



www.turkishstudies.net/religion

Turkish Studies - Comparative Religious Studies

eISSN: 2667-5544

Research Article / Araştırma Makalesi



The Transformation Shaped by the Prophet Muhammad: Its Creedal, Ritual, Socio-Cultural, and Administrative Dimensions

*Hz. Peygamber'in İnşa Ettiği Değişim: İtikadî, Amelî, Sosyo-Kültürel ve İdarî Boyutlarıyla **

Murat Kaya** - Özlem Tutar***

Abstract: As every sphere of life is characterized by continuous movement and transformation, change manifests itself as an ongoing and uninterrupted process under all circumstances. From individuals and social structures to cultural values and political and economic institutions, every element is subject to change under the influence of time and evolving conditions. Therefore, change is not merely a temporary phenomenon that emerges during particular periods; rather, it is an inherent reality of both human and social life. Societies striving to build a sustainable future should regard change not as a threat or a risk to the existing order, but as an opportunity through which they can reassess, renew, and develop themselves.

This study aims to examine the social transformations initiated by Prophet Muhammad (peace be upon him) during his prophetic mission within the framework of the Qur'an and Hadith, employing both historical and sociological perspectives. The primary objective of this research is to systematically analyze the processes of change introduced by the Prophet throughout his prophethood and to compile the Prophetic principles, methods, and practices related to change in order to provide a reference framework that may illuminate contemporary experiences of social transformation.

The study first explores the necessity of change and subsequently examines the doctrinal, practical, moral, and administrative transformations that occurred under the guidance of the Prophet through an analytical approach. Throughout his twenty-three-year prophetic mission, Prophet Muhammad (peace be upon him) emerged as one of the most influential pioneers of social change in human history through the profound transformations he initiated. The transformation process that took place under his leadership was not confined solely to the sphere

* This study was prepared based on the master's thesis titled "The Prophet and Social Change," completed in 2025 under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Murat Kaya.

Bu çalışma Doç. Dr. Murat Kaya danışmanlığında 2025 tarihinde tamamlanan "Hz. Peygamber ve Toplumsal Değişim" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Corresponding Author: Assoc. Prof. Dr., Bingöl University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith

Sorumlu Yazar: Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6300-6256>

muratkaya@bingol.edu.tr

*** Independent Researcher

Bağımsız Araştırmacı

ORCID <https://orcid.org/0009-0005-1199-9950>

otutar07@gmail.com

Cite as/ Atıf: Kaya, M. & Tutar, Ö. (2026). The transformation shaped by the Prophet Muhammad: Its creedal, ritual, socio-cultural, and administrative dimensions / Hz. Peygamber'in inşa ettiği değişim: itikadî, amelî, sosyo-kültürel ve idarî boyutlarıyla. *Turkish Studies - Comparative Religious Studies*, 21(3), 4815-4866. Ankara Bilim University Publications. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.95421>

Received/Geliş: 02 January/Ocak 2026

Accepted/Kabul: 20 September/Eylül 2026

Published/Yayın: 25 September/Eylül 2026

Checked by plagiarism software



of individual belief; rather, it affected the entire structure of society through its social, moral, legal, and cultural dimensions. This new social order, shaped around the principle of ‘tawhīd’ (the oneness of God), strengthened moral values founded upon human dignity, promoted a sense of justice and responsibility, and laid the groundwork for more balanced relations among different segments of society.

Identifying the impact of the Prophet’s religious leadership on social change will contribute to a scientific understanding of the methodology through which a society can transition from chaos to order. In this respect, the present study seeks to develop a universal perspective on how religious values can be integrated into socio-political processes and how faith-based principles can serve as a catalyst for sustainable social transformation.

Keywords: Hadith, Prophet Muhammad, Change, Social Change, Pre-Islamic Arabian Society.

Öz: Yaşamın her alanı sürekli bir devinim ve dönüşüm içerisinde olduğundan değişim tüm koşullar altında kesintisiz bir süreç olarak tezahür eder. Bireylerden toplumsal yapılara, kültürel değerlerden siyasal ve ekonomik kurumlara kadar her unsur, zamanın ve şartların da etkisiyle değişime maruz kalmaktadır. Bu nedenle değişim, yalnızca belirli dönemlerde ortaya çıkan geçici bir olgu değil, insan ve toplum hayatının ayrılmaz bir gerçeğidir. Sürdürülebilir bir gelecek inşa etme hedefindeki toplumların değişimi bir tehdit unsuru veya mevcut düzeni sarsan bir risk olarak görmek yerine, kendilerini yeniden değerlendirebilecekleri ve geliştirebilecekleri bir imkân alanı olarak ele almaları gerekir.

Bu araştırma, Hz. Muhammed’in (s.a.s.) peygamberlik sürecinde gerçekleştirdiği toplumsal dönüşümleri Kur’ân ve hadis kaynakları çerçevesinde, tarihsel ve sosyolojik bir perspektifle ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel amacı, Hz. Peygamber’in nübüvvet dönemi boyunca ortaya koyduğu değişim süreçlerini sistematik biçimde incelemek; değişime ilişkin nebevî ilke, yöntem ve uygulamaları bir araya getirerek günümüz toplumlarının değişim tecrübelerine ışık tutabilecek bir referans çerçevesi oluşturmaktır.

Bu çalışmada, öncelikle değişimin gerekliliği irdelenmekte; ardından Hz. Peygamber’in rehberliğinde vuku bulan itikadî, amelî, ahlâkî ve idarî değişimler analitik bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.s.), yirmi üç yıllık nübüvvet süreci boyunca ortaya koyduğu köklü dönüşümlerle, tarih boyunca gerçekleşen toplumsal değişim hareketlerinin en etkili öncülerinden biri olmuştur. Onun rehberliğinde gerçekleşen bu dönüşüm süreci, yalnızca ferdi inanç alanıyla sınırlı kalmamış; sosyal, ahlâkî, hukuki ve kültürel boyutlarıyla toplumun bütün yapısını etkilemiştir. Tevhid inancı merkezinde şekillenen bu yeni toplumsal anlayış, insan onurunu esas alan ahlâkî ilkeleri güçlendirmiş, adalet ve sorumluluk bilincini yaygınlaştırmış ve farklı toplumsal kesimler arasında daha dengeli ilişkilerin kurulmasına zemin hazırlamıştır.

Hz. Peygamber’in dinî liderliğinin toplumsal değişim üzerindeki etkisinin tespiti; bir toplumun kaostan düzene geçiş sürecindeki metodolojisinin bilimsel bir zemine kavranmasını mümkün kılacaktır. Bu çalışma, inanç değerlerinin sosyo-politik süreçlerle nasıl entegre edilebileceğine dair evrensel bir perspektif geliştirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Muhammed, Değişim, Toplumsal Değişim, Câhiliye Dönemi Arap Toplumu.

Structured Abstract:**Introduction and Theoretical Framework**

Change, as one of the fundamental laws of the universe, nature, and human constitution, is a universal reality that manifests itself as an uninterrupted motion and continuous process under all circumstances in every sphere of life. Every element, ranging from the psychological worlds of individuals to massive social structures, from cultural values to political, legal, and economic institutions, is constantly subjected to transformation through the direct influence of time and shifting social conditions. In this context, change is not merely a temporary, exceptional phenomenon that emerges only during moments of crisis; rather, it is an existential, inseparable reality of human and societal life. Societies that harbor the goal of constructing a sustainable future must cease perceiving change as a destructive threat or a risk that must be eliminated. Instead, change should be approached as a dynamic domain of opportunity where institutional deficiencies are rectified, structural flaws are repaired, and society can develop itself through continuous re-evaluation.

When the historical process is examined from a sociological perspective, it is unequivocally evident that one of the most profound, planned, enduring, and multidimensional examples of social transformation was executed by the Prophet Muhammad (peace be upon him) in the Arabian Peninsula over the course of his twenty-three-year period of prophethood. The primary objective of this research is to analyze holistically the aforementioned social transformations spearheaded by the Prophet from an analytical, historical, and sociological perspective, in the light of the Holy Quran and Hadith sources. The study does not evaluate this prophetic (*nebevî*) transformation process merely as a chronological success story belonging to the past; on the contrary, by systematizing the principles that guided the change, the methods applied, and the moral foundations established, it aims to present a universal frame of reference capable of shedding light on the multi-layered social crises experienced by modern contemporary societies.

Sociology of the Jahiliyyah Period and the Ground for Change

Fully comprehending the nature, depth, and methodological success of the transformation constructed by the Prophet depends on an accurate analysis of the socio-cultural codes of the existing structure that was intervened upon, namely the *Jahiliyyah* (Age of Ignorance) period. The pre-Islamic Arab society, centered in the Hejaz region, exhibited a highly complex theological structure where a polytheistic belief system wielded absolute dominance, and paganism was firmly positioned at the core of both religious and commercial life. Hundreds of idols placed in and around the Kaaba constituted the focal point of the era's religious rituals; acts of worship generally consisted of formalistic ceremonies such as offering sacrifices to these idols, seeking their assistance, and circumambulating them. In this regard, religion was not an individual spiritual quest or a moral pursuit, but rather a socio-political instrument that reinforced the identity, commercial influence, and hierarchical status of the tribe.

The fundamental determinant of social and political life was "tribal partisanship" (*asabiyyah*), strictly based on blood ties and lineage superiority. In this chaotic structure devoid of a central state authority and a written legal system, the ultimate decision-makers were the tribal chieftains, and power dynamics were entirely dependent on inter-tribal alliances or enmities. Within this social order, utterly bereft of mechanisms for social justice and equal opportunity, influential and wealthy tribes established absolute hegemony over society. Meanwhile, women, slaves, orphans, and the destitute were systematically confined to a secondary, disadvantaged status. Consequently, the ground upon which Islam intervened and initiated its transformation was not solely a theological deviation, but a profound socio-cultural crisis environment where inequality was institutionalized, and brute force superseded the rule of law.

Scope and Methodology of the Research

In this study, which is designed upon qualitative research methods, the Holy Quran, the Hadith corpus, *Sîrah* (biography), and foundational Islamic history sources are utilized as primary data during the data collection and analysis phases. When the literature is reviewed, although there are valuable studies that approach the phenomenon of social change within the context of Quranic verses and cognitive transformation; this research provides a unique contribution to the literature by focusing directly on the action plan executed by the Prophet in practical life, the prophetic principles he adopted, and his specific methodology of managing change. The scope of the research is circumscribed to the Prophet's twenty-three-year period of prophethood and the socio-cultural basin in the Hejaz region. Negative transformations indicating social regression and

destruction—categorized under the concept of *ifsad*—as well as details encompassing purely jurisprudential (*fiqh*) regulations, are excluded from the boundaries of this research.

Dimensions of the Prophetic Transformation: Building a New Society

The social transformation that the Prophet brought to life under the guidance of divine revelation materialized in four complementary fundamental dimensions: Theological (Creedal) Transformation: The polytheistic paradigm of the *Jahiliyyah* was liquidated, and the creed of absolute monotheism (*Tawhid*) was centralized. A completely new cosmology—coherent, rational, and based on accountability—was constructed around the belief in God, angels, prophets, and the afterlife. Practical (Ritual) Transformation: The cognitive revolution was transferred into practical life. Acts of worship such as prayer, *zakat*, fasting, and pilgrimage were systematized. These acts did not remain merely as instruments of individual purification; they intervened in economic injustices, symbolized universal equality, and institutionalized social solidarity. Socio-Cultural Transformation: The claim of superiority based on tribal *asabiyyah* was rejected, introducing a meritocratic system grounded in piety, good morals, and competence. Education was encouraged. In commercial life, a moral free-market model was established by strictly prohibiting deception and usury. The legal status of women was improved, and policies of emancipation for slaves were implemented to ensure social integration. Administrative (Political) Transformation: Blood feuds were outlawed. In a chaotic geography, a new political structure was established—one based fundamentally on the rule of law, consultation (*shura*), and justice. The laws of war were redefined, establishing boundaries that mandated the protection of the innocent, even during conflict.

Conclusion

In the brief span of twenty-three years, the Prophet transformed a society dominated by paganism, ignorance, and inequality into an exemplary model of an *Ummah* (community) possessing the consciousness of *Tawhid*, centering justice, meritocracy, and human dignity. This profound transformation comprehensively encompassed legal, moral, economic, and cultural institutions, radically liquidating the entrenched norms of the *Jahiliyyah*. This universal methodology of change did not confine reform to mere statutory regulations; on the contrary, it achieved an internalized developmental progression by establishing a potent moral foundation. Ultimately, the prophetic model—deriving its source from moral evolution and its operational strength from a just legal system—stands as a holistic, universal, and enduring set of values capable of offering profound solutions to the crises of governance, social injustices, and moral decay confronted by modern contemporary societies today.

Keywords: Hadith, Prophet Muhammad, Change, Social Change, Pre-Islamic Arabian Society.

ملخص منظم:

المقدمة والإطار النظري

يُعد التغيير، باعتباره أحد القوانين الأساسية للكون والطبيعة وكيان الإنسان، حقيقة عالمية تتجلى في شكل حركة لا تنقطع وعملية مستمرة في جميع الظروف وفي كل مجالات الحياة. فكل عنصر، بدءاً من العوالم النفسية للأفراد وصولاً إلى الهياكل الاجتماعية الضخمة، ومن القيم الثقافية إلى المؤسسات السياسية والقانونية والاقتصادية، يخضع باستمرار للتحويل من خلال التأثير المباشر للزمن والظروف الاجتماعية المتغيرة. وفي هذا السياق، لا يُعد التغيير مجرد ظاهرة مؤقتة واستثنائية تظهر فقط في لحظات الأزمات؛ بل هو حقيقة وجودية لا تنفصل عن حياة الإنسان والمجتمع. يجب على المجتمعات التي تسعى إلى بناء مستقبل مستدام أن تتوقف عن النظر إلى التغيير باعتباره تهديداً مدمراً أو خطراً يجب القضاء عليه. بل ينبغي التعامل مع التغيير باعتباره مجالاً ديناميكياً من الفرص، حيث يتم تصحيح أوجه القصور المؤسسية، وإصلاح العيوب الهيكلية، ويتمكن المجتمع من تطوير نفسه من خلال إعادة التقييم المستمر.

وعندما يُدرس المسار التاريخي من منظور سوسيولوجي، يتضح بشكل لا لبس فيه أن أحد أعمق أمثلة التحويل الاجتماعي وأكثرها تخطيطاً واستمرارية وتعدداً للأبعاد هو ذلك الذي نفذه النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) في شبه الجزيرة العربية على مدار فترة نبوته التي استمرت ثلاثة وعشرين عاماً. ويتمثل الهدف الأساسي لهذا البحث في تحليل التحولات الاجتماعية المذكورة أعلاه، التي قادها النبي، تحليلاً (*nebevî*) شاملاً من منظور تحليلي وتاريخي واجتماعي، في ضوء مصادر القرآن الكريم والحديث النبوي. ولا تُقيم الدراسة عملية التحويل النبوية، هذه كمجرد قصة نجاح زمنية تنتمي إلى الماضي؛ بل على العكس، فإنها تهدف، من خلال تنظيم المبادئ التي وجهت التغيير، والأساليب المطبقة والأسس الأخلاقية التي أرسيت، إلى تقديم إطار مرجعي عالمي قادر على إلقاء الضوء على الأزمات الاجتماعية متعددة الطبقات التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة الحديثة.

علم الاجتماع في عصر الجاهلية وأسس التغيير

إن الفهم الكامل لطبيعة التحويل الذي صنعه النبي وعمقه ونجاحه المنهجي يعتمد على تحليل دقيق للرموز الاجتماعية والثقافية للبنية القائمة التي تم التدخل فيها، وهي عصر *الجاهلية*. كان المجتمع العربي قبل الإسلام، الذي تركز في منطقة الحجاز، يتميز ببنية لاهوتية شديدة

التعقيد، حيث كان نظام المعتقدات الوثنية يمارس هيمنة مطلقة، وكانت الوثنية راسخة في صميم الحياة الدينية والتجارية على حد سواء. كانت مئات الأصنام الموضوعة داخل الكعبة وحولها تشكل المحور الرئيسي للطقوس الدينية في تلك الحقبة؛ وكانت أفعال العبادة تتألف عمومًا من طقوس شكلية مثل تقديم القرابين لهذه الأصنام، وطلب العون منها، والطواف حولها. وفي هذا الصدد، لم يكن الدين مسعى روحياً فردياً أو سعيًا أخلاقياً، بل كان أداة اجتماعية وسياسية تعزز هوية القبيلة ونفوذها التجاري ومكانتها الهرمية.

هو العامل المحدد الأساسي للحياة الاجتماعية والسياسية، حيث كانت تستند بشكل صارم إلى روابط (*asabiyyah*) «كان» العصبية الدم وتفوق النسب. وفي هذا البناء الفوضوي الخالي من سلطة دولة مركزية ونظام قانوني مكتوب، كان زعماء القبائل هم صانعو القرار النهائيون، وكانت ديناميكيات السلطة تعتمد كليًا على التحالفات أو العداوات بين القبائل. وفي إطار هذا النظام الاجتماعي، الذي كان يفقر تمامًا إلى آليات العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص، فرضت القبائل المؤثرة والثرية هيمنة مطلقة على المجتمع. وفي الوقت نفسه، حُصرت النساء والعبيد والأيتام والمعوّزون بشكل منهجي في وضع ثانوي ومحروم. وبالتالي، فإن الأرضية التي تدخل فيها الإسلام وبدأ عملية التحول لم تكن مجرد انحراف لاهوتي فحسب، بل بيئة أزمة اجتماعية-ثقافية عميقة حيث تم إضفاء الطابع المؤسسي على عدم المساواة، وحلت القوة الغاشمة محل سيادة القانون.

نطاق ومنهجية البحث

في هذه الدراسة، التي صُممت بناءً على مناهج البحث النوعي، تم استخدام القرآن الكريم، ومجموعة الأحاديث النبوية، والسيرة (السيرة النبوية)، والمصادر الأساسية للتاريخ الإسلامي كبيانات أولية خلال مرحلتين جمع البيانات وتحليلها. وعند استعراض الأدبيات، على الرغم من وجود دراسات قيمة تتناول ظاهرة التغيير الاجتماعي في سياق آيات القرآن والتحول المعرفي؛ فإن هذا البحث يقدم مساهمة فريدة في الأدبيات من خلال التركيز مباشرة على خطة العمل التي نفذها النبي في الحياة العملية، والمبادئ النبوية التي اعتمدها، ومنهجيته المحددة في إدارة التغيير. يقتصر نطاق البحث على فترة النبوة التي استمرت ثلاثة وعشرين عامًا، والحوض الاجتماعي والثقافي في منطقة الحجاز. ويُستبعد من نطاق هذا البحث التحولات السلبية التي تشير إلى التراجع الاجتماعي والدمار — المصنفة تحت مفهوم «الإفساد» — وكذلك التفاصيل التي تشمل القواعد الفقهية البحتة.

أبعاد التحول النبوي: بناء مجتمع جديد

تجسد التحول الاجتماعي الذي أحدثه النبي تحت إرشاد الوحي الإلهي في أربعة أبعاد أساسية متكاملة: التحول اللاهوتي (العقائدي) تم القضاء على النموذج الوثني للجاهلية، وترسيخ عقيدة التوحيد المطلق (التوحيد). وقد بُنيت نظرة كونية جديدة تمامًا — متماسكة وعقلانية وقائمة على المساواة — حول الإيمان بالله والملائكة والأنبياء والآخرة. التحول العملي (الطقوسي): انتقلت الثورة المعرفية إلى الحياة العملية. وتم تنظيم أعمال العبادة مثل الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. ولم تقتصر هذه الأفعال على كونها مجرد أدوات للتطهير الفردي؛ بل تدخلت في معالجة الظلم الاقتصادي، ورمزت إلى المساواة الشاملة، وأضفت الطابع المؤسسي على التضامن الاجتماعي. التحول الاجتماعي-الثقافي: تم رفض ادعاء التفوق القائم على العصبية القبلية، وأدرج نظام قائم على الجدارة يرتكز على التقوى وحسن الأخلاق والكفاءة. وتم تشجيع التعليم. وفي الحياة التجارية، أرسى نموذج أخلاقي للسوق الحرة من خلال الحظر الصارم للغش والربا. تم تحسين الوضع القانوني للمرأة، ونُفذت سياسات تحرير العبيد لضمان الاندماج الاجتماعي. التحول الإداري (السياسي): حُظرت الثارات الدموية. وفي منطقة تعاني من الفوضى، أنشئ هيكل سياسي جديد — قائم بشكل أساسي على سيادة القانون، والشورى، والعدالة. وأعيد تعريف قوانين الحرب، ووضعت حدود تفرض حماية الأبرياء، حتى أثناء النزاع.

الخلاصة

في غضون فترة قصيرة مدتها ثلاثة وعشرون عامًا، حوّل النبي مجتمعًا كانت تهيمن عليه الوثنية والجهل وعدم المساواة إلى نموذج مثالي للأمة (المجتمع) التي تتمتع بوعي التوحيد، وتركز على العدالة، والجدارة، وكرامة الإنسان. وشمل هذا التحول العميق بشكل شامل المؤسسات القانونية والأخلاقية والاقتصادية والثقافية، مما أدى إلى القضاء الجذري على الأعراف المتجذرة في الجاهلية. ولم تقتصر منهجية التغيير الشاملة هذه الإصلاح على مجرد اللوائح التشريعية؛ بل على العكس، حققت تقدمًا تنمويًا متواصلًا من خلال إرساء أساس أخلاقي قوي وفي نهاية المطاف، فإن النموذج النبوي — الذي يستمد مصدره من التطور الأخلاقي وقوته التشغيلية من نظام قانوني عادل — يقف كمجموعة قيم شاملة وعالمية ودائمة قادرة على تقديم حلول عميقة لأزمات الحوكمة والظلم الاجتماعي والانحطاط الأخلاقي التي تواجهها المجتمعات المعاصرة اليوم.

الكلمات المفتاحية: الحديث، النبي محمد، التغيير، التغيير الاجتماعي، المجتمع العربي قبل الإسلام.

Résumé Structuré:

Introduction et cadre théorique

Le changement, en tant que l'une des lois fondamentales de l'univers, de la nature et de la constitution humaine, est une réalité universelle qui se manifeste sous la forme d'un mouvement ininterrompu et d'un processus continu, en toutes circonstances et dans tous les domaines de la vie. Chaque élément, qu'il s'agisse de l'univers psychologique des individus ou des structures sociales à grande échelle, des valeurs culturelles ou des institutions politiques, juridiques et économiques, est constamment soumis à une transformation sous l'influence directe du temps et de l'évolution des conditions sociales. Dans ce contexte, le changement n'est pas simplement un phénomène temporaire et exceptionnel qui n'apparaît qu'en période de crise ; il s'agit plutôt d'une réalité existentielle et indissociable de la vie humaine et sociale. Les sociétés qui ont pour objectif de

construire un avenir durable doivent cesser de percevoir le changement comme une menace destructrice ou un risque qu'il faut éliminer. Au contraire, le changement doit être abordé comme un domaine dynamique d'opportunités où les lacunes institutionnelles sont comblées, les failles structurelles corrigées et où la société peut se développer grâce à une réévaluation continue.

Lorsque l'on examine le processus historique d'un point de vue sociologique, il apparaît sans équivoque que l'un des exemples les plus profonds, les plus planifiés, les plus durables et les plus multidimensionnels de transformation sociale a été mis en œuvre par le prophète Mohammed (que la paix soit sur lui) dans la péninsule arabique au cours de ses vingt-trois années de prophétie. L'objectif principal de cette recherche est d'analyser de manière holistique les transformations sociales susmentionnées menées par le Prophète, dans une perspective analytique, historique et sociologique, à la lumière du Coran et des hadiths. Cette étude ne se contente pas d'évaluer ce processus de transformation prophétique (*nebevî*) comme une simple réussite chronologique appartenant au passé ; au contraire, en systématisant les principes qui ont guidé le changement, les méthodes appliquées et les fondements moraux établis, elle vise à présenter un cadre de référence universel capable d'éclairer les crises sociales à plusieurs niveaux que traversent les sociétés contemporaines.

Sociologie de la période de la Jahiliyyah et les fondements du changement

Pour saisir pleinement la nature, la profondeur et la réussite méthodologique de la transformation mise en œuvre par le Prophète, il est indispensable de procéder à une analyse précise des codes socioculturels de la structure existante sur laquelle il est intervenu, à savoir la période de la *Jahiliyyah* (ère de l'ignorance). La société arabe préislamique, centrée sur la région du Hedjaz, présentait une structure théologique extrêmement complexe où un système de croyances polythéistes exerçait une domination absolue, et où le paganisme occupait une place centrale tant dans la vie religieuse que commerciale. Des centaines d'idoles placées à l'intérieur et autour de la Kaaba constituaient le point central des rituels religieux de l'époque ; les actes de culte consistaient généralement en des cérémonies formalistes telles que l'offrande de sacrifices à ces idoles, la sollicitation de leur aide et leur circumambulation. À cet égard, la religion n'était pas une quête spirituelle individuelle ni une recherche morale, mais plutôt un instrument sociopolitique qui renforçait l'identité, l'influence commerciale et le statut hiérarchique de la tribu.

Le déterminant fondamental de la vie sociale et politique était la « solidarité tribale » (*asabiyyah*), strictement fondée sur les liens du sang et la supériorité de la lignée. Dans cette structure chaotique, dépourvue d'une autorité étatique centrale et d'un système juridique écrit, les décideurs ultimes étaient les chefs de tribu, et les rapports de force dépendaient entièrement des alliances ou des inimitiés intertribales. Au sein de cet ordre social, totalement dépourvu de mécanismes de justice sociale et d'égalité des chances, les tribus influentes et riches ont établi une hégémonie absolue sur la société. Parallèlement, les femmes, les esclaves, les orphelins et les plus démunis étaient systématiquement relégués à un statut secondaire et défavorisé. Par conséquent, le contexte dans lequel l'islam est intervenu et a amorcé sa transformation n'était pas uniquement celui d'une déviation théologique, mais celui d'une crise socioculturelle profonde où l'inégalité était institutionnalisée et où la force brute l'emportait sur l'État de droit.

Portée et méthodologie de la recherche

Dans cette étude, qui s'appuie sur des méthodes de recherche qualitatives, le Coran, le corpus des hadiths, la *Sîrah* (biographie) et les sources fondamentales de l'histoire islamique sont utilisés comme données primaires lors des phases de collecte et d'analyse des données. L'examen de la littérature montre que, bien qu'il existe des études précieuses abordant le phénomène du changement social dans le contexte des versets coraniques et de la transformation cognitive, la présente recherche apporte une contribution unique à la littérature en se concentrant directement sur le plan d'action mis en œuvre par le Prophète dans la vie pratique, sur les principes prophétiques qu'il a adoptés et sur sa méthodologie spécifique de gestion du changement. Le champ de la recherche se limite à la période de vingt-trois ans de la prophétie du Prophète et au contexte socioculturel de la région du Hedjaz. Les transformations négatives indiquant une régression sociale et une destruction — regroupées sous le concept d'*ifساد* — ainsi que les détails relevant exclusivement des règles jurisprudentielles (*fiqh*) sont exclus du champ de cette recherche.

Les dimensions de la transformation prophétique : construire une nouvelle société

La transformation sociale que le Prophète a mise en œuvre sous la conduite de la révélation divine s'est concrétisée selon quatre dimensions fondamentales complémentaires : Transformation théologique

(doctrinale) : le paradigme polythéiste de la *Jahiliyyah* a été aboli, et la doctrine du monothéisme absolu (*Tawhid*) a été imposée. Une cosmologie entièrement nouvelle — cohérente, rationnelle et fondée sur la responsabilité — a été construite autour de la croyance en Dieu, aux anges, aux prophètes et à l'au-delà. Transformation pratique (rituelle) : la révolution cognitive a été transposée dans la vie pratique. Les actes de culte tels que la prière, la *zakat*, le jeûne et le pèlerinage ont été systématisés. Ces actes ne sont pas restés de simples instruments de purification individuelle ; ils sont intervenus face aux injustices économiques, ont symbolisé l'égalité universelle et ont institutionnalisé la solidarité sociale. Transformation socioculturelle : La revendication de supériorité fondée sur l'*asabiyyah* tribale a été rejetée, laissant place à un système méritocratique fondé sur la piété, la bonne moralité et la compétence. L'éducation a été encouragée. Dans la vie commerciale, un modèle de libre-échange éthique a été établi en interdisant strictement la tromperie et l'usure. Le statut juridique des femmes fut amélioré, et des politiques d'émancipation des esclaves furent mises en œuvre pour garantir l'intégration sociale. Transformation administrative (politique) : les vendettas furent interdites. Dans un contexte géographique chaotique, une nouvelle structure politique fut établie — fondée essentiellement sur l'État de droit, la consultation (*shura*) et la justice. Les lois de la guerre furent redéfinies, établissant des limites qui imposaient la protection des innocents, même en temps de conflit.

Conclusion

En l'espace de vingt-trois ans seulement, le Prophète a transformé une société dominée par le paganisme, l'ignorance et les inégalités en un modèle exemplaire d'*Ummah* (communauté) animée par la conscience du *Tawhid*, axée sur la justice, la méritocratie et la dignité humaine. Cette profonde transformation a englobé de manière exhaustive les institutions juridiques, morales, économiques et culturelles, éliminant radicalement les normes bien ancrées de la *Jahiliyyah*. Cette méthodologie universelle du changement n'a pas limité la réforme à de simples réglementations statutaires ; au contraire, elle a permis une progression développementale intériorisée en établissant un fondement moral solide. En fin de compte, le modèle prophétique — tirant sa source de l'évolution morale et sa force opérationnelle d'un système juridique juste — s'impose comme un ensemble de valeurs holistique, universel et durable, capable d'offrir des solutions profondes aux crises de gouvernance, aux injustices sociales et à la décadence morale auxquelles sont confrontées les sociétés contemporaines d'aujourd'hui.

Mots-clés : hadith, prophète Mahomet, changement, changement social, société arabe préislamique.

Resumen Estructurado:

Introducción y marco teórico

El cambio, como una de las leyes fundamentales del universo, la naturaleza y la constitución humana, es una realidad universal que se manifiesta como un movimiento ininterrumpido y un proceso continuo en todas las circunstancias y en todos los ámbitos de la vida. Todos los elementos, desde el mundo psicológico de los individuos hasta las grandes estructuras sociales, pasando por los valores culturales y las instituciones políticas, jurídicas y económicas, están sometidos constantemente a una transformación debido a la influencia directa del tiempo y a las condiciones sociales cambiantes. En este contexto, el cambio no es meramente un fenómeno temporal y excepcional que surge únicamente en momentos de crisis, sino más bien una realidad existencial e inseparable de la vida humana y social. Las sociedades que persiguen el objetivo de construir un futuro sostenible deben dejar de percibir el cambio como una amenaza destructiva o un riesgo que hay que eliminar. Por el contrario, el cambio debe abordarse como un ámbito dinámico de oportunidades en el que se rectifican las deficiencias institucionales, se subsanan los defectos estructurales y la sociedad puede desarrollarse mediante una reevaluación continua.

Cuando se examina el proceso histórico desde una perspectiva sociológica, resulta inequívocamente evidente que uno de los ejemplos más profundos, planificados, duraderos y multidimensionales de transformación social fue llevado a cabo por el profeta Mahoma (la paz sea con él) en la Península Arábiga a lo largo de sus veintitrés años de profecía. El objetivo principal de esta investigación es analizar de manera holística las transformaciones sociales antes mencionadas, impulsadas por el Profeta, desde una perspectiva analítica, histórica y sociológica, a la luz de las fuentes del Sagrado Corán y los hadices. El estudio no evalúa este proceso de transformación profética (*nebevî*) meramente como una historia de éxito cronológica perteneciente al pasado; por el contrario, al sistematizar los principios que guiaron el cambio, los métodos

aplicados y los fundamentos morales establecidos, pretende presentar un marco de referencia universal capaz de arrojar luz sobre las crisis sociales multifacéticas que atraviesan las sociedades contemporáneas.

La sociología del período de la Jahiliyyah y las bases del cambio

Comprender plenamente la naturaleza, la profundidad y el éxito metodológico de la transformación llevada a cabo por el Profeta depende de un análisis preciso de los códigos socioculturales de la estructura existente sobre la que se intervino, a saber, el período de la *Jahiliyyah* (Edad de la Ignorancia). La sociedad árabe preislámica, centrada en la región del Hiyaz, presentaba una estructura teológica sumamente compleja en la que un sistema de creencias politeísta ejercía un dominio absoluto, y el paganismo ocupaba un lugar firme en el núcleo tanto de la vida religiosa como de la comercial. Cientos de ídolos situados en el interior y alrededor de la Kaaba constituían el punto central de los rituales religiosos de la época; los actos de culto consistían generalmente en ceremonias formalistas, como ofrecer sacrificios a estos ídolos, solicitar su ayuda y dar vueltas a su alrededor. En este sentido, la religión no era una búsqueda espiritual individual ni una aspiración moral, sino más bien un instrumento sociopolítico que reforzaba la identidad, la influencia comercial y el estatus jerárquico de la tribu.

El factor determinante fundamental de la vida social y política era el «partidismo tribal» (*asabiyyah*), basado estrictamente en los lazos de sangre y la superioridad del linaje. En esta estructura caótica, carente de una autoridad estatal central y de un sistema jurídico escrito, los máximos responsables de la toma de decisiones eran los jefes tribales, y las dinámicas de poder dependían por completo de las alianzas o enemistades entre tribus. Dentro de este orden social, totalmente desprovisto de mecanismos de justicia social e igualdad de oportunidades, las tribus influyentes y ricas establecieron una hegemonía absoluta sobre la sociedad. Mientras tanto, las mujeres, los esclavos, los huérfanos y los indigentes quedaban sistemáticamente relegados a una condición secundaria y desfavorecida. En consecuencia, el terreno en el que el islam intervino e inició su transformación no era únicamente una desviación teológica, sino un entorno de profunda crisis sociocultural en el que la desigualdad estaba institucionalizada y la fuerza bruta sustituía al estado de derecho.

Alcance y metodología de la investigación

En este estudio, diseñado a partir de métodos de investigación cualitativa, se utilizan el Sagrado Corán, el corpus de hadices, la *Sīrah* (biografía) y las fuentes fundamentales de la historia islámica como datos primarios durante las fases de recopilación y análisis de datos. Al revisar la bibliografía, aunque existen estudios valiosos que abordan el fenómeno del cambio social en el contexto de los versículos coránicos y la transformación cognitiva, esta investigación aporta una contribución única a la bibliografía al centrarse directamente en el plan de acción ejecutado por el Profeta en la vida práctica, los principios proféticos que adoptó y su metodología específica para gestionar el cambio. El alcance de la investigación se circunscribe al período de veintitrés años de profecía del Profeta y al contexto sociocultural de la región del Hiyaz. Quedan excluidas de los límites de esta investigación las transformaciones negativas que indican regresión social y destrucción —clasificadas bajo el concepto de *ifsad*—, así como los detalles que abarcan normas puramente jurisprudenciales (*fiqh*).

Dimensiones de la transformación profética: la construcción de una nueva sociedad

La transformación social que el Profeta puso en marcha bajo la guía de la revelación divina se materializó en cuatro dimensiones fundamentales complementarias: Transformación teológica (creencial): Se eliminó el paradigma politeísta de la *Jahiliyyah* y se consolidó el credo del monoteísmo absoluto (*Tawhid*). Se construyó una cosmología completamente nueva —coherente, racional y basada en la responsabilidad— en torno a la creencia en Dios, los ángeles, los profetas y la vida después de la muerte. Transformación práctica (ritual): La revolución cognitiva se trasladó a la vida práctica. Se sistematizaron los actos de culto, como la oración, el *zakat*, el ayuno y la peregrinación. Estos actos no se limitaron a ser meros instrumentos de purificación individual; intervinieron en las injusticias económicas, simbolizaron la igualdad universal e institucionalizaron la solidaridad social. Transformación sociocultural: Se rechazó la pretensión de superioridad basada en la *asabiyyah* tribal, introduciéndose un sistema meritocrático fundamentado en la piedad, la buena moral y la competencia. Se fomentó la educación. En la vida comercial, se estableció un modelo moral de libre mercado mediante la prohibición estricta del engaño y la usura. Se mejoró la situación jurídica de las mujeres y se aplicaron políticas de emancipación de los esclavos para garantizar la integración social. Transformación administrativa (política): Se prohibieron las venganzas de sangre. En un entorno geográfico caótico, se estableció una nueva estructura política, basada fundamentalmente en el Estado de

derecho, la consulta (*shura*) y la justicia. Se redefinieron las leyes de la guerra, estableciendo límites que exigían la protección de los inocentes, incluso durante los conflictos.

Conclusión

En el breve lapso de veintitrés años, el Profeta transformó una sociedad dominada por el paganismo, la ignorancia y la desigualdad en un modelo ejemplar de *Ummah* (comunidad) imbuida de la conciencia del *Tawhid*, centrada en la justicia, la meritocracia y la dignidad humana. Esta profunda transformación abarcó de manera integral las instituciones jurídicas, morales, económicas y culturales, liquidando radicalmente las normas arraigadas de la *Jahiliyyah*. Esta metodología universal de cambio no limitó la reforma a meras regulaciones legales; por el contrario, logró una progresión de desarrollo interiorizada mediante el establecimiento de un sólido fundamento moral. En última instancia, el modelo profético —que deriva su origen de la evolución moral y su fuerza operativa de un sistema jurídico justo— se erige como un conjunto de valores holístico, universal y perdurable, capaz de ofrecer soluciones profundas a las crisis de gobernanza, las injusticias sociales y la decadencia moral a las que se enfrentan hoy en día las sociedades contemporáneas.

Palabras clave: Hadiz, Profeta Mahoma, Cambio, Cambio social, Sociedad árabe preislámica.

结构化摘要：

引言与理论框架

变化作为宇宙、自然及人类本性的基本法则之一，是一种普遍存在的现实，它在生活的各个领域、各种情况下，都以一种不间断的运动和持续的过程形式呈现出来。从个体的心理世界到庞大的社会结构，从文化价值观到政治、法律和经济制度，每一个要素都在时间与不断变化的社会条件的直接影响下，持续经历着转型。在此背景下，变化绝非仅在危机时刻才出现的暂时性、例外性现象；相反，它是人类及社会生活中一种存在性的、不可分割的现实。那些以构建可持续未来为目标的社会，必须停止将变革视为一种破坏性的威胁或必须消除的风险。相反，应当将变革视为一个充满机遇的动态领域，在此领域中，制度缺陷得以纠正，结构性缺陷得以修复，社会能够通过持续的重新评估实现自我发展。

若从社会学视角审视历史进程，不难发现，社会转型中最深刻、最周密、最持久且最多维的范例之一，正是先知穆罕默德（愿主福安之）在阿拉伯半岛二十三年先知生涯中所实施的。本研究的主要目标是，在《古兰经》和《圣训》文献的指引下，从分析、历史及社会学的视角，对先知所引领的上述社会变革进行整体性分析。本研究并非将这一先知性的（*nebevi*）变革过程单纯视为属于过去的一段按时间顺序排列的成功故事；相反，通过系统梳理引导变革的原则、所采用的方法以及确立的道德基础，旨在提出一个普适性的参考框架，以此为当代社会所经历的多层次社会危机提供启示。

“蒙昧时代”的社会学及其变革基础

要全面理解先知所构建的变革的本质、深度及其方法论上的成功，必须准确分析被干预的既存结构——即蒙昧时代（*Jahiliyyah*）——的社会文化规范。以希贾兹地区为中心的伊斯兰教前阿拉伯社会，展现出一种高度复杂的神学结构，其中多神教信仰体系占据着绝对主导地位，而异教信仰则牢牢地处于宗教和商业生活的核心。卡巴天房内及周围供奉的数百尊偶像构成了当时宗教仪式的焦点；崇拜活动通常包括向这些偶像献祭、寻求其庇佑以及绕行等形式化的仪式。就此而言，宗教并非个人的精神探索或道德追求，而是一种社会政治工具，旨在强化部落的身份认同、商业影响力及等级地位。

社会和政治生活的根本决定因素是“部落派系”（*asabiyyah*），其严格基于血缘关系和世系优越性。在这个缺乏中央国家权威和成文法律体系的混乱结构中，部落酋长是最终的决策者，而权力格局则完全取决于部落间的联盟或敌对关系。在这个完全缺乏社会正义与平等机会机制的社会秩序中，有影响力和富裕的部落在社会上建立了绝对的霸权。与此同时，妇女、奴隶、孤儿和赤贫者被系统性地限制在次要且处于劣势的地位。因此，伊斯兰教介入并启动变革的土壤，不仅仅在于神学

上的偏离，更在于一种深刻的社会文化危机环境——在那里，不平等已被制度化，而蛮力取代了法治。

研究范围与方法

本研究采用定性研究方法，在数据收集与分析阶段，将《古兰经》、圣训汇编、《先知传》（传记）以及基础伊斯兰历史文献作为主要数据来源。在文献综述中，尽管已有一些有价值的研究从《古兰经》经文和认知转型的角度探讨了社会变革现象；但本研究通过直接聚焦于先知在实际生活中实施的行动方案、他所遵循的先知原则以及其管理变革的具体方法论，为该领域文献做出了独特贡献。本研究的范围限定于先知二十三年的先知生涯，以及希贾兹地区的社会文化范畴。那些表明社会倒退和毁灭的负面转变——归类于*ifsad*这一概念之下——以及纯粹涉及教法（*fiqh*）规定的细节，均不属于本研究的范围。

先知变革的维度：构建新社会

先知在神圣启示的指引下推动的社会变革，具体体现在四个相互补充的基本维度上：神学（信条）变革：贾希利耶时期的多神教范式被彻底废除，绝对一神论（塔威德）的信条得以确立。围绕对真主、天使、先知及来世的信仰，构建起一套全新的宇宙观——这一宇宙观逻辑自治、合乎理性，并以责任担当为基础。实践（礼仪）变革：认知革命被转化为实际生活。礼拜、天课、斋戒和朝觐等崇拜行为被系统化。这些行为不仅停留在个人净化的层面，更介入了经济不公的解决，象征着普世平等，并将社会团结制度化。社会文化转型：基于部落阿萨比耶（*asabiyyah*）的优越感主张被摒弃，取而代之的是建立在虔诚、良好道德和能力基础上的精英制。教育受到鼓励。在商业生活中，通过严格禁止欺诈和高利贷，确立了符合道德的自由市场模式。妇女的法律地位得到提升，并实施了奴隶解放政策以确保社会融合。行政（政治）转型：血仇复仇被定为非法。在动荡不安的地域中，建立起一种全新的政治结构——其根本基础是法治、协商（*shura*）和正义。战争法被重新界定，确立了明确的界限，规定即使在冲突期间也必须保护无辜者。

结论

在短短二十三年间，先知将一个被多神教、无知和不平等所支配的社会，转变为一个以塔威德意识为根基、以正义、择优和人类尊严为核心的乌玛（共同体）的典范。这一深刻的变革全面涵盖了法律、道德、经济和文化制度，彻底清除了贾希利耶时期根深蒂固的规范。这种普世的变革方法论并未将改革局限于单纯的法规条文；相反，它通过建立坚实的道德基础，实现了内化式的发展进程。最终，这一先知模式——其源头在于道德进化，其运作力量源于公正的法律体系——成为一套整体的、普世的、持久的价值观体系，能够为当今现代社会所面临的治理危机、社会不公和道德沦丧提供深刻的解决方案。

关键词： 圣训、先知穆罕默德、变革、社会变革、伊斯兰前阿拉伯社会。

Структурированное Резюме:

Введение и теоретические основы

Изменение, как один из фундаментальных законов Вселенной, природы и человеческой сущности, представляет собой универсальную реальность, которая проявляется в виде непрерывного движения и постоянного процесса при любых обстоятельствах во всех сферах жизни. Каждый элемент — от психологического мира отдельных людей до масштабных социальных структур, от культурных ценностей до политических, правовых и экономических институтов — постоянно подвергается трансформации под непосредственным воздействием времени и меняющихся социальных условий. В этом контексте изменение — это не просто временное, исключительное явление, возникающее лишь в моменты кризиса; скорее, это экзистенциальная, неотъемлемая реальность человеческой и общественной жизни. Общества, ставящие перед собой цель построения устойчивого будущего, должны перестать воспринимать изменения как разрушительную угрозу или риск, который необходимо устранить. Напротив, к изменениям следует подходить как к динамичной сфере

возможностей, в которой устраняются институциональные недостатки, исправляются структурные недостатки, а общество может развиваться посредством непрерывной переоценки.

Если рассматривать исторический процесс с социологической точки зрения, становится совершенно очевидным, что один из самых глубоких, спланированных, долгосрочных и многогранных примеров социальных преобразований был осуществлен Пророком Мухаммадом (мир ему) на Аравийском полуострове в течение двадцати трех лет его пророческого служения. Основная цель данного исследования заключается в комплексном анализе вышеупомянутых социальных преобразований, возглавленных Пророком, с аналитической, исторической и социологической точек зрения в свете источников Священного Корана и хадисов. В данном исследовании этот пророческий (*небеви*) процесс преобразования не рассматривается лишь как хронологическая история успеха, относящаяся к прошлому; напротив, путем систематизации принципов, определивших направление перемен, примененных методов и заложенных нравственных основ, оно направлено на создание универсальной системы координат, способной пролить свет на многослойные социальные кризисы, с которыми сталкиваются современные общества.

Социология периода Джахилийя и предпосылки перемен

Полное понимание сущности, глубины и методологической успешности преобразований, осуществленных Пророком, зависит от точного анализа социокультурных кодов существовавшей структуры, на которую было оказано воздействие, а именно периода *Джахилийя* (Эпохи невежества). Доисламское арабское общество, сосредоточенное в регионе Хиджаз, демонстрировало чрезвычайно сложную теологическую структуру, в которой система многобожия обладала абсолютным господством, а язычество прочно занимало центральное место как в религиозной, так и в коммерческой жизни. Сотни идолов, размещенных внутри и вокруг Каабы, составляли центральный элемент религиозных ритуалов той эпохи; акты поклонения, как правило, заключались в формальных церемониях, таких как принесение жертв этим идолам, обращение к ним за помощью и обход вокруг них. В этом отношении религия не была индивидуальным духовным поиском или стремлением к нравственности, а скорее социально-политическим инструментом, укреплявшим идентичность, торговое влияние и иерархический статус племени.

Основополагающим фактором, определяющим социальную и политическую жизнь, была «племенная солидарность» (*асабийя*), строго основанная на кровных узах и превосходстве рода. В этой хаотичной структуре, лишенной центральной государственной власти и письменной правовой системы, окончательные решения принимали вожди племен, а динамика власти полностью зависела от межплеменных союзов или вражды. В рамках этого социального порядка, полностью лишенного механизмов социальной справедливости и равных возможностей, влиятельные и богатые племена установили абсолютную гегемонию над обществом. Между тем женщины, рабы, сироты и нищие систематически принижались до второстепенного, ущемленного статуса. Следовательно, почва, на которой ислам вмешался и начал свою трансформацию, представляла собой не просто теологическое отклонение, а обстановку глубокого социокультурного кризиса, в которой неравенство было институционализировано, а грубая сила заменила верховенство закона.

Объем и методология исследования

В данном исследовании, построенном на основе качественных методов исследования, в качестве первичных данных на этапах сбора и анализа информации используются Священный Коран, сборник хадисов, *Сира* (биография) и основополагающие источники по истории ислама. При обзоре литературы можно отметить, что, хотя существуют ценные исследования, рассматривающие феномен социальных изменений в контексте аятов Корана и когнитивной трансформации, данное исследование вносит уникальный вклад в научную литературу, уделяя непосредственное внимание плану действий, реализованному Пророком в повседневной жизни, пророческим принципам, которых он придерживался, и его специфической методологии управления изменениями. Сфера исследования ограничивается двадцатитрехлетним периодом пророческого служения Пророка и социокультурным пространством региона Хиджаз. Негативные преобразования, указывающие на социальную регрессию и разрушение — классифицируемые под понятием *ифсад* — а также детали, касающиеся чисто правовых (*фикх*) норм, исключены из рамок данного исследования.

Аспекты пророческой трансформации: построение нового общества

Социальная трансформация, которую Пророк осуществил под руководством божественного откровения, материализовалась в четырёх взаимодополняющих фундаментальных аспектах: Теологическая (доктринальная) трансформация: многобожническая парадигма *Джахилийи* была ликвидирована, и в центре внимания оказалась доктрина абсолютного монотеизма (*Таухид*). Вокруг веры в Бога, ангелов, пророков и загробную жизнь была построена совершенно новая космология — целостная, рациональная и основанная на ответственности. Практическая (ритуальная) трансформация: когнитивная революция была воплощена в повседневную жизнь. Акты поклонения, такие как молитва, *закат*, пост и хадж, были систематизированы. Эти обряды не остались лишь средствами индивидуального очищения; они противостояли экономической несправедливости, символизировали всеобщее равенство и закрепили институты социальной солидарности. Социально-культурная трансформация: Претензии на превосходство, основанные на племенной *асабийе*, были отвергнуты, что позволило ввести меритократическую систему, основанную на благочестии, высокой нравственности и компетентности. Поощрялось образование. В коммерческой сфере была установлена модель свободного рынка, основанная на нравственных принципах, путем строгого запрета обмана и ростовщичества. Правовой статус женщин был улучшен, а для обеспечения социальной интеграции была проведена политика освобождения рабов. Административные (политические) преобразования: Кровавая месть была объявлена вне закона. В хаотичной географической обстановке была создана новая политическая структура, основанная в первую очередь на верховенстве закона, совещании (*шūra*) и справедливости. Были пересмотрены законы войны, установив границы, обязывающие защищать невинных даже во время конфликта.

Заключение

За короткий промежуток времени — двадцать три года — Пророк преобразовал общество, в котором господствовали язычество, невежество и неравенство, в образцовую модель *уммы* (сообщества), обладающей сознанием *таухида* и ставящей во главу угла справедливость, меритократию и человеческое достоинство. Эта глубокая трансформация всесторонне охватила правовые, нравственные, экономические и культурные институты, радикально ликвидировав укоренившиеся нормы *джахилийи*. Эта универсальная методология преобразований не сводила реформу к простым законодательным нормам; напротив, она обеспечила внутренний прогресс развития за счёт создания прочного нравственного фундамента. В конечном итоге пророческая модель — черпающая свои истоки в нравственной эволюции и свою практическую силу в справедливой правовой системе — представляет собой целостный, универсальный и устойчивый комплекс ценностей, способный предложить глубокие решения кризисов управления, социальной несправедливости и нравственного упадка, с которыми сталкиваются современные общества сегодня.

Ключевые слова: хадис, пророк Мухаммад, перемены, социальные перемены, доисламское арабское общество.

संरचित सारांशः

परिचय और सैद्धांतिक ढांचा

परिवर्तन, ब्रह्मांड, प्रकृति और मानव संविधान के मौलिक नियमों में से एक के रूप में, एक सार्वभौमिक वास्तविकता है जो जीवन के हर क्षेत्र में सभी परिस्थितियों में एक अबाध गति और निरंतर प्रक्रिया के रूप में प्रकट होती है।

व्यक्तियों की मनोवैज्ञानिक दुनिया से लेकर विशाल सामाजिक संरचनाओं तक, सांस्कृतिक मूल्यों से लेकर राजनीतिक, कानूनी और आर्थिक संस्थानों तक, प्रत्येक तत्व समय और बदलती सामाजिक परिस्थितियों के प्रत्यक्ष प्रभाव से निरंतर परिवर्तन के अधीन होता है। इस संदर्भ में, परिवर्तन केवल संकट के क्षणों में ही उभरने वाली एक अस्थायी, असाधारण घटना नहीं है; बल्कि, यह मानवीय और सामाजिक जीवन की एक अस्तित्वगत, अविभाज्य वास्तविकता है। जो समाज एक स्थायी भविष्य के निर्माण के लक्ष्य को संजोते हैं, उन्हें परिवर्तन को एक विनाशकारी खतरे या एक ऐसे जोखिम के रूप में देखना बंद कर देना चाहिए जिसे समाप्त किया जाना चाहिए। इसके बजाय, परिवर्तन को अवसरों के एक गतिशील क्षेत्र के रूप में देखा जाना चाहिए जहाँ संस्थागत कमियों को दूर किया जाता है, संरचनात्मक खामियों को ठीक किया जाता है, और समाज निरंतर पुनर्मूल्यांकन के माध्यम से स्वयं को विकसित कर सकता है।

जब ऐतिहासिक प्रक्रिया की समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण से जाँच की जाती है, तो यह निर्विवाद रूप से स्पष्ट हो जाता है कि सामाजिक परिवर्तन के सबसे गहरे, नियोजित, स्थायी और बहुआयामी उदाहरणों में से एक पैगंबर मुहम्मद (सल्लल्लाहु अलैहि व सल्लम) द्वारा अरब प्रायद्वीप में उनके तेईस वर्षों के पैगंबरत्व की अवधि के दौरान कार्यान्वित किया गया था। इस शोध का प्राथमिक उद्देश्य पवित्र कुरान और हदीस के स्रोतों के प्रकाश में, पैगंबर के नेतृत्व में हुई उपरोक्त सामाजिक परिवर्तनों का एक विश्लेषणात्मक, ऐतिहासिक और समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण से समग्र रूप से विश्लेषण करना है। यह अध्ययन इस पैगंबर (नेबवी) परिवर्तन प्रक्रिया का मूल्यांकन केवल अतीत की एक कालानुक्रमिक सफलता की कहानी के रूप में नहीं करता है; बल्कि इसके विपरीत, परिवर्तन का मार्गदर्शन करने वाले सिद्धांतों, अपनाए गए तरीकों और स्थापित नैतिक नींव को व्यवस्थित करके, इसका उद्देश्य एक ऐसा सार्वभौमिक संदर्भ प्रस्तुत करना है जो आधुनिक समकालीन समाजों द्वारा अनुभव किए गए बहु-स्तरीय सामाजिक संकटों पर प्रकाश डालने में सक्षम हो।

जाहिलिय्याह काल की समाजशास्त्र और परिवर्तन का आधार

पैगंबर द्वारा निर्मित परिवर्तन की प्रकृति, गहराई और पद्धतिगत सफलता को पूरी तरह से समझना, हस्तक्षेप किए गए मौजूदा ढांचे, यानी जाहिलिय्याह (अज्ञानता का युग) काल के सामाजिक-सांस्कृतिक कोडों के सटीक विश्लेषण पर निर्भर करता है।

हिजाज़ क्षेत्र में केंद्रित पूर्व-इस्लामी अरब समाज में एक अत्यधिक जटिल धार्मिक संरचना थी, जहाँ एक बहुदेववादी विश्वास प्रणाली का पूर्ण प्रभुत्व था, और मूर्तिपूजा धार्मिक और वाणिज्यिक जीवन दोनों के केंद्र में दृढ़ता से स्थापित थी। काबा के अंदर और उसके आसपास रखे गए सैकड़ों मूर्तियाँ उस युग के धार्मिक अनुष्ठानों का केंद्र बिंदु थीं; पूजा के कार्यों में आम तौर पर औपचारिक समारोह शामिल थे, जैसे इन मूर्तियों को बलिदान देना, उनकी सहायता मांगना और उनकी परिक्रमा करना। इस संबंध में, धर्म कोई व्यक्तिगत आध्यात्मिक खोज या नैतिक प्रयास नहीं था, बल्कि एक सामाजिक-राजनीतिक उपकरण था जो कबीले की पहचान, वाणिज्यिक प्रभाव और पदानुक्रमित स्थिति को मजबूत करता था।

सामाजिक और राजनीतिक जीवन का मूल निर्धारक "कबीलाई पक्षपात" (असाबिय्याह) था, जो पूरी तरह से रक्त संबंधों और वंश की श्रेष्ठता पर आधारित था। केंद्रीय राज्य प्राधिकरण और लिखित कानूनी प्रणाली से रहित इस अराजक संरचना में, अंतिम निर्णय लेने वाले कबीले के मुखिया थे, और सत्ता का संतुलन पूरी तरह से अंतर-कबीलाई गठबंधनों या शत्रुता पर निर्भर था।

इस सामाजिक व्यवस्था के भीतर, जो सामाजिक न्याय और समान अवसर के तंत्र से पूरी तरह वंचित थी, प्रभावशाली और अमीर जनजातियों ने समाज पर पूर्ण प्रभुत्व स्थापित किया। इस बीच, महिलाओं, दासों, अनाथों और बेसहारा लोगों को व्यवस्थित रूप से एक गौण, वंचित दर्जे तक सीमित कर दिया गया था। परिणामस्वरूप, जिस आधार पर इस्लाम ने हस्तक्षेप किया और अपने परिवर्तन की शुरुआत की, वह केवल एक धार्मिक विचलन नहीं था, बल्कि एक गहरा सामाजिक-सांस्कृतिक संकट का माहौल था जहाँ असमानता को संस्थागत बनाया गया था, और कानून के शासन की जगह जबरदस्ती का राज था।

अनुसंधान का दायरा और कार्यप्रणाली

इस अध्ययन में, जो गुणात्मक अनुसंधान विधियों पर आधारित है, डेटा संग्रह और विश्लेषण चरणों के दौरान प्राथमिक डेटा के रूप में पवित्र कुरान, हदीस संकलन, सीरत (जीवनी), और बुनियादी इस्लामी इतिहास के स्रोतों का उपयोग किया गया है।

जब साहित्य की समीक्षा की जाती है, तो यद्यपि ऐसे मूल्यवान अध्ययन मौजूद हैं जो कुरान की आयतों और संज्ञानात्मक परिवर्तन के संदर्भ में सामाजिक परिवर्तन की घटना को देखते हैं; यह शोध साहित्य में प्रत्यक्ष रूप से व्यावहारिक जीवन में पैगंबर द्वारा लागू की गई कार्य योजना, उनके अपनाए गए पैगंबरी सिद्धांतों, और परिवर्तन के प्रबंधन की उनकी विशिष्ट पद्धति पर ध्यान केंद्रित करके एक अनूठा योगदान प्रदान करता है। अनुसंधान का दायरा पैगंबर के तेईस वर्षों के पैगंबरत्व की अवधि और हिजाज़ क्षेत्र के सामाजिक-सांस्कृतिक परिवेश तक सीमित है। सामाजिक पतन और विनाश को इंगित करने वाले नकारात्मक परिवर्तन—जिन्हें इफ़सद की अवधारणा के अंतर्गत वर्गीकृत किया गया है—साथ ही विशुद्ध न्यायशास्त्रीय (फ़िक्ह) नियमों से संबंधित विवरण, इस शोध की सीमाओं से बाहर रखे गए हैं।

पैगंबर के परिवर्तन के आयाम: एक नया समाज बनाना

पैगंबर ने दिव्य प्रकटीकरण के मार्गदर्शन में जो सामाजिक परिवर्तन लाया, वह चार पूरक मौलिक आयामों में साकार हुआ: धर्मशास्त्रीय (आस्थागत) परिवर्तन: जाहिलियत के बहुदेववादी प्रतिमान को समाप्त कर दिया गया, और पूर्ण एकवाद (तौहीद) की आस्था को केंद्रीकृत किया गया।

ईश्वर, स्वर्गदूतों, पैगंबरों और परलोक में विश्वास के आधार पर एक पूरी तरह से नई ब्रह्मांड-विद्या—सुसंगत, तर्कसंगत और जवाबदेही पर आधारित—का निर्माण किया गया। व्यावहारिक (आचार-सम्बंधी) परिवर्तन: संज्ञानात्मक क्रांति को व्यावहारिक जीवन में स्थानांतरित किया गया। प्रार्थना, ज़कात, उपवास और तीर्थयात्रा जैसे पूजा के कार्यों को व्यवस्थित किया गया। ये कार्य केवल व्यक्तिगत शुद्धीकरण के साधन नहीं रहे; उन्होंने आर्थिक अन्याय में हस्तक्षेप किया, सार्वभौमिक समानता का प्रतीक बने, और सामाजिक एकजुटता को संस्थागत बनाया। सामाजिक-सांस्कृतिक परिवर्तन: कबीली असबिब्याह (जातीयतावाद) पर आधारित श्रेष्ठता के दावे को खारिज कर दिया गया, और भक्ति, अच्छे नैतिकता और क्षमता पर आधारित एक योग्यतामूलक प्रणाली पेश की गई। शिक्षा को प्रोत्साहित किया गया। वाणिज्यिक जीवन में, धोखाधड़ी और सूदखोरी पर सख्त प्रतिबंध लगाकर एक नैतिक मुक्त-बाजार मॉडल स्थापित किया गया। महिलाओं की कानूनी स्थिति में सुधार किया गया, और सामाजिक एकीकरण सुनिश्चित करने के लिए दासों की मुक्ति की नीतियां लागू की गईं। प्रशासनिक (राजनीतिक) परिवर्तन: रक्त-संबंधी रंजिशों पर प्रतिबंध लगा दिया गया। एक अराजक भूगोल में, एक नया राजनीतिक ढांचा स्थापित किया गया—जो मूल रूप से कानून के शासन, परामर्श (शूरा) और न्याय पर आधारित था। युद्ध के कानूनों को फिर से परिभाषित किया गया, जिससे ऐसी सीमाएं स्थापित हुईं जो संघर्ष के दौरान भी निर्दोषों की सुरक्षा को अनिवार्य बनाती थीं।

निष्कर्ष

तेईस वर्षों की संक्षिप्त अवधि में, पैगंबर ने मूर्तिपूजा, अज्ञानता और असमानता से ग्रस्त एक समाज को तौहीद (एकता) की चेतना, न्याय, योग्यता और मानवीय गरिमा को केंद्र में रखने वाले उम्माह (समुदाय) के एक आदर्श मॉडल में बदल दिया। इस गहन परिवर्तन में कानूनी, नैतिक, आर्थिक और सांस्कृतिक संस्थानों को व्यापक रूप से शामिल किया गया, जिसने जाहिलिय्याह के गहरे जमे हुए मानदंडों को पूरी तरह से समाप्त कर दिया।

परिवर्तन की यह सार्वभौमिक कार्यप्रणाली सुधार को केवल वैधानिक नियमों तक सीमित नहीं रखती थी; इसके विपरीत, इसने एक सशक्त नैतिक नींव स्थापित करके एक आंतरिक विकासात्मक प्रगति हासिल की। अंततः, पैगंबर का मॉडल—जो अपनी उत्पत्ति नैतिक विकास से और अपनी परिचालन शक्ति एक न्यायसंगत कानूनी प्रणाली से प्राप्त करता है—एक समग्र, सार्वभौमिक और स्थायी मूल्य प्रणाली के रूप में खड़ा है, जो आज के आधुनिक समकालीन समाजों को शासन, सामाजिक अन्याय और नैतिक पतन के संकटों के लिए गहरे समाधान प्रदान करने में सक्षम है।

कीवर्ड: हदीस, पैगंबर मुहम्मद, परिवर्तन, सामाजिक परिवर्तन, पूर्व-इस्लामी अरब समाज।

Yapılandırılmış Özet:

Giriş ve Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi

Değişim, evrenin işleyişi, tabiatın döngüsü ve insan doğasının en temel yasalarından biri olarak; yaşamın her katmanında, tüm koşullar altında kesintisiz bir devinim ve süreç olarak tezahür eden evrensel bir olgudur. Bireylerin psikolojik ve zihinsel dünyalarından başlayarak toplumsal yapılara, kültürel ve ahlâkî değerlerden siyasal, hukuki ve ekonomik kurumlara kadar her unsur, zamanın akışı ve değişen coğrafi, sosyal şartların doğrudan etkisiyle sürekli bir dönüşüme maruz kalmaktadır. Bu bağlamda değişim, yalnızca kriz anlarında veya belirli tarihsel kırılma noktalarında ortaya çıkan geçici, istisnai bir durum değil; bilakis insan ve toplum hayatının varoluşsal, ayrılmaz ve dinamik bir gerçeğidir. Geleceği inşa etme ve sürdürülebilir bir medeniyet tasavvuru ortaya koyma iddiasındaki toplumlar için değişim; mevcut düzeni sarsan yıkıcı bir tehdit, bir kaos sebebi veya bertaraf edilmesi gereken bir risk olarak algılanmaktan ziyade, kurumsal eksikliklerin giderildiği, yapısal hataların onarıldığı ve toplumun kendini yeniden değerlendirecek geliştirebileceği bir imkân alanı olarak ele alınmalıdır.

Tarihsel süreç sosyolojik bir perspektifle incelendiğinde toplumsal değişimin en köklü, planlı, kalıcı ve çok boyutlu örneklerinden birinin Hz. Muhammed (s.a.s.) tarafından, yirmi üç yıllık nübüvvet dönemi boyunca Arap Yarımadası'nda hayata geçirildiği görülmektedir. Bu araştırmanın temel amacı; Hz. Peygamber'in öncülük ettiği söz konusu toplumsal dönüşümleri Kur'an-ı Kerim ve hadis kaynakları ışığında, analitik, tarihsel ve sosyolojik bir perspektifle bütüncül olarak incelemektir. Çalışma, bu nebevî değişim sürecini yalnızca geçmişe ait kronolojik bir başarı öyküsü olarak değerlendirmemekte; aksine değişime yön

veren ilkeleri, uygulanan yöntemleri ve tesis edilen ahlâkî temelleri sistematize ederek günümüz modern toplumlarının yaşadığı çok katmanlı sosyal krizlere ışık tutabilecek evrensel bir referans çerçevesi sunmayı hedeflemektedir.

Câhiliye Dönemi Sosyolojisi ve Değişimin Zemini

Hiz. Peygamber'in inşa ettiği değişimin mahiyetini, derinliğini ve metodolojik başarısını tam olarak kavrayabilmek, müdahale edilen mevcut yapının, yani Câhiliye döneminin sosyo-kültürel kodlarının doğru analiz edilmesine bağlıdır. Hicaz merkezli İslâm öncesi Arap toplumu, çok tanrılı inanç sisteminin mutlak hâkim olduğu, putperestliğin dinî ve ticari hayatın merkezine yerleştiği karmaşık bir teolojik yapı arz etmekteydi. Kâbe ve çevresine yerleştirilen yüzlerce put, dönemin inanç ritüellerinin odağını oluşturuyor; ibadetler genellikle bu putlara kurban sunmak, istimdat dilemek ve etraflarında tavaf etmek gibi şekilsel ritüellerden ibaret kalıyordu. Bu bağlamda din, bireysel bir maneviyat veya ahlâkî bir arayıştan ziyade, kabilenin kimliğini, ticari nüfuzunu ve hiyerarşik statüsünü pekiştiren sosyo-politik bir araç konumundaydı.

Sosyal ve siyasal yaşamın temel belirleyicisi, kan bağına ve nesep üstünlüğüne dayanan "kabile asabiyeti" idi. Merkezi bir devlet otoritesinin, bağlayıcı bir anayasanın ve yazılı bir hukuk nizamının bulunmadığı bu kaotik yapıda, nihai karar mercii kabile reisleriydi ve güç dengeleri tamamen kabileler arası ittifaklara veya husumetlere dayalıydı. Sosyal adalet ve fırsat eşitliği mekanizmalarının tamamen yoksun olduğu bu toplumsal düzende; nüfuzlu ve zengin kabileler toplum üzerinde mutlak bir hegemonya kurarken, kadınlar, köleler, yetimler ve kimsesizler sistematik olarak ikincil, dezavantajlı ve istismara açık bir statüye hapsedilmişti. Dolayısıyla İslâm'ın müdahale ettiği ve dönüşüm başlattığı zemin; yalnızca teolojik veya itikadî bir sapma değil, eşitsizliğin kurumsallaştığı, hukukun yerine gücün kaim olduğu derin bir sosyo-kültürel kriz ortamıydı.

Araştırmanın Kapsamı ve Metodolojisi

Nitel araştırma yöntemleri üzerine inşa edilen bu çalışmada, veri toplama ve analiz aşamasında Kur'an-ı Kerim, hadis külliyatı, siyer ve temel İslâm tarihi kaynakları birincil veriler olarak kullanılmıştır. Mevcut literatür incelendiğinde, toplumsal değişim olgusunu Kur'an âyetleri, tefsir disiplini ve zihniyet dönüşümü bağlamında ele alan kıymetli çalışmalar bulunmakla birlikte; bu araştırma, doğrudan Hiz. Peygamber'in pratik hayatta uyguladığı eylem planına, benimsediği nebevî ilkelere ve değişimi yönetme biçimine odaklanarak literatüre özgün bir katkı sağlamaktadır. Araştırmanın kapsamı, Hiz. Peygamber'in nübüvvet dönemi ve Hicaz bölgesindeki sosyo-kültürel havza ile sınırlandırılmıştır. Toplumsal gerilemeyi, bozulmayı ve tahribatı ifade eden 'ifsad' boyutundaki negatif değişimler ile salt fikhî (helal-haram) düzenlemeleri içeren detaylar araştırmanın sınırları dışında tutulmuştur.

Nebevî Dönüşümün Boyutları: İtikattan İdareye Yeni Bir Toplum İnşası

Hiz. Peygamber'in vahyin rehberliğinde hayata geçirdiği toplumsal dönüşüm, birbirini tamamlayan dört temel boyutta somutlaşmıştır. İtikadî dönüşüm: Câhiliye döneminin politeist inanç tasavvuru bütünüyle tasfiye edilmiş, tevhid akidesi merkeze alınmıştır. Bu süreçte Allah inancı; melek, kitap, peygamber, ahiret ve kader inancı ekseninde tutarlı ve sorumluluk bilincine dayalı yepyeni bir kozmoloji inşa edilmiştir. Amelî dönüşüm: İtikadî alandaki zihniyet devrimi, pratik hayata aktarılmıştır. Namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetler sistemleştirilmiştir. Bu ibadetler yalnızca bireysel arınma vasıtaları olarak kalmamış; zekâtla ekonomik adaletsizliklere müdahale edilmiş, hac ile evrensel eşitlik fikri sembolize edilmiş, din kardeşliği ve ümmet olma bilinciyle sosyal dayanışma kurumsallaştırılmıştır. Sosyo-kültürel dönüşüm: Kabile asabiyetine dayalı üstünlük iddiası reddedilerek, takva ve ehliyet temelli bir liyakat sistemi getirilmiştir. Eğitim teşvik edilmiş; ticari hayatta aldatma ve faiz yasaklanarak ahlâkî bir ticaret modeli oluşturulmuştur. Kadınların hakları güvence altına alınmış; köleliğin tasfiyesi için azat etme politikaları kademeli olarak hayata geçirilerek sosyal entegrasyon sağlanmıştır. İdarî (siyasal) dönüşüm: Kan davaları sonlandırılmış; hukukun üstünlüğünü, istişareyi ve adaleti temel alan yeni bir siyasi yapı tesis edilmiştir. Savaş hukuku yeniden düzenlenerek, çatışma durumlarında dahi kadınların, çocukların ve çevrenin korunması emredilmiştir.

Sonuç

Hiz. Peygamber; paganizmin, cehaletin ve eşitsizliklerin hâkim olduğu, sosyo-kültürel açıdan parçalanmış bir toplumu, yirmi üç yıl gibi kısa bir sürede tevhid bilincine sahip, adaleti ve insan onurunu merkeze alan örnek bir model ümmete dönüştürmüştür. Söz konusu dönüşüm; hukukî, ahlâkî, iktisadî ve kültürel kurumları bütünüyle kuşatarak Câhiliye döneminin yerleşik normlarını tasfiye etmiştir. Bu değişim metodolojisi, toplumsal ıslahı salt kanunî düzenlemelere hapsedmemiş; aksine güçlü bir ahlâkî zemin

oluşturarak içselleştirilmiş bir gelişim sağlamıştır. Netice itibarıyla, kaynağını tevhid temelli ahlâkî tekâmülden ve gücünü de âdil bir hukuk sisteminden alan nebevî değişim modeli; günümüz toplumlarının yaşadığı krizlere çözüm önerileri sunabilecek bütüncül, evrensel ve kalıcı değerler hükmündedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Muhammed, Değişim, Toplumsal Değişim, Câhiliye Dönemi Arap Toplumu.

www.turkishstudies.net/religion**Turkish Studies - Comparative Religious Studies**

eISSN: 2667-5544



The Transformation Shaped by the Prophet Muhammad: Its Creedal, Ritual, Socio-Cultural, and Administrative Dimensions

Introduction

The process of conveying the message of Islam brought about not only a theological change but also a radical transformation of the existing social order. To accurately analyze the nature and depth of this transformation, it is necessary to outline the established order in the geography that was the recipient of the revelation. In the pre-Islamic Arab society centered in the Hejaz, belief, social, and political life presented a complex structure where polytheism prevailed, tribal solidarity (*asabiyyah*) played a fundamental determining role, and traditional norms substituted for formal law. During this period, religion manifested as a sociopolitical element that reinforced the identity and hierarchy of the tribe rather than an individual choice; social life was shaped by a strict stratification based on lineage superiority rather than merit, and political life was conducted through inter-tribal power balances in the absence of a central authority.

Correctly understanding the mentality of the *Jahiliyyah* (pre-Islamic period of ignorance) is crucial for comprehending the foundation upon which the transformation realized by the Prophet was built. The beliefs and practices of this period were not merely a set of errors to be eliminated; they also harbored the social codes upon which Islam was built or which it reformulated through reformation.

This study, which focuses on the social changes spearheaded by the Prophet, discusses the necessity of change in the process of social progress. It examines the general structure of the *Jahiliyyah* period concerning belief, worship, as well as social and political spheres. Subsequently, it reveals the nature and fundamental characteristics of the transformation brought about by the Messenger of Allah (pbuh) through the innovations he implemented in these areas in line with the inspiration he received from the Qur'an.

Identifying the principles and practices of social change that the Prophet implemented under the guidance of the Qur'an demonstrates that religion is not merely an individual belief system, but rather a dynamic and strategic social institution that transforms the structure of society. This process, which harbors the codes of transition from the chaotic environment of the *Jahiliyyah* period to the construction of an institutional order and civilization, proves that social transformation was built upon a specific methodology and moral foundation. In this context, the transformation model presented by the Prophet serves not only as a historical experience but also provides a guiding frame of reference for contemporary societies. Therefore, this exemplarity also draws attention to the possibility of a morality-based, balanced, and holistic transformation model in resolving the social crises faced by modern societies.

In the analysis phase of social change processes within this research, the Holy Qur'an, hadith, *sirah* (prophetic biography), and historical sources were accepted as primary data. Prepared using qualitative research methods and addressing the social transformation around the Hejaz, this study is

limited to the change processes during the era of the Prophet. Furthermore, the term '*Jahiliyyah* period' used in the text refers to the Mecca-centered socio-cultural basin where the Prophet spent his pre-prophetic life. The article does not cover changes related to *ifsad* (corruption)—evaluated as deterioration or destruction—nor does it address changes regarding *fiqh* (Islamic jurisprudence) matters encompassing the lawful (*halal*) and the prohibited (*haram*).

As far as we can determine, although there are some studies addressing the issue of social change on the axis of Qur'anic verses and mentality transformation, it is observed that these studies fundamentally concentrate on the discipline of *tafsir* (Qur'anic exegesis) and the transformative power of the verses (Dumlu, 2007, pp. 169-181; Şahin, 2010, pp. 1-123; Tiye, 2020, pp. 105-118; Yolcu, 1997, pp. 1-385). Distinct from the existing literature, this study is original in that it directly focuses on the social transformation carried out by the Prophet under the guidance of the Qur'an, in light of the principles he adopted and the methods he applied.

1. The Necessity of Change

Change, which defines the differences occurring in society, nature, and humans over a certain period of time (Smith, 1996, p. 47), signifies the transition of a phenomenon, object, or organism from one state to another (Günay, 2011, p. 21). Everything that exists in the universe—entities belonging to nature, as well as all social and cognitive processes—is variable because they are in constant motion (Hançerlioğlu, 1993, p. 86). Therefore, just as it is impossible for any entity to remain completely independent of change, it is also impossible to speak of the existence of a society where change has never occurred (Dönmezer, 1982, p. 428).

Social change bears the quality of a universal and inevitable phenomenon. From this perspective, it is impossible for societies, which exhibit a dynamic structure, to remain static. Hence, every social structure is in a continuous process of transformation, although its pace and nature may vary. These changes can occur at a radical or superficial level, and they also function as a fundamental dynamic that determines the historical development of societies, their visions for the future, and the sustainability of civilizations (Okumuş, 2020, p. 20). In this context, change operates not only on a social scale but also on a universal level; it is a fundamental law and an ontological necessity that ensures the continuation of existence (Okumuş, 2020, p. 19). Consequently, since it is impossible for life, humans, and societies to exhibit a static structure, change continues at every moment and under all conditions.

Today, it is observed that in every field—from communication practices to education systems, from production-consumption and clothing habits to the understanding of art, and from legal and administrative mechanisms to family structure—innovations increase with every generation and gain a wider sphere of influence by building upon the accumulation of the past (Smith, 1996, p. 87). Therefore, social change is a multidimensional phenomenon that emerges from the interaction of time, environment, and human factors, concerns the whole of society, and transforms institutions, values, and social relations in the long term. Ultimately, it is possible to view change as one of the most important dynamics shaping the history, culture, and identity of societies.

2. Changes Realized Under the Leadership of the Prophet

The prophethood of Hz. Muhammad triggered a multidimensional transformation that, starting from the individual's world of belief, extended to almost all strata of the social structure. This transformation was a radical rebuilding process that occurred on the basis of mentality, action, and institutional structure. While the communicated revelation fundamentally changed the individual's conception of existence, this change simultaneously permeated practical life, social relations, and ultimately an institutional political structure.

To better analyze the dynamics of this transformation and how it penetrated the very capillaries of society, it is necessary to examine the process within a hierarchy extending from theory

to practice, and from the individual to the state. In this context, starting from the tenets of belief that constitute the foundation of the mental revolution, it is possible to classify the fundamental manifestations—which include acts of worship that reflect this belief in life, socio-cultural norms that ensure social order, and finally administrative regulations that preserve this structure—under the following headings:

2.1. Theological Transformation: Belief-Centric Changes

In the mentality of the *Jahiliyyah*, concepts such as divinity, prophethood, and the hereafter were either completely rejected or deviated from the axis of *tawhid* (monotheism) and blended with mythological and traditional elements. With the arrival of revelation, this fragmented world of belief in the *Jahiliyyah* society gave way to a holistic and consistent system of *tawhid*. This mental revolution redefined all layers of belief, from the conception of divinity to the hereafter, and from the nature of revelation to human will. The harshest and most transformative critiques directed at the deep-rooted acceptances of Meccan society concentrated precisely on these points. This change can be detailed as follows, based on the fundamental parameters that constitute the belief system of Islam:

2.1.1. Belief in Allah

The Arabs of the *Jahiliyyah* period did not deny the existence of Allah; on the contrary, they conceived of Him as the absolute creator of the universe (al-Ankabut 29/61; az-Zumar 39/38. For detailed information, see Izutsu, 1975, pp. 94-99). However, despite this acceptance, the polytheists (*mushrikun*), unable to position their beliefs on the axis of *tawhid*, experienced uncertainty regarding the nature of the communication they would establish with Allah. To fill this spiritual void, they adopted externally acquired idols—in which they believed the sacred manifested—as intermediaries; they believed that these figures would bring them closer to Allah (az-Zumar 39/3; Ali, 2001, p. 11/61) and act as intercessors in His presence (Yunus 10/18; Ali, 2001, p. 11/34). This belief system was based on an imagined vertical hierarchy between Allah and other beings. According to this hierarchical structure, it was thought that Allah, situated at the highest rank (Izutsu, 1975, p. 54), did not directly intervene in daily worldly affairs, and that other beings situated on the lower steps regulated these matters. Consequently, the Arabs resorted to idols, which they accepted as demi-gods on a practical level, for the provision of their daily needs and the arrangement of their affairs.

By treating their gods well, they hoped these deities would gain them a high position in the presence of Allah (Sarıcık, 2004, pp. 112-113). They tried to show respect and earn their favor by offering gifts before the idols they had made with their own hands, and they did not hold back from bowing and showing reverence before them (Sirma, 2019, p. 46). They had centered their gods to such an extent that they almost completely forgot Allah, whom they had relegated to the background in their world of belief, consciously pushed Him out of their worship life, and turned all their devotion toward their gods (Pak, 2001, pp. 311-330). Hundreds of idols placed around the Kaaba were not merely objects of worship; they were also symbols of division and chaos. This order led to certain fragmentations in the mental and emotional worlds of individuals, caused political and social division, and heralded social degeneration and moral collapse. Ultimately, injustice, inequality, and moral corruption were the concrete outcomes of this understanding (Yağcı, 2021, p. 34).

The first call of Prophet Muhammad (pbuh) was an invitation to the belief in *tawhid*. He called people to believe in a single deity and to worship Him alone, emphasizing the futility of idols and declaring that servitude must be directed solely to Allah (Bukhari, 2015, Book "Bed'ü'l-vahy", 1; Muslim, 2015, Book "Jihad wa's-Siyar", 74). Indeed, in one of his hadiths, he stated: "O people! Allah Almighty commands you to worship Him alone and not to associate anything as a partner with Him" (Ahmad b. Hanbal, 1430, p. 25/406 (No: 16024)). Throughout his life, the Prophet made great efforts to establish, protect, and root the belief in *tawhid*, and he constantly strove to keep believers away from all forms of *shirk* (polytheism).

The invitation of the Messenger of Allah (pbuh) was not a call to worship a new deity. The Meccans accepted the existence of Allah, but they associated various authorities as partners with Him (Sırma, 2019, p. 46). The focal point of the Prophet's struggle was to eliminate this erroneous understanding and to make the oneness of Allah the fundamental belief (Vatandaş, 2004, p. 80). He sought to inculcate the belief in *tawhid* with words such as: "Whoever testifies, affirming with their heart, that there is no deity but Allah and that Muhammad is the Messenger of Allah, Allah makes Hellfire forbidden for them" (Bukhari, 2015, Book "İlm", 49).

The first change experienced after the descent of the revelation concerned the belief in Allah. The door to change was opened with the acceptance of faith in Allah, and the belief in *tawhid* became the focal point of all transformations. As a result of the efforts of the Messenger of Allah (pbuh) with the Qur'an as his reference, the order of *shirk* gave way to the belief in *tawhid*, and consequently, individuals began to change from the inside out.

2.1.2. Belief in Angels

During the *Jahiliyyah* period, the existence of angels was believed in. Because the Meccan polytheists characterized angels as the 'daughters of Allah' (Atay, 1998, p. 64), they depicted them in the form of young girls and, referring to the angels, would say: "These look like the daughters of the god we worship" (Ibn Kathir, 2014, p. 8/1999). Since they accepted angels as a power that brings one closer to Allah, they both worshipped them and hoped to obtain help from them by establishing a connection with angelic powers (N. Macit, 1992, p. 220; Yazır, 2020, p. 6/4601-4602).

The Holy Qur'an, which defines the denial of angels as profound deviance and a complete departure from the truth (an-Nisa 4/136), declared belief in angels as one of the fundamental tenets of faith (al-Baqarah 2/285). According to the expression of the Qur'an, angels are witnesses that Allah Almighty is the only deity (Al Imran 3/18) and are His servants who have attained His grace and appreciation (al-Anbiya 21/26). Angels are distinguished beings who do not possess characteristics such as eating, drinking (az-Zariyat 51/24-28), marrying, and reproducing (az-Zukhruf 43/19; an-Najm 53/27-28). The Messenger of Allah (pbuh) also introduced angels as spiritual beings created from light with a subtle constitution (Muslim, 2015, Book "Zuhd", 60; Ahmad b. Hanbal, 1430, p. 42/109 (No. 25194)) and informed that angels obey Allah and never deviate from His command (Abu Dawud, 2015, Book "Salat", 47; Nasai, 2015, Book "Salat", 1; Tirmidhi, 2015, Book "Zuhd", 9).

With the birth of Islam, belief in angels was placed on sound foundations, and erroneous acceptances containing ontological errors belonging to the *Jahiliyyah* period were completely rejected. In the light of the verses of the Holy Qur'an, the Prophet transformed the distorted understanding in minds by purifying the conception of angels from superstitions; he communicated that they are superior servants created from light, bound to Allah with absolute obedience.

2.1.3. Belief in Prophethood

The most prevalent perception of belief in prophethood within *Jahiliyyah* society was that a prophet could not be an ordinary human being who ate food and walked through the marketplaces. According to them, an entity bringing a divine message had to either be an angel exempt from human needs (al-Furqan 25/7) or a human possessing houses of gold and magnificent gardens (al-Furqan 25/8). The Arabs of the *Jahiliyyah* period, who maintained a distance from the idea that a human could directly receive revelation from the Creator (Ibn Hisham, 1955, p. 1/272), regarded prophethood as a matter of honor and authority. For this reason, they argued that if prophethood were to be bestowed upon anyone, this station ought to belong to the most affluent and influential individuals in society (az-Zukhruf 43/31). Rather than moral leadership, they envisioned prophethood as an angel possessing supernatural powers or as an aristocrat holding high social status.

The Meccan polytheists actually felt a profound need for the guidance of a prophet and a divine word he would communicate. Despite the contradictions in their belief systems, they believed that if a messenger were sent to them, this figure would both assume social leadership and liberate them from the feeling of secondary status arising from being characterized as "*ummi*" (scriptureless) by the People of the Book (*Ahl al-Kitab*) (Sirma, 2022, p. 2/22).

The Holy Qur'an responded to the expectations of the Meccan polytheists—that the entity bringing the divine message ought to be an angel exempt from human needs—with the verse: "Say: If there were upon the earth angels walking about secure, We would have sent down to them from the heaven an angel as a messenger" (al-Isra 17/95). This approach confirms the reality that the figure meant to guide humans must be a "human" undergoing the same trials to which they are subject, possessing human needs, and subject to innate limitations. Thus, the Qur'an removed the institution of prophethood from being a "display of supernatural power" or a "race for social superiority," grounding it on a foundation of moral and legal guidance.

In response to the aristocratic conception of the polytheists—that prophethood could only be granted to socially powerful and influential figures—Islam declared that prophethood is a divine bestowal and decree. The Holy Qur'an emphasized that this station is determined not by status, wealth, or tribal power, but by Allah's eternal knowledge and will (az-Zukhruf 43/32). This approach of Islam purified the conception of the prophet from the cult of an "inaccessible ruler," elevating him to the position of a concrete and followable "*uswah al-hasanah*" (the best role model) for humanity (al-Ahzab 33/21).

Proceeding from the fact that a prophet model endowed with superhuman attributes would have no practical counterpart in social life, the Messenger of Allah (pbuh) did not permit himself to be characterized as a superhuman entity; he emphasized his humanity at every opportunity (Bukhari, 2015, Book "Ahkam", 20, 29; Muslim, 2015, Book "Aqdiyah", 4, 5; "Birr wa's-Silah wa'l-Adab", 91, 95; Ahmad b. Hanbal, 1430, p. 16/254 (No: 10403)). Attaching great importance to not isolating himself from society and not gaining a privileged position in his actions and discourse, the Prophet disapproved of proposals that he should be prostrated to in a manner similar to kings, and he strictly deemed such exaltations directed toward his person unacceptable (Abu Dawud, 2015, Book "Nikah", 40; Ibn Majah, 2015, Book "Nikah", 4).

Indeed, by stating, "Do not exaggerate in praising me as the Christians exaggerated in praising Jesus, son of Mary. For I am only His servant. So say: 'The servant of Allah and His Messenger'" (Bukhari, 2015, Book "Anbiya", 48; "Hudud", 31; Darimi, 2017, Book "Riqaq", 68), he presented the strongest refutation against the semi-divine understanding of prophethood prevalent in the *Jahiliyyah* period. Experiencing all the bitter and sweet experiences of life just like other human beings as a mortal-messenger (*bashar-rasul*), this approach of the Prophet constitutes the fundamental pillar of Islam's "mortal-messenger" balance (Seyhan, 2023, p. 144). Consequently, the supernatural or purely status-oriented conception of prophethood in *Jahiliyyah* society gave way to the understanding of a "mortal-messenger," shaped under the guidance of revelation and harmonious with human reality.

2.1.4. Belief in Sacred Scriptures

Among the pre-Islamic *Jahiliyyah* Arabs (especially in the Hejaz/Mecca region), there was no binding belief in a sacred scripture of their own (Fayda, 1993, p. 17). Religious authority was maintained largely through the religion of the ancestors, tribal tradition, rituals around idols, and oral culture (such as poetry and odes) (Çelebi, 2001, p. 24/171). The religious practice of the Arabs possessed a traditional/oral structure rather than a scriptural one. For this reason, when distinguishing the Arabs from the Jews and Christians who possessed a textual tradition, the Holy Qur'an uses the term "*ummiyun*" (unlettered/without a scripture)—referring to communities without scriptural

background or with limited connection to revelation—for the Arabs (Al Imran 3/20; al-Jumu'ah 62/2).

Desiring to possess a scripture-based tradition as a result of the contacts they established with the People of the Book, the Meccans claimed that if they possessed a book of their own, they would be far more sincere and devoted servants to Allah (as-Saffat 37/168-169). However, despite these wishes, when the Holy Qur'an was revealed to them from their Lord as a clear proof, a guide to right direction, and a source of mercy (an-Nisa 4/174), they chose the path of denial by characterizing it as the words of a poet or a soothsayer (al-Haqqah 69/41-42).

The Holy Qur'an states the fundamental reason for this contradictory attitude of the polytheists through their grievance: "Why was this Qur'an not sent down to a great man of the two cities (Mecca or Ta'if)?" (az-Zukhruf 43/31). This is because the polytheistic mentality could not accept that revelation was sent down to Prophet Muhammad (pbuh), who lacked economic and political power; they believed that a scripture could only be given to prominent, high-status individuals in society. Experiencing an intellectual incapacity before the miraculous eloquence (*i'jaz*) of the Qur'an, the polytheists accused the Prophet of sorcery, fortune-telling, and fabrication in order to cover up this truth (Ibn Hisham, 1955, p. 1/273).

In response to these claims, the Messenger of Allah (pbuh) communicated that the Qur'an was not brought down by devils (ash-Shu'ara 26/210; at-Takwir 81/25), but was on the contrary a divine book of truth (Fussilat 41/42) coming from the Lord of the worlds (al-Haqqah 69/43), thereby ensuring that the revealed message was established in minds as a guide to direction and a source of mercy. Consequently, the belief took root in society that only Allah's will—not worldly classes or statuses—is decisive regarding to whom the divine word will be revealed. Thus, the aristocratic mentality that reduced prophethood to privileges such as nobility or wealth was eliminated, and the reality that divine selection is not subject to human criteria and social hierarchies was confirmed.

2.1.5. Belief in the Hereafter

The majority of the *Jahiliyyah* Arabs vehemently rejected the hereafter, the resurrection, paradise, and hell, even making them objects of mockery (Izutsu, 1975, pp. 94-99). When the Prophet spoke of the Day of Judgment, the polytheists responded to him with harsh words and disparaged what he said. The Holy Qur'an addresses these thoughts of theirs as follows: "And they say: 'There is nothing but our worldly life; we die and we live, and nothing destroys us except time (*dahr*)'" (al-Jathiyah 45/24) and "And they say: 'When we are bones and crumbled particles, will we really be resurrected as a new creation?'" (al-Isra 17/49). The repetition of this expression and similar ones numerous times in the Qur'an (al-Mu'minun 23/35, 82; as-Saffat 37/16, 53; an-Nazi'at 79/10-11; al-Waqi'ah 56/47; Saba 34/7-8) demonstrates the extreme degree to which they rejected the belief in the hereafter. The mention of the addressees in the plural form in the style of the Qur'an also points out that this denial was not an individual but a societal tendency, and that the polytheists spread these words by transmitting them to one another.

The persistence of the polytheists in denying resurrection after death was so strong that they did not refrain even from swearing in the name of Allah to confirm their claims. Indeed, the Holy Qur'an declares this attitude of theirs with the following verse: "And they swear by Allah their most solemn oaths that Allah will not resurrect whoever dies" (an-Nahl 16/38). These words show that they held not merely a doubt, but a firm conviction, being in complete belief that resurrection would not occur.

The Prophet, on the other hand, waged a great struggle against this theological deviation, persistently communicating the guidance message of the Qur'an to establish an authentic understanding of the hereafter in place of superstitions and erroneous beliefs. While the Holy Qur'an informed that believers certainly believe in the hereafter without experiencing doubt (al-Baqarah 2/4;

an-Naml 27/3), the Prophet also counted belief in the hereafter among the tenets of faith (Bukhari, 2015, Book "Iman", 37).

The belief in the hereafter constructed by Prophet Muhammad (pbuh) through drawing nourishment from the Qur'an is a holistic framework that centers on *tawhid* and harbors a moral and legal order within its structure (Topaloğlu, 1988, p. 545). In this belief system, earthly life gained meaning as a domain of trial where intentions and actions gain value (al-Mulk 67/2; an-Nahl 16/97), and the foundations of responsibility and justice were built upon the idea that good will not be in vain and oppression will not go unpunished.

2.1.6. Belief in Divine Decree (*Qadar*)

According to the pre-Islamic *Jahiliyyah* understanding, the chief actor of destiny was not Allah, but "*dahr*" (time). According to them, the force that gave life to humans, caused them to die, dragged them into disasters, or made them wealthy was the irresistible flow of time (Izutsu, 1975, pp. 118-119). It was thought that basic elements shaping human life—such as sustenance, lifespan, happiness, and calamity—were predetermined by an inevitable force called "*dahr*" or "*ayyam*". In this conception, "*dahr*", rather than being a deity worshipped in the classical sense, was regarded as a cosmic/mechanical force that was decisive in the flow of events and had to be taken into account (Öztürk, 2004, pp. 260-261).

In the mental world of the *Jahiliyyah*, "destiny" was regarded not as the manifestation of divine wisdom, but as a series of events taking place within time's own course. They attributed all good or bad situations to which humans were exposed—such as hardship, trouble, and prosperity—directly to the phenomenon of time (*dahr*). According to this understanding, the sole power that determines the length of life, enables the achievement of desires, determines life and death, and bestows health or illness is time itself. Therefore, the source of both happiness and sorrow was attributed directly to this phenomenon (Han, 1937, p. 32). Although Meccan society accepted that Allah is the Creator of the universe and directs and manages it (Yunus 10/31), their viewing of "*dahr*" as the primary executor of events in stark contrast constituted one of the fundamental contradictions in their belief system (Şâtîbî, 2003, p. 115).

The *Jahiliyyah* Arabs attributed almost the power of determining destiny to divination arrows called "*azlam*". When they were about to undertake an important task, they entrusted the direction of these arrows to determine whether their travel decisions were auspicious, as well as the outcome of many vital matters such as marriage, judicial disputes, and lineage research (Öz, 1995, p. 12/67). Divination arrows were regarded as a direct intervention of divine will and an indicator of a decision that would yield a good result (Çağatay, 1957, p. 110; Sümer, 2016, pp. 139-142). The arrows drawn as a result of this practice were interpreted as "auspicious/lucky" or "inauspicious/unlucky," and social and individual actions were shaped according to this result (Mûğniyye, 1994, p. 177).

Declaring that the *dahr*-centered (time-centered) beliefs of the polytheists were unfounded (al-Jathiyah 45/24), the Holy Qur'an attributes all disposal in the universe—including giving life and ordaining death—directly to Allah (al-Hajj 22/6; ar-Ra'd 13/16). Strictly forbidding divination arrows, *azlam*, and seeking news from fortune-tellers (Muslim, 2015, Book "Salam", 121-125), the Prophet emphasized that the One who alternates night and day, ordains events, and thus is the sole owner, creator, and manager of time is Almighty Allah alone. Therefore, reminding that time has no independent will or power, he stated that cursing time actually means opposing Allah's decree (Bukhari, 2015, Book "Adab", 101; Muslim, 2015, Book "Alfaz min al-Adab", 40).

Consequently, Islam introduced belief in the idea that good and bad come from Allah as an indispensable component of faith (Tirmidhi, 2015, Book "Qadar", 10), instilling the consciousness that absolute authority regarding destiny and decree belongs to Allah. Thus, the *Jahiliyyah* mentality, which sought the cause behind events in an unconscious cycle of time, was eliminated; in its place,

a *tawhid*-centered understanding of destiny was constructed in which everything is brought into existence with divine wisdom.

2.2. Practical Transformation: Worship-Centric Changes

2.2.1. Prayer (*Salah*)

In pre-Islamic *Jahiliyyah* society, it was possible to find traces of certain acts of worship based on the belief of *tawhid* (monotheism) communicated by Prophet Abraham (Alûsî, 2009, pp. 194-195). Indeed, reports regarding figures known as *Hanifs*—such as Abu Dharr al-Ghifari (d. 32/653) and Zayd b. Amr b. Nufayl al-Adawi (d. 606)—performing prayer while turning toward the Kaaba reflect this continuity (Muslim, 2015, Book "Fada'il al-Sahabah", 132). However, when general societal acceptances and practices are taken into account, it is observed that a disciplined and regular practice of prayer with specific essential elements (*arkan*) as in Islam was not present among the *Jahiliyyah* Arabs. The Qur'an informs us that the prayer of the polytheists around the Kaaba consisted merely of whistling and clapping hands beside the Kaaba (al-Anfal 8/35). With the intention of venerating idols, the *Jahiliyyah* Arabs would whistle and clap hands while circumambulating the Kaaba naked or in special garments (Ibn Kathir, 2014, p. 4/52-54).

With the advent of Islam, the act of prayer was rendered an individual obligation (*fard al-ayn*) to be performed by every Muslim and was arranged as five times a day. In this context, it was declared through the Qur'an, Sunnah, and consensus (*ijma*) that prayer is obligatory. In the Holy Qur'an, attention was drawn to both the societal and individual aspects of this worship with the command: "And establish prayer and give *zakat* and bow with those who bow" (al-Baqarah 2/43). Prophet Muhammad also cited prayer as one of the five fundamental pillars upon which Islam is built (Bukhari, 2015, Book "Iman", 1; Muslim, 2015, Book "Iman", 19-22); by personally practicing this worship, he constituted a concrete, explanatory, and binding model for the believers (Bukhari, 2015, Book "Ahbar al-Ahad", 1).

Although worship practices in the *Jahiliyyah* period incorporated certain formal elements such as prostration, supplication, and circumambulation (*tawaf*), they did not possess the quality of a *tawhid*-centered and normative system. Through the intervention of the Holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet, the act of prayer was redefined; purified from all elements of polytheism (*shirk*), it was tied to specific times, its essential elements were determined, and it became a binding obligation (*fard al-ayn*) for every accountable individual (*mukallaf*). Consequently, prayer was elevated from being a mere series of movements, acquiring the character of an institutionalized form of worship that serves as the most visible and regular manifestation of the religion. This transformation demonstrates that rather than completely rejecting the religious practices of the *Jahiliyyah*, Islam reformed their corrupted forms and restored them to their original monotheistic (*tawhidi*) framework.

2.2.2. Almsgiving (*Zakat*)

In the pre-Islamic Mecca-centered Arab society, there was no institutionalized *zakat* worship in the technical sense. In this culture, practices of making vows and allocating property to idols existed (al-An'am 6/136. See also Ali, *Al-Mufasssal fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam*, 11/136). However, these practices aimed at the service of deities did not carry the purpose of systematic aid to the poor. It is well known that a strong culture of hospitality existed in *Jahiliyyah* Arab society. Tribal leaders in particular would occasionally aid the poor, ransom captives, and distribute food in times of famine. Yet these acts of assistance were not in the nature of worship; rather, they were tied to personal honor and tribal prestige (Çağatay, 1957, pp. 106-107; Çağrıçı, 1993, p. 72; Özkardaş, 2024, pp. 64-74).

Islam's worship of *zakat* transformed the arbitrary and tribe-centered understanding of mutual aid in the *Jahiliyyah* period into a systematic social justice mechanism bound to divine authority (az-Zariyat 51/19; at-Tawbah 9/60). Contrary to indefinite sharing, *zakat* was tied to a

mathematical standard (Abu Dawud, 2015, Book "Zakat", 5, 24; Ibn Majah, 2015, Book "Zakat", 5; Tirmidhi, 2015, Book "Zakat", 23) and was made one of the five pillars of Islam in the words of the Prophet (Bukhari, 2015, Book "Iman", 1, 2; Muslim, 2015, Book "Iman", 19-22).

Becoming an obligatory financial worship for every accountable individual through the command of the Qur'an and the practices of the Prophet (Zuhayli, 2014, p. 2/645), *zakat* over time acquired a multidimensional worship quality that exalts religious-moral values at individual and societal levels, fortifies the social fabric, and keeps the economic cycle vibrant (Erkal, 2013, p. 202).

In pre-Islamic Arab society, relief activities were shaped by tribal solidarity (*asabiyyah*) and concerns over personal prestige rather than a systematic social solidarity model. Islam radically transformed this arbitrary structure, removing aid from being a personal favor and placing it on a foundation of divine obligation and right. As a result, through the construction of the Qur'an and the applications of the Prophet, *zakat* built a dynamic economic system in which wealth is distributed across the base of society and social justice is institutionalized.

2.2.3. Fasting (*Sawm*)

The lifestyle culture of the *Jahiliyyah* Arabs was not unfamiliar with the practice of fasting. Indeed, the most widespread and well-known practice during this period was the one-day fast of "*Ashura*" observed as an expiation for major sins committed (Ibn Hajar, 1980, p. 4/246) (Bukhari, 2015, Book "Sawm", 1; Muslim, 2015, Book "Siyam", 116). However, rather than being a systematic form of worship, this practice carried more of a traditional-religious ritual character.

With the advent of Islam, fasting acquired the character of a mandatory thirty-day worship spanning the duration between dawn (*imsak*) and sunset (*iftar*) every year during the month of Ramadan. In this process, fasting assumed a systematic identity aimed at strengthening the will, preventing evil, and providing self-discipline. The purpose of this worship—which was institutionalized as a fundamental pillar that disciplines egoistic desires, reinforces the consciousness of piety (*taqwa*), and fortifies societal morality—found explicit expression in prophetic statements. Indeed, the Prophet drew attention to the moral dimension of fasting by stating: "Fasting is a shield. So when one of you is fasting, he should neither indulge in foul speech nor engage in foolish behavior. And if someone fights him or insults him, let him say: 'I am fasting'" (Bukhari, 2015, Book "Sawm", 9; Muslim, 2015, Book "Siyam", 163) and "Whoever does not give up false speech and acting upon it, Allah has no need for his giving up his food and drink" (Bukhari, 2015, Book "Sawm", 8; Abu Dawud, 2015, Book "Siyam", 25; Tirmidhi, 2015, Book "Sawm", 16). Consequently, fasting underwent a radical transformation, separating itself completely from the *Jahiliyyah* mentality in terms of both its form of execution and its ultimate objective.

2.2.4. Pilgrimage (*Hajj*)

In the *Jahiliyyah* period, the Arabs performed the pilgrimage (*hajj*) regularly every year. For the purpose of worship, the *Bayt al-Haram* (Sacred House) was visited, and each tribe paid respect to, supplicated, and displayed acts of worship toward its own idol (Söylemez, 2016, pp. 13-16). Circumambulation (*tawaf*) was one of the most common forms of worship (Ibn Qayyim al-Jawziyyah, 1994, p. 3/612). To purify themselves from their sins, the Meccans would strip off their clothes and perform *tawaf* naked around the Kaaba and around the sanctuaries containing idols (Muslim, 2015, Book "Tafsir", 25). The inside and outside of the Kaaba were filled with the idols they worshipped. When the pilgrimage season arrived, both visitors from outside and local residents would make vows to their idols, sing around the Kaaba while clothed or naked, and perform *tawaf* while loudly reciting *talbiyah* out of respect for their idols (Kotan, 2021, p. 26).

While the Qur'an proclaimed the obligatory nature of *hajj* (Al Imran 3/97; al-Hajj 22/27), the Prophet also counted *hajj* among the fundamental pillars of Islam (Bukhari, 2015, Book "Iman", 1, 2; Muslim, 2015, Book "Iman", 1, 19-22). Following the conquest of Mecca, the idols located inside

and around the Kaaba were cleared away, and the elements of polytheism (*shirk*) that had not been part of the pilgrimage communicated by Prophet Abraham (pbuh) were completely eliminated (Kotan, 2021, p. 23). The custom of circumambulating the Kaaba naked was brought to an end, and polytheists were forbidden from performing the pilgrimage (al-Baqarah 2/158; at-Tawbah 9/28. For a hadith on this topic, see Bukhari, "Hajj", 67).

Ultimately, through the declarations of the Qur'an and the practices of the Messenger of Allah (pbuh), the worship of pilgrimage was entirely purified from the pagan traditions and human dignity-violating practices of the *Jahiliyyah* period. Clearing the Kaaba of idols, banning naked *tawaf*, and prohibiting polytheists from making the pilgrimage transformed this act of worship from a mere tradition into a pure act of *tawhid*. Thus, *hajj* attained a universal, sacred identity representing the brotherhood and unity of Muslims.

2.2.5. Sacrifice (*Udhiyah* / *Qurban*)

Although the origin of the practice of sacrifice among the *Jahiliyyah* Arabs was rooted in the tradition of Prophet Abraham, this worship gradually deviated from its original character by becoming blended with pagan rituals. The *Jahiliyyah* Arabs generally sacrificed animals in the name of idols for the purpose of drawing closer to their deities, attaining abundance, fulfilling vows, or seeking protection from potential dangers. Smearing the blood of the slaughtered animals onto idols or pouring it onto stones deemed sacred was among the most common practices of this period (Bardakoğlu, 2002, p. 436; Çağatay, 1957, pp. 89, 98-99).

Emphasizing that the worship of sacrifice must be exclusively dedicated to Allah (al-Hajj 22/34), the Holy Qur'an evaluated sacrifices performed in the name of idols or anyone other than Allah within the scope of *shirk* (polytheism) and prohibited consuming the meat of animals slaughtered in this manner (al-Baqarah 2/173; al-Ma'idah 5/3; al-An'am 6/121, 145; an-Nahl 16/115). From the moment sacrifice was mandated, the Messenger of Allah (pbuh) never abandoned this worship (Tirmidhi, 2015, Book "Adahi", 11); he performed the obligation of sacrifice even while traveling (Muslim, 2015, Book "Hajj", 7; Abu Dawud, 2015, Book "Adahi", 10-11; Tirmidhi, 2015, Book "Adahi", 8) and confirmed and encouraged the importance of this worship by stating: "O people! Offering a sacrifice every year is obligatory upon every household" (Ibn Majah, 2015, Book "Adahi", 2; Tirmidhi, 2015, Book "Adahi", 18).

Islam attached exceptional importance to the worship of sacrifice and reformulated this practice in line with the principle of *tawhid*. With the advent of Islam, the sacrificial tradition present in the *Jahiliyyah* period was purified of all polytheistic elements; thus, the act of worship was revived in accordance with its original nature as communicated by Prophet Abraham.

2.3. Socio-Cultural Transformation: Social Life-Centric Changes

2.3.1. Education

During the *Jahiliyyah* period, the number of literate people was extremely small. In Mecca, the number of literate individuals did not exceed forty. While literate individuals were virtually non-existent among the Bedouins, the number of people possessing this skill in settled communities was generally limited to a few men (Hamidullah, 2011, p. 758). No school or educational institution was known in the *Jahiliyyah* era.

Introduced by the Holy Qur'an as "a messenger who teaches the Scripture and wisdom" (al-Baqarah 2/129), the Prophet became the best example for people through his educational guidance at different times and in various social environments (al-Baqarah 2/151). His statement, "Allah did not send me as one who causes hardship, causes trouble, misleads, or confuses, but He sent me as a teacher and a facilitator" (Muslim, 2015, Book "Talaq", 29; Ahmad b. Hanbal, 1430, p. 22/391 (No: 14515)), reveals the principles he followed in social transformation.

In the early years of Islam, despite living under difficult conditions, the Messenger of Allah (pbuh) established Dar al-Arqam in Mecca, where he conducted educational activities aimed at teaching the Qur'an alongside instilling moral values (Ayhan & Kazıcı, 2010, p. 516). Upon reaching Medina after the Hijrah, he built Al-Masjid an-Nabawi (the Prophet's Mosque), where educational activities were intensively carried out, and immediately adjacent to it, he established the school of *Suffah*, where orphaned and poor young men stayed as boarders to receive education (Bukhari, 2015, Book "Mawaqit as-Salat", 41). Requesting the prisoners of Badr to teach reading and writing in exchange for their freedom (Özel, 1995, p. 385), the Prophet encouraged some of his companions to learn foreign languages (Abu Dawud, 2015, Book "Ilm", 2; Tirmidhi, 2015, Book "Isti'than", 22) and attached special importance to women learning to read and write in particular (Baladhuri, 2013, p. 548; Abu Dawud, 2015, Book "Ilm", 2; Shirazi, 1401–1981, p. 52; Tirmidhi, 2015, Book "Isti'than", 22). To ensure equal opportunity, he made no discrimination in education between men and women, rich and poor, Bedouins and urban dwellers, nobles and slaves, or disabled and healthy individuals (Demil, 2019, p. 219).

The educational campaign realized by the Prophet was a deep-rooted revolution in mentality. In a society where literacy was rare and a privilege, developments such as the establishment of institutions like Dar al-Arqam and *Suffah*, releasing prisoners of war in exchange for teaching, and paying special attention to female education laid the groundwork for the institutionalization of knowledge. Establishing equal opportunity in education with his facilitating and teaching capacity, the Prophet built a universal civilization based on scientific and moral foundations in a short period from a society dominated by ignorance.

2.3.2. Trade

In Mecca, where arable land was extremely limited, the urban economy relied heavily on trade. The city's status as a religious center transformed Mecca into a vibrant commercial hub (Çağatay, 1957, p. 139); seasonal fairs established in connection with pilgrimage visits became one of the fundamental dynamics of economic life (Demircan & Akgündüz, 2021, pp. 283-284). During periods outside the pilgrimage seasons when commercial activity diminished, price increases were observed in the Meccan market due to economic stagnation (Bozkurt & Küçükaşcı, 2003, p. 568).

In *Jahiliyyah* Mecca, deferred loans, high-interest credit (practices of usury/*riba* / loan-sharking), and the pledge system were widespread. Particularly when a debt fell due, the debt would double according to the formula of "either pay or increase" (Özsoy, 1995, p. 110). In other words, authority in Mecca was built upon the foundation of wealth and power (İbrahim, 1999, p. 285).

Stating, "All forms of interest (*riba*) are beneath my feet" (Abu Dawud, 2015, Book "Manasik", 71; Darimi, 2017, Book "Manasik", 34), the Messenger of Allah (pbuh), under the guidance of the Qur'an, completely prohibited interest, which enabled the wealthy to grow stronger while causing the needy to be exploited further (Muslim, 2015, Book "Musaqat", 106; Tirmidhi, 2015, Book "Buya", 2; Nasa'i, 2015, "Zinah", 25; Ibn Majah, 2015, "Tijarat", 58). He defined hoarding (black-market speculation) in trade as incurring the curse of Allah (Tirmidhi, 2015, Book "Buya", 40; Ibn Majah, 2015, Book "Tijarat", 6; Darimi, 2017, Book "Buya", 12), rejected unfair earnings in commerce, and unified scattered markets by binding trade to specific rules (Hamidullah, 2011, p. 2/957-958).

Through the provisions he decreed and the legal regulations he introduced under the guidance of the Holy Qur'an, the Prophet prohibited usury, unjust earnings, and the inequitable economic structure, establishing a fair trade climate in which everyone participated according to the measure of equity.

2.3.3. Women's Rights

In the *Jahiliyyah* period, women were regarded as a piece of property in terms of social status (Günaltay, 2020, p. 119), transferred to heirs like estate property (*tereke*) during the distribution of inheritance (Günaltay, 2020, p. 119), and men were granted the right to unlimited polygamy (Abu Dawud, 2015, Book "Talaq", 24; Tirmidhi, 2015, Book "Nikah", 33; Ibn Majah, 2015, Book "Nikah", 40). People even refrained from sharing the same space or eating from the same vessel with women during their special conditions (menstruation); furthermore, the abandonment of wives who continuously gave birth to female children became a social convention (Savaş, 2019, p. 31). Female children were also perceived as a source of disgrace, and as a result, some families did not hesitate to bury their female infants alive (an-Nahl 16/58-59).

Islam rejected the secondary and despised role assigned to women by the *Jahiliyyah* mindset, accepting men and women as equal in terms of creation as well as fundamental rights and responsibilities (an-Nisa 4/34; al-Ahzab 33/35). Valuing his spouse, helping her with household chores, and not refraining from expressing his love (Bukhari, 2015, Book "Adhan", 44; "Nafaqat", 8; "Adab", 40; Tirmidhi, 2015, Book "Qiyamah", 45), the Messenger of Allah (pbuh) recommended treating women with compassion and mercy at every opportunity (Bukhari, 2015, Book "Anbiya", 1; "Nikah", 80; Muslim, 2015, Book "Hajj", 147; "Rida", 60; Tirmidhi, 2015, Book "Rida", 11). In this regard, he did not approve of marrying off a woman without her consent (Abu Dawud, 2015, Book "Nikah", 25; Nasa'i, 2015, Book "Nikah", 36; Ibn Majah, 2015, Book "Nikah", 12), meticulously emphasized the right of dower (*mahr*) as a woman's financial security in the marriage contract (Bukhari, 2015, Book "Nikah", 14; Abu Dawud, 2015, Book "Nikah", 24, 25; Nasa'i, 2015, Book "Nikah", 62), recognized the right of pledge (*bay'ah*) carrying a political representation character for women (Rahman, 1988, p. 4/144), and enabled her participation in economic life within legitimate boundaries (Ibn Sa'd, 1950, p. 2/274; Ibn Abd al-Barr, 1412/1996, p. 4/1863; Acarlioğlu, 2019, p. 216).

The Prophet of Islam, who heralded Paradise for those who protect, properly rear, and gracefully marry off female children (Abu Dawud, 2015, Book "Adab", 120-121; Muslim, 2015, Book "Birr", 97; Tirmidhi, 2015, Book "Birr", 13), attached exceptional value to daughters. He affectionately carried them on his back, loved them, played games with them (Bukhari, 2015, Book "Salat", 106; Muslim, 2015, Book "Masajid", 41), and absolutely disapproved of favoring male children over female ones, always prioritizing the principle of justice and equality among children (Muslim, 2015, Book "Hibat", 12-15). As a result of the practices he implemented under the guidance of the Holy Qur'an, the Prophet realized fundamental transformations regarding women's rights.

2.3.4. Slavery

In the Arabian Peninsula, slaves constituted the lowest stratum of the social structure. Having no say, being subject to their owner's property rights, and sold in markets like commodities (Ayдын & Hamidullah, 2002, p. 240), slaves were an underclass possessing no legal rights. Slaves, who passed to the heirs of a deceased owner through inheritance, were gifted among free individuals (Yaka, 1995, p. 20) and forced into prostitution and illicit activities to generate money (Qurtubi, 2021, p. 12/245).

Islam recognized the human being as an honored (*mukarram*) creation (al-Isra 17/70) created in the "finest posture" (*ahsan al-taqwim*) (at-Tin 95/4), possessing fundamental rights and freedoms, with no absolute superiority over one another (al-Hujurat 49/13). In this regard, the Prophet opposed the enslavement and commodification of human beings for buying and selling, while recommending and encouraging the manumission of slaves with the consciousness of worship (Bukhari, 2015, Book "Kaffarat", 6; Muslim, 2015, Book "Itq", 22-23).

Prohibiting the use of hurtful epithets for male and female slaves (prisoners of war) and advising that they be addressed not as "my slave" or "my maidservant," but as "my son" or "my

daughter" (Abu Dawud, 2015, Book "Adab", 75; Muslim, 2015, Book "Alfaz", 13-15), the Messenger of Allah (pbuh) took a close interest in many of their needs, from their marriage to their education. Indeed, his statement, "If anyone has a female slave and educates and trains her well, then manumits her and marries her as a free woman, Allah will give him a double reward" (Bukhari, 2015, Book "Ilm", 3; Ahmad b. Hanbal, 1430, p. 32/299 (No: 19532)), is a clear manifestation of his approach aimed at the phasing out of slavery and the revival of human dignity. Consequently, the institution of slavery was stripped of its status as an object of ownership and transformed into a legal and moral subject grounded in the principle of human dignity. The fact that a significant portion of the earliest converts to Islam comprised individuals belonging to this class is the most concrete indicator of the success of this unwavering human principle in establishing social justice.

2.4. Administrative Transformation: Political Life-Centric Changes

2.4.1. Political Structure

In *Jahiliyyah* period Mecca, the political structure was based on the tribal system. At the core of tribal solidarity (*asabiyyah*), there were elements such as lineage pride, stubbornness, and blind devotion (Temir, 2019, p. 129). Individuals outside the tribal hierarchy were generally viewed as foreigners and were thus deprived of legal protection and respectability. This situation caused public security problems—such as looting, willful murder, theft, and the forcible abduction of women—to manifest frequently in social life (Şahin, 2010, p. 73).

Tribes elected as "chief" the person from among their members who stood out the most in terms of wealth, lineage, influence, and representational capacity (Fayda, 1992, p. 315). A council composed of the chiefs of major tribes was at the center of the political structure and administrative mechanism. Trade, social order, and political structuring were directed and managed by this upper class. Groups or families hierarchically below these tribes in status generally executed secondary services and lower occupational branches (Algül, 2018, p. 1/90-91). It was quite difficult to speak of a centralized administration in Mecca in general (Rahman, 1988, p. 1/15). In this structure lacking a systematic order and governance style, administration was not bound to a specific system, nor did the law have a written foundation or an objective framework. Traditional rules and customs guided legal practices in society (Algül, 2018, p. 1/92).

In Islamic political thought, relationships between rulers and the ruled are constructed upon a series of core values such as justice, competence, trustworthiness (*amanah*), pledge of allegiance (*bay'ah*), and consultation (*shura*) (Köse, 2009, p. 297).

The Prophet rejected offers of authority such as head of state, chieftaincy, and kingship presented to him; throughout his life, he never sought an absolutist rule or personal political power (Algül, 2018, p. 2/306). He established a universal order in which all individuals, regardless of language, religion, or race, were accepted as equal in terms of fundamental rights and responsibilities (Algül, 2018, p. 2/310).

The concept of justice forms the central axis of the Prophet's vision of governance (Akyüz, 2007, p. 223). Heralding that just state administrators will be Allah's most beloved and closest servants on the Day of Resurrection (Tirmidhi, 2015, Book "Ahkam", 4), the Messenger of Allah (pbuh) also informed that rulers possessing this quality would be hosted with a special status under divine protection on the plain of Gathering (*Mahshar*) (Bukhari, 2015, Book "Adhan", 36; Muslim, 2015, Book "Zakat", 91). As a result of the transformations implemented by the Prophet on the basis of the Holy Qur'an, a new state model based on the rule of law emerged. In this process, the fragmented structure based on tribal *asabiyyah* was abandoned; society was unified under the umbrella of a common legal order and centralized administration. This new system extracted the individual from the narrow bounds of tribal affiliation, placing them under legal guarantee with the identity of a citizen possessing equal rights and responsibilities.

2.4.2. War

The *Jahiliyyah* Arabs had adopted an aggressive and predatory lifestyle based on tribal *asabiyyah*. During this period, society exhibited a structure that took pride in military prowess and turned conflict and war into a form of lifestyle (Alûsî, 2009, p. 1/103). Factors such as the scarcity of vital resources like water and pasture, intra-tribal solidarity (*asabiyyah*), leadership rivalry, the desire for booty, displays of courage, and feelings of revenge were the primary reasons making inter-tribal conflicts perpetual. So much so that war became a natural part of the social structure, occasionally acquiring the nature of an act resorted to for demonstrating power and gaining prestige among tribes (Abdurrahman, 1984, p. 75; Algül, 2018, p. 1/93; Köksal, 1981, p. 2/154; Şâyib, 1970, p. 145).

It was impossible to speak of a systematic law of war in the *Jahiliyyah* period. During conflicts, large-scale massacres were carried out without distinguishing between women, children, the elderly, and civilians. Mutilating the limbs of the deceased (*muthlah*), looting settlements, destroying religious sites, destroying agricultural lands and trees, and enslaving women by taking them captive were among the common war practices of the era (Mawdudi, 1992, pp. 205-249).

In Islam, the essential state is peace (*silm*); war, on the other hand, is an exception resorted to out of necessity. Indeed, the Prophet's statement: "Do not desire meeting the enemy; ask Allah for safety and well-being (*afiyah*). But if you encounter them, be patient and know that Paradise is under the shade of swords" (Bukhari, 2015, Book "Jihad", 22, 156; Muslim, 2015, Book "Jihad", 20) is clear proof of this principled stance. Purifying war from worldly desires such as gaining superiority, acquiring wealth, booty, and taking revenge (Bukhari, 2015, Book "Jihad", 15; Abu Dawud, 2015, Book "Jihad", 24; Muslim, 2015, Book "Imarah", 149), the Prophet resorted to war when necessary to establish rights, protect entitlements, eliminate injustices, and rescue victims (Çelik, 2001, p. 95).

The Prophet strictly prohibited the killing of women, children, and the elderly in wars, the mutilation of the deceased (*muthlah*), the destruction of places of worship, damage to trees, and the slaughtering of animals beyond necessity (Abdurrazzaq, 1403/1983, p. 5/220; Abu Dawud, 2015, Book "Jihad", 82; Y. Macit, 2005, p. 98; Muslim, 2015, Book "Jihad", 24, 25; Tirmidhi, 2015, Book "Diyat", 14). He forbade Muslim soldiers from stepping outside the law and engaging in tyranny even during war; specifically, he established the protection of the life security of non-combatant elderly, children, and women as a principle of military discipline and ethics (Bukhari, 2015, Book "Jihad", 147-148; Abu Dawud, 2015, Book "Jihad", 82; "Imarah", 33; "Hudud", 14; Tirmidhi, 2015, Book "Siyar", 40). By transforming the nature and purpose of war, the Prophet placed military interventions within a legal framework. Unregulated aggression aiming at total destruction was replaced by a law of war centered on human dignity, under which children, women, places of worship, and the ecosystem were taken under protection.

Conclusion

Change, which denotes the transition of a phenomenon, object, or organism from one state to a new and different state, is one of the natural laws of life operating over time. Properly managing this change is an imperative necessity for the reform and development of society, the individual, and institutions.

The Prophet transformed the Arab society—dominated by paganism and presenting an unequal and socio-culturally fragmented structure—into an exemplary *ummah* model possessing *tawhid* consciousness and centered on justice and morality. This transformation completely encompassed legal, moral, economic, and cultural institutions, radically liquidating the established norms of the *Jahiliyyah* period. This universal change, of which the Prophet was the architect, was not limited to his own era and geography; even after his passing, it served as the driving force for deep-rooted transformations in social, political, and educational fields in every region reached through his followers.

This research has demonstrated that the social transformation accomplished by the Prophet was not merely a historical process of change, but also a systematic model of change based on specific principles and methods. The findings reached in the study show that the permanence of social transformation is possible not merely through legal regulations or political power, but through a holistic approach that simultaneously transforms belief, values, morality, and institutional structure. In this respect, departing from modern approaches that treat change solely as a structural transformation, the research evaluates the transformation of mindset as the fundamental determinant of social change.

The findings obtained in the study reveal that the Prophet did not realize change through top-down, coercive, or purely institutional arrangements; on the contrary, he gradually transformed the social structure by rebuilding the individual's world of belief. While this situation significantly overlaps with concepts emphasized in change management literature—such as leadership, creating shared values, institutionalization, and sustainability—it demonstrates that the prophetic model carries a unique character in terms of grounding these concepts in a revelation-centered understanding of morality. Therefore, the model put forward by the Prophet can be evaluated not merely as a religious preaching activity, but as a comprehensive methodology of transformation that takes human nature, social reality, and the sociological dynamics of change into account.

One of the remarkable conclusions of the research is that in the prophetic model of change, the religious, legal, moral, economic, and political domains were addressed not independently of one another, but within a holistic structure supporting each other. Indeed, the strong relationship between individual morality and social justice, law and mercy, and belief and behavior prevented the realized transformation from remaining a short-lived reform, laying the groundwork for building a lasting civilization that continued across generations. In this respect, the research reveals that social change becomes sustainable not merely through external regulations, but through the transformation of the value system.

Considering that many societies today face crises of trust, moral decay, social polarization, and justice crises, it is understood that the Prophet's methodology of change needs to be re-evaluated not merely as a historical example, but as a principled model capable of contributing to the solution of contemporary problems. In particular, the principles of the gradual nature of change, an approach centered on human dignity, an administration vision focused on justice, and ethics-based institutionalization possess qualities that can bring a new perspective to contemporary change management studies.

This study examined the Prophet's model of social transformation primarily within the framework of concrete data. In subsequent research, addressing this model comparatively with different disciplines such as education, public administration, leadership, social policy, crisis management, and institutional transformation will contribute to demonstrating the contemporary application areas of the prophetic methodology more concretely. Furthermore, examining the similarities and differences between change theories developed in social sciences and the model of transformation applied by the Prophet through comparative studies will make significant contributions both to the literature of Islamic thought and to interdisciplinary change research.

In conclusion, the research demonstrates that the social transformation realized by the Prophet was not an accidental or conjunctural success, but a planned, gradual, and sustainable model of change that simultaneously takes human *fitrah* (nature), social reality, and divine principles into account. The fundamental strength of this model lies in its integration of individual reform and social construction within the same process. For this reason, the prophetic model of change serves as a strong theoretical framework and an applicable reference point not only in explaining Islamic history, but also in understanding contemporary societies' searches for justice, morality, and sustainable social transformation.



Hz. Peygamber'in İnşa Ettiği Değişim: İtikadî, Amelî, Sosyo-Kültürel ve İdarî Boyutlarıyla

Giriş

İslâm'ın tebliğ süreci, yalnızca teolojik bir değişim değil, mevcut toplumsal düzenin kökten dönüşümünü de beraberinde getirmiştir. Bu dönüşümün mahiyetini ve derinliğini doğru analiz edebilmek için, vahyin muhatabı olan coğrafyadaki yerleşik düzeni ana hatlarıyla tespit etmek gerekmektedir. Hicaz merkezli İslâm öncesi Arap toplumunda inanç, sosyal ve siyasal hayat; putperestliğin hüküm sürdüğü, kabile asabiyetinin temel belirleyici rol oynadığı ve geleneksel normların hukuk yerine kaim olduğu karmaşık bir yapı arz etmekte idi. Bu dönemde din, bireysel bir tercihten ziyade kabilenin kimliğini ve hiyerarşisini pekiştiren sosyopolitik bir unsur olarak tezahür etmiş; sosyal hayat liyakatten ziyade nesep üstünlüğüne dayalı katı bir tabakalaşma ile şekillenmiş, siyasal yaşam ise merkezi bir otoritenin yokluğunda kabileler arası güç dengeleri üzerinden yürütülmüştür.

Câhiliye dönemi zihniyetini doğru anlamak, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği dönüşümün hangi zemin üzerinde yükseldiğini kavramak açısından önemlidir. Zira söz konusu dönemdeki inanç ve uygulama biçimleri, yalnızca ortadan kaldırılması gereken birer yanlışlıklar manzumesi değil; aynı zamanda İslâm'ın üzerine inşa edildiği veya ıslah ederek yeniden formüle ettiği toplumsal kodları barındırmaktadır.

Hz. Peygamber'in öncülük ettiği toplumsal değişimleri konu edinen bu çalışmada, toplumsal ilerleme sürecinde değişimin gerekliliği ele alınmış; Câhiliye döneminin inanç, ibadet, sosyal ve siyasal alanlardaki genel yapısı incelenmiş; ardından Allah Resûlü'nün (s.a.s.) Kur'an'dan aldığı ilham doğrultusunda bu alanlarda gerçekleştirdiği yenilikler ile meydana getirdiği dönüşümün mahiyeti ve temel özellikleri ortaya konulmuştur.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın rehberliğinde hayata geçirdiği toplumsal değişim ilke ve uygulamalarını tespit etmek; dinin yalnızca bireysel bir inanç sisteminden ibaret olmadığını, aksine toplumun yapısını dönüştüren dinamik ve stratejik bir sosyal kurum olduğunu ortaya koymaktadır. Câhiliye döneminin kaotik ortamından, kurumsal bir nizam ve medeniyet inşasına geçişin kodlarını barındıran bu süreç, toplumsal dönüşümün belirli bir metodoloji ve ahlâkî zemin üzerine inşa edildiğini kanıtlamaktadır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu dönüşüm modeli, yalnızca tarihsel bir tecrübe olarak değil, günümüz toplumları için de yol gösterici bir referans çerçevesi sunmaktadır. Dolayısıyla bu örneklik, aynı zamanda modern toplumların karşılaştığı sosyal krizlerin çözümünde ahlâk temelli, dengeli ve bütüncül bir dönüşüm modelinin mümkün olduğuna da dikkat çekmektedir.

Araştırmada toplumsal değişim süreçlerinin analizi aşamasında Kur'an-ı Kerim, hadis, siyer ve tarih kaynakları birincil veriler olarak kabul edilmiştir. Nitel araştırma yöntemleriyle hazırlanan ve Hicaz çevresindeki toplumsal dönüşümü ele alan bu çalışma, Hz. Peygamber dönemindeki değişim süreçleriyle sınırlandırılmıştır. Metinde geçen 'Câhiliye dönemi' tabiriyle de Hz.

Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatını geçirdiği Mekke merkezli sosyo-kültürel havza kastedilmektedir. Makale, bozulma veya tahrip olarak değerlendirilen ifsada dair değişimler ile helal ve haramları muhtevî fikhî konulara yönelik değişimleri konu edinmemektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla toplumsal değişim konusunu; Kur'ân âyetleri ve zihniyet dönüşümü ekseninde ele alan bazı çalışmalar mevcut olsa da söz konusu çalışmaların, temelde tefsir disiplini ve âyetlerin dönüştürücü gücü üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. (Dumlu, 2007, ss. 169-181; Şahin, 2010, ss. 1-123; Tiyek, 2020, ss. 105-118; Yolcu, 1997, ss. 1-385) Mevcut literatürden farklı olarak bu çalışma; Hz. Peygamber'in Kur'ân rehberliğinde, benimsediği ilkeler ve tatbik ettiği yöntemler ışığında gerçekleştirdiği toplumsal dönüşümü doğrudan odağına alması bakımından özgündür.

1. Değişimin Gerekliliği

Belirli bir zaman zarfında toplumda, doğada ve insanlarda meydana gelen farklılıkları tanımlayan değişim, (Smith, 1996, s. 47) bir olgu, nesne veya organizmanın bir halden farklı bir hale geçişini ifade eder. (Günay, 2011, s. 21) Evrende var olan her şey doğaya ait olanlar, toplumsal ve bilinçsel tüm süreçler hareket halinde olduklarından değişkendirler. (Hançerlioğlu, 1993, s. 86) Dolayısıyla hiçbir varlığın değişimden tamamen bağımsız kalması mümkün olmadığı gibi değişimin hiç yaşanmadığı bir toplumun varlığından söz etmek de mümkün değildir. (Dönmezer, 1982, s. 428)

Toplumsal değişim, evrensel ve kaçınılmaz bir olgu niteliği taşımaktadır. Bu açıdan dinamik bir yapı arz eden toplumların durağan kalması mümkün değildir. Dolayısıyla her toplumsal yapı, hızı ve niteliği değişkenlik göstermekle birlikte, sürekli bir dönüşüm süreci içerisinde. Bu değişimler, köklü ya da yüzeysel seviyede gerçekleşebileceği gibi, toplumların tarihsel gelişimlerini, gelecek tahayyüllerini ve medeniyetlerin sürdürülebilirliğini tayin eden temel bir dinamik işlevi de görmektedir. (Okumuş, 2020, s. 20) Bu bağlamda değişim, yalnızca toplumsal ölçekte değil, evrensel düzeyde de varlığın idamesini sağlayan temel bir yasa ve ontolojik bir gereklilik mahiyetindedir. (Okumuş, 2020, s. 19) Neticede hayatın, insanların ve toplumların durağan bir yapı sergilemeleri imkânsız olduğundan her an ve her koşulda değişim devam etmektedir.

Günümüzde iletişim pratiklerinden eğitim sistemlerine, üretim-tüketim ve giyim-kuşam alışkanlıklarından sanat anlayışına, hukuk ve yönetim mekanizmalarından aile yapısına kadar her alanda, her kuşakla birlikte yeniliklerin arttığını ve geçmişin birikimi üzerinde yükselerek daha geniş bir etki alanı kazandığı gözlemlenmektedir. (Smith, 1996, s. 87) Dolayısıyla toplumsal değişim; zaman, çevre ve insan faktörlerinin etkileşimiyle ortaya çıkan, toplumun bütününe ilgilendiren ve uzun vadede kurumları, değerleri ve sosyal ilişkileri dönüştüren çok boyutlu bir olgudur. Neticede değişimi; toplumların tarihini, kültürünü ve kimliğini biçimlendiren en önemli dinamiklerden biri olarak görmek mümkündür.

2. Hz. Peygamber'in Öncülüğünde Gerçekleşen Değişimler

Hz. Peygamber'in risaleti, bireyin inanç dünyasından başlayarak toplumsal yapının neredeyse tüm katmanlarına kadar uzanan çok boyutlu bir dönüşümü tetiklemiştir. Bu dönüşüm, zihniyet, eylem ve kurumsal yapı bazında gerçekleşen köklü bir yeniden inşa sürecidir. Tebliğ edilen vahiy, bireyin varlık tasavvurunu kökten değiştirirken, bu değişim eş zamanlı olarak ameli hayata, sosyal münasebetlere ve nihayetinde kurumsal bir siyasi yapıya sirayet etmiştir.

Söz konusu dönüşümün dinamiklerini ve toplumun kılcal damarlarına kadar nasıl nüfuz ettiğini daha iyi analiz edebilmek için, süreci teoriden pratiğe, bireyden devlete doğru uzanan bir hiyerarşi içerisinde ele almak gerekmektedir. Bu bağlamda, zihinsel devrimin temeli olan inanç esaslarından başlayarak, bu inancın hayata yansımaları olan ibadetleri, toplumsal düzeni sağlayan sosyo-kültürel normları ve son olarak bu yapıyı muhafaza eden idari düzenlemeleri içeren temel tezahürleri şu başlıklar altında tasnif etmek mümkündür:

2.1. İtikadî Dönüşüm: İnanç Eksenli Değişimler

Câhiliye zihniyetinde uluhiyet, nübüvvet ve ahiret gibi kavramlar ya bütünüyle reddedilmiş ya da tevhid ekseninden saptırılarak mitolojik ve geleneksel unsurlarla harmanlanmıştır. Câhiliye toplumunun parçalı bu inanç dünyası vahyin gelişile birlikte yerini bütüncül ve tutarlı bir tevhid sistemine bırakmıştır. Bu zihinsel devrim; uluhiyetten ahiret tasavvuruna, vahyin mahiyetinden insan iradesine kadar inancın tüm katmanlarını yeniden tanımlamıştır. Mekke toplumunun kökleşmiş kabullerine yönelik en sert ve dönüştürücü eleştiriler de tam bu noktalarda yoğunlaşmıştır. Bu değişim İslâm'ın inanç sistemini oluşturan temel parametreler üzerinden şu şekilde detaylandırılabilir:

2.1.1. Allah İnancı

Câhiliye dönemi Arapları, Allah'ın varlığını inkâr etmiyor, aksine O'nu evrenin mutlak yaratıcısı olarak tasavvur ediyorlardı. (el-Ankebût 29/61; ez-Zümer 39/38. Geniş bilgi için bk. İzutsu, 1975, ss. 94-99) Ancak bu kabule rağmen inançlarını tevhit ekseninde konumlandırılamayan müşrikler, Allah ile kuracakları iletişimin mahiyeti konusunda bir belirsizlik yaşamaktaydılar. Söz konusu manevi boşluğu doldurmak amacıyla dışarıdan edindikleri ve kutsalın kendisinde tecelli ettiğine inandıkları putları birer aracı olarak benimsiyor; bu figürlerin kendilerini Allah'a yaklaştıracığına (ez-Zümer 39/3; Alî, 2001, s. 11/61) ve O'nun katında şefaathçi olacaklarına inanıyorlardı. (Yûnus 10/18; Alî, 2001, s. 11/34) Bu inanç sistemi, Allah ile diğer varlıklar arasında tasavvur edilen dikey bir hiyerarşiye dayanmaktaydı. Bu hiyerarşik yapıya göre, en üst mertebede bulunan Allah'ın (İzutsu, 1975, s. 54) günlük dünya işlerine doğrudan müdahil olmadığı, alt basamaklarda yer alan diğer varlıkların ise bu işleri tanzim ettiği düşünülüyordu. Netice itibarıyla Araplar, gündelik ihtiyaçlarının temini ve işlerinin tesviyesi için pratik düzlemde yarı ilah kabul ettikleri putlara müracaat ediyorlardı.

Tanrılara iyi davranmak suretiyle, onların Allah katında kendilerine yüksek bir mevki kazandıracaklarını umuyorlardı. (Sarıcık, 2004, ss. 112-113) Kendi elleriyle yaptıkları putlarının önüne hediyeler sunarak onlara hürmet göstermeye ve rızalarını kazanmaya çalışıyor, önlerinde eğilip saygı göstermekten de geri durmuyorlardı. (Sırma, 2019, s. 46) Tanrılarını öylesine merkeze almışlardı ki, inanç dünyalarında geri planda bıraktıkları Allah'ı neredeyse tamamen unutmuş, O'nu bilinçli olarak ibadet hayatlarının dışına itmiş ve tüm yönelişlerini tanrılarına çevirmişlerdi. (Pak, 2001, ss. 311-330) Kâbe'nin etrafına yerleştirilmiş yüzlerce put, yalnızca bir tapınma aracı değil, aynı zamanda bölünmüşlüğü ve kaosu da sembolüydü. Bu düzen, bireylerin zihni ve duygusal dünyalarında birtakım parçalanmalara yol açmış, siyasi ve sosyal ayrışmaya neden olmuş, toplumsal yozlaşmanın ve ahlâkî çöküşün habercisi olmuştur. Neticede adaletsizlik, eşitsizlik ve ahlâkî bozulmalar da bu anlayışın somut sonuçları olmuştur. (Yağcı, 2021, s. 34)

Hiz. Muhammed'in (s.a.s.), ilk çağrısı tevhid inancına davet olmuştur. İnsanları tek bir ilaha iman etmeye ve yalnızca O'na ibadet etmeye çağırarak, putların faydasızlığını vurgulayarak, kulluğun yalnızca Allah'a yapılması gerektiğini bildirmiştir. (Buhârî, 2015, Kitap "Bed'ü'l-vahy", 1; Müslim, 2015, Kitap "Cihâd ve's-Siyer", 74) Nitekim o bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Ey insanlar! Yüce Allah sizden yalnızca kendisine ibadet etmenizi ve O'na hiçbir şeyi ortak koşturmanızı emrediyor." (Ahmed b. Hanbel, 1430, s. 25/406 (No: 16024)) Hiz. Peygamber, ömrü boyunca tevhid inancını kurmak, korumak ve kökleştirmek için büyük gayret sarf etmiş ve inananları şirkin her türlüünden uzak tutmaya sürekli çalışmıştır.

Rasûlullah'ın (s.a.s.) daveti, yeni bir ilaha tapınma çağrısı değildi. Mekkeliler, Allah'ın varlığını kabul ediyor, fakat çeşitli otoriteleri O'na ortak koşuyorlardı. (Sırma, 2019, s. 46) Hiz. Peygamber'in mücadelesinin odak noktası, bu yanlış anlayışı ortadan kaldırmak ve Allah'ın birliğini temel inanç haline getirmektir. (Vatandaş, 2004, s. 80) "Kim kalbiyle tasdik ederek Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Resûlü olduğuna şehadet ederse Allah ona cehennemi

haram kılar” (Buhârî, 2015, Kitap “İlim”, 49) şeklindeki sözleriyle tevhid inancını benimsetmeye çalışmıştır.

Vahyin nüzulünden sonra yaşanan ilk değişim, Allah inancı konusunda olmuştur. Allah’a imanın kabulü ile değişimin kapısı aralanmış ve tevhid inancı bütün dönüşümlerin odak noktası olmuştur. Allah Resûlü’nün (s.a.s.) Kur’ân’ı referans alarak gösterdiği gayretler neticesinde şirk düzeni yerini tevhid inancına bırakmış, neticede fertler, içten dışa doğru değişime başlamıştır.

2.1.2. Melek İnancı

Câhiliye döneminde meleklerin varlığına inanılıyordu. Mekkeli müşrikler, melekleri ‘Allah’ın kızları’ olarak nitelediklerinden (Atay, 1998, s. 64) onları genç kızlar suretinde resmediyor ve melekleri kastederek: “İşte bunlar kendilerine taptığımız tanrı kızlarına benziyor” diyorlardı. (İbn Kesîr, 2014, s. 8/1999) Melekleri Allah’a yaklaştıran güç olarak kabul ettiklerinden hem onlara ibadet ediyor hem de melekî güçlerle bağlantı kurarak onlardan yardım elde etmeyi umuyorlardı. (N. Macit, 1992, s. 220; Yazır, 2020, s. 6/4601-4602)

Meleklerin inkârını, koyu bir sapıklık ve haktan tamamen uzaklaşma şeklinde tanımlayan (Nisâ 4/136) Kur’ân-ı Kerîm; meleklerle inanmayı, imanın temel esaslarından biri olarak beyan etmiştir. (el-Bakara 2/285) Kur’ân’ın ifadesi ile melekler, yüce Allah’ın tek ilah olduğunun şahitleri, (Âl-i İmrân 3/18) Allah’ın ikram ve takdirine mazhar olmuş kullarıdır. (el-Enbiyâ 21/26) Melekler; yeme, içme, (ez-Zâriyât 51/24-28) evlenme ve çoğalma (ez-Zuhruf 43/19; Necm 53/27-28) gibi özellikleri olmayan seçkin varlıklardır. Allah Resûlü (s.a.s.) de melekleri; nurdan yaratılmış, latîf yapılı, ruhanî varlıklar olarak tanıtmış (Müslim, 2015, Kitap “Zühd”, 60; Ahmed b. Hanbel, 1430, s. 42/109 (No. 25194) ve meleklerin Allah’a itaat edip asla O’nun emrinden çıkmadıklarını haber vermiştir. (Ebû Dâvûd, 2015, s. “Salât”, 47; Nesâî, 2015, Kitap “Salât”, 1; Tirmizî, 2015, Kitap “Zühd”, 9)

İslâm’ın doğuşuyla birlikte melek inancı sahih temellere oturtulmuş ve Câhiliye dönemine ait ontolojik hatalar içeren yanlış kabuller tamamen reddedilmiştir. Hz. Peygamber, Kur’ân-ı Kerîm âyetleri ışığında melek tasavvurunu hurafelerden arındırarak zihinlerdeki çarpık anlayışı dönüştürmüş; onların nurdan yaratılmış, Allah’a mutlak itaatle bağlı üstün kullar olduğunu tebliğ etmiştir.

2.1.3. Peygamber İnancı

Peygamber inancına dair Câhiliye toplumundaki en yaygın algı, bir peygamberin yemek yiyen, çarşıda gezen sıradan bir insan olamayacağı yönündeydi. Onlara göre ilahi mesajı getiren bir varlık, ya insani ihtiyaçlardan münezzeh bir melek olmalı (el-Furkân 25/7) ya da altından evleri, muazzam bahçeleri olan bir insan olmalıydı. (el-Furkân 25/8) Bir insanın doğrudan yaratıcıdan vahiy alması fikrine mesafeli yaklaşan (İbn Hişâm, 1955, s. 1/272) Câhiliye dönemi Arapları, nübüvveti bir şeref ve otorite meselesi olarak telakki etmekteydiler. Bu sebeple, şayet birine peygamberlik verilecekse, bu makamın toplumun en zengin ve nüfuzlu kişilerine ait olması gerektiğini savunuyorlardı. (ez-Zuhruf 43/31) Onlar, peygamberliği ahlâkî bir önderlikten ziyade, doğüstü güçleri olan bir melek veya sosyal statüsü sahibi bir aristokrat olarak tahayyül ediyorlardı.

Mekkeli müşrikler, esasen bir peygamberin rehberliğine ve onun tebliğ edeceği ilahî bir kelama derin bir ihtiyaç duymaktaydılar. Söz konusu inanç sistemlerindeki çelişkilere rağmen kendilerine bir elçi gönderilmesi durumunda; bu şahsiyetin hem toplumsal bir liderlik üstleneceğine hem de Ehl-i Kitap tarafından “ümî (kitapsız)” olarak nitelendirilmekten kaynaklanan ikincil konumlanma duygusundan kendilerini kurtaracağına inanmaktaydılar. (Sırma, 2022, s. 2/22)

Mekkeli müşriklerin, ilahî mesajı getiren varlığın insani ihtiyaçlardan münezzeh bir melek olması gerektiği yönündeki beklentilerine Kur’ân-ı Kerîm; “Eğer yeryüzünde yerleşmiş gezip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten, peygamber olarak bir melek gönderirdik” (el-İsrâ

17/95) âyetiyle karşılık vermiştir. Bu yaklaşım, insanlara rehberlik edecek şahsiyetin; onların tabi olduğu sınamalardan geçen, beşerî ihtiyaçlara sahip ve fitrî sınırlılıkları bulunan bir “insan” olması gerektiği gerçeğini teyit eder. Dolayısıyla Kur’ân, nübüvvet kurumunu “doğüstü bir güç gösterisi” veya “sosyal üstünlük yarışı” olmaktan çıkararak, onu ahlâkî ve hukukî bir rehberlik zeminine oturtmuştur.

Müşriklerin, peygamberliğin ancak sosyal açıdan güçlü ve nüfuz sahibi kişilere verilebileceği yönündeki aristokratik anlayışına karşılık İslâm; nübüvvetin ilâhî bir hibe ve takdir olduğunu ilan etmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de bu makamın statü, servet veya kabile gücüne göre değil, Allah’ın ezeli ilmi ve iradesiyle belirlendiği vurgulanmıştır. (ez-Zuhruf, 43/32) İslâm’ın bu yaklaşımı, peygamber tasavvurunu “erişilemez bir hükümdar” kültünden arındırarak, onu insanlık için somut ve takip edilebilir bir “üsve-i hasene” (en güzel örnek) konumuna taşımıştır. (el-Ahzâb 33/21)

İnsanüstü vasıflara sahip bir peygamber modelinin sosyal hayatta bir karşılığının olmayacağı gerçeğinden hareketle Allah Resûlü (s.a.s.), kendisinin beşer üstü bir varlık olarak nitelendirilmesine müsaade etmemiş; her fırsatta bir beşer olduğunu vurgulamıştır. (Buhârî, 2015, Kitap "Ahkâm", 20, 29; Müslim, 2015, Kitap "Akdiye", 4, 5; "Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb", 91, 95; Ahmed b. Hanbel, 1430, s. 16/254 (No: 10403)) Eylem ve söylemlerinde kendisini toplumdan soyutlamamaya ve imtiyazlı bir konum elde etmemeye büyük ehemmiyet veren Hz. Peygamber, kendisine krallara benzer şekilde secde edilmesi gerektiği yönündeki teklifleri hoş karşılamamış ve şahsına yönelik bu tür tazimleri kesinlikle uygun görmemiştir. (Ebû Dâvûd, 2015, Kitap "Nikâh", 40; İbn Mâce, 2015, Kitap "Nikâh", 4)

Nitekim o, “Hristiyanların Meryem oğlu İsa’yı aşırı yücelttikleri gibi sakın sizler de beni övmeye aşırıya kaçmayınız. Zira ben sadece Allah’ın kuluyum. Öyle ise benim için ‘Allah’ın kulu ve Resûlü’ deyiniz” (Buhârî, 2015, Kitap “Enbiyâ”, 48; “Hudûd”, 31; Dârimî, 2017, Kitap “Rikâk”, 68.) buyurarak, Câhiliye dönemindeki yarı-tanrısal peygamber anlayışına karşı en güçlü reddiyei ortaya koymuştur. Beşer-resûl olarak tıpkı diğer insanlar gibi hayatın acı ve tatlı tüm tecrübelerini yaşayan Hz. Peygamber’in bu yaklaşımı, İslâm’ın “beşer-resul” dengesinin temel dayanağını oluşturmaktadır. (Seyhan, 2023, s. 144) Netice itibarıyla Câhiliye toplumundaki doğüstü veya salt statü odaklı peygamber tasavvuru, yerini vahyin rehberliğinde şekillenen ve insanî gerçeklikle uyumlu olan “beşer-resul” anlayışına bırakmıştır.

2.1.4. Kitap İnancı

İslâm öncesi Câhiliye dönemi Araplarında (özellikle Hicaz/Mekke çevresinde) kendilerine ait bağlayıcı kutsal kitap inancı yoktu. (Fayda, 1993, s. 17) Dinî otorite daha çok atalar dini, kabile geleneği, putlar etrafındaki ritüeller ve sözlü kültür (şiir, kaside vb.) üzerinden yürüyordu. (Çelebi, 2001, s. 24/171) Arapların dinî pratiği kitabî değil geleneksel/sözlü bir yapıya sahipti. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm, bir kitap geleneğine sahip olan Yahudi ve Hristiyanlar ile Arapları birbirinden ayırırken; Araplar için -kitabî bir müktesebatı bulunmayan veya vahiyle münasebeti sınırlı toplulukları ifade eden- “ümmîler” tabirini kullanmaktadır. (Âl-i İmrân 3/20; el-Cuma 62/2)

Ehl-i Kitap ile kurdukları temaslar neticesinde kitaba dayalı bir geleneğe sahip olmayı arzulayan Mekkeliler, kendilerine ait bir kitabın bulunması durumunda Allah’a karşı çok daha samimi ve yakın kullar olacaklarını iddia etmekteydiler. (es-Sâffât 37/168-169) Ancak bu temennilerine rağmen, kendilerine Rablerinden apaçık bir delil, hidayet rehberi ve rahmet kaynağı olarak Kur’ân-ı Kerîm indirilince; (en-Nisâ 4/174) onu şair veya kâhin sözü olarak nitelendirerek inkâr yolunu seçmişlerdir. (el-Hakkâ 69/41-42)

Kur’ân-ı Kerîm, müşriklerin bu çelişkili tutumunun temel gerekçesini, onların “*Bu Kur’ân, şu iki şehirden (Mekke veya Tâif’ten) büyük bir adama indirilseydi ya*” (ez-Zuhruf 43/31) şeklindeki serzenişleriyle beyan etmektedir. Zira müşrik zihniyeti; vahyin, ekonomik ve siyasi bir gücü

bulunmayan Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirilmesini kabullenememiş; kitabın ancak toplumun ileri gelen, statü sahibi kişilerine verilebileceğine inanmışlardır. Kur'an'ın mucizevi beyanı (icazı) karşısında fikrî bir acziyet yaşayan müşrikler, bu hakikati örtmek amacıyla Hz. Peygamber'i sihirbazlık, kâhinlik ve uydurmacılıkla itham etmişlerdir. (İbn Hişâm, 1955, s. 1/273)

Bu iddialara karşılık Allah Resûlü (s.a.s.); Kur'an'ın şeytanlar tarafından indirilmediğini, (eş-Şuarâ 26/210; et-Tekvîr 81/25) aksine âlemlerin Rabbi katından gelen (el-Hâkka 69/43) ilâhî bir hakikat kitabı olduğunu (Fussilet 41/42) tebliğ ederek; vahyî mesajın bir hidayet rehberi ve rahmet kaynağı olarak zihinlere yerleşmesini sağlamıştır. Netice itibarıyla, ilâhî kelâmın kime indirileceği hususunda dünyevi sınıf veya statülerin değil, yalnızca Allah'ın iradesinin belirleyici olduğu inancı toplumda kök salmıştır. Böylece nübüvveti soyluluk veya zenginlik gibi imtiyazlara indirgeyen aristokratik zihniyet tasfiye edilmiş; ilâhî seçimin beşerî ölçütlere ve toplumsal hiyerarşilere tâbi olmadığı gerçeği tescillenmiştir.

2.1.5. Ahiret İnancı

Câhiliye Araplarının çoğunluğu ahireti, yeniden dirilmeyi, cennet ve cehennemi şiddetle reddetmiş, hatta alay konusu edinmişlerdir. (İzutsu, 1975, ss. 94-99) Hz. Peygamber, ahiret gününden söz ettiğinde, müşrikler kendisine kaba sözlerle karşılık vermiş ve söylediklerini küçümsemişlerdir: Kur'an-ı Kerîm onların bu düşüncelerine şöyle temas etmektedir: *“Dediler ki: “Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölüyoruz ve yaşıyoruz. Bizi ancak zaman yok eder”* (el-Câsiye 45/24) ve *“Dediler ki: “Biz bir yığın kemik, bir yığın ufantı olduğumuz zaman mı yeniden bir yaratılışla diriltilecekmiz?”* (el-İsrâ 17/49) Bu ifade ve benzerlerinin Kur'an'da birçok kez tekrar edilmesi, (el-Mü'minûn 23/35, 82; es-Sâffât 37/16, 53; en-Nâziât 79/10-11; el-Vâkıa 56/47; Sebe' 34/7-8) onların ahiret inancını ne derece şiddetle reddettiklerini göstermektedir. Kur'an'ın üslubunda muhatapların çoğul olarak zikredilmesi de bu inkârın bireysel değil, toplumsal bir eğilim olduğunu, müşriklerin bu sözleri birbirlerine naklederek yaydıklarını işaret etmektedir.

Müşriklerin öldükten sonra dirilişi inkâr etme hususundaki ısrarları o derece güçlüydü ki, bu iddialarını teyit etmek için Allah adına yemin etmekten dahi geri durmuyorlardı. Nitekim Kur'an-ı Kerîm, onların bu tutumunu şu âyetle beyan etmektedir: *“Allah, ölenleri diriltmeyecektir diye var güçleriyle Allah adına yemin ettiler.”* (en-Nahl 16/38) Bu sözler, onların sadece şüphe değil, kesin bir kanaat içinde olduklarını, yeniden dirilmenin gerçekleşmeyeceğine dair tam bir inanç içerisinde olduklarını göstermektedir.

Hz. Peygamber ise bu itikadî sapma ile büyük bir mücadele vermiş, Kur'an'ın hidayet mesajını ısrarla tebliğ ederek hurafe ve yanlış inançların yerine sahih ahiret anlayışını yerleştirmeye gayretinde olmuştur. Kur'an-ı Kerîm müminlerin şüphe duymaksızın ahirete kesin olarak iman ettiklerini haber vermiş iken (el-Bakara 2/4; en-Neml 27/3) Hz. Peygamber de ahirete inanmayı imanının şartlarından saymıştır. (Buhârî, 2015, Kitap “İmân”, 37.)

Hz. Muhammed'in Kur'an'dan beslenerek inşa ettiği ahiret inancı, merkezine tevhidi alan, bünyesinde ahlâk ve hukuk düzeni barındıran bütünlüklü bir çerçevedir. (Topaloğlu, 1988, s. 545) Bu inanç sisteminde niyet ve eylemin değer kazandığı bir imtihan sahası olarak dünya hayatı anlam kazanmış, (el-Mülk 67/2; en-Nahl 16/97) iyiliğin boşa gitmeyeceği ve zulmün de cezasız kalmayacağı düşüncesi ile sorumluluk ve adaletin temelleri inşa edilmiştir.

2.1.6. Kader İnancı

İslâm öncesi Câhiliye anlayışına göre, kaderin baş aktörü Allah değil, “dehr” (zaman) idi. Onlara göre insanları yaşatan, öldüren, felakete sürükleyen veya zengin eden güç, zamanın karşı konulamaz akışıydı. (İzutsu, 1975, ss. 118-119) Rızık, ecel, mutluluk ve felâket gibi insan hayatını şekillendiren temel unsurların; “dehr” veya “eyyâm” olarak adlandırılan kaçınılmaz bir kuvvet tarafından önceden belirlendiği düşünülmekteydi. Bu tasavvurda “dehr”, klasik anlamda tapınılan

bir ilâh olmaktan ziyade, olayların akışında belirleyici olan ve mutlaka hesaba katılması gereken kozmik/meکانیک bir güç şeklinde telakki edilmiştir. (Öztürk, 2004, ss. 260-261)

Câhiliye zihin dünyasında “kader”, ilâhî bir hikmetin tecellisi olarak değil; zamanın kendi mecrasında gerçekleştirdiği bir olaylar dizisi şeklinde telakki edilmekteydi. Onlar insanın maruz kaldığı darlık, sıkıntı ve varlık gibi iyi ya da kötü tüm durumları doğrudan zaman olgusuna (dehr) nispet etmekteydiler. Söz konusu anlayışa göre ömrün süresini tayin eden, arzulara ulaştıran, hayat ve ölümü belirleyen, sağlık veya hastalığı veren yegâne güç zamanın kendisidir. Dolayısıyla hem mutluluğun hem de hüznün kaynağı doğrudan bu olguya nispet edilmekteydi. (Han, 1937, s. 32) Mekke toplumunun, Allah’ın âlemin yaratıcısı olduğunu ve kâinatı sevk ve idare ettiğini kabul etmesine rağmen; (Yûnus 10/31) büyük bir tezat teşkil edecek şekilde ‘dehr’i de olayların asıl yürütücüsü olarak görmeleri, inanç sistemlerindeki temel çelişkilerden birini oluşturmaktaydı. (Şâtîbî, 2003, s. 115)

Câhiliye Arapları, “ezlâm” olarak adlandırılan fal oklarına adeta kaderi tayin etme gücü atfetmişlerdir. Önemli bir işe teşebbüs edeceklerinde, seyahat kararlarının hayırlı olup olmadığını belirlemede; evlilik, adli uyuşmazlıklar ve nesep araştırmaları gibi pek çok hayati meselenin neticesini bu okların yönlendirmesine emanet etmekteydiler. (Öz, 1995, s. 12/67) Fal okları, ilâhî iradenin doğrudan bir müdahalesi ve hayırla sonuçlanacak bir kararın göstergesi olarak telakki edilmekteydi. (Çağatay, 1957, s. 110; Sümer, 2016, ss. 139-142) Bu uygulama neticesinde çekilen oklar, “hayırlı/uğurlu” veya “hayırsız/uğursuz” şeklinde yorumlanarak toplumsal ve bireysel eylemler söz konusu sonuca göre şekillendirilmekteydi. (Mûğniyye, 1994, s. 177)

Müşriklerin dehr (zaman) merkezli inançlarının temelsiz olduğunu beyan eden Kur’ân-ı Kerîm (el-Câsiye 45/24); hayat verme ve ölümü takdir etme de dâhil olmak üzere kâinattaki tüm tasarrufu doğrudan Allah’a nispet etmektedir. (el-Hacc 22/6; er-Ra’d 13/16) Fal oklarını, ezlâmı ve kâhinlerden haber almayı kesinlikle yasaklayan (Müslim, 2015, Kitap "Selâm", 121-125) Hz. Peygamber; gece ile gündüzü evirip çevirenin, olayları takdir edenin, yani zamanın yegâne sahibi, yaratıcısı ve yöneticisinin ancak yüce Allah olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla zamanın müstakil bir iradesi veya gücü bulunmadığı gerçeğini hatırlatarak; zamana sövmenin, hakikatte Allah’ın takdirine karşı gelmek anlamına geleceğini belirtmiştir. (Buhârî, 2015, Kitap “Edeb”, 101; Müslim, 2015, Kitap "Elfâz mine’l-Edeb”, 40)

Netice itibarıyla İslâm, hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine inanmayı imanının ayrılmaz bir cüzü olarak takdim ederek; (Tirmizî, 2015, Kitap "Kader", 10) kader ve takdir hususunda mutlak yetkinin Allah’a ait olduğu bilincini yerleştirmiştir. Böylece olayların arkasındaki müsebbibi şuursuz bir zaman döngüsünde arayan Câhiliye zihniyeti tasfiye edilmiş; onun yerine her şeyin ilâhî bir hikmetle var edildiği tevhid merkezli bir kader anlayışı inşa edilmiştir.

2.2. Amelî Dönüşüm: İbadet Eksenli Değişimler

2.2.1. Namaz

İslâm öncesi Câhiliye toplumunda, Hz. İbrâhim’in tebliğ ettiği tevhid inancına dayalı bazı ibadetlerin izlerine rastlamak mümkün idi. (Alûsî, 2009, ss. 194-195) Nitekim Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653) ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl el-Adevî (ö. 606) gibi Hanîf olarak bilinen şahsiyetlerin, Kâbe’ye yönelerek namaz kıldıklarına dair rivayetler bu sürekliliğin birer yansımasıdır. (Müslim, 2015, Kitap “Fedâilü’s-sahâbe”, 132) Ancak genel toplumsal kabuller ve uygulamalar dikkate alındığında Câhiliye Arapları arasında İslâm’daki gibi belirli rükünleri olan, disipline edilmiş ve düzenli bir namaz pratiğinin mevcut olmadığı görülmektedir. Kur’ân, müşriklerin Kâbe çevresindeki namazlarının Kâbe’in yanında ıslık çalmak ve el çırpırmaktan ibaret olduğunu haber vermiştir. (el-Enfâl 8/35) Câhiliye Arapları, putlara tazim niyeti ile Kâbe’yi çıplak veya özel giysilerle tavaf ederken ıslık çalar ve el çırparlardı. (İbn Kesîr, 2014, s. 4/52-54)

İslâm'ın gelişiyle birlikte namaz ibadeti, her Müslüman için bireysel olarak yerine getirilmesi zorunlu bir görev (farz-ı ayn) kılınmış ve günde beş vakit olarak düzenlenmiştir. Bu bağlamda Kur'ân, sünnet ve icmâyla namazın farz olduğu beyan edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de, “*Namazı kılın, zekâtı verin. Rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin*” (el-Bakara 2/43) buyrulurak bu ibadetin toplumsal ve bireysel yönüne dikkat çekilmiştir. Hz. Peygamber de namazı İslâm'ın üzerine bina edildiği beş temel esastan biri olarak zikretmiş; (Buhârî, 2015, Kitap “İmân”, 1; Müslim, 2015, Kitap “İmân”, 19-22) söz konusu ibadeti bizzat tatbik ederek müminler için somut, açıklayıcı ve bağlayıcı bir model teşkil etmiştir. (Buhârî, 2015, Kitap “Ahbârü'l-Ahâd”, 1)

Câhiliye dönemindeki ibadet pratiği; secde, dua ve tavaf gibi bazı şekilsel unsurları barındırmakla birlikte, tevhid eksensel ve normatif bir sistem niteliği taşımamaktaydı. Kur'ân-ı Kerîm'in müdahalesi ve Hz. Peygamber'in sünnetiyle namaz ibadeti yeniden tanımlanmış; tüm şirk unsurlarından arındırılarak belirli vakitlere bağlanmış, rükünleri tayin edilmiş ve her mükellef için bağlayıcı (farz-ı ayn) bir yükümlülük hâline getirilmiştir. Neticede namaz, bir hareketler bütünü olmaktan çıkarılmış, dinin en görünür ve düzenli tezahürü olan kurumsal bir ibadet hüviyeti kazanmıştır. Bu dönüşüm, İslâm'ın Câhiliye dinî pratiğini bütünüyle reddetmekten ziyade, onun bozulmuş formlarını ıslah ederek asli tevhidî çerçeveye iade ettiğini göstermektedir.

2.2.2. Zekât

İslâm öncesi Mekke merkezli Arap toplumunda teknik anlamıyla kurumsallaşmış bir zekât ibadeti mevcut değildi. Bu kültürde, putlara adak adama ve mal tahsis etme uygulamaları vardı. (el-En'âm 6/136. Ayrıca bk. Alî, el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm, 11/136) Ancak ilahların hizmetine yönelik bu uygulamalar, fakirlere sistemli bir yardım amacı taşımıyordu. Câhiliye dönemi Arap toplumunda güçlü bir misafirperverlik kültürünün varlığı malumdur. Özellikle kabile reisleri, kimi zaman fakirlere yardım eder, esirleri fidye ile kurtarır ve kıtlık zamanlarında yemek dağıtırlardı. Bu yardımlar da ibadet niteliğinde değil, kişisel şeref ve kabile itibarıyla bağlantılıydı. (Çağatay, 1957, ss. 106-107; Çağrı, 1993, s. 72; Özkardaş, 2024, ss. 64-74)

İslâm'ın zekât ibadeti, Câhiliye dönemindeki keyfî ve kabile merkezli yardımlaşma anlayışını, ilahî bir otoriteye bağlayan sistemli bir sosyal adalet mekanizmasına dönüştürmüştür. (ez-Zâriyât 51/19; et-Tevbe 9/60) Belirsiz paylaşımların aksine matematiksel bir standarda bağlanan zekât, (Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “Zekât”, 5, 24; İbn Mâce, 2015, Kitap “Zekât”, 5.; Tirmizî, 2015, Kitap Zekât”, 23) Hz. Peygamber'in ifadesi ile İslâm'ın beş şartından biri haline getirilmiştir. (Buhârî, 2015, Kitap “İmân”, 1, 2; Müslim, 2015, Kitap “İmân”, 19-22)

Kur'ân'ın emri ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla her mükellef için zorunlu bir mali ibadet olan zekât, (Zuhaylî, 2014, s. 2/645) zamanla birey ve toplum düzeyinde dinî-ahlâkî değerleri yücelten, sosyal dokuyu tahkim eden ve ekonomik döngüyü canlı tutan çok boyutlu bir ibadet mahiyeti kazanmıştır. (Erkal, 2013, s. 202)

İslâm öncesi Arap toplumunda yardımlaşma faaliyetleri, sistemli bir sosyal dayanışma modelinden ziyade kabile asabiyeti ve kişisel itibar kaygılarıyla şekillenmekteydi. İslâm, bu keyfî yapıyı kökten değiştirerek yardımı kişisel bir lütuf olmaktan çıkarıp, ilahî bir zorunluluk ve hak zeminine taşımıştır. Sonuç olarak, Kur'ân'ın inşası ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla zekât; servetin toplumun tabanına yayıldığı ve sosyal adaletin kurumsallaştığı dinamik bir ekonomik sistem inşa etmiştir.

2.2.3. Oruç

Câhiliye dönemi Araplarının yaşam kültürü, oruç ibadetine yabancı değildi. Nitekim bu dönemde en yaygın ve bilinen uygulama; işlenen büyük günahların kefareti olarak tutulan (İbn Hacer, 1980, s. 4/246) bir günlük “Âşûrâ” orucuydu. (Buhârî, 2015, Kitap “Savm”, 1; Müslim, 2015, Kitap “Sıyâm”, 116) Ancak bu uygulama, sistematik bir ibadet formu olmaktan ziyade, daha çok geleneksel-dinî bir ritüel mahiyeti taşımaktaydı.

İslâm'ın gelişile birlikte oruç; her yıl Ramazan ayında imsak ile iftar vakitleri arasında kapsayan, otuz günlük zorunlu bir ibadet mahiyeti kazanmıştır. Bu süreçte oruç; iradeyi güçlendirme, kötülükleri engelleme ve öz denetimi sağlama amacıyla sistematik bir hüviyete bürünmüştür. Nefsânî arzuları disipline eden, takvâ bilincini pekiştiren ve toplumsal ahlâkı tahkim eden temel bir rükün olarak kurumsallaşan bu ibadetin gayesi, nebevî beyanlarda da açıkça karşılık bulmuştur. Nitekim Hz. Peygamber; “Oruç bir kalkandır. Sizden biriniz oruç tuttuğunda kötü söz söylemesin ve kavga etmesin. Şayet biri kendisine söver ya da çatarsa: ‘Ben oruçluyum’ desin” (Buhârî, 2015, Kitap “Savm”, 9; Müslim, 2015, Kitap “Sıyâm”, 163) ve “Kim yalan konuşmayı ve yalanla iş yapmayı terk etmezse, Allah o kimsenin yemesini ve içmesini bırakmasına değer vermez” (Buhârî, 2015, Kitap “Savm”, 8; Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “Sıyâm”, 25; Tirmizî, 2015, Kitap “Savm”, 16) buyurarak orucun ahlâki boyutuna dikkat çekmiştir. Sonuç itibarıyla oruç hem uygulama biçimi hem de nihaî amacı bakımından Câhiliye zihniyetinden bütünüyle ayrılarak köklü bir değişime uğramıştır.

2.2.4. Hac

Câhiliye döneminde Araplar, her yıl hac ibadetini düzenli bir şekilde gerçekleştirirlerdi. İbadet amacıyla Beytu'l-Harâm ziyaret edilir, her kabile kendi putuna saygı gösterir, dua eder ve ona tapınma gösterisinde bulunurdu. (Söylemez, 2016, ss. 13-16) Tavaf etmek en yaygın ibadet biçimlerinden biriydi. (İbn Kayyim el-Cevziyye, 1994, s. 3/612) Mekkeliler günahlarından arınmak için elbiselerini çıkararak çıplak bir şekilde Kâbe etrafında ve putların yer aldığı tapınakların çevresinde tavaflarını yaparlardı. (Müslim, 2015, Kitap "Tefsir", 25.) Kâbe'nin içi ve dışı ibadet ettikleri putlar ile doluydu. Hac mevsimi geldiğinde dışardan gelenler ve oranın yerlileri putlarına adaklar adar, Kâbe'nin etrafında giyinik veya çıplak olarak şarkı söyler ve yüksek sesle putlara saygı için telbiye getirerek tavaf yaparlardı. (Kotan, 2021, s. 26)

Kur'an haccın farziyetini ilan ederken (Âl-i İmrân 3/ 97; el-Hac 22/27) Hz. Peygamber de haccı İslâm'ın temel esaslarından biri olarak saymıştır. (Buhârî, 2015, Kitap "İmân", 1, 2; Müslim, 2015, Kitap "İmân", 1, 19-22) Mekke'nin fethinden sonra Kâbe'nin içinde ve etrafında yer alan putlar temizlenmiş Hz. İbrahim'in (a.s) tebliğ ettiği hac ibadetinde bulunmayan şirk unsurları tamamen ortadan kaldırılmıştır. (Kotan, 2021, s. 23) Kâbe'yi çıplak tavaf etme geleneğine son verilmiş ve müşriklerin hac yapmaları yasaklanmıştır. (el-Bakara 2/158; et-Tevbe 9/28. Konuya dair bir hadis için bk. Buhârî, “Hac”, 67)

Neticede Kur'an'ın beyanları ve Allah Resûlü'nün (s.a.s.) uygulamalarıyla hac ibadeti, Câhiliye döneminin putperest geleneklerinden ve insan onuruna aykırı uygulamalardan bütünüyle arındırılmıştır. Kâbe'nin putlardan arındırılması, çıplak tavafin yasaklanması ve müşriklerin hac ziyaretinden men edilmesi; bu ibadetin salt bir gelenek olmaktan çıkıp saf bir tevhid eylemine dönüşmesini sağlamıştır. Böylece hac, Müslümanların kardeşliğini ve birliğini temsil eden evrensel mukaddes bir kimliğe kavuşmuştur.

2.2.5. Kurban

Câhiliye dönemi Araplarında kurban uygulamasının kökeni Hz. İbrâhim geleneğine dayansa da bu ibadet zamanla putperest ritüellerle harmanlanarak asli hüviyetinden uzaklaşmıştır. Câhiliye Arapları; genellikle ilâhlarına yakınlaşma, berekete nail olma, adaklarını yerine getirme veya muhtemel tehlikelerden korunma amacıyla putlar adına kurban kesmekteydiler. Kesilen hayvanların kanlarının putlara sürülmesi veya kutsal kabul edilen taşlara akıtılması, bu dönemin en yaygın uygulamaları arasında yer almaktaydı. (Bardakoğlu, 2002, s. 436; Çağatay, 1957, ss. 89, 98-99)

Kurban ibadetinin münhasıran Allah'a tahsis edilmesi gerektiğini vurgulayan Kur'an-ı Kerîm (el-Hac 22/34); putlar adına veya Allah'tan başkası namına gerçekleştirilen kurban kesimlerini “şirk” kapsamında değerlendirmiş ve bu şekilde kesilen hayvanların etlerinin yenilmesini haram kılmıştır. (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el- En'âm 6/121, 145; en-Nahl 16/115) Allah Resulü (s.a.s.), kurbanın meşru kılınmasından itibaren bu ibadeti hiç terk etmemiş; (Tirmizî, 2015, Kitap

“Edâhî”, 11) sefer hâlindeyken dahi kurban vazifesini ifa etmiş (Müslim, 2015, Kitap “Hac”, 7; Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “Edâhî”, 10-11; Tirmizî, 2015, Kitap “Edâhî”, 8) ve “Ey insanlar! Her sene her ev halkına kurban kesmek vaciptir” (İbn Mâce, 2015, Kitap “Edâhî”, 2; Tirmizî, 2015, Kitap “Edâhî”, 18) buyurarak ibadetin önemini teyit ve teşvik etmiştir.

İslâm dini, kurban ibadetine müstesna bir önem atfetmiş ve bu uygulamayı tevhid ilkesi doğrultusunda yeniden formüle etmiştir. Câhiliye döneminde mevcut olan kurban geleneği, İslâm’ın gelişyle birlikte tüm şirk unsurlarından arındırılmış; böylece ibadet, Hz. İbrâhîm’in tebliğ ettiği asli mahiyetine uygun biçimde yeniden ihya edilmiştir.

2.3. Sosyo-Kültürel Dönüşüm: Sosyal Yaşam Eksenli Değişimler

2.3.1. Eğitim

Câhiliye döneminde okuma yazma bilen kişi sayısı çok azdı. Mekke’de okuma yazma bilenlerin sayısı kırk kişiyi geçmezdi. Bedeviler arasında okuma yazma bilenlere neredeyse hiç rastlanılmazken, yerleşik hayat süren topluluklarda ise bu beceriye sahip olanların sayısı genellikle birkaç erkekle sınırlıydı. (Hamidullah, 2011, s. 758) Câhiliye döneminde bir okul veya eğitim ve öğretim kurumu bilinmemektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’in “*Kitabı ve hikmeti öğreten elçi*” (el-Bakara 1/129) olarak tanıttığı Hz. Peygamber, farklı zamanlarda ve çeşitli toplumsal ortamlarda, eğitici rehberliğiyle insanlar için en güzel örnek olmuştur. (el-Bakara 1/151) “Allah beni zorlaştırıcı, sıkıntı verici, yanıltıcı ve şaşırtıcı olarak göndermedi, beni eğitici ve kolaylaştırıcı olarak gönderdi” (Müslim, 2015, Kitap “Talak”, 29; Ahmed b. Hanbel, 1430, s. 22/391 (No: 14515) şeklindeki beyanı değişimde izlediği ilkeleri ortaya koymaktadır.

Allah Resûlü (s.a.s.), İslâm’ın ilk yıllarında, zor koşullar altında yaşıyor olmasına rağmen Mekke’de Dârü’l-Erkam’ı kurmuş, burada Kur’ân öğretimiyle birlikte ahlâkî değerlerin kazandırılmasına yönelik eğitim faaliyetleri de yürütmüştür. (Ayhan & Kazıcı, 2010, s. 516) Hicret sonrası Medine’ye vardığında eğitim öğretim faaliyetlerinin yoğun icra olunduğu Mescid-i Nebevî’yi inşa etmiş, hemen bitişiğine kimsesiz ve yoksul gençlerin yatılı kalarak eğitim aldıkları Suffe mektebini kurmuştur. (Buhârî, 2015, Kitap “Mevâkîtü’s-Salât”, 41) Bedir’de esir alınanlardan okuma yazma öğretmelerini talep eden (Özel, 1995, s. 385) Hz. Peygamber, bazı arkadaşlarını yabancı dil öğrenmeye teşvik etmiş (Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “İlim”, 2; Tirmizî, 2015, Kitap “İstihzan”, 22) ve özellikle kadınların okuma yazma öğrenmelerine de özel ehemmiyet vermiştir. (Belâzürî, 2013, s. 548; Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “İlim”, 2; Şîrâzî, 1401–1981, s. 52; Tirmizî, 2015, Kitap “İtizân”, 22) O, fırsat eşitliğini sağlamak adına eğitimde kadın-erkek, zengin-fakir, bedevî-medenî, asil-köle, engelli-sağlıklı ayırımına gitmemiştir. (Demil, 2019, s. 219)

Hz. Peygamber’in gerçekleştirdiği eğitim hamlesi köklü bir zihniyet devrimidir. Okuma yazmanın nadir ve bir ayrıcalık olduğu bir toplumda; Dârü’l-Erkam ve Suffe gibi kurumların inşası, savaş esirlerinin öğretmenlik karşılığı serbest bırakılması ve kadınların eğitime özel önem verilmesi gibi durumlar bilginin kurumsallaşmasına zemin hazırlamıştır. Kolaylaştırıcı ve eğitici vasfıyla eğitimde fırsat eşitliğini tesis eden Hz. Peygamber; cehaletin hâkim olduğu bir toplumdan kısa sürede ilmî ve ahlâkî temellere dayanan evrensel bir medeniyet inşa etmiştir.

2.3.2. Ticaret

Tarıma elverişli toprakların oldukça mahdut olduğu Mekke’de şehir ekonomisi büyük ölçüde ticarete dayanmaktaydı. Şehrin dinî bir merkez hüviyeti taşıması Mekke’yi canlı bir ticari odak noktasına dönüştürmüştü; (Çağatay, 1957, s. 139) hac ziyaretleriyle bağlantılı olarak kurulan mevsimlik panayır, iktisadî hayatın temel dinamiklerinden biri hâline gelmişti. (Demircan & Akgündüz, 2021, ss. 283-284) Hac mevsimleri dışında ticari hareketliliğin azaldığı dönemlerde,

Mekke piyasasında ekonomik durgunluğa bağlı olarak fiyat artışları gözlemlenirdi. (Bozkurt & Küçükaşcı, 2003, s. 568)

Câhiliye Mekke'sinde vadeli borç verme, yüksek faizli kredi (ribâ uygulamaları/tefecilik) ve rehin sistemi yaygındı. Özellikle borcun vadesi geldiğinde “ya öde ya artır” formülüyle borcun katlanması söz konusuydu. (Özsoy, 1995, s. 110) Yani Mekke'de otorite, servet ve güç esası üzerine kurulmuştur. (İbrahim, 1999, s. 285)

“Fâizin her çeşidi ayaklarımın altındadır” (Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “Menâsik”, 71; Dârimî, 2017, Kitap “Menâsik”, 34) diye buyuran Allah Resûlü (s.a.s.), Kur'an'ın rehberliğinde zenginin güçlenmesini sağlayan, muhtacın da daha çok ezilmesine neden olan fâizi tamamen yasaklamıştır. (Müslim, 2015, Kitap “Müsâkât”, 106; Tirmizî, 2015, Kitap “Buyû”, 2; Nesâî, 2015, s. “Ziynet”, 25; İbn Mâce, 2015, s. “Ticârât”, 58) O, ticarete karaborsacılığı Allah'ın lânetine uğrama olarak tanımlamış, (Tirmizî, 2015, Kitap “Buyû”, 40; İbn Mâce, 2015, Kitap “Ticârât”, 6; Dârimî, 2017, Kitap “Buyû”, 12) ticarete haksız kazançları reddetmiş ve ticareti belli kurallara bağlayarak dağınık halde bulunan pazarları birleştirmiştir. (Hamidullah, 2011, s. 2/957-958)

Kur'an-ı Kerim'in rehberliğinde vazettiği hükümler ve getirdiği hukukî düzenlemelerle Hz. Peygamber; tecfiliği, haksız kazancı ve adaletsiz iktisadi yapıyı yasaklamış, herkesin hakkaniyet ölçüsünde yer aldığı adil bir ticaret iklimi tesis etmiştir.

2.3.3. Kadın Hakları

Câhiliye döneminde kadın; sosyal statü bakımından mülkiyetin bir parçası olarak telakki edilmiş, (Günaltay, 2020, s. 119) miras taksiminde bizzat tereke malı gibi varislere intikal ettirilmiş (Günaltay, 2020, s. 119) ve erkeklerle sınırsız çok eşlilik hakkı tanınmıştır. (Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “Talâk”, 24; Tirmizî, 2015, Kitap “Nikâh”, 33; İbn Mâce, 2015, Kitap “Nikâh”, 40) Özel hallerinde (hayız) kadınla aynı mekân paylaşmaktan ve aynı kaptan yemekten dahi kaçınılmış; ayrıca sürekli kız çocuk dünyaya getiren kadınların eşleri tarafından terk edilmesi toplumsal bir teamül halini almıştır. (Savaş, 2019, s. 31) Kız çocukları birer utanç kaynağı olarak da algılanmış, neticede bazı aileler, kız çocuklarını diri diri toprağa gömmekten sakınmamışlardır. (en-Nahl 16/58-59)

İslâm, Câhiliye zihniyetinin kadına biçtiği ikincil ve hakir rolü reddetmiş hem yaratılış hem de temel hak ve sorumluluklar bakımından kadın ile erkeği eşit kabul etmiştir. (en-Nisâ 4/34; el-Ahzâb 33/35) Eşine değer veren, ev işlerinde ona yardımcı olan ve sevgisini izhar etmekten kaçınmayan (Buhârî, 2015, Kitap “Ezân”, 44; “Nefekât”, 8; “Edeb”, 40; Tirmizî, 2015, Kitap “Kıyâmet”, 45) Allah Resûlü (s.a.s.); kadınlara karşı şefkat ve merhametle muamele edilmesini her fırsatta tavsiye etmiştir. (Buhârî, 2015, Kitap “Enbiyâ”, 1; “Nikâh”, 80; Müslim, 2015, Kitap “Hac”, 147; “Rida”, 60; Tirmizî, 2015, Kitap “Rida”, 11) Bu doğrultuda o, rızası alınmadan bir kadının evlendirilmesini uygun bulmamış, (Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “Nikâh”, 25; Nesâî, 2015, Kitap “Nikâh”, 36; İbn Mâce, 2015, Kitap “Nikâh”, 12) evlilik akdinde kadının malî güvencesi olan mehir hakkını hassasiyetle vurgulamış, (Buhârî, 2015, Kitap “Nikâh”, 14; Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “Nikâh”, 24, 25; Nesâî, 2015, Kitap “Nikâh”, 62) kadına siyasi bir temsil niteliği taşıyan biat hakkını tanımış (Rahman, 1988, s. 4/144) ve meşru dairede iktisadi hayata katılımına imkân sağlamıştır. (İbn Sa'd, 1950, s. 2/274; İbn Abdilber, 1412/1996, s. 4/1863; Acarlioğlu, 2019, s. 216)

Kız çocuklarını himâye edip güzelce terbiye ederek lütufla evlendirmeyi cennet ile müjdeleyen İslâm Peygamberi; kız çocuklarına özel değer vermiş, onları sırtında gezdirip sevmiş, onlarla oyunlar oynamış ve erkek çocuklarının kız çocuklarından üstün tutulmasını kesinlikle doğru bulmamıştır. Kız çocuklarını himaye eden, onları güzel bir ahlâk ile yetiştirip lütufla evlendirmeyi cennet ile müjdeleyen (Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “Edeb”, 120-121; Müslim, 2015, Kitap “Birr”, 97; Tirmizî, 2015, Kitap “Birr”, 13) İslâm Peygamberi; kız çocuklarına müstesna bir değer atfetmiş, onları bizzat sırtında taşıyarak şefkatle sevmiş ve onlarla oyunlar oynamıştır. (Buhârî, 2015, Kitap “Salât”, 106; Müslim, 2015, Kitap “Mesâcid”, 41) Bu doğrultuda o, erkek çocukların kız

çocuklarından üstün tutulmasını kesinlikle onaylamamış, evlatlar arasında adalet ve eşitlik ilkesini her daim ön planda tutmuştur. (Müslim, 2015, Kitap “Hibât”, 12-15) Hz. Peygamber; Kur’ân-ı Kerîm’in rehberliğinde hayata geçirdiği uygulamalar neticesinde, kadın hakları hususunda köklü dönüşümler gerçekleştirmiştir.

2.3.4. Kölelik

Arap Yarımadası’nda köleler, sosyal yapının en alt tabakasını oluşturunuyorlardı. Söz hakkı olmayan, sahibinin üzerinde mülkiyet hakkının olduğu ve pazarlarda bir mal gibi satışı yapılan köleler, (Aydın & Hamîdullah, 2002, s. 240) hukukî hiçbir hakka sahip olmayan alt bir sınıf idi. Miras yoluyla ölen sahibinin varislerine intikal eden köleler; hürler arasında birbirlerine hediye edilir, (Yaka, 1995, s. 20) para kazandırması için fuhşa ve kötü işlere de zorlanırlardı. (Kurtubî, 2021, s. 12/245)

İslâm; insanı “ahsen-i takvim” üzere yaratılmış, (et-Tîn 95/4) temel hak ve özgürlüklere sahip, birbirine karşı mutlak bir üstünlüğü bulunmayan (el-Hucurât 49/13) mükerrem bir varlık olarak kabul etmiştir. (el-İsrâ 17/70) Bu doğrultuda Hz. Peygamber; insanların köleleştirilmesine ve metalaştırılarak alınıp satılmasına karşı çıkmış, köle azadını ise bir ibadet bilinciyle tavsiye ve teşvik etmiştir. (Buhârî, 2015, Kitap “Keffaret”, 6; Müslim, 2015, Kitap “İtk”, 22-23)

Köle ve cariyelere (savaş esirleri) incitici lakaplar takılmasını yasaklayan, onların “kölem” veya “cariyem” şeklinde değil; “oğlum” ya da “kızım” hitaplarıyla çağrılmasını tavsiye eden (Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “Edeb”, 75; Müslim, 2015, Kitap “Elfâz”, 13-15) Allah Resûlü (s.a.s.); bu kimselerin evliliklerinden eğitimlerine kadar pek çok ihtiyacıyla yakından ilgilenmiştir. Nitekim onun; “Yanında cariyesi olan bir kimse, onu güzelce terbiye edip eğitir, ardından da azat ederek hür bir kadın sıfatıyla evlendirirse Allah o kişiye iki kat ecir verecektir” (Buhârî, 2015, Kitap “İlim”, 3; Ahmed b. Hanbel, 1430, s. 32/299 (No: 19532)) buyurması, köleliğin tasfiyesine ve insan onurunun ihyasına yönelik yaklaşımının açık bir tezahürüdür. Netice itibarıyla kölelik kurumu; bir mülkiyet nesnesi olmaktan çıkarılarak, temelinde insan onuru ilkesinin yer aldığı hukukî ve ahlâkî bir özneye dönüştürülmüştür. İslâm’ı ilk kabul edenlerin önemli bir kısmının bu sınıfa mensup kişilerden oluşması; söz konusu sarsılmaz insani ilkenin, sosyal adaleti tesis etmedeki başarısının en somut göstergesidir.

2.4. İdarî Dönüşüm: Siyasal Yaşam Eksenli Değişimler

2.4.1. Siyasi Yapı

Câhiliye dönemi Mekke’sinde siyasî yapı, kabile esasına dayanmaktaydı. Kabile asabiyyetinin temelinde; nesepçilik, inatçılık ve körü körüne bağlılık gibi unsurlar var idi. (Temir, 2019, s. 129) Kabile hiyerarşisinin dışında kalan bireyler, genellikle yabancı statüsünde görüldüklerinden hukukî bir korumadan ve saygınlıktan mahrumdular. Bu durum; yağma, kasten öldürme, hırsızlık ve kadınların cebren kaçırılması gibi asayiş sorunlarının toplumsal hayatta sıkça tezahür etmesine sebebiyet vermektedir. (Şahin, 2010, s. 73)

Kabileler; mensupları arasından servet, nesep, nüfuz ve temsil kabiliyeti bakımından en öne çıkan kişiyi “reis” olarak seçerlerdi. (Fayda, 1992, s. 315) Büyük kabilelerin reislerinden müteşekkil bir meclis, siyasî yapının ve idari mekanizmanın merkezinde yer almaktaydı. Ticaret, sosyal düzen ve siyasî yapılanma bu üst tabaka tarafından sevk ve idare ediliyordu. Statü bakımından bu kabilelerin hiyerarşik olarak altında kalan grup veya aileler ise genellikle ikincil hizmetleri ve alt iş kolları icra etmekteydiler. (Algül, 2018, s. 1/90-91) Mekke’de genel olarak merkezi bir yönetimden söz etmek oldukça zordu. (Rahman, 1988, s. 1/15) Sistematik bir düzen ve yönetim tarzının bulunmadığı bu yapı içinde yönetim, belli bir sisteme bağlı olmadığı gibi hukukun yazılı bir temeli ya da nesnel bir çerçevesi de yoktu. Geleneksel kurallar ve alışkanlıklar, toplumda hukukî uygulamaları yönlendiriyordu. (Algül, 2018, s. 1/92)

İslâm siyaset düşüncesinde yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiler; adalet, ehliyet, emanet, biat ve istişare gibi bir dizi temel değerler üzerine inşa olunmuştur. (Köse, 2009, s. 297)

Hız. Peygamber; kendisine sunulan devlet başkanlığı, reislik ve krallık gibi otorite tekliflerini reddetmiş; hayatı boyunca mutlakiyetçi bir yönetim veya kişisel bir siyasî iktidar arayışında olmamıştır. (Algül, 2018, s. 2/306) O; dili, dini ve ırkı ne olursa olsun tüm bireylerin temel hak ve sorumluluklar bağlamında eşit kabul edildiği evrensel bir nizam tesis etmiştir. (Algül, 2018, s. 2/310)

Adalet kavramı, Hız. Peygamber'in yönetim tasavvurunun temel eksenini oluşturmaktadır. (Akyüz, 2007, s. 223) Âdil devlet idarecilerinin kıyamet gününde Allah'ın en sevgili ve O'na en yakın kulları olacağını müjdeleyen (Tirmizî, 2015, Kitap "Ahkâm", 4) Allah Resûlü (s.a.s.); bu vasipteki yöneticilerin mahşer meydanında ilâhî himaye altında özel bir statüyle ağırlanacaklarını da haber vermiştir. (Buhârî, 2015, Kitap "Ezan", 36; Müslim, 2015, Kitap "Zekât", 91) Hız. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerim'i esas alarak hayata geçirdiği değişimler neticesinde, hukukun üstünlüğüne dayalı yeni bir devlet modeli teşekkül etmiştir. Bu süreçte kabile asabiyetine dayalı parçalı yapı terk edilmiş; toplum, ortak bir hukuk nizamı ve merkezi bir yönetim çatısı altında birleşmiştir. Bu yeni sistem ferdi, kabile aidiyetinin dar kalıplarından çıkararak, eşit hak ve sorumluluk sahibi vatandaş kimliğiyle hukuki güvence altına almıştır.

2.4.2. Savaş

Câhiliye dönemi Arapları, kabile asabiyetine dayalı saldırgan ve yağmacı bir hayat tarzını benimsemişlerdi. Bu dönemde toplum; askerî maharetleriyle övünen, çatışma ve savaş bir tür yaşam biçimi haline getiren bir yapı arz etmekteydi. (Alûsî, 2009, s. 1/103) Su ve otlak gibi yaşamsal kaynakların kısıtlılığı, kabile içi dayanışma (asabiyet), liderlik rekabeti, ganimet elde etme arzusu, cesaret gösterileri ve intikam duygusu gibi amiller, kabileler arası çatışmaları sürekli kılan temel nedenlerdi. Öyle ki savaş; toplumsal yapının doğal bir parçası haline gelmiş, zaman zaman kabileler arasında güç gösterisi ve itibar kazanma maksadıyla da başvuru bir eylem niteliği kazanmıştır. (Abdurrahman, 1984, s. 75; Algül, 2018, s. 1/93; Köksal, 1981, s. 2/154; Şâyib, 1970, s. 145)

Câhiliye döneminde sistematik bir savaş hukukundan bahsetmek mümkün değildi. Çatışmalar esnasında kadın, çocuk, yaşlı ve sivil ayrımı gözetilmeksizin geniş çaplı katliamlar gerçekleştirilmekteydi. Maktûlün uzuvlarının kesilmesi (müsle), yerleşim yerlerinin yağmalanması, dinî mekânların tahrip edilmesi, tarım arazileri ile ağaçların yok edilmesi ve kadınların esir edilerek köleleştirilmesi, dönemin yaygın savaş uygulamaları arasında yer alıyordu. (Mevdûdî, 1992, ss. 205-249)

İslâm'da asıl olan barış (silm) halidir; savaş ise zarurete binaen başvuru bir istisnadır. Nitekim Hız. Peygamber'in: "Düşmanla karşılaşmayı arzu etmeyiniz; Allah'tan afiyet (esenlik) dileyiniz. Fakat onlarla karşılaşacak olursanız sabrediniz ve biliniz ki cennet, kılıçların gölgesi altındadır" (Buhârî, 2015, Kitap "Cihad", 22, 156; Müslim, 2015, Kitap "Cihad", 20) buyurması, bu ilkesel duruşun bariz kanıtıdır. Savaşı, üstünlük elde etme; mal, servet ve ganimete ulaşma ve intikam alma gibi dünyevi arzulardan arındıran (Buhârî, 2015, Kitap "Cihad", 15; Ebû Dâvûd, 2015, Kitap "Cihad", 24; Müslim, 2015, Kitap "İmaret", 149) Hız. Peygamber, hakkı tesis etmek, hakları korumak, haksızlıkları ortadan kaldırmak ve mağdurları kurtarmak için gerektiğinde savaşa başvurmuştur. (Çelik, 2001, s. 95)

Hız. Peygamber; savaşlarda kadınların, çocukların ve yaşlıların öldürülmesini, maktullerin uzuvlarının kesilmesini, mabetlerin tahrip edilmesini, ağaçlara zarar verilmesini ve ihtiyaç dışı hayvan katledilmesini kesin bir dille yasaklamıştır. (Abdurrezzâk, 1403/1983, s. 5/220; Ebû Dâvûd, 2015, Kitap "Cihad", 82; Y. Macit, 2005, s. 98; Müslim, 2015, Kitap "Cihad", 24, 25; Tirmizî, 2015, Kitap "Diyât", 14) Savaş esnasında dahi Müslüman askerlerin hukukun dışına çıkarak zorbalık yapmalarını nehyetmiş; özellikle muharip olmayan yaşlı, çocuk ve kadınların can güvenliğinin korunmasını bir askerî disiplin ve ahlâk ilkesi olarak belirlemiştir. (Buhârî, 2015, Kitap "Cihad",

147-148; Ebû Dâvûd, 2015, Kitap “Cihad” 82; “İmâre”, 33; “Hudûd”, 14; Tirmizî, 2015, Kitap “Siyer”, 40) Hz. Peygamber; savaşın mahiyetini ve varlık gayesini dönüştürerek, askerî müdahaleleri hukukî bir çerçeveye oturtmuştur. Topyekûn imhayı esas alan kuralsız saldırganlık; yerini çocukların, kadınların, mabetlerin ve ekosistemin koruma altına alındığı, insan onurunu merkeze alan bir savaş hukukuna bırakmıştır.

Sonuç

Bir olgu, nesne veya organizmanın bir hâlden yeni ve farklı bir hâle geçişini ifade eden değişim, zaman içinde işleyen hayatın tabii yasalarından biridir. Toplumun, ferдин ve kurumların ıslahı ile gelişimi açısından bu değişimin doğru yönetilmesi zorunlu bir gerekliliktir.

H. Peygamber; paganizmin hâkim olduğu, eşitsiz ve sosyokültürel açıdan parçalı bir yapı arz eden Arap toplumunu; tevhid bilincine sahip, adalet ve ahlâk merkezli örnek bir ümmet modeline dönüştürmüştür. Söz konusu dönüşüm; hukukî, ahlâkî, iktisadî ve kültürel kurumları bütünüyle kuşatarak Câhiliye döneminin yerleşik normlarını kökten tasfiye etmiştir. Hz. Peygamber’in mimarı olduğu bu evrensel değişim, yalnızca kendi dönemi ve coğrafyasıyla sınırlı kalmamış; vefatından sonra da müntesipleri aracılığıyla ulaşılan her bölgede sosyal, siyasî ve eğitim alanlarında köklü dönüşümlerin itici gücü olmuştur.

Bu araştırma, Hz. Peygamber’in gerçekleştirdiği toplumsal dönüşümün yalnızca tarihsel bir değişim süreci değil, aynı zamanda belirli ilke ve yöntemlere dayanan sistematik bir değişim modeli olduğunu ortaya koymuştur. Çalışmada ulaşılan bulgular, toplumsal değişimin kalıcılığının yalnızca hukukî düzenlemeler veya siyasî güçle değil; inanç, değer, ahlâk ve kurumsal yapıyı birlikte dönüştüren bütüncül bir yaklaşımla mümkün olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle araştırma, değişimi sadece yapısal bir dönüşüm olarak ele alan modern yaklaşımlardan ayrılarak, zihniyet dönüşümünü toplumsal değişimin temel belirleyicisi olarak değerlendirmektedir.

Araştırmada elde edilen bulgular, Hz. Peygamber’in değişimi tepeden inme, zorlayıcı veya yalnızca kurumsal düzenlemelerle gerçekleştirmediğini; aksine bireyin inanç dünyasını yeniden inşa ederek sosyal yapıyı tedricî biçimde dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Bu durum, değişim yönetimi literatüründe önem verilen liderlik, ortak değer oluşturma, kurumsallaşma ve sürdürülebilirlik gibi kavramlarla önemli ölçüde örtüşmekle birlikte, nebevî modelin bu kavramları vahiy merkezli bir ahlâk anlayışıyla temellendirmesi bakımından özgün bir karakter taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu model, yalnızca dinî bir tebliğ faaliyeti değil, aynı zamanda insan tabiatını, toplumsal gerçekliği ve değişimin sosyolojik dinamiklerini dikkate alan kapsamlı bir dönüşüm metodolojisi olarak değerlendirilebilir.

Araştırmanın dikkat çekici sonuçlarından biri de nebevî değişim modelinde dinî, hukukî, ahlâkî, iktisadî ve siyasî alanların birbirinden bağımsız değil, birbirini destekleyen bütüncül bir yapı içerisinde ele alınmış olmasıdır. Nitekim bireysel ahlâk ile sosyal adalet, hukuk ile merhamet, inanç ile davranış arasındaki güçlü ilişki, gerçekleştirilen dönüşümün kısa süreli bir reform olarak kalmasını engellemiş; nesiller boyunca devam eden kalıcı bir medeniyet inşasına zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle araştırma, toplumsal değişimin yalnızca dışsal düzenlemelerle değil, değerler sisteminin dönüşümüyle sürdürülebilir hâle geldiğini ortaya koymaktadır.

Günümüzde birçok toplumun güven bunalımı, ahlâkî yozlaşma, sosyal kutuplaşma ve adalet krizleriyle karşı karşıya olduğu dikkate alındığında, Hz. Peygamber’in değişim metodolojisinin yalnızca tarihsel bir örnek olarak değil, çağdaş problemlerin çözümüne katkı sunabilecek ilkesel bir model olarak yeniden değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Özellikle değişimin tedriciliği, insan onurunu merkeze alan yaklaşımı, adalet eksenli yönetim anlayışı ve ahlâk temelli kurumsallaşma ilkeleri, günümüz değişim yönetimi çalışmalarına yeni bir perspektif kazandırabilecek niteliktedir.

Bu çalışma, Hz. Peygamber'in toplumsal değişim modelini daha çok somut veriler çerçevesinde incelemiştir. Bundan sonraki araştırmalarda söz konusu modelin eğitim, kamu yönetimi, liderlik, sosyal politika, kriz yönetimi ve kurumsal dönüşüm gibi farklı disiplinlerle mukayeseli olarak ele alınması, nebevî metodolojinin çağdaş uygulama alanlarının daha somut biçimde ortaya konulmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca sosyal bilimlerde geliştirilen değişim teorileri ile Hz. Peygamber'in uyguladığı dönüşüm modeli arasındaki benzerlik ve farklılıkların karşılaştırmalı çalışmalarla incelenmesi, hem İslâm düşüncesi literatürüne hem de disiplinler arası değişim araştırmalarına önemli katkılar sunacaktır.

Sonuç olarak araştırma, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği toplumsal dönüşümün tesadüfî veya konjonktürel bir başarı değil; insan fitratını, toplumsal gerçekliği ve ilahî ilkeleri birlikte dikkate alan planlı, tedricî ve sürdürülebilir bir değişim modeli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu modelin temel gücü, bireysel ıslah ile toplumsal inşayı aynı süreç içerisinde bütünleştirmesinde yatmaktadır. Bu sebeple nebevî değişim modeli, yalnızca İslâm tarihinin açıklanmasında değil, günümüz toplumlarının adalet, ahlâk ve sürdürülebilir toplumsal dönüşüm arayışlarının anlaşılmasında da güçlü bir teorik çerçeve ve uygulanabilir bir referans niteliği taşımaktadır.

References

- Abdurrahman, A. (1984). *eş-Şî'r ve eyyâmü'l-Arab fî'l-asrî'l-Câhilî*. Dârü'l-Endülüs.
- Abdurrezzâk, E. B. b. H. es-San'ânî. (1403/1983). *El-Musannef* (Ciltler 1-11). el-Meclisü'l-İlmî.
- Acarlıoğlu, A. (2019). Hz. Peygamber Döneminde Kadının Çalışma Hayatındaki Yeri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (42), 212-232.
- Ahmed b. Hanbel. (1430). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (1. bs.). Müessesetü'r-Risâle.
- Akyüz, V. (2007). Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.). *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri) 13-15 Nisan 2007/Konya*.
- Algül, H. (2018). *İslâm Tarihi*. Emin Yayınları.
- Alî, C. (2001). *El-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Dârü's-Sâkî.
- Alûsî, M. Ş. (2009). *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Atay, H. (1998). *Kur'ân'da İman Esasları*. Atay Yayınevi.
- Aydın, M. A., & Hamîdullah, M. (2002). Köle. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 26, ss. 237-246). TDV Yayınları.
- Ayhan, H., & Kazıcı, Z. (2010). Tâlim ve Terbiye. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 39, ss. 515-523). TDV Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (2002). Kurban. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 26, ss. 436-440). TDV Yayınları.
- Belâzürî, E.-H. A. b. Y. b. C. el-. (2013). *Fütûhu'l-büldân* (M. Fayda, Çev.). Siyer Yayınları.
- Bozkurt, N., & Küçükaşcı, M. S. (2003). Mekke. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 555-563). TDV Yayınları.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. el-. (2015). *Sahîhu'l-Buhârî*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Çağatay, N. (1957). *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çağrı, M. (1993). Cömertlik. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 8, ss. 72-73). TDV Yayınları.
- Çelebi, İ. (2001). Kâhin (Kelâm). İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 24, ss. 171-172). TDV Yayınları.
- Çelik, İ. (2001). *Kur'ân Işığında Hoşgörü ve Şiddet (Ders Notları)*. Kişisel Yayınları.
- Dârimî, E. M. A. b. A. (2017). *Sünenü'd-Dârimî*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Demil, E. (2019). Hadisler Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Eğitim Metodu. *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi*, 5(2), 216-234.
- Demircan, A., & Akgündüz, M. (Ed.). (2021). *Ana Hatlarıyla İslâm Medeniyeti*. Siyer Yayınları.
- Dönmezer, S. (1982). *Sosyoloji*. Savaş Yayınları.
- Dumlu, Ö. (2007). Kur'ân ve Değişim. *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm: 2002 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*.
- Ebû Dâvûd, E. S. b. el-Eş'as el-Ezdî. (2015). *Sünenü Ebî Dâvûd* (Y. Hasan, Ed.). Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.

- Erkal, M. (2013). Zekât. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 44, ss. 197-207). TDV Yayınları.
- Fayda, M. (1992). Bedevi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 5, ss. 311-317). TDV Yayınları.
- Fayda, M. (1993). Câhiliye. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 7, ss. 17-19). TDV Yayınları.
- Günaltay, Ş. (2020). *Türk İslâm Tarihine Eleştirel Yaklaşım*. Akçağ Yayınları.
- Günay, Ü. (2011). *Din Sosyolojisi*. İnsan Yayınları.
- Hamidullah, M. (2011). *İslâm Peygamberi* (S. Tuğ, Çev.). Beyan Yayınları.
- Han, M. A. (1937). *El-Esatîrü'l-Arabiyye Kable'l-İslâm*. Matbaatu Lecneti'-Te'lif ve't-Terceme.
- Hançerlioğlu, O. (1993). *Toplumbilim Sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- İbrahim, M. (1999). İslâm'ın Doğuşu ve Sermaye (A. T. Yüksel, Çev.). *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 284-312.
- İbn Abdilber, E. Ö. Y. b. A. el-Kurtûbî en-Nemerî. (1412/1996). *El-İstî'âb fî ma 'rifeti'l-ashâb*. Dârü'l-Cîl.
- İbn Hacer, A. b. A. el-Askalânî. (1980). *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. el-Mektebetü's-Selefiyye.
- İbn Hişâm, E. M. C. A. (1955). *Es-Sîretü'n-nebeviyye*. Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, E. A. M. b. E. B. (1994). *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Kesîr, E.-F. İ. İ. b. Ö. (2014). *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. Müessesetü's-Şuruk.
- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. (2015). *Sünenü İbn Mâce*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- İbn Sa'd, E. A. M. (1950). *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İzutsu, T. (1975). *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (S. Ateş, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Kotan, A. (2021). *İslâm Öncesinde Umre ve Hac İbadeti* [Yüksek Lisans Tezi]. On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köksal, A. (1981). *İslâm Tarihi, Hz. Muhammed (as) ve İslâmiyet (Mekke Devri)*. Şamil Yayınları.
- Köse, H. M. (2009). Siyaset. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 37, ss. 294-299). TDV Yayınları.
- Kurtubî, E. A. M. b. A. el-Ensârî. (2021). *El-Câmî' li Ahkami'l-Kur'âni'l-Azîm*. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Macit, N. (1992). *Kur'ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*. Damla Matbaacılık.
- Macit, Y. (2005). Savaş Kuralları Aşısından Hz. Peygamber'in Sünnetinde Doğal ve Fizikî Yapının Masuniyeti. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(1), 95-110.
- Mevdûdî, E. A. el-. (1992). *İslâm'da Savaş Hukuku* (Beşir Eryarsoy, Çev.). Buruc Yayınları.
- Mûğniyye, Ş. A. (1994). *Tarîhu'l-Arabi'l-kadîm*. Dârü's-Safve.
- Müslim, E.-H. M. b. el-Haccâc. (2015). *Sahîhu Müslim*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.

- Nesâî, E. A. A. b. Ş. en-. (2015). *Sünenü'n-Nesâî*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Okumuş, E. (2020). *Toplumsal Değişim ve Din*. İnsan Yayınları.
- Öz, M. (1995). Ezlâm. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 12, s. 67). TDV Yayınları.
- Özel, A. (1995). Esir. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 11, ss. 382-389). TDV Yayınları.
- Özkardaş, K. B. (2024). *Câhiliye Döneminde Fütüvvet* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özsoy, İ. (1995). Faiz. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 12, ss. 110-126). TDV Yayınları.
- Öztürk, M. (2004). Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde 'Dehr' Kavramı. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(16), 251-270.
- Pak, Z. (2001). Câhiliye Araplarındaki Allah İnancının, Kur'ândan Hareketle Tespitiyle İlgili Bazı Hususlar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 311-330.
- Rahman, A. (1988). *Siret Ansiklopedisi*. İnkılap Yayınları.
- Sarıcık, M. (2004). *İnanç ve Zihniyet Olarak Câhiliye*. Nesil Yayınları.
- Savaş, R. (2019). *İslâm'ın İlk Asrında Kadın*. Siyer Yayınları.
- Seyhan, A. E. (2023). Teorinin Pratiğe Yansımış Hâli: Hz. Muhammed'in Örnekliği. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51, 136-160.
<https://doi.org/10.59149/sduifd.1376998>
- Sırma, İ. S. (2019). *İslâm Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*. Beyan Yayınları.
- Sırma, İ. S. (2022). *Müslümanların Tarihi* (Ciltler 1-5). Beyan Yayınları.
- Smith, A. D. (1996). *Toplumsal Değişime Anlayışı: Levi-Strauss'çu Toplumsal Değişme Kuramının Bir Eleştirisi* (Ü. Oskay, Çev.). Gündoğan Yayınları.
- Söylemez, M. M. (2016). Câhiliye Arap İnancında Putların Yeri. *Milel ve Nihal*, 11(1), 9-50.
- Sümer, N. (2016). Cahiliye Araplarında Falcılık. *Milel ve Nihal*, 13(1), 134-157.
- Şahin, M. E. (2010). *Kur'an Ayetleri Işığında Câhiliye Toplumundan İslâm Toplumuna Değişim Süreci* [Yüksek Lisans Tezi]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şâtıbî, E. İ. İ. b. M. el-Lahmî eş-. (2003). *Kitabü'l-İ'tisam*. Dâru'l-Fikir.
- Şâyib, A. eş-. (1970). *Târîhu'n-nekâiz fi'ş-ş-i'ri'l-Arabî*. Mektebetü Nehdati Mısr.
- Şirâzî, E. İ. İ. b. A. eş-. (1401-1981). *Tabakâtü'l-fukahâ*. Darü'r-Râidi'l-Arâbî.
- Temir, H. (2019). İslâm Öncesi Arap Yarımadasında Kabile Dışı Unsurlar: Sa'âlik Grupları. *Siyer Araştırmaları Dergisi*, (5), 129-152.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. et-. (2015). *Sünenü't-Tirmizî*. Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn.
- Tiyek, F. (2020). Hz. Peygamber Öncülüğünde Gerçekleşen Değişim ve Dönüşümün Kur'anî Dinamikleri. *Akademik Siyer Dergisi*, 1/1, 105-118.
- Vatandaş, C. (2004). *Esenlik Yurdunun Çağrısı*. Pınar Yayınları.

-
- Yağcı, H. (2021). Tevhidden Vahdete Nebevi Örneklik, Vahdetin İnşasında Nebevi Yöntem. İçinde H. Keskin (Ed.), *Vahdetin İnşasında Nebevi Yöntem*. Ensar Neşriyat.
- Yaka, Z. (1995). *İslâm'da Kölelik* [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yazır, E. H. (2020). *Hak Dini Kur'an Dili*. Azim Yayınları.
- Yolcu, M. (1997). *Kur'an'da Zihniyet Değişimi* [Doktora Tezi]. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zuhaylî, V. ez-. (2014). *El-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. Dârü'l-Fikri'l-Muâsır.

ETHICAL DECLARATIONS

Research and Publication Ethics

I declare that this article is an original work and was prepared in accordance with the principles of scientific research and publication ethics. The article has not been published elsewhere and is not currently under review by another journal.

All sources used in the study have been cited in accordance with academic standards. I declare that the study does not contain plagiarism, fabrication, falsification, or manipulation of data, and that the research findings have been presented in accordance with the principles of scientific integrity.

Author Contributions

The author single-handedly designed, conducted, and analyzed the study and prepared the report for this article. I have reviewed and approved the final version of the article and agreed to its publication.

Conflict of Interest

I declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this manuscript.

Funding

This research did not receive any specific grant, financial support, or funding from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Artificial Intelligence (AI) Usage Disclosure

During the preparation of this manuscript, artificial intelligence tools may have been used solely for limited purposes such as language editing, translation assistance, and stylistic improvement. Any AI-assisted translations or language corrections were carefully reviewed and verified by the author. Artificial intelligence tools were not used to generate the core scientific content, research design, analysis, or scholarly conclusions. All academic responsibility for the content of the manuscript rests entirely with the author.

Copyright and Permissions

I confirm that all necessary permissions for copyrighted materials have been obtained where required and that the manuscript does not violate any intellectual property rights.

Author Approval

I confirm that they have read and approved the final version of the manuscript and consent to its submission and publication.

ETİK BEYANLAR

Araştırma ve Yayın Etiği

Bu makalenin özgün bir çalışma olduğunu ve bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hazırlandığını beyan ederim. Makale daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olup başka bir dergide değerlendirme sürecinde değildir.

Çalışmada kullanılan tüm kaynaklar akademik kurallara uygun biçimde atıflanmıştır. Çalışmanın intihal, veri uydurma, veri tahrifi veya manipülasyon içermediğini; araştırma bulgularının bilimsel dürüstlük ilkelerine uygun şekilde sunulduğunu beyan ederim.

Yazar Katkısı

Çalışmanın tasarlanması, yürütülmesi, analizi ve makalenin raporlama aşamasını tek başına yürütmüştür. Makalenin son hâlini okuyup onayladım ve yayımlanmasını kabul ettim.

Çıkar Çatışması

Bu makalenin yayımlanmasına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bulunmadığını beyan ederim.

Finansal Destek

Bu araştırma herhangi bir kamu kurumu, ticari kuruluş veya kâr amacı gütmeyen kuruluş tarafından finansal olarak desteklenmemiştir.

Yapay Zekâ Kullanım Beyanı

Makalenin hazırlanması sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca dil düzenleme, çeviri desteği ve anlatım iyileştirmesi amacıyla sınırlı ölçüde yararlanılmıştır. Yapay zekâ araçları tarafından yapılan çeviri ve dil düzenlemeleri tarafımdan dikkatle kontrol edilmiştir. Yapay zekâ araçları çalışmanın bilimsel içeriğinin, araştırma tasarımının, analizlerinin veya akademik sonuçlarının oluşturulmasında kullanılmamıştır. Makalenin içeriğine ilişkin tüm akademik sorumluluk bana aittir.

Telif Hakları ve İzinler

Telif hakkı gerektiren materyaller kullanılmışsa gerekli izinlerin alındığını ve çalışmanın herhangi bir fikrî mülkiyet hakkını ihlal etmediğini beyan ederim.

Yazar Onayı

Makalenin son hâlini okudum, onayladım ve yayımlanmasını kabul ettiğimi beyan ederim.