde, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da hikâyesi anlatılan, Lut peygamberin elçi olarak gönderildiği halkın sergilediği cinsel davranış, çoğu zaman eşcinsellikle özdeşleştirilmektedir. Bu nedenle, Kur'an'ın eşcinsellikle ilgili tutumunu anlamak için, Lut halkının hikâyesini anlatan pasajların incelenmesi önemlidir.

Yorumcuların çoğunluğu (Teberi, 1996, c.4, s.78; İbn-i Kesir, 1992, c.6. s.3020; Sabini, 1996, c.2, s.220; Hicazi, 1988, c. 2, s. 310-311; Ateş, 1989, c.3, s. 183; Kutum, 1991, c.4, s. 336; Karaman, Çağrı, Dönmez ve Gümüş ,2006, c. 3, s. 186) Hz. Lutrun, Hz. İbrahim'in kardeşinin oğlu olduğu hususunda hemfikirdir. “Lut, Haran İbn-i Azer'in oğludur ve Haran İbn-i Azer ise İbrahim'in kardeşidir” (İbn-i Kesir, 1992, c. 6, s. 3020). Bunlardan farklı olarak Semerkandi (1993), “İmam Suddiy'e göre Lut, İbrahim'in dayısının oğlu ve Sare'nin kardeşidir” demektedir (c. 3, s. 236). Bursevi (1995) Lut'un Babil'den (c. 3, s. 197), Karaman ve arkadaşları (2006) ise Tevrat'a dayanarak güney Babildeki Ur şehrinin yerlilerinden olduğunu belirtmektedir (c.3, s. 186). Lut, İbrahim'e iman etmiş (Taberi, 1996, c.4, s.78; İbn-i Kesir, 1992, c.6. s.3020; Ateş, 1989, c.3, s. 183) ve birlikte önce Şam'a daha sonra

Filistin'e göç etmişler (Ateş, 1989, c. 3, s. 183) ve bir görüşe göre Ürdün civarlarında vakti ile kurulu olan Sodom ve Gomorra ahalisine (İbn-i Kesir, 1992, c.6. s.3020; Ateş, 1989, c. 3, s. 183; Bursevi, 1995, c. 3. s. 197; Karaman ve arkadaşları, 2006, c. 3, s. 186), diğer bir görüşe göre ise Sudan'da yaşayan bir halka peygamber olarak gönderilmiştir (Taberi, 1996, c.4, s.78). Lut kavmi tabiri Lut'un mensup olduğu kavmi değil, aralarında yaşadığı ve peygamber gönderildiği Sodom sakinlerini ifade etmektedir (Karaman ve arkadaşları, 2006, c. 3, s. 186).

Kuran'ın 14 suresi Lut peygamber ve halkından bahseden pasajlar içermektedir. Bunlar Enam Suresi'nin 86. ayeti, Araf Suresi'nin 80.-84. ayetleri, Hud Suresi'nin 70.-83. ayetleri, Hicr Suresi'nin 57.-77. ayetleri, Enbiya Suresi'nin, 70.-75. ayetleri, Hac Suresi'nin 43.-45. ayetleri, Şuara Suresi'nin 160.-175. ayetleri, Neml Suresi'nin 54.-58. ayetleri, Ankebut Suresi'nin 26. ve 28.- 35. ayetleri, Saffat Suresi'nin 133-138. ayetleri, Sad Suresi'nin 12.-15. ayetleri, Kaf Suresi'nin 12.-14. ayetleri, Kamer Suresi'nin 33.-40. ayetleri ve Tahrim Suresi'nin 10. ayetidir. Tahrim Suresi'nin 10. ayeti direk Lut ya da halkından değil, Lut'un eşinden bahsetmektedir. Kur'anda Lut peygamber ve halkı ile ilgili hikâyenin anlatıldığı pasajlar bir araya getirildiğinde ortaya çıkan genel tablo şöyledir:

Lut, Hz. İbrahime iman etmiş (Ankebut, 26), diğer peygamberler gibi hidayete erdirilmiş ve alemlere üstün kılınmış (Enam, 86), ilim ve hikmet verilmiş, salih bir kimsedir (Enbiya,74-75). Lut, halkına peygamber olarak gönderilmiştir (Araf, 80; Ankebut, 28; Saffat, 133). Fakat halkı Lut'u yalanlamıştır (Hac, 43-44; Şuara, 160; Sad, 12-13; Kaf, 12-13-14; Kamer, 33 ve 36).

Lut halkına “Sizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin yapmadığı çirkin işi mi yapıyorsunuz? Hakikaten siz kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz.

*Hayır, siz haddi aşan bir toplumsunuz” (Araf, 80-81). “Allah’a karşı gelmekten sakınmaz mısınız? Şüphesiz ben size gönderilmiş güvenilir bir peygamberim. Artık Allah’a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin. Buna karşılık sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ücretim ancak âlemlerin Rabbi olan Allah’a aittir. Rabbinizin, sizin için yarattığı eşlerinizi bırakıyor da insanlar arasından erkeklere mi yanaşıyorsunuz? Siz gerçekten haddi aşan bir topluluksunuz” (Şuara, 161-166). “Şüphesiz ben sizin yaptığınız bu çirkin işe kızanlardanım” (Şuara, 168). “Göz göre göre, o çirkin işi mi yapıyorsunuz?” “Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere mi varıyorsunuz? Doğrusu siz ne yaptığınızı bilmez bir toplumsunuz” (Neml, 54-55). “Gerçekten siz, sizden önce dünyada hiçbir toplumun yapmadığı bir hayâsızlığı işliyorsunuz. Siz hâlâ erkeklere yanaşacak, yol kesecek ve toplantularınızda edepsizlik yapacak mısınız?” (Ankebut, 28-29) demektedir.*

Lut’un bu uyarılarına karşı halkın yanıtı “*Ey Lut! (İşimize karışmaktan vazgeçmezsen mutlaka (şehirden) çıkarılanlardan olacaksın!*” (Şuara, 167), “*Çıkarın bunları memleketinizden! Güya onlar kendilerini fazla temiz tutan insanlar*” (Araf, 82), “*Lût’un ailesini memleketinizden çıkarın. Çünkü onlar temiz kalmak isteyen insanlarmış (!)*” (Neml, 56) ve “*Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi Allah’ın azabını getir bize*” (Ankebut, 29) gibi sözler söylemek olmuştur. Buna karşın Lut “*Ey Rabbim! Şu bozguncu kavme karşı bana yardım et*” diyerek dua etmiştir (Ankebut, 30).

Lut halkını cezalandırmak için iki melek görevlendirilmiştir. Melekler iki erkek suretinde Lut kavmine gitmeden önce İbrahim’e uğramışlardır. Gelen kişilerin, hazırlamış olduğu yemeğe dokunmadıklarını görünce, İbrahim’in içine bir korku düşmüştür (Hud, 70). Bunun üzerine o iki kişi, İbrahim’e “*Korkma, biz Lut halkına*

*gönderildik*” (Hud, 70) demişlerdir. Başka bir pasajda, İbrahim “*Ey elçiler! Göreviniz nedir?*” diye sormuş (Hicr, 57) elçiler ise “*Şüphesiz biz suçlu bir millete gönderildik*” (Hicr, 58) yanıtını vermişlerdir. Ankebut Suresi’nin 31. ayetinde ise gelen iki kişi (melekler) “*Biz, bu memleket halkını helâk edeceğiz, çünkü oranın ahalisi zalim kimselerdir*” demişlerdir. İbrahim çok yufka yürekli ve Allaha yönelen bir kimse olduğu için, korkusu geçince meleklerle Lut halkı hakkında tartışmaya başlamıştır (Hud, 74-75). Fakat melekler emrin kesin olduğunu, bu nedenle tartışmadan vazgeçmesi gerektiğini bildirmişlerdir (Hud, 76). İbrahim “*ama orada Lut var*” (Ankebut, 32) dediğinde melekler karısı dışında Lut’un ailesinin kurtarılacağını söylemişlerdir (Hicr, 59-60 ve Ankebut, 32).

Elçiler Lut’un halkını cezalandırmak için geldiklerinde Lut başta onların melek olduğunu anlamamış ve onlara “*Gerçekten siz tanınmayan kimselersiniz*” (Hicr, 61-62) demiştir. Lut, halkının bu iki erkeğe kötülük yapacağı hususunda endişelenmiştir (Hud, 77; Ankebut; 33). Sonunda Lut halkı, sevinerek (Hicr, 67), o çirkin işi yapmak üzere koşa koşa Lut’un evi önüne gelmişlerdir (Hud, 78). Amaçları misafirlerle nefislerindeki kötü arzuları tatmin etmektir (Kamer, 37). Halkı, misafirlerine kötülük yapmak için kapısına dayandığında Lut onlara “*Ey Kavmim! İşte kızlarım. Onlar (la nikâhlanmanız) sizin için daha temizdir. Allah’a karşı gelmekten sakının ve konuklarıma karşı beni rezil etmeyin. İçinizde hiç akli başında bir adam yok mu?*”(Hud, 78). “*Şüphesiz bunlar benim misafirlerimdir. Sakın beni rezil etmeyin. Allah’a karşı gelmekten sakının, beni utandırmayın. İşte kızlarım. Eğer yapacaksanız*” (Hicr, 68,71) demiştir.

Lut’un bu uyarı ve önerisine karşı kavmi “*Biz seni insanlarla ilgilenmekten men etmemiş miydik*” (Hicr, 70); “*İyi biliyorsun ki kızlarında bizim gözümüz yok. Sen*

*bizim ne istediğimizi çok iyi biliyorsun” (Hud, 79) demişlerdir. Bunun üzerine Lut “Keşke size karşı (koyacak) bir gücüm olsaydı, ya da sağlam bir desteğe dayanabilseydim” (Hud, 80) demiştir. Lut, “İşte kızlarım. Eğer yapacaksanız (onlarla evlenebilirsiniz)” (Hicr, 71) dediğinde, elçiler “Ömrüne andolsun ki onlar (şehvetten) gözleri dönmüş hâlde, sarhoşlukları içinde bocalayıp duruyorlar (Bu durumda asla seni dinlemezler)” (Hicr, 72) demişlerdir.*

*Elçiler Lut’a “Ey Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla ulaşamayacaklar. Geceleyin bir vakitte aileni al götür. İçinizden kimse ardına bakmasın. Ancak karın müstesna. (Onu bırak.) Çünkü onların (kavminin) başına gelecek olan azap, onun başına da gelecektir. Onların azapla buluşma zamanı sabahtır. Sabah yakın değil midir?” (Hud, 81) dediler. Benzer ifadeler Ankebut suresinin 33. ve 34. ayetlerinde de vardır: “Elçilerimiz Lût’a geldiklerinde, Lût, onlar yüzünden tasalandı, onlar hakkında çaresizlik içine düştü. Elçiler ona, “Korkma, üzülme. Biz, seni ve aileni kurtaracağız. Ancak karın başka. O, geride kalıp helâk edilenlerden olacaktır. Şüphesiz biz, bu memleket halkı üzerine, fasıklık ettiklerinden dolayı gökten bir azap indireceğiz”. Benzer bir pasajda, Lut, “Gerçekten siz tanınmayan kimselersiniz (Hicr, 62) dediğinde, elçiler “Evet, fakat biz sana (kavminin) şüphe etmekte olduğu azabı getirdik. Biz, sana gerçeği getirdik. Şüphesiz biz doğru söyleyenleriz. Gecenin bir bölümünde aile fertlerini yola çıkar, sen de arkalarından git. Hiçbiriniz arkaya bakmasın. Emrolunduğunuz yere (doğru) geçin gidin. Ona şu durumu kesin olarak bildirdik: “Sabaha çıkarken onların sonu kesilmiş olacak.” (Hicr, 63-66) demişlerdir.*

*Sonunda, Lut’un karısı dışında bütün ailesi kurtarılmış (Araf, 83; Şuara, 170-171; Neml, 57; Saffat, 134-135; Kamer, 34-35) geride kalanlar ise cezalandırılmıştır.*

Geride kalanların üzerlerine taşlar savuran bir rüzgâr gönderilmiş (Kamer, 34) gözleri silme kör edilmiş (Kamer, 37), sabah erkenden kalıcı bir azap gönderilmiştir (Kamer, 38). Güneş doğarken korkunç uğultulu bir ses onları yakalayivermiş (Hicr, 73), kentin altı üstüne çevrilmiş (Hicr, 74; Hud, 82), üzerlerine de balçıktan pişirilmiş taşlar (Hicr,74), Allah katında işaretlenmiş pişirilmiş balçıktan taşlar (Hud, 82), azap yağmuru (Araf 83), yağmur (gibi taş) (Şuara, 173; Neml, 58) yağdırılmıştır.

Kur'an'da Lut halkını anlatan pasajlar bir araya getirilip, zahiri olarak bakıldığında, Lut halkının Lut peygamberi yalanladıkları (Hac, 43-44; Şuara, 160; Sad, 12-13; Kaf, 12-13-14; Kamer, 33 ve 36), daha önce alemlerde hiçbir kimsenin yapmadığı, kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşmak gibi çirkin bir işi yaptıkları (Neml, 55; Araf, 80-81; Şuara, 165-166), bu çirkin işi göz göre göre yaptıkları (Neml, 54), erkeklere cinsel amaçlı yaklaşmak dışında, yol kesicilik ve toplantı yerlerinde edepsizlik yaptıkları (Ankebut, 28-29) ve en önemlisi şehirlerine misafir olarak gelen yabancıları, çirkin arzularını tatmin etmek amaçlı kullanmak istedikleri (Kamer, 37; Hud 78) gibi eylemlerden söz edildiği; bu yüzden “musrifun” yani haddi aşan, “alun” yani haddi aşan (Şuara, 166), “techelun” yani cahillik yapan (Neml, 55), “mufsidun” yani fesatçılık yapan (Ankebut, 30) ve “zalimin” yani zulmeden (Abkebut, 31) gibi sıfatlarla sıfatlandırılıp, en sonunda yok edildikleri ortaya çıkmaktadır.

Daha öncede bahsedildiği gibi İslam toplumlarında, batıda anlaşıldığı anlamda “homoseksüellik” ve “gey yaşam tarzı” kavramları olmamıştır (Jamal, 2001). Fakat, Kur'an'daki Lut halkının sergilediği cinsel davranış, çoğu zaman eşcinsellik olarak yorumlanıp, eşcinselliğe ve eşcinsel bireylere karşı dini tutum, bu halkın hikayesi ve yaşadıkları son göz önünde bulundurularak belirlenmektedir.



Kuran’da anlatılan Lut halkının hikayesi, günümüzde anlaşıldığı hali ile eşcinsellik olgusu ile ne kadar ilişkili ne kadar değildir sorusunun yanıt bulması konumuz açısından önemlidir. Başka bir deyişle, Lut halkının sergilediği hem cins cinsel eylem, yönelim ya da kimlik olarak eşcinsellik olgusu ile aynı şey midir sorusunun yanıtlanması önemlidir. Bu nedenle, Lut halkından bahseden pasajlarda, özellikle eşcinsellik konusu ile ilgili ayetlerin yakından incelenmesi gerekmektedir. Bu amaçla, 15 farklı Kuran tefsirinden ilgili ayetlerin yorumları incelenmiş ve aşağıda özellikle konumuz açısından önemli olduğu düşünülen noktalar aktarılmıştır.

Taberi (1996) “biz suçlu bir kavme gönderildik (Hicr 58)” ayetini yorumlarken “suçlu kavimden maksat kadınları bırakıp erkeklerle cinsel temasta bulunan Lut kavmidir” demiştir. (c. 5. s. 162). Buradan Lut halkını yok edilmeye götüren eylemlerden birinin hem cins cinsellik olduğu görülür. Fakat burada sorulması gereken sorulardan biri Lut halkının gösterdiği cinsel davranışın doğasıdır. Taberi (1996), Şuara suresi 165-166. (Rabbinizin, sizin için yarattığı eşlerinizi bırakıyor da insanlar arasından erkeklere mi yanaşıyorsunuz? Siz gerçekten haddi aşan bir topluluksunuz.) ayetlerini yorumlarken, Lut kavminin hanımlarını bırakıp erkeklere yaklaştığını söylemektedir (c. 6. s. 240). Bu yoruma dayanarak Lut halkının eşleri olduğu halde ve kadınlarla cinsel birliktelik yaşayabildikleri halde, sonradan erkeklerle cinsellik yaşamayı öğrendikleri söylenebilir.

Razi (1993), “Siz Rabbinizin sizin için yarattığı zevcelerinizi (eşlerinizi) bırakıp da insanların içinden erkeklere mi gidiyorsunuz?” ayetindeki “min ezvacikum” ifadesindeki min harfi ceri yaratılanı beyan etmek üzere gelmiş olan beyaniyye olması muhtemel olduğu gibi, tebiz (kısmi bir hitap) için olması da mümkündür. Yaratılan şey ile kadınların yaklaşılması mübah olan uzvu murad edilir.

Buna göre sanki onlar bunun aynısını kendi kadınları ile de yapıyorlardı” demektedir (c.17,s.367). Razi'nin yorumuna göre Lut halkı livata eylemini sadece erkeklerle değil kadınlarla da yapıyordu. İbni Kesir de toplumsal bir hem cins cinsellikten bahsetmektedir. İbni Kesir “müfessirlerin dediğine göre erkekler gibi kadınlar da bir birleri ile ihtiyaçlarını gidermekte imiş” demektedir. (İbni Kesir, 1992, c.6. s.3020). “Erkek erkekle kadın da kadınla kendini tatmin ediyordu” (İbni Kesir, c. 11. s. 6161). Fakat Kur'an'da, konumuz dışında bazı ayetlerde (“Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın”, Bakara, 222) kadınlarla anal ilişki yasaklansa da, Lut halkı ile ilgili ayetlerde, kadınlarla anal ilişki yaşadıkları ya da kadınların birbirleri ile cinsel güdülerini tatmin ettiklerine dair açık bir ifade yoktur.

Music (2003), “eşlerinizi bırakıpta” ayeti ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır: “Lut halkı ile ilgili Kur'andaki pasajlar “erkeklere yaklaşmak” kavramını “kadınları/eşleri terk etmek” düşüncesi ile eşleştirir. Bu ayetlerde “nisa (kadın)” ve “zevc (eş)” olmak üzere iki kelime göze çarpar. Bunlardan nisa kadın ve eşleri (wives) ifade ederken zevc sadece eşleri (spouses) ifade eder. Geleneksel olarak bu uyarı doğal eş olarak kadınları terk etmek olarak okunurken, biz bunu eş (spouses) olarak okuyoruz. Burada ahlaksızlık cinsel eşin cinsiyetinden değil, evlilik sözünü ihlal etmekten kaynaklanır. Bu ayet, aynı zamanda eşleri gibi cinsel hazza ihtiyaç duyan kadını özgürleştirmektedir” (Music, 2003, p. 23). Bu yoruma göre, Lut halkının erkeklerinin eşlerinin olduğu fakat onlarla cinsel ilişkiyi bırakıp erkeklere yöneldikleri söylenebilir. Başka bir ifade ile, Lut halkının erkeklerinin, cinsel amaçlı erkeklere yönelmesi eyleminin, iradi bir eylem olduğu düşünülebilir.

Kur'an'da açık olan, Lut halkının erkeklerinin, erkeklere şehvetle yaklaştığıdır. Fakat konumuzla ilgili ayetlerden bazıları “erkeğe yaklaşma” eylemine

önemli bir açıklama getirmektedir. Ankebut Suresi'nin 29. ayetinde yol kesmek ve toplantılarda edepsizlik yapmaktan bahsetmektedir. Bu ayet, Lut halkının bu eylemi şehirlerinden geçen yabancılara zorla yaptıklarını ve ayrıca bu eylemi (yabancılara zorla ya da kendi aralarında) toplumun önünde yaptıklarını ifade ediyor olabilir. Nitekim Hud Suresi'nin 78. ayetinde kavmi yok etme amacıyla, iki erkek suretinde Lut peygamberin evine misafir olarak gelen melekleri haber alan halkın, Lut'un kapısına gelerek zorla o iki erkeği istedikleri anlatılmaktadır. Kamer Suresi'nin 37. ayeti ise, konuklara karşı halkın niyetini açıkça ifade etmektedir: “Andolsun, onlar onun (meleklerden olan) misafirlerinden nefislerindeki kötü arzuları tatmin etmek istediler” (Kamer/37). Yine Hud Suresi 78. ayetteki “Kavmi, (konuklarıyla çirkin ilişkide bulunmak üzere) ona doğru koşa koşa geldiler. Zaten onlar önceden de bu tür çirkin işleri yapıyorlardı” ifadesinden, halkın yabancılara musallat olma eylemini daha önceden yaptıkları da açıkça anlaşılmaktadır.

Kuran yorumcuları da bu konuda oldukça kapsamlı açıklamalar yapmışlardır. Örneğin, “Siz hâlâ erkeklere yanaşacak, yol kesecek ve toplantılarınızda edepsizlik yapacak mısınız? (Ankebut 29) ayetini Taberi (1996), “sizler hala erkek erkeğe cinsi münasebette bulunacak, yoldan geçen misafirlere de aynı şeyi yapmak için yol keserek sataşacak ve toplantı yerlerinde edepsizce davranışlarda mı bulunacaksınız” şeklinde yorumlamıştır (c. 6. 372). Semerkandi (1993), “Siz kadınları bırakıp erkeklere yaklaşıyorsunuz, yol kesip toplantılarınızda fena işler yapıyorsunuz, misafirlere de aynı muameleyi yapıyorsunuz” (c.5, s. 17) yorumunu yapmıştır.

İbni Kesir (1992) “Onlar Allah'ı inkâr ediyor, elçiyi yalanlıyor, ona muhalefet ediyor, yol kesiyorlardı. İnsanların yolları üzerinde durup, onları öldürüyor ve mallarını alıyorlardı” derken halkın sadece cinsel amaçlı yol

kesmediğini, bir tür eşkiyalık yaptıklarını da vurgulamaktadır (İbni Kesir, 1992, c. 11. s.6282) “Toplantılarınızda fena şeyler mi yapıyorsunuz” ifadesi ile ilgili ise “onlar oturma yerlerinde uygun olmayan sözler söylüyorlar, kendilerine yakışmayan fiiller yapıyorlardı. Bundan dolayı birbirlerini ayıplamıyorlardı” demiştir (İbni Kesir, 1992, c. 11. s. 6282-6283).

Ankebut suresini yorumlarken, Bursevi (1995) “rivayet edildiğine göre onlar eşcinsellik için (çeviri eşcinsel demektir) çoğu kez garip kimselere musallat oluyorlar, o kimseleri bu işe zorluyorlardı” demiştir (c. 6. s. 268). “Toplantılarınızda çirkin işler yapacak mısınız?” ifadesi ile ilgi iki husus olduğunu belirtir: Birincisi toplantılarda açıkça, erkek erkeğe cinsel ilişki kurmak ve sesli yellenmek; ikincisi elbise düğmelerini çözmek, saz ve ney çalmak ve gelip geçenlerle alay etmek Bursevi şöyle devam etmektedir: “Nitekim onlar, yol üzerinde oturuyor ve yoldan geçen insanlara taş atıyorlardı. Taş atanlardan isabet ettiren o kişiyi sahipleniyor, yanında ne varsa ona el koyuyordu. Hem onu nikâhlıyor hem de onu üç altın borçlandırıyor. Bir de aralarına böyle hükmeden kadıları vardı” (Bursevi, 1995.c.6. s. 268)

Emiroğlu (1965), “Rivayetlere göre meclislerine oturduklarında, her birinin yanında içinde ufak taşlar bulunana çanaklar olurdu. Onlara bir yolcu uğradığında o çanaklardaki taşları alırlar, yolcuya atarlar, hangisinin taşı ona isabet etse, “ben ona hepinizden layığım” derler ve ona kötü fiiller işlerlerdi” (Emiroğlu, 1965, c.9. s. 23) diyerek halkın bu kötü eylemi kurala bağlayacak kadar ileri gittiğini ifade etmiştir. Yıldırım (1991) “Kasabalarına uğrayan yabancılara saldıracak kadar gözleri dönmüş, misafir edindikleri erkekleri zorla, ölüm tehdidi ile pis arzularına boyun eğdirecek kadar bu işi ileri götürmüşlerdi” (c. 9. s. 4632) diyerek yine livata eylemini zorla,

ölüm tehdidi ile yaptıklarını vurgulamıştır. Bayraklı'ya (2003) göre ise, Lut kavmi *eşcinselliği* yabancılara yaptıkları gibi “toplantılarınız da bu edepsizliği yapacak mısınız?” ifadesi, halkın grup seks yaptıklarını göstermektedir (c.7, s. 207. Kutup (1991), “Lut kavmi yol kesip soygunculuk yapıyor, gelip geçenleri korkutuyor, etrafa dehşet saçıyordu. Yakaladıkları erkeklere zorla tecavüz ediyorlardı. Bu iğrenç eylemi, toplantılarında da gerçekleştiriyorlardı” (c. 8. 158-159) diyerek aynı gerçeği vurgulamıştır.

“Yol kesme” ifadesinin eşkiyalık anlamının yanı sıra üreme yolunu kesme ifade ettiğini söyleyenler de olmuştur. Örneğin Ateş (1989) “Yol kesiyorsunuz” ifadesi, bu kavmin eşkiyalık yaptığını ifade eder ya da şöyle bir anlam taşır demişti: “Cinsel birleşmenin amacı üremedir. Bunun yolu kadınla birleşmektir. Kadını bırakıp erkekle birleşenler, üreme yolunu kesmiş olurlar” (c.6. s. 512). Ayrıca Emiroğlu (1965), “Lut kavmi halkın gelip geçtiği yollar üzerine oturur, gelip geçen misafirleri yakalar, onlara kötü fiiller yaparlardı. Bundan dolayı insanlar onların memleketinden geçmeyi terk etmişti. Yol kesmenin anlamı ya bu manadadır ya da siz erkekleri kadınlar üzerine tercih ederek, neslin yolunu kesiyorsunuz anlamındadır” diyerek aynı görüşe katılmaktadır (c.9 s. 23).

Yorumcular Lut halkının çirkin işleri ile ilgili rivayetler nakletmişlerdir. Hz. Ayşe'den rivayet edilen bir görüşe göre toplantılarda edepsiz davranış “sesli bir şekilde yellenmeleridir”. Mücahid, Katade ve İbni Zeyd'den nakledilen bir görüşe göre “birbiri ile açıktan cinsi münasebette bulunmalarıdır” (Taberi, 1996, c. 6.s. 372). İbni Kesir (1992), Mücahid'in “toplantılarında birbirleri ile münasabette bulunuyorlardı” dediğini, Ayşe'nin “sesli yelleniyorlar, birbirlerine gülüşüyorlardı” dediğini ve bir başkasının da “koçları toslaştırıyorlar, horoz döğüşü yapıyorlar”

dediğini aktarmıştır. Ayrıca, Peygambere bu ayet (toplantılarında hayasızlık yapmak) sorulduğunda “onlar yoldan geçenlere çelme takar düşürürler ve onlarla alay ederlerdi” yanıtını verdiğini aktarır. Tirmizi bu hadisin hasen bir hadis olduğunu söylemektedir (c. 11. s. 6282-6283). Razi (1991) ise Hasan Basri’nin Lut halkının erkeklere arkadan yaklaştıklarını yalnız bunu sadece yabancılara yaptıklarını söylediğini aktarmıştır (c. 10, s. 496). Bu görüş oldukça önemlidir. Bu görüş dikkate alındığında, Lut halkının yaşamış olduğu hem cins cinselliğin günümüzde anlaşılan anlamda eşcinsellikten tamamen farklı olduğu açıklık kazanır. Kur’an pasajlarında anlatılan, halkın, Lut peygambere misafir olan meleklerin haberini alır almaz kapıya dayanmaları ve o iki erkeği zorla almak ve kötü arzularını tatmin etmek istemeleri Hasan Basri’nin görüşü ile uyumlu bir sahnedir. Yine Hud Suresi 78. ayetteki “Kavmi, (konuklarıyla çirkin ilişkide bulunmak üzere) ona doğru koşa koşa geldiler. Zaten onlar önceden de bu tür çirkin işleri yapıyorlardı” ifadesi de halkın şehre uğrayan yabancılara musallat olduğunu ve bu işi daha önce de yaptıklarını açık bir şekilde göstermektedir ki bu pasaj da Hasan Basri’nin görüşü ile uyumludur.

Kur’an, Lut halkının bu eylemi açıktan yaptığını, “Lût’u da (Peygamber olarak gönderdik.) Hani o, kavmine şöyle demişti: “*Göz göre göre*, o çirkin işi mi yapıyorsunuz? Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere mi varıyorsunuz? Doğrusu siz ne yaptığınızı bilmez bir toplumsunuz.” (Neml 54-55) ayetlerinde de açıkça belirtmektedir. Razi (1991) “Gözünüz göre göre” ifadesi ile ilgili yapılan üç açıklama aktarmaktadır. 1. Onlar bu işi önemsemeyerek, bu işin yapılmasından kendilerini tenzih etmiyor ve saklama gereği duymuyorlardı ki, işte bu, bu işin çirkinliğinin sebeplerinden birisidir. 2. Buradaki görme ile kalbin görmesi ve düşünmesi kast edilmiştir. “Sizler bunun, daha önce hiç kimsenin yapmadığı bir

kötülük olduğunu ve Allah'ın erkeği erkek için yaratmadığını biliyorsunuz. O halde yaptığımız bu çirkin iş, Allah'ın yaratış hikmetine ters bir davranıştır. 3. Siz bunun bir fuhuş olduğunu bile bile, bir kötülük olduğunu bilmeyenler gibi davranıyorsunuz. Ya da bu işin neticesini bilmiyorsunuz anlamına gelir (c.17. s.440). Bayraklı (2003) “göz göre göre hala o hayasızlığı yapacak mısınız” ifadesinin, bu eylemi bilerek yaptıklarını gösterdiğini vurgulamıştır (c. 7, s. 208).

İlgili ayetler ve yorumcuların açıklamalarından ortaya çıkan tablo göz önünde bulundurulduğunda, Lut halkının gerek cinsel davranış gerekse ahlaka ilişkin diğer davranış sahalarında oldukça ileri gittikleri görülmektedir.

Kuran yorumcuları, *Hani o kavmine şöyle demişti: “Sizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin (ehadin minel alemin) yapmadığı çirkin işi (fahişah)” mi yapıyorsunuz?”* (Araf/80) ve *Hani o, kavmine şöyle demişti: “Gerçekten siz, sizden önce dünyada hiçbir toplumun (ehadin min el alemin) yapmadığı bir hayâsızlığı (fahişah) işliyorsunuz”* (Ankebut/ 28) ayetlerindeki *Sizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin (ehadin minel alemin) yapmadığı* ifadesi konumuz açısından önemlidir ve bu ifade ile ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri iki grupta toplanabilir:

Birinci grup yorumcular bu ifadeye dayanarak, erkeğin erkeğe şehvetle yaklaşması fiilinin ilk kez Lut halkında görüldüğü, onlardan önce bu eylemin hiç yaşanmadığı görüşündedirler. *Örneğin*, Taberi (838/9-923) Araf suresi 80. ayeti yorumlarken, “Lut kavminin işlediği eylem insanlık tarihinde ilk defa icat edilmiştir” demektedir (Taberi, 1996, c.4, s.78; c. 5, s.162). Ebu Leys Semerkandi (ö.983), Ankebut suresi 28. ayeti yorumlarken “Onun kavmi livatacıydı ve o güne kadar hiçbir toplum bu çirkin fiili yapmamıştı” demektedir (Semerkandi, 1993, c. 5, s. 17).

İbn-i Kesir (1301-1373) bu işin daha önce hiç kimse tarafından yapılmadığı inancındadır. “Onlar öyle bir iş icat etmişlerdi ki yaratıklardan hiç kimse daha önce bu işi yapmamıştı (İbn-i Kesir, 1992, c. 11. s. 6091). İbni Kesir “sizden önce dünyalarda hiç kimsenin yapmadığı hayasızlığı” ayeti hakkında, Amr İbni Dinar’ın “Lut kavmi gelinceye kadar hiçbir erkek bir erkekle münasebette bulunmamıştır” dediğini ve Emevi halifesi Velid İbn Abdulmelik’in “Eğer Allah bize Lut kavminin haberini nakletmemiş olsaydı, bir erkekle bir erkeğin cinsi temasta bulunacağını sanmazdım” dediğini nakleder (İbni Kesir, 1992, c.6. s.3021). Fakat Ateş (1989), “Lut halkının haberine Kur’an’da yer verilmesinin nedeni, Araplar arasında da bu eylemin yaygın olması olabilir” demiştir. Bursevi (1652-1725 ), “Lut onları hem bu işi işledikleri hem de ilk olarak işledikleri için kınamaktadır ve bu ikincisi daha kötüdür” diyerek hem cins cinselliğin ilk kez bu toplumda görüldüğü görüşüne katılmaktadır (Bursevi, 1995, c.3. s. 198). Hicazi (1988), bu çirkin suçu işlemekle, Lut Kavminin kendilerinden sonrakilere öncü olduğunu belirtir (c. 2. s. 311). Yine Hicazi (1988), konu ile ilgili “Sizden önce ne cinniler ne de insanların yapmadığı kötü işi yapıyorsunuz” (c. 4. s. 507) diyerek bu birinci görüşe katıldığını göstermektedir. Sabuni (1992) Lut kavminin bu fiili ilk yapanlar olduğunu, *min ehade* kelimesindeki *min* harf-i cer’inin mübalağa ifade ettiğini, bu işi insan cinsinden hiç kimsenin yapmadığını vurgular. Sabuni, *alem* kelimesinin umumi mana ifade etmesi için cem’i (alemin) olarak getirilmesi de aynı manayı vurgular der ve Amr bin Dinarın “Lut kavminden önce hiçbir erkeğin başka bir erkekle münasebette bulunduğu görülmemiştir” sözünü aktarır (c. 2. s. 324-325). Tabatabai (ö.1981) de bu fiilin daha önce hiçbir millet tarafından işlenmediğine ve ilk defa Lut insanları tarafından icad edildiğine inanmaktadır. (Tabatabai, 2005,c.8. s. 255).



İkinci grup yorumcular ise, erkeğin erkeğe şehvetle yaklaşması fiilinin ilk defa Lut halkı tarafından icad edilip edilmediği hususunda, bu eylemin ilk defa Lut hakkında toplumsal bir yaygınlık kazandığı, daha önce bireysel boyutta yaşanmış olabileceği, Lut halkından önce hiçbir millette bu denli toplumsal yaygınlığa ulaşmadığı inancındadırlar.

Örneğin, Fahreddin Razi (1149-1209) “ehadin min el alemin” (Araf suresi 80. ve Ankebut suresi 28. ayetler) ifadesi ile ilgili livata fiilinin ilk kez Lut kavminde çıkıp çıkmadığı hususunda tartışır. Şöyle bir soru sorması anlamlıdır: “Şayet şehvet bu işi yapmaya devamlı bir şekilde davet edip çağırdığı halde, nasıl “alemlerden hiç bir kimsenin yapmadığı” denilebilir? (Razi, 1991, c. 10. s. 496). Bu sözden Razi’nin zihninde her erkeğin bu işe tabi bir meylinin ya da biseksüel potansiyelin olduğuna yönelik bir düşünce olduğu söylenebilir. Razi, “bu iş birçok toplum tarafından pis ve kazurat cinsinden görüldüğü için geçmiş toplumların bu işe kalkışmadan son bulmuş olacağı akıldan uzak değildir” demektedir. Ayrıca, “livata eylemine “herkesin yönelmesi” daha önceki asırlarda olmamış şeyler türündendir.” demiştir. Razi bu görüş bağlamında, Hasan Basri’nin Lut halkının erkeklere arkadan yaklaştıkları, yalnız bunu sadece yabancılara yaptıkları yönündeki düşüncesini ve İbni Abbas’ın “bu iş onlar arasında iyice kök salmıştı” sözünü aktarmıştır (Razi, 1991, c. 10, s. 496).

Ateş (1989), livata fiilini dünyada ilk Lut kavmi mi yaptı sorusuna “müfessirlere göre bu iş, başka toplumlarda da yapılırdı ama toplumsal düşkünlük halini almamıştı, bireysel olaylar olarak görülürdü. Lut kavminde toplumsal bir iptilaya dönüşmüştü” demiştir (c. 3. s. 364-165). “Sizden önce alemlerde hiç kimsenin yapmadığı ifadesi, livatayı ilk defa Lut kavminin yaptığına hatıra getirse de

cümlenin asıl anlamı bu değildir. Ayette, Lut kavminin bu işe son derece düşkün olduğu anlatılmaktadır. Bu kavim, kendilerinden önce hiçbir kavimde görülmedik ölçüde livataya müptela olmuştur. Öyle ki bunu gizli değil, herkesin önünde, toplantı yerlerinde yapıyorlardır” (Ateş, 1989, c. 6, s. 511).

Bayraklı (2003), konu ile ilgili “*Sizden önce alemlerden hiç himsenin yapmadığı* ayetindeki *alemler* kavramı, *insanlar* olarak alınırsa Lut kavmine kadar insanlığın böyle bir alışkanlıkla karşılaşmadığını söyleyebiliriz. *Toplumlar* anlamında alırsak, hiçbir toplum böyle kötü bir davranışa düşmemiştir anlamı çıkar. Bu durumda önceki toplumlarda ferdi anlamda bunu yapanlar olabilir ama bütün toplumun bu kötü alışkanlığı yapması olmamış olabilir” yorumunu yapmaktadır (c.7, s.207). Karaman, Çağrı, Dönmez ve Gümüş de (2006) “Lut, erkeğin erkeğe yaklaşması (homoseksüellik) şeklindeki fuhuş çeşidini, daha önce hiçbir millette görülmemiş ölçüde yaygınlaştırmaları sebebi ile onları eleştirdi” diyerek bu eylemin ilk kez bu toplumda bu denli yaygınlaştığını öne sürmektedirler (c. 2. s. 551).

Görüldüğü gibi hem cins cinselliğinin ilk defa Lut halkında görülüp görülmediği ile ilgili iki farklı açıklama ortaya çıkmaktadır. Kuran’ın Lut halkı ile ilgili diğer ayetleri, bazı rivayetler ve eşcinsellikle ilgili modern veriler göz önünde bulundurulduğunda, hem cins cinselliğinin Lut halkından önceki halklarda da görüldüğü, fakat bunun Lut halkında olduğu kadar bütün topluma yayılmadığı söylenebilir.

Kur’an, Lut peygamberin misafirlerini haber alan halkın, misafirlere kötülük yapmak için, Lut’un evine gelip, misafirleri istemesi üzerine Lut peygamberin halkına “İşte kızlarım. Onlar sizin için daha temizdir” (Hud suresi 78. ayet) ve başka bir yerde “İşte kızlarım. Eğer yapacaksınız” (Hicr suresi 71. ayet) dediğini nakleder.

Buna karşın halk “İyi biliyorsun ki kızlarında bizim hakkımız (hagg) yok. Sen bizim ne istediğimizi çok iyi biliyorsun (Hud suresi 79. ayet) ” diye yanıt vermişlerdir. Bu ayetlerde konumuz açısından önemli olduğu için incelenmiştir.

İbni Kesir (1992) “İşte bunlar benim kızlarım” ifadesi hakkında, Mücahid’in “Bu ifade ile Lut’un kendi kızlarını değil halkının kadınlarını kastettiği, her peygamberin ümmetinin babası olduğu görüşünü aktarmış ve “Bu açıklama Katade ve birçoklarından rivayet edilmiştir” demiştir (c.8. s. 3969). Bunların yanı sıra İbni Cüreyc’in “Kadınlarla evlenmeyi emretmiş, zina yolunu göstermemiştir” (c.8. s. 3969) ve Said İbni Cübeyr’in “Onlar kavmin kadınları idi. Onlar peygamberin kızları, o da kavminin babasıdır” sözlerini de aktarmıştır (İbni Kesir, 1992, c.8. s. 3969-3970). Razi (1991) ise “İşte kızlarım” ifadesinden kasıt ümmetin kadınlarıdır. Sahih rivayete göre Lut’un iki kızı vardır ve bunlar onlara yetmez. Hem ayette çoğul kullanılmış ki çoğulun en azı üçtür. Ayrıca Lut, kavmini, kadınlar ile zinaya çağırmamış evlenmeye davet etmiştir” (c. 13. s. 81) demiştir. Yorumcuların çoğu bu görüşe katılmaktadırlar (Semerkandi, 1993, s.4, s. 238; Bursevi, 1995, c.4, s. 411; Sabuni, 1992,c. 3. s. 115; Karaman ve arkadaşları, 2006, c.3. s. 188 ve Bayraklı, 2003, c.10. s. 396). Kur’an’da, erkekleri cinsel amaçlı kullanan halka, kadınların önerilmesi anlamlıdır. Bu öneri, o halkın erkeklerinin kadınlarla cinsel ilişki kurabildiklerini de ima ediyor olabilir.

Taberi (1996), Hud suresi 78. ayetteki “kızlarında hakkımız yok” ibaresine “Senin kavminin kadınlarına bir arzu ve isteğimiz yok. Sen bizim kadınları değil erkekleri istediğimizi biliyorsun” yorumunu (c.4. s. 508) benzer şekilde, İbn-i Kesir (1992) Lut peygamberin halkına kadınları gösterdiği, fakat halkın kadınların kendilerini tahrik etmediği mazeretini ileri sürdüğü yorumunu yapmıştır (c.6.

s.3021). Razi (1991) ise “Senin kızlarında bir hakkımız yoktur” ayetinin birkaç manası olabilir demiştir: 1. Bizim senin kızlarına ihtiyacımız yok, onlara şehvette duymuyoruz. Bunun manası şudur: bir şeye muhtaç olan kimse için sanki o şeyde kendisi için bir hak meydana gelmiş olur. Bu nedenle hakkı olmadığını söylemek, ihtiyacın bulunmadığından bir kinayedir. 2. Zahirî manasına bakılırsa, “onlar bizim eşlerimiz değiller. Onlarda bir hakkımız yok. Ayrıca gönlümüz de onlara meyletmemektedir. Şu halde onlar bizim yapmak istediğimiz fiili nasıl yerine getirebilirler”. 3. “Bizim onlarda hakkımız yok. Çünkü sen iman etmemiz şartı ile onları nikâhlamaya davet ediyorsun oysa biz sana inanmıyoruz. Öyleyse onlarda hakkımız yok” (c. 13. s. 83). Sabuni (1992,c. 3. s.115) ve Bayraklı (2003, c. 9. s. 256) de bu ifadeyi “kavmin kadınlarına istek duymuyoruz” olarak yorumlamışlardır.

Razi'nin yukarıda aktarılan ikinci ihtimaline benzer bir şekilde “kızlarında bir hakkımız yok” ayeti hakkında Semerkandi (1993) “bizim kendi eşlerimiz var, kadına ihtiyacımız yok” yorumunu yapmıştır (c.4.s.238). Buradan da Lut halkının daha önceden eşlerinin olduğu ve erkeklere cinsel olarak yaklaşma eylemini sonradan öğrendikleri anlaşılır.

Yukarıda aktarılan Razi'nin ileri sürdüğü ikinci ve üçüncü görüş dışında, yorumcuların “kızlarında hakkımız yok” ibaresi hakkında yaptıkları açıklamalardan, Lut halkının erkeklerinin, kadınlara karşı hiç bir şekilde cinsel arzu duymadığı çıkarımı yapılabilir. Fakat bu yorum modern veriler ışığında ele alındığında, akıldan uzak görünmektedir. Çünkü günümüzde, eşcinselliğin tamamen resmileştiği ülkelerde bile, eşcinselliğin heteroseksüel ilişki modelini ortadan kaldırmadığı görülmektedir ve toplum olarak bütün erkeklerin kadınlara karşı cinsel arzu duymaması ihtimali oldukça düşüktür. Lut halkının bu ifadeyi durumsal olarak

söylediği düşünülebilir. Yani bu ifadeler, Lut'un misafirlerine saldıran halka karşı kadınları önermesi üzerine söylenmiş ifadelerdir. Bu ifadelerden Lut halkının erkeklerinin kadınlara karşı hiçbir şekilde cinsel istek duymadıkları yönünde bir çıkarım yapmak oldukça zordur. Lut halkının kadınlara karşı cinsel ilgi duymadıkları varsayılsa bile, Kur'andaki diğer pasajlara bakıldığında, Lut halkının durumunun yönelim olarak eşcinsellikten farklı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Razi (1991), Tefsir-i Kebir'inde konumuz ile ilgili oldukça dikkat çekici bir görüşe yer vermekte ve görüşü çürütmeye çalışmaktadır. Bazıları “*Onlar, ırzlarını korurlar. Şu var ki zevcelerine yahut elleri altında bulunanlara karşı olan durumları müstesna* (Müminun 5-6)” ayetini delil göstererek, “Bu da, köle, ister kadın ister erkek olsun onunla cinsel ilişkinin helal olmasını gerektirir. Ayrıca bu ayet Hz. Muhammedin şeriatı, Lut kıssasında anlatılanlar (“Hakikaten siz kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz. Hayır, siz haddi aşan (musrifun) bir toplumsunuz” (Araf 81); Rabbinizin, sizin için yarattığı eşlerinizi bırakıyor da insanlar arasından erkeklere mi yanaşıyorsunuz? Siz gerçekten haddi aşan bir topluluksunuz (Şuara 165-166 ) ise Lut'un şeriatıdır ve Hz. Muhammed'in şeriatı kendinden önceki şeriatlardan evladır. Mülkiyet onun üzerinde mutlak tasarruf hakkı sağlar” iddiasında bulunmaktadırlar. Razi, bu görüşü kimin ileri sürdüğünü belirtmeden, bu kişileri dini zayıf insanlar olarak nitelemektedir ve şöyle devam etmektedir: “İstidlal sadece ihtimal bulunan durumlarda yapılabilir. Oysa bu işin haram oluşu, Hz. Muhammed'in dinine göre ihtimale yer bırakmayan açık bir tevatür ile sabittir ve bundan, inananlar alabildiğine nehyedilmişlerdir. İstidlal, mütevatir bir nakle karşı yapıldığında batıl olur” (c. 10. s. 499).

Ateş (1989) Lut kavminin uğradığı akıbetin Kuranda birkaç surede tekrar edimesi, Kuranın ilk muhatabı olan Araplar arasında da livatanın yaygın olduğunu kanıtlar demiştir (c. 5, s. 75). Lut kavminin harap olmuş yurtları Arapların gelip geçtiği Hicaz-Şam yolu üzerinde bulunmakta idi. Araplar buraların Lut kavmine ait olduğunu, o çirkin işleri yüzünden helak edildiklerini biliyorlardı. (Ateş, 1989, c. 5, s. 75).

Neml 54., Araf 80. ve Ankebut 28. ayetlerdeki “fahişah” (çirkin iş) kelimesi ile ilgili, bazıları fahişah kelimesinin erkeklere arkadan yaklaşma anlamına geldiğini söylemiştir (Hicazi, 1988,c. 4. s. 507). Sabuni (1992) fahişah fiili için “bu fiil erkekleri kullanmaktır” dedikten sonra “bu fiilin çirkinliği halk tarafından bilindiği ve kötülüğü akıllara yerleşmiş olduğu için” ayetin “fahişah” kelimesinden önce “el” getirdiğini belirtir. İsrâ 17/32 de “innehu kane fahişeh” derken nekire kullandığını ve zinanın Lut kavminin fiilinden farklı olduğu için böyle kullanıldığını söyler (c. 2. s. 324). “Fahişah son derece çirkin iş demektir. Dilekler şöyle der: fahişah, çirkinliği açık olan çirkin demektir. Çirkinliği fazla olan her şey fahişahdır” (Sabuni, 1992, c. 4. s. 480)

Kurandaki Lut halkı hikayesi ile ilgili müfessirlerin yorumları incelendiğinde,

1-Tarihsel olarak eski tefsirlerin eşcinsellik kavramını kullanmadıkları görülmektedir. Bu eşcinsellik kavramının modern bir kavram olması nedeni ile olağan bir durumdur. Eski müfessirlerin hepsinin, yeni müfessirlerden de bazılarının Lut halkının cinsel eylemi için livata kavramını kullandıkları görülmektedir (örneğin, Taberi, 1996, c. 4, s. 510; Semerkandi, 1993, c.4. s. 238; Semerkandi, 1993, c.5, s. 17; Razi, 1991, c. 10, s. 496; Tahsinoğlu, 1995, c.9, s. 23 ; Ateş, 1989, c. 5, s. 75). Buna karşın, eski tefsirlerin Türkçe çevirilerinde yer yer livata kelimesi yerine

eşcinsellik ya da homoseksüellik kavramlarının kullanıldığı gözlenmektedir (örneğin, Razi, 1991, c. 10, s. 497; Razi, 1991, c. 10, s. 502; Bursevi, 1995, c. 6. 114; Bursevi, 1995, c. 6. s. 268; Hicazi, 1988, c.2. s. 312). Türkçe’de yazılan son dönem tefsirlerin bazılarında ise doğrudan eşcinsellik ya da homoseksüellik kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Karaman ve arkadaşları (2006) açıkça eşcinsellik ve homoseksüellik kavramlarını kullanmışlardır. “Lut, erkeğin erkeğe yaklaşması (homoseksüellik) şeklindeki fuhuş çeşidini, daha önce hiçbir millette görülmemiş ölçüde yaygınlaştırmaları sebebi ile onları eleştirdi” (Karaman ve arkadaşları, 2006, c. 2, s. 551). “Buranın putperet halkı, başta eşcinsellik olmak üzere ahlaksızlık bataklığına saplanmıştı” (Karaman ve arkadaşları, 2006, c. 3. s. 688). “Bir çok kötülüğü yanında homoseksüellik gibi iğrenç bir ilişkiye alışmış olan ve peygamberin uyarılarına kulak asmayan bir topluluğun nasıl helak edildiği anlatılarak insanlığın bu tür kötülüklerden sakınmaları istenmektedir” (Kaman ve arkaaşları, 2006, c.3. s. 199-199). Yıldırım (1991) “Eşcinsellik, aynı cinsten kimsenin birbirlerine karşı cinsel tutku duyması” (c. 4, s. 2163) diyerek öncelikle eşcinselliği tanımlamakta ve sonra “Cinsel sapıklığın en çirkini ve en kötüsü olan homoseksüellik onların değişmeyen sanatı idi” (c. 8. s. 3932) diyerek Lut halkının cinsel eylemini eşcinsellikle özdeşleştirmektedir. Benzer şekilde Bayraklı (2003), “Kuran meşru olmayan kadın erkek ilişkisine zina demiş ve bunun fuhuş olduğu değerlendirmesini (İsra,17/32) yapmış, homoseksüelliği doğrudan doğruya fuhuş olarak nitelemiştir” (c.7, s.207); “Hz. Lut’un kavmi yani Sodomlular o zaman kadar insanlığın yaşamadığı homoseksüellik denen fiili işliyorlardı” (c. 9.s. 254); “Homoseksüel davranış, tabiat kanununu yani fitratı çiğnemek ve görmezlikten gelmektir” ( c. 10. s. 399) ve “Sodom ülkesinde evlilik müessesesi iflas etmişti.

Homoseksüellik evlilik müessesesinin yerini almıştı” (c. 10. s. 396) diyerek Lut halkının fiilini homoseksüellik olarak yorumlamıştır. Dolayısı ile günümüzde, Lut halkının hikâyesini anlatan ayetlerle ilgili Kuran yorumcularını okuyan bir muhatabın, Kurandaki Lut kıssası ile eşcinselliği özdeşleştirilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Başka bir deyişle, eşcinsellik ve Lut halkının cinsel eyleminin özdeşleştirilmesinin önemli bir sebebi, livata eylemi ile yönelim olarak eşcinsellik kavramlarının yorumcular tarafından birbirinin yerine kullanılması olabilir.

2. Lut halkının göstermiş olduğu cinsel davranışı yorumlarken, bu halkın cinsel davranışı için hem livata kavramını kullanan hem de eşcinsellik kavramını kullanan yorumcuların zihninde, aslında kadınlara karşı cinsel ilgi duyabilen, fakat iradi olarak ve sırf şehvetleri gereği erkekleri cinsel haz objesi olarak seçen bir erkek algısı olduğu söylenebilir. Yani günümüzde psikoloji ya da psikiyatrinin algıladığı gibi, karşı cinsine duygusal ve dolayısı ile cinsel ilgi duymayıp hem cinsine karşı duygusal ve cinsel ilgi duyan bir erkek modeli düşünülerek konunun tartışılmadığı görülür. Ayrıca daha çok cinsel ilgiye vurgu yapıldığı ve duygusal ilginin olabileceğinin varsayılmadığı görülmektedir.

Örneğin Razi (1991) hem cins cinsel ilişkinin çirkinliğini gerektiren sebepleri açıklarken “birçok insan, dünyevi külfetinden ötürü çocuk sahibi olmak istemez” önkabulü ile izahına başlamaktadır. Bir diğer ön kabulü ise cinsel birleşmenin nihai hedefinin üreme ve neslin devamı olduğudur. Allah bu nedenle cinsel birleşme sonuna bir zevk koymuştur ve insan bu zevki elde etmek için cinsel ilişki yaşamaktadır. İnsanın cinsel hazzı üremeye götürmeyen yollarla yapması nesillerin son bulmasına ve dolayısı ile istenen hikmetin gerçekleşmemesine neden olacaktır. Bu nedenle hem cins cinsellik hikmete zıt olduğu için haram kılınması gerekmektedir



(c. 10. s. 497-498). Razi'nin bu yorumundan hem cins cinselliğın ya da cinsel haz objesi olarak bir erkeğın kadın ya da erkeğe yönelmesinin bir tür iradi seçim ya da tercih olduğunu düşündüğü söylenebilir. Yani erkek hem kadından hem de erkekten haz elde edebilirken, hikmete aykırı olarak, ki hikmet üreme ve neslin devamıdır ve bazı dünyevi külfetlerden ötürü kendi cinsinden bir erkeği tercih etmektedir.

Razi (1991), ayrıca “cinselliği sırf şehveti tatmin için yaşamak, hayvani bir durumdur. Şehveti kadın ile gidermek, sırf şehvi duyguyu tatmin etmenin ötesinde bir mana içerir ki bu mana üreme ve neslin devamıdır. Bir erkeğın bir erkekle şehvetini gidermesi ise sadece şehveti gidermekten başka bir mana içermez. Bu ise hayvanlara benzeme ve insanın fitratına uygun olanın dışına çıkmaktır” demiştir (c. 10. s. 497-498). Razi'nin bu yorumu, iradi bir eylem olarak hem cins cinselliği tercih eden bireyler için, kendi içinde tutarlı ve haklıdır denilebilir. Fakat eşcinselliğın etiyolojik kökenleri dikkate alındığında ve cinsel bir seçim olmadığı düşünöldüğünde, Razi'nin yaklaşımının, iradi bir davranış olmaktan çok irade dışı bir yönelim ya da kimlik olarak eşcinsel birey için doğru bir açıklama ya da yargılama olmadığı söylenebilir. Zaten Razi'nin yorumunda da vurgunun, iradi eylem olarak hem cins cinselliği tercih eden bireylere ve livataya olduğu açıktır.

İki erkek arasındaki yakınlıkta özellikle cinsel hazza vurgu yapılması ve duygusal içeriğın bilinmemesine örnek olarak ise Razi'nin (1991) livatanın kötölüklerini delillendirirken söylemiş olduğu “İlişkide fail olan lezzet alır. Meful olan ise ebediyen ortadan kalkmayacak bir utandırıcı leke ile kirlenmiş olur. Bir anda son bulacak değersiz bir lezzet için, silinmeyecek bir ayıba düşmek doğru değildir” ve “Hem cins cinsellik fail ile meful arasında köklü bir düşmanlığa sebep olur. Çoğu kez bu iş, meful durumundaki erkeğın failden nefretine neden olur. Onu öldürmeye

ya da imha etmeye sevkeder. Ama bu iş kadın ve kocası arasında olduğunda sevgi ve yakınlığın kökleşmesine vesile olur” (c. 10. s. 497-498) sözü örnek gösterilebilir. Oysa eşcinsellik her şeyden önce bireyin kendi cinsine karşı duygusal ve cinsel bir çekim duyması ile tanımlanmaktadır.

3-Tarihsel olarak eski yorumlarda modern anlamda eşcinsellik algısına benzer bir eşcinsellik algısı olmayışı, yorumların livata kavramı üzerinden yapılmış olması ve hem cins cinselliğin özgür bir eylem olarak algılanması doğal karşılanabilir. Fakat yeni yorumlardan bazılarında da eşcinselliğin anlaşılmadığı ya da eşcinselliğin bio-pisko-sosyal boyutunun dikkate alınmadığı söylenebilir. Bu yorumcuların Lut hikâyesini yorumlarken eskilerden farksız olarak, eşcinselliği iradi bir eylem veya kadın ya da erkekten cinsel olarak haz alabildiği halde erkekleri tercih eden bireylerin gerçekleştirdiği bir eylem olarak algıladıkları görülmektedir. Günümüzdeki yorumcuların eşcinsellik olgusuna yabancı olmaları ve buna rağmen Lut halkının cinsel eylemini eşcinsellik olarak nitelermeleri şaşırtıcıdır.

Örneğin modern Kuran yorumcularından Kutub (1991) “Lut kavminin bu sapıklığı, insanlık tarihinde meydana gelen akıl almaz olaylardan biridir. Bazen psikolojik hastalıklar ve geçici bazı durumlar nedeniyle birkaç kişi böyle bir sapıklık içine düşebilir. Erkekler hemcinslerine gitmeye eğilim gösterebilirler... Bu tür olaylar çoğunlukla kadınların bulunmadığı, askeri kışlalarda ve cinsel duyguların baskı altında tutulduğu hapisanelerde meydana gelir. Ama kadınların varlığına ve onlarla evliliğin kolaylığına rağmen böyle sapıklıkların bütün ülkede yayılıp toplumda gelenek haline gelmesi ise insan toplulukları tarihinde meydana gelen gerçekten hayret verici bir olaydır” (c. 8.s. 39) demektedir. Batıyı da tanıdığı bilinen bir sosyal bilimci olan Kutub’un, hem cins cinselliğin psikolojik boyutunun farkında

olduğu, durumsal eşcinsellikten bahsettiği görölmektedir. Fakat buna rağmen eşcinselliğin doğasına vakıf olmadığı aşıkardır. “Yaratılış yasında çift olma hayatın ilkesi olduğundan, Allah iki eş arasındaki çekiciliği fitrata yerleştirmiştir. Öyle ki bu çekim için ayrı bir eğilime gerek yoktur. Canlılar fitratın isteklerini gerçekleştirilmekten zevk alırlar... Allah, kadınların organları ile erkeklerin organlarını, her iki tarafın eğilimlerini, bu iki cinsin buluşarak zevk alacakları biçimde yaratmıştır. İki erkeğin organlarında ve eğilimlerinde ise böyle bir şey yoktur” (Kutub, 1991, c. 8. s. 39-40). Kutub (1991) eşcinselliği patolojik bir durum olarak görmekte ve patoloji anlayışı ise fitrattan sapmadır. “İnsanlık tarihi, kişisel düzeyde patolojik sapmalara ve anormalliklere şahit olmuştur. Fakat Lut’un kavmi acayıptır. Bu olay gösteriyor ki, patolojik hastalıklar, tıpkı bazı organik hastalıklar gibi bulaşıcıdır. Herhangi bir toplumda değer ölçülerinin altüst olması sonucu bu türden bir hastalık yaygınlık kazanabilir. Yayılmanın başta gelen sebebi, hasta toplumun kötü örnek teşkil etmesi, diğer insanlar için kışkırtıcı rol oynamasıdır. Anormal davranış fitrata ters düşerse yayılma gösterebilir” (Kutub, 1991, c. 6. s. 138-139). Lut kavminin kıssası, fitratın sapmasının özel bir türünü ortaya koymaktadır diyen Kutub (1991) bunun tevhid ve ilahlık sorunundan farklı olduğunu fakat onlardan kopuk olmadığını belirtir. Ona göre, Allah inancı onun kanunlarına uymayı gerektirir. Allah kanun olarak erkek ve dişiyi yaratmış ve türün devamı için bu iki cinsin birleşmesini uygun görmüştür. İnanç ve Allah’ın koyduğu hayat nizamındaki sapmalara bağlı olarak fitrattan sapmalar olabilir (c.4. s. 337). Görüldüğu gibi günümüze oldukça yakın bir dönemde yaşayan ve ayrıca eşcinselliğin nispeten daha açık ifade edildiği batı toplumunu gören ve yaşama fırsatı bulan Kutub dahi cinsiyet ve eşcinsellik olgularına yabancıdır denebilir.

4-Yorumcuların zihninde erkek erkeğe cinsellikte meful olan ya da olacak erkeği feminenleştirme eğilimi olduğu söylenebilir. Hem cins cinsellikte fail olan birey erkeksi iken meful olan birey feminen varsayılmaktadır. Örneğin İbn-i Kesir (1992), Lut halkını yok etmek için gelen melekler hakkında “Meleklerin güzel yüzlü, parlak gençler suretinde geldiği rivayet edilmektedir” (c.8. s. 3968-3969) demiştir. Bursevi (1995) de melekler için ”bıyığı yeni terlemiş, güzel yüzlü genç erkekler” olarak tanımlamaktadır (c.4, s. 411-412). Emiroğlu (1965) “Bunlar gayet güzel, sakalsız, delikanlılar suretinde idiler. Her tarafları pırıl pırıl parlıyordu” (c. 6. s. 459); Hicazi (1988), “Misafirler, güzel delikanlılar suretinde görünen meleklerdi” (c. 6. s. 92); Sabuni (1992), “Melekler Lut’a tüyü bitmemiş, güzel yakışıklı delikanlılar suretinde gelmişti. Misafirlerine livata (oğlancılık) yolu ile kötülük yapmak için Lut’a onları kendilerine teslim etmesini istediler “ (c. 6. s. 225) demiştir. Meleklerin güzel yüzlü, parlak ve yeni ergen olmuş ya da bıyıkları yeni terlemiş erkekler olarak tarif edilmesi, hem cins cinsellikte nispeten daha normal karşılanan failin yetişkin ve erkeksi mefulün ise daha genç ve feminen olması gerektiği varsayılan klasik ortaçağ anlayışı ile uyusmaktadır.

Music (2003), aynı cins ilişkide güç hiyerarşisi, Arapların cinsiyet tarifi hakkında önemli çıkarımlar yapılmasına yardım eder niteliktedir demektedir. “Bir taraftan gelenek genital duhule ve aktif, güçlü fallusa odaklanmıştır. Diğer taraftan da, ortaçağda birçok erkeğin, erkek erkeğe seks yaptığına dair kayıtlar vardır. Burada cinsel organın, özellikle sakala odaklanan görsel cinsiyet yansımaları uğruna, birincil pozisyonundan ferağat ettiği görülmektedir. Sakal erkeksi gücün göstergesi olarak işlev görmüştür. Bütün birincil seksüel özelliklere rağmen maskülenliğin fark edilmesi için gerekli olarak algılanmıştır. Örneğin genç bir erkeğe karşı cinsel istek

yetişkin bir erkeğe karşı cinsel isteğin abes karşılandığı gibi abes karşılanmamıştır. Fakat sakallı bir yetişkin pasif konumda olduğunda patolojik olarak değerlendirilmiştir. Dahası genç erkekler daha sonradan aktif eş durumuna gelmektedir. Yani sakalsız genç erkekler, kendi erkekliklerini kaybetmeden kadın gibi kullanılan üçüncü bir cinsiyet alanını oluşturmaktadır. Burada ima edilen şey bir tür cinsiyet evrimidir. Yani çocukken aseksüel görülen genç erkekler daha sonra kadınlarınkine eşit bir cinsel role yükselir ve en sonunda tam bir erkek olur” (Music,2003). Rowson (1991) da, sakalla sembolize edilen erkekler, cinsel eşlerini sakalsızlardan, kadınlardan ve de genç erkeklerden seçmişlerdir demektedir. Music (2003), cinsiyeti belirlemede, birincil değil ikincil cinsiyet özelliklerinin daha çok önemsendiğini vurgulamaktadır. Kuran yorumcularının, Lut halkını yok etmek için gelen melekleri daha efemine, sakalsız, parlak yüzlü gençler olarak tanımlamaları, bilinç altlarında, iki erkeğin cinsel eylemi söz konusu olduğunda, erkeklerden pasif olanı feminenleştirme ve böylece güç hiyerarşisini koruma çabasının olduğunun bir göstergesi olabilir.

Jamel (2001), Lut halkının günahının sayısız olduğunu vurgulamış ve Kur’an’daki Lut hikâyesinden, halkın sadece özel bir günahtan dolayı yok edildiğinin çıkarılamayacağını belirtmiştir. Ona göre, özellikle batıda anlaşıldığı hali ile, bir kimlik ya da yönelim olarak eşcinsellikle ilgili, Kur’an’ın tavrı net değildir. Fakat, Jamel (2001), hadislerin hem cins cinselliği daha açık bir şekilde lanetlediğini, Kur’an yorumcularının Lut hikayesini yorumlarken bu hadislerden etkilendiğini eklemektedir.

Mulia (2009), Kur’an’daki Lut hikâyesi ile ilgili şu çıkarımlar yapılabilir demiştir. Birincisi, Lut Allah mesajlarını, insanlarına taşıyan bir peygamberdir.

İkincisi, insanlara doğru inanç ve doğru davranış kalıplarını öğretmek için gönderilmiştir. Üçüncüsü, Lut halkı şiddet, adaletsizlik, cinsiyet eşitsizliği, gibi Allah'ı öfkeliendiren işler yapmıştır. Dördüncüsü, Lut halkının kötü davranışlarından biri, şiddet, zor kullanma, fiziksel kötü muamele ve herkesin önünde bu işleri yapma gibi elementler içeren, yasaklanmış bir cinsel davranış sergilemeleri olmuştur. Kur'an ve hadisler, direkt livata ya da sodomy anlamına gelecek özel bir kelime kullanmamaktadır. Onun yerine, fahişhah (şiddet), seyyiat (zalimlik) kabait (ahlaksızlık) ve münker (sapkınlık) gibi kavramlar kullanmıştır. Beşincisi, Lut'un halkının biseksüel oldukları yönünde ifadeler vardır. Eşlerini bırakıp hem cinslerine yaklaştıklarına dair ayet buna örnek gösterilebilir. Altıncısı, Allah'ın azabı Lut'un eşine de gelmiştir ki onun lezbiyen olduğuna ya da sodomy işlediğine dair bir bilgi yoktur. Yedincisi, Lut halkının başına gelenler Nuh, Hud, Şuayb, Salih ve Musa'nın halkına da gelmiştir. Hatta Nuh halkının başına gelen çok daha şiddetlidir ki birinci kıyamet günü olarak anılmaktadır. Bunun anlamı, Allah zalim ve aşırıya giden toplumlara her zaman azabını göndermiştir. Sekizincisi, Kuran, eşcinsel bireyler ya da diğer bireyler için, öldürmek ya da yok etmek formunda hiçbir ceza belirlememiştir. Dokuzuncusu, her şeyi bilen Allah, kimin onun cezasını kimin de şefkatini kazanacağını bilmektedir. Bu nedenle, hangi cinsel yönelimden olursa olsun, insani işler yapmalı, iyi işlerde birbiri ile yarışmalıdır. Ayrıca, cinsel aktivitesini, diğer insanı kötü hissettirmeden ve işkenceye maruz bırakmadan ortaya koymalıdır. Mulia (2009), bu çıkarımları yaptıktan sonra, Kur'an'ın evrensel bir ruha ve mesaja sahip olduğunu, evrensel değerler ve doğruları öğrettiğini, özel bazı değer ve gerçeklerin tarihsel Kur'an yorumlarının neticesinde ortaya konulduğunu ve bunların göreceli olduğunu düşünmektedir. O, Kuran'ın, tematik olarak

yorumlanmasının ve bir bütün olarak görülüp çıkarımsal yorumlar yapılmasının bir çözüm olduğuna inanmaktadır. Ayet ayet açıklama geleneğinin, bir Yahudi-Hristiyan geleneği olduğunu, abartılara yol açtığını ve Kuran'ın mucizevî yönünü ihmal ettiğini vurgulamıştır.

Barlas (2002), Kur'an'daki Lut hikâyesini, eşcinselliğin lanetlenmesi olarak yorumlayan yaklaşım karşısında eşcinsellerin "İslamı yanlış yorumlayan Müslümanlar yerine, Müslümanları baskı altında tuttuğu için, İslamı suçlama gibi yaygın bir eğilime kapıldıklarını" belirtmektedir. Ona göre İslam ya da Tanrı değil, Müslümanlar ya da insanlar baskıcıdır. Music (2003) de, "İslam terk edilmemeli, sadece yeniden ifade edilmelidir" demektedir. Music (2003), İslam hukukçularının eşcinsellikle ilgili kesin konuşmalarının sebebini birincil olarak, hukukçuların güç hiyerarşisini korumak istemelerine bağlamaktadır (p.4). Ona göre bir güç hiyerarşisi yaratma, Tanrı'nın iradesini uyguladıklarını düşünen hukukçuların zihninin bilinçdışı bir sürecidir (p.4). Yine Music'e (2003) göre, hukuktaki tutarsızlıkları incelemek için öncelikle geleneksel anlayışta kasıtlı ya da kasıtsız olarak önü kapatılan toplumsal cinsiyet ve seksualite sürecini ele almak gerekir. Bu konuyu ele almak için öncelikle, kadın ve erkek doğası ile ilgili özcü (essentialist) ve baskıcı bütün tutumları terk etmek gerekmektedir (p.5). Music (2003), çalışmasında Kur'an'ın, önyargılı yorumlar sayesinde asırlar boyu gizli kalan queer onaylayıcı (queer affirmative) mesajını incelemiştir. Kur'an'ın içkin olarak egaliterian ve seks onaylayıcı olduğu, baskıcı ve homofobik olmadığını iddia etmiştir. Alimlerin güç hiyerarşisindeki ısrarcılığının ilahi ya da doğal bir mekanizma değil, toplumsal bir mekanizma olduğunu savunmuştur (p.6).

Bouhdiba (1998), *Sexuality in Islam* (İslam'da Cinsellik) adlı eserinde, “karşılıklılık” (reciprocity) kavramına vurgu yapmaktadır. Ona göre, “...İster insan eşler ile ister de Tanrı ile olsun, İslam tek yönlü bir aşkı kabul etmemektedir (s.124)” ve “aşk Allah’ın hayranlığından ortaya çıkmaktadır” (s.13) ve “aşk imanının yarısıdır ya da ibadet gücündedir” (s. 91). Music (2003)’e göre “karşılıklılık” kavramı, Yahudi- Hıristiyan ve Müslüman geleneğin aynı cins aşka karşı argümanlar geliştirmelerine sebep olan Lup hikayesi ile ilgili yeni yorumlar yapabilmek için oldukça önemlidir (p.11). O halde, Kuran’ın egaliteran yaklaşımı, yanlı cinsiyet sisteminin (unfair gender system) Tanrı’ya karşı saygısızlık olduğunu ima eder (Music,2003).

Music (2003), toplumsal cinsiyet ve cinsellik ile ilgili yeni söylevini Kur’an’daki insanın yaratılış hikâyesi ile açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre yaratılış hikâyesinde Kur’an, bütün insanları tek bir esasi/ilkel ruha (preordial soul) dayandırmaktadır. Bu ilkel ruh kavramı, insan ilişkilerindeki bütün hiyerarşileri silmekte ve karşılıklılık (reciprocity) ilkesini gerektirmektedir (p.14). Music (2003), “ilkel ruhun bölünmesi mükemmel bir ayrışma değildi. Her çift diğerinden bir parça taşımaktadır. İki ruh, iki kutuplu (binary) bir gerginlik ima etmez. Çünkü, her ikisinin aslı da ilkel ruhtur ve nihai olarak da Tanrı’dır” demektedir (p.14). Ona göre, Kur’an metni, hiçbir yerde köktenci (essentialist) erkek ve kadın tanımlayıcılar kullanmamaktadır. Bu nedenle, cinsiyet fark etmeksizin bahsedilen uyumlu ilişki, her hangi iki birey arasında ve hatta tek bir insanın kendi içinde bile gerçekleşebilmektedir (p.15).

McNeill’in (1993) analizine göre, eski ahit bilinçli olarak eşcinsel seksi putperestlik ile ilişkilendirmektedir. “Bazı İsrail komşuları arasında her iki cinsi



bereket ritlerinde tapınaklarda kullanma uygulamaları vardı. Ne zaman eski ahitte eşcinsel eylemden bahsedilse, tapınak otoriteleri tarafından sağlanan erkek fahişelerden oluşan erkek ibadetçilerin kullanıldığı akla gelir (McNeill, 1993, p.579). Burada şehvete (lusting) karşı yasak, iki insanın karşılıklı birlikteliğine değil, kutsal fahişeliğe karşıdır. Bouhdiba'nın (1998) vurgusu hatırlanacak olursa, ona göre İslami değerlerde karşılıklılık esastır. Diğerinde karşılaşılan cinsellik (sexuality encountered in others) Tanrı'nın yansımasıdır. Kutsal fahişelikte (sacred prostitution) ise diğerinin bedenini haz ve ibadet için kullanma vardır. Seks kendi başına bir hedefken (as an end) kutsal fahişelikte sahte Tanrı'lara ibadet aracıdır. Bu uygulama Tanrı tarafından reddedilir. Birincisi, tek taraflı bir zevk olması nedeni ile fahişenin bedensel kutsallığını reddeder. Bu uygulama ibadet edenin insanlığını hiçe sayar ve dolayısı ile ruhta Tanrı'nın yansımasını da hiçe sayar. Eşin cinsiyetine bakılmaksızın, cinsel aktiviteden zevk almak İslami ahlakla çelişmez, fakat karşılıklılık ilkesini ihlal eden pagan ritlerinde cinsel eylem İslamla çelişir (Music, 2003, p. 21).

Sharma (2010), “açık bir şekilde peygamber, eşitlikçi bir sistemin temellerini atmış ve ilk anayasayı oluşturmuştur. Bu anayasada, dil ve beyanlar o zamanın ürünü idi. Cinsel devrim, İslam'ın doğuşunda merkezi bir durum idi. İnsan cinselliği ile ilgili ilerlemelerin çoğu heteroseksüel evlilik kurumu ile sınırlanmıştır. Fakat bu gün modernleşmenin gözlüğü ile Kur'an'a yaklaşma girişimleri vardır” diyerek eşcinselliğe saf bir teolojik çözüm üretmenin imkânsız olduğunu vurgulamıştır (Sharma, 2010, s. xi). Ona göre teoloji ve kurallar insan deneyimlerini dikkate almayıp, eşcinselliğe bir obje, davranış ve günah olarak değinmekte, cinsel tercihin dini benliğin en önemli bileşeni olduğunu görmezden gelmektedir. Nihai ilişki, Allah ve birey arasında gerçekleşir ve bu ideal bir dünyada hiç yaşanmamış ve

yaşanmayacaktır (s. xi). Sharma (2010), kitaplı dinlerin teolojileri ve eşcinsel inananları arasında bir uzlaşma olmayacağı inancındadır. Ona göre, Kur'an'ın kutsallığına inançla başlanmalı ve teolojinin limitlerinin ötesinde bir yol bulunmalıdır (s. xiii-xiv).

### **1.2.2. Hadislerde Eşcinsellik**

Daha önce de aktarıldığı gibi, Ateş (1989) Lut kavminin uğradığı akıbetin Kur'an'da birkaç surede tekrar edilmesinin, Kur'an'ın ilk muhatabı olan Araplar arasında da livatanın yaygın olduğunu kanıtlar görüşünü ortaya atmıştır (c. 5, s. 75). Birçok Kur'an yorumcusu (örnk. Taberi, 1996; İbni Kesir, 1992), Kur'an'da anlatılan Lut halkı hikâyesini ile ilgili ayetleri yorumlarken, konuyla ilgili İslam Peygamberi'nin sözlerini de aktararak görüşlerini desteklemişlerdir. Bu yorumcuların aktardığı hadisler, beklendiği gibi livata eylemini lanetleyen rivayetlerdir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi, livata eylemi, özellikle modern yorumcular ve eski kaynakların çevirilerinde eşcinsellikle özdeşleştirilmiştir. Önemli bir nokta ise, Lut halkının livata eylemi ile ilgili hadisler verilerken, erken Medine döneminde yaşadıkları bilinen ve “muhannes” denen bireylerle ilgili rivayetlerin aktarılmadığı gözlenmektedir. Dolayısı ile burada İslam Peygamberi'nin livata eylemi ve muhanneslerle ilgili hadislerini aktarmak aydınlatıcı olacaktır.

Meşhur hadis bilginlerinden Tirmizi ve Ebu Davut tarafından aktarılan ve İbni Abbas'tan rivayet edilen bir hadiste (Tirmizi Ebu Hüreyre'nin de böyle bir hadis rivayet ettiğini belirtmiştir), İslam Peygamberi'nin, “Kimin Lut kavminin sapık işini yaptığını görürseniz, faili de mef'ulü de öldürün” dediği görülmektedir (Canan, 1995, c.6. s.253). Yine Tirmizi tarafından aktarılan ve Ebu Hüreyre'nin rivayet ettiği bir hadiste İslam Peygamberi, “Lut kavminin iğrenç fiilini işleyen kimse melundur”

(Canan, 1995, c. 6, s. 254) demektedir. Tirmizi ve İbni Mace'nin aktardığı, Cabir'den rivayet edilen bir başka hadiste ise, İslam Peygamberi, "Ümmetim içinde en ziyade korktuğum şey Lut kavminin amelidir" demiştir (Canan, 1995, c. 6, s. 254). Ebu Davud'tan gelen bir aktarımda, İbni Abbas'tan yapılan bir rivayette "Lutilik yaparken yakalanan bekar kişi de recmedilir" denilmiştir (Canan, 1995, c. 6, s. 253). Son olarak, Tirmizi tarafından aktarılan, İbni Abbastan rivayet edilen bir hadiste, İslam Peygamberi, "Allahu Teâlâ hazretleri, erkeğe temas eden veya kadına arka uzvundan temas eden erkeğe (kıyamet günü rahmet nazarıyla) bakılmaz" demiştir (Canan, 1995, c. 6, s. 255).

Bu hadis grubuna bakıldığında, İslam Peygamberi'nin, Lut halkının yapmış olduğu livata fiilini lanetlediği, livata eylemini yapanların recmedilmesi ya da öldürülmesini emrettiği ve yine ister erkekle olsun ister kadınla olsun anal ilişkiyi lanetlediği görülmektedir. Bir erkeğin bir kadın ile anal ilişkisini yasaklayan, Ebu Davud tarafından aktarılan ve Ebu Hüreyre'nin rivayet ettiği belirtilen bir hadiste, İslam Peygamberi'nin, "Kadına dübüründen temas eden melundur" dediği bilinmektedir (Canan, 1995, c. 6, s. 254).

Günümüz yorumcularının algıladığı gibi, yukarıda aktarılan hadislerin muhatabı eşcinsel bireyler olarak algılandığında, İslam Peygamberi'nin, eşcinsel bireylere karşı tutumunun oldukça olumsuz olduğu söylenebilir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi, Lut halkının işlediği livata fiili ile eşcinselliği özdeşleştirmek oldukça zordur. Bu hadislerden, bir erkeği cinsel haz amaçlı objeleştirme eğiliminin şiddetle eleştirildiği çıkarılabilir.

Yukarıda bahsedilen hadislerle ilgili önemli bir nokta ise, peygambere atfedilen bu sözlerin sıhhati ile ilgilidir. Ateş (1989), "İkrime yoluyla İbni Abbas'tan

nakledilen, “Lut kavminin işini yapanlara rastlarsanız, faili ve mefulü öldürünüz” hadisini, Nesai dışında bütün Sünen sahipleri nakletmiştir. Nesai bu hadisi münker görmüştür. İbni Mace, bu hadisi, Ebu Hureyre’den nakletse de, senedi birinciden daha zayıftır. İbni Hacer, Ebu Hureyre’den nakledilen hadisin sahih olmadığını söylemektedir. Hadisin başka bir varyantında “üsttekini de alttakini de recmedin” denmektedir ki bu da sahih değildir. Beyhaki’nin “erkek erkeğe varırsa ikisi de zina edendir. Kadın kadına varırsa ikisi de zina edendir” rivayetinin senedinde Ebu Hatim’in yalancılıkla suçladığı Muhammed İbn-i Abdirrahman vardır. İbni Tala, Ahkam’ında “Peygamberin livata yapmanı recmettiği veya onun hakkında bir hüküm verdiği subut bulmamıştır” dediğini” aktarmıştır (c. 3. s. 166).

Yukardaki hadislerle ilgili, Ateş (1989), “İbni Tala’nın da belirttiği gibi livata yapanın öldürüleceği ya da recmedileceği hakkındaki hadislerin hiç biri sahih değildir. Zaten sahih olsaydı, sahabelerden ceza konusunda bu kadar görüş ayrılığı nakledilmezdi. Bu ihtilaflar, peygamberden sonra, sahabelerin, sonra tabiilerin kendi görüşleridir. Kur’an’ın bu konudaki cezası tazirdir. Onun için Ebu Hanife ve bir kavle göre Şafii de cezanın tazir olduğunu söylemiştir. Kur’an *“İçinizden iki erkek fuhuş yaparsa onlara eziyet edin; eğer tövbe eder, uslanırlarsa, artık onlara eziyetten vazgeçin. Çünkü Allah, tövbeleri çok kabul edendir, çok esirgeyendir* (Nisa, 16) buyurmuştur. Ebu Müslim el-Horasani, bu ayetle, lutçu fail ve mefulun kastedildiğini söyler. Muhammed Abduh da bu görüştedir. Abduh şöyle der: “Livatanın cezası da tazirdir ama eziyet herhangi bir tarzda yapılabilir (mutlaka dövmek gerekmez). Tazir sözle (hakaret ederek), fiilen (döverek) yapılabileceği gibi işkencesiz de olabilir. Hanefilere göre tazir, dövmek, kötü, pis bir yerde ölünceye ya da tövbe edinceye kadar hapsedmek suretiyle olur” (c. 3. s. 167) demiştir.

Görüldüğü gibi İslam Peygamberi'ne atfedilen livata ile ilgili hadislerin sıhhati sorgulanabilir. Ayrıca rivayetlerin sıhhatli olduğu varsayılsa bile, livata kavramı ile cinsel yönelim olarak eşcinselliği özdeşleştirmek kolay değildir. Bu nedenle İslam Peygamberi'nin eşcinsellikle ilgili tutumunun ne olduğunu anlamak için, bu hadsilerden çok, muhanneslerle ilgili hadislerini incelemek yerinde olacaktır.

Canan (1995), “Muhannes, kadınlaşmış erkek demektir. Ahlakında, davranışında, konuşma tarzında ve bütün davranışlarında kadına benzeyen kimsedir. Bu hal bazen yaratılıştandır. Böyleleri levmedilmezler, ancak kendilerini buna zorlayanlara da rastlanır. Bu mezmumdur ve müdahale edilmesi gerekir. Yaratılıştan kadına benzeyenlere “hünsa” denir” (c. 10, s. 232) demiştir.

Hünsa kavramı ile muhannes kavramlarının ayrımını yapmak gerekir. İslam kaynaklarında hünsa kavramına ilişkin yapılan tanımlardan, hünsanın, günümüzde hermofrodit olarak tanımlanan olgu ile benzeştiği görülür. Nitekim İslam hukukçuları, bu bireylerde görülen cinsiyet karmaşasını, özellikle cinsel organlar bağlamında ele alıp, İslam hukuku ile ilgili birçok alanda (şahıs hukuku, idari hukuk, ceza hukuku, miras hukuku, aile hukuku vs), bu bireylere nasıl muamele edilmesi gerektiği ile ilgili hükümlerin nasıl verilmesi gerektiğini tartışmışlardır (Duman, 2002; Çalışkan 2011). Duman (2002), İslam hukukçularının vermiş olduğu tanımlara dayanarak, hünsa ile ilgili, “cinsiyet kimliği (anatomik, fizyolojik ve psikolojik yönden) doğuştan problemlili olan, bu nedenle erkek veya dişi olduğu konusunda kesin bir hüküm verilemeyecek durumda olan şahıstır” tanımını yapmıştır. Tanımdan da anlaşıldığı gibi doğuştanlık ve cinsiyet organları bağlamında bir karmaşa yaşayan bireyler söz konusudur. Muhannes ise Rowson (1991)'un yaptığı analize göre, biyolojik ya da fizyolojik nedenlere bağlı, biyolojik cinsiyet karmaşasını ifade

etmemektedir. Rowson'un tanımından, muhanneslerin, biyolojik cinsiyetlerinde bir problem olmayan efemine erkekler olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle eşcinsellikle ilgili çıkarımlar, muhannes bireylerle ilgili rivayetler incelenerek yapılmalıdır.

Ebu Hureyre'den rivayet edilen bir hadise göre İslam Peygamberi, "erkeklerle benzemeye çalışan kadına ve kadınlara bezemeye çalışan erkeğe lanet etmiştir" (Canan, 1995, c. 17, s. 204). Bu hadis İbni Hambel, Buhari, Abu Davut, Tirmizi tarafından aktarılmıştır. Rowson (1991), "bu hadis grubunda peygamber karşı cins davranış gösterenleri lanetlemektedir" demiştir. Bu hadisin en önemli başka bir ifadesi "Kadınları taklit eden erkekler ve erkekleri taklit eden kadınlar" dır. Bu varyansı Buhari, İbni Mace ve Tirmizi aktarmıştır. Bu iki versiyon Buhari (ö. 256/870) de, libas bölümünde yan yana geçmektedir. Fakat hadis bizzat hangi karşı cins davranışın lanetlendiğini belirtmemektedir. Büyük hadisçinin, bu hadisin elbise ve en azından takılarla ilgili olduğuna dair açık düşüncesi, diğer materyallerle de desteklenmektedir. Bazı otoriteler (İbni Hambel, Buhari, Ebu Davut) bu iki hadis versiyonunun ikincisine "onları evlerinizden kovun" ifadesini ve "İslam Peygamberi'nin ve Hz. Ömer'in birini sürgüne gönderdiği" ile ilgili ifadeler eklemektedirler (Rowson, 1991).

Ebu Hüreyreden nakledilen bir rivayete göre, Resullullah'a el ve ayaklarına kına sürmüş bir muhannes getirdiler. Resullullah "Bunu niye getirdiniz, nesi var?" diye sordu. Kendisine: "Kendisini kadınlara benzetmiştir" dediler. Bunun üzerine peygamber emretti ve Naki mevkiine sürgün edildi. "Ey Allah'ın Resulu, onu öldürmeyelim mi?" diye soranlar oldu. Peygamber "Hayır! Ben namaz kılanları öldürmekten men edildim" dedi. Bu hadis Ebu Davut tarafından nakledilmiştir (Canan, 1995, c. 7, s. 490).

Muhannesler ile ilgili en çarpıcı ve en çok dikkat çeken rivayet Buhari, Müslim, Malik ve Ebu Davut tarafından aktarılmıştır. Bu hadis şöyledir: Ümmü Seleme anlatıyor: “Resullullah yanımda idi. Evde bir muhannes vardı. Bu muhannes, Ümmü Seleme’nin kardeşi Abdullah İbni Ebi Ümeyye’ye “Ey Abdullah! Şayet yarın Allah Taif’in fethini müyesser kılarırsa, ben sana Geylan’ın kızını göstereceğim. Çünkü o, gelirken dört, giderken sekizdir” demiştir. Bu söz üzerine Peygamber “böyleleri bir daha yanınıza gelmesin” buyurdu. Bundan sonra onu (evlerine girmekten) men ettiler (Canan, 1995, c. 10, s. 231). Rowson (1991), “Kütüb-ü Sitte’de muhanneslerin isimlerinden bahsedilmez. Sadece Buhari’de Hit isminden bahsedilmektedir” demiştir. Buna göre hadiste geçen muhannesin, Medine döneminde iyi bilinen Hit ismindeki kişi olduğu söylenebilir. Yorumcular tarafından dört ve sekiz meselesi, çoğunlukla kadınların karın boğumlarına (ukan) işaret etmektedir. Önden dört tane görünmekte, arkadan ise sekiz tane görünmektedir (Rowson, 1991). Konu ile ilgili Canan (1995), “Gelirken dört giderken sekiz sözü ile kadının önden bakınca karnında dört boğum görüldüğünü, arkadan bakınca bu boğumların sağlı sollu iki taraftan da görülmesi sebebiyle sekiz görüneceğini ifade eder. İbni Hacer, bu tasvirin kadının şişman olduğunu ifade ettiğini, o devirde genellikle erkeklerin şişman kadınlara rağbet ettiğini belirtir” ( c. 10, s. 232) demiştir.

Hz. Ayşe’den rivayet edilen benzer bir hadis ise İbn-i Hambel ve Müslim (ö. 261/875) de şöyledir: “Peygamberin eşlerinin yanlarına girmesine izin verilen bir muhannes vardı. Kadınlara ilgisi olmadığı düşünülürdü. Bir gün, eşlerinden biri ile beraberken peygamber içeri girdi. Muhannes bir kadını tarif ediyordu. Ve şöyle diyordu: “Gelirken dört, giderken sekiz oluyor”. Peygamber “Bunun burada neler

olduğunun farkında olduğunu düşünüyorum. Onu (muhanne) yanınıza (feminen çoğul) almayın” dedi. Bundan sonra o engellendi. Ebu Ubeyd, bu hadisi, Kuran 24/31 (*Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini ta yakalarının üzerine kadar salsınlar. Zinetlerini, kocalarından, yahut babalarından, yahut, kocalarının babalarından yahut oğullarından, yahut üvey oğullarından, yahut erkek kardeşlerinden, yahut erkek kardeşlerinin oğullarından, yahut kız kardeşlerinin oğullarından, yahut müslüman kadınlardan, yahut sahip oldukları kölelerden, yahut erkekliği kalmamış hizmetçilerden, yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler. Gizledikleri zinetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey mü'minler, hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz!*) ile eşleştirmiştir. Abu Davut bu hadisi iki eklenti ile destekler. Birincisinde “peygamber bir muhanne si sürgün etmiştir ve haftada bir yemek için çölden şehre gelmektedir”. İkincisine göre ise “peygambere o kişinin açlıktan ölmek üzere olduğu söylenmiş, peygamber de haftada iki kez şehre gelmesine izin vermiştir” (Rowson, 1991).

Canan (1995) zikri geçen zatı peygamberin hünsa bilmesi, ilk gördüğünde yasaklamayışının sebebini izah eder. Bazı rivayetler, herkesçe onun cimaya ihtiyaç duymayan biri olduğunu bilindiğini belirtir (c. 10, s. 232) demiştir.

Peygamberin Hit'i sürgün etmesinde üç sebep gösterilmiştir:

- 1- Kadınlara ihtiyaç duyduğu halde, bunu gizleyerek, kendinin herkesçe kadınlara ihtiyaç duymayan biri bilinmesine sebep olması.
- 2- Kadınların güzelliklerini ve avret yerlerini erkeklere aleni bir şekilde anlatmasıdır. Bu dinimizin yasakladığı bir edepsizliktir. Kadının erkeğini, erkeğin



hanımını tasvir etmesi memnudur. Bir rivayette Hit, vafettiği kız hakkında daha müstehcen tabirler kullanmıştır. “Ağız papatya çiçeği gibi, oturduğu zaman iki olur, konuşursa renk saçar gibi”

3- Kadınların en mahrem yerlerine muttali olmuştur. Bunları başka kadınlar bile kolay kolay öğrenemez. İşte bu nedenlerle Resullullah bunu sürmüştür. (Canan, 1995, c. 10, s. 232).

Muhanneslerin müzikle ilgilendiğini gösteren bir hadis ise Safvan İbnu Ümeyye tarafından rivayet edilmiştir. “Biz Resullullah’ın yanında idik. Derken Amr ibn-i Mürre geldi ve “Ey Allah’ın Resulu! Allah bana musibet takdir etmiştir. Çünkü ben elimde def çalmaktan başka bir yolla rızıklanacağımı zannetmiyorum. Öyleyse bana fuhşa ait olmayan şarkı hususunda izin ver” dedi. Peygamber “Hayır! Sana izin veremem, bunda bir hayır, rıza yoktur. Sen yalan söyledin ey Allah’ın düşmanı! Allah seni temiz ve helal şeylerle rızıklandırdı, sen ise aziz ve celil olan Allah’ın rızıkından sana helal kıldıkları yerine, Allah’ın rızıkından sana haram kıldığı rızık ihtiyar ettin. Eğer bu yasaklama hükmünü sana ulaştırmış olsaydım şimdi sana hak ettiğin cezayı verirdim. Yanımdan kalk ve Allah’a tövbe et. Bilesin, bu yasaktan sonra, eski işini yaparsan seni acı bir şekilde döveceğim ve ibret olsun diye saçını traş edeceğim, seni ailenden alıp sürgüne göndereceğim. Senin üstün başında taşıdığın varlığını Medine gençlerine ganimet olarak helal kılacağım” demiştir. Ravi der ki: “Amr peygamberin bu talimatından sonra, öyle fena ve rüsvay bir vaziyette kalktı ki, bunun derecesini ancak Allah bilir”. O çekip gidince peygamber “Bunlar asilerdir. Böyleleri tövbe etmeden ölürse, aziz ve celil olan Allah onları, kıyamet günü, dünyada oldukları üzere muhannes (kadınlaşmış), çıplak ve insanlara karşı bir ince yaprakla olsun örtülmemiş vaziyette hasredecektir. Ayağa kalktıkça yere

yıkılacaklardır” demiştir (Canan, 1995, c. 17, s. 227). Canan (1995), bu hadisin İbni Mace tarafından aktarıldığını, zaafı şiddetli rivayetlerden olduğunu belirtmiştir.

Muhanneslerle ilgili bir bahis de, bir hadiste değil, Zuhri (ö. 125/ 742) tarafından ortaya atılan bir fikir (rey) nakledilirken Buhari tarafından aktarılmıştır. Burada, zaruri durumda, bir muhannes arkasında namaz kılmaktan bahsedilmektedir (Rowson, 1991).

Erken Dönem Medine Effemineri adlı araştırmasında Rowson (1991), İslam Peygamberi’nden gelen rivayetler ışığında şu çıkarımları yapmıştır: Birincisi, muhannesler, feminen bir şekilde süslenen, fark edilebilir bir grup erkektir. Kına kullanırlardı ve bir ihtimal ile de elbiseleri ve takıları ile de farklı idiler. Ayni’nin Taberani’den (ö. 360/971) yaptığı bir alıntıya göre, peygamber zamanında muhannesler cansız bir şekilde konuşur, el ve ayaklarını kına ile boyarlar, fakat ahlaksız aktivitelerden dolayı suçlanmazlardı. Abdel Malik İbni Habib (ö. 238/852)’e göre muhannes, feminen adamlardı ve ahlaksız eylemlerle suçlandıkları vaki olmazdı. Yürüyüş ve diğer eylemlerindeki cansızlıklarından (zayıflıklarından) dolayı onlara böyle denirdi. Daha sonraki yorumcular, tarihi kaynaklı olmasa da ilginç ayrımlar yapmışlardır. Kirmani (ö. 786/1384) muhannes, konuşmada ve harekette kadınları taklit eden erkektir demektedir ve feminenliği doğuştan, yapısal (constitutional) ve etkilenmiş (affected) olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre etkilenmiş efeminer sorumludur ve suçlanmayı hak etmektedirler. Ayni de, giyim ve süslenme açısından ve beden cansızlığı, konuşma ve yürümede kadınları taklitten bahseder. Ayni ve İbni Hacer, her ikisi de iradi ve irade dışı feminenlikten bahsederler ve Kirmani’nin aksine yapısal olarak feminen olan erkeklerin buna son vermek için çaba göstermeleri gerektiğini belirtirler. Bunu yapmayanların ve

özellikle feminenliklerinden zevk alanların ise sorumlu olduğunu söylerler (Rowson, 1991).

İkincisi, bu hadislere bakılarak, birinci/yedinci yüzyılda, muhanneslerin bazen, kadınların yanında bulunmaları kabul görmüştür çıkarımı yapılabilir. Burada kadınlara karşı cinsel ilgilerinin olmadığı varsayılmıştır. Hz. Ayşe'den rivayet edilen hadiste geçen “gayr ulil irba” Kuran 24/31'e işaret eder. Bu ayette, kadınların mahremlerini (charm) göstermelerine izin verilen kişilerin listesi verilmiştir. Bunlar akrabalar, kadın köleler, hazdan yoksun muhafızlar ve çocuklardır. Bu erken materyallerin hiçbir yerinde, muhanneslerin erkeklere karşı cinsel olarak ilgi duyduklarına dair bir ima yoktur (Rowson, 1991).

Muhanneslerin arabulucu rol üstlenmeleri, kadınların bedenlerini erkeklere tarif etmeleri ve dolayısı ile hicab ilkesini ihlal etmeleri nedeni ile kadınların yanına girmemeleri istenmiştir. Bazı hadislerde ise muhanneslerin sürgün edildikleri ve dolayısı ile bütün toplumdan soyutlanmaları, muhannesliğin tamamen sakıncalı görüldüğü düşüncesi yaratmaktadır. Dolayısı ile muhanneslerin cinsiyet kurallarını ihlal ettikleri için mi yoksa arabuluculuk gibi aktivitelerinden dolayı toplumsal kurumlara zarar verdikleri için mi cezalandırıldıkları bu hadislerden açık bir şekilde anlaşılmamaktadır (Rowson, 1991).

Kaynaklardan peygamberin ikiden fazla muhannesi sürgün etmediği anlaşılmaktadır. Ve yine kaynaklardan, muhanneslerin kadınların yanında bulunmaya devam ettikleri ve kadınları erkeklere tarif etmeye devam ettikleri anlaşılmaktadır (Rowson, 1991). Ayrıca, İslam Peygamberi'nin muhannesleri ölüm cezası ile cezalandırmadığı anlaşılmaktadır.

Rowson'un (1991) da belirttiği gibi, muhannesler, Umeyyeoğulları döneminde Mekke'de ve Medine'de müziğin gelişmesinde önemli bir rol oynamışlardır. En popüler şarkıcılar ve çalgıcıların çoğunu bunlar teşkil etmekteydi. Bu kişiler, zaman zaman devlet tarafından bazı cezalara maruz kalmışlardır. Fakat bu önlemler hiçbir durumda cinsel statüleri ile ilgili kararlardan olmamıştır. Çünkü bir kaçı dışında eşcinsel olarak algılanmamışlardır. Cezalar genellikle müzisyenlik ve arabuluculuk aktivitelerinden kaynaklanmıştır. Bu da toplumun, özellikle de kadınların ahlakını bozdukları düşünüldüğü için yapılmıştır.

Barlas (2002), ortaçağ tefsirlerinin, sıhhatine bakmaksızın, hadisler uğruna Kur'an'ı terk ettiklerini, eğer hadis zinciri sağlamsa, Kur'an ile çelişse bile bu hadisleri güvenilir olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. Music ise (2003), Amreen Jamel'in "Kur'an'ın hadisi etkilemesi yerine, hadis literatürü, Lut ve hem cin cinselliği bağdaştırmayı başarmıştır ve böylece Kur'an'ın değişik yorumlarını etkilemiştir" tespitini aktarmaktadır. As'ad AbuKhalil (1993), "daha sonraki teologların, uygulamayı yasaklamak için sahih olmayan hadisler uydurduğunu" iddia etmektedir.

Music'e (2003) göre, eşcinsel ilişkiye karşı negatif tutumlar yaygın olsa da, aynı cinsler arasındaki duygusal ilişki (affection), özellikle bir hadisten esinlenerek, İslam ülkelerinde bazı batı ülkelerine nazaran çok daha az problem olmuştur. Crompton (1997) , 11 yüzyıl düşünürlerinden İbni Hazm'ın sosyal ve ahlaki olarak her hangi iki cinsiyet arasındaki aşk arasında hiçbir ayırım yapmadığını belirtir. İbni Hazm'a göre bütün aşklar psikolojik olarak tektir ve aynıdır. İbni Hazm'ın aşk üzerine tezi şu hadise dayanmaktadır: "Kim aşık olur ve kendini kontrol eder ve bundan dolayı ölürse şehit gibi olur". İbni Hazm bu hadisi cinsiyetten bağımsız

olarak bütün aşklara uygular. Music (2003) “aşkı serbest bırakıp, cinsel birlikteliği yasaklamak, cinselliği, eşe ve Tanrı’ya duyulan aşkın ifadesi olarak görme düşüncesi ile çelişmektedir” demiştir. Ona göre “bu hadisteki kontrol ve iffet, bir tür cinsel perhiz olarak değil, saygılı ahlaki davranış olarak algılanılmalıdır. Böyle algılanmazsa yukarıdaki hadise göre, karşı cinsle cinsel münasebeti mümkün olmayan eşcinseller, heteroseksüelliği taklide ve bekârete davet edilmektedir”.

### **1.2.3. İslam Hukukunda Eşcinsellik**

Kur’an’dan bazı ayetlere ve İslam Peygamberi’nin bazı hadislerine dayanarak, İslam hukukçuları livata fiili ile ilgili bazı hukuksal çıkarımlarda bulunmuşlardır. Günümüzde, “eşcinsellik günahdır ve eşcinsel bireyler İslam inançlarına göre cezalandırılır” anlayışını bu çıkarımların da desteklediği düşünülebilir. Daha önce de belirtildiği gibi İslam’ın ilk yıllarında, günümüzde anlaşıldığı gibi bir eşcinsel kategorisi yoktu. Her erkekte livata fiili işleme potansiyeli varsayıldı. İslam hukukçularının, livata fiili ile ilgili cezai çıkarımları bu çerçevede tutularak okunmalıdır.

İslam Peygamberi’nin ölümünden sonra, yönetime gelen meşhur halifelerin livata eylemi yapan kişileri cezalandırdığına dair rivayetler vardır. Örneğin, İbni Abbas’ın rivayetine göre, Hz. Ali, Lutilik yapan çifti yaktırmış, Hz. Ebubekir ise üzerine duvar yıktırmıştır (Canan, 1995, c. 6, s. 254).

Öncelikle şu belirtilmelidir ki, Kur’an ve sünnette zinanın cezası belirlenmekle beraber, livatanın cezası tayin edilmemiştir (Karaman, Çağrı, Dönmez ve Gümüş, 2006, c.2, s. 551-552). Ateş (1989), bu konuda görüşleri toplayan Şevkani’nin “ilim sahipleri mütevatir hadislere dayanarak, livatanın haram

ve büyük günahlardan; yapanın da melun olduğu kanısına vardıktan sonra, cezası konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir” sözünü aktarmıştır.

Hasan Basri, Ata bin Ebi Rebah ve İbrahim En Nehai, livata yapanın cezasının zina cezası olduğunu, evli ise recm edilmesi, bekar ise yüz sopa vurulması gerektiğini söylemişlerdir (Taberi, 1996, c.4. s. 510)

İslam hukukunun en önemli isimlerinden, İmam Şafi'nin livata eylemini yapan şahıslarla ilgili iki görüşü vardır. Birinci görüşü, Hz. Muhammed'e atfedilen, “failin de mefulün de öldürülmesi” ile ilgili hadisin zahiri anlamını dayanarak, hem cins cinsel eylem gösteren aktif ve pasif bireylerin öldürülmesi yönündedir. İmam Şafi'nin konu ile ilgili asıl tavrı ikinci görüşünde yansımaktadır. Bu görüşe göre, faile (aktif eş) zina cezası uygulanır. Başka bir deyişle, muhsan ise recmedilir, muhsan değilse yüz sopa vurulur. Mefule (pasif eş), muhsan da olsa, gayri muhsan da olsa, kadın da olsa erkek de olsa, yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası verilir (Canan, 1995, c. 6, s. 253; Bursevi, 1995, c. 6. 114; Yıldırım, 1991, c. 4, s. 2166).

İslam hukukunun önde gelen isimlerinden İmam Malik ve Ahmet Hambel'e göre, muhsan olsun gayri muhsan olsun, lutilik yapanın cezası recmedilmektir (Canan, 1995, c. 6, s. 253; Bursevi, 1995, c. 6. 114; Yıldırım, 1991, c. 4, s. 2166)).

Hanefi mezhebinin kurucusu Ebu Hanife ise “bunlar azarlanır, levmedilir fakat had uygulanmaz” demiştir (Canan, 1995, c. 6, s. 253; Bursevi, 1995, c. 6. 114; Karaman, Çağrııcı, Dönmez ve Gümüş, 2006, c.2, s. 551-552). Yine hanefi hukukçular Ebu Yusuf ve İmam Muhammed de, livata yapanlara verilecek ceza ile ilgili, Şafi'nin yukarıda aktardığımız ikinci görüşüne katılmışlardır (Canan, 1995, c. 6, s. 253).

Hanefi hukuku, anal seks, Lut kavminin ameli olarak görmektedir. Hanefi hukukunun mantığına göre, eğer fail ve meful, evli iseler anal seks ceza gerektirmez. Yani kanuni heteroseksüel cinsel ilişkide, anal seks yaşıyorlarsa ceza yoktur. Bu durumda livata için Hanefi hukukunda verilen cezanın mantığında, eylemin kendisi değil bu işi yapanların ilişkisinin kanuni olup olmadığı yatmaktadır (Zollner, 2010).

Ateş (1989) konu ile ilgili şu çarpıcı açıklamayı yapmaktadır: “Şafi’ye göre livata yapana had (ceza) uygulanır. Hanefi’ye göre ise buna ceza gerekmez. Çünkü bu konuda bir hüküm yoktur. Şafi’ye göre Lut şariatında bu işi yapanlar recmedilir. “Onlar Allah’ın hidayet ettiği kimselerdi, onların yoluna uy” (Enam, 90) ayeti uyarınca Şafi, “bizim şariatımızca neshedilmedikçe öncekilerin şeriatı geçerlidir. Livata bizim şariatımızda nesh edilmemiştir. O halde had gerekir” demiştir” (c. 3. s. 165: Razi, 1991, c.10, s. 502). “Bu görüş uzak bir kıyastır. Elbette livata iğrenç bir iştir. Fakat failini recmetmek için açık bir delil yoktur. Evvela recm Kuran’ın koyduğu bir hüküm değildir. Kuran’da zina edene yüz deynek vurulması emredilmiştir. Recm bazı ahad haberleriyle sabittir. Bunlar ile en ağır ceza olan recmin uygulanması gereğine kani değiliz ve bu cezanın Yahudilikten İslam hukukuna sızdığı kanaatindeyiz. Merhametli Allah, bir kulunun taş atıla atıla öldürülmesini istemez. Ayrıca Lut şariatında livata yapanların recmedildiğine dair bir delilimiz yoktur. Allah Kur’an’da ne zina ne de livata hakkında bunu emretmemiştir. Ebu Hanife’nin görüşü daha isabetlidir. Faili tövbe etmezse Allahın cezasına maruz kalacaktır. Kuran’da bütün günahlara ceza konmuş değildir. Şarap içmek de haramdır ama Kuran şarap içene bir ceza koymamıştır. Böyle günahların cezası Allah katındadır (c. 3. s. 165-166).

Ateş (1989), Ebu Hanife'nin de savunduğu, livata yapan kişilere ölüm değil tazir cezasının verilmesi ile ilgili de "İbni Tala'nın da belirttiği gibi livata yapanın öldürüleceği ya da recmedileceği hakkındaki hadislerin hiç biri sahih değildir. Zaten sahih olsaydı, sahabelerden ceza konusunda bu kadar görüş ayrılığı nakledilmezdi. Bu ihtilaflar peygamberden sonra, sahabelerin, sonra tabiilerin kendi görüşleridir. Kur'an'ın bu konudaki cezası tazirdir. Onun için Ebu Hanife ve bir kavle göre Şafii de cezanın tazir olduğunu söylemiştir. Kuran "*İçinizden iki erkek fuhuş yaparsa onlara eziyet edin; eğer tövbe eder, uslanırlarsa artık onlara eziyetten vazgeçin. Çünkü Allah, tövbeleri çok kabul edendir, çok esirgeyendir*" (Nisa, 16) buyurmuştur. Ebu Müslim el-Horasani bu ayetle, lutçu fail ve mefulün kastedildiğini söyler. Muhammed Abduh da bu görüştedir. Abduh şöyle der: "Livatanın cezası da tazirdir ama eziyet herhangi bir tarzda yapılabilir (mutlaka dövmek gerekmez). Tazir sözle (hakaret ederek), fiilen (döverek) yapılabileceği gibi işkencesiz de olabilir. Hanefilere göre tazir, dövmek, kötü, pis bir yerde ölünceye ya da tövbe edinceye dek hapsetmek suretiyle olur" demiştir (Ateş, 1989, c. 3. s. 167).

Bayraklı (2003) "bu yüz kızartıcı fiilin topluma yayılmasının çok ağır bir ceza ile cezalandırıldığı ayetlerden anlaşılmaktadır. Ama bu, az sayıda kalmasının ölümle cezalandırılmayacağına delil teşkil etmektedir. Öncelikle uyarılmalı, işlediği fiilin kötülüğü anlatılmalıdır. Bu uyarıyı dikkate almayanlar toplumdan tecrit edilmelidir. Eğitim fayda sağlamazsa tecrit uygulanması gerekir" demiştir (c.7, s.212).

Görüldüğü gibi, hukuksal tartışmalar kaynağını, peygambere atfedilen ve bazıları tarafından sahih olmadığı iddia edilen lutilik ile ilgili hadise dayandırmakta ve livata kavramı etrafında dönmektedir. Nisa Suresinin 16. ayeti dikkate alındığında, livata eyleminin ölüm cezası ile cezalandırılmadığı görülmektedir.



Fakat, Kur'an yorumları ile ilgili bölümde de gündeme getirildiği gibi, hukuksal tartışmalarda da, eski hukukçuların kararları aktarılırken, lutilik ya da livatanın homoseksüellik olarak ele alındığı göze çarpmaktadır (bakınız, Bursevi, 1995, c. 6. 114; Karaman, Çağrı, Dönmez ve Gümüş, 2006, c.2, s. 551-552; Hicazi, 1988, c.2. s. 312) ). Livata eyleminin bir yönelim olarak eşcinsellik ile özdeşleştirilmesinin doğru bir yaklaşım olmadığını söyleyebiliriz.

Mulia (2009), "İslam hukuku cinsel yönelimden bahsetmemektedir. Bunun yerine cinsel davranıştan bahsetmektedir. Çünkü hukuk, insanlar tarafından özgürce seçilen ve yapılan davranışlarla ilgilendirilir. Cinsel yönelim önceden belirlenmiş bir durumdur. Cinsel davranış ise bir seçim meselesidir. Arap dilinde cinsel yönelime karşılık gelen bir kelime yoktur. Fıkıh kitapları eşcinsellikten bahsederken sodomy kastedilmektedir. Oysa sodomy bir cinsel yönelim değil cinsel davranışın bir parçasıdır. Tarihsel gerçekler Hz. Muhammed döneminde eşcinsellikten dolayı ölüm cezası uygulandığına dair herhangi bir kayıt içermemekte olup, bu uygulamaların Ebubekir ile başladığını göstermektedir" demiştir.

Sanders (1991) ise, İslam hukukunun toplumsal cinsiyet ve seksüel iki ayrı işlem olarak gördüğünü belirtmektedir. Başka bir deyişle, toplumsal cinsiyet anatomiden bağımsız ele alınmaktadır. Cinsiyet değiştirme ameliyatı yaptıran Ezher Üniversitesi öğrencisi Sally'nin durumu hakkında, Mısır'ın büyük müftüsü Şeyh Tantavi, 1998'de bu ameliyatı meşru gören bir fetva yayınlamıştır. Fakat yine de toplumsal cinsiyetin iki kutuplu (binary) ayrımında ısrarcı olmuştur (akt. Music, 2003, s. 12).

Music (2003), İslam'da (aslında İslam'da değil) erkeksiliği üste çıkaran (on top) erkek egemenliği ve fallosentrik bir yaklaşım olduğunu iddia etmektedir. Ona

göre, eşcinsel ilişkiye karşı nefret cinsiyetçi bir tavırla sunulmaktadır. Eşcinsel insanların erkeğin aktif, kadının ise pasif eş olduğu doğal düzeni bozdukları söylenmektedir. Fallosentrisim erkeğin bir erkeğe karşı kadın rolünde olamayacağı ve bir erkeğin kadın gibi kullanılamayacağını söylemektedir. Yani İslam'da toplumsal cinsiyet ve cinsellik, aktiflik-pasiflik ön kabulüne yoğunlaşmaktadır ki bu Kur'an'ın karşılıklılık çağrısına zıttır (Music, 2003). Music (2003) "İslam'ın geleneksel bakışında kendisine anal seks yapılan bir erkek, etkili bir şekilde feminenleştirilmiş ve pasif olarak ele alınmıştır" demektedir (Music, 2003).

Wafer (1997), Arap şairi Ebu Nuvas'ın "Hristiyan, Yahudi ve Zerdüş erkeklerle yattığını, bunun, "her Müslüman için bir görevdir" dediğini aktarır. Muhtemelen bu görevin amacı onları aşağılamaktır. Tucker (1998) ise "İslam'da haz (desire) haritaları erkek haritalarıdır" demiştir. Yani haz vektörü her zaman aktif bir erkekten onun tam zıttı olan pasif kadına doğrudur.

Beckers (2010), İslam'da eşcinselliğin lanetlenmesinin iki önemli boyutunun olduğunu vurgulamaktadır: Birincisi doğa (nature), ikincisi ailedir. İslam fitrat dini olarak algılanır. İslam'da heteroseksüel üreme fitri olarak görülmektedir ve bu eşcinselliğin fitrattan sapma ve fitratı bozma olarak algılanmasına neden olmaktadır. Yani cinsel organların yanlış kullanılması ile üreme olasılığı yok edilmektedir. Evlenme ve aile normatif İslam'da dinin yarısı sayılmaktadır. Eşcinsellik ise yine evliliğe ve aileye karşı bir eylem olarak algılanmaktadır (s. 61- 62). Üreme ve aile gibi içten gelen nedenler dışında, dıştan gelen nedenler de eşcinselliğe karşı tutumların değişmesine neden olmuştur. Abu-Khalil (1997), İslam ve Hristiyan kültürlerinin karşılaşması ile beraber eşcinselliğin kamusal lanetlemesi artmıştır demektedir. Erken dönem İslam kültüründeki liberal tutumun aksine, batı ile

karşılaşmadan sonra, sosyal stabilite ve ahlaki üstünlüğü koruduğu düşünülen normlar güçlenmiştir. Hıristiyanların Hz. Muhammed'in mucizesi olmadığı yönündeki eleştirilerine karşın savunmacı bir mentalite ile mucizeler üretilip, ölümünden sonra peygambere atfedildiği gerçeği gibi, eşcinselliğe karşı katı tutumlar da, ortaçağ hıristiyanlarının, islam dünyasındaki eşcinsel ilişkilere karşı açık meşruluğu toplumsal bozulma olarak görmelerine karşı gelişmiştir (Abu Khalil, 1997).

Zollner (2010), klasik İslam hukukunun eşcinselliği cinsel bir eğilim olarak ele almadığını, eşcinsellik kavramının modern bir kavram olduğunu ve klasik hukukta karşılığı olmadığını belirtmektedir. Bunun yerine, klasik metinler livata ve zina kavramlarını ele almaktadır. O, modern müslüman söylevde Ku'ran, sünnet ve İslam hukukunun tek otorite olduğunu iddia eden Neo-ortodoks yaklaşımın, "İslam hukuku eşcinselliği kategorik olarak yasaklamaktadır" ifadesini sık sık kullandıklarını vurgulamakta, fakat eşcinselliğin, cinsel bir kimlik olarak yakın tarihin bir kavramı olduğunu belirttikten sonra, "bu durumda İslam'ın eşcinsellikle ilgili duruşu bu kadar açık ve tartışılmaz mıdır?" sorusunu sormaktadır. Ona göre, İslam hukukçularının İslam eşcinselliği lanetler önermesine bazı nedenlerden dolayı dikkatle yaklaşmak gerekmektedir. Birincisi, fakihlerin amacı, kanunları çıkarsamak için ilahi kelamı yorumlamaktır. Fıkıh usulü legal akıl yürütme ve yorum işine bir yapı ve metod getirmektedir. Fakat legal akıl yürütme yani içtihad öznel bir çabadır. Fetva ise bu legal yorum işleminin bir sonucudur. Dolayısı ile legal fikir yürütme işlemi gerçeği yansıtmaz ve bu durumda olaylar ya da vakalar ölçüt alınmaz. Hukukçular, akıl yürütürken, gerçeklerden çok hipotezlere dayanırlar. Hukukçu, verdiği hükmü detaylandırırken, kararının altında yatan mantığı açıklamaktadır. Bunu

ise, Kuran ve Sünnete referanslar vererek yapmaktadır. Hukuk, 9. ve 10. yüzyıandan bu yana, otoriter yorumlama eğilimini benimseyen bir ortadoks eğilimle karşı karşıya kalmıştır. Hukuk ekolleri özellikle Hanefi, Maliki, Şafi, Hambeli ve Caferiler, hukuğun otoriter yorumunu benimsediler. Her ne kadar İslam hukuk ve devlet ilişkisi, ulus devletlerin ortaya çıkması ile temelden değişse de, modern neo-orthodoks eğilim klasik hukuk ekollerine referansla, otoriter yorum yaklaşımını takip etmektedirler. İslam eşcinselliği lanetler iddiası, bu otoriter yorumun bir ürünüdür. İkincisi, eşcinsellik kavramı bir kimliği tarif etmektedir ve sonradan oluşturulmuş bir kavramdır. Gey kimliği ve hem-cins cinsel eylem arasındaki fark bir kelime oyunu değildir. Açık olan bir şeyi belirsizleştirmek de değildir. Eşcinsellik, hem-cins cinselliğin eş anlamlısı değildir. Dolayısı ile İslam eşcinselliği lanetler diyenler bir örnek gösteremezler. Çünkü kendini gey ya da lezbiyen olarak tanımlayan bir müslüman olmamıştır. Dolayısı ile İslam hukukunda, hatta en sıkı uygulamasına göre bile, prensip ve niyetler dışında, bir vaka bulmak imkansızdır. Bu durumda antigeey bir fıkıh oluşturma çabaları, hem cins cinsellikle ilgili legal verilerden çok, diğerine karşı kendini tanımlama çabasının ürünü olabilir mi diye sorulabilir (Zollner, 2010).

Zollner'e (2010) göre, modern neo-orthodoks hukuk söylevinde, eşcinsellik yaşam tarzı seçimidir ve içsel (innate) bir durum değildir. Ayrıca biyolojik, tıbbi ve mental bir sebebi yoktur. Zollner (2010), bu varsayımda, hukukçuların "Allah evreni yarattığına göre, ilahi irade ve doğal kanunlar eş anlamlıdır. Bu nedenle legal hükümler doğa kanunlarına aykırı olamaz" önermesinin etkili olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca, bu modern söylevde, doğru İslam ve batı ayrımının çok net olduğunu, eşcinselliğe karşı antipatinin, batıya karşı antipatiden kaynaklandığını vurgulamaktadır.

Williams (2010) “her ne kadar geçmişte birçok İslam geleneği Avrupa Hristiyan gelenekleri kadar homofobik olmasalar da, bu gün ironik olarak en homofobik ülkelerin çoğu İslami ülkeleridir” demektedir. Malezya’nın livata kanunları anal ilişkiyi yasaklar. Bu kanun teorik olarak kadın ve erkek arasındaki anal ilişkiyi de yasaklar. Fakat eşit olarak uygulanmaz. Bu kanun sistematik ve seçici bir şekilde eşcinseli aşağılamak ve eziyet etmek için uygulanmaktadır. Malezya ceza hukukununun 377. bölümü livata için kırbaç ve 20 yıla kadar hapis cezası öngörmektedir. 337A bölümü ise bir erkeğin başka bir erkekle bütün ahlaksızlıkları için 2 yıla kadar hapis cezası öngörmektedir. Bu kanunlar özellikle erkekler arasındaki eşcinsel ilişkiden bahsetmektedir. Ceza hukukunda, kadın eşcinselliğinden özel olarak bahsedilmemektedir. Malezya’da lezbiyenlere karşı bir eziyet olmamıştır. Suidi Arabistan’da livatanın cezası kafa kesmedir. Birleşik Devletlerin, Suudi Arabistan’la ilgili 2007 insan hakları raporuna göre, aynı cins cinsel aktivitenin kırbaç ya da ölümlerle cezalandırıldığı belirtilmiştir. Karşı cinsin elbiselerini giymek de yasaktır. Taliban Afganistan’ında ise eşcinsellikle suçlanan kişiler, yüksek bir tuğla duvara yaslanmakta ve duvar üzerlerine yıkılmaktadır. İran’da ise çok daha uç durumlar yaşanmaktadır. 1980 ve 1990 yılları arasında, sürgün edilen İranlı gey grup Homan’ın tahminlerine göre, 4000 İranlı livatadan dolayı öldürülmüştür. Bu infazların çoğu kamu önünde, başını vurma ya da asma, taşlanma, kılıçla ikiye bölünme, bir direğe bağlanıp yakılma ya da yüksek bir bina ya da uçurumdan atılma yöntemleri ile uygulanmıştır. Seküler Mısır’da bile eşcinsel bireylerin hapis edildiği görülmektedir. 2005 yılında, Kuzey Nijerya’da eşcinsellikle suçlanan bir adam, İslami şeriat kanunu gereğince ölüme mahkûm edilmiştir (Williams, 2010, s. 7-9).

#### 1.2.4. İslam Tasavvufunda Eşcinsellik

İslam mistik geleneğinde yaygın olarak homoerotik tasvirlerle rastlanır. Doğan'a (2006) göre tasavvufi aşk anlayışında, mutlak güzelliğin yansıması olan sevgili tipi, en mükemmel güzellik ölçüleri ile erkek cinsinde kendini ortaya koymaktadır (s. 105). Bu anlayışa göre, Allah kendi güzelliğini insanda ve güzel insan çehresinde aksettirmiştir. Bu güzelliğe karşı duyulacak en saf ve en gerçek aşk, şehvi duygular ve ten hazlarından uzak platonik aşktır. Araya cismani zevk ve duyguların karışmayacağı böyle bir aşk ise kadına değil, genç erkek çocuğa yönelik olduğunda mümkündür (Kaçar, 2009). Bu anlayış norm kabul edilen kadın erkek ilişkisi üzerine kurulmuştur. Yani erkek sadece kadına şehvi arzu ve tensel haz duymaktadır.

İlahi aşkın yolu, mecazi aşktan yani insan güzelliğine yönelik aşktan geçer. Fakat insan aşkı, bir gaye değil aşılması gereken bir merhaledir. Bu boyutta kalmadan, mecazi güzelliğin ötesindeki asıl güzelliğin farkına varmak, her şeyde ilahi güzelliğin tecellilerini görebilecek manevi seviyelere yükselerek ilahi güzelin aşkına varabilmek esastır (Akün, 1994).

Tasavvufa göre, ilahi aşka cismani zevk ve nesli idame ettirmek gibi maddi unsurların karışmadığı bir aşkla erişilebilir. İlahi aşk karşısında maddi aşk öyle hakir görülmüş ki Nev'izade Atayı gibi, cinsel arzu uyandıracığı gerekçesi ile, kadın aşkından uzak durmayı ve sevgiyi, şehvetten uzak durmak kaydı ile civanlara yöneltmeyi tavsiye edenler olmuştur (Kortantamer, 1997).

Doğan (2006), "divan edebiyatında gerek tasviri yapılan sevgilinin özellikleri gerekse de âşıkane yazılmış bazı şiirlerde erkek isimlerinin zikredilmesi, divan şiirinde eşcinsel bir aşkın var olduğu iddialarına yol açmıştır" demiştir. Her toplumda

görüldüğü gibi, Osmanlıda da eşcinsel eğilimler olmuş ve bu tür eğilimler sanat ve edebiyata da belli oranda yansımıştır. Bu durum, kadının, Osmanlı toplumunda pek çok sosyal işlevinin erkeğe yüklenmesi, kadın ve erkek arasındaki mahremiyetin korunması, tasavvufun aşk ve güzellik anlayışı, divan geleneğinin kendine has özellikleri dikkate alınarak, günümüz toplumunun anlayış ve değerleriyle değil, kendi çağının ve toplumunun şartlarıyla değerlendirilmelidir (Doğan, 2006).

Aberle (t.y), İslam'da eşcinsellik için açık bir lanetleme ve gizli bir tolerans olduğunu belirtmektedir. Ona göre, ortaçağ İslam toplumunda, yaşlı erkek ve güzel genç erkek arasındaki ilişkiyi iyi karşılayan Yunan düşüncesi, arap kültürüne girmişti. Bu nedenle ortaçağ İslam toplumunda, maskülen, feminen olana ve maskülen aktif girme (penetration) rolü, pasifliğe göre üstün olarak görülüyordu (Aberle, t.y). Nitekim, Arap Geceleri (The Arabian Nights: A Companion) adlı kitabında, Irwin (1994), ortaçağ arap toplumunda, aktif eşcinselliğin, cinsel gerginliği gidermek için kabul edilebilir olduğuna, fakat pasif eşcinselliğin ve effemine özellikler gösterenlerin küçümsendiğine dair deliller olduğunu belirtmektedir (s. 168). Aberle (t.y), sufilerin, teori, pratik ve edebiyatta, bu kültürel düşünceyi ödünç aldıklarını iddia etmektedir. Ona göre, Sufiler, homoerotik hayalleri, mistiğin ruhunun pasif rol aldığı, Kutsal ile mistik arasındaki nihai birliği (ultimate union) sembolize etmek için kullanmışlardır.

Sufilerin homoerotik imajları kullanmaları, ortodoks müslüman kesim için oldukça rahatsız edici olmuşlardır. Sufiler, Tanrı'nın insanlığa tutku ile aşık olabileceğini ve Tanrı'ya giden tek doğru yolun aşk olduğunu, ilahi birleşmenin (Divine Union) sadece aşk ile olabileceğini savunmuşlar ve şiirlerinde homoerotik

imajları kullanarak, ilahi olanla birleşme deneyimini ve dünyadaki ilahi güzellik ve aşkın zuhurunu ifade etmişlerdir (Aberle, t.y).

Sufiler, güzel, sakalsız bir gence nazar etmeyi, manevi uygulamanın bir parçası olarak görmüşlerdir. Genç, Tanrı'nın yeryüzündeki şahidi ya da tanığı olarak görülmüştür. Şarap içmek, ilahi aşkla kendinden geçmeyi ve güzel genç, İlahi Sevgili'yi temsil etmektedir (Wafer, 1997, s. 111).

12. yüzyıl sufilerinden Feriduddin Attar, Kuşların Konferansı adlı kitabında, ideal Allah aşkını tasvir edebilmek için, Şah Mahmud ile Ayaz arasındaki aşkı anlatmaktadır. Attar'ın homoseksüel tasvirleri erotik değildir ve Attar, İlahi aşka ulaşma yolunda, dünyevi zevklerden vazgeçmek gerektiğini savunmaktadır. Nasıl ki Ayaz, Şah Mahmut için bütün saadetinden vazgeçmiştir, sufi de kendini tamamen Allah'a adanmıştır. Attar'ın homoerotik aşk imajlarında, asil erkek Tanrı'yı, köle erkek ise insanlığı temsil etmektedir ve aşk sembolik ve platoniktir. Yani Tanrı'ya olan aşkın nasıl olması gerektiğini sembolize etmektedir (Aberle, t.y).

“Gümüş bedenli Ayaz, güzel güzel uyumada, gönlü de gözü gibi bir müddetçik dinlenmedeydi. Gazi Sultan Mahmut, başucuna geldi. Öyle bir yüce padişah, onun ayakucuna oturdu. Ayaz, güzelim uykusundan uyanmadı. Padişah, Ayaz'ın yanacıklarını binlerce defa öptü. Öpmeyi bırakınca seher çağına dek ayaklarını oğdu. Nihayet Ayaz, tatlı uykusundan uyanınca Padişahı gördü, utancından ateş gibi fırladı. Padişah, o hali görünce dedi ki: Ey güzelliği günden güne artan güzel! Mademki sen geldin, ben gidiyorum. Kendinde olmadığın zaman, nasıl anlatayım, ne çeşit öğeyim, ondan da üstündün. Cana canlar katan güzelim! Seni gördüm ki kendinde değilsin, tuttum, senin yerine ben geçtim. Fakat kendine



gelince Sevgili kayboldu. Sen talip oldun, matlup (istenen) ortadan sır oldu.” (Attar, 1992, s. 270-271).

“Günlerden bir gün gümüş bedenli Ayaz, canlar yakarak tek başına hamama gitmişti. Bir yoldaşı Mahmut'a dedi ki: Sevgilin bugün hamama gitti. Padişah bu sözü duyunca gönlü, bir deniz gibi coştı, köpürdü. Derhal yalnız başına alelade bir adam gibi kalkıp hamama gitti. Hâsılı, o peri gibi güzel Ayaz'ın yüzünü gördü. Yüzünün aksiyle hamamın duvarı ateşler içinde kalmıştı adeta. Yüzünün aksiyle sanki hamamın duvarı raksa başlamıştı; kapısı, damı oynamadaydı. Padişah, onun güzelliğini baştan ayağa kadar gördü. Canını bir bir her tarafına vakfetti. Gönlü bir balık gibi tavaya düştü adeta. O ateşle hamama girmiş, yanıyordu sanki. Ayaz, padişahın ayaklarına kapanıp, padişahım, dedi, bugün sana ne oldu böyle? Aklın, kâmildi senin. Öyle bir akıl, alelade bir akılmış gibi kayboldu gitti. Padişah dedi ki: Yalnız yüzünü görüyordum, başka taraflarından haberim bile yoktu. Şimdiyse her tarafını gördüm, her yanına ayrı ayrı iştihak çekmede, yanıp yakılmadayım. Yüzünün aşkıyla canım yanıyordu. Şimdi yüzlerce ateş daha parladı, alevlendi. Bir bir, her tarafın gönlümü okşamada. Hangi sevgiyle oyalanayım, nereni seveyim senin? Ey Gönül! Sevgiliyi canının içine al. İnciler saçan gözlerinden ona saçılar saç.” (Attar, 1992, s. 243-244)

Gün (1999-2000) “Attar'ın bu bakış açısı, tasavvufun genel anlamda aşk anlayışı olmakla birlikte, onun öykülerinde insani bir sıcaklık bulabiliriz. Aşılması gerektiğini düşünse bile eşcinsel aşkı dışlamaz. Öykülerindeki oğlan tasvirleri de oldukça canlıdır, dönemin eşcinsel tercihlerini ve estetik anlayışını yansıtır” demiştir.

Şiirlerinde homoerotik öğeler kullanan bir diğer sufi ise, 13. yy. da yaşayan Mevlana Celaleddin Rumi'dir. Rumi, Sufi derviş Şemseddin Tebrizi'de, Kutsal

Sevgili'nin fiziksel tezahürünü bulmuştur. Şemsin ölümünden sonra da sarraf Selahaddin Zerkub ve öğrencisi Hüsameddin Çelebi ile önemli bir ilişkisi olmuştur. Rumiye göre, insanların birbirine duydukları aşk ne hayvansal ne de kirlidir. Bu Tanrı'yı sevmek için gereklidir. Rumi şiirlerinde, bahçeler, şarap, güzellik, arkadaşın dudağı, öpücük gibi aşkı insanileştiren imgeler kullanmaktadır. Tanrı ve insanın karşılaşması duyuşal olarak fizikseldir ve insanın bu karşılaşmaya karşı arzusu, bedene duyulan seksüel ilgi ile tasvir edilmektedir. Şiirlerinde açık bir şekilde, şehvete adanmışlık yoktur. İlahi öpücük için, beden kurban edilmelidir (Aberle, t.y).

“Dün gece arkadaşım dudaklarımdan öptü, yoksa sözlerim nasıl böyle tatlı olur”. “Aşğın yası, ney gibidir ve Aşk neyzen. Aşk'ın beden neyine üfürmesi, ne güzeldir. Ney aşikardır, neyzen gizli. Benim neyim, O'nun şaraplı dudağından sarhoştur. Bazen O, neyi kucaklar, bazen de ısırır. Ah! Bu tatlı çalan, ney kıran neyzenin elinde kederdeyim” (Chittick, 1983).

Şiirlerinde, homoerotik imgeler kullanan bir diğeri sufi, 13. yy'da yaşamış olan Fahreddin İraki'dir. Wafer (1997), onun bir Kalenderi derviş olduğunu ve grubundaki genç bir erkeğe âşık olduğunu aktarmıştır. Kalenderler, geleneksel dini pratikleri minimum seviyede yapan, erdem ve geleneksel normları ve sofuluğu önemsemeyen, aşk ve kalbin doyumunu ile ilgilenen gezgin dervişlerdir (Wafer, 1997). İraki'nin şiirlerinde de, kalbi ve zihni çalan, ruhu bomboş bırakan, acımasız bir sevgiliden bahsetmektedir (Aberle, t.y).

Sadii Şirazi'nin şiirinde ise, homoerotik öğeler daha kaba kullanılmıştır. “Sufinin kalbi kendinden geçti mi, akli yüz ve lülelere takılır. İri yarı, güçlü bir güreşçi oğlan. Ateşli bir uğraşı ile oğlanın göğüslerini okşadı. O, güreşçinin kasığı içine girmek istedi” (Sprachman, 1997). Sadi'nin şiirinde, açıkça cinsel ve romantik

olmayan imgeler vardır. Sufi, burda, İlahi olanı tefekkür için, sevgilisini seyretmemekte ve haz objesi olarak penetrasyon istencinde bulunmaktadır (Aberle, t.y).

### **1.2.5. Kitabı Mukaddeste Eşcinsellik**

Kitabı Mukaddes (1981), Lut peygamberin İbrahim'in kardeşi Haran'ın oğlu olduğunu söylemektedir. Kitabı Mukaddes'in (1981) Tekvin bölümünün 11. Bab'ının 27. ayetinde "ve Terah'ın zürriyetleri bunlardır. Terah Abraham'ın, Nahor'un ve Haran'ın babası oldu ve Haran Lut'un babası oldu" (s.10). Yine Kitabı Mukaddesten Lut ile İbrahim'in karısı Sara'nın kardeş oldukları anlaşılmaktadır. Tekvin, Bab 11/29'da "Ve Abraham ve Nahor kendilerine kadınlar aldılar; Abraham'ın karısının adı Saray ve Nahor'un karısının adı Milka idi. O, Milka'nın babası ve İska'nın babası Haran'ın kızı idi" denilmektedir (Kitabı Mukaddes, 1981, s. 10). Kitabı Mukaddes (1981), Tekvin, Bab 11/31-32'de Lut'un Ur şehrinden Kenan diyarına gittiğini haber vermektedir: "Ve Terah oğlu Abraham'ı, ve Haran'ın oğlu, torunu Lut'u ve gelini Saray'ı, oğlu Abraham'ın karısını, beraber aldı ve Kenan diyarına gitmek üzere Kildanilerin Ur şehrinden onlarla çıktı. Ve Haran'a geldiler ve orada oturdular. Ve Terah'ın günleri iki yüz beş yıl oldu ve Terah Haran'da öldü" (s.10). Kitabı Mukaddes (1981), Tekvin Bab 12 ve 13, ilahi emirle birlikte İbrahim'in Lut ile birlikte Kenan diyarına, oradan Mısır'a ve daha sonra güneye doğru giderek Beyt-el ile Ay arasına (Lut denizinin kuzey batısı) yerleştiğini, daha sonra Lut'un doğuya göç ederek Havza şehirlerinde oturduğunu, Sodom'a doğru çadır kurduğunu anlatmaktadır (s. 10-11). Tekvin Bab 13, 13. ayet "ve Sodom halkı Rabbe karşı çok günahkârdılar" demektedir (s.11).

Tekvin Bab 14'den, Sodom ve Gomorra kralları ile diğerk bazı krallar arasında savaş yaşandığı, bu savaşların sonunda, Sodom ve Gomorra krallarının yenildiğı, bütün mal ve yiyeceklerine el konulduğı anlaşılmaktadır. Ayrıca Lut'un esir düştüğü ve mallarının götürüldüğü, bunun üzerine İbrahim'in Lut'u esaretten kurtardığı anlatılmaktadır. "Ve Abraham'ın kardeşinin oğlu Lut'u ve onun mallarını alıp gittiler ve o Sodomda oturuyordu" (Kitabı Mukaddes, 1981, s. 11-12).

Kuran'ın da anlattığı gibi, Tekvin Bab 18'de, Lut halkına gönderilen üç adamın misafir olarak İbrahim'e geldiğı, İbrahim'in onlara yemek için bir şeyler hazırladığı, misafirlerin yemekleri yediğı, Sara'ya bir çocuk doğuracağı müjdesi verildiğı, Rabb'in İbrahim'e yapacağı işi bildirdiğı, İbrahim ve Rabb'in orada yaşayan salih insanlar hakkında konuştuğı aktarılmaktadır (Kitabı Mukaddes, 1981, s.15-16).

Lut'un halkının başına gelenler ayrıntıları ile Tekvin Bab 19'da anlatılmaktadır. Hikâye şöyledir: "1. İki melek o akşam Sodom'a vardılar ve Lut kentin kapısında oturuyordu. Ve Lut görüp onları karşılamak için kalktı ve yere kapandı. 2. Ve dedi: İşte, efendilerim, kulunuzun evine inin ve geceyi geçirin ve ayaklarınızı yıkayın ve erken kalkıp yolunuza gidirsiniz. Ve dediler: Hayır, fakat biz geceyi meydanda geçireceğiz. 3. Ve onları çok zorladı ve onun yanına indiler ve evine girdiler ve onlara ziyafet yaptı ve mayasız ekmek pişirdi ve yediler. 4. Fakat onlar yatmazdan önce, şehrin adamları, Sodom adamları, her mahalleden gençten ihtiyara kadar bütün halk, evi sardılar. 5. Ve Lut'u çağırıp ona dediler: Bu gece senin yanına giren o adamlar nerede? Onları bize çıkar ve onları bilelim (Getir onları da yatalım) 6. Ve Lut onlara kapıya çıktı ve arkasından kapıyı kapadı. 7. Ve dedi: "Ey kardeşlerim, rica ederim, kötülük etmeyin" 8. İşte, ere varmamış iki kızım

var. Rica ederim, onları size çıkarayım ve onlara gözünüzde iyi olana göre yapın. Ancak bu adamlara bir şey yapmayın, mademki damımın gölgesine geldiler”. 9. Ve dediler: “Geri çekil”. Ve dediler: “Bu adam garip olarak geldi ve kendisini hâkim sayıyor. Şimdi sana onlardan ziyade kötülük ederiz”. Ve adamı, Lut’u, çok zorladılar ve kapıyı kırmak için yaklaştılar. 10. Fakat adamlar ellerini uzatıp Lut’u yanlarına, evin içine getirdiler ve kapıyı kapadılar. 11. Ve evin kapısında olan adamları, küçükten büyüğe kadar körlükle vurdular. Şöyle ki kapıyı bulmak için yoruldu. 12. Ve adamlar Lut’a dediler: “Senin burada daha kimin var? Damatlarını ve oğullarını ve kızlarını ve şehirde sana ait olanların hepsini bu yerden çıkar. 13. Çünkü biz bu yeri harab edeceğiz. Çünkü Rabbin önünde olanların feryadı büyümüştür. Ve Rabb onu harap etmek için bizi gönderdi”. 14. Ve Lut çıktı ve kızlarını alacak olan damatlarına söyleyip dedi: “Kalkın, bu yerden kaçın, çünkü Rabb şehri harap edecektir. Fakat damatlarının gözünde şaka eder gibi göründü. 15. Ve seher vakti olunca, melekler: “Kalk, karını ve buradaki iki kızını al, yoksa şehrin fesadı içinde yok olursun” diyerek Lut’u acele ettirdiler. 16. Fakat yavaş davrandı ve Rabb onlara merhametli olarak, adamlar onun elinden ve karısının elinden ve iki kızının ellerinden tuttular ve onu çıkarıp şehrin dışarısına koydular. 17. Ve vaki oldu ki, onları dışarı çıkarmış oldukları zaman, dedi: “Canın için kaç. Arkana bakma ve bütün Havza’da durma, dağa kaç. Yoksa telef olursun”. 18. Ve Lut onlara dedi: “Aman efendim!” 19. “İşte şimdi kulun senin gözünde inayet buldu ve canımı yaşatmakla bana yaptığın lütfunu büyük ettin. Fakat dağa kaçamam. Yoksa kötülük bana yetişir ve ölürüm”. 20. İşte, şimdi bu şehir, oraya kaçmak için yakındır ve o küçüktür. Şimdi oraya kaçayım (o küçük değil mi?) ve canım yaşar”. 21. Ve ona dedi: “İşte hakkında söylediğin şehri alt üst etmemek üzere, bu şey için de ricanı

kabul ettim. 22. Çabuk ol. Oraya kaç. Çünkü sen oraya yetişinceye kadar bir şey yapamam. Bunun için o şehrin adı Tsoar çağrıldı. 23. Ve Lut Tsoar'a geldiği zaman güneş yer üzerine doğmuştu. 24. Ve Rabb Sodom üzerine ve Gomorra üzerine, Rabb tarafından göklerden kükürt ve ateş yağdırdı. 25. Ve o şehirleri ve bütün Havza'yı ve şehirlerde oturanların hepsini ve toprağın nebatını altüst etti. 26. Fakat karısı onun arkasından geriye baktı ve bir tuz direği oldu. 27. Ve İbrahim sabahleyin erken kalkıp, Rabb'in önünde durduğu yere gitti. 28. Ve Sodom ve Gomorra'ya doğru baktı ve bütün Havza memleketine doğru baktı ve gördü ve işte yerin dumanı ocak dumanı gibi çıkıyordu. 29. Ve vaki oldu ki, Allah Havza'nın şehirlerini harap ettiği zaman, Allah İbrahim'i hatırladı ve Lut'un onlarda oturduğu şehirleri altüst ettiği zaman, Lut'u bu altüst olma içinden gönderdi. 30. Ve Lut Tsoar'dan çıkıp dağda oturdu ve iki kızı onunla beraberdi. Çünkü Tsoar'da oturmaktan korktu ve o ve iki kızı bir mağarada oturdular. 31. Ve büyük kız küçüğüne dedi: "Babamız kocamıştır ve bütün dünyanın yoluna göre yanımıza girmek için memlekette erkek yoktur. 32. Gel, babamıza şarap içirelim ve babamızdan zürriyet yaşatmak için onunla yatarız. 33. Ve o gecede babalarına şarap içirdiler ve büyük kız girip babası ile yattı ve onun yatmasını ve kalkmasını bilmedi. 34. Ve vaki oldu ki, ertesi gün büyük kız küçüğüne dedi: "İşte dün gece babamla yattım. Bu gece de ona şarap içirelim ve babamızdan zürriyet yaşatmak için, gir, onunla yat. 35. Ve o gecede dahi babalarına şarap içirdiler ve küçük kız kalkıp onunla yattı ve onun yatmasını ve kalkmasını bilmedi. 36. Lut'un iki kızı böylece babalarından gebe kaldılar. 37. Ve büyük kız bir oğul doğurdu ve onun adını Moab çağırdı. O, bu güne kadar Moabluların atasıdır. 38. Ve küçük kız, o da bir oğul doğurdu ve onun adını Ben-ammi çağırdı. O, bu güne kadar Ammon oğullarının atasıdır (Kitabı Mukaddes, 1981, s. 16-17).

Eski Ahit'te anlatılan hikâye birçok yönü ile Kuran'da anlatılan hikâye ile benzeşmektedir. Meleklerin İbrahim'e uğraması, daha sonra Lut'a misafir olmaları, şehir halkının yaşlı genç demeden nerdeyse hepsinin Lut'un kapısına dayanması ve o misafirlerini istemeleri, Lut'un onları bundan men etmesi, kızlarını (burada bakire kızlarını) şehrin adamlarına teklif etmesi, adamların zorla içeri girmek isterken meleklerin halkı kör etmesi, sabaha karşı gerçekleşen yok etme olayı ve Lut'un karısının geride kalanlardan olması, Kur'an pasajları ile aynıdır. Burada anlatılan ve Kuran'da anlatılmayan şeylerden biri, Lut'un kızlarının nesillerini devam ettirmek için Lut'a şarap içirip, sıra ile onunla cinsellik yaşamalarıdır.

Ellens (1997), yönelim ya da kişisel kimlik olarak eşcinsellik ile eşcinsel davranış arasında bir ayrım yapmanın önemini vurgulamakta ve Kitabı Mukaddes, kimlik ya da yönelim olarak eşcinselliğe mi yoksa eşcinsel davranışa mı karşıdır? sorusunu yöneltmektedir. O, eşcinsellikle ilgili kutsal kitabın mesajının, ne açık ne de bir sonuca götürür nitelikte olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre, Kitabı Mukaddes eşcinsel yönelim ve eşcinsel davranış ayrımı yapmamıştır.

Kitabı Mukaddes'deki Lut halkı ile ilgili Ellens (1997), bu hikâyede eşcinsel yönelim ya da eşcinsel davranışa direk bir referans olmadığını, sadece bazı cinsel terbiyesizliklere vurgu yapıldığını belirtmektedir. Ayrıca, potansiyel biseksüel ilgiye biraz ima olduğunu söylemektedir. Ellens (1997)'e göre, Kitabı Mukaddesteki Lut halkı hikâyesinde, açıkça yasaklanan şey, misafirperverlik kurallarına karşı işlenen suçtur. Her ne kadar, "Onları bize çıkar ve onları bilelim" cümlesindeki "bilelim" kelimesi açık bir şekilde cinsel davranış ima etse de, hikâye, hangi tip cinsel davranışın niyetlendiğini önemsememektedir. Burada tehlikede olan, ihlal edilmesi mümkün olmayan, yabancılara karşı misafirperverlik yasasıdır.

Kitab-ı Mukaddes de, Lut hikâyesi dışında hem cins cinsel davranışa vurgu yapan pasajlar da vardır. Örneğin, Tanrı'nın menfur ilan ettiği birçok kötü davranış sıralanırken (cinsel ilişki kurulmaması gereken kişiler, çocukların kurban edilmesi, hayvanlarla cinsel ilişki gibi), Levililer Bab 18, 22. ayette “*Kadınla yatar gibi erkekle yatmayacaksın, menfur şeydir*” denmektedir (Kitabı Mukaddes, Eski Ahit, 1981, s. 118). Levililer'in Bab 20, 13. ayetinde ise “*Ve bir adam kadınla yatar gibi erkekle yatarsa, ikisi menfur şey yapmışlardır. Mutlaka öldürüleceklerdir. Kanları kendi üzerlerinde olacaktır*” (Kitabı Mukaddes, Eski Ahit, 1981, s. 120) denilmiştir.

Burada, hem cins cinselliğe açık bir vurgu olduğu görülmektedir. Bab 18'de herhangi bir ceza belirtilmezken, Bab 20'de açık bir şekilde, bir erkeğin, bir erkekle kadınla yatar gibi yatması durumunda, her ikisinin de kötü bir iş yaptığı ve öldürülmesi gerektiği söylenmektedir. Özellikle Bab 20'deki ayet, Hz. Muhammed'e atfedilen “faili de mefulü de öldürün” hadisine çok benzemektedir. Oysa Kuranı kerimde Nisa suresi 16. ayette “*Sizlerden fuhuş (zina) yapanların her ikisini de incitip kınayın. Eğer onlar tövbe edip ıslah olurlarsa, onları incitip kınamaktan vazgeçin. Çünkü Allah tövbeleri çok kabul edendir, çok merhamet edendir*” denilmiş ve iki erkek arasında gerçekleşen cinsel eyleme bir ceza tayin edilmemiştir.

Ellens (1997), Kitabı Mukaddesteki metinlerin ne ifade ettiğini anlamak için, metinlerde geçen İbranice *yad* (to know, bilmek) ve *to'eba* (abomination, menfur şey, tiksiniç eylem) kelimelerinin zahir ve yan anlamlarının bilinmesi gerektiğini söylemektedir. Yine doğru bir yorum için, bu metinlerin uydurma kaynaklara dayanıp dayanmadığının belirlenmesi ve tarihi kültürel etkiler tarafından nasıl şekillendiğinin bilinmesi de gerekmektedir. Tekvin Bab 4, 1. ayet “Adem karısını bildi ve Havva hamile kaldı ve Kain'i doğurdu” derken, bilmek kelimesi



kullanılmıştır. Burada yd<sup>c</sup> edebi ve dolaylı bir yolla cinsel birleşme eylemini ifade etmektedir. Bu kelime evliliğe dayalı ya da evlilik dışı cinsel ilişkiyi ifade etmektedir ve bu kullanım sadece İbranice’de değil, Akkadca’da da insan ve hayvanların cinsel ilişkisine vurgu amaçlı kullanılmaktadır (Ellens, 1997). Bu durumda, Lut hikâyesinde geçen “onları bilelim” ifadesi başka bir yoruma ihtiyaç bırakmayacak şekilde, halkın misafirlere karşı niyet ettikleri şeyin cinsel davranış olduğunu göstermektedir.

Ellens (1997), burada halkın yok edilmesine yol açan kötü işin (abomination), cinsel niyet olmadığını iddia etmektedir. Çünkü hikâyede, ne Lut peygamber ne de melekler kalabalığın cinsel niyet ve eylemine, ahlaki bir konu olarak negatif yargıda bulunmuştur. Bunun yerine hikâyede misafirlik kurallarının ihlaline vurgu vardır. Ellens (1997), Lut’un Sodom ülkesinde homoseksüel ya da heteroseksüel cinselliğin kabul gören kültürel özellikler olduğunu bildiğini, fakat ister kadın olsun ister erkek olsun, yabancılara karşı misafirperverlik kurallarının ihlalini, istek ve onayları olmadan sömürülmelerini kabul etmediğini belirtir. Ona göre, Kitabı Mukaddesin Hakimler bölümü, Tekvin 19. Bab’da anlatılan Lut halkı hikayesine benzer bir hikaye anlatmaktadır ki bu hikayede bir kente uğrayan ve misafir olan bir adamın cariyesine, şehrin başıboş insanların zorla, gecedен sabaha kadar tecavüz ettiği ve kadının ölümüne sebep oldukları anlatılmıştır. Burada da vurgunun, misafire karşı saygısızlık, cinsel saldırı ve katletmeye yapılmıştır.

Hıristiyan çağın ilk yüzyılından önce hiç bir kültür, Sodom halkının kötü işini (abomination) homoseksüellik olarak yorumlamamıştır. İşaya (1:10, 3:9) onların adaletsizliğine, Yeremya (Jeremiah) (23:4) zinaya, yalancılığa ve tövbe etmedikleri davranışlara, Hezekiel, gurur, tokluk ve kaygısız rahata, ihtiyaç sahiplerini

korumadaki başarısızlıklarına vurgu yapmıştır (Speiser, 1964, s. 142; Kosnik, 1977, s. 191-192). Örneğin Hezekiel Bab 16’da “49. *İşte kız kardeşin Sodom’un kötülüğü şu idi: kendisinde ve kızlarında kibir, ekmeğe tokluk ve kaygısız rahat vardı. Ve düşkün ile yoksulun elini pekiştirmede. 50. Ve kibirlendiler. Ve benim önümde mekruh şeyi yaptılar. Ve bunu görünce onları ortadan kaldırdım*” denilmiştir (Kitabı Mukaddes, Hezekiel, 1981, s. 802).

Bailey (1955), Sodom halkının helakını eşcinselliğe bağlayan teorinin, Filistin Yahudileri tarafından, Tekvin 19’un tekrar yorumlanmasından kaynaklandığını ve bu yorumun Yunanlıların cinsel ahlaksızlığından duyulan hoşgörüsüzlükten etkilendiğini iddia etmektedir. Philo’nun Sodom halkı ve eşcinsellik arasında yapmış olduğu bağlantı, II Enoch (10:4), On iki Psikos’un Ahit’i, Natali’nin Ahiti (3:4-5), Bünyamin’in Ahiti (9:1), Josephus’un Yahudilerin Antik Çağı (1:11,3) ile pekiştirilmiştir. Milattan sonra ilk yüzyılın sonunda, Sodom halkının günahı, Yahudiler arasında eşcinsel davranış olarak yorumlanmaya başlanmıştır (Bailey, 1955, s. 23). Bu tarihsel ve kültürel etki, eşcinsellikle ilgili Paul, Peter ve Jude’nin bakış açısını da şekillendirmiştir (Ellens, 1997).

Lehrman (1983), Yahudiliğin geleneksel olarak eşcinselliğe karşı olumsuz ve yasaklamacı bir tutumu olduğunu söylemektedir. Ona göre eşcinsellikle ilgili yasaklamaların en önemli nedenlerinden biri, aile yapısının korunmasıdır. Fakat son dönemlerde, eşcinsellikle ilgili Amerikan Yahudi cemaati içinde önemli tutum değişiklikleri olmuştur. Örneğin, 1973 yılında, Batı Kıyılarında, eşcinseller için bir sinagog açılmıştır (Lehrman, 1983).

Yeni Ahit’te de hem cins cinselliğe vurgu yapan ayetler vardır. Örneğin, Yeni Ahit, Pavlus’un Romalılara Mektubu’nun Birinci Bab’ında “*Bu sebepten Allah*

*onları rezalet ihtiraslarına teslim etti. Çünkü onların kadınları, tabi kullanışı, tabiata muhalif olana çevirdiler (26. ayet) ve aynı suretle erkekler de kadının tabi kullanımını bırakarak şehvetlerinde birbirlerine kızıştılar. Erkekler erkeklerle rüsvaylık ederek sapıklıklarına layık olan karşılığı aldılar” (27. ayet) denilmiştir (Kitabı Mukaddes, Yeni Ahit, 1981, s. 155).*

Bu pasaj, eşcinsel cinselliği tabiata muhalif hareket olarak nitelemektedir. Ellens (1997), bu pasajda açık bir şekilde eşcinsel yönelimden çok, eşcinsel davranışa vurgu olduğunu ve bu ikisi arasında bir ayırım yapılmadığını savunmaktadır. Çünkü, o dönemim dünyası, psikolojik ve sistemik bir yönelim olarak homoseksüellik ya da heteroseksüelliğin genetik ve psikolojik durumunun farkındalığı içinde değildi. Bu nedenle, kutsal metinlerde sadece eşcinsel davranışa bir vurgu olduğunu savunmaktadır.

Yeni Ahit'in Pavlus'un Korintoslulara Birinci Mektubu'nun 6. Bab'ında *“Yahut bilmez misiniz ki haksızlar Allah'ın melekûtunu miras alamayacaklardır? Aldanmayın! Ne zaniler, ne putperestler, ne facirler, ne muhannesler (oğlanlar), ne lutiler (9. ayet). Ne hırsızlar ne tamahkarlar, ne ayyaşlar, ne sövgücüler, ne gasıplar Allah'ın melekutunu miras alacaklardır”* denilmiştir (10. Ayet) (Kitabı Mukaddes, 1981, s.172-173). Bu pasajda da eşcinsel davranış, Tanrı'nın krallığını miras edinmeye engel birçok kötü davranışla birlikte sayılmıştır.

Yeni Ahit'in Pavlus'un Timoteosa birinci mektubu 1. Bab'ında *“Fakat, şeriat salih için değil, ancak fasitler ve nizamsızlar (8. ayet). Hürmetsizler ve günahkârlar, mukaddes olmayanlar ve murdarlar, baba ve ana katilleri, adam öldürenler (9. ayet). Zaniler, lutiler, insan hırsızları, yalancılar, yalan yere yemin edenler için ve sağlam öğretişe muhalif başka bir şey varsa, onun için konulduğunu bilerek, bir kimse onu*

*meşru bir surette kullanırsa, şeriatın iyi olduğunu biliriz” (10. ayet) (Kitabı Mukaddes, 1981, s. 217) denilmiştir.*

Yeni Ahit Yahuda'nın Mektunu'nda “*Nitekim onlarla aynı surette zina etmiş ve başka beden (strange) ardına düşmüş olan Sodom ve Gomorra ve onların etrafındaki şehirleri, ebedi ateş cezasını çekmekte olarak örnek gösterirler” (7. ayet) denilmiştir. (Kitabı Mukaddes, 1981, s.256).*

Kosnik (1977), “Paul ve Petrus zamanına kadar, Sodom'un sembolik ahlaksızlık rolü, Hıristiyanlar tarafından eşcinsel davranış olarak tekrar yorumlandı ve bu yeni yorum Yeni Ahit yazarlarını etkiledi. Bu yazarlar tarafından eşcinsellik bir günah olarak algılanmaya başlandı” demektedir. Yine Kosnik (1977), St. Paul'un kalıtsal bir özellik olarak ya da çocuklukta yerleşen bir durum olarak, eşcinsellikle ilgili bir şey bilmediğini, eşcinselliğin yapısal bir durum olarak, Kitabı Mukaddesin bakış açısının dışında kaldığını, son dönem tıbbi araştırmaların da gün ışığına çıkardığı gibi, eşcinselliğin Hıristiyan geleneğin ve dini değerlendirmelerin dışında olduğunu belirtmektedir. Ona göre eşcinsel bireyler, heteroseksüel bireyler gibi sevmeye, yakınlık duymaya ve ilişki kurma hakkına sahiptirler. Hıristiyanlığın sevgi, şefkat ve gelişim anlayışı çerçevesinde düşünüldüğünde, bu Tanrı'nın kelamının gereği gibi görünmektedir.

Gagnon (2005) ise, Hıristiyanlıktaki çarmıh olayının, hıristiyanlara, nihai olarak kendini tatmin ya da kendini korumayı değil, kendi benliğinden vazgeçme (self-denial) paradigmasını sunduğunu ortaya koyduktan sonra, Kitab-ı Mukaddes'in (Scripture) açık bir şekilde, hem cins cinsel ilişkinin, Tanrı'nın iradi yaratışına karşı bir hakaret olduğunu öğrettiğini iddia etmektedir. Ona göre, Kitabı Mukaddes'te Tanrı, kadın ve erkeği, birbirinin cinsel tamamlayıcısı olarak

yaratmıştır. Teolojik bir bakış açısı ile eşcinsellik, Tanrı vergisi cinsiyeti, yine aynı cinsiyet ile birleşerek, yapısal bir bütünleşme ya da tamamlanma başarına girişiminde bulunmaktan dolayı, narsistik ve/veya kendini aldatmaya yönelik bir davranıştır. Eğer kişi, kendi cinsinden birine karşı cinsel olarak uyarıldığının bilincinde ise bu cinsel bir narsizmdir. Kendisi ile hem cins arkadaşının “aynılığının” farkında değil ise ve hem cinsini kendisinde “eksik” olanın tamamlayıcısı olarak görüyorsa, bu durum cinsel olarak kendini kandırmadır. Gagnon (2005), hem cins bireylerin birbirini tamamlamadığını ise, eşcinseller arasındaki çok eşlilik, cinsel yolla bulaşan hastalık oranının yüksek oluşu, uzun süreli birlikteliklerin sürdürülememesi, depresyon, madde kullanımı gibi durumların yüksek oluşunu örnek göstererek temellendirmektedir. Tanrı erkeğe erkeklik kadına da kadınlık vermiştir. Kültürler erkeklik ve kadınlığın tanımında birbirinden farklılaşabilirler. Bu nedenle Kinsey’in tamamen heteroseksüel ya da tamamen homoseksüel ayrımı yapan ve cinsel yönelimi bir süreklilik içinde tarif eden modelini eleştirmektedir (Gagnon, 2005). Shainess (1983), cinselliğin dini amacının tatmin değil (satisfaction), tamlık (completeness) olduğunu söylemekte ve bu inancı desteklemektedir. Ona göre eşcinsellik bu amaca hizmet edememektedir.

Eşcinsellikle ilgili dini-psikolojik algılar ve maneviyat konusunun incelendiği çalışmamızda, şimdiye kadar, eşcinselliğin dini ve psikolojik bazı boyutlarıyla ilgili yapılan literatür araştırması yapılmıştır. Bundan sonraki bölümde, çalışmamızda maneviyat değişkenleri olarak belirlenen, Tanrı algısı, dindarlık ve anlam duygusu konuları ile ilgili literatür araştırması sunulacaktır.

### 1.3. Maneviyat

#### 1.3.1. Maneviyatın Tanımı

Maneviyat (spirituality) kelimesi, Latince “nefes” (spiritus) kelimesinden türemiştir. Yeni Ahit’in Latince çevirisinde, manevi insan (spiritualis), yaşamı kutsal ruh ya da Tanrı’nın ruhu tarafından etkilenmiş ve düzene sokulmuş kişidir (Wulff, 1997). Shafranske ve Gorsuch (1984), maneviyatı derin bir tamlık (wholeness), bağlılık (connectedness) ve sonsuza açıklık (openness to the infinite) duygusu olarak tanımlamıştır.

1995 yılında, Maneviyat Zirvesi’nde, Danışmalıkta Manevi, Ahlaki ve Dini Değerler Topluluğu yöneticileri, maneviyatı tanımlamak yerine tarif etmeyi uygun bulmuşlar ve şöyle bir tarif sunmuşlardır: “Maneviyat, nefes, rüzgâr, canlılık ve cesaret gibi simgelerle temsil edilen, yaşama canlılık veren güçtür. Maneviyat, ruhu, yaşama katmak ve ondan faydalanmaktır. Aktif ve pasif bir süreç olarak deneyimlenebilir. Maneviyat insana özel bir kapasite ve eğilimdir. Bu manevi eğilim, bireyi, bilgiye, sevgiye, anlama, umuda, aşkınlığa, bağlılığa ve merhamete götürür. Maneviyat, kişinin yaratıcılık, büyüme ve değer sistemleri geliştirme kapasitesini de içerir. Maneviyat, dini, manevi olanı ve kişi ötesini kuşatır” (Frame, 2002).

Frame (2002), maneviyatı, kişinin hayatta bir anlam, amaç ve değer arayışı olarak tanımlamıştır. Tillich’de (1959) benzer bir şekilde, maneviyatı anlam duygusu ile açıklamıştır. Ona göre, maneviyat, yani anlam duygusu kişinin nihai ilgi ya da kaygılarından birini ifade etmektedir.

Frame (2002), maneviyatı tanımlamanın kolay bir görev olmadığını, maneviyatın birçok içeriği olabileceğini vurgulamış ve maneviyat, kişinin

değerlerini, inançlarını, misyonunu, farkındalığını, öznelliğini, deneyimlerini, amaç ve yön duygusunu ve kendinden daha büyük bir şeye olan istencini içerir demiştir.

Maneviyat, çeşitli dünya dinlerinin araçları ile ifadesini bulmuştur (Ingersoll, 1994). Fakat, Beck (1986), maneviyatın insan özelliklerinin bir kombinasyonu olduğunu ve hem dindar hem de dindar olmayan bireylerin maneviyatından bahsedilebileceğini belirtmiştir. Benzer şekilde, Frame (2002), kişinin maneviyat anlayışının, aşkın bir varlığı gerektirebileceği gibi, bunun zorunlu olmadığını vurgulamıştır. Ona göre, maneviyat sadece dini öğeler içerebileceği gibi içermeyebilir de.

1995'te, Kanadalı 1713 yetişkin ile yapılan ulusal bir araştırmada, katılımcılardan % 52'si manevi ihtiyaçları olduğundan bahsetmiştir. Maneviyattan neyi kast ettikleri sorulduğunda, katılımcıların yarıdan fazlası, Tanrı'ya ya da İsa'ya inanmak, dua etmek ve kiliseye gitmek, başkalarına yardım etmek gibi geleneksel ifadeler kullanmışlardır. Katılımcıların geriye kalanı ise, daha az geleneksel ifadeler kullanmışlardır. Bu katılımcılar, maneviyat kelimesini, insan ruhu, meditasyon gibi uygulamalar, bütünlük ve birlik (oneness), içsel ve dışsal farkındalık ile ilişkilendirmişlerdir (Bibby, 1995).

Görüldüğü gibi maneviyatın tek bir tanımı yoktur. Dini inancı olan bireyler için maneviyat Tanrı inancı ya da Tanrı ile kurulan ilişki ve dindarlık ile ilişkilendirilebilmektedir. Tanımlardan da anlaşıldığı gibi maneviyat sadece dindar bireylere has bir durum olmayıp, dine inanmayan bireyler için de maneviyattan bahsetmek gerekir. Bu nedenle araştırmamızda, hem dine inanan hem de dine inanmayan bireyler için maneviyat, Frame (2002) ve Tillich'ten (1959) esinlenerek, anlam duygusu olarak tanımlanmıştır. Dine inanan bireyler için de anlam

duygusunun yanı sıra, Tanrı algısı ve dindarlık düzeyi maneviyat tanımına dahil edilmiştir.

### **1.3.2. Tanrı Algısı**

Tanrı algısı, bireyin Tanrı'yı nasıl algılayıp, nasıl gördüğü ile alakalıdır. Bireyin zihninde oluşturduğu Tanrı imgesidir. Tanrı algısı, bireyin Tanrı'ya yönelik tüm atıfları, duygu ve düşünceleridir. İnanan veya inanmayan her insanın zihninde Tanrı ile ilgili bir şemanın olduğu düşünülebilir (Güler, 2007).

Yapıcı (1996), "bir dine inanan kişinin Tanrı algısı, o dinin Tanrı tasavvurundan etkilenir. Ancak insan, kendi duygu ve düşüncelerini, kendi Tanrı tasavvuruna ekler ve kendine özgü bir tasavvura sahip olur. Yine Tanrı kavramı kişinin sosyal-kültürel çevresinden, aldığı eğitimden ve içsel yaşantılarından etkilenmektedir" demiştir. Güler (2007), inanan bireyin yaşamında Tanrı'nın önemli bir yer tuttuğu ve bireyin Tanrı'ya yönelik yüklemelerinin kendi tutum ve davranışlarının belirlenmesinde önemli bir etken olabildiğini belirtmiştir.

İnanan birey, Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak görür ve hayranlık uyandıran aynı zamanda da korkutan özellikleri ile tasavvur eder. Burada sözü edilen korkudan kasıt, inanan insanın saygıya dayalı olarak duyduğu korkudur. Kişi bu korkuyla beraber, Tanrı'nın bağışlayıcı ve seven olduğunu da bilerek bunları talep etmektedir (Vergote, 1966).

Çocuklukta oluşmaya başlayan Tanrı kavramının, bireyin gençlik ve yetişkinlik dönemlerinde de varlığını devam ettirdiği düşünülmektedir (Yapıcı, 1996). Kimi aileler çocuğun üst benliğinin gelişmesinde dini baskı ve Tanrı korkusunu kullanır. Ebeveynler kendi istek ve kurallarını çocuğa benimsetmek ve çocuğu bunlara uymaya yönlendirebilmek için, bunları Tanrı'nın yasalarıymış gibi



sunarlar. Çocuğu cehennem ateşiyile ve cehenneme atılmakla korkuturlar. Böylece, din ve Tanrı figürleri, ailenin, toplumun ve kültürün, çocuktan beklediği davranış biçimlerini yerine getirmesi için araç olarak kullanılır. Çocuk, anne babasına itaatsizlik etmenin, Tanrı'nın gazabına neden olacağı korkusunu taşır (Köknel, 1995). Köknel (1995), bu tür bir Tanrı korkusunu gereksiz ve aşırı bulur ve bu kadar korkutucu, cezalandırıcı, engelleyici bir dini algının çocuğun üst benliğinde olumsuz bir Tanrı algısına neden olacağını ve bunun da korkuya dayalı bir davranış biçimine yol açacağını söyler. Bu da çocuğun dinsel davranış ve tutumlarını, günah korkusu altındaki tabulara dönüştürür.

Bireyin Tanrı'ya duyduğu yoğun sevgisi onu korkuya sürüklemektedir. Tanrı korkusu dediğimiz şey aslında sevgiden kaynaklanan, saygıya dayalı bir korkudur (Yapıcı, 1996). Kur'an'da Tanrı korkusu kavramı sıklıkla geçmektedir. Bunu “*takva*” kavramıyla açıklayacak olursak, “*Allah'ın bilincinde olanlar, Allah bilincini içlerinde canlı tutanlar*” olarak ifade edilen (Akdemir, 2004) takva, inanan insanın Allah'a duyduğu sevgi ve saygısını her zaman içinde canlı tutarak, O'ndan çekinmesidir.

Gazzali (1975) “*İfrat derecede korku, itidali aşmak sebebi ile insanı ye'se ve ümitsizliğe düşürür ki, bu da yerilmiştir. Çünkü aşırı korku insanı amelden de alıkoyar. Bazen sahibini zayıflatır ve hasta eder, şaşkına çevirir, hatta delirmesine sebep olur... İnsanı ümitsizliğe düşüren her çeşit korku, mezmurdur*” (s. 289) diyerek aşırı korkuyu yermiştir.

Akdemir (2003) Allah-insan ilişkisinin gerçek boyutunun sevgi boyutu olduğunu söyler ve şunları ekler: “*Sevgisiz bir varoluş biçiminin, bizzat Kur'an' a ve daha genel olarak vahiy sürecine göre, şirkten başka bir şey olmadığını hiçbir zaman*

*göz ardı etmemek gerekir; çünkü, sevgi kaynaklı olmayan eylemler, kuru, hissiz, şekilden öteye gitmeyen ve gösteriş amacı güden eylemlerdir.”*

Freud’a göre Tanrı, baba figürünün bir yansımasıdır. Psikanalitik yönelimli teorisyenlerin tercih ettiği bu yaklaşımda temel kanı, bireyin Tanrı imgesinin ebeveyn imgesinin yansıması olduğudur (Rizzuto, 1974). Nesne ilişkileri teorisyenleri, Rizzuto gibi Freud’un teorisini uyarlayarak daha geniş bir uygulama haline getirdiler. Nesne ilişkileri açısından Tanrı imgesi özellikle ebeveynler olmak üzere önemli diğerleriyle ilişkilerin kapsamı içerisinde kazanılmış sunumlardan yararlanılmasına dayanır (Birky & Ball, 1988; Lawrence, 1997).

Tanrı’ya yönelik olumlu atıflar denildiğinde, Tanrı’nın çok seven, koruyan, merhametli, affedici gibi özelliklerle algılanması kastedilmektedir. Olumlu bir Tanrı algısı olan birey aynı zamanda Tanrı’ya karşı da olumlu ve sevgi yönelimli bir tutum sergilemektedir. Tanrı’yı “seven” olarak algılayan birey için kendisi de “sevilen” olacaktır. Cezalandıran, korkutan, gaddar gibi yüklemeler de Tanrı’ya yönelik olumsuz atıflardır. Böyle bir Tanrı algısı olan birey, kendisini sevilmeyen ve aciz bir kimse olarak algılayabilir (Güler, 2007).

Tanrı algısı konusunda birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Bunlar içinde önemli bir çalışma, Benson ve Spilka (1973) tarafından yapılmıştır. Bilişsel tutarlılık teorisine dayanarak benlik imgesinin Tanrı imgesi üzerinde belirleyici bir etken olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tutarlılık teorisine göre; kişinin genel benlik algısına uymayan bir bilgi, bilişsel bir uyumsuzluk yaratır (Benson & Spilka, 1973). Böyle bir uyumsuzluğun neden olduğu bir rahatsızlıkla birey, bu rahatsızlığı azaltmak ve benlik imgesi ile tutarlı bir bilgiyi sağlamak için inkâr, çarpıtma veya seçici algılama

gibi teknikler kullanabilir. Tanrı imgesine dayanan tutarlılık teorisine göre bireyin benlik imgesi Tanrı imgesini belirler (Cecero ve ark., 2004).

Benson ve Spilka (1973), yüksek benlik saygısının seven, şefkatli Tanrı algısıyla beraber olduğunu belirtmişlerdir. Düşük benlik saygısı, öç alan Tanrı algısı ile yakın ilişki içindedir. Tisdale ve arkadaşları da (1997), çalışmalarında Tanrı algısı ile benlik saygısı arasında anlamlı bir ilişki bulmuşlardır. Buri ve Mueller (1987), 127 Katolik kolej öğrencisi üzerinde yaptıkları çalışmada, yüksek benlik saygısı ile seven, affeden ve sabırlı Tanrı algısı arasında ilişki bulmuşlardır. Seven bir Tanrı imajının öğretilmesi, düşük benlik saygısının yatıştırılmasında rol oynayabilir sonucuna varmışlardır. Buri ve Mueller'e göre, nazik, sabırlı ve seven bir Tanrı imajına en çok ihtiyaç duyması olası olan düşük benlik saygılarına sahip bireyler; Tanrı'yı acımasız, eleştirici ve düşmanca algılamaya daha fazla eğilimlidirler. Yine Flakol, (1974) yaptığı bir çalışmada, seven Tanrı algısına sahip olanların, acımasız Tanrı imajına sahip olanlardan daha yüksek bir benlik algısına sahip oldukları sonucuna ulaşmıştır. Bu kişiler aynı zamanda daha uyumlu, psikolojik olarak daha sağlıklıdır. Cecero ve arkadaşları (2004) da yaptıkları çalışmada bakım veren, koruyan (nurturing self) benlik imgesi ile yine bakım veren ve koruyan (nurturing God) Tanrı imgesi arasında anlamlı ve olumlu yönde bir ilişki bulmuşlardır.

Chartier ve Goehner (1977), Benson ve Spilka'nın teorisine ek olarak, ebeveynin de hem Tanrı imgesi hem de benlik imgesini etkileyebileceği fikrini önermişlerdir. Reddedici ebeveynler, hem benliğe hem de Tanrı'ya karşı olumsuz bir bakış açısına neden olabilir. Öte yandan, kabul edici ebeveyn tutumu daha çok kabul gören bir bakış açısına sevk edebilir. Bu araştırmacılar, benlik kabulünün (self-acceptance) gelişiminin desteklendiği bir aile atmosferinde kabul edici bir Tanrı

inancının geliŖeceđini iddia ederler. Nelsen ve Kroliczak (1984) da ebeveynin çocuğun din ve Tanrı hakkındaki eğitiminde doğrudan bir rol oynadığını ve ebeveynlerin iyi veya kötü olan niteliklerinin bu eğitimi çerçevelediğini belirtirler.

Bazı inanan bireylerin yaŖamdaki çeŖitli istek ve arzularının onları tatmin edecek Ŗekilde gerçekteŖmediđi durumlarda da Tanrı' ya karŖı öfke ve nefret duyguları gözlenmekte ve bireyler dinden uzaklaŖmaktadır (Vergote, 1999).

Batıdaki çalıŖmalarda bireyler Tanrı kavramları hakkında konuŖurken erkeksi bir üslup kullanmaktadırlar. Batı toplumunda hem kiŖisel hem de kültürel Tanrı kavramları bir baba figürü olarak tanımlanmıŖtır. Tanrı'yı anne imgesi ile bađdaŖtırabilenler de yine bunu baba imgesiyle bağlantılı olarak yapabilmektedir. Kültürel Tanrı kavramını fiziksel olarak tanımlamaları istendiğinde de bu tanımlar yine büyük ölçüde erkeksidir (Foster & Keating, 1992).

Cavanagh (1992), intikam alan (vengeful), muhtaç (needy), koruyucu ya da bakım veren (caretaker) ve özel bir öğretmen (tutor) olarak görülen Tanrı algılarının iŖlevsiz olduğunu belirtir. Lindijer'e (1990), göre, eğer bireyin Tanrı algısı o bireyi korkutup, tuzağa düŖmüŖ gibi hissettiriyorsa, insanlık dıŖı veya kaygı verici ve bireyde delüzyona (gerçek dıŖı inanç) neden oluyorsa, sorun arz eder.

Bazı insanlar Tanrı'ya karŖı öfke duymaktan çekinip, böyle bir duruma hassasiyet gösterebilirler. Tanrı'ya karŖı sık sık öfke duyan insanlar, bu durumu kabul edemedikleri için, depresyon ve öfke gibi, "duygusal" veya Tanrı tarafından cezalandırılma, kendi dini çevresi ile iliŖkilerinde gergin olmak gibi, "manevi (spiritüel)" acı iŖaretleri gösterebilirler (Exline, 2003).

Tanrı'yla iliŖkilerinin prostat kanserini yenmiŖ olan insanların yaŖam kaliteleri üzerindeki rolünün incelendiği bir çalıŖmada Tanrı ile iliŖkinin önemli bir faktör

olduğu gözlenmiştir (Gall, 2004). Şiddetli acılar çekilen durumlarda Tanrı'nın acılara karşı yardım edici olarak algılanması insanlara acıyla baş etmede oldukça yardım etmektedir (Louw, 1998).

Ergenlerle yapılan bir çalışmanın sonucunda Tanrı'nın cezalandıracağı inancı ile kendini suçlama arasında bir ilişki olduğu ortaya konmuştur (Nelsen ve Kroliczak, 1984).

Ülkemizde, Bacanlı (1995) tarafından yapılan bir araştırmada, Konya Selçuk Üniversitesi'nden araştırmaya katılan 77 öğrencinin Tanrı ile ilgili sıfatlara verdikleri cevaplara göre, tüm deneklerin işaretlediği sıfat, "Affedici (merhametli)", işaretlenme sıklığı en çok olan ikinci sıfat "Yaratıcı", üçüncüsü ise kızlarda, "Güvenilir" erkeklerde ise "Güçlü" şıkları olmuştur. Deneklerin tümünün işaretlediği tek sıfat "Affedici" sıfatıdır. Bununla birlikte, araştırmada deneklerin hiçbiri cezalandırıcı sıfatlarını işaretlememiştir.

Güler (2007) tanrı algısı ile psikolojik sağlıklılık arasında negatif yönde bir ilişki bulmuştur. Tanrı hakkındaki duygular, semptomlara göre karşılaştırıldığında, "sevgisini kaybetme korkusu, cezalandırılma korkusu, suçluluk/utanç, sıkıntı ve hüznün" duygularının işlevsel olmadığı görülmüştür. Tanrı'yı düşündüklerinde bu duyguları yüksek düzeyde yaşayanlar yüksek düzeyde semptomlara sahiptir.

### **1.3.3. Dindarlık**

Dindarlık çok boyutlu bir kavramdır. Bu nedenle, dindarlığın tanımında farklılıklar gözlenebilir. Örneğin, Himmelfarb (1975) dindarlığı, "kişinin dinine ait ilgiler, inançlar ya da faaliyetlerle meşgul olma düzeyi" olarak tanımlamaktadır. Roof (1979) ise dindarlığın, doğaüstü ve/veya yüksek değerlere ilişkin bireyin

inançlarının ve davranışlarının hem kurumsallaşmış hem de kurumsallaşmamış şekillerini içerdiğini belirtmektedir.

Allport (1954) dindarlığı kişilik yapısıyla ilişkilendirerek açıklamaya ve tanımlamaya çalışarak iç güdümlü (intrinsic) ve dış güdümlü (extrinsic) dindarlık kavramlarını ortaya koymuş ve din psikolojisi alanına önemli katkılarda bulunmuştur. İç güdümlü dindarlarda birey yaşamın ana motiflerini dinde bulur ve diğer başka gereksinimleri güçlü olsa da daha önemsiz olarak görür. Bu gereksinimleri mümkün olduğunca dinine uyumlu hale getirilmeye çalışır. İç güdümlü dindarlar dinlerini yaşarlar (Allport, 1968). Dış güdümlü dindarlarda ise birey, dinini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmakta, çeşitli gereksinimleri için dinin kendisine sağladığı faydalardan yararlanmaktadır. Dış güdümlü dindar bireyler dini, güvenlik, teselli, sosyallik kazanmak, konum ve masumiyet kazanmak için kullanabilmektedirler (Allport, 1968).

Bu çift kutuplu ayırımında Allport önemle ve sıklıkla şunu vurgular: “Dış güdümlü dindarlar dinini kullanır, iç güdümlü dindarlar dinini yaşar.” İç güdümlü dindar, kalbini ve ruhunu dinine veren, gerçek inanan kişiler, dış güdümlü dindarlar ise dışsal menfaat ve saygınlık kazanmak için dini uygulamalara sahte bir bağlılıkla bağlanan kişilerdir (Beit-Hallahmi, 1989).

Din, geniş anlamda bir yaşam felsefesi olarak, daha dar bir anlamda bireyin günlük yaşamında davranışlarını belirleyen bir faktör olarak, insan hayatında önemli bir yer kaplar (Özbaydar, 1970).

James (1985), dua etme yaşantısı gibi, görünmeyen gerçeklikle kurulan bağlantılar sırasında bireyde gözle görülür etkiler ortaya çıktığını ifade eder. İnanan bireyin görünmeyen gerçeklikle bağ kurması sonucunda bireyin yaşamında manevi

bir haz meydana gelir ve diğer insanlara karşı da daha fazla sevgiyle yaklaşır. Dini duygu kişiyi ümitsizlikten ve boşluk hissinden kurtarır.

Tezimizde de kullanılan Allport'un dindarlık ölçeği, dindarlığın ölçülmesinde en sık kullanılan ölçek haline gelmiştir (Donahue,1985).

Allport'un düşünceleri, iç güdümlü dindarlık eğiliminin açık fikirlilikle, dış güdümlü dindarlık eğiliminin ise tutuculukla ilişkili olduğunu çağrıştırmaktadır. Çalışmalar bu düşünceyi desteklemektedir. Allport'un Dini Yönelim Ölçeği ve Dogmatizm Ölçeğinin kullanıldığı bazı çalışmalar (Hoge & Carrol, 1973; Kahoe, 1974) dış güdümlü dindarlık ve dogmatizm arasındaki ilişkinin iç güdümlü dindarlık ve dogmatizm arasındaki ilişkiden çok daha yüksek olduğunu göstermiştir.

Soderstorm ve Wright (1977), 18-20 yaş grubu üniversite öğrencilerinin oluşturduğu bir örnekleme, dindarlık eğilimi ile hayattaki anlam duygusu arasındaki ilişkiyi araştırdıkları çalışmaları sonucunda, iç güdümlü dindarlık eğilimli bireylerin hayattaki anlam duygularının, dış güdümlü dindarlık eğilimlilere göre daha yüksek olduğunu bulmuşlardır. Ayrıca fundamentalist ve hümanist eğilimli bireylerin hayatın anlamı puanlarının düşük olduğunu bulmuşlardır. Dinsel bütünlükten yoksun, olgun olmayan yönelimler olduğu için, fundamentalist ve hümanist eğilimli dindarların, hayatın anlamı puanlarının düşük olduğunu belirtmişlerdir. Olgun dindarlığı ise Tanrı'ya karşı hissedilen güçlü bir manevi yöneliş ve insanlara karşı gösterilen ahlaki davranışların bütünü olarak tanımlamışlardır.

Crandall ve Rasmussen (1975), Allport ve Ross'un Dindarlık Eğilimi Ölçeği ve Hayatın Amacı Testi'ni kullanarak üniversite öğrencileri ile yaptıkları bir çalışmada, haz, heyecan, rahatlık ve mutluluk gibi hedonist değerler ile düşük hayatın anlamı puanları arasında anlamlı bir ilişki olduğunu rapor etmişlerdir. Ayrıca

iç güdümlü dindarlık eğilimi ile hayatın anlamı arasında negatif bir ilişki ( $r = -.31$ ) olduğunu, dış güdümlü dindarlık eğilimi ile anlam duygusu arasında bir ilişki olmadığını bulmuşlardır.

Spilka ve Mullin (1977), iç güdümlü dindarlıkla, ölümü pozitif olarak algılama, diğer dünyada ödül beklentisi, Tanrı'yı yaratıcı, merhametli ve arkadaşça algılama arasında pozitif; Tanrı'yı uzak, ulaşılmaz ve kişisel olmayan olarak algılama arasında negatif bir ilişki olduğunu bulmuşlardır (akt. James ve Wells, 2003). Spilka, Stout, Minton ve Sizemore (1977) ise Tanrı'yı gazaplı ve cezalandırıcı olarak algılama ile dış güdümlü dindarlık arasında pozitif bir ilişki olduğunu rapor etmişlerdir (akt. James ve Wells, 2003).

Genel olarak çalışmalar, iç güdümlü dindarlığın daha iyi bir ruhsal sağlık ile ilişkili; dış güdümlü dindarlığın ise daha kötü bir ruhsal sağlıkla ilişkili olduğunu gösterse de (Batson ve Ventis, 1982; Bergin, 1983; Gorsuch, 1988; Wulff, 1997), dindarlık ve psikolojik sağlık arasındaki ilişki hakkında yapılan çalışmaların sonuçları birbirinden farklıdır. Bergin (1983) yaptığı bir meta analitik çalışma sonucunda, araştırmaların % 23'ünün bu iki değişken arasında negatif; % 47'sinin pozitif ilişki bulunduğunu, % 30'unun da ilişki olmadığını rapor ettiğini söylemektedir (akt. James ve Wells, 2003). James ve Wells (2003), sonuçlardaki bu çeşitliliğin dindarlığın çok boyutlu niteliğinin bir sonucu olduğunu vurgulamışlardır.

Batson ve arkadaşları (1993), iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık eğilimleri ile psikolojik sağlık arasındaki ilişki üzerine yaptıkları çalışmalar sonucunda, dış güdümlü dindarlık eğilimiyle, psikolojik sağlık, uygun sosyal davranışlar sergileme, endişe ve kaygıdan kurtulma, kişisel başarı ve kontrol duygusu, açık fikirlilik ve



toleranslılık arasında olumsuz; iç güdümlü dindarlık eğilimi ile de psikolojik iyilik arasında olumlu bir ilişki olduğunu rapor etmişlerdir (akt. James ve Wells, 2003).

Davis, Kerr, & Kurpius (2003), varoluşsal iyiliğin, dindarlığa göre kaygıyı daha güçlü bir şekilde yordadığı sonucuna varmışlardır. Çalışmalarında varoluşsal iyilik hayattaki anlam duygusu olarak tanımlanmıştır. Araştırmacılara göre, dindarlık, bireylerde varoluşsal bir iyilik hali yaratmakta, bu da kaygı düzeyinin azalmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda, bireylerin hayatta bir anlam bulmalarına yardım etmediği sürece, dindarlığın psikolojik bir değeri olmadığı sonucuna varmışlardır.

Quiles ve Bybee (1997) de araştırmalarında, çocukluğundan bu yana düzenli olarak dini birimlere (kilise gibi) devam eden bireylerin, hiç gitmeyen ya da düzensiz olarak devam eden bireylerden daha fazla günahkârlık duygusuna sahip olduklarını görmüşlerdir.

İçedönük dindarların gey ve lezbiyenlere karşı daha önyargılı olduğu, dışadönük dindarların ise homoseksüelliğe karşı daha az önyargılı olduğu gösterilmiştir (Herek, 1987).

İleri yaş insanlar, gençlere göre her zaman daha dindar olmuştur. Yine ileri yaş bireyler, ister tanrıyı yargılayıcı ister bir baba figürü olarak görsünler, çocuklarına göre tanrıyı daha çok ciddiye alma eğilimindedirler (Davie ve Vincent, 1998)

Nelsen ve arkadaşları (1971), kentlerde yaşayanlara göre kırsal kesimlerde yaşayanların dini inançlarında daha tutucu olduklarını belirtmiştir. Yine Glenn ve Hill (1977) kırsal kesimlerde yaşayanların dini açıdan daha gelenekçi olduklarını vurgulamışlardır (akt. Chalfant ve Heller, 1991). Michele ve Savage (2006), kırsal kesimlerde yaşayan Amerikalıların, kürtaş ve eşcinselliğe karşı, kırsal olmayan

bölgelerdekilere göre daha çok karşı çıktıklarını, kırsal kesimlerdeki bireylerden de dindarlık düzeyi yüksek olanların, düşük olanlara göre kürtaj ve eşcinselliğe daha çok karşı olduklarını bulmuştur.

Kıraç (2007), üniversite öğrencileri ile yaptığı bir çalışmada, ekonomik durumu çok kötü olanların çok iyi olanlara göre, orta olanların çok iyi olanlara göre, iyi olanların çok iyi olanlara göre dindarlık eğilimi puanlarının daha yüksek olduğunu bulmuştur. Dindarlık ve sosyo-ekonomik düzey arasında bir ilişki olmadığını gösteren çalışmalar da olmuştur (Yıldız, 1998, Sümertaş, 2003).

Keysar ve Kosmin (1995), 18-24 yaş arası kadınlardan, geleneksel dini bağlanmaları olan kadınların eğitim düzeylerinin daha düşük olduğunu bulmuşlardır. Albrecht (1989), çalışmaların tutarlı bir şekilde, eğitimin dindarlık üzerine olumsuz bir etkisi olduğunu gösterdiğini aktarmıştır. Hadaway ve Roof (1988), dini eğitim düzeyi yükseldikçe dini inanç ve pratiklerin terk edilme olasılığının arttığını belirtmiştir. Dini inançların, eğitimle ortaya çıkan düşünceler karşısında durmadığını savunmuştur. Johnson (1997) ise, genç bireylerde, lise mezuniyeti sonrası tanrı inancının azaldığını bulmuştur.

#### **1.3.4. Anlam Duygusu**

Psikolojik bir kavram olarak hayatın anlamı kavramı, Tillich'in çalışmasından esinlenerek ortaya çıkmış, Frankl tarafından geliştirilmiştir. Günümüzde ise en önemli temsilcisi Irvin Yalom olup psikolojinin bir alt disiplini olan varoluşçu psikolojinin en önemli konusu haline gelmiştir (McNaught ve Spicer, 2000).

Tillich'e göre manevi varoluş, insanın çeşitli anlam alanlarında yaratıcı olarak yaşamasıyla gerçekleşmektedir. Burada yaratıcılık, kültürün içeriğiyle uyumlu, doğal tepki ve davranışlar geliştirerek yaşamak anlamında kullanılmaktadır (Tillich,

1952, s. 46). Ona göre, yokluk, insanın manevi varoluşunu boşluk ve anlamsızlıkla tehdit etmektedir. Anlamsızlık, ruhsal varoluşu mutlak olarak, boşluk ise görelî olarak tehdit etmektedir (Tillich, 1952, s. 47).

Tillich'e göre boşluk duygusu, yokluğun manevi hayatın özel bazı içeriklerine karşı tehdidinden kaynaklanmaktadır. Kişinin inançlarının dışsal bir olay ya da içsel bazı çelişkilerinden dolayı son bulması, kültürel sahada yaratıcı katılımının engellenmesi, tutkuyla bağlandığı bir şeyle ilgili hüsrânlar yaşaması, bir şeye adanmışlığının, o şeydeki anlam kaybından dolayı başka bir şeye yönelmesi ve onunda, kişiyi tatmin etmemesi gibi olaylar kişide bir boşluk duygusu uyandırmaktadır. Ne kadar mükemmel olursa olsun gelenekler kişi için anlam ifade etmemektedir. Aynı zamanda hâlihazırdaki kültür de kişinin hayatına anlam katmakta yetersizdir. Böyle bir ruh halini yaşayan kaygılı kişi, bütün her şeyden yüzünü çevirip nihai bir anlam arayışına girer. Çünkü ruhsal yaşamının içeriğini boşaltan ve boşluk duygusuna neden olan şeyin tam olarak bir manevi merkez kaybı olduğunu anlamıştır. Fakat manevi bir merkez yaratma isteğe bağlı bir şey değildir. Bu nedenle manevi merkez yaratmaya yönelik bütün girişimler, kişinin kaygısını daha da derinleştirmekte ve böylece boşluk kaygısı kişiyi anlamsızlık uçurumuna sürüklemektedir (Tillich, 1952, s. 47-48).

Tillich, anlamsızlık kaygısını “nihai ilgilerin, bütün anlamlara anlam veren anlamın kaybolması” olarak tanımlamaktadır. Bu kaygı, kişinin yaşamının manevi bir merkezden yoksun olması ve varlığın anlamı nedir? sorusuna bir cevap bulunamamasından kaynaklanmaktadır (Tillich, 1952, s. 47).

Tillich'e göre, düşünce sistemleri ve değerler, insanın durumunu açıklamada orijinal anlamlarını yitirdiğinde ya da insanın varoluşsal sorularına cevap vermede

yetersiz kaldığında anlamsızlık ortaya çıkabilir. Zamanın şartları onların yaratıldığı zamandan farklı olabilir ve bu yüzden yeniliklere ihtiyaç duyulabilir. Çünkü manevi içerikler yavaş yavaş ortadan kalkmıştır. Bu durum, başlangıçta fazla belirgin olmayıp, zamanla şokla fark edilir ve sonunda anlamsızlık kaygısı yaratır (Tillich, 1952, s. 50).

Anlam ve amaç kavramlarını aynı anlamda kullanan Yalom, *kozmetik ve dünyevi* olmak üzere iki tip anlamın varlığından bahsetmektedir. Kozmik anlam, kişinin dışında ve ondan üstün olarak var olan bir düzeni ifade etmektedir. Genel olarak bütün yaşamın, evrenin ve evren içinde insanın ne anlamı vardır sorusunun cevabına atıfta bulunmaktadır. Dünyevi anlam ise, daha özeldir “benim hayatımın anlamı nedir” sorusuna verilecek cevaba atıfta bulunmaktadır. Kozmik anlamdan bağımsız olarak, insanın hayattaki amacı, işlevi ve hedefini içermektedir (Yalom, 1999, s. 663).

Kozmik anlam genellikle dinsel öğretiler tarafından belirlenmektedir. Dinsel gelenekler varlık, evren ve insana dair kapsamlı anlam şemaları sunmaktadırlar. Yalom’a göre kozmik anlam hissine sahip bireyler, ona uygun bir dünyevi anlam hissi yaşamaktadırlar. Başka bir deyişle, insanın dünyevi anlamı, amacı kozmik anlamla uyumu ve bu anlamı gerçekleştirmeyi içermektedir. Bununla beraber dinsel dünya görüşüne dayalı kozmik anlam çok sayıda bireysel hayat amacı yorumuna da izin vermektedir (Yalom, 1999, s. 663-665).

Yalom, sanayi öncesi tarım toplumu ve günümüz modern toplumunun da anlam problemi açısından değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre modern dünya insanı tarım toplumuna göre daha çok anlamsızlık problemi yaşamaktadır. Çünkü sanayi öncesi toplum birçok yolla anlam sağlayabilmekteydi. Birincisi, dinsel dünya görüşü

o zaman modern çağa göre çok daha etkiliydi ve kapsamlı yanıtlar vererek anlamsızlık sorununu belirsizleştirmekteydi. Ayrıca o dönemlerde insanlar, temel gereksinimlerini karşılayabilmek için mücadele etmekteydiler ve bu anlam krizinin ortaya çıkmasını büyük ölçüde azaltmaktaydı. Yalom, bu iddiasını anlamsızlık duygusu ile boş zaman ve serbestlik arasındaki ilişkiye dayanarak gündeme getirmektedir. Ona göre, insan günlük yaşam ve hayatta kalma süreciyle ne kadar ilgiliyse, anlamsızlık krizi o kadar az ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, doğayla, bir aileyle ve diğer insanlarla iç içe olmak, bu insanlarda güçlü bir *daha geniş bir birime ait olma duygusu* yaratmakta, bu da anlamsızlık duygusunu azaltmaktaydı. Fakat sanayileşmiş modern dünya insanı, dinsel kozmik anlamdan, doğal dünyadan ve hayatın doğal zincirinden kopartılmıştır. Modernleşmeyle beraber boş zaman artmış ve insan kendi yaratıcılığını gösteremez olmuştur (emeğine yabancılaşmıştır). Bütün bu faktörler anlamsızlık duygusunu artırmaktadır (Yalom, 1999, s. 701-702).

Yalom, kozmik anlam yokluğunda, anlamsızlık kaygısıyla başa çıkmak için din dışı bazı etkinlikler önerilebileceğini söylemektedir. Özgeçilicilik (başkalarına yardımcı olmak, dünyayı diğerleri için iyi hale getirmek için çabalamak), aile, devlet, politik ve dinsel yaklaşımlar ve ideolojiler gibi bir nedene adanmak, yaratıcılık, hedonizm, kendini gerçekleştirme ve kendini aşma bu etkinliklerden bazılarıdır (Yalom, 1999, s. 676-688).

Frankl'a göre, insanın anlam arayışı, yaşamdaki en temel güdüdür. Bu anlam, sadece kişinin kendisi tarafından bulunabilir oluşuyla eşsiz ve özel bir yapıdadır (Frankl, 2000, s. 95).

Frankl, iki anlamsızlık sendromu aşamasından bahsetmektedir: *varoluşsal boşluk* ve *varoluşsal nevroz*. Varoluşsal boşluk veya varoluşsal vakum, can sıkıntısı,

duygusuzluk ve boşluk gibi öznel durumlarla nitelendirilmektedir. Kişi yön duygusundan yoksundur ve hayattaki etkinliklerinin çoğunu sorgulamaktadır. Özellikle hafta sonlarında boş ve belirsiz bir hoşnutsuzluk duygusu (pazar nevrozu) yaşamaktadır. Frankl, varoluşsal boşluk duygusunun sıklığının arttığını ve dünyanın her yerine yayıldığını iddia etmektedir (Frankl, 2000, s. 101-102).

Varoluşsal ya da noojenik nevroz ise açık anlamsızlık duygularının yanı sıra, açık klinik nevrotik semptomların ortaya çıkması durumudur. Alkolizm, depresyon, saplantı, suçluluk, cinselliğin aşırı artması, aşırı cesaret bazı semptomlardandır. Noojenik nevrozları, normal psikonevrozlardan ayıran şey, semptomların, engellenmiş anlam isteğinin göstergesi olmalarıdır. Frankl, modern insanın ikileminin içgüdülerinin (gerçek bir insan olduktan sonra, insan bazı hayvanca içgüdülerini kaybetmiştir) ya da geleneklerin artık kendisine ne yapması gerektiğini söylememesi olduğunu ifade etmektedir (Frankl, 2000, s. 101-102).

Ona göre, insanın gereksinim duyduğu şey “gerilimsiz bir durum değil, kendisi için değerli bir amaç için çabalayıp mücadele etmektir” (Frankl, 2000, s. 100). Ayrıca Frankl, “her zaman kendisi dışında bir şeye işaret etmek ve ona yönelmenin” insan olmanın temel niteliği olduğunu iddia etmektedir (Frankl, 1966).

Frankl, yaşamın anlamının kişiden kişiye, günden güne değiştiğini, bu nedenle yaşamın anlamından bahsederken önemli olan şeyin, genel olarak yaşamın anlamı değil, daha çok belli bir anda bir insanın yaşamının özel anlamı olduğunu söylemektedir. Ona göre, yaşamın soyut anlamı üzerine odaklanmak yapıcı değildir. Bunun yerine insanın yaşamda uğruna çaba harcayabileceği bir misyonunun, yerine getirilmeyi bekleyen somut bir görevin olup olmadığını sorgulaması daha doğrudur (Frankl, 2000, s. 103).

Yaşamda bir anlam bulmanın birinci yolu *yaratıcılıktır*. Bir eser yaratmak, bir iş yapmak ya da bilgece bir çabada bulunmak gibi geniş bir hayat etkinliği yelpazesi, eğer yaratıcı bir biçimde yaklaşırsa insanı anlamla doldurmaktadır. Frankl, bu noktada önemli olan şeyin “etkinliklerimizin yarıçapı değil, çizdiği halkayı ne kadar doldurduğumuzdur” demektedir (Frankl, 2000, s. 107).

Yaşamda anlam bulmanın ikinci yolu, iyilik, doğruluk ve güzellik gibi bir şey yaşamak, doğayı ve kültürü yaşamak ve en önemlisi bir insanı yaşamak yani *sevmektir*. Frankl’a göre, sevgi cinsellik kadar temel bir olgudur. Fakat yüceltme anlamında cinsel itkilerin ve içgüdülerin sadece bir yan olgusu değildir. Tersine seks, sevgi gibi nihai bir birliktelik deneyiminin dışavurumunun bir yoludur (Frankl, 2000, s. 106).

Anlam bulmanın üçüncü yolu ise, *kaçınılmaz acıya yönelik bir tavır geliştirmektir*. Frankl, umutsuz bir durumla karşılaşıldığında, değiştirilemeyecek bir kaderle yüz yüze gelindiğinde bile, yaşamda bir anlam bulunabileceğini iddia etmektedir. Fakat anlam bulmak için acı çekmenin bir koşul olduğunu iddia etmediğini, sadece acı kaçınılmaz olduğu durumda da bir anlamın bulunabileceğini vurgulamaktadır (Frankl, 2000, s. 107).

Frankl, insanın varoluşunun nihai anlamını sorgulamasının işlevsel olmadığını vurgulamaktadır. Fakat buna rağmen logoterapi kuramında, bu nihai anlamdan *süper anlam* olarak bahsetmektedir. Nihai anlamın ya da süper anlamın insanın sınırlı zihinsel yetisini aştığını, fakat yaşamda, insana nispetle tam belirgin olmasa da nihai bir anlamın var olduğunu belirtmektedir (Frankl, 2000, s. 112). Bu bağlamda, yaşamın nihai bir anlamdan yoksun olduğunu öne süren birçok varoluşçu felsefeciden ayrılmaktadır.

Maddi (1967), anlamsızlık duygusunu, bireyin yaşamdaki yaptıkları ya da yapmayı hayal ettiği her şeyin gerçekliğine, önemine ve gerekliliğine inanmasındaki kronik yetersizlik olarak tanımlamıştır (akt. McNaught ve Spicer, 2000).

Hayatın anlamı ile ilgili ampirik çalışmalarda genellikle, Victor Frankl'ın çalışmalarından büyük ölçüde etkilenen James Crumbaugh ve Leonard Maholick tarafından, 1964 yılında geliştirilen Hayatın Amacı Ölçeği (Purpose in Life Scale: PIL) kullanılmıştır. Bu amaçla geliştirilmiş bir diğer ölçek ise John Battista ve Richard Almond tarafından geliştirilen Hayata Bakış Ölçeğidir. Fakat bu ölçek araştırmalarda çok kullanılmamıştır (Yalom, 1999, s. 714-722).

Anlam duygusu ve psikolojik sağlık arasındaki ilişkiyi araştıran birçok çalışma yapılmıştır. Yalom (1999), 40 ayakta tedavi gören hastadan % 22'sinin probleminin varoluşsal anlamsızlıktan kaynaklandığını, Frankl (1972) ise kendi hastalarının nevrozlarının % 20'sinin köken itibari ile noojenik, yani hayattaki anlam duygusu eksikliğinden kaynaklandığını rapor etmişlerdir. Mascaro ve Rosen (2005), üniversite öğrencileri ile yaptıkları çalışmalarında, anlam duygusu ile düşük depresif semptomlar ve yüksek ümit duygusu arasında bir ilişki olduğunu bulmuşlardır. Birçok araştırma (Harlow ve arkadaşları, 1986; Petrie ve Brook, 1992), anlam kaybının intihar riskini artırdığını göstermiştir (akt. McNaught ve Spicer, 2000). Crumbaugh (1968), kronik alkolizm ve psikotik bozukluklar nedeniyle hastanede yatan hastaların, ayakta tedavi gören nevrozlu hastalara oranla daha düşük anlam duygularının olduğunu saptamıştır.

Thomas ve Weiner (1974) tarafından yapılan bir çalışmada, kritik bir fiziksel hastalığı olan bireylerin, önemsiz bir hastalığı olan ve ayakta tedavi gören hastalara göre daha yüksek anlam duygusuna sahip oldukları bulunmuştur. Araştırmacılar,



yaklaşan ölümün, ciddi hastalığı olan bireylerin hayatıyla uzlaşmasını, kuşkuları üzerinde çalışmasını ve bir iç huzura ulaşmasını kolaylaştırdığı yorumunu yapmışlardır.

Drost ve Hassen (1995), üniversite lisans öğrencileri ile yaptıkları bir çalışmada, anlamsızlık duygusu yaşayan öğrencilerin, anlamsızlık duygusu yaşamayan öğrencilere göre hayatlarından daha az memnun olduklarını bulmuşlardır (akt. Mascaro ve Rosen, 2005).

İşsiz anneler ve yaşlılarda, anlam duygusu ile yaşam doyumu, psikolojik iyi hal ve olumlu duygular arasında pozitif, psikolojik acı (distress) ve olumsuz duygular arasında negatif bir ilişki (Zika ve Chamberlain, 1992); üniversite öğrencilerinde, anlam duygusu ile sevinç, mutluluk ve yaşam doyumu arasında pozitif, kaygı ve depresyon ile negatif bir ilişki (Debats, 1990); problemlü üniversite öğrencilerinde, anlam duygusu ile depresyon, agorafobi, kaygı, somatizasyon, kişilerarası duyarlılık ve uyku bozuklukları arasında negatif bir ilişki ( Debats ve arkadaşları, 1993) olduğu bulunmuştur (akt. Mascaro ve Rosen, 2005).

Sharpe ve Viney (1973), yüksek anlam duygusu ile olumlu dünya görüşü, hedef yönelimi ve bireyin maddi ve fiziksel iyiliğinin ötesine uzanan ilgiler gibi benliği aşma hedefleri arasında bir ilişki olduğunu bulmuşlardır.

Bazı çalışmalar, dinsel, etnik, politik organizasyonlara katılma ve yüksek anlam duygusu arasında bir ilişki olduğunu bulmuşlardır (Doerries,1970). Fakat sivil halk gösterileri gibi toplumsal eylemsellikle anlam duygusu arasında bir ilişki olmadığı bulunmuştur (Bulter ve Carr, 1968).

Anlam duygusu, toplumsal ve dinsel tutumlar arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmalar da mevcuttur. Bu araştırmalardan biri, düşük anlam duygusu ile

hedonizm, heyecan ve rahatlığa fazla değer verme arasında bir ilişki olduğunu bulmuştur (Crandall ve Rasmussen, 1975). Pearson ve Sheffield (1975) ise muhafazakarlık, hedonizm karşıtlığı, dinsel katı kuralcı değerler ve idealizm ile yüksek anlam duygusu arasında bir ilişki olduğunu bulmuştur. Soderstrom ve Wrigh (1977), dinsel inançlarla yüksek anlam duygusu arasında anlamlı bir ilişki olduğunu rapor etmiştir. Edmunds (1981), Hristiyan, Yahudi ve Müslüman öğrencilerden oluşan bir örnekleme, dindarlığın hayatın anlamı ve ölüm kaygısıyla olan ilişkisini araştırdığı çalışmasında, yüksek dindarlık düzeyinin hayatın anlamı duygusunu artırırken, ölüm kaygısını azalttığını bulmuştur (akt. Yıldız, 1994, s. 35). Kıracı (2007) ise Müslüman üniversite öğrencileri ile yaptığı çalışmasında, iç güdümlü dindarlık ile yüksek anlam duygusu arasında pozitif bir ilişki bulmuştur. Ülkemizde yaptığı araştırmasında Bahadır (1999), yüksek dindarlık düzeyine sahip bireylerin, anlamlılık düzeylerinin yüksek olduğunu bulmuştur. Yüksek dindarlık düzeyinin, iç güdümlü dindarlık anlamında kullanılabileceğini vurgulayan Bahadır (1999), özellikle iç güdümlü bir dindarlığın yüksek anlam düzeyi ile ilişkili olduğunu ifade etmektedir.

Krause, Broderick ve Broyles (2004), anlam duygusunda cinsiyet farkını araştırdıkları çalışmaları sonucunda, kadınların, Hayatın Amacı Ölçeği'nden daha düşük puanlar aldıklarını bulmuşlardır. Ülkemizde yaptığı çalışmasında Bahadır (1999), erkeklerin kadınlara göre, yüksek sosyo-ekonomik düzeye sahip bireylerin, düşük sosyo-ekonomik düzeye sahip bireylere göre daha yüksek anlam duygusuna sahip olduklarını bulmuştur.

Pinquart (2002), yüksek sosyo-ekonomik statüye sahip bireylerin, eğitim düzeylerinin yüksek olduğunu, daha iyi işlerde çalıştıklarını ve yüksek gelir düzeyine

sahip olduklarını belirtip, bu faktörlerin hayatın anlamı ve amacında direk etkili olduğunu vurgulamıştır. Çünkü, bu faktörler, yaşamda başarılı olunduğu ve geçmiş yaşantıların başarı ve anlamla dolu olduğunu yansıtmaktadır. Ayrıca, sosyo ekonomik durum ile hayatın anlamı arasında, aktivitelerin ve bazı işlerle meşguliyetin aracılık ettiği dolaylı bir etkileşim de vardır. Eğitim ise yaşamdaki fırsatların değerlendirilmesi hususunda anahtar mekanizmadır. Pinguart (2002), bazı araştırmaların (örn. Ryff ve Singer, 1998), düşük eğitim düzeyinin, anlamlı yaşam hedefleri oluşturma yolunda bir engel olduğunu önerdiklerini aktarmıştır.

Pinguart (2002), HAÖ'nin anlam duygusunu ölçmek için kullandığı 70 çalışma ile yaptığı meta analitik çalışmada, yaş ile birlikte hayatın anlamı duygusunda az bir düşüş bulmuştur. Yine aynı çalışmada, hayatın anlamı ile sosyal bütünleşme ve ilişki kalitesi arasında güçlü bir ilişki bulmuştur. Ayrıca, yüksek anlam duygusu daha iyi ruh sağlığı, yüksek gündelik başarılar, yüksek sosyo-ekonomik statü, iş sahibi olmak ve evli olmak ile ilişkili bulunmuştur. Prager, (1998), insalık değerlerini, kültürü ve gelenekleri korumanın ileri yaş bireyler için anlam kaynağı olduğunu rapor etmiştir (akt. Pinguart, 2002)

### **1.3.5. Eşcinsellik ve Maneviyat**

Amerikan Psikiyatristler Derneği, 1973 yılında eşcinselliği mental hastalıklar sınıflandırmasından çıkarmıştır. APA, aynı zamanda eşcinselliğin bir hastalık, mental bozukluk ya da duygusal problem olmadığını açıklamıştır (APA, 1999). Fakat birçok dini organizasyon, eşcinselliğin ahlaki olarak yanlış olduğu konusundaki duruşlarını devam ettirmiştir. Vatikan Katolik kilisesi “eşcinseller objektif bir şekilde hastalıktır ve eşcinsellik kötüye bir eğilimdir” açıklamasını yapmıştır (Ratzinger, 1986). Bundan dolayı birçok eşcinsel, cinsel eğilimlerini kabul edebilmek için dini

inançlarını reddetme eğilimi göstermektedir (Oberholtzer, 1971; Brooke, 1993). Diğer taraftan eşcinsellerden bazıları ise Tanrı'nın iradesine uygun yaşamak için eşcinselliklerini terk etmektedir (Brooke, 1993; Malloy, 1981).

Gey ve lezbiyenlerin cinsel tercihleri ve dini ya da manevi inanışları arasında bir seçim yapmak durumunda kalmaları bir karmaşa yaratmaktadır (Buchanan, Dzelme, Haris, Hecker, 2001). Eşcinselin yaşadığı bu karmaşa ya da çelişki, dini ya da manevi eğitimden geçmiş olma gerçeği ile karmaşıklaşmakta ve körüklenmektedir (Wagner, Serafini, Rabkin, Remien & Williams, 1994). Helminiak (1986, 1995) gey ve lezbiyenlerin karmaşasının kalbinde yatan şeyin manevi karmaşa olduğunu belirtmektedir.

Bireyler kendini eşcinsel olarak tanımlarken "coming out" (açılma, kendini kabul) süreci yaşamaktadırlar. Coming out süreci "eşcinsel bir bireyin kendini keşfetme ve kabullenme sürecidir (Arey,1995). Coming out süreci, kendinden nefret, suçluluk, depresyon, korku ve aile, arkadaş ve sosyal çevre tarafından reddedilme duyguları ile sık sık karmaşıklaşmaktadır (Gluth & Kiselica, 1994). Barret ve Barzan (1996), cinsel ya da manevi kimliklerinde çok katı olan gey ve lezbiyenlerin çelişkiyi daha çok yaşadıklarını söylemektedirler.

Eşcinsel ve dini kimliklerin bütünleşmesi ile ilgili çok fazla akademik araştırma yapılmamıştır (Minwalla, Rosser, Feldman ve Varga, 2005). Dinlerin çoğu, eşcinselliğe karşı cezalandırıcı ve reddedici bir tutum sergilediği için, birçok eşcinsel, kimlik gelişim sürecinde, geleneksel dini anlayışlardan uzaklaşmaktadır (Rosser, 1992; Rey, 1997). Fakat, bazı eşcinsel bireylerde, ailesinden, toplumdan ve dini cemaatinden kovulmak ya da uzaklaştırılmak, daha derin bir maneviyat duygusu yaratmaktadır (Fortunato, 1982; Rey, 1997).

Rosser (1992), açılma sürecinin başlarında, başka bir deyişle eşcinsel bireyin yönelimini kabul etme sürecinde, geleneksel dini reddetme deneyiminin yaygın olduğunu bildirmiştir. Fakat, kimlik kabulünün ve kendine güvenin kazanılması ile birlikte, tekrar dini ve eşcinsel kimliğin bütünleşmesi yaşanmaktadır. Fortunato (1982), bir bireyin cinsel yönelimini kabul etmesinin manevi ve psikolojik gelişim için zaruri olduğunu savunmuştur.

Minwalla ve arkadaşları (2005), eşcinsel Müslümanlar tarafından oluşturulan El-Fatiha derneğine mensup Müslüman eşcinsel bireyler ile derinlemesine görüşme metodu kullanarak, eşcinsel kimlik ve Müslüman kimlik gelişimi üzerine bir araştırma yapmışlardır. Araştırmada, Allah ile kurulan ilişki sorgulanmıştır. Katılımcılardan bazıları, eşcinsel kimlikleri ile Müslüman kimlikleri arasında yaşadıkları çelişki dönemlerinde, Allah'ı bir arkadaş ve bir yönlendirici olarak görmüştür. Eşcinsel kimliklerini kimse ile paylaşamadıkları için, Allah'a açıldıklarını ve onunla paylaştıklarını ifade etmişlerdir. Katılımcılardan bazıları ise, Allah'a ve dine yönelmeyi, ailesel ve toplumsal baskılardan kurtulmanın bir yolu olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Bir kısım katılımcılar ise, Allah tarafından reddedilme hissi yaşadıklarını belirtmişlerdir. Kur'an okudukça, İslam'ın eşcinselliğine hiçbir şekilde izin vermediğini düşünüp, büyük bir çelişki yaşadıklarını, eşcinsel duygularını kontrol edemediklerini, Allah'ın dualarını reddettiği yönünde bir algı geliştirdiklerini belirtmişlerdir. Son olarak katılımcılardan bazıları ise, dini doktrinlerden çok, daha evrensel manevi prensipleri kabul ettiklerini belirtmişlerdir. Örneğin, iyi bir Müslüman olmak yerine, iyi bir insan olmak düşüncesini benimsemişlerdir (Minwalla ve arkadaşları, 2005). Araştırmada, Kur'an'ın eşcinsellikle ilgili tutumu konusunda da farklı düşünceler ortaya çıkmıştır.

Katılımcılardan bazıları, “Kur’an okuyorum fakat içinde eşcinselliği lanetleyen bir şey göremiyorum” diyerek Kur’an’ın eşcinselliği lanetlemediğini savunmuştur. Bazıları ise, Lut halkı hikâyesinin geleneksel yorumunu kabul etmediğini belirtmiştir. Lut hikâyesinin, diğer erkekleri kullanan ve tecavüz eden “straight” erkekler hakkında olduğunu ve hikâyenin, şiddeti, sarkıntılığını ve baskıyı yasakladığını belirtmiştir. Katılımcıların bazıları ise, Kur’an’ın otoritesini eleştirmiştir. Tarihte birçok olay olduğunu, bu nedenle Kur’an’da her kelimenin doğru olduğunu savunmanın imkânsız olduğunu, Muhammed peygamberin de bir insan olduğunu ve hata yapmış olabileceğini savunmuştur. Bazıları ise, Kur’an’da kendisine yer olmadığını düşünüp Kuran’ı reddettiğini belirtmiştir. Son olarak bazıları da, geleneğin etkisi ile Kur’an’ın yanlış yorumlandığını belirtmişlerdir (Minwalla ve arkadaşları, 2005).

Araştırmada, katılımcıların çoğu cinsel kimlik gelişimi sürecinin ilk yıllarında, dine uzak durduklarını ya da reddettiklerini fakat daha sonra Allah ve Kur’an’a tekrar yöneldiklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların birçoğunun, din ve cinsel kimlik çelişmesini, dini doktrini tekrar yorumlayarak ve İslam’ın barış, tolerans ve adalet gibi kavramlarına vurgu yaparak çözümledikleri görülmüştür (Minwalla ve arkadaşları, 2005).

Yip (2003) çalışmasında, 565 Hıristiyanlık dinine mensup gey, lezbiyen ve biseksüelin Tanrı, İsa ve İncil hakkındaki dini inançlarını incelemiştir. Katılımcıların çoğu, cinsellikleri ile Hıristiyanlık inançları arasında bir çelişki görmediklerini belirtmiştir. Dini inançları incelendiğinde, bu inançların eşcinsel bireylerin sosyal koşulları ve etiketlenmiş cinsiyetlerinden etkilendiği görülmektedir. Örneğin, Tanrı hakkındaki inançlarının, queer teolojinin sevgi ve adalet temaları ile tutarlı olduğu

görülmüştür. İsa, sosyal adalete adanmış iyi bir rol modeli olarak görülmüştür. Fakat onun ilahiliği kabullenilse de kurtuluşa giden tek yol olarak görülmemiştir. İncil, hala sosyal hayata hitap ediyor olarak algılanmıştır. Fakat Hıristiyan yaşam tarzı için tek rehber olarak görülmemiştir. İncil'in değişen sosyo-kültürel gerçekler ve kişisel deneyimler ışığında yorumlanabileceği düşünülmektedir. Bu çalışmanın verileri, katılımcıların dini inançlarının kendi kişisel deneyimleri ve sosyal koşullarından etkilendiğini göstermiştir. Çalışmada, katılımcıların % 82,1'i, "bütün cinsiyetler Allah tarafından yaratılmıştır ve onun tarafından kabul görmektedir", % 80,5'i, "kişinin cinsel oryantasyonu yaşamın erken dönemlerinde oluşur ve tamamen değişmez", % 4,4'ü, "hem cins genital cinsel eylem, Hıristiyanlık kuralları ile her zaman çelişir", % 5,8'i, "cinsel eylem her zaman potansiyel olarak üremeye yönelik olmalıdır", % 80,5'i, "kiliseler toplumda heteroseksizmi desteklemektedirler" ,% 93,8'i, "kiliseler toplumda homofobinin devamını desteklemektedirler" demişlerdir.

Wargner ve arkadaşları (1994), dini bağlanmanın daha fazla içselleştirilmiş homofobi ile ilişkili olduğunu ileri sürmektedir. İçselleştirilmiş homofobi, eşcinsellik karşıtı sosyal tutmaların, eşcinsel birey tarafından benliğine yöneltilmesi anlamına gelmektedir ki bu benliğin değersiz kılınmasına, içsel çelişkilere ve düşük bir benlik saygısına neden olmaktadır (Meyer ve Dean, 1998). Yani eşcinsel birey, toplum tarafından kabul edilen heteroseksüel normları içsel olarak kabullenmekte ve eşcinsellikle ilgili sosyal önyargıları kendisine yöneltip, tıpkı toplum gibi kendisini yargılamaktadır. Meyer'e (1995) göre, içselleştirilmiş homofobi, suçluluk, cinsel zorluklar ve moral kaybı, intihar eğilimi gibi stres faktörlerine neden olmaktadır. Ayrıca içselleştirilmiş homofobinin, gey ve lezbiyen bireylerde, madde kötüye

kullanımı, düşük benlik algısı ve yeme bozuklukları ile ilişkisini gösteren çalışmalar yapılmıştır (akt. Katrina, McDavitt, Carpineto, Weiss, Iverson, & Kipke, 2009).

Sayı olarak çok az olsa da, dindarlık ve içselleştirilmiş homofobi ile ilgili yapılan çalışmalar vardır. Herek (1987), cinsel azınlıklar ile yaptığı çalışmasında, iç güdümlü dindarlık ya da sıkı dini bağlılık ile içselleştirilmiş homofobi arasında ilişki olduğunu bulmuştur. Ream (2001) ise, cinsel azınlıklarda, iç güdümlü dindarlığın içsel homofobiye neden olmadığını, daha çok, dini bakış açısındaki homofobik mesajların içselleştirilmiş homofobiye neden olduğunu bulmuştur. Nitekim Ritter ve O'Neill (1989), gey ve lezbiyenlerin, çoğunun inandıkları dinden uzaklaştıklarını ve dini homofobi ile başa çıkmak için bazı stratejiler geliştirdiklerini bulmuştur. Başa çıkma yöntemlerinden biri, eşcinselleri onaylayan bir dine inanmak ya da bireysel bir maneviyat sistemi yaratmak olmuştur.

Stokes ve Peterson (1998), Afrikan-Amerikan eşcinsel bir örneklem ile yaptıkları çalışmaları sonucunda, genç eşcinsellerin, kiliseleri birincil anti-gey mesaj kaynağı olarak gördüklerini, bu mesajlara maruz kalan katılımcıların, eşcinselliği bir günah ve cehenneme götürecektir bir neden olarak gördüklerini ve cinsel yönelimlerini değiştirmek istediklerini bulmuşlardır.

Çalışmamız açısından, Katrina, McDavitt, Carpineto, Weiss, Iverson, & Kipke'nin (2009), 18-24 yaşları arası, 526 gey, biseksüel ve hem cinsi ile cinsellik yaşayan bireylerle yaptığı, dinlerden kaynaklanan içselleştirilmiş homofobi ile ilgili çalışması önemlidir. Bu araştırmanın bulgularına göre, kendisini Pentecostal ve Evangelik olarak tarif eden Hıristiyan bireyler, kilisede, çok kötü homofobik mesajlar duyduklarını ifade etmişlerdir. Geyler kötüdür, cehennemliktir, yanacaklar gibi mesajlar en çok işitilen ifadelerdir. Kendisini Katolik olarak tanımlayanlar daha



az homofobik mesaj aldıklarını ifade etmişlerdir. Katolik katılımcılar, kilisenin genel olarak cinselliği günah olarak algıladığını, bu nedenle eşcinselliği direk hedef almadıklarını bildirmişlerdir. Katılımcılar, kilisenin yanı sıra, kendini dindar olarak gören aile bireylerinden de homofobik mesajlar aldıklarını bildirmişlerdir. (Katrin ve arkadaşları, 2009).

Kiliseden ve aileden bu gibi homofobik mesajlar alan bireylerden dindar olanlar, özellikle güçlü dini inancı olanlar, daha çok olumsuz etkilenmektedirler. Dindarlık düzeyi düşük olanlar, daha az zarar görmektedirler. Bu homofobik mesajlar içselleştirildiğinde, katılımcıların kendi kendilerini sorguladıkları ortaya çıkmıştır. En kötü durumlarda ise, bu gibi mesajlar, depresif bir ruh haline, intihar düşüncelerine, umutsuzluk ve kaygılarını gidermek için oruç tutma ya da aşırı yemek yeme gibi davranışlara neden olmaktadır (Katrin ve arkadaşları, 2009).

Araştırmaya göre, katılımcılar bu gibi homofobik mesajlarla başa çıkmak için bazı stratejiler geliştirmişlerdir. Bazıları, dinlerin eşcinsellikle ilgili düşüncelerini yeni baştan yorumlamışlardır. Her ne kadar kimlik kabul sürecinde kendi kendilerini yargılamış olsalar da, bu araştırmanın yapıldığı dönemde, cinsel yönelimlerini daha çok kabul etmiş duruma gelmişlerdir (Katrin ve arkadaşları, 2009).

Bazı katılımcılar, cinsel kimliklerini kabul etmenin Tanrı'nın beklentilerine yanıt vermek olduğunu düşünmüşlerdir. Bu bakış açısı, Tanrıyı daha kabul edici görmelerine neden olmuştur. Eşcinsel olarak yaratılmış olma fikri, birçok katılımcıyı (36 kişiden 30 kişi) eşcinselliğin bir hata ya da rastgele bir şey olmadığı düşüncesine itmiştir. Başka bir deyişle, katılımcılar, eğer Tanrı insanı eşcinsel olarak yaratmış ise, bu bir hata olamaz, çünkü Tanrı hata yapmaz diye düşünmüşlerdir. Katılımcılardan bir kısmı ise, Tanrı'nın hikmetli yaratışına vurgu yapmıştır. Tanrı, her şeyi bir

nedenle yaratır. Eğer eşcinsel bireyi de yarattı ise bunun da bir nedeni olmalıdır. Bu düşünce, cinsel yönelimlerine manevi bir boyut katmıştır. Başka bir deyişle, eşcinsel olarak yaratılmış olmanın manevi bir anlamı da vardır. Ayrıca bu düşünce katılımcıların amaçlılık duygusunun ve kendilik değeri düzeylerinin artmasına, içselleştirilmiş homofobik düşüncelerinin ise azalmasına neden olmuştur (Katrin ve arkadaşları, 2009).

Homofobik mesajlarla Tanrı algılarını yeniden yapılandırarak başa çıkmanın yanı sıra, bazı katılımcıların, yeni dini arayışlar içinde oldukları görülmüştür. Dini arayışlarında, yeni dinin kendileri gibi olmalarına izin vermesi ve Tanrı tarafından kabul edilme inancı belirleyici olmaktadır. En çok doğu dinlerinin cazip olduğu ifade edilmiştir. Çünkü bu dinler, daha liberal olarak görülmüştür (Katrin ve arkadaşları, 2009).

Önemli bir gözlem ise, katılımcıların, dini, kiliseye gitmek, rahipleri dinlemek, kutsal kitap okumak, dua etmek gibi kurallar olarak tanımlamış olmalarıdır. Bazı katılımcılar, dindar olmanın ya da kendini dindar olarak tanımlamanın, Tanrı'ya ya da daha yüce bir güce yakınlık anlamına gelmediğini vurgulamışlardır (Katrin ve arkadaşları, 2009).

Çok dindar ortamlarda yetişen eşcinsel bireyler, hayatlarının bazı evrelerinde, cinsel yönelimlerinin değışmesi gerektiğine daha çok inanmışlardır. Bu inanç özellikle dini liderler ve aile üyeleri tarafından telkin edilmiştir. Katılımcılardan bazılarına, ailedeki yetişkinler, dua ederek heteroseksüel bir kimlik kazanacakları mesajını vermişlerdir (Katrin ve arkadaşları, 2009).

Harry ve DeVall (1978), dindarlığın, eşcinsel kimlik gelişimini ertelediğini belirtmişlerdir. Baret ve Barzan (1996) ise, dindarlığın, gey ve lezbiyen bireylerin hâlihazırda zor olan yaşamlarına daha fazla çelişki eklediğini iddia etmişlerdir.

Wagner et al. (1994) yaptığı bir çalışmaya göre, çalışmaya katılan gey erkeklerin % 69'u dinlerinden dönmüş ve cinsel kimliklerini tercih etmiştir.

Gey ve lezbiyenlerin cinsel yönelimleri ile manevi değerlerini entegre etme durumunda, kendini kabullenme düzeyleri ve ruhsal sağlık durumları iyi yönde artmaktadır. Bazı dini organizasyonların eşcinselliğe karşı daha toleranslı bir tutum sergilediği görülmektedir. Gey Katolikler için, ulusal bir dini organizasyon olan Dignity kurulmuştur. Araştırmacılar bu organizasyona katılanlarla yaptıkları çalışmalarda, Dignity üyeliği ile azalmış homofobi ve artmış kendini kabul düzeyleri arasında bir ilişki bulmuşlardır. Ayrıca bu üyelerde din ve eşcinsellik çelişkisinin yarattığı anksiyetenin azaldığı ortaya çıkmıştır (Buchanan ve arkadaşları, 2001).

Maddi (1967), “hayatı derinden ve adanmış bir şekilde yaşayamamanın biriken başarısızlığı”nın, anlam krizine neden olan önemli bir stres faktörü olduğunu savunmuştur. Gey erkeklerde, heteroseksüel olamama başarısızlığı (Savin-Williams, 1989), geleneksel kurallara uyamamanın verdiği başarısızlık duygusu (Ramefedi ve arkadaşları, 1991) anlamsızlığa neden olabilmektedir (akt. McNaught ve Spicer, 2000).

Hayata anlam katan bazı kaynakların kaybedilmesi, anlamsızlık krizleri yaratabilmektedir. Örneğin, kişiler arası ilişkilerin kaybolması anlamsızlığa neden olabilmektedir. Açılma ile birlikte, eşcinsel bireylerin aile ve arkadaş çevresi tarafından reddedildikleri bilinmektedir. Yine iş kayıpları da anlam krizine neden olan bir faktördür (McNaught ve Spicer, 2000).

Yukarıdaki araştırmalardan bazılarında görüldüğü gibi, cinsel kimlik ve dini kimlik arasında yaşanan çelişki, eşcinsel bireyin en önemli problemlerinden biridir. Dinlerin eşcinselliği reddedici tutumu karşısında, eşcinsel bireyin dini inançlardan uzaklaştığı sıkça karşılaşılan bir durumdur. Diğer taraftan, dini bağlanmaları güçlü eşcinsel bireylerin, cinsel yönelimlerini kabullenmekte zorluk yaşadığı gözlenmektedir. Cinsel yönelimleri ile dini inançları arasında uzlaşma sağlayan bireylerin ise bazı bilişsel mekanizmalar kullanarak, din-eşcinsellik ikilemini çözümledikleri görülmektedir. Bu tablo, sosyal psikolojinin en önemli kuramlarından biri olan Bilişsel Çelişki Kuramı ile açıklanabilir.

Bilişsel Çelişki Kuramı'nı ortaya atan Festinger'e (1957) göre, "kişinin sahip olduğu bir inanç, bilgi ya da tutum, yine o kişinin sahip olduğu bir başka inanç, bilgi ya da tutumun tersini gerektirirse, bu iki inanç, bilgi ya da tutum arasında bilişsel bir çelişki vardır. Bu tür bilişsel çelişkiler kişiye sıkıntı veren durumlar olduğundan, kişide, bu çelişkiden kurtulmak için bir güdülenme meydana gelecektir. Bilişsel çelişkiyi azaltmak için, birbiri ile çelişen bilgi sayısını azaltmak ya da uyuşan bilgi sayısını artırmak gerekmektedir" (akt. Kağıtçıbaşı, 2006, s.158). Bu bağlamda, eşcinsel bireyin eşcinsellikle ilgili inançları ya da tutumları ile inandığı dinin eşcinsellikle ilgili tutumu birbiri ile çeliştiğinde, bireyin bu çelişkiyi azaltmak için ya da bir denge yakalamak için, eşcinsel kimliği ya da dini kimliğine karşı tutumunu değiştirmesi beklenen bir durum olmaktadır. Örneğin, eşcinsel yönelimini kabul eden bir birey, eğer inandığı dinin eşcinsellikle ilgili tutumu tamamen reddedici ise, inandığı dini reddetme eğilimi gösterebilmektedir. İnandığı din eşcinselliği yasaklayan bir birey, eğer dini bağlanması çok güçlü ise, eşcinsel yönelimini doğru bulmama veya reddetme eğilimi sergileyebilmektedir. Yine eşcinsel kimliğini

içselleştiren ve dini inançlarından vaz geçmeyen bir birey, yukarıdaki bazı çalışmalarda da görüldüğü gibi, bazı bilişsel mekanizmalar kullanarak, din-eşcinsellik ikilemini çözümleyebilmektedir. Örneğin, Minwalla ve arkadaşlarının (2005) çalışmasında görüldüğü gibi, inandığı dinin eşcinsellikle ilgili reddedici tutumunun, eşcinsellikle ilgili dini materyallerin yanlış yorumlanması sonucu geliştiğini düşünüp, gerçekte inandığı dinin eşcinselliği reddetmediği yönünde bir inanç geliştirebilmektedir. Yine Katrin ve arkadaşlarının (2009) çalışmasında bazı katılımcıların ifadelerinde görüldüğü gibi, din-eşcinsellik ikilemi, Tanrı'nın hikmetli iş yaptığı, eşcinsel bireyi yarattı ise bunun bir nedeni olduğu yönünde bir inançla çözümlenebilmektedir.

Eşcinsellikle ilgili dini psikolojik algılar ve maneviyat konulu bu araştırmada, şimdiye kadar, eşcinselliğin dini-psikolojik bazı boyutları ve maneviyat (Tanrı algısı, dindarlık ve anlam duygusu) konuları ile ilgili literatür incelemesi sunulmuştur. Bundan sonraki bölümlerde, ülkemizde yaşayan erkek eşcinsel bireylerin oluşturduğu bir örnekleme yapılan bu araştırmanın yöntemi, bulguları, bulguların değerlendirilmesi ve bulgular ışığında geliştirilen öneriler sunulacaktır.

## 2. YÖNTEM

### 2.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Eşcinselliğin doğası ile ilgili yazına bakıldığında, eşcinselliğin doğasına ilişkin çok çeşitli düşünce olduğu görülmektedir. Örneğin eşcinselliğin etiolojisi ile ilgili yapılan çalışmalar karmaşık sonuçlar üretmekte ve nedensel bir çıkarım yapmamıza izin vermemektedir. Bazı çalışmalar eşcinselliğin doğum öncesi nedenlere dayandığını, temelinde biyolojik etkenlerin olduğunu ima etmekle birlikte, bazı çalışmalar eşcinselliğin çevresel nedenlerle ortaya çıktığını ima etmektedir. Bazıları eşcinselliğin bir cinsel kimlik karmaşası, bir hastalık ya da normalden sapma olduğunu iddia ederken, bazıları da cinsel kimlik karmaşası ya da patolojik bir durum olmadığını, aksine insan cinselliğinin normal bir ifadesi olduğunu düşünmektedirler. Yine, özellikle eşcinselliği patolojik bir durum olarak görenler, eşcinselliğin düzeltilmesi ya da tedavi edilmesi gerektiğini, düzeltme ya da tedavinin mümkün olduğunu vurgularken, bunların karşıtları eşcinselliğin patolojik bir durum olmadığını, dolayısı ile hastalık olmayan bir şeyi tedavi etmenin yersiz olduğunu, eşcinselliği tedavi ettiğini söyleyenlerin bilimsel olarak bunu ispatlamayıp, daha çok dini ve ahlaki yargılarla bu iddialarda bulduklarını, tedavi çabaları ile eşcinsel bireye yardımcı olmak yerine zarar verdiklerini iddia etmektedirler.

Bu düşünce çeşitliliğine din faktörü de eklendiğinde, daha karmaşık bir tablo ortaya çıkmaktadır. Dinlerin çoğunun, özellikle İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi kitaplı dinlerin eşcinselliğe karşı olumsuz bir tavrı olduğu iddia edilmektedir. Başka bir deyişle, kutsal metinlerdeki bazı ayetler, eşcinselliğin yasaklandığı yönünde yorumlanmaktadır. Geleneksel anlayışı yansıtan bu düşünceye karşı bazıları

da, kutsal metinlerdeki ayetlerin eşcinsellikle ilgili olmadığı düşüncesini savunmaktadırlar.

Ülkemizde, eşcinsel bireylerde eşcinselliğin psikolojik ve dini boyutu ile ilgili yapılan bir araştırma olmadığı görülmüştür. Bu nedenle, bu çalışmada, öncelikle ülkemizde yaşayan eşcinsel bireylerin, yukarıda kısaca bahsedilen, eşcinselliğin psikolojik ve dini boyutları ile ilgili kendi düşüncelerini ortaya koymak hedeflenmiştir. Daha önemlisi, eşcinsellikle ilgili bir birinden farklı düşüncelerin ortasında kalan eşcinsel bireyin manevi yaşantısının, bu düşünce farklılıkları ile ilişkili olabileceği düşünülerek, eşcinsel bireylerin eşcinsellikle ilgili dini-psikolojik algıları ile maneviyat düzeyleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak araştırmanın temel konusu ve hedefi olarak belirlenmiştir.

Bu araştırma, eşcinsel bireyin dışında tartışılan konularda, eşcinsel bireyin ne düşündüğünü ortaya koyması ve eşcinsel bireyin eşcinsellikle ilgili algılarının maneviyatı ile nasıl bir etkileşim gösterdiğini araştıran ilk çalışma olması nedeni ile önemlidir. Ayrıca, birçok toplumda olduğu gibi, homofobi ve bazı önyargılardan dolayı ülkemizde de konuşulmayan, tartışılmayan ve dolayısı ile ihmal edilen bir konu olan eşcinsellik konusunu, özellikle din bilimcilerin gündemine getirmeyi hedeflemesi açısından bu çalışma önem arz etmektedir. Ülkemizdeki din bilimciler, ruh sağlığı çalışanları ve toplumdaki diğer bireyler eşcinsellikle ilgili çeşitli algı ve düşüncelere sahip olabilirler. Fakat, eşcinselliği yaşamayan bireyden çok eşcinselliği yaşayan bireyin eşcinsellikle ilgili ne düşündüğünü bilmek ve bu konuda bilimsel verilere sahip olmak, eşcinsellik konusunun iyi anlaşılması, eşcinsel bireylerin yaşamlarına katkıda bulunacak çalışmaların yapılabilmesi, kısacası eşcinselliğin ülkemizde tartışılabilmesi için bir başlangıç noktası olacaktır.

## 2.2. Hipotezler

- 1- Dini inancı olan ve olmayan eşcinsel bireylerde, sosyo-demografik değişkenler, cinsel yönelim değişkenleri ve maneviyat değişkenleri arasında anlamlı ilişkiler beklenmektedir.
- 2- Dini inancı olan ve olmayan eşcinsel bireylerin maneviyat düzeylerinde (anlam duygusu) anlamlı bir fark beklenmektedir.
- 3- Eşcinsellikle ilgili psikolojik algılara göre oluşturulacak psikolojik algı gruplarının maneviyat düzeylerinde anlamlı farklar beklenmektedir.
  - a) Dini inancı olmayan eşcinsel bireylerde, eşcinsellikle ilgili psikolojik algılara göre oluşturulacak grupların anlam duygusu düzeylerinde anlamlı bir fark beklenmektedir.
  - b) Dini inancı olan eşcinsel bireylerde, eşcinsellikle ilgili psikolojik algılara göre oluşturulacak grupların anlam duygusu, Tanrı algısı ve dindarlık düzeylerinde anlamlı farklar beklenmektedir.
- 4- Dini inancı olan eşcinsel bireylerde, eşcinsellikle ilgili dini algılara göre oluşturulacak grupların, maneviyat düzeylerinde (anlam duygusu, Tanrı algısı ve dindarlık düzeyi) anlamlı farklar beklenmektedir.

## 2.3. Sınırlılıklar

Gizlilik nedeniyle, ülkemizdeki eşcinsel bireylerle doğrudan, yüz yüze iletişim kurma imkânı çok sınırlı olduğu için, araştırmamızın örnekleme, bazı sosyal paylaşım siteleri (manjam, facebook, vb.) aracılığı ile ulaşılmıştır. Örneklemin büyük çoğunluğu, dünya çapında en büyük eşcinsel sosyal paylaşım sitelerinden biri olan manjam adlı siteden elde edilmiştir. Araştırmaya, ülkemizin yedi bölgesinden katılım olsa da, internet erişimi olmayan ya da sosyal paylaşım sitelerinde kendini ifade



etmeyen ya da etme fırsatı bulamayan eşcinsel bireylerin de var olduğu düşünölmelidir. Bu nedenle, araştırmanın örnekleminin, ölkemizdeki bütün eşcinsel bireyleri tamamen temsil ettiği düşünölmemelii ve araştırmanın bulguları, ölkemizdeki bütün eşcinsel bireylere genellenmemelidir.

#### **2.4. Örnekleme**

Araştırma'nın evrenini, ölkemizde yaşayan 18 yaş üstü erkek eşcinsel bireyler oluşturmaktadır. Eşcinsel bireyler içerisinde, kendini gey ve biseksüel olarak tanımlayan bireyler örnekleme dâhil edilmiştir. Lezbiyen ve transgender (transseksüel ve travesti) bireyler araştırmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Araştırmaya, Türkiye'nin yedi bölgesinden, yaşları 18 ile 59 arasında değişen (X = 28, Ss = 7,31), 543 gey (% 89,3) ve 65 biseksüel erkek (% 10,7) toplam 608 erkek eşcinsel birey katılmıştır. Katılımın olduğu toplam 52 ilden, katılımın en yüksek olduğu iller, İstanbul (220 kişi), Ankara (83 kişi), İzmir (83 kişi), Adana (32 kişi), Eskişehir (20 kişi), Mersin (18 kişi), Muğla (17 kişi), Bursa (12 kişi) ve Antalya'dır (10 kişi).

Araştırmamıza, dini inancı olan 382 kişi (% 62,8) ve dini inancı olmayan 226 kişi (% 37,2) katılmıştır. Tanrı ve dini inancı olan katılımcıların hepsi İslam dinine inandığını belirtmiştir. Geri dönen anketlerde sadece iki katılımcı Hristiyan olduğunu belirtmiştir. Bu katılımcılara ait anketler veri analizine katılmamıştır. Katılımcıların sosyo-demografik özellikleri Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1. Örneklemin Sosyo-demografik Özelliklere Göre Frekans Dağılımı

| Değişken   | N   | %    |
|--|-----|------|
| <b>Yaş</b>   |     |      |
| 18-20  | 73  | 12   |
| 21-25  | 197 | 32,5 |
| 26-30  | 157 | 25,9 |
| 31-35  | 86  | 14,2 |
| 36-40  | 51  | 8,4  |
| 41-45  | 25  | 4,1  |
| 46-50  | 12  | 2    |
| 51-55  | 3   | 0,5  |
| 56-60  | 2   | 0,3  |
| <b>Yaşanılan Bölge</b>                                       |     |      |
| Marmara Bölgesi  | 260 | 42,8 |
| Ege Bölgesi  | 115 | 18,9 |
| İç Anadolu Bölgesi   | 117 | 19,2 |
| Akdeniz Bölgesi  | 69  | 11,3 |
| Karadeniz Bölgesi  | 19  | 3,1  |
| Güneydoğu Anadolu Bölgesi                                    | 18  | 3    |
| Doğu Anadolu Bölgesi   | 10  | 1,6  |
| <b>Yetiştirme Ortamı</b>                                     |     |      |
| Köy-Kasaba   | 17  | 2,8  |
| İlçe   | 65  | 10,7 |
| İl   | 135 | 22,2 |
| Büyük Şehir  | 391 | 64,3 |
| <b>Eğitim Durumu</b>   |     |      |
| Okur yazar değil   | 0   | 0    |
| Okur yazar   | 1   | 0,2  |
| İlkokul  | 1   | 0,2  |
| Ortaokul   | 4   | 0,7  |
| Lise   | 58  | 9,5  |
| Yüksek Okul  | 39  | 6,4  |
| Üniversite   | 387 | 63,7 |
| Yüksek Lisans  | 98  | 16,1 |
| Doktora  | 20  | 3,3  |
| <b>Medeni Durum</b>  |     |      |
| Bekar  | 573 | 94,2 |
| Evli   | 22  | 3,6  |
| Boşanmış   | 13  | 2,1  |
| <b>Ekonomik Düzey</b>  |     |      |
| Çok düşük  | 10  | 1,6  |
| Düşük  | 53  | 8,7  |
| Orta   | 423 | 69,6 |
| Yüksek   | 115 | 18,9 |
| Çok yüksek   | 7   | 1,2  |
| <b>İnanç Durumu</b>  |     |      |
| Tanrıya ve dine inanıyorum                                   | 382 | 62,8 |
| Tanrıya inanıyorum – dine inanmıyorum                        | 83  | 13,7 |
| Tanrının varlığı hususunda şüphelerim var --dine inanmıyorum | 58  | 9,5  |
| Tanrıya ve dine inanmıyorum                                  | 85  | 14   |

Katılımcılardan, özellikle sosyal paylaşım sitelerinde sıkça kullanılan cinsel yönelimi ve cinsellikte alınan rolü ifade eden pasif gey, aktif gey, aktif-pasif gey ve biseksüel erkek gibi kategorilere göre kendilerini tanımlamaları istenmiştir. Ayrıca bu kategorilerin ne kadar belirleyici ve doğru olduğunu anlamak için, şu ana kadar almış oldukları, aktif anal, pasif anal, aktif-pasif anal gibi cinsellikte üstlenilen roller sorulmuştur. Tablo 2, örneklemin cinsel yönelim özelliklerine göre frekans dağılımını göstermektedir.

Tablo 2. Örneklemin Cinsel Yönelim Özelliklerine Göre Frekans Dağılımı

| Değişken                                 | N   | %    |
|--|-----|------|
| <b>Cinsel Yönelim</b>                    |     |      |
| Pasif gey                                | 115 | 18,9 |
| Aktif-pasif gey                          | 344 | 56,6 |
| Aktif gey                                | 84  | 13,8 |
| Biseksüel erkek                          | 65  | 10,7 |
| <b>Aynı Cinsiyet İle Cinsel Deneyim</b>  |     |      |
| Evet                                     | 590 | 97   |
| Hayır                                    | 18  | 3    |
| <b>Karşı Cinsiyet İle Cinsel Deneyim</b> |     |      |
| Pasif gey                                |     |      |
| Evet                                     | 30  | 26,1 |
| Hayır                                    | 85  | 73,9 |
| Aktif-pasif gey                          |     |      |
| Evet                                     | 119 | 34,6 |
| Hayır                                    | 225 | 65,4 |
| Aktif gey                                |     |      |
| Evet                                     | 48  | 57,1 |
| Hayır                                    | 36  | 42,2 |
| Biseksüel erkek                          |     |      |
| Evet                                     | 60  | 92,3 |
| Hayır                                    | 5   | 7,7  |

| Cinsel Deneyimde Alınan Rol |     |      |
|-----------------------------|-----|------|
| Pasif Gey                   |     |      |
| Anal pasif rol              | 63  | 57,3 |
| Anal aktif rol              | 0   | 0    |
| Anal aktif-pasif rol        | 43  | 39,1 |
| Diğer                       | 4   | 3,6  |
| Aktif-pasif Gey             |     |      |
| Anal pasif rol              | 15  | 4,5  |
| Anal aktif rol              | 26  | 7,8  |
| Anal aktif-pasif rol        | 274 | 82   |
| Diğer                       | 19  | 5,7  |
| Aktif Gey                   |     |      |
| Anal pasif rol              | 0   | 0    |
| Anal aktif rol              | 54  | 65,9 |
| Anal aktif-pasif rol        | 25  | 30,5 |
| Diğer                       | 3   | 3,7  |
| Biseksüel Erkek             |     |      |
| Anal pasif rol              | 0   | 0    |
| Anal aktif rol              | 32  | 50   |
| Anal aktif-pasif rol        | 29  | 45,3 |
| Diğer                       | 3   | 4,7  |
| Dernek Üyeliği              |     |      |
| Evet                        | 48  | 7,9  |
| Hayır                       | 560 | 92,1 |

Tablo 2 incelendiğinde, araştırmamıza katılan eşcinsel bireylerden sadece 18 kişinin (% 3) eşcinsel cinsel deneyim yaşamadığı görülmektedir. Popüler anlamda eşcinsel bireyin cinsel yöneliminin türünü gösteren tanımlamaların, çok tutarlı olmadığı gözlenmiştir. Örneğin kendini aktif gey olarak tanımlayan bireyler içinde, pasif anal ilişki yaşayanlar, kendini pasif gey olarak tanımlayan bireyler içinde, aktif anal ilişki yaşayanlar görülmektedir. Yine kendini biseksüel olarak tanımlayan bireyler gibi, kendini gey olarak tanımlayan bireyler içinde de karşı cinsiyet ile cinsel deneyim yaşayan bireylerin olduğu gözlenmiştir.

Araştırmaya katılan 608 kişiden 517 (% 85) kişi dinlerin eşcinselliğe nasıl baktığı ve eşcinsellikle ilgili neler söylediği ile ilgili bilgi edindiğini, 91 kişi (% 15) ise bu konuda bilgi edinmediğini ifade etmiştir. Dini bilgi edindiğini belirten 517 kişiden 184 kişi (% 35,6) tatmin edici yanıtlar bulduğunu, 333 kişi (% 64,4) tatmin edici yanıtlar bulamadığını belirtmiştir. Dini inancı olan ve dini inancı olmayan

bireylerde, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili bilgi edinme ve bu bilgilerden tatminiyet durumu Tablo 3’de verilmiştir.

Tablo 3. Eşcinselliğin Dini Boyutu İle İlgili Bilgi Edinme ve Bu Bilgilerden Tatminiyet Durumu

| DİNİ İNANÇ                   | Eşcinselliğin Dini Boyutu İle İlgili Bilgi Edinme Durumu |                 | Eşcinselliğin Dini Boyutu İle İlgili Elde Edilen Bilgilerden Tatminiyet Durumu (n=517) |                  |
|------------------------------|--|-----------------|--|------------------|
|                              | EVET   | HAYIR           | EVET   | HAYIR            |
| Dini İnancı Olan (n=382)     | 337<br>( % 88,2)   | 45<br>( % 11,8) | 119<br>( % 35,3)   | 218<br>( % 64,7) |
| Dini İnancı Olmayan (n= 226) | 180<br>( % 79,6)   | 46<br>( % 20,4) | 65<br>( % 36,1)  | 115<br>( % 63)   |
| TOPLAM (n =608)              | 517<br>( % 85)   | 91<br>( % 15)   | 184<br>( % 35,6)   | 333<br>( % 64,4) |

Tablo 3’den de anlaşıldığı gibi, araştırmamıza katılan dini inancı olan ve olmayan katılımcıların çoğunluğunun, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili bilgi sahibi olduğu ve eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili edindikleri bilgilerden tatmin olmadığı söylenebilir.

Katılımcılara, dinlerin eşcinselliğe nasıl baktığı ile ilgili edindikleri bilgiler sonucunda, dinlere karşı nasıl bir tutum geliştirdikleri sorulmuştur. Tablo 4’de dini inancı olan ve olmayan bireyler için, eşcinsellikle ilgili edinilen dini bilgiler sonucu oluşan, dini tutumlar verilmiştir.

Tablo 4. Dini İnancı Olan ve Olmayan Bireylerde, Eşcinselliğin Dini Boyutu Hususunda Edinilen Bilgiler Sonucunda Oluşan Dini Tutumlar

| Dini Tutumlar  | Dini İnanç |      |       |    |
|--|------------|------|-------|----|
|  | EVET       |      | HAYIR |    |
|  | N          | %    | N     | %  |
| Dine/dinlere inancımın tamamen yok olmasına neden oldu   | 3          | ,9   | 72    | 40 |
| “Dinin/dinlerin gerçekliği” hususunda şüphe duymama neden oldu                                 | 56         | 16,6 | 54    | 30 |
| Dine/dinlere karşı (inanma ya da inanmama hususunda ) varolan hislerimi/tutumumu değiştirmedim | 269        | 79,8 | 54    | 30 |
| Dine/dinlere karşı ilgimin olumlu yönde artmasına neden oldu                                   | 7          | 2,1  | 0     | 0  |
| Sorgulama oldu ama hala inanıyorum   | 2          | ,6   | 0     | 0  |

Tablo 4’de görüldüğü gibi, dini inancı olan bireylerin çoğunluğunun, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili edindikleri bilgiler sonucunda, dine karşı tutumlarının değişmediği gözlenmiştir. Fakat şu an dini inancı olmadığını belirten bireylerden % 40’ı, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili edindikleri bilgilerden sonra, dinlere karşı inançlarının tamamen yok olduğunu, % 30’u ise dinlerin gerçekliği hususunda şüpheye düştüklerini belirtmişlerdir. Yani, araştırmamıza katılan ve hâlihazırda dini inancı olmadığını belirten bireylerin % 70’inin, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili edindikleri bilgilerden sonra, dine ya da dinlere karşı olumsuz bir tutum geliştirdikleri söylenebilir.

Katılımcılara, dinlerin eşcinselliğe nasıl baktığı ile ilgili edindikleri bilgiler ışığında, eşcinsellikle ilgili kendi algıladıkları dini hoşgörü düzeyini değerlendirmeleri istenmiştir. Tablo 5’de eşcinsellikle ilgili algılanan dini hoşgörü düzeyi sunulmuştur.

Tablo 5. Eşcinsellikle İlgili Algılanan Dini Hoşgörü Düzeyleri

| Algılanan Dini Hoşgörü Düzeyleri    | Dini İnanç |      |       |      |
|-------------------------------------|------------|------|-------|------|
|                                     | EVET       |      | HAYIR |      |
|                                     | N          | %    | N     | %    |
| Hiç hoşgörülü bakmadığımı anladım   | 171        | 50,7 | 128   | 71,1 |
| Pek hoşgörülü bakmadığımı anladım   | 105        | 31,2 | 41    | 22,8 |
| Kısmen hoşgörülü baktığımı anladım  | 51         | 15,1 | 7     | 3,9  |
| Oldukça hoşgörülü baktığımı anladım | 9          | 2,7  | 1     | ,6   |
| Tamamen hoşgörülü baktığımı anladım | 1          | ,3   | 3     | 1,7  |

Tablo 5’de de görüldüğü gibi araştırmamıza katılan dini inancı olan ve olmayan eşcinsel bireylerin çoğunluğu, eşcinsellikle ilgili edindikleri dini bilgiler sonucunda, dinlerin eşcinselliğe karşı hoşgörülü bakmadığını belirtmişlerdir.

## **2.5. Veri Toplama Araçları**

Araştırma verilerini toplamak için, katılımcılara, online olarak hazırlanan, Bilgi Formu, Eşcinsellikle ilgili Dini-Psikolojik Algılar Soru Formu, Hayatın Amacı Ölçeği (HAÖ), Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ) ve Dindarlık Ölçeği (DÖ) uygulanmıştır.

### **2.5.1. Bilgi Formu**

Bu form, katılımcıların çeşitli sosyo-demografik ve cinsel yönelimleri ile ilgili bilgilerini elde etmek için kullanılmıştır. Bilgi Formu, sosyo-demografik değişkenlerden yaş, şu an yaşanılan şehir, yetişme ortamı (büyük şehir, il, ilçe, köy-kasaba), eğitim düzeyi, medeni durum, ekonomik durum ve dini inanç durumunu; cinsel yönelim değişkenlerinden, popüler anlamda cinsel yönelimin türü, sosyal çevreye açılma düzeyi, cinsel yönelimi kabullenme düzeyi, cinsel yaşantılar, eşcinsel haklarını savunan dernek üyeliği ve cinsel yönelimin yaşam alanlarındaki (iş, okul, aile vb.) etki düzeyini sorgulayan 20 ve katılımcıların kendi psikolojik sağlık düzeylerini değerlendirdikleri 1 soru olmak üzere, toplam 21 soru içermektedir.

### **2.5.2. Eşcinsellikle ilgili Dini-Psikolojik Algılar Soru Formu**

Bu form, bütün katılımcıların eşcinsellikle ilgili psikolojik algılarını ve dini inancı olan bireylerin eşcinsellikle ilgili dini algılarını öğrenmek amacı ile hazırlanmıştır.

Katılımcıların, ruh sağlığı alanında eşcinsellikle ilgili geçmişte yapılan ve halen de devam eden, eşcinselliğin sebebi, eşcinselliğin bir kimlik karmaşası olup olmadığı, eşcinsel eğilimini kabullenemeyen bir bireyin, profesyonel destek alarak ya da kendi gayretleri ile heteroseksüel bir eğilim kazanıp kazanamayacağı ile ilgili düşüncelerini öğrenmek amacı ile 3 soru hazırlanmıştır. Örneğin, eşcinselliğin etiolojisi ile ilgili yapılan çalışmalar ve tartışmalar dikkate alınarak, üç genel kategori

oluşturulmuştur: Doğuştanlık, Sonradanlık, İradi Tercih. Bu üç alan, üç ayrı seçenekte, açıklamalı olarak sorulmuş ve katılımcılardan, kendi düşüncelerine en yakın ya da uygun seçeneği işaretlemeleri istenmiştir. Ayrıca seçeneklerin sonuna, sunulan seçenekler dışında katılımcının bir düşüncesi olabileceği göz önünde bulundurularak, “başka bir düşünceniz varsa belirtiniz” açık uçlu sorusu konulmuştur. Açık uçlu sorulara verilen yanıtlar, araştırmacı tarafından değerlendirilerek, sunulan seçeneklere yakın ise o seçeneğe dâhil edilmiş, sunulan seçeneklerden tamamen farklı bir düşünce belirtilmesi durumunda ise yeni bir kategori oluşturulmuştur. Örneğin eşcinselliğin sebebi sorusuna, bazı katılımcılar, sunulan seçeneklerden farklı olarak “hem doğuştan hem de doğum sonrası çevresel nedenlerden” yanıtını vermişlerdir. Bu durumda doğuştanlık-sonradanlık kategorisi oluşturulmuştur. Benzer şekilde eşcinselliğin kimlik karmaşası olup olmadığı ve yeniden heteroseksüel eğilim kazanılıp kazanılamayacağı ile ilgili sorular oluşturulmuştur. Katılımcıların açık uçlu seçenek içeren sorularda, açık uçlu seçeneğe verdikleri yanıtlar Ek 6’da sunulmuştur.

Dini inancı olan bireylerin, eşcinselliğin nedenini Tanrı’ya atfedip etmedikleri, kitaplı dinlerde eşcinselliğin yasak olduğuna dair geleneksel görüşe katılma düzeyleri, eşcinsel cinselliğe karşı, kendi dini tutumları, eşcinsel cinsellik sonucunda ceza beklentileri ve inandıkları dinin eşcinselliğe karşı tutumunu içsel sorgulama düzeylerini öğrenmek amaçlı 5 soru sorulmuştur.

Ayrıca, bütün katılımcılara, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili bilgi sahibi olup olmadıkları, edinilen bilgilerden tatmin olup olmadıkları, dini bilgiler sonucunda dine karşı, inanma ya da inanmama hususunda tutumları ve eşcinsellikle ilgili algıladıkları dini hoşgörü düzeylerini öğrenmek amaçlı 4 soru sorulmuştur.



Eşcinsellikle ilgili Dini-Psikolojik Algı Formu toplam 12 soru içermektedir.

### **2.5.3. Hayatın Amacı Ölçeği**

Özgün adı Purpose in Life Scale olan ve Victor Frankl'ın logoterapi teorisi temel alınarak Crumbach ve Maholick (1964) tarafından geliştirilen Hayatın Amacı Ölçeği, her biri yedi dereceye ayrılan 20 maddelik Likert-tip bir ölçektir. Ölçek bireylerin hayatındaki amaç duygusunu veya ontolojik anlamlılığı ölçmektedir. Ölçeği geliştirenler amaç ve anlam kelimelerini eş anlamlı kullanmışlardır.

Ölçeğin Türk kültürüne uyarlama çalışması Kıracı (2007) tarafından yapılmıştır. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı, 137 kişilik örnekleme yapılan bir çalışmada .87 ve 461 kişilik örnekleme yapılan bir çalışmada ise .93 olarak rapor edilmiştir. Yarıya bölme güvenilirliği ise 461 kişilik örnekleme yapılan çalışmada .84 bulunmuştur (Kıracı, 2007). Bu çalışmada HAÖ'nin Cronbach's Alpha güvenilirlik katsayısı .93 olarak hesaplanmıştır

Ölçeğin üç faktör içerdiği rapor edilmiştir. Birinci faktör hayatın anlam ve amacı ile ilgili maddeleri, 2. faktör özgürlük duygusuyla ilgili maddeleri içermektedir. 7. maddeyi içeren 3. faktör ise tanımlanamamıştır (Kıracı, 2007).

Özgün formda olduğu gibi, her bir madde 1'den 7'ye kadar derecelere ayrılmıştır. Ölçekte "1", ifade ile ilgili negatif ucu, "7" ifadeyle ilgili pozitif ucu göstermektedir. Diğer rakamlar ise ara dereceleri belirtmektedir. Ölçekten alınacak en düşük puan 20, en yüksek puan ise 140'tır. Ölçekten alınan yüksek puanlar kişinin hayatındaki anlamlılık ve amaçlılığın yüksek olduğunu göstermektedir.

### **2.5.4. Tanrı Algısı Ölçeği**

Bireylerin Tanrı algısını ölçmek için, Güler (2007) tarafından geliştirilen Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ) kullanılmıştır. Ölçek 22 maddeden oluşmaktadır ve seçenekler

5'li Likert tipi olarak hazırlanmıştır. 536 yetişkin örneklem üzerinde yapılan güvenilirlik analizinde TAÖ'nin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı .83 bulunmuştur (Güler, 2007). Ölçek olumlu Tanrı algısını gösteren “Seven Tanrı, “Tanrı’ya Yönelik Olumlu Duygular” ve olumsuz Tanrı algısını gösteren “Uzak/ Umursamaz Tanrı, Korkutan ve Cezalandıran Tanrı ve Tanrı’ya Yönelik Olumsuz Duygular” olmak üzere beş faktörden oluşmaktadır.

Ölçeğin toplam puanı hesaplanırken 2,3,7,8,10,14,15,16,18,21 numaralı maddeler ters puanlanmaktadır. Ölçekten alınan yüksek puanlar bireyin olumlu (seven/ sevgi yönelimli) bir Tanrı algısına; düşük puanlar ise olumsuz (cezalandıran/ korku yönelimli) bir Tanrı algısına sahip olduğunu gösterir. Ölçekten alınacak en yüksek puan 110, en düşük puan 22’dir. Bu araştırmada TAÖ'nin Cronbach’s Alpha güvenilirlik katsayısı .86 olarak hesaplanmıştır.

#### **2.5.5. Dindarlık Ölçeği**

Özgün adı Religious Orientation Scale olan Dindarlık Eğilimi Ölçeği, Allport ve Ross (1967) tarafından geliştirilmiştir. Kayıklık (2000), Allport ve Ross tarafından 20 madde ve iki faktör olarak geliştirilen bu ölçeğin Türk kültürüne uyarlama çalışmasını yapmıştır. Çalışması sonucunda tek faktörlü 10 maddelik bir ölçek elde etmiştir. Ölçeğin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısının .78 olduğu rapor edilmiştir (akt. Sümertaş, 2003).

Dindarlık Eğilimi Ölçeği'nin cevap bölümü “Tamamen Katılıyorum”, “Katılıyorum”, “Katılmıyorum” ve “Hiç Katılmıyorum” ifadelerini içermektedir. Her madde 1 ile 4 arası puanlanmaktadır. Ölçekten alınacak en düşük puan 10 ve en yüksek puan 40’tır. 4.,5.,7. ve 10. maddeler ters maddelerdir. Ölçekten alınan yüksek puanlar, iç güdümlü dindarlık eğilimini; düşük puanlar ise dış güdümlü

dindarlık eğilimini göstermektedir. Araştırmamızda, ölçekten alınan yüksek puanların yüksek dindarlık düzeyini, düşük puanların ise düşük dindarlık düzeyini gösterdiği varsayılmıştır. Bu araştırmada DÖ'nin Crombach's Alpha güvenilirlik katsayısı .78 olarak hesaplanmıştır.

## **2.6. İşlem (Süreç)**

Araştırma konusu ile ilgili dini literatür ve psikoloji literatürü incelendikten ve bazı sosyal paylaşım sitelerinden ulaşılan eşcinsel bireyler ile görüşüldükten sonra soru formları ve ölçekler belirlenmiştir. Türkiye'de eşcinsel hakları ile ilgili çalışmalar yürüten Kaos GL derneği ile iletişime geçilmiş ve anket sorularının incelenerek, görüş ve önerilerini belirtmeleri istenmiştir. Kaos GL derneğinin önerileri doğrultusunda bazı sorularda düzeltmeler yapılmıştır. Gizlilik nedeni ile eşcinsel bireylere ulaşmakta yaşanan zorluklar nedeni ile anket materyalleri online formatta hazırlanmıştır. Dünya çapında en büyük eşcinsel sosyal paylaşım sitelerinden biri olan manjam adlı siteye üye olunmuştur. Ayrıca facebook ve diğer bazı eşcinsel sosyal paylaşım sitelerinden faydalanılarak eşcinsel bireylere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu sitelerden ulaşılan eşcinsel bireylerden araştırmamıza yardımcı olmak isteyenler, anket formunun bulunduğu internet adresini, kendi tanıdığı eşcinsel arkadaşlarına göndererek, katılımcı bulmamıza yardımcı olmuşlardır.

Veri toplama sürecine başlamadan önce, anket sorularının kullanılabilirliğini ölçmek ve eşcinsel bireylerin eleştiri ve önerilerini tespit etmek için online anket formları, bahsi geçen sosyal paylaşım sitelerine üyeliği olan 30 kişiye mesaj yolu ile gönderilmiştir. Birçok katılımcının anket formalarına ilgi ile yanıt verdiği gözlenmiştir. Sosyal paylaşım siteleri üzerinden, bizlerle iletişime geçen, görüş ve

önerilerini bildiren bireyler olmuştur. Ayrıca, bazı katılımcılar, e-mail ve telefon aracılığı ile bizimle iletişime geçip, araştırma konusunun önemini vurgulayarak, tebrik ve teşekkürlerini bildirmişlerdir. Bizimle iletişime geçen bireylerin önerileri ve eleştirileri dikkate alınarak soru formlarına son şekli verilmiştir. 30 kişiye uygulanan anketler araştırmaya dâhil edilmemiştir.

Online hazırlanan anket formlarının en başına ayrıntılı aydınlatılmış onam formu konulmuştur. Aydınlatılmış onam formunda, araştırmanın kısa amacı, araştırmaya katılımın gönüllülük esasına dayalı olduğu, gizliliğin sağlandığı, katılımcının araştırma sorularına başladıktan sonra istediği zaman soruları yanıtlamaktan vazgeçme özgürlüğüne sahip olduğu, verilerin araştırma dışında başka bir amaçla kullanılmayacağı vurgulanmıştır. Katılımcıların güvenini sağlamak amacı ile araştırmacının ve danışman öğretim görevlisinin açık kimliği belirtilmiş, gönderilen mesajlarda araştırma ile daha ayrıntılı bilgi edinilebileceği vurgulanmıştır. [www.doktoranket.com](http://www.doktoranket.com) bağlantısı ile ulaşılan soru formları, sosyal paylaşım sitelerinde üyeliği bulunan bireylerin profillerinden, mesaj yolu ile gönderilmiştir. Türkiye’deki her ilden üyeliği olan ve siteye son giriş tarihi bir yıl olan bütün üyelere mesaj gönderilmiştir. Üyeler formu doldurduktan sonra, formun sonundaki “gönder” butonu ile formları tarafımıza göndermişlerdir. E-mail adresimize gelen formlarda, katılımcıya ait hiçbir kişisel bilgi görülmemiştir.

9 Mayıs 2012- 27 Temmuz 2012 tarihleri arasında, yaklaşık 3 aylık bir sürede, özellikle manjam isimli sosyal paylaşım sitesinden veri toplama işlemi gerçekleştirilmiştir. E-mailimize biriken anketler SPSS 15.0 paket programına aktarılmıştır.

Öncelikle, Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Tekniği kullanılarak değişkenler arasındaki ilişkiler hesaplanmıştır. Daha sonra Bağımsız Örneklem t-test Tekniği ile dini inancı olan ve olmayan katılımcıların maneviyat ve diğer değişkenlerden aldıkları puanlar karşılaştırılmıştır. Bu analizler sonucu, genel bir algı geliştirildikten sonra, araştırmanın temel hipotezi olan eşcinsellikle ilgili dini-psikolojik algılara göre maneviyat düzeyleri arasındaki farkların hesaplanmasına geçilmiştir.

Bunun için, öncelikle psikolojik ve dini algı grupları oluşturulmuştur. Psikolojik algı grupları oluşturulurken, eşcinsel bireylerin cinsel yönelimine karşı tutumlarını gösteren ifadeler temel alınmıştır. Örneğin bazı ifadeler eşcinsel bireyin cinsel yönelimini kabullendiğini göstermektedir. Bu imada bulunan ifadeleri kullanan bireyler, kabul grubu diye isimlendirilen gruba dahil edilmiştir. Bazı ifadeler ise açık bir şekilde, eşcinsel bireyin cinsel yönelimiyle ilgili bir tutarsızlık ya da çelişki yaşadığını göstermektedir. Yani eşcinsel bireylerden bazıları, eşcinselliğin anormal fakat aynı zamanda değişmez bir durum olduğunu belirtmişlerdir. Böyle bir algının eşcinsel bireyi, cinsel yönelimiyle ilgili çelişkiye sürükleyeceği düşünülerek, bu ifadeleri kullanan eşcinsel bireyler, çelişki grubu diye isimlendirilen gruba dâhil edilmiştir. Benzer şekilde diğer gruplar oluşturulmuştur.

Bu grupların maneviyat değişkenlerinden aldıkları puanları karşılaştırmak için, verilerimiz parametrik testlerin bazı varsayımlarını karşılamadığı için parametrik olmayan testler kullanılmıştır. Grupların maneviyat düzeylerini karşılaştırmak için Kuruskal-Wallis H Testi yapılmıştır. Testin anlamlı çıktığı durumlarda, Mann-Whitney U testi ile ikili karşılaştırmalar yapılmıştır. Araştırmada kullanılan ölçeklere ait betimleyici istatistikler Tablo 6'da sunulmuştur.

Tablo 6. Araştırmada Kullanılan Ölçeklere Ait Betimleyici İstatistikler

| Ölçekler | Dini İnanç | N   | Min. | Max. | X      | Ss    |
|----------|------------|-----|------|------|--------|-------|
| HAÖ      | Evet       | 382 | 27   | 140  | 101,25 | 22,68 |
|          | Hayır      | 226 | 31   | 140  | 96,95  | 22,50 |
| TAÖ      | Evet       | 382 | 32   | 110  | 88,62  | 14,64 |
| DÖ       | Evet       | 382 | 14   | 40   | 26,36  | 5,23  |

### 3. BULGULAR

#### 3.1. Değişkenler Arası İlişkiler

Maneviyat düzeyini ölçmek amacı ile Hayatın Amacı Ölçeği, Tanrı Algısı Ölçeği ve Dindarlık Ölçeği kullanılmıştır. HAÖ hem dini inancı olan hem de olmayan eşcinsel bireyler için maneviyatı ölçmek için kullanılmıştır. Bu ölçekler ile sosyo-demografik değişkenlerden, yaş, yetişme ortamı, ekonomik düzey, eğitim düzeyi ve algılanan psikolojik sağlık düzeyi; cinsel yönelim değişkenlerinden, cinsel yönelimi kabullenme düzeyi, sosyal çevreye açılma düzeyi, cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı ve cinsel yönelimin hayatın diğer alanlarına olumsuz etki düzeyi, dini değişkenlerden eşcinsellikle ilgili geleneksel dini görüşe katılma düzeyi ve inanılan dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel sorgulama düzeyi arasındaki ilişkiler Pearson Korrelasyon tekniği kullanılarak hesaplanmıştır. Değişkenler arası ilişkiler hem inanan hem de inanmayan bireyler için ayrı ayrı hesaplanmıştır. Dini inancı olan bireyler için değişkenler arası ilişkiler Tablo 7’de, dini inancı olmayan bireyler için değişkenler arası ilişkiler ise Tablo 8’de gösterilmiştir.

Tablo 7. Dini İnancı Olan Eşcinsel Bireyler İçin Değişkenler Arası İlişkiler

| DEĞİŞKENLER                                  | 2   | 3     | 4     | 5    | 6     | 7     | 8     | 9      | 10     | 11     | 12     | 13    | 14     |
|--|-----|-------|-------|------|-------|-------|-------|--------|--------|--------|--------|-------|--------|
| 1. Yaş                                       | ,08 | ,02   | ,12*  | ,10* | ,05   | -,09  | ,12*  | -,12*  | ,17*   | -,02   | ,10    | ,05   | ,07    |
| 2. Yetiştirme ortamı                         |     | ,21** | ,10*  | ,12* | ,09   | ,07   | -,01  | -,10*  | -,03   | -,11*  | ,10    | -,01  | -,13*  |
| 3. Ekonomik durum                            |     |       | ,20** | ,10* | ,01   | ,07   | ,10*  | -,06   | -,01   | -,11*  | ,23**  | ,01   | ,03    |
| 4. Eğitim düzeyi                             |     |       |       | ,08  | ,03   | -,04  | -,07  | -,03   | -,20** | -,07   | ,11*   | -,04  | -,13*  |
| 5. Algılanan psikolojik sağlık düzeyi        |     |       |       |      | ,43** | ,18** | ,14*  | -,45** | -,16*  | -,37** | ,58**  | 20**  | -,21** |
| 6. Cinsel yönelimi kabullenme düzeyi         |     |       |       |      |       | ,40** | ,10*  | -,18** | -,33** | -,30** | ,34**  | ,10   | -,24** |
| 7. Sosyal çevreye açılma düzeyi              |     |       |       |      |       |       | ,18** | -,05   | -,26** | -,22** | ,24**  | ,06   | -,24** |
| 8. Cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı        |     |       |       |      |       |       |       | -,05   | ,06    | -,09   | ,11*   | ,04   | -,11*  |
| 9. Cinsel yönelimin olumsuz etkisi           |     |       |       |      |       |       |       |        | 12*    | ,27**  | -,37** | -,07  | ,18**  |
| 10. Geleneksel dini görüşe katılma düzeyi    |     |       |       |      |       |       |       |        |        | ,34**  | -,25** | ,03   | ,45**  |
| 11. Dinin yaklaşımını içsel sorgulama düzeyi |     |       |       |      |       |       |       |        |        |        | -,35** | -,07  | ,40**  |
| 12. HAÖ                                      |     |       |       |      |       |       |       |        |        |        |        | ,33** | -,15*  |
| 13. TAÖ                                      |     |       |       |      |       |       |       |        |        |        |        |       | ,24**  |
| 14. DÖ                                       |     |       |       |      |       |       |       |        |        |        |        |       | 1      |

\*p < .05

\*\* p < .001



Tablo 8. Dini İnancı Olmayan Eşcinsel Bireyler İçin Değişkenler Arası İlişkiler

| DEĞİŞKENLER                          | 1 | 2   | 3    | 4     | 5    | 6     | 7     | 8     | 9      | 10     |
|--------------------------------------|---|-----|------|-------|------|-------|-------|-------|--------|--------|
| 1.Yaş                                |   | ,10 | ,04  | ,16*  | ,18* | ,14*  | -,06  | ,47** | -,05   | ,13    |
| 2.Yetişme ortamı                     |   |     | ,005 | ,04   | ,15* | ,17*  | ,18*  | ,11   | -,10   | ,23**  |
| 3.ekonomik durum                     |   |     |      | ,21** | ,15* | -,02  | ,005  | -,03  | -,15*  | ,15*   |
| 4.Eğitim düzeyi                      |   |     |      |       | ,08  | ,08   | -,08  | -,01  | -,06   | ,18*   |
| 5.Alđılanan psikolojik sağlık düzeyi |   |     |      |       |      | ,37** | ,15*  | ,10   | -,41** | ,59**  |
| 6.Cinsel yönelimi kabullenme düzeyi  |   |     |      |       |      |       | ,44** | ,13   | -,18*  | ,38**  |
| 7.Sosyal çevreye açılma düzeyi       |   |     |      |       |      |       |       | ,10   | -,10   | ,11    |
| 8.Cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı |   |     |      |       |      |       |       |       | -,04   | ,18*   |
| 9.Cinsel yönelimin olumsuz etkisi    |   |     |      |       |      |       |       |       |        | -,42** |
| 10.HAÖ                               |   |     |      |       |      |       |       |       |        | 1      |

\*p < .05

\*\* p < .001

### 3.1.1. Maneviyat ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkiler

#### 3.1.1.1. Anlam Duygusu ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkiler

Maneviyatın bir boyutu olarak belirlenen anlam ve amaçlılık duygusunu ölçmek için HAÖ kullanılmıştır. Bu bölümde HAÖ ile diğer değişkenler arasındaki ilişkilere dair bulgular sunulacaktır.

Tablo 7’de görüldüğü gibi, inanan eşcinsel bireylerde anlam duygusu ile sosyo-demografik değişkenlerden ekonomik durum ve eğitim düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur (sırası ile  $r = .23$ ,  $p < .001$  ve  $r = .11$ ,  $p < .05$ ). Ekonomik düzey ve eğitim düzeyi arttıkça anlam duygusu artmaktadır. Fakat yaş ve yetiştirme ortamı ile anlam duygusu arasında bir ilişki çıkmamıştır.

Anlam duygusu ile en güçlü ilişkiyi algılanan psikolojik sağlık düzeyinin gösterdiği gözlenmiş olup bu iki değişken arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur,  $r = .58$ ,  $p < .001$ . Başka bir deyişle, eşcinsel bireylerde algılanan psikolojik sağlık düzeyi arttıkça, anlam duygusunun da arttığı gözlenmiştir.

Anlam duygusu ile cinsel yönelim değişkenlerinden cinsel yönelimi kabullenme düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı ( $r = .34$ ,  $p < .001$ ) ve sosyal çevreye açılma düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı ( $r = .24$ ,  $p < .001$ ) bir ilişki çıkmıştır. Başka bir deyişle, inanan eşcinsel bireylerde, cinsel yönelimi kabul etme düzeyi ve sosyal çevreye açılma düzeyi arttıkça anlam duygusunun da arttığı gözlenmiştir.

Cinsel yönelim değişkenlerinden cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı ile anlam duygusu arasında da pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur,  $r = .11$ ,  $p < .05$ . Dini inancı olan eşcinsel bireylerde, cinsel deneyim yaşanan kişi sayısının artması ile birlikte, anlam duygusu da artmaktadır.

Cinsel yönelimin yaşamın diğer alanlarına olumsuz etkisi değişkeni ile anlam duygusu arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki çıkmıştır,  $r = -.37$ ,  $p < .001$ . Başka bir ifade ile, eşcinsel bireylerde, cinsel yönelimin yaşamın diğer alanlarına olumsuz etkisi arttıkça anlam duygusu düzeyinde azalma gözlenmiştir.

Anlam duygusu ile dini değişkenlerden eşcinsellikle ilgili geleneksel dini görüşe katılma düzeyi ve inanılan dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel olarak sorgulama düzeyi arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur (sırası ile  $r = -.25$ ,  $p < .001$  ve  $r = -.35$ ,  $p < .001$ ). Başka bir deyişle, inanan eşcinsel bireylerin, eşcinsellikle ilgili eşcinselliğin dini olarak yasak olduğuna dair geleneksel görüşe katılma düzeyleri arttıkça ve inandıkları dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel olarak sorgulama düzeyleri yükseldikçe, daha çok anlamsızlık duygusu yaşadıkları gözlenmiştir.

Tablo 8' de görüldüğü gibi, dini inancı olmayan eşcinsel bireylerde anlam duygusu ile sosyo-demografik değişkenlerden yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Fakat anlam duygusu ile sosyo-demografik değişkenlerden yetişme ortamı arasında pozitif yönde anlamlı ( $r = .23$ ,  $p < .001$ ); ekonomik düzey arasında pozitif yönde anlamlı ( $r = .15$ ,  $p < .05$ ) eğitim düzeyi arasında yine pozitif yönde anlamlı ( $r = .18$ ,  $p < .05$ ) ilişkiler gözlenmiştir. Anlam duygusu ile algılanan psikolojik sağlık düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı ( $r = .59$ ,  $p < .001$ ), cinsel yönelimi kabullenme düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı ( $r = .38$ ,  $p < .001$ ), cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı arasında pozitif yönde anlamlı ( $r = .18$ ,  $p < .05$ ) ve cinsel yönelimin yaşamın diğer alanlarına olumsuz etki düzeyi arasında negatif yönde anlamlı ( $r = -.42$ ,  $p < .001$ ) ilişkiler bulunmuştur. Fakat anlam duygusu ile sosyal çevreye açılma düzeyi arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır.

### **3.1.1.2. Tanrı Algısı ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkiler**

Tanrı algısı ile sosyo-demografik değişkenlerden yaş, yetişme ortamı, ekonomik durum ve eğitim düzeyi arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Fakat Tanrı algısı düzeyi ile algılanan psikolojik sağlık düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur,  $r = .20$ ,  $p < .001$ .

Cinsel yönelim değişkenlerinden cinsel yönelimi kabul etme düzeyi, sosyal çevreye açılma düzeyi, cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı ve cinsel yönelimin yaşamın diğer alanlarına olumsuz etkisi ile Tanrı algısı arasında anlamlı ilişkiler çıkmamıştır.

Yine dini değişkenlerden eşcinsellikle ilgili geleneksel dini görüşe katılma düzeyi ve inanılan dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel sorgulama düzeyi ile Tanrı algısı arasında anlamlı ilişkiler bulunmamıştır.

### **3.1.1.3. Dindarlık ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkiler**

Tablo 7’de görüldüğü gibi dindarlık düzeyi ile yaş arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Fakat yetişme ortamı ile dindarlık düzeyi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki çıkmıştır,  $r = -.13$ ,  $p < .05$ . Yani dini inancı olan eşcinsel bireylerin yetiştikleri ortam büyüdükçe, dindarlık düzeylerinin azaldığı ya da yetiştikleri yerleşim yerleri küçüldükçe dindarlık düzeylerinin yükseldiği gözlenmiştir.

Yine sosyo-demografik değişkenlerden ekonomik düzey ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki çıkmazken, eğitim düzeyi ile dindarlık düzeyi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki çıkmıştır,  $r = -.13$ ,  $p < .05$ . Başka bir deyişle, eğitim düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyinin azaldığı gözlenmiştir.

Dindarlık düzeyi ile algılanan psikolojik sağlık düzeyi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur,  $r = -.21$ ,  $p < .001$ . Başka bir ifade ile dine inanan

eşcinsel bireylerde, dindarlık düzeyi yükseldikçe, algılanan psikolojik sağlık düzeyinin azaldığı görülmüştür.

Dindarlık düzeyi ile cinsel yönelim değişkenlerinden, cinsel yönelimi kabul etme düzeyi arasında negatif yönde anlamlı ( $r = -.24, p < .001$ ), sosyal çevreye açılma düzeyi arasında negatif yönde anlamlı ( $r = -.24, p < .001$ ), cinsel yönelim yaşanan kişi sayısı arasında negatif yönde anlamlı ( $r = -.11, p < .001$ ) ve cinsel yönelimin olumsuz etkisi arasında pozitif yönde anlamlı ( $r = .18, p < .001$ ) ilişkiler bulunmuştur. Başka bir deyişle, inanan eşcinsel bireylerde, dindarlık düzeyi arttıkça, cinsel yönelimi kabul etme düzeyi, sosyal çevreye açılma düzeyi ve cinsel deneyim yaşanan kişi sayısının azaldığı, fakat dindarlık düzeyi yükseldikçe, cinsel yönelimin yaşamın diğer alanlarına olumsuz etkisinin arttığı görülmüştür.

Son olarak, dindarlık düzeyi ile eşcinsellikle ilgili geleneksel dini görüşe katılma düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı ( $r = .45, p < .001$ ) ve inanılan dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel sorgulama düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı ( $r = .40, p < .001$ ) ilişkiler bulunmuştur. Başka bir ifade ile, inanan eşcinsel bireylerde, dindarlık düzeyi yükseldikçe, eşcinselliğin yasak olduğu ile ilgili geleneksel görüşe katılma düzeyi ve inanılan dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel olarak sorgulama düzeyinin yükseldiği gözlenmiştir.

### **3.1.2. Maneviyat Değişkenleri Arasındaki İlişkiler**

Bu bölümde dini inancı olan eşcinsel bireyler için maneviyat değişkenleri olarak belirlenen anlam duygusu (HAÖ), dindarlık (DÖ) ve Tanrı algısı (TAÖ) arasındaki ilişkiler verilecektir.

Tabloda 7'de görüldüğü gibi, anlam duygusu ile dindarlık düzeyi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki çıkmıştır,  $r = -.15, p < .05$ . Başka bir deyişle, inanan

eşcinsel bireylerde dindarlık düzeyi yükseldikçe anlam duygusunun azaldığı görülmüştür. Diğer taraftan anlam duygusu ile Tanrı algısı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur,  $r = .33$ ,  $p < .001$ . İnanan eşcinsel bireylerin TAÖ'nden aldıkları puanlar yükseldikçe, anlam duygusunun da yükseldiği gözlenmiştir. Tanrı algısı ile dindarlık düzeyi arasında ise olumlu yönde anlamlı bir ilişki gözlenmiştir,  $r = .24$ ,  $p < .001$ . Başka bir deyişle, dindarlık düzeyi yükseldikçe Tanrı ile ilgili algıların ya da düşüncelerin daha olumlu olduğu görülmüştür.

Bütün diğer değişkenler (sosyo-demografik değişkenler, cinsiyet yönelimi değişkenleri ve dini değişkenler) kontrol edilerek, HAÖ, TAÖ ve DÖ arasındaki ilişkileri bulmak için Kısmi Korelasyon tekniği kullanılmıştır. Kısmi korelasyon sonucuna göre, dindarlık düzeyi ile Tanrı algısı arasında olumlu yönde anlamlı ( $r = .28$ ,  $p < .001$ ), Tanrı algısı ile anlam duygusu arasında olumlu yönde anlamlı ( $r = .31$ ,  $p < .001$ ) ilişkiler gözlenmiştir. Fakat, diğer değişkenler kontrol edildiğinde, dindarlık düzeyi ve anlam duygusu arasında bir ilişki olmadığı gözlenmiştir ( $r = .09$ ,  $p = 11$ ). Diğer değişkenler kontrol edilmediği durumda dindarlık ve anlam duygusu arasındaki negatif yönlü anlamlı ilişkinin, değişkenlerin etkisi kontrol edildiğinde kaybolduğu görülmüştür.

### **3.2. Dini İnancı Olan ve Olmayan Bireylerin Maneviyat ve Diğer Değişkenler Açısından Karşılaştırılması**

Bu bölümde, dini inancı olan ( $n = 382$ ) ve dini inancı olmayan ( $n = 226$ ) bireylerin, her iki grup için ortak maneviyat ölçeği olarak kabul edilen HAÖ puanları, yaş, yetişme ortamı, ekonomik durum, eğitim düzeyi, cinsel yönelimi kabul etme düzeyi, sosyal çevreye açılma düzeyi, cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı, cinsel yönelimin olumsuz etkisi ve algılanan psikolojik sağlık düzeyi değişkenlerinden

aldıkları puanları karşılaştırmak için Bağımsız Örneklem *t* testi yapılmıştır. *t* testi sonuçları tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9. Dini İnancı Olan ve Olmayan Bireylerin Maneviyat ve Diğer Değişkenler Açısından Karşılaştırılması (Bağımsız Örneklem *t* Test)

| DEĞİŞKENLER                          | Dini İnancı |       |       |       | <i>t</i>        | p    |
|--------------------------------------|-------------|-------|-------|-------|-----------------|------|
|                                      | EVET        |       | HAYIR |       |                 |      |
|                                      | X           | Ss    | X     | Ss    |                 |      |
| Yaş                                  | 28,40       | 6,97  | 27,35 | 7,81  | 1,707           | ,088 |
| Yetişme ortamı                       | 3,43        | ,81   | 3,57  | ,76   | <b>-2,09*</b>   | ,037 |
| Ekonomik durum                       | 3,09        | ,61   | 3,10  | ,62   | -,161           | ,872 |
| Eğitim düzeyi                        | 6,90        | ,99   | 7,01  | ,82   | -1,27           | ,127 |
| Cinsel yönelimi kabullenme düzeyi    | 4,18        | 1,11  | 4,60  | ,80   | <b>-5,354**</b> | ,000 |
| Sosyal çevreye açılma düzeyi         | 1,99        | ,70   | 2,39  | ,75   | <b>-6,485**</b> | ,000 |
| Cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı   | 49,76       | 81,85 | 47,80 | 85,15 | ,276            | ,782 |
| Cinsel yönelimin olumsuz etki düzeyi | 2,27        | 1,22  | 2,33  | 1,19  | -,569           | ,570 |
| Algılanan psikolojik sağlık düzeyi   | 3,53        | 1,01  | 3,47  | 1,08  | ,668            | ,504 |
| HAÖ                                  | 101,25      | 22,69 | 96,95 | 22,51 | <b>2,267*</b>   | ,024 |

\*  $p < .05$  \*\*  $p < .001$

Tablo 9’dan da anlaşıldığı gibi, dini inancı olan ve olmayan bireylerin yaş, eğitim düzeyi ve ekonomik düzeyleri arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır. Yine, cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı, cinsel yönelimin hayata olumsuz etkisi ve algılanan psikolojik sağlık düzeyi açısından, dini inancı olan ve olmayan bireyler arasında anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir.

Yetişme ortamı puanları açısından iki grup arasında anlamlı bir fark çıkmıştır,  $t$  (494) = -2,09,  $p < .05$ . Başka bir deyişle, dini inancı olmayan bireylerin, dini inancı olan bireylere göre daha çok şehirleşmiş bölgelerde yaşadığı ya da köy kasaba gibi yerleşim yerlerinde yaşayanlara göre, büyük kentlerde yaşayanların dindarlık düzeylerinin daha düşük olduğu gözlenmiştir.

Dini inancı olmayan bireylerin, dini inancı olan bireylere göre, cinsel yönelimi kabullenme düzeyinin anlamlı olarak daha yüksek ( $t$  (583) = -5,35,  $p < .001$ ) ve yine sosyal çevreye açılma puanlarının anlamlı olarak daha yüksek ( $t$  (427) = 6,49,  $p < .001$ ) olduğu bulunmuştur. Başka bir deyişle, dine inanmayan bireyler,

dine inanan bireylere göre cinsel yönelimlerini daha iyi kabullenmekte ve cinsel yönelimlerini, sosyal çevrelerine daha çok açmaktadırlar.

Dini inancı olan bireylerin HAÖ puanlarının, dine inancı olmayan bireylerin HAÖ puanlarından anlamlı olarak yüksek olduğu bulunmuştur,  $t(606) = 2,27, p < .05$ . Başka bir deyişle, dini inancı olan eşcinsel bireylerin, dini inancı olmayan bireylere göre anlam duygularının daha yüksek olduğu gözlenmiştir.

### **3.3. Eşcinsellikle İlgili Dini- Psikolojik Algılar ve Maneviyata Dair Bulgular**

#### **3.3.1. Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algılar ve Maneviyat**

Araştırmanın temel hipotezlerinden biri “eşcinsellikle ilgili psikolojik algılardaki farklılıklara göre maneviyat düzeylerinde anlamlı farklar beklenmektedir” yönünde kurulan hipotezdir. Katılımcılara eşcinselliğin sebebi (sebebi), eşcinselliğin kimlik karmaşası olup olmadığı (süreç) ve eşcinsel yönelimin, eşcinsel birey istediği takdirde heteroseksüel eğilime değişip değişmeyeceği (sonuç) ile ilgili görüşleri sorulmuştur. Bu sorulardan alınan yanıtlara göre, dine inanan ve inanmayan bireyler için ayrı ayrı psikolojik algı grupları oluşturulacaktır. Sorulara verilen yanıtlara ait frekans ve yüzdeler Tablo 10’da verilmiştir.

Tablo 10’dan da anlaşıldığı gibi, hem dine inanan hem de inanmayan eşcinsel bireylerin çoğunluğu, eşcinselliğin doğuştan geldiğini (% 70,7), cinsel kimlik karmaşası olmadığını (% 90) ve bireyin istemesi durumunda eşcinsel yönelimin heteroseksüel yönetime dönüşmeyeceğini (% 91,4) belirtmişlerdir. Tablo incelendiğinde, hem dini inancı olan hem de dini inancı olmayan eşcinsel bireylerde bu düşüncenin hakim olduğu görülmektedir.



Tablo 10. Eşcinselliğin Sebebi, Süreci ve Sonucu İle İlgili Görüşlerin Frekans ve Yüzdeleri

|       | ALGILAR  | N   | %    | DİNİ İNANÇ |     |      |
|-------|--|-----|------|------------|-----|------|
|       |  |     |      | N          | %   |      |
| SEBEP | Doğuştan   | 430 | 70,7 | Evet       | 254 | 66,5 |
|       |  |     |      | Hayır      | 176 | 77,9 |
|       | Sonradan   | 109 | 17,9 | Evet       | 83  | 21,7 |
|       |  |     |      | Hayır      | 26  | 11,5 |
|       | Doğuştan-Sonradan                                  | 28  | 4,6  | Evet       | 17  | 4,5  |
|       |  |     |      | Hayır      | 11  | 4,9  |
|       | Seçim  | 36  | 5,9  | Evet       | 28  | 7,3  |
|       |  |     |      | Hayır      | 8   | 3,5  |
|       | Heteroseksüelliğin sebebi ile aynıdır (3.cinsiyet) | 5   | ,8   | Evet       | 0   | 0    |
|       |  |     |      | Hayır      | 5   | 2,2  |
| SÜREÇ | Cinsel kimlik karmaşasıdır                         | 61  | 10   | Evet       | 54  | 14,1 |
|       |  |     |      | Hayır      | 7   | 3,1  |
|       | Cinsel kimlik karmaşası değildir                   | 547 | 90   | Evet       | 328 | 85,9 |
|       |  |     |      | Hayır      | 219 | 96,9 |
| SONUÇ | Değişebilir  | 52  | 8,6  | Evet       | 42  | 11   |
|       |  |     |      | Hayır      | 10  | 4,4  |
|       | Değişmez   | 556 | 91,4 | Evet       | 340 | 89   |
|       |  |     |      | Hayır      | 216 | 95,6 |

Eşcinsellik doğuştan diyenlerin oranlarına bakıldığında, dini inancı olmayan bireylerin oranının daha yüksek, eşcinselliğin sebebi doğumdan sonra bazı faktörlerdir diyenlerin oranlarına bakıldığında ise, dini inancı olan bireylerin oranının daha yüksek olduğu görülmektedir. Yine eşcinsellik kimlik karmaşasıdır diyenler içinde, dine inanan bireylerin oranı, inanmayanlara göre daha yüksektir. Eşcinsellik cinsel kimlik karmaşası değildir diyenler içinde ise, dine inanmayan bireylerin oranının yüksek olduğu gözlenmektedir. Eşcinsellik değişebilir diyenler içerisinde, dine inanan bireylerin oranı, değişmez diyenler içerisinde ise dine inanmayan bireylerin oranının daha yüksek olduğu gözlenmiştir.

### 3.3.1.1. Dini İnancı Olmayan Bireylerde Eşcinsellikle ilgili Psikolojik Algılar ve Maneviyat

Dini inancı olmayan bireylerde, eşcinsellikle ilgili psikolojik algılara göre maneviyat düzeylerinde farklılaşma olup olmadığını anlamak amacı ile psikolojik algı grupları oluşturulmuştur. Psikolojik algı gruplarını oluşturmak için, eşcinselliğin

sebebi, kimlik karmaşası olup olmadığı ve değişebilirliği ile ilgili sorulara verilen yanıtlara göre çapraz tablo oluşturulmuştur. Çapraz tablodan faydalanılarak, eşcinsellikle ilgili psikolojik algılar belirlenmiştir. Dini inancı olmayan bireylerde toplam 10 psikolojik algı olduğu gözlenmiştir ve bu algılar Tablo 11’de verilmiştir.

Tablo 11. Dine İnancı Olmayan Bireylerde Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algılar (n=226)

| PSİKOLOJİK ALGILAR |   | N   | %    |
|--------------------|---|-----|------|
| 1                  | Doğuşandır, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez       | 167 | 73,9 |
| 2                  | Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez         | 19  | 8,4  |
| 3                  | Doğuşan-Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez | 11  | 4,9  |
| 4                  | Doğuşan, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir       | 7   | 3,1  |
| 5                  | Seçim, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez            | 7   | 3,1  |
| 6                  | Sonradan, Kimlik karmaşasıdır, Değişmez               | 5   | 2,2  |
| 7                  | 3. Cinsiyet, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez      | 5   | 2,2  |
| 8                  | Doğuşan, Kimlik karmaşasıdır, Değişmez                | 2   | ,9   |
| 9                  | Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir      | 2   | ,9   |
| 10                 | Seçim, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir         | 1   | ,4   |

Dine inanmayan katılımcıların eşcinsellikle ilgili psikolojik algıları incelendiğinde, üç önemli grup olduğu gözlenmiştir. Gruplar oluşturulurken, eşcinselliğin iradi bir seçim olduğunu vurgulayan katılımcılar analize dahil edilmemiştir. Her ne kadar kendilerini gey ya da biseksüel olarak tanımlasalar da, eşcinselliğin iradi bir seçim olduğunu belirten katılımcıların, kimlik ya da yönelim olarak eşcinsel değil, davranış olarak eşcinsel olma ihtimalleri göz önünde bulundurularak, bu katılımcıların algıları analize dahil edilmemiştir. Bu nedenle, psikolojik algı grupları oluşturulurken 5 ve 10 numaralı algılar atılmıştır.

**Grup 1:** Bu gruptaki eşcinsel bireylerin, eşcinselliğin sebebini neye atfederlerse etsinler, eşcinselliği bir cinsel kimlik karmaşası olarak değil de, heteroseksüellik gibi cinselliğin bir ifadesi olarak gördükleri ve bireyin istemesi durumunda tamamen heteroseksüel bir yönelim kazanmanın mümkün olmadığını düşündükleri görülmektedir. Bu gruptaki eşcinsel bireylerin büyük bölümünün (%)

73,9) eşcinselliği doğuştanlığa atfettiği gözlenmektedir. Yine önemli bir bölümü ise (% 8,4), eşcinselliğin sonradan bazı faktörlerle ortaya çıktığını belirtmişlerdir. Eşcinselliği 3. cinsiyet (% 2,2) olarak görenler de olmuştur. Grubu diğer gruplardan ayıran en önemli özellik, eşcinselliğin sebebini neye atfettikleri değil, eşcinselliği cinsel kimlik karmaşası olarak görmemeleri ve eşcinsel yönelimin değişmeyeceğine olan inançlarıdır. Bu nedenle bu grup *kabul grubu* olarak isimlendirilmiştir. Çünkü sebebi ne olursa olsun, eşcinsel yönelim bir cinsel kimlik karmaşası olarak görülmemektedir. Cinsel kimlik karmaşası bir tür anormallik ima etmektedir. Fakat bu grup eşcinselliği normal olarak karşılamaktadır. Bu grup ayrıca eşcinsel yönelimi cinsel kimlik karmaşası olarak görmediği için, değişmesi gereken bir durum olarak da görmemektedir ya da değişebilirliğine inanmamaktadır. Belki de eşcinselliğin değişebilirliğine bir inancın olmaması, eşcinsel bireyin, eşcinsel yönelimi, heteroseksüellik gibi insan cinselliğinin başka bir ifadesi olarak görmesine neden olmaktadır. Bu gruptaki algıların temelinde ne yatarsa yatsın, bu gruptaki bireylerin kendi içinde bilişsel bir tutarlılık gösterdiği de söylenebilir. Bu nedenle bu gruba *kabul grubu* ya da *tutarlı grup* denilmiştir.

**Grup 2:** Bu gruptaki bireylerin, eşcinselliği doğuştan ya da sonradanlığa atfettiği fakat bir taraftan eşcinselliği cinsel kimlik karmaşası olarak görürken bir taraftan da eşcinselliğin birey istese bile değişmeyeceğine inandıkları görülmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, cinsel kimlik karmaşası bir anormallik ima etmektedir. Dolayısı ile bu gruptaki bireyler eşcinselliği birinci grup gibi normal karşılamamaktadır. Aynı zamanda normal karşılanmayan bir yönelimin değişebilirliğine de inanmamaktadırlar. Bu algının, bireyin zihinsel dünyasında bir çelişki yaratacağı düşünülerek bu gruba *çelişki grubu* denilmiştir. Ayrıca bu grubun,

zihinsel bir gerginlik yaşamasına neden olan bir tutarsızlık yaşadığı da söylenebilir. Bu nedenle bu gruba ayrıca *tutarsızlık grubu* da denilebilir.

**Grup 3:** Bu gruptaki bireylerin, eşcinselliği cinsel kimlik karmaşası olarak görmedikleri gibi değişebilirliğine de inandıkları görülmektedir. Bu gruptaki bazı katılımcıların eşcinselliğin doğuştan geldiğine ya da sonradan bazı çevresel faktörlerle eşcinsel yönelimin ortaya çıktığına inandıkları görülmektedir. Yine sebebi ne olursa olsun eşcinsel yönelimi normal karşıladıkları da gözlenmiştir. En önemlisi bireyin istemesi durumunda, homoseksüel yönelimden heteroseksüel yönetime doğru bir değişimin mümkün olduğuna inanmaktadırlar. Bu inanç, bu gruptaki bireylerin değişebilirliği test ederek geliştirdikleri bir inanç olabileceği gibi, henüz test edilmemiş bir umut da olabilir. Fakat her iki durumda da, bu gruptaki bireylerin, eşcinsel ya da heteroseksüel yönelimden birini seçebilmenin ya da seçebilme inancı ya da beklentisinin zihinsel rahatlığını yaşadığı varsayılabilir. Bu nedenle bu gruba *seçim grubu* denilmiştir. Seçim kelimesinin kullanılması, bu gruptaki bireylerin eşcinselliği iradi olarak seçen bireyler olduğu anlamına gelmemektedir.

Dini inancı olmayan eşcinsel bireylerin eşcinsellikle ilgili algılarına göre oluşturulan bu üç grubun maneviyat düzeylerinde fark olup olmadığını anlamak için, dine inanmayan bireyler için maneviyat ölçeği olarak kullanılan HAÖ'nden aldıkları puanlar karşılaştırılmıştır. Tablo 12'de bu 3 grubun HAÖ sıra ortalamaları verilmiştir.

Tablo 12. Dini İnancı Olmayan Eşcinsel Bireylerde Psikolojik Algı Gruplarının HAÖ Sıra Ortalamaları (n=218)

| PSİKOLOJİK ALGI GRUPLARI |  | N   | %    | HAÖ Sıra ortalaması |
|--------------------------|--|-----|------|---------------------|
| KABUL GRUBU              | Doğuşandır, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez        | 202 | 92,5 | 110,83              |
|                          | Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez          |     |      |                     |
|                          | Doğuştan-Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez |     |      |                     |
|                          | 3. Cinsiyet, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez       |     |      |                     |
| ÇELİŞKİ GRUBU            | Sonradan, Kimlik karmaşasıdır, Değişmez                | 7   | 3,1  | 70,36               |
|                          | Doğuştan, Kimlik karmaşasıdır, Değişmez                |     |      |                     |
| SEÇİM GRUBU              | Doğuştan, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir       | 10  | 4,4  | 110,06              |
|                          | Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir       |     |      |                     |

Dini inancı olmayan eşcinsel bireylerde, eşcinsellikle ilgili psikolojik algı gruplarının HAÖ puanlarında fark olup olmadığını test etmek için yapılan Kruskal-Wallis testi anlamlı çıkmamıştır,  $\chi^2 (2, N= 218) = 2,91, p = .25$ . Başka bir ifade ile, eşcinselliğin sebebi, cinsel kimlik karmaşası olup olmadığı ve eşcinselliğin tamamen heteroseksüel bir yönetime dönüşüp dönüşmeyeceği ile ilgili düşünceleri ne olursa olsun, dine inanmayan bireylerin hayatın anlamı puanları arasında anlamlı bir fark olmadığı bulunmuştur. Tablodan grupların HAÖ sıra ortalamasına bakıldığında, gruplar arasında anlamlı bir fark olmasa da, en düşük HAÖ sıra ortalamasına çelişki grubunun sahip olduğu görülmektedir.

### 3.3.1.2. Dini İnancı Olan Bireylerde Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algılar ve Maneviyat

Dini inancı olan eşcinsel bireylerde, eşcinsellikle ilgili psikolojik algılara göre maneviyat düzeylerinde farklılaşma olup olmadığını anlamak amacı ile psikolojik algı grupları oluşturulmuştur. Psikolojik algı gruplarını oluşturmak için, eşcinselliğin sebebi, kimlik karmaşası olup olmadığı ve değişebilirliği ile ilgili sorulara verilen yanıtlara göre çapraz tablo oluşturulmuştur. Çapraz tablodan faydalanılarak, eşcinsellikle ilgili psikolojik algılar belirlenmiştir. Dine inanan bireylerde toplam 15

psikolojik algı olduğu gözlenmiştir. Tablo 13’de dini inancı olan bireylerde eşcinsellikle ilgili psikolojik algılar sunulmuştur.

Tablo 13. Dini İnancı Olan Bireylerde Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algılar (n=382)

| PSİKOLOJİK ALGILAR |   | N   | %    |
|--------------------|---|-----|------|
| 1                  | Doğuştandır, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez          | 226 | 59,2 |
| 2                  | Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez             | 45  | 11,8 |
| 3                  | Sonradan, Kimlik karmaşasıdır, Değişmez                   | 23  | 6    |
| 4                  | Seçim, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez                | 17  | 4,5  |
| 5                  | Doğuştan-Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez    | 14  | 3,7  |
| 6                  | Doğuştan, Kimlik karmaşasıdır, Değişmez                   | 12  | 3,1  |
| 7                  | Doğuştan, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir          | 12  | 3,1  |
| 8                  | Sonradan, Kimlik karmaşasıdır, Değişebilir                | 9   | 2,4  |
| 9                  | Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir          | 6   | 1,6  |
| 10                 | Seçim, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir             | 6   | 1,6  |
| 11                 | Doğuştan, Kimlik karmaşasıdır, Değişebilir                | 4   | 1    |
| 12                 | Seçim, Kimlik karmaşasıdır, Değişebilir                   | 3   | ,8   |
| 13                 | Doğuştan-Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir | 2   | ,5   |
| 14                 | Seçim, Kimlik karmaşasıdır, Değişmez                      | 2   | ,5   |
| 15                 | Doğuştan-Sonradan, Kimlik karmaşasıdır, Değişmez          | 1   | ,3   |

Dine inanan bireylerin eşcinsellikle ilgili psikolojik algıları 4 gruba ayrılmıştır. Gruplar oluşturulurken, eşcinselliğin iradi bir seçim olduğunu vurgulayan katılımcıların algıları analize dahil edilmemiştir. Her ne kadar kendilerini gey ya da biseksüel olarak tanımlasalar da, eşcinselliğin iradi bir seçim olduğunu belirten katılımcıların, kimlik ya da yönelim olarak eşcinsel değil, davranış olarak eşcinsel olma ihtimalleri göz önünde bulundurularak, bu katılımcıların algıları analize dahil edilmemiştir. Bu nedenle, psikolojik algı grupları oluşturulurken 4, 10, 12, ve 14 numaralı algılar atılmıştır.

**Grup 1:** Dini inancı olmayan eşcinsel bireyler için oluşturulan kabul grubu gibi, bu gruptaki dine inanan eşcinsel bireylerin de eşcinselliğin sebebini neye atfederlerse etsinler, eşcinselliği bir cinsel kimlik karmaşası olarak değil de, heteroseksüellik gibi cinselliğin bir ifadesi olarak gördükleri ve bireyin istemesi durumunda tamamen heteroseksüel bir yönelim kazanmanın mümkün olmadığını

düşündükleri görülmektedir. Bu gruptaki bireylerin eşcinsellikle ilgili algılarında zihinsel bir tutarlılık ve kabul eğilimi gösterdikleri söylenebilir. Bu nedenle, dine inanmayan bireylerde olduğu gibi bu gruba *kabul grubu* ya da *tutarlılık grubu* denilmiştir.

**Grup 2:** Dini inancı olmayan bireylerde olduğu gibi, bu gruptaki eşcinsel bireylerin de eşcinselliği cinsel kimlik karmaşası olarak algıladıkları görülmektedir. Cinsel kimlik karmaşası düşüncesinin anormallik ima ettiği düşünüldüğünde, bu bireylerin eşcinsel yönelimi normal karşılamadıkları söylenebilir. Aynı zamanda bu bireyler, eşcinselliği anormal bir durum olarak görmekle birlikte, değişimin de mümkün olmadığına inanmaktadırlar. Bu grubun, eşcinsellikle ilgili algılarında zihinsel bir çelişki ve tutarsızlık olduğu düşünülerek, dine inanmayan eşcinsel bireylerde olduğu gibi bu gruba *çelişki ya da tutarsızlık* grubu denilmiştir.

**Grup 3:** Bu gruptaki bireylerin eşcinselliği kimlik karmaşası olarak gördükleri fakat değişebilirliğine inandıkları görülmektedir. Bu gruptaki bireyler, bireyin istemesi durumunda homoseksüel yönelimden heteroseksüel yönetime değişimin mümkün olduğunu düşünmektedirler. Bu bir seçim ima edebilir. Fakat cinsel yönelimi anormal ya da cinsel kimlik karmaşası olarak gören bireylerin, özellikle de dini inancı olan eşcinsel bireylerin, eğer değişebilme alternatifine deneysel olarak inanıyorlar ise, eşcinsel yönelimi değil, heteroseksüel yönelimi tercih edecekleri söylenebilir. Bu nedenle bu gruba seçim grubu değil *umut grubu* denilmiştir. Bu bireyler cinsel yönelimi kabul etmeyen fakat değişebilme umudu taşıyan bireyler olarak sınıflandırılmıştır.

**Grup 4:** Bu gruba dahil edilen eşcinsel bireylerin, eşcinsel yönelimi cinsel kimlik karmaşası olarak görmedikleri ve bireyin istemesi durumunda eşcinsel

yönelimin değişebileceğine inandıkları görülmektedir. Yani bu gruptaki bireyler, eşcinselliği normal bir durum olarak görmekte, aynı zamanda bireyin istemesi durumunda, eşcinsel yönelimin heteroseksüel yönetime değişebileceğine de inanmaktadırlar. Bu nedenle bu gruba *seçim grubu* denilmiştir. Fakat seçim kavramı, davranış olarak eşcinselliği çağrıştırmamalıdır. Zaten davranış olarak eşcinsel olma ihtimali olan bireyler analize dahil edilmemiştir.

Dini inancı olan eşcinsel bireylerde, maneviyatı ölçmek için HAÖ, TAÖ ve DÖ kullanılmıştır. Eşcinsellikle ilgili psikolojik algılardaki farklılıklara göre, maneviyat düzeylerinde farklılık olup olmadığını anlamak için, grupların HAÖ, TAÖ ve DÖ'nden aldıkları puanlar arasında anlamlı farklar olup olmadığı Kruskal-Wallis Testi kullanılarak test edilmiştir. Kruskal-Wallis Testi'nin anlamlı çıktığı durumlarda, hangi gruplar arasında anlamlı fark olduğunu test etmek için Mann-Whitney U testi kullanılarak, ikili post hoc karşılaştırmalar yapılmıştır. Tip I hatayı önlemek için Holm's Sequential Bonferroni düzeltmesi uygulanmıştır. Tabo 14'de kabul grubu, çelişki grubu, umut grubu ve seçim grubunun HAÖ, TAÖ ve DÖ sıra ortalamaları verilmiştir.



Tablo 14. Dini İnancı Olan Eşcinsel Bireylerde Psikolojik Algı Gruplarının HAÖ, DÖ ve TAÖ Sıra Ortalamaları (n=354)

| PSİKOLOJİK ALGILAR |   | N   | %    | HAÖ<br>sıra<br>ortalaması | DÖ<br>sıra<br>ortalaması | TAÖ<br>sıra<br>ortalaması |
|--------------------|---|-----|------|---------------------------|--------------------------|---------------------------|
| KABUL<br>GRUBU     | Doğuştan, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez             | 285 | 79,1 | 194,82                    | 165,09                   | 181,45                    |
|                    | Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez             |     |      |                           |                          |                           |
|                    | Doğuştan-Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişmez    |     |      |                           |                          |                           |
| ÇELİŞKİ<br>GRUBU   | Sonradan, Kimlik karmaşasıdır, Değişmez                   | 36  | 9,9  | 81,13                     | 248,33                   | 148,60                    |
|                    | Doğuştan, Kimlik karmaşasıdır, Değişmez                   |     |      |                           |                          |                           |
|                    | Doğuştan-Sonradan, Kimlik karmaşasıdır, Değişmez          |     |      |                           |                          |                           |
| UMUT<br>GRUBU      | Sonradan, Kimlik karmaşasıdır, Değişebilir                | 13  | 4,2  | 89,96                     | 248,12                   | 176,73                    |
|                    | Doğuştan, Kimlik karmaşasıdır, Değişebilir                |     |      |                           |                          |                           |
| SEÇİM<br>GRUBU     | Doğuştan, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir          | 20  | 6,8  | 161,13                    | 171,50                   | 173,75                    |
|                    | Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir          |     |      |                           |                          |                           |
|                    | Doğuştan-Sonradan, Kimlik karmaşası değildir, Değişebilir |     |      |                           |                          |                           |

Dini inancı olan bireylerde, eşcinsellikle ilgili psikolojik algı gruplarının HAÖ puanlarında fark olup olmadığını test etmek için yapılan Kruskal-Wallis testi anlamlı bulunmuştur,  $\chi^2(3, N= 354) = 50,128, p < .001$ . Başka bir deyişle, eşcinsellikle ilgili psikolojik algılara göre HAÖ puanlarının farklılaştığı görülmüştür. İkili karşılaştırmalar sonucunda, Kabul Grubu ile Çelişki Grubu arasında anlamlı ( $z = -6,33, p < .001$ ); Kabul Grubu ile Umut Grubu arasında anlamlı ( $z = -3,48, p < .001$ ) bir fark bulunmuştur. Fakat Kabul Grubu ile Seçim Grubu'nun HAÖ puanlarında anlamlı bir fark çıkmamıştır. Grupların HAÖ sıra ortalamalarına bakıldığında, Kabul Grubu'nun HAÖ puanlarının hem Çelişki Grubu hem de Umut Grubu'ndan anlamlı olarak yüksek olduğu görülmektedir. Yine Çelişki Grubu ile Umut Grubu'nun HAÖ puanları arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır. Diğer taraftan Kabul Grubu gibi, Seçim Grubu ile Çelişki Grubu arasında anlamlı ( $z = -2,91, p < .01$ ) ve Seçim Grubu ile Umut Grubu arasında anlamlı ( $z = -2,14, p < .05$ ) farklar bulunmuştur. Bu grupların HAÖ sıra ortalamalarına bakıldığında, Seçim Grubu'nun HAÖ puanlarının hem Çelişki Grubu'nun hem de Umut Grubu'nun HAÖ puanlarından yüksek olduğu gözlenmektedir. Kısacası, dini inancı olan eşcinsel bireylerden oluşturulan Kabul Grubu ile Seçim Grubu'nun, Çelişki Grubu ile de Umut Grubu'nun anlam duyguları düzeyi arasında anlamlı bir fark gözlenmezken, Kabul Grubu ile Seçim Grubu'nun anlam duygusu düzeyinin, Çelişki ve Umut Gruplarının anlam duygusu düzeyinden anlamlı olarak yüksek olduğu bulunmuştur.

Dini inancı olan bireylerde, eşcinsellikle ilgili psikolojik algı gruplarının DÖ puanlarında fark olup olmadığını test etmek için yapılan Kruskal-Wallis testi anlamlı bulunmuştur,  $\chi^2(3, N= 353) = 27,94, p < .001$ . Başka bir deyişle, eşcinsellikle ilgili psikolojik algılara göre DÖ puanlarının farklılaştığı görülmüştür. İkili

karşılaştırmalar sonucunda, Kabul Grubu ile Çelişki Grubu arasında anlamlı ( $z = -4,67, p < .001$ ) ve Kabul Grubu ile Umut Grubu arasında anlamlı ( $z = -2,86, p < .01$ ) farklar bulunmuştur. Kabul Grubu ile Seçim Grubu arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır. Yine Çelişki Grubu ile Umut Grubu arasında da anlamlı bir fark bulunmamıştır. Fakat Çelişki Grubu ile Seçim Grubu arasında anlamlı ( $z = -2,68, p < .01$ ) ve Umut Grubu ile Seçim Grubu arasında anlamlı ( $z = -1,99, p < .05$ ) farklar çıkmıştır. Kısacası, grupların DÖ sıra ortalamalarına bakıldığında, Kabul Grubu ile Seçim Grubu'nun, Çelişki Grubu ile de Umut Grubu'nun dindarlık düzeylerinin benzer olduğu, Kabul Grubu ile Seçim Grubunun dindarlık düzeylerinin, Çelişki Grubu ve Umut Grubunun dindarlık düzeylerinden anlamlı bir şekilde düşük olduğu bulunmuştur.

Dini inancı olan bireylerde, eşcinsellikle ilgili psikolojik algı gruplarının TAÖ puanlarında fark olup olmadığını test etmek için yapılan Kruskal-Wallis testi anlamlı bulunmamıştır,  $\chi^2 (3, N= 354) = 3.33, p = .34$ . Başka bir deyişle, grupların Tanrı algısı düzeyleri arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır.

### **3.3.2. Eşcinsellikle İlgili Dini Algılar ve Maneviyat**

Bu bölümde, dini inancı olan eşcinsel bireylerde,

- 1- Eşcinsel cinselliğe karşı dini tutumlara göre maneviyat düzeyleri
- 2- Eşcinselliğin sebebini Tanrı'ya ya da Tanrı dışı nedenlere atfetme durumuna göre maneviyat düzeyleri
- 3- Eşcinsel cinsellikten dolayı ceza beklentisi durumuna göre maneviyat düzeyleri
- 4- Eşcinselliğin nedenini Tanrı'ya atfeden bireylerin, cinsellik yaşama ve ceza beklentisi durumuna göre Tanrı algısı düzeyi karşılaştırılacaktır.

### 3.3.2.1. Eşcinsel Cinselliğe Karşı Dini Tutumlar ve Maneviyat

Bu bölümde öncelikle, dini inancı olan bireylerin, eşcinsel cinsellik yaşama durumu ve bununla ilgili dini tutumlarına göre gruplar oluşturulmuştur. Anket formunda, bu bilgileri almak için sorulan soruya verilen yanıtlara göre 4 grup ortaya çıkmıştır. Eşcinsel cinselliğe karşı dini tutum gruplarının frekans ve yüzdeleri Tablo 15’de verilmiştir.

Tablo 15. Eşcinsel Cinselliğe Dini Tutum Grupları

| GRUPLAR |   | N   | %    |
|---------|---|-----|------|
| Grup 1  | Cinsellik var –dini rahatsızlık yok                 | 192 | 50,3 |
| Grup 2  | Cinsellik var- dini rahatsızlık var                 | 175 | 45,8 |
| Grup 3  | Dini rahatsızlıktan dolayı cinsellik yok            | 13  | 3,4  |
| Grup 4  | Cinsellik var- dini rahatsızlık bazen var bazen yok | 2   | ,5   |

Bu dört gruptan 4. grup, grup sayısı çok az olduğu için, analizin sıhhati açısından, analize dahil edilmemiştir. Geriye kalan üç grubun, maneviyat düzeylerini (HAÖ, DÖ, TAÖ) karşılaştırmak için Kurskal-Wallis Testi yapılmıştır. Grupların HAÖ, DÖ ve TAÖ sıra ortalamaları Tablo 16’da sunulmuştur.

Tablo 16. Eşcinsel Cinselliğe Dini Tutum Gruplarının HAÖ, DÖ ve TAÖ Sıra Ortalamaları

| GRUPLAR |  | N   | HAÖ sıra ortalaması | DÖ sıra ortalaması | TAÖ sıra ortalaması |
|---------|--|-----|---------------------|--------------------|---------------------|
| Grup 1  | Cinsellik var –dini rahatsızlık yok      | 192 | 229,22              | 143,73             | 198,91              |
| Grup 2  | Cinsellik var- dini rahatsızlık var      | 175 | 149,81              | 235,11             | 179,06              |
| Grup 3  | Dini rahatsızlıktan dolayı cinsellik yok | 13  | 166,35              | 262,50             | 220,27              |

Eşcinselliğe dini tutum gruplarının HAÖ puanlarını karşılaştırmak için yapılan Kurskal-Wallis Testi anlamlı bulunmuştur,  $\chi^2 (2, N= 380) = 48,52$ ,  $p < .001$ . Hangi gruplar arasında anlamlı bir fark olduğunu anlamak için, gruplar arasında Mann-Witney U testi yapılarak post hoc karşılaştırmalar yapılmıştır. Tip 1 hatayı önlemek için, Holm’s Sequential Bonferroni yaklaşımı uygulanmıştır. Yapılan ikili karşılaştırmalar sonucu, 1. Grup ile 2. Grup arasında anlamlı bir fark bulunmuştur (z

= -6,95,  $p < .001$ ). Başka bir deyişle, cinsellik yaşıyıp dini rahatsızlık duymayan grubun anlam duygusunun (sıra ortalaması = 229,22), cinsellik yaşıyıp dini rahatsızlık duyan grubun anlam duygusundan (sıra ortalaması = 149,81) anlamlı olarak yüksek olduğu gözlenmiştir. 1. Grup ile 3. Grup ve 2. Grup ile 3. Grup arasında HAÖ puanları açısından anlamlı farklar çıkmamıştır.

Eşcinselliğe dini tutum gruplarının DÖ puanlarını karşılaştırmak için yapılan Kurskal-Wallis Testi anlamlı bulunmuştur,  $\chi^2 (2, N= 379) = 69,69, p < .001$ . Hangi gruplar arasında anlamlı bir fark olduğunu anlamak için, gruplar arasında Mann-Witney U testi yapılarak post hoc karşılaştırmalar yapılmıştır. Tip 1 hatayı önlemek için, Holm's sequential Bonferroni yaklaşımı uygulanmıştır. Yapılan ikili karşılaştırmalar sonucu, 1 Grup ile 2. Grup arasında anlamlı, ( $z = -8,05, p < .001$ ), ve 1. Grup ile 3. Grup arasından anlamlı ( $z = -3,50, p < .001$ ) farklar bulunmuştur. Başka bir deyişle, cinsellik yaşayan ve dini olarak rahatsızlık yaşamayan grubun dindarlık düzeyinin (sıra ortalaması = 143,73), cinsellik yaşayan ve dini rahatsızlık duyan grubun (sıra ortalaması = 235,11) ve dini rahatsızlık duyduğu için cinsellik yaşamayan grubun (sıra ortalaması = 262,50) dindarlık düzeyinden anlamlı olarak düşük olduğu bulunmuştur. 2. Grup ile 3. Grubun DÖ puanları arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır.

Son olarak, eşcinselliğe dini tutum gruplarının TAÖ puanlarını karşılaştırmak için yapılan Kurskal-Wallis Testi anlamlı bulunmamıştır,  $\chi^2 (2, N= 380) = 3,98, p = 14$ . Başka bir deyişle, eşcinselliğe dini tutum ne olursa olsun, bireylerin Tanrı algısı düzeyleri arasında anlamlı bir fark gözlenmemiştir.

### 3.3.2.2. Eşcinsellik-Tanrı İlişkisi ve Maneviyat

Bu bölümde, dini inancı olan eşcinsel bireylerden, eşcinselliğin nedenini Tanrı'ya atfedip etmeme durumuna göre oluşturulan grupların maneviyat düzeylerinde fark olup olmadığına bakılmıştır. Araştırma soruları içerisinde

- Eşcinsel olmamın nedeni, Tanrı'nın beni eşcinsel olarak yaratmış olmasıdır
- Eşcinsel olmamın Tanrı ile ilgisi yoktur. Başka nedenlerden ötürü eşcinselim.
- Başka bir düşünceniz varsa belirtiniz...

sorusuna verilen yanıtlara göre 4 grup ortaya çıkmıştır. Tablo 17'de bu grupların frekans ve yüzde dağılımları verilmiştir.

Tablo 17. Nedensel Atıf Grupları

| GRUPLAR |  | N   | %    |
|---------|--|-----|------|
| Grup 1  | Tanrıya atıf                               | 267 | 69,9 |
| Grup 2  | Tanrı dışı nedenlere atıf                  | 103 | 27   |
| Grup 3  | Hem Tanrı'ya hem Tanrı dışı nedenlere atıf | 6   | 1,6  |
| Grup 4  | Kararsız                                   | 6   | 1,6  |

Bu grupların HAÖ, TAÖ, DÖ puanlarını karşılaştırmak için Kurskal-Wallis Testi yapılmıştır. Grupların HAÖ, TAÖ ve DÖ sıra ortalamaları Tablo 18'de sunulmuştur.

Tablo 18. Nedensel Atıf Gruplarının HAÖ, TAÖ ve DÖ Sıra Ortalamaları

| GRUPLAR |  | N   | HAÖ sıra ortalaması | DÖ sıra ortalaması | TAÖ sıra ortalaması |
|---------|--|-----|---------------------|--------------------|---------------------|
| Grup 1  | Tanrıya atıf                               | 267 | 209,68              | 178,64             | 195,86              |
| Grup 2  | Tanrı dışı nedenlere atıf                  | 103 | 155,67              | 220,31             | 184,67              |
| Grup 3  | Hem Tanrı'ya hem Tanrı dışı nedenlere atıf | 6   | 109,92              | 188,50             | 137,33              |
| Grup 4  | Kararsız                                   | 6   | 79,25               | 238,50             | 168,75              |

Atıf gruplarının HAÖ puanlarını karşılaştırmak için yapılan Kruskal-Wallis Testi anlamlı bulunmuştur,  $\chi^2(3, N=382) = 27,566, p < .001$ . Anlam duygusu düzeyi açısından hangi gruplar arasında anlamlı bir fark olduğunu anlamak için, gruplar arasında Mann-Witney U testi yapılarak post hoc karşılaştırmalar yapılmıştır. Tip 1 hatayı önlemek için, Holm's sequential Bonferroni yaklaşımı uygulanmıştır. Yapılan ikili karşılaştırmalar sonucunda, eşcinselliği Tanrı'ya atfeden grup ile Tanrı

dışı nedenlere atfeden grubun HAÖ puanlarının anlamlı olarak farklı olduğu bulunmuştur,  $z = -4,22$ ,  $p < .001$ . Grupların HAÖ sıra ortalamalarına bakıldığında, eşcinselliği Tanrı'ya atfeden grubun anlam duygusu düzeyinin, eşcinselliği Tanrı dışı nedenlere atfeden gruptan anlamlı olarak yüksek olduğu bulunmuştur. Diğer gruplar arası karşılaştırmalar anlamlı çıkmamıştır.

Atıf gruplarının DÖ puanlarını karşılaştırmak için yapılan Kruskal-Wallis Testi anlamlı çıkmıştır,  $\chi^2 (3, N= 382) = 11,812$ ,  $p < .01$ . Dindarlık düzeyi açısından hangi gruplar arasında anlamlı bir fark olduğunu anlamak için, gruplar arasında Mann-Witney U testi yapılarak post hoc karşılaştırmalar yapılmıştır. Tip 1 hatayı önlemek için, Holm's Sequential Bonferroni yaklaşımı uygulanmıştır. Yapılan ikili karşılaştırmalar sonucunda, eşcinselliği Tanrı'ya atfeden grup ile Tanrı dışı nedenlere atfeden grubun dindarlık ölçeği puanlarının anlamlı olarak farklı olduğu bulunmuştur,  $z = -3,26$ ,  $p < .001$ . Grupların DÖ sıra ortalamalarına bakıldığında, eşcinselliği Tanrı'ya atfeden grubun dindarlık düzeyinin, eşcinselliği Tanrı dışı nedenlere atfeden gruptan anlamlı olarak düşük olduğu bulunmuştur. Diğer gruplar arası karşılaştırmalar anlamlı çıkmamıştır.

Atıf gruplarının TAÖ puanlarını karşılaştırmak için yapılan Kurskal-Wallis Testi anlamlı çıkmamıştır,  $\chi^2 (3, N= 382) = 2,511$ ,  $p = .47$ .

### **3.3.2.3. Eşcinsel Cinsellikten Dolayı Ceza Beklentisi ve Maneviyat**

Bu bölümde, dini inancı olan eşcinsel bireylerden, eşcinsel cinsellik yaşama durumu ve bundan dolayı Tanrı'dan ceza görüp görmeyecekleri ile ilgili düşüncelerine göre gruplar oluşturulmuştur. Anket formunda, bu bilgileri almak için sorulan soruya verilen yanıtlara göre 4 grup ortaya çıkmıştır. Eşcinsel cinsellikten dolayı ceza beklentisi grupları Tablo 19' da verilmiştir.

Tablo 19. Eşcinsel Cinsellikten Dolayı Ceza Beklentisi Gruplar

| GRUPLAR |  | N   | %    |
|---------|--|-----|------|
| Grup 1  | Cinsellik var –ceza beklentisi yok                 | 197 | 51,6 |
| Grup 2  | Cinsellik var- ceza beklentisi var                 | 169 | 44,2 |
| Grup 3  | Ceza beklentisinden dolayı cinsellik yok           | 12  | 3,1  |
| Grup 4  | Cinsellik var- ceza beklentisi bazen var bazen yok | 4   | 1    |

Bu dört gruptan, 4. Grub'un grup sayısı çok az olduğu için, analizin sıhhati açısından, analize dahil edilmemiştir. Geriye kalan üç grubun, maneviyat düzeylerini (HAÖ, DÖ, TAÖ) karşılaştırmak için Kurskal-Wallis Testi yapılmıştır. Grupların HAÖ, DÖ ve TAÖ sıra ortalamaları Tablo 20'de sunulmuştur.

Tablo 20. Eşcinsel Cinsellikten Dolayı Ceza Beklentisi Gruplarının HAÖ, DÖ ve TAÖ Sıra Ortalamaları

| GRUPLAR |  | N   | HAÖ sıra ortalaması | DÖ sıra ortalaması | TAÖ sıra ortalaması |
|---------|--|-----|---------------------|--------------------|---------------------|
| Grup 1  | Cinsellik var –ceza beklentisi yok       | 197 | 222,10              | 144,68             | 200,56              |
| Grup 2  | Cinsellik var- ceza beklentisi var       | 169 | 153,93              | 235,98             | 175,24              |
| Grup 3  | Ceza beklentisinden dolayı cinsellik yok | 12  | 155,29              | 258,96             | 208,79              |

Cinsellikten dolayı ceza beklentisi gruplarının, HAÖ puanlarını karşılaştırmak için yapılan Kurskal-Wallis Testi anlamlı bulunmuştur,  $\chi^2 (2, N= 378) = 36,64$ ,  $p < .001$ . Hangi gruplar arasında anlamlı bir fark olduğunu anlamak için, gruplar arasında Mann-Witney U testi yapılarak post hoc karşılaştırmalar yapılmıştır. Tip 1 hatayı önlemek için, Holm's Squential Bonferroni yaklaşımı uygulanmıştır. Yapılan ikili karşılaştırmalar sonucu, cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olmayan grup ile cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olan grup arasında anlamlı ( $z = -5,96$ ,  $p < .001$ ) ve ceza beklentisinden dolayı cinsellik yaşamayan grup arasında anlamlı ( $z = -2,03$ ,  $p < .05$ ) bir fark olduğu bulunmuştur. Sıra ortalamalarına bakıldığında, ceza beklentisi olmayan grubun anlam duygusunun, ceza beklentisi olan grubun ve ceza beklentisinden dolayı cinsellik yaşamayan grubun anlam duygusundan daha yüksek olduğu görülmektedir. Cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olan grup ile ceza



beklentisinden dolayı cinsellik yaşamayan grubun anlam duyguları arasında anlamlı bir fark gözlenmemiştir.

Cinsellikten dolayı ceza beklentisi gruplarının, DÖ puanlarını karşılaştırmak için yapılan Kurskal-Wallis Testi anlamlı bulunmuştur,  $\chi^2 (2, N= 377) = 69,01, p < .001$ . Hangi gruplar arasında anlamlı bir fark olduğunu anlamak için, gruplar arasında Mann-Witney U testi yapılarak post hoc karşılaştırmalar yapılmıştır. Tip 1 hatayı önlemek için, Holm's Squential Bonferroni yaklaşımı uygulanmıştır. Yapılan ikili karşılaştırmalar sonucunda, cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olmayan grup ile cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olan grubun DÖ puanları arasında anlamlı bir fark bulunmuştur,  $z = -8,07, p < .001$ . Yine cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olmayan grup ile ceza beklentisinden dolayı cinsellik yaşamayan grubun DÖ puanları arasında anlamlı bir fark çıkmıştır,  $z = -3,15, p < .05$ . Ceza beklentisi olan grup ile ceza beklentisinden dolayı cinsellik yaşamayan grup arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır. Başka bir deyişle, grupların DÖ sıra ortalamalarına bakıldığında, cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olmayan grubun DÖ puanlarının, hem cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olan hem de ceza beklentisinden dolayı cinsellik yaşamayan gruptan anlamlı olarak düşük olduğu görülmektedir. Ceza beklentisinde dolayı cinsellik yaşamayan grubun DÖ puanları, cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olan grubun DÖ puanlarından yüksek gibi görünse de bu fark anlamlı değildir.

Cinsellikten dolayı ceza beklentisi gruplarının, TAÖ puanlarını karşılaştırmak için yapılan Kurskal-Wallis Testi anlamlı çıkmamıştır,  $\chi^2 (2, N= 377) = 5,28, p = ,07$ . Başka bir deyişle, cinsellik yaşadığı için Tanrı'nın kendisini cezalandırmayacağını düşünen, cinsellik yaşadığı için Tanrı'nın kendisini cezalandıracağını düşünen ve

ceza görmekten korktuğu için cinsellik yaşamayan eşcinsel bireylerin Tanrı algıları arasında anlamlı bir fark gözlenmemiştir.

#### **3.3.2.4. Eşcinselliğin Nedenini Tanrı'ya Atfeden Bireylerin, Cinsellik Yaşama ve Ceza Beklentisi Durumuna Göre Tanrı Algısı Düzeyleri Arasındaki Fark**

Bu bölümde, eşcinselliğin nedenini Tanrı'ya atfeden eşcinsel bireylerin, cinsellik yaşama ve bundan dolayı ceza beklentisi durumuna göre Tanrı algılarında bir farklılaşma olup olmadığına bakılmıştır. Araştırmamıza katılan 267 kişi “Eşcinselliğin nedeni, Tanrı'nın beni eşcinsel olarak yaratmış olmasıdır” ifadesine katılmıştır. Bu bireylerden eşcinsel cinsellik yaşama ve bundan dolayı ceza beklentisi durumuna göre 3 grup ortaya çıkmıştır. Bu grupların TAÖ sıra ortalamaları ve TAÖ ortalama puanları Tablo 21’de verilmiştir.

Tablo 21. Eşcinselliğin Nedenini Tanrıya Atfeden Bireylerden, Eşcinsel Cinsellikten Dolayı Ceza Beklentisi Durumuna Göre Oluşturulan Grupların TAÖ Sıra Ortalamaları ve TAÖ Puan Ortalamaları

|   | Gruplar  | N   | %    | TAÖ sıra ortalaması | TAÖ puan ortalaması |
|---|--|-----|------|---------------------|---------------------|
| 1 | Tanrıya atıf, cinsellik var, ceza beklentisi yok       | 153 | 58   | 138,49              | 90,16               |
| 2 | Tanrıya atıf, cinsellik var, ceza beklentisi var       | 108 | 39,7 | 125,53              | 88,11               |
| 3 | Tanrıya atıf, ceza beklentisinden dolayı cinsellik yok | 6   | 2,3  | 101,75              | 85                  |

Eşcinselliğin nedenini Tanrı'ya atfeden bireylerden oluşturulan, eşcinsel cinsellikten dolayı ceza beklentisi gruplarının, TAÖ puanlarını karşılaştırmak için yapılan Kurskal-Wallis Testi anlamlı çıkmamıştır,  $\chi^2 (2, N= 267) = 2,79, p < = .248$ . Başka bir deyişle, eşcinselliğin nedenini Tanrı'ya bağlayan bireylerin, ceza beklentileri olsa da olmasa da ya da ceza beklentisinden dolayı cinsellik yaşamamasalar da Tanrı algısı düzeyleri değişmemiştir.

## 4. TARTIŞMA

### 4.1. Değişkenler Arası İlişkilerin Değerlendirilmesi

#### 4.1.1. Anlam Duygusu ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair

##### Bulguların Değerlendirmesi

Araştırmamızda, hem dini inancı olan hem de dini inancı olmayan eşcinsel bireylerde maneviyat düzeyini ölçebilmek için HAÖ kullanılmıştır. Bu ölçek bireyin hayattaki anlam ve amaçlılık duygusunu ölçmektedir. Anlam duygusu manevi yaşamın bir parçası olarak ele alınmıştır.

Araştırma bulgularına göre, hem dini inancı olan hem de dini inancı olmayan eşcinsel bireylerde sosyo-demografik değişkenlerden yaş ile anlam duygusu arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Anlam duygusunu ölçmek için bizim de kullandığımız HAÖ'nin kullanıldığı araştırmaların meta analitik analizini yapan Pinqart (2002), yaş ile birlikte anlam duygusunda az bir düşüş olduğunu rapor etmiştir. Eşcinsel örnekleme yapılan bizim çalışmamız, yaş ve anlam duygusu ile ilgili bu bulguyu desteklememiştir. Dolayısı ile ülkemizde yaşayan eşcinsel bireylerde anlam duygusunu destekleyen ya da engelleyen faktörlerin yaş ile birlikte değişmediği söylenebilir.

Araştırmamızda, dini inancı olan bireylerde, yetişme ortamı ile anlam duygusu arasında anlamlı bir ilişki gözlenmezken, dini inancı olmayan bireylerde yetişme ortamı ile anlam duygusu arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki gözlenmiştir. Büyük yerleşim yerlerine göre, küçük yerleşim yerlerinde, toplumsal normların daha belirgin, kişisel farklılıklara toleransın daha az, eşcinsel bireyin sosyal ağ kurma olasılığının ve imkânlarının daha kısıtlı, eşcinsel bireye karşı önyargı ve şiddetin daha fazla olması (bknz. Dahir, 2009; Frock, 2002; Quinn, 2003) ve bunun gibi

nedenlerden dolayı eşcinsel bireyin, cinsel yönelimi ile ilgili daha çok problem yaşadığı ve bu problemlerin anlam duygusunu olumsuz yönde etkilediği düşünülebilir. Dini inancı olan bireylerde, anlam duygusu ile yetişme ortamı arasındaki ilişkinin yönünün pozitif olduğu ( $r = .10$ ), fakat bu ilişkinin istatistiksel olarak anlamlı düzeyde olmadığı gözlenmektedir. Dindarlık düzeyi, küçük yerleşim yerlerinde yaşayan bireylere göre, büyük yerleşim yerlerinde yaşayan bireylerde daha düşük olsa da (bkz. Tablo 7), dindarlığın, dini kimlik ile cinsel kimlik arasında çelişki yaratan etkisinin, büyük yerleşim yerlerinde yaşayan dindar eşcinsel bireyler üzerinde kısmen devam ettiği söylenebilir. Bu dini etkiden dolayı, dini inancı olan eşcinsel bireyin, büyük yerleşim yerlerinin anlam duygusunu destekleyen koşullarından daha az faydalandığı, bu nedenle yerleşim yeri ile anlam duygusu arasında, dini inancı olmayan bireylerde gözlenen pozitif yönlü ilişkinin, dini inancı olan bireylerde gözlenmediği düşünülebilir.

Araştırmamızda, hem dini inancı olan hem de dini inancı olmayan bireylerde, anlam duygusu ile ekonomik durum ve eğitim düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Ülkemizde dindar bireylerle yaptığı çalışmasında Bahadır (1999), yüksek sosyo-ekonomik düzeye sahip bireylerin, düşük sosyo-ekonomik düzeye sahip bireylere oranla daha yüksek anlam duygusuna sahip olduklarını bulmuştur. Bu bulgu eşcinsel bireylerle yapılan bu araştırma ile de desteklenmiştir. Tillich'e (1952) göre, manevi varoluş, insanın çeşitli anlam alanlarında yaratıcı olarak yaşamasıyla gerçekleşmektedir. Yine bir eser yaratmak, bir iş yapmak ya da bilgece bir çabada bulunmak gibi geniş bir hayat etkinliği yelpazesi, eğer yaratıcı bir biçimde yaklaşırsa insanı anlamla doldurmaktadır (Frankl, 2000). Dolayısı ile kişinin yaşama katılması, yaratıcı eylemlerde bulunması, amaçlarının ve hedeflerinin

olması anlam duygusuna önemli düzeyde katkıda bulunmaktadır. Pinguart (2002), yüksek sosyo-ekonomik statüye sahip bireylerin, eğitim düzeylerinin yüksek olduğunu, daha iyi işlerde çalıştıklarını ve yüksek gelir düzeyine sahip olduklarını belirtip, bu faktörlerin hayatın anlamı ve amacında direkt etkili olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, eğitim, yaşamdaki fırsatların değerlendirilmesinde anahtar mekanizmadır. Düşük eğitim düzeyi yaşamdaki fırsatları değerlendirme ve hedefler belirlemede engel teşkil etmektedir. Araştırma bulgularımız, ekonomik durum ve eğitim düzeyi ile anlam duygusu konusundaki araştırma ve düşüncelerle uyum arz etmekte ve eşcinsel bir örneklemede bu literatüre destek vermektedir.

Araştırmamızda, hem dini inancı olan hem dini inancı olmayan eşcinsel bireylerde anlam duygusu ile algılanan psikolojik sağlık düzeyi arasında oldukça güçlü pozitif yönde anlamlı bir ilişki gözlenmiştir. Hayatının daha anlamlı olduğunu düşünen eşcinsel bireylerin, kendilerini psikolojik olarak daha sağlıklı hissettiği ya da psikolojik olarak kendini daha iyi hissedilen bireylerin hayatlarını daha anlamlı gördükleri söylenebilir. Literatürde, eşcinsel örneklemeden elde edilen bu bulguyu destekler nitelikte bulgular vardır. Örneğin, ülkemizde, üniversite öğrencileri ile yaptığı çalışmasında Kıraç (2007), HAÖ ile Kısa Semptom Envanteri arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulmuştur. Yalom (1999), 40 ayakta tedavi gören hastadan % 22'sinin probleminin varoluşsal anlamsızlıktan kaynaklandığını, Frankl (1972) ise kendi hastalarının nevrozlarının % 20'sinin köken itibari ile noojenik, yani hayattaki anlam duygusu eksikliğinden kaynaklandığını rapor etmişlerdir. Anlam duygusu ile depresyon, kaygı, somatizasyon, uyku bozukluğu, agorafobi, bazı psikolojik semptomlar arasında negatif bir ilişki olduğunu gösteren çalışmalar da olmuştur (Debats ve arkadaşları, 1993; Mascaro ve Rosen, 2005). Frankl (2000),

psikolojik semptomların engellenmiş anlam duygusundan kaynaklandığını belirtmiştir. Bu bağlamda hayatta bir anlam yakalamak ve amaçlılık bireyin psikolojik iyilik hali açısından oldukça önemli bir faktördür sonucu çıkarılabilir.

Araştırmamızda, hem dini inancı olan hem dini inancı olmayan bireylerde anlam duygusu ile cinsel yönelimi kabullenme düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu bulgu ışığında, cinsel yönelimini kabul etmede zorlanan eşcinsel bireylerin daha fazla anlamsızlık duygusu yaşadığı söylenebilir. Tillich'e (1952) göre, kişinin benlik onamı yani kendini kabul etmesi, varolma cesareti göstermesi demektir. Kendini kabul edemeyen bir bireyin, manevi olarak varlık gösterebilmesi düşünülemez. Benliğin bir parçası olan cinsel yönelimini kabul edemeyen eşcinsel bireyin, genelde varoluşa özelde ise varoluş içinde kendi varlığına anlam vermesi, içsel bir bütünlük duygusu yaşamayı zorlaşabilir. Gluth ve Kiselice'e (1994) göre, kendini kabul edemeyen bireyler, kendinden nefret, suçluluk, depresyon, korku ve aile, arkadaş ve sosyal çevre tarafından reddedilme duyguları yaşamaktadırlar. Yine bazı çalışmalar, içselleştirilmiş homofobiden dolayı kendi cinsel yönelimine yabancılaşan bireylerin, daha çok intihar eğilimi taşıdığını göstermiştir (Meyer, 1995). Bu bulgu, kendini ifade edemeyen bireyin, hayatı yaşanılacak bir yer olarak göremediğini, hayatta bir anlam bulmakta zorlandığını ve bu yüzden intihar düşüncesine kapıldığını göstermektedir denilebilir. Ülkemizde birçok eşcinsel bireyde olduğu gibi, bireyin kendi gerçeğini gizlemesi ve toplumsal yaşamda kendini yansıtmayan bir maske ile dolaşmasının, her insanın yaşamda ihtiyaç duyduğu "var olma" istencinin ketlenmesi anlamına geldiği ve bunun da yaşamı anlamsızlığa attığı söylenebilir.

Yine hem inanan hem de inanmayan bireylerde anlam duygusu ile cinsel yönelimin olumsuz etkisi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu bulunmuştur. Eşcinsel bireyler cinsel yönelimlerinden dolayı aile, iş, okul ve yaşamın diğer alanlarında daha fazla olumsuzluk yaşadıkça, anlam duyguları azalmaktadır. Eşcinsel bireylerin heteroseksüel akranlarına göre daha fazla stresli olayla karşılaştıkları ve daha az sosyal destek aldıkları bilinmektedir (Safren ve Heimberg, 1999). Sözel ve fiziksel şiddete maruz kalma, arkadaş kaybı, iş kaybı gibi olumsuzluklar bunlardan bazılarıdır (D'Augelli, 1992; Berill, 1990; Ramafedi, 1987). McNaught ve Spicer (2000), kişiler arası ilişkilerin kaybolması, reddedilme, iş kayıplarının anlam krizine neden olduğunu belirtmektedir. Eşcinsel bireylerin, sırf cinsel yönelimlerinden dolayı, heteroseksüel akranlarının yaşamadığı bu gibi problemleri yaşıyor olmaları, varoluşu sorgulamalarına ve bir anlam yitimi yaşamalarına neden olabilir.

Araştırma bulgularına göre, dini inancı olan bireylerde anlam duygusu ile sosyal çevreye açılma düzeyi arasında pozitif yönde bir ilişki gözlenirken, dini inancı olmayan bireylerde bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Cinsel yönelimi sosyal çevre ile paylaşmak, cinsel yönelimi kabul etmiş olmanın bir göstergesidir denilebilir. Diğer taraftan cinsel yönelimi sosyal çevreyle paylaşıp, sosyal çevrenin onayını almak da bireyin cinsel yönelimini kabullenmesi ve içselleştirmesine destek sağlıyor olabilir. Nitekim, araştırmamızda cinsel yönelimi kabul etme düzeyi ile sosyal çevreye açılma düzeyi arasında önemli düzeyde olumlu bir ilişki bulunmuştur. Sosyal çevreye açılım her iki durumda da anlam duygusuna katkıda bulunabilir. Kişinin onay görmediği bir ortamda, cinsel yönelimini çok sayıda kişi ile paylaşması düşünülemez. Bu bağlamda cinsel yönelimini açma düzeyi

yüksek bireylerin, çevrelerinden kabul gören, kendi cinsel yönelimini daha çok kabul eden bireyler olduğu düşünülebilir. Kendini kabul etmenin anlam duygusuna katkısından daha önceki bölümde bahsedilmiştir. Dini inancı olan bireylerde, cinsel yönelimi dış dünya ile paylaşmak anlam duygusuna katkı sağlarken, dini inancı olmayan bireylerde bu iki değişken arasında bir ilişki çıkmamıştır. Bu, inanan bireylerde, inandıkları dinin, eşcinsellikle ilgili tutumundan dolayı, cinsel yönelimlerini kabul etme sürecinde daha fazla karmaşa ve stres yaşadıkları, bu nedenle, daha fazla sosyal çevreye açılma ihtiyacı duydukları anlamına gelebilir. Başka bir deyişle, cinsel yönelimindeki farklılığın farkına varan inanan birey, bir taraftan homofobik bir toplumun etkisi ile yalnızlığa itilirken, bir taraftan da, hayatına anlam kattığını düşündüğü, manevi olarak beslendiği dini alanda da kendine bir yer bulamayınca, daha derin bir çelişki ve yalnızlık hissine kapılıyor olabilir. Bu nedenle, cinsel yöneliminin daha çok insan tarafından bilinmesi, inanan bireyin anlam duygusuna, dini inancı olmayan bireylere göre daha çok katkı sağlıyor olabilir.

Araştırmamızda anlam duygusu ile olumlu yönde anlamlı bir ilişki gösteren bir diğer değişken cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı olmuştur. Bu bulgu, hem dini inancı olan hem de olmayan bireylerde elde edilmiştir. Frankl (2000), insanın güdülerinin ve geleneklerin kendisine ne yapması gerektiğini söylememesinin bir ikilem yarattığını belirtmektedir. Bu ikilem, özellikle eşcinsel bireylerin şahsında daha çok kendini göstermektedir denilebilir. Güdüler, kültürün önerdiği yönde bir yönelim göstermemektedir. Yani güdeleri, eşcinsel bireyi, toplumsal olarak kabul görmüş olan yollara sevk etmemekte, kültür ise güdülerin yönelimini kabul etmemektedir. Eşcinsel bireyin bu bağlamda önemli düzeyde ikilem yaşadığı ve içinde bulunduğu bu durumun onu büyük bir yalnızlığa, yalıtılmışlığa, kalabalıklar



içinde bir başınalığa ittiği, bunun da bir anlam krizi ya da anlam kaybına neden olduğu söylenebilir. Birey, böyle bir durumda, cinsel amaçlı bile olsa, bazı insanlarla iletişim kurduğunda, kendi doğasını yansıtabilme ve kendisine karşı duran toplum ve kültür engeline rağmen kendini ifade edebilmektedir. Başka bir deyişle, eşcinsel birey, cinsel amaçlı bile olsa, cinsel deneyim yaşadığı kişi yanında, toplumsal yaşamda sürekli yüzüne takmak zorunda olduğu maskeyi çıkarma imkânı bulabilmekte ve var olduğunu hissetme cesaretini yakalayabilmektedir. Bu yüzden eşcinsel bireyin cinsel deneyim yaşadığı kişi sayısının çok olması anlam duygusunu artırıyor olabilir. Yine eşcinsel birey, bu yolla bir gruba aidiyet duygusu da yaşıyor olabilir. Bir kadın bir erkek modeline dayalı normatif yapının içinde, eşcinsel bireyin cinsel amaçlı da olsa bir sosyal ağ kuruyor olması, Yalom'un (1999) dediği gibi "daha geniş bir birime ait olma duygusu" yaratıp, anlamsızlık duygusunu azaltıyor olabilir.

Son olarak araştırma bulguları, dini inancı olan eşcinsel bireylerin, eşcinsellikle ilgili, eşcinselliğin dini olarak yasak olduğuna dair geleneksel görüşe katılma düzeyleri arttıkça ve inandıkları dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel olarak sorgulama düzeyleri yükseldikçe, daha çok anlamsızlık duygusu yaşadıklarını göstermiştir. Geleneksel dini görüşe katılma ve bunu içsel olarak sorgulama düzeyi arttıkça, katılımcıların algılanan psikolojik sağlık düzeyi, cinsel yönelimi kabul etme düzeyi ve cinsel yönelimi sosyal çevre ile paylaşma düzeylerinin de düştüğü gözlenmiştir (bknz. Tablo 7). Geleneksel dini görüşte, eşcinsellik dini olarak yasak ve günah olarak düşünülmektedir. Eşcinsel bireyin bu görüşe katılması ve katılım düzeyinin yüksek olması, kendi ile büyük bir çelişki yaşamasına neden olacaktır. Çünkü yaşamına yön verdiğini düşündüğü, gerçek ve doğru olarak kabul ettiği inanç

alanının, benliğinin bu bölümünü reddettiğini görecektir. Özellikle geleneksel düşünceyi içsel olarak sorgulama düzeyinin yüksek olması, bu görüşe zihni olarak katılmanın ötesinde, bu görüşü önemseydiğinin de bir işareti olarak düşünülebilir. Çünkü bu görüşten ötürü içsel bir kaygı yaşamaktadır. Bu durum eşcinsel bireyde bir anlamsızlık duygusu yaratıyor olabilir. Yalom'un (1999) belirttiği gibi, dini inançlar insanın anlam yaratmasında en etkin rolü oynamaktadırlar. Özellikle kozmik alan dediği, yaşamın anlamı nedir sorusuna daha çok dini gelenekler yanıt üretmektedir. Fakat yine Yalom'un (1999) belirttiği gibi, kozmik anlam alanı, yersel anlam ve amaç alanlarının da belirlenmesinde oldukça önemlidir. Birey kozmik anlam çerçevesinde dünyevi anlam alanlarını oluşturmaktadır. Dini düşüncelerin ve inançların bu kadar önemli olduğu düşünüldüğünde, eşcinsel bireyin benliğinin bir parçası olan ve yaşamında birçok alanı etkileyen cinsel yönelimine, dinsel alanda bir yer bulamaması ve dini alandan aldığı yanıtı sorgulaması, kabul edememesi şüphesiz bir tür anlamsızlık duygusu yaratacaktır.

#### **4.1.2. Tanrı Algısı ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair Bulguların Değerlendirmesi**

Araştırmamızda, dini inancı olan bireylerde Tanrı algısı ile algılanan psikolojik sağlık değişkeni dışında, sosyo-demografik ve cinsel yönelim değişkenlerinden hiç biri arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Algılanan psikolojik sağlık düzeyi ile Tanrı algısı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki gözlenmiştir. Tanrı algısı ölçeğinde puanların yükselmesi, bireyin Tanrı'yı daha olumlu sıfatlarla ya da sevgi odaklı gördüğünü, düşmesi ise Tanrı'yı daha olumsuz sıfatlarla ya da korku odaklı algıladığını göstermektedir. Bu durumda, Tanrı'yı olumlu sıfatlarla ya da sevgi odaklı algıladıkça, eşcinsel bireylerin kendilerini

psikolojik olarak daha iyi hissettikleri, Tanrı'yı olumsuz sıfatlarla ya da korku odaklı algıladıkça kendilerini psikolojik olarak daha kötü hissettikleri söylenebilir. İlişkiye diğer taraftan bakıldığında ise, eşcinsel bireylerin, psikolojik olarak kendini daha iyi hissettikçe, Tanrı'yı daha olumlu sıfatlarla ya da sevgi odaklı algıladıkları, psikolojik olarak kendini daha kötü hissettikçe de Tanrı'yı daha olumsuz sıfatlarla ya da korku odaklı algıladıkları söylenebilir. Bu bulgu, Güler (2007) tarafından yapılan bir çalışma bulgusu ile uyumludur. Güler (2007), 20-60 yaş inanan bireylerle ülkemizde yaptığı çalışmasında, Tanrı algısı ile psikolojik sağlık arasında ters yönlü bir ilişki bulmuştur. Başka bir deyişle, bireylerin Tanrı algısı olumlu ise daha az psikolojik bozukluk belirtisi gösterdiklerini ortaya koymuştur. Araştırmamız eşcinsel örnekleme bu bulguyu desteklemiştir. İnanan eşcinsel bireyin, olumsuz dini tutumlara rağmen, yaratıcısını seven, yakın, koruyan gibi sıfatlarla algılaması durumunda, psikolojik olarak kendisini daha iyi hissettiği düşünülebilir.

Araştırmamızın önemli bulgularından biri, Tanrı algısı ile cinsel yönelimi kabullenme düzeyi arasında bir ilişki gözlenmemesidir. Yani eşcinsel bireylerin Tanrı'yı seven ya da korkulan bir varlık olarak görmeleri, cinsel yönelimlerini kabul etme düzeylerinde bir değişim yaratmamıştır. Oysa cinsel yönelimini kabul etmekte zorluk yaşayan dindar bir bireyin, Tanrı'yı olumsuz sıfatlarla algılaması beklenebilir. Çünkü bir sonraki bölümde de görüleceği gibi, dindarlık düzeyi yükseldikçe, cinsel yönelimi kabul etme düzeyi düşmektedir ve dini gönderen Tanrı'dır. Fakat araştırmamızda bu ilişki çıkmamıştır. Minwalla ve arkadaşları (2005), eşcinsel bireylerin Tanrı ile kurdukları ilişkiyi sorguladıkları çalışmalarında, katılımcılardan bazılarının, eşcinsel kimlikleri ile Müslüman kimlikleri arasında yaşadıkları çelişki dönemlerinde, Allah'ı bir arkadaş ve bir yönlendirici olarak gördüklerini, bazılarının

ise İslam'ın eşcinselliği yasakladığını düşünüp, eşcinselliklerini kontrol edemedikleri için Allah'ın dualarını reddettiğini düşünmüşlerdir. Fakat ülkemizde yaşayan eşcinsel bireylerin, cinsel yönelimlerini kabul etsinler ya da edemesinler, Tanrı'ya karşı tutumlarının değişmediği söylenebilir.

Bir diğer önemli bulgu ise, Tanrı algısı ile eşcinselliğin yasak ve günah olduğu yönündeki geleneksel dini görüşe katılma düzeyi ve bu görüşü içsel olarak sorgulama düzeyi arasında bir ilişki gözlenmemesidir. Eşcinselliğin yasak olduğuna dair görüşe katılım düzeyi yüksek bir bireyin, Tanrı'yı olumsuz sıfatlarla algılaması beklenebilir. Çünkü dindeki bu yasağı Tanrı koymuştur ve geleneksel inanca göre eşcinsellik yasaktır ve cezalandırılacaktır. Fakat araştırmamızdaki katılımcıların, geleneksel dini görüşe katılsalar da katılmasalar da, bu görüşü içsel olarak sorgulasalar da sorgulamasalar da Tanrı algıları değişmemiştir. Bu bulgu önemlidir. Bu bulgu ışığında, eşcinsel bireylerin eşcinsellikle ilgili dini öğretilere karşı tutum geliştirirken, Tanrı'yı farklı bir konumda algıladıkları ve değerlendirdikleri söylenebilir. Bunun nedeni ise, inanan bireyin, Tanrı ile ilgili erken yaşlardan itibaren maruz kaldığı ve öğrendiği Tanrı'nın her yönü ile mükemmel olduğu bilgisi olabilir. Bacanlı (1995) tarafından ülkemizde yapılan bir çalışmada, Tanrı'ya dair olumlu ve olumsuz bazı sıfatlara, bütün katılımcıların “affedicidir” yanıtını işaretlediği, katılımcılardan hiç birinin “cezalandırıcıdır” sıfatını işaretlemediği bulunmuştur. Bu çalışma, bireylerin Tanrı'yı düşünürken daha olumlu sıfatlarla algılama eğiliminde olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, cinsel yönelimi kabullenmede geleneksel dini görüşe katılma düzeyi ve inanılan dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel olarak sorgulama düzeyi etkili olsa da, Tanrı'nın bunların ötesinde hata yapmayan bir yaratıcı olarak algılandığı düşünülebilir. Katrin ve

arkadaşlarının (2009), eşcinsel bireylerle yaptığı araştırmalarında da bu düşünceyi doğrulayan bulgular vardır. Bu araştırmada, bazı eşcinsel bireylerin Tanrı'nın hikmet boyutuna vurgu yapıp, o hikmetsiz iş yapmaz, hata yapmaz yanıtını verdiği bulunmuştur.

#### **4.1.3. Dindarlık ve Diğer Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair Bulguların**

##### **Değerlendirmesi**

Araştırma bulgularımıza göre, dini inancı olan bireylerde dindarlık düzeyi ile yaş arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. İlgili literatür ışığında bakıldığında, genç eşcinsel bireylerin, ileri yaş bireylere göre dindarlık düzeyinin daha düşük olması beklenebilir. Çünkü Rosser (1992), açılma sürecinin başlarında, başka bir deyişle eşcinsel bireyin cinsel yönelimini kabul etme sürecinde, geleneksel dini reddetme deneyiminin yaygın olduğunu bildirmiştir. Fakat kimlik kabulünün ve kendine güvenin kazanılması ile birlikte, tekrar dini ve eşcinsel kimliğin bütünleşmesi yaşanmaktadır. Eşcinsel bireyin açılma ve kendini kabul sürecinin zaman aldığı düşünüldüğünde, yaş ilerledikçe, eşcinsel bireylerin, cinsel yönelimleri ve dini inançları arasında bir uzlaşma sağladığı varsayıp dindarlık düzeyinin yükseleceği düşünülebilir. Araştırma bulgularımız bu varsayımı karşılamamıştır. Buna göre, ülkemizdeki eşcinsel bireylerde yaş ilerledikçe dindarlık düzeyi değişmemektedir. Yaş ve diğer değişkenler arasındaki ilişkilere bakıldığında (bknz. Tablo 7), ülkemizdeki eşcinsel bireylerde yaş ilerledikçe cinsel yönelimi kabul etme düzeyinde ve yine cinsel yönelimi kabullenmenin bir göstergesi sayabileceğimiz cinsel yönelimi sosyal çevre ile paylaşma düzeyinde bir değişme olmadığı görülecektir. Bu nedenle, literatürde sıkça karşımıza çıkan, cinsel yönelimi kabullenme sürecinin ilk yıllarında, yani nispeten daha erken yaşlarda, eşcinsel

bireylerin dini inançlara uzak durması ya da dini inançlarını bu yıllarda reddetme yönündeki eğilim, ülkemizdeki eşcinsel bireyler için geçerli değildir denilebilir. Yine dindarlık düzeyi ile yakından ilişkili olan, inanılan dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel olarak sorgulama düzeyi ile yaş arasındaki ilişkiye bakıldığında, ülkemizdeki eşcinsel bireylerin, inandıkları dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu sorgulama düzeylerinin de yaşla değişmediği görülmüştür. Başka bir deyişle, eşcinsel birey genç yaşlarda inandığı dinin tutumunu içsel olarak sorguladığı gibi, ileri yaşlarda da sorgulamakta ya da tam tersi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu bulgu, ülkemizdeki eşcinsel bireylerin inandıkları din ve cinsel yönelimleri arasında yaşa bağlı olarak bir uzlaşma sağlayamadıkları yönünde yorumlanabilir.

Araştırmamızda dindarlık düzeyi ile yetişme ortamı arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki gözlenmiştir. Yani araştırmamıza katılan eşcinsel bireylerin yetiştikleri ortam büyüdükçe, dindarlık düzeyleri düşerken, yetişme ortamları küçüldükçe dindarlık düzeyleri yükselmektedir. Yetişme ortamı ve dindarlık düzeyi ile ilgili çalışmalara bakıldığında, kentlerde yaşayanlara göre, kırsal kesimlerde yaşayan bireylerin daha dindar ve daha geleneksel inançlara sahip oldukları görülmektedir (Chalfant ve Heller, 1991). Ülkemizde yaşayan eşcinsel bireylerin de bu tablo ile uyum gösterdiği söylenebilir.

Araştırmamıza katılan eşcinsel bireylerde, dindarlık düzeyi ile ekonomik düzey arasında bir ilişki görülmemiştir. Bu bulgu ülkemizde yapılan ekonomik düzey ile dindarlık arasında bir ilişki olmadığını gösteren çalışma bulguları ile uyumludur (Karaca, 1997, Yıldız,1998, Sümertaş, 2003). Bu bulgu ışığında, ekonomik durumun dindarlığı etkilemediği, dindarlık düzeyini başka faktörlerin belirlediği söylenebilir.

Araştırmamızda inanan eşcinsel bireylerde, eğitim düzeyi ile dindarlık düzeyi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Eğitim düzeyi düşük bireylerin daha dindar olduğu ülkemizde genel bir gözlemdir. Literatürde de bu gözlemi ispat eden çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, Keysar ve Kosmin (1995), 18-24 yaş arası kadınlardan, geleneksel dini bağlanmaları olan kadınların eğitim düzeylerinin daha düşük olduğunu bulmuşlardır. Diğer bazı çalışmalar da eğitim düzeyi ile dindarlık arasındaki negatif ilişkiyi göstermiştir (Albrecht, 1989; Hadaway ve Roof, 1988; Johnson, 1997).

Araştırmamızın önemli bulgularından biri, dini inancı olan eşcinsel bireylerde, dindarlık düzeyi ile algılanan psikolojik sağlık düzeyi arasındaki ters yönlü ilişki olmuştur. Dindarlık düzeyi yüksek eşcinsel bireylerin psikolojik sağlık açısından kendilerini daha kötü değerlendirdikleri görülmüştür. Araştırmamızda kullanılan dindarlık ölçeği, dindarlık eğilimini ölçmektedir. Yani yüksek puanlar içedönük dindarlık eğilimini, düşük puanlar ise dışadönük dindarlık eğilimini göstermektedir. Dışadönük dindarlık yönelimli bireyler, dini, güçlü bir grubun üyesi olmayı sağlaması (Genia ve Shaw, 1991) ve korunma, teselli ve sosyal statü sağlaması için kullanırken, içedönük dindarlık eğilimli bireyler dinlerinin gereklerini yaşarlar (Allport ve Ross, 1967). Genel olarak çalışmalar, içedönük dindarlığın daha iyi bir ruhsal sağlık ile ilişkili; dışadönük dindarlığın ise daha kötü bir ruhsal sağlıkla ilişkili olduğunu göstermektedir (Batson ve Ventis, 1982; Bergin, 1983; Gorsuch, 1988; Wulff, 1997). Fakat eşcinsel bireylerin katıldığı bu araştırmada, dindarlık eğilimi ve psikolojik sağlık ile ilgili literatür bulguları ile uyumlu sonuçlar elde edilmemiştir. Bizim bulgularımız ve literatürdeki bulgular ışığında, dindarlığın genel popülasyonun aksine, eşcinsel bireyin yaşamını zorlaştırdığı söylenebilir. Özellikle

dindarlık düzeyi yüksek bireyler, yani dini inançları yaşamlarında önemli bir yere sahip olan, yaşamını dini inançları ile yönlendirmeye çalışan eşcinsel bireyler için, dinin bir stres kaynağı olduğu söylenebilir. Nitekim Baret ve Barzan (1996), “dindarlık, gey ve lezbiyen bireylerin hâlihazırda zor olan yaşamlarına daha fazla çelişki eklemektedir” demişlerdir. Dindarlık düzeyi yüksek bireylerin, dinin eşcinsellikle ilgili görüşlerine daha çok aşına olduğu ve bu görüşleri daha çok önemsedikleri söylenebilir. Bu durum dindarlık düzeyi yüksek bireylerde, benlikleri, güdeleri ve inançları arasında daha derin bir çelişki yaratıp, eşcinsel bireyin psikolojik sağlığını etkiliyor olabilir. Ülkemizdeki eşcinsel bireylerin, dini alandan, eşcinsellikle ilgili daha çok olumsuz mesajlar aldığı düşünüldüğünde, dinin eşcinselliği yasakladığı düşüncesinde olan ve bunu içselleştiren bir eşcinsel birey, ya cinsel yönelimini baskılayıp dini inançlarının yasağını ihlal etmemiş olacak ya da cinsel yönelimini yaşayarak, dini inançlarını ihlal edecektir. Her iki durumda da eşcinsel birey psikolojik sıkıntılar yaşayabilir. Dini inançlarını korumak adına cinsel yönelimini baskılayan eşcinsel birey, yalnız kalma, bağlanma ihtiyacının doyurulmaması, yalıtılmışlık, doyurulmayan cinsel güdülerin yarattığı gerginlik, günaha düşme endişesi ve daha sayamayacağımız birçok olumsuz durum yaşıyor olabilir. Dini inançlarını ihlal etmek pahasına, cinsel yönelimini ortaya koyan dindar eşcinsel birey ise, günahkârlık, suçluluk, cezalandırılma endişesi, iyi bir dindar olma istenci karşısında iyi bir dindar olamadığı, Tanrı'nın onu lanetleyeceği gibi düşünceler içerisine girebilir. Her iki durumun da eşcinsel bireyin psikolojik iyilik halini engellediği düşünülebilir.

Araştırmamızın önemli bulgularından biri ise, dindarlık düzeyi ile cinsel yönelimi kabullenme düzeyi arasındaki olumsuz yönde anlamlı ilişkidir. Dindarlık



düzeıı yükseldikçe, eşcinsel bireylerin cinsel yönelimlerini kabullenme düzeıı düşmektedir. Bu beklenen bir bulgudur. Çünkü dindarlık düzeıı yüksek bireylerin, eşcinsellikle ilgili dini mesajları daha çok önemsedikleri düşünülebilir. Eşcinsellikle ilgili dini mesajlar ise çoğunlukla olumsuzdur. Literatürdeki bulgular da araştırma bulgumuzu destekler niteliktedir. Örneğın Herek (1987), cinsel azınlıklar ile yaptığı çalışmasında, içe dönük dindarlık ya da sıkı dini bağıllık ile içselleştirilmiş homofobi arasında ilişki olduğunu bulmuştur. Ream (2001) ise, cinsel azınlıklarda, içe dönük dindarlığın, içsel homofobiye neden olmadığını, daha çok, dini bakış açısındaki homofobik mesajların içselleştirilmiş homofobiye neden olduğunu bulmuştur. İçselleştirilmiş homofobi, eşcinsel bireyin, toplum tarafından kabul edilen cinsiyet normları (çoğunlukla bir kadın bir erkek üzerine kurulu heteroseksüel normlar) içsel olarak kabul etmesi ve bu normlar çerçevesinde kendini yargılamasıdır. Bu bağlamda ülkemizde yaşayan dindarlık düzeıı yüksek bireylerin, toplumdan ve inandığı dinden gelen eşcinsellikle ilgili olumsuz mesajları içselleştirip, kendini olumsuz yönde yargılayarak, cinsel yönelimlerini kabullenmekte zorlandıkları, dindarlık düzeıı düşük bireylerin ise, dine ilgileri daha az olduğu varsayılırsa, bu mesajlardan daha az etkilendikleri söylenebilir.

Araştırmamıza göre, dine inanan eşcinsel bireylerde, dindarlık düzeıı ile sosyal çevreye açılma düzeıı arasında ters yönlü bir ilişki gözlenmiştir. Dindarlık düzeıı yüksek bireylerin cinsel yönelimlerini sosyal çevreye açma düzeylerinin daha düşük olduğu bulunmuştur. Eşcinsel birey cinsel yönelimi ile ilgili ailesine, yakın arkadaşlarına açılabilir. Dindarlık düzeıı yüksek bireylerin cinsel yönelimleri ile ilgili sosyal çevreye açılma düzeylerinin düşük olmasının bir sebebi, cinsel yönelimi kabul etme düzeylerinin düşük olması olabilir. Harry ve DeVall'in (1978),

dindarlığın, eşcinsel kimlik gelişimini ertelediği düşüncesi bunu desteklemektedir. Cinsel yönelimini kendisi kabul edemeyen bir bireyin, onay görmek, rahatlamak, destek görmek, kendini ve farklılığını ifade etmek vb. gibi motivasyonlarla kendini açması beklenemez. Sosyal çevreye açılımın az olmasının bir nedeni ise, dindarlık düzeyi yüksek bireylerin sosyal ağının, yani aile ve arkadaş çevresinin de yüksek dindarlık düzeyine sahip bireylerden oluştuğu düşünülebilir. Bu gibi bireyler çevrelerinden daha çok homofobik mesajlar alıyor ve sosyal çevreleri tarafından kabul görmeyecekleri düşüncesine kapılıyor olabilirler. Ayrıca, dindarlık düzeyi yüksek bireyler, sosyal çevresi tarafından dindar kimliği ile bilinirken, eşcinsel yönelimini açtığı takdirde, dini kimliklerinin de yargılanacağı korkusu içerisinde de olabilirler.

Araştırmamızın diğer önemli bir bulgusu, dindarlık düzeyi yükseldikçe, cinsel deneyim yaşanan kişi sayısının azalmasıdır. Örneklem özellikleri bölümüne bakıldığında, dine inansın ya da inanmasın, araştırmamıza katılan bireylerin % 97'sinin hem cinsleri ile cinsel deneyim yaşadığı görülmektedir. Bu veriye göre dindarlık düzeyi yüksek bireylerin de cinsel deneyim yaşadığı açıktır. Bu bulgu ışığında, cinsel deneyim yaşamamanın günah olduğu düşüncesi ile oluşan korkunun cinsel deneyim sıklığını azalttığı söylenebilir. Yine dindarlık düzeyi yüksek bireylerin, gey kültür diye tabir edilen kültürden, dini inançlarından dolayı uzak durduğu, bunun doğal sonucu olarak cinsel deneyim sıklığının azaldığı düşünülebilir. Ayrıca, dindarlık düzeyi yüksek bireylerin, özellikle eşcinsellikle Lut halkı hikâyesinin özdeşleştirildiği bir iklimde, Lut kavminin cezalandırılan davranışının, cinsel deneyim yaşamak değil, cinsel deneyimi doyumsuzca, duygusal bir bağ olmaksızın, karşılaşılan birçok insanla yaşamak olduğunu düşünerek, çok eşli cinsel

deneyimden kaçındıkları düşünülebilir. Fakat bize göre, bu uzak bir ihtimaldir. Çünkü ülkemiz koşullarında, eşcinsel bireylerin, bireysel ve çok özel bir çabası olmaksızın, bu mesajı alma olasılığı çok düşüktür.

Araştırma bulgularımıza göre, dindarlık düzeyi ile cinsel yönelimin yaşamın diğer alanlarına olumsuz etkisi arasında olumlu yönde bir ilişki vardır. Yani, dindarlık düzeyi yükseldikçe cinsel yönelimin yaşamın diğer alanlarına olumsuz etkisi daha fazla hissedilmektedir. Yukarıda, dindarlık düzeyi yüksek bireylerin kendilerini psikolojik sağlık açısından daha kötü değerlendirdiklerini, cinsel yönelimlerini daha az kabul ettiklerini ve sosyal açımlarının daha az olduğunu belirtmiştik. Bütün bunlar eşcinsel bireyin yaşamın diğer alanlarında daha çok olumsuzluk yaşamasının nedeni olabilir. Baret ve Barzan'ın (1996) da dediği gibi, “dindarlık, gey ve lesbiyen bireylerin hâlihazırda zor olan yaşamlarına daha fazla çelişki eklemektedir” denilebilir.

Son olarak, araştırmamızda, dindarlık düzeyi ile eşcinsellikle ilgili geleneksel dini görüşe katılma düzeyi ve inanılan dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel sorgulama düzeyi arasında olumlu yönde bir ilişki gözlenmiştir. Buna göre dindarlık düzeyi yüksek eşcinsel birey, dindarlık düzeyi düşük bireylere göre, eşcinselliğin yasak ya da günah olduğu yönündeki görüşe daha çok katılmakta ve inançlarının eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel olarak daha fazla sorgulamaktadır. Dindarlık düzeyi yüksek bireyin, inandığı dinin eşcinselliğe bakışını araştırdığı ve genelde olumsuz mesajlarla karşılaştığı varsayılabilir. Dindarlık düzeyi yüksek birey, inandığı dini önemseyen ve yaşamaya çalışan kişidir. Bu bağlamda her ne kadar cinsel yönelimini reddetse de, dindarlık düzeyi yüksek bireyin, dininin bu konudaki görüşlerini de kabul etmek zorunluluğu hissettiği söylenebilir. Fakat çoğunlukla

doğuştan olduğuna inanılan ya da yaşamın ilk yıllarında gelişen eşcinsel yöneliminin, inandığı din tarafından reddedilmesine, lanetlenmesine ve ceza gerektiren bir durum olarak algılanmasına anlam veremiyor olabilir. Mutlak doğru, hatasız, adil ve insan doğasına en uygun olarak gördüğü inançları ile kendi doğası ve güduları arasında yaşadığı derin çelişki onu, inandığı dinin cinsel yönelimi ile ilgili tutumunu tefekkür etmeye, sorgulamaya sürüklüyor olabilir. Dindarlık düzeyi düşük bireyler ise, dine daha ilgisiz olduğu için, bu görüşü kabullenmiyor ya da daha az katılıyor olabilirler. Ayrıca, dinin eşcinselliğe karşı cezalandırıcı ve reddedici tutumundan dolayı, birçok eşcinsel bireyin geleneksel dini anlayıştan uzaklaştığı (Rosser, 1992; Rey, 1997) bilinmektedir. Bu bağlamda, dini düşünceleri ve inançları içerisinde cinsel yönelimine bir yer bulamayan eşcinsel bireyin, inandığı dine karşı ilgisizleştiği ve bu nedenle hem geleneksel dini görüşe katılma düzeyinin hem de bu görüşü iç dünyasında sorgulama düzeyinin azaldığı düşünülebilir.

#### **4.1.4. Maneviyat Değişkenleri Arasındaki İlişkilere Dair Bulguların**

##### **Değerlendirilmesi**

Araştırmamızda, dini inancı olan bireyler için, HAÖ ile ölçülen anlam ve amaçlılık duygusu, TAÖ ile ölçülen Tanrı algısı düzeyi ve DÖ ile ölçülen dindarlık düzeyi maneviyat değişkenleri olarak tanımlanmıştır.

Araştırma bulgularına göre, inanan eşcinsel bireylerde, dindarlık düzeyi yükseldikçe, anlam duygusu azalmaktadır. Dindarlık ölçeği puanlarının artması aynı zamanda iç güdümlü dindarlık düzeyinin artması anlamına gelmektedir. İç güdümlü dindarların dinlerini önemsedikleri, yaşamlarını dini inançları ile yönlendirdikleri ve dinlerini yaşadıkları bilinmektedir (Allport ve Ross, 1967). Dini inançlarını önemseyen ve yaşamaya çalışan eşcinsel birey, eşcinsellikle ilgili inandığı dinden

aldığı olumsuz mesajları da önemseyecektir. Bu durumda, cinsel yönelimi ile inandığı din arasında gördüğü uzlaşmazlık, eşcinsel bireyde bir çelişki ve varoluşsal bir anlamsızlık duygusu yaratıyor olabilir. Cinsel yönelimin çoğunlukla irade dışı nedenlerle ortaya çıkıyor olması gerçeği ve dinlerin çoğunun eşcinselliği lanetlediğine dair dini bilgi bu çelişkinin kalbinde yatan şeydir. Bilindiği gibi dini geleneklerde daha çok iradi eylemler ödül ve cezanın sebebidir. Bu durumda, dini inançlarına sıkı sıkı bağlı olan eşcinsel bireyin, dinin cinsel yönelimiyle ilgili olumsuz mesajlarını kabulleneceği, fakat kurtulamadığı cinsel yöneliminden dolayı da büyük bir gerginlik yaşayacağı söylenebilir. Yaşamın birçok alanını etkileyen cinsel yönelime bir anlam verilememesi, hayatta bir anlam kaybına neden oluyor olabilir. Diğer taraftan dindarlık düzeyi düşük bireyler, başka bir deyişle dış güdümlü dindar bireyler, dini inançlarına daha ilgisiz bireyler olduğu için, cinsel yönelim ve inandıkları din arasındaki çelişkiden kaynaklanan gerginlik ve anlamsızlığı daha az hissediyor olabilirler. Crandall ve Rasmussen (1975), Allport ve Ross'un Dindarlık Eğilimi Ölçeği ve Hayatın Amacı Testi'ni kullanarak üniversite öğrencileri ile yaptıkları bir çalışmada iç güdümlü dindarlık eğilimi ile hayatın anlamı arasında negatif bir ilişki ( $r = -.31$ ) olduğunu, dış güdümlü dindarlık eğilimi ile anlam duygusu arasında bir ilişki olmadığını bulmuşlardır. Bu bulgu bizim bulgumuzu destekler niteliktedir. Fakat Kıraç (2007), ülkemizde, üniversite öğrencileri ile yaptığı araştırmasında, dindarlık düzeyi ile anlam duygusu arasında olumlu bir ilişki bulmuştur. Yani üniversite öğrencilerinde, dindarlığın hayatın anlamına katkıda bulunduğunu göstermiştir. Fakat ülkemizde eşcinsellerle yapılan bu araştırma, yüksek dindarlık düzeyinin eşcinsel bireylerin anlam duygusuna olumlu bir katkı sağlamadığını, tersine olumsuz bir katkısı olduğunu göstermiştir. Dindarlık düzeyi ile

diğer değişkenler arasındaki ilişkilere bakıldığında (bknz. Tablo 7), dindarlık düzeyi yükseldikçe, cinsel yönelimi kabullenme düzeyinin düştüğü, sosyal çevreye açılma düzeyinin azaldığı, algılanan psikolojik sağlığın kötüleştiğı, cinsel yönelimin hayatın diğer alanlarına olumsuz etkisinin arttığı görülmektedir. Bu veriler, eşcinsel birey için anlam kaynağı olabilecek durumlar için dindarlığın olumsuz bir etkisi olduğunu göstermektedir. Nitekim diğer bütün değişkenler kontrol edildiğinde, dindarlık ve anlam duygusu arasında var olan negatif yönlü ilişkinin ortadan kalkarak, bu iki değişken arasında bir ilişki çıkmaması bu iddiaya destek vermektedir.

Araştırmamızda, dindarlık düzeyi ile Tanrı algısı arasında olumlu yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Dindarlık düzeyi yüksek bireyler Tanrı'yı, merhametli, yakın, bağışlayıcı, seven gibi daha olumlu özelliklerle algılamaktadırlar. Eşcinselliğin dini olarak yasaklandığı ve yasağı koyanın Tanrı olduğu düşünüldüğünde, dindarlık düzeyi yüksek eşcinsel bireyin Tanrı'yı daha olumsuz algılaması beklenebilir. Fakat araştırmamızda bu beklentinin tersine bir sonuç ortaya çıkmıştır. Bu bulguya göre, eşcinsel bireyin Tanrı algısının, cinsel yönelimi ve inançları arasındaki tutarsızlıktan çok da etkilenmediğı ya da bireyin bu çelişkiden Tanrı'yı sorumlu tutmadığı söylenebilir. Literatürde de bizim bu bulgumuzu destekleyen çalışmalar vardır. Örneğin Spilka ve Mullin (1977), iç güdümlü dindarlıkla, ölümü pozitif olarak algılama, diğer dünyada ödül beklentisi, Tanrı'yı yaratıcı, merhametli ve arkadaşça algılama arasında pozitif; Tanrı'yı uzak, ulaşılmaz ve kişisel olmayan olarak algılama arasında negatif bir ilişki olduğunu bulmuşlardır (akt James ve Wells, 2003).

Araştırmamızda, Tanrı algısı ile anlam duygusu arasında da olumlu yönde bir ilişki gözlenmiştir. Dindarlık düzeyinin aksine, Tanrı algısının cinsel yönelimi

kabullenme, sosyal çevreye açılma, cinsel yönelimin olumsuz etkisi gibi değişkenlerle ilişkili olmadığı görülmüştür. Fakat Tanrı algısının algılanan psikolojik sağlık düzeyi ile önemli düzeyde ilişki gösterdiği gözlenmiştir. Eşcinsel birey, Tanrı'yı seven, kabul eden, yakın, koruyan, sığınak olan gibi niteliklerle algıladıkça, psikolojik olarak kendini daha iyi hissetmektedir ki bu da anlam duygusunu desteklemektedir denilebilir. Ayrıca, Tanrı'nın kendi başına bir anlam kaynağı olduğu söylenebilir. Çünkü o var etmişse bir nedeni vardır. O nedensiz iş yapmaz düşüncesi de İslam dininin en önemli doktrinlerinden biridir.

Görüldüğü gibi olumlu Tanrı algısı eşcinsel bireyin anlam duygusunu desteklerken, yüksek dindarlık düzeyi, anlam kaybına neden olmaktadır. Diğer değişkenlerin etkisi kontrol edildiğinde, dindarlık düzeyinin anlam duygusu ile ilişkili olmadığı gözlenmektedir. Değişkenler arasındaki ilişkilere bakıldığında, anlam duygusu ile olumlu ilişki gösteren, algılanan psikolojik sağlık düzeyi, cinsel yönelimi kabullenme düzeyi, sosyal çevreye açılma düzeyi, cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı değişkenleri ile dindarlık düzeyinin olumsuz yönde ilişki gösterdiği gözlenmiştir. Fakat Tanrı algısının, algılanan psikolojik sağlık düzeyi ile göstermiş olduğu olumlu ilişki dışında, bu değişkenlerle ilişki göstermediği gözlenmiştir. Bu bağlamda, diğer değişkenler kontrol edildiğinde, anlam duygusu ile ilişki göstermeyen dindarlık düzeyinin, bu değişkenler kontrol edilmediğinde, kendini kabul etme, kendini ifade etme ve kendini yaşama gibi boyutlarda, eşcinsel bireyi olumsuz etkileyerek, anlam duygusuna olumsuz katkıda bulunduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, dindarlığın, eşcinsel bireyin yaşamını zorlaştırdığı ve anlam kaybına neden olduğu düşünülebilir.

#### **4.2. Dini İnancı Olan ve Olmayan Bireylerin Maneviyat ve Diğer Değişkenler Açısından Karşılaştırılması Sonucu Elde Edilen Verilerin Değerlendirilmesi**

Dini inancı olan ve olmayan eşcinsel bireyler, ortak maneviyat değişkeni olan anlam duygusu ve diğer değişkenler açısından karşılaştırılmıştır.

Sonuçlar, dini inancı olmayan bireylerin, cinsel yönelimi kabul etme puanlarının, dini inancı olan bireylere göre anlamlı olarak yüksek olduğunu göstermiştir. Başka bir deyişle, ülkemizdeki eşcinsel bireylerden dine inananlar, inanmayanlara göre cinsel yönelimlerini daha az kabullenmekte ya da kabullenmekte zorluk yaşamaktadırlar. Burada dinin cinsel yönelimi kabul etmede olumsuz etkisi açık bir şekilde gözlenmektedir. Sadece İslam dininin değil, kitaplı dinlerin çoğunun eşcinsellikle ilgili olumsuz bir mesaj taşıdığı bilinmektedir. İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an'da geçen Lut halkı hikâyesi ile eşcinselliğin özdeş olarak anlaşılması, Hz. Muhammed'e atfedilen bazı hadislerde eşcinsellikle ilgili olumsuz sözlerin olması ve sonraki gelenekte (İslam hukukunda) daha da sert ve cezalandırıcı kararların varlığı, bu kaynaklardan gelen mesajların İslam toplumunun bilincine işlemiş olması ve bütün halk kitlelerinde eşcinselliğe karşı olumsuz bir tutumun gelişmiş olması, şüphesiz İslam toplumlarında doğan ve özellikle İslam dinine, kutsal kitabına ve peygamberine inanan bir bireyin cinsel yönelimini kabul etmesini zorlaştıracaktır. Özellikle, günümüz İslam toplumlarında, dinin İslam hukuku bağlamında algılanmasının daha yaygın olduğu düşünöldüğünde, inanan bir eşcinselin cinsel yönelimini sorgulamadan kabullenmesi düşünölemez. Şüphesiz dinlerin etkisi dışında, dindar olmayan toplumsal yapının da, yaygın heteronormatif cinsiyet algısından dolayı eşcinselliği yadırgadığı unutulmamalıdır. Dini inanışların bu durumu daha da karmaşıklaştırdı söylenebilir. Daha önceki bölümlerde de



belirtildiği gibi, cinsel yönelimi kabullenmenin bir göstergesi olan sosyal çevreye açılma hususunda, dini inancı olmayan bireylerin, dini inancı olan bireylere göre cinsel yönelimlerini diğer insanlarla daha çok paylaştıkları gözlenmiştir.

Önemli bulgulardan biri de dini inancı olan ve olmayan bireylerin, cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı açısından anlamlı bir fark göstermiyor olmasıdır. Eşcinsellikle ilgili dini bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda, dine inanan bireylerin, cinsel deneyim yaşamaktan kaçınması beklenebilir. Araştırma bulgularımız bu beklentiyi desteklememiştir. Bu bulgu ışığında, cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı, cinsel yaşantının tek göstergesi olmasa da, ülkemizde yaşayan dine inanan ve inanmayan eşcinsel bireylerin cinsel davranışlarının farklı olmadığı söylenebilir. Başka bir deyişle, ülkemizde yaşayan dine inanan eşcinsel bireylerin, dini inançlarındaki olumsuz mesajlara rağmen, inanmayan bireylere göre daha az cinsellik yaşamadıkları söylenebilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, cinsel deneyim yaşanan kişi sayısı, tek başına, inanan ya da inanmayan bireylerin cinsel davranışlarını anlamak için yeterli değildir. Fakat bu konuda fikir sahibi olmamıza yardım eder niteliktedir. Eşcinsel bireyin, tek kişi ile sürekli bir ilişki içinde olabileceği ve cinsel eylemlerini sadece bu kişi ile gerçekleştirebileceği gerçeği de akılda tutulmalıdır. Fakat biz, bu gibi ilişkiler yaşanıyor olsa da, ülkemiz koşullarında çok yaygın olmadığı kanısındayız.

Araştırmamızın önemli bulgularından biri ise, dini inancı olan ve olmayan eşcinsel bireylerin, algılanan psikolojik sağlık düzeyi ve cinsel yönelimin yaşamın diğer alanlarına olumsuz etki düzeyi arasında anlamlı bir fark olmamasıdır. Başka bir deyişle, ülkemizde yaşayan eşcinsel bireyler, bir dine inansın ya da inanmasın, benzer düzeyde psikolojik iyilik hali yaşamakta ve cinsel yönelimlerinden dolayı

yaşamın diğer alanlarında benzer olumsuzluklarla karşılaşmaktadırlar. Şüphesiz dine inanmak, inanan eşcinsel bireyin yaşamına fazladan zorluklar ekliyor olabilir. Fakat insan yaşamının sadece cinsel yönelimle sınırlı olmadığı gerçeği unutulmamalıdır. İnsan varoluşunun birçok boyutu vardır. Din ya da dini inançları, inanan eşcinsel bireyi cinsel yönelimi ile ilgili büyük bir çelişki içine atsa bile, eşcinsel birey, varoluşunun diğer bazı boyutlarında inançlarından destek alıyor ve dini inançlarının yol göstericiliğinden faydalanıyor olabilir. Örneğin, yalnızlık ya da yalıtılmışlık duygusu yaşadığında, yaradanına sığınıyor olabilir. Dua ederek umut ediyor olabilir. Diğer taraftan dine inanmayan birey, eşcinsellikle ilgili olumsuz dini mesajlardan inanan birey kadar etkilenmiyor olabilir. Fakat eşcinsel bireyin psikolojisini olumsuz etkileyen tek faktör dini inançlar değildir. Homofobik bir toplumda eşcinsel bireyin psikolojisini olumsuz etkileyen ve olumsuzluklar yaşamasına neden olan birçok faktör olabilir.

Araştırmamızın en önemli bulgularından biri ise, hem dini inancı olan hem de dini inancı olmayan eşcinsel bireylerin maneviyat düzeyini ölçmek için belirlediğimiz ve maneviyatın önemli bir boyutunu oluşturan anlam duygusu açısından, inanan ve inanmayan bireyler arasında anlamlı bir farkın gözlenmesi olmuştur. Araştırma bulguları, ülkemizde yaşayan dine inanan eşcinsel bireylerin anlam duygusunun, dine inanmayan bireylerden anlamlı olarak daha yüksek olduğunu göstermiştir. Değişkenler arası ilişkilere bakıldığında, inanan eşcinsel bireylerde, dindarlık düzeyi yükseldikçe anlam duygusu azalmaktadır. Fakat buna rağmen, dine inanmayan bireylerin anlam duygusu, dine hiç inanmayan bireylere göre daha yüksek bulunmuştur. Bu bulgu inancın önemli bir anlam kaynağı olduğunu göstermektedir. Kozmik ve yersel olmak üzere iki tür anlamdan bahseden Yalom

(1999), “genel olarak bütün yaşamın, evrenin ve evren içinde insanın ne anlamı vardır sorusunun cevabı” olarak tanımladığı kozmik anlamın, genellikle dinsel öğretiler tarafından belirlendiğine dikkat çekmektedir. Ona göre, dinsel gelenekler varlık, evren ve insana dair kapsamlı anlam şemaları sunmaktadırlar. Tillich (1952) de anlamsızlığın, kişinin yaşamının manevi bir merkezden yoksun olması ve varlığın anlamı nedir? sorusuna bir cevap bulamamasından kaynaklandığını belirtmiştir. Tillich her ne kadar benliğinin feda edilmesine neden olsa da, insanın aşkın bir varlığa adanarak anlamsızlık kaygısından kurtulabileceğini vurgulamıştır. Bazı varoluşçu düşünürler insanın hayatta kendi kendine bir anlam yaratabileceklerini iddia etseler de, çalışmalar (Crandall ve Rasmussen, 1975) haz, heyecan, rahatlık ve mutluluk gibi hedonist değerler ile düşük hayatın anlamı puanları arasında anlamlı bir ilişki olduğunu rapor etmiştir. Bu bağlamda hayata anlam katma noktasında dini inancın önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Kısacası, cinsel yönelim ve inanılan din arasında bir çelişki yaşanıyor olması gerçeğinin, dini inancın hayatta manevi bir merkez yaratma işlevini tamamen ortadan kaldırmadığı söylenebilir.

### **4.3. Eşcinsellikle İlgili Dini-Psikolojik Algular ve Maneviyata Dair Bulguların Değerlendirilmesi**

#### **4.3.1. Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algular ve Maneviyat Düzeyine Dair Bulguların Değerlendirilmesi**

##### **4.3.1.1. Dini İnancı Olmayan Bireylerde Psikolojik Algular ve Maneviyat (Anlam Duygusu) Düzeyine Dair Bulguların Değerlendirilmesi**

*Araştırma bulgularına göre, “eşcinsellikle ilgili psikolojik algılarda gözlenen farklılaşmaya göre maneviyat düzeylerinde farklılık beklenmektedir” yönünde kurulan hipotezimiz dini inancı olmayan eşcinsel bireyler için desteklenmemiştir.*

Başka bir deyişle, dini inancı olmayan bireylerde, eşcinselliğin sebebi, cinsel kimlik karmaşası olup olmadığı ve değişebilirliği ile ilgili algılara göre oluşturulan 3 psikolojik algı grubunun (kabul grubu, çelişki grubu ve seçim grubu) maneviyat düzeyleri arasında (HAÖ puanları) anlamlı bir fark bulunmamıştır.

Dini inancı olmayan eşcinsel bireylerin, eşcinselliğin nedenini doğuştanlık, sonradanlık ve üçüncü cinsiyet gibi farklı nedenlere bağladıkları gözlenmiştir. Çalışmamızın teorik kısmında uzunca bahsedilen eşcinselliğin etiyojisi ile ilgili bölümden de anlaşıldığı gibi, bilimsel anlamda, eşcinselliğin neden ortaya çıktığı ile ilgili verilerde hem teorik düzeyde hem de ampirik düzeyde bir netlik yoktur. Eşcinselliğin sebebini merak eden eşcinsel bireyin, nedensel bir çıkarım yapabilmek için yeterli olmayan bu verileri elde ettiği, cinsel yönelimi ile ilgili kendi kişisel tarihini dikkate alarak ya da bilişsel bazı özelliklerinden ötürü, eşcinselliğin nedenini farklı sebeplere bağladığı ve bunu inanç haline getirdiği düşünülebilir. Bu nedenle eşcinselliğin nedeni ile ilgili eşcinsel bireyin inançları farklılık arz ediyor olabilir.

Dini inancı olmayan eşcinsel bireylerden oluşturulan kabul grubunun toplam grubun % 92,5'ini oluşturduğu ve bu gruptaki bütün bireylerin eşcinselliği cinsel kimlik karmaşası olarak değil normal bir yönelim olarak gördüğü ve değişmezliğine inanarak tam bir kabul içinde olduğu söylenebilir. Yine dine inanmayan eşcinsel bireylerden seçim grubu dediğimiz ve dine inanmayan eşcinsel örneklemin % 4,4'ünü oluşturan grubun da, eşcinselliği cinsel kimlik karmaşası olarak görmediği ve hatta birey istediği takdirde değişebilirliğine inandığı görülmektedir. Bu gruptaki bireylerin de eşcinsel yönelimi normal karşılamasından ve istenildiği takdirde eşcinsel yönelimi tamamen heteroseksüel yöneline değiştirme inancından dolayı, cinsel yönelimleri ile ilgili zihinsel bir sorun ya da çelişki yaşamadıkları söylenebilir.

Bu iki grubun anlam duyguları birbirine oldukça yakın ve yüksek bulunmuştur. Daha öncede belirtildiği gibi, cinsel yönelimi kabul düzeyi ile anlam duygusu arasında olumlu yönde anlamlı bir ilişki gözlenmiştir. Çelişki grubu dediğimiz ve dine inanmayan örneklemin % 3,1'ini oluşturan grubun anlam duygusunun diğer iki gruba göre daha düşük olması beklenirken, bu grubun hayatın anlamı puanlarına bakıldığında, diğer iki gruptan düşük olduğu, fakat gruplar arası farkın istatistiksel olarak anlamlı olmadığı görülmektedir (bkz. Tablo 12). Bu gruptaki bireylerin, eşcinselliği bir cinsel kimlik karmaşası olarak gördüğü ve değişmeyeceğine inandığı görülmektedir. Bu algının, bu bireylerde bir tür zihinsel çelişki yarattığı söylenebilir. Çünkü cinsel kimlik karmaşası bir tür anormallik ima etmektedir ve bu bireyler bu anormalliğin değişmeyeceği inancındadır. Anlam duygusunun istatistiksel olarak anlamlı olmasa da diğer iki gruptan daha düşük olmasının nedeni bu çelişki olabilir. Fakat eşcinsellikle ilgili çelişkili bir zihinsel algıya sahip olsalar da, bu bireylerin eşcinselliği günah ya da bir suç olarak gören dini düşüncelere inançları olmadığı için, bu çelişkiyi daha az yaşadıkları, bu nedenle de anlam duygularının diğer iki gruptan anlamlı olarak farklı olmadığı söylenebilir. Çünkü daha öncede belirtildiği gibi, dindarlık düzeyi ile anlam duygusu arasında ters yönlü bir ilişki gözlenmiştir. Dindar bireylerde bile dindarlık düzeyi düşük bireylerin anlam duygusunun yüksek olduğu düşünüldüğünde, dine inanmayan eşcinsel bireylerde, eşcinsellikle ilgili psikolojik algı çelişkili de olsa, büyük bir rahatlık olduğu, cinsel yönelimle ilgili algıların, bireyin hayatını anlamsızlığa atacak kadar derin yaşanmadığı söylenebilir.

Kısacası, dini inancı olmayan bireylerde, eşcinsellikle ilgili psikolojik düşüncelerdeki farklılık anlam duygusunda anlamlı bir fark yaratmamıştır. Dine inanan bireylerle ilgili verilerin tartışıldığı bölümde de görüleceği gibi, bu bulgudan

çıkarılacak en önemli sonuç, bireyin eşcinsellikle ilgili zihinsel algılarının, din faktörü ile daha da karmaşıklaştığı ve anlam duygusu da dâhil manevi yapısında daha net farklılıklar yarattığı yönündedir.

#### **4.3.1.2. Dini İnancı Olan Bireylerde Eşcinsellikle İlgili Psikolojik Algılar ve Maneviyat (Anlam Duygusu, Tanrı Algısı ve Dindarlık) Düzeyine Dair Bulguların Değerlendirilmesi**

*Araştırma bulgularına göre, “dini inancı olan eşcinsel bireyler için, eşcinsellikle ilgili psikolojik algılarda farklılaşmaya göre maneviyat düzeylerinde farklılık beklenmektedir” yönünde kurulan hipotezimiz anlam duygusu ve dindarlık düzeyi için desteklenmiş, Tanrı algısı için desteklenmemiştir.*

Öncelikle, araştırmamıza katılan dini inancı olan eşcinsel bireylerin, eşcinsellikle ilgili algılarına bakıldığında, çoğunluğun eşcinselliği kimlik karmaşası olarak görmediği ve değişmeyeceğine inandığı görülmektedir. Kabul grubu dediğimiz bu grup dine inanan örneklerin % 79,1’ini oluşturmaktadır (bakz. Tablo 14). Dine inanmayan bireylerde ise bu oran % 92,5 idi. Bu verilerden, ülkemizde yaşayan eşcinsel bireylerin büyük bir bölümünün cinsel yönelimlerini kabul ettikleri ya da kabul ettiklerini ima eden bir algıya sahip oldukları söylenebilir.

Araştırma bulgularına göre, dine inanan bireylerde eşcinsellikle ilgili psikolojik algılardaki farklılaşmaya göre oluşturulan grupların maneviyat değişkenlerinden anlam duygusu düzeylerinde anlamlı farklar bulunmuştur. Kabul Grubu ile Seçim Grubunun anlam duyguları ve dindarlık düzeylerinin farklı olmadığı; Çelişki Grubu ile Umut Grubunun da anlam duyguları ve dindarlık düzeylerinin farklı olmadığı, fakat Kabul grubu ile Seçim Grubunun anlam duygusunun, Çelişki Grubu ve Umut

Grubunun anlam duygusu düzeyinden anlamlı olarak yüksek, dindarlık düzeylerinin ise anlamlı olarak düşük olduğu gözlenmiştir.

Bilindiği gibi dinlerin çoğu eşcinselliği ahlaki olarak doğru bulmamaktadır (Ratzinger, 1986). Dinlerin vermiş olduğu bu mesaj eşcinsel bireyler tarafından çoğunlukla bilinmektedir. Bu nedenle, birçok eşcinsel birey, cinsel eğilimlerini kabul edebilmek için dini inançlarını reddetmektedir (Oberholtzer, 1971; Brooke, 1993). Diğer taraftan eşcinsellerden bazıları ise dini inanışlarına uygun yaşamak için eşcinselliklerini baskılamaktadırlar. (Brooke, 1993; Malloy, 1981). Yani dine inanan eşcinsel birey, cinsel yönelimi ile dini inanışları arasında bir seçim yapmak zorunda kalmaktadır. Eşcinsel birey ya eşcinselliği ahlaki görmeyen inandığı dine karşı ya da inandığı dinin eşcinsellikle ilgili düşüncelerine karşı ilgisizleşecek ve cinsel yönelimini kabul edecek veya eşcinsel yönelimini bir kenara bırakarak, inandığı dinin beklentilerini karşılayacaktır. Bizim araştırmamıza katılan eşcinsel bireylerin % 97'si hem cinsleri ile cinsel deneyim yaşadığını belirtmiştir. Yani katılımcıların çoğu, eşcinsel yönelimine göre davranış göstermektedir. Bireyin, davranışları ile düşünceleri arasında bir uyum yaratma çabasının varlığı evrensel bir gerçektir. Örneğin, eşcinselliğini kabul eden bir birey, eğer eşcinselliği reddeden bir dini inancı var ise, dindarlık düzeyinin yüksek olması düşünülemez. Çünkü dini inançları çok güçlü olduğunda, inandığı dinden eşcinsellikle ilgili aldığı olumsuz mesajlardan dolayı eşcinselliğini kabul etmesi zorlaşacak ve zihinsel bir gerilim yaşayacaktır. Bu nedenle eşcinselliğini kabul eden bireylerin dindarlık düzeyleri düşük olabilir. Kabul grubunda olduğu gibi eşcinselliği bir cinsel kimlik karmaşası olarak görmeyen ve değişmeyeceğine inanan bireylerin, inandığı din ve cinsel yönelimi arasında bir çelişki yaşaması beklenir. Bireyin zihinsel dünyası eşcinselliğinin normal bir durum

olduğuna ve istese de eşcinsel yönelimini değiştirip, dininin beklentilerini karşılamasının mümkün olmadığına inanmakta iken, dini inançları eşcinselliğin yasak ve günah olduğunu telkin etmektedir. Bu nedenle eşcinsel yönelimini kabul eden bireylerin dini inançlarını tamamen reddetmeseler bile dine karşı ilgisizleştikleri, bu nedenle dindarlık düzeylerinin düşük olduğu söylenebilir. Nitekim Rosser (1992) ve Rey (1997), dinlerin cezalandırıcı ve reddedici tutumundan dolayı, eşcinselliğini kabul eden eşcinsel bireylerin, geleneksel dini inançlarından uzaklaştığını rapor etmişlerdir. Bu düşünce, bizim araştırmamızdaki Kabul Grubu'nun dindarlık düzeyinin düşük olmasını açıklamaktadır. Diğer taraftan, dindarlık düzeyi düşük bireylerin, eşcinsellikle ilgili kabul edici bir düşünce tarzı geliştirdiği de söylenebilir. Birey eşcinselliğinden kaynaklanmaksızın, dine karşı ilgisiz olabilir ya da dindarlık düzeyi düşük olabilir. Bu bireyler, eşcinselliği normal olarak karşılama ve değişmeyeceğine inanma noktasında daha az zorluk yaşıyor olabilirler.

Seçim grubu dediğimiz grubunda dindarlık düzeyi düşük çıkmıştır. Bu gruptaki bireylerin de eşcinselliği normal bir yönelim olarak karşıladıkları fakat kabul grubundan farklı olarak değişebilirliğine inandıkları görölmektedir. Çünkü eşcinsellik ya da bir kadın bir erkek modeli arasında bir seçim yapabilme olasılığı varken, inandığı din eşcinselliği şiddetle yasaklıyor ise, eşcinsel yönelimi tercih etmesi için, dindarlık düzeyinin oldukça düşük olması gerekir. Fakat seçim grubu dediğimiz grubun, eşcinselliğin değişebilirliği inancı ile ilgili birkaç yorum yapılabilir. Örneğin eşcinselliğin değişebilirliğine inanan bu bireyler, karşı cins ile cinsel deneyim yaşıyıp, bundan hoşnut kalarak, eşcinselliğin değişebilirliğine inanıyor olabileceği gibi, sadece hipotetik olarak da değişebilirliği varsayıyor



olabilirler. Burada, değişebilirlik inancının kökeninin ne olduğundan çok, bireyin bu inançta olmasının daha önemli olduğu kanısındayız. Homoseksüel ya da heteroseksüel yönelimden birini seçme imkânını ima eden değişebilirlik inancını taşıyan ve eşcinselliği yasaklayan bir dine inanan bir bireyin, eşcinselliği normal karşılaması için dindarlık düzeyinin düşük olması ya da dine karşı ilgisiz olması beklenebilir. Bu durum seçim grubu dediğimiz grubun dindarlık düzeyinin düşük olmasını açıklayabilir.

Çelişki grubu ve Umut grubunun ise dindarlık düzeyleri arasında anlamlı bir fark olmadığı ve dindarlık düzeylerinin diğer iki gruptan anlamlı olarak yüksek olduğu görülmektedir. Çelişki grubu diye adlandırdığımız grubun eşcinsellikle ilgili algılarına bakıldığında, eşcinselliğin kimlik karmaşası olarak görüldüğü ve değişmeyeceği inancı vardır. Bu inancın eşcinsel bireyde zihinsel bir çelişki yarattığı söylenebilir. Bu grubun dindarlık düzeyinin yüksek olması, bu çelişkinin merkezinde olan unsurdur denilebilir. Dindarlık düzeyi yüksek bireyler, inandığı dinin beklentilerini daha çok önemseyen bireylerdir. İnanıkları dinin eşcinsellikle ilgili olumsuz mesajlarını fark eden bu bireyler, eşcinselliği normal olarak karşılayamamaktadırlar fakat aynı zamanda cinsel yönelimlerinin değişmesini de mümkün görmemektedirler. Daha önce de belirtildiği gibi dindarlık düzeyi yükseldikçe, eşcinsel birey, eşcinselliğin yasak olduğuna dair geleneksel görüşe daha çok katılmakta ve inandığı dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel olarak daha çok sorgulamaktadır. Ayrıca, dindarlık düzeyi arttıkça, cinsel yönelimi kabullenme düzeyi de azalmaktadır. Bu bağlamda bu grubun cinsel yönelimi kabullenmekte zorlanan bireyler olduğu söylenebilir. Cinsel yönelimlerini kabul edememelerinde ise eşcinsellikle ilgili dini görüşe daha çok katılmaları etkilidir denebilir. Bu nedenle, bu

bireyler eşcinselliği normal bir yönelim olarak değil bir cinsel kimlik karmaşası olarak görüyor olabilirler.

Umut grubu dediğimiz eşcinsel bireylerin de eşcinselliği kimlik karmaşası olarak gördükleri fakat değişebilirliğine inandıkları gözlenmiştir. Bu grubun da dindarlık düzeyi oldukça yüksek bulunmuştur. Dindarlık düzeyi yüksek olan bu bireylerin, inandıkları dinin eşcinsellikle ilgili olumsuz tavrı karşısında eşcinsel yönelimlerini terk edip bir kadın bir erkek modelini benimsemiş olmaları beklenirken, eşcinsel yönelimlerini sürdürmeleri, bu grubun değişebilirlik iddialarının bir umut etmekten ibaret olduğunu göstermektedir denilebilir. Diğer taraftan, dini inançlarının eşcinselliği günah olarak saymasından dolayı, eşcinselliğin bir kimlik karmaşası olduğuna ve değişebilirliğine inandıkları da düşünülebilir.

Çelişki ve umut gruplarının anlam duygularının, kabul ve seçim gruplarından daha düşük olduğu bulgusu önemlidir. Öncelikle dinlerin hayata anlam verme işlevi tartışılmazdır (Tillich, 1952; Yalom; 1999). Fakat dine inanan eşcinsel bireylerde dindarlık düzeyi arttıkça anlam duygusunun azaldığı gözlenmiştir. Kabul ve Seçim gruplarındaki eşcinsel bireylerin algılarına bakıldığında, bu bireylerin cinsel yönelimleri ile daha barışık fakat dindarlık düzeyleri daha düşük bireyler olduğu görülmektedir. Başka bir deyişle, bu bireylerin eşcinselliği ya da benliğin bir parçası olan cinsel yönelimlerini reddeden dini inanışlarına daha ilgisiz kalarak, cinsel yönelim-din çelişkisini daha iyi çözümlemiş bireyler olduğu söylenebilir. Bu nedenle, bu iki gruptaki bireylerin anlam duyguları yüksek çıkmış olabilir. Öte taraftan, çelişki ve umut grubundaki bireylerin dindarlık düzeyleri yüksek fakat anlam duygusu düşük bulunmuştur. Bu gruplardaki bireyler, muhtemelen inandıkları dinden gelen homofobik mesajlarla, içselleştirilmiş homofobi yaşamaktadırlar. Başka

bir deyişle, inandıkları dinden ya da inandığı dine mensup bireylerden, eşcinsellikle ilgili aldıkları olumsuz mesajları kabul edip, kendilerini yargılamaktadırlar. Araştırma bulguları, içselleştirilmiş homofobinin, suçluluk, cinsel zorluklar ve moral kaybı, intihar eğilimi gibi stres faktörlerine neden olduğunu göstermektedir (Meyer, 1995). Stokes ve Peterson (1998), eşcinsel bireylerin, kiliselerden aldıkları homofobik mesajlardan dolayı, eşcinselliği bir günah ve cehenneme götürecek bir neden olarak gördüklerini ve cinsel yönelimlerini değiştirmek istediklerini bulmuşlardır. Bu gruplardaki (çelişki ve umut grupları) bireylerin eşcinsel yönelimi, cinsel kimlik karmaşası olarak görmelerinin sebebi, bu homofobik mesajlar olabilir. Ayrıca, umut grubunun, eşcinselliğin değişebilirliğine dair inançlarında da homofobik dini mesajların etkisi vardır denilebilir. Dolayısı ile cinsel yöneliminden dolayı günah işlediğini ya da cehenneme gideceğini düşünen ve Meyer'in (1995) de belirttiği gibi, bu düşüncelerden dolayı suçluluk, moral kaybı ve intihar eğilimi gösteren eşcinsel bireyin anlamsızlık duyguları yaşaması beklenen bir durumdur.

Araştırmamızın en önemli bulgularından biri, dindar eşcinsel bireylerin, eşcinsellikle ilgili psikolojik algıları ne olursa olsun Tanrı algılarının değişmiyor olmasıdır. Yani eşcinsel yönelimini kabul eğilimi gösteren, dine karşı ilgisizleşen kabul ve seçim grubundaki bireyler ile eşcinsel yönelimini kabullenmekte zorlanan, eşcinsel yöneliminden dolayı büyük bir bilişsel çelişki yaşayan, eşcinselliğine yabancılaşan ya da değişmesi gerektiğine inanan dindarlık düzeyi yüksek bireylerden oluşan çelişki ve umut gruplarının Tanrı algısı arasında bir fark çıkmamıştır. Tanrı algısı ölçeği ortalamasına bakıldığında, inanan eşcinsel bireylerin Tanrı'yı oldukça olumlu sıfatlarla algıladıkları görülmüştür (bknz. Tablo 5). Eşcinsellik ve eşcinselliğin Tanrı ile ilişkisi hususunda eşcinsel bireylerin farklı bir bilişsel yol

izlediği söylenebilir. Birincisi, eşcinsel bireyler, Katrin ve arkadaşlarının (2009) belirttiği gibi, dindar olmanın ya da kendini dindar olarak tanımlamanın yüce bir güce yakınlık anlamına gelmediğini düşünüyor olabilirler. Yani kendilerini dine uzak da olsalar Tanrı'ya yakın hissediyor olabilirler. Bu durum, dindarlık düzeyi düşük olan kabul ve seçim gruplarının Tanrı algılarının oldukça olumlu ve diğer iki gruptan farklı olmamasının nedenlerinden biri olabilir. İkincisi, eşcinsel bireyler, Tanrı'nın merhametli, adil, yanlış yapmayan, yüce güç gibi çocukluktan itibaren içselleştirilen mükemmel sıfatlarla anılması gerektiğini düşünüyor olabilirler. Bu da gruplar arasında anlamlı bir fark çıkmamasının nedenlerinden biri olabilir. Her ne kadar dini inançlarda eşcinselliğin yasak olduğu söylene de, eşcinsel birey, Tanrı'nın hikmetli iş yaptığını, hata yapmayacağını, kurtulmanın mümkün olmadığı bir durumdan dolayı kullarına merhametsiz davranmayacağını düşünüyor da olabilirler. Katrin ve arkadaşları (2009) tarafından yapılan bir çalışmada, eşcinsel bireylerden bazılarının, Tanrı'nın her şeyi bir nedenden ötürü var ettiğini, eğer eşcinsel bireyi yarattı ise bunun bir nedeni olduğunu düşündükleri, Tanrı'nın hata yapmayacağına vurgu yaptıkları bulunmuştur. Kısacası, her ne kadar cinsel yöneliminden dolayı toplumsal, dinsel, bireysel problemler yaşıyor olsa da, eşcinsel bireyin kalbinde ya da gönlünde Tanrı'nın başka bir yeri olduğu söylenebilir.

Görüldüğü gibi, eşcinsel yönelimi ile barışık bireylerin, cinsel yönelimi ile barışık olmayan bireylere göre daha az dindar oldukları, fakat bu gruptaki bireylerin anlam duygusunun, eşcinselliğini kabul etmekte zorlanan, dindarlık düzeyi yüksek gruptaki bireylerden daha yüksek olduğu gözlenmiştir. Bu ülkemizde eşcinsel bireyin yaşadığı önemli bir paradoksun varlığını ispat etmektedir. Kur'an-ı Kerim'deki Lut kıssasının eşcinsellik konusunda referans olarak kullanılması, bu

konuda yeterince araştırma yapılmadan, eşcinsel bireyin Lut halkının eylemi ile yargılanması, yine Hz. Peygamber'in eşcinselliği lanetleyen hadislerinin olduğunun iddia edilmesi eşcinsel bireyi dini ile ilgili iki seçimden birini yapmaya zorlamaktadır. Birinci durumda, eşcinsel birey, inandığı dine karşı ilgisizleşmek yoluna gidebilmektedir. Bu durumu özellikle cinsel yönelimi ile barışan bireylerin tercih ettiği söylenebilir. Başka bir deyişle, eşcinsel birey dinine küserken ya da dini inançlarına ilgisizleşirken, cinsel yönelimi ile barışmak durumunda kalmaktadır. İkinci durumda ise, çelişki ve umut grubunda olan bireyler gibi, eşcinsel birey cinsel yönelimine yabancılaşmakta, dini inançlarını küstürmemektedir. Paradoksun en önemli kısmını ise, eşcinsel bireyin dinine bağlandıkça anlam duygusunun azalması, dinine yabancılaştıkça anlam duygusunun yükselmesi oluşturmaktadır denilebilir. Yine araştırmamıza katılan eşcinsel bireylerin ezici çoğunluğunun eşcinselliği değişmez bir durum olarak görmeleri, bu paradoksa başka bir boyut katmaktadır. Eşcinsel bireyin ya cinsel kimliğine ya da dinine yabancılaşması ile sonuçlanan bu paradoks içerisinde, en olumlu ve etkileyici durum, eşcinsel bireyin, eşcinsellikle ilgili düşüncesi ve algısı ne olursa olsun, dine karşı tutumu olumlu ya da olumsuz olsun, yaradanına karşı tutumunun değişmiyor olmasıdır denilebilir.

#### **4.3.2. Eşcinsellikle İlgili Dini Algular ve Maneviyat Düzeyine Dair Bulguların Değerlendirilmesi**

*Araştırma bulgularına göre, “dine inanan eşcinsel bireyler için, eşcinsellikle ilgili dini algılarda farklılaşmaya göre maneviyat düzeylerinde farklılık beklenmektedir” yönünde kurulan hipotezimiz anlam duygusu ve dindarlık düzeyi için desteklenmiş, Tanrı algısı için desteklenmemiştir.*

#### **4.3.2.1. Eşcinsel Cinselliğe Dini Tutum ve Maneviyata Dair Bulguların Değerlendirilmesi**

Araştırma bulgularımız, İslam dinine inanan eşcinsel bireylerden, cinsellik yaşayıp, bundan dolayı dini olarak rahatsızlık duymayan, dini rahatsızlık duyan ve dini olarak rahatsız olduğu için cinsellik yaşamayan bireylerin Tanrı algısı düzeyleri arasında anlamlı bir fark olmadığını göstermiştir. Yine cinsellik yaşayıp dini rahatsızlık duymayan grubun dindarlık düzeyinin, cinsellik yaşayıp dini rahatsızlık duyan ve dini rahatsızlık duyduğu için cinsellik yaşamayan gruplardan anlamlı olarak düşük olduğunu ve cinsellik yaşayıp dini rahatsızlık duyan grup ile cinsellik yaşamayan grubun dindarlık düzeyi arasında fark olmadığını göstermiştir. Son olarak, cinsellik yaşayan ve dini rahatsızlık duymayan grubun anlam duygusunun, cinsellik yaşayıp dini rahatsızlık duyan gruptan yüksek olduğunu göstermiştir. Cinsellik yaşamayan grubun anlam duygusu ile diğer iki grubun anlam duygusu arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır

Dine inanan bireylere ulaştırılan en olumsuz mesaj, eşcinsel cinsellik yaşamamanın İslam dininde yasak olduğu mesajıdır. Ülkemizdeki eşcinsel bireylerin bu mesaja verdiği tepki farklılık arz etmektedir. Bir grup (% 50,3), cinsellik yaşamakta ve dini olarak rahatsız olmadığını belirtmiştir. Bu grubun dindarlık düzeyi diğerlerinden düşüktür. Bu gruptaki bireylerin dindarlık düzeyleri düşük olduğu için eşcinsellikle ilgili olumsuz mesajlardan daha az etkilendiği ya da bu mesaja karşı duyarsız davrandığı varsayılabilir. Diğer taraftan dinin olumsuz mesajlarına rağmen eşcinsel cinsellik yaşadıkları için, suçluluk hissediyor olabilecekleri ve içsel gerginliği azaltmak için dine ilgisizleştikleri söylenebilir. Dini mesaj, eşcinsel bireyin cinsel yönelimi ve anlam kaynağı olan dini inancı arasında bir ikilem

yaşamısına neden olduğu için, dindarlık düzeyi düşük olan bu grubun, anlam duygusunun yüksek olduğu düşünülebilir. Daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi dindarlık düzeyi düşük bireylerin, cinsel yönelimlerini daha çok kabullendiği, eşcinsellikle ilgili geleneksel görüşe katılma ve inandıkları dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel olarak sorgulama düzeylerinin daha düşük olduğu bilinmektedir.

Yine ülkemizde yaşayan İslam dinine inanan eşcinsel bireylerden bir kısmı (% 45,8), cinsellik yaşadığını ve bu yüzden dini olarak rahatsızlık duyduğunu belirtmiştir. Bu grubun dindarlık düzeyi, dini rahatsızlık duymayan gruptan daha yüksek bulunmuştur. Bu gruptaki bireyler, yüksek dindarlık düzeyine sahip oldukları için, eşcinsellikle ilgili geleneksel olumsuz mesaja daha çok maruz kalmaktadır denilebilir. Ayrıca daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi, dindarlık düzeyi yükseldikçe, eşcinsellikle ilgili geleneksel dini görüşe katılma düzeyi artmakta ve bireyler inandıkları dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel olarak daha çok sorgulamakta ve cinsel yönelimi kabullenmekte daha çok zorlanmaktadırlar. Bu bireylerin, cinsel yönelimleri ile inandıkları din arasında büyük bir çelişki yaşayan bireyler olduğu söylenebilir. Çünkü ülkemizdeki eşcinsel bireylerin çoğunluğu, eşcinselliğin doğuştan olduğuna ya da sonradan bazı faktörler sonucu oluştuğuna inanmaktadırlar. Çok az sayıda eşcinsel birey, eşcinselliği seçtiğini ifade etmektedir. İradeye dayalı olmadığı düşünülen bir durumun, bireyin anlam dünyasını yapılandıran inandığı din tarafından reddedilmesi, hatta lanetlenmesi, her ne kadar bireyin dindarlık düzeyi yüksek olsa da, anlam duygusunu olumsuz etkiliyor olabilir.

Oran olarak çok az olan, dini kaygılarından dolayı eşcinsel cinsellik yaşamayan bireylerin (% 3,4) de dindarlık düzeyi, dini rahatsızlık duyan bireyler gibi yüksek bulunmuştur. Fakat anlam duyguları her iki gruptan anlamlı olarak farklı değildir. Bu

grubun HAÖ sıra ortalamalarına bakıldığında, anlamlı bir fark olmamakla birlikte, anlam duygularının cinsellik yaşayan ve dini rahatsızlık duymayan gruptan daha düşük, cinsellik yaşayıp dini rahatsızlık yaşayan gruptan ise daha yüksek olduğu görülmektedir. Bu bulgu, dine inanan ve dindarlık düzeyi yüksek olan eşcinsel bireyler için, cinsellik yaşamının anlam kaybına neden olduğunu göstermektedir. Çünkü yüksek dindarlık düzeyinden dolayı cinsellik yaşayan eşcinsel bireylerin suçluluk ya da günahkârlık duygusu yaşama olasılığı yükselebilir. Bu nedenle dini inançlarından dolayı cinsellik yaşamaktan kaçınan bireylerin anlam duygusunun, cinsellik yaşayıp dini rahatsızlık duyan gruptan, istatistiksel olarak anlamlı olmasa da daha yüksek çıktığı söylenebilir. Diğer taraftan, cinsellik yaşamayan eşcinsel bireylerin anlam duygusunun, cinsellik yaşayan ve dini rahatsızlık duymayan bireylerin anlam duygusundan istatistiksel olarak anlamlı olmasa da, daha düşük olmasının nedeni, cinsellik yaşamayan bireylerin, dini inançlarından dolayı eşcinsel yönelimlerini ifade edememeleri ve bunun gerginliğini yaşıyor olmaları olabilir.

En önemli bulgulardan biri, bu üç grubun Tanrı algıları arasında anlamlı bir fark olmamasıdır. Bu bulgu, eşcinsel birey için Tanrı'nın farklı bir yeri olduğu yönünde yorumlanabilir. Dindarlık düzeyi yüksek grubun, eşcinsel cinsellikten dolayı dini rahatsızlık duymaları, Tanrı'yı daha olumsuz algılamalarına neden olmamaktadır. Yine dindarlık düzeyi düşük olan ve eşcinsel cinsellikten rahatsızlık duymayan grupta olduğu gibi, kişi inandığı din ile bağını zayıflatıyor olsa da, bu Tanrı ile olan bağını etkilemiyor gibi görünmektedir. Bu bize eşcinsel bireylerin din ve Tanrı arasında daha seküler bir bağ kurduğu imajını vermektedir. Dindarlık düzeyi düşük birey için de, dindarlık düzeyi yüksek birey için de Tanrı olumlu sıfatlarla algılanıyor denilebilir.



Ayrıca, betimsel verilere bakıldığında, eşcinsel cinsellikle ilgili olumsuz, reddedici ve cezalandırıcı dini mesaja rağmen, İslam dinine inanan eşcinsel bireylerin ezici çoğunluğunun cinsellik yaşadığı söylenebilir. 382 kişilik Müslüman örneklemden sadece 13 kişi (% 3,4), dini kaygılarından dolayı cinsellik yaşamadığını belirtmiştir ki bu rakam oldukça düşüktür. Dolayısı ile dindarlığın güçlü olmasının, cinsellik yaşamaya engel olmadığı görülmektedir. Bunun yerine dindarlığın güçlü olması cinsellik yaşayan eşcinsel bireyde, dini rahatsızlık ve dolayısı ile günahkârlık duygusu yaratmaktadır denilebilir.

#### **4.3.2.2. Eşcinsellik-Tanrı İlişkisi ve Maneviyata Dair Bulguların Değerlendirilmesi**

Araştırma bulgularımıza göre, ülkemizde yaşayan ve İslam dinine inanan 376 eşcinsel bireyden 267 kişi (% 69,9) “eşcinsel olmamın nedeni Tanrı’nın beni eşcinsel olarak yaratmış olmasıdır” yanıtını vermiştir. 103 kişi (% 27) ise “eşcinsel olmamın Tanrı ile ilgisi yoktur, başka nedenlerden dolayı eşcinselim” demiştir. Sadece 6 kişi (% 1,6) ise eşcinselliği hem Tanrı’ya hem de Tanrı dışı nedenlere atfetmiştir. Bu bireylerin Tanrı algılarına ve dindarlık düzeylerine bakıldığında, Tanrı algısı düzeylerinde anlamlı bir fark olmadığı ve sadece eşcinsel olmamın nedeni, Tanrı’nın beni eşcinsel yaratmış olmasıdır diyen bireylerin dindarlık düzeyinin, eşcinsel olmamın Tanrı ile ilgisi yoktur, başka nedenlerden dolayı eşcinselim diyen bireylerden anlamlı olarak düşük olduğu görülmüştür. Ayrıca, eşcinselliği Tanrı’nın yaratmasına atfeden bireylerin, Tanrı dışı nedenlere atf yapan bireylere göre daha az anlamsızlık duygusu yaşadıkları bulunmuştur.

Heteroseksüel cinsel yönelimin norm kabul edildiği toplumlarda ve dini atmosferlerde yaşayan eşcinsel bireyin cinsel yönelimden dolayı dezavantajlı bir

konumda olduğu ve dezavantajlı konuma düşürüldüğü, bu nedenle heteroseksüel bir bireyin yaşamadığı birçok problemi yaşadığı varsayıldığında, eşcinsel bireyin Yaradanı ile kurduğu ilişkide, cinsel yönelimi ile ilgili Yaradan'ına sorular sorabileceği düşünülebilir. Örneğin cinsel yöneliminden dolayı, büyük içsel ve toplumsal problemlerle karşı karşıya kalan bir birey, eğer eşcinselliği Tanrı'nın var ettiği ve sonra da yasakladığı bir durum olarak görüyor ise, Tanrı'ya karşı bir isyan yaşaması beklenebilir. Diğer taraftan, eşcinselliğini Tanrı'nın yaratmasına atfeden birey, eşcinselliğe karşı dini yasaklar karşısında daha az sorumluluk duygusu hissederek, zihinsel bir rahatlık yaşayabilir.

Araştırmamızın bulgularına göre, inanan eşcinsel birey, eşcinselliğin nedenini “Tanrı'nın yaratmasına” da bağlasa, Tanrı'yı sorumlu tutmasa da, Tanrı algılarında bir farklılık olmadığı görülmüştür. Bireyin “Tanrı beni bu yönde var etti ve beni reddediyor” düşüncesine kapılabileceği ve bu düşüncenin Tanrı imgesini olumsuzlaştırabileceği beklenirken, Tanrı algısı düzeylerinde bir fark görülmemiştir. Fakat dindarlık düzeyleri açısından eşcinselliği Tanrı'nın yaratmasına bağlayan bireyler ile Tanrı ile ilişkisi olmadığını düşünen bireyler arasında farklılık gözlenmesi anlamlıdır. Eşcinselliğin Tanrı ile ilişkisi olmadığını belirten bireylerin dindarlık düzeylerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Dindarlık düzeyi yüksek bireylerin, *eşcinsellik, hata yapması imkânsız ve mükemmel bir yaratıcı ve eşcinselliği yasaklayan bir din* üçgeninde buldukları en uygun zihinsel çözümün, eşcinselliğin nedenini Tanrı dışında nedenlere atfetmek ve eşcinselliğin Tanrı ile ilgisi olmadığını düşünmek olduğu söylenebilir. Çünkü dindarlık düzeyi yüksek bireyler, dinin yasaklayıcı mesajından daha çok haberdar olabilirler. Ayrıca, dini gönderen Tanrı olduğu için, eğer bir şey dinde yasak ise bunun Tanrı'nın iradesi

olduğunu daha çok benimsiyor olabilirler. Bu durumda, bireyin eşcinselliği Tanrı'ya atfetmesi durumunda, Tanrı ile ilgili bir çelişki oluşmaktadır: Tanrı, hem eşcinsel bireyi eşcinsel olarak var etmekte, sonra da cezalandırmak için tehdit etmektedir. Bu mükemmel, adil, yanlış iş yapmayan Tanrı imgesi ile uyum içine olmayacaktır. Bu nedenle, eşcinselliğin nedeni Tanrı dışı nedenlere atfedilerek, hem Tanrı'nın mükemmel ve hatasızlığı korunmuş olacak hem de Tanrı'nın eşcinselliği yasaklaması daha makul görülebilecektir. Bu bireylerin, inançlarını ve Tanrı ile ilgili düşüncelerini korurken, cinsel yönelimlerini feda ettikleri, cinsel yönelimlerine göre yaşamaları durumunda, suçluluk duyabilecekleri düşünülebilir. Bu nedenle de eşcinselliği Tanrı dışında nedenlere atfeden bireylerin anlam duygusunun düşük çıktığı söylenebilir.

Eşcinselliği Tanrı'nın yaratmasına atfeden bireylerin dindarlık düzeyi daha düşük çıkmıştır. Bu bireylerin dindarlık düzeyi düşük olduğu için, eşcinsellikle ilgili olumsuz dini mesajları daha az önemsiyor olabilirler. Bu bireylerde, eşcinselliği Tanrı'ya atfetme durumunda, dindarlık düzeyi yüksek bireylerin yaşadığı zihinsel çelişkidenden daha az bir çelişki yaşanıyor ya da hiç yaşanmıyor olabilir. Diğer taraftan, dindarlık düzeyi düşük bireyler, eşcinselliği Tanrı'ya atfederek, dini sorumluluğu da hafifleten bir zihinsel mekanizma kullanıyor olabilirler. Bu nedenle eşcinselliği Tanrı'nın yaratmasına atfeden bireylerin daha az anlamsızlık duygusu yaşadığı söylenebilir.

#### **4.3.2.3. Eşcinsel Cinsellikten Dolayı Ceza Beklentisi ve Maneviyata Dair Bulguların Değerlendirilmesi**

Eşcinsel cinsellik, dine inanan eşcinsel birey için en önemli problemlerden biridir. Bu probleme, Kur'an'da bahsedilen ve şiddetli bir şekilde cezalandırılan Lut

halkının cinsel eylemlerinin, eşcinsellikle özdeşleştirilmesi kaynaklık etmektedir. Bu nedenle, dini alanda, eşcinsel bireyin en önemli çıkmazı, cinsel eylemden ve bundan dolayı ceza beklentisi içinde olmaktan kaynaklanmaktadır denilebilir.

Ülkemizde yaşayan, İslam dinine inanan 382 eşcinsel bireyden, 197 kişi (% 51,6), cinsel deneyim yaşadığını ve Tanrı'nın bundan dolayı kendisini cezalandırmayacağını, 169 kişi (% 44,2) cinsellik yaşadığını ve Tanrı'nın bundan dolayı kendisini cezalandıracağını, sadece 12 kişi (% 3,1) cezalandırılma kaygısı ile cinsellik yaşamadığını, 4 kişi ise (% 1) cinsellik yaşadığını, bazen Tanrı'nın kendisini cezalandırabileceğini bazen de cezalandırmayacağını düşündüğünü belirtmiştir. Bu veriler ülkemizde yaşayan ve İslam dinine inanan eşcinsel bireylerin çoğunluğunun cinsel eylemde bulunduğunu fakat cinsel eylemde bulunan inançlı bireylerin yarısının ceza beklentisi içinde olmadığını göstermektedir.

Grupların dindarlık düzeylerine bakıldığında, cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olan ve ceza beklentisinden dolayı cinsellik yaşamayan grupların dindarlık düzeyleri arasında fark olmadığı, fakat bu iki grubun dindarlık düzeyinin cinsellik yaşayıp ceza beklentisi olmayan gruplardan daha yüksek olduğu görülmüştür. Dindarlık düzeyi yüksek bireylerin, eşcinsel cinselliği günah olarak sayan dini mesaja daha çok maruz kaldığı beklenirken, dindarlık düzeyi düşük bireylerin bu mesaja daha az maruz kaldığı ya da bu mesajı daha az önemseydiği söylenebilir. Rosser (1992) ve Rey'in (1997) belirttiği gibi, dinlerin cezalandırıcı ve reddedici tutumundan dolayı, eşcinsel bireylerin geleneksel dini inançlarından uzaklaştığı bilinmektedir. Cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olmayan bireylerin dinlerin bu olumsuz tutumundan dolayı dine ilgisizleşen bireyler olduğu söylenebilir.

Anlam duygusu açısından gruplara bakıldığında, cinsellik yaşayan ve ceza

beklentisi olmayan grubun anlam duygusunun, cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olan ve ceza beklentisinden dolayı cinsellik yaşamayan gruptan anlamlı olarak yüksek olduğu bulunmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi ceza beklentisi olmayan grubun dindarlık düzeyi diğer iki gruptan daha düşük çıkmıştır. Dindarlık düzeyi düşük bireylerin, eşcinsellikle ilgili geleneksel dini görüşe katılım düzeyleri ve inandıkları dinin eşcinsellikle ilgili tutumunu içsel olarak sorgulama düzeyleri daha düşük, cinsel yönelimi kabul etme düzeyleri ise daha yüksek bulunmuştu. Bu bağlamda düşünüldüğünde, İslam dinine inansa da, cinsellikten dolayı rahatsızlık duymayan bireylerin, eşcinsellik-din çelişkisini daha az yaşadıkları ve bu nedenle daha az anlam kaybı yaşadıkları söylenebilir. Ceza beklentisinden dolayı cinsellik yaşamayan grup ve cinsellik yaşayıp ceza beklentisi olan gruplar ise din ve cinsel yönelim çelişkisini daha fazla hisseden gruplardır. Bu nedenle, bu grupların, her ne kadar dindarlık düzeyleri yüksek olsa da, hayata anlam vermede inançlarından yeterince güç alamadıkları söylenebileceği gibi, korkuya dayalı bir dini inancıya sahip oldukları da söylenebilir.

Bütün grupların Tanrı algısı düzeyleri arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır. Ülkemizde yaşayan eşcinsel bireylerden, cinsel eylemde bulunan ve bundan dolayı ceza beklentisi içinde olmayan bireylerle, ceza beklentisi olan bireylerin Tanrı algılarının benzer olması şaşırtıcı bir bulgudur ve TAÖ ortalamalarına bakıldığında bu grupların Tanrı'yı oldukça olumlu sıfatlarla algıladıkları görülmektedir. Bu bulgu, eşcinsel bireyler için, hatta cinsel eylemden dolayı ceza beklentisi olan eşcinsel bireyler için bile Tanrı'nın özel bir yeri olduğu şeklinde yorumlanabilir. Yani eşcinsel birey, kendi inancı içinde, eşcinsel cinsellik yaşamaktan dolayı ceza beklentisi içinde olduğunu belirtse bile, Tanrı'yı olumlu sıfatlarla algılamaktadır. Bu

bulgu, eşcinsel bireyin, Tanrı'nın adil, şefkatli, mantık dışı ve hikmetsiz iş yapmayacağı, kulunu kendi iradesi ile bizzat seçerek yapmadığı bir işten dolayı yargılamayacağı yönünde içsel bir inanca sahip olduğunun göstegesini olabilir. Diğer taraftan, eşcinsel cinsellik yaşamaktan dolayı ceza beklentisi içinde olan bireylerin, eşcinsel eylemlerini yanlış bir eylem olarak görüyor olma ihtimalleri de vardır. Yani eşcinsel birey, cinsel eylemi ceza gerektiren bir eylem olarak değerlendiriyor ve sorumluluğu Tanrı'ya vermeyip kendi üstleniyor olabilir. Yani eşcinsel eylemden dolayı kendini suçlayıp, Tanrı'yı olumlu sıfatlarla algılamaya devam ediyor olabilir. Ayrıca, dindarlık düzeyi yüksek bireyler, güçlü dini inançlarından dolayı, Tanrı'ya karşı içsel olumsuz duygular besleseler bile, Tanrı'yı olumlu sıfatlar ile anmanın zorunlu olduğunu da düşünüyor olabilirler.

#### **4.3.2.4. Eşcinselliğin Nedenini Tanrıya Atfeden Bireylerin Cinsellik Yaşama ve Ceza Beklentisi Durumuna Göre Tanrı Algısı Düzeyleri Arasındaki Farklara Dair Bulguların Değerlendirilmesi**

Önceki bölümde görüldüğü gibi, cinsellik yaşayıp ceza beklentisi olan, ceza beklentisi olmayan ve cezadan çekindiği için cinsellik yaşamayan bireylerin Tanrı algılarında bir farklılık olmadığı görülmüştür. Ayrıca, eşcinselliğin nedenini Tanrı'ya atfeden ya da Tanrı dışı nedenlere atfeden bireylerin de Tanrı algılarında bir farklılık olmadığı gözlenmiştir.

Araştırmamıza katılan İslam dinine inanan 382 eşcinsel bireyden “eşcinsel olmamanın nedeni Tanrı'nın beni eşcinsel yaratmış olmasıdır” diyen 267 bireyin, cinsel deneyim yaşama ve ceza beklentisi durumuna göre Tanrı algılarında bir farklılık olup olmadığına da bakılmıştır. Bulgularımız, eşcinselliği Tanrı'ya atfeden, cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olan bireylerin, eşcinselliği Tanrı'ya atfeden, cinsellik

yaşayan ve ceza beklentisi olmayan bireylerin ve yine eşcinselliği Tanrı'ya atfeden, ceza korkusundan dolayı cinsellik yaşamayan bireylerin Tanrı algısı düzeylerinde anlamlı bir fark olmadığını açığa çıkarmıştır.

Bu bulgu, açık bir şekilde ülkemizde yaşayan ve İslam dinine inanan eşcinsel bireylerin, eşcinsellikleri ile ilgili düşüncelerinin Tanrı algılarını değiştirmedini göstermektedir. Eşcinsellikten dolayı Tanrı'nın cezalandıracağını düşünen bireylerin, Tanrı ile ilgili algılarının olumsuz olması beklenebilir. Yani bu bireylerin Tanrı'ya "madem beni cezalandıracaktın, neden beni bu yönde yarattın" demeleri de beklenebilir. Araştırma bulgularımız bu düşünceyi desteklememiştir. Bunun nedeni, bu grubun, Tanrı'yı olumsuz sıfatlarla nitelendirmeyi diğer dini inanışlarına aykırı buluyor olmaları olabileceği gibi, eşcinselliğin nedenini Tanrı'ya bağlasalar da, bunun bir imtihan olduğunu ve dolayısı ile cinsellik yaşamamanın sonucu olarak bu imtihanda başarısız olacaklarını düşünerek, Tanrı'yı değil kendilerini suçluyor olmaları olabilir.

Eşcinsel olmamanın nedeni Tanrı'nın beni eşcinsel yaratmış olmasıdır diyen, cinsellik yaşayan ve ceza beklentisi olmayan grubun, Tanrı ile ilgili olumsuz bir algı içinde olmamasının nedeni, bu bireylerin, Tanrı'yı hikmetli iş yapan, çelişkili davranmayan, kullarına zulmetmeyen, merhametli, adil olarak algılamaları olabilir. Başka bir deyişle, bu bireyler, bütün olumsuz dini mesajlara rağmen, Tanrı'ya verilebilecek bir yanıt olduğunu ve Tanrı'nın da bunu anlayışla karşılayacağını umuyor olabilirler.

## 5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Eşcinsellikle ilgili dini-psikolojik algılar ve maneviyat araştırmasının bulguları bütüncül olarak ele alındığında, bu araştırmanın, ülkemizde yaşayan eşcinsel bireylerin yaşadığı, cinsel kimlik ve dini/ manevi kimlik paradoksunu açık bir şekilde ortaya koyduyu söylenebilir. Araştırma bulguları, eşcinsel yönelimini kabul etme eğilimi gösteren grupların, dine karşı daha uzak olduklarını, fakat yaşamlarını daha anlamlı gördüklerini, cinsel yönelimlerini kabul etmekte zorlanan grupların ise daha dindar olduklarını, fakat daha çok anlamsızlık duygusu yaşadıklarını göstermiştir. Bu bulgu, eşcinsel bireyin, dini kimliği ile cinsel kimliğini uzlaştırma hususunda yaşadığı zorluğu ya da ikilemi göstermektedir. Bu ikilemin temelinde ise eşcinsel bireyin eşcinsellikle ilgili dini-psikolojik algılarının yattığı söylenebilir. Ülkemizde yaşayan eşcinsel bireylerin çoğunluğu, bir taraftan, eşcinselliğin doğuştan geldiği, bir kimlik karmaşası olmadığı ve heteroseksüel yönelime değişmeyeceği yönünde psikolojik algılara sahipken (bknz. Tablo 15), diğer taraftan, dinlerin eşcinselliğe karşı hoşgörülü bakmadığı yönünde dini bir algıya sahiptirler (bknz. Tablo 5). Bu algılara sahip olan eşcinsel bireyin, cinsel yönelimini kabullenebilmek için, dini inançlarına yabancılaşması ya da dini inançları ile uyumlu yaşayabilmesi için cinsel yönelimine yabancılaşması kaçınılmaz olacaktır.

Ülkemizde yaşayan eşcinsel bireylerin çoğunluğu (% 85) eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili bilgi edindiğini ve bu bireylerden % 64,4'ü edindikleri bilgilerle, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili zihinlerinde var olan sorulara tatmin edici yanıtlar bulamadığını belirtmişlerdir. Dini inancı olmayan bireylerden, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili bilgi edindiğini söyleyen eşcinsel bireylerin % 40'ı, dinlere karşı inancının tamamen yok olduğunu, % 30'u ise dinlerin gerçekliği hususunda şüpheye



düştüğünü belirtmiştir. Bu veriler, ülkemizde eşcinsellikle ilgili olumsuz dini mesajların, eşcinsel birey için ne kadar yıkıcı sonuçlar doğurduğunu göstermektedir. Kimlik ya da yönelim olarak eşcinsellik ile Kur'an'daki Lut halkı hikâyesinin özdeşleştirilmesi ve kamuoyuna, eşcinsel bireyin Lut halkının günahını işleyen ve bu yüzden laneti hak eden kişiler olduğu mesajının verilmesinin, bu yıkıcı sonucun en önemli nedeni olduğu söylenebilir. Araştırmamızın Eşcinsellik ve Din bölümünde de bahsedildiği gibi, helak ile sonuçlanan Lut halkının eylemlerini, yönelim ya da kimlik olarak eşcinsellikle bütünleştirmek teknik olarak kolay olmadığı gibi, ahlaki açıdan da sorumlu bir davranış olmadığı kanısındayız. Yine İslam Peygamberi'ne atfedilen hem cins cinsellik yaşayan bireylerden, fail ve mefulün öldürülmesi yönünde aktarılan sözlerin, hem Kur'an tarafından doğrulanmadığı hem de sıhhatli bir hadis olmadığı görülmüştür. Bu hadisin doğru olduğu varsayılsa bile, peygamberin livata eylemi yapan bireylerden bahsettiği açıktır. Livata eylemi ile kimlik ya da yönelim olarak eşcinselliğin aynı şey olarak algılanmasının doğru bir yaklaşım olmadığı kanısındayız. Fakat eşcinsellikle ilgili yorumlara ve topluma aktarılan bilgilere bakıldığında, livata eyleminin eşcinsellik olarak yorumlandığı, Kur'an'daki Lut halkı hikâyesinin eşcinsellikle özdeşleştirildiği ve sıhhati şüpheli olan ve İslam Peygamberi'ne atfedilen sözlerin sıkça gündeme getirildiği gözlenmektedir. Bu bilgilerin, son derece güvenli bir tutumla ve ısrarla tekrarlanmasının, dini inancı olan eşcinsel birey için büyük bir ruhsal karmaşa nedeni, bazı bireyler için de dini reddetme nedenlerinden biri olduğu açıktır. Bu nedenle, eşcinselliğin dini boyutu ile daha güvenilir bilgilerin üretilmesi ve yapıcı bir yaklaşım ile topluma aktarılmasının önemli bir sorumluluk olduğunu düşünüyoruz.

Bu araştırmanın amacının, kimlik ya da yönelim olarak eşcinselliğin dini statüsü hakkında nihai bir hüküm vermek olmadığı unutulmamalıdır. Başka bir deyişle, biz bu araştırma verilerine dayanarak, eşcinsellik hususunda ahlaki bir çıkarım yapma niyetinde ve yetkinliğinde değiliz. Fakat araştırma verilerine dayanarak, eşcinsellikle ilgili büyük bir ilmi güven içerisinde topluma sunulan dini bilgilerin hatalı olma ihtimali olduğunu ve bu nedenle sorgulanması gerektiği kanısındayız. Her şeyden önce, net verilerin olmadığı bu gibi durumlarda, titiz araştırmalar yapılmadan, eşcinselliğin doğası ve dinin eşcinsel bireylere bakışı, kapsamlı bir şekilde ele alınmadan, eşcinsel bireyi derinden etkileyecek iddia ve hükümlerin verilmemesi gerektiğini düşünüyoruz.

Öncelikle, eşcinselliğin dini konumu ile ilgili titiz araştırmalar yapılmalıdır. Uzman kişiler tarafından, konu ile ilgili ayet ve hadisler titizlikle incelenmelidir. Araştırmamızda, bazı Kur'an yorumcularının eşcinselliğin doğasına dair yanlış bilgi ve anlayışa sahip oldukları, modern verilerden yararlanmadıkları ve yargılarını bu bilgilere bina ettikleri ileri sürülmüştür. Bu nedenle, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili yapılacak araştırmalarda, eşcinselliğin bilimsel boyutlarına dair verilere hakim uzmanların da bulunması, karşılıklı bilgi alışverişi yapılması gerektiği inancındayız.

Eşcinsellik ve din konusunda araştırma yapacak uzmanların, önyargıdan uzak olmaları, gerek dini gerçekleri gerekse ilmi gerçekleri, önyargı ile kirletmeden, çıkarımlar yapmaları gerekmektedir. Elde edilen verilerin, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili büyük karmaşa yaşadığı düşünülen eşcinsel bireylere, insani ve ilmi sorumluluk duygusu çerçevesinde iletilmesi gerekmektedir. Bu yaklaşımın, eşcinsel bireyin dini tutumlarını olumlu yönde etkileyeceği, özellikle inanan eşcinsel bireyin karmaşasını ve bu karmaşaya bağlı ızdırabını azaltacağı kanısındayız.

Eşcinselliğin sebebi, cinsel kimlik karmaşası olup olmadığı ve değişebilirliği ile ilgili bir yargıda bulunmak da tamamen bu araştırmanın kapsamı dışındadır. Bu konularla ilgili eşcinsel bireylerin düşünceleri ele alınmıştır. APA'nın eşcinselliği mental bozukluklar sınıflandırmasından çıkarmasından sonra, eşcinselliğin doğası ile ilgili çalışmaların azaldığı bir gerçektir. Her ne kadar ilmi gerekçeler sunulsa da, bu kararın politik bir karar olduğu iddia edilmektedir. Eşcinselliğin doğasına dair bilgilerimizin kısıtlı olması ya da henüz nedensel bir çıkarım yapmamıza elverecek düzeyde olmaması da eşcinsel bireyin aleyhine bir durum olduğu kanısındayız. Eşcinselliğin doğasına dair bilimsel verilerin üretilmesi, eşcinselliğin dini boyutu ile daha doğru çıkarımlar yapılmasına da yardımcı olacaktır.

Araştırmamızın en önemli bulgularından biri, dini inancı olan eşcinsel bireylerde, dindarlık düzeyi arttıkça, cinsel yönelimi kabul düzeyinin, sosyal çevreye açılımın, psikolojik sağlık düzeyinin ve anlam duygusunun azalmasıdır. Bu bulgu, ülkemizde yaşayan dine inanan eşcinsel bireyin, din-eşcinsellik ikileminde yaşadığı zorluğun bir göstergesidir. Şüphesiz dini inancı olmayan bireyler de, toplumsal nedenlerden dolayı büyük problemler yaşamaktadır. Biyolojik yapıya dayalı heteroseksüel modelin norm olarak kabul edildiği bir toplumda, eşcinsel bireyin hayatın birçok alanında problem yaşıyor olduğu, tahmin edilebilir bir gerçektir. Araştırma verilerine göre, ülkemizde yaşayan eşcinsel bireylerin büyük bölümü eşcinselliğin doğuştan geldiğine (% 70,7) ve değişmeyen bir durum olduğuna (% 91,4) inanmaktadır. Dini inancı olan ve olmayan bireylerde, benzer oranların elde edildiği görülmüştür. Bu algıya sahip bireylerin, azınlıklara karşı oldukça tahammülsüz ve önyargılı bir toplum ve açık veriler olmamasına rağmen, yargılayıcı ve reddedici bir dini iklimde görebileceği zararların, yaşayacağı psikolojik ve

toplumsal sorunların boyutları tahmin edilebilir. Bu nedenle, eşcinselliğin dini boyutu ve doğası ile ilgili yapılacak çalışmalarda, tartışmalarda ve uygulamalarda, *"Kim, bir insanı öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini yaşatırsa sanki bütün insanları yaşatmıştır"* (Maide Suresi/32) mesajının içerdiği adalet, merhamet ve sorumluluk duygusu ile hareket edilmelidir ve bu bilinç topluma yayılmalıdır.

Araştırma verilerimize göre, eşcinsel bireylerin, eşcinsellikle ilgili dini ve psikolojik algılarındaki farklılıklara rağmen, Tanrı algılarında herhangi bir fark gözlenmemiş ve Tanrı algılarının oldukça olumlu olduğu görülmüştür. Başka bir deyişle, bu kadar olumsuz dini mesaj ve toplumsal önyargılara rağmen, eşcinsel bireyin Tanrı ile ilişkisinin ya da Tanrı algısının oldukça olumlu olduğu gözlenmiştir. Nihai maksadı insanı Yaradan'ına ulaştırmak olan dini mesajların, sadece hukuksal ya da ahlaki boyutuna değil, estetik boyutuna da dikkat çekilerek yorumlanması, eşcinsel bireyi Yaradan'ından koparmaya götürebilecek yaklaşımların olumsuz etkilerini azaltacaktır düşüncesindeyiz.

Ülkemizde eşcinsel bireylerin, eşcinsellikle ilgili dini ve psikolojik algılarını inceleyen başka bir çalışmaya rastlanmamıştır. Öncü çalışmaların olmaması ve konunun karmaşıklığı nedeni ile araştırmamızın eksiklikleri olabilir. Araştırmamızın eksikliklerini giderip, daha güçlü araştırma metot ve araçları kullanılarak benzer araştırmaların yapılmasının ve böylece, özelde eşcinsel bireyler için genelde ise tüm toplum için, eşcinselliğin dini ve psikolojik boyutları ile ilgili daha güvenilir bilgilerin sunulmasının gerekli olduğu inancındayız.

## 6. KAYNAKLAR

- Aberle, D. (n.d). *Sufi mysticism and homoeroticism: God as the divine beloved*. Livejournal. Retrived December 1, 1012 from <http://hojjanusreddin.livejournal.com /2009109.html>
- AbuKhalil, A. (1993). A note on the study of homosexuality in the Arab/Islamic civilization. *The Arab Studies Journal*, 48, 32-34.
- Abu Khalil, A. (1997). Gender boundaries and sexual categories in Arab World. *Feminist Issues*, 15, 1-2.
- Akdemir, S. (2003). *Kur'an-ı Kerim' de RHM kökünün art süremlı semantik İncelemesi*. Tefsir Metinleri Ders Notu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara
- Akdemir, S. (2004). *Son çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- Akün, Ö. F. (1994). Divan edebiyatı. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9, s. 389-427.
- Albrecht, S. L. (1989). The consequential dimension of Mormon religiosity. *BYU Studies*, 29, 57-108
- Alexander, J.E. (2000). Biological influences on homosexuality: Current findings and future directions. *Psychology, Evolution and Gender*, 2.3, 241-252
- Allen, L. S., Hines, M., Shryne, J. E. and Gorski, R. A. (1989). Two sexually dimorphic cell groups in the human brain. *Journal of Neuroscience*, 9, 497–506.
- Allen, L. S. and Gorski, R. A. (1990). Sex difference in the bed nucleus of the stria terminalis of the human brain. *Journal of Comparative Neurology*, 302, 697–706.
- Allen, L. S. and Gorski, R. A. (1991). Sexual dimorphism of the anterior commissure and massa intermedia of the human brain. *Journal of Comparative Neurology*, 312, 97–104.
- Allen, L. S. and Gorski, R. A. (1992). Sexual orientation and the size of the anterior commissure in the human brain. *Proceedings of the National Academy of Science*, 89, 199–202.

- American Counseling Association. (1998, March). On appropriate counseling responses to sexual orientation. Adopted by the American Counseling Association Governing Council, March 27, 1998.
- American Psychological Association. (1997, August). Resolution on appropriate therapeutic responses to sexual orientation. Adopted by the American Psychological Association Council of Representatives, August 14, 1997.
- American Psychological Association (1999). Answers to your questions about sexual orientation and homosexuality [Online], Available: [www.apa.org.pubinfo/orient/html](http://www.apa.org/pubinfo/orient/html)
- Annak, B. B. (2005). *Sosyal destek, sosyal ağ, yaşam kalitesi ve yaşam doyumu: Duygu durum ve anksiyete bozukluğu tanısı alan kişiler ve düzenli hemodiyaliz tedavisi gören hastalar açısından bir karşılaştırma* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mersin: Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge, Mass: Addison-Wesley.
- Allport, G. W. (1968). *The person in psychology: Selected Essays*. Boston
- Allport, G. W. & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-433
- Arey, D. (1995). Gay males and sexual child abuse. In L. A. Fontes (Ed.), *Sexual abuse in nine North American cultures: Treatment and prevention* (pp. 200–235). Thousand Oaks, CA: Sage Publications
- Ateş, S. (1989). *Yüce Kuran'ın çağdaş tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar
- Attar (1992). *İlahiname*. Çeviri: Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: MEB Yayınları
- Bacanlı, H. (2004). *Sosyal ilişkilerde benlik: kendini ayarlamamanın psikolojisi*. İstanbul: MEB Yayınları
- Bahadır, A. (1999). Hayatın anlam kazanmasında psiko-sosyal faktörler ve din. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Bursa: U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Bailey, D. S. (1955). *Homosexuality and the Western tradition*. London: Longmans
- Bailey, J. M., ve Pillard, R. C. (1991). A genetic study of male sexual orientation. *Archives of General Psychiatry*, 48, 1089-1096.

- Bailey, J. M., ve Pillard, R. C., Neale, M., ve Agyei, Y. (1993). Heritable factors influence sexual orientation in women. *Archives of General Psychiatry*, 50, 217-223.
- Bakwin, H. (1968). Deviant gender-role behavior in children: relation to homosexuality. *Pediatrics*, 41, 620-629
- Balsam, K. F., Beauchaine, T. P., Mickey, R. M., & Rothblum, E. D. (2005). Mental health of lesbian, gay, bisexual, and heterosexual siblings: Effects of gender, sexual orientation, and family. *Journal of Abnormal Psychology*, 114(3), 471-476.
- Barlas, A (2002). "*Believing Women*" in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
- Barlow, D. & Agras, W.S. (1973). Fading to increase heterosexual responsiveness in homosexuals. *Journal of Applied Behavior Analysis*, 6, 355-366.
- Barrett, D. C. (2005). Whose gay community? Social class, sexual self expression and gay community involvement. *The Sociological Quarterly*, 46, 437-456
- Barret, R., & Barzan, R. (1996). Spiritual experiences of gay men and lesbians. *Counseling and Values*, 41, 4-15.
- Batson, C. D. & Ventis, W. L. (1982). *The Religious Experience*, New York: Oxford University Press, Akt: Watson, P. J., Morris, R. J. ve Hood, R. W. (1987). Antireligious humanistic values, guilt, and self-esteem. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26(4), 535-546.
- Bayraklı, B. (2003). *Yeni bir anlayışın ışığında Kuran tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları
- Beck, E. (1986). Education for spirituality. *Interchange*, 17, 148-156.
- Beckers, T. (2010). Islam and acceptance of homosexuality: The shortage of socioeconomic well-being and democracy. In S. Habib (Ed.), *Islam and homosexuality* (pp. 61-62). California: ABC Clio
- Beit-Hallahmi, B. (1989). *Prolegomena to the Psychological Study of Religion*, London. Akt: Güngördü, M. (2001). Allah' a atfedilen özellikler ile depresyon arasındaki ilişki üzerine bir araştırma. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

- Benson, P. & Spilka, B. (1973). God image as a function of self-esteem and locus of control. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 297-310.
- Bergin, A. E. (1983). Religiosity and mental health: a critical reevaluation and meta-analysis. *Professional Psychology*, 14, 170-184.
- Bergler, E. (1956). *Homosexuality: Disease or way of life?* New York: Hill and Wang
- Bibby, R. W. (1995). Beyond Headlines, Hype, and Hope: Shedding some light on spirituality. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, St. Louis, October
- Bieber, I., Dain, H., Dince, P., Drellich, M., Grand, H., Gundlach, R., Kremer, M., Rifkin, A., Wilbur, C. & Bieber, T. (1962). *Homosexuality: A psychoanalytic study*. New York: Basic Books
- Birk, L. (1980). The myth of classical homosexuality: Views of a behavioral psychotherapist. In J. Marmor (Ed.), *Homosexual behavior* (pp. 376-390). New York: Basic Books.
- Birky, I. T & Ball, S. (1988). Parental trait influence on god as an object representation. *Journal of Psychology*, 122, 133-137.
- Bouhdiba, A. (1998). *Sexuality in Islam*. London: Saqi Books.
- Braak, H. and Braak, E. (1987). The hypothalamus of the human adult: chiasmatic region. *Anatomical Embryology*, 176, 315-30.
- Breedlove, M. (1997). Sex on the brain. *Nature*, 389, 801.
- Breuer, I. & Freud, S. (1893-1895). *Studies on hysteria* .Standard Edition, 2. London: Hogarth Press, 1955
- Brooke, S. L. (1993). The morality of homosexuality. *Journal of Homosexuality*, 25 (4), 77-99.
- Bullough, V. L. (1975). Sex and the medical model. *The Journal of Sex Research*, 11, 291-303
- Bulter, A. & Carr, L. (1968). Purpose in life through social action. *Journal of Social Psychology*, 74, 243-250.
- Buchanan, M., Dzelme, K., Haris, D., & Hecker, L. (2001). Challenges of being simultaneously gay or lesbian and spiritual and/or religious: A narrative perspective. *The American Journal of Family Therapy*, 29, 435-449.



- Buri, J. R. & Mueller, R. A. (1987). Conceptions of Parents, Conceptions of Self, and Conceptions of God. Paper Presented at the Convention of the APA, New York, August. Akt: Wulff, D. M. (1996). *Psychology of religion*. New York: John Wiley& Sons
- Bursevi, İ. H. (1995). *Rul el-beyan*, Çev. Abdullah Öz ve arkadaşları. İstanbul: Damla Yayınları
- Callahan, E. J. (1976). Covert sensitization for homosexuality. In J. Krumboltz, Carl Thoresen (Ed.), *Counseling methods* (pp. 234-245). New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Canan, İ. (1995). *Kütüb-i sitte: Tercüme ve şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Candansayar, S. (2009). *Bir ötekileştirme pratiği olarak cinselliğin tıbbileştirilmesi ve eşcinsellik. Uluslararası homofobi karşıtı buluşma, anti homofobi kitabı*. Ankara: Ayrıntı Basımevi
- Capps, D. (2003). From masturbation to homosexuality: A case of displaced moral disapproval. *Pastoral Psychology*, 51, 249-272
- Cass, V. (1979) Homosexual identity formation: a theoretical model. *Journal of Homosexuality* 4:219–235.
- Cass, V. C. (1984). Homosexual identity formation: Testing a theoretical model. *The Journal of Sex Research*, 20, 143-167.
- Cass, V. (1990) The implications of homosexual identity formation for the Kinsey model and scale of sexual preference. In: Saunders, S., and Reinisch, J. (eds) *Homosexuality/heterosexuality: concepts of sexual orientation*. Oxford University Press, New York, pp. 239–266.
- Cass, V. (1996) Sexual orientation identity formation: a Western phenomenon. *Journal of Homosexuality* 9(2/3):227–251.
- Cavanagh, M. (1992). The perception pf god in pastoral counseling. *Pastoral Psychology*, 41 (2), 75-87.
- Cecero, J. J. & Ark. (2004). Images of mother, self, and god as predictors of dysphoria in non- clinical samples. *Personality and Individual Differences*, 36, 1669- 1680
- Chalfant, H. P. & Heller, P. L. (1991). Rural-urban versus regional differences in religiosity. *Review of Religious Research*, 33, 76-86

- Chartier, M. R. & Goehner, L. A. (1977). A study of the relationship of parent-adolescent communication, self-esteem, and god image. *Journal of Psychology and Theology*, 22, 352-371.
- Chittick, W. (1983). *The sufi path of love: The spiritual teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press
- Churchill, W. (1967). *Homosexual behavior among males: A cross-cultural and cross-species investigation*. New York: Hawthorn Books
- Cochran, S. D. (2001). Emerging issues in research on lesbians' and gay men's mental health: Does sexual orientation really matter? *American Psychologist*, 56(11), 931–947.
- Cochran, S. D., Ackerman, D., Mays, V. M., & Ross, M. (2004). Patterns of drug use among homosexually active men and women in the 1996 NHSDA. *Addiction*, 99(8), 989–998.
- Cochran, S. D., Keenan, C., Schober, C., & Mays, V. M. (2000). Estimates of alcohol use and clinical treatment needs among homosexually active men and women in the U.S. population. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 68(6), 1062–1071.
- Cochran, S. D., & Mays, V. M. (2000). Lifetime prevalence of suicide symptoms and affective disorders among men reporting same-sex sexual partners: Results from NHANES III. *American Journal of Public Health*, 90(4), 573–578.
- Cochran, S. D., Mays, V. M., & Sullivan, J. G. (2003). Prevalence of mental disorders, psychological distress, and mental health services use among lesbian, gay, and bisexual adults in the United States. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 71(1), 53–61
- Coleman, E. (1982) Developmental stages of the coming-out process. In: Paul, W., Weinrich, J.D., Gonsiorek, J.C., and Hotvedt, M.E. (eds) *Homosexuality: social, psychological and biological issues*. Sage Publications, Beverly Hills, CA, pp. 149–158
- Corraze, J. (1991). *Eşçinsellik*. Çev: İbrahim Yakupoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları
- Cooke, B.M., Tabibna, G. and Breedlove, S.M. (1999). A brain sexual dimorphism controlled by adult circulating androgens. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 96, 7538–40

- Crandall, J. E. & Rasmussen, R. D. (1975). Purpose in life as related to specific values. *Journal of Clinical Psychology, 31*, 483-485
- Crumbaugh, J. (1968). Cross-validation of purpose in life test. *Journal of Individual Psychology, 24*, 74-81.
- Crumbaugh, J. C., & Maholick, L. T. (1964). An experimental study in existentialism: The psychometric approach to Frankl's concept of noogenic neurosis. *Journal of Clinical Psychology, 20*, 200-207.
- Çabuk, F. D. (2010). Tıp öğrencileri ve hekimlerin eşcinsellik hakkında tutumları ve gay ve lezbiyenlerin sağlık hizmeti deneyimleri. Yayınlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye
- Çalışkan, İ. (2011). *İslam hukukunda çift cinsiyetliler (Hünsa)*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Isparta
- Dahir, M. (2000). Out in the country. *Advocate, 20*, (814), 83-85.
- D'Augelli, A.R. (1989). Homophobia in a university community: Views of prospective resident assistants. *Journal of College Student Development, 30*, 546-552.
- D'Augelli, A.R. (1991). Gay men in college: Identity processes and adaptations. *Journal of College Student Development, 32*, 140-146.
- D'Augelli, A.R. (1992). Lesbian and gay male undergraduates' experiences of harassment and fear on campus. *Journal of Interpersonal Violence, 7*, 383-395.
- D'Augelli, A.R., & Rose, M.L. (1990). Homophobia in a university community: Attitudes and experiences of heterosexual freshmen. *Journal of College Student Development, 31*, 484-491.
- Das, J., Quy-Toan Do, Q., Friedman, J., McKenzie, D. and Scott, K. (2007). Mental health and poverty in developing countries: Revisiting the relationship. *Social Science and Medicine, 65*, 467-480.
- Davie, G., & Vincent, J. (1998). Progress report, religion and old age. *Aging and Society, 18*, 101-110
- Davies, B., & Rentzel, L. (1994). *Coming out of homosexuality*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

- Davison, G.C. (1976). Homosexuality: The ethical challenge. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 44*, 157-162.
- Davis, L., Kerr, B.A., & Kurpius, S.E.R. (2003). Meaning, purpose and religiosity in at-risk youth: the relationship between anxiety and spirituality. *Journal of Psychology and Theology, 31*, 356-365).
- Debats, D. L. (1990). The life regard index: Reliability and validity. *Psychological Reports, 67*, 27-34.
- Diener, E., Emmons, R. A., Larsen, R. J., & Griffin, S. (1985). The satisfaction with life scale. *Journal of Personality Assessment, 49*, 71-75
- Dillon, M. & Savage, S. (2006). Values and religion in rural America: Attitudes toward abortion and same sex relations. Retrieved in 27 February 2013 from [http://carseyinstitute.unh.edu/sites/carseyinstitute.unh.edu/files/publications/IB\\_ruralvalues\\_06.pdf](http://carseyinstitute.unh.edu/sites/carseyinstitute.unh.edu/files/publications/IB_ruralvalues_06.pdf)
- Doğan, M. N. (2006). *Fatih divanı ve şerhi. İstanbul: Yelkenli Yayınevi*
- Dorries, L. (1970). Purpose in life and Social Participation. *Journal of Individual Psychology, 26*, 50-53.
- Dörner, G. (1986). Hormone-dependent brain development and preventive medicine. *Monogr. Neural Science, 12*, 17-27
- Drescher, J. (2002). Causes and because: On etiological theories of homosexuality. *The Annual of Psychoanalysis, 30*, 57-68.
- Duman, H. (2002). İslâm hukukunda hüsnâ (Çift cinsiyetliler). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, VI, S. II*, 296-318.
- Dunne, B. W. (1998). Power and sexuality in the Middle East. *Middle East Report, 8-11*.
- Dunne, B. W. (1990). Homosexuality in the Middle East: an agenda for historical research. *Arab Studies Quarterly, 12*, 1-18.
- Eliason, M. J. & Schope, R. (2007). Shifting sands or solids foundation? Lesbian, gay, bisexual and transgender identity formation. In I. H. Meyer & M. E. Northridge (eds.), *The health of sexual minorities: Public health perspective on lesbian, gay, bisexual and transgender population* (pp. 3-26). New York: Springer

- Ellens, J. H. (1997). Homosexuality in biblical perspective. *Pastoral Psychology*, 46, 35-53
- Ellis, A. (1959). A homosexual treated with rational psychotherapy. *Journal of Clinical Psychology*, 15, 338-343.
- Ellis, A. (1959). A homosexual treated with rational psychotherapy. *Journal of Clinical Psychology*, 15, 338-343
- Ellis, H. H. & Symonds, J. A. (1897). *Sexual Inversion*. London: Wilson and Mac Millian
- Emiroğlu, H. T. (1965). *Esbab-ı nüzul*. Konya: Yenikitap Basımevi
- Exline, J.J. (2003). Anger toward god: a brief overview of existing research. *Psychology of Religion Newsletter - Apa Division*, 29, 1-8
- Fairbairn, W.R.D. (1952). *Psychoanalytic studies of the personality*. London: Routledge & Kegan Paul
- Faulkner, A. H., & Cranston, K. (1998). Correlates of same-sex sexual behavior in a random sample of Massachusetts high school students. *American Journal of Public Health*, 88(2), 262-266.
- Feldman, M.P., MacCulloch, M.J. & Orford, J.F. (1971). Conclusions and speculations. In M.P. Feldman & M.J. MacCulloch, *Homosexual behaviour: Therapy and assessment* (pp. 156-188), New York: Pergamon Press
- Flakol, D. A. (1974). Self-esteem, Psychological Adjustment, and Images of God. Paper presenten at the 1974 Convention of the Society for the Scientific Study of Religion, Washington, D.C., October 26. 161
- Foster, R. A. & Keating, J. P. (1992). Measuring Androcentrism in the Western God-Concept. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31(3), 366- 375.
- Frame, M. W. (2002). *Integrating religion and spirituality into counseling: A comprehensive approach*. New York: Wadsworth
- Frankl, V. (1972). The feeling of meeninglessness: A challange to psychotherapy. *Journal of Psychoanalysis*, 32, 85-89.
- Frankl, V. (2000). İnsanın anlam arayışı: Logoterapiye giris. Çev: Budak, S. Ankara: Öteki Yayınevi

- Freud, S. (1896a). *Heredity and aetiology of neuroses*. Standard Edition, 3:142-156. London: Hogarth Pres, 1962.
- Freud, S. (1896b). *The aetiology of hysteria*. Standard Edition, 3: 189-221. London: Hogarth Pres, 1962
- Freud, S. (1900). *The interpretation of dreams*. Standard Edition, 4&5: London: Hogarth Press, 1953.
- Freud, S. (1908). *Civilized sexual morality and modern mental illness*. Standard Edition, 9:177-204. London: Hogarth Pres, 1959
- Freud, S. (1909). *Analysis of a phobia in a five years old boy*. Standard Edition. Cilt No: 10
- Freud, S. (1905). *Three essays on theory of sexuality*. Standard Edition. 7:123-246. London: Hogarth Pres, 1953
- Freud, S. (1910). *Leonarda da Vinci and a memory of his childhood*. Standard Edition, 11:59-138. London: Hogarth Pres, 1957
- Freud, S. (1920). *The Psychogenesis of a case of homosexuality in a women*. Standard Edition. cilt 18.
- Freud, S. (1922). *Certain neurotic mechanisms in jealousy, paranoia, and homosexuality*. Standard Edition. Cilt 18
- Freud, S. (1935). Anonymous (Letter to an american mother). In *The Letters of Sigmund Freud*. Ed. E. Freud. New York: Basic Books, 1960, pp. 423-424
- Freud, S. (1935). Letter to an American mother. *American Journal of Psychiatry*, 107, (1951), 786  
20, 237-238
- Frock, S. (2000). The Relationship Between Internalised Homophobia and Psychological Distress in Lesbians. *Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences*, 61(1-B), 529.
- Fortunato, J.E. (1982). *Embracing the exile*. New York: The Seabury Press
- Gall, T. L. (2004). Relationship with god and the quality of life of prostate cancer survivors. *Quality of Life Research*, 13, 1357- 1368.
- Gagnon, R. A. J. (2005). Scriptural perspective on homosexuality and sexual identity. *Journal of Psychology and Christianity*, 24 (4), 293-303.

- Gazali, E. M. (1975). İhya-u Ulumiddin. Çev: Müftüoğlu, M.A. İstanbul: Tuğra Neşriyat
- Gluth, D. R., & Kiselica, M. S. (1994). Coming out quickly: A brief counseling approach to dealing with gay and lesbian adjustment issues. *Journal of Mental Health Counseling, 15*, 63–173
- Goffman, E. (1963) *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. New York: Simon & Schuster
- Gonsiorek, J. C. & Rudolph, J. (1991). Homosexual identity: Coming out and other developmental events. In: *Homosexuality: Research Implications for Public Policy*, (eds J. C. Gonsiorek and J. D. Weinrich). Thousand Oaks, Sage Publications.
- Gonsiorek, J. C., & Weinrich, J. D. (Eds.). (1991). *Homosexuality: Research implications for public policy*. Newbury Park, CA: Sage.
- Gonsoriek, J.C., Sell, R.L. & Weinrich, J.D. (1995). Definition and measurement of sexual orientation. *Suicide and Life Threatening Behavior, 25*, 40-51.
- Gorski, R.A., Gordon, J.H., Shryne J.E. and Southam, A.M. (1978) 'Evidence for a sex difference in the medial preoptic area of the rat brain', *Brain Research* 148: 333–46.
- Gerst, R. (1998, May). Letter to the editor. *Counseling Today, 4*
- Gorsuch, R. L. (1988). Psychology of religion. *Annual Review of Psychology, 39*, 201-221
- Grace, A. P. (2005). Reparative therapies: A contemporary clear and present danger across minority sex, sexual, and gender differences. *Canadian Woman Studies, 24*(2, 3), 145-151
- Green, E. (1996). Rural Youth Suicide: the Issue of Male Homosexuality, in G. Lawrence, K. Lyons, and S. Momtaz, (Eds.). *Social Change in Rural Australia*. Rockhampton, Qld: Central Queensland University
- Greene, B., & Croom, G. (Eds.). (2000). *Education, research, and practice in lesbian, gay, bisexual, and transgendered psychology*. Thousand Oaks, CA: Sage..
- Güler, Ö. (2007). *Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve güvenilirlik çalışması*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 48(1), 123-133

- Güler, Ö. (2007). Tanrıya yönelik atıflar, benlik algısı ve günahkarlık duygusu. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
- Gün, Z. (1999-2000). Şark-İslâm klasiklerinde eşcinsel kültür. İbnistan. Retrived Aralık 02, 2012 from <http://www.ibnistan.net/sarkescinselk/sark0.html>
- Güney, N., Kargı, E., & Oruç, A. Ç. (2004, 24-26 May). Üniversite öğrencilerinin eşcinsellik konusundaki görüşlerinin incelenmesi. "Farklı Yüzleriyle Cinsellik" V. Ulusal Cinsellik ve Cinsel Tedaviler Kongresi, İstanbul
- Hadaway, C., & Roof, W. (1988). Apostasy in American churches: Evidence from national survey data. In D. Bromley (Ed.), *Falling from the faith: The causes and consequences of religious apostasy* (pp. 29-46). Newbury Park, CA: Sage.
- Haldeman, D. (1994). The practice and ethics of sexual orientation conversion therapy. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 62 (2), 221-227.
- Haldeman, D. C. (2004). When sexual and religious orientations collide: Considerations in working with conflicted same-sex attracted male clients. *The Counseling Psychologist*, 32, 691-713
- Halperin, David M.(1990) *One Hundred Years of Homosexuality: and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge
- Hammer, D., Hu, S., Magnuson, V., Hu, N. & Pattatucci, A. (1993). A linkage between DNA markers on the X chromosome and male sexual orientation. *Science*, 261, 321-327
- Harrison, P.J., Everall, I.P. and Catlan, J. (1994). Is homosexual behavior hardwired? Sexual orientation and brain structure. *Psychological Medicine*, 24, 811-16.
- Harry, J., & DeVall, W. B. (1978). *The social organization of gay males*. New York: Praeger.
- Hatterer, L. (1970). *Changing homosexuality in the male*. New York: McGraw-Hill Book Co.
- Havva, S. (1989). *El esas fit tefsir*. Çev: Beşir Eryarsoy. İstanbul: Şamil Yayınevi
- Hart, T.A., & Heimberg, R.G. (1999). Social anxiety as a risk factor for unprotected intercourse. Unpublished manuscript



- Henning-Stout, M., & James, S. (2000). Introduction to the mini-series on lesbian, gay, bisexual, transgender, and questioning youth: Their interests and concerns as learners in school. *School Psychology Review, 29*, 155–157.
- Henry, G.W. (1948). *Sex variants: A study of homosexual patterns*. New York: Paul B. Hoeber, Inc
- Herd, G. (1994). *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity*. Chicago: University of Chicago Pres.
- Herek, G. M. (1987). Religion and prejudice: A Comparison of racial and sexual attitudes. *Personality and Social Psychology Bulletin, 13 (1)*, 56-65.
- Hicazi, M. M. (1988). *Furkan tefsiri*. Çev: Mehmet Keskim. İstanbul: İlim Yayınları
- Himmelfarb, H. S. (1975). Measuring religious involvement. *Social Forces, 53*, 606-618.
- Hofman, M.A. and Swaab, D.F. (1989). The sexually dimorphic nucleus of the preoptic area in the human brain: a comparative morphometric study. *Journal of Anatomy, 164*, 55–72.
- Hoge, D. R. & Carroll, J. W. (1973). Religiosity and prejudice in Northern and Southern churches. *Journal for the Scientific Study of Religion, 12*, 181-197.
- Hooker, E. (1957). The Adjustment of male overt homosexual. *Journal of Projective Techniques, 21*, 18-31
- House, R.M. & Miller, J.L. (1997). Counseling gay, lesbian and bisexual clients. In D. Capuzzi & D. Gross, (Eds). *Introduction to the counseling profession* (2nd ed.) (pp. 397-432). Boston, MA: Allen & Bacon
- Hu, S., Pattaucci, A., Patterson, C., Fulker, D., Cherney, S., Kruglyak, L. & Hammer, D. (1995). Linkage between sexual orientation and chromosomes Xq28 in males but not in females. *Nature Genetics II, 248-256*
- Ingersoll, R. E. (1994). Spirituality, religion and counseling: Dimensions and relationships. *Counseling and Values, 38,(2)*, 98-112
- Irwin, R. (1994). *The Arabian nights: A companion*. New York: Penguin Press
- Isay, R. (1989). *Being homosexual: Gay men and their development*. New York: Farrar, Straus and Giroux

- Isay, R. (1991). *The homosexual analist: Clinical considerations. The psychoanalytic study of the child*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Isay, R. (1996). *Becoming gay: The journey to self-acceptance*. New York: Pantheon.
- İbni Kesir (1992). *Hadislerle Kuran-ı Kerim tefsiri*. Çev: Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınevi
- Jamal, A. (2001). The story of Lot and the Quran's perception of the morality of same-sex sexuality. *Journal of Homosexuality*, 41(1), 1-88.
- James, W. (1985), *The varieties of religious experience*. Massachusetts: , Harvard University Press
- James, A. & Wells, A. (2003). Religion and mental health: toward a cognitive behavioral framework. *British Journal of Health Psychology*, 8, 359-376).
- Jennings, T. W. (1990). Homosexuality. In R. J. Hunter (Ed.). *Dictionary of pastoral care and counseling* (p. 529). Nashville: Abingdon Press.
- Johnson, D. (1997). Formal education vs. religious belief: Soliciting new evidence with multinomial logit modeling. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 231.
- Kaçar, M. (2009). Divan şiirinde “erkek sevgili tipi” ve şehrengizlerdeki erkek güzeller. *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 37, 61-83
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2006). *Yeni insan ve insanlar: Sosyal psikolojiye giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi
- Kahoe, R. D. (1974). Personality and achievement correlates of intrinsic and extrinsic religious orientation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 29, 812-818.
- Kallmann, F. J. (1952). Comparative twin study on the genetic aspects of male homosexuality. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 115, 283-98
- Katrina, K., McDavitt, B., Carpineto, J., Weiss, G., Iverson, E. & Kipke, M. D. (2009). God made me gay for a reason: Young men who have sex with men's resiliency in resolving internalized homophobia from religious sources. *Journal of Adolescence Research*, 24 (5), 601-633

- Keysar, A., & Kosmin, B. (1995). The impact of religious identification on differences in educational attainment among American women in 1990. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 49-62.
- Khan, B. (2010). Longing, not belonging and living in fear. In S. Habib (Ed.), *Islam and homosexuality* (pp. 24-25). California: ABC Clío
- Kıraç, F. (2007). *Dindarlık eğilimi, varoluşsal kaygı ve psikolojik sağlık*. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enst
- King, M. & Nazareth, I. (2006). The health of people classified as lesbian, gay and bisexual attending family practitioners in London: a controlled study. *BMC Public Health*, 6, 1-12
- King M. B. & Bartlett, A. (1999). British psychiatry and homosexuality. *British Journal of Psychiatry*, 174, 106-13.
- Kinsey, A., Pomeroy, W., Martin, C. (1948). *Sexual behavior in the human male*. Philadelphia: W. B. Saunders
- Kinsey, A., Pomeroy, W., Martin, C. ve Gebhard, P. (1953). *Sexual behavior in human female*. Philadelphia: W. B. Saunders
- Karaman, H., Çağrıçı, M., Dönmez, İ. K., ve Gümüş, S. (2006). *Kuran yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
- Kligerman, N. (2007). Homosexuality in Islam: a difficult paradox. *Macalester Islam Journal*, 2, 52-63
- Kortantamer, T. (1997). *Nev'izade Atayi ve hamsesi*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Kosnik, A. (1977). *Human sexuality*. NY: Paulist Press
- Köknel, Ö. (1995). *Korkular, Takıntılar, Saplantılar*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi
- Krause, J. S., Broderick, L. E., & Broyles, J. (2004). Subjective well-being among African-Americans with spinal cord injury: an exploratory study between men and women. *NeuroRehabilitation*, 19, 81-89.
- Kutub, S. (1991). *Fizilal il Kuran*. Çev. Salih Uçan ve Vahdettin İnce. İstanbul: Dünya Yayıncılık
- Lawrence, R. T. (1997). Measuring the image of god: the god image questionnaire and the god image scales. *Journal of Psychology and Theology*, 25, 214-226.

- Lee, C. (1998, May). Promoting a healthy dialogue. *Counseling Today*, 5.
- Lehrman, N. S. (1983). Homosexuality and Judaism: Are they compatible. *Judaism*, 32 (4), 392-404
- Leonard, W. (2003). Health and Sexual Diversity: A Health and Wellbeing Action Plan for Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender and Intersex (GLBTI) Victorians, *Rural and Regional Health and Aged Care Services Division, Department of Human Services*
- Le Vay, S. (1993). *The sexual brain*. Cambridge: MIT Press
- Liu, H. ve arkadaşları (2006). Men who have sex with men and human immunodeficiency virus/sexually transmitted diseases control in China. *Sexually Transmitted Disease*, 33, 68-76
- Lidz, T. (1993). Reply to a genetic study of male sexual orientation. *Archives of General Psychiatry*, 50, 240.
- Lindijer, C. (1990), Belden van God, Orientaties op het Denken en Spreken over God in onze tijd, 's-Gravenhage: Meinema, Akt: Louw, D. J. (1998). God as friend: Metaphoric theology in pastoral care. *Pastoral Psychology*, 40, 233-242.
- Louw, D. J. (1998). God as friend: metaphoric theology in pastoral care. *Pastoral Psychology*, 40, 233-242.
- MacIntosh, H. (1992). Attitudes and experiences of psychoanalysts in analyzing homosexual patients. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 4, 1183-1206.
- Malloy, E. A. (1981). *Homosexuality and the Christian way of life*. Washington, DC: University Press of America, Inc.
- Marsiglio, W. (1993). Attitudes toward homosexual activity and gays as friends: A national survey of heterosexual 15- to 19-year-old males. *Journal of Sex Research*, 30, 12-17.
- Martin, A.D. (1984). The emperor's new clothes: Modern attempts to change sexual orientation. In E.S. Hetrick & T.S. Stein, (Eds.). *Psychotherapy with homosexuals*. (pp. 24-57). Washington,DC: American Psychiatric Association

- Martin, A.D., & Hetrick, E.S. (1988). The stigmatization of the gay and lesbian adolescent. *Journal of Homosexuality*, 15, 162–183.
- Mascaro, N. & Rosen, D. H. (2005). Existential meaning's role in the enhancement of hope and prevention of depressive symptoms. *Journal of Personality*, 7985-1013.
- Mays, V. M., & Cochran, S. D. (2001). Mental health correlates of perceived discrimination among lesbian, gay, and bisexual adults in the United States. *American Journal of Public Health*, 91(11), 1869–1876.
- Mays, V. M., Cochran, S. D., & Roeder, M. R. (2004). Depressive distress and prevalence of common problems among homosexually active African American women in the United States. *Journal of Psychology and Human Sexuality*, 12(2/3), 27–46.
- Mayerson, P. & Lief, H.I. (1965). Psychotherapy of homosexuals: A follow-up study of nineteen cases. In Marmor, J. (Ed.). *Sexual inversion*. (pp. 302-344), New York: Basic Books, Inc
- McCarthy, L. (2000). Poppies in a wheat field: Exploring the lives of rural lesbians. *Journal of Homosexuality*, 39(1), 75-94
- McCrary, R. (1973). A forward-fading technique for increasing heterosexual responsiveness in male homosexuals. *Journal of Behavioral Therapy & Experimental Psychiatry*, 4, 257-261
- McKnight, J. & Malcolm, J. (2000). Is male homosexuality maternally linked? *Psychology, Evolution & Gender*, 2.3, 229–239
- McNeill, John J. (1993). *The Church and the Homosexual*. Boston: Beacon Press.
- McNaught, A. & Spicer, J. (2000). Theoretical perspectives on suicide in gay men with AIDS. *Social Science & Medicine*, 51, 65-72
- Meyer, I. H. & Dean, L. (1998). Internalized homophobia, intimacy, and sexual behavior among gay and bisexual men. *Psychological Perspectives on Lesbian and Gay Issues*, 4, 160–185.
- Meyer, I. H. (2003). Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations: Conceptual issues and research evidence. *Psychological Bulletin*, 129(5), 674–697.

- Minwalla, O., Rosser, B. R. S., Feldman, J. & Varga, C. (2005). Identity experience among progressive gay Muslims in North America: A qualitative study within Al-Fatiha. *Culture, Health and Sexuality*, 7 (2), 113-128
- Moberly, E. (1983). *Homosexuality: A new Christian ethic*. Cambridge, UK: James Clarke.
- Mondimore, F. M. (1999). *Eşcinselliğin doğal tarihi*. Çev: Berna Kılınçer. İstanbul: Sarmal Yayınevi
- Mulia, S. M. (2009). Understanding LGBT issues in İslam promoting the appreciation of human dignity. 2nd CSBR Sexuality Institute – 11 – 18 September 2009, Istanbul
- Music, R. (2003). Queer visions of Islam. Unpublished Master Thesis. New York: New York University Graduate School of Art and Sciences.
- Nicolosi, J. (1991). *Reparative therapy of male homosexuality*. Northvale, NJ: Jason Aronson, Inc.
- Nelsen, H. M. ve Kroliczak, A.(1984). Parental Use of the threat 'god will punish': replication and extension. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 267-277.
- Nicolosi, J., Byrd, A.D., & Potts, R.W. (1998). Towards the ethical and effective treatment of homosexuality. Unpublished manuscript.
- Oberholtzer, W. D. (1971). *Is gay good?* Philadelphia: The Westminster Press
- Ovesey, L, & Woods, S. (1980). *Pseudohomosexuality and homosexuality in men*. In J. Marmor (Ed.), (pp.325-341). New York: Basic Books, Inc.
- Özbaydar, B. (1970). Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma. İstanbul: Baha Matbaası
- Paul, W., Weinrich, J. D., Gonsiorek, J. C., & Hotvedt, M. E. (1982). *Homosexuality: Social, psychological, and biological issues*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Pattison, E.M., & Pattison, M.L. (1980). Ex-gays: Religiously mediated change in homosexuals. *American Journal of Psychiatry*, 137, 1553-1562.
- Pattison, E. M. (1985). Homosexuality: Classification, etiology and treatment. In D. G. Benner (Ed.). *Baker encyclopedia of psychology* (p. 319). Grand Rapids: Baker Book House

- Pearson, P. & Sheffield, B. (1975). Purpose in life and social attitudes in psychiatric patients. *Journal of Clinical Psychology, 31*, 330-33
- Phillips, D., Fischer, S.C., Groves, G.A., & Singh, R. (1976). Alternative behavioral approaches to the treatment of homosexuality. *Archives of Sexual Behavior*
- Plummer, K. (1975) *Sexual stigma: an interactionist account*. Boston: Routledge & Kegan Paul
- Poe, J.S. (1952). Successful treatment of a 45-year-old passive homosexual based upon an adaptational view of homosexual behavior. *Psychoanalytic Review, 39*, 23-36
- Quiles, Z. N. V& Bybee J. (1997). Chronic and predispositional guilt: relations to mental health, prosocial behavior, and religiosity. *Journal of Personality Assessment, 69 (1)*, 104-126.
- Quinn, K. (2003). Rural suicide and same-sex attracted youth: Issues, interventions, and implications for rural counsellors. *Rural and Remote Health (on-line), 222*, 1- 6.
- Ratzinger, J. (1986). *Letter to the bishops of the Catholic Church on the pastoral care of homosexual persons*. Rome: Vatican Congregation for the Doctrine of the Faith.
- Razi, F. (1991). *Tefsir-i kebir (Mefatihul gayb)*. Çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru. Ankara: Akçağ Yayıncılık
- Ream, G. L. (2001). Intrinsic religion and internalized homophobia in sexual minority youth. Paper presented at the American Psychological Association. San Francisco.
- Remafredi, G. (1987). Adolescent homosexuality: Psychosocial and medical implications. *Pediatrics, 79*, 331–337.
- Remafedi, G., French, S., Story, M., Resnick, M. D., & Blum, R. (1998). The relationship between suicide risk and sexual orientation: Results of a population-based study. *American Journal of Public Health, 88(1)*,57–60.
- Rey, P.G. (1997). Homosexuality, identity formation, gay spirituality and family life-cycle, dissertation abstracts international: AAT 9835945.
- Richard von Krafft-Ebing (1965). *Psychopatia sexualis*. çev. Franklin Klaf. New York: Bell

- Ritter, K. Y. & O'Neill, C. W (1989). Moving through loss: The spiritual journey of gay men and lesbian women. *Journal of Counseling and Development*, 68(1), 9–15.
- Rizzuto, A. M. (1974). Object Relations and the Formation of the Image of God. *British Journal of Medical Psychology*, 47, 83-9
- Rodo, S. (1940). A critical examination of the concept of bisexuality. *Psychosomatic Med.* 2, 459- 467
- Rodo, S. (1969). *Adaptational psychodynamics: Motivation and control*. New York: Science House
- Rogers, C., Roback, H., McKee, E., & Calhoun, D. (1976). Group psychotherapy with homosexuals: A review. *International Journal of Group Psychotherapy*, 26, 3-27.
- Roof, W. C. (1979). Concepts and indicators of religious commitment: A critical review. In R. Wuthnow (ed.), *The religious dimensions new directions in quantitative research* (pp. 17-45). New York: Academic Pres.
- Rosenthal, F. (1978). Ar Razi on the hidden illness. *Bulletin of the History of Medicine*, 52, 45-60.
- Rosser, S.B.R. (1992). *Gay Catholics down under*. Westport, CN: Praeger
- Rowson, E. K. (1991). The effeminate of early medina. *Journal of the American Oriental Society*, 111, 671-693.
- Sabuni, M. A. (1992). *Safvet't tefasir*. Çev. Saddreddin Gümüş ve Nedim Yılmaz. İstanbul: Ensar Neşriyat
- Safren, S.A., & Heimberg, R.G. (1999). Depression, hopelessness, suicidality, and related factors in sexual minority and heterosexual adolescents. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 67, 859–866.
- Saia, M.R. (1988). *Counseling the homosexual*. Minneapolis, MN: Bethany House Publishers.
- Scorides, C. S. (1974). The sexual reason. *Book Forum*, 1
- Semerikandi, E.L. (1993). *Tefsirül Kuran*. Çev. (sadeleştiren). Mehmet Karadeniz. İstanbul: Sezgin Neşriyat.



- Shafranske, E. P. & Gorsuch, R. L. (1984). Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology, 16*, 231-241
- Sahainess, N. (1983). Homosexuality: today. *Judaism, 32*, 410-414
- Sharp, D. & Viney, L.(1973). Weltanschauung and the purpose in life test. *Journal of Clinical Psychology, 29*, 489-491.
- Sharma, P. (2010). Foreword. In S. Habib (Ed.), *Islam and homosexuality* (pp. ix-xiv). California: ABC Clío
- Sherblom, S. A. & Bahr, M. W. (2008). Homosexuality and normality: Basic knowledge and practical considerations for school consultation. *Journal of Educational and Psychological Consultation, 18*, 81-100.
- Sleek, S. (1997, October). Resolution raises concerns about conversion therapy. *Monitor, 16*.
- Socarides, C. (1979). The psychoanalytic theory of homosexuality: With special reference to therapy. In I. Rosen (Ed.), *Sexual deviation* (2nd ed.) (pp. 243-277). New York: Oxford University Press.
- Soderstrom, D. & Wright, E. (1977). Religion orientation and meaning in life. *Journal of Clinical Psychology, 33*, 65-68.
- Speiser, E. A. (1964). *Genesis*. Garden City: Doubleday
- 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*, 403-417.
- Sprachman, P. (1997). *Le beau garçon san merci: The homoerotic tale in Arabic and Persian. Homoeroticism in classical Arabic literature*. Ed. J.W. Wright Jr. and Everett Rowson. New York: Columbia UP
- Steiner, H. (1999) Gay, lesbian and bisexual youth risks for emotional, physical and social problems: results from community- based survey. *J Am Acad Child & Adolescent Psychiatry, 38*, 297-304.
- Stokes, J. P., & Peterson, J. L. (1998). Homophobia, self-esteem, and risk for HIV among African American men who have sex with men. *AIDS Education and Prevention, 10*, 278–292.

- Sümertaş, A. (2003). *İç güdümlü dindarlıkla benlik tasarımı arasındaki ilişki üzerine bir araştırma* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üni. Sosyal Bilimler Enst.
- Swaab, D. and Hofman, M. (1995). Sexual differentiation of the human hypothalamus in relation to gender and sexual orientation. *Trends in Neuroscience*, 18, 264–70.
- Tabatabai, A.M.H. (2005). *El-Mizan fi tefsir'il Kuran*. Çev: Salih Uçan. İstanbul: Kevser Yayıncılık
- Taberi, E. C. M. C. (1996). *Taberi tefsiri*, Çev. Kerim Aytekin ve Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınevi
- Thomas, J. & Weiner, E. (1974). Psychological differences among groups of critically III hospitalized patients, noncritically III hospitalized patients and well control. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42, 274-279.
- Throckmorton, W. (1998). Attempts to modify sexual orientation: A review of outcome literature and ethical issues. *Journal of Mental Health Counseling*, 20, 283-304.
- Tillich, P. (1952). *The courage to be*. New Haven: Yale University Press
- Tisdale, T. C. ve Ark. (1997). Impact of treatment on God image and personal adjustment, and correlations of God image to personal adjustment and object relations development", *Journal of Psychology and Theology*, 25, 227-239
- Troiden, R. (1988) *Gay and lesbian identity: a sociological analysis*. New York: General Hall, Dix Hills
- Troiden, R. (1989) The formation of homosexual identities. *Journal of Homosexuality*, 17:43–73.
- Van den Aardweg, G. (1986). *On the origins and treatment of homosexuality: A psychoanalytic reinterpretation*. Westport, CT: Praeger.
- Wagner, G., Serafini, J., Rabkin, J., Remien, R., & Williams, J. (1994). Integration of one's religion and homosexuality: A weapon against internalized homophobia. *Journal of Homosexuality*, 26(4), 91–110.
- Vergote, A. (1966). *Psychologie Religieuse, Psychologie et Sciences Humaines*, Deuxieme Edition, Bruxelles. Akt: Yapıcı, A. (1996). Dini yaşayışta tövbeye din psikolojik bir yaklaşım, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri

- Vergote, A. (1999). Din, inanç ve inançsızlık. Çev. Uysal, V. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
- Wadud, Amina. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press
- Wafer, J. (1997). *Muhammed and male homosexuality. Islamic homosexualities: Culture, history and literature*. Ed. Stephen O. Murray and Will Roscoe. New York: New York UP.
- Wang, P. S., Berglund, P., & Kessler, R. C. (2000). Recent care of common mental disorders in the United States. *Journal of General Internal Medicine*. 15(5), 284- 292.
- Wallace, L. (1969). Psychotherapy of the male homosexual. *Psychoanalytic Review* 56, 346-364
- Weeks, J. (1990). *Coming out. Homosexual politics in Britain from the nineteenth century to the present*. London: Quartet Books
- Weeks, J. (1995). Preface. In A. Schmitt and J. Sofer, (Eds). *Müslüman Toplumlarında Erkekler Arası Cinsellik ve Erotizm* (s.11-12). Çev: Dilek Canat. İstanbul: Kavram Yayınları
- Williams, W. L. (2010). İslam ve homofobi politikası: Seküler Çin ile kıyaslandığında İslami Malezya'da eşcinsellere karşı eziyetler. In S. Habib (Ed.), *Islam and homosexuality* (pp. 8-9). California: ABC Clio
- Williamson, I. & Hartley, P. (1998). British research into the increased vulnerability of young gay men to eating disturbances and body dissatisfaction. *European Eating Disorders Review*, 6, 160-170
- Witoelar, F, Strauss, J and Sikoki, B (2009). Socioeconomic success and health in later life evidence from the Indonesia family life survey. Rand Labor and Population Working Paper Series WR-704.
- Wolpe, J. (1973). *The practice of behavior therapy*. New York: Pergamon Press, Inc
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New York: John Wiley & Sons
- Yalom, I. (1999). *Varolusçu psikoterapi*. Çev: Babayigit, Z. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi

- Yapıcı, A. (1996). Dini yaşayışta tövbeye din psikolojik bir yaklaşım. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.
- Yıldırım, C. (1991). *İlmin ışığında asrın Kuran tefsiri*. İstanbul: Anadolu Yayınları
- Yıldız, M. (1998). Dinî hayat ile ölüm kaygısı arasındaki ilişki üzerine bir araştırma. Basılmamış Doktora Tezi, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir
- Yip, A. K. T. (2003). Spirituality and Sexuality: An exploration of the religious beliefs of non-heterosexual Christian in Great Britain. *Theology and Sexuality*, 9.2, 137-154.
- Zollner, B. (2010). Mithliyyun or lutiyyun? Orthodoxy and the debate on the unlawfulness of same sex relations in Islam. In S. Habib (Ed.), *Islam and homosexuality* (pp. 193-221). California: ABC Clio

## 7. EKLER

### Ek 1. Bilgi Formu

Değerli katılımcı,

Sizden katılmanızı istediğimiz Eşcinsellikle İlgili Dini-Psikolojik Algılar ve Maneviyat (Erkek Eşcinsel Örneklem) adlı araştırma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Psikolojisi Bölümü'nde Doktora öğrencisi olan Psikolog Ferdi KIRAÇ tarafından, Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN'ın tez danışmanlığında yürütülen doktora tez araştırmasıdır.

Bu araştırmada, erkek eşcinsel bireylerin, eşcinsellikle ilgili kendi psikolojik ve dini düşüncelerini ortaya koymak hedeflenmiştir. Eşcinsel bireylerden alınacak bu bilgiler bilimsel açıdan oldukça değerli olacaktır.

Bu amaçla size bazı sorular sorulacaktır. Bu sorulara açık yüreklilikle yanıt vermeniz beklenmektedir. Sizden aldığımız yanıtlar bu araştırma dışında hiçbir yerde kullanılmayacaktır. Ayrıca elde edilen yanıtlardan hiçbir şekilde eşcinsellik ve eşcinsel bireyler ile ilgili yargılayıcı çıkarımlar yapılmayacaktır.

Araştırmaya katılım tamamen isteğe bağlıdır. Araştırmaya katıldıktan sonra, anketin herhangi bir anında kendinizi kötü hissetmeniz durumunda araştırmadan çekilmekte tamamen özgürsünüz. Araştırmada gizliliği sağlamak için, bu form üzerine adınızı ve diğer kişisel bilgilerinizi yazmayınız.

Tezi Hazırlayan:  
Ferdî KIRAÇ

1- Yaşınız:.....

2- Şu an yaşadığınız şehir:.....

3- Yaşamınızın büyük bölümünü nerede geçirdiniz?

- |             |     |
|-------------|-----|
| Köy-Kasaba  | ( ) |
| İlçe        | ( ) |
| İl          | ( ) |
| Büyük şehir | ( ) |

4- Eğitim Durumunuz:

- |                  |     |
|------------------|-----|
| Okur yazar değil | ( ) |
| Okur yazar       | ( ) |
| İlkokul          | ( ) |
| Ortaokul         | ( ) |
| Lise             | ( ) |
| Yüksek Okul      | ( ) |
| Üniversite       | ( ) |
| Yüksek Lisans    | ( ) |
| Doktora          | ( ) |

5- Medeni Durumunuz (Evli, Bekar, Dul gibi):.....

6- Sizce aşağıdaki seçeneklerden hangisi ekonomik düzeyinizi en iyi ifade etmektedir?

- Çok Düşük ( )
- Düşük ( )
- Orta ( )
- Yüksek ( )
- Çok Yüksek ( )

7- Aşağıdaki Tanrı inancınız ile ilgili ifadelerden hangisi size en yakındır?

- a) Tanrı'ya inanıyorum
- b) Tanrının varlığı hususunda şüphelerim var
- c) Tanrı'ya inanmıyorum
- d) Başka bir düşüncem varsa belirtiniz: .....

8- Herhangi bir dine (İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, vs.) inanıyor musunuz?

- a) Evet
- b) Hayır

9- 9. soruya yanıtınız “evet” ise, hangi dine inandığınızı belirtiniz.....

10- Aşağıdaki seçeneklerden hangisi sizi en iyi tanımlamaktadır?

- a) Pasif geyim
- b) Aktif-pasif geyim
- c) Aktif geyim
- d) Biseksüel erkeğim
- e) Kendinizi yukarıdaki seçenekler dışında tanımlıyorsanız, belirtiniz .....

11- Eşcinsel olduğunuzu kimler bilir?

- a) Hiç kimse bilmiyor
- b) Sosyal çevremden çok az kişi
- c) Sosyal çevremden çoğu
- d) Herkes

12- Cinsel yönelimimi/eşcinselliğimi

- a) Hiç kabullenemiyorum
- b) Çok az kabullendim
- c) Orta düzeyde kabullendim
- d) Büyük ölçüde kabullendim
- e) Tamamen kabullendim

13- Şu ana kadar aynı cinsiyetten biri ile cinsel deneyim yaşadınız mı?

- a) Evet
- b) Hayır

13. SORUYA YANITINIZ “EVET” İSE 14. SORUDAN, “HAYIR” İSE 18. SORUDAN DEVAM EDİNİZ

14- Şu ana kadar aynı cinsiyetten kaç kişi ile cinsel deneyim yaşadınız? (Tam hatırlamıyorsanız, yaklaşık bir sayı yazınız):

15- Pasif anal ilişki yaşadım Evet ( ) Hayır ( )

16- Aktif anal ilişki yaşadım Evet ( ) Hayır ( )

17- Hem pasif hem aktif anal ilişki yaşadım Evet ( ) Hayır ( )

18- Şu ana kadar karşı cinsiyetten biri ile (bir kadınla) cinsel deneyim yaşadınız mı?

- a) Evet
- b) Hayır

19- Eşcinsel haklarını savunan bir derneğe (KAOS GL, LAMBDA gibi) üyeliğiniz var mı?

- a) Evet
- b) Hayır

20- Eşcinselliğim/cinsel yönelimim, hayatımın diğer alanlarını (okul, iş, sosyal ya da duygusal ilişkiler, aile vb. ) OLUMSUZ yönde.

- a) Hiç etkilememektedir
- b) Biraz etkilemektedir
- c) Orta düzeyde etkilemektedir
- d) Oldukça çok etkilemektedir
- e) Tamamen etkilemektedir

21- Genel olarak yaşamınıza baktığınızda, kendinizi psikolojik sağlık/ruh hali açısından nasıl değerlendiriyorsunuz?

- a) Çok kötü
- b) Kötü
- c) Orta
- d) İyi
- e) Çok iyi

## Ek 2. Eşcinsellikle İlgili Dini- Psikolojik Algılar Soru Formu

1- Eşcinselliğe neyin sebep olduğuna dair birçok farklı düşünce vardır ve bu konuda tartışmalar halen devam etmektedir. Aşağıdaki ifadelerden sizin düşüncenize en uygun ya da yakın olanını işaretleyiniz.

- Eşcinselliğin, doğduktan sonra bazı çevresel nedenlerden (aile ortamı, anne, baba etkisi, yetiştirilme tarzı, özenme, vs.) kaynaklandığına inanıyorum.
- Eşcinsellik kişinin kendi seçimidir. Başka bir deyişle, eşcinselliğin nedeni “kişinin kendi iradesini kullanarak eşcinselliği tercih etmiş olmasıdır”.
- Eşcinselliğin doğuştan geldiğine inanıyorum. Kişinin doğduğunda eşcinsel olarak doğduğuna inanıyorum.
- Bu seçenekler dışında, eşcinselliğinizin nedeni ile ilgili bir düşünceniz varsa belirtiniz .....

2- Ruh sağlığı alanında eşcinselliğin bir cinsel kimlik karmaşası olup olmadığı üzerinde tartışmalar yapılmıştır. Aşağıdaki seçeneklerden sizin düşüncenize en uygun ya da yakın olanını işaretleyiniz.

- Eşcinselliğin bir cinsel kimlik karmaşası olduğuna inanıyorum
- Eşcinselliğin bir cinsel kimlik karmaşası olduğuna inanmıyorum
- Bu konuda başka bir fikriniz varsa belirtiniz .....

3- Eşcinsel eğiliminden rahatsız olan ya da kabullenemeyen bir bireyin (kendi bireysel gayretleri ile ya da profesyonel yardım alarak) eşcinsel eğilimini bırakıp, heteroseksüel bir eğilim kazanıp kazanamayacağı ile ilgili tartışmalar devam etmektedir. Aşağıdaki seçeneklerden hangisi sizin bu konudaki düşüncenize daha yakındır?

- Eşcinsel bir bireyin, eşcinsel eğilimini terk edip tamamen heteroseksüel bir eğilim kazanabileceğine inanıyorum.
- Eşcinsel bir bireyin, eşcinsel eğilimini terk edip tamamen heteroseksüel bir eğilim kazanabileceğine inanmıyorum
- Bu konuda başka bir düşünceniz varsa belirtiniz .....

4- Dinin/dinlerin eşcinselliğe nasıl baktığı ve eşcinsellik hakkında neler söylediği ile ilgili bilginiz var mı?

- Evet
- Hayır

4. SORUYA YANITINIZ “EVET” İSE 5. SORUDAN, “HAYIR” İSE 8. SORUDAN DEVAM EDİNİZ



5- Eşcinsellik hakkında edindiğim dini bilgiler sonucunda, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili zihnimde var olan sorulara....

- a) Tatmin edici yanıtlar bulabildim
- b) Tatmin edici yanıtlar bulamadım
- c) Başka bir düşünceniz varsa belirtiniz .....

6- Dinin/dinlerin eşcinselliğe nasıl baktığı ve eşcinsellik hakkında neler söylediği ile ilgili şu ana kadar öğrendiklerim

- a) Dine/dinlere inancımın tamamen yok olmasına neden oldu
- b) “Dinin/dinlerin gerçekliği” hususunda şüphe duymama neden oldu
- c) Dine/dinlere karşı (inanma ya da inanmama hususunda ) varolan hislerimi/tutumumu değiştirmedim.
- d) Dine/dinlere karşı ilgimin olumlu yönde artmasına neden oldu.
- e) Başka bir düşünceniz varsa belirtiniz. ....

7- Dinin/dinlerin eşcinselliğe nasıl baktığı ve eşcinsellik hakkında neler söylediği ile ilgili şu ana kadar öğrendiklerim sonucunda, dinin/dinlerin eşcinselliğe karşı...

- a) Hiç hoşgörülü bakmadığımı anladım
- b) Pek hoşgörülü bakmadığımı anladım
- c) Kısmen hoşgörülü baktığımı anladım
- d) Oldukça hoşgörülü baktığımı anladım
- e) Tamamen hoşgörülü baktığımı anladım

8. SORUDAN 12. SORUYA KADAR (12. SORU DAHİL) DİNİ İNANCI OLMAYAN KATILIMCILAR YANITLAMAYACAKTIR. DİNİ İNANCI OLMAYAN KATILIMCILAR 12. SORUDAN SONRA VERİLEN ANKETLERDEN DEVAM EDECEKTİR).

8- Aşağıdaki ifadelerden hangisi sizin düşüncenizi daha iyi yansıtmaktadır?

- a) Eşcinsel olmamın nedeni Tanrı'nın beni eşcinsel olarak yaratmış olmasıdır
- b) Eşcinsel olmamın Tanrı ile ilgisi yoktur. Başka nedenlerden ötürü eşcinselim.
- c) Başka bir düşünceniz varsa belirtiniz .....

9- “İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi kitaplı dinlerin kutsal kitaplarındaki bazı ayetlere dayanılarak ortaya atılan, bu dinlerin eşcinsel bireylerin eşcinsel ilişki yaşamasını yasakladığı yönündeki görüşe, kendi dini bilgi ve inançlarımı göz önünde bulundurduğumda.....

- a) Hiç katılmıyorum
- b) Biraz katılıyorum
- c) Kısmen katılıyorum
- d) Oldukça çok katılıyorum
- e) Tamamen katılıyorum
- f) Bu konuda fikrim yok

- 10- Aşağıdaki ifadelerden hangisi sizi daha iyi yansıtmaktadır?
- a) Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dini açıdan hiç rahatsız olmuyorum
  - b) Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dini açıdan rahatsız oluyorum
  - c) Dini inançlarımdan dolayı, eşcinsel cinsellik yaşamıyorum.
  - d) Başka bir düşünceniz varsa yazınız .....
- .....

- 11- Aşağıdaki ifadelerden hangisi sizi daha iyi yansıtmaktadır?
- a) Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dolayı Tanrı'nın beni cezalandıracağını düşünmüyorum
  - b) Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dolayı Tanrı'nın beni cezalandıracağını düşünüyorum
  - c) Tanrının cezalandıracağından çekindiğim için eşcinsel cinsellik yaşamıyorum
  - d) Başka bir düşünceniz varsa belirtiniz .....
- .....

- 12- İnanduğım dinin eşcinselliğe karşı tutumunu/yaklaşımını iç dünyamda
- a) Hiç sorgulamıyorum
  - b) Bazen sorguluyorum
  - c) Sık sık sorguluyorum
  - d) Her zaman sorguluyorum

### Ek 3. Hayatın Amacı Ölçeği

Değerli Katılımcılar,

Aşağıda 1'den 7'ye kadar derecelendirilmiş ifadeler verilmiştir. Bu ifadeleri dikkatlice okuyunuz ve ifadelerin sizi ne kadar yansıttığını 1 ile 7 arasında derecelendiriniz.

#### 1- Ben genellikle,

|                           |   |   |   |   |   |                              |
|---------------------------|---|---|---|---|---|------------------------------|
| 1                         | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7                            |
| son derece<br>bezginimdir |   |   |   |   |   | hayat dolu,<br>coşkuluyumdur |

#### 2- Hayat bana göre

|                     |   |   |   |   |   |                            |
|---------------------|---|---|---|---|---|----------------------------|
| 1                   | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7                          |
| tamamen<br>rutindir |   |   |   |   |   | daima<br>heyecan vericidir |

#### 3- Hayatta

|  |   |   |   |   |   |  |
|--|---|---|---|---|---|--|
| 1                                      | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7  |
| hiç bir hedefim<br>ya da<br>amacım yok |   |   |   |   |   | çok açık hedeflerim<br>ve<br>amaçlarım var |

#### 4- Kişisel varoluşumun

|   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1   | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7   |
| kesinlikle bir anlamı<br>ve<br>amacı yoktur |   |   |   |   |   | kesinlikle bir anlamı<br>ve<br>amacı vardır |

#### 5- Her günüm

|                    |   |   |   |   |   |                              |
|--------------------|---|---|---|---|---|------------------------------|
| 1                  | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7                            |
| tamamen<br>aynıdır |   |   |   |   |   | sürekli yeni ve<br>farklıdır |

#### 6- Eğer elimde olsaydı

|                                 |   |   |   |   |   |   |
|---------------------------------|---|---|---|---|---|---|
| 1                               | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7   |
| hiç doğmamış<br>olmayı seçerdim |   |   |   |   |   | bu hayatımın aynısı gibi<br>dokuz hayat daha isterdim |

**7- Emekli olduktan sonra,**

|  |   |   |   |   |   |   |
|--|---|---|---|---|---|---|
| 1  | 2 | 3 | 4 | 5 | 6   | 7 |
| hayatımın geri kalanını tamamen boş gezerek geçirmek isterim |   |   |   |   | her zaman yapmayı istediğim heyecan verici şeyleri yapmak isterim |   |

**8- Hayattaki amaçlarıma ulaşma sürecinde**

|                              |   |   |   |   |   |   |
|------------------------------|---|---|---|---|---|---|
| 1                            | 2 | 3 | 4 | 5 | 6                                       | 7 |
| hiçbir ilerleme kaydedemedim |   |   |   |   | amaçlarıma tamamlayacak kadar ilerledim |   |

**9- Hayatım**

|                                    |   |   |   |   |   |   |
|------------------------------------|---|---|---|---|---|---|
| 1                                  | 2 | 3 | 4 | 5 | 6   | 7 |
| bomboş ve sadece ümitsizlikle dolu |   |   |   |   | heyecan verici iyi şeylerle dolup taşıyor |   |

**10- Eğer bugün ölecek olsam, hayatımın**

|  |   |   |   |   |                                  |   |
|--|---|---|---|---|----------------------------------|---|
| 1  | 2 | 3 | 4 | 5 | 6                                | 7 |
| tamamen değersiz geçtiği hissine kapılırdım. |   |   |   |   | çok değerli geçtiğini düşünürdüm |   |

**11- Hayatımı düşündüğümde,**

|  |   |   |   |   |   |   |
|--|---|---|---|---|---|---|
| 1  | 2 | 3 | 4 | 5 | 6   | 7 |
| sık sık neden varolduğumu merak ediyorum |   |   |   |   | her zaman var olmamda bir neden görebiliyorum |   |

**12- Kendi yaşamımı, dış dünyayla (toplum, insanlar vb.) karşılaştırdığımda, yaşamımın, dış dünyayla**

|                                      |   |   |   |   |   |   |
|--------------------------------------|---|---|---|---|---|---|
| 1                                    | 2 | 3 | 4 | 5 | 6                                       | 7 |
| tamamen uyumsuz olduğunu düşünüyorum |   |   |   |   | anamlı bir şekilde uyduğunu düşünüyorum |   |

**13- Ben**

|                          |   |   |   |   |                                   |   |
|--------------------------|---|---|---|---|-----------------------------------|---|
| 1                        | 2 | 3 | 4 | 5 | 6                                 | 7 |
| çok sorumsuz bir insanım |   |   |   |   | çok sorumluluk sahibi bir insanım |   |

**14- Kendi seçimlerini yapma özgürlüğü hususunda, insanın**

|   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1   | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7   |
| tamamen, kalıtsallık<br>ve çevresel faktörlerin etkisi<br>altında olduğuna inanıyorum |   |   |   |   |   | hayattaki bütün<br>seçimlerini yapmada tamamen<br>özgür olduğuna inanıyorum |

**15- Ölümle ilgili olarak, ben**

|   |   |   |   |   |   |  |
|---|---|---|---|---|---|--|
| 1   | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7  |
| ölüme hazırlıksızım<br>ve<br>ölümünden korkuyorum |   |   |   |   |   | ölüme hazırlıklıyım<br>ve<br>ölümünden korkmuyorum |

**16- İntihar etmeyi**

|   |   |   |   |   |   |                                     |
|---|---|---|---|---|---|-------------------------------------|
| 1   | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7                                   |
| bir kurtuluş yolu<br>olarak, ciddi bir<br>şekilde düşünüyorum |   |   |   |   |   | hiçbir zaman<br>aklımdan geçirmedim |

**17- Hayatta bir anlam, amaç ve misyon bulma yeteneğimin**

|                               |   |   |   |   |   |                                 |
|-------------------------------|---|---|---|---|---|---------------------------------|
| 1                             | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7                               |
| hiç olmadığını<br>düşünüyorum |   |   |   |   |   | çok iyi olduğunu<br>düşünüyorum |

**18- Hayatımın**

|   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1   | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7   |
| dışsal faktörler tarafından<br>kontrol edildiğini düşünüyorum |   |   |   |   |   | kendi kontrolümde<br>olduğunu düşünüyorum |

**19- Günlük işlerim benim için**

|                         |   |   |   |   |   |                           |
|-------------------------|---|---|---|---|---|---------------------------|
| 1                       | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7                         |
| acı verici ve sıkıcıdır |   |   |   |   |   | zevk ve tatmin kaynağıdır |

**20- Hayatta**

|  |   |   |   |   |   |  |
|--|---|---|---|---|---|--|
| 1                                      | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7  |
| hiç bir misyon ve<br>amaç keşfedemedim |   |   |   |   |   | açık hedefler ve<br>tatmin edici bir amaç<br>keşfedebildim |

#### Ek 4. Tanrı Algısı Ölçeği

Aşağıda “Allah” hakkındaki duygu, düşünce ve davranışlara ilişkin bazı ifadeler bulunmaktadır. Sizden istenen; her bir ifadeyi dikkatlice okuyup, **ifadenin sizi ne kadar yansıttığını**, karşısında bulunan, derecelendirilmiş kutucuklara işaretlemenizdir. Araştırmadan sağlıklı ve doğru bilgiler elde edilebilmesi için lütfen çekinmeden **gerçek fikirlerinizi** belirtmeye çalışın.

|    | İFADE  | HİÇ<br>KATILMIYORUM | KISMEN<br>KATILYORUM | BİRAZ<br>KATILYORUM | OLDUKÇA<br>KATILYORUM | TAMAMEN<br>KATILYORUM |
|----|--|---------------------|----------------------|---------------------|-----------------------|-----------------------|
| 1  | O' nun bana karşı çok merhametli olduğunu hissediyorum.        | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 2  | O' nu düşünmek bana sıkıntı veriyor.                           | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 3  | O' nun beni bağışlayacağını zannetmiyorum.                     | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 4  | O' nu düşündüğümde içimden gelen tek duygu: sevgi.             | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 5  | O' nun bana olan sevgisini hissedebiliyorum.                   | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 6  | O' nun bana şefkatle davrandığını hissedebiliyorum.            | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 7  | O' nu düşündüğümde utaniyorum ve kendimi suçlu hissediyorum.   | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 8  | O' nun bana karşı çok acımasız olduğunu düşünüyorum.           | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 9  | O' nu düşünmek bana güven veriyor.                             | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 10 | O aklıma geldiğinde O'ndan kaçıp uzaklaşmak istiyorum.         | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 11 | O' nu düşünmek beni mutlu ediyor ve içim sevinçle doluyor.     | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 12 | O, ne yaparsam yapayım kusurlarımı örtüyor.                    | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 13 | O, her zaman güvenebileceğim tek kaynaktır.                    | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 14 | O' nu düşününce kendim için kaygılanıyorum.                    | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 15 | O, benim için korkutucudur.                                    | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 16 | Zor zamanlarımda O' nun benim yanımda olmadığını hissediyorum. | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 17 | O, bütün insanları karşılık beklemeden sever.                  | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 18 | O, yaptıklarım için beni cezalandırıyor.                       | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 19 | O' nu düşünmekle huzur buluyorum.                              | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 20 | O, bence gerçekten de çok bağışlayıcıdır.                      | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 21 | O' nun bana yakın olduğunu sanmıyorum.                         | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |
| 22 | O' nun beni her durumda koruduğunu biliyorum.                  | 1                   | 2                    | 3                   | 4                     | 5                     |

## Ek 5. Dindarlık Ölçeği

Değerli Katılımcılar,

Aşağıda dini tutumlarınızla ilgili bazı ifadeler verilmiştir. Lütfen ifadeleri okuyunuz ve ne kadar katıldığınızı yandaki ölçekte uygun rakamın üstüne (x) işareti koyarak belirtiniz.

**1 = Hiç katılmıyorum**

**2 = Katılmıyorum**

**3 = Katılıyorum**

**4 = Tamamen katılıyorum**

|     |   |   |   |   |   |
|-----|---|---|---|---|---|
| 1.  | Dinimin gereklerini hayatımın her alanına uygulamaya çalışırım  | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 2.  | Allah'ın varlığını her zaman güçlü bir şekilde hissederim   | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 3.  | Hayata ilişkin bütün düşüncelerimi dinsel inançlarım belirler   | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 4.  | Ahlaki bir hayat yaşadığım sürece, neye inandığım o kadar önemli değildir.  | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 5.  | Dinimin gereklerini yerine getirmeme rağmen, dinsel düşüncelerimin günlük işlerimi etkilemesine izin vermem.        | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 6.  | Her hangi bir engel olmadığı sürece, ibadetlerin aksatılmaması gerektiğini düşünürüm                                | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 7.  | İnanan bir insan olmama rağmen, hayatımda dinden daha önemli şeyler olduğunu düşünürüm                              | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 8.  | Özellikle dinin benim için önemli olmasının nedeni, hayatın anlamına ilişkin birçok soruya cevap vermesidir.        | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 9.  | Kişilerin, diniyle ilgili çeşitli yayınları takip etmesi çok önemlidir.   | 1 | 2 | 3 | 4 |
| 10. | Toplumsal ve ekonomik statümü koruyabilmek için, yer yer dinsel uygulamalarımın taviz vermem gerektiğini düşünürüm. | 1 | 2 | 3 | 4 |

## Ek 6. Açık Uçlu Seçenek İçeren Sorularda, Açık Uçlu Seçeneklere Verilen Yanıtlar

### 5- Medeni Durum

**Katılımcı 82:** *evlenme hakkım mı var....*

(Mersin, 20, biseksüel)

**31- Eşcinselliğe nevin sebep olduğuna dair birçok farklı düşünce vardır ve bu konuda tartışmalar halen devam etmektedir. Aşağıdaki ifadelerden sizin düşüncenize en uygun ya da yakın olanını işaretleyiniz.**

- Eşcinselliğin, doğduktan sonra bazı çevresel nedenlerden (aile ortamı, anne, baba etkisi, yetiştirilme tarzı, özenme, vs.) kaynaklandığına inanıyorum.
- Eşcinsellik kişinin kendi seçimidir. Başka bir deyişle, eşcinselliğin nedeni “kişinin kendi iradesini kullanarak eşcinselliği tercih etmiş olmasıdır”.
- Eşcinselliğin doğuştan geldiğine inanıyorum. Kişinin doğduğunda eşcinsel olarak doğduğuna inanıyorum.
- Bu seçenekler dışında, eşcinselliğinizin nedeni ile ilgili bir düşünceniz varsa belirtiniz.....

**Katılımcı 234:** *Bireyin cinsel kimliğinin oluşumunda, genetik ve çevresel koşulların birlikte rol aldıklarını düşünüyorum.*

(İzmir, 26, ap gey, dini inancı yok, doğuştan-sonradan)

**Katılımcı 235:** *Kesin bir tahminim yok. Sadece bazı yazılarda ve yayınlarda genetik ya da taşıyıcı karnında oluşumun başladığı, bazı yazılarda ise taşıyıcıdan çıktıktan sonraki çevreden kaynaklı yönelimler olduğundan*

(Ankara, 22, ap gey, İslam, doğuştan-sonradan)

**Katılımcı 293:** *Bunu tek bir kalıba koyamıyorum. Genetiğin de büyük bir etkisi vardır ama aynı zamanda aile ortamı, çevresel faktörler, taciz gibi kaynakların da etkilediğine inanıyorum. Yalnız kafama takılan da şu: tacize uğrayan bir birey, tacizden mi yoksa taciz öncesinde de genetik nedenlerden mi eşcinseldir? Eğer genetik nedenlerden eşcinselse ve sonra çocuk yaşta, hiçbir feminenlik olmadan sıradan bir çocukken, tacize uğruyorsa bu büyük bir tesadüf müdür? Yani bireyde soru işareti yaratmaz mı tacizden dolayı mı yoksa genetiksel mi olduğuna dair? Yoksa taciz sonrası, daha cinselliğin yeni yeni öğrenilme, hissedilme zamanlarında, farklı mı hissedilmeye başlanıyor? Türkiye’de tacize uğrayan çok birey var çünkü.*

(İzmir, 21, ap gey, İslam, doğuştan-sonradan)



**Katılımcı 460:** *Çoğu eşcinsel doğuştan ve tanrıdan der. Kabul etmem. Genetik ve aile çevre etmenleri olabilir diyorum. Ama ataerkil kalabalık aile de erkek kuzenlerimle aynı yatakta başlı-kıçlı ya da yan yana yattığım zamanlarda onların yumuşak ve sıcak tenlerine dokunarak aldığım zevki hatırlıyorum. 9/10 yaşlarında. (Elazığı, 36, a gey, İslam, sonradan)*

**Katılımcı 501:** *Kişinin ilk yaşam çiçeğini yaratırken, daha evrenler bile ortaya çıkmamışken, yarattığı eril ve dişil kalıbın şekli sonucu, pi oranının ne kadar saptığıyla alakalı bir durum eşcinsellik bence. Kare, eril form, yuvarlak dişil formla ne kadar pi oranına yakın iç içe giriyorsa veya uzaksa kişi ona göre eril ve dişil yatkınlıklara sahip olabiliyor ki bu da herkeste değişebilir*

(İzmir, 21, ap gey, dini inancı yok, doğuştan)

**32- Ruh sağlığı alanında eşcinselliğin bir cinsel kimlik karmaşası olup olmadığı üzerinde tartışmalar yapılmıştır. Aşağıdaki seçeneklerden sizin düşüncenize en uygun ya da yakın olanını işaretleyiniz.**

- Eşcinselliğin bir cinsel kimlik karmaşası olduğuna inanıyorum
- Eşcinselliğin bir cinsel kimlik karmaşası olduğuna inanmıyorum
- Bu konuda başka bir fikriniz varsa belirtiniz.....

**Katılımcı 346:** *Hastalık olduğuna tabiki inanmıyorum. Ama doğaya da aykırı olduğuna inanıyorum ama bu aykırılığın yasaklanıp yok sayılacak boyutta olduğunu kabul etmiyorum*

(Adana, 30, ap gey, İslam, cinsel kimlik karmaşası değildir)

**33- Eşcinsel eğiliminden rahatsız olan ya da kabullenemeyen bir bireyin (kendi bireysel gayretleri ile ya da profesyonel yardım alarak) eşcinsel eğilimini bırakıp, heteroseksüel bir eğilim kazanıp kazanamayacağı ile ilgili tartışmalar devam etmektedir. Aşağıdaki seçeneklerden hangisi sizin bu konudaki düşüncenize daha yakındır?**

- Eşcinsel bir bireyin, eşcinsel eğilimini terk edip tamamen heteroseksüel bir eğilim kazanabileceğine inanıyorum.
- Eşcinsel bir bireyin, eşcinsel eğilimini terk edip tamamen heteroseksüel bir eğilim kazanabileceğine inanmıyorum
- Bu konuda başka bir düşünceniz varsa belirtiniz.....

**Katılımcı 306:** *Bu bir inanma-inanmama meselesi değildir. Eşcinsel bireyin yönelimi değişmez.*

(Ankara, 27, ap gey, İslam, değişmez)

**Katılımcı 393:** *Kendini baskılayarak heteroseksüel bir hayat yaşayabileceğini düşünsem de mutlu olma şansı olduğunu düşünmüyorum.*

(Aydın, 26, p gey, İslam, değişmez)

**Katılımcı 433:** *Bırakabileceğine inanıyorum ama bu çok zor olan bir süreç. İmkansız başarmak gibi bir şey.*  
(Diyarbakır, 24, biseksüel, İslam, değişmez)

**Katılımcı 460:** *Kendi gayreti ve yardımıyla heteroluk kazandırılabilir ama o ruh hali can çıkıncaya kadar cinsellik yaşamasa bile kalır. Buna inanıyorum.*

(Elazığ, 36, a gey, İslam, değişmez)

**Katılımcı 487:** *Sadece kabullenmeyi geciktirir profesyonel yardım*

(İstanbul, 28, ap gey, İslam, değişmez)

**35- Eşcinsellik hakkında edindiğim dini bilgiler sonucunda, eşcinselliğin dini boyutu ile ilgili zihnimde var olan sorulara....**

- a) Tatmin edici yanıtlar bulabildim
- b) Tatmin edici yanıtlar bulamadım
- c) Başka bir düşünceniz varsa belirtiniz.....

**Katılımcı 270:** *Bu konuyu sorgulamayı çok doğru bulmuyorum. Çünkü yüzyıllardır bir yanıt bulunamadığına inanıyorum.*

(İzmir, 27, ap gey, İslam, tatmin edici yanıtlar bulamadım)

**Katılımcı 325:** *Bulduğum yanıtlar kendimden nefret etmeme neden olmuştu.*

(Ankara, 23, a gey, dini inancı yok, tatmin edici yanıtlar bulamadım)

**Katılımcı 346:** *Kendi egoist ya da at gözlüklü katı kurallarının dışında gerçek din felsefecisi gibi düşünen birinden net bir bilgi almak istedim ama ulaşamadığım için alamadım. Klasik din kitaplarındaki basmakalıp ifadelerine inancım yok. Onlara kalsa her şey günah, yasak*

(Adana, 30, İslam, ap gey, tatmin edici yanıtlar bulamadım)

**Katılımcı 501:** *Bulamadım. Bilgi Kitabı'yla tanışınca eşcinsellerin dünyadaki heteroseksist kalıbı yıkıp evrende aslolan aseksüellik için hazırlama aşamasında görevli varlıklar olduğunu idrak ettim*

(İzmir, 21, ap gey, dini inancı yok, tatmin edici yanıtlar bulamadım)

**36- Dinin/dinlerin eşcinselliğe nasıl baktığı ve eşcinsellik hakkında neler söylediği ile ilgili şu ana kadar öğrendiklerim**

- a) Dine/dinlere inancımın tamamen yok olmasına neden oldu
- b) “Dinin/dinlerin gerçekliği” hususunda şüphe duymama neden oldu
- c) Dine/dinlere karşı (inanma ya da inanmama hususunda) varolan hislerimi/tutumumu değiştirmede.
- d) Dine/dinlere karşı ilgimin olumlu yönde artmasına neden oldu.
- e) Başka bir düşünceniz varsa belirtiniz.....

**Katılımcı 85:** *Eşcinsel oldum için bunun çok günah olduğunu düşünerekten Tanrıya daha fazla yakarıyor ve ibadet etmeye çalışıyorum*

(Sakarya, 38, p gey, İslam, Dine/dinlere karşı varolan hislerimi/tutumumu değiştirmede)

**Katılımcı 386:** *Dinlerin eşcinselliğin fuhuş kısmında söz sahibi olduklarını düşünüyorum. Heteroseksüel bireylerden farklı bir şekilde yargılanacağımızı zannetmiyorum.*

(Konya, 23, p gey, İslam, İslam, Dine/dinlere karşı varolan hislerimi/tutumumu değiştirmede)

**Katılımcı 404:** *İnancım hala aynı. Bazen isyanın eşiğinde oluyorum.*

(İstanbul, 28, p gey, İslam, Dine/dinlere karşı varolan hislerimi/tutumumu değiştirmede)

**Katılımcı 408:** *Ayetleri de, durumları da insanlar kendilerine göre yorumluyorlar. Çirkin insana, “çirkin dedik alla affetsin” diyen bir zihniyet eşcinsel yaratılmış birine ibne derken “Allah yaratmış, affetsin bizi” demiyor. Çocukken kurtulmak için çok ağlayıp dualar ettim. Din aşırılığı yasaklamış. Hayvanlarda bile içgüdüsel olan bu duyguları yargılamak Allah'ın işine karışmaktan farksız. Ya inançsız olacaksın ya da dinin böyle bir şeyi reddetmediğini kabul edeceksin. Kabul etmezsen suçlu olan yaratıcıdır.*

(İstanbul, 32, ap gey, İslam, İslam, Dine/dinlere karşı varolan hislerimi/tutumumu değiştirmede)

**Katılımcı 466:** *Dinin gerçek ve gerekli olduğuna inanmakla birlikte sonuçta biz de Allah'ın yarattıkları olduğumuza ve doğuştan bu şekilde yaratıldığımıza göre niye günahkâr olarak adlandırıyoruz, bu noktada kafam karışık.*

(İzmir, 35, ap gey, İslam, Sorgulama oldu ama hala inanıyorum)

**Katılımcı 480:** *Toplumda gördüğüm din ve dindarlık anlayışına karşı şüphe ile bakmaya başladım. Ayrıca birçok İslam alimine ve yorumculara karşıda inancım sarsıldı. Çünkü eşcinselliği bilmedikleri ve çok ön yargılı olduklarını gördüm*

(Malatya, 32, ap gey, İslam, İslam, Dine/dinlere karşı varolan hislerimi/tutumumu değiştirmedim)

**Katılımcı 501:** *Din devrinin gerçekten kapandığına dair algımı güçlendirdi*

(İzmir, 21, ap gey, dini inancı yok, dine/dinlere inancımın tamamen yok olmasına neden oldu)

**38- Aşağıdaki ifadelerden hangisi sizin düşüncenizi daha iyi yansıtmaktadır?**

- a) Eşcinsel olmamın nedeni Tanrı'nın beni eşcinsel olarak yaratmış olmasıdır
- b) Eşcinsel olmamın Tanrı ile ilgisi yoktur. Başka nedenlerden ötürü eşcinselim.
- c) Başka bir düşüncem varsa belirtiniz.....

**Katılımcı 223:** *Tanrı hoşgörü göstermeyeceği bir şekilde yaratmazdı diye düşünüyorum ama diğer taraftan nasıl olup da hatırladığım en küçük yaşlarımdan beri bu eğilime sahip olduğumu anlayamıyorum*

(Mersin, 29, biseksüel, İslam, Emin değilim)

**Katılımcı 293:** *Bazen Tanrı'nın beni eşcinsel olarak yarattığını düşünüyorum bazen Tanrı ile ilgisinin olmadığını düşünüyorum.*

(İzmir, 21, ap gey, İslam, Tanrı ve yetiştirme)

**Katılımcı 303:** *Bizim hayatımız yazılıdır, fakat seçim yapmak bizimdir, bize doğruyu ve yanlış öğretiler, seçimi biz yaptık olması gerekiyordu*

(Balıkesir, 20, ap gey, İslam, Eşcinsel olmamın nedeni Tanrı'nın beni eşcinsel olarak yaratmış olmasıdır)

**Katılımcı 304:** *Beni böyle yarattı ama bu yolu ben seçtim*

(Kayseri, 27, biseksüel, İslam, Eşcinsel olmamın nedeni Tanrı'nın beni eşcinsel olarak yaratmış olmasıdır)

**Katılımcı 346:** *Yetiştirme tarzım dolaylı sebeplerinden bana kalırsa... Ama bu benim kaderimde yazılmış diye düşünüyorum. Belki sınav bilemiyorum.*

(Adana, 30, ap gey, İslam, Emin değilim)

**Katılımcı 404:** 5 yaşında bir çocukken bunu fark ettim. İlahi güç.

(İstanbul, 28, p gey, İslam, Eşcinsel olmamın nedeni Tanrı'nın beni eşcinsel olarak yaratmış olmasıdır)

**Katılımcı 426:** Tanrı ile ilgisi yoktur. Doğada da var olan genetik kodlamanın normal bir sonucudur.

(İstanbul, 41, biseksüel, İslam, Eşcinsel olmamın Tanrı ile ilgisi yoktur. Başka nedenlerden ötürü eşcinsellim)

**Katılımcı 508:** Evet bende doğuştan vardı. Ancak bunu merakla başlayıp yapanlar da var. Ben Allahın Hz. Eyyub'u denemesi gibi beni de denediğine inanıyorum. Şükür ki kız arkadaşı edindim ve bir heterodan daha da iyi olduğumu görünce daha rahatladım. Kız arkadaşım da beni aşırı seviyor. Geylek gibi değil sevgisi, bam başka ve en önemlisi aldatmıyor.

(İzmir, 30, ap gey, İslam, Eşcinsel olmamın nedeni Tanrı'nın beni eşcinsel olarak yaratmış olmasıdır)

**40- Aşağıdaki ifadelerden hangisi sizi daha iyi yansıtmaktadır?**

- Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dini açıdan rahatsız olmuyorum
- Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dini açıdan rahatsız oluyorum
- Dini inançlarımdan dolayı, eşcinsel cinsellik yaşamıyorum.
- Başka bir düşünceniz varsa yazınız.....

**Katılımcı 266:** Cinsellik yaşıyorum... Dini açıdan ahiret ile ilgili şeyleri de biliyorum ama değişmek istemiyorum.

(Eskişehir, 22, ap gey, İslam, Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dini açıdan rahatsız oluyorum)

**Katılımcı 393:** Eşcinsel ilişki yaşıyorum ve bunun kendi seçimim olmadığını düşündüğüm için dini açıdan rahatsız olmuyorum.

(Aydın, 26, p gey, İslam, Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dini açıdan rahatsız olmuyorum)

**Katılımcı 475:** Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan (yaşadığım ilişkinin durumuna göre) dini açıdan rahatsız oluyorum. (Çok eşlilik zamanları gibi)

(Gaziantep, 29, ap gey, İslam, Bazen oluyorum bazen olmuyorum)

**41- Aşağıdaki ifadelerden hangisi sizi daha iyi yansıtmaktadır?**

- a) Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dolayı Tanrı'nın beni cezalandıracağını düşünmüyorum
- b) Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dolayı Tanrı'nın beni cezalandıracağını düşünüyorum
- c) Tanrının cezalandıracağından çekindiğim için eşcinsel cinsellik yaşamıyorum
- d) Başka bir düşünceniz varsa belirtiniz.....

**Katılımcı 292:** *Yaratıcının bizim cinselliğimizle değil tinselliğimizle ilgilendiğine inanıyorum*

(İzmir, 20, ap gey, İslam, Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dolayı Tanrı'nın beni cezalandıracağını düşünmüyorum)

**Katılımcı 293:** *Bilemiyorum. Bazen cezalandıracak gibi geliyor, bazen cezalandırmayacak gibi.*

(İzmir, 21, ap gey, İslam, Bazen düşünüyorum, bazen düşünmüyorum)

**Katılımcı 317:** *Daha çok tasavvufi düşünerek, belki de % 99 cehenneme gideceğim ama gene de Rabbim bana bunu emrettiyse bunu yapmalıyım felsefesini uygulamaya bir karşılık göstermeden dini vecibelerimi yaşamaya çalışıyorum.*

(Ankara, 27, ap gey, İslam, Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dolayı Tanrı'nın beni cezalandıracağını düşünüyorum)

**Katılımcı 466:** *Eşcinsellik Kur'an'da belirtildiği üzere günah ise o zaman cezalandırılacağımdemektir ama Allah beni böyle yaratmışken nasıl cezalandırır diye de düşünmekten kendimi alamıyorum.*

(İzmir, 35, ap gey, İslam, Bazen düşünüyorum bazen düşünmüyorum)

**Katılımcı 508:** *Eğer bir gün gerçekten erkek sevmeyi bırakıp Allaha tövbe ederek söz verdiğimde, cezalandıracağını sanmıyorum. Kuranın başında yazar "MERHAMETİ SONSUZ, SEVGİSİ SINIRSIZ ALLAHIN ADI İLE"*

(İzmir, 30, ap gey, İslam, Eşcinsel cinsellik yaşıyorum ve bundan dolayı Tanrı'nın beni cezalandıracağını düşünüyorum)

## ÖZET

Bu çalışmada, ülkemizde yaşayan gey ve biseksüel bireylerin, eşcinsellikle ilgili bazı dini ve psikolojik algıları ile maneviyat (anlam duygusu, Tanrı algısı ve dindarlık) düzeyleri arasındaki ilişki araştırılmıştır. Araştırmaya yaşları 18 ile 59 arasında değişen ( $X=28$ ,  $S=7,31$ ), 543 gey (% 89,3) ve 65 biseksüel (% 10,7) birey katılmıştır. Katılımcılardan 382'si (% 62,8) dini inancı olduğunu, 226'sı (% 37,2) ise dini inancı olmadığını belirtmiştir. Katılımcılara, Eşcinsellikle ilgili Dini-Psikolojik Algılar Soru Formu, Hayatın Amacı Ölçeği, Tanrı Algısı Ölçeği ve Dindarlık Ölçeği uygulanmıştır. Araştırma sonuçları, ülkemizdeki İslam dinine inanan gey ve biseksüel bireylerin, eşcinselliğin dini ve psikolojik boyutları ile ilgili farklı düşüncelere sahip olduklarını ve bu düşüncelere göre oluşturulan grupların, anlam duygusu ve dindarlık düzeyleri arasında anlamlı farklar olduğunu, fakat Tanrı algılarında anlamlı bir fark olmadığını göstermiştir. Örneğin cinsel yönelimini kabul etmekte zorlanan gruba göre, cinsel yönelimini kabul etme eğilimi gösteren grubun anlam duygusu yüksek, dindarlık düzeyi düşük bulunmuştur. Fakat her iki grubun Tanrı algısı düzeyinde anlamlı bir fark çıkmamıştır. Dini inancı olmayan eşcinsel bireylerin de eşcinsellikle ilgili farklı psikolojik algılara sahip olduğu fakat bu algılara göre oluşturulan grupların anlam duyguları arasında anlamlı bir fark olmadığı gözlenmiştir. Bütün bulgular dikkate alındığında, yüksek dindarlık düzeyinin eşcinsel bireylerin hayatlarında olumsuz bir etkiye sahip olduğu düşünülmüştür. Bu olumsuz etkiden eşcinsellikle ilgili çevreden gelen olumsuz mesajların sorumlu olabileceği ileri sürülmüştür. Eşcinsellikle ilgili algılar ya da tutumlar ne olursa olsun, bireylerin Tanrı algısının değişmemesi ve bu algının

oldukça olumlu olması ise eşcinsel bireylerin yaşamında dini inançtan bağımsız olarak, Tanrı'nın özel bir yeri olduğu yönünde yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eşcinsellik, Psikolojik algılar, Dini algılar, Maneviyat, Anlam duygusu, Tanrı algısı, Dindarlık.



## ABSTRACT

In this study, we investigated the relation of Turkish gay and bisexual individuals' certain psychological and religious perceptions about homosexuality with their spirituality (purpose in life, god perception and religiosity) level. 543 gay (% 89,3) and 65 bisexual individuals whose ages ranged from 18 to 59 ( $X=28$ ,  $S=7,31$ ) participated in our study. 382 of the participants (% 62,8) reported having a religious faith and 226 of them reported no belief in religions. A form including psycho-religious perceptions about homosexuality, Purpose in Life Scale, God Perception Scale and Religiosity Scale were administered to the participants. Results showed that Turkish gay and bisexual individuals believing in Islam had various perceptions about certain psychological and religious aspect of homosexuality and the groups based on those perceptions differed in their purpose in life (i.e. feeling of meaning) and religiosity levels but did not show a significant difference in their God perception. For insatance, level of purpose in life was found to be higher and religiosity level was lower in the group tending to accept their sexual orientation than the group having difficulty in accepting their sexual orientation. But these two groups did not show a significant difference in their God perceptions. Similarly, homosexual individuals who did not have a religious belief had different psychological perceptions, however, the groups constituted on the base of these perceptions did not differ in term of spirituality level, namely, purpose in life. Considering all the findings of study, we inferred that higher religiosity had a negative influence on the lives of homosexual individuals. We proposed that the negative messages about the homosexuality received from the enviorement might be responsible for that negative influence of religiosity. The fact that homosexual

individuals' perception of or attitude toward God did not change in spite of their different ideas about homosexuality and the fact that their attitudes toward God is quite positive might be evaluated in a way that independent of religious faith, God has a special place in the lives of homosexual individuals.

Key Words: Homosexuality, Psychological perceptions, Religious perceptions, Spirituality, Purpose in life, God perception, Religiosity.