

CİLT 2

YAZ 1415/1994

SAYI 2

**İSLÂMÎ  
SOSYAL  
BİLİMLER  
DERGİSİ**

inkılâb

# İslâm'da Suç Eğilimine Karşı Koruyucu Bir Mekanizma Olarak Dindarlık\*

*Abdullah H. M. el-Halife\*\**

Bu yazının gayesi, dindarlığın, suçun çekiciliğine karşı İslâmî çerçevede ne derecede etkili bir mekanizma olduğunu incelemektir. Bunun için a) din-suç ilişkisiyle alâkalı teoriler ve çalışmalar gözden geçirilecek, b) Müslüman toplumunda suçu kontrol eden önemli bir unsur olan İslâm dindarlığının temel esaslarını ortaya çıkarmak için dindarlık kavramının anlamı değerlendirilecek ve c) İslâm ideolojisinin suçlu davranışı önleyen başlıca özellikleri derinlemesine ele alınacaktır.

## Nazarî Deliller

Dinin diğer toplumsal hadiselerle olan ilişkisi sosyal bilimcilerin büyük oranda ilgisini çekmiştir. Sosyal düşüncenin birçok dalını oluşturan değişik ideolojik ve felsefî fikirlere bir göz atılacak olursa dinin bunlara zıt olan bir tek yönü bulunamaz. Meselâ İbni Haldun (ö. [1406] 1981) dini, toplumsal uyum ve birleşmeye olan etkisinden dolayı devletlerin yükselmesi ve çöküşünün başlıca nedeni olarak görmüştür. Marx (Tucker, 1978) kapitalizmi incelerken, bir kontrol mekanizması olarak dinin önemini tasdik eder ve dini burjuva sınıfı tarafından, halk üzerindeki hâkimiyetini devam ettirmek için kullanılan tesirli bir

---

\* Abdullah H. M. Al-Khalifah, "Religiosity in Islam as a Protective Mechanism against Criminal Temptation," *AJISS*, Vol. 11, No. 1 (Spring 1994), ss. 1-12.

\*\* Abdullah H. M. el-Halife, Suudi Arabistan, Riyad'daki, İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi'nde sosyoloji doçentidir.

âlet olarak görür. Aksine, Weber (1958) kapitalist sistemin tamamını Protestanlık'ın bir neticesi olarak kabul eder.

Ancak, sosyal düzenin kurulması ve devam ettirilmesinde dinin önemini ortaya çıkararak muhtemelen fonksiyon teorisyenleri olmuştur. Bunlar dini, insanların birleştiren ve onların davranışlarıyla faaliyetlerini düzenleyen toplumsal değerlerin ve kaidelerin bir temeli ve kaynağı olarak görmüşlerdir (Durkheim, 1951). Bununla beraber, modern toplumların gittikçe artan seküler tabiatına bağlı olarak bazı sosyal bilimciler dinin "gittikçe önemini kaybedeceğini, ya da cemiyyet hayatını daha az etkiler hale geleceğini" (Wuthnow, 1988) düşünmektedirler. Wuthnow'a göre (1988), "din hakkında yapılan incelemelerin birçoğu, sekülerizasyonun kaçınılmaz bir eğilim olduğu faraziyesine göre şekillendirilmiştir." Son zamanlarda bu faraziyeyle karşı çıkılmaktadır (Douglas, 1983; Stark v.d. 1985).

Kriminoloji geleneği içerisinde, suçu önleme yollarını incelerken dini göz önünde bulunduranlar, toplumsal kontrol teorisyenleri olmuştur. Toplumsal kontrol teorisyenleri, insanların toplum kaidelerine neden ve nasıl uyum gösterdiklerini anlamaya çalışmışlardır. Yani insanların suç işlemesini önleyen mekanizmalar nelerdir (Krohn, 1991)? Toplumsal kontrol teorisyenleri bu gibi sorulara cevap ararken, Durkheim'in geliştirdiği iki kavram, *toplumsal bütünleşme* ve *toplumsal düzeni*, nazarî sahada bir referans olarak ele almışlardır. Durkheim, klasiği *Suicide*(İntihar)'da insanların intihar etmelerine mani olan toplumsal şartları araştırmıştır. Durkheim'a göre intihar, zayıf bir toplumsal bütünleşme ve toplumsal düzenin göstergesidir. Toplum, fertleri kendi içerisinde yer alan müesseselerle (din ve aile) bütünleştirmekte ve davranışlarını düzenleyen kültürel kaideleri oluşturmada başarılı oldukça fertlerin "tatmin edilemez arzuları" kontrol altına alınır ve bu arzularını tatmin için gerekli olan uygun yollar belirlenir. Bunun neticesinde, intiharda olduğu kadar diğer bütün suç oranlarında da düşmeler görülmüştür. Toplumsal bütünleşme ve toplumsal düzen kavramları, Durkheim'in ele aldığı şekilde birbirlerinden ayrı şeyler değildir. Bir yanda toplumsal kurumları insanların bilincine daha da yerleştiren toplumsal düzen kuralları ile toplumsal bütünleşme sağlanırken, diğer yandan da bu kurallar eğer yüksek derecede bir toplumsal bütünleşme varsa etkili olabilir. Yani insanlar, bir grubun kaidelerini ve kurallarını gönüllü olarak yerine getirmek için, kendilerini o gruba ait hissetmek mecburiyetindedirler (Krohn, 1991).

Toplumsal kontrol teorisyenleri, suçun kontrolünü incelerken bu iki kavramı kullanmışlardır. Bununla beraber bu kavramların birini ya da ikisini birden tahlil ederken farklı yaklaşımlarda bulunmaktadır. Meselâ, toplumsal düzensizlik teorisyenleri, fertlerin bütünleştirilmesinde ve yönetilmesinde toplumsal müessese-

lerin önemini ortaya koymuşlar ve incelemelerini toplum düzeyinde yoğunlaştırarak, görünürdeki düzensizliğini belirli müesseselerin yetersizliğine bağlamışlardır. Lander (1954) ve Maccoby v.d. (1958), toplumsal düzensizlik teorisinin faraziyelerini isbat etmek için güçlü deliller sağlamışlardır.

*Toplumsal bağ*, insanların suç işlemesini neyin önlediğini anlamaya çalışan *toplumsal kontrol* teorisinin diğer bir dalıdır. Bu teorisinin ana hatları Nye (1958) ve Hirschi (1969) tarafından belirlenmiştir. Nye'ye (1958) göre suç işleme, ferdin doğruyu yanlıştan ayırmayı öğrendiği toplumsallaşma sürecinin oluşturduğu, kontrol mekanizmasının yokluğunun bir sonucudur. Bu bakış açısına göre davranış, kişinin diğerlerine (akrabalar, arkadaşlar) olan hissi bağları sayesinde dolaylı olarak ve ceza yöntemi ile de doğrudan kontrol edilmektedir. Hirschi (1969), insanları geleneksel toplum düzenine bağlayan bağlar olarak kabul ettiği toplumsal bağları, gençlerin sosyal düzene uyumlarını sağlayan esas faktör olarak görmektedir. Toplumsal bağlar birbirleriyle ilişkili dört unsurdan oluşmaktadır: Bağlılık, teslimiyet, katılım ve inanç. Burada insanların diğerleriyle sürdürdükleri faydalı ilişkiler bağlılığı, uyumlu davranışı yüksek derecede arzu etmeleri teslimiyeti, geleneksel faaliyetlere daha çok zaman harcamaları katılımı ve uyum göstermeye olan isteklerini kuvvetlendirmeleri inançları.

Toplumsal kontrolün diğer yönlerinde (öz saygı teorisi, öz uyum teorisi ve denetim görüşü), kontrol mekanizmasının incelenmesindeki ağırlık toplumsal ya da şumullü bir düzeyden, psikolojik ya da ferdi bir düzeye kaymıştır. Meselâ, öz saygı teorisyenleri, topluma yönelik öz saygıyı ferdin suç işlemesini önleyici bir mekanizma olarak görmektedirler (Reckless, 1961; 1973). Sembolik etkileşim faraziyelerini takip eden öz uyum teorisi ferdin, uyumlu davranışlarının bir neticesi olan olumlu tavrını azami seviyeye çıkarırken, olumsuz tavrını (uyumsuz davranışlarının bir neticesi) asgari seviyeye indireceği bir şekilde davranacağını öngörmektedir (Kaplan, 1980). Fayda faraziyelerine dayanan denetim görüşü ise fertleri, hareketlerinin yararlarını azami seviyeye, davranışlarının sonuçlarını ise asgari seviyeye indirmek için çabalayan akılcı aktörler olarak düşünür. Bu sebeple insanların suç işlemelerini önlemek için, suç kontrolünde etkili bir vasıta olan sert cezaları tavsiye ederler. Eğer cezanın zararı suçun sağladığı yarardan fazlaysa, insanlar zamanla suç işlemekten vazgeçeceklerdir (Beccaria, 1764; Tittle, 1969; Waldo and Chiricos, 1972).

Dinin suç üzerindeki etkisi, Durkheim'dan beri birçok ampirik araştırmaya konu olmuştur. Bu çalışmalar umumiyetle dini müesseselerin, sosyal uyum üzerinde büyük bir etkisi olduğu faraziyesine göre yapılmıştır. Burkett v.d.nin (1987) söylediği gibi, "çoğu araştırmacılar dini, aşırı davranışlara geleneksel bir toplumsal kontrol kaynağı olarak bağlayan tesadüfî metodlara gösterdikleri sami-

mi ve özel bir alâkayla yönlendirilirler.” Din-suç ilişkisini araştırmada kullanılan tekniklerin çeşitliliğine (çift yönlü ya da çok yönlü) ve din kavramları (dindarlık derecesi, dine bağlılık, kiliseye devam, kilise üyeliği, dini faaliyetlere katılım, dini mekanların mevcudiyeti, Katoliklik ve İslâm) ile suç kavramlarının (şahsi ihbara karşı resmen ihbar edilen suç, genel suç oranlarına karşı özel suç oranları, ağır suçlara karşı hafif suçlar, suça dönenlere karşı dönmeyenler) ele alınma yollarının farklılığına rağmen, genel olarak bakılırsa, birçok ampirik araştırmamanın sonuçlarına göre dinin suç üzerinde azaltıcı bir etkisi vardır. Dahası, bu her din için geçerlidir (Pretzel, 1973; Burkett and White, 1974; Higgins and Albercht, 1977; Stark v.d. 1982, Burkett v.d. 1984; Stack v.d. 1983; Martin, 1984; Pettersson, 1991; Welch v.d. 1991; CFCP, 1992; Saîd, 1412/1992; Sanî', 1993).

Hangi din olursa olsun dindarlığın suçu etkilediği anlaşılmış olsa da, İslâmî dindarlıkla suç işleme arasındaki zıt ilişkinin daha kuvvetli olduğu ve diğer toplumsal ve kültürel çevrelerden daha çok görüldüğü söylenebilir. Bu ilişki, İslâm'daki dindarlık kavramının eşsiz tabiatından ileri gelmektedir. İslâm sadece bir din olmayıp, insan hayatının bütün yönlerine hâkim olan ve düzenleyen şumullü bir toplumsal, ekonomik ve siyasi doktrinler topluluğudur. Bu konuya ve İslâmî dindarlığın suç işleme üzerindeki özel etkisine açıklık kazandırmak için İslâm'da dindarlık kavramının ne şekilde tanımlandığına bakalım.

### **İslâm'da Dindarlık Kavramı**

Yukarıda da bahsedildiği gibi, sosyal bilimciler toplumsal konuları incelerken dindarlığa büyük bir önem vermişlerdir. Bununla beraber bu kavramın nasıl tanımlanıp kullanılacağı hakkında tam bir mutubakat mevcut değildir. Bunun bir nedeni, toplum bilimcilerin “ne tür bir hâdisenin din olarak adlandırılabilceği” konusunda anlaşamamalarıdır (Blotch, 1985). Daha mühimi insanların dinleri, farklı değerlere ve davranışlara verdikleri öneme ve boyutlarına göre büyük ölçüde değişmektedir (Garth, 1979; Bloch, 1985). Bu değerlendirmeler veri alındığında, dindarlığın suç işlemekle olan ilişkisine geçilmeden önce, bu kavramın İslâm ile bağlantılı olarak açık bir tanımının yapılması gerekir. İslâm'da dindarlık, geniş inanç ve uygulama şekillerini kapsayan çok boyutlu bir kavram olduğu ve kişinin ideallerinin ve davranışlarının birbirine bağlı bulunduğu faraziyesine dayandığı için, genel anlamı birbiriyle ilişkili iki açıdan ifade edilebilir:

1. Ferdin, kainatın Yaradan'ı ve ibadet edilmeye lâayık tek varlık olan Allah'a eksiksiz ve samimi inancını ve O'nun meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, kıyamet gününe ve ahirete olan inancını gösteren inanç boyutu (ya da batmî/kalbî boyut).

2. Allah'ın emirlerine eksiksiz bir itaat ve teslimiyet ile Allah'ın yasakladığı hareketler ve davranışlardan kaçınma yoluyla, inananın günlük davranışlarının ve faaliyetlerinin yansıttığı dindarlığın inanç boyutunun derecesini vurgulayan davranış boyutu (ya da zahirî/amelî boyut).

İslâm'ın bir doktrin ve hukuk olarak, “bir Müslümanın hayatının her anına hüküm ve nüfuz ettiği” görülmektedir (Groves v.d. 1987). Ferdin dindarlığının, bütün normal günlük faaliyetlerinde yansıtılması gerekir, çünkü bu faaliyetler kabul edilebilir davranış sınırlarıyla belirlenir ve düzenlenir. Buna göre her faaliyet (sözlü, sözsüz ya da niyet edilen) şu beş gruptan birine dahildir: zaruri (*vâcip*), tavsiye edilen (*mendûb*), hukuken mahzurlu olmayan (*mübah*), tasvip edilmeyen ve yasaklanan (*haram*) (Bekri, 1979; Arif, 1988). Bu nedenle İslâm'da ibadet, inançların ve uygulamaların bütün yönlerini eşit olarak kapsar. İbadet sadece Allah'a inanmak, düzenli olarak günlük beş vakit namaz kılmak, zekat vermek, Ramazan ayında oruç tutmak ya da zulme karşı savaşmakla sınırlı olmayıp, aile içi ve aile dışı bütün etkileşimleri ve ilişkileri içine alacak kadar geniştir (iyilik yapmak ve kötülükten sakınmak, ilim tahsil etmek, Kur'ân'ı sık sık okumak, doğru konuşmak, emanete hıyanet etmemek, ebeveyne ve akrabalara iyi davranmak, verilen sözü yerine getirmek, iyi ameller işlemek, kötülükten kaçınmak, komşulara, yetimlere, fakirlere ve yolculara iyi davranmak ve onların mallarını korumak). İbadet aynı zamanda yasak olarak kabul edilen davranışlardan kaçınmaktır (domuz eti yemek, alkollü içki içmek, sahte para basmak, evlilik dışı cinsel ilişkilerde bulunmak, yalan söylemek, büyü yapmak, haset etmek, şerefsizce işler yapmak). İlâve olarak Kur'ân ve hadislerde, hayatın bir çok sahasındaki şahsî ve kişiler arası ilişkiler için yol gösterici kurallar vardır (evlilik, boşanma, konuşma şekli, diğerlerine karşı olan genel tavır, yürüme, çalışma, yeme ve uyuma adabı) (Katan, 1980; Sanî', 1993).

Bu geniş bakış açısı dikkate alındığında, dindarlığı açıklamaya çalışan Müslüman sosyal bilimciler dindarlığın boyutlarını ortaya koymak için şumullü bir ölçüye ihtiyaç duymuşlardır. Ferdin görünüşteki dindarlığının açıklanması için altmış ya da daha fazla maddenin kullanıldığı bir çalışma yapılmıştır (Tâ'î, 1985; Sanî', 1993). Dindarlık kavramı tanımlandıktan ve İslâmî mânadaki eşsiz özelliklerinin altı çizildikten sonra, şu soru ortaya çıkmaktadır: “İslâm'da dindarlığı, suç işlemeye karşı koruyucu bir mekanizma haline getiren şey nedir?” Buna cevap olarak, bahsedilen dindarlığın suç işlemeye karşı birçok önlemler aldığı söylenebilir. Dindarlığın suç işleme üzerindeki etkisi şu yöntem ve mekanizmalar yoluyla olur: a) İslâmî hukuk anlayışı; b) İslâmî suç anlayışı; c) İslâmî ceza anlayışı; d) İslâmî ibadetler ve toplumsal birlik ve e) diğer İslâmî koruyucu mekanizmalar.

*İslâmî Hukuk Anlayışı.* Modern hukukun temeli olan faydacı, pozitivist ve radikal faraziyeler, insanların ilahi ya da insan yapısı kanunların tabiatına ve kaynağına olan bakış açılarının, suç işleme üzerindeki etkisini ve kanunları yapanların onları icra etmedeki güçlerini ve yeterliliklerini gözardı edebilirler (Mursî, 1413/1993). Oysa İslâm hukuku, hukukun tabiatı bakımından ilâhî olduğunun ve belirli bir insan grubu tarafından yapılmadığının anlaşılması için, hukukî faaliyetleri ve formaliteleri din ve ahlâka bağlayarak onları ıslah etmeyi ister (Ares, 1988). Hukukun böyle dinî bir şekilde algılanışı, onun objektiflik ve saygınlık derecesini olduğu kadar önem ve güvenilirliğini de artırır. Kezâ bunlar bazı devletlerde hukuka ve onun uygulanabilirliğine olan bağlılığın akli temelle-re dayanan faktörlerdir (Dırâz, 1969; Bekri, 1979; Arif, 1988). Meselâ Kurtubi (1967), İslâm'ın ilk günlerinde Allah "Eşitlik Kanunu"nu emrettiği zaman, bu Allah'ın Kanunu olduğu için Müslümanların onu kabul etmekte hiç bir zorluk çekmediklerini anlatır. Bununla ilgili olarak Mursî (1413/1993), toplumu muhafaza etmek konusunda, belirli bir davranışa verilen mükâfatın ve cezanın herşeyden önce Allah'ın emri olduğuna dair kişinin sağlam inancından daha güçlü bir yaptırım olmadığını söyler.

Daha genel bir ifadeyle, Gibb'in (1949) de belirttiği gibi, İslâm'da hukuk ve din arasında bir ayrılık olamaz. Hukuk dinin harici göstergesidir. Bundan İslâm Hukuku'nun önemli bir özeliği ortaya çıkmaktadır: muhakemenin esas aldığı İslâm ruhu. Bu tanımları özetleyecek olursak, hukukun en önemli yönü ahlâkî özeliğidir ve hiçbir hukukî karar buna zıt olamaz. Bu anlayış çok mühimdir, çünkü Arif'in (1988) deyiimiyle "insan davranışı çok karmaşık olduğundan onu tamamiyle kontrol edebilmek için din, ahlâk ve hukukun dengeli bir sentezine gerek vardır."

*İslâm'da Suç Anlayışı.* İslâm ideolojisinin suça bakış açısıyla ilgili diğer farklı bir özeliği de suçu, Allah'ın Hukuku'nun ihlâli olarak görmesi ve bu sebeple hâlihazırdaki kurbanı yerine Allah'a karşı işlendiğini düşünmesidir (Bekri, 1979; Sa'îd, 1412/1992; Sanî', 1993). Umumiyetle suç, inançsız kişilerin (Samâ-lûtî, 1990) ya da kendilerini suça karşı zayıf kılan zayıf inançlı kimselerin eylemidir (Kadrî, 1985). Dindarlık toplumda birliğin kaynağı ve bunun neticesinde suç işlemeye karşı koruyucu bir mekanizma olarak görülmektedir. İslâm bütün küçük ve büyük suçları, fesadı, kanundışı işleri, saldırganlığı ve günahları yasaklar. İslâm bu yasaklara uymayan toplumları ikaz eder ve insanlara buna devam eden toplumların helâka uğrayacağını bildirir (Katan, 1980). Böylece dindar bir kimsenin suç işlemekten çekineceği ve böyle bir şeyi şerefsizlik addedeceği açıktır.

*İslâmî Ceza Anlayışı.* İslâmî dindarlığın suç üzerindeki etkileri incelenince

İslâm'ın, doğrudan cezalandırma yerine dolaylı koruma yöntemlerini vurguladığı görülmektedir. Ama en önemlisi, ceza anlayışının eşsiz bir özelliği vardır: kişinin İslâmî toplum düzenine uyumunu arttırmak için cezasının kaldırılmasına izin veren dinî bir boyut. Bu durumda iki türlü ceza şekli görülmektedir: İlâhî ve dünyevî. İlâhî ceza, Şeriat kanunlarına göre yaşamamış ama hayatı boyunca cezadan kaçabilmeyi başarmış olan her ferdi bekleyen bir âkibettir. İlâhî ceza, Allah'ın Kanunlarını ihlâl etmek suçunu işleyen ve Kıyamet Günü'nden kaçabileceğini sanan kimseler için şiddetli ve ebedîdir.

Diğer yandan dünyevî ceza, devlet tarafından toplum ve ahlâk kurallarını ihlâl eden kişilere uygulanmaktadır. Bu cezalandırmalar iki alt gruba ayrılabilir: Sâbit ve takdire bağlı cezalar. Belirlenmiş cezalar Kur'ân ve hadislerde tanımlanmış olanlardır. İslâm'ın, esas hedeflerine ulaşmak için dinî emir ve yasaklarla korumayı amaçladığı beş hayati unsura (dinin, hayatın, aklın, neslin ve malın korunması) karşı işlenen suçlarda uygulanırlar. İslâm'ın ana kaynakları, ferdin suçluluk derecesine, niyetine, ilgili şartlara ve kullanılan silahlara dayanarak hem suçu hem de cezayı belirlemiştir. Bu çeşit suçlar, adam öldürme, haydutluk, zina, hırsızlık, fuhuş ve adam yaralamayı kapsar. Bu suçlar için ölüm cezası ve diğer maddi ceza şekilleri belirlenmiştir. Takdire bağlı cezalar ise, İslâmî kaynaklarca cezası tam olarak belirlenmemiş suçlar için cezayı tayin etme yetkisini bütünüyle hakime vermektedir. Buna bir örnek, Suudi Arabistan'da uyuşturucu ticaretine verilen ölüm cezasıdır. Suudi hukukçular bu kanunu, toplumu bu suçtan ve kötü etkilerinden korumada bir mani teşkil edeceği için kabul etmişlerdir.

“Dünyevî” ceza, her ne kadar dünyevî olması amaçlanmışsa da dinî bir hüviyete de sahiptir. Ceza alenî olarak uygulanır. Buna ek olarak, suçlunun gelecekte de suç işlemesine mani olmak gibi belirli bir işlevi yerine getirir (Krohn, 1991). İslâm cezası, suçluların ahirette cezalandırılmamaları için onları günahlarından arındırma yolu olarak görmektedir. Eğer tövbelerinde samimi iseler, gelecekte suçun câzibesine karşı koyma kuvvetleri olacaktır. Tittle (1969) gibi sosyal bilimciler, cezanın kat'iyetinin ve şiddetinin ABD'deki suç oranlarını düşürdüğünü keşfetmişlerdir. İlâhî cezanın kat'î ve şiddetli (ebedî ceza) olarak görülmesi gerçeği, İslâm'da dindarlığın suç meyline karşı başlıca bir koruma mekanizması olarak işlemesini sağlamaktadır.

*İslâmî İbadetler ve Toplumsal Birlik.* Sosyologlar uzun zaman önce, suç işlemeyi önlemede toplumsal birliğin ehemmiyetini tesbit etmişlerdir (Durkheim, 1951; Reppetto, 1974; Genevie v.d. 1987; Halife 1413/1993). Durkheim'a göre sosyal birlik, başarılı bir toplumsal düzen için ön şarttır. Diğer bir ifadeyle insanlar, kaidelerini isteyerek yerine getirmek üzere kendilerini bir topluluğa ait hissetmek zorundadırlar. Her ne kadar genelde toplumsallık dinin neticesinde oluş-



muşsa da, İslâm'da toplum ile dinin ilişkisi daha fazladır:

İslâmî ibadetler, modern toplumların kaybettiği ve diğer bütün toplumsal problemlerin yanısıra suçun da onun yerini aldığı düşünülen, cemaat hissini benimser. Önemli olarak İslâmî topluluklar, düşük seviyede bir suç veya ahlâksızlıkla neticelenen manevî bir ortama sahiptirler (Stark v.d., 1982).

İslâm'da ibadetlerin birçoğu, dinî Allah'a itaat ve ahlâkın takviyesi gibi fonksiyonlarının yanısıra (toplu olarak yapılır (Katan, 1980). Bu dindar bir cemaat ortamının geliştirilmesine yardımcı olur. Meselâ Müslümanların günlük beş vakit namazı cemaatle kılmaları teşvik edilmiştir. Açıkçası böyle bir uygulama sadece dinî bir ibadet olmaktan öte, insanları bir araya getirme ve toplumsal bağlarını arttırma mekanizmasıdır. Bu aynı zamanda "dinî etkilerin, bunları uygulayan insanların kültürlerine ve toplumsal ilişkilerine nüfuz etmesini" sağlayan bir vasıta (Stark v.d., 1982). Diğer bir misal, kişinin bütün bir yıl boyunca sahip olduklarının kırkta birini ihtiyacı olana vermesi anlamına gelen zekattır. Bu da cemaat hissini korumasına yardımcı olur. Ekonomik sıkıntıyı gidermenin yanı sıra, zenginler ve fakirler arasındaki uçurumu azaltmakta ve böylece iki grup arasında muhtemel herhangi bir anlaşmazlık ihtimalini önlemektedir.

*Diğer İslâmî Koruma Mekanizmaları.* Umumiyetle fertlerin, suçun cazibesine karşı onları zayıf kılan, tatmin edilemez arzular potansiyeline sahip oldukları farzedilir. Bu arzuları kontrol etmek için, Durkheim (1951), bunların sınırlarını ve onları tatmin etmeye uygun vasıtaları belirleyen kültürel normlara ihtiyaç duyduğunu ileri sürmüştür. Bu normlar ve vasıtalar olmazsa, insanlar arzularını tatmin etmek için istedikleri gibi davranacaklardır (Krohn, 1991).

İslâm bu aşırı arzuları ve istekleri izah etmiş ve her arzunun uygun ve uygun olmayan vasıtalarla tatmin edilebileceğini kabul etmiştir. Kısaca İslâm'ın, insan arzularının tatmin edilmesinde bazı yöntemleri yasaklarken aynı zamanda onların tatmin edilmesi için belirli vasıtaları sağladığı söylenebilir. Dindarlığı tanımlarken de görüldüğü gibi, İslâm böyle arzuları ve istekleri kontrol etmek için uygun normları sağlar, bunların tatmin edilebileceği vasıtaları belirler (Mursî, 1413/1993) ve en mühimi de, bu normların ve vasıtaların kabulünü ve etkisini arttırmak için onları din ile münasebetlendirir.

Bu bağlamda İslâm'ın sadece, belirli bir ihtiyaç ve arzu için dinen uygunsuz olan davranışı yasakladığı görülmektedir. Mesela, bir kişinin cinsî arzuları evlilik, zina, mastürbasyon gibi çeşitli yollarla tatmin edilebilirken, bunlardan sadece evliliğe izin verilmiştir. Dolayısıyla diğer ilâhî yol yasaklanmış, fakat evlilik teşvik edilmiştir. Diğer bir misal, sıkı ve dürüst bir çalışma, hırsızlık, soygunculuk, alım satım işlemleri, faiz alımı ve daha birçok yollarla tatmin edilebilen zengin olma arzudur. Bununla beraber İslâm, hilesiz talım satım işlemlerini ve dürüst-

lkle sıkı çalışmayı uygun vasıtalar olarak görmüş ve diğerlerini, ya kişinin haklarını ihlâl ettiği (hırsızlık, soygunculuk) ya da tekelciliğe ve bunun kaçınılmaz olumsuz sonuçlarına faiz alımı yol açtığı gerekçesiyle kabul etmemiştir.

İşlm, aileye ve onun müesseselerine son derece mühim koruyucu roller tayin etmiştir. Çünkü aile, ge insanları toplumsallaştırmak ve topluma dahil etmekten sorumlu ilk müessesedir. Ebeveynin günlük davranışlarında ve diğer insanlarla olan ilişkilerinde iyi bir İşlmi rnek teşkil etmesiyle, kendi İşlmi idealeri, değerleri ve öğretilerinin çocukların davranışları üzerinde büyük bir etkisi olacaktır. Temel toplumsal değerleri zmlleme yöntemiyle çocuklar, cemiyetin tamamlayıcı ve faydalı bir parçası hline gelirler. Ge insanları İşlm'a uygun bir Şekilde cemiyete dahil eden toplumsal bir vasıta olan ailenin aslı önemini vurgulayan misaller, aile müessesesinin temeli hakkındaki emir ve tavsiyelerde olduğu kadar ebeveynin ve diğer aile üyelerinin birbirleriyle ilgili vazifelerini, haklarını ve beklentilerini belirleyen düzenlemelerde de görülebilir. Mesela, erkeklerin dindar kadınlarla evlenmeleri ve babaların kızları için dindar erkekler arzulamaları teşvik edilmektedir (Sabık, 1985). Bu gibi tavsiyelerin altında yatan mesaj, sadece ailenin gelecekteki bekasını değer, aynı zamanda çocukların ne Şekilde yetiştirileceğini de içermektedir.

Daha da ileri bir koruma mekanizması olarak İşlm, herkesi gciyle orantılı olarak "iyiliği emredip, kötülüğü men etmek" ile vazifelendirmektedir. Bu, insanların birbirlerinin uyumlu davranışlarını takviye etmelerini sağlayan hayatı bir mekanizmadır. Ayrıca, aşırı davranışlarda bulunanlara devamlı olarak İşlmi normlara uymak zorunda oldukları hatırlatılarak muazzam bir psikolojik baskı yapılmaktadır. Böylesine bir uygulama "insanlara iyi davranışları sevmeyi ve kötü davranışlardan nefret etmeyi" telkin eder. Buna bağlı olarak da "birçok suça karşı bir siper" oluşturur (Raşıd, 1980).

## Sonuç

Bu yazıda, İşlmi mnada dindarlığın insanları suçun cazibesine karşı koruyan bir mekanizma olarak işlediği grlmştir. Hukuk kavramını dinle mnasebetlendirmekle, suç işlemeyi insan haklarının ihlâli değer de Allah'ın kanunlarını ihlâl etmek olarak görmekle, ahiretteki cezanın kat'iyetinden ve Őiddetinden emin olmakla ve bahsedilen diğer koruma mekanizmalarıyla, Müslümanların arasındaki suç oranı asgari seviyede tutulmaktadır. Bundan da İşlm'ın, toplumsal denetim mekanizmalarının temeli olan başlıca unsurları, yani din, ahlâk ve hukuku izah eden eşsiz bir toplumsal kontrol bakış açısı sağladığı sonucu çıkmaktadır. Bu unsurların birbiriyle olan ilişkisi, Müslümanların hedeflerini değerlendirmelerini sağlayarak mantıklı bir bakış açısı vermekle kalmayıp daha da mhi-

mi, hedeflerine ulaşabilmeleri için insan hayatının ekonomik, siyasî ya da şahsî muhtelif saharındaki bütün ahlâkî vasıtaları belirler.

## KAYNAKLAR

- Ares, M. "New Dimensions of Criminality and Crime Prevention in Developing Countries: An Integrated and Global Perspective with a Special Reference to Islamic Ideology as a New Dimension for Crime Prevention." *Annual Book of Sociology*. Riyadh: Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Department of Sociology, 1988.
- Bakri, M. "The Significant Influences of Islamic Law on Decreasing Crime Rates in Saudi Arabian Society: An Attitudinal Comparative Study." Ph. D. diss., United States International University, 1979.
- Beccaria, C. *An Essay on Crimes and Punishments*. Philadelphia: Nicklin, 1764.
- Blotch, M. "Religion and Ritual," *The Social Science Encyclopedia*, ed. A. Kuper and J. Jumper. London: Routledge, 1985.
- Burnett, S. R. and B. O. Warren. "Religiosity, Peer Associations and Adolescent Marijuana Use: A Penal Study of Underlying Causal Structure." *Criminology*, No. 25 (1987), ss. 109-31.
- Burnett, S.R. and M. White. "Hellfire and Delinquency: Another Look," *Journal for the Scientific study of Religion*, No. 13 (1974), ss. 455-62.
- Dirâz, Muhammad. *ed-Din*, Kahire, Matba'atu's-Se'âde, 1969.
- Douglas, M. "The Effect of Modernization on Religious Change." *Religion and America: Spirituality in a Secular Age*, ed. M. Douglas and S. Tipton. Boston: Beacon, 1983.
- Durkheim, E. *Suicide*. New York: The Free Press, 1951.
- Genevie, L. v.d. "Predictors of Looting in Selected Neighborhoods of New York City during the Blackout of 1977." *Sociology and Social Research*, No. 71 (1978), ss. 228-31.
- Ghayth, Muhammad. *Kâmûsu 'İlm'il-İctimâ'*. Mısır: Metâbi'u'l-Hey'eti'l-Mısriyyeti'l-'Amme li'l-Kitâb, 1979.
- Gibb, H. A. R. *Mohammedanism: An Historical Survey*. London: Oxford University Press, 1949.
- Groves, W., G. Newman, and C. Corrado. "Islam, Modernization and Crime: A Test of the Religious Ecology Thesis." *Journal of Criminal Justice*, No. 15 (1987), ss. 495-503.
- Higgins, P. C. and G. L. Albrecht. "Hellfire and Delinquency Revisited." *Social Forces*, No. 55 (1987), ss. 952-58.
- Hirsch I. T. *Causes of Delinquency*. Berkeley: University of California Press, 1969.

- İbn Haldûn. *Mukaddime Ibn Haldûn*. Beyrût, Dâru'l-'İlm, 1981.
- Kaplan, H. B. *Deviant Behavior in Defense of Self*. New York: Academic Press, 1980.
- Al-Katan, M. "Effect of Religion against Crime," *The Effect of Islamic Legislation on Crime Prevention in Saudi Arabia: Proceedings of the Symposium Held in Riyadh on 9-13 October 1976*. Rome, UNSDRI, 1980.
- al Khalîfah, 'Abd Allah. *al Muhadiddâtü'l-İçtimâ'iyye li Tewzî'ül-Cerîme 'ala İhyai Medîneti'r-Riyâd*. Riyâd: Merkezu Ebhâsi Mukâfihati'l-Cerîme, Vizâratu'd-Dâhiliyye, 1413/1993.
- Krohn, M. In *Control and Deterrence Theories*, 1991.
- Lander, B. *Toward an Understanding of Juvenile Delinquency*. New York: Columbia University Press, 1954.
- Maccoby, E., J. Johnson, and R. Church. "Community Integration and the Social Control of Juvenile Delinquency," *Journal of Social Issues*, No. 14 (1958), ss. 38-51.
- Madkour, M. "Defining Crime Responsibility According to Islamic Legislation," *The Effect of Islamic Legislation on Crime Prevention in Saudi Arabia: Proceedings of the Symposium Held in Riyadh on 9-13 October 1976*. Rome: UNSDRI, 1980.
- Martin, W.T. "Religiosity and United States Suicide Rates: 1972-1978," *Journal of Clinical Psychology*, No. 40 (1984), ss. 1166-69.
- Merkezu Ebhâsi Mukâfihati'l-Cerîme. *Al 'Awd ila'l-Icrâm: Dirasah Meydânîyeh 'an Zâhirat I'tiyadi'l-Icrâm*. Riyad: Vizâratu'd-Dahiliyye, 1412/1992.
- al Mursî, Muhammad. "Nahwe Taşavvuri İslamî li Mebadîi'd-Difâi'l-İctimâ'î diddi'l-Cerîme." *Macallat al Aman*, No. 6 (1413/1993), ss. 75-107.
- Nye, F. I. *Family Relationships and Delinquent Behavior*. New York: Wiley, 1958.
- Pettersson, T. "Religion and Criminality: Structural Relationships Between Church Involvement and Crime Rates in Contemporary Sweden," *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 30 (1991), ss. 279-91.
- Pretzel, P.W. "Suicide and Religion: A Preliminary Study." *Dissertation Abstracts International*, No. 34 (1973), ss. 2948-49.
- el Qâdirî, Abdullah. *Sebebu'l-Cerîme*. Cidde: Daru'l-Mucteme li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1985.
- el Qurtubi, Abu 'Abd Allah. *al Jami' li Ahkam al Qur'an*, Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1967.
- Qutb, M. "The Influence of İslami Education on Crime Prevention," *The Effect of Islamic Legislation on Crime Prevention in Saudi Arabia: Proceedings of the Symposium Held in Riyadh on 9-13 October 1976*. Rome: UNSDRI, 1980.
- Al-Rasheed, N. "Influence of Qur'anic teaching to Enjoin the Good and Refrain from Evil Deeds on Crime Prevention," *The Effect of Islamic Legislation on Crime Prevention in Saudi Arabia: Proceedings of the Symposium Held in Riyadh on 9-13 October 1976*. Rome: UNSDRI, 1980.
- Rekless, W. "A New Theory of Delinquency and Crime," *Federal Probation*, No. 25 (1961), ss. 42-6.
- , *The Crime Problem*. 5. baskı, ed. Santa Monica, CA: Goodyear, 1973.
- Repetto, T. A. *Residential Crime*. Cambridge, MA: Ballinger, 1974.

- al Sabîq, Sayyid. *Fıkhü's-Sunne*. 2d ed. Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1985.
- al Sa'îd, Ahmed. "Dirâse li ba'di Mütegayyirâti's-Şahsiyye li'l-Müccrimîni'l-'Aidîn li's-Sücûn fi Memleketi'l-'Arabiyyeti's-Su'udiiyye," Ph.D. diss., Imam Muhammad ibn Sa'ud University, 1412/1992.
- al Samaluti, Nabil. "et-Tefsiru'l-İslâmî li'l-İnhirâf ve's-Sulûku'l-İcrâmî," *Majallatu Câmi'ati'l İmam Muhammad ibn Sa'ûdi'l-İslâmîyah*, No. 3 (1990), ss. 405-68.
- al Sanî', Ibrahim. *et-Tedayyun 'Îlâcu'l-Cerîme*. Riyâd, Câmi'atu'l-İmâm Muhammad ibn Sa'ûdi'l-İslâmîye, el-Meclisu'l-'İlmî, 1993.
- Shelley, J. *Criminology*. Bemount, C A.: Wadsworth, 1991.
- Stack, S. and M. Kanavy. "The Effect of Religion on Forcible Rape: A Structural Analysis," *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 22 (1983), ss. 67-74.
- Stark, R., L. Kent, and D. P. Doyle. "Religion and Delinquency: The Ecology of a Lost Relationship," *Journal of Research in Crime and Delinquency*, No. 19 (1982), ss. 4-24.
- Stark, R. and W. Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- al Tâ'î, Nizâr. *Mikyâsu's-Sulûki'd-Dini*. Kuveyt: Şeriketu'r-Rubiyân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1985.
- Tuttle, C. "Crime Rates and Legal Sanctions," *Social Problems*, No. 16 (1969), ss. 408-23.
- Tucker, R. *The Marx-Engels Reader*. New York: W. W. Norton, 1978.
- Waldo, G.P. and T.G. Chiricos. "Perceived Penal Sanctions and Self Reported Criminology: A Neglected Approach to Deterrence Research," *Social Problems*, No. 19 (1972), ss. 522-40.
- Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Charles Scribner's Sons, 1958.
- Welch, M., C. Tuttle, and T. Petee. "Religion and Deviance Among Adult Catholics: A Test of the Moral Communities Hypothesis." *Journal for the Scientific Study of Religion*, No. 30 (1991), ss. 159-72.
- Wuthnow, R. "Sociology of Religion." *Handbook of Sociology*, ed. N. Smelser. Beverley Hills: Sage, 1988.

Çeviren: F. Mehveş Kayani