

VOL 2
ISSUE I
2026

الْفَلَاحِ

AL-FALAH

JOURNAL OF
DA'WAH & HUMAN DEVELOPMENT



PUBLISHED BY
DEPARTMENT OF USULUDDIN AND DA'WAH
ACADEMY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITI MALAYA

EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief

Assoc. Prof. Dr. Norrodzoh Hj Siren, Universiti Malaya, MALAYSIA

Manager

Dr. Nurul Husna Mansor, Universiti Malaya, MALAYSIA

Deputy Manager

Dr. Nur Shahidah Pa'ad, Universiti Malaya, MALAYSIA

Editorial Board

Assoc. Prof. Dr. Muhammed Yusof, Universiti Malaya, MALAYSIA

Assoc. Prof. Dr. Yusmini Md Yusoff, Universiti Malaya, MALAYSIA

Dr. Fakhrul Adabi Abdul Kadir, Universiti Malaya, MALAYSIA

Dr. Sayyid Buhar Musal Kassim, Universiti Malaya, MALAYSIA

Dr. Muhammad Qatawneh, Universiti Malaya, MALAYSIA

Journal Consultant

Mr. Mohd Salleh Sa'ari, Universiti Sains Islam Malaysia, MALAYSIA

ASSOCIATE EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Badlihasham Mohd Nasir, Universiti Teknologi Malaysia, MALAYSIA

Prof. Dr. A. Ghafar Don, Universiti Kebangsaan Malaysia, MALAYSIA

Prof. Dr. Fariza Mohd Sham, Universiti Kebangsaan Malaysia, MALAYSIA

Prof. Dr. Noor Shakirah Mat Akhir, Universiti Sains Malaysia, MALAYSIA

Prof. Dr. Che Zarrina Sa'ari, Universiti Malaya, MALAYSIA

Prof. Dr. Mohd Roslan Mohd Nor, Universiti Malaya, MALAYSIA

Assoc. Prof. Dr. Amini Amir Abdullah, Universiti Putra, MALAYSIA

Dr. Hajar Opir, Universiti Teknologi MARA (UiTM), MALAYSIA

Assoc. Prof. Dr. Ummi Hani Abu Hassan - Hankuk University of Foreign Study, KOREA

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Prof. Dr. H. Dindin Solahudin - UIN Sunan Gunung Djati, INDONESIA

Prof. Dr. Abdallah ElKhatib - Qatar University, QATAR

Prof. Dr. Ali Jubran - Yarmouk University, JORDAN

Dr. H. Muhammad Choirin - University of Muhammadiyah Jakarta, INDONESIA

AL-FALAH - Journal of Da'wah & Human Development is an international peer-reviewed journal published biannually (July and September) by Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.

The journal is committed to the advancement of scholarly knowledge related to da'wah and human development area by encouraging discussion among the several branches of Islamic research, humanities and other interdisciplinary studies. AL-FALAH is aimed to provide fresh and insightful Islamic responses to the intellectual challenges of the modern world and to serve as a platform for the exchange of recent scholarly contributions adhering to international standards of methodology and scholarly presentations.

The scope of the journal encompasses research topics that fall within the broad range of da'wah and human development such as da'wah school of thoughts, da'wah approaches and strategies, da'wah scholars, media in da'wah, Islamic psychological constructs, Islamic psychological inquiry, spiritually oriented and culturally sensitive therapy, and counseling interventions. Although the journal would focus mainly on such works, articles in other disciplines that can contribute toward the development of da'wah are gladly welcomed.

A wide variety of submissions are welcomed from local and internationally researchers, scholars, practitioners, and other reflective-minded individuals who are passionate about ideas, methods, and analyses permeating to da'wah and human development study. These pages are open to a variety of forms: original, scholarly activity such as qualitative and quantitative research, book reviews, critical commentaries, editorials, or debates concerning pertinent issues and topics which may interest and pique readers.

The journal pursues a trilingual publishing policy (Malay, English and Arabic). Articles should be between 4,000 to 8,000 words. The Editorial Board reserves the right to decide which language an article will appear in and will undertake to provide professionally acceptable translations.

The journal practices a blind peer-reviewed system. Each paper will be evaluated by two appointed reviewers. The appointment of the reviewer will be done according to the existing procedures. The journal contains a minimum 10 papers for each issues, in addition to book reviews which will also be included if available.

TABLE OF CONTENTS AL-FALAH VOL 2. NO 1. 2026

1	Nur Farrah Syazwanie Ismail Tarbiyyah, Wisdom and Social Engagement: Contextualising Hasan Al-Bannā's Da'wah Principles for Muslim Development in Malaysia	pages 1-9
2	Mohamad Razif Mohamad Fuad A Classical Methodology for Contemporary Da'wah: Taşköprüzade's <i>Ādāb al-Baḥth wa al-Munāzarah</i> in Dialogue with New Atheism	pages 10-21
3	Suriadi Samsuri Social Media as a Space for Digital Da'wah: A Study of Mawḍū'ī's <i>Tafsīr</i> on Da'wah Verses in the Qur'an	pages 22-30
4	Sharifah Hajar Syed Ahmad Almahdaly, Tatiana Denisova A Preliminary Analysis of the Preconditions for the Emergence of an Islamic Educational Movement in Al-Attas' Framework	pages 31-46
5	Raja Batrisyia Raja Muhammad Ariff, Yusmini Md Yusoff Ethical Challenges and Islamic Professional Standards of Human-AI Interaction in Malaysian Islamic Higher Education	pages 47-60
6	Muhammad Ajmal K Kandoth, Fida Jabin VC, Hassan Shareef KP Empowering Travelers in Islam: Significant Role of Alms-giving	pages 61-70
7	Fadhilatul Ehsan Fakhrol Adabi, Muhammed Yusof, Sayyid Buhar Musal Kassim Tahap Pengamalan Asas Islam Dalam Kalangan Mualaf Melalui Kelas Bimbingan Mualaf: Kajian di Hidayah Centre Foundation, Lembah Klang <i>Level of Basic Islamic Practice Among Converts Through Conversion Guidance Classes: A Study at Hidayah Centre Foundation, Klang Valley</i>	pages 71-86
8	Mohamad Fikri Mohd Bakri, Mohd Roslan Mohd Nor, Nurbatriesya Abd Rahim, Abdul Rahimey Ab Rahman Peranan dan Cabaran Persatuan Ulama' Malaysia (PUM) dalam Memperkasakan Perjuangan Ulama Semasa <i>The Role and Challenges of the Muslim Scholars Association of Malaysia (PUM) in Empowering Contemporary Ulama Movement</i>	pages 87-99
9	Norrodzoh @ Nor Raudah Hj Siren, Nur Malina Mahayuddin Analisis Retorik Pembujukan Pempengaruh Muslim Mengenai Isu Palestin Di TikTok <i>An Analysis of Persuasive Rhetoric by Muslim Influencers Regarding the Palestinian Issue on TikTok</i>	pages 100-114
10	Sameer Abo Ayash, Ali Ali Gobaili Saged الإسلام السياسي في الفكر الحديث: مؤسسة مؤمنون بلا حدود نموذجاً <i>Political Islam in Modernist Thought: A Case Study of Mominoun Without Borders Foundation</i>	pages 115-143



Terbitan Kedua (Elektronik): July 2026
Second Publication (Electronic): July 2026

Hak Cipta / Copyright ©
Department of Usuluddin and Da'wah
Academy of Islamic Studies
Universiti Malaya (UM)

Hak cipta terpelihara. Tiada bahagian terbitan ini boleh diterbitkan semula, disimpan untuk pengeluaran atau dikeluarkan ke dalam sebarang bentuk atau dengan sebarang alat juga pun, sama ada dengan cara elektronik, gambar serta rakaman dan sebagainya tanpa kebenaran bertulis dari Jabatan Usuluddin dan Da'wah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

All right reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronics or mechanical including photocopy, recording, or any information storage and retrieval system, without prior permission in writing from the Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya (UM).

Diterbitkan oleh / Published by :
Department of Usuluddin and Da'wah
Academy of Islamic Studies
Universiti Malaya (UM)
50603 Kuala Lumpur
MALAYSIA



PUBLISHED BY
DEPARTMENT OF USULUDDIN AND DA'WAH
ACADEMY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITI MALAYA



Tarbiyyah, Wisdom and Social Engagement: Contextualising *Ḥasan Al-Bannā*'s Da'wah Principles for Muslim Development in Malaysia

Nur Farrah Syazwanie Ismail ^a

^a Master Student, Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya (UM), Kuala Lumpur, Malaysia
nurfarrasayazwanie@gmail.com (corresponding author)

Received Date:
2 July 2026
Accepted Date:
7 July 2026
Published Date:
31 July 2026

Abstract

Da'wah among Muslims in Malaysia requires an approach that is wise, compassionate and responsive to contemporary realities. Although religious knowledge is widely accessible through a variety of means such as mosques, educational institutions, community programmes and digital platforms but the access to religious content does not always lead to meaningful transformation. This article aims to contextualise selected da'wah principles of Ḥasan al-Banna for strengthening Muslim development in Malaysia. Using a qualitative library-based method with descriptive and analytical approaches, the study examines relevant academic writings on Ḥasan al-Banna's da'wah thought and contemporary da'wah in Malaysia. The findings identify three particularly relevant principles, which are tarbiyyah, wisdom in communication and social engagement. These principles emphasise the nurturing of faith and character, the importance of ethical and relatable communication, and the need to translate da'wah into community participation and engagement. The article concludes that Ḥasan al-Banna's da'wah principles, when appropriately contextualised, can contribute to a more holistic, compassionate and locally relevant da'wah approach for Muslim development in contemporary Malaysia.

Keywords: Hasan al-Banna, da'wah, social engagement, Muslim development

Cite as: Ismail. N. F. S. (2026). Tarbiyyah, Wisdom and Social Engagement: Contextualising Ḥasan Al-Bannā's Da'wah Principles for Muslim Development in Malaysia. *Journal of Al-Falah*, 2(1), 1–9.

Introduction

Da'wah is a continuous process of guiding human beings towards faith, goodness and meaningful life. It is not merely an act of delivering religious messages, but also a process of nurturing the heart, shaping character and developing social responsibility. In its broader meaning, da'wah can be referred to the effort of calling people towards Allah SWT and guiding them to understand, internalise and practise Islam as a way of life (Muhamad Shukri, 2021). Therefore, da'wah should not be understood merely as formal preaching; rather, it should be viewed as a holistic endeavour aimed at nurturing an individual's spiritual, intellectual, and moral development.

In the contemporary Malaysian context, this understanding is becoming increasingly important, as the Muslim community faces a range of complex challenges that require guidance extending beyond formal religious instruction. The influence of digital media, changing lifestyles, moral uncertainty, social pressure and the need for stronger value-based education have shaped the way Muslims understand and practice religion in daily life. Recent discussions on digital da'wah indicate that social media has become an important platform for religious communication, especially among the younger generation, but it also requires suitable strategies, ethical awareness and audience sensitivity (Abdullah, 2022). This shows that da'wah should remain rooted in Islamic principles while being responsive to contemporary realities.

Religious knowledge is widely accessible through a variety of means such as mosques, educational institutions, community programmes and digital platforms. However, having access to religious knowledge does not always mean that Muslims are able to understand, internalise and practise it in their daily lives. Some may receive religious information but yet still need continuous guidance to relate it to their personal struggles, behaviour, values and decision-making. Therefore, da'wah in Malaysia should not only focus on delivering correct information about Islam, but also on guiding Muslims with wisdom, empathy and practical understanding. The effectiveness of da'wah depends on how the message is conveyed, the suitability of the language used and the ability of the *dā'ī* to approach the audience with sincerity and compassion.

Da'wah that is too rigid, overly critical or distant from the real experience of the audience may not lead to meaningful change. Muslims nowadays need guidance that not only to point out their mistakes, but also helps them to understand, reflect and improve themselves gradually. Therefore, da'wah should be presented with compassion, wisdom and awareness to suit the audience's setting. A da'wah approach that is relatable and connected to real-life experiences has greater potential to nurture deeper understanding and strengthen commitment to Islamic values. This is especially important among young Muslims, whose patterns of learning and communication are increasingly shaped by the digital media. One of the studies on youth engagement in digital Islamic content show that the contemporary da'wah needs to be more engaging, accessible and responsive to the ways young Muslims communicate and receive religious messages (Roslan et al., 2025). In this regard, da'wah should move beyond the mere transfer of information towards a more holistic process of guidance and transformation.

The effort needs for a more holistic and transformative da'wah approach by providing a useful basis for revisiting the da'wah thought of Ḥasan al-Banna. His approach is relevant to this discussion because it presents da'wah as a comprehensive effort to reform individuals and society. Rather than limiting da'wah to only verbal preaching or the delivery of religious information, Ḥasan al-Banna emphasised the importance of *tarbiyyah* as a gradual and continuous process of developing faith, knowledge and character. Abdul Kadir et al. (2017) explains that the *wasā'il al-tarbiyyah* found in Ḥasan al-Banna's *Majmū'at Rasā'il* contain important elements of human development. Similarly, Hashim et al. (2015) highlights those

selected elements in *Majmū'at Rasā'il* contribute to the development of individuals and communities.

The relevance of Ḥasan al-Banna's inspiration as well as his thought to the Malaysia Muslims community can also be seen through the influence of his reformist ideas on Islamic movements in this country. Mamat (2016) shows that Ḥasan al-Banna's legacy contributed to the transmission of Islamic reform from Egypt to Malaysia, particularly in shaping a holistic understanding of Islam and reform. However, this article does not aim to reproduce his historical method in its entirety. Instead, this article seeks to contextualise selected da'wah principles that are relevant to Muslim development in Malaysia. This article focuses on three main principles which are related to *tarbiyyah*, wisdom in communication and social engagement. By analysing these principles within the Malaysian context, the article argues that contemporary da'wah among Muslims should be holistic, compassionate and practically relevant to the needs of the community.

Research Background

Da'wah plays an important role in strengthening Muslim development in the contemporary Malaysian context. It is not only focused on conveying religious knowledge but also nurturing faith, shaping character and guiding Muslims to practise Islamic values in their daily life. In this sense, da'wah is closely related to the process of human development because it aims to shape individuals who are spiritually conscious, morally responsible and socially beneficial. Muhamad Shukri (2021) explains the concept of da'wah is consistent with the view that da'wah involves calling people towards Allah and guiding them to understand, internalise and practise Islam as a way of life.

Muslims today face various challenges in their daily lives involving social influence, moral uncertainty and confusion caused by the rapid spread of information. These challenges show the need for continuous da'wah guidance to help Muslims understand, internalise and practise Islamic values in their lives. The growth of digital platforms, changing lifestyles, peer influence, social pressure and the rapid spread of information have shaped the way they learn, understand and practice religion in daily life. While digital platforms have made religious content more accessible, they also require da'wah to be delivered with wisdom, proper method and sensitivity. This is because the effectiveness of da'wah depends not only on the availability of religious content, but also on the methods of the message is communicated and received by the audience (Abdullah et al., 2022).

This situation highlights the importance of ensuring the effectiveness of da'wah, particularly among young Muslims. Unlike previous generations, who had relatively limited access to religious knowledge and resources, today's youth are constantly exposed to Islamic content through social media and various digital platforms. This increased accessibility creates both opportunities and challenges, making effective da'wah more crucial than ever in guiding young Muslims toward authentic Islamic understanding and practice. Da'wah approaches that merely deliver information may not be sufficient if it does not help young Muslims reflect, internalise and practise Islamic values. Roslan et al. (2025) also highlighted that digital Islamic content for young Muslims should be engaging, accessible and responsive. Therefore, contemporary da'wah should combine sound religious knowledge with compassion, practical guidance and an understanding of the audience's context.

The development of Muslims in Malaysia necessitates a da'wah approach that is gradual, holistic, and sustained over time. Meaningful personal transformation does not occur through the transmission of religious information alone; it also requires continuous guidance, critical reflection, and moral nurturing. In this regard, da'wah serves as an essential mechanism for strengthening Muslims' relationship with Allah, fostering positive character traits,

addressing personal and social challenges, and encouraging constructive contributions to society. Consequently, da'wah and Muslim development are intrinsically linked, as both aim to cultivate individuals who embody a balanced integration of faith, knowledge, ethical conduct, and social responsibility.

Research Methodology

This study employs a qualitative library-based research methodology. Such an approach is particularly suitable as it enables an in-depth analysis of selected da'wah principles developed by Ḥasan al-Banna, and an examination of their relevance to the development of Muslims in Malaysia. The data are derived from various secondary sources, including books, peer-reviewed journal articles, academic writings, and previous studies related to Islamic da'wah, in addition to literature specifically addressing Ḥasan al-Banna's thought and da'wah methodology. The collected data are then analysed to identify key themes and assess their applicability within the contemporary Malaysian Muslim context.

The study applies descriptive and analytical approaches. The descriptive approach is used to explain the concept of da'wah, the background of Muslims development in Malaysia and the selected principles of Ḥasan al-Banna's da'wah thoughts. Meanwhile, the analytical approach is used to examine on how these principles can be contextualised within the Malaysian background. Through this approach, the article analyses the relevance of *tarbiyyah*, wisdom in communication and social engagement in strengthening contemporary da'wah among Muslims in Malaysia.

The analysis begins with a thorough review of selected literature, from which recurring themes and key ideas are identified. These themes are subsequently organised into three da'wah principles; *tarbiyyah*, wisdom in communication, and social engagement. *Tarbiyyah* refers to the holistic nurturing of faith, knowledge, and character, and is closely associated with human development in Ḥasan al-Bannā's da'wah thought (Abdul Kadir et al., 2017). Wisdom in communication, meanwhile, emphasises the importance of delivering da'wah in a manner that is thoughtful, appropriate, and sensitive to the audience's background and circumstances. Social engagement, on the other hand, highlights the practical application of da'wah through community service, social contribution, and active participation in societal affairs. These principles are then examined in relation to the contemporary needs and realities of Muslims in Malaysia. Through this analytical process, the study demonstrates how Ḥasan al-Bannā's da'wah principles can contribute to a more holistic, compassionate, and contextually relevant approach.

Contextualising Ḥasan Al-Bannā's Da'wah Principles for Muslim Development in Malaysia

The da'wah principles of Ḥasan al-Banna can be contextualised in order to strengthen Muslim development in Malaysia. Although his da'wah experience emerged within the Egyptian framework, several principles from his thought can be remain relevant to contemporary Muslim society. His approach towards da'wah was not limited to preaching but it is rather emphasised the gradual development of individuals through faith, knowledge, wisdom and social responsibility. From a Malaysian perspective, this understanding is essential because da'wah must remain responsive to the real needs of Muslims who live in a society shaped by ongoing social, moral, and intellectual changes. By addressing these contemporary realities, da'wah can play a more effective role in supporting Muslim development and well-being.

The concept of da'wah should not be perceived merely as the act of offering advice, delivering religious lectures, or rectifying the shortcomings of individuals and society. Instead,

it encompasses a broader process of nurturing and guiding Muslims towards a comprehensive understanding of Islam, so that its teachings and values may be internalised and consistently manifested in their everyday lives. This understanding is significant because possessing knowledge of religious teachings does not automatically translate into the ability to live in accordance with them. While a Muslim may understand what is right and wrong, he or she may still struggle to practise Islamic teachings due to personal weaknesses, social pressures, a lack of support, or confusion arising from various external influences. Therefore, contemporary da'wah should go beyond the mere transmission of knowledge and function as a continuous process of guidance, support, and personal transformation. Through this process, Muslims are assisted in gradually transitioning from an intellectual understanding of Islam to the consistent embodiment of its principles and values in their personal and social lives.

Allah SWT says in *Sūrah An-Nahl*, 16:125:

مَّا دُعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْهُمْ يَأْتِي هِيَ أَحْسَنُ
إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

Translation: "Invite all to the Way of your Lord with wisdom and kind advice, and only debate with them in the best manner. Surely your Lord alone knows best who has strayed from His Way and who is rightly guided."

An-Nahl 16:125

Ibn Kathir explains that Allah SWT commands His Messenger to call people to the religion of Allah (Islam) with wisdom, good instruction and discussion in the best manner to avoid misunderstanding or conflict. This indicates that da'wah should not rely only on the correctness of the message, but also on the suitability of the method and the way in which the message is delivered. The use of *hikmah* in this *āyah* reflects the need for knowledge, appropriate approach and sound understanding. Whereas the term *al-maw'izah al-ḥasanah* refers to good advice or a gentle reminder that is delivered in a meaningful, respectful and able to touch the heart of the audience. The phrase "discuss with them in the best manner" shows that da'wah should avoid harshness, misunderstanding, dispute or any unnecessary confrontation. Therefore, this *āyah* provides a strong Quranic foundation for a da'wah approach that combines correct knowledge with wisdom, compassion and effective communication (Ibn Kathīr, 2000).

It also indicates that da'wah is not only about the Islamic message itself, but also about the method used to convey this message. A good Islamic message may lose its effect if it is delivered without wisdom, compassion or understanding the need of the audience. Therefore, is highly relevant to the discussion of Ḥasan al-Bannā's especially in relation to *tarbiyyah*, wisdom in communication and social engagement.

The first principle that can be contextualised towards Muslim development in Malaysia is the concept of *tarbiyyah* in da'wah. In Ḥasan al-Banna's thought, *tarbiyyah* refers to a gradual and continuous process of nurturing faith, knowledge, character and discipline. It is about teaching religious knowledge, as well as guiding individuals to understand, internalise and practise Islamic values in their lives. Abdul Kadir et al. (2017) explains that the *wasā'il al-tarbiyyah* as mentioned by Ḥasan al-Banna's in his book *Majmū'at Rasā'il* comprise important elements related to human development. This indicates that *tarbiyyah* plays a significant role in shaping Muslims who are spiritually conscious, morally responsible and socially beneficial.

In simple terms, *tarbiyyah* shows that da'wah is a process of gradual development. It recognises an individual's faith, character and practice are nurtured over time through

continuous guidance, reflection and consistent moral formation. It does not expect immediate perfection from an individual, but encourages gradual improvement through patience and continuous support. This understanding is important because Muslim development cannot be achieved through short-term or just one reminder alone. An individual may listen to a lot of religious teachings from various speakers, attend Islamic programmes or read religious materials, but real transformation requires time, reflection, practice as well as supportive environment. Through *tarbiyyah*, da'wah becomes more than the transfer of religious knowledge rather it becomes a process that helps Muslims connect what they know with how they live, decide and behave.

This is particularly relevant in the Malaysian context. Many Malaysian Muslims today have wide access to religious knowledge that available through mosques, educational institutions, community programmes and digital platforms. However, access to this knowledge does not always lead to proper understanding, internalisation and practice. Some Muslims may be familiar with Islamic teachings, yet still struggle to apply them when facing personal challenges, social pressure, family problems, media influence or ideological confusion. This situation indicates that da'wah efforts should not be limited at telling people what is right and wrong. It should also foster them to understand the meaning behind Islamic teachings and help them transform knowledge into genuine faith and embody that faith in their actions. This is consistent with recent studies on digital da'wah, which highlight the importance of suitable methods, audience awareness and engaging religious content in contemporary da'wah practices (Roslan et al., 2025).

The principle of *tarbiyyah* is significant for Muslim youth and students since young Muslims nowadays are navigating a challenging landscape shaped by the rapid dissemination of information, which exposes them to various ideas, values, and worldviews. Therefore, relatable guidance is essential, and a *tarbiyyah*-based da'wah approach can effectively nurture self-reflection, self-discipline, and a deeper commitment to Islamic values, making it highly relevant for educational, youth, mentoring, and community-based programmes in Malaysia.

Tarbiyyah also reflects the idea that meaningful reform begins with an individual. A strong Muslim community cannot be built only through Islamic reminders and general religious programmes. It requires individuals who are nurtured with faith, good character and a sense of responsibility (Abdul Kadir et al., 2017). These elements are clearly reflected in Ḥasan al-Bannā's conception of human development. Likewise, Hashim et al. (2015) argue that the ideas presented in *Majmū'at Rasā'il* contribute significantly to the development of individuals and communities. This reinforces the view that Ḥasan al-Bannā's da'wah thought is fundamentally connected. Through *tarbiyyah*, Muslims are nurtured not only to attain personal piety but also to fulfil their responsibilities as active and constructive members of their families, communities, and society.

The second principle is wisdom in da'wah communication. The word *ḥikmah* mentioned repeatedly in the Quran indicates its importance as a guiding value in Muslim life. Repetition in the Quran often draws attention to matters that require serious understanding, reflection and implementation. Therefore, when Allah SWT repeatedly highlights the word *ḥikmah*, it reminds Muslims that wisdom should not remain as a theoretical concept. *Ḥikmah* should be practised in their daily conduct, decision-making and communication. This is particularly significant in da'wah works as da'wah involves guiding people with compassion. Da'wah messages may be correct in content, yet it may not bring meaningful change if it is delivered judgmentally or without considering the audience's situation. Therefore, the effectiveness of da'wah depends on the ability of the *dā'ī* to use appropriate language and approach people with care and compassion.

In the diversity and multi-religion country, Muslims in Malaysia come from different backgrounds, levels of religious understanding, educational experiences and social realities.

Some may have strong religious foundations, while others may still be struggling with basic religious practices. Some may also face personal problems, family challenges, peer pressure or any other issues caused by social media content. Therefore, da'wah cannot adopt a uniform approach for all audiences; instead, it should be tailored to individual needs and circumstances, in line with the *tarbiyyah* principle of gradual and personalized development.

A wise da'wah approach takes into account the audience's age, background, emotional state, level of knowledge and social environment. Effective da'wah approaches do not overlook mistakes, but responds with patience, appropriate language and sincere concern. It guides people without humiliating them and corrects misunderstandings without pushing them away. This is important because people are more open to reflect and react when they feel respected, understood and supported. Wisdom does not weaken the message of Islam rather it strengthens the way this message is conveyed and received.

The importance of communication skills in da'wah also has been highlighted in contemporary da'wah studies. Aini and Don (2022) emphasise that da'wah requires suitable communication skills because the *dā'ī* needs to deliver the message of Islam wisely to the audience. This supports the view that wisdom in communication is not only a spiritual value, but also a practical skill needed by those involved in da'wah. In Malaysia, this is relevant for teachers, lecturers, daie, parents, community leaders and digital content creators who are directly or indirectly involved in Muslims' guidance.

Wisdom in da'wah can be applied in various settings. In classrooms, da'wah may require interactive teaching, reflection and discussion. Meanwhile, in mosques, da'wah may require language that is clear and relevant to community issues. In community programmes, da'wah may need to include mentoring, emotional support and good examples. In digital media, da'wah may need to be concised, engaging and ethically responsible. In all of these settings, wisdom helps the *dā'ī* deliver religious guidance in a way that is understandable, respectful and practical. These examples show that wisdom is not limited to speech, but also involves understanding the place, audience, method and da'wah platforms. It ensures that da'wah is not presented as mere instruction, but as meaningful guidance that takes into account the reality of human experience. When delivered with such wisdom, da'wah is more likely to touch the heart, encourage reflection, and guide Muslims towards gradual self-improvement.

The third principle is social engagement. Ḥasan al-Banna's believed that da'wah should not be confined to speech, preaching or religious instruction solely. It also can be expressed through action, words or any contribution to society. This is because da'wah aims to develop Muslims who are not only personally pious, but also have responsibility towards their society. A Muslim is expected to strengthen his or her relationship with Allah SWT while contributing positively to the family, community and wider society. Therefore, social engagement becomes an important expression of da'wah as it translates Islamic values into practical action.

Social engagement and da'wah are closely intertwined. They demonstrate that Islamic values should be manifested not only in personal worship but also in the way Muslims interact with others and address social needs. Activities such as welfare programmes, educational initiatives, family support services, and community service can become effective forms of da'wah when grounded in Islamic teachings. Through these efforts, da'wah becomes tangible and relevant, allowing people to experience the values of Islam through acts of compassion, responsibility, and service.

This principle is particularly relevant in the Malaysian context, where Muslim communities face a range of social and moral challenges, including moral decline, family-related issues, weakening religious commitment, the influence of social media, social inequality, and community welfare concerns. Such challenges cannot be addressed through lectures and talks alone; rather, they require continuous guidance, practical support, and community-based initiatives. Accordingly, da'wah activities may encompass family support

programmes, mosque-based guidance, educational outreach, welfare services, values-based workshops, and community engagement projects. These initiatives demonstrate that da'wah function as a process of empowering both individuals and communities.

Social engagement also highlighted the relationship between *tarbiyyah* and wisdom in communication. The role of *tarbiyyah* is to nurture the spiritual and inner growth of Muslims through faith, knowledge and morality while wisdom is to ensure that da'wah is delivered with suitable methods and language. Social engagement then brings these values into society through action and contribution. Hence, Muslim development is the process of nurturing individuals to grow in faith, morality, religious practice, and social responsibility. It demonstrates how da'wah guides Muslims to understand and practice Islamic values while contributing positively to society (Hashim et al., 2015, Abdul Kadir et al., 2017).

Based on this understanding, a person who is developed through da'wah should not only become more knowledgeable but also more conscious, responsible, and beneficial to others. Da'wah should cultivate Muslims who are capable of managing themselves, strengthening family relationships, supporting their communities, and contributing to social well-being. Therefore, social engagement should not be viewed as a separate or optional component of da'wah. Rather, it is an integral part of da'wah, as it provides opportunities for Islamic values to be translated into meaningful action and practiced in real-life situations.

By contextualizing social engagement within the Malaysian setting, da'wah can become more action-oriented, community-based, and responsive to contemporary realities. This approach encourages *dā'īs*, educators, mosque institutions, and Islamic organizations to design programmes that address the actual needs and challenges faced by Muslims. It also highlights that da'wah is not solely the responsibility of religious authorities, but a collective duty shared by all Muslims. Individuals and communities can contribute according to their abilities and circumstances through positive actions and meaningful engagement. As a result, da'wah becomes more inclusive, practical, and impactful, enabling every Muslim to participate in promoting goodness and contributing to the well-being of society.

Consequently, the principles of *tarbiyyah*, wisdom in communication and social engagement provide a meaningful framework for Muslim development in Malaysia. *Tarbiyyah* nurtures faith, knowledge and morality. Wisdom delivers da'wah with care, whereas social engagement translates da'wah into action, service and contribution to society. These principles show that contemporary da'wah in Malaysia should not only guide Muslims in matters of faith and practice, but also encourage them to communicate wisely and contribute meaningfully to society.

Conclusion

This article has demonstrated that Ḥasan al-Bannā's da'wah principles continue to offer valuable guidance for contemporary Muslim development in Malaysia. While Muslims today have unprecedented access to religious information, genuine development requires guidance that nurtures faith, strengthens character, enhances understanding, and inspires social responsibility. Therefore, da'wah should be understood as the dissemination of religious teachings as well as a holistic process of *tarbiyyah* that develops individuals spiritually, morally, and socially. The principles of *tarbiyyah*, wisdom in communication and social engagement provide a meaningful framework for strengthening da'wah efforts in the contemporary world. Thus, contextualising these principles in Malaysia context can help da'wah to be more holistic, practical and responsive. This shows that Ḥasan al-Bannā's da'wah thoughts remain relevant in addressing contemporary challenges, particularly when its principles are applied with sensitivity to local contexts and current realities.

Declaration of AI-Generated Content

This paper was edited with the assistance of Grammarly and Gemini AI for language refinement, grammar checking and clarity improvement. After using this tool, the author reviewed and edited the content as needed and takes full responsibility for the content of the publication.

References

- Abdul Jalil, M. N., Alias, M., Abd Rahman, S., Abdul Manan, K., Al-Akiti, M. A., Mamat, I., Ahmad, C. M., Jusoh, C. R., Elias @ Mayah, A., Mohd Sobri, M. H. M., Borhan, L., Shamsudin, S., & Mohd Ismail, K. (2022). Youth and mosque: Exploring the views of youth on mosque activities in Gombak, Selangor. *AL-ITQAN: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies*, 6(1), 131–149.
- Abdul Kadir, F. A., Md Yusoff, Y., & Hashim, Z. (2017). Pembangunan insan berdasarkan wasail al-tarbiyah: Kajian terhadap kitab Majmu'at al-Rasail tulisan Hasan al-Banna. *Journal of Al-Tamaddun*, 12(2), 1–11.
- Abdul Salam, M. S. (2021). An overview of the concept, meanings, nature and significance of Islamic da'wah. *Al-Itqān: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies*, 5(1), 19–49.
- Abdullah, B., Ibrahim, A. Q., Ismail, A. F., & Abdul Latif, M. N. H. (2022). Dakwah digital dalam perkembangan Islam di Malaysia [Digital da'wah in the development of Islam in Malaysia]. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences*, 5(2), 25–36.
- Aini, Z., & Don, A. G. (2022). The implementation of communication skills in da'wah. *Hamdard Islamicus*, 45(1), 81–102.
- Al-Bannā, Ḥ. (1990). *Majmū'at Rasā'il al-Imām al-Shahīd Ḥasan al-Bannā*. Iskandariah: Dār al-Da'wah.
- Hashim, Z., Abdul Kadir, F. A., & Md. Yusoff, Y. (2015). Pendekatan Hasan al-Banna dalam pembangunan insan menerusi Majmu'at al-Rasail. *Jurnal Hadhari*, 7(2), 49–62.
- Ibn Kathīr, I. (2000). *Tafsīr Ibn Kathīr* (Abridged ed., Vol. 5). Darussalam.
- Jali, D. S. F. A. K. (2025). Peranan guru Pendidikan Islam sebagai pendakwah kontemporari: Analisis konseptual terhadap pendekatan dan cabaran dakwah semasa. *Journal of Islamic Educational Research*, 11(2), 46–56.
- Mamat, I. (2016). Transmission of Islamic reform (Islah) from Egypt to Malaysia: A study of Hasan al-Banna's legacy. *International Journal of Business, Economics and Law*, 10(5), 23–30.
- Muhamad Shukri, A. S. (2021). An overview of the concept, meanings, nature and significance of Islamic da'wah. *AL-ITQAN: Journal of Islamic Sciences and Comparative Studies*, 5(1), 19–49.
- Roslan, M. H., Mohd Zahari, S. Z., & Abdul Ghani, M. Z. (2025). Da'wah on the social media: The youth engagement in digital Islamic content. *International Journal of Research and Innovation in Social Science*, 9(1), 1161–1174.



A Classical Methodology for Contemporary Da'wah: Taşköprüzade's *Ādāb al-Baḥṭh wa al-Munāẓarah* in Dialogue with New Atheism

Mohamad Razif Mohamad Fuad ^a

^a Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya (UM), Kuala Lumpur, Malaysia
razif@um.edu.my (corresponding author)

Received Date:
4 May 2026
Accepted Date:
10 July 2026
Published Date:
31 July 2026

Abstract

The rise of New Atheism in the early twenty-first century has posed a substantive intellectual challenge to religious communities, including Muslims engaged in the practice of da'wah. Characterised by its assertive rationalism, reductive scientism, and systematic critique of religion, New Atheist discourse demands from Muslim respondents not merely doctrinal counter-arguments but a disciplined methodology of engagement. This article argues that Tashkopruzade's classical treatise Ādāb al-Baḥṭh wa al-Munāẓarah (The Etiquette of Inquiry and Formal Disputation) offers a rigorous, ethically grounded, and epistemologically coherent framework for such engagement. Employing a qualitative research design grounded in classical text analysis and descriptive-analytical inquiry, the study adopts purposive sampling in its selection of sources: Tashkopruzade's treatise serves as the primary source, whilst the principal works of Richard Dawkins, Christopher Hitchens, and Sam Harris are selected as representative texts of New Atheist discourse. Data is collected through systematic documentary analysis of the Arabic primary source alongside relevant secondary scholarship, and subsequently subjected to thematic and comparative analysis. The article examines the core components of Tashkopruzade's dialectical system including the functions of the questioner (sā'il) and the respondent (mu'allil), the tripartite mechanisms of objection (munāqadah, naqd, mu'aradah), and the normative etiquettes of disputation and maps these onto the argumentative strategies characteristic of New Atheist discourse. The findings suggest that Tashkopruzade's framework equips da'wah practitioners with a principled method for identifying logical fallacies, maintaining epistemic rigour, and sustaining productive intellectual exchange. This article contributes to the growing scholarship on classical Islamic intellectual resources for contemporary da'wah methodology.

Keywords: *Da'wah* methodology, New Atheism, Taşköprüzade, Islamic dialectics, dialogue

Cite as: Mohamad Fuad, M. R. (2026). A Classical Methodology for Contemporary *Da'wah*: Taşköprüzade's *Ādāb al-Baḥṭh wa al-Munāẓarah* in Dialogue with New Atheism. *Journal of Al-Falah*, 2(1), 10–21.

Introduction

The early decades of the 21st century witnessed the emergence of a cultural and intellectual phenomenon widely designated as New Atheism. Spearheaded by scholars such as Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris, and Daniel Dennett, or often collectively referred to as the “Four Horsemen” of New Atheism. This movement is distinguished from its historical predecessors by its assertive, often polemical, program of public advocacy against religion in all its manifestations (Mohamad Razif et al., 2022). Dawkins's *The God Delusion* (2006), Hitchens's *God Is Not Great* (2007), Harris's *The End of Faith* (2004), and Dennett's *Breaking the Spell* (2006) collectively advanced a vision of religion as socially and morally harmful. Yet, what is genuinely novel about New Atheism is neither its philosophical content, its confrontational disposition, nor its appropriation of scientific methodology, but rather the unprecedented scale of its media exposure, as argued by Zenk (2015), a distinction that accounts, in large measure, for its remarkable cultural reach and influence.

For Muslim communities, and particularly for practitioners of *da'wah*, the rise of New Atheism presents a challenge of considerable intellectual depth. *Da'wah*, as defined by al-Bayānūnī (n.d.), encompasses three constitutive dimensions: the conveyance of Islam to people, its instruction, and its application in the reality of life. When the intended audience consists of thoroughgoing sceptics who reject the very intelligibility of religious discourse as such, the *da'wah* practitioner confronts a methodological crisis of a fundamental order: how does one engage productively with an interlocutor who disputes the epistemic legitimacy of one's foundational premises before the argument has even begun?

It is the central contention of this article that a compelling answer to this question lies in the systematic recovery and application of a classical Islamic intellectual discipline: the science of *ādab al-baḥṭh wa al-munāẓarah* (the etiquette of inquiry and formal disputation). This discipline, which reached its most systematic expression in the treatise of the Ottoman polymathic Muslim scholar Taşköprüzade (1495–1561), constitutes a comprehensive theory of structured intellectual exchange. It prescribes the roles, obligations, and ethical constraints of both parties in a disputation, delineates the permissible modes of objection and rebuttal, and specifies the conditions under which a disputation may be deemed concluded. This framework articulates principles of rational engagement that are strikingly consonant with contemporary standards of critical argumentation.

Methodology

This article employs a qualitative research design grounded in the tradition of classical text analysis and descriptive-analytical inquiry, an approach deemed most appropriate given the study's dual concern with the historical explication of a classical Islamic intellectual framework and its contemporary application. The study adopts purposive sampling in its selection of sources: the primary source is Tashkopruzade's treatise *Ādāb al-Baḥṭh wa al-Munāẓarah*,

selected on account of its foundational status within the science of Islamic disputation, whilst the principal texts of New Atheism namely the works of Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris, and Daniel Dennett are selected as secondary sources by virtue of their acknowledged centrality and wide scholarly reception within the field. Data collection proceeds through systematic documentary analysis of the Arabic primary source, classical commentaries, and relevant secondary scholarship in English, Arabic, and Malay, supplemented by a review of contemporary academic literature on New Atheism, *da'wah* methodology, and the history of Islamic dialectical sciences. The collected data is subsequently subjected to thematic and comparative analysis, wherein the argumentative strategies characteristic of New Atheist discourse are systematically categorised and evaluated against the typological framework established by Tashkopruzade, with a view to demonstrating both the internal coherence of the classical framework and its practical applicability as a methodology for contemporary *da'wah* engagement.

Background and Literature Review

The scholarly literature on New Atheism has grown substantially since the mid-2000s. Commentators across disciplines have noted that what distinguishes the New Atheists from the Classical Atheists, for instance, is less the novelty of their philosophical arguments than the tone, reach, and cultural ambition of their program (Stenger, 2007; Eagleton, 2009). Dawkins's appeal to evolutionary biology, Harris's invocation of neuroscience, Hitchens's literary polemicism, and Dennett's philosophy of mind together constitute a multi-disciplinary assault on the rationality of religious belief.

Several features of New Atheist argumentation are particularly germane to the present discussion. First, the New Atheists characteristically employ what may be termed "epistemic disqualification": the attempt to render religious claims *a priori* inadmissible by confining legitimate knowledge to the empirically verifiable. Dawkins (2006), for example, advances the argument that the hypothesis of God's existence is a scientific hypothesis subject to empirical testing, and that the burden of proof rests entirely with the theist. Second, the New Atheists deploy extensive "*counter-instance arguments*": they marshal historical evidence of religious violence, intolerance, and irrationality as grounds for a wholesale rejection of religion's social utility (Hitchens, 2007). Third, their discourse is frequently characterized by a rhetorical assertiveness that blurs the boundary between argument and polemic, making systematic philosophical engagement difficult for interlocutors unprepared for its pace and register.

Within the growing body of Islamic scholarship responding to New Atheism, several approaches are discernible. An earlier cluster of works features dialogue-driven apologetics and classical-style refutation (Mughniyyah, 1986), followed by projects that broaden the framing through encyclopedic ideological critique (Ḥabannakah, 1991) and historiographical reconstruction (Badawī, 1993). A later, denser cluster from 2014 onward is dominated by evidentialist contestation and critique, frequently calibrated toward New Atheism, scientism, and public rationalist argumentation (al-'Ujayrī, 2014; 'Āmiri, 2018; Fūdah, 2016). What remains underdeveloped, however, is a methodological framework that equips Muslim respondents with the procedural and logical tools to conduct such engagements in a structured, principled, and ethically disciplined manner. It is this lacuna that the present article seeks to address.

The Science of Munāzarah in the Islamic Tradition

By the 12th century, the broader discipline of dialectics (*jadal*) had crystallized into at least three distinct systematic approaches: juridical dialectics (*jadal fiqhī*), theological dialectics

(*jadal kalāmī*), and philosophical dialectics (*jadal falsafī*). Despite attempts to synthesize the juridical and theological branches, most notably by al-Baghdādī (2019), who sought to develop a unified theory applicable to both, all three approaches continued to flourish as independent traditions. Al-Baghdādī's comparative analysis identified a shared structural feature: both juridical and theological dialectics seek the underlying causes (*'ilal*) of positions and are grounded in foundational sources (*uṣūl*). For juridical dialectics, these sources are the Qur'an, the prophetic traditions, and accumulated scholarly consensus; for theological dialectics, they comprise sensory perception, analogical reasoning (*qiyās*) (Rahman et al., 2020; Iqbāl, 2022), and reliably transmitted reports. The critical difference between the two, however, lies in the quality of their respective conclusions: theological dialectics yields necessary (*qaṭ'ī*) knowledge, since its causal connections are divinely established, as in the case of intoxication grounding the prohibition of alcohol. Whereas juridical dialectics can attain only a high degree of probability (*ẓannī*).

The social and epistemological function of *jadal* within Muslim intellectual culture has generated considerable scholarly debate. Hallaq (1987) and Wididgo (2016) contend that both juridical and theological disputation served primarily to establish doctrinal orthodoxy, whilst Soufi (2017) argues more persuasively that the principal aim was the clarification of differences rather than the achievement of consensus. This tension has given rise to two distinct scholarly positions regarding the status of probable arguments: one school holds that multiple divergent positions may simultaneously be correct, whilst the other maintains that only a single truth exists in the sight of God, even if that truth remains inaccessible to human reason. The latter school does, however, affirm that both those who arrive at the correct position and those who do not are rewarded for the sincerity of their intellectual striving (*ijtihād*) (Telkenaroğlu, 2009).

While philosophical dialectics is rooted in the Aristotelian legacy as received and developed by Muslim thinkers, who conceptualized the *Organon* as comprising five constituent divisions: analytics (*burhān*), dialectics (*jadal*), rhetoric (*khaṭābah*), sophistry (*mughālaṭah*), and poetry (*shi'r*) (Black, 1990; Coşkun, 2011). Collectively, these divisions constitute the science of logic (*manṭiq*) (Ibn Sīnā, 1984). Over time, analytics came to exert a dominant influence over the other syllogistic disciplines, despite Ibn Khaldūn's (1958) critique of its tendency toward abstraction and its questionable metaphysical assumptions regarding the non-material existence of propositions as abstract objects. The eventual hegemony of analytics was far-reaching: even indigenous Islamic disciplines such as legal methodology and juridical *jadal* began to incorporate its framework and methods (al-Ghazālī, 2018; Aktaş, 2020).

It is against this rich and complex intellectual background that the discipline of *ādāb al-baḥth wa al-munāẓarah* is to be understood. Belonging to a broader family of Islamic intellectual sciences that arose at the intersection of the Greek logical heritage and the native Arabic-Islamic scholarly tradition, the discipline synthesized and transcended the earlier traditions of logic and dialectic. Linguistically, the term *al-munāẓarah* denotes a structured exchange of views between two parties on a given matter (Ibn Manẓūr, 1994), and is derived from the Arabic root *al-naẓar*, which carries three principal semantic dimensions: *deliberation* (*tafkīr*), signifying that disputation is inherently a cognitive act requiring sustained and disciplined thinking from both parties; *attentiveness* (*al-intizār*), denoting the obligation of the objecting party to listen and arrive at a genuine understanding of the proponent's position before responding, so that the exchange proceeds on the basis of accurate comprehension rather than misrepresentation (Ṭai'ī & Oruç, 2021); and *equivalence* (*al-naẓīr*), reflecting the principle that fair and legitimate disputation can obtain only between parties of comparable intellectual standing, since without a reasonable parity of knowledge and competence the conditions for genuine rational exchange cannot be met (Muṣṭafā, 2021). In its technical sense, *munāẓarah* refers to the formalized practice of structured intellectual exchange between a proponent

(*mu'allil*), who advances a thesis together with its supporting argument, and an interlocutor (*sā'il*), who subjects it to critical scrutiny (Miller, 1984).

The technical designation *ādāb al-baḥṭh wa al-munāẓarah* is generally attributed to Shams al-Dīn Muḥammad ibn Ashraf al-Ḥusaynī al-Samarqandī, who employed it as the title of what is widely regarded as the field's founding treatise (Karabela, 2010; Belhaj, 2016). This attribution is, however, complicated by Ḥājī Khalīfah's (1941) assertion that the science was first introduced by Rukn al-Dīn Abū Ḥāmid Muḥammad al-Āmidī al-Ḥanafī through his work *al-Irshād fī al-Khilāf wa al-Jadal*, thus predating al-Samarqandī by several generations. The intellectual origins of the discipline can be traced from the Greek tradition of dialectical reasoning, through the Islamic reception of Aristotle's *Topics*, and into the formation of indigenous Arabic logical sciences during the ninth and tenth centuries (Hallaq, 1993). By the high medieval period, it had developed its own dedicated body of literature, distinct from formal logic (*ilm al-manṭiq*), juristic disputation (*jadal fiqhī*), and theological debate. What most distinguished the discipline, however, was its overriding concern with the proper *conduct* of intellectual exchange, a concern reflected in the centrality of *adab* (etiquette, propriety, and intellectual discipline) in its very designation.

The discipline developed organically from two converging currents: formal logic (*manṭiq*) and dialectic (*jadal*), both of which had been incorporated into Islamic theology (*kalām*) and legal theory (*uṣūl al-fiqh*) as tools for analyzing and evaluating arguments. By the 4th / 10th century, Muslim philosophers (*falāsifah*) had substantially advanced the science of dialectic through sustained engagement with the Aristotelian corpus, whilst early Muslim jurists (*fuqahā'*) independently cultivated a parallel tradition of structured scholarly disagreement known as the science of *khilāf*. *Khilāf* is a term denoting opposition and divergence of opinion which bears a notable resemblance to the scholastic *sic et non* method of juxtaposing apparently contradictory positions before seeking their resolution (Syamsuddin, 2020). Works within this tradition survive from as early as the 2nd / 8th century (Brockelmann, 1943-1949; Sezgin, 1967), and a flourishing literature on theological and legal dialectic had taken shape by the early 5th / 10th century, as evidenced by such works as Abū Ishāq al-Shīrāzī's *al-Ma'ūnah fī al-Jadal* (1987) and *al-Mulakhkhaṣ fī al-Jadal*, Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī's *al-Kāfiyah fī al-Jadal*, and Abū al-Wafā' ibn 'Aqīl's *Kitāb al-Jadal 'alā Ṭarīqah al-Fuqahā'*. Formal disputation had likewise become a distinct and recognized mode of scholarly instruction by at least the fourth/tenth century; as Makdisi (1974) has observed, it was through disputation that a scholar's pre-eminence within a given field was publicly established and affirmed.

Notwithstanding these earlier developments, *ādāb al-baḥṭh wa al-munāẓarah* did not attain recognition as an independent scholarly discipline, neither reducible to formal logic nor coextensive with juristic dialectic until the 7th / 13th century. Al-Samarqandī's foundational treatise inaugurated the new field and established the template upon which subsequent works, commentaries, and marginal glosses were modeled for generations. A further impetus came from the Ash'arite theologian 'Aḍud al-Dīn al-Ījī (d. 756/1355), whose concise treatise became a central point of reference for later scholars (Syamsuddin, 2020). Miller's (1984) assessment, however, is that none of the works produced in the wake of al-Samarqandī's contribution advanced substantially beyond the foundational rules he had established in his *Risālah* and *Qusṭās*. Al-Samarqandī's enduring influence is nonetheless evident in the long succession of Ottoman scholars who engaged with and built upon his legacy, among them Hüseyin Şāh Çelebī Amāsī, Kemālpāşazāde, Fahreddin al-Ḥusaynī, Birgivi Mehmed Efendi, 'Abdülkerīm Çelebī Akhişārī, Ḥasan Tīrevī, Nişārī Mehmed Kayserī, Çilli 'Ömer, Anṭākī, Mūsā Efendi 'Abdullāh Toḡadī, Jārullāh Veliyyüddīn Efendi, Muṣṭafā Ḥādīmī, Akkirmānī Muḥammad Kefevī, Ismā'īl Gelenbevī, Aḥmed Şevkī, and Aḥmed Cevdet Pasha (Rudolph, 1977).

The discipline reached its most substantial period of growth and systematization during the seventeenth and eighteenth centuries, sustained by the remarkable intellectual productivity of Ottoman scholarly circles. The Ottoman scholar Saçaklızāde Meḥmed Efendi offered a telling measure of the discipline's perceived importance, remarking that a scholar without grounding in this science would scarcely be able to follow advanced discussions in logic, theology, or jurisprudence. This period saw the production of commentaries and extended glosses on al-Ījī's treatise by a succession of distinguished scholars, among them Mullā Ḥanafī Tabrīzī, 'Abd al-Raḥmān Āmidī, Aḥmed Ḥācī-Ömerzādeh, Es'ad Yānyavī, Meḥmed Kefevī, and Ismā'īl Gelenbevī (Karabela, 2010). The period also yielded three significant original textbooks: Ṭāshköprüzāde's *Risālah fī Ādāb al-Baḥth wa al-Munāẓarah*, Ḥuseyn Adanavī's *al-Ḥusayniyyah*, and Saçaklızāde's *Taqrīr al-Qawānīn al-Mutadāwilah fī 'Ilm al-Munāẓarah*. Saçaklızāde further composed a shorter companion work widely known as *al-Waladiyyah*, which subsequently attracted numerous commentaries from later scholars, a testament to the tradition's enduring vitality (El-Rouayheb, 2015). Despite this rich intellectual heritage, the contribution of *ādāb al-baḥth wa al-munāẓarah* to contemporary applied scholarship, and to *da'wah* methodology in particular, remains a comparatively underexplored area of inquiry.

The Architecture of Munāẓarah: A Structural Overview

Taşköprüzade (2012) opens his treatise with a precise definition: “formal disputation is the examination, with discernment, by both parties, of the relationship between two things, with the aim of manifesting the truth (*al-munāẓarah hiya al-naẓar bi al-baṣīrah min al-jānibayni fī al-nisbah bayna al-shay'ayni iẓhāran li al-ṣawāb*). This definition is theoretically significant for several reasons.

- i. The emphasis on bilateral discernment (*al-naẓar bi al-baṣīrah min al-jānibayni*) establishes that *munāẓarah* is not a unilateral act of refutation but a collaborative endeavor. Both parties bear a cognitive and ethical obligation to seek the truth. This dimension is directly relevant to *da'wah* practice, where the temptation to prioritize rhetorical victory over genuine communication is ever-present.
- ii. The definition's focus on the relationship between two things (*al-nisbah bayna al-shay'ayni*) aligns *munāẓarah* with a propositional, thesis-driven model of intellectual exchange. This is precisely the structure of philosophical disputation with New Atheists, who characteristically advance specific propositions such as “religious belief is irrational,” “God is a failed scientific hypothesis,” or “religion is socially harmful,” which demand a structured response.
- iii. The telos of manifesting truth (*iẓhāran li al-ṣawāb*) frames the entire enterprise within an epistemological commitment that transcends mere victory in argument. For the *da'wah* practitioner, this aligns intellectual engagement with the broader goal of *da'wah* itself: not to humiliate the interlocutor but to open pathways toward truth.

The Tripartite Functions of the Questioner (Sā'il)

Taşköprüzade (2012) identifies three permissible modes of objection available to the questioner (*sā'il*): *al-munāqaḍah* (contradiction of premises), *al-naqd* (refutation by counter-instance), and *al-mu'āraḍah* (counter-argument). These modes correspond, respectively, to challenges directed at the premises of an argument, at the illustrative instances deployed in its support, and at the conclusion. Collectively, they constitute an exhaustive taxonomy of objection types within a propositional dispute to be implemented during dialogue with New Atheists.

- i. *Munāqaḍah* (Premise Challenge): New Atheists frequently mount what are, in Taşköprüzade's terms, premise challenges. Dawkins's (2006) “Ultimate Boeing 747”

argument challenges the theist's premise that a complex universe requires a designer by arguing that a designer would itself require explanation, thus generating an infinite regress (*tasalsul*). In Taşköprüzade's framework, such a challenge constitutes a *munāqaḍah* directed at the causal premise of the cosmological argument. The framework specifies that the respondent (the *da'wah* practitioner) must either establish the denied premise with independent proof or indication (*dalīl* or *tanbīh*), or demonstrate that the questioner's supporting reason (*sanad*) is equivalent in status to the premise it challenges, and therefore of no argumentative gain.

- ii. *Naqḍ* (Counter-instance): The counter-instance objection (*naqḍ*) finds clear expression in Hitchens's (2007) method of adducing historical counter-examples to undermine general theological claims. When a *da'wah* practitioner argues, for instance, that Islam promotes human dignity, Hitchens marshals instances of religiously sanctioned violence as counter-instances (*shawāhid*). Taşköprüzade's framework is precise in its guidance here: the respondent must either negate the validity of the counter-instance itself (by contesting its accuracy, relevance, or interpretation) or establish the original claim through a different proof that the counter-instance does not undermine. The framework further stipulates that to deny the counter-instance without any supporting justification constitutes *mukābarah* (obstinacy), which is inadmissible. The *da'wah* practitioner is thereby ethically prohibited from dismissing historical evidence without engaging with it.
- iii. *Mu'āraḍah* (Counter-argument): The counter-argument mode corresponds most closely to the systematic alternative frameworks that New Atheists offer in place of religion: Dawkins's Darwinian naturalism, Harris's "science of morality," and Dennett's meme-based theory of religious evolution. In each case, the New Atheist does not merely negate the theist's conclusion but advances a competing explanatory account. Taşköprüzade's framework identifies this as *mu'āraḍah* and specifies that when such a counter-argument is advanced, the roles of questioner and respondent are effectively reversed: the *da'wah* practitioner now assumes the position of the questioner and may subject the counter-argument to the same tripartite modes of challenge. This inversion is strategically significant, as it prevents the conversation from being perpetually defined by the New Atheist's agenda.

The Functions of the Respondent (Mu'allil) and Their Da'wah Implications

As the proponent of a thesis, the *mu'allil* in Taşköprüzade's framework bears the burden of establishing and defending his claims. The framework delineates specific responsive obligations corresponding to each mode of objection.

When faced with a premise challenge (*munāqaḍah*), the respondent must establish the contested premise either by independent proof (*dalīl*) or by an indication (*tanbīh*) that directs the questioner's attention to the self-evidence or coherence of the premise. The prohibition on responding to a bare denial with another denial or what the framework terms "barren obstinacy" is particularly instructive for *da'wah* practitioners who may be tempted to reassert their positions without further argument. The framework demands intellectual accountability from the respondent as much as from the questioner.

When faced with a counter-instance (*naqḍ*), the respondent has two options: to negate the counter-instance by demonstrating its inapplicability or inaccuracy, or to establish the original claim by a different route that is immune to the counter-instance. This dual availability of responses reflects the framework's sophisticated understanding of the relationship between general claims and particular evidence disputes between Muslim *da'wah* practitioners and New Atheists.

The framework also addresses a case of direct relevance to *da'wah* practice: the *naqil*, the transmitter who presents an argument in a transmissive capacity (citing the Qur'an, Hadith, or scholarly opinion) rather than as an original proponent. Taşköprüzade specifies that such a transmitter cannot be held to objections of denial (*man*) directed at the transmitted content; one may only request authentication of the transmission. This is an important procedural safeguard in *da'wah* contexts, where *da'wah* practitioners frequently cite scriptural or scholarly authority and must distinguish between the validity of the transmission and the validity of the argument derived from it.

The Etiquettes of Munāẓarah as a Da'wah Ethics

Perhaps the most immediately applicable dimension of Taşköprüzade's framework for *da'wah* practice is its section on the etiquettes (*ādāb*) of disputation. These etiquettes function as a code of intellectual conduct governing the manner, not merely the content, of the engagement. Their applicability to dialogue with New Atheists is considerable. The framework enjoins the disputant to avoid excessive brevity (*ījāz*) and excessive prolixity (*īṭnāb*). In the context of engagement with New Atheism, this counsel points toward a measured, precise mode of expression that neither condenses complex arguments into slogans nor dilutes them through interminable elaboration. Dawkins and Hitchens, in particular, are skilled at exploiting vague or overextended responses; Taşköprüzade's injunction toward the mean serves as a methodological corrective.

The prohibition on obscure or unfamiliar terminology is equally pertinent. *Da'wah* directed at secular, atheist audiences demands that classical Islamic concepts be rendered intelligible without being emptied of their meaning. The framework's emphasis on clarity of expression aligns with contemporary communication theory's recognition that effective persuasion requires audience-centered language.

The injunction not to dispute with those unworthy of disputation save with due reverence and respect (*wa 'an al-munāẓarah maqām ahl al-maḥababah wa al-iḥtirām*) is of profound ethical significance. New Atheists are, almost without exception, serious scholars and intellectuals whose engagement with religion, however hostile, reflects genuine philosophical investment. The framework's insistence on respectful engagement, even with formidable opponents, guards against the kind of dismissive contempt that forecloses genuine dialogue and which would, in any case, constitute a failure of *da'wah* ethics.

Finally, the prohibition on holding one's opponent in contempt (*wa allā yaḥsibu al-khasm ḥaqīran*) articulates a commitment to the dignity of the interlocutor that resonates powerfully with Qur'anic principles of *da'wah*, including the command to "call to the way of your Lord with wisdom and beautiful exhortation and argue with them in the best manner" (al-Nahl, 16:125). Taşköprüzade's framework thus operates as an applied Islamic ethics of intellectual engagement.

The Conditions of Conclusion: Ifhām and Ilzām

Taşköprüzade's account of how a disputation concludes is particularly valuable for *da'wah* strategy. The framework specifies two terminal conditions: *al-ifhām* (the silencing of the respondent through exhaustion of his argumentative resources) and *al-ilzām* (the binding of the questioner by a logically inescapable conclusion). Crucially, the framework observes that a disputation ends when neither party can further fulfill their respective functions and not necessarily when either party concedes.

This observation carries important implications for the psychology and strategy of *da'wah*. Practitioners often measure the success of an intellectual engagement by whether the

interlocutor publicly concedes. Taşköprüzade's framework reframes success in terms of the logical binding (*ilzām*) of the opponent: if the *da'wah* practitioner can establish a proof that terminates in premises that are either self-evidently true or already conceded by the interlocutor, the intellectual exchange has achieved its epistemological objective, regardless of whether acknowledgment follows. This shifts the evaluative horizon of *da'wah* from rhetorical victory to epistemological integrity as defined by the Qur'an.

Taşköprüzade's Framework as a *Da'wah* Methodology

The foregoing analysis demonstrates that Taşköprüzade's *Ādab al-Baḥth wa al-Munāẓarah* functions simultaneously as a logical system, a procedural protocol, and an ethical code; three dimensions that are indispensable to effective *da'wah* in the contemporary context. The logical system equips the *da'wah* practitioner with an analytical vocabulary for identifying the type of objection being raised and the type of response it demands. The procedural protocol prevents the exchange from degenerating into an amorphous clash of assertions. The ethical code ensures that the engagement reflects the moral character of *da'wah* as an act of sincere invitation rather than aggressive polemic.

This three-dimensional character distinguishes Taşköprüzade's contribution from more recent approaches to Muslim engagement with New Atheism, which tend to emphasize either the theological (rebutting specific claims) or the communicative (adjusting tone and medium) but rarely the procedural. A *da'wah* methodology that lacks procedural rigor is vulnerable to the fast-paced, rhetorically polished style of New Atheist argumentation. The framework supplies precisely this procedural infrastructure.

It would be intellectually dishonest to present Taşköprüzade's framework as a complete and self-sufficient *da'wah* practitioner's methodology for engagement with New Atheism. Several important limitations must be acknowledged, which are:

- i. The framework was developed within a shared intellectual culture in which both parties accepted the basic norms of logical argumentation and the authority of classical sources. Engagement with New Atheists takes place within a quite different epistemological culture in which empirical falsifiability serves as the primary criterion of rational acceptability. The *da'wah* practitioner who deploys Taşköprüzade's framework must, therefore, supplement it with fluency in the philosophy of science and the epistemology of religious belief.
- ii. The framework's conception of the disputation as a bilateral, structured exchange with defined roles presupposes a degree of mutual willingness to observe the rules of reasoned discourse. New Atheist discourse, particularly in its popular and online manifestations, does not always model such willingness. The framework's prohibition on obstinacy (*mukābarah*), for instance, is binding only on a participant who accepts the norms of rational engagement. Its force is therefore conditional on the interlocutor's good faith.
- iii. *Munāẓarah* as classically conceived is primarily an oral, dialogic form. Its application to written, broadcast, or digital modes of New Atheist-Muslim engagement requires a degree of creative adaptation. Scholars of *da'wah* methodology have increasingly attended to the transformation of *da'wah* across media platforms (Hamid, 2016); the adaptation of *munāẓarah* principles to these contexts remains a productive avenue for further research.
- iv. Notwithstanding these limitations, the framework's complementarity with other resources in the Islamic intellectual tradition, including *ilm al-kalām*, *uṣūl al-fiqh*, and Qur'anic rhetoric, suggests that it is best understood as one indispensable component of a broader, integrated *da'wah* methodology rather than a standalone solution.

Implications for Da'wah Education and Training

The present findings have concrete implications for the training and education of *da'wah* practitioners. Islamic higher education institutions that prepare students for public engagement with secularism and atheism would benefit from incorporating a systematic study of *Ādāb al-Bāḥṡ wa al-Munāẓarah* into their curricula. Such study would develop in students' procedural competencies required to engage in structured intellectual exchange without losing composure, clarity, or ethical grounding.

Moreover, the revival of the *munāẓarah* tradition in educational settings could serve a broader pedagogical function: training students in the art of principled disagreement, a competency that is valuable not only for engagement with New Atheism but also for navigating internal Islamic scholarly disagreement and for interfaith dialogue more broadly. The etiquette of *munāẓarah*, as articulated by Taşköprüzade, constitutes a contribution to the education of the Muslim intellect in the full sense of the term.

Conclusion

This article has argued that Taşköprüzade's *Ādāb al-Bāḥṡ wa al-Munāẓarah* offers a rigorous and ethically grounded methodology for *da'wah* engagement with New Atheism. Through a systematic analysis of the framework's core components (the tripartite functions of the questioner, the corresponding obligations of the respondent, and the etiquettes governing the entire exchange), the article has demonstrated that the classical Islamic science of disputation possesses both the analytical precision and the ethical depth required for productive engagement with the assertive, multi-disciplinary discourse of New Atheism.

Mapping Taşköprüzade's typology onto New Atheist argumentative strategies reveals that the classical framework is genuinely applicable. It equips *da'wah* practitioners with a vocabulary for identifying the type of objection being advanced, a protocol for responding with appropriate rigor, and an ethical code that guards the integrity of the engagement. The framework's redefinition of the goal of the *da'wah* exchange is perhaps its most profound contribution.

This article contributes to a growing scholarly conversation about the recovery of classical Islamic intellectual resources for contemporary applied purposes. It suggests that the Islamic tradition contains within itself not only the theological content of its self-defense but also the methodological architecture of principled intellectual engagement. Further research might extend this framework to other contexts of *da'wah* in pluralistic societies, examine its application across digital media platforms, and explore its relationship with contemporary theories of argumentation and informal logic.

Declaration of AI-Generated Content

In preparing this manuscript, the author used Claude (Anthropic) to refine language, improving phrasing and enhancing stylistic clarity. All substantive intellectual content, scholarly argument, and academic judgment remain entirely the author's own. The author has reviewed, critically assessed, and edited all AI-assisted output, and assumes full responsibility for the accuracy, integrity, and originality of the published work.

References

- Al-Attas, S. M. N. (1978). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia.

- Al-'Ujayrī, 'Abd Allāh b. Ṣāliḥ. (2014). *Malīshiyā al-Ilḥād: Madkhal li Fahm al-Ilḥād al-Jadīd*. London: Takwīn li al-Dirāsāt wa al-Abḥāth.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān. (1993). *Min Tārīkh al-Ilḥād fī al-Islām*. Cairo: Sīnā li al-Nashr.
- Belhaj, A. (2016). Ādāb al-Baḥth wa al-Munāẓarah: The Neglected Art of Disputation in Later Medieval Islam. *Arabic Sciences and Philosophy*, 26(2), 291–307.
- Brockelmann, C. (1943-1949). *Geschichte der arabischen Litteratur*, and its Supplement. Leiden: Brill.
- Creswell, J. W. (2014). *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. London etc.: Bantam Press.
- Dennett, D. C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking.
- Eagleton, T. (2009). *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*. Yale: Yale University Press.
- El-Rouayheb, K. (2015). *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fūdah, Sa'īd 'Abd al-Laṭīf. (2016). *Al-Adillah al-'Aqliyyah 'alā Wujūd Allāh bayna al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*. Cairo: Dār al-Ṣāliḥ.
- Ḥabannakah al-Maydānī, 'Abd al-Raḥmān. (1991). *Kawāshif Zuyūf fī al-Madhāhib al-Fikriyyah al-Mu'āṣirah*. Damascus: Dār al-Qalam.
- Hallaq, W. B. (1987). The Development of Logical Structure in Sunnī Legal Theory. *Der Islam*, 64(1), 42–67.
- Hallaq, W. B. (1993). *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press.
- Hamid, S. (2016). Da'wah in the Digital Age: Rethinking Islamic Outreach for the Twenty-First Century. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 36(2), 195–210.
- Harris, S. (2004). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton.
- Hitchens, C. (2007). *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve Books.
- Karabela, M. (2010). *The Development of Dialectic and Argumentation Theory in Post-Classical Islamic Intellectual History*. [Unpublished doctoral dissertation]. McGill: McGill University.
- Mach, R. (1977). *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection Princet on University Library*. Princeton: Princeton University Press.
- Miller, L. B. (1984). *Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth Through Fourteenth Centuries*. [Unpublished doctoral dissertation]. Princeton: Princeton University.
- Mughniyya, Muḥammad Jawād. (1986). *Shubuhāt al-Mulḥidīn wa al-Ijābah 'anhā*. Beirut: Dār al-Maktabah al-Hilāl.
- Muṣṭafā 'Abd al-Nabī. (2021). *Al-Inās wa al-Musāmarah 'alā Risālah Ādāb al-Baḥth wa al-Munāẓarah*. Kuwait: Dār al-Ḍiyā'.
- Nasr, S. H. (2010). *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition*. California: HarperOne.
- Oruç, R. (2025). *Munāẓara and Islamic Traditions of Argument*. In *The Routledge Handbook of Argumentation Theory*. Ed. Scott Aikin, John Casey, & Katharina Stevens. New York: Routledge.
- Sezgin, F. (1967). *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Leiden: Brill.
- Soufī, Y. (2017). *Pious Critique: Abu Ishāq al-Shīrāzī and the 11th Century Practice of Juristic Disputation*. [Unpublished dissertation]. Toronto, Canada: University of Toronto.

- Stenger, V. J. (2007). *God: The Failed Hypothesis-How Science Shows That God Does Not Exist*. New York: Prometheus Books.
- Taiai, M. & Oruç, R. (2021). Uses, Motives, Functions, and Virtues of Silence in Argumentation in Light of Jadal and Ādāb al-Baḥṭh wa al-Munāẓarah. *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam*, 23(2), 225-248.
- Taşköprüzade, A. ibn M. (n.d.). *Ādab al-Baḥṭh wa al-Munāẓarah* [Manuscript/published edition]. Various publishers.
- Widigdo, M. S. A. (2016). *Imam al-Haramayn al-Juwayni on Jadal: juridical and Theological Dialectic in the Fifth/Eleventh Century*. [PhD thesis]. Bloomington, IN: Indiana University
- Zenk, T. (2015). New Atheism. In *The Oxford Handbook of Atheism*. Ed. Stephen Bullivant & Michael Ruse. Oxford: Oxford University Press.



Social Media as a Space for Digital Da'wah: A Study of *Mawḍū'ī*'s *Tafsīr* on Da'wah Verses in the Qur'an

Suriadi Samsuri ^a

^a Program Studi Magister Pendidikan Agama Islam, Universitas Sultan Muhammad Syafiuddin Sambas, Indonesia
suriadisambas@gmail.com (corresponding author)

Received Date:
20 June 2026
Accepted Date:
2 July 2026
Published Date:
31 July 2026

Abstract

This research aims to examine social media as a digital da'wah space through the mawḍū'ī interpretation approach to da'wah verses in the Qur'an. The development of information and communication technology has changed the pattern of community interaction, including in the delivery of religious messages. Social media is an effective means of disseminating Islamic values to the wider community, without being limited by space or time. Therefore, a comprehensive study is needed on the relevance of Qur'anic verses to the use of social media as a da'wah medium in the digital era. This research employs a library-based method with a mawḍū'ī (thematic) tafsir approach. Primary data is obtained from verses of the Qur'an related to da'wah, while secondary data comes from various relevant books of tafsir, books, scientific articles, and literature. The analysis is carried out by identifying, collecting, and interpreting da'wah verses thematically to find da'wah principles that can be applied in the digital space. The results of the study show that social media aligns with the principles of da'wah taught in the Qur'an. Da'wah verses such as Q.S. An-Naḥl 16:125, Q.S. Āli 'Imrān 3:105, Q.S. Fuṣṣilat 41:33, and Q.S. Al-Aḥzāb 33:45–46 affirm that da'wah must be carried out with wisdom, good advice, and polite dialogue. These principles are the ethical foundation for the use of social media as a means of digital da'wah. In addition to having great potential in expanding the reach of da'wah and increasing public access to religious information, social media also presents challenges in the form of spreading hoaxes, hate speech, intolerance, and irresponsible religious content. Therefore, digital da'wah needs to be done wisely by prioritising Islamic communication ethics, religious moderation, and the values of raḥmatan lil 'ālamīn. This study concludes that social media is a digital da'wah space that aligns with the spirit of the Qur'anic da'wah and can be an effective instrument for spreading Islamic messages in the digital era. Its use needs to be directed towards strengthening

moderate, inclusive, and constructive Islamic values to realise harmonious, civilised community life.

Keywords: Social Media, Digital Da'wah, Tafsir *Mawḍū'ī*, Da'wah Verses, Al-Qur'an

Cite as: Samsuri, S. (2026). Social Media as a Space for Digital Da'wah: A Study of Mawḍū'ī's Tafsīr on Da'wah Verses in the Qur'an. *Journal of Al-Falah*, 2(1), 22–30.

Introduction

In today's digital era, social media has become an integral part of human life (Putri, 2023). From the perspective of the Qur'an, da'wah, or conveying religious messages, is a task that every Muslim must carry out. Thus, social media can be used as an effective means of da'wah in the digital era. Social media can reach a large number of people in a short time. In addition, social media allows us to interact with others directly and share accurate, useful information (Prasetyo & Widodo, 2021).

In this era, many young people are very open to the development of the times, without filtering the incoming impact. In many cases, their behaviour is often influenced by the misuse of digital access and not making good use of social media. With the current development of social media, it should be used as a means of Islamic da'wah. Based on the latest data, Indonesia recorded 212.9 million internet users and 167 million active social media users in 2024. This data comes from the total population of Indonesian citizens, which is 276.4 million. The data show that people currently tend to use the internet actively, especially social media (Rahmawati, 2021). There are many reasons people like to use the internet and social media, and it is not surprising that they are popular communication tools today. Therefore, da'wah needs to keep up with the times by utilising today's digital da'wah media.

Da'wah in the digital era is very important for the younger generation to accept Islamic teachings as a foundation in facing the changing times. The Qur'an is the primary source of guidance in life and the fundamental teachings of Islam. Allah SWT commands Muslims to preach in accordance with Islamic law. With the advent of the digital era, we must use it to the best of our ability as a means of preaching (Humairoh, 2021). With a wide scope, social media has great potential to convey important and useful information, including Islamic values in daily life. According to Yoga, the media has become an important element and the main supporter in human life, especially in terms of obtaining, transmitting, and disseminating information to the public (Yoga, 2015). Da'wah not only requires direct advice and lectures but must also adapt to the times to reach and influence more people.

Social media allows da'wah messages to reach individuals from diverse backgrounds, regions, and even countries. By utilising social media, da'wah can reach audiences more effectively, making it easier for the Alpha generation to understand Islamic teachings. In the Quran, the command of Allah SWT to preach has been explained as found in Q.S *An-Naḥl āyah* 125:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۚ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

Translation: Invite (people) to the way of your Lord with wisdom and good instruction, and argue with them in a way that is best.

Indeed, your Lord, He is the best knowing of those who have strayed from His path, and He is the best knowing of those who are guided.

An-Naḥl 16:125

According to Ibn Kathir, this *āyah* is the primary guideline for implementing da'wah, emphasising the importance of employing methods that align with the conditions of the *mad'ū* (the da'wah objects). Da'wah must be done with wisdom (wisdom), *maw'izah ḥasanah* (good advice), and *mujādalāh bi al-latī hiya aḥsan* (polite and argumentative dialogue) (Katsir, 2003).

In the context of social media as a digital da'wah space, this *āyah* shows that digital technology is not only a means of disseminating religious information but also a forum for applying Islamic communication ethics. The principle of wisdom requires the *dā'ī* to choose content that is relevant, educational, and in accordance with the character of the digital audience. The principle of *maw'izah ḥasanah* encourages the delivery of an inspiring and soothing da'wah message. In contrast, the principle of *mujādalāh bi al-latī hiya aḥsan* is a guideline in dealing with differences of opinion that often appear in comment columns, discussion forums, and other social media platforms. Thus, Q.S. *An-Naḥl āyah* 125 provides the basis for the view that digital da'wah must prioritise wise, polite, and persuasive communication so that social media can become a constructive and educational space for da'wah to educate the public. The *āyah* explains the responsibility of Muslims to convey the call to mankind, to return to their creator, God. Of course, the da'wah approach referred to here must be wise and based on strong knowledge. Here, we can use social media to spread religious values that can be implemented in daily life. Most of humanity already uses social media, so da'wah will be easier to convey to the wider community.

Social media also facilitates discussion forums, allowing interaction between congregations and religious leaders. For example, they can exchange ideas, ask questions, and provide answers more easily through digital platforms. Through online dissemination of information, da'wah can promote tolerance and understanding across religions, foster better understanding between different religions and beliefs, strengthen tolerance, and reduce interfaith conflicts (Hana, 2007). After that, there is a term called digital exploration. Overall, digital exploration refers to the use of digital technology to conduct research in a specific field. Digital discovery involves using digital technology to investigate, explore, and understand a particular body of information or field in depth. It involves the use of various digital devices and technologies, including computers, software, mobile devices, and the internet (Suriadi, 2023). This is done to collect data, analyse information, and make discoveries. Thus, digital exploration serves as a tool that encompasses a variety of information, including in the context of da'wah.

Social media can be seen as an indirect tool that facilitates interaction and communication among users for exchanging information, images, videos, and ideas. Therefore, social media has great potential in spreading Islamic values in society. In this digital era, platforms such as *TikTok*, *Instagram*, *YouTube*, and the like can be broad and fast media for spreading Islamic teachings. The essence of Islamic teachings involves compassion and justice (Poernomo et al., 2025).

Social media provides an opportunity for Muslims to share information about kindness, provide support to others, and promote social justice. In addition, through various features on social networking platforms, Islamic moral and ethical values such as honesty, patience, and mutual support among individuals can be reflected in shared content. Using facilities such as live broadcasts and video sharing by Muslim scholars and activists, they can deliver lectures, hold discussions, and provide advice accessible to the global community (Suriadi, 2020). However, it is important to remember that the use of social media in the context of Islamic

values must be done wisely. Muslims need to be aware of content that is not in line with Islamic teachings and maintain ethics in communicating online. Therefore, social media has the potential to be an effective means of spreading Islamic values and fostering a society based on ethics and morality that respects the teachings of Islam. Through this research, it is hoped that the public can better understand the importance of using social media wisely and effectively in conveying messages of kindness. Therefore, the purpose of this research is to enhance the community's understanding so they can use modern facilities wisely.

Research Methods

This research is a literature review that uses data from the literature on the research theme. Data sources include primary sources, such as Qur'anic verses relevant to Islamic da'wah, as well as secondary sources, such as journals, the Qur'an, and other related literature that focus on the theme of this research. In this study, a content analysis technique was used to analyse Qur'anic verses related to Islamic da'wah.

Results and Discussion

Da'wah plays an important role in the Islamic world because it is a form of information that must be known by the public, especially adherents of Islam. Allah SWT explains in Q.S *Fuṣṣilat āyah* 33:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾

Translation: And who is better in speech than one who calls to Allah and does good and says, "Indeed, I am of the Muslims (who submit)?"

Fuṣṣilat 41:33

According to Wahbah az-Zuhaili, this *āyah* explains the glory of the person who preaches to Allah with good words, as evidenced by pious deeds and an Islamic identity reflected in his behaviour. Da'wah is not enough to be done through speech, but it must be accompanied by example (Al-Zuhaili, 1991).

From the perspective of social media, this *āyah* emphasises that the success of digital da'wah is highly dependent on the integrity and credibility of the *dā'ī*. Social media users who convey Islamic messages must be able to demonstrate that the content they share aligns with the behaviour they display in real life and in digital interactions. This *āyah* also teaches that social media can be a means of spreading the best sayings (*aḥsanu qawlan*), which convey the values of faith, peace, brotherhood, tolerance, and noble morals. Therefore, digital da'wah is not only measured by the number of followers, the number of views, or the level of popularity, but also by the extent to which the content disseminated can invite people to Allah and encourage the realisation of righteous behaviour.

Da'wah is an obligation, so it must be carried out. There are no words more uplifting than the words of one who invites others to acknowledge the oneness of Allah and only worship Him. This *āyah* motivates spreading da'wah, describing its excellence as an invitation to Allah, grounded in a strong foundation of knowledge. With today's digital transformation, we can use it to disseminate da'wah so it can be more easily accessed by the wider community and in accordance with the guidance of the Qur'an. The importance of information in the Islamic world, such as the flow of water in the body of beings, with the emphasis that information systems must be designed with effectiveness for the main goals to be achieved (Effendy et al.,

2023). They also added the definition of information as a collection of interrelated molecules and components with the rapid development of today's technological media.

The intensity of da'wah implementation has a significant impact on the acceptance of Islamic teachings, especially among teenagers. In the current era, teenagers tend to use technology actively. If this generation is not given an understanding of and guidelines related to Islamic teachings, it can potentially disrupt and damage the moral structure and order of society. Through da'wah efforts and concern for the morality around them, adolescents can be empowered and guided to form positive characters (Sugestian, 2020). Allah SWT says in Q.S *Āli 'Imrān āyah* 105:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ
عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾

Translation: And let there arise among you a group of people inviting to goodness, enjoining what is right and forbidding what is wrong. And it is they who will be successful.

Āli 'Imrān 3:105

According to M. Quraish Shihab, this *āyah* emphasises the importance of groups or communities that actively invite the community to goodness and prevent evil (M. Quraish, 2005). Da'wah is not only an individual responsibility, but also a social responsibility that must be carried out in an organised way. In the digital era, social media has given birth to various da'wah communities that utilise platforms such as *Facebook*, *Instagram*, *TikTok*, *YouTube*, and *WhatsApp* to disseminate Islamic values. This *āyah* can be understood as a basis for the formation of a digital da'wah community that disseminates Islamic information, educates the public, and builds moral awareness amid the rapid flow of information (Khusaini, 2026). The principle of *amar ma'rūf nahī munkar* in this *āyah* also requires social media users to play an active role in producing and disseminating positive content while avoiding the spread of hoaxes, hate speech, slander, and content contrary to Islamic values. Therefore, social media can be understood as a strategic space to realize the mission of collective da'wah as mandated in the Qur'an.

Inviting them to do good does not have to be in person; in the current digital era, we can invite them to do good more easily, such as by spreading da'wah through existing digital channels. Da'wah and communication are inseparable, especially in the digital era. Communication plays an important role in the success of a preacher, and communication skills are essential for the message of da'wah to be conveyed well. In the context of the dissemination of religious teachings in the digital age, communication has three main roles: first, helping preachers understand the characteristics of digital society; second, ensuring that the message of da'wah is conveyed effectively; and third, contributing to the spread of the message of da'wah to all levels of society in the digital era (Hayat & Abidin Riam, 2022).

Communication has a very important role in spreading da'wah. It is important to avoid miscommunication to prevent misunderstandings that could render the knowledge obtained inappropriate (Nurhadi et al., 2023). In the digital era, the risk of miscommunication can increase, especially with the emergence of fake news and hoaxes. Thus, the role of the preacher is very important in ensuring that the teachings conveyed align with the values taught (Febriana, 2021). Various factors can cause inconsistencies in the information conveyed, for example, editing errors in da'wah videos or writing errors in da'wah writing. This inaccuracy can result in a lack of understanding on the part of the listener or reader, so that the da'wah material is not conveyed effectively.

Therefore, caution in compiling and conveying da'wah messages is very important. Da'wah in the digital era certainly requires the use of digital technology as a distribution platform. The development of technology also influences the field of education, where it is specifically involved in the learning process. The use of digital technology in learning allows educators to combine knowledge with technological advancements. The use of digital technology as a learning medium also significantly impacts the implementation of the learning process (Sarbanini et al., 2022).

From the perspective of the Qur'an, da'wah in the digital era must be conducted well and integrate its principles into practice in the digital world. In the digital era, it is hoped that digital technology can be used to strengthen relationships with the ummah, as well as to foster good communication and build strong relationships (Raharjo, 2021). Digital technology in Islamic learning can be accessed through various platforms, including online classes, webinars, and courses. For example, there is an application called "*Belajariah*" that focuses on online da'wah and Islamic religious learning. The existence of this platform is inseparable from the development of social media use across various aspects of life. In addition to presenting Islamic religious learning materials, "*Belajariah*" also offers online courses delivered by professional experts in their fields. The presence of this platform contributes positively to improving the quality and structure of da'wah in the dissemination and transmission of Islamic religious knowledge. The high enthusiasm among users for taking online courses indicates that the platform is an effective choice for them to meet their learning needs in Islamic studies (Sari, J. P., Setio, J., Satria, R., Oviyanti, F., & Maryamah, 2024).

Therefore, digital technology makes a significant contribution, both in the context of learning as a form of universal education and in the delivery of da'wah to spread Islamic teachings. However, the use of digital technology needs to be done wisely by filtering the information received, storing useful information, and avoiding harmful information. The transformation in how we communicate with others caused by digital technology also affects preachers, who usually deliver da'wah directly (Coyne et al., 2017), but with the adoption of this technology, preachers can easily spread Islamic values. However, keep in mind that the selection of content shared and the platform used need to be considered, as it has a major impact on the dissemination of information and the teachings of Islamic values (Dhora et al., 2023).

In the digital era, social media has become a forum for various information presented online. Da'wah spread through social media can not only reach Generation Alpha, but can also embrace all generations. Thus, the teachings of Islam can be accepted and followed by various circles. The existence of da'wah content on internet platforms also allows social media users to use it as a means to fill their free time with more useful activities, while increasing their understanding of Islamic teachings (Fajrussalam et al., 2023).

The development of technology and communication has progressed rapidly, as characterised by the ease of digital access today. The digital era has brought new challenges and opportunities in Islamic da'wah (Munir, 2009). The Qur'an emphasises the importance of da'wah and the role of communication in disseminating Islamic teachings. The message of da'wah must align with Islamic values, such as honesty, clarity, kindness, gentleness, and effectiveness. With the rise of new media, preachers inevitably find it difficult to understand the technical aspects of imparting knowledge. To identify various content tactics used by preachers, this study analysed content on *TikTok*, particularly in the FYP (For You Page) section. FYP is a section of *TikTok* where users can find videos tailored to their current preferences, behaviours, and trends. It evaluates the types of content produced by various content creators by discussing their production techniques in detail. Each piece of content also has unique characteristics that *TikTok* users can remember (Aji & Bhakti, 2021).

In addition to *TikTok*, *YouTube* is also a means of spreading Islamic teachings. *YouTube* is one of the most popular da'wah platforms that build a positive image of Islam in cyberspace

by applying theories of intercultural communication, such as *Nizām al-Ukhuwwah*, Hasan Al-Banna, and Ting-Toomey. Many of the younger generation are active in spreading da'wah through *YouTube*, which allows positive expressions of Islam. The importance of increasing religiosity among adolescents can be achieved by watching da'wah videos on *YouTube*, which can change their view of the importance of understanding and learning their religious teachings (Romadi, 2020). Many generations visit *YouTube* more often than other platforms, so in an effort to develop Islamic da'wah, individuals can create good content and share their opinions. Two strategies found in this context are content creation and collaboration. In this way, users can promote Islamic da'wah on *YouTube* and develop it into a reference source for Islamic studies (Yahya et al., 2020).

Then there is *Instagram*, a social media platform that requires internet access to upload content. *Instagram* offers features that can be used for da'wah activities, such as uploading photos and videos to *Instagram* feeds to increase engagement. Da'wah content uploaded on *Instagram* can quickly reach audiences due to the speed of internet access and digital technologies that have added value in this era. In addition, *Instagram* is one of the popular and in-demand social media, especially if the account offers an attractive visual appearance, thereby increasing the value of the account in the eyes of many people, especially those who have similar tastes (Kholik, 2021) with attractive and easy-to-use features, da'wah can be delivered quickly and widely. The expressives also make *Instagram* an effective social platform for spreading information.

Islamic values play a crucial role in directing actions and relationships between people, especially in today's digital era. In the midst of technological advances and rapid digital developments, Islamic principles have become a solid basis to guide individuals in using and interacting with these technologies. Allah SWT said in Q.S. *Ibrāhīm āyah* 44, which explains giving warnings and guiding humans to the right path. Da'wah is an invitation to do good that Allah is pleased with and prohibits unrighteous acts that are hated by Him, to spread goodness to fellow humans. By integrating Islamic values into the use of technology, people can form a useful digital environment. Conceptually, Islamic values come from the most reliable source and teaching, the Qur'an which points in the right direction. Education based on Islamic values needs to be taught from an early age and must be supported by the school environment and its surroundings. Thus, in this digital era, Muslim individuals need to commit to upholding Islamic values as a guideline in their every interaction on social media.

Conclusion

The Qur'an is the primary source of inspiration for Muslims engaged in da'wah. This research emphasises the importance of da'wah in the digital era as a response to the times. In the current digital era, da'wah is becoming. The results of the study confirm that the use of social media and modern technology is the right step in reaching a wide audience and increasing understanding of da'wah. The use of social media as a means of da'wah is considered effective in influencing people's thoughts and behaviours in the digital era when it is done with the right strategy, relevant content, and active audience engagement, as it can help spread da'wah.

Based on these three verses, it can be concluded that social media as a digital da'wah space has a strong foundation in the Qur'an. Q.S. *An-Naḥl āyah* 125 emphasises that the digital da'wah method must be based on wisdom, good advice, and polite dialogue. Q.S. *Āli 'Imrān āyah* 105 affirms the collective responsibility of Muslims to spread goodness through various digital platforms. As for Q.S. *Fuṣṣilat āyah* 33, it emphasises the character and integrity of digital *dā'ir*, namely conveying Islamic teachings through good words and concrete examples. Thus, social media in the perspective of the Qur'an can be understood as a modern da'wah *wasīlah* (means) that allows the spread of Islamic messages widely, quickly, and effectively, as

long as its use is still based on the principles of wisdom, *amar ma'rūf nahlī munkar*, and moral exemplary as taught by the Qur'an. This interpretation shows that the development of digital technology does not contradict Islamic da'wah but can be a strategic instrument for realising the mission of *rahmatan lil 'alamīn* in the digital era.

Bibliography

- Aji, B. S., & Bhakti, C. P. (2021). Pengembangan modul digital eksplorasi karir berdasarkan teori multiple intelligences untuk siswa sekolah menengah pertama. *Prosiding Seminar Nasional Bimbingan Dan Konseling Islami*.
- Al-Zuhaili, W. (1991). *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aq īdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Dar al-Fikr Dar Al-Fikr Al-Mouaser.
- Coyne, S. M., Radesky, J., Collier, K. M., Gentile, D. A., Linder, J. R., Nathanson, A. I., Rasmussen, E. E., Reich, S. M., & Rogers, J. (2017). Parenting and digital media. *Pediatrics*, 140(Supplement_2), S112-S116.
- Dedi, S., & Suriadi, S. (2023). Informasi Dan Teknologi Dalam Perspektif Pendidikan Islam. *Al-Afkar*, 6(1), 524–531.
- Dhora, S. T., Hidayat, O., Tahir, M., Arsyad, A. A. J., & Nuzuli, A. K. (2023). Dakwah Islam di Era Digital: Budaya Baru “e-Jihad” atau Latah Bersosial Media. *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan Dan Kemasyarakatan*, 17(1), 306-320.
- Effendy, E., Siregar, E. A., Fitri, P. C., & Damanik, I. A. S. (2023). Mengenal Sistem Informasi Manajemen Dakwah (Pengertian Sistem, Karakteristik Sistem). *Jurnal Pendidikan Dan Konseling*, 5(2), 4343-4349.
- Fajrussalam, H., Farhatunnisa, G., Realistiya, R., Rosyani, W. A., & Rahmawati, Y. (2023). Penggunaan Media Sosial Sebagai Sarana Pengembangan Dakwah Islam. *INNOVATIVE: Journal of Social Science Research*, 3(2), 2337-2447.
- Febriana, N. A. (2021). Peran Da'i dalam Mengatasi Hoax di Indonesia (Studi Kasus Teknik Penyampaian dan Content Dakwah Ustadz Hanan Attaki Mengenai Hoax). *Al-Hikmah: Jurnal Dakwah Dan Ilmu Komunikasi*, 8(1), 52-67.
- Hana, R. Al. (2007). Sinergi Strategi Dakwah Kultural NU dan Muhammadiyah. *Ilmu Dakwah*, 14(1), 119–120.
- Hayat, N. M., & Abidin Riam, Z. (2022). Peran Komunikasi Dakwah di Era Digital Upaya Maksimal Pembelajaran Agama Islam. *IQ (Ilmu Al-Qur'an): Jurnal Pendidikan Islam*, 5(2), 227-240.
- Humairoh, S. (2021). Peran Majelis Taklim dalam Meningkatkan Religiusitas Masyarakat Melalui Kajian Kitab Rutinan di Desa Suci Kecamatan Panti Kabupaten Jember. *Jurnal Al-Hikmah*, 19(2), 179-192.
- Katsir, I. (2003). *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 1-7. Beirut Lebanon: Daar Ma'rifah.
- Kholik, A. (2021). Klasifikasi Menggunakan Convolutional Neural Network (CNN) Pada Tangkapan Layar Halaman Instagram. *Jurnal Data Mining Dan Sistem Informasi*, 2(2), 10-20.
- Khusaini, A. A. (2026). Digitalisasi Pembelajaran PAI Dengan Model PJBL Berbasis Canva For Education di SMPN 7 Kota Mojokerto. *TARBIYA ISLAMIA: Jurnal Pendidikan Dan Keislaman*, 16(1), 84-93.
- M. Quraish Shihab. (2005). *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Indonesia: Lentera Hati.
- Munir. (2009). *Pembelajaran Jarak Jauh : Berbasis Teknologi Informasi dan Komunikasi*. Bandung: Alfabeta.

- Nurhadi, Z. F., Salamah, U., Solihin, O., & Berlianti, S. (2023). Strategi Komunikasi Penyuluh Agama Dalam Mensosialisasikan Moderasi Beragama. *Alhadharah: Jurnal Ilmu Dakwah*, 22(1), 67-83.
- Poernomo, K. N., Natarya, R., Badry, M. A. A. N., & Faizi, A. (2025). Pemanfaatan Media Sosial sebagai Inovasi Media Pembelajaran Bahasa Indonesia di Era Digital. *Narasi: Jurnal Kajian Bahasa, Sastra Indonesia, Dan Pengajarannya*, 3(1), 24–39.
- Prasetyo, A. & Widodo, H. (2021). Literasi Keagamaan Digital Siswa SMA di Era Media Sosial. *Studi Keislaman Dan Masyarakat*, 9(2), 134–148.
- Putri, R. A. et al. (2023). Media Sosial sebagai Tantangan dan Solusi dalam Pembelajaran PAI. *Tarbiyah*, 11(2), 200–215.
- Raharjo, S. (2021). Transformasi Kompetensi Guru di Era Digital. *Teknologi Dan Pendidikan*, 4(2), 88–102.
- Rahmawati, N. (2021). Dakwah di Era Digital: Antara Strategi dan Etika. . . *Jurnal Al-Bayan: Media Kajian Dan Pengembangan Ilmu Dakwah*, 3(2), 34.
- Sari, J. P., Setio, J., Satria, R., Oviyanti, F., & Maryamah, M. (2024). Tantangan Madrasah Di Era Digital: Transformasi Pendidikan Agama Islam Dalam Konteks Teknologi. *Mudarrisuna: Media Kajian Pendidikan Agama Islam*, 14(2), 211-222.
- Suriadi. (2020). Pendekatan Pembelajaran Contextual Teaching and Learning. *JURNAL EDUCATIVE*, 5(1), 84–99.
- Yahya, Y. K., Untung, S. H., & Fajari, I. A. (2020). Da'wah di Youtube: Upaya Representasi Nilai Islam Oleh Para Content-Creator. *Proceedings of the 2nd International Conference on Islamic Studies, ICIS 2020, 27-28 October 2020, Ponorogo, Indonesia*.
- Yoga, S. S. (2015). Dakwah di Internet: Konsep Ideal, Kondisi Objektif, dan Prospeknya. *Jurnal Al Bayan: Media Kajian dan Pengembangan Ilmu Dakwah*, 22(31), 56-70.



A Preliminary Analysis of the Preconditions for the Emergence of an Islamic Educational Movement in Al-Attas' Framework

Sharifah Hajar Almahdaly,^a & Tatiana Denisova^b

^a PhD Student, Raja Zarith Sofiah Center For Advanced Studies In Islam, Science, And Civilisation (RZS-CASIS), Universiti Teknologi Malaysia (UTM) Kuala Lumpur, Malaysia.

^b Raja Zarith Sofiah Center For Advanced Studies In Islam, Science, And Civilisation (RZS-CASIS), Universiti Teknologi Malaysia (UTM) Kuala Lumpur, Malaysia.

hajar.almahdaly@gmail.com (corresponding author); denistat@yahoo.com

Received Date:

12 June 2026

Accepted Date:

9 July 2026

Published Date:

31 July 2026

Abstract

*Past and contemporary Islamic movements overwhelmingly focused on political and economic reform, often neglecting the inner moral and intellectual condition of the individual. This paper argues that such neglect results from a fundamental confusion about the nature of education itself. The paper critiques the corporatisation of education and the reduction of authority to institutional structures rather than personal moral-intellectual integrity. The analysis offers a philosophical groundwork for rethinking Islamic educational initiatives beyond neoliberal and activist frameworks. Drawing principally on the educational philosophy of Syed Muhammad Naquib Al-Attas, the paper inspired by his concepts of *adab* (recognition and acknowledgement of proper order) and *ta'dīb* (the inculcation of that order) as the necessary foundations for any authentic reforming initiative without neglecting education as its core; this process is what we name it the Islamic educational movement. We propose that such a movement must fulfil two preconditions. First, it must recognise the type of order it seeks, distinguishing between temporal orders (economic, political) which are sustained by external maintenance, and eternal orders (knowledge, truth) sustained by conscious commitment and integrity. Second, it must preserve the integrity of knowledge through the moral-spiritual refinement of the knower, as well as courageous actions that acknowledge its rightful places within the hierarchy of that type of order. It concludes that without recovering *adab* in the individual self-discipline of their soul, no collective reform, however well organised, can restore justice ('*adl*) or truth.*

Keywords: Al-Attas, *adab*, educational movement, Islamic movement, Islamic education, *ta'dīb*, justice ('*adl*), integrity of knowledge, corporatisation of education, philosophy of education

Cite as: Syed Ahmad Almahdaly, S. H., & Denisova, T. (2026). A Preliminary Analysis of the Preconditions for the Emergence of an Islamic Educational Movement in Al-Attas' Framework. *Journal of Al-Falah*, 2(1), 31–46.

Introduction

Modernity accords excessive importance to progress, development, and innovation across all fields of knowledge. As a result, both societies and individuals have become disoriented regarding their direction and ultimate purpose in life, particularly under the influence of secular pragmatism (Abd Jelani, 2018, p. 20-22). Al-Attas characterises this condition as one shaped by “the spirit of here and now” (Al-Attas, 1978).

This is especially true for Muslims who are caught in the spirit emanated from the Islamic Movements beginning from the end of the 19th Century (Siddiqui, 1982, p. 6-7), a period marked by political dissonance during the Ottoman rule as well as the rise of Western scientific paradigms that questioned inherited religious beliefs and long-standing traditions. Various phases of social overhauls (reformations) have taken place since then that would alter the very foundation of one's position in religion.

This happened to coincide with the proliferations of modern educational initiatives (Shafie, 2004) in the form of institutionalisations of political authority, legal and economic development (Choueiri, 2010, p. 86). A significant portion of these educational and institutional developments drew upon the organizational frameworks and normative commitments of socio-political Islamic movements such as the Egypt's *Muslim Brotherhood* (Wonder, 2008), Turkey's *Hizmet* (Atay, 2019), Indonesia's *Muhammadiyah* (Muhammadiyah Education Council, 2014) and Malaysia's ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia) (Sundaram & Cheek, 1992; Hassan, 2003).

Despite their diverse national contexts, these movements share a common orientation. Which is a movement that predominantly focuses on achieving political and economic gains. With neoliberalism rising globally in the 1980s, education, healthcare, and religion was increasingly viewed in terms of efficiency, productivity, and market values. Institutions were reframed not just as cultural or moral spaces, let alone as a religious establishment, but as mere economic enablers. Islamic Movements are unfortunately mistakenly seen by Muslims themselves to bring about only social overhauls solely meant to aid economic stability masqueraded by its various political resurgence in the name of Islamic Reformation (Al-Attas, 1975; Sheikh Idris, 1977, p. 1; Wan Daud, 1998, p. 405-406). This predominant focus on political and economic outcomes has come at the expense of a deeper vision of education.

This paper is aimed to present a preliminary analysis on the criteria that preserves order and integrity of knowledge in ourselves as a condition for the Islamic educational movement to take place. To do this, we must first (1) identify the type of order that we seek and second, (2) preserve the integrity of knowledge through action. The two objectives will require an intellectual investigation basing from the works of Syed Muhammad Naquib Al-Attas' proposition of the solution to the vicious cycle fuelled by *systemic* corruptions of knowledge breeding false leaderships which results into injustice where the discipline and order of reality (termed as *adab*) were compromised. The following sections elaborate this argument by first diagnosing the crisis of early modern movements, then expounding Al-Attas' concepts of justice and *adab*, and finally deriving the two preconditions for an authentic Islamic educational movement.

The Crisis of Early Modern Islamic Movements

Before returning to Al-Attas' solution, it is necessary to understand precisely why existing movements have failed to address the inner moral dimension of reform. In the time where movements such as organized intellectual activism most commonly adapt organizational systems (Dumovich, 2026; Alsoos, 2023; Mitchell, 1933; Abdul Malek, 2011) of orders under neoliberal values (Wan Daud, 2013), it poses a challenge to delineate the Islamic Movements from the other (Kramer, 1986). The deliberations regarding Islamic Reformation have always been concerned with ways of restoring order in our communities through establishing political authority and reformation of the system (Abdul Hamid, 2001). These instruments of change initiated by the self-proclaimed fundamentalists are mainly for the purpose of establishing a stable economic stand of achieving the ideal notion of an Islamic State to perturb the lost balance of the Muslim societies (Choueiri, 2010, p. 1-2). This explains why the current and existing discourse on institutions (or products of movements) always ties back to economics (North, 1991, p. 97). Yet this economic and political framing conceals a deeper problem.

Moreover, the focus on reform has more often than not been towards achieving social order, it is devoid of any concern on the inner order of the individual as human beings. Consequently, the reforming process has ignored the importance of individual moral judgement, a neglect which is often reflected in their leadership and pursuance of indefinite forms of justice. Ironically, in most cases of structured activism in NGOs or welfare organisations, leader-reformers in organizations often distanced themselves from the very process of substantive reform. They frequently overlook the fact that their prevailing condition is characterized by the absence of the essential element of genuine transformation; i.e. self-reformation (Abd Jelani, 2018; Almahdaly & Sufi, 2019). This is reflected in the dialectical tension between their conception of the ummah as a collective authority and their dismissal of individual moral responsibilities (Al-Attas, 1978, p. 106-107; Wan Daud, 1998, p. 405-406). This tension between collective ambition and individual neglect is not accidental but structural.

The reformer's role is often conceived without due regard for the personal responsibility that position demands (Wan Daud, 2000; Wan Daud, 2010). This encourages false leadership and to extrapolate this further, would be the cause for disorder in the workings of organization and hence a confusion of legitimacy and authority. How are we to respond when confronted with a systemic condition in which both leadership and the structures of knowledge production have become functionally inoperative? This condition is what Von Grunebaum describes as an effect of the disintegration of cohesive religious and intellectual traditions in the face of modern pressures that has often led to cultural disorientation. In other words, it creates disturbance and displacement in one's peaceful existence (Von Grunebaum, 1983). The consequences extend beyond leadership into everyday interactions.

Equally, this is also the case where at an individual level, interactions with an immediate person are constantly an act of identifying our place in relation to others by embracing a set of values that would be the basis of that placement (Al-Attas, 2015, p. 3; Abd Jelani, 2018, p. 23). Moreover, in the experience within a modern capitalistic environment, not only does it prolong one's ignorance of the existing problem, a matter of resolving it has become problematic.

Al-Attas's Solution and Framework for Proper Education Movement

Al-Attas offers a framework that directly addresses the neglect of internal dilemma identified above. This dilemma we constantly find ourselves in is precisely the condition of which Islam encourages us to act upon, and that is, to preserve both order and integrity of knowledge within ourselves for self-identification of our role in life. In *Islam and Secularism*, Al-Attas represented this predicament as the condition of being in a "vicious circle" (Al-Attas, 1978, p.

106), where truth is confused with falsehood, so much so that the resultant inability to recognize true authority begets wrong action. This relational condition is obvious when the realization of justice depends on the integrity of the agent in question. The outcome is what Al-Attas terms as the loss of ability to do right action (*adab*) towards oneself and others: a dichotomy between work and its meaning, leading to the disorderly and corrupted condition of a person unable to recognise right and wrong in their own actions (Al-Attas, 1995, p. 15-16).

Syed Muhammad Naquib Al-Attas revisits the central concerns articulated in his seminal work *Islam and Secularism* published over fifty years earlier, he returns to this theme in a later work with renewed precision. In one of his last recent works *On Justice and the Nature of Man: A Commentary on Sūrah al-Nisā' (4):58 and Sūrah al-Mu'minūn (23): 12-14* (Al-Attas, 2015). In this later work, he gave a renewed perspective to the predicament on the displacement of the self and ultimately of others, rearticulating both the fundamental problem and its solution through the concept of Justice (*'adl*) in Islam. Through the *āyah* of *Sūrah al-Nisā' (4):58* (Al-Attas, 2015, p. 1), Al-Attas identified two key players that exercise justice: (1) the Keepers (*ahl*) of Trust and (2) Possessors of Command (*ūlū al-amr*) that in our times, the two key players have failed to recognize each other's place and positions due to the *systematic* (Al-Attas, 2015, p. 5) neglect of the possessors of command on religious knowledge in the intellectual tradition, as well as possessing inadequate 'knowledge of human nature to rightly identify individual persons of moral integrity and authentic knowledge' (Al-Attas, 2015, p. 5) in the keepers of trust.

Justice (*'adl*) as Al-Attas formulated it, and is original in its conception, is the condition of which things are in its rightful places.

"Justice is a harmonious condition or state of the affairs whereby everything is in its right and proper place- such as the cosmos; or similarly, a state of equilibrium [italics mine], whether it refers to things or living beings. With respect to man, we say that justice means basically a condition and situation whereby he is in his right and proper place." (Al-Attas, 1995, p. 65)

A *state of equilibrium* is a state where a mean is found in between two extremes. In the case of falling into two extremes, Al-Ghazālī mentioned that justice is the only virtue that extremes do not apply; i.e. an orderly condition can never be disharmonious, it can only be in either a state of order or disorder (Sherif, 1975, p. 72). Al-Ghazālī distinguished three different varieties of justice as moral justice, political justice, and economic justice (Fakhry, 1991, p. 201; Sherif, 1975, p. 72-73; Badrom, 2011, p. 34). Moral justice is the orderly relations of the different faculties of the soul to each other, whereas the last two fall under the fold of ethics for it is orderly relations with others in relation to the society and transactions (Badrom, 2011, p. 34).

What can be extracted from this precise rearticulation is the fact that the self-reformation is held in high regard into what would be the direct, albeit, not simple, solution to break the vicious cycle. The bridge between this and Justice (*'adl*) is in the rearticulation of what he calls as 'right action' in *adab*. Al-Attas stresses on the integral components of *adab* to be both knowledge (*recognition*) and action (*acknowledgement*) where the discipline of order took place. Wherein the former is not up to the self to attain but instead are given as a gift and trust (*amānah*) from God. Recognition of any form of relation transpires during the process of discernment, in which confusion, contradiction, or ambiguity will be gradually diminished as one reaches certainty. This understanding of *adab* has both recognition and acknowledgement as concrete implications for how individuals relate to their roles.

Amidst the confusion in scientific discourse over what constitutes man, Al-Attas provides a critical corrective by grounding the understanding of human reality not in evolutionary reductionism (Al-Attas, 2015, p. 41-42; Denisova, 2019), but by reasserting a metaphysical vision of man that is a spiritual, rational and purposeful dimension that modern science often neglects. Moreover, the nature of knowledge is such that when it arrives unto man, it provides meaning to oneself. The knowledge once understood, becomes meaningful when it is translated into action, hence the importance of the act of *acknowledgement* (Ahmad, 2002).

Understanding the nature of knowledge (Ismail, 2009) and how it arrives in the soul is significant in shaping the modes of action that seek to practice what is true and good. This is where Al-Attas' major contribution lies: he not only brought back the importance of knowledge as practiced in the Tradition by demonstrating the knowledge culture in all his intellectual pursuits and actions, he also specifically emphasized the acknowledgement and recognition of the right placement of knowledge and its spiritual influence to those who pursue it through his deliberation on *adab* (Al-Attas, 1995, p. 17; Ismail, 2012). As Al-Attas explains:

"Since meaning, knowledge and education pertain to man alone, and by extension to society, the recognition and acknowledgement of the proper places of things in the order of creation, must primarily apply to man's own recognition and acknowledgement of his proper place - that is, his station and condition in life in relation to his self, his family, his people, his community, his society - and to his self-discipline in actualising within his self the recognition by the acknowledgement." (Al-Attas, 2018, p. 27)

Al-Attas rightly define *adab* as:

"Adab is recognition and acknowledgement [italics mine] of the reality that knowledge and being are ordered hierarchically according to their various grades and degrees of rank, and of one's proper place in relation to that reality and to one's physical, intellectual and spiritual capacities and potentials." (Al-Attas, 1980, p. 27)

Recognition ('*ilm*') and acknowledgement ('*amal*') of the proper places of things simply means that before any action is taken, understanding the aim and purpose of the action must first unfold. The arrival of knowledge itself within the soul is not within one's direct order or control, but is instead, given as a gift and a trust from God, it is meant only for those who uphold the religious virtues.

He later on related the microcosm into the macro where individuals will find themselves in the position of being the Keepers (*ahl*) of various trusts (*amānah*) in the religious, intellectual trusts, as well as cultural, political, economic, finance and defense trusts.

In simple terms, it means that once an individual assumes a particular role - such as that of a student, a mother, a community leader, a *khādim* and so on - the role necessarily entails corresponding responsibilities and accountabilities that comes with the role by means of the trust (*amānah*) given by God. This particular trust comes in both personal and societal form for it to be realised. On the matters of action through acknowledgement, it is through the understanding of *amānah* in terms of both its personal and societal form which are reflected in one's ultimate judgement (*hakama*) based on both theoretical and practical wisdom (*hikmah*). This hold of *amānah* is a legitimate security that needs to be achieved so that no oppression,

or a condition where power is exercised by ignorance of the order of the rightful place it resides. From this follows a crucial distinction about the nature of educational methods.

The strategic approach to educational methods of which a movement necessarily operationalizes does not presuppose a sort of standard operating *procedure*, but a standard operating *preparations*; preparations of the soul in receiving this knowledge for proper action to occur. A procedure merely concerns the governing of an outward consequential results of one's action instead of one's internal conviction. Before we go further, let's take a look at the defining elements that makes Islamic educational movement.

Defining Islamic Educational Movement

Unlike Hodgson's "Islamicate" (Hodgson, 1974), which denotes culturally associated but not necessarily religious phenomena, this paper's usage of "Islamic" in "Islamic education" is also not intended to merely denote a narrow set of religious sciences (such as Qur'anic recitation, theology, or jurisprudence alone). Rather, "Islamic" here functions as a qualifier indicating that the educational principles, aims, and practices under discussion are grounded in the worldview of Islam. In this sense, Islamic education claims universal value that addresses all aspects of life.

With Al-Attas' concepts of justice and *adab* established, the paper now defines what constitutes an Islamic educational movement in contrast to merely political or social movements. A movement that is educational must involve knowledge. The nature of knowledge is such that it is a property of man. For knowledge to be inculcated, re-*cognition* is key; it is the return of *cognition*, which is ultimately an act of the intellect in man that is innate and potential (*fiṭr*) in man since the day that the covenant was made with God (Al-Attas, 2023; Ahmad, 2017). For man to know and understand, man needs to return to the state where all was made known (Al-Attas, 1995, p. 47,111; Al-Attas, 1978, p. 12). Al-Attas' exposition of the Nature of Man emphasizes that the natural disposition of man (*fiṭrah*) is that man is a rational being (*al-ḥayyawān al-nāṭiq*) such that the intellect (*nāṭiq*) sits in man (Al-Attas, 2015, p. 31).

This conception of knowledge differs fundamentally from modern Western assumptions. Unlike the way knowledge is perceived by the West, where pure reason is bereft of transcendent virtues, the nature of knowledge as understood in Islam does not experience the dichotomy between theory and practice. For a practice within an initiative that aims to arrive at knowledge, it must be undertaken with a virtuous attitude. Knowledge culture not only warrants internalizing the love of knowledge but also the inculcating of spiritual maturity and ethical qualities in order to realize the individual and collective potential, as explained by Wan Daud's *An Exposition of the Knowledge Culture* (Wan Daud, 2019; Wan Daud, 1989). As an initiative, the implementation of a knowledge culture occurs within the individuals which later addresses the problem of the confusion of knowledge by having wisdom as the driving force and direction.

He provided in his deliberation, a case of a fresh re-embodiment of how it was practiced in the Islamic Civilization; of which the word *per-adab-an* is rightly termed. Having knowledge culture is not just internalizing the love of knowledge but also on the inculcation of mature character and ethical qualities (*akhlāq*) in order to realize the individual and collective potentials (Wan Daud, 2012, p. 27). The implementation of a knowledge culture within the individuals is an initiative that addresses the problem of knowledge by making truth as the main criteria of any action.

All of these elements converge in a single term; therefore, what is meant by the Islamic *educational movement* is due to education – in its true sense – a *ta'dīb*, being its core and proper aim, method, purpose and outcome of mobilization. Initiating knowledge culture within a person or society can thus be categorized as a type of movement that is educational (*ta'dībī*),

which means that it encompasses *any form of action which is made to pattern after a system of order and discipline that reflects both truth and reality, passed down through authoritative sources of knowledge.*

Islam considers knowledge (*‘ilm*) to be a universal aspect such that it encompasses the totality of life – the spiritual, intellectual, religious, cultural, individual and social. Knowledge based on truth which is practiced at the level manifested in both personal and societal is what *knowledge culture* represents (Wan Daud, 2012, p. 27). Islam’s fundamental principle in disseminating knowledge is that true knowledge is preserved such that it fulfils the *system* of order and discipline pertaining to the *kulliyah* – a concept conveying the idea of the universal - over particulars. The reason for this is to ensure that the educational experience is appropriate with the level of understanding of the knowledge itself. With this definition in place, the paper now turns to the two preconditions that must be fulfilled for such a movement to emerge.

Preconditions of the Emergence of an Islamic Educational Movement

Two preconditions are necessary: first, recognising the type of order sought; second, preserving the integrity of knowledge through action.

Recognizing the type of order

As mentioned in the previous section, we can conclude that in Islam, the rise and fall of a community should not occur in the direction of a vicious circle. A system of authority exists within the types of order that cater for communal needs during the times when leadership is well in place, but in the situation when leadership is replaced, a method of preserving harmony through education was developed.

The term order presupposes a position and place of something within a system. A thing that is situated unto a position without it making any connection or relation would not be considered as being in a system, hence a disorder. The key term here is ‘being within a system’ that represents a situation where a thing is united (Al-Attas, 1995, p. 14). In this case, the system of order in Islam is the reflection of the Qur’anic conceptual scheme (Al-Attas, 1995, p. 134; Al-Attas, 1980, p. 10; Acikgenc, 1996). Therefore, any system will reveal its centrality based on its sets of principles.

Let us see how a system of order in knowledge is connected by meaning making. The transference of knowledge of the object by the subject will usually arrive at *meaning* when its purpose and significance are *recognized* (Al-Attas, 1995, p. 15). Al-Attas said that meaning is the “...*recognition of the place of anything in a system, which occurs when the relation a thing has with others in the system becomes clarified and understood*” (Al-Attas, 1995, p. 16). This is the same as Ogden’s definition of meaning as “...*the meaning of anything is said to have been grasped when it has been understood as related to other things or as having its place in some system as a whole*” (Ogden & Richards, 1946, p. 196). Therefore, it can be said that meaning is recognition of things in relation to another. It is a system of *relation* having connected to each other in accordance with its rightful places. Consequently, the arrival of meaning occurs when one *recognizes the relations* and their concomitant places.

“The apparent and obvious meanings of the objects of knowledge have to do with their respective places within the system of relations; and their ‘proper’ places become apparent to our understanding when the limits of their significance are recognized. This then is the position of truth; that there are limits to the meaning of things in the way they are meant to be known,

and their proper places are profoundly bound up with the limits of their significance.” (Al-Attas, 1995, p. 15)

This conception of meaning as recognition of place has been challenged by modern and postmodern thought. Since the rising influence of modernism that seeks to reconstruct reality through its own reason, a strong counter narrative of deconstructing it with postmodern proposals, on the other hand, has exacerbated the problem which sees the notion of having a system and order of things impossible to achieve (Mobus & Kalton, 2015; Capra & Luisi, 2014; Pradhana, 2021, p. 123; West, 2017). However, Al-Attas reiterated, based on the consensus of authoritative scholars in Islam that ontologically, things are already in their rightful places, but mankind creates error in judgements thus exacerbating the confusion of knowledge concerning them which further generates disorder i.e. injustice (Al-Attas, 2015). Despite these challenges, Al-Attas insists on the ontological reality of order.

As it is the nature of reality with its many dimensions, there exist different types of order according to the factor that unifies it into a system. The unifying factor could be further divided into two; the external, and internal factors of an ontological unity. External factors like biological or material wealth, constitute temporal forms of order, since they are contingent upon time and space. Internal factors, such as knowledge, are eternal and timeless orders. Hence to preserve external order would merely require a consistent maintenance of its temporal features as long as they remain relevant; for instance, sustaining an economic system demands continual adjustments to material circumstances. By contrast, preserving internal orders demands consistent commitment and conscious recognition of the act itself, such as safeguarding the integrity of knowledge through *adab*, which ensures its proper transmission, hierarchy, and purpose. When order is achieved, the result is justice.

A situation when things are in their orderly mode is defined as a condition of justice. It is within the internal factors that sustain and preserve the order of discipline such that they provide a harmonious environment for the soul and things around us to absorb knowledge. Knowing the order of things is only a partial step towards fulfilling justice. Complying with it would require one to be true to the trust that is the belief (*īmān*) placed upon them (*amānah*) (Al-Attas, 2015, p. 5-7,112). Modern Western political theory, by contrast, reduces justice to either political convention or natural right, Al-Attas notes:

“Looking back into their historical past on the debates and deliberations about the origin and nature of justice, modern scholars and thinkers sum up in evidence that all human institutions, i.e. the state, its constitution, its laws, its contracts under seal, its treaties and agreements, its organization and operations, involve justice [Highlights mine]. This means, according to them, that justice is either something political or something natural. In this either/or dichotomy in their conception of justice, those who take the position that justice is political believe that justice is subsequent to the state and logically follows from it; that the determination of what is just and unjust is relative entirely to the constitution of the state and dependent upon its power and consequent upon its laws; that the institution of the state emerged in human history as a result of a transition of man from a ‘state of nature’ in which there is no justice and injustice for there to be such a thing as natural justice.” (Al-Attas, 2015, p. 24)

Al-Attas' own position, however, integrates all three types of justice. while prioritising moral justice as their foundation. We can extrapolate that the division between three types of justice represents the outcome of orders that exists in relation to what we have been discussing above. Orderly relations in a condition of political justice is the type of order that takes into account the external factor of power in social relations and its functions in different classes in society as well as the natural order of things, whereby economic justice is, in the same way, taking the external factor of wealth. The last outcome of orderly relations is of moral justice, and this is the most important form of order of all as it determines the course of the two justices through internal recognition and acknowledgement of the proper places of the faculties in the human soul; vegetative (*al-nabāṭiyyah*), animal (*al-ḥayawāniyyah*) and rational (*al-nāṭiqah*) (Al-Attas, 1995, p. 148-149). Hence recognizing the type of order is the beginning of achieving justice. The second part of inculcating right action (*adab*) as articulated by Al-Attas requires one to acknowledge the unifying factor of relations such that it will preserve its integrity.

Preserving the Integrity of Knowledge

The second precondition concerns not just what order is sought, but how knowledge itself is preserved. The centrality of knowledge has been emphasized as the unifying force that brings individuals together both spiritually and intellectually. Its purpose is to bring common belief and willing acceptance of truth as revealed through the Prophet (*wahy-Qur'an*) and exemplified through his action (*sunnah*). Knowledge in this sense is not mere acquisition of information, but a transformative process. Integrity is an *internal consistency and adherence to the moral principles that occurred in man's character* (Badron, 2011, p. 47). In the Islamic tradition, the term *ṣidq* was used to represent both integrity and probity (Badron, 2011, p. 47). When preserving the integrity of knowledge, the knowledge needs to be internalized by upholding (*amānah*) and becoming true to the trust (of knowledge) given (*īmān*); knowledge does not exist independently of the human being, rather it resides within the knower, who later shapes, embodies, and transmits it. Thus, the preservation of knowledge is inseparable from the moral and spiritual integrity of the individual. This is why Al-Attas emphasises the production of good men of *adab* rather than merely efficient administrators (Al-Attas, 2001, p. 54).

For an Islamic *educational movement* to occur, 'understanding' must precede action. The pursuit of 'understanding' is not merely preparatory, but constitutes a critical phase of the movement itself. In simple terms, one needs to *understand first before one acts*; and that in itself is a progressive movement. Any meaningful action must be grounded in prior clarity of the purpose of that action. This is what preserving the integrity of knowledge entails. Knowledge should not be considered as a peripheral function that merely follows action, as is often the case in the scientific method. Spiritual strength is a responsibility to sustain one's humanity whereas intellectual strength is to safeguard one's principles of belief - one's '*aqīdah*', one's worldview - not only for oneself, but for future generations, so that truth may be faithfully transmitted. A person is not asked to merely believe (*īmān*), but to believe with knowledge. As Al-Attas states regarding the intellectual power of justice:

"The Intellectual power of justice operates by means of theoretical and practical reason, the latter acting in agreement with the rules and principles of the former. This means, as a general rule applicable to everyone, that in order to act justly, theoretical reason must be developed and trained by proper discipline, otherwise practical reason will not be able to achieve right action or to avoid error." (Al-Attas, 2015, p. 14-15)

This theoretical discipline as mentioned above must be complemented by right practice. Preserving harmony through education should be seen as a natural inclination that encourages man to act justly according to the knowledge entrusted unto them. This gives an indication for us to look into the two actors that are central to the act of preservation of harmony through *adab* towards knowledge itself; the knowledgeable (‘*ālim*) and the seeker of knowledge (*muta’allim*). Having said that, the traditional practices of education would never regard the knowledgeable and the seeker of knowledge as two opposing *corporate* entities (Wan Daud, 1998, p. 215). The contrast between Islamic and Western conceptions of *corporate* identity is instructive.

The term *corporate* entities here is the point of departure between the Western conception of human relations and Islam’s. The idea of a corporation in the West assumes relations between abstract personalities (like an institution, a river or a planet) bestowed with legal rights and responsibilities (Makdisi, 1981, p. 224), to which this abstract personality’s existential position is relative according to the desires of the socio-politico-economic surroundings (Wan Daud, 1995; Wan Daud, 1998, p. 165). In Islam however, only an actual individual has an ontological position with a legal responsibility obligated by Shari’ah to uphold the integrity of knowledge based on the trust given by God (Ramli, 2020; Ramli, 2025). This individual responsibility has actual rights derived from interdependence of a socially constructed contract (Cerić, 1995). Going back to the discussion on order and its relation, only when a position has actual rights does its relation with others become clear and legitimate. The ‘*ālim-muta’allim* relationship is built upon cognitive, spiritual and ethical criteria as compared to the father-son relationship (Wan Daud, 1998, p. 213); which is built upon heredity in terms of wealth (inheritance) and blood ties (genealogical). These two preconditions, once established, provide a yardstick for evaluating existing reform efforts.

As emphasized above, any authentic Islamic educational movement necessarily begins with two essential preconditions: first the identification of the order or vision of society it seeks to realize; and second the preservation of the integrity of knowledge through its embodiment in practice. When these foundations are neglected, reform efforts tend to devolve into overemphasis of organizational techniques, the subordination of contestation of authority and reliance on popular trends. Such approaches are insufficient for shaping one’s identity; as they fail to reflect the wisdom inherent in collective identity as represented in any community or organization or in the religious term, the ummah. The fragility of contemporary identity makes this reflection urgent.

Islamic Educational Movement as Proper Social Change

Al-Attas elaborates on the importance of restoring right action (*adab*), namely, to produce good men of *adab*, persons who are conscious of their identity and sincerely place themselves and at the same time fulfil their duties placed upon them according to their capacities and potentialities (Wan Daud, 1998, p. 56,165).

“Good character is a stable state of the soul achieved by means of deliberate, purposeful and disciplined interaction by and within the soul of the principal virtues of wisdom, courage (shajā’ah), temperance (‘iffah), and justice.” (Al-Attas, 2015, p. 10)

Reducing the refinement of *adab* to mere good conduct without grounding it with right knowledge risks narrowing reform to social change alone; such reduction misdirects reform efforts, transforming them into merely social movements driven primarily by pragmatism rather than principled and intellectual foundations. This leads to a false prominence and exaggeration

of the Khaldunian framework; that is, the belief that the beginning stages of reform is social through *‘aṣabiyyah* (group feeling); or, political through *khilāfah* (caliphate) by most Muslim reformists in the 1970s (Tahir & Jalal Nori, 2023, p. 315).

Al-Attas had already diagnosed this tendency decades earlier. This was first highlighted by Al-Attas in the published proceedings a year after the International Islamic Conference on *Islam and the Challenge of our Age*, the 1977 First World Conference on Muslim Education which was held in Mecca. Al-Attas wrote a letter to the Council four years prior, urging the Council to take the matter and answer the call for solution to the Muslim predicament at the time.

“... they preoccupied themselves instead with sociology and politics, and aspects of jurisprudence that bear upon these subjects. Their experience of the decline of Muslim rule and the disintegration of Muslim empires made them take notice of Ibn Khaldun and they concentrated their efforts on the concept of Ummah and of the state in Islam. They naturally neglected to lay as much stress on the concept of the individual and the role the individual plays in realizing and establishing the Ummah and the Islamic state. Now it is true that the Ummah and the Islamic state are paramount in Islam, but so is the individual Muslim. For how can the Ummah and the Islamic state be developed and established if individually Muslims have become confused and ignorant about Islam and its world-view and are no longer good Muslims? When they say that the decline of the Muslims was caused by corrupt leadership, their identification of cause with corrupt leadership is not quite correct. If we ask ourselves what it is that is corrupt about their leadership, we will recognize at once that it is their knowledge that is corrupt, which renders their leadership corrupt. Corrupt leadership is the effect, and not the cause; and it is the effect of confusion and error in the knowledge of Islam and its world-view.” (Al-Attas, 1979, p. 6)

The effects of a Khaldunian framework interpreted by sociologists and anthropologists alike fail to see the essential ingredients that connect people together to form these *‘aṣabiyyah*. For example, this leads Montgomery Watt in his *Muhammad at Medina* to emphasize that the unity of the Muslim *ummah* is merely an extension of the tribal tradition of solidarity of the pre-Islamic era. He calls *Ummah* “the federation of tribes” (Watt, 1956). However, *‘aṣabiyyah* is merely the behavioural outcome of the unanimity, not the essence behind the relation. The consequences of misdiagnosing the cause of decline is the result of abuse of power, as Al-Attas warns:

“...the āyah 58 of al-Nisā’ is to warn us against our habitual tendency to stray from the right course in the exercise of power. This means that the Community in relation to the state as well as the individual in relation to the self, collectively and individually must not betray the trust of power to act justly. Without proper knowledge of individual character and understanding the way how this knowledge operates in its semantic as well as ethical relation to justice, the abuse of power is difficult to avoid.” (Al-Attas, 2015, p. 17)

The solution, therefore, is to reorient collective action toward the inculcation of *adab* in the individual self. This personal action will result in collective movement when all individuals recognize the type of order that particular initiative sought to achieve and acknowledge it by preservation of knowledge within the epistemic order.

Hence, Al-Attas' vision of the collective movement can be inferred as aiming to establish the individual role in realizing the common purpose in Islam, and the internal unity of ideas and mind is what brings meaning beyond social, economic or political solidarity (Al-Attas, 1995, p. 29; Al-Attas, 1978, p. 73). The unity in the ideas and mind occurs when recognition and acknowledgement of proper places of things in relation to each other are realized; this Al-Attas called as *adab* in the mind (Al-Attas, 1995, p. 17). Education (*ta'dīb*), however, is the inculcation of *adab* in the self. Therefore, the collective initiative brought out of this should be rightly termed an Islamic educational movement. This reorientation requires a fundamental reordering of priorities.

Recovering the Locus of Authority

Nowadays, the tendency to be either overly structural or to function in anarchy is gaining more traction than relying on the content of the structure itself. This is largely due to the fragile condition of one's affinity to the factors that define one's identity. The support system of education (*ta'dīb*) preserves and sustains knowledge through individuals who associate themselves to those who are knowledgeable, seekers of knowledge, and upholders of truth (*insān adabī*). The immediate hierarchy of this type of relation is such that those considered more knowledgeable and noble are granted authority over the rest as they themselves are expected to possess a high level of integrity compatible with the degree of knowledge entrusted to them. But in this day and age, this kind of structure could not retain its authority due to the perpetual secular philosophical program that levels everything. Wan Mohd Nor Wan Daud analyses that

"...modern education, due to its preoccupation with the production of useful citizens, transfers the locus of authority [italics mine] from the teachers to the university as a corporate institution." (Wan Daud, 1998, p. 232)

Recovering that *locus of authority* is therefore a central task of any Islamic educational movement. The relationship of the knowledgeable (*'ālim*) and the seeker of knowledge (*muta'allim*) is a crucial point to be addressed in the refinement of one's character. The purpose of man is to actualize his potentialities such that he progresses towards perfection (Al-Attas, 1995, p. 56); and that is, towards becoming a good man. In achieving this, one must go through a refinement of character through education, such that

"...education as the inculcation of adab in the self, a process that cannot, properly speaking, be obtained through a particular 'method'." (Wan Daud, 1998, p. 226)

This is why the cultivation of *adab* resists standardisation and requires personal commitment. Consequently, as mentioned previously, the integral components of *adab* as defined by Al-Attas, are knowledge (*'ilm*) and action (*'amal*), where the former is not up to the self to attain but instead are given as a gift and trust from God. It comes as no surprise that both intellectual activism and the inculcation of knowledge culture are challenging, as they demand commitment from the self to undergo the necessary change internally before influencing the

external. The bigger the responsibility one holds over society, the higher the priority in monitoring one's spiritual state so as to be resilient in facing challenges. Therefore, the reminder that Al-Attas and some of our teachers used to repeat to seekers of knowledge is to always be consistent and sincere in one's aims and objectives (); be patient when receiving challenges ahead; and have gratitude towards whatever condition one is in, all for the sake of cultivating the spiritual self to be a worthy recipient of the trust.

Conclusion

Finally, all these factors taken into account reaffirms Al-Attas' vision for the challenges of reforming the existing predicament of the Muslim world seeking to revive itself through education, and not mere empty activism or criticism. A common symptom that usually occurs in most organizations, moreover the ones based on intellectual activism, is precisely the struggle to maintain patience, sincerity and gratitude over the constructed hierarchy of authority. A struggle that comes up as part of the individuals' drive to retain the meaning behind the purpose of the sacrifices and efforts in bringing this knowledge to the masses.

At an individual level, the crossings of territories between different cultures (Glenn, 2010; Scollon & Scollon, 1995; Kuhn, 1962; Feyerabend, 1978) have made it more challenging for men to construct a coherent sense of identity and to discern their place in society in accordance to their purpose in life. Many who sought to find answers to that anxious state have found a sense of clarity and certainty through the framework of renewal and deliberation of the contemporary problems befalling Muslims in Syed Muhammad Naquib Al-Attas' works. This intellectual grounding consistently instils the courage to participate in the knowledge culture as it was understood.

The need for strengthening the Muslim collective understanding about the meaning of the self becomes ever more crucial today due to the nature of the challenges that face contemporary societies. The understanding of one's true self can lead to the enhancement of knowledge culture through educational activities. An Islamic educational movement sets the core of an Islamic movement which has been proven in history (Hussain, 2013).

However, the present study is only a first step. This paper has offered a preliminary philosophical analysis based on Al-Attas' written works. Empirical studies of contemporary educational initiatives and how far existing organisations embody or neglect the two preconditions of order of knowledge and integrity remain a necessary next step. Further research might also explore how the '*ālim-muta'allim*' relationship can be operationalised in modern institutional settings without succumbing to corporatisation. Finally, the most fundamental lesson is this:

Without the recovery of *adab* in the soul of the individual, no movement, however well organised, can restore justice and truth. The Islamic educational movement, when properly understood, begins not with a programme but with a prepared soul.

References

- Abd Jelani, R. (2018). A Deliberation on Some Important Aspects of Values and the Paradox of Present Day. *Dirasat: Jurnal Studi Islam dan Peradaban*, 13(2) 17-33.
- Abdul Hamid, A. F. (2001). Islamic Resurgence: An Overview of Causal Factors, A Review of 'Ummatic' Linkages. *IKIM Journal TAFHIM*, 9(1), 15-47.
- Acikgenc, A. (1996). *Islamic Science: Towards a Definition*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

- Ahmad, M. A. (2002). *Abu Hamid Al-Ghazali on Human Action: An Exposition and Analysis of Its Constituents* [Master's thesis, International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), Malaysia].
- Ahmad, S. (2017). The Doctrine of *al-Mithaq*, Man (*Insan*), Knowledge (*Ilm*) and Witnessing (*Shuhud*): An Analysis from Syed Muhammad Naquib Al-Attas' Metaphysical and Linguistic Ideas. *Jurnal Qalbu*, 1(4), 53–79.
- Al-Attas, S. M. N. (1969). *Preliminary Statement on the General Theory of Islamization in the Malay-Indonesian Archipelago*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP).
- Al-Attas, S. M. N. (1975). *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics in Islam*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM).
- Al-Attas, S. M. N. (1978). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM.
- Al-Attas, S. M. N. (1979). *Aims and Objectives of Education*. Jeddah: King Abdul Aziz University.
- Al-Attas, S. M. N. (1980). *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM). (Reprinted Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2018)
- Al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Attas, S. M. N. (2015). *On Justice and the Nature of Man: A Commentary on Sūrah al-Nisā (4):58 and Sūrah al-Mu'minūn (23): 12-14*. Kuala Lumpur: IBFIM.
- Al-Attas, S. M. N. (2023). *Islam: The Covenants Fulfilled*. Kuala Lumpur: Ta'dib International.
- Alsoos, I. (2023). What explains the resilience of Muslim Brotherhood movements? An analysis of Hamas' organizing strategies. *Mediterranean Politics*, 28(2), 278–301.
- Badron, M. S. (2011). Ethics as *Adab* and *Akhlāk*: Goodness Explained. In *Good Governance: Adab-Oriented Tadbīr in Islam*, Eds. Mohd Zaidi Ismail & Mohd Sani Badron, 25–48. Kuala Lumpur: IKIM.
- Burhani, A. N. (2018). Islam Nusantara as a Promising Response to Religious Intolerance and Radicalism. *ISEAS – Yusof Ishak Institute*, 21, 1–15.
- Capra, F., & Luisi, P. L. (2014). *The Systems View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Choueiri, Y. M. 2010. *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements*. 3rd ed. London: Continuum.
- Cox, O. C. (1959). *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*. New York: Monthly Review Press. (Note: corrected from "Cromwel, Oliver".)
- Dumovich, A. (2026). Revolt within the Ranks: Bureaucratisation and Contestation among Gülen's Followers in the Diaspora. *Contemporary Islam*, 20, 67–86.
- Embong, A. R. (2002). Malaysia as a Multicultural Society. *Macalester International*, 12(10), 37-58.
- Fakhry, M. (1991). *The Ethical Theories in Islam*. Leiden: E.J. Brill.
- Feyerabend, P. (1978). *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: Verso.
- Gauhar, A. (1978). *The Challenge of Islam*. London: Islamic Council of Europe.
- Glenn, H. P. (2010). Between Traditions: Identity, Persuasion and Survival. In *Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law*, 4th ed., 33–60. Oxford: Oxford University Press.
- Grinell, K. (2018). Framing Islam at the World of Islam Festival, London 1976. *Journal of Muslims in Europe*, 7(1), 73-93.
- Hassan, S. (2003). Islamic Non-Governmental Organisations. In *Social Movements in Malaysia: From Moral Communities to NGOs*, Eds. Meredith L. Weiss & Saliha Hassan, 97–114. London: RoutledgeCurzon.

- Hatch, E. (1973). *Theories of Man and Culture*. New York: Columbia University Press.
- Hodgson, M. G. S. (1974). The Ummah Achieves Autonomy. In *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilisation*, vol. 1, 238–267. Chicago: University of Chicago Press.
- Hussain, A. M. (2013). *A Social History of Education in the Muslim World: From the Prophetic Era to Ottoman Times*. London: Ta-Ha Publishers.
- Idris, J. S. (1977). *The Process of Islamization*. Indianapolis: Muslim Students' Association of the U.S. and Canada.
- Ismail, M. Z. (2009). Faham Ilmu Dalam Islam: Pengamatan Terhadap Tiga Takrifan Makna Ilmu (The Three Definitions of Knowledge). *Jurnal AFKAR*, 10, 39–60.
- Ismail, M. Z. (2012). Tadbir and Adab as Constitutive Elements of Management: A Framework for an Islamic Theory of Management. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation*, 17(1), 1–28.
- Kramer, M. S. (1986). *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congress*. New York: Columbia University Press.
- Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Latham, J. D., Robin Bidwell, & Frank Taylor. (1975). The World of Islam Festival Programme. *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 2(2), 74–78.
- Makdisi, G. (1981). *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Malek, Z. A. (2011). *From Cairo to Kuala Lumpur: The Influence of the Egyptian Muslim Brotherhood on the Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM)*. [M.A. thesis, Georgetown University, 2011].
- Mayo, E. (1933). *The Human Problems of an Industrial Revolution*. Salem: Ayer Company.
- Mayo, E. (1945). *The Social Problems of an Industrial Civilisation*. Boston: Division of Research, Graduate School of Business Administration, Harvard University.
- Mitchell, R. P. (1993). *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford: Oxford University Press. (Originally published 1969.)
- Mobus, G. E., & Kalton M. C. (2015). *Principles of Systems Science*. New York: Springer.
- Monutty, M. N. (1990). *Perception of Social Change in Contemporary Malaysia: A Critical Analysis of ABIM's Role and Its Impact among Muslim Youth*. [PhD diss., Temple University].
- Muhammadiyah Education Council. (2014). The Origin and Development of Muhammadiyah Education System. In *8th International Indonesia Forum Proceedings*, 193–196.
- North, D. C. (1991). Institutions. *Journal of Economic Perspectives*, 5(1), 97–112.
- Ogden, C. K., & Richards, I. A. (1946). *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*. 8th ed. New York: Harcourt, Brace & World.
- Pradhana, A. (2021). *Kritik Konsep Kesejajaran Fisika Modern dan Mistisisme Timur Fritjof Capra Perspektif Filsafat Ilmu Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. [Master Thesis from Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta].
- Scollon, R., & Scollon, S. W. (1995). *Intercultural Communication: A Discourse Approach*. Oxford: Blackwell.
- Shafie, A. B. (2004). *The Educational Philosophy of Al-Shaykh Muhammad 'Abduh*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.
- Sherif, M. A. (1975). *Ghazali's Theory of Virtue*. Albany: State University of New York Press.
- Siddiqui, K. (1982). *Issues in the Islamic Movement: 1980–81*. London: The Open Press.
- Siddiqui, K. (1996). *Stages of Islamic Revolution*. London: The Open Press.

- Sundaram, J. K., & Cheek, A. S. (1992). Malaysia's Islamic Movements. In *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, Eds. Joel S. Kahn & Francis Loh Kok Wah, 79–105. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Tahir, Z., & Jalal Nori, A. W. (2023). Temporal and Geographical Forces in Shaping Ibn Khaldun's Theory: Relevance and Application in Modern Societal Dynamics. *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 28(2), 315–342.
- Uthman, M. Z. (2009). *The Meaning of Ummah*. Talk organized by International Development Bank (IDB), Kuala Lumpur, 17 March.
- Von Grunebaum, G. E. (1983). *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*. Connecticut: Greenwood Press. (Reprint of 1962 edition.)
- Wan Daud, W. M. N. (1995). Pengkorportan IPT: Makna dan Beberapa Akibatnya ke Atas Pembangunan dan Pendidikan Negara. *Dasar* (special issue), 1(1), 89–99.
- Wan Daud, W. M. N. (1998). *The Educational Philosophy and Practices of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Wan Daud, W. M. N. (2000). Accountability Enhancement: Some Religious, Historical and Educational Considerations. *Al-Shajarah*, 5(2), 1–25.
- Wan Daud, W. M. N. (2019). *Budaya Ilmu: Makna dan Manifestasi dalam Sejarah dan Masa Kini*. Kuala Lumpur: CASIS-HAKIM Publications.
- Wan Daud, W. M. N., & Uthman, M. Z. (2010). Al-Attas as a True Reformer and a Thinker. In *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam: Essays in Honour of Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, 23–45. Skudai: Universiti Teknologi Malaysia Press.
- Watt, W. M. (1956). The Character of the Ummah. In *Muhammad at Medina*, 238–249. Oxford: Clarendon Press.
- West, G. (2017). *Scale: The Universal Laws of Life, Growth, and Death in Organisms, Cities, and Companies*. London: Weidenfeld & Nicolson.



Ethical Challenges and Islamic Professional Standards of Human-AI Interaction in Malaysian Islamic Higher Education

Raja Batrisyia Raja Muhammad Ariff,^a & Yusmini Md Yusoff^b

^a PhD Student, Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya (UM), Kuala Lumpur, Malaysia

^b Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya (UM), Kuala Lumpur, Malaysia

batrisyia.ariff00@gmail.com (corresponding author); yusmini@um.edu.my

Received Date:

24 July 2026

Accepted Date:

30 July 2026

Published Date:

31 July 2026

Abstract

Using Artificial Intelligence (AI) in Islamic Studies at Malaysian universities brings up major ethical concerns. It threatens academic honesty and creates a real risk of sacred texts being misinterpreted. Even though it is desperately needed to guide AI use with Islamic principles, there is currently a huge lack of specific ethical guidelines. Thus, this paper aims to explore (i) the current phenomenon of the ethical challenges of AI in Islamic higher education (usage, benefits and challenges), (ii) Islamic ethical principles to implement in responsible AI use, and (iii) recommendations of regulatory and oversight mechanisms to guide responsible AI use in Islamic higher education. Using qualitative research design via in-depth structured interviews with six expert academicians across different Malaysian Islamic Higher Education (UTM, UNIPSAS, USIM, UniSZA, UiTM), two critical current crises are found to be commonly happened among Islamic Studies students: (i) AI making things up: AI frequently invents fake data and non-existent references (known as AI hallucinations), and (ii) Widespread cheating: Students are increasingly just copying and pasting AI answers. Respondents viewed these actions to be directly violating core Islamic values, specifically honesty (Siddiq) and trustworthiness (Amānah). The recommended professional standards, grounded in Maqāsid al-Sharī'ah, mandate: compulsory verification (Tabayyun), strict source checking or rubric application (sanad), upgrading assessments, and mandatory transparent AI use. For students and lecturers, these standards demand a practice of rigorous critical verification of all AI-generated content alongside personal ethical self-governance which may not be time-and-scale efficient if no automated tool to accommodate this idea. For institutions, it necessitates establishing AI policies and curricula anchored in Maqāsid al-Sharī'ah to safeguard intellectual integrity (ḥifẓ al-'aql) and foster intrinsic moral accountability over mere legal enforcement. This proves to require more than just guidelines and regulations, like

new curriculum and systems that require large scale of corrective action.

Keywords: Artificial Intelligence, Ethical Issues, Islamic Guidelines, Islamic Studies, Universities

Cite as: Raja Muhammad Ariff, R. B., & Md Yusoff, Y. (2026). Ethical Challenges and Islamic Professional Standards of Human-AI Interaction in Malaysian Islamic Higher Education. *Journal of Al-Falah*, 2(1), 47–60.

Introduction

Artificial Intelligence stands as a transformative and indispensable tool harnessed by academics and students alike. The integration of Artificial Intelligence within Malaysian higher education, particularly in Islamic Studies, presents a compromise of opportunities and significant ethical challenges (Hj Mohammad et al., 2025). There is increasing use of AI among both students and lecturers in Islamic Studies programs at Malaysian universities (Hj Mohammad et al., 2025; Ahmad Taha et al., 2025). This pervasive adoption triggered various ethical issues. For example, the capabilities of large language models like ChatGPT introduce concerns regarding academic integrity and the potential for misinterpretation of sacred texts (Ahmad Taha et al., 2025; Nawī et al., 2023). This highlights the concerns on the reliability of this technology. These concerns are heightened by the perceived lack of scholarly authority in AI-generated content. Which in Islamic discourse, the chain of transmission and contextual religious evidence are crucial for legitimizing knowledge (Nawī et al., 2023). Not to mention, over-reliance on AI and the misinterpretation of religious information have shown to pose risks to users' spirituality and religiosity. Studies have suggested that users with higher misuses of AI portray lower religious values (Oktaviyani et al., 2022).

Since Turnitin launched its AI writing detection tool in April 2023, the 2024 Turnitin Study has identified 1 in 10 assignments containing AI-generated content. Meanwhile, many survey in Malaysia have stressed this same problem, for instance, the 2022 AI Survey Report by the Ministry of Education Malaysia revealed that 65% of undergraduate students reported using AI tools for completing assignments (Ministry of Education, 2022). This situation results in many studies calls for examining responsible AI integration in Islamic higher education to align technology with core Islamic ethics and academic standards (Ahmad Taha et al., 2025; Kahfi et al., 2025). However, specialized ethical standards for the Islamic context are still lacking. Despite the introduction of Malaysia's National Guidelines on AI Governance and Ethics (AIGE) by Malaysian Science, Technology Information Centre (MASTIC) in 2024, which advocate for responsible, transparent, and ethical AI development, guidelines attuned to Islamic principles remain notably deficient, notwithstanding Islam's designation as the federation's official religion. Numerous scholars highlight the absence of specialized Islamic ethical standards for AI use in universities and urge attention to the emerging ethical issues in Islamic higher education (Ahmad Taha et al., 2025; Marwantika et al., 2025; Eldeib et al., 2025; Ali et al., 2025).

These raise questions of (i) what are the current phenomenon of the ethical challenges related to AI in higher education? (ii) what are the fundamentals Islamic principles needed to be implemented in regard of these challenges? (iii) what are the mechanisms to help guide the responsible use of AI in Islamic higher education?. Thus, this paper aims to explore these ethical challenges and propose Islamic professional standards to guide the responsible and

beneficial implementation of AI in Malaysian Islamic higher education. As this is to respond to research calls for ensuring that technological progress is harmonized with spiritual integrity and academic rigor (Kahfi et al., 2025; Kannike & Fahm, 2025).

Literature Review

Human-AI interaction refers to the diverse ways individuals engage with intelligent systems, ranging from routine daily tasks to complex collaborative problem-solving (An et al., 2024). It examines how people and artificial intelligence (AI) systems communicate, collaborate, and influence one another (Jiang et al., 2024). Known as Human-AI Interaction (HAX), this field covers two directions: how AI interacts with humans and how humans interact with AI (Heyder et al., 2023). Managing AI's interaction with humans draws on duty ethics, which emphasizes embedding ethical principles into AI design. Managing human interaction with AI involves both duty ethics to guide proper user behavior, and virtue ethics, which aims to align human values with AI use (Heyder et al., 2023).

The ethics of AI interaction with humans, or AI ethics, focus on ensuring that AI systems behave morally, such as fair, unbiased, and accountable (An et al., 2024). In contrast, the ethics of human interaction with AI examine how individuals understand, use, and manage AI systems responsibly (Jiang et al., 2024). In Islamic higher education, AI ethics require examining the moral values that should shape the design, development, and deployment of AI technologies in culturally and religiously sensitive settings (Kannike & Fahm, 2025). Meanwhile, in Islamic higher education, the ethics of human interaction with AI, consists of how students, educators, and institutions should interact with AI responsibly, as students and educators now rely on AI for research, content creation, and administrative work, underscoring the need for clear ethical guidelines (Marwantika et al., 2025).

Alongside AI ethics, related terms include Ethical AI, Ethics of AI, and Responsible AI (Jiang et al., 2024). Numerous scholars, organizations, and research institutions have proposed frameworks intended to protect human rights, ensure fairness, and support societal well-being (Heyder et al., 2023). Common principles across these frameworks include fairness, non-discrimination, transparency, explainability, accountability, privacy, safety, security, control, beneficence, non-maleficence, reliability, sustainability, inclusivity, pursuit of human well-being, and a human-centered approach. However, these principles focus primarily on AI ethics and offer little guidance on the ethical responsibilities of AI users. Several frameworks attempt to address both dimensions by integrating principles for ethical AI design with expectations for ethical user conduct (Heyder et al., 2023; An et al., 2024). Still, they remain inadequate for Islamic settings. Islam provides comprehensive and infallible principles for conduct (Elmahjub, 2023; Raquib et al., 2022), making it directly relevant to guiding ethical behavior when interacting with modern technologies, including AI.

However, existing secular frameworks rooted in Western ethical traditions such as consequentialism, deontology, and virtue ethics, remain insufficient for Islamic higher education (Elmahjub, 2023; Raquib et al., 2022). Although they emphasize transparency, justice, fairness, non-maleficence, privacy, and responsibility, they often lack theological grounding and exhibit conceptual ambiguities. Their limitations risk cultural insensitivity, algorithmic bias, distortions in religious knowledge, and erosion of academic integrity. Consequently, scholars emphasize the necessity of an Islamic ethical framework to uphold human dignity and autonomy (Elmahjub, 2023; Kannike & Fahm, 2025), preserve academic integrity and the authenticity of religious knowledge (Septiana et al., 2025), and protect the epistemological foundations of Islamic traditions from misinterpretation or bias in AI systems (Kannike & Fahm, 2025).

Existing literature only discussed a correspondence between the principles of AI ethics by organizations such as UNESCO and IEEE, and the foundational guidance provided within the Quran (Gorian & Osman, 2024; Mohd Azhar et al., 2025; Ilhami et al., 2025; Meerangani et al., 2025). For example, the necessity for ‘Proportionality and Do No Harm’ and ‘Safety and Security’ is mandated through commands that stress the sanctity of life and the avoidance of societal destruction. Specifically, verses such as *al-Baqarah* 2:195 and *an-Nahl* 16:125 warn against putting oneself into destruction (Taha et al., 2025; Eldeib et al., 2025), while *al-Mā'idah* 5:32 profoundly equates saving a single life to saving all of humanity, requiring AI systems to minimize risk and promote security. Similarly, the principles of ‘Fairness and Non-Discrimination’ are comprehensively addressed by the strict Quranic directive to uphold justice (*al-'adālah*) universally (Gorian & Osman, 2024). This is evidenced in verses like *an-Nisā'* 4:135 (Gorian & Osman, 2024), which demands adherence to justice even if it opposes personal interest or bias, and *al-Mā'idah* 5:8 (Eldeib et al., 2025), which states that being just is “closer to righteousness,” ensuring AI systems are designed to operate without prejudice. This also includes inclusivity of access as stated from *al-Hashr* 59:7 (Eldeib et al., 2025). Furthermore, the ‘Right to Privacy and Data Protection’ is established through explicit moral prohibitions against spying and backbiting found in *al-Hujurat* 49:12 (Gorian & Osman, 2024), and the requirement for seeking permission before intrusion, as detailed in *an-Nūr* 24:27-28 (Gorian & Osman, 2024; Ilhami et al., 2025), which ethically translates to securing informed consent, respecting privacies (*ihtirām al-khuṣūṣiyyah*) and boundaries in data handling.

The remaining principles, which govern the development and deployment of AI, are anchored in the Islamic concepts of stewardship and accountability. ‘Responsibility and Accountability’ are framed through the principle of trustworthiness (*al-amānah*), compelling developers to handle AI systems ethically and judge fairly, as dictated by *an-Nisā'* 4:58 (Gorian & Osman, 2024). This accountability and responsibility (*al-mas'ūliyyah*) extends to the knowledge used by the system, as *al-Isrā'* 17:3 and *al-Muddathir* 74:38 hold individuals accountable for acting without sure knowledge (Gorian & Osman, 2024; Meerangani et al., 2025). The need for ‘Transparency and Explainability’ is supported by *al-Baqarah* 2:42, which prohibits mixing truth with falsehood or hiding information, requiring that the processes and rationale behind AI decisions are open to scrutiny (Gorian & Osman, 2024). For ‘Human Oversight and Determination’, the human role as *khalīfah* (steward) on Earth, highlighted in *al-Baqarah* 2:30, necessitates continuous human control and intervention. As well as protection of human dignity as in *al-Isrā'* 17:70 (Eldeib et al., 2025). Critically, this includes the command for verification (*taṭabbut*) in *al-Hujurat* 49:6 (Eldeib et al., 2025; Meerangani et al., 2025), ensuring AI does not act on unverified data. Governance, captured by the ‘Multi-stakeholder and Adaptive Governance & Collaboration’ principle, is underpinned by *al-Mā'idah* 5:2, which advocates for cooperation in goodness (*birr* and *taqwā*), and *Maryam* 19:95, which encourages mutual consultation (*shurā*) and collective responsibility (Eldeib et al., 2025). Finally, ‘Sustainability’ is derived from verses like *al-A'rāf* 7:31 (Al-Dairos et al., 2013), which urges moderation and forbids waste, requiring AI development to conserve resources, and the entire ethical framework is built upon ‘Awareness & Literacy’, fundamentally encouraged by the Quran’s first command from *al-Mu'minūn* 23:3 and *al-Isrā'* 17:3&31 (Eldeib et al., 2025; Meerangani et al., 2025; Al-Dairos et al., 2013).

Within Malaysian Islamic higher education, scholars have emphasized that these principles highlight the need for a comprehensive ethical framework that governs both AI development and its use. Existing studies argue that such a framework must reflect core Islamic values - including justice, compassion, beneficence, accountability, *ādab*, *maṣlahah*, *ʿadl*, *rahmah*, *iḥsān*, and *muḥāsabah* (Septiana et al., 2025; Elmahjub, 2023). Drawing on the objectives of the *Sharī'ah* (*Maqāṣid al-Sharī'ah*), researchers further note that this approach would serve to protect fundamental human rights, strengthen global Muslim communities, and

preserve the integrity of religious scholarship. This includes safeguarding processes such as hadith authentication, Qur'anic interpretation, and the transmission of Islamic jurisprudence (Nawi et al., 2023).

While these studies offer valuable insights into AI from an Islamic perspective - particularly in areas such as ethical conduct, jurisprudential considerations, and the preservation of Islamic values - they remain largely conceptual and descriptive. Much of the existing literature focuses on normative principles or theological reflections rather than real-life firsthand accounts from individuals drawn from current and regional educational contexts. As a result, current scholarship does not sufficiently examine how AI use is experienced and perceived by Islamic Studies academicians themselves, nor does it address how the issues can be efficiently and effectively handled, both technically and naturally.

Methodology

This study employed a qualitative research design using in-depth structured interviews. In-depth structured interviews use a predefined set of questions to elicit detailed and comparable insights from participants, allowing a consistent yet thorough examination of ethical issues in AI. The structured interviews were conducted in Malay language via online (Google Meet), ranging from 45-60 minutes. The interviews involved six expert informants; senior academics and lecturers in Islamic Studies at Malaysian universities (UTM, UNIPSAS, USIM, UniSA, UiTM), to explore AI usage patterns, ethical challenges, and proposed standards. This study utilized a Purposive-Convenience Sampling (or Convenience Purposive Sampling). To ensure the selection of key informants capable of providing information-rich data, specific inclusion and exclusion criteria were established for this study. Participants were included if they were active academic staff specializing in Islamic Studies affiliated with the targeted higher learning institutions. Crucially, eligible informants were required to possess professional seniority (typically 5 to 10 years of experience) combined with direct administrative or governance exposure, having served in leadership capacities such as Dean, Deputy Dean, Head of Department, Program Coordinator, or Academic Committee Chair, while also being accessible and willing to give voluntary consent. Conversely, candidates were excluded if their primary academic background fell outside Islamic Studies, if they functioned purely in teaching or research roles without institutional policy or management exposure, or if they were unreachable within the study's timeframe. The rationale behind this sampling design rests on the intentional alignment between the institutional context, participant expertise, and qualitative inquiry standards. Selecting these universities provides a comprehensive cross-section of Malaysian higher education, combining premier research universities, specialized Islamic institutions, and state-level universities to yield a wide view across varied operational frameworks. In accordance with qualitative methodology principles (Creswell & Poth, 2018; Patton, 2015), purposive expert sampling was utilized to secure deep, authoritative insights rather than statistical generalizability, capitalizing on the informants' dual perspectives in Islamic subject matter and practical administrative compliance. The focused sample size of six key informants ($N = 6$) was deemed appropriate, as qualitative expert inquiry prioritizes thematic depth and data saturation over numerical representation (Guest et al., 2006; Fusch & Ness, 2015).

This study then utilized a qualitative thematic analysis approach that integrates primary data from structured with secondary insights from existing literature. The analysis systematically extracts findings from the interview data and categorizes them under four primary themes: AI usage patterns and benefits, ethical challenges and dilemmas, proposed ethical principles, and regulatory oversight mechanisms. These findings are then synthesized using a comparative matrix analysis in the discussion section, directly mapping the

recommendations against theoretical gaps identified in the literature review to suggest an actionable, *Sharī'ah*-compliant operational framework.

Findings

AI Usage and Benefits in Islamic Higher Education

AI Usage

Finding 1: Academicians predominantly rely on large language models, specifically ChatGPT, often supplemented by specialized tools for research and content generation like Perplexity, ResearchRabbit, Gamma, and Canva. Academician 4, detailing her personal reliance on AI for daily tasks, provided a numerical breakdown of the tools she utilizes: *“Untuk ustazah sendiri secara peribadinya memang gunakan ChatGPT tu lebih kurang kalau kita bagi portion tu... percentage dia adalah 80%. Okey. Kemudiannya yang selebihnya contoh... apa... Perplexity tu dalam 15% gunakanlah sebab kadang-kadang Perplexity ni dia macam ada dia punya rujukan di situ... dan juga ada kadang-kadang guna juga ResearchRabbit dalam 5% lah”*. This high dependence on ChatGPT is widely reflected across the interviewees. Academician 2 also listed ChatGPT, Gen, Gamma, and Canva as tools used. Academician 1 mentioned using ChatGPT and Envs.ai. Academician 5 specified that she uses the ChatGPT Premium subscription. Academician 3 noted the use of apps related to Islamic studies, including the popular traditional tool Maktabah Syamilah, alongside modern platforms like ChatGPT and Perplexity.

Finding 2: The main application of AI is to assist in generating, compiling, structuring, and refining content across both teaching (PnP) and research, specifically assignments, reports, and academic papers. Academician 2 described how he integrates AI into the teaching environment, encouraging students to use it for organizational tasks within their assignments: *“Dan juga ada juga kadang-kadang... dalam gerak kerja ataupun tugas-tugas... tugas seperti assignment dan sebagainya, saya minta pelajar untuk menggunakan AI itu untuk... apa ni untuk mengumpulkan idea, untuk menyusun idea, untuk menyusun ayat, untuk... membuat jadual (table) dan sebagainya”*. This function of structuring and refining ideas is essential across academic roles. Academician 4 uses AI in penyelidikan (research) and penulisan modul (module writing) to *“memurnikan ayat”* (refine sentences) to avoid plagiarisme. Academician 5 uses the AI to *“menstruktur nota-nota”* (structure notes) for PnP (Pengajaran dan Pembelajaran/Teaching and Learning). Academician 1 also noted its use in helping scholars *“membuat analisa teks ayat-ayat Quran”* (text analysis of Quranic verses).

Finding 3: All academicians view Artificial Intelligence (AI) primarily as a necessary auxiliary tool (*“alat bantu”*) to enhance efficiency and access to Islamic knowledge, rather than a primary source of scholarly authority. Academician 1, while discussing his personal experience using AI tools like ChatGPT in Islamic Studies, emphasized that AI should serve merely as a supporting instrument: *“Kerana pada saya, bila sebut AI ni, itu hanyalah alat. Alat ni sepatutnya membantu kita. Maksudnya, kita tak boleh bergantung kepada alat itu 100%, tetapi alat itu sebagai satu wahana untuk memudahkan, membantu menyelesaikan kerja kita”*. This perspective is strongly echoed by Academician 2, who gave the analogy that AI is like a calculator, assisting work but requiring the user to retain control. Academician 5 also subscribed to this view, stressing that AI is only a tool (*“hanyalah alat”*) but helps to shorten the work period. Academician 3 reinforced this by describing AI's benefit as acting like a *“miftāh”* (key) to basic knowledge.

AI Benefits

Finding 4: AI is extensively used to enhance operational efficiency by significantly reducing the time and cost associated with accessing Islamic sources, conducting literature reviews, and handling administrative workload. Academician 5 highlighted the substantial time-saving benefit of AI in simplifying difficult writing tasks, such as drafting official speeches: *“Bantuan AI membantu untuk saya memperindah bahasa, gaya bahasa... membantu mencari di mana data data primer duduk letaknya... dan membantu untuk... menyelaraskanlah teks-teks ucapan tersebut dalam masa yang singkat. Kalau tak dulu, masalah untuk penulis skrip ni adalah mencari ayat pertama untuk ditulis... sekarang... kita bagi prompter saja minta AI yang buat”*. The benefit of efficiency is highly emphasized by several academicians. Academician 1 states that AI functions as a medium (*“wahana”*) to facilitate (*“memudahkan”*) work. Academician 4 confirmed that AI greatly facilitates searches (*“sangat memudahkan carian”*), making it faster (*“lebih cepat”*) and saving time and money (*“masa dan wang”*). Academician 3 described AI as a *“miftāh”* (key) to basic knowledge and noted that it offers the widest access to the widest access (*“ruang akses sebesar-besarnya”*) to great books (*“kitab-kitab hebat”*), thus shortening the phase of literature review that previously took months in the library (*“berbulan-bulan dekat library”*). Furthermore, Academician 5 utilizes AI to execute administrative tasks, such as replacing a personal assistant (PA) or clerk in handling correspondence.

Finding 5: A key benefit is AI’s ability to digitize and preserve Islamic heritage, improving speed, cost-effectiveness, and accessibility to traditional sources. Academician 1, discussing the advantages of AI, specifically mentioned its role in safeguarding Islamic legacy: *“Antaranya, misalnya, boleh memelihara warisan Islam kita. Sebab bila kita telah mendigitalkannya (digitalize), mudah untuk kita cari buku-buku lama, kitab-kitab lama. Itu yang baik”*. Similar to Finding 4, this benefit of accessibility is supported by Academician 3, as mentioned before, who noted that AI gives the widest access (*“ruang akses sebesar-besarnya”*) to various Islamic sources, including historical texts (*“kitab-kitab hebat”*) previously difficult to access. Academician 4 further highlighted the financial and time benefits (similar in Finding 4), noting that AI is fast and saves money, unlike the old days of spending months looking for books in the library.

Ethical Challenges and Dilemmas in Islamic Higher Education

Data Authenticity and Accuracy

Finding 6: The most critical challenge is AI’s tendency toward data inaccuracy and manipulation, including the fabrication of non-existent information and subsequent risks of academic malpractice. Academician 2 warned that data provided by AI can sometimes be misleading and characterized by AI hallucination: *“Pengurangannya ialah kadang-kadang data yang diberikan itu... berbentuk... dia panggil apa halusinasi... Dia bukan satu data yang betul tapi data yang ditambah”*. This concern about fabricated information is strongly supported by Academician 3, who found that AI can *“menciptakan rujukan yang tak wujud”* (create non-existent references). Academician 5 also experienced this challenge, noting that *“AI banyak menipu saya”* (AI lies to me a lot) and uses sources that, upon checking, are non-existent, necessitating constant checking (*“semak balik”*). Academician 5 highlighted the ideological threat, linking the technical flaw of data manipulation (*“pemalsuan data”*) to the specific risk of introducing non-Islamic fabricated narratives (*“isrāīliyyāt”*) and leading to confusion regarding the veracity of religious rulings and doctrines. Academician 1 emphasized

that this data overflow makes it difficult for users without basic knowledge (*“ilmu asas”*) to determine the most accurate information.

Academic Misconduct

Finding 7: A dominant ethical concern is the pervasive student misconduct involving direct copy- pasting of AI-generated content, undermining the intellectual rigor and integrity of assignments and theses. Academician 4 described a case where students used ChatGPT to fabricate interview responses for a field assignment. *“Rupa-rupanya dalam separuh daripada pelajar dalam kelas tu, responden tu jawab soalan yang sama. So kita sebagai pensyarah kita boleh detect ini bukan jawapan daripada responden yang mereka temu bual. Mereka tak buat pun sesi temubual melainkan mereka hanya ambil jawapan daripada ChatGPT. Memang sama...”*. This academic dishonesty is corroborated by Academician 2, who confirmed finding clear signs of AI language, including unedited AI text, remaining in PhD theses. Academician 1 used the term *“copy paste, send”* to describe this malpractice. Academician 5 noted that this widespread issue forces lecturers to find alternative examination mechanisms to test true student comprehension.

Disregard for Islamic Teachings

Finding 8: The core ethical challenge for scholars is the potential violation of fundamental Prophetic traits, specifically *Ṣiddiq* (Truthfulness) and *Amānah* (Trustworthiness), when dealing with AI-generated content. Academician 1 used the four core traits of the Prophet (*Ṣiddiq, Amānah, Faṭānah, Tablīgh*) to frame specific ethical issues arising from AI usage: *“Isu dekat sini ialah adakah semua bahan yang telah dikeluarkan (diproduce) oleh AI itu memang telah terbukti kebenarannya. Itu satu, Ṣiddiq itu bagi saya tu sangat serius... Dari segi Amānah, kalau kita yang menggunakan AI tu, sejauh mana amanahnya kita dengan bahan yang kita dapat? Adakah kita dah dapat dan kita kongsi (share) saja, atau kita dapat kita semak (check) dulu dan sebagainya”*. The emphasis on *Amānah* is shared by Academician 4, who cited Surah *al-Anfāl* [8:27], stating that *“ilmu”* (knowledge) is an *amānah* and users must retain a sense of integrity regarding their academic output. Academician 1 stressed that lacking this ethical foundation can lead to *“kefahaman yang salah”* (incorrect understanding) regarding the fundamentals of Islam. Academician 3 further highlighted the loss of *amānah* when students merely copy verses without providing the source.

Decline in Cognitive and Traditional Education

Finding 9: The use of AI introduces specific theological and jurisprudential dilemmas, particularly as AI cannot replace the essential traditional Islamic educational method of *“talaqqi”* (learning directly from a teacher). Academician 3 stressed that while AI represents a revolutionary development, the traditional concept of learning must be preserved: *“Kita perlu... orang kata... kekalkan juga konsep asas dalam tradisi Islam, iaitu talaqqi... dia tak mampu sama sekali menggantikan sentuhan kemanusiaan (the human touch) antara guru dan murid”*. Academician 1 strongly agreed that learning must be done with a teacher (*“berguru”*) and cannot be done merely via online (*“secara online saja”*) or by reading alone, as this risks fatal errors. Academician 5 also noted that students are increasingly neglecting *talaqqi* due to the availability of AI. Academician 3 further noted that the loss of *talaqqi* means the loss of *“adab”* (etiquette) and *“hikmah”* (wisdom) that accompany traditional learning.

Proposed Ethical Principles

Maqāṣid al-Sharī'ah Compliance

Finding 10: The necessity of grounding AI guidelines in the principle of *Maqāṣid al-Sharī'ah* (Objectives of Islamic Law), particularly the preservation of religion (*ḥifẓ al-dīn*) and intellect (*ḥifẓ al-'aql*), is a consensus among the academicians. Academician 4, when outlining the ethical principles for AI usage, stressed that any activity must align with the higher objectives of Islam: “*Prinsip yang kedua, bila kita menggunakan AI, AI tu biarlah berpaksikan kepada maqāṣid... yang selalu kita pegang ialah ḥifẓ al-'aql penjagaan akal. So... Bila kita nak jaga ilmu kita, kita tak nak ilmu kita itu diseleweng*”. Academician 5 reinforced this by stating that AI guidelines must comply with the principles of *ḥifẓ al-dīn* (preservation of religion) and the five main principles of *Maqāṣid al-Sharī'ah*. Academician 3 similarly suggested that the new framework should be *sharī'ah* compliance and adhere to *Maqāṣid al-Sharī'ah*, adding that all AI content must adhere to the Tawhidic Paradigm (“*paradigma tawḥīd*”) and display the true Islamic *Tasawwur* (worldview).

Compulsory Tabayyun

Finding 11: The most crucial requirement for scholars and educators using AI is the compulsory implementation of *Tabayyun* (verification) and adherence to the traditional *Sanad* (chain of narration) methodology. Academician 1 proposed *Tabayyun* as a mandatory requirement for academics when dealing with AI-generated information: “*Antara yang khusus yang saya nampak tak lain tak bukan iaitu kewajaran dan kemestian untuk kita, bila dapat sesuatu maklumat itu, kita mesti pastikan kita ada istilahnya Tabayyun. Pada saya dalam dunia yang sangat mencabar ini... sifat tabayyun itu wajib*”. Academician 3 elaborated on *Tabayyun* by requiring researchers to have foundational Islamic knowledge and to return to the tradition of *sanad* (chain of narration), which is crucial for verifying authenticity. Academician 1 supported this by recommending applying the core elements of *‘Ulūm al-Hadīth* (*Hadīth* sciences), like evaluating *matan* (text) and *rāwī* (narrator), as a necessary “*semak dan imbang*” (check and balance) when using AI. Academician 2 also listed checking the sources of sensitive data (like Quranic verses and *Hadīth*) as a specific guideline.

Intrinsic Values Advocacy

Finding 12: The proposed ethical framework must prioritize *Iḥsān* and *Murāqabah* (inner consciousness/self-supervision) to ensure internal accountability, moving beyond mere external legal enforcement. Academician 2, drawing on his expertise in psycho-spiritual studies, argued that an effective Islamic guideline must incorporate inner ethical concepts like *Iḥsān*: “*Dia kena... dia kena ada konsep Ihsan itu... ataupun dengan dalam konteks Murāqabah. Murāqabah ini dalam konteks merasakan bahawa segala tindakan itu di dalam perhatian... Dan juga kita perlu terapkan dari segi dari sudut Ṣabr itu*”. Academician 1 also identified the quality of *Iḥsān* as very important (“*sangat penting*”) in using AI and needing cultivation. Academician 5 concurred, emphasizing that strengthening religious knowledge and the concept of *Iḥsān* (believing Allah is watching) provides essential intrinsic control (“*kawalan sendiri*”) over misuse. Academician 2 contrasted this internal focus with general international guidelines, which tend to focus only on external factors like law enforcement. However, the external factors can be taken as initiatives like awareness programs or policies with concentration on advocating the goal of using AI ethically for “their own sake” and the intrinsic value of personal responsibility/accountability in using AI.

Proposed Regulatory and Oversight Mechanism

Mandatory Declaration, Audit, and Penalties

Finding 13: There is a strong consensus on the immediate need for formal institutional regulations and special oversight mechanisms, which must include mandatory declarations of AI usage in academic work. Academician 3 strongly proposed that university regulations must mandate users to declare AI usage in their writing to maintain accountability: “*Kalau peraturan institusi, saya nak mencadangkan, kalau guna AI anda isytiharkan (declare) dalam penulisan... kita memang iktiraf kita ada AI tu dah jadi sebagai sumber rujukan*”. Academician 2 also supported this, stating that every user must “*declare*” the purpose for which they used AI in their work. Academician 5 suggested establishing a task force and implementing an audit mechanism specifically for AI usage among lecturers and students, especially concerning theses. Academician 1 added that these regulations must be followed by punitive action (*nahī munkar*) to ensure effectiveness and that otherwise, merely having guidelines is “*tak sempurna*” (incomplete).

Pedagogical Reform and Promoting Closed-AI

Finding 14: The urgent need for practical mechanisms to mitigate the academic challenges posed by AI has led to proposals centered on revising assessment strategies to test higher-order cognitive skills and promoting the development and institutional adoption of closed, *sharī’ah*-compliant AI applications that are curated by experts. Academician 5’s proposal to increase the weighting of summative/final assessments and focus continuous assessment on “interpersonal skills such as field project, outreach, experiential learning, or even occasional ad hoc quizzes in offline class” aims to force students to apply knowledge in real-world contexts that AI cannot simulate, thereby circumventing the “*copy paste, send*” issue noted by Academician 1. Academician 1 proposed to address the challenge of AI providing fast answers, examination questions must be advanced to test higher cognitive levels—Bloom’s Taxonomy (Level 3, 4, 5, 6: application, analysis, evaluation, creation), rather than simple recall (Level 1, 2). This approach directly addresses the challenge raised by Academician 2, who noted that AI-generated information is often “surface” and not reflective of deep academic engagement. Academician 1 and Academician 2 similarly advocated for this shift, suggesting that examination questions must test “higher cognitive levels”. Another strategy proposed is encouragements by academician 4 of “specialized Islamic applications (categorized as close AI) that are *sharī’ah*-compliant, curated by experts, and funded by waqf (endowment), such as Aifiqh.com”. This provides a crucial infrastructural solution. This mechanism directly tackles the deep-seated ethical concerns regarding AI bias and the introduction of false data (*isrāiliyyāt*) raised by Academician 5, who saw AI as potentially behaving like an “*orientalist*”. By developing Close AI applications (which restrict answers to pre-programmed, verified Islamic databases), institutions can ensure that the AI content adheres to the Tawhidic Paradigm and *Tasawwur* Islam, as mandated by Academician 3.

National Standardization

Finding 15: National-level standardization and endorsement from religious and academic authorities (like JAKIM and the Council of Deans of Islamic Studies) are necessary to enforce consistency and ensure *sharī’ah* compliance. Academician 4 proposed elevating AI guidelines beyond individual universities to the national level, involving major religious and academic bodies: “*Mungkin salah satu caranya ialah melalui Majlis Dekan Pengajian Islam*”.

ini kita boleh menetapkan garis panduan tersebut. Okey. Boleh jadi tadi yang ustazah sebut mungkin dalam konteks di peringkat universiti... kemudiannya boleh bawa ke peringkat Malaysia sendiri lah". Academician 3 supported the creation of a *sharī'ah* compliance framework endorsed by official bodies like the National Fatwa Council. Academician 4 further highlighted that these institutional guidelines should involve the "*Jawatankuasa Pengawasan Syariah*" (*Sharī'ah* Monitoring Committee) to ensure they are relevant to academic output. Academician 1 noted that current guidelines are insufficient, being only "*bersifat umum*" (general in nature), reinforcing the need for formal national standardization.

Reinterpreting Islamic Frameworks and Mechanism

Finding 16: There is a crucial need to reinterpret and adapt existing Islamic ethical frameworks (*Akhlāq Islām*) to address the specific challenges and contemporary reality (*waqi'*) posed by AI technology. Academician 5 argued that religious rulings must evolve with time, necessitating the adaptation of the ethical framework: "*Oh kena ada, sebab kita kena berubah mengikut zaman. Dan hukum-hukum tu pun kena bergerak mengikut kepada realiti (waqi') pada zaman tersebut*". Academician 1 confirmed that while the core Islamic ethics (*akhlāq Islām*) are "*supreme*" and universally applicable ("*whatever condition, whatever time, whatever place*"), the method of application must be adapted to technology. Academician 4 noted that this adaptation requires the active involvement of experts ("*pakar*") to ensure AI development remains balanced ("*waṣaṭīyah*"). As a practical mechanism mentioned before, Academician 4 cited Aifiqh.com, an Islamic AI application operating with a *Sharī'ah* advisory panel as necessity for providing accurate, and expert- reviewed Islamic knowledge.

Discussion

While the Literature Review (LR) relies on secondary data and extant scholarship to outline the necessity for specialized Islamic ethical standards, noting that existing secular frameworks are deficient and lack focus on the ethical conduct of users, the Research Findings (RF) utilize primary data from in-depth interviews with six expert academicians. This divergence allows the RF to provide context-specific detail that directly fills the gaps identified by the LR. The RF section brings three critical dimensions that fundamentally enhance the study: specificity of the crisis, theological depth, and actionable regulatory mechanisms.

Specification and Validation of the Core Ethical Crisis

The LR broadly identifies ethical challenges, such as the general risk to academic integrity and the potential for misinterpretation of sacred texts due to AI's pervasive adoption. The RF, however, gives the crisis a defined empirical shape:

- i. Pinpointing the Technical Flaw: The RF confirms that the most critical challenge is the technical flaw of AI hallucination, characterized by data inaccuracy and the fabrication of non-existent information or references ("*menciptakan rujukan yang tak wujud*"). This directly links the issue of unreliability, previously highlighted by the LR, to specific evidence of from expert experience ("*AI banyak menipu saya*").
- ii. Defining Academic Misconduct: The RF moves past the general concern of plagiarism by detailing the dominant student misconduct as the "copy paste, send" phenomenon, including instances where students fabricate field data, such as identical interview responses from non-existent respondents

Centering the Framework on Human Agency and Foundational Islamic Virtues

While the LR notes the minimal focus on the Human Ethics of Using AI within existing frameworks, the RF elevates this aspect by grounding the challenges and solutions in the foundational concept of *Akhlāq Islām* (Islamic Ethics):

- i. The Theological Breakdown: The RF frames the ethical challenge for scholars not as a failure of system transparency (AI ethics), but as a potential violation of fundamental Prophetic traits, specifically *Ṣiddiq* (Truthfulness) and *Amānah* (Trustworthiness), when interacting with AI-generated content. This moves the debate from secular standards to intrinsic Islamic values, emphasizing that “*ilmu*” (knowledge) is an *amānah*.
- ii. The Preservation Dilemma: Experts confirm specific theological and jurisprudential dilemmas, such as the erosion of the essential traditional learning method of *talaqqi* (learning directly from a teacher), which is crucial for transmitting *adab* (etiquette) and *ḥikmah* (wisdom). The RF also introduces the ideological threat of AI potentially introducing non-Islamic fabricated narratives (*isrāiliyyāt*).

Providing Actionable Mechanisms and Institutional Standardization

The LR concludes with a general call for adaptation, urging the development of a framework that integrates ethical AI design with human conduct through Islamic principles. The RF provides the operational blueprint to achieve this via four categories of concrete recommendations:

Table 1: Recommendations of Solutions to Ethical Challenges of AI in Islamic Studies

LR Gap (General Need)	RF Recommendations of Solutions
Need for Accountability	Regulatory Mechanism: Mandatory user declaration of AI usage in academic writing to maintain accountability, followed by institutional audits and necessary punitive action (<i>nahī munkar</i>).
Need for Verification	Ethical Principle: The most crucial requirement is the compulsory implementation of <i>Tabayyun</i> (verification) and the application of the <i>Sanad</i> methodology (<i>Hadīth</i> sciences check and balance) to AI output.
Need to Uphold Academic Rigor	Pedagogical Reform: Revising assessment strategies to test higher cognitive skills (Bloom’s Taxonomy Levels 3-6: application, analysis, evaluation, creation), forcing students beyond the “copy paste, send” issue.
Need to Mitigate Bias/Distortion	Infrastructural & Standardization Solutions: Encouraging the development of syariah-compliant “Closed AI” applications (like Aifiqh.com), curated by experts, and mandating National-level standardization endorsed by religious authorities (JAKIM and the Council of Deans).

*Keywords: LR=Literature Review; RF=Research Findings

In sum, the RF translates the LR’s theoretical concerns into practical solutions by: validating the actual problems, centering the discussion on Islamic ethical principles, and offering concrete institutional strategies for ethical AI integration in Islamic higher education.

Conclusion

It is hope is that the proposed standards will inspire readers and institutions to sternly harmonize technological progress with spiritual integrity and academic rigor. Institutions are urged to adopt the operational mechanisms, such as mandatory declarations of AI usage and pedagogical reforms, to uphold the principles of Islam. National authorities, specifically JAKIM and the Council of Deans of Islamic Studies, are encouraged to endorse these guidelines at a national level to ensure consistent *Sharī'ah* compliance and standardization across Malaysian Islamic Higher Education. For future research, it is recommended to conduct empirical studies to test the effectiveness of the proposed *sharī'ah*-compliant “Closed AI” applications (like Aifiqh.com) in mitigating data inaccuracies. Further investigation is also needed on the practical implementation and impact of fostering intrinsic values such as *Ihsān* and *Murāqabah* (inner consciousness) as essential tools for self-supervision against AI misuse.

Acknowledgements

Special Research Grant APIUM [UMG046L-2024] Academy of Islamic Studies, University of Malaya.

Declaration of AI-Generated Content

During the preparation of this work the author used NotebookLM (or now rebranded as Gemini Notebook) in order to transcribe the interviews' audios. After using this tool/service, the author reviewed and edited the content as needed. Other than transcription with NotebookLM, all subsequent writing is performed independently by the author. The author takes full responsibility for the content of the publication.

References

- Ahmad Taha, J. Z., Sulaiman, S. Z., & Ajmain@Jima'ain, M. T. (2025). Penggunaan Kecerdasan Buatan (ChatGPT) dalam Pendidikan Islam: Analisis Cabaran, Peluang dan Pertimbangan Etika Berdasarkan Maqasid Syariah. *Journal Of Research, Innovation, And Strategies For Education*, 2(3), 35-46.
- Al-Dairos, A., Mohd. Shamsudin, F., & Md. Idris, K. (2013). Ethics and Ethical Theories from an Islamic Perspective. *International Journal of Islamic Thought*, 4(1), 1-13.
- Ali, F., Bouzoubaa, K., Gelli, F., Hamzi, B., & Khan, S. (2025). Islamic Ethics and AI: An Evaluation of Existing Approaches to AI using Trusteeship Ethics. *Philosophy & Technology*, 38(120), 1-34.
- An, Q., Yang, J., Xu X., Zhang, Y., & Zhang, H. (2024). Decoding AI Ethics from a User's Lens in Education: A Systematic Review. *Heliyon*, 10(e39357), 1-14.
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (4th ed.). SAGE Publications.
- Eldeib, A. A. M., Mahmoud, H. A. A., Muhamad, F. H., Hassan, A. H. M., & Al-Haddad, A. A. K. (2025). Ethical Standards for the Use of Modern Technology: An Analytical Study Based on the Qur'an and the Prophetic Sunnah. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 15(6), 569-578.
- Elmahjub, E. (2023). Artificial Intelligence (AI) in Islamic Ethics: Towards Pluralist Ethical Benchmarking for AI. *Philosophy & Technology*, 36(73), 1-24.
- Fusch, P. I., & Ness, L. R. (2015). Are we there yet? Data saturation in qualitative research. *The Qualitative Report*, 20(9), 1408–1416.

- Gorian, E., & Osman, N. D. (2024). Digital ethics of artificial intelligence (AI) in Saudi Arabia and United Arab Emirates. *Malaysian Journal of Syariah and Law*, 12(3), 583-597.
- Guest, G., Bunce, A., & Johnson, L. (2006). How many interviews are enough? An experiment with data saturation and variability. *Field Methods*, 18(1), 59–82.
- Heyder, T., Passlack, N., & Posegga, O. (2023). Ethical management of human-AI interaction: Theory development review. *The Journal of Strategic Information Systems*, 32(3), 1-2.
- Hj Mohammad, N., Zamri, N. A. K., Roni, M., Ab Hadi, S. N. I., Sadikan, S. F. N., & Mahzan, S. (2025). Navigating AI Ethics in Malaysian Universities: Addressing Privacy, Integrity, and Bias. *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)*, IX(1), 2451-2465.
- Ilhami, H., Khafizah, A., & Nor, H. (2025). Islamic ethical perspectives on AI development and use. In *Towards Resilient Societies: The Synergy of Religion, Education, Health, Science, and Technology*. Taylor & Francis. 562-567.
- Jiang, T., Sun, Z., Fu, S., & Lv, Y. (2024). Human-AI interaction research agenda: A user-centered perspective. *Data and Information Management*, 8(4), 1-4.
- Kahfi, N. S., Reyza, F. A., Arrosikha, M., Nasrullah, M., & Aisyah, N. H. (2025). Artificial Intelligence in Islamic Religious Education: Balancing Learning Efficiency And Safeguarding Spiritual Integrity In Indonesian Higher Education. *INJECT (Interdisciplinary Journal of Communication)*, 10(1), 643-660.
- Kannike, U. M. M., & Fahm, A. O. (2025). Exploring The Ethical Governance of Artificial Intelligence From An Islamic Ethical Perspective. *Jurnal Fiqh*, 22(1), 134-161.
- Marwantika, A. I., Ajhuri, K. F., & Dauda, K. O. (2025). Integrating Generative AI in Journalism Education Through Islamic Communication Ethics. *Al-Balagh: Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, 10(2), 221-256.
- Meerangani, K. A., Mohd Nor, M. R., Abdul Hamid, M. F., Mohd Yusof, M. A., & Md Ariffin, M. F. (2025). Tabayyun Digital: Integrasi Al-Quran Dan Kecerdasan Buatan Dalam Menapis Maklumat Media Sosial. *QURANICA, International Journal of Quranic Research*, 14, 370-389.
- Ministry of Education Malaysia, *Survey on AI Use Among Undergraduates* (Putrajaya: Ministry of Education, 2022), 12. Accessed 5 January 2025, <https://moe.gov.my/ai-survey-report>
- Mohd Azhar, M. H., Mohd Bakri, M. F., Ahmad, K., & Rosele, M. I. (2025). Etika Dan Had Penggunaan Kecerdasan Buatan (AI) Dalam Tafsir Al-Quran Menurut Kerangka Epistemologi Ilmu Islam. *QURANICA, International Journal of Quranic Research*, 14, 97-124.
- Nawi, A., Khamis, N. Y., Mohd Yaakob, M. F., Samuri, M. A. A., Zakaria, G. A. N. (2023). Exploring Opportunities and Risks of Artificial Intelligence Research for Islamic Ethical Guidelines. *Afkar*, 25(2), 1-34.
- Oktaviyani, D., Sunawan, & Khairkhah, K. (2022). The Prediction of Religiosity on Students' Academic Dishonesty. *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, 19(1), 81-92.
- Patton, M. Q. (2015). *Qualitative research & evaluation methods: Integrating theory and practice* (4th ed.). SAGE Publications.
- Raquiab, A., Channa, B., Zubair, T., & Qadir, J. (2022). Islamic Virtue-Based Ethics for Artificial Intelligence. *Discover Artificial Intelligence*, 2(11), 1-16.
- Septiana, R. A., Sopingi, I., & Hidayati, A. (2025). Adab Penggunaan Artificial Intelligence (AI) dalam Keilmuan: Tinjauan Kitab Adabul Alim Wal Muta'allim. *Jurnal REVORMA*, 5(1), 71-82.



Empowering Travelers in Islam: Significant Role of Alms-giving

Muhammad Ajmal K,^a Fida Jabin VC,^b & Hassan Shareef KP^c

^{a b c} Department of Islamic Studies, SAFI Institute of Advanced Study, University of Calicut, Kerala, India

ajmalbinlatheef@gmail.com (corresponding author); fidajbn46@gmail.com; Dr.hassan@siasindia.org

Received Date:
22 June 2026
Accepted Date:
2 July 2026
Published Date:
31 July 2026

Abstract

In Islam, engagement with traveling is not merely a physical journey but a holistic endeavour encompassing various dimensions of personal and spiritual development; indeed, it is viewed as a means of intellectual enrichment rooted in the Prophet Muhammad's (PBUH) encouragement to seek knowledge. This research investigates the relationship between alms-giving to wayfarers (Ibn al-Sabīl) and its profound role in empowering individuals towards Human Development, employing a literature analysis approach that examines Qur'anic texts and the references of classical Islamic jurists, such as Imām Ibn Jarīr al-Ṭabarī and Imām Al-Shāfi'ī. Through the lens of Human Development, the study's findings indicate that the provision of this financial assistance is a multifaceted practice with profound implications for individual and societal well-being. The economic empowerment engendered by alms-giving has a direct impact on meeting the basic needs of travellers to facilitate easy travel planning, in addition to indirect contributions that facilitate cultural exchanges and the fulfilment of spiritual and religious duties. Furthermore, this practice is vital in preserving human dignity by shielding recipients from the indignity of begging, subject to stringent jurisprudential eligibility criteria: the recipient must be a Muslim, an independent individual, experiencing interrupted travel (cut off from supplies), and the journey must not be intended for immoral purposes. In conclusion, the allocation of Zakat (or Zakāṭ) for Ibn al-Sabīl goes beyond mere material assistance; it aligns with the principles of humanitarianism in Islam that establish moral and social responsibility, foster compassion and empathy, and drive an inclusive, socially cohesive community.

Keywords: *Ibn al-Sabīl*, Zakat, Human Development, Alms-giving, Wayfarer, Islamic Jurisprudence

Cite as: Muhammad Ajmal, K., Fida Jabin, V. C., & Hassan Shareef, K. P. (2026). Empowering Travelers in Islam: Significant Role of Alms-giving. *Journal of Al-Falah*, 2(1), 61–70.

Introduction

In Islam, travel is actively encouraged and is seen as a means to attain various spiritual and practical benefits. Because Islam places a strong emphasis on the acquisition of knowledge, the Prophet Muhammad encouraged his followers to seek it, even if it meant traveling to distant lands. This highlights the importance of travel as a fundamental means to gain wisdom and understanding within the Islamic tradition. Furthermore, traveling to historical sites holds particular significance, especially to places associated with the Prophets and pivotal events in Islamic history. Such journeys serve as an opportunity for reflection, allowing Muslims to witness firsthand the historical context of their beliefs and fostering a deeper connection to the faith's roots.

Consequently, providing assistance to *Ibn al-Sabīl* (wayfarers) is considered a fundamental act of charity and kindness that holds deep significance in the Islamic ethos, both spiritually and socially. Financially supporting travellers who find themselves in need is not only a moral obligation but also a means of attaining spiritual growth and earning rewards in the eyes of Allah. From a practical standpoint, it is understood that alms-giving to wayfarers aids in alleviating their immediate hardships and necessities. Since traveling can often be arduous and unpredictable, providing monetary assistance can significantly ease the burdens they may face. This act of generosity ensures that wayfarers have the means to procure food, shelter, and other essential provisions, ultimately contributing to their overall well-being and safety.

Moreover, offering assistance to travellers reflects the broader Islamic value of fostering a compassionate and empathetic society. It reinforces the sense of community and solidarity among Muslims, emphasizing the shared responsibility to look out for one another—especially those who are far from home or facing challenging circumstances. Ultimately, this practice builds a strong social fabric where individuals are supported in times of need, regardless of their location or situation.

Definition of Ibn al-Sabīl

The term “*Ibn al-Sabīl*” refers to those in need who are on a journey and lack the means to continue or meet their basic needs. It is worth noting that the mention of “*Ibn al-Sabīl*” in the Qur’an signifies the importance of aiding travellers, recognizing the challenges they may face away from their familiar surroundings.

Islamic scholars and jurists have expounded upon the concept of “*Ibn al-Sabīl*” in various classical texts. They emphasize that the criteria for an individual to be considered an “*Ibn al-Sabīl*” are stringent. *Imām Ibn Jarīr al-Ṭabarī*, in his famous Qur’anic commentary *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, elaborates on the derivation of the word ‘*Ibn al-Sabīl*’ and its nuances as follows:

“The *Sabīl*” means the path, or the way, and the Arabic word “*ibn*” means ‘son of’. So, the one who strikes it is said to be the son of the path, or *Ibn al-Sabīl*, because of his adherence to it. As the poet said:

أَنَا ابْنُ الْحَرْبِ رَتَّنِي وَلِيدًا ... إِلَى أَنْ شَبْتُ وَاكْتَهَلْتُ لِدَايِ

“I am the son of war. You raised me as a child...until I grew old and became mature enough to give birth.”

(Al-Ṭabarī, 2001, p. 115)

السَّبِيلُ الطَّرِيقُ، وَنُسِبَ الْمُسَافِرُ إِلَيْهَا لِمَلَا زَمَتِهِ إِيَّاهَا وَمُرُورِهِ عَلَيْهَا. كَمَا قَالَ
الشَّاعِرُ

“The Sabeel is the path, and the traveler was attributed to it because he stayed with it and passed by it; this is what the Arabs do.”

They call what is necessary for something known by it: “*Ibn*.” Thus, as a conclusion, it is clear that *Ibn al-Sabīl* defines the wayfarers eligible for Zakat in Islam. As another poet eloquently expressed:

إِنْ تَسْأَلُونِي عَنِ الْهَوَى فَأَنَا الْهَوَى ... وَأَبْنُ الْهَوَى وَأَخُو الْهَوَى وَأَبُوهُ

“If you ask me about passion, then I am passion...and the son of passion and the brother of passion and its father.”

(Al-Qurṭubī, 2006, p. 274)

The term *Ibn al-Sabīl* is extensively mentioned in various *āyāt* of the Qur'an and prophetic *hadīths*. Islam places great emphasis on hospitality and kindness towards travellers. Providing Zakat to *Ibn al-Sabīl* is a manifestation of this virtue, demonstrating a welcoming attitude towards strangers and travellers, as exemplified by the Prophet Muhammad.

From a jurisprudential perspective, regarding the eighth category of Zakat recipients (the wayfarer), *Imām Al-Shāfi'ī* (may God have mercy on him) established a clear definition:

وَالصَّنْفُ الثَّامِنُ: ابْنُ السَّبِيلِ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: ابْنُ السَّبِيلِ الْمُسْتَحِقُّ
لِلصَّدَقَةِ، وَهُوَ الَّذِي يُرِيدُ السَّفَرَ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ فَيَعْجِزُ عَنْ بُلُوغِ سَفَرِهِ إِلَّا
بِمَعُونَةٍ قَالَ الْأَصْحَابُ: وَمَنْ أَنْشَأَ السَّفَرَ مِنْ بَلَدِهِ لِحَاجَةٍ، جَارَ أَنْ يُدْفَعَ إِلَيْهِ
سَهْمُ ابْنِ السَّبِيلِ، فَهَذَا هُوَ الْكَلَامُ فِي شَرْحِ هَذِهِ الْأَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ

“The eighth category: the wayfarer. Al-Shāfi'ī, may God have mercy on him, said: The wayfarer who is deserving of charity is the one who wants to travel without committing a sin, but is unable to complete his journey except by assistance. The companions of Al-Shāfi'ī said: Whoever starts out journey from his country for a need, it is permissible for the share of a wayfarer to be paid to him.”

(Al Razi, 1981, p. 115)

Qur'an on Wayfarers

The Qur'an, the holy book of Islam, addresses various aspects of human development, including moral, spiritual, social, and intellectual growth. It provides guidance on how individuals can lead a balanced and fulfilling life, emphasizing virtues such as patience,

kindness, honesty, and justice. In the Qur'an, there are many *āyāt* that mentions *Ibn al-Sabīl* as zakat recipient and encouraging the believers to give their respective Zakat share to the eight category recipients.

In *Sūrah Al-Baqarah*, Chapter 2, *Āyah* 177, Almighty Allah said: "It is not *Al-Birr* (piety, righteousness, and every act of obedience to Allah) that you turn your faces towards east and (or) west (in prayers); but *Al-Birr* is (the quality of) the one who believes in Allah, the Last Day, the Angels, the Book, the Prophets; and gives his wealth, in spite of love for it, to the kinsfolk, to the orphans, and to *Al-Masākīn* (the poor), and to the wayfarer, and to those who ask, and to set slaves free, performs *As-Salāt* (*Iqāmat as-Salāt*), and gives the *Zakāt*, and who fulfil their covenant when they make it, and who are patient in extreme poverty and ailment (disease) and at the time of fighting (during the battles). Such are the people of the truth and they are *Al-Muttaqūn*." (Al-Hilali & Khan, 1997, p. 47)

In the same chapter, it is again mentioned about wayfarers, as the believers as to prophet about in which way they need to spend their wealth, so Allah said to prophet to order them to spend their money to wayfarers, orphans, needy etc. In *Al-Baqarah*, Chapter 2, *Āyah* 215, "They ask you (O Muhammad what they should spend. Say: "Whatever you spend of good must be for parents and kindred and orphans and *Al-Masākīn* (the poor) and the wayfarers, and whatever you do of good deeds, truly, Allah knows it well." (Al-Hilali & Khan, 1997, p. 58)

Qur'an emphasizes the value of community and social responsibility. It encourages believers to care for the less fortunate, support the needy, and promote justice and equality in society. By adhering to these teachings, individuals can contribute to the overall development and well-being of their communities. There are various *āyāt* from different *sūrah* which mentions about wayfarers, which includes:

In *Sūrah An-Nisā'*, Chapter 4, *Āyah* 36, "Worship Allah and join none with Him (in worship); and do good to parents, kinsfolk, orphans, *Al-Masākīn* (the poor), the neighbour who is near of kin, the neighbour who is a stranger, the companion by your side, the wayfarer (you meet), and those (slaves) whom your right hands possess. Verily, Allah does not like such as are proud and boastful". (Al-Hilali & Khan, 1997, p. 130)

In *Al-Anfāl*, Chapter 8, *Āyah* 41, "And know that whatever of war-booty that you may gain, verily, one-fifth (1/5th) of it is assigned to Allah, and to the Messenger, and to the near relatives [of the Messenger (Muhammad)], (and also) the orphans, *Al-Masākīn* (the poor) and the wayfarer, if you have believed in Allah and in that which We sent down to Our slave (Muhammad) on the Day of Criterion (between right and wrong), the Day when the two forces met (the battle of *Badr*); and Allah is able to do all things." (Al-Hilali & Khan, 1997, p. 261)

In *At-Tawbah*, Chapter 9, *Āyah* 60, "*Aṣ-Ṣadaqāt* (here it means Zakat) are only for the *al-Fuqarā'* (poor), and *Al-Masākīn* (the poor) and those employed to collect (the funds); and to attract the hearts of those who have been inclined (towards Islam); and to free the captives; and for those in debt; and for Allah's Cause (i.e. for *Mujāhidīn* - those fighting in a holy battle), and for the wayfarer (a traveller who is cut off from everything); a duty imposed by Allah. And Allah is All-Knower, All-Wise." (Al-Hilali & Khan, 1997, p. 403)

Empowering Travelers Through Zakat

Zakat, one of the Five Pillars of Islam, holds significant importance in the lives of Muslims worldwide. Derived from the Arabic word meaning "to purify" or "to increase," Zakat refers to the obligatory act of giving a portion of wealth to those in need. This practice plays a crucial role in fostering social justice and equality within the Islamic community. With reference to Islamic teachings, the significance of Zakat lies in its ability to cleanse one's soul, promote compassion towards the less fortunate, strengthen societal bonds, and ultimately contribute towards the establishment of a just and equitable society.

Islam advocates for the elimination of poverty and strives for the well-being of all individuals regardless of their socio-economic status. Through the indispensable act of Zakat, resources are redistributed from the affluent to the underprivileged, effectively narrowing the wealth gap. By implementing this system, Islam aims to create a society that is fair and free from socio-economic disparities. Thus, the significance of Zakat in Islam is multi-dimensional and far-reaching.

Furthermore, traveling is highly encouraged in Islam. Besides aiming to witness the historical impacts of previous nations who denied the Prophets' teachings, there are many other benefits associated with travel, such as performing Hajj or pilgrimage, earning a living, and conducting business. This has historically become a vibrant culture in Arab society. The Qur'an also encourages believers to travel the earth to reflect upon how life and the universe began. As traveling opens different doors of discovery, it serves as a profound means for individuals to acquire divine knowledge and gain a deeper understanding of their Lord.

Why Alms-giving to Wayfarers?

Giving assistance to wayfarers is consistently promoted and encouraged in Islam—mentally, physically, and financially. There is profound wisdom behind counting *Ibn al-Sabīl* as an eligible recipient of Zakat, which includes:

To Relieve Wayfarers from Their Sufferings

As traveling is a complex process, the wayfarer may navigate their journey through various circumstances and difficulties. These challenges include:

- Loss of wealth during the journey.
- Physical fatigue, discomfort, and potential health issues.
- Unfamiliar environments and unpredictable weather.
- Financial constraints: Travel expenses, including transportation, accommodation, and food, which can severely strain one's finances.
- Separation from loved ones.
- Limited resources: Access to basic necessities like clean water, food, or medical facilities may be restricted.

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: السَّفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ، يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ وَنَوْمَهُ، فَإِذَا قَضَى حَمَّتَهُ فَلْيُعِجِّلْ إِلَى أَهْلِهِ

The Prophet Muhammad (peace be upon him) said: "Travelling is a piece of torment. It deprives one of you of his food, drink, and sleep, so when he fulfils his need, let him hasten to his family."

(Imam Bukhari, 2016, v. 2, p. 483)

Therefore, providing financial assistance to the wayfarer is considered one of the most rewarding deeds in Islam.

To Establish Compassion and Empathy among Believers

Encouraging believers to give to those in need fosters a strong sense of community and solidarity. It is essential to educate and remind individuals about the positive impact their contributions can have on improving the lives of others. Religious teachings consistently

emphasize compassion and empathy. Providing alms to travellers reflects these core values, promoting a more compassionate society and leading to spiritual rewards in the afterlife.

والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه

“Allah will help a servant as long as he helps his brother.”

(Imam Muslīm, 2013, v.9, p. 22)

By extending assistance to wayfarers, Muslims strengthen the bonds of brotherhood and sisterhood within the global Muslim community. This practice emphasizes a sense of unity and mutual responsibility that transcends geographical boundaries.

To Preserve Human Dignity

Providing Zakat to wayfarers in Islam is a practice deeply rooted in the principle of preserving human dignity. This act of charity serves as a powerful testament to the compassion and empathy that lie at the heart of Islamic teachings. When individuals find themselves on a journey, away from the familiarity and security of their homes, they are often in a state of vulnerability. In such circumstances, their sense of dignity and self-worth can be easily compromised as they may face challenges in meeting basic needs like food, water, shelter, and transportation. This is where Zakat steps in as a safeguard against the erosion of their dignity.

By extending financial assistance to wayfarers, Islam aims to shield them from the indignity of having to beg or rely on the goodwill of strangers. Begging, in many cultures, is accompanied by a sense of shame and can lead to a loss of self-respect. By providing Zakat, the Muslim community ensures that those in need can maintain their dignity, upholding their sense of self-worth and pride. Furthermore, Zakat helps to prevent individuals from compromising their integrity in order to meet their immediate needs. Desperation can drive people to engage in activities that may be ethically questionable. By offering financial support, Zakat acts as a buffer against such situations, allowing individuals to maintain their moral standards.

Preserving human dignity through Zakat is a manifestation of the broader Islamic value of respecting the innate worthiness of every individual. It reflects the belief that every human being, regardless of their circumstances, possesses inherent dignity that should be upheld and protected. This practice also underscores the communal responsibility that Muslims bear towards one another, exemplifying the unity and mutual support that defines the community. In essence, providing Zakat to wayfarers is a powerful affirmation of the intrinsic worth of every human being. It stands as a testament to the Islamic belief that no one should be left to suffer the indignity of begging or compromising their integrity due to circumstances beyond their control.

Impacts of Alms-giving to Wayfarers

Easy Travel Planning and Execution

Travel planning is essential for a well-organized, enjoyable, and stress-free trip, as it helps individuals make informed decisions. It involves several key requirements to ensure a smooth and successful journey. Financial assistance can play a crucial role in meeting these requirements. Here are the essential elements for travel planning and how financial aid can be beneficial:

- **Destination and Purpose:** Determine the destination and purpose of the trip. This includes considering factors like cultural, educational, or business-related objectives.
- **Accommodation:** Arrange for suitable accommodation, which may range from hotels and hostels to private rentals or staying with friends or family.
- **Transportation:** Arrange for reliable transportation, whether it is by plane, train, bus, or car. This includes booking tickets, reserving seats, and ensuring the necessary travel documents like passports and visas are obtained.
- **Financial Considerations:** Estimate the overall cost of the trip, including accommodation, transportation, food, activities, and contingencies for unexpected expenses.
- **Health Precautions:** Check if any vaccinations or health precautions are required or recommended for the destination.

Consequently, financial assistance plays a vital role in enabling individuals to plan and undertake their journeys with confidence and security. This ultimately enhances the overall travel experience through various measures, such as covering travel expenses—including accommodation, transportation, food, and activities. It provides a safety net for unexpected emergencies, such as medical expenses and travel disruptions. Furthermore, financial aid can open up opportunities for travel that might not have been feasible otherwise, particularly for individuals or families facing economic difficulties.

Fulfilling Religious Duties

Supporting religious pilgrimages or missions allows travellers to fulfil their religious duties. It also purifies the receivers because it saves them from the humiliation of begging and prevents them from envying the rich. Providing Zakat to wayfarers is viewed as an act of worship in Islam. It is believed to purify the giver's wealth and soul, earning them immense blessings and rewards from Allah. This act contributes to the spiritual growth and development of the individual. By providing for the needs of wayfarers, Muslims fulfil this obligation, earning spiritual rewards and strengthening their relationship with their Creator.

In addition, financial aid enables travellers to engage in cultural activities and events, preserving and promoting local culture. Travelers can engage in cultural exchange in various ways, fostering mutual understanding and appreciation for different cultures. Ultimately, this facilitates systematic cultural exchanges.

Satisfying Economic Needs

Through travel, there is also a significant effect on the local economy. Wayfarers spending money locally contributes to the economic activity of the destination. By aiding wayfarers, this leads to the development of the local economy through expenditures on accommodation, food, and other travel needs from various local places. Providing financial support empowers travellers, especially those facing economic difficulties. Travelers are a community that must be aided because of the myriad of sufferings and difficulties they may face. Therefore, by empowering these individuals, it leads to the overall development of the traveling community. As seen in the modern generation, a growing number of travellers are journeying across the world for diverse purposes such as pilgrimage, higher education, and business.

Eligibility Criteria

The jurists of Islamic jurisprudence have established specific conditions to qualify an *Ibn al-Sabīl* to receive Zakat, namely:

1. Islam: The recipient must be a Muslim.
2. Independent: The recipient must be a free individual.
3. Not a descendant of *Banū* or *Banī Hāshim*: This condition is specifically stated in the *Mālikī* sect.
4. Foreigner or Traveller: This condition is unanimously agreed upon by the jurists. However, Shafi'i jurists hold that an *Ibn al-Sabīl* can also consist of the original inhabitants of a place, a person who lives there, or anyone who wants to travel from a certain Zakat collection area. In this context, *Imām Al-Shāfi'ī* often uses the term "property neighbourhood charity."
5. Interrupted Travel: The traveller must be facing difficulties as a result of their journey being interrupted or having inadequate supplies to meet their needs. While this is agreed upon by most jurists, Shafi'i jurists added that individuals who reside in a place and intend to start a journey but lack sufficient property are also eligible to receive Zakat.
6. Lawful Intent: The trip must not be intended for immoral purposes. Instead, the travel should involve matters that are required, permissible, or mandatory in religion (Abd Khafidz & Mohd Subri, 2012).

In the distribution of Zakat, if a traveller does not require financial assistance, then Zakat does not need to be given to him. For instance, a traveller whose trip is interrupted may still want to continue his journey or settle in a foreign country, but he might be able to do so by riding with traders or using other people's vehicles without spending any money. The fundamental basis for distributing Zakat to general recipients is their need for financial or material aid. However, the basis for distributing Zakat to an *Ibn al-Sabīl* is specifically because they are cut off from the supply of property needed to reach their destination and require financial or material assistance to fulfil this objective. Therefore, only individuals who genuinely need financial help are eligible to receive the Zakat allocation designated for *Ibn al-Sabīl*.

Conclusion

In this exploration of the significance of *Ibn al-Sabīl* as a Zakat recipient in human development, we have delved into the multifaceted impact of this charitable practice on the well-being and growth of travellers in Islam. The findings of this research shed light on the profound implications of providing support to those in transit, underscoring its importance in fostering a more inclusive and compassionate society.

Through the lens of human development, it is evident that Zakat directed towards *Ibn al-Sabīl* goes beyond mere financial assistance. It symbolizes a commitment to upholding the dignity and safety of travellers, ensuring that they can navigate their journeys with resilience and confidence. This act of kindness also serves as a powerful catalyst for social cohesion, bridging the gap between communities and affirming the universal brotherhood of humanity. Ultimately, assisting travellers in Islam promotes empathy, compassion, and community support. It aligns with the core principles of charity and cultivates a harmonious society by encouraging generosity, which in turn leads to the personal growth and spiritual development of individuals.

References

- Abd Khafidz, H., & Mohd Subri, I. (2012). Agihan Zakat ibn Al-Sabil Dalam Realiti Semasa: Distribution of Zakah to The Ibn al-Sabil in The Current Reality. *Jurnal Syariah*, 20(1), 109-122.
- Abdullah, M., & Suhaib, A. Q. (2011). The impact of zakat on social life of Muslim society. *Pakistan Journal of Islamic Research*, 8(1), 85-91.
- Abu Dawud. (2004). *Sunan Abī Dāwūd*. Amman: Bayt al-Afkar al-Dawliyyah.
- Al Nawawi. (2013). *Ṣāḥīḥ al-Muslim: Sharḥ al-Imām al-Nawawī*. Cairo: Dar Al Fajr for Heritage.
- Al-Bahuti. (1982). *Kashshāf al-Qinā' 'an Matn al-Iqnā'*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Banna, M. A. K. & Michael, I. (2015). Zakat and its Socio-Economic Merits: A Holistic View towards Eradication of Poverty. In B. Rishi (Ed.), *Islamic Perspectives on Marketing and Consumer Behavior: Planning, Implementation, and Control* (pp. 296-314). IGI Global Scientific Publishing.
- Al-Bukhari, Imam. (2016). *Ṣāḥīḥ al-Bukhārī*. Delhi: IMA Publishers Pvt. Ltd.
- Al-Dusuqi. (1996). *Hāshiyat al-Dusūqī*. Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, Imam. (2016). *Essential Ihya' 'Ulūm Al-Dīn: Constructive Virtues*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah.
- Al-Hilali, M. T., & Khan, M. M. (1997). *Interpretation of the meanings of the noble Qur'an in English language*. Riyadh: Darussalam Publishers and Distributors.
- Al-Kasani. (2000). *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Mawardi. (1996). *Kitāb al-Ḥāwī fī Fiqh Mazhab al-Imām al-Shāfi'i*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Nawawi. (2001). *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab lī al-Shīrāzī*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Qaradawi, Y. (1982). *Fiqh al-Zakāh*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah.
- Al-Qaradawi, Y. (2010). *Fiqh Al-Zakah: A Comparative Study of Zakah, Regulations and Philosophy in The Light of Qur'an and Sunnah*. Sharjah: Dar al Thaqafah.
- Al-Qurtubī, M. I. A. (2003). *Tafsīr Al-Qurtubī: Classical Commentary of the Holy Qur'an*, Vol. 1, Trans. Aisha Bewley. London: Dar al-Taqwa.
- Al-Razi, F. D. (2005). *Tafsīr Al-Rāzī*. Beirut: Dar al fikr.
- Al-Salih, A. N. (2020). The role of Zakat in establishing social welfare and economic sustainability: The case of Saudi Arabia. *International Journal of Financial Research*, 11(6), 196-202.
- Al-Shafi 'i. (2004). *Kitāb al-Umm*. Al-Mansurah: Dar al-Wafa.
- Al-Suyuti. (1979). *Al-Durr Al-Manthūr*. Damascus: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Tabari (1954). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Al Qahira: Dar al-Ma'arif.
- Amin Faris, N. (1980). *The mysteries of Alms giving*. Lahore: H Ashraf printing press.
- De Zayas, F. G. (2003). *The law and institution of zakat*. Kuala lumpur: The other press.
- Hafandi, A., & Helmy, M. (2021). Creating A Social Justice Trough Zakat and Its Relevant To Poverty Alleviation: A Perspective Of Abul A'la Al-Maududi. *An-Nisbah: Jurnal Ekonomi Syariah*, 8(1), 1-31.
- Hunt-Ahmed, K. (2013). *Contemporary Islamic Finance: Innovations, Applications, And Best Practices*. New jersey: John Wiley & Sons.
- Ibn Manzur. (1999). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath.
- Ibrahim, S. M. (2015). The role of zakat in establishing social welfare and economic sustainability. *International Journal of Management and Commerce Innovations*, 3(1), 437-441.

- Islahi, A. A. (2014). *History of Islamic economic thought: Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing.
- Khuluqo, I. E. (2016). The role of zakat in national economic development. *International Journal of Business, Economics and Law*, 9(5), 214-223.
- Meerangani, K. A. (2019). The Role of Zakat in Human Development. *SALAM: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i*, 6(2), 141-154.
- Muthoifin, N. A. K. (2021). Didin Hafidhuddin Thinking about The Concept of Zakat Distribution. In *Proceeding International Conference on Sharia and Legal Studies (ICSLS) (Vol. 1)*.
- Nafiu, O. S. (2013). A framework of islamic economics with reference to islamic taxation and allowable expenditures. *IIUM Law Journal*, 20(2), 243-274.
- Sabiq, S. (2017). *Fiqh us-Sunnah*. USA: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Siddiqi, S. A. (2007). *Public Finance in Islam*. Delhi: Adam Publishers.
- Usmani, M. M. T. (2020). *The Noble Qur'an: Meaning with explanatory notes*. London: Turath Publishing.
- Yusuf, H. (2004). *Purification of the Heart: Signs, Symptoms and Cures of the Spiritual Diseases of the Heart*. US: Starlach press.



**Tahap Pengamalan Asas Islam Dalam Kalangan Mualaf Melalui Kelas Bimbingan
Mualaf: Kajian di Hidayah Centre Foundation, Lembah Klang**

***Level of Basic Islamic Practice Among Converts Through Conversion Guidance Classes: A
Study at Hidayah Centre Foundation, Klang Valley***

Fadhilatul Ehsan Fakhrul Adabi,^a Muhammed Yusof,^b & Sayyid Buhar Musal Kassim^c

^{a b c} *Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya
(UM), Kuala Lumpur, Malaysia*

*ehsan.fadhilatul@gmail.com (corresponding author); my77@um.edu.my;
sayyidbuhar@um.edu.my*

Received Date:
30 January 2026
Accepted Date:
15 June 2026
Published Date:
31 July 2026

Abstract

The increasing number of Muslim converts necessitates a sustained commitment from the Muslim community to guide them in understanding and practicing the teachings of Islam. In Malaysia, various government and non-government agencies play a significant role in providing conversion guidance classes as an educational platform to strengthen converts' foundational understanding of Islam. A sound understanding of the fundamentals of Islam is essential to enable Muslim converts to practice Islamic teachings consistently in their daily lives. Accordingly, this study was conducted to analyse the level of basic Islamic practices among Muslim converts who participated in the Conversion Guidance Classes organised by the Hidayah Centre Foundation in the Klang Valley. This study employed a mixed-methods approach, comprising quantitative and qualitative methods. Quantitative data were collected through a questionnaire administered to 118 Muslim converts, while qualitative data were obtained through semi-structured interviews with five informants. Questionnaire data were analysed using the Statistical Package for Social Sciences (SPSS) version 26.0 through descriptive statistical analysis, whereas interview data were analysed and presented descriptively. The findings indicate that the majority of Muslim converts demonstrated a high level of basic Islamic practice, as reflected in both the mean values of all measured items and the insights obtained from the informant interviews. The level of basic Islamic practice was assessed based on two main aspects, namely worship (ibadah) and moral conduct (akhlak). Specifically, the level of worship practices recorded high mean values across all items, ranging from 4.69 to 4.92. Similarly, all items related to moral conduct achieved high mean values, ranging from 4.81 to 4.95. Overall, the findings

suggest that the Conversion Guidance Classes play a crucial role in enhancing the level of basic Islamic practices among Muslim converts.

Keywords: converts, Conversion Guidance Class, basic Islamic Practice, Hidayah Centre Foundation

Abstrak

Peningkatan bilangan mualaf menuntut komitmen berterusan daripada komuniti Muslim untuk membimbing mereka mendalami ajaran agama Islam. Di Malaysia, pelbagai agensi kerajaan dan bukan kerajaan berperanan menyediakan kelas bimbingan mualaf sebagai medium pendidikan bagi memperkukuhkan kefahaman asas Islam. Kefahaman terhadap asas-asas Islam amat penting agar mualaf dapat mengamalkannya secara konsisten dalam kehidupan seharian. Sehubungan dengan itu, kajian ini dijalankan bertujuan untuk menganalisis tahap pengamalan asas Islam dalam kalangan mualaf melalui Kelas Bimbingan Mualaf di Hidayah Centre Foundation, Lembah Klang. Kajian ini menggunakan pendekatan kaedah campuran iaitu kaedah kuantitatif dan kaedah kualitatif melalui pengedaran soal selidik kepada 118 orang responden mualaf serta temu bual lima orang informan mualaf. Data soal selidik dianalisis menggunakan perisian *Statistical Package for Social Science* (SPSS) versi 26.0 menerusi analisis statistik deskriptif, manakala data temu bual dianalisis dan dibentangkan secara deskriptif. Dapatan kajian menunjukkan bahawa majoriti mualaf mempunyai tahap pengamalan asas Islam yang tinggi berdasarkan hasil temu bual informan dan nilai min kesemua item yang dikemukakan. Tahap pengamalan asas Islam dinilai berdasarkan dua aspek utama iaitu ibadah dan akhlak. Secara khususnya, tahap pengamalan ibadah mualaf mencatatkan nilai min yang tinggi bagi semua item, iaitu antara 4.69 hingga 4.92. Bagi aspek akhlak pula, semua item turut memperolehi nilai min yang tinggi iaitu antara 4.81 hingga 4.95. Secara keseluruhannya, dapatan kajian ini menunjukkan bahawa Kelas Bimbingan Mualaf memainkan peranan penting untuk meningkatkan tahap pengamalan asas Islam dalam kalangan mualaf.

Kata kunci: mualaf, Kelas Bimbingan Mualaf, pengamalan asas Islam, Hidayah Centre Foundation

Cite as: Fakhru Adabi, F. E., Yusof, M., & Musal Kassim, S. B. (2026). Tahap Pengamalan Asas Islam Dalam Kalangan Mualaf Melalui Kelas Bimbingan Mualaf: Kajian di Hidayah Centre Foundation, Lembah Klang. *Journal of Al-Falah*, 2(1), 71–86.

Pendahuluan

Tujuan penciptaan manusia menurut perspektif Islam adalah untuk beribadah kepada Allah SWT dan melaksanakan Amanah sebagai khalifah di muka bumi. Bagi merealisasikan kedua-dua tanggungjawab tersebut, Allah SWT telah mengutuskan para nabi dan rasul untuk membimbing manusia agar melaksanakan dua tanggungjawab tersebut. Al-Quran pula

diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk diajarkan kepada umat manusia serta dijadikan sebagai panduan hidup. Agama Islam merupakan satu-satunya agama yang diredai oleh Allah SWT dan ditetapkan sebagai cara hidup yang menyeluruh bagi setiap Muslim. Kejayaan para nabi dan rasul dalam menyampaikan dakwah Islam kepada umat mereka telah menyumbang kepada penyebaran agama Islam secara meluas sehingga ke hari ini. Usaha dakwah ini kemudiannya diteruskan oleh umat Islam yang memahami tujuan penciptaan manusia, sekali gus menyumbang kepada peningkatan bilangan individu bukan Islam yang memeluk Islam. Golongan yang menerima Islam ini dikenali sebagai mualaf.

Peningkatan bilangan mualaf menuntut komitmen berterusan daripada komuniti Muslim untuk membimbing dan membantu mereka memahami ajaran agama Islam agar dapat diamalkan dalam kehidupan. Di Malaysia, terdapat pelbagai agensi kerajaan dan bukan kerajaan yang berperanan membantu golongan mualaf, khususnya melalui penyediaan kelas bimbingan mualaf sebagai medium pembelajaran dan penghayatan agama Islam. Walaupun terdapat banyak kajian lepas yang dilakukan mengenai mualaf termasuk kajian terhadap agensi-agensi yang menguruskan hal ehwal mualaf, kajian yang meneliti secara khusus tahap pengamalan asas Islam di Kelas Bimbingan Mualaf oleh Hidayah Centre Foundation, Lembah Klang masih terhad.

Penyataan Masalah

Islam adalah agama fitrah, iaitu agama yang benar dan satu-satunya agama yang diredai oleh Allah SWT serta sentiasa berada di bawah pemeliharaan Allah SWT daripada segala bentuk penyimpangan sehingga ke hari kiamat. Kesempurnaan ajaran agama Islam yang merangkumi aspek akidah, ibadah dan akhlak menjadikannya satu sistem yang holistik dan relevan untuk diamalkan dalam kehidupan seharian manusia.

Sehubungan dengan itu, agama Islam dilihat semakin mendapat penerimaan dalam kalangan non-Muslim, yang dapat diperhatikan melalui peningkatan penglibatan individu non-Muslim dalam pelbagai program dan aktiviti yang dianjurkan oleh agensi-agensi agama Islam. Hasilnya, ramai non-Muslim telah kembali ke agama fitrah mereka iaitu agama Islam. Berdasarkan laporan Lembaga Zakat Selangor (LZS) pada tahun 2019, seramai 11,652 orang mualaf telah disantuni (Hamizul, 2020). Manakala, dalam Majlis Iftar Bersama Mualaf, Asnaf dan OKU yang dianjurkan oleh PERKIM Cawangan Klang dan Masjid Jamek Ar-Rahimiah, telah dilaporkan bahawa seramai kira-kira 450 orang mualaf telah terlibat dalam program tersebut (Ruwaida, 2023).

Sebagai golongan yang baru memeluk agama Islam, mualaf memerlukan bimbingan agama yang berterusan dan terancang bagi memantapkan kefahaman agama Islam mereka agar dapat diamalkan secara menyeluruh dalam kehidupan seharian. Walaupun pelbagai kelas bimbingan untuk golongan mualaf telah disediakan oleh agensi-agensi agama Islam seperti Jabatan Agama Islam Negeri (JAIN), Majlis Agama Islam Negeri (MAIN) dan Badan Bukan Kerajaan (NGO) untuk membimbing mualaf mempelajari agama Islam, isu berkaitan tahap pengamalan asas Islam dalam kalangan mualaf masih menjadi persoalan yang perlu diberi perhatian. Hal ini merangkumi pengamalan aspek asas Islam seperti ibadah fardhu dan akhlak Islamiah dalam kehidupan seharian. Perkara ini berlaku kerana mualaf tidak mendapat bimbingan yang baik, tidak memahami ajaran agama Islam serta tidak mengamalkannya walaupun telah memeluk agama Islam melebihi tempoh lima tahun (Noraini et al., 2017).

Berdasarkan konteks tersebut, kajian ini dilaksanakan bagi menganalisis tahap pengamalan asas Islam dalam kalangan mualaf yang menyertai kelas bimbingan mualaf. Fokus kajian ini adalah untuk menilai sejauhmana penglibatan mualaf dalam kelas bimbingan dapat menyumbang kepada pengamalan asas Islam dalam kehidupan mereka.

Objektif Kajian

Objektif kajian ini adalah bertujuan untuk menganalisis tahap pengamalan asas Islam dalam kalangan mualaf melalui Kelas Bimbingan Mualaf oleh Hidayah Centre Foundation di Lembah Klang.

Kajian Literatur

Dalam pemeraksanaan mualaf, Kelas Bimbingan Mualaf memainkan peranan penting dalam membantu mualaf mengamalkan asas-asas Islam dalam kehidupan. Dalam kajian yang dilakukan oleh Hajar Opir et al., bertajuk *Pembangunan Insan Terhadap Saudara Baru Melalui Pendidikan Berasaskan Filantropi di Hidayah Centre Foundation*, beliau telah mengkaji keberkesanan kelas bimbingan mualaf. Hasil kajian menunjukkan bahawa kelas bimbingan mualaf tersebut berjaya membantu mualaf untuk memahami Islam dan mengamalkan Islam dalam kehidupan (Hajar Opir et al., 2023).

Dalam kajian yang dilakukan oleh Mohd Sabri bin Ismail, beliau menyatakan bahawa matlamat kelas fardhu 'ain yang dilaksanakan kepada mualaf adalah untuk meningkatkan pengetahuan agama Islam dalam kalangan mualaf. Matlamat tersebut dapat membantu mualaf untuk mengamalkan Islam secara berterusan walaupun bersendirian (Mohd Sabri, 2009). Kajian yang dilaksanakan oleh Mohd Aswan Mohd Amin dan Abdul Ghafar Don ke atas dua organisasi dakwah Islam di Sabah, United Sabah Islamic Association (USIA) dan Jabatan Hal Ehwal Agama Islam Negeri Sabah (JHEAINS) pula mendapati bahawa sekolah-sekolah agama telah diwujudkan untuk membantu para mualaf mempelajari agama Islam. Sebagai contoh, USIA telah menubuhkan Baitun Nur (Rumah Cahaya) yang dikenali juga sebagai Pusat Bimbingan Saudara Kita pada tahun 2008 untuk membimbing saudara baru mengenal Islam. Manakala, mualaf yang memeluk Islam di bawah JHEAINS akan mempelajari Islam di dalam program-program khas yang telah dirancang untuk membantu mualaf memahami Islam (Aswan, 2021). Hasil kajian ini dikuatkan lagi dengan hasil kajian yang dilaksanakan oleh Siti Nurjannati Mohamed & Razaleigh Muhamat @ Kawangit ke atas mualaf di Hulu Langat yang mendapati bahawa seramai 123 orang daripada 132 orang mualaf (97%) bersetuju bahawa kelas bimbingan mualaf dapat membantu mualaf memahami Islam. Secara tidak langsung, ianya dapat membantu mualaf berterusan untuk mengamalkan asas Islam dalam kehidupan (Nujannati, 2020).

Namun begitu, bukan semua kelas pengajian agama Islam mualaf yang dilaksanakan oleh mana-mana organisasi kerajaan atau bukan kerajaan mendapat maklum balas yang memberangsangkan dari pihak mualaf. Dalam satu kajian yang melibatkan 13 orang mualaf sebagai informan dan menggunakan kaedah temu bual telah dilakukan oleh Norhana Abdullah et al. (2023). Hasil kajiannya mendapati terdapat ramai mualaf yang masih tidak dapat mengamalkan ajaran agama Islam secara konsisten seperti solat dan puasa kerana tidak memahami ajaran Islam dengan baik. Berdasarkan kajian yang dilakukan oleh Nur A'thiroh Masyaa'il Tan (2013) pula mendapati bahawa keberkesanan program pembangunan mualaf yang dianjurkan oleh Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia (PERKIM) terhadap tahap pemahaman ilmu tauhid, feqah, akhlak, al-Quran dan sirah Rasulullah SAW berada di tahap sederhana. Begitu juga hasil kajian terhadap keberkesanan program pemeraksanaan mualaf mengenai tahap peningkatan amal ibadah seharian juga berada di tahap yang sederhana.

Secara keseluruhan, sorotan literatur menunjukkan bahawa tahap pengamalan asas-asas Islam dalam kalangan mualaf berkait rapat dengan tahap kefahaman asas Islam mereka. Hasil kajian mendapati bahawa kelas bimbingan mualaf dapat membantu mualaf meningkatkan kefahaman dan pengamalan asas-asas Islam dalam kehidupan. Walau bagaimanapun, beberapa kajian turut menunjukkan wujud kekangan dalam pelaksanaan kelas bimbingan yang

menjejaskan kefahaman mualaf. Namun begitu, kekangan-kekangan tersebut bersifat boleh diperbaiki melalui penambahbaikan oleh pihak penganjur.

Metodologi Kajian

Kajian ini memfokuskan kepada pengamalan asas Islam dalam kalangan mualaf melalui Kelas Bimbingan Mualaf anjuran Hidayah Centre Foundation di Lembah Klang. Kajian ini, dijalankan di empat pusat Hidayah Centre Foundation (HCF) di Lembah Klang iaitu Ibu Pejabat HCF di Taman Melawati, Pejabat HCF di Damansara, Pejabat HCF di Bandar Tun Razak dan Pusat Komuniti IKRAM Kawasan Batu. Pengumpulan data kajian ini diperolehi melalui kaedah soal selidik dan temu bual. Instrumen borang soal selidik telah melalui proses semakan pakar bagi memastikan kesahan kandungan, dan beberapa penambahbaikan telah dilakukan berdasarkan perakuan penyelia sebelum diedarkan kepada responden. Data soal selidik yang telah diperolehi kemudiannya dianalisis menggunakan perisian *Statistical Package for Social Science* (SPSS) versi 26.0 bagi tujuan pemprosesan dan analisis data. Responden kajian ini terdiri daripada 118 orang mualaf yang mengikuti Kelas Bimbingan Mualaf anjuran Hidayah Centre Foundation, Lembah Klang. Selain itu, kaedah temu bual separa berstruktur turut dilaksanakan melibatkan lima orang mualaf bagi mendapatkan maklum balas yang lebih mendalam berkaitan pengamalan asas Islam selepas mengikuti kelas bimbingan tersebut. Data temu bual ini dianalisis secara deskriptif dan digunakan untuk menyokong dan menghuraikan data soal selidik.

Dapatan Kajian dan Perbincangan

Penglibatan mualaf dalam kelas bimbingan mualaf seharusnya menghasilkan pengamalan asas Islam yang konsisten setelah mereka mempelajari dan memahami ajaran agama Islam. Dapatan kajian ini bertujuan untuk memberikan gambaran latar belakang responden dan menganalisis tahap pengamalan asas Islam dalam kalangan mualaf.

Demografi Responden

Bahagian ini membincangkan berkaitan demografi responden bagi menggambarkan latar belakang responden kajian. Sebanyak sembilan item demografi telah dikemukakan kepada responden iaitu jantina, umur, kewarganegaraan, bangsa, status perkahwinan, tahap pendidikan, sektor pekerjaan, tempoh memeluk Islam dan sebab memeluk Islam. Taburan demografi bagi item-item terpilih dalam bahagian ini dirumuskan dalam Jadual 1 di bawah seperti berikut:

Jadual 1: Taburan Demografi Responden

Bil	Perkara	Frekuensi	Peratus
1	Jantina:		
	Lelaki	37	31.4%
	Perempuan	81	68.6%
2	Umur:		
	18-29	21	17.8%
	30-40	42	35.6%
	40 ke atas	55	46.6%
3	Kewarganegaraan:		
	Warganegara	110	93.2%
	Bukan warganegara	5	4.2%
	Penduduk tetap	3	2.5%

4	Bangsa:		
	Cina	34	28.8%
	India	18	15.3%
	Etnik Sarawak	23	19.5%
	Etnik Sabah	29	24.6%
	Lain-lain	14	11.9%
5	Tahap Pendidikan:		
	Doktor Falsafah/Sarjana	3	2.5%
	Sarjana Muda	27	22.9%
	Diploma/STPM	21	17.8%
	SPM/MCE	48	40.7%
	PMR/SRP	5	4.2%
	Tiada kelulusan	14	11.9%
6	Tempoh memeluk Islam:		
	6 bulan – 9 tahun	39	33.1%
	10-19 tahun	28	23.7%
	20 tahun ke atas	51	43.2%
7	Sebab memeluk Islam:		
	Sebab berkahwin	43	36.4%
	Mudah mendapat bantuan	1	0.8%
	Hasil kajian	2	1.7%
	Pengaruh kawan	2	1.7%
	Mencari kebenaran	26	22%
	Lain-lain	44	37.3%

Berdasarkan jantina dalam Jadual 1 di atas, seramai 37 orang responden (31.4%) adalah lelaki manakala 81 orang responden (68.6%) adalah perempuan. Dapatan ini menunjukkan bahawa lebih daripada separuh jumlah responden kajian ini terdiri daripada mualaf perempuan. Kajian ini menunjukkan bahawa penglibatan mualaf perempuan lebih tinggi dalam menghadiri kelas bimbingan mualaf yang dianjurkan oleh Hidayah Centre Foundation di Lembah Klang berbanding mualaf lelaki.

Dari segi umur, responden terdiri beberapa peringkat umur, iaitu 21 orang responden (17.8%) berumur 18-29 tahun, 42 orang responden (35.6%) berumur 30-40 dan 55 orang responden (46.6%) terdiri daripada kalangan berumur 40 tahun ke atas. Majoriti responden bagi kajian berada dalam kategori umur 40 tahun ke atas.

Berdasarkan item “kewarganegaraan”, seramai 110 orang responden (93.2%) adalah warganegara Malaysia, seramai 5 orang responden (4.2%) adalah bukan warganegara Malaysia manakala seramai 3 orang responden (2.5%) adalah penduduk tetap. Hasil kajian mendapati bahawa majoriti mualaf yang menghadiri kelas bimbingan mualaf di Hidayah Centre Foundation Lembah Klang terdiri daripada warganegara Malaysia.

Bagi item “bangsa”, responden terdiri daripada pelbagai latar belakang bangsa dan etnik, iaitu 34 orang responden (28.8%) berbangsa Cina, 18 orang responden (15.3%) berbangsa India, 23 orang responden (19.5%) daripada etnik Sarawak, 29 orang responden (24.6%) daripada etnik Sabah dan 14 orang responden (11.9%) adalah daripada lain-lain bangsa seperti Punjabi, Jepun, Thailand, Filipina, Portugis, British, Nepal. Responden berbangsa Cina mencatatkan jumlah tertinggi, diikuti oleh etnik Sabah, etnik Sarawak, dan lain-lain bangsa.

Dari aspek status perkahwinan, majoriti responden terdiri daripada individu yang telah berkahwin, iaitu seramai 76 orang (64.4%). Selebihnya terdiri daripada 25 orang bujang (21.2%), 16 orang janda (13.6%) dan seorang duda (0.8%). Dapatan kajian ini menunjukkan bahawa sebahagian besar responden kajian merupakan mualaf yang telah berkeluarga.

Berdasarkan item “latar belakang pendidikan”, 3 orang responden (2.5%) berkelulusan Doktor Falsafah/Sarjana, 27 orang responden (22.9%) adalah berkelulusan Sarjana Muda, 21

orang responden (17.8%) mempunyai diploma/STPM, 48 orang responden (40.7%) berkelulusan SPM/MCE, 5 orang responden (4.2%) berkelulusan PMR/SRP dan seramai 14 orang responden (11.9%) tidak mempunyai sebarang kelulusan akademik. Secara keseluruhannya, dapatan ini menunjukkan bahawa majoriti responden mempunyai tahap pendidikan yang sederhana.

Dari segi sektor pekerjaan, seramai 21 orang responden (17.8%) bekerja dalam sektor kerajaan, seramai 34 orang responden (28.8%) dalam sektor swasta, 17 orang responden (14.4%) bekerja sendiri, manakala seramai 46 orang responden (39%) adalah tidak bekerja. Dapatan kajian ini menunjukkan bahawa jumlah mualaf yang tidak bekerja adalah lebih tinggi berbanding mereka yang bekerja dalam pelbagai sektor pekerjaan.

Bagi item “tempoh memeluk Islam”, seramai 39 orang responden (33.1%) telah memeluk Islam antara 6 bulan hingga 9 tahun, seramai 28 orang responden (23.7%) memeluk Islam antara 10-19 tahun dan seramai 51 orang responden (43.2%) memeluk Islam antara 20 tahun dan ke atas. Data menunjukkan majoriti responden yang menghadiri Kelas Bimbingan Mualaf di Hidayah Centre Foundation Lembah Klang telah memeluk Islam antara 20 tahun dan ke atas.

Seterusnya, item “sebab mualaf memeluk Islam” menunjukkan bahawa 43 orang responden (36.4%) memeluk Islam kerana perkahwinan, seorang responden (0.8%) kerana mudah mendapat bantuan, dua orang responden pula (1.7%) kerana hasil kajian, manakala dua orang responden (1.7%) adalah disebabkan pengaruh kawan, manakala seramai 26 orang responden (22%) kerana mencari kebenaran, dan seramai 44 orang responden (37.3%) menyatakan pelbagai sebab lain seperti mendapat bimbingan, memeluk Islam kerana Allah, tertarik dengan ajaran Islam, mendapat hidayah, suka mendengar laungan azan dan bermimpi. Dapatan ini menunjukkan bahawa faktor pelbagai sebab dan perkahwinan merupakan pendorong utama kepada pengislaman responden kajian.

Tahap Pengamalan Asas Islam Mualaf Melalui Kelas Bimbingan Mualaf oleh Hidayah Centre Foundation (HCF) Lembah Klang

Dalam kajian ini, tahap pengamalan asas Islam dalam kalangan mualaf yang mengikuti Kelas Bimbingan Mualaf anjuran Hidayah Centre Foundation di Lembah Klang dinilai berdasarkan dua aspek utama, iaitu ibadah dan akhlak. Pemilihan kedua-dua aspek ini adalah berasaskan peranannya sebagai kayu ukur dalam menilai sejauh mana ajaran agama Islam diamalkan oleh mualaf dalam kehidupan seharian. Bagi menilai tahap pengamalan asas Islam tersebut, kajian ini menggunakan kaedah pengukuran berdasarkan kekerapan (frekuensi), peratus kepada skala likert yang meliputi pilihan ‘sangat tidak’ ‘setuju’, ‘tidak setuju’, ‘tidak pasti’, ‘setuju’ dan ‘sangat setuju’ serta nilai purata min.

Pengamalan Ibadah

Ibadah merujuk kepada pelaksanaan rukun Islam dan amalan harian seorang Muslim sebagai manifestasi kepatuhan dan pengabdian kepada Allah SWT. Perkara berkaitan ibadah perlu dipelajari dan difahami dengan sebaiknya kemudian diamalkan. Pelaksanaan ibadah menuntut kefahaman yang tepat terhadap tatacara dan prinsip sebelum ia dilaksanakan secara konsisten dalam kehidupan. Pengamalan ibadah yang berterusan ini mencerminkan komitmen seseorang sebagai hamba Allah (Muhammad Husain, 2018). Dalam konteks mualaf, proses mempelajari dan melaksanakan ibadah merupakan fasa yang sangat penting dalam pembentukan identiti dan jati diri sebagai seorang Muslim. Kefahaman yang benar dan kukuh terhadap ibadah dapat melahirkan mualaf yang istiqamah dalam melaksanakan ajaran agama Islam. Sehubungan dengan itu, melalui Kelas Bimbingan Mualaf yang dianjurkan oleh Hidayah Centre Foundation

(HCF) di Lembah Klang, mualaf dibimbing dengan sistematik agar dapat membantu mualaf menghayati dan mengamalkan ibadah-ibadah asas selaras dengan tahap kefahaman dan pengamalan ibadah mereka. Dalam kajian ini, lima item soalan telah dikemukakan kepada mualaf selaku responden untuk menilai tahap pengamalan ibadah mereka. Hasil kajian mengenai tahap pengamalan ibadah mualaf telah dihuraikan dalam Jadual 2.

Jadual 2: Tahap Pengamalan Ibadah Mualaf

Bil	Item	STS*	TS*	TP*	S*	SS*	Min	SP*
1	Sentiasa membersihkan diri dari najis dan hadas untuk berwuduk dan solat.	-	-	-	10 (8.5%)	108 (91.5%)	4.92	0.280
2	Sentiasa berwuduk sebelum solat.	-	-	-	9 (7.6%)	109 (92.4%)	4.92	0.267
3	Sentiasa solat fardhu 5 kali sehari.	-	4 (3.4%)	-	8 (6.8%)	106 (89.8%)	4.83	0.589
4	Kerap membaca iqra'/al-quran.	-	5 (4.2%)	-	22 (18.6%)	91 (77.1%)	4.69	0.688
5	Berpuasa di bulan Ramadan.	-	-	-	7 (5.9%)	111 (94.1%)	4.94	0.237

*Kata Kunci: STS=Sangat Tidak Setuju; TS=Tidak Setuju; TP=Tidak Pasti; S=Setuju; SS=Sangat Setuju; SP=Sisihan Piawai.

Berdasarkan Jadual 2, item 1 menyatakan: “Sentiasa membersihkan diri dari najis dan hadas untuk berwuduk dan solat.”, seramai 91.5% (108) responden memilih ‘sangat setuju’ dan 8.5% (10) responden memilih ‘setuju’. Tiada responden yang menyatakan ‘tidak pasti’, ‘tidak setuju’ dan ‘sangat tidak setuju’. Ini menunjukkan bahawa majoriti mualaf mempunyai tahap pengamalan ibadah berkaitan taharah yang sangat baik dan disokong dengan nilai min = 4.92. Dapatan ini turut menunjukkan kesedaran tinggi mualaf terhadap kepentingan menjaga kebersihan diri yang merupakan syarat sah wuduk dan ibadah seperti solat, membaca al-Quran dan tawaf.

Hasil kajian temu bual selari dengan dapatan soal selidik, di mana kebanyakan informan kajian menyatakan bahawa mereka sentiasa membersihkan diri daripada najis dan hadas untuk melakukan wuduk dan menunaikan solat. Sebagai contoh, kesemua informan kajian menyatakan bahawa mereka sentiasa membersihkan diri sebelum wuduk dan solat. Informan 3 berkata:

“Antara sebab saya suka dan tertarik dengan agama Islam kerana ianya sangat menitikberatkan kebersihan. Saya belajar bersungguh-sungguh tajuk taharah yang melibatkan jenis-jenis najis, hadas kecil dan hadas besar sebab risau ibadah saya tidak diterima. Nak berwuduk pun saya akan pastikan diri saya, pakaian saya dan Kawasan sekeliling saya bersih dari najis.”

Namun begitu, terdapat informan yang menyatakan bahawa beliau mengalami kekeliruan mengenai mandi wajib. Informan 1 menjelaskan:

“Saya tahu kita kena mandi wajib selepas habis haid. Tetapi, kadang-kadang saya terlupa untuk mandi wajib selepas haid, dan terus menunaikan solat seperti biasa. Selepas beberapa kali solat, baru saya teringat saya kena mandi wajib.”

Bagi item 2: “Sentiasa berwuduk sebelum solat.”, seramai 92.4% (109) responden menyatakan ‘sangat setuju’ dan 7.6% (9) responden menyatakan ‘setuju’. Tiada responden yang menyatakan ‘tidak pasti’, ‘tidak setuju’ dan ‘sangat tidak setuju’. Hasil kajian menunjukkan bahawa majoriti mualaf selaku responden kajian memahami kewajipan berwuduk sebagai syarat sah solat dan mengamalkannya setiap kali menunaikan solat. Ini dibuktikan dengan nilai min = 4.92. Dapatan ini menunjukkan bahawa Kelas Bimbingan Mualaf yang dihadiri oleh mualaf telah berjaya mendidik mualaf memahami kepentingan wuduk sebagai syarat sah solat.

Hasil kajian soal selidik ini juga selari dengan hasil kajian melalui temu bual. Semua informan menyatakan bahawa mereka sentiasa berwuduk sebelum menunaikan solat. Informan 3 berkata:

“Bagi saya, wuduk itu mudah. Mula-mula saya berwuduk dengan anggota wuduk yang rukun dulu. Kemudian, saya amalkan berwuduk dengan anggota sunat pula. Itu yang membuatkan saya rasa wuduk itu mudah.”

Informan 4 pula menyatakan:

“Ustaz yang mengajar kami wuduk memberi penerangan yang sangat jelas. Selepas sebulan saya menghadiri kelas ini, saya dah berjaya mengambil wuduk dengan baik.”

Walau bagaimanapun, terdapat beberapa informan yang masih belum mahir mengenai ibadah wuduk. Informan 1 menjelaskan:

“Saya tahu kena ambil wuduk setiap kali nak solat, tapi saya masih keliru antara anggota wuduk yang wajib dengan anggota sunat.”

Informan 2 pula menyatakan:

“Setiap kali wuduk, saya hanya buat yang rukun sahaja. Sebab itu yang mudah untuk saya amalkan.”

Ramai mualaf berwuduk dengan mengamalkan anggota rukun dahulu. Setelah mereka mahir, mereka mula mengamalkan berwuduk dengan anggota sunat. Hasil kajian mendapati bahawa mualaf memerlukan masa untuk melaksanakan wuduk mengikut urutan yang betul melibatkan rukun wuduk dan sunat wuduk. Kenyataan ini dikuatkan lagi dengan kenyataan Informan 5:

“Saya masih terlupa urutan wuduk yang betul. Jadi ustaz cakap buat yang wajib dulu, baru buat bersama-sama dengan anggota wuduk yang sunat.”

Seterusnya dalam item 3: “Sentiasa solat fardhu 5 kali sehari.”, mencatatkan 89.9% (106) responden menyatakan ‘sangat setuju’, 6.8% (8) responden menyatakan ‘setuju’ manakala seramai 3.4% (4) responden menyatakan ‘tidak setuju’. Dapatan kajian menunjukkan komitmen majoriti 96.7% (114) responden dalam menunaikan solat fardhu sebagai tiang agama dan medium perhubungan dengan Allah SWT dan disokong dengan nilai min = 4.83. Dapatan ini juga menunjukkan bahawa Kelas Bimbingan Hidayah Centre Foundation (HCF) Lembah Klang berkesan dalam penerapan mengamalkan ibadah solat dalam kalangan mualaf.

Namun begitu, dapatan minoriti 3.4% (4) responden menyatakan ‘tidak setuju’ menunjukkan bahawa mereka perlu dibantu untuk mendirikan solat 5 waktu setiap hari. Dapatan temu bual menunjukkan cabaran yang dihadapi oleh mualaf untuk menunaikan solat fardhu. Menurut Informan 1:

“Saya susah untuk menunaikan solat Subuh sebab rushing untuk keluar pergi kerja. Lepas balik kerja pula, saya selalu tertidur sebab penat dan terlepas menunaikan solat Isyak sekali.”

Informan 5 pula berkata:

“Antara sebab saya masih susah nak tunaikan solat lima waktu ialah saya masih belum lancar dan hafal membaca bacaan dalam solat sebab bacaan dalam solat semuanya dalam Bahasa Arab.”

Bagi item 4: “Kerap membaca iqra’/al-quran”, seramai 77.1% (91) responden menyatakan ‘sangat setuju’, 18.6% (2) responden menyatakan ‘setuju’, manakala 4.2% (5) responden menyatakan ‘tidak setuju’. Dapatan kajian menunjukkan pengamalan mualaf terhadap amalan membaca Al-Quran adalah tinggi disokong oleh nilai min = 4.69. Item ini diajukan kepada responden adalah untuk menilai tahap pengamalan mualaf terhadap usaha dalam membaca Al-Quran. Kekerapan mualaf secara konsisten dalam membaca ‘iqra’ di rumah selain di kelas membolehkan mualaf cepat dan mudah untuk membaca Al-Quran. Informan 5 menjelaskan:

“Saya sekarang sudah berada di Iqra’ 4 dan hampir masuk Iqra’ 5. Di rumah, saya akan baca sekurang-kurangnya dua kali seminggu. Sebelum ke kelas, biasanya saya akan mengulangkaji bacaan Iqra’ sebelum saya mengaji dengan ustaz/ustazah”.

Informan 3 telah menceritakan mengenai perasaan beliau ketika membaca Al-Quran. Beliau menceritakan:

“Saya rasa saya telah jatuh cinta dengan Al-Quran. Setiap kali saya membaca Al-Quran, hati dan jiwa saya berasa sangat tenang. Perasaan ini menyebabkan saya sentiasa berusaha untuk memahami isi kandungan Al-Quran. Saya juga sering mendengar kisah tadabbur Al-Quran di YouTube untuk lebih menghayati kisah-kisah yang ada di dalam Al-Quran.”

Manakala Informan 4 berkata:

“Saya daftar kelas mengaji online tiga kali seminggu dan saya berjaya menghabiskan bacaan Iqra’ saya dalam masa enam bulan. Sekarang saya masih meneruskan bacaan Al-Quran

dengan kelas tersebut. Di sini, saya juga bantu pihak HCF mengajar mualaf baru membaca Iqra'."

Namun begitu, mualaf yang hanya membaca Iqra' di Kelas Bimbingan Mualaf sahaja didapati mengambil masa yang lebih lama untuk mencapai tahap kemahiran membaca Al-Quran. Perkara ini disokong oleh dapatan temu bual dengan Informan 1 yang menyatakan:

"Saya masih berada di Iqra 2 sebab saya tidak membaca Iqra' di rumah. Saya belajar Iqra' di kelas ini sahaja sebab ada guru yang mengajar."

Berdasarkan item 5: "Berpuasa di bulan Ramadan", seramai 94.1% (111) responden menyatakan "sangat setuju" dan seramai 5.9% (7) responden menyatakan 'setuju'. Tiada responden yang menyatakan sebaliknya. Nilai min = 4.94 menunjukkan pengamalan ibadah puasa yang tinggi dalam kalangan responden. Dapatan ini juga bertepatan dengan dapatan temu bual. Menurut Informan 3:

"Sepanjang dua tahun saya menjadi Muslim, saya berjaya berpuasa penuh di bulan Ramadan kecuali bila datang haid. Saya juga biasa melakukan puasa sunat."

Informan 4 berkata:

"Puasa ini memang sudah menjadi kebiasaan saya walaupun sebelum saya masuk Islam."

Namun, terdapat juga informan yang menghadapi cabaran untuk melaksanakan puasa penuh di bulan Ramadan. Informan 2 menjelaskan:

"Kadang-kadang saya tidak berpuasa pada bulan Ramadan kerana terlalu penat dan cuaca terlalu panas."

Informan 1 pula berkata:

"Saya masih belum biasa berpuasa 30 hari berturut-turut, tapi saya usahakan juga melakukan puasa."

Kesimpulannya, dapatan kajian menunjukkan bahawa pengamalan asas ibadah mualaf berada pada tahap yang tinggi, menggambarkan kesiapsiagaan mereka untuk menempuhi kehidupan seharian sebagai seorang Muslim dan berusaha memperbaiki kualiti ibadah masing-masing. Kelas Bimbingan Mualaf yang dianjurkan oleh Hidayah Centre Foundation Lembah Klang dapat memberi kesan yang positif terhadap pengamalan asas ibadah dalam kehidupan seharian mualaf.

Pengamalan Akhlak

Akhlak mulia merupakan tuntutan utama dalam agama Islam, yang wajib diamalkan oleh setiap Muslim berdasarkan ajaran Al-Quran dan As-Sunnah. Hal ini kerana, akhlak yang mulia berperanan sebagai asas keamanan dan keharmonian hidup dalam masyarakat. Dalam konteks pemerkasaan mualaf, pemahaman yang benar tentang konsep akhlak dapat melahirkan individu yang berakhlak mulia. Pengamalan asas akhlak mulia ini mencerminkan tahap pemahaman

mualaf terhadap prinsip-prinsip akhlak Islamiah yang telah diajarkan kepada mereka. Sehubungan itu, Kelas Bimbingan Mualaf yang dianjurkan oleh Hidayah Centre Foundation (HCF) di Lembah Klang, telah menyediakan bimbingan yang sistematik kepada mualaf untuk menghayati dan mengamalkan asas-asas akhlak Islamiah sebagai hiasan diri. Dalam kajian ini, lima item soalan telah dikemukakan kepada mualaf selaku responden untuk menilai tahap pengamalan asas akhlak mereka. Hasil kajian mengenai tahap pengamalan akhlak mualaf telah dihuraikan dalam Jadual 3.

Jadual 3: Tahap Pengamalan Akhlak Mualaf

Bil	Item	STS*	TS*	TP*	S*	SS*	Min	SP*
11	Berbuat baik kepada ahli keluarga.	-	-	-	6 (5.1%)	112 (94.9%)	4.95	0.221
12	Memberi salam kepada sesama Muslim.	-	1 (0.8%)	-	15 (12.7%)	102 (86.4%)	4.85	0.426
13	Mudah memaafkan orang lain.	-	1 (0.8%)	-	19 (16.1%)	98 (83.1%)	4.81	0.452
14	Menutup aurat.	-	2 (1.7%)	-	8 (6.8%)	108 (91.5%)	4.88	0.456
15	Membantu ibu bapa.	-	1 (0.8%)	-	8 (6.8%)	109 (92.4%)	4.91	0.370

*Kata Kunci: STS=Sangat Tidak Setuju; TS=Tidak Setuju; TP=Tidak Pasti; S=Setuju; SS=Sangat Setuju; SP=Sisihan Piawai.

Berdasarkan Jadual 3, item 11: “Berbuat baik kepada ahli keluarga.”, seramai 94.9% (112) responden menyatakan ‘sangat setuju’ dan 5.1% (6) responden menyatakan ‘setuju’. Tiada responden yang memilih ‘tidak pasti’, ‘tidak setuju’ dan ‘sangat tidak setuju’. Dapatan ni menunjukkan bahawa majoriti mualaf memiliki tahap pengamalan akhlak yang sangat baik dalam berbuat baik kepada semua ahli keluarga, walaupun ahli keluarga tersebut belum Muslim dan disokong dengan nilai min = 4.95. Walaupun sebahagian mualaf mungkin menghadapi cabaran dan tekanan daripada ahli keluarga yang belum dapat menerima pengislaman mereka, hasil kajian menunjukkan bahawa mereka sedaya upaya melakukan kebaikan kepada ahli keluarga mereka. Hal ini menunjukkan bahawa mualaf sangat memahami kepentingan berakhlak mulia kepada ahli keluarga agar ahli keluarga dapat melihat keindahan ajaran Islam dari diri mereka. Dalam temu bual, Informan 1 menyatakan:

“Sebelum ini, saya seorang anak yang keras kepala dan selalu bergaduh dengan adik-beradik. Sejak saya memeluk Islam dan mempelajari ajaran agama Islam, ibu bapa saya cakap saya dah banyak berubah kepada yang lebih baik. Lebih banyak bertoleransi dan bertolak ansur.”

Informan 4 pula berkata:

“Saya seorang yang mudah melenting sebelum ini. Selepas memeluk Islam, saya menjadi seorang yang lebih penyabar. Ibu bapa saya sangat gembira dengan perubahan saya. Adik saya

juga menunjukkan minat untuk belajar Islam. Pada saya, berdakwah melalui akhlak mulia itu benar-benar berlaku walaupun saya sedar masih banyak yang saya perlu perbaiki.”

Menurut Informan 5, beliau menyatakan bahawa beliau memang sentiasa berbuat baik kepada ahli keluarga walaupun sebelum memeluk Islam. Namun, selepas memeluk Islam dan menghadiri kelas bimbingan mualaf, beliau lebih bermotivasi untuk berbuat baik kepada semua orang kerana beliau tahu setiap kebaikan yang beliau lakukan akan mendapat ganjaran pahala di sisi Allah.

Bagi item 12: “Memberi salam kepada sesama Muslim”, seramai 86.4% (102) responden menyatakan ‘sangat setuju’ dan 12.7% (15) responden menyatakan ‘setuju’. Hanya terdapat seorang (0.8%) responden sahaja menjawab ‘tidak setuju’. Dapatan kajian mendapati bahawa majoriti responden kajian mempunyai tahap pengamalan akhlak yang baik dalam mengamalkan sunnah memberi salam sebagai cara menyuburkan kasih sayang dan mengeratkan ukhuwah sesama Muslim dan dibuktikan dengan nilai min = 4.92. Informan 3 melaporkan:

“Saya sangat terkesan dengan pengalaman ustazah saya yang belajar di Timur Tengah. Beliau menceritakan bahawa masyarakat Arab sentiasa memberi salam kepada sesiapa yang mereka jumpa walaupun mereka tidak mengenali antara satu sama lain. Jadi kisah ustazah saya ini menjadi motivasi kepada saya untuk memberi salam kepada orang lain.”

Namun begitu, terdapat beberapa informan yang masih menghadapi kekangan. Informan 1 berkata:

“Saya masih berasa segan untuk memberi salam kepada orang yang saya tidak kenal. Jadi saya hanya akan beri salam kepada orang yang dikenali sahaja.”

Informan 2 menjelaskan:

“Saya rasa awkward untuk memberi salam kepada setiap orang Islam yang dijumpai. Sedangkan orang yang born Muslim pun ada yang saya lihat mereka tidak memberi salam pun kepada sesama Muslim.”

Manakala Informan 5 pula menyatakan bahawa beliau masih belum ada kekuatan untuk memberi salam kepada sesama Muslim yang tidak dikenali.

Seterusnya bagi item 13: “Mudah memaafkan orang lain.”, seramai 83.1% (98) responden menyatakan ‘sangat setuju’ dan 16.1% (19) responden menyatakan ‘setuju’. Namun, terdapat seorang 0.8% responden menyatakan ‘tidak setuju’ terhadap pernyataan ini. Ini menunjukkan bahawa majoriti mualaf berjaya mengamalkan sifat pemaaf, selaras dengan sunnah Nabi Muhammad SAW, yang dapat memperbaiki dan merapatkan hubungan sesama manusia serta mengelakkan berlakunya permusuhan dan disokong dengan nilai min = 4.81. Informan 1 berkata:

“Dulu saya susah nak maafkan orang lain sebab ego saya tinggi. Tapi, sekarang selepas menghadiri kelas bimbingan dan mendengar sirah Rasulullah SAW yang selalu memaafkan musuh.

Jadi, saya pun berusaha merendahkan ego dan bersifat lebih pemaaf.”

Bagi item 14: “Menutup aurat”, seramai 91.5% (108) responden menyatakan ‘sangat setuju’ dan 6.8% (8) responden menyatakan ‘setuju’ sahaja. Hanya 41.7% (2) responden sahaja menyatakan ‘tidak setuju’. Nilai min = 4.88 yang diperolehi menunjukkan pengamalan menutup aurat di kalangan majoriti mualaf berada pada tahap yang tinggi. Informan 3 berkata:

“Saya selesa memakai tudung, pakaian yang labuh dan longgar. Bagi saya, pemakaian yang digariskan oleh agama Islam ini sangat menjaga kehormatan dan kemuliaan seorang wanita.”

Namun begitu, terdapat informan yang masih sukar untuk menutup aurat secara konsisten. Informan 5 menjelaskan:

“Saya hanya memakai tudung semasa hadir ke kelas bimbingan ini sahaja. Di luar kelas, saya masih belum bersedia untuk memakai tudung kerana ahli keluarga saya masih belum tahu mengenai keislaman saya.”

Bagi item 15: “Membantu ibu bapa”, 92.4% (109) responden menyatakan ‘sangat setuju’ dan seramai 6.8% (8) responden menyatakan ‘setuju’. Hanya seorang 0.8% responden sahaja yang menyatakan ‘tidak setuju’. Nilai min = 4.91 yang diperolehi menunjukkan majoriti mualaf memahami tanggungjawab anak terhadap ibu bapa walaupun mereka masih belum Muslim. Dalam temu bual, Informan 1 menyatakan:

“Ibu bapa saya telah meninggal dunia sejak saya kecil dan dibesarkan oleh pak cik dan mak cik saya. Mereka ibarat ibu bapa kandung saya dan saya sering membantu mereka bila diperlukan.”

Informan 4 berkata:

“Saya sentiasa memberikan bantuan yang terbaik kepada ibu bapa saya. Sebelum saya memeluk Islam, agama sebelum ini memang mengajar memuliakan ibu. Selepas saya memeluk Islam, saya meningkatkan lagi kualiti khidmat bakti saya kepada mereka.”

Informan 5 menjelaskan:

“Saya tinggal jauh daripada ibu bapa saya kerana saya bekerja di bandar. Setiap kali pulang ke kampung, saya berusaha membantu mereka sebanyak mungkin dan memanfaatkan masa bersama mereka.”

Secara keseluruhan, dapatan kajian menunjukkan bahawa majoriti responden dan informan telah melaksanakan pengamalan asas-asas akhlak Islam dalam kehidupan mereka. Walaupun terdapat ruang untuk penambahbaikan dalam mengamalkan sepenuhnya akhlak Islamiyyah, majoriti mualaf berusaha meningkatkan diri untuk menjadi Muslim yang lebih baik. Kelas Bimbingan Mualaf yang dianjurkan oleh Hidayah Centre Foundation di Lembah

Klang ini telah menunjukkan kesan positif yang sangat baik dan cemerlang dalam pembentukan akhlak mualaf.

Kesimpulan

Kelas Bimbingan Mualaf yang dianjurkan oleh Hidayah Centre Foundation di Lembah Klang bertujuan untuk membentuk mualaf yang mampu mengamalkan asas-asas ajaran Islam secara berterusan dalam kehidupan. Pengamalan asas-asas Islam yang merangkumi aspek ibadah dan akhlak merupakan elemen penting yang perlu diterapkan dalam diri mualaf bagi membolehkan mereka menjalani kehidupan sebagai seorang Muslim. Hal ini bertepatan dengan prinsip Islam sebagai cara hidup yang menyeluruh. Oleh itu, setiap Muslim dipertanggungjawabkan untuk melaksanakan ibadah wajib seperti menunaikan solat fardu lima waktu dan berpuasa di bulan Ramadan, serta menunaikan zakat dan haji apabila telah memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan oleh syariat. Pengamalan ibadah dapat membezakan kehidupan seorang Muslim daripada bukan Muslim. Ibadah juga menunjukkan hubungan yang erat di antara hamba dengan Pencipta (*habl min Allah*). Manakala pengamalan akhlak pula menunjukkan hubungan yang baik sesama manusia (*habl min al-nās*). Justeru itu, setiap Muslim dituntut untuk menghiiasi diri dengan akhlak Islamiah. Hal ini kerana akhlak yang baik merupakan cerminan agama serta salah satu medium dakwah untuk menunjukkan keindahan agama Islam.

Bibliografi

- Abdul Hamid, H. (2020). Pembangunan Muallaf di Selangor, In *Edisi Majlis Agama Islam Selangor*, Bil. 1/2020, pp 3.
- Abdullah, N. A. M. T. (2013). *Program Dakwah Pertubuhan Kebajikan Islam Malaysia (PERKIM) kepada Saudara Muslim: Kajian Tentang Persepsi dan Keberkesanannya* [Tesis kedoktoran: Universiti Malaya, 2013].
- Abdullah, N., Mastor, K. A., Muhamat @ Kawangit, R., & Awang, A. (2023). Development of Human Capital Through the Islamic Education of Our Brothers (Mu'alaf) in Terengganu. *Afkar*, 25(1), 159-198.
- Isa, M. H., & Manshur, A. (2018). *Syarah 10 Muwashafat: Penjelasan Lengkap 10 Karakter Muslim Tangguh*, Terj. Faridi dan Syauqi Hafizh. Indonesia: Era Adicitra Intermedia.
- Md Zain, R. (2023). Azan dan Wuduk Jentik Hati Peluk Islam. *Hmetro*. Diakses 3 April 2023, <https://www.hmetro.com.my/mutakhir/2023/04/952766/azan-dan-wuduk-jentik-hati-peluk-islam>.
- Mohamad, N., Abd. Majid, M., & Omar, A. N. (2017). Metodologi Pengajaran Mualaf di Institut Dakwah Islamiah PERKIM (IDIP). *e-Jurnal Penyelidikan dan Inovasi*, 4(2), 215-233.
- Mohamed, S. N., & Muhamat @ Kawangit, R. (2020). Analisis Ringkas Impak Dakwah Kepada Golongan Mualaf di Hulu Langat, Selangor. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences*, 3(2), 110-123.
- Mohd Amin, M. A., & Don, A. G. (2021). Peranan Organisasi Islam Dalam Gerakan Dakwah Mualaf di Sabah. *QALAM International Journal of Islamic and Humanities Research*, 1(2), 42-52.
- Mohd Sabri bin Ismail, "Metodologi Dakwah Kepada Saudara Baru Di PERKIM Kelantan: Kajian Mengenai Keberkesanan" (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, 2009).
- Opir, H., Abdullah, W. Y., Muhammad Arif, E. E., & Lukas, J. (2023). Pembangunan Insan Terhadap Saudara Baru Melalui Pendidikan Berasaskan Filantropi Di Hidayah Centre Foundation. *AL-QANATIR International Journal of Islamic Studies*, 30(2), 129-141.

Lampiran

Informan 1 (Mualaf: Hidayah Centre Foundation Batu), dalam temubual dengan penulis, 13 Julai 2025.

Informan 2 (Mualaf: Hidayah Centre Foundation Kota Damansara), dalam temubual dengan penulis, 20 Julai 2025.

Informan 3 (Mualaf: Hidayah Centre Foundation Bandar Tun Razak), dalam temubual dengan penulis, 19 Julai 2025.

Informan 4 (Mualaf: Hidayah Centre Foundation Bandar Tun Razak), dalam temubual dengan penulis, 19 Julai 2025.

Informan 5 (Mualaf: Hidayah Centre Foundation Taman Melawati), dalam temubual dengan penulis, 26 Julai 2025.



Peranan dan Cabaran Persatuan Ulama' Malaysia (PUM) dalam Memperkasakan Perjuangan Ulama Semasa

The Role and Challenges of the Muslim Scholars Association of Malaysia (PUM) in Empowering Contemporary Ulama Movement

Mohamad Fikri Mohd Bakri,^a Mohd Roslan Mohd Nor,^b Nurbatriesya Abd Rahim,^c & Abdul Rahimey Ab Rahman^d

^{a b c d} Department of Islamic History, Civilization and Education, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya (UM), Kuala Lumpur, Malaysia
m_roslan@um.edu.my (corresponding author)

Received Date:
10 May 2026
Accepted Date:
14 June 2026
Published Date:
31 July 2026

Abstract

This study examines the role and challenges of the Muslim Scholars Association of Malaysia (PUM) in empowering the movement of ulama in Malaysia since its establishment in 1972. PUM was established in response to the need to unify the voices of scholars in facing contemporary socio-political and ideological challenges. This study analyses PUM's contribution in various dimensions including education, preaching, Islamic policy advocacy, women's right advocacy, digital media usage and community activities. In addition, this article explores internal challenges such as leadership, the involvement of young scholars and resource limitations as well as external challenges such as the influence of secularism, liberalism, religious pluralism and information technology challenges. The study findings indicate that despite facing various ideological and structural pressures, PUM remains consistent in playing a strategic role in strengthening the authority of scholars as community guides and a bastion for the authenticity of Islamic teachings. This study suggests strengthening the leadership of young scholars, increasing the use of digital technology and cross-institutional collaboration strategies as measures to empower the role of PUM in facing upcoming challenges.

Keywords: The Muslim Scholars Association of Malaysia (PUM), movement of ulama, contemporary challenges, digital media, secularism, liberalism

Abstrak

Kajian ini meneliti peranan dan cabaran Persatuan Ulama' Malaysia (PUM) dalam memperkasakan perjuangan ulama di Malaysia sejak penubuhannya pada tahun 1972. PUM ditubuhkan sebagai respons terhadap keperluan menyatukan suara ulama dalam menghadapi

cabaran sosio-politik dan ideologi semasa. Kajian ini menganalisis sumbangan PUM dalam pelbagai dimensi termasuk pendidikan, dakwah, advokasi dasar Islam, pembelaan hak wanita, penggunaan media digital, dan aktiviti kemasyarakatan. Selain itu, artikel ini menelusuri cabaran-cabaran dalaman seperti kepimpinan, penglibatan ulama muda, dan keterbatasan sumber, serta cabaran luaran seperti pengaruh sekularisme, liberalisme, pluralisme agama dan cabaran teknologi maklumat. Dapatan kajian menunjukkan bahawa meskipun berdepan pelbagai tekanan ideologi dan struktural, PUM tetap konsisten memainkan peranan strategik dalam memperkukuh wibawa ulama sebagai pembimbing umat dan benteng kepada ketulenan ajaran Islam. Kajian ini mencadangkan pengukuhan kepimpinan ulama muda, peningkatan penggunaan teknologi digital dan strategi kerjasama rentas institusi sebagai antara langkah memperkasakan peranan PUM dalam mendepani cabaran mendatang.

Kata kunci: Persatuan Ulama' Malaysia, perjuangan ulama, cabaran kontemporari, dakwah digital, sekularisme, liberalisme

Cite as: Mohd Bakri, M. F., Mohd Nor, M. R., Abd Rahim, N., & Ab Rahman, A. R. (2026). Peranan dan Cabaran Persatuan Ulama' Malaysia (PUM) dalam Memperkasakan Perjuangan Ulama Semasa. *Journal of Al-Falah*, 2(1), 87–99.

Pengenalan

Peranan ulama dalam membimbing umat Islam sepanjang sejarah telah menjadi asas kepada kemajuan intelektual dan spiritual dalam masyarakat. Di Malaysia, Persatuan Ulama' Malaysia (PUM) yang ditubuhkan pada tahun 1972, berperanan penting dalam memperkasakan suara ulama dalam pelbagai aspek kehidupan umat Islam, terutamanya dalam menghadapi cabaran-cabaran kontemporari yang semakin kompleks. PUM bukan sahaja bertindak sebagai sebuah organisasi yang menyatukan para ulama, tetapi juga sebagai sebuah badan yang memperjuangkan penegakan nilai-nilai Islam melalui dakwah, pendidikan dan advokasi terhadap dasar-dasar kerajaan yang berteraskan prinsip Islam.

Namun, dalam menjalankan peranannya, PUM menghadapi pelbagai cabaran yang datang daripada faktor-faktor luar dan dalam. Secara luaran, globalisasi, kemajuan teknologi serta pengaruh sekularisme dan liberalisme memberikan impak yang besar terhadap cara ulama diterima dan dihormati dalam masyarakat. Selain itu, kecenderungan untuk menjarakkan diri daripada autoriti agama dalam isu-isu sosial dan politik turut menguji keberkesanan peranan ulama dalam memimpin umat. Dalam konteks dalaman pula, cabaran berkaitan dengan pengukuhan kepimpinan ulama, penglibatan ulama muda serta strategi organisasi PUM itu sendiri turut mempengaruhi keupayaan PUM untuk memperkasakan perjuangan ulama dalam menghadapi cabaran semasa.

Artikel ini bertujuan untuk membincangkan peranan yang dimainkan oleh PUM dalam memperkasakan perjuangan ulama dalam konteks semasa serta menganalisis cabaran-cabaran yang dihadapi oleh PUM dalam melaksanakan tugas tersebut. Dengan meneliti sejarah penubuhan PUM, peranannya dalam memperkasa suara ulama serta responsnya terhadap cabaran-cabaran kontemporari, artikel ini akan memberikan gambaran yang lebih mendalam mengenai sumbangan PUM terhadap umat Islam di Malaysia serta langkah-langkah yang perlu

diambil untuk memastikan keberkesanan perjuangan ulama dalam menghadapi cabaran masa depan.

Sejarah dan Matlamat Penubuhan PUM

Persatuan Ulama' Malaysia (PUM) ditubuhkan pada tahun 1972, berperanan sebagai sebuah organisasi yang menyatukan para ulama di Malaysia sebagai alternatif untuk memperjuangkan kepentingan Islam, umat Islam dan membina kesatuan di kalangan ilmuwan agama. Penubuhan PUM berakar dari keperluan untuk mewujudkan platform yang menghubungkan ulama-ulama di Malaysia dengan tujuan memperkasakan peranan mereka dalam masyarakat, terutamanya dalam menangani pelbagai cabaran semasa yang melibatkan isu-isu kontemporari dalam bidang agama, politik, sosial dan pendidikan (Nik Wan, N.M.S, 2019). Hal ini juga dilihat sebagai reaksi terhadap keadaan di mana terdapat kekurangan saluran rasmi untuk ulama berbincang, berkolaborasi dan menyuarakan pandangan mereka terhadap isu-isu masyarakat dan negara.

Kongres Ekonomi Islam Kedua anjuran Kementerian Pembangunan Luar Bandar 1972 berfungsi sebagai pemangkin utama dalam mencetuskan idea penubuhan PUM bagi menunjukkan satu komitmen bahawa isu-isu ekonomi dan sosial tidak dapat dipisahkan daripada peranan ulama sebagai pemandu moral serta penggerak pemikiran umat. Kongres ini berlangsung pada 7 hingga 9 April 1972 yang bertempat di Dewan al-Malik Faisal MPI (Kolej Islam Malaya), Seksyen 17, Petaling Jaya, Selangor Darul Ehsan (Kassim, 2017). Keputusan dari kongres ini telah bersetuju untuk menubuhkan beberapa agensi utama yang dilihat sebagai pemangkin kepada kesedaran kolektif terhadap pemikiran dan pembangunan umat Islam di Malaysia antaranya 1) Tabung Pembangunan Ekonomi Islam, 2) Tabung Kewangan Orang-orang Islam, 3) Kompleks Kewangan dan Permodalan, 4) Persatuan Ulama Malaysia dan 5) Yayasan Sebaran Islam (Persatuan Ulama' Malaysia, 2025).

Berdasarkan perbincangan awal pada tahun 1972, struktur organisasi awal Persatuan Ulama' Malaysia (PUM) telah dibentuk dengan melantik beberapa tokoh terkemuka dalam jawatankuasa penaja. Allahyarham Prof. Tan Sri Ahmad Ibrahim memainkan peranan sebagai Penasihat Jawatankuasa Penaja, manakala Allahyarham Haji Nik Muhyiddin Haji Musa dilantik sebagai Pengerusi Penaja. Dr. Mohd Zin Othman berkhidmat sebagai Timbalan Pengerusi, Dato' Haji Mohd Nakhaie Haji Ahmad sebagai Setiausaha Penaja, dan Syed Harun Syed Abd. Rahman Al-Habsyi sebagai Bendahari. Selain itu, Datuk Haji Ghazali Abdullah dan Tuan Haji Arshad Masjuri turut dilantik sebagai ahli jawatankuasa penaja. Dua tahun selepas perancangan awal, PUM akhirnya ditubuhkan secara rasmi pada tahun 1974 melalui Mesyuarat Agung Khas Pertama yang diadakan di Kolej Islam Kelang, Selangor. Dalam mesyuarat tersebut, draf perlembagaan PUM telah diluluskan, sekaligus menandakan kelahiran rasmi persatuan ini. Seiring dengan penubuhannya, sebuah seminar mengenai pendidikan Islam dan peranan ulama' turut diadakan, yang dihadiri oleh tokoh-tokoh Islam terkemuka, termasuk mufti-mufti. Mesyuarat Agung tersebut juga melantik Allahyarham Haji Nik Muhyiddin Musa sebagai Yang Dipertua PUM yang pertama (Persatuan Ulama' Malaysia, 2025).

Dengan tertubuhnya PUM, ia dilihat langkah penting untuk menghubungkan ulama-ulama di Malaysia dengan ulama-ulama dari seluruh dunia dengan membentuk satu jaringan yang lebih luas dalam menegakkan prinsip-prinsip Islam. Menanggapi situasi ketika itu, dunia Islam berada dalam situasi yang mencabar dengan banyak negara Islam berhadapan dengan cabaran globalisasi, sekularisme dan ideologi-ideologi asing yang mengancam integriti ajaran Islam. Di Malaysia sendiri, keadaan ini turut dirasai dengan perubahan sosial yang pesat, termasuklah dalam bidang pendidikan, ekonomi dan dasar-dasar kerajaan. Sebagai sebuah organisasi, PUM muncul dengan tujuan utama untuk memperkukuh suara ulama, memberi panduan dalam memahami dan mengaplikasikan ajaran Islam dalam konteks masyarakat

moden serta memastikan bahawa ajaran Islam terus relevan dalam menghadapi zaman yang semakin mencabar. PUM menjadi platform untuk menyalurkan wacana ilmiah dan perbahasan antara ulama tempatan dan ulama dari negara-negara Islam yang lain, memperkukuhkan hubungan antarabangsa dalam konteks dakwah dan penyebaran ilmu Islam (Kassim, 2017).

PUM yang didaftarkan sebagai sebuah badan bukan kerajaan (NGO) adalah bersifat non-partisan yang berperanan penting di dalam arena kebajikan masyarakat serta bertindak sebagai wadah penyatuan ulama, asatizah dan cendekiawan Islam dalam menangani isu-isu kontemporari umat Islam terutamanya dalam mencetuskan idea-idea progresif berkaitan pendidikan, ekonomi, budaya dan politik umat Islam (Tumin, M., & Nurhadi, R., 2007). Bertitik tolak dari itu, Perlembagaan Persatuan Ulama Malaysia (PUM) khususnya melalui Fasal 111, memperincikan lapan matlamat utama penubuhannya yang dapat diklasifikasikan kepada tiga dimensi utama, iaitu intelektual, sosial dan kerjasama institusi. Dari segi dimensi intelektual dan keilmuan, PUM berusaha menyatukan ulama dalam satu gerakan Islam (*ḥarakah Islāmiyyah*) yang tersusun bagi memastikan keseragaman dalam perjuangan menegakkan syariat Islam. Inisiatif ini mencerminkan kesedaran terhadap pentingnya perpaduan dalam kalangan ulama bagi menghadapi cabaran pemikiran kontemporari dan kekacauan sosial. Selain itu, PUM turut menekankan kepentingan penyelidikan dan penerbitan ilmiah, termasuk usaha menghidupkan semula khazanah keilmuan klasik Islam. Pendekatan ini sejajar dengan tradisi keilmuan Islam yang menitikberatkan integrasi antara warisan *turāth* dan keperluan semasa umat (Othman et al., 2022).

Adapun dari sudut sosial dan pembangunan ummah, PUM berperanan memperkasa kedudukan ulama dalam masyarakat terutama dalam konteks kemerosotan pengaruh institusi ulama akibat arus sekularisasi dan perubahan sistem nilai. Organisasi ini turut mengangkat peranan sosialnya sebagai agen pembaharuan moral dengan berusaha menangani keruntuhan akhlak melalui promosi nilai-nilai Islamiah. Selanjutnya, PUM menyasarkan bimbingan masyarakat ke arah pembangunan menyeluruh yang seimbang antara aspek material dan spiritual, selari dengan kerangka *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang menekankan kemaslahatan umat secara holistik.

Dari aspek kerjasama institusi, PUM menunjukkan keterbukaan untuk menjalin hubungan dengan pertubuhan Islam lain sekali gus mengelakkan sikap eksklusif dalam gerakan dakwah. Jaringan ini bukan sahaja memperluas pengaruh bersama, bahkan meningkatkan keupayaan kolektif dalam menangani isu-isu umat. Di samping itu, PUM turut menekankan pentingnya peningkatan imej dan keberkesanan organisasinya, menandakan kesedaran strategik terhadap keperluan pengurusan reputasi dan tadbir urus yang cekap dalam memastikan kesinambungan dan impak gerakan Islam yang berwibawa. Penubuhan PUM dengan objektif-objektif tersebut mencerminkan kesinambungan tradisi ulama sebagai pewaris Nabi (*warathat al-anbiyā'*), sekali gus menyesuaikan dengan konteks sosio-politik moden. Fokusnya terhadap penyelidikan dan penerbitan ilmiah menunjukkan komitmen terhadap pemerkasaan epistemologi Islam, manakala penekanan pada kerjasama institusi menggambarkan pendekatan strategik dalam gerakan Islam.

Peranan PUM dalam Memperkasakan Perjuangan Ulama

Persatuan Ulama' Malaysia (PUM) memainkan peranan yang sangat signifikan dalam memperkasakan perjuangan ulama di Malaysia, terutamanya dalam menghadapi cabaran yang semakin kompleks pada zaman kontemporari. Sebagai badan yang menghimpunkan ulama dari pelbagai latar belakang dan disiplin, PUM berusaha untuk memperkukuhkan suara ulama dalam pelbagai aspek kehidupan umat Islam di Malaysia. Peranan ini merangkumi pelbagai dimensi, termasuk pendidikan, dakwah, penglibatan dalam dasar negara serta advokasi

terhadap nilai-nilai Islam. Di bawah ini, akan dibincangkan secara terperinci peranan-peranan utama PUM dalam memperkasakan perjuangan ulama.

Intelektual

Dalam aspek pendidikan Islam, PUM turut memainkan peranan yang sangat penting dalam memperkasakan pendidikan Islam melalui program-program yang dianjurkan di peringkat sekolah-sekolah, universiti dan institusi pendidikan tinggi. Melalui penganjuran seminar, bengkel dan kuliah umum, PUM memperluaskan penyebaran ilmu Islam yang sahih dan memperkasa pengetahuan masyarakat tentang agama mereka. PUM juga memberi fokus kepada pendidikan ulama muda dengan menyediakan platform bagi mereka untuk berkongsi ilmu, pengalaman dan pendapat mereka dalam pelbagai isu semasa. Beberapa siri seminar di peringkat kebangsaan mahupun antarabangsa telah dianjurkan PUM bahkan menjadi acara wajib saban tahun sebagai platform pertemuan para sarjana serantau Malaysia dan ahli-ahli PUM sendiri untuk berdiskusi sekitar isu-isu semasa yang berlegar dalam kalangan masyarakat. Sejak awal penubuhannya, PUM telah menganjurkan sekurang-kurangnya 54 siri seminar, persidangan, konvensyen dan wacana ilmiah yang berskala melebihi 150 orang penyertaan. Adapun kategori penganjurannya di peringkat kebangsaan sebanyak 48 kali, serantau 4 kali dan antarabangsa 2 kali. Siri seminar Madrasah Ulama' adalah antara wacana yang paling mendapat sambutan dengan memberi peluang kepada para peserta yang hadir untuk bertukar idea dan pandangan bagi sesuatu masalah atau isu. Pada tahun 2000, 3 kali siri Seminar Madrasah Ulama dilaksanakan iaitu pada 8 April 2000 (bertempat di Kompleks Darul Hikmah, Masjid UIA Petaling Jaya) dengan fokus perbahasan mengenai cabaran aqidah dan pemikiran umat Islam alaf ini, 10 Jun 2000 (bertempat di Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya) yang bertemakan Islamofobia-K-Islam vs K-Sekular yang turut menyentuh usaha pihak orientalis menerapkan nilai-nilai sekular dalam sistem pendidikan, pentadbiran, ekonomi, sosiobudaya dan sebagainya, manakala siri ketiga dilaksanakan pada 9 September 2000 (bertempat di Kompleks Darul Hikmah, Masjid UIA Petaling Jaya) membawa tema Menelusuri Khazanah Sufistik yang memberi penekanan terhadap pengertian Tasawuf yang sihat, tidak terkeluar dari landasan aqidah dan syariah supaya dapat dipraktikkan dengan betul oleh pengamal (Kassim, 2017).

Di samping itu, PUM menerusi PUM Cawangan Negeri Perak turut menggagaskan rangkaian sekolah tahfiz di peringkat menengah. Sistem sekolah ini menekankan penggubalan silibus pendidikan agama yang bersesuaian dengan keperluan zaman moden tanpa meninggalkan silibus tradisi *turāth* yang menjadi pendekatan pengajaran Rasulullah SAW dan ulama terdahulu (Azizan, N.I, et al., 2024). Mereka memastikan agar pendidikan agama yang diberikan tidak hanya tertumpu pada aspek ibadah, tetapi juga menyentuh soal-soal semasa yang dihadapi oleh umat Islam, seperti isu sosial, etika profesional dan sains. Dengan cara ini, PUM berusaha untuk melahirkan ulama yang tidak hanya berilmu agama tetapi juga mampu berhadapan dengan cabaran dunia moden. PUM juga tidak ketinggalan dalam menerbitkan bahan bacaan sebagai satu cara menunjukkan komitmen pertubuhan ini dalam mendidik umat Islam dalam mendepani isu-isu semasa di Malaysia. Sebagai contoh, pada tahun 2022, PUM telah menerbitkan sejumlah buku antaranya Pemilikan Harta dan Pengurusan Wakaf (Falsafah, Pelaksanaan & Impak), Aturan Perkahwinan (Undang-undang Keluarga Islam) Sebuah Pendekatan Berdasarkan Amalan Semasa, Pemerkasaan Islam Dalam Keluarga Malaysia: Konsep, Gagasan & Realiti, Keluarga Malaysia dan Perpaduan Umat: Konsep, Gagasan & Realiti. Manakala pada tahun 2023, buku yang diterbitkan oleh PUM ialah 50 Wasiat Rasulullah Untuk Wanita dan Konflik Duka Palestin Israel: Bumi, Darah & Airmata. Buku-buku yang diterbitkan kebanyakannya ditulis oleh pensyarah serta penyelidik yang juga

mempunyai kepakaran dalam bidang mereka, disesuaikan dengan perbahasan dan perbincangan yang melibatkan konteks semasa di Malaysia.

Sosio-politik

Dalam era globalisasi yang penuh dengan cabaran ideologi, PUM berperanan penting dalam mempertahankan ajaran Islam daripada pengaruh pemikiran sekular dan liberal yang semakin meluas. PUM mengambil pendirian tegas terhadap ideologi-ideologi yang bertentangan dengan prinsip Islam, seperti pluralisme agama, hak asasi manusia yang ekstrem dan liberalisme dalam soal-soal agama. PUM memberi penekanan terhadap pemahaman Islam yang holistik, menekankan kesyumulan ajaran Islam dalam kehidupan seharian dan menentang usaha-usaha yang cuba untuk mengubah atau menyesuaikan ajaran Islam dengan pemikiran asing yang bertentangan dengan syariah.

Salah satu peranan terpenting PUM adalah menyatukan ulama Malaysia dalam menyuarakan pandangan mereka terhadap isu-isu agama dan sosial yang mempengaruhi umat Islam. PUM berfungsi sebagai platform untuk para ulama berdialog dan berkolaborasi dalam membincangkan pelbagai isu semasa yang memerlukan pandangan Islam yang jelas dan sahih. Dengan kekuatan kolektif ulama yang disatukan dalam satu wadah, PUM dapat memberikan suara yang lebih kuat dan berkesan dalam menyelesaikan masalah umat Islam, sama ada di peringkat domestik atau global. Sebagai contoh, PUM sering mengeluarkan kenyataan mengenai isu-isu semasa seperti kedudukan Islam dalam negara, hak-hak wanita dalam Islam, isu LGBT dan pengaruh sekularisme. Dengan menyatukan pandangan ulama, PUM membantu umat Islam untuk melihat penyelesaian masalah berdasarkan ajaran Islam yang sahih dan menghindari kecenderungan pemikiran yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah.

Contoh yang paling signifikan yang boleh dilihat pada kenyataan media yang dikeluarkan oleh PUM berkenaan keputusan mahkamah persekutuan dalam kes SIS Forum (Malaysia) & Seorang Lagi lawan Jawatankuasa Fatwa Negeri Selangor & lain-lain pada 19 Jun 2025. PUM kekal dengan pandangan bahawa umat Islam di Malaysia perlu menjauhi fahaman liberalisme dan pluralisme yang telah difatwakan sebagai sesat serta mengajak kepada umat Islam untuk menghormati serta mematuhi fatwa yang telah diwartakan. PUM juga menyeru supaya bersatu dalam memperkukuh institusi agama dan menghormati kedaulatan Raja-Raja Melayu sebagai ketua agama Islam di negeri-negeri (Parzi M.N., 2025). Ini menunjukkan bagaimana PUM tegas dalam memberikan advokasi berkaitan dasar pendirian terhadap fahaman yang jelas bertentangan di sisi agama Islam.

PUM juga komited dalam menghapuskan stereotaip segelintir pihak yang masih menganggap wanita di sisi Islam sebagai golongan kelas kedua atau golongan yang dipinggirkan (Kassim, 2017). Tanggapan ini tidak berasas, kerana PUM sendiri menjulang tinggi martabat wanita serta tidak menolak penglibatan wanita dalam pembangunan negara bahkan menggalakkan lebih ramai lagi muslimat bergiat aktif menggembleng tenaga dalam mencorakkan masyarakat sesuai seperti mana yang digariskan oleh Islam. Justeru, PUM mengambil pelbagai inisiatif sebagai usaha memecahkan tembok kekeliruan masyarakat dengan memberikan pencerahan yang menyentuh kerencaman isu di sekitar penglibatan wanita melalui penganjuran beberapa seminar, wacana dan kuliah yang menghimpunkan muslimat dari latar belakang dan pendidikan yang berbeza. Hal ini boleh dilihat menerusi penganjuran julung kalinya Wacana Semasa Ilmuwan Wanita Islam: Globalisasi dan Hak Wanita, yang turut diserikan dengan sesi forum sebagai wadah pertukaran intelektual, dan merupakan antara program yang berjaya menarik seramai lebih 600 orang peserta sekali gus mencerminkan sambutan yang terima amat memberangsangkan.

Selain itu, PUM turut terlibat dalam perbincangan tentang perundangan syariah, penguatkuasaan hukum Islam dalam masyarakat dan pembentukan dasar pendidikan Islam.

Melalui peranan ini, PUM berusaha untuk memastikan bahawa Malaysia terus menegakkan syiar Islam dalam pentadbiran negara dan kehidupan masyarakat. Ia berperanan sebagai pengimbang, memastikan bahawa kebijakan yang diambil oleh kerajaan adalah bersesuaian dengan prinsip-prinsip Islam dan tidak terpengaruh dengan ideologi luar yang bertentangan dengan ajaran agama. Dari satu sisi, PUM mengingatkan pihak berkuasa bahawa keputusan yang diambil dalam aspek undang-undang dan pentadbiran negara haruslah selaras dengan nilai-nilai Islam, terutamanya dalam hal-hal yang berkaitan dengan hak asasi manusia, ekonomi dan sosial.

PUM tidak hanya terhad kepada masalah dalaman negara, namun turut memainkan peranan dalam advokasi terhadap keadilan sosial di peringkat global. Dalam konteks ini, PUM memberikan sokongan moral dan praktikal yang tidak berbelah bahagi terhadap perjuangan umat Islam di seluruh dunia seperti isu Palestin, Rohingya dan kezaliman yang dihadapi oleh umat Islam di negara-negara tertentu (Malaysia Gazette, 2025). Sebagai organisasi yang mempunyai pengaruh dalam kalangan ulama, PUM turut menggerakkan solidariti dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia untuk membantu perjuangan umat Islam di negara-negara tersebut, baik melalui derma, bantuan kemanusiaan, atau penekanan politik terhadap negara-negara yang bertanggungjawab. Selain itu, PUM juga turut memperjuangkan isu-isu seperti Islamophobia, diskriminasi terhadap umat Islam di luar negara, dan hak asasi manusia untuk umat Islam di negara-negara minoriti. PUM memberi tumpuan kepada pembinaan kesedaran global terhadap situasi umat Islam yang terpinggir dan berusaha untuk memberi sumbangan yang signifikan dalam menyelesaikan masalah ini.

Dakwah Digital

Dalam era teknologi revolusi industri 4.0 yang bergerak seiring dengan dunia digital, penyebaran informasi dan maklumat juga semakin berkembang menjadikan komunikasi dan interaksi manusia menjadi lebih mudah (Abdullah et al., 2022). Tambahan pula, dengan perkembangan teknologi dan media sosial yang pesat, PUM juga berusaha untuk memanfaatkan media baru dalam menjalankan dakwah dan memperkasa perjuangan ulama. PUM menggunakan media sosial, platform digital dan teknologi terkini untuk menyebarkan ilmu Islam, menjawab persoalan umat Islam dan menangani isu-isu semasa yang berkaitan dengan agama. Ini termasuklah penganjuran ceramah agama secara dalam talian, penerbitan artikel, video dakwah dan penglibatan dalam forum-forum ilmiah yang melibatkan masyarakat umum. Melalui pendekatan ini, PUM dapat menjangkau lebih ramai golongan muda dan masyarakat yang lebih luas, termasuk mereka yang tidak dapat menghadiri majlis-majlis ilmu secara fizikal. Ia juga memberi peluang kepada ulama untuk terlibat dalam perbincangan global mengenai isu-isu Islam, tanpa terhad kepada sempadan negara. PUM turut memberi penekanan terhadap penggunaan teknologi dalam memastikan bahawa dakwah yang disampaikan adalah berkesan dan memenuhi kehendak zaman. Ini kerana dakwah di dalam media digital bukan lagi satu pilihan akan tetapi menjadi wadah yang utama dalam mengembangkan syariat Islam di Malaysia (Abdullah et al., 2022).

Unsur *hikmah* serta pemilihan pendekatan yang bersesuaian ditegaskan sebagai tunjang utama dalam pelaksanaan dakwah yang berkesan merangkumi kesesuaian strategi atau medium yang digunakan seiring dengan tuntutan zaman. Perkara ini dinyatakan secara jelas dalam *Sūrah An-Nahl* melalui firman-Nya:

يَا دُعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۚ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

Terjemahan: Serulah ke jalan Tuhanmu (wahai Muhammad) dengan hikmat kebijaksanaan dan nasihat pengajaran yang baik, dan berbahaslah dengan mereka (yang engkau serukan itu) dengan cara yang lebih baik; sesungguhnya Tuhanmu Dia la jua yang lebih mengetahui akan orang yang sesat dari jalan-Nya, dan Dia lah jua yang lebih mengetahui akan orang-orang yang mendapat hidayah petunjuk.

An-Nahl 16:125

Maka, para pendakwah perlu mendapatkan latihan bukan sahaja kemahiran insani seperti komunikasi berkesan atau keyakinan yang utuh akan tetapi kemahiran yang lain juga seperti penulisan jurnal, analisis wacana berbentuk kritis dan kreatif, fotografi penggunaan audio visual melalui aplikasi yang semakin bertambah baik sebagai media sosial. Dengan motivasi intrinsik di mana para pendakwah faham di mana apa yang mereka teroka ini adalah untuk kepentingan ummah, mereka mampu untuk menarik perhatian masyarakat menerima kejelasan agama Islam. Inilah antara bahagian yang perlu dimainkan terutama oleh PUM pada masa ini lebih-lebih lagi pendakwah generasi milenium apabila berhadapan dengan generasi milenium atau generasi Z masa kini (Kassim, 2017). Sebagai contoh video pengenalan PUM, siaran langsung pengisian seperti forum di saluran *YouTube* PUM menjadi antara salah satu usaha dalam menjadikan para pendakwah lebih fleksibel dalam menyampaikan ajaran Islam sesuai dengan perkembangan generasi terkini.

Aktiviti Kemasyarakatan

Seiring dengan tujuan asas penubuhannya, PUM terus proaktif mendekati masyarakat di peringkat akar umbi, menyantuni pelbagai lapisan komuniti serta memperkukuh jalinan silaturrahim tanpa mengira latar belakang dan pangkat. Meskipun dunia kini di ambang revolusi teknologi yang serba canggih, ia tidak akan mampu menggantikan sentuhan insani dan interaksi langsung dalam menyampaikan mesej dakwah yang lebih efektif. Melalui penglibatan secara langsung dalam komuniti, PUM dapat menginterpretasi cabaran dan keperluan semasa masyarakat dengan lebih holistik. Sebagai manifestasi kecaknaannya terhadap masyarakat, PUM mengambil pelbagai pendekatan seperti menganjurkan sambutan hari-hari kebesaran Islam, majlis meraikan anak-anak yatim malah turut turun padang menyantuni mangsa bencana alam menerusi misi bantuan banjir. Antara contoh aktiviti kemasyarakatan yang paling jelas dapat dilihat ialah Majlis Silaturrahim dan Penyampaian Sumbangan Aidilfitri yang dianjurkan pada tahun 2008 dengan penglibatan daripada seluruh barisan kepimpinan dan penggerak utama PUM. Majlis tersebut diimarahkan lagi melalui amalan berkongsi rezeki bersama Orang Kurang Upaya (OKU), anak-anak yatim, ibu-ibu tunggal, saudara baharu yang memeluk Islam serta kanak-kanak (Kassim, 2017). Dalam majlis berkenaan, PUM telah menghulurkan bantuan berupa duit raya kepada semua penerima bagi meringankan sedikit sebanyak beban mereka, seterusnya membuka ruang kepada mereka untuk turut sama menyambut hari kemenangan tanpa rasa terpinggir. Jelaslah bahawa dalam kerangka memperkukuh kesatuan umat Islam, PUM sentiasa membumikan penganjuran aktiviti sosial dan kemasyarakatan sebagai nadi utama untuk menghidupkan nilai ihsan dan kasih sayang dalam komuniti Islam khususnya (Lubti, N., & Osman, K., 2024).

Cabaran-cabaran yang Dihadapi PUM

Walaupun Persatuan Ulama' Malaysia (PUM) memainkan peranan yang sangat penting dalam memperkasakan perjuangan ulama dan menegakkan nilai-nilai Islam di Malaysia, ia juga

berhadapan dengan pelbagai cabaran yang datang daripada faktor-faktor luaran dan dalaman. Cabaran-cabaran ini mempengaruhi keberkesanan dan kemampuan PUM dalam menjalankan tugas-tugasnya, serta menjejaskan impak yang ingin dicapai dalam usaha memperkukuh peranan ulama di negara ini. Menerusi penjelasan yang dibuat oleh al-Siba'i (2021) menerusi karyanya mengenai Sirah Rasulullah SAW, beliau menegaskan bahawa keperitan dan kesulitan yang dihadapi seorang pendakwah merupakan sunnatullah dalam perjuangan dakwah dalam menyampaikan risalah Islam (Mardhiah, A.S., & Ibtisam, I., 2022).

Kepimpinan dan Struktur Organisasi

Salah satu cabaran utama yang dihadapi oleh Pertubuhan Ummah Malaysia (PUM) adalah berkaitan dengan kepimpinan dan struktur organisasinya. PUM perlu memastikan bahawa kepimpinan yang sedia ada memiliki kemampuan dan komitmen yang tinggi untuk memikul tanggungjawab besar dalam memperjuangkan hak dan kepentingan umat Islam. Selain itu, sebagai sebuah organisasi besar yang terdiri daripada pelbagai individu dengan latar belakang yang berbeza, PUM juga berdepan dengan risiko perbezaan pendapat atau konflik dalaman, terutamanya apabila membincangkan isu-isu sensitif atau kontroversial. Bagi menangani cabaran ini, PUM telah memperkenalkan konsep “Kepimpinan Jama’ie”, yang menekankan penghargaan terhadap ilmu, pengalaman dan kepakaran setiap individu dalam organisasi. Menurut Zainab Mohamad (2009), pendekatan ini bertujuan untuk memupuk kerjasama dan kesepakatan dalam kalangan pemimpin dan ahli, sekaligus mengukuhkan perpaduan dan kecekapan organisasi.

Di samping itu, kepimpinan ulama muda juga menjadi cabaran yang semakin penting dalam era moden ini. PUM perlu memastikan bahawa generasi ulama muda terlibat secara aktif dalam aktiviti persatuan dan diberi ruang untuk menyuarakan pandangan serta idea segar mereka. Tanpa penglibatan aktif golongan ini, kesinambungan dan kelangsungan perjuangan PUM mungkin terancam, terutamanya dalam menarik minat generasi baharu untuk bersama-sama memajukan organisasi (Md Arof, F., 2025). Tambahan pula, penglibatan ulama muda ini mampu dijadikan ikon kepada generasi muda negara sebagai contoh yang baik kepada masyarakat. Sebelum ini golongan remaja banyak menjadikan ikon artis sebagai pujaan. Maka melalui platform dan sokongan dari PUM, beberapa individu atau program dapat diatur bagi mengedepankan golongan ulama muda sebagai ikon yang boleh diteladani (Md Arof, F., 2025). Di sisi yang lain, masalah kekurangan sumber daya manusia dan sokongan logistik dilihat berpotensi untuk membatasi keupayaan PUM dalam menyelaras program-program besar, seterusnya menjejaskan keberkesanan organisasi dalam mencapai matlamatnya. Untuk mengatasi halangan ini, PUM perlu memperkukuh jaringan kerjasama dengan institusi pendidikan, badan bukan kerajaan (NGO) dan pihak berkepentingan lain bagi memastikan kelancaran operasi. Penggunaan teknologi digital juga boleh dimanfaatkan untuk meningkatkan penyelarasan dan komunikasi dalam kalangan ahli terutamanya dari golongan muda yang aktif di media sosial kini. Dengan pendekatan yang lebih dinamik dan inklusif, PUM dapat terus relevan dan efektif dalam memperjuangkan aspirasi umat Islam di Malaysia.

Pengaruh Sekularisme dan Liberalisme

Salah satu cabaran besar yang dihadapi oleh PUM adalah pengaruh sekularisme dan liberalisme yang semakin meluas di Malaysia. Dalam era globalisasi ini, pemikiran sekular yang sentiasa dikaitkan dengan kebebasan berfikir sehingga memisahkan agama daripada kehidupan awam semakin berkembang, termasuk dalam kalangan golongan muda dan intelektual (Aziz, A., 2016). Ideologi ini boleh memberi kesan kepada penerimaan masyarakat terhadap peranan ulama dalam membimbing kehidupan mereka, kerana sekularisme menganggap bahawa

kehidupan sosial dan politik seharusnya berlandaskan prinsip-prinsip yang tidak bergantung kepada agama (Utusan Malaysia, 2025). Selain itu, aliran liberalisme agama yang memperjuangkan interpretasi bebas terhadap ajaran agama, serta menuntut hak-hak tertentu yang bertentangan dengan syariah, turut memberi cabaran kepada PUM. PUM terpaksa menangkis hujah-hujah yang menentang kedudukan Islam sebagai agama negara, mengekalkan prinsip-prinsip syariah dalam dasar-dasar negara dan isu-isu lain lagi. Cabaran ini memerlukan PUM untuk lebih agresif dalam mempertahankan ajaran Islam yang sahih dan menegaskan peranan ulama dalam menjaga kesucian dan ketulenan agama melalui platform yang pelbagai, baik dengan berdiskusi dengan pihak kerajaan, kolaborasi sesama NGO Islam mahupun kenyataan-kenyataan media yang menegaskan pendirian dan kritikan PUM terhadap isu-isu tertentu. Sebagai contoh, PUM pernah mengutarakan pandangan dan mempertahankan JAKIM dalam isu GISB Holdings yang dilihat seolah-olah JAKIM sebelum ini telah berlepas tangan dari mengambil tindakan terhadap syarikat tersebut (Jaafar, N., 2025).

Teknologi dan Media Sosial

Selain itu, senario ledakan teknologi maklumat dan perkembangan media sosial telah memberi dimensi baru kepada cabaran yang dihadapi oleh PUM. Walaupun media sosial memberi peluang untuk dakwah dan penyebaran ilmu, ia juga membawa cabaran dalam bentuk penyebaran pemikiran radikal, dakyah palsu dan fitnah yang boleh merosakkan pemahaman agama (Abdul Majeed, A. B, 2005). Media sosial memberi ruang kepada individu-individu yang tidak berkecayaan untuk menyebarkan pandangan mereka tentang agama, yang sering kali bercanggah dengan ajaran Islam yang sahih. Penyebaran maklumat yang tidak disaring dengan teliti juga menyebabkan kekeliruan dalam kalangan umat Islam, terutamanya golongan muda yang lebih cenderung untuk menerima informasi secara pantas tanpa mengkritiknya terlebih dahulu. PUM perlu berusaha lebih gigih untuk memanfaatkan media sosial sebagai platform yang berkesan untuk menakluk hati masyarakat dengan memberi penjelasan yang jelas mengenai isu-isu agama, serta menangkis maklumat yang salah atau sesat (Abdul Talib, N. A, Abdullah, M.Y., & Mohamad Salleh, M. A., 2017).

Mempolitikkan Agama

Satu lagi cabaran besar yang dihadapi oleh PUM adalah mempolitikkan agama, di mana isu-isu agama terkadang digunakan sebagai alat untuk meraih sokongan politik. Dalam beberapa kes, pihak tertentu mungkin cuba untuk memanipulasi institusi agama untuk kepentingan politik mereka, yang boleh menjejaskan objektiviti dan keberkesanan suara ulama. PUM, sebagai organisasi ulama yang bebas dan berwibawa, sentiasa berhati-hati dalam memastikan ia tidak terjebak dalam permainan politik yang boleh merosakkan integriti dan objektiviti perjuangannya. Dari satu sisi, mempolitikkan agama juga boleh membawa perpecahan dalam kalangan umat Islam, di mana sesetengah pihak menggunakan agama untuk meraih pengaruh atau kuasa politik, sedangkan tugas ulama adalah untuk menjaga kepentingan umat Islam secara keseluruhan tanpa dipengaruhi oleh kepentingan politik. PUM perlu berusaha untuk menegaskan prinsip keadilan dan kesatuan umat Islam, serta mengelakkan sebarang bentuk campur tangan politik yang boleh merosakkan kesatuan dan perjuangan ulama.

Pendanaan dan Sumber Daya

Walaupun PUM merupakan sebuah organisasi yang berperanan besar dalam memperkasakan perjuangan ulama, ia juga menghadapi cabaran dalam hal pendanaan dan sumber daya. Seperti kebanyakan organisasi bukan kerajaan (NGO) yang lain, PUM bergantung kepada dana untuk

melaksanakan program-program dakwah, seminar, penerbitan dan aktiviti-aktiviti lain yang bertujuan untuk mengembangkan ilmu dan memperkasa perjuangan ulama. Kekurangan dana yang mencukupi dapat membataskan kemampuan PUM untuk melaksanakan program-program yang lebih meluas dan berkesan. Selain itu, kekurangan tenaga kerja yang berkemahiran dalam pengurusan dan pemasaran program juga menjadi cabaran. PUM perlu meningkatkan usaha dalam mendapatkan sumber daya manusia yang berkualiti dan berkecukupan untuk mengendalikan pelbagai inisiatifnya, termasuk dalam bidang pengurusan acara, pemasaran dakwah, dan pengumpulan dana.

Menghadapi Pemikiran Progresif dan Pluralisme Agama

Di samping cabaran-cabaran tersebut, PUM turut berhadapan dengan perkembangan pemikiran progresif dalam kalangan sesetengah golongan yang memperjuangkan interpretasi Islam yang lebih liberal dan 'sesuai' dengan perkembangan zaman. Pemikiran ini sering kali bertentangan dengan ajaran tradisional Islam yang lebih ketat dan terikat dengan syariah. PUM perlu mengambil pendekatan yang berhati-hati dalam mengawal dan menanggapi pemikiran ini tanpa menimbulkan perpecahan dalam kalangan umat Islam. Selain itu, pluralisme agama yang menyarankan kesetaraan antara semua agama yang membawa kepada kelunturan akidah sebahagian umat Islam juga menjadi cabaran. PUM berpendapat bahawa ajaran Islam adalah agama yang lengkap dan benar dan tidak ada agama lain yang sebanding dengannya. Justeru, PUM perlu menegaskan pendirian ini dalam menghadapi usaha-usaha untuk mengubah atau meredakan kedudukan Islam dalam masyarakat majmuk di Malaysia.

Kesimpulan

Secara keseluruhan, makalah ini telah membincangkan peranan penting Persatuan Ulama' Malaysia (PUM) dalam memperkasakan perjuangan ulama di negara ini, serta cabaran-cabaran yang dihadapinya dalam menjalankan tanggungjawab tersebut. PUM memainkan peranan yang tidak ternilai dalam menyatukan ulama, memberikan platform untuk perbincangan ilmiah dan menjadi suara kolektif yang memperjuangkan ajaran Islam dalam pelbagai aspek kehidupan masyarakat. Melalui aktiviti pendidikan, dakwah dan advokasi, PUM berusaha untuk memastikan ajaran Islam terus relevan dalam menghadapi cabaran zaman moden, serta memastikan bahawa prinsip-prinsip Islam tetap menjadi panduan dalam dasar-dasar negara.

Namun, dalam perjalanan ini, PUM tidak terlepas daripada cabaran yang datang daripada faktor-faktor dalaman dan luaran. Cabaran dalaman seperti kepimpinan yang berkesan dan penglibatan ulama muda, serta cabaran luaran seperti pengaruh sekularisme, liberalisme dan teknologi digital, memerlukan PUM untuk beradaptasi dan bertindak dengan bijaksana. Di samping itu, isu mempolitikkan agama dan kekurangan dana serta sumber daya juga memberi kesan terhadap keberkesanan PUM dalam menjalankan tugasnya. Walaupun begitu, PUM terus memainkan peranan yang sangat penting dalam memperkasakan perjuangan ulama di Malaysia, dengan komitmen yang teguh untuk mempertahankan ajaran Islam yang sahih, memelihara kesatuan umat dan memberikan panduan kepada masyarakat. Untuk memastikan kelangsungan dan keberkesanan perjuangan ini, PUM perlu terus memperkukuh organisasi, memperluaskan penglibatan generasi ulama muda, serta memanfaatkan kemajuan teknologi dan media sosial dengan bijak. Dengan menangani cabaran-cabaran ini secara proaktif, PUM akan terus menjadi wadah utama dalam memperjuangkan kepentingan umat Islam di Malaysia dan dunia.

Rujukan

- Abdul Majeed, A. B. (2005). Berdakwah Melalui Internet. *Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM)*. Diakses 26 Jun 2025, <https://www.ikim.gov.my/berdakwah-melalui-internet/>
- Abdul Talib, N. A., Abdullah, M. Y., & Mohamad Salleh, M. A. (2017). Cabaran Dakwah Islam di Alam Siber. *Journal of Social Sciences and Humanities*, Special Issue, 1-10.
- Abdullah, B., Ibrahim, A. Q., Ismail, A. F., & Latif, M. N. H. A. (2022). Dakwah digital dalam perkembangan Islam di Malaysia. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences*, 5(3), 58–64.
- Ardae, M. (2019). Peranan ulama dalam melestarikan pendidikan akidah Islamiyyah di era revolusi industri 4.0. *International Seminar on Islamic Studies 2019: Cabaran Pengajian Islam dalam Era Revolusi Industri 4.0*, 346–355.
- Azhar, N. A. A. M., & Rahman, N. F. A. (2022). Hak dan kedudukan wanita dalam Islam: Tumpuan pada konsep kesamarataan gender. *International Journal of Religion, Arts and Humanities (IJRAH)*, 1, 141–153.
- Aziz, A. (2016). Isu-isu agama dan sekularisme dalam ruang sosio-politik di Malaysia. *Malaysian Journal of Society and Space*, 12(14), 64–69.
- Azizan, N. I., Ismail, N., Zin, S. M. M., Sani, K., & Halim, A. A. (2024). Pendekatan pengajaran kursus-kursus berorientasi kitab turath di institusi pengajian tinggi Islam Malaysia. *Attarbiawiy: Malaysian Online Journal of Education*, 8(2), 143–152.
- Bernama. (2022, Ogos 25). Media sosial cabaran terbesar perang hadith daif, palsu. *Astro Awani*. Diakses 24 Jun 2025, <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/media-sosial-cabaran-terbesar-perang-hadith-daif-palsu-481347>
- Hadi, M. Z. S. (2025, April 21). Jangan jadikan ayat al-Quran, hadith modal ceramah politik-Menteri. *Malaysia Gazette*. Diakses 24 Jun 2025, <https://malaysiagazette.com/2025/04/21/jangan-jadikan-ayat-al-quran-hadith-modal-ceramah-politik-menteri/>
- Jaafar, N. (2024, Oktober 10). Tidak wajar salahkan Jakim isu GISBH-PUM. *Sinar Harian*. Diakses 24 Jun 2025, <https://www.sinarharian.com.my/article/685638/berita/nasional/tidak-wajar-salahkan-jakim-isu-gisbh---pum>
- Jamaludin, M. S., Ab Rahim, N. M. Z., Ghazālī, M. A., & Shukor, A. S. A. (2013). Cabaran utama kontemporari menangani beberapa isu dalam pluralisme agama di Malaysia. *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) V*, 115–119.
- Kassim, H. B. (2017). *Persatuan Ulama' Malaysia sebuah penyelidikan organisasi pasca empat dasawarsa*. Persatuan Ulama' Malaysia.
- Lubti, N., & Osman, K. (2024). Cabaran dan Strategi Dakwah di Yayasan Maghfirah Malaysia. *Prosiding Seminar Dakwah & Wahdah al-Ummah 2024*, 1-8.
- MalaysiaGazette, W. (2025, April 9). PUM seru umat Islam terus sokong perjuangan rakyat Palestin. *Malaysia Gazette*. Diakses 8 Julai 2025, <https://malaysiagazette.com/2025/04/09/pum-seru-umat-islam-terus-sokong-perjuangan-rakyat-palestin>
- Mardhiah, A. S., & Ibtisam, I. (2022). Pembentukan Nilai Diri Pendakwah Menurut HAMKA. *Al-Takamul al-Ma'rifi*, 5(2), 63-71.
- Meja Rencana. (2024, November 2). Sekularisme, pluralisme ancaman sebenar orang Melayu. *Utusan Malaysia*. Diakses 24 Jun 2025, dari <https://www.utusan.com.my/rencana/forum/2024/11/sekularisme-pluralisme-ancaman-sebenar-orang-melayu>

- Mohamad, Z. (2009). *Peranan Persatuan Ulama Malaysia dalam pengembangan undang-undang Islam di Malaysia* [Latihan Akademik, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta].
- Mohamed, B. A., Bakar, M. A. M., & Hussin, Z. (2010). Sejauh mana peranan agama dalam politik Malaysia. In *Political managements and policies in Malaysia*, 393–409.
- Othman, M. R. et al. (2022). Integrasi Ilmu Turath dan Saintifik dalam Penyelidikan Sebagai Prakarsa Dakwah Kontemporari. *Jurnal al-Abqari*, 27(1), 68-80.
- Parzi, M. N. (2025, Jun 24). Keputusan rayuan SIS Forum Malaysia: Persatuan Ulama gesa SSM perketat garis panduan nama syarikat. *BH Online*. Diakses 8 Julai 2025, dari <https://www.bharian.com.my/berita/nasional/2025/06/1411217/keputusan-rayuan-sis-forum-malaysia-persatuan-ulama-gesa-ssm>
- Persatuan Ulama' Malaysia. (2023). *Laporan tahunan Persatuan Ulama' Malaysia sesi 2022/2023* (Laporan Tahunan Mesyuarat Agung Perwakilan Kali Ke-43). Persatuan Ulama' Malaysia.
- Sejarah PUM. (n.d.). *Persatuan Ulama Malaysia*. Diakses 23 Jun 2025, <http://pum.org.my/sejarah-pum>
- Tumin, M., & Nurhadi, R. (2007). Sejarah dan perkembangan badan bukan kerajaan (NGO) di Malaysia. *Jurnal Sejarah*, 15(15), 161–176.



Analisis Retorik Pembujukan Pempengaruh Muslim Mengenai Isu Palestin Di TikTok

An Analysis of Persuasive Rhetoric by Muslim Influencers Regarding the Palestinian Issue on TikTok

Nur Malina Mahayuddin,^a & Nor Raudah Hj Siren^b

^{a b} Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya (UM), Kuala Lumpur, Malaysia
raudah68@um.edu.my (corresponding author)

Received Date:
22 July 2026
Accepted Date:
29 July 2026
Published Date:
31 July 2026

Abstract

Since the early days of independence, Malaysia has consistently stood in solidarity with Palestine, but this struggle has now shifted to the cyber space through Muslim influencers on TikTok who face the challenges of filter bubble and echo chamber algorithms. To penetrate these digital constraints, this qualitative study, grounded in Aristotle's Rhetorical Theory (Ethos, Pathos, Logos), was conducted using thematic content analysis of TikTok video posts. This study aims to elaborate on the concept of dakwah persuasive rhetoric, analyze the strategies used by Muslim influencers, and examine audience responses and sentiments regarding the Palestinian issue. The findings indicate that Ahmad Faezal and Ardell Aryana utilize rhetorical elements in an integrated manner; Ahmad Faezal strengthens ethos and logos through geopolitical facts, while Ardell Aryana builds a dominant pathos through authentic field experiences. This synergy has proven effective in producing high-quality digital discourse to maintain the momentum of humanitarian awareness, thereby contributing to the strengthening of a contextual digital dakwah communication model in confronting the challenges of social media algorithmic censorship.

Keywords: Persuasive Rhetoric, Muslim Influencers, Palestinian Issue, TikTok, Malaysian Solidarity

Abstrak

Sejak awal kemerdekaan, Malaysia konsisten bersolidariti terhadap Palestin, namun kini perjuangan beralih ke ruang siber menerusi pempengaruh Muslim di TikTok yang berdepan cabaran algoritma *filter bubble* dan *echo chamber*. Bagi menembusi kekangan tersebut, kajian kualitatif berteraskan kerangka teori Retorik Aristotle (Ethos, Pathos, Logos) ini dijalankan melalui analisis kandungan bertema ke atas hantaran video TikTok. Kajian ini bertujuan menghuraikan konsep

retorik pembujukan dakwah, menganalisis strategi mempengaruhi Muslim, serta mengkaji respons dan sentimen audiens terkait isu Palestin. Hasil dapatan menunjukkan Ahmad Faezal dan Ardell Aryana memanfaatkan elemen retorik secara bersepadu; Ahmad Faezal mengukuhkan *Ethos* dan *Logos* melalui fakta geopolitik, manakala Ardell Aryana membina *Pathos* dominan menerusi pengalaman lapangan yang autentik. Sinergi ini terbukti berkesan menghasilkan pengucapan digital berkualiti demi memelihara momentum kesedaran, sekaligus menyumbang kepada pengukuhan model komunikasi dakwah digital yang kontekstual dalam mendepani cabaran sekatan algoritma media sosial.

Kata kunci: Retorik Pembujukan, Mempengaruhi Muslim, Isu Palestin, TikTok, Solidariti Malaysia

Cite as: Mahayuddin, N. M., & Hj Siren, N. R. (2026). Analisis Retorik Pembujukan Mempengaruhi Muslim Mengenai Isu Palestin Di TikTok. *Journal of Al-Falah*, 2(1), 100–114.

Pengenalan

Isu Palestin merupakan krisis kemanusiaan global yang sentiasa relevan dan emosional dalam wacana masyarakat Muslim, di mana sokongan padu Malaysia terhadap pembebasan wilayah tersebut telah berakar umbi sejak saluran diplomatik tradisi lagi. Ini kerana salah satu detik bersejarah bermula apabila Malaysia menjadi tuan rumah Persidangan Islam Antarabangsa pada tahun 1969 di bawah pimpinan Tunku Abdul Rahman bagi mendepani isu pencerobohan Masjid al-Aqsa, yang seterusnya menjadi titik tolak kepada penubuhan Pertubuhan Kerjasama Islam (OIC) (Atika Shafinaz, 2022). Seiring dengan ledakan teknologi maklumat, naratif perjuangan diplomatik ini kini mengalami anjakan paradigma apabila beralih ke ruang digital bagi mendepani cabaran perang persepsi global. Platform TikTok telah muncul sebagai medium siber paling berpengaruh dalam kalangan generasi muda menerusi ciri video pendek dan algoritma yang pantas, sekali gus meletakkan mempengaruhi Muslim sebagai pemimpin pendapat yang penting untuk menyebarkan mesej dakwah, kesedaran kemanusiaan, dan seruan solidariti ummah.

Di alaf digital ini, TikTok telah muncul sebagai platform media sosial yang sangat berpengaruh dalam kalangan generasi muda Muslim. Keberkesanan penyampaian mesej sangat bergantung kepada manipulasi elemen multimedia dan kekuatan simbol visual. Penggunaan visual seperti imej, video, dan infografik bertindak sebagai alat strategik yang mampu mencorak persepsi mendalam audiens melampaui komunikasi verbal, seumpama eksploitasi foto penderitaan orang awam di Twitter semasa konflik pembunuhan Ahmed Said Khalil al-Jabari pada tahun 2012 oleh pihak Israel dan Briged al-Qassam demi meraih sokongan global (Saiful Nizam & Nurathirah, 2025). Bagi mendepani dinamika tersebut, mempengaruhi Muslim perlu mengadun kandungan mereka dengan elemen retorik pembujukan kontemporari yang sarat dengan hujah teks agama, naratif emosi, dan seruan moral (Suhaila Zailani & Nuha Farhana, 2026). Pendekatan pembujukan siber ini dilihat mempunyai persamaan dengan strategi komunikasi tokoh ikonik global, seperti jurucakap Abu Ubaidah yang memanfaatkan retorik klasik Aristotle (*ethos*, *pathos*, *logos*) untuk memperkukuh kredibiliti perjuangan,

meraih simpati, dan memberikan hujah rasional, serta pendekatan diplomasi Presiden Mahmoud Abbas di PBB.

Sehubungan itu, kajian ini dijalankan untuk menganalisis secara mendalam bagaimana elemen retorik pembujukan diadaptasi oleh pengengaruh Muslim di TikTok bagi membentuk wacana kontemporari isu Palestin serta menggerakkan kesedaran massa dalam ruang digital.

Definisi Retorik Pembujukan Dakwah

Retorik pembujukan merupakan elemen teras dalam komunikasi manusia yang bertujuan untuk mempengaruhi persepsi, emosi, serta tindakan khalayak. Secara linguistik, retorik didefinisikan sebagai seni atau teknik pemakaian bahasa secara berkesan sama ada dalam bentuk penulisan mahupun pertuturan. Sejarah disiplin ini membuktikan bahawa retorik merupakan seni pembujukan (*art of persuasion*) dinamik yang berakar umbi sejak zaman Yunani Purba sebagai alat penyampaian hujah masyarakat (Hariri et al, 2025).

Sementara itu, istilah "pembujukan" yang berasal daripada kata dasar "pujuk" merujuk kepada kaedah diplomasi dalam berkomunikasi. Dari sudut konseptual, komunikasi pembujukan (*persuasive communication*) merupakan suatu usaha terancang untuk mempengaruhi sikap, pemikiran, dan tingkah laku orang lain melalui penyampaian mesej verbal mahupun nonverbal yang menggabungkan hujah intelektual serta rayuan emosi (Maria Ulfa et al, 2025). Dalam ekosistem digital, elemen pembujukan ini sering kali dipacu oleh visual yang ringkas dan padat bagi menyasarkan kumpulan audiens yang khusus.

Apabila diintegrasikan ke dalam konteks penyampaian Islam, gagasan ini membentuk istilah retorik pembujukan dakwah. Secara amnya, fokus utama dakwah adalah untuk menyampaikan maklumat keagamaan dan memberikan motivasi kepada masyarakat demi memelihara hukum-hakam Islam (Dewi Hj Samri, 2022). Namun, keberkesanan agenda ini sangat bergantung kepada kebijaksanaan pendakwah dalam mengolah gaya bahasa yang mampu menyentuh jiwa audiens.

Oleh itu, retorik dalam dakwah menuntut seseorang *da'ie* atau pengengaruh Muslim untuk memiliki kelayakan sebagai pembujuk (*persuader*) yang berwibawa. Mereka perlu menyampaikan kebaikan, menawarkan jalan penyelesaian secara bijaksana, serta berhujah dengan penuh kesantunan tanpa sebarang unsur paksaan (Erlan & Lilis, 2024). Melalui strategi retorik yang tepat, penyampaian dakwah bukan sahaja tampil jelas dari sudut penyampaian maklumat, malah bertindak sebagai jambatan rohani yang menggerakkan tindakan positif dan kesedaran dalam sanubari masyarakat secara sukarela.

Konsep Retorik dalam Uslub Dakwah

Dari perspektif Islam, integrasi elemen retorik klasik ini sebenarnya berakar umbi daripada uslub dakwah Rasulullah SAW yang bersifat holistik. Baginda bukan sahaja menyampaikan kebenaran melalui kekuatan lisan (verbal), malah setiap gerak-geri baginda merupakan mesej dakwah yang hidup dan menjadi simbol kepada kesempurnaan aspek *ethos* (karakter dan kredibiliti). Dalam hal ini, komunikasi nonverbal seperti kelembutan ekspresi wajah, senyuman yang ikhlas, serta isyarat tubuh yang penuh kesungguhan berfungsi sebagai instrumen emosi (*pathos*) yang sangat berkesan untuk memikat hati sasaran dakwah (Ala-uddin et al, 2025). Melalui pancaran emosi ini, pelbagai keadaan psikologi seperti rasa sedih, gembira, atau tegas dapat disalurkan secara langsung tanpa memerlukan untaian perkataan yang panjang. Signifikannya gaya komunikasi nonverbal ini jelas terpancar melalui sabda Rasulullah SAW:

تَبَسُّمُكَ فِي وَجْهِ أَخِيكَ لَكَ صَدَقَةٌ

Maksudnya: "Senyumanmu di hadapan saudaramu adalah sedekah bagimu."

(Riwayat al-Tirmidhi)

Secara tersirat, hadis ini membuktikan bahawa ekspresi wajah yang positif mampu memberikan impak psikologi yang besar kepada penerima mesej, sekali gus mempermudah proses penerimaan dakwah.

Dalam konteks komunikasi moden, keberkesanan sesuatu interaksi digital amat dipengaruhi oleh elemen nonverbal ini bagi membina kepercayaan dan kredibiliti (Ala-uddin et al, 2025). Bagi seseorang mempengaruhi Muslim di media sosial, hubungan mata, kejelasan nada suara, dan ketulusan riak wajah merupakan instrumen kritikal untuk memperkukuh *ethos* diri agar terus diyakini oleh pengikutnya. Integrasi yang sepadan antara aspek verbal dan bukan lisan bukan sahaja melonjakkan kefahaman audiens, malah menghasilkan impak penyampaian yang jauh lebih dinamik dan berimpak tinggi. Pendekatan ini secara langsung merefleksikan manhaj kepimpinan Rasulullah SAW yang sentiasa mengaplikasikan komunikasi bukan lisan menerusi wajah yang ceria dan bahasa tubuh yang sarat dengan kasih sayang sebagai sumber inspirasi serta teladan sepanjang zaman.

Konsep Teori Retorik Aristotle dan Integrasinya dalam Dakwah Digital

Sejarah perkembangan disiplin retorik diasaskan melalui perdebatan falsafah Yunani klasik. Pada awalnya, Plato menentang retorik kerana menganggapnya sebagai alat pemujukan tanpa asas pengetahuan dan moral yang sering disalahgunakan untuk tujuan negatif. Walau bagaimanapun, Aristotle menyangkal pandangan tersebut dengan menegaskan bahawa retorik amat bermanfaat jika digunakan secara bijak (Hariri et al, 2025). Bagi Aristotle, penyalahgunaan retorik bukanlah berpunca daripada ilmu itu sendiri, melainkan cara penyampaian yang dipersembahkan kepada masyarakat. Beliau mendefinisikan retorik sebagai satu bentuk seni (*technê*) untuk memerhati dan mengenal pasti segala instrumen pembujukan yang wujud dalam sesuatu situasi. Teras teori ini dimuatkan dalam karyanya, *Rhetorica*, yang menekankan tiga prinsip utama di bawah komponen *inventio* (pengumpulan maklumat), iaitu *ethos*, *pathos*, dan *logos*.

Prinsip pertama yang digariskan ialah *ethos*, iaitu karakter, integriti, dan kredibiliti peribadi penyampai (Cope, 1867). Dalam ekosistem siber, pembentukan elemen kepercayaan (*trust*) menerusi *ethos* menjadi sangat kritikal memandangkan interaksi fizikal antara mempengaruhi dan pengikut adalah terbatas. Bagi mempengaruhi Muslim di media sosial, *ethos* dibina secara visual menerusi imej kepakaran, kejujuran, dan konsistensi kandungan demi meruntuhkan keraguan pengikut untuk menyokong sesuatu misi kemanusiaan. Kesannya, kekuatan dakwah digital amat bergantung kepada sejauh mana audiens melihat penyampai sebagai figura yang berintegriti tinggi dalam dwi-dimensi siber.

Prinsip kedua ialah *pathos*, yang berfungsi merangsang emosi, jiwa, dan perasaan audiens. Keupayaan *pathos* dalam mengubah suai pertimbangan (*judgement*) khalayak dilakukan menerusi manipulasi keadaan emosi (Rapp, 2023). Sifat emosi manusia bertindak sebagai penapis utama dalam memproses maklumat, di mana peralihan emosi daripada sikap tidak peduli kepada empati yang mendalam akan membuka akal audiens untuk menerima mesej. Dalam konteks isu Palestin, mempengaruhi Muslim memanfaatkan taktik ini bagi membangkitkan simpati atau kemarahan terhadap ketidakadilan sejagat menerusi naratif tragis dan visual kemanusiaan yang menyentuh hati.

Prinsip ketiga ialah *logos*, yang merujuk kepada bukti logik, hujah rasional, dan pembuktian empirikal dalam struktur ucapan. Kekuatan *logos* memastikan hujah tidak menjadi sekadar retorik kosong, sebaliknya berdiri di atas paksi data, statistik, kronologi peristiwa, dan pengesahan fakta (*fact-checking*) yang sahih (Muna Hajar et al, 2024). Dalam dakwah digital kontemporari, *logos* bertindak sebagai jambatan logik yang menghubungkan teks keagamaan dengan krisis semasa. Pendekatan dakwah yang sistematik dan objektif ini terbukti meningkatkan tahap penerimaan dalam kalangan audiens muda yang lebih cenderung kepada naratif intelektual (Khotimah & Fitri Shafa, 2022).

Ketiga-tiga elemen ini jika diintegrasikannya dalam komunikasi digital masa kini, retorik klasik ini telah menjadi instrumen utama bagi mempengaruhi Muslim di TikTok untuk mempengaruhi audiens dalam durasi video yang singkat. Gabungan teknik bahasa seperti narasi tragis, metafora, dan pengulangan visual dikesan sebagai pemangkin emosi yang paling efektif untuk menggerakkan tindakan afektif berbanding hujah teknikal (Adinda Afifah et al, 2025). Secara teoritis, proses pembujukan siber ini boleh diterangkan menerusi *Elaboration Likelihood Model* (ELM), di mana penilaian kritikal terhadap fakta (*logos*) diproses melalui laluan pusat (*central route*), manakala petunjuk luaran seperti tarikan visual dan kredibiliti watak (*pathos* dan *ethos*) diproses melalui laluan periferi (*peripheral route*) (Maria Ulfah et al, 2025). Secara tuntasnya, kejayaan wacana dakwah digital di TikTok bergantung kepada kebijaksanaan mempengaruhi mengintegrasikan adab, emosi, dan fakta secara strategik bagi menggerakkan perubahan sosial yang signifikan.

Objektif Kajian

Sebelum menjengah dengan lebih mendalam tentang permasalahan kajian, terdapat beberapa perkara penting yang menjadi objektif bagi penyelidikan ini. Antaranya ialah untuk menghuraikan konsep retorik pembujukan dakwah mempengaruhi Muslim dalam isu Palestin di TikTok, menganalisis strategi retorik pembujukan yang digunakan oleh mempengaruhi Muslim dalam kandungan video pendek di platform tersebut, serta mengkaji respons dan sentimen audiens berkaitan isu Palestin di TikTok.

Permasalahan Kajian

Melihat daripada perspektif permasalahan, kajian ini meneliti beberapa cabaran dinamik yang timbul berkaitan dengan keberkesanan penyampaian mesej dakwah digital masa kini. Mutakhir ini, penggunaan bahasa yang estetik dan menarik dikenal pasti sebagai teras utama dalam mempengaruhi atau membujuk khalayak terhadap sesuatu isu (Akmal Rosli et al, 2025), terutamanya apabila menyentuh aspek kesantunan serta keterampilan berbahasa. Walau bagaimanapun, wujud jurang yang ketara antara retorik tradisional dengan amalan mempengaruhi Muslim di TikTok. Mereka kini dituntut untuk mengadunkan elemen emosi (*pathos*) dan hujah logik (*logos*) secara strategik dalam kekangan durasi video pendek yang sangat singkat. Kegagalan mengoptimumkan strategi linguistik dalam tempoh masa yang terhad ini akan menjejaskan kualiti serta impak pembujukan, sekali gus mengekang keberkesanan dakwah dalam membela isu Palestin di era digital.

Di samping kekangan durasi tersebut, terdapat juga cabaran digital yang semakin kerap dibincangkan iaitu fenomena *filter bubble* (gelembung penapis). Fenomena ini merujuk kepada situasi di mana algoritma platform hanya memaparkan maklumat yang selari dengan kecenderungan pengguna (Adica Syazaid et al, 2025) sehingga menyekat akses kepada kepelbagaian perspektif yang lain. Keadaan ini menjadi lebih parah dengan kehadiran *echo chamber* (kebuk gema) yang menyebabkan pengguna hanya berinteraksi dalam kelompok yang mempunyai pandangan serupa. Hal ini secara langsung menimbulkan masalah retorik yang

kritikal sekiranya pempengaruh Muslim gagal mempelbagaikan teknik pembujukan siber mereka. Tanpa variasi strategi yang kreatif, sebaran dakwah dan maklumat mengenai isu Palestin dikhuatiri hanya akan berputar dalam kalangan kelompok audiens yang sedia ada setuju sahaja, tanpa mampu menembusi khalayak yang lebih luas.

Seterusnya, dari sudut kebebasan bersuara, platform TikTok sememangnya dilihat memberikan ruang yang luas kepada pengguna untuk menyuarakan pendapat berkaitan isu global seperti krisis di Palestin (Istikana & Danang, 2024). Namun demikian, realitinya halangan digital tetap wujud dalam bentuk penapisan yang ketat atau *shadowban*. Kekangan sistemik ini memaksa pempengaruh Muslim untuk mengolah gaya retorik mereka secara lebih kreatif, termasuklah memanipulasi kod teks dan penggunaan ejaan alternatif bagi mengelakkan kandungan daripada disekat atau dihadkan tayangannya oleh sistem algoritma platform.

Meskipun begitu, lambakan kajian mengenai retorik dakwah di Malaysia sebelum ini didapati masih mempunyai kelompangan. Kebanyakan kajian lepas lebih tertumpu kepada tokoh agama atau pengucapan dakwah tradisional seperti kajian Nurul Nadiah Zamri dan Zulkefli Aini (2021) terhadap Tuan Guru Nik Abdul Aziz, serta kajian Haziq Aisha (2023) mengenai penyampaian khutbah Jumaat di Brunei Darussalam. Analisis terhadap retorik pembujukan pempengaruh Muslim di media sosial masih lagi kekurangan dokumentasi akademik yang komprehensif.

Sebagai pelengkap kepada permasalahan ini, timbul juga kebimbangan moral yang dicetuskan oleh fenomena video tular di media sosial. Dalam konteks ini, kesahihan kandungan pempengaruh dakwah adakalanya dipersoalkan apabila strategi pemasaran diri dilihat lebih mendominasi demi mengejar keterlihatan (*visibility*) berbanding ketulenan penyampaian ilmu yang berlandaskan syariat (Muna Hajar et al, 2024). Oleh yang demikian, kajian ini sangat signifikan untuk dilaksanakan bagi meneliti bagaimana pempengaruh Muslim mengimbangi strategi retorik mereka di TikTok. Usaha ini penting bagi memastikan mesej perjuangan Palestin kekal berlandaskan syariat dan fakta yang sahih tanpa tenggelam dalam elemen sensasi populariti semata-mata, sekali gus membentuk garis panduan komunikasi dakwah siber yang jujur, beretika, dan berkesan demi membina kesedaran ummah yang sebenar.

Metodologi Kajian

Kaedah Pengumpulan Data dan Persampelan

Kajian kualitatif ini menggunakan kaedah analisis kandungan sebagai kerangka utama untuk meneroka strategi pembujukan digital, dengan sokongan data sekunder daripada buku dan jurnal akademik bagi membina asas teori. Bagi data primer, teknik persampelan bertujuan (*purposive sampling*) digunakan untuk memilih dua pempengaruh TikTok, iaitu Ahmad Faezal (gaya analitikal) dan Ardell Aryana (menerusi akaun TikTok rasmi pertubuhan bukan kerajaan miliknya, Aryana Care) (gaya emosi/lapangan), berdasarkan kredibiliti dan komitmen mereka terhadap isu Palestin. Sebanyak sepuluh video sampel (lima hantaran bagi setiap pempengaruh) dalam sela masa Januari hingga Disember 2025 dipilih secara tidak rawak, dengan tumpuan khusus pada fasa kemuncak isu antara Ogos hingga Disember 2025 yang merangkumi garis masa Misi Sumud Flotilla. Pemilihan sampel ini didasarkan pada metrik interaksi tertinggi (*views, likes, shares*) serta kekayaan elemen retorik klasik bagi menjawab objektif kajian secara tuntas.

Kaedah Analisis Data

Proses analisis data primer dilaksanakan secara tematik menerusi dua fasa penilaian yang tersusun. Fasa pertama melibatkan transkripsi penuh kandungan video ke dalam bentuk teks

untuk melalui prosedur pengekodan berpandukan komponen *ethos*, *pathos*, dan *logos* bagi meneliti kaedah penjaan solidariti digital oleh pempengaruh. Fasa kedua pula memfokuskan kepada analisis respons audiens melalui saringan manual pada ruangan komen video sampel bagi menilai pola pemikiran dan reaksi khalayak. Untuk memastikan keabsahan dapatan, sebanyak 20 komen teratas (*top comments* dengan *likes* tertinggi) dipilih daripada setiap video bagi mewakili sentimen dominan masyarakat daripada total keseluruhan 200 komen. Penapisan secara manual turut dilakukan bagi mengetepikan komen tidak substantif seperti emoji, iklan, dan spam sebelum baki ulasan diklasifikasikan ke dalam dimensi sentimen positif, neutral, atau negatif demi menjamin ketepatan hasil kajian.

Dapatan Kajian

Profil dan Latar Belakang Subjek Kajian

Latar Belakang dan Kredibiliti Pempengaruh Ahmad Faezal (@ahmadfaezal4)

Ahmad Faezal merupakan penganalisis geopolitik, sejarah ekonomi, dan pengarang prolifik yang juga berkhidmat sebagai Branch Editor di platform The Patriots. Beliau membina jenama digital yang kukuh menerusi cadangan analisis kritikal seperti "Kenapa Penting Kita Kena Tahu..." dan telah menerbitkan pelbagai karya penulisan utama termasuk *Amerika: Penguasa Dunia Baharu* dan *Langkah Sheraton*. Walaupun maklumat peribadinya tidak didedahkan secara meluas, kredibiliti (*ethos*) beliau dibina secara konsisten menerusi kepakaran intelektual yang bermula daripada bidang astronomi sehingga analisis isu global. Pengaruh beliau diperkukuh dengan pangkalan pengikut yang signifikan di media sosial, meletakkannya sebagai figuran wacana intelektual yang berimpak tinggi di ruang digital.

Selain itu, gaya penyampaian Ahmad Faezal bersifat didaktik, bersistematik, dan berorientasikan kronologi dengan mengintegrasikan elemen retorik secara seimbang. Beliau memanfaatkan bahan bantuan visual autoritatif menerusi fungsi *green screen* seperti peta satelit, statistik, dan dokumen arkib sebagai bukti logik (*logos*) yang memupuk kepercayaan audiens (*Ethos*). Walaupun mengulas isu-isu tergegar atau krisis mendesak, penyampaian beliau kekal tenang, tersusun, dan serius. Pendekatan naratif sebab-akibat yang tenang ini secara tidak langsung menyuntik elemen emosi (*pathos*) yang mendalam kepada audiens, sekali gus menetapkan standard baharu dalam wacana dan dakwah digital berasaskan fakta.

Latar Belakang dan Aktivisme Kemanusiaan Ardell Aryana (@aryana.care)

Ardell Aryana (Nurul Hidayah binti Mohd Amin) membina (*ethos*) yang unik di TikTok menerusi proses "Penghijrahan Imej" daripada seorang pelakon kepada aktivis kemanusiaan dan ikona keagamaan. Kredibiliti beliau diperkukuh menerusi peranan sebagai "saksi mata" yang turun secara fizikal ke zon krisis global serta pengurusan aktivisme yang telus melalui NGO miliknya, Aryana Care. Gabungan identiti sebagai seorang ibu, isteri, dan aktivis lapangan memberikan asas yang sangat kukuh terhadap setiap mesej emosi (*pathos*) yang disampaikan. Menerusi akaun peribadi dan platform NGO tersebut, beliau berjaya mengumpul jutaan pengikut dan menggerakkan sokongan solidariti kemanusiaan secara berstruktur.

Berbeza dengan pendekatan analitikal, gaya penyampaian Ardell Aryana berteraskan *Situational Rhetoric* yang spontan, fragmentari, dan bergantung kepada realisme lapangan. Beliau memanfaatkan persekitaran fizikal yang mencabar seperti situasi cemas di atas bot atau ancaman di kawasan konflik sebagai bukti visual dinamik yang menggantikan kebergantungan kepada data konseptual (*logos*). Perubahan ton suara yang spontan daripada nada luluh kepada

getaran cemas dan zikir intensif mendedahkan tindak balas psikologi yang tulen. Seiring dengan konsep Lloyd Bitzer, exigensi (*exigence*) iaitu kewujudan suatu ketidaksempurnaan atau rintangan mendesak yang menanti penyelesaian segera (Ciurrel, 2022). Beliau memanfaatkan ketidaksempurnaan krisis mendesak ini untuk memindahkan trauma krisis terus kepada audiens, sekali gus mencetuskan impak emosi dan tindakan solidariti digital global.

Strategi Pembujukan Retorik Pempengaruh

Analisis terhadap sepuluh video sampel membuktikan bahawa Ahmad Faezal dan Ardell Aryana tidak bersandarkan kepada satu elemen retorik semata-mata, sebaliknya mengadun ketiga-tiga retorik Aristotle secara dinamik dan saling melengkapi sebagai bentuk strategi uslub dakwah di media sosial. Walau bagaimanapun, terdapat corak pembujukan yang berbeza secara polarisasi antara kedua-dua pempengaruh tersebut mengikut domain kekuatan masing-masing.

Di sebalik perbezaan pendekatan mereka, kedua-dua pempengaruh berkongsi kebijaksanaan retorik digital yang sama melalui taktik penapisan linguistik kreatif, seperti ejaan "iswell" atau penggunaan simbol asterisk (*), demi memastikan mesej solidariti Palestin mereka terselamat daripada pemadaman sistem algoritma TikTok. Implikasinya, gabungan strategi retorik yang holistik ini bukan sahaja berjaya membongkar kezaliman musuh secara objektif, malah berupaya menggerakkan kesedaran afektif netizen Malaysia daripada sekadar penonton pasif kepada penyokong solidariti yang aktif di alam siber.

Jadual 1: Strategi Retorik Pembujukan Pempengaruh Antara Dua Pempengaruh TikTok

Pempengaruh	Elemen Retorik	Petikan Teks (Ekstrak Transkripsi Video)	Huraian
Ahmad Faezal	<i>Ethos</i> (Kredibiliti)	<i>"Kita kena buat dua benda je. Bersuara dan berdoa. Bukannya meramal."</i>	Membina ethos intelektual yang objektif dengan mengekalkan integriti wacana. Beliau secara konsisten menolak desakan audiens untuk membuat spekulasi rawak, sekali gus menanam rasa percaya terhadap kewibawaan ilmunya.
	<i>Pathos</i> (Rayuan Emosi)	Mendedahkan kisah trauma serangan di Nusairat yang menyebabkan <i>"kepala kanak-kanak yang Kecacatan pada tempurung kepalanya"</i> .	Memanipulasi pathos melalui pendekatan berskala makro dan mikro dengan mengetengahkan kerapuhan fizikal subjek. Naratif tragis ini digunakan secara strategik untuk meruntuhkan tembok jarak geografi penonton.
	<i>Logos</i> (Hujah Logik)	<i>"530,000 orang tak makan selama berhari-hari secara berturut-turut"</i>	Mendominasi hujah sebab-akibat dengan membentangkan data empirikal konkrit daripada badan antarabangsa. Rantaian logik ini merangsang kognitif penonton untuk menilai krisis

			secara kritis, matang, dan berasaskan pembuktian (fact-checking).
Ardell Aryana	<i>Ethos</i> (Kredibiliti)	<i>"Patah tumbuh, hilang berganti. Kami dah tak ada nanti, akan ada lagi pemberani-pemberani dan sukarelawan yang lain."</i>	Menzahirkan ethos lapangan yang konsisten melalui ketekunan watak siber. Walaupun keselamatannya terancam oleh kepungan tentera, komitmen realiti ini meruntuhkan tembok keraguan pengikut dan membuktikan perjuangannya adalah sah.
	<i>Pathos</i> (Rayuan Emosi)	<i>"Tolonglah dapat masuk. Tolonglah. Tolonglah..."</i>	Menggunakan getaran suara yang serak menahan tangis bertemakan landskap suasana laut di atas bot sebagai pemangkin emosi agresif untuk menggerakkan tindakan afektif audiens.
	<i>Logos</i> (Hujah Logik)	<i>"Korang record dan cakap IDF ni memang pengecut. Pengecut sebab serang semua bot-bot sukarelawan orang awam."</i>	Membina struktur hujah pembalikan moral dengan mendedahkan tindakan angkatan tentera rasmi bersenjata yang menyerang sukarelawan awam tanpa senjata, beliau membuktikan kelemahan moraliti rejim musuh secara logik kepada audiens.

Sumber: Tiktok Ahmad Faezal dan Aryana Care sepanjang bulan Ogos sehingga Disember 2025

Hubungan Strategi Retorik dan Dinamika Respons Audiens

Hasil kajian menunjukkan wujudnya hubungan langsung antara dimensi retorik mempengaruhi dengan corak interaksi digital audiens di TikTok. Pola pertama membabitkan wacana *Logos* (fakta) dan kitaran kognitif audiens, di mana strategi data geopolitik dan analisis kronologi oleh Ahmad Faezal menyebabkan metrik *Shares* dan *Views* mendominasi landskap interaksi. Hal ini dibuktikan menerusi video sampel AF-V3 (Pendedahan tentang Greta & Para Aktivis) yang meraih rekod interaksi tertinggi iaitu 5.7 juta tontonan, 672.9k sukaan, 88.7k kongsi, dan 12.8k komen, manakala video data AF-V2 (Serangan Tentera Laut Israel ke atas Misi Flotilla Sumud) mencecah 3.3 juta tontonan.

Rajah 1: Video Ahmad Faezal yang mendapat interaksi tertinggi



Sumber: Akaun TikTok Ahmad Faezal

Jadual 2: Data Interaksi dan Metrik Digital Video Sampel TikTok Ahmad Faezal

Id Sampel	Tarikh	Fokus Utama Isu	Tontonan (Views)	Sukaan (Likes)	Kongsian (Shares)	Komen
AF- V1	5/8/2025	Kebuluran & Kes Atef Abu Khater (Pathos)	97.8k	8264	312	185
AF- V2	24/9/2025	Serangan Tentera Laut Israel ke atas Misi Flotilla Sumud (<i>Logos-Ethos</i>)	3.3m	324.1k	20.4k	2415
AF- V3	5/10/2025	Pendedahan tentang Greta & Para Aktivis (<i>Logos-Ethos</i>)	5.7m	672.9k	88.7k	12.8k
AF- V4	22/11/2025	Misi Action-Based Menyelamatkan Nyawa Kanak-kanak Ahmad Nasrallah (<i>Ethos-Pathos</i>)	2m	270.8k	33.8k	4646
AF- V5	30/12/2025	Taktik Halus Rampasan Tanah dan Sekatan Ekonomi di Tebing Barat (<i>Logos-Pathos</i>)	193k	29.1k	3489	400

Sumber: Tiktok Ahmad Faezal sepanjang bulan Ogos sehingga Disember 2025

Jadual 3: Respons dan Huraian dari komen di video Sampel TikTok Ahmad Faezal

Elemen	Respons	Huraian
Logos	<i>"bang buka tabung,kita semua blh donate, InshaAllah org Malaysia semuanya prihatin dan baik hati dgn izin Allah yg Maha Berkuasa anak ahmad pasti sembuh, Aamiin"</i>	mendedahkan bahawa hujah rasional empirikal yang disampaikan bukan sahaja membina kesedaran, malah berupaya mendorong audiens untuk terlibat dalam tindakan berasaskan aksi nyata (<i>action-based response</i>). Melalui pendekatan logik yang kukuh, penonton terdorong untuk beralih daripada sekadar pengguna pasif kepada penggerak bantuan fizikal dengan mendesak penubuhan dana sumbangan siber.

Sumber: Tiktok Ahmad Faezal sepanjang bulan Ogos sehingga Disember 2025

Pola kedua pula melibatkan impak emosi visual menerusi komponen emosi (*pathos*) dan kitaran afektif audiens, di mana strategi emosi tragis dan pengorbanan fizikal oleh Ardell Aryana melonjakkan metrik *Likes* serta ulasan emosional .Video AA-V5 yang menggunakan "Retorik Berdiam Diri" (*rhetoric of silence*) melalui kekuatan visual pegun meraih tontonan tertinggi sebanyak 1.2 juta, manakala video krisis AA-V3 (Situasi Cemas Dikepung Tentera Israel) dan AA-V4 (SOS Mohon Bantuan Kecemasan) masing-masing meraih 959.7k dan 879.4k tontonan.

Rajah 2: Video Ardell Aryana yang menggunakan Retorik Berdiam Diri dan Situasi Cemas Ketika Dikepung Tentera Israel



Sumber: Akaun Aryana Care

Jadual 4 : Data Interaksi dan Metrik Digital Video Sampel TikTok Ardell Aryana

Id Sampel	Tarikh	Fokus Utama Isu	Tontonan (Views)	Sukaan (Likes)	Kongsian (Shares)	Komen
AA-V1	4/9/2025	Pergerakan Mula Berlayar Misi Sumud (<i>Ethos</i>)	775.2k	86.2k	5507	2996
AA-V3	14/9/2025	Misi Agihan Susu Bayi & Makanan (<i>Pathos-Ethos</i>)	470.3k	57.3k	2906	1751
AA-V3	2/10/2025	Situasi Cemas Dikepung Tentera Israel (<i>Pathos</i>)	959.7k	39k	1802	1257
AA-V4	2/10/2025	SOS Mohon Bantuan Kecemasan (<i>Pathos</i>)	879.4k	80.2k	554	3449
AA-V5	5/10/2025	Retorik Berdiam Diri / Kesan Visual (<i>Pathos</i>)	1.2m	61.3k	2035	1742

Sumber : Tiktok Aryana Care sepanjang bulan Ogos sehingga Disember 2025

Jadual 5 : Respons dan Huraian dari komen di video Sampel TikTok Ardell Aryana

Elemen	Respons	Huraian
<i>Pathos</i>	<i>“Patah tumbuh..hilang berganti... Allahuakbar...kuat semangat walau detik itu..belum tentu bagaimana nasib mereka..kini..mereka kena lagi kuat..moga2 mereka tidak siapa2 kan.insyaAllah”</i>	Membuktikan bahawa naratif emosi lapangan dan isyarat krisis berupaya mengetepikan sikap pasif pengguna siber, sekali gus menukarkan emosi tragis menjadi bentuk solidariti digital yang intim untuk mendoakan keselamatan fizikal pempengaruh.

Sumber : Tiktok Aryana Care sepanjang bulan Ogos sehingga Disember 2025

Seterusnya, data interaksi dua hala menunjukkan corak nisbah ulasan yang unik melalui kombinasi kredibiliti (*ethos*) dan isyarat kecemasan (*urgency*). Walaupun video AF-V3 mendominasi jumlah komen (12.8k) disebabkan perdebatan fakta, video Ardell Aryana seperti AA-V4 (SOS Mohon Bantuan) dan AA-V1 (Mula Berlayar Misi Sumud) mencatatkan jumlah komen yang sangat tinggi nisbah tontonannya, iaitu masing-masing sebanyak 3,449 dan 2,996 komen. Lambakan komen pada AA-V4 dipicu oleh rasa cemas penonton terhadap keselamatan fizikal aktivis, manakala interaksi rancak penyampai bersama aktivis lain pada AA-V1 mencerminkan sokongan moral awal khalayak terhadap kredibiliti (*ethos*) Ardell yang berani memulakan pelayaran sivil. Secara tuntasnya, analisis metrik ini memberikan bukti forensik digital bahawa pembujukan retorik kedua-dua pempengaruh adalah sangat berkesan.

Analisis Dan Perbincangan

Keabsahan Teori Klasik dalam Ruang Siber

Penemuan bahawa komponen *pathos* memandu interaksi emosi manakala *logos* memandu penyimpanan serta perkongsian maklumat menyokong kuat keabsahan Teori Retorik Aristotle dalam ekosistem siber kontemporari. Aristotle menegaskan bahawa pemujukan yang sempurna tidak boleh bergantung kepada satu elemen sahaja, sebaliknya memerlukan keseimbangan instrumen afektif (emosi) dan logikal (bukti). Di era digital, prinsip ini terbukti apabila hujah *logos* Ahmad Faezal membina kefahaman struktur geopolitik yang jitu sehingga mencatatkan 38% sentimen neutral, manakala impak *pathos* Ardell Aryana membina kedekatan jiwa yang mendalam melalui lonjakan 91% sentimen positif. Melalui integrasi silang ini, kedua-dua pendekatan berjaya menekan kadar sentimen negatif atau skeptikal ke paras paling minimum, iaitu hanya 3% bagi Ahmad Faezal dan 1% bagi Ardell Aryana. Bukti nyata ini mengesahkan bahawa gabungan retorik klasik bukan sahaja berguna merentas zaman, malah menjadi formula kritikal dalam mengukuhkan wacana dakwah kebenaran dan menolak prejudis khalayak di media sosial.

Jadual 6: Taburan Peratusan Sentimen Komen Audiens Pempengaruh

Pempengaruh	Sentimen Positif (%)	Sentimen Neutral (%)	Sentimen Negatif/ Skeptikal (%)	Total Komen Disaring
Ahmad Faezal	59	38	3	100 Komen (Top 20 x 5 Video)
Ardell Aryana	91	8	1	100 Komen (Top 20 x 5 Video)

Sumber: Tiktok Ahmad Faezal dan Aryana Care sepanjang bulan Ogos sehingga Disember 2025

Kekuatan Simbol Visual dan Naratif Lapangan

Kecenderungan audiens untuk memberikan respons afektif yang tinggi sehingga menyumbang kepada dominasi 91% sentimen positif terhadap hantaran Ardell Aryana adalah kerana penggunaan simbol visual dan naratif realiti di TikTok. Hal ini terbukti mempunyai kuasa pembujukan (*persuasive power*) yang melangkaui kekuatan komunikasi lisan tradisional. Di sebalik hantaran berbaur emosi tersebut, ketulenan maklumat lapangan ini turut berupaya mengekalkan 8% sentimen neutral dalam kalangan audiens yang menilai secara objektif seperti bentuk pertanyaan dan juga sebagai *boost* video. Contohnya, “*kapal zizi dah kena tangkap kan?*” dan “*Orang Malaysia sila sahkan kehadiran anda!*” . Visualisasi keadaan bot aktivis yang dikepung atau paparan pempengaruh sedang berjuang menahan kesakitan di lapangan siber bukan sekadar memindahkan maklumat bersifat faktual, bahkan memancarkan getaran emosi (*pathos*) yang merentasi sempadan geografi khalayak. Sebagai bukti di jadual 3.2 b, video sampel Ardell Aryana yang kelima merupakan retorik berdiam diri yang hanya hantaran berbentuk gambar Ardell dan kapsyen yang menyatakan dia telah cedera ketika berada di tahanan tentera Israel telah menerima tontonan sebanyak 1.2 juta.

Transformasi kepada Solidariti Tindakan (Action-Oriented Solidarity)

Kajian ini turut mendapati bahawa pemujukan retorik digital berupaya mentransformasikan ulasan siber pasif menjadi desakan gerakan fizikal yang nyata di luar talian, seperti mobilisasi kempen boikot ekonomi secara massa dan desakan pembukaan tabung bantuan kewangan secara rasmi. Tindak balas siber yang seimbang antara corak kognitif-intelektual Ahmad Faezal (59% sentimen positif) dan corak afektif-lapangan Ardell Aryana (91% sentimen positif) menjadi pemacu utama kepada anjakan paradigma ini. Ciri-ciri struktur media sosial, termasuk kemudahan infrastruktur butang *Like*, *Share*, dan *Comment* membolehkan ekspresi emosi digunakan secara kolektif menjadi satu gerakan aktivisme siber yang tersusun. Keadaan ini sekali gus membuktikan kekuatan retorik digital dalam mencorakkan landskap solidariti ummah masa kini daripada sekadar luahan simpati pasif kepada tindakan nyata yang berimpak tinggi di alam realiti.

Kesimpulan

Secara tuntasnya, kajian ini merumuskan bahawa kejayaan penyebaran wacana Isu Palestin dan pembentukan solidariti digital di platform TikTok bukanlah hasil daripada pengaruh algoritma semata-mata, sebaliknya merupakan manifestasi keberkesanan pengadunan strategi retorik klasik Aristotle dan uslub dakwah Islam secara bijaksana. Pengintegrasian elemen *ethos*, *pathos*, dan *logos* yang dipersembahkan dalam bentuk kandungan kreatif terbukti berjaya melampaui batasan skrin digital untuk meresap ke dalam kesedaran afektif serta kognitif masyarakat siber.

Bahkan pendekatan antara kejituan fakta geopolitik Ahmad Faezal dan kedekatan emosi lapangan Ardell Aryana menunjukkan bahawa kepelbagaian dimensi pembujukan adalah perlu untuk menembusi tembok kekangan siber seperti *filter bubble* dan *shadowban*. Kajian ini juga memberikan implikasi penting bahawa apabila adab dan nilai syariat diletakkan sebagai teras utama interaksi, digabungkan pula dengan hujah rasional yang berasaskan fakta tulen, komunikasi digital mampu mentransformasikan audiens daripada sekadar penonton pasif kepada komuniti siber yang mempunyai rasa empati dan solidariti yang tinggi dalam menggerakkan tindakan nyata di alam realiti seperti boikot, sumbangan dan menyokong kepada pihak yang benar.

Rujukan

- Abdul Rahman, F. H., & Lee, A. C. (2025). Strategi Retorik dalam Blog Pempengaruh Ben Ashaari. *International Journal of Modern Languages and Applied Linguistics (IJMAL)*, 9(3), 37–55 .
- Aisha, H. (2023). Bahasa retorik sebagai strategi penyampaian khutbah Jumaat di Negara Brunei Darussalam. *Jurnal Bahasa*, 23(1), 65–90.
- Ali Imran, H., Hashim, N., & Yahya, M. A. (2025). Sorotan Literatur Kepentingan Takrifan dan Sejarah Perkembangan Retorik. *BITARA International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences*, 8(2), 366–381.
- Anwar, A. A., Sukarno, S., & Santuso, S. (2025). Strategi Persuasi dalam Wacana Keagamaan tentang Genosida di Palestina di Instagram. *Journal of Islamic Education and Intellectual Discourse (JIED)*, 1(2), 84–98.
- Chanra, M., & Tasruddin, R. (2025). Peran Media Sosial sebagai Platform Dakwah di Era Digital: Studi Kasus pada Generasi Milenial. *Jurnal Komunikasi dan Sosial*, 8(1), 872–881 .

- Ciurel, D. (2022). Rhetorical Situation As Bedrock Of Crisis Communication Strategy. *Professional Communication and Translation Studies*, 15, 43–49.
- Cope, E. M. (1867). *An Introduction Of Aristotle's Retic With Analysis Notes And Appendices*. Macmillan and Co., London dan Cambridge.
- Gantira, E., & Satriah, L. (2024). Studi Kasus Dakwah Ustadzah Nafisah Trainer Sebagai Bentuk Komunikasi Retorika di Media TikTok. *Jurnal Komunikasi Islam*, 5(2), 221–235.
- Hj Samri, D. (2022). Pengaplikasian Teori Retorik Moden dalam Penyampaian Ceramah Ustadz Kazim Elias. *Jurnal Bahasa*, 22(1), 50–76.
- Khotimah, N., Kamila, F. S. (2022). The Trends of Digital Da'wah: Cyber Media Analysis on Instagram Account. *Journal of Digital Da'wah*, 1(1), 1–11.
- Mohamed, S. Nuron, Mohamed, S. Nurwanis, & Yusoff, S. (2025). Peranan Pempengaruh Digital Di TikTok Dalam Penyebaran al-Qur'an Dan Hadis: Satu Tinjauan Naratif : The Role of Digital Influencers on TikTok in Disseminating the Qur'an and Hadith: A Narrative Review. *RABBANICA - Journal of Revealed Knowledge*, 6(1), 193–209 .
- Mohd Afdaluddin Md Zin, Muaz Mohd Noor: Dakwah Digital dan Generasi Muda: Analisis Potensi, Cabaran dan Strategi Melalui Media Sosial. *e-Jurnal Inovasi Dan Teknologi Unggul (e-JITU)* 8(2), 131–140
- Muflihah, I. M., & Purwanto, D. (2024). Generation Z's Engagement in Palestine Advocacy on TikTok. *Santhet (Jurnal Sejarah Pendidikan Dan Humaniora)*, 8(2), 2406–2416.
- Nazri, A. S. (2022). Penglibatan Dan Sumbangan NGO Malaysia Dalam Isu Kemanusiaan Palestin: Aman Palestin Berhad. *Sains Insani*, 7(1), 7–16.
- Nizam, M. S., & Arisya, N. (2025). Influence of Social Media on Public Perceptions in Social Issues: Israel–Palestine Conflict. *Forum Komunikasi (FK)*, 20(1), 32–53.
- Oktavia, M. U., Sari, S., & Endang, S. M. A. (2025). Persuasive Communication Of The Tiktok Account @byrafikawu In Attracting Consumers. *Social Sciences Journal*, 2(2), 180–195.
- Othman, M. A., Yah @ Alias, M. H., Yusuf, C. M. Z., & Ab Majid, M. R. (2025). Komunikasi Nonverbal Al-Quran (KNVQ) Sebagai Medium Perantara Bagi Wahyu, Dakwah Dan Pedagogi Moden. *Jurnal Afaq Lughawiyah*, 3(2), 270–289.
- Rapp, C. (2023). Aristotle's Rhetoric. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Winter 2023 edn*, Zalta, E.N., Nodelman, U. (eds.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Roslan, M. H., Mohd Borhan, N., Ashaari, M. F., & Abdul Ghan, M. Z. (2024). The Viral Video Phenomenon of Da'wa Influencers on Instagram: A Literature Review. *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies*, 34(2), 30.
- Rosli, M. N. A., Mohd Salleh, N. A. A., & Mohd Razali, A. M. (2025). Retorik Dalam Ucapan Perdana Menteri Malaysia Ke-10: Rhetoric In The Speech Of The 10th Prime Minister Of Malaysia. *Quantum Journal Of Social Sciences And Humanities*, 6(4), 193–201.
- Syazaid, A., Amelia, S. R., Fadilah, P., & Dinata, K. I. (2025). Dampak Filter Bubble terhadap Kemampuan Berpikir Kritis pada Pengguna Media Sosial. *Journal of Psychology Today*, 3(4), 237–243.
- Zailani, S., & Farid, N. F. (2026). Analisis Strategi Persuasif Dalam Ucapan Abu Ubaidah Semasa Operasi Taufan Al-Aqsa. *Jurnal 'Ulwan*, 11(1), 135–154.
- Zamri, N. N., & Aini, Z. (2021). Retorik dalam Dakwah Nik Abdul Aziz Nik Mat: Rhetoric in Preaching Da'wah Nik Abdul Aziz Nik Mat. *Jurnal Pengajian Islam*, 14, 149–158.



الإسلام السياسي في الفكر الحداثي: مؤسسة مؤمنون بلا حدود نموذجاً

Political Islam in Modernist Thought: A Case Study of Mominoun Without Borders Foundation

Sameer Abo Ayash,^a & Ali Ali Gobaili Saged^b

^a Department of Usuluddin and Da'wah, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya (UM), Kuala Lumpur, Malaysia

^b Department of Al-Quran and Al-Hadith, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya (UM), Kuala Lumpur, Malaysia

saged@um.edu.my (corresponding author); ayyash.sameer2012@gmail.com

Received Date:
9 February 2026
Accepted Date:
9 July 2026
Published Date:
31 July 2026

Abstract

This study aims to shed light on the thorny relationship between the “Mominoun Without Borders” (Believers Without Borders) Foundation and political Islam, clarify the Foundation’s most important ideas regarding political Islam, and identify the real reason behind its intense attacks on political Islam movements. The Foundation has dedicated the majority of its articles and research to criticizing political Islam, highlighting its negative aspects and shortcomings in Islamic work, and examining its perspective on heritage—considering Islamic heritage a rich material from which the Mominoun Without Borders Foundation launched its critique of religion. What is apparent from the Foundation’s articles and research dedicated to criticizing political Islam is that it does not mean by “political Islam” that there is an Islam that calls for politics; rather, its target is the Islamic movements operating in Arab and Islamic societies. The strange thing is that the institution itself falls into the exact same criticisms it directs at political Islam. The institution accuses Islamic movements of hiding behind religion, using religion as a tool to cover up their shortcomings, personal goals, and material interests, and being subordinate to external parties. This research followed the descriptive methodology by describing the ideas of modernists—represented by the Mominoun Without Borders Foundation—regarding political Islam and the movements that represent this trend. This was followed by an analysis of the texts presented by the Foundation concerning political Islam on its website, as well as in the books it publishes in public libraries and on electronic websites. This research relied directly on the Foundation’s publications on the internet, whether readable or audiovisual. This research did not rely on interviews due to the geographical distance

between the Foundation's location and the State of Qatar, nor did use questionnaires because data on the research topic is abundantly available on the Foundation's website. Through this approach, the researcher arrived at the desired results of the research.

Keywords: Islam, political Islam, Islamic movements, Mominoun Without Borders, modernism, Islamism

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على العلاقة الشائكة بين مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" والإسلام السياسي. وتوضح أهم أفكار المؤسسة تجاه الإسلام السياسي، والوقوف على السبب الحقيقي لهجوم المؤسسة المكثف على حركات الإسلام السياسي حيث خصصت المؤسسة أغلب مقالاتها وأبحاثها لنقد الإسلام السياسي وإظهار جوانبه السلبية وقصوره في العمل الإسلامي ونظرته للتراث باعتبار التراث الإسلامي مادة دسمة انطلقت منها "مؤسسة مؤمنون بلا حدود" لنقد الدين. والظاهر من مقالات المؤسسة وأبحاثها التي خصصتها لنقد الإسلام السياسي أنها لا تقصد بالإسلام السياسي أن هناك إسلاما يدعو للسياسة، وإنما هدفها الحركات الإسلامية التي تعمل في المجتمعات العربية والإسلامية. والغريب في الأمر أن نفس الانتقادات التي توجهها المؤسسة للإسلام السياسي تقع فيها المؤسسة حيث تتهم المؤسسة الحركات الإسلامية بالتخفي خلف الدين واستخدام الدين كأداة للتغطية على جوانب قصورها وأهدافها الشخصية ومصالحها المادية، وأنها تتبع لجهات خارجية. اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي وذلك من خلال وصف أفكار الحداثيين ممثلين بمؤسسة مؤمنون بلا حدود للإسلام السياسي والحركات التي تمثل هذا الاتجاه، ثم تحليل النصوص التي أوردتها المؤسسة عن الإسلام السياسي في موقعها على شبكة الانترنت وفي كتبها التي تنشرها في المكتبات العامة وفي المواقع الإلكترونية. اعتمدت بشكل مباشر على مؤلفات المؤسسة على شبكة الانترنت سواء كانت مقروءة أم مسموعة، ولم أعتمد على المقابلات بسبب بعد مكان المؤسسة عن دولة قطر ولا على الاستبيان أيضا بسبب أن البيانات متوفرة بكثرة في موضوع البحث على موقع المؤسسة على شبكة الانترنت، وبهذا توصلت إلى النتائج المرجوة من البحث.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الإسلام السياسي، الحركات الإسلامية، مؤمنون بلا حدود، الحداثة، الإسلامية

Cite as: Abo Ayash, S., & Saged, A. A. G. (2026). Political Islam in Modernist Thought: A Case Study of Mominoun Without Borders Foundation. *Journal of Al-Falah*, 2(1), 115–143.

المقدمة

وقعت المؤسسة في الكثير من الأخطاء وهي تمارس نفس الأخطاء التي تتهم بها الإسلام السياسي. ففي تحقيق صحفي على موقع الجزيرة نت بتاريخ ٢٠١٨/١١/١٩ والذي قامت به منصة ميدان يؤكد معدو التحقيق الصحفي أن دولة الإمارات العربية المتحدة ممثلة بولاية أبو ظبي قامت بإنشاء هذه المؤسسة ودعمها بكل الوسائل ومن أهمها الأموال. وأن هدفها الأكبر من إنشاء هذه المؤسسة هو نشر دين جديد على أسس ومعايير ترى الامارات أنها المعايير التي تغير الواقع العربي تغييراً جذرياً يبدأ برفض الإسلام السياسي، والكفر بالثورات ومعارضة الأنظمة الحاكمة، ونشر اتجاه موجه في المجال العقدي، وصنع دين حدائي جديد غير فاعل في المجتمعات وقضايا الأمة.

فهذه الأخطاء هي نفسها وغيرها كثير قد وقعت فيها المؤسسة بحسب مراقبين ومختصين في المؤسسات والهيئات. وهذا يدعو القائمين على المؤسسة لتوضيح وجهة المؤسسة الحقيقية وعدم التخفي خلف جدار الدين حيث أن الإشكالية التي تواجه المؤسسة أنها تطرح عدة أطروحات في مجال العقيدة الإسلامية وفي المجال الديني والسياسي. وهناك فارق هائل بين الرؤية والرسالة والأهداف التي تزعم المؤسسة أنها تعمل لأجلها، وبين المواد التي تطرحها المؤسسة وتطبق من خلالها أفكارها على أرض الواقع. فرؤية المؤسسة ورسالتها وأهدافها توهم القارئ أنها مؤسسة إسلامية دينية هدفها اخراج المسلمين من الإشكالات والأزمات التي يعيشها العالم الإسلامي، وإصلاح الواقع الديني والسياسي والإشكالات في المجتمعات. لكن تطبيق المؤسسة لهذه الأفكار على أرض الواقع يستعين بالفهم الغربي لكثير من المصطلحات مثل مصطلح الحدأة.

وقد انتهجت المؤسسة حسب رأي المراقبين والدارسين لمنهجها عدة أساليب في الوصول لأهدافها ومنها إقامة المؤتمرات. وفي واقعة مثيرة للجدل في إحدى المؤتمرات التي كانت المؤسسة تنوي عقدها في الأردن بعنوان " حقيقة الله"، انسدادات المجتمعات الإسلامية والسرديات الإسلامية الجديدة". والذي ألقته السلطات الأردنية في الثلاثين من أكتوبر سنة ٢٠١٨ لأنه تضمن -بحسب بعض المراقبين- عناوين صادمة للمجتمع، وهو ما أوجب الانقسام حول الموقف من المؤتمر بشكل خاص، ومن المؤسسة بشكل عام. فعنوان هذا المؤتمر وغيره الكثير من اللافتات في فكر المؤسسة وأدبيتها يعطي صورة حقيقية لهذه المؤسسة ويبين أهدافها. ونحن هنا لسنا في معرض توضيح أفكار المؤسسة في الشأن العام وانتقادها، بل سنركز على كلامها حول الإسلام السياسي ثم وزن هذا الكلام مع أدبيات المؤسسة وفكرها وهل هو يتوافق مع ادعاءاتها حول تخلص المجتمعات من المشكلات التي تواجهها في مجال السياسة والاقتصاد والثقافة والدين أم هي تحتاج إلى إصلاح وجهتها وأهدافها ونواياها تجاه العالم العربي والإسلامي.

تمهيد حول نشأة مؤسسة مؤمنون بلا حدود

قد يتساءل القارئ في العالم الإسلامي ما الذي جمع الحدائين مع اليساريين في تحالف مع التصوف الإسلامي ليصبحوا نداءً وعدواً للإسلام السياسي، والحقيقة أن مسألة التحالفات لا يمكن توقعها في زمن من الأزمنة بل يمكن أن تتم في أي لحظة من الزمن، وقد تحدث بين أناس لم نفكر يوماً بأنهم سيتحالفون مع بعضهم البعض، وهذا التحالف الذي نتحدث عنه هنا هو تحالف بين اليسار الإسلامي (نصر حامد أبو زيد، ٢٠٠٤، ص ٧٠) والتصوف الإسلامي، في تحالف جديد ضد الإسلام السياسي، وقد بدئها الحدائي حسن حنفي حيث ابتدع فكرة لمحورية التصوف في التراث الإسلامي وإمكانية تجديد الخطاب الديني من خلاله، خاصة بعد قيام ثورات الربيع العربي، والهدف من الفكرة تجميع شتات مفكري التيار الحدائي وإنشاء تحالف مع التيار الصوفي، خاصة أن الحدائين يطلقون على أنفسهم مسمى اليسار الإسلامي فهم يدعون لتجديد الدين لكن برؤية جديدة ووسائل جديدة تكون على

مقاس الغرب وتتشبه به، وترد على أفكار الإسلام السياسي كما أسموه، وفكرة تحالف اليسار الإسلامي مع التصوف الإسلامي جاءت بعد إنشاء مؤسسة طابة والمشراف عليها عبد الله بن بية الصوفي مفتي الامارات العربية المتحدة، وأحمد الطيب شيخ الأزهر، وعلى غرار مؤسسة طابة جاء إنشاء "مؤسسة مؤمنون بلا حدود" في عام ٢٠١٣ لتكون القوة الضاربة فكريا ضد الإسلام السياسي ونلاحظ أن الطرفين لهما نفس الرأي ضد الحركات الإسلامية فتراهم ينتقدون المنهج الحركي في الدعوة الإسلامية وينتقدون تدخل الإسلاميين في الدول العربية في الحكم والسياسة، ولا يقنعنا هنا نفي محمد العاني مدير عام المؤسسة عدم تدخل المؤسسة في السياسة واقتصارها على الجانب الديني والعقدي بل هي تدخلت في السياسة بحد مبالغ فيه فمعظم المقالات والدراسات المنشورة على موقع المؤسسة على الانترنت وتطبيقات مواقع التواصل الاجتماعي تتحدث عن السياسة وعلاقة الإسلام السياسي بالسياسة والحكم ويتحدثون فيها عن الديمقراطية والأنظمة الحاكمة والحالة السياسية في العالم العربي والإسلامي، ووجود شخصيات في إدارة المؤسسة أو طاقم كتابها ومؤلفيها يدل على ذلك منهم على سبيل المثال لا الحصر حسن حنفي العدو للدود للحركات الإسلامية والداعي صراحة للاتحاد مع الماركسية في مجلته اليسار الإسلامي التي أطلقها عام ١٩٨١، ومحمد أبو القاسم الحاج مؤلف كتاب المأزق الأصولي، ومنتصر حمادة مريد الطريقة القادرية البوتشيشية مؤلف كتاب "الإسلاميون المغاربة واللعبة السياسية"، و"قراءة في نقد الحركات الإسلامية" و"زمن الصراع مع الإسلام" وبإمكان القارئ الرجوع لموقع المؤسسة على شبكة الانترنت ليرى مثل هذه المؤلفات يعج بها موقع المؤسسة.

والذي يلاحظه المطلع على هذا التحالف مخاطره المتعددة على المجتمعات الإسلامية والعربية، وأولها هو اعتبار التراث الغربي بكل ما يحمله من سوءات ومصائب متداخلاً مع التراث الإسلامي حيث قام هذا التحالف بالتغني بالتراث الغربي، فوفق رأي أبرز مفكر في هذا التحالف حسن حنفي بأن القرآن الكريم حركة تاريخية جماهيرية ثقافية حضارية اجتماعية سياسية تقوم على ثلاثة أصول: (التراث القديم، والتراث الغربي، والقرآن الكريم)، فهذا الخطر محقق بتراث الأمة الإسلامية كله فهو يستهدف الجانب العقدي النظري والأصولي عند المسلمين وثاني هذه الأخطار هو الخطر العملي الحركي حيث ركّز هذا التحالف على الإسلام السياسي كعدو له ولم يهاجم إلا هذا التوجه فقط توجه الإسلام السياسي ولا يكتفون بنقده فقط بل عملوا على الاستقواء ببعض الأنظمة والكيانات السياسية لشيطنة هذا التّبار ومحاولة التخلص منه كما حدث في مصر وتونس بعد ثورات الربيع العربي وفشلها، وقد استخدم تيّار اليسار الإسلامي تيّار التصوف السياسي استخداماً سيئاً في هذا المجال إذ قاموا بإقحام محورية التصوف في التراث الإسلامي في هذه المواجهة مع الإسلام السياسي، لأنّ هدف التيارين مشترك فيما بينهم وهو عدائهم لتيّار الإسلام السياسي فلذلك كان تشكيلهما لمؤسستين تخدمان نفس الهدف وسيلة لمجابهة حركات الإسلام السياسي، مؤسسة طابة ورئيسها عبد الله بن بيّة، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود ورئيسها محمد العاني، وتدعمهما دول عربية لها نفس الهدف بسبب خوفها من ضياع الحكم منها بسبب تمدد الحركات الإسلامية ووصولها للحكم في عدة دول عربية.

أولاً: مفهوم الإسلام السياسي

إنّ القارئ عندما يقرأ هذا المفهوم يبدو له لأول وهلة كما يظنّ العامّة من القرّاء أن هذا المفهوم قد أطلق على نوع محدد من الإسلام وهو الذي يعتم بالسياسة ويدرسها ويقوم على نشر ثقافة سياسية على أساس الإسلام، لكن هذا المفهوم ظهر حديثاً لوصف مجموعة من حركات إسلامية أطلقت مجموعة من البرامج أولها وأهمها استئناف الحياة الإسلامية من خلال مجموعة وسائل من أهمها المشاركة السياسية في البرلمانات العربية والمجالس البلدية والنقابات المهنية، وأن هذه الحركات تؤمن أن الإسلام ليس مجرد ديانة فقط وإنّما هو نظام سياسي واجتماعي وقانوني واقتصادي، وتنموي، وعسكري، لبناء دولة المؤسسات، وقد تبادر هذا المفهوم في أذهان

الناس منذ اندمجت جماعة الاخوان المسلمين في المجتمعات وشاركت في عدة أنشطة سياسية واجتماعية وانتشرت في مؤسسات المجتمع المدني في الدول العربية، وسيتبين لنا من خلال هذه الدراسة عدة أخطاء وقعت في اطلاق هذه المسميات على الحركات الإسلامية ووصفها بهذا الوصف من قبل الحداثيين وعلى رأسهم مؤمنون بلا حدود.

فبحسب رأي الدكتور مصطفى محمود فإن مفهوم الإسلام السياسي ظهر مع ظهور الغزو الفكري للغرب على بلاد المسلمين، فقد أغرق الغرب العالم العربي والإسلامي بعدة مناهج غربية الاشتراكية والليبرالية والشيوعية، فمفهوم الإسلام السياسي ظهر كمفهوم مناوئ لهذه المناهج في بداية الأمر ثم أصبح مناوئاً للمناهج المخالفة التي تعمل ضد الإسلام مثل العلمانية.

وبحسب المفكر الحداثي عبد المجيد الشرفي "لا يمكننا أن نحدد مفهوم الإسلام السياسي إلا بعد استحضار الخلفية التاريخية البعيدة التي كانت فيها المؤسسات المجتمعية بحاجة إلى مبررات دينية، وإلى هذه المرجعية التاريخية القريبة أي ما يتعلق بنشأة الدولة الحديثة في منطقتنا، هاذان العاملان هما الخلفية التي ينبغي أن يستحضرها كل من يفكر في وضع الإسلام السياسي في منطقة من المناطق العربية أو الإسلامية، ثم بعد ذلك حدد الشرفي تاريخ ظهور مفهوم الإسلام السياسي بقوله: ويمكن أن نعتبر على هذا الأساس أن الإسلام السياسي إنما ظهر في الحقيقة بمفهومه الحديث المتعارف عليه اليوم في فترة ما بين الحربين مع حركة الإخوان المسلمين لا قبل ذلك، وبالتحديد في سنة ١٩٢٨ م، مع حسن البنا، وكان تأسيس هذه الحركة من ضمن ردود الفعل على إلغاء مصطفى كمال أتاتورك للخلافة العثمانية، فظهور الإسلام السياسي متصل بظهور الدولة الحديثة" (عبد المجيد الشرفي، ٢٠١٤، ص ١٢-١٤).

ويرجع كثير من المؤرخين السياسيين أن الإسلام السياسي بدأ ظهوره مع بروز شخصية محمد رشيد رضا صاحب تفسير المنار، حيث يرى الكثير منهم أن رشيد رضا كان له الفضل في التوأمة بين التيار الديني والسياسي الذي ظهر مع ظهور الدولة الحديثة، ومن نتائج هذه التوأمة ما حصل من تقارب بين الفكر الحنبلي أو المذهب الحنبلي مع حركات الإسلام السياسي، ويرى طارق الزبيدي أن الإسلام السياسي هو "لفظ أطلق على كل من يؤمن بأن الإسلام اهتم بالشأن السياسي ولا يمكن الفصل بينهما ويحاول أن يوظف الإسلام لتحقيق مكاسب سياسية بمعنى أدق يوصف كل مفكر أو حركة أو دولة تؤمن بتداخل الإسلام بالسياسية وتحاول أن تطبق رؤية سياسية بإطار ديني إسلامي" (طارق الزبيدي وتغريد علي، ٢٠١٨).

والإسلام السياسي "نعت يطلقه الخصوم، من التيارات التي تلتقي على مناصبة العداء لكل الذين يقولون بمرجعية إسلامية ما في خطابهم السياسي" (سعيد بن سعيد العلوي، ٢٠١٧، ص ٤-١٥).

ويرى بعض المفكرين الحداثيين الذي ينشطون في التأليف والكتابة في مؤسسة مؤمنون بلا حدود أن الإسلام السياسي من حيث المفهوم ينقسم إلى قسمين: (القسم الأول: وهو معنى كلمة فلسفة (Philosophy) وهي كلمة مضافة، وتعني التأمل والتقصي النظري في تصورات جماعات الإسلام السياسي حول: الله، والكون، والانسان، بهدف تكوين رؤية كلية تعكس تلك الفكرة النسقية عن الله والعالم والإنسان والعلاقة المتبادلة بينهم، حيث إن الوقوف على هذه التصورات الميتافيزيقية سيساعد كثيرا في فهم المرتكزات الأيديولوجية التي ارتكزوا إليها في الممارسة الفعلية في الفضاء العام، والقسم الثاني: وهو الإسلام السياسي (political Islam) وهو المضاف إليه المفهوم، وهي تلك الجماعات التي بدأت كجماعات دعوية تربوية أخلاقية، ثم جنحت بعد فترة من إنشائها إلى طريق السلطة السياسية والدولة، من أجل تحقيق الأهداف التي رسمتها لنفسها حتى بات الهدف الأول هو إقامة الدولة الإسلامية كأمر مطلق، تأخذ هذه الدولة بمبدأ "الحاكمية الإلهية" لا في الفضاءات الإسلامية وحدها وإنما في الفضاءات الإلكترونية في المعمورة بأسرها) (غيضان السيد علي، ٢٠٢١، ص ٣).

وهناك من أطلقه على "الحركات والقوى التي تصبو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منهجا حياتيا مستخدما بذلك منهجية العمل السياسي الحديث القائم على المشاركة السياسية في السلطة" (رائد محمد عبد الفتاح، ٢٠١٢، ص ١٢) واعتبر العشماوي أن كثيراً من الناس رفضوا هذا المفهوم بمعناه العام بقوله: "أراد الله للإسلام أن يكون ديناً، وأراد به الناس أن يكون سياسة" (محمد سعيد العشماوي، ٢٠٠٤، ص ٧).

ويرى أحمد موصلي أن الإسلام السياسي هو مجموعة من الحركات المنظمة والجماعات المنظمة التي "تهدف إلى العودة إلى الجذور الإسلامية، وتحرير الفكر الإسلامي من شوائب الفكر والسلوك، وتحرير الفكر من جموده، وتحليل الواقع من فساد" (أحمد موصلي، ٢٠٠٠، ص ٤٩).

ويمكننا بناءً على التعريفات السابقة أن نجتهد في الخروج بتعريف للإسلام السياسي إذا صحّت هذه التسمية: فنقول إن الإسلام السياسي هو مفهوم يطلقه الحداثيون على الحركات التي نشأت للعمل الدعوي والحركي والسياسي والتي لا تحصر الإسلام في العقائد ولا الروحانيات فقط في البلاد العربية والإسلامية ويعتقد الحداثيون أن هذه الحركات فهماً خاصاً بهم فيما يخص هذه المجالات التي ذكرناها سابقاً.

ثانياً: إشكالية التسمية

إن هذه التسمية التي أطلقها الحداثيون أو العلمانيون "الإسلام السياسي" على الحركات التي تعمل في الساحة الدعوية والسياسية في العالم العربي والإسلامي تسمية خطأ فهي تحمل عدة أخطاء من ناحية منهجية ومنطقية بل وحتى من ناحية مطابقتها للواقع، ورفض تسمية هذه الحركات بهذا الاسم لم يأت فقط من جانب الحركات نفسها بل هو متعارض أشد التعارض من عدة جهات مع الواقع الموجود، فالهدف من هذه التسمية بالنسبة للحداثيين حصر اهتمام هذه الحركات بالسياسة فقط دون المجالات الأخرى، والحرص على تمزيق المجتمع لعدة فئات إذ إن حصر هذه الحركات باسم الإسلام السياسي يجعل الحركات الأخرى تتحيز وتسعى للعمل بخلاف هذه الحركات بسبب خوف الكثير من السياسة وعدم الدخول فيها لاعتبارات خلافية ومبادئ دينية تمنع بعض الحركات من التدخل في السياسة بسبب ما نشأت عليه هذه الحركات من ثوابت ومبادئ ولوائح ساهم في صنعها أشخاص نشأوا في فترة اضطرابات سياسية فأقروا هذه المبادئ في الحركات التي أسسوها، ومن ضمن سلبات هذه التسمية أن "إضفاء صبغة السياسي على الإسلام يؤدي إلى خلط وتشويش لأنه ينتج مصطلحا يجزئ الإسلام كدين" (هشام جعفر، ٢٠٠٣، ص ٢٣٥) فتعطي هذه التسمية عن الإسلام السياسي أنه وحدة واحدة ويغض الطرف عن التعددية السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية، والإشكالية التي نحن بصدددها هنا حول هذه التسمية أن الأمر لم يتوقف عنده وإنما خرج من تحت هذه التسمية تسميات متعددة ومتشعبة من قبل العلمانيين أو الحداثيين أو ما يسمون بالتنويريين من قبيل الصحوة الإسلامية، الأصولية الإسلامية، النهضة السياسية الإسلامية، الظاهرة الإسلامية، الإسلام الراديكالي، إحياء الخلافة الإسلامية، الإسلامية وغير ذلك كثير من التسميات تجدها مسطرة في كتب الحداثيين فالذي نطلبه من الحداثيين وعلى رأسهم "مؤسسة مؤمنون بلا حدود" الإجابة على عدة تساؤلات محيرة، حيّرت من يقرأ كتبهم: ماذا يقصدون بالإسلام السياسي؟ ما هي التسمية التي يستقرون عليها من هذه التسميات؟ هل يقصدون بهذه التسميات حركة معينة من الحركات الإسلامية أم يطلقونها على جميع الحركات العاملة في الميدان الدعوي والسياسي؟ هل تعتبر المؤسسة هذه الحركات حركات أيديولوجية؟ ولمعرفة الإجابة على هذه الأسئلة لا بد من مناقشة الحداثيين في هذه التساؤلات من نصوصهم وكتبهم ومقالاتهم.

رؤية المؤسسة وفكرها حول الإسلام السياسي

القسم الأول: فلسفة الإسلام السياسي ومركزاته

تعددت دراسات الحداثيين في مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" عن فلسفة الإسلام السياسي ففي دراسة على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود على شبكة الانترنت اعتبر الحداثيون أن الإسلام السياسي ليس مصطلحاً يخص الإسلام كدين سماوي نزل لينظم حياة البشر، وإنما هو عبارة عن مجموعة تصورات نظرية تظهر من خلال التأمل والتقصي في تصورات مجموعة من جماعات إسلامية وهذه التصورات تدور حول: الله، الكون، الإنسان، بهدف الوصول إلى رؤية كلية تعكس فكرة نسقية عن الله والعالم والإنسان والعلاقة المتبادلة بينهم، ويعتبر الحداثيون أن من أهم النتائج التي حصلت في الواقع السياسي الإسلامي لهذه الفلسفة هي اتباع التقسيم الخارجي القديم بين "دار الإسلام" و "دار الكفر"، ومناسبة العداء للأنظمة السياسية القائمة، وإعلان "الحل الإسلامي" بديلاً للحلول والنظم الأخرى، ومناسبة الكره والعداء والتحقير للحضارة الغربية وأممها وقيمها، وقد حدد الحداثيون ثلاثة مفاهيم تقوم عليها حركات الإسلام السياسي وفقاً لتسميتهم، وهي: الإله، والكون، والإنسان، وقد صنف الحداثيون كل حركة أو جماعة إسلامية من جماعات الإسلام السياسي وفقاً لرؤيته للمفاهيم الثلاثة السابقة وحسب تغليبها لأحدها دون المفهومين الآخرين، فمثلاً الحركة التي تغلب مفهوم الإله تصف كل شيء وفق رؤية ربانية وهذا ما أطلق عليه الحداثيون مفهوم الألوهية عند حركات الإسلام السياسي، والحركة التي تغلب مفهوم الإنسان فإنها تنظر لكل شيء وفق نظر الإنسان وخدمته وجعله محور الكون، وهكذا الذي يغلب قوانين الطبيعة المادية فإنه يلغي الإله والإنسان من هذه الاعتبارات ويتجه لتأليه الطبيعة. وقد استند الحداثيون في نظرتهم للإسلام السياسي إلى قواعد أطلقوا عليها مسمى العقيدة في الله سعيًا منهم لتفسير مفهوم الألوهية عند هذه الحركات، ولم يتوقف الأمر عند تفسيرهم للألوهية، بل تعداه ليشمل تفسيرهم ونظرتهم للكون والحياة والإنسان فقد كان لهم نظرات في هذه الأمور المركزية في الحياة وسنستعرض معهم هذه الثلاثية (الله، الكون، الإنسان) في هذا القسم:

أولاً: الألوهية في فكر الإسلام السياسي كما يراها الحداثيون

الاعتقاد بوجود الواجب لذاته غير المستمدة من سواه، وقد فسروا هذه القاعدة وفقاً لنظرتهم لحركات الإسلام السياسي فאלله عالم قادر سميع بصير ظهرت دلائل قدرته في خلق الكون وابداعه وجعله مسخراً للإنسان، فهو متصف بصفات الكمال والبشر متصفون بصفات النقص.

القاعدة الثانية: الله صاحب الألوهية والسلطة، فقد نقلوا نصاً عن أبي الأعلى المودودي مفاده أن الألوهية عند المودودي تدور حول السلطة الربانية، فالله تعالى مالك جميع السلطات والصلاحيات في السماوات والأرض، لا معقب لحكمه ولا رادّ لقضائه، لا سلطة لأحد سوى الله، فلا معنى للألوهية بدون السلطة، وسلطة الله غير قابلة للتجزئة خالصة له وحده لا شريك له، فليس لأحد غيره منها نقيير ولا قطمير ويترتب على ذلك أن الإنسان يبدو عاجزاً لا قدرة له على العمل لتطوير هذا الكون وتغييره بالفعل الإنساني.

والقاعدة الثالثة: نفي صفات المشابهة والنقص عن الخلق: فقد نفى القائلون بهذه القاعدة التجسيم عن الله تبارك وتعالى، ونفوا عنه التعدد، ونفوا عنه البنوة والأبوة، ولا يقبل أي وصف من الأوصاف والصفات لا ينزه الله تبارك وتعالى عن مشابهة الخلق كالحلول والتجسد والاتحاد.

القاعدة الرابعة: عدم التعرض للحقيقة والماهية في الذات والصفات من حيث هما: ادعى الحداثيون هنا في هذه القاعدة أن الإسلام السياسي يدافع عن موقف الإسلام من هذا التصور فالإسلام لا يحجر على العقول والفهم، ولا ينقص من حرية الفكر، وادعى الحداثيون أن الإسلام السياسي يحجر على العقل ويمنعه من حرية التفكير في تفسير النصوص وفهمها، وينظرون للعقل على أنه يقف عاجزاً عجزاً مطلقاً أمام حائق الأشياء، ولم يصل إلى الحقائق المجردة بعد، ويقول الحداثيون أن منهج حركات الإسلام السياسي لا يتشابه مع منهج الفلاسفة مثل ديكارت أو ليننتز أو بسكال أو جون لوك، لكن موقفهم انطلق من دوغماتيقية دينية، وهذا مصطلح فظ ومبالغ فيه في الحكم على حركات الإسلام السياسي وهو لفظ مستورد من الغرب.

القاعدة الخامسة: رسم الطريق إلى معرفة صفات الخالق وإدراك كمالات الألوهية ومميزاتها وآثارها: ادعى الحداثيون هنا في هذه القاعدة أن الإسلام السياسي يقيد العقول ويلزم العقل الإنساني باتباع الموروثات والأفكار القديمة التي توارثتها الأمة جيلاً بعد جيل، ويدعو أيضاً إلى ربط الكون بالألوهية وهذا يؤدي إلى نزع كل قدرة وإمكانية للبشر مقابل القدرة الإلهية المطلقة. قلت هنا رداً على هذا الكلام غير الموزون إن الله هو خالق الكون ومدبره ورازقه وهو الذي يحيي ويميت وإليه المآل والمرجع والمصير، فكيف لا ندعو الناس الكون إلى عقيدة الألوهية، ثم إن الإنسان يرتبط بزائل أم بباقي؟ فإذا حرصنا على إضفاء وتقديم قدرة الإنسان على قدرة الإله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فإن الإنسان زائل لا محالة في نهاية الدنيا فكيف نربط الناس بزائل غير باقٍ.

القاعدة السادسة: تقوية الصلة بين الوجدان الإنساني والخالق: التركيز على التجربة الروحية بجانب التجربة الحسية لدى الحداثيين نوع من أنواع الألوهية ولا أدري من أين أتوا بهذا المفهوم أو هذا النوع فالإسلام حثَّ على الجانب العبادي والروحي والدعاء لله تعالى ومناجاته بعيداً عن تلك المفاهيم التي استحدثها الحداثيون وادعوا أنها تضاد أو تفند المفاهيم التي أتى بها الإسلام السياسي، ثم أنهم يتحدثون في هذا السياق ذاته عن التجربة الدينية بلباس فلسفي وهذا باب واسع أيضاً لا بد أن نتعرض له عندهم حيث أن هذا الباب ذكره عدد لا بأس به من المفكرين الغربيين والعرب والمسلمين لكن تباينت رؤاهم حول التجربة الدينية لدى الحركات الإسلامية وغيرها من الحركات التي قامت في صدر التاريخ، فعندما يتحدث الحداثيون عن التجربة الدينية فإنهم يحتزلون مفهوم الألوهية في تجربة دينية فلسفية ودورها في تقوية الإيمان وتفضيلها على الجانب الحسي في بعض الأحيان، وهنا اتهم الحداثيون مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا بأنه عندما كتب رسالة العقائد رأى هذه العقائد والأبواب في العقيدة الإسلامية يتصل بالفلسفة والتزلف العقلي أكثر مما يتصل بالعقيدة والاطمئنان القلبي وها هو حسن البنا رحمه الله يقول في رسالة العقائد: "لن أُلجأ إلى المصطلحات الفنية التي تواضع عليها العلماء المختصون بعلم الكلام ولن أحاول الخوض في النظريات الفلسفية أو الأساليب المنطقية التي درج عليها المتكلمون حين يعالجون مثل هذه الموضوعات ولكني سأُلجأ إلى القرآن الكريم وإلى السنة المطهرة وإلى ما عرفنا من سيرة الصدر الأول من المؤمنين بهذا الدين وهم لا شك أصفى الناس فطرة وألينهم قلوباً أدقهم إدراكاً للمقاصد وأعرفهم بمواقع الألفاظ والجمل والتراكيب وأعدبهم تدوفاً لدقائق المعاني والمشاعر وهذا كانوا نماذج الكمال لأهل هذا الدين" (حسن البنا، بدون تاريخ، ص ١٠) فلاحظ معي أن الإمام حسن البنا رحمه الله يقول بلسانه أنه يتجنب كلام أهل الفلسفة فكيف يتهمه الحداثيون بهذه التهمة! فهذه تهمة باطلة دحضها كلام الامام نفسه في كتبه.

ثانياً: الكون في فكر الإسلام السياسي كما يراه الحداثيون

ينتقد الحداثيون في مؤسسة مؤمنون بلا حدود نظرة الحركات الإسلامية (الإسلام السياسي) للكون والحياة وارتكازهم في هذا الأمر على أساس أن الكون والحياة ينطلقان من مفهوم الألوهية والإله، وأنَّ محور الكون هو الله سبحانه وتعالى، يقول أحد مفكريهم: "نظرت فلسفة الإسلام السياسي إلى الكون، انطلاقاً من مفهوم "الله" فالكون علامة دالة على وجود الله؛ ففي كل صفحة من

صفحات هذا الكون وفي كل مظهر من مظاهر هذا الوجود علامات ودلالات على وجود الخالق الصانع، وهكذا يتم النظر إلى الكون من منظور تغليب مفهوم الله على مفهومي الكون والإنسان عند مفكري جماعات الإسلام السياسي فيتم النظر إلى الكون على أنه معبر عن القدرة الإلهية والحكمة الربانية، ومن ثم فهو مخلوق لله، وهو بكل ما فيه من مجرات وأفلاك ونجوم وكواكب سيّارة، وما يقطن هذه الكواكب من مخلوقات، خاضع لله ياتمر بأمره" (غيضان السيد علي، ٢٠٢١، ص ٨).

ولا أرى في هذه القواعد شيئاً خارجاً عن الفهم الإسلامي أو قواعد العقيدة الإسلامية فالله تعالى هو خالق الكون ورازق الإنسان ومحبيه ومميتة، فهو محور الكون وملك الملوك وخالق الأرض والسموات ومعظم آيات القرآن الكريم جسدت هذا المعنى ومجدت الله سبحانه وتعالى وأقرت بربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، فلماذا ينكر الحداثيون هذا الأمر لأنهم يريدون تجسيد فكرة أن الإنسان هو محور الكون وهو الذي يدور عليه الكون كله، ليصلوا بذلك إلى مبدأ الأنسنة ويهدموا فكرة الألوهية من الكون لأن القول بعقيدة الألوهية يبني عليها عدة قواعد عقدية تنسف منهجهم فهم يتحدثون عن إعادة قراءة النصوص القرآنية ونصوص السنة النبوية قراءةً جديدة تخالف القراءات السابقة كلياً وتضيف فهماً جديداً غريباً في هذا المجال لم يسبق للأمة أن تعرضت له، فالذي لاشك فيه أن المؤمن يرى الأشياء برؤية ضمن رؤية الإسلام كدين ارتضاه الله للأرض فالكون بالنهاية مخلوق لله تعالى ولا نستطيع أن ننظر له إلا من زاوية محددة وهي قدرة الله تعالى فيه وشواهد خلقه التي نراها ليل نهار من بديع السماوات والأرض مصداقاً لقول الشاعر "وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد" (لبيد بن ربيعة العامري، ٢٠٠٤).

ثالثاً: الإنسان في فكر الإسلام السياسي كما يراه الحداثيون

إن أي مسلم في العالم ينظر إلى خلق الإنسان من منظور طبيعي أنه مشكل من ثلاثة عناصر من الروح والعقل والبدن، وفي هذا الاعتقاد لن تختلف نظرة الحركات الإسلامية عن غيرها من المسلمين في هذا المجال، إنَّ اعتقاد الحركات الإسلامية في الإنسان أنه مخلوق من طين، ثم نفخة من روح الله، فالإنسان يجمع خلقه بين معظم العناصر والوظائف، وأهم عنصرين العنصر المادي والعنصر الروحي، فالطين يمثل العنصر المادي، والروح تمثل العنصر الروحي، وينظر أصحاب الحركات الإسلامية على أن الإنسان فرد من الأمة جمعاء فالأمة هي مجموع الأفراد والجماعات بشكل مترابط، فلا يمكن النظر إلى الإنسان على أنه فرد معزول عن الأمة (محمد قطب، ١٩٨٣، ص ١٣-١٤)، والعقل الإنساني كما هو معروف ومقرر قاصر عن إدراك الغيبات لا يستطيع الوصول إلى أية حقيقة بعيداً عن النص الديني ولا يستطيع بناء حضارة، فالحضارة في تصور الجماعات لا تكون إلا مع الدين فالحضارة الهندية هندوكية، والحضارة الفارسية زرادشتية، والحضارة العربية إسلامية، والحضارة الغربية مسيحية، وقد اعتبر الحداثيون في مؤسسة مؤمنون بلا حدود ذلك التصور يجافي الحقيقة ويجافي التصور العام للإنسان في الإسلام حيث إنه يبعده عن الهدف المخلوق من أجله وهو عبادة الله تعالى، وعلى النقيض عمل الحداثيون في هذه المؤسسة على فلسفة مسألة خلق الإنسان في الكون فاعتبروا أنَّ وظيفة الإنسان في الوجود تحدد طبيعة تكوينه وهيئة وجوده، وأنَّ مسألة وجوده هي فلسفة غائية معيارية تحتكم للثوابت في معالجة المتغيرات وليست فلسفة وضعية عبثية تنطلق من توصيف ما هو كائن لإقراره في تغييرها الدائم الذي لا أساس يعتمد عليه في هذا التغيير، ولا منطق إلا منطق الأهواء المادية والنزعات الفردية (طه لحميداني، ٢٠١٣، ص ٢٢١).

وقد لخص مفكرو مؤسسة مؤمنون بلا حدود رؤية الإسلام السياسي للإنسان في الكون في خمسة عناصر رئيسية:

- أولاً: الإنسان جزء من الوجود الكوني.
- ثانياً: خضوع الإنسان للناموس الإلهي وحده.
- ثالثاً: توافق فطرة الإنسان مع الشريعة الإلهية.

- رابعا: وحدة الشخصية الإنسانية.
- خامسا: قصور العقل الإنساني.

فلنحلل هذه الخمسة عناصر لتتوصل إلى رؤية المؤسسة للإسلام السياسي فيما يخص الإنسان: يعتقد الحداثيون أن أصحاب الإسلام السياسي ينظرون للإنسان على أنه جزء من هذا الوجود الكوني، والقوانين التي تحكم فطرته ليست منعزلة عن الناموس الحاكم للوجود كله، فالإنسان حسب رؤيتهم خلقه الله كخلقه لهذا الوجود، من طين الأرض ووهبه الله خصائص إضافية وقدرها له تقديرا، ثم يعتقدون أن الإنسان يخضع خضوعاً كاملاً للنواميس الإلهية في الكون من الولادة حتى الممات، ولا يتحكم الإنسان بنفسه ولا بلونه ولا طوله ولا أي من تفاصيل حياته، وقد سَنَّ الله للإنسان شريعة توافق فطرته الطبيعية والناس إمّا أن يعيشوا بمنهج الله في كليته فيوافقوا بذلك نواميس الكون وفطرتهم، وإمّا أن يعيشوا بمنهج آخر من صنع البشر، فيخاصموا ويصادموا بذلك نواميس الكون، وفطرتهم، وعلى أساس هذه النظرة ادعى الحداثيون أن الإسلام السياسي يركز ابتداءً على أساس أيديولوجي مركزي وهو الحاكمية والخلافة الإسلامية وانتهاً إلى القول بأن الدين هو الحضارة، مما ينتج عنه أمر لازم للنتيجة السابقة ألا وهو وحدة الشخصية الإنسانية في طبيعتها وسرها، ووحدة المنهج الذي يحكم حركتها في الحياة، فلا يصاب بالانفصام بسبب اتباعه منهجين ورؤيتين رؤية بشرية موضوعة من قبل فكر بشري مثله ومهج رباني وشريعة إلهية منزلة من الله سبحانه وتعالى، بل هو متبع لشريعة الله سبحانه وتعالى، ولعل المؤلف قاس هذه الازدواجية في المنهج على التجربة الغربية حيث ضرب مثلاً بأرقى البلاد الأوروبية التي وقع فيها الصراع بين بقايا الإيمان الديني الذابلة وواقع الحياة العملية القائم على تصورات وقيم لا علاقة لها بالوجدان الديني، ثم يتحدث المؤلف عن القطيعة مع كل ما هو غير الهي أو بشري، لأنه حسب المؤلف يمثل شيطاناً موازياً للهوى واتباع غير منهج الله تعالى، وأخيراً أن العقل البشري قاصر عن ادراك كنه الحقائق، لأن مصدر الحقيقة هو مصدر إلهي وليس بشري حسب رأي الحداثيين ونقدمهم للإسلام السياسي، وقد استشهدوا بنص لحسن البنا رحمه الله حيث يقول: "فالعقل الإنساني لم يدرك بعد شيئاً من حقائق العناصر المبسطة، وكلما أوغل في الجري وراء حقيقتها انقلبت أمامه إلى مركبات تضاعف جهله بها، وبعد أن كان أمام عنصر واحد يجد في البحث عن حقيقته يصبح أمام عنصرين أو أكثر عليه أن يبحث عن حقائقها من جديد، وكل مثل ذلك في ماهية القوى الكونية التي تبدو في الحياة واضحة كل الوضوح بآثارها مجهولة كل الجهالة بحقيقتها كالكهرباء والمغناطيسية والأثير والجاذبية إلى غير ذلك من الأسماء والألفاظ والفروض والمصطلحات التي اخترعها الفكر الإنساني ليستر بها جهله" (حسن البنا، بدون تاريخ، ص ٢٢).

بالنسبة للموضوع السابق الإنسان في فكر مؤمنون بلا حدود فقد ورد في كلامهم عدة ملاحظات يجب التنبيه عليها فالنصوص التي استشهدوا فيها ليبرهنوا على صحة كلامهم بالنسبة للإسلام السياسي والانتقادات التي وجهوها للحركات التي اعتبروها محسوبة ضمن تيار الإسلام السياسي توزعت النصوص التي استشهدوا فيها بين سيد قطب ومحمد قطب وحسن البنا فهل اعتبروا أن المفكرين الثلاثة هم قادة الإسلام السياسي مثلاً! أم ماذا يقصدون من هذه النصوص التي استشهدوا بها على حججهم الواهية، فأقول إن هؤلاء المفكرين الثلاثة لا يعتبرون قادة للإسلام السياسي في الأصل إن صحت هذه التسمية، بل على العكس فقد اعتبر تيار السلفية الجهادية والتنظيمات التي تناسلت منه أن سيد قطب هو من منظريها لأنه نظر لمسألة الحاكمية ومعلوم أن هذه التيارات لا تتدخل في السياسة لا من قريب ولا من بعيد وبالنسبة لمحمد قطب أيضاً نشط في التنظير لمسألة الجاهلية والحاكمية مثل أخيه سيد قطب فلا يعتبر ممن يتدخلون في السياسة لنحسبه على تيار الإسلام السياسي وأمّا حسن البنا فيعتبر مؤسس جماعة الإخوان المسلمين وقد كان يؤصل كل مسألة يتكلم فيها تأصيلاً إسلامياً حركياً من الخطأ أن نعتبره منظراً للإسلام السياسي لأن الإسلام لم يتخصص في السياسية فقط بل تشعب ليشمل عدة جوانب وليس فقط مجال السياسة، ثانياً إن الخمسة عناصر التي اعتمدها كمرتكزات للإسلام السياسي هي عناصر معروفة لكل إنسان في الكون وهي حقائق موجودة في الكون ولنا بحاجة لأن

نخصصها بتبار معين فمعلوم أن الإنسان فرد وهو جزء من الوجود الكوني وهذا ليس بخطأ أو نقص، والإنسان خاضع للنواميس والقوانين الربانية وهذا مركز في القرآن الكريم وإذا كانت السماوات والأرض والتي خلقها أكبر وأعظم من خلق الناس قال عنها الله تعالى أنها تخضع لقوانين الكون وتقلباته ويتحكم الله تعالى بها قال الله تعالى:

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾
يس ٣٦:٤٠

في نهاية هذا المطاف اتضح لنا موقف مؤسسة مؤمنون بلا حدود بخصوص هذه القضايا الكبرى التي جعلوها أساساً ومرتكزاً للإسلام السياسي، حيث اتهموا الإسلام السياسي بتغليب المفهوم الديني وهو مفهوم الإله على حساب قضيتي الكون والإنسان، مما يجعل المؤسسة تطلق حكماً فلسفياً أيديولوجياً على كل حركات الإسلام السياسي، حيث إنهم يزعمون أن الفكر الغيبي قد ساد في أفهام الإسلام السياسي، وهناك أمر آخر أشد خطورة من الأمرين السابقين وهو أن المؤسسة اعتبرت أن هذه الثلاث قضايا المركزية في حياة الإنسان هي مضادة لبعضها البعض، حيث جعلت الله مقابل الكون والإنسان وسمته طرفاً أو قطباً وسمت الكون والإنسان طرفاً آخر يقول أحد منظري المؤسسة في مقالة على موقع المؤسسة: "يتضح لنا موقف ذلك الموقف حيث تم تغليب مفهوم الإله على مفهومي الكون والإنسان، مما يجعلنا أمام فلسفة دينية يسود فيها الفكر الغيبي، وقد ميز الإنسان في الثنائية الوجودية التي انقسمت إلى طرفين يمثل الله خالق الوجود ومدبر شؤون الطرف الأول فيها، أما الطرف الثاني فيمثل الكون والإنسان" (غيضان السيد علي، ٢٠٢١، ص ١٣).

القسم الثاني:

فكرة الدولة

إن فكرة الدولة ونشأتها في هذا الجدل الدائر منذ القدم بين الحداثيين والإسلاميين لا تزال تأخذ حيزاً كبيراً في سياق الجدل الحداثي الإسلامي لا سيما وأن الحداثيين بشكل عام ومؤسسة مؤمنون بلا حدود بشكل خاص وسَّعوا من مؤلفاتهم في هذا المجال بشكل مكثف، وقد شكّل هذا الموضوع نظرة الاتجاه الحداثي وفكره حول كثير من القضايا ذات الصلة في مسألة الإسلام السياسي كما يسمونه، فكان أول ما نظروا فيه في هذا السياق أن كتبوا في العلاقة بين الإسلام السياسي والدولة الحديثة التي تعتمد المرجعية الإسلامية مرجعية لها، وقد ركّز الاتجاه الحداثي في هذا الموضوع على خطاب الإسلام السياسي، ومؤلفاته، ومجموعة من الأصول التي ذكرها الباحثون في مؤسسة مؤمنون بلا حدود من الحداثيين أنفسهم، فقد ذكروا منها: "اعتبار الخلافة من أصول الدين، وثانيها: تقرير ضرورة إحيائها، ثالثها: القول بضرورة محاربة الدولة الحديثة من أجلها، ورابعها: تكفير كل مخالف لهذا التفكير وقد سمّاها الاتجاه الحداثي "الموجهات الأساسية لخطاب الإسلام السياسي"، وقد ذكرها الحداثي سعيد بن سعيد العلوي في كتابه "دولة الإسلام السياسي وهم الدولة الإسلامية"، واعتبر المؤلف أن المفاهيم الأربعة التي تحدد فكر الإسلام السياسي هي كالتالي: الإسلام والجاهلية، والولاء والبراء، والحاكمية والسيادة، ودولة الخلافة ودولة الطاغوت، واعتبر المؤلف أن الإسلام السياسي يعتمد بعد هذه الأصول على ثلاثة فروع: علم الكلام، والفقه، والأدب السلطاني، والفكر السياسي النهضوي، وهو به بهذا التفصيل يعتبر الإسلام السياسي جزءاً من ظاهرة أعم هي الإسلاموية" (سعيد بن سعيد العلوي، ٢٠١٧، ص ٣).

الدولة الإسلامية

يتحدث الحداثيون هنا في هذا المجال الرحب الشائك في مسألة مركزية كبرى هي "الدولة الإسلامية"، حيث يسود الحديث عن عداء أتباع الإسلام السياسي وفقاً لتسمية الحداثيين للدولة الحديثة، حيث يتهم الحداثيون الإسلاميين أصحاب مبدأ الإسلام السياسي بالتخطيط للإطاحة بالدولة الحديثة، حيث إنهم كما يزعم الحداثيون دولة طاغوت، وقد أحصى الاتجاه الحداثي خمس سمات أساسية في فكر الإسلام السياسي تجاه الدولة الإسلامية وتأسيسها، فأول هذه السمات هي المحورية أي أن الحداثيين يزعمون أن حركات الإسلام السياسي تعتقد أن الخلافة ركن من أركان الدين وهذا يعني حسب زعمهم أنها مسألة عقدية وأصولية، وقد قرر الاتجاه الحداثي مرة أخرى زعمهم بأنه ينبغي على الأصل السابق عند الإسلام السياسي أن إعادة إحياء الخلافة على أرض الواقع واجب بل فرض عين على كل مسلم.

والسمة الثانية هي التسليم بوجود العمل بكل السبل من أجل إحياء الخلافة، وإذا لم يكن هناك من سبيل آخر سوى اللجوء إلى العنف فليكن الأمر كذلك، والسمة الثالثة السعي إلى امتلاك السلطة التنفيذية خارجاً عن الطرق السياسية الحديثة المشروعة، ومعاداة الدولة الحديثة والعمل على الانقلاب عليها بكل السبل الممكنة وحيث إن الاختيار الموجود هو الجهاد فليكن الأمر كذلك مع الإقرار بأن الجهاد فرض عين على مجموع أفراد الأمة، بما في ذلك من هم دون سن الحلم، والسمة الرابعة هي تكفير المخالف في الاعتقاد وتقضي هذه القاعدة بتكفير كل من كان مخالفاً في الاعتقاد بأن الخلافة ركن من أركان الدين، فلا يستقيم معنى الدين وأمره إلا بتحقيقها، ثم الاعتقاد بوجود مخالفة الدول القائمة ومحاربتها اتباعاً لمبدأ الإسلام السياسي المؤمنون في جانب وغير المؤمنين في الجانب الآخر، واستدل المؤلف في هذه الجزئية من زعمه تجاه الاتجاه السياسي بنص من كلام أحد قادة السلفية الجهادية، وهو هنا يخلط بين الحركات التي يزعم أنها تمارس الإسلام السياسي فيجعل أي حركة إسلامية عندها ولو نشاط أو توجه بسيط في السياسة من ضمن هذه الحركات، وهذا خطأ شنيع يرتكبه الحداثيون، إن أول أمر يجب عليهم هو أن نسألهم ما ذا تقصدون بالإسلام السياسي وعلى أساس إجابتهم نرد عليهم، لأن السلفية الجهادية لا تتدخل بالسياسة مطلقاً ولا تدخل المجالس النيابية في أي دولة تعيش فيها، صحيح أنها تسعى إلى إقامة الخلافة وتصدق بهذا الأمر ليل نهار إلا أن تسميتها بالإسلام السياسي خطأ واضح ولا يمكن قبوله، وكلام أحد قادة السلفية الجهادية في المغرب والذي استدلو به جاء فيه: "هم وإن كانوا لم يكفروا المجتمع جملة، لكنهم كانوا أسرع إلى تكفير المعين، حتى ما بقي في هذا المجتمع إلا فئة قليلة يرونها ما زالت على الإسلام فهم يكفرون الحاكم؛ لأنه لا يحكم بما أنزل الله، وتبعاً لذلك يكفرون كل ذوي المناصب الكبرى في الدولة، وكل منتسب لسلوك غير مدني من جند وشرطة، ودرك، وحراس سجون، فهؤلاء هم أعوان الطواغيت، ويكفرون القضاة، لأنهم يحكمون بالقوانين الوضعية المعارضة لأحكام الله، ويكفرون زوّار الأضرحة والمزارات؛ لأنهم مشركين لله تعالى في عبوديته، ويكفرون تارك الصلاة، لأن حكمه عندهم اتفاقاً الكفر الأكبر، المخرج من الملة، ويكفرون نواب البرلمان؛ لأنهم يشروعون دون الله، ويكفرون كل من تلفظ بسب الله أو الدين بقصد أو بغير قصد، ويكفرون كل من لم يكفر اليهود والنصارى، ويكفرون كل من يستهزئ بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، كم سخر باللعنة أو لبس القصير من الثياب، ويكفرون السحرة ومن رضي بفعلهم، ويكفرون كل من عدّوه مظاهراً للمشركين، موالياً لهم فماذا بقي في المجتمع بعد هؤلاء؟" (أبو حفص، ٢٠١٥).

نعيد فنقول إن استدلال المؤلف الحداثي بهذا النص استدلال خطأ ليس في موضعه لأنه يشمل تيار السلفية الجهادية ضمن تيارات الإسلام السياسي والسلفية الجهادية تعيب على باقي التيارات تدخلها في السياسة، بل وتكفر من ينضم إلى الحكومات والمجالس البرلمانية وحتى من ينضم إلى الأحزاب، ولعل المؤلف يقصد غير هذه الحركة فإن كان خطأ في الاستدلال وقصد حركة

غيرها قلنا له إن الحركات الإسلامية حينما تشارك في الحكومات والمجالس البرلمانية لا تعلن أنها ستقيم الخلافة فمن غير المنطق الانقلاب على نظام عربي من خلال مجلس برلماني النظام يضع قوانينه وحتى لو تصورنا جدلاً أن الحركات أُنجزت جل مقاعد المجلس وكسبت المعركة الانتخابية فلن تغير قانوناً لأن بانتظارها موافقة الحاكم على هذا القانون أو ذاك، إن حركات الإسلام السياسي كما يسميها الحداثيون لا تهدف إلى الانقلاب على الحكام عسكرياً ولو قلنا بذلك فعلاً لما كانت جماعة الإخوان المسلمين أكبر حركة في مصر القسم الأكبر من قادتها وأعضائها في المعتقلات والقسم الآخر متخفي والقسم الباقي مطارذ من قبل الأمن المصري، فلو كانوا كما يقول الحداثيون لأخذوا الحكم بعد الانقلاب العسكري بقوة السلاح لكنهم قالوا سلميتنا أقوى من الرصاص في ثورة ٢٥ يناير، والحكم على اتجاه كامل وحركات بأكملها بأنها تتبع منهجاً معيناً من نص واحد كما زعموا في اتهامهم لحركات بعينها بأنها من حركات الإسلام السياسي هو ظلم بين واضح وضوح الشمس ومجانبة للحق والموضوعية في الحكم على هذه الحركات.

بحثت في كتب الحداثيين فلم أجد أنهم رجعوا لأغلب نصوص الحركات الإسلامية التي زعموا أنها تتبع منهج الإسلام السياسي في دعوتها ومنهجها لكنهم استدلوا ببعض النصوص وعمموها على كل من زعموا أنه يتبع الإسلام السياسي، بل رجعوا لبعض النصوص المجتزئة من سياقاتها ونشروها في ردودهم على حركات الإسلام السياسي، ومعظم هذه النصوص تتحدث عن الإسلام كدين مقابل مناهج كفرية لا عن وسائل دعوية أو سياسية فتصور المفكرين الذين نقلوا نصوصهم كان يقصد به الإسلام كدين لله تعالى مقابل ما يدين به البشر في المجتمعات الغربية وأتباعهم من الدول العربية كالشيوعية والرأسمالية والاشتراكية والعلمانية واللا دينية، وأول ما استشهدوا به من هذه النصوص في معرض حديثهم عن الأزواج المفاهيمية الأربعة التي ذكرناها سابقاً والتي يعتقد الحداثيون أنها تميز الإسلام السياسي عن غيره من الحركات، فبدؤوا بالإسلام والجاهلية ونقلوا عن سيد قطب هذا النص: "نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية تصورات الناس، وعقائدهم، وتقاليدهم، وموارد ثقافتهم، فنوهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حط الكثير من ما نحسبه ثقافة الإسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً وكذلك من صنع هذه الجاهلية" (سيد قطب، ١٩٨٣، ص ٢١).

فاعتبر المؤلف أن سيد قطب أحد قادة الإسلام السياسي وهو ليس كذلك في الأصل، واعتبر أنه قابل بين مفهومين رئيسيين مفهوم الإسلام ومفهوم الجاهلية، فعلى رأي المؤلف كل ما ليس إسلاماً على النحو الذي يرتضيه أهل السلام السياسي فهو ليس إسلاماً، بل جاهلية، وبذلك اعتبر المؤلف أن هذان الزوجان من المفاهيم ونظرة الإسلام السياسي لهما، تحدد منطق الإسلام السياسي وطريقة تفكيره وطبيعة نظراته للقضايا الشائكة في الساحة العربية والإسلامية، وهو بهذا الفهم يحول سيد قطب وشيخه كما سماء أبو الأعلى المودودي إلى قادة في اتجاه الإسلام السياسي ويطلق عليهما أحكاماً ظالمة وجائرة مثل الراديكالية والأيدولوجية والإسلاموية، وهي مسميات من اختراع الحداثيين وأتباعهم ولم يكن للأمة عهد بها قبل ذلك ولكن اسقاطها على فئة محددة من الناس ووصفهم بالإسلام السياسي وكأنه وصف للنبد والانتقادات والتجريح أعطى بعداً أيدولوجياً للمسألة.

ومع أن الحداثيين صبوا جام انتقاداتهم على سيد قطب والمودودي بسبب أنهما اعتبروهما قطبان للإسلام السياسي إلا أنهم لم يقتصروا على الساحة المصرية والهندية في نقدهم، بل تعدوها حتى وصلوا للساحة المغربية ولعل سبب هذا هو كثرة أنشطة مؤسسة مؤمنون بلا حدود في المغرب ومقرها الرئيسي هناك، وهنا في الساحة المغربية استخدموا مؤلفات الشيخ فريد الأنصاري ليعينوا أنه انتقد الإسلام السياسي ووجه انتقادات لعمل الحركة الإسلامية في المغرب من خلال عدة كتب، والحقيقة أن نقد الشيخ لعمل الحركات الإسلامية في المغرب نابع من حرقه على العمل الإسلامي ولم يكن نقده بدافع النقد، ثم إنه كان أحد قادة الحركة الإسلامية ونقده نابع من خبرته في العمل الإسلامي يقول في كتابه "البيان الدعوي"، حينما تحدث عن نفسه وماذا كان يشغل في الحركة الإسلامية "وأذكرها هنا حقيقة للتاريخ: ذلك أن ما قديته في كتيب "الفجور السياسي" من أفكار كنت قد أُنذرت به قبل نشره،

في إطار الحركة الإسلامية بالمغرب، منذ تقلدت مسؤولية طلابية خلال مرحلتين من تاريخ العمل الإسلامي، فلم أفتأ أنذر بأن طبيعة المعركة قد تغيرت، وأن الميدان قد دخله خصم جديد، لا قبل للإسلاميين به، وأنه من الضروري تحويل الاتجاه إلى الثغر الجديد" (فريد الأنصاري، ٢٠٠٩، ص ٧).

فقد ادعى الحداثيون أن الشيخ فريد الأنصاري ينتقد الحركة الإسلامية في مؤلفاته ودروسه، ويتكلم عن الإسلام السياسي باعتبار أن هذه الحركات تمثله وتنافح عنه، ولكن بعد اطلاعي على نصوص الكتاب وجدت أن الشيخ يحاول إنشاء مشروع تصحيحي مبني على هدي القرآن الكريم حيث سمى مؤلفاته تحت مسمى من القرآن إلى العمران، وخير من يستهدفه أبناء حركته الذي عاش معهم زمناً وعمل معهم في الأقسام المختلفة، حيث إن الحركات الإسلامية لها أتباع كثير ولها شهرة في الأوساط العربية والإسلامية، واستهدفهم بهذا المشروع ينجز خيراً كثيراً حيث يصحح أمة كاملة تعمل للإسلام وللدعوة الإسلامية، وأحد ادعاءات الحداثيين كما يقول سفيان الغانمي وهو أحد الحداثيين الذين لهم مجموعة مقالات على موقع المؤسسة على شبكة الإنترنت: "وعند وقوفه على مفهوم الحركة الإسلامية فهو رغم سرده لبعض التعريفات والتحليلات للحركة الإسلامية، إلا أنه يقر على أنه من الصعب الإحاطة إحاطة شاملة بهذا المفهوم، وذلك لتشعبه بين الديني والسياسي الأيديولوجي، والتاريخي والاجتماعي، ويرى أن هناك سببا دينيا لظاهرة الإسلام السياسي، وإن كان هذا السبب الديني مهماً، فهذا ما دفعه إلى كتابة هذا الكتاب، فهو يرى أن السياسي في الدين الإسلامي يأتي تبعاً وليس هو الأصل، ثم إن السياسي ليس كما يرى هؤلاء، هو عبارة عن تنظيمات وجماعات سرية بل قد يكون في سلوك جميع المسلمين، دون أن ينضو تحت حزب أو راية أو حركة معينة" (سفيان الغانمي، ٢٠٢٣).

والدليل على أن فريد الأنصاري رحمه الله وجه نقداً ببناء الحركة الإسلامية وليس نقداً بغرض الهدم أو اعتبار الحركة الإسلامية في المغرب هي التي تمثل الإسلام السياسي، وهذا النقد نابع من التوجه الصحيح في العقيدة الإسلامية لدى الشيخ فريد الأنصاري وإن دل فإنما يدل على حبه لحركته التي نشأ فيها وليس على بغضه لها، ويدل أيضاً على إخلاصه وحرقة على الدعوة الإسلامية من أن تختلط وتتشتت في دهاليز السياسة الفائرة التي يعتبر التلبس بها ليس سهلاً على الإطلاق خاصة في ظل الأنظمة التي تحكم البلدان العربية والإسلامية اليوم، حيث يقول في كتابه البيان الدعوي: "وأقول لإخواننا العاملين في حقل الدعوة في كل مكان: إنّه لمن الواجب إعادة النظر في كثير مما كتبه المفكرون الإسلاميون المعاصرون، وعرضه على محكمين اثنين: (كليات الدين، ومناطقته المحققة) مما سيأتي بيانه بحول الله بهذا الكتاب؛ ذلك أن كثيراً من المفاهيم رسخت لدى الجيل حتى صارت نوعاً من العقائد التي لا تقبل التغيير ولا التبديل، مع أنه تبين أن بعضها يحمل من الخطأ أكثر بكثير مما يحمل من الصواب، وأنّها مجرد اجتهادات لم تصدر عن لا ينطق عن الهوى، ولا هي وحي يوحى" (فريد الأنصاري، ٢٠٠٩، ص ٦).

وهناك دليل آخر من نفس الكتاب الذي استدلل به الحداثيون على نقد الشيخ فريد الأنصاري للحركات الإسلامية يبين فيه الشيخ أن نقده هو نقد بناء لأهداف مشروعة وهي أهداف لتصحيح مسار الدعوة الإسلامية، وقد بين الشيخ في هذا السياق الأهداف التي انطلق منها من عرف الحركة الإسلامية، فعند استعراضه لتعريفات مفهوم الحركة الإسلامية كتابه يقول: "لقد حاول كثير من الدارسين تفسير الحركة الإسلامية المعاصرة من حيث هي بيان وجودي؛ تفسيرات شتى، وذلك بقصد إخضاعها للدراسة والمقارنة والحكم والاستنتاج، خدمة لمصالح مختلفة، تتباين أهدافها ما بين الحاجة العلمية المجردة، والحاجة الوطنية القومية، إلى الحاجة التجارية النفعية؛ إلى الحاجة الأمنية الداخلية والمخابراتية الخارجية" (فريد الأنصاري، ٢٠٠٩، ص ١٤).

ويتابع الشيخ فريد الأنصاري حديثه عن الحركة الإسلامية منصفاً لها على عكس ما يدعيه الحداثيون من نقده اللاذع لها، فيقول: (إن الحركة الإسلامية لم تظهر من فراغ، ولا هي كأي حركة يسارية راديكالية أو معتدلة تتعلق بأسباب ديموغرافية أو اقتصادية أو طبقية أو سياسية بالمعنى الميكافيلي لكلمة سياسة إنني أعتقد أن أغلب الدارسين للحركة الإسلامية في حاجة شديدة إلى دراسة

الإسلام كنصوص وإلى تعميق النظر في الطبيعة الدينية للمجتمع الإسلامي وإلى طبيعة هذا الدين من حيث هو عبادة حركية لا سكونية إن الدين في الإسلام لا علاقة له بالمدلول النفسي لكلمة (Religion) الفرنسية والإنجليزية، ذلك أن المصطلح الغربي هنا لن يستطيع التخلص من الظلال الكنسية التي طبعت اللفظ على المستوى النفسي بسبب الممارسة التاريخية للدين هناك وما كان لها من قنامة نفسية في النظر إلى الكون واستقذار الحياة إن مفهوم الدين في الإسلام قائم على نفسية حركية إصلاحية تنظر بإيجاب إلى الكون والحياة وتتفاعل معهما بصورة تلقائية على أساس عمراني إصلاحي مرجعه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

فلاحظ في النص السابق تمييز الشيخ فريد الأنصاري للحركة الإسلامية عن الحركات اليسارية والراديكالية، وعدم تعلقها بأي قومية أو جغرافية ضيقة، وقد بين أن انتماءها للإسلام كدين رباني وليس لأي جهة أخرى، وليس لأي جهة أخرى، وأن الصحو الإسلامية التي انتشرت مع انتشار الحركة الإسلامية هي تعبير اجتماعي عن المجتمع المسلم، وكما سمّاها "البيان الدعوي"، وقد علل الشيخ هذا الإطلاق على الحركة الإسلامية بسبب تحلي باقي المسلمين عن العمل لاسترجاع الحكم الإسلامي، وسيادة الشريعة، وفقاً للقاعدة الأصولية المعروفة "لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة"، أي وقت العمل به، فعند حلول النوازل والظواهر مثل الاستهزاء بالدين أو سيطرة الطغاة على المجتمعات ونشر فسادهم، لا بد من قيام دعوة أو حركة أو أمة من الناس يدعون إلى الخير ويسعون لتطبيق الشريعة الإسلامية، لأن تصدر الحركة الإسلامية لإصلاح المجتمعات ناتج عن تحاذل السلطات الحاكمة في نشر الدين والدعوة إليه، ومعاقبة المفسدين، وعلاوة على ذلك اتخذت هذه الأنظمة مؤسسات دينية موالية لها سياسياً فأصبحت تتحكم في الفتوى، وتنتشر من الدين ما يتوافق مع مصالحها في الحكم والاستبداد وتسييس الدين، ويحاول المؤلف هنا في هذا السياق التأصيل للحركة الإسلامية من الشريعة الإسلامية لكن هذا التأصيل فيه تفصيل أيضاً فهو ينقد أفعالاً ولا ينقد ثوابت الحركة الإسلامية، ينقدها نقداً بناءً محاولاً الإصلاح وتصحيح المسار ولعل هذا الطريق واجب على العلماء الربانيين لأن الدعوة إلى الله بحاجة لحكمة وعلم العلماء وحماسة الشباب وعمل العاملين الدؤوب في هذا الحقل الشائك الذي تكالبت عليه الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، محاربة أي جهد وأي عمل يقوم به المسلمون من أجل رفعتهم وصلاح شأنهم.

يتحدث الحداثيون أن الشيخ فريد الأنصاري طرح مسألة تراتبية التشريع الإسلامي في كتابه السابق، وبين العلاقة بين مراتب التشريع الإسلامي، وبين الأحكام السياسية حيث أن موقعها يأتي متأخر جداً بالنسبة لباقي التشريعات والأحكام كما يزعمون، وأن التأليف فيها لم يكن في عصر الاجتهاد، وجاء بعد ذلك بسنوات عدة، وجاءت الإشارة إلى مسألة الأحكام السياسية في سياق الكليات وليس المسائل المتخصصة على حد قولهم، ولم ترد مفصلة حتى ثلاثين كل زمان ومكان، ونرجع إلى كتاب الشيخ الأنصاري لنطابق كلامهم ونعرضه على النصوص التي ذكرها الشيخ فنجد أن كلامه مختلف جداً عن زعمهم، فحين تحدث الشيخ عن الأحكام السياسية في مراتب التشريع الإسلامي، قارن بين العمل السياسي ودوره في الإصلاح والعمل الديني الشعبي ودوره في الإصلاح، فهدفه كما بينا سابقاً هو الإصلاح وليس النقد الهدام، ثم إن الشيخ تحدث فعلاً عن السياسة والدولة والحكم كونها مصطلحات ذات مدلولات حديثة ولكن أين؟ ليس في التشريع الإسلامي كما زعم الحداثيون وإنما في الفكر السياسي المعاصر، كما يقول الشيخ، لكن هذه الألفاظ كان لها بدائل قديمة في العصر النبوي وعصر الصحابة والتابعين كما جاء في كتب علم الكلام والسياسة الشرعية والفقه الإسلامي والقضاء، لكن دلالاتها كانت مختلفة ولم تحمل نفس الدلالات الحديثة في هذا العصر الحالي، فكانت مدلولات فقهية قضائية تستخدم لأغراض الفصل في القضايا وتنظيم وترتيب أمور الدولة والحكم، فهنا يتحدث الشيخ عن مسألة التداخل عند العاملين في الدعوة الإسلامية في العصر الحديث فقد حدث عندهم تداخل وخلط بين القديم والحديث، مما أدى إلى ولادة فهم جديد للإصلاح الديني ومقولات غريبة عن مقاصد الشريعة الإسلامية وقواعد التشريع.

ربط الإسلام السياسي بتاريخ الدولة الإسلامية

تحاول مؤسسة مؤمنون بلا حدود دراسة الخلفيات النظرية للإسلام السياسي وتقدم في موقعها على الإنترنت مجموعة من المقالات والأبحاث المحكمة في هذا السياق ويعتبر الإسلام السياسي من ألد أعداء المؤسسة وقد ذكرنا من قبل في مقدمة الدراسة أن هناك أدلة كثيرة تفيد وتثبت وقوف جهات ودول على عدااء مع الإسلام السياسي وحركات الإسلام السياسي وبالذات الحركات الإسلامية، وهذه الدول تمول هذه المؤسسة وتدعمها دعماً منقطع النظير، وأول المواقف التي رصدتها من المؤسسة تجاه الإسلام السياسي في مسألة تاريخ الدولة الإسلامية سطرها عبد المجيد الشرفي في كتابه "مرجعيات الإسلام السياسي" وقد استعرض فيه تاريخ الدولة الإسلامية وبين فيه أن الدولة الإسلامية في عهد الخلفاء قامت على النفعية والمصلحة وكان فيها بعض القوانين التي تستند إلى نوع من البراغمية والنفعية دون الحاجة إلى تبرير هذه القوانين تبريراً دينياً، وقد ضرب مثلاً على هذه القوانين بالأراضي التي غنمها المسلمون بعد فتح العراق فقد كانت أراضي شاسعة وقد رأى عمر ابن الخطاب ألا يسند هذه الأراضي إلى الغزاة بل يتركها لأجيال المسلمين اللاحقة ويعلق عبد المجيد الشرفي على هذا الفعل بأنه غير مطابق للإسلام ويشبه إنشاء الدواوين كديوان الجند وهو مما تقتضيه المصلحة ويرجع المؤلف نشأة الدولة الإسلامية إلى هذه الأفعال التي لم يكن لها تبرير ديني ويقول أن دولة الإسلام نشأت بشكل تدريجي في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه والخلفاء من بعده وبالأخص في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وي طرح شبهة تشابه الدولة الإسلامية مع الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية أي إن الدولة الإسلامية نظامها إمبراطوري، والشاهد الذي نريده من النص السابق هو ربط المؤلف الإسلام السياسي وفهمه بتاريخ الدولة الإسلامية وأن الإنسان لن يفهم الإسلام السياسي إلا إذا درس التاريخ الإسلامي.

والحقيقة أن المؤلف طرح مجموعة من المغالطات في كلامه السابق فاتهامه للخلفاء الراشدين رضي الله عنه بأنهم كانوا نفعيين هو اتهام خطير فقد اجتهد الخلفاء الراشدون بناء على جلب المصالح ودرء المفاسد ولم يكن لديهم أي مطامع شخصية كما ادعى هذا الحدائي ثانياً إن أراضي العراق التي فتحت في عهد سيدنا عمر رضي الله عنه اجتهد فيها حسب المصلحة فلو أنه وزعها على الغزاة لتجمع المال في يدي فئة معينة من المسلمين لكنه أمر أن تستثمر للأجيال اللاحقة من المسلمين وهذا فيه فائدة كبيرة للمسلمين الذين سيأتون بعدهم يقول الدكتور يوسف القرضاوي "من الآراء والاجتهادات العمرية التي استندت إليها فئات التغريب والتبعية الفكرية من الذين ينادون بتعطيل النصوص وإن كانت قطعية لتحقيق مصالح يتوهمونها ويقدمونها على نصوص الكتاب والسنة موقف عمر رضي الله عنه من تقسيم الأراضي المفتوحة على الفاتحين المنتصرين من الصحابة الذين طالبوه بتقسيمها عليهم باعتبارها غنيمة غنموها بسببهم كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم أرض خيبر على المقاتلين الذين فتحوها وكان منهم عمر نفسه طالبوه بذلك عندما فتح سعد بن أبي وقاص فارس والعراق وكانت أرضه تسمى السواد من كثافتها وخضرتها بحيث يراها الرائي من بعيد كأنها كتلة سوداء وطالبوه بتقسيم الشام عندما لطلبهم لأنه رأى اعتبارات أخرى توافق مقاصد الشرع" (يوسف القرضاوي، ٢٠٠٥، ص ٥ و ٢٥١).

ثالثاً إن ادعاءه أن هناك ارتباطاً بين الإسلام السياسي والدولة الإسلامية في التاريخ الإسلامي بقوله: "حينما نتحدث إذن عن الإسلام السياسي لابد أن نستحضر تلك الخلفية التاريخية البعيدة أي التي كانت فيها المؤسسات المجتمعية في حاجة إلى مبررات دينية وإلى هذه المرجعية التاريخية القريبة أي الدولة الحديثة" (عبد المجيد الشرفي، ٢٠١٤، ص ١٣) هو مغالطة واضحة فهذا الزمن يختلف اختلافاً تاماً عن الزمن القديم وقد تبدلت فيه وسائل الحكم ووسائل الدعوة إلى الله، ولا يوجد الآن حركة إسلامية من حركات الإسلام السياسي تحكم أي دولة أو أي نظام للحكم وإنما هناك تجارب للحركات الإسلامية في تزعم بعض الدول بعد الربيع العربي

مثل مصر وتونس، ولم يكن الحكم إسلامياً خالصاً وإنما اتبعت فيه هذه الحركات مبادئ الحكم السائدة في المجتمعات الحديثة ولم يدم الحال فيها كثيراً فقد انقلبت عليهم الدولة العميقة في هذه الدول، ويحاول المؤلف ارجاع كل الممارسات للإسلام السياسي إلى زعامات فكرية قبل ٤٠ سنة فيقول أن الإسلام السياسي متأثر بتراث سيد قطب وأبي الأعلى المودودي في الحكم، وهذه تهمه عارية عن الصحة لأنه كما قلنا من قبل ان ممارسات الحكم في الدول العربية التي صعد فيها الإسلام السياسي كما يسميه الشرقي تسود فيها دساتير ديمقراطية من وضع البشر، وسيد قطب و أبي الأعلى المودودي تتمركز كتاباتهم حول الحاكمية وأن الحكم لا يجب أن يكون إلا لله وحده في الأرض بينما نجد الحركات الإسلامية التي صعدت في الحكم في الدول العربية لم تحكم القرآن الكريم كدستور للأمة بل إنما رشحت مرشحين للانتخابات يخضعون لشروط الدولة الحديثة والدساتير الحديثة ولجان الانتخابات التي عينتها الأنظمة في هذه الدول.

الانتقادات المنهجية للفقه والسنة

ثم ينتقل المؤلف لطرح شبهة أخرى تتعلق بالفقه الإسلامي ويوجه نقداً لادعاء للفقهاء معتبراً أنهم مرجعية للإسلام السياسي و حركاته ويطعن في السنة النبوية معتبراً أنه لا يمكن الاطمئنان إلى هذه المرويات لأنها لم تروى بالمعايير الصحيحة ولا يطمئن إليها صاحب المعرفة الحديثة، وإذا كان قد طعن في السنة النبوية فإنه بنى على ذلك ضرورة إعادة النظر في المدونات الفقهية بسبب أن مرجعيتها الحديث النبوي، ويطعن أيضاً في خبر الواحد ويقول أنه لا يفيد العلم ولكن يعمل به ويفسر ذلك على أنه مظنون فيه وليس بمعرفة يقينية، وقد بنى على ذلك عدم الثقة بالتواتر لأنه لا يفيد القطع معللاً ذلك أنه يمكن أن تنتشر إشاعة في أي ظرف من الظروف.

الأزمات النبوية وأزمة الهوية

وفي نفس السياق يشير حمدوش المصطفى في مقاله المنشور بتاريخ ١١/فبراير/٢٠٢١ في قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية على موقع أنا مؤسسة مؤمنون بلا حدود أن الإسلام السياسي ويحصره في جماعة الإخوان المسلمين يعاني من أزمة هوية من خلال التنظير لأفكار بعيدة عن موطنها ومكان نشأتها وقد تبني هذه الأفكار دون مراعاة لخصوصيات البلدان والأوطان التي توجد فيها وأنهم يقدمون مفهوم الجماعة على الوطن وأنها تفتقد لمشروع مجتمعي تنموي حقيقي بسبب سيرها وفق أيديولوجيا معينة لا تتلاءم مع الواقع، ويتهم الكاتب حركات الإسلام السياسي بازدواجية الخطاب الخارجي والداخلي، وأن غياب الرؤية جعلها غير قادرة على بنائي أي مشروع سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي، ثم يشير الكاتب ان حركات الإسلام السياسي جامدة ولا تواكب التطور الحاصل في المجتمعات على مجرى التاريخ وأن أزمة هذه الحركات أزمة نبوية في أساسها.

الأسس الفلسفية (الله، الكون، الإنسان)

ويحاول غيضان السيد علي البحث في الأسس النظرية الفلسفة العامة للإسلام السياسي ويهدف من ذلك الوقوف على الخلفية النظرية التي انطلقت منها جماعات الإسلام السياسي لبناء منظومتها الأيديولوجية، ويعود البحث في هذا الأمر وخلفياته النظرية للأساس الأول الذي هو محور الخلاف وهي العناصر الأساسية الثلاث (الله، الكون، الإنسان)، ويعرف الكاتب الإسلام السياسي بأنها تلك الجماعات التي بدأت كجماعات دعوية تربوية أخلاقية، ثم جنت بعد ذلك إلى طريق السلطة السياسية والدولة من أجل تحقيق الأهداف التي رسمتها لنفسها حتى بات الهدف الأول هو إقامة الدولة الإسلامية كأمر مطلق، ويقصد أرباب هذه الجماعات بالدولة الإسلامية أنها الدولة التي تقوم على مبدأ الحاكمية الإلهية في سائر الفضاءات الكونية، وتنتج عن ذلك كما يقول

الكاتب التمييز الخارجي بين دار الإسلام ودار الكفر والعداء مع السلطات السياسية الدنيوية القائمة، وإعلان الحل الإسلامي كبديل لكل الحلول والنظم الأخرى والتصريح بالعداء والكراهية والتحقير للحضارة الغربية وقيامها، ويناقش الكاتب مفهوم الألوهية عند جماعات الإسلام السياسي باعتباره مفهوما مركزيا يعاكس فهم الرؤية المادية الخالصة المضادة للإسلاميين، ويعتقد أصحاب جماعات الإسلام السياسي بوجود الله عز وجل الواجب لذاته، غير المستمد من سواه، وبناء على هذا المفهوم يتصف بصفات الكمال وتنفي عنه صفات النقص، وينبني عليه أيضا اتصاف الله بصفات الكمال والجلال وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والجمال والحكمة والإرادة، والأساس الثاني في اعتقادهم حسب رأي الكاتب السلطة والألوهية، في الألوهية في وجهة نظرهم تدور حول السلطة، فالله عز وجل مالك لجميع السلطات في الأرض والسموات لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه، وانتقل الكاتب بعد ذلك لتوضيح نظرة الإسلام السياسي للكون ويعتقد الكاتب أن جماعات الإسلام السياسي ينظرون للكون انطلاقا من نظرهم لله سبحانه وتعالى، فالكون في نظرهم علامة دالة على وجود الله تعالى، يقول الباحث المصري غيضان السيد علي: "يرى منظرو جماعات الإسلام السياسي أن العقل الإنساني قاصر عن إدراك كنه الحقائق؛ فمصدر الحقيقة دائما مصدر إلى هي خالص لا وجود فيه للعنصر البشري فالعقل الإنساني لم يدرك بعد شيئا من حقائق العناصر المبسطة، وكلما أوغل في الجري وراء حقيقتها، انقلبت أمامه إلى مركبات تضاعف جهله بها، وبعد أن كان أمام عنصر واحد يجد في البحث عن حقيقته يصبح أمام عنصرين أو أكثر ليجت في حقائقها من جديد، وقل مثل ذلك في القوة الكونية التي تبدو في الحياة واضحة كل الوضوح بآثارها، مجهولة كل الجهالة بحقيقتها كالكهرباء والمغناطيسية والأثير والجاذبية إلى غير ذلك من الأسماء والألفاظ والافتراضات والمصطلحات التي اخترعها الفكر الإنساني ليستر بها جهله". ويبدو أن الكاتب قد نقل هذا النص عن سيد قطب في كتابه المستقبل لهذا الدين ليثبت رأيه وما ذهب إليه في اتهام جماعات الإسلام السياسي في إقصاء العقل الإنساني عن مشهد الحياة لأنه يعود وينقل عن حسن البناء نصا آخر في نفس السياق فيقول: "أن العقلاء جميعا متفقون على أن قصور العقل عن إدراك كنه حقيقة من الحقائق أو جهله بها ليس معناه عدمها أو خفائها فهي واضحة كل الوضوح بآثارها وخصائصها خفية كل الخفاء بأسرارها ودقائق ماهيتها" وهنا يتهم الكاتب جماعات الإسلام السياسي بأنهم يريدون قصر الحواس الإنسانية الكلية في الكون على مهمة ما ومنعها من الوصول إلى كنه أي حقيقة ما، ويريدون للعقل الإنساني التسليم لربي هذه القوة التي عجز العقل عن إدراكها، وهم هنا يهدفون إلى إقصاء العقل تماما من الحياة التشريعية حتى لا يبقى فيها إلا النص المقدس الذي يمثل قمة العطاء الإلهي متجاهلا ذلك حقيقة أن العقل أيضا يمثل عطاء إلهيا، وأن اجتهادنا عبر التاريخ ليست إلا استثمارا لذلك العطاء واحتفاء به على حد رأي الكاتب.

والحقيقة أن الكاتب هنا أخطأ، لأننا إذا عدنا إلى حقيقة الأمر وناقشنا الحداثيين ممثلين بهذه المؤسسة في قضية عقدية مركزية ألا وهي الحكم الإلهي، ولو طرحنا عليهم سؤالا كما طرحه القرآن الكريم على المشركين قال تعالى "ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله" فبما أن الله سبحانه وتعالى خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان ووهبه العقل للتفكير ووهبه حرية الاختيار، فلا بد للإنسان من التسليم لخالقه جل وعلا فالمنطق يقول أن المغلوب يستسلم للغالب وهذا في الأمثلة البشرية فكيف لو كان الحديث عن الله عز وجل، وإذا كان الحداثيون يعيبون على جماعات الإسلام السياسي إقصائهم للعقل فإنهم فتحوا للعقل آفاقا رحبة للتفكير، مما أدى إلى المبالغة في هذا الأمر وانعكس هذا الأمر بالسوء على عقولهم حتى غدو يرفضون كل نص قرآني أو حديثاً نبوياً إذا خالف عقلهم، ولا يعطون عقلهم فرصة ومحاولة للتفكير في النصوص إذا لم يفهمها العقل، ولكنهم يحكمون مباشرة بأن الخلل في النص، ولاحظ معي كيف أن الكاتب يعيب على حركات الإسلام السياسي أمورا تعتبر من ثوابت العقيدة الإسلامية فهو يستهجن عليهم نظرهم لله والكون والإنسان، ويعيب عليهم انطلاقهم من المرجعية المركزية لله سبحانه وتعالى في كل شؤون الحياة، فكأن الكاتب يريد أن يوصل للقارئ أن النظرة المادية أفضل من نظرة أصحاب الدين ومن يسميهم حركات

الإسلام السياسي، وهذا راجع للفكرة الأولى التي كنا قد ذكرناها سابقا حول طبيعة فكر الحداثيين في نظرهم للإنسان حيث يعتبرون الإنسان مركز الكون وينتقدون بذلك حركات الإسلام السياسي في فكرهم الأساسية من حيث نظرهم المركزية لله سبحانه وتعالى. ويثير الحداثيون مسألة أخرى بالنسبة لجماعات الإسلام السياسي ألا وهي أن تمسكهم بمفهوم الحاكمية لم يكن دينيا بالأساس وإنما كان سياسيا بالدرجة الأولى؛ ويربط الحداثيون بين هذا الأمر وبين الأحداث التي حصلت في عهد جمال عبد الناصر حيث يتهمون الإخوان المسلمين بمحاولة إسقاط نظام جمال عبد الناصر في تلك الفترة، إلا أن المطلع على تراث الإسلام السياسي في تلك الفترة وخاصة مؤلفات سيد قطب يلحظ أن الهدف منها هو ديني وليس سياسي، لأن كتاب سيد قطب تفسير ظلال القرآن مليء بالنصوص التي تردد فكرة الحاكمية لله سبحانه وتعالى، يقول سيد قطب: "والذين يظنون أنفسهم في دين الله لأنهم يقولون بأفواههم نشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويدعون الله فعلا في شؤون الطهارة والشعائر والزواج بينما هم يدينون في ما وراء هذا الركن الضيق لغير الله تعالى ويخضعون لشرائع لم يأذن الله بها على كثرتها مما يخالف مخالفة صريحة شريعة الله، ثم هم يدينون أرواحهم وأموالهم وأعراضهم وأخلاقهم أرادوا أن لم يريدوا ليحققوا ما تطلبه منهم الأصنام الجديدة فإذا تعارض دين أو خلق أو عرض مع مطالب هذه الأصنام نبذت أوامر الله فيها ونفذت مطالب هذه الأصنام فالذين يظنون أنفسهم مسلمين وفي دين الله وهذا حالهم عليهم أن يستفيقوا لما هم فيه من الشرك العظيم" (سيد قطب، ١٩٧٢، ص ٢١١٥) في هذا النص يرى سيد قطب يرى سيد قطب أن مجرد نطق الإنسان بالشهادتين لا يكفي به لاعتبار الإنسان داخلا في الإسلام وهذا ليس كلام سيد قطب لوحده وإنما هو رأي الجمهور، ثم إن الذين اعتبرهم سيد قطب خارج دائرة الإسلام، يخضعون لغير دين الله في شتى مناحي الحياة، ويخضعون لمناهج من صنع البشر تخالف منهج الله بشكل صريح، ويعطون الأصنام (الطغاة) الذين يشرعون لهم كل ما يملكون، إنهم يقدون أولويات الطغاة على الدين وعلى منهج الله تعالى إذا حدث تعارض بين المنهجين.

يقول محمد نعيم ياسين: "ولا خلاف بين العلماء إن النطق بالشهادتين والتصديق بجماع لا يكونوا من جيا من الدخول في النار وكافيا في دخول الإيمان والإسلام إذا كان مقتربا بما ينقصهما أو ينقص أحدهما" (محمد نعيم ياسين، ١٩٩٥، ص ٢٠٣)، وقال القرطبي في المفهم على صحيح مسلم: "باب لا يكفي التلفظ بالشهادتين، بل لا بد من استيقان القلب، وهذه الترجمة تنبيه على فساد مذهب غلاة المرجئة القائلين بأن التلفظ بالشهادتين كافٍ في الإيمان وأحاديث هذا الباب تدل على فساد، بل هو مذهب معلوم الفساد من الشريعة لمن وقف عليها ولأنه يلزم منه تسويغ النفاق" (عبد الرحمن بن حسن، ١٩٩٢، ص ٣٦).

الركائز الست الأساسية للإسلام السياسي

ويناقش الحداثيون ما يعتبرونها أهم العناصر التي يقوم عليها الإسلام السياسي وهي ستة عناصر: الحاكمية والله والخلافة والبيعة والولاء والبراء والسمع والطاعة، ومنهاج الانقلاب، والحقيقة أن الحداثيين يستشهدون بنصوص قديمة لمنظري الحركات الإسلامية ويدعون إن هذه النصوص هي من الأصول التي يقوم عليها الإسلام السياسي ولا يناقشون النصوص الحديثة التي يتبنها جماعات الإسلام السياسي فعلى سبيل المثال في الركيزة السادسة وهي منهاج الانقلاب يناقش الحداثيون نصوصا لأبي الأعلى المودودي، حينما كان يلقي محاضرة في حفل حافل للطلاب في الجامعة الإسلامية في الثاني عشر من سبتمبر عام ١٩٤٠م، بعنوان منهاج الانقلاب الإسلامي يقولون أن المودودي رفض طريقة التدرج والإصلاح والنهج الديمقراطي لإحداث التغيير إلى الأفضل ورأى أن هذا الطريق وهم وخداع وأمنيات خادعة مبينا أن الانقلاب وهو تحت مسمى الجهاد هو السعي المتواصل والكفاح المستمر في سبيل إقامة نظام الحق، بل ذهب المودودي إلى أبعد من ذلك حينما قال أن الإسلام نفسه فكرة انقلابية وأهمه الحداثيون بسبب هذا الكلام بأنه يريد هدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، بل إن الحداثيين أصبحوا المطلقون على المسلمين لفظ الانقلابيين بسبب هذه

النصوص، وقد نسي الحداثيون أن الإسلام السياسي وحركاته تشارك في المجالس البرلمانية وأنظمة الحكم المعاصرة دون أي مشكلة ولا يدعون إلى الانقلاب على هذه المجالس بل و يترشحون إلى الانتخابات البرلمانية والبلدية بل والرئاسية تحت أنظمة وقوانين وضعية وضعت من قبل البشر والأحزاب السياسية الرسمية التابعة لهذه الأنظمة فعن أي انقلاب يتحدثون في هذا السياق.

ويستشهد الحداثيون أيضا على المرتكزات الأخرى بنصوص مشابهة للنصوص التي ذكرناها في المرتكز السابق ومعظم هذه الاستشهادات عن حسن البناء مؤسس جماعة الإخوان المسلمين وسيد قطب المنظر الفكري للجماعة، والملاحظ هنا أن استشهادات الحداثيين فيما يخص حركات الإسلام السياسي اقتصرت على حركة واحدة وهي جماعة الإخوان المسلمين ولم تتطرق إلى الجماعات الأخرى مثل حزب التحرير الإسلامي و جماعة الدعوة والتبليغ و الحركات الصوفية وغيرها من الجماعات، فلماذا هذا التركيز على جماعة الإخوان المسلمين وهذا يثير شكوكا عديدة في الهدف الرئيسي من هذه الانتقادات ويعطي فكرة للقارئ والمتابع لأفكار مؤمنون بلا حدود انها تناصب العداء ليس للإسلام السياسي كفكرة أو كمنهج وإنما لحركة بعينها لأن جل المقالات الموجودة على الموقع الإلكتروني الخاص بالمؤسسة يستهدف هذه الجماعة وحدها بالنقد وتبعية الأفكار والسياسات الخاصة بالجماعة دون غيرها من الجماعات، بينما نجد المؤسسة تشجع بعض الاتجاهات الأخرى وتمدحها وتناقش أفكارها بطريقة سلمية وليست عدائية وهذا مأخذ كبير على المؤسسة إذن مفترض فيها أن تكون مؤسسة جامعة لكل الأفكار في العالم العربي.

مصطلح "الإسلام السياسي" وموقف الإسلام من السياسة

ويرد الدكتور يوسف القرضاوي (يوسف القرضاوي، ٢٠١٨) على مؤسسة مؤمنون بلا حدود بقوله هذه التسمية وهي الإسلام السياسي تسمية خطأ، وذلك لأن هذه التسمية تسمية دخيلة استوردها الحداثيون من الغرب وهي تطبيق لخطوة وضعها خصوم الإسلام لتجزئة الإسلام وتفتيته بحسب تقسيمات مختلفة فليس هو إسلام واحد وفق رأيهم بل هو إسلامات متعددة مختلفة فيما بينها أهل، فهم يقسمون الإسلام أحيانا حسب الأقاليم كالإسلام الإفريقي والآسيوي، وأحيانا حسب العصور كالإسلام النبوي والراشد والأموي والعباسي والعثماني، والحديث وأحيانا بحسب الأجناس فهناك الإسلام العربي والإسلام الهندي والإسلام التركي والماليزي، وأحيانا بحسب المذهب فهناك الإسلام السني والإسلام الشيعي وقد يقسمون السنة أحيانا إلى أكثر من نوع والشيعية كذلك، وقد ابتدعوا تسميات جديدة للإسلام الثوري والإسلام الرجعي والراديكالي و الكلاسيكي، وأخيرا الإسلام السياسي والروحي واللاهوتي، والحق أن هذه التقسيمات كلها مرفوضة في نظر المسلم فليس هناك إلا إسلام واحد هو الإسلام الأول إسلام القرآن والسنة الإسلام كما فهمه أفضل أجيال الأمة وخير قرونها من الصحابة الكرام ومن تبعهم بإحسان ممن أثنى الله عليهم ورسوله صلى الله عليه وسلم فهذا هو الإسلام الصحيح الذي لا تشوبه الشوائب ولا تلوثه ترهات الملل و تطرفات وشطحات الفلاسفة، وابتداعات الفرق وأهواء المجادلين وانتحالات المبطلين وتأويل الجاهلين، ويعلل الدكتور القرضاوي صحة هذه التسمية بأن الإسلام لا بد أن يكون سياسيا وإذا جرد الإسلام من السياسة أصبح دين آخر البوذية أو النصرانية وذلك لسببين رئيسيين: السبب الأول أن الإسلام يواجه الحياة كلها وله موقف واضح وحكم صريح في كثير من الأمور التي تعتبر من أصول السياسة، فالإسلام ليس عقيدة لاهوتية فحسب أو شعائر تعبدية فحسب، إنه عقيدة وعبادة وخلق والشريعة متكاملة ومنهج حياة كامل يتصل بشؤون الأسرة والفرد والمجتمع والسياسة وعلاقات العالم، حتى إن الفقه أحيانا لا يعد بعيدا عن السياسة فإذا ترك قوم الصلاة ومنعوا الزكاة وجاهروا بالفطر في رمضان في المسلمون مجمعون على إيقاع التعزير بهم، وقد يصل إلى حد القتال كما فعل أبو بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة، ثم إن عقيدة التوحيد تعتبر ثورة لتحقيق الحرية والمساواة للبشر حتى لا يتخذ بعض الناس بعضا أربابا من دون الله، وتبطل عبودية الإنسان للإنسان، وب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكتمل شخصية المسلم السياسية وهذا هو السبب الثاني

فالإسلام يضع في عنق كل مسلم فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم، وقد يعبر عنها بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر وهما من الشروط الأساسية للنجاة من خسران الدنيا والآخرة كما وضحت صورة العصر، وهناك أسباب كثيرة أيضا غير التي ذكرناها متى التمرد على الظالمين، وكلمة الحق عند السلطان الجائر والقتال دفاعا عن المضطهدين والمستضعفين، تعالى:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ
رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ

نَصِيرًا ﴿٧٥﴾

النساء ٧٥:٤

وينكر القرآن على الذين يقبلون الضيم ويرضون والإقامة في أرض يهانون فيها ويظلمون مع أن لديهم القدرة على الهجرة منها والفرار إلى أرض سواها يقول الله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْفَالِسِينَ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ۖ
قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ۚ فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾
إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا
﴿٩٨﴾ فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٩٩﴾

النساء ٩٧:٤-٩٩

والمتتبع لموقع المؤسسة على الشبكة العنكبوتية يجد أن المؤسسة تهتم كثيراً بمسألة الإسلام السياسي وحركاته، ومن خلال متابعتي لموقع المؤسسة قمت بإحصاء عدد المواد المنشورة على موقع المؤسسة فيما يتعلق بالإسلام السياسي من خلال البحث على الموقع فوجدت الموقع يحتوي على أكثر من أربعين دراسة ما بين كتاب ومقال في موضوع الإسلام السياسي وسأضع في الملاحق نماذج منها، نلاحظ مما سبق اهتمام المؤسسة بشكل مبالغ فيه بموضوع الإسلام السياسي والغالب في تناولهم للموضوع كان تناولاً أيديولوجياً، متحاملاً على الإسلام السياسي وحركاته وبالأخص كان تركيزهم على حركة واحدة من حركات الإسلام السياسي وهي جماعة الإخوان المسلمين وأذرعها السياسية، وكنت أتمنى لو أن بحوثهم ومقالاتهم تناولت الموضوع بموضوعية وحيادية دون الكتابة من خلفية محددة ومن اتجاه واحد تبعاً للتوجه الذي تدعمه الدول الممولة للمؤسسة كما بيّنا في السابق، وهذا يمثل حالة من عدم الموضوعية والحيادية، بل ويجعلنا في حالة عدم ثقة في هذه الكتابات بشئ أشكها لأنها تريد أن توصل للقارئ في فكرة معينة ومحددة مسبقاً دون الخوض في غمار البحث والتمحيص وطرح الأدلة المقنعة التي تقنع القارئ وتظهر الحجة في مسألة معينة.

القسم الثالث: مرتكزات الإسلام السياسي وفق رؤية الحداثيين

أولاً: الحاكمية

هذه الفكرة المحورية المركزية اعتمد عليها الحداثيون كثيراً في التركيز على تقديمهم للإسلام السياسي، بل جعل الحداثيون هذه الفكرة المحورية الهدف الأول المرجو تحقيقه من نشأة هذه الجماعات، حيث إن هذا المفهوم وفق نقد الحداثيين مسيطر على فلسفة الإسلام

السياسي بشكل ملفت للنظر وترجع اليه كافة الممارسات السلمية وغير السلمية لهذه الجماعات، فقد اعتبره الحداثيون شعارا دينيا ينطلق من الإسلام من قوله تعالى: (إن الحكم الا لله)، واعتبروه أيضاً شعاراً سياسياً يسعى للنيل من الأنظمة الحاكمة لتقويض حكمها، والأهم من ذلك أن المهم اعتبروا هذا المحور المهم تفاعل معه الإسلام السياسي داخل عالم السياسة وتقلبها والمؤامرات التي حدثت في الميدان السياسي ولم تتفاعل بمعزل عنها، بل حدثت داخل التجاذبات السياسية التي تعتبرها حركات الإسلام السياسي من مكملات الدين وإتمامه عندهم، وعندما طرح الحداثيون حديثهم عن هذا المحور وتفاعلاته عند الإسلام السياسي طرحوه معتمدين على رأي عدد قليل من المفكرين المتقدمين الذين تحدثنا عن بعضهم في الباب السابق مثل أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، ولم أر لهم استشهاداً بنصوص مفكرين معاصرين ممن يعدونهم من قادة الحركات الإسلامية المحسوبة على الإسلام السياسي وهذا الأمر يجعلنا نشكك في نقد المؤسسة للإسلام السياسي فلو كان نقدهم صحيحاً لاستشهدوا بنصوص من كل الحقب التاريخية التي يزعمون أن الإسلام السياسي انتشر فيها من القدم حتى عصرنا هذا على حدٍ سواء، ولكن الاستشهاد بنصوص من حقبة واحدة يدل على قصور رؤيتهم حول الإسلام السياسي ان صحت التسمية، ولا بد لنا من تحرير مفهوم الحاكمية حتى يتسنى لنا فهم هذا المحور بشكل واضح وهل يعد فعلاً من مرتكزات الإسلام السياسي أم لا.

قبل الخوض في مفهوم الحاكمية لا بد لنا من الرجوع إلى أصل الفكرة ونشأتها فمبدأ الحاكمية في أصله الأول نشأ مع تكون حركة الخوارج على إثر الخلاف الشهير الذي وقع في التاريخ الإسلامي بين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومعاوية بن أبي سفيان على إثر مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه وقيام معركة الجمل وصفين الشهيرتين، وليس كما ذكر مفكروا مؤسسة مؤمنون بلا حدود أن أصل الفكرة نشأ من أبي الأعلى المودودي، ويؤكد المفكر محمد عمارة "أن شعار الحاكمية ومصطلحها بمعناه الخارجي، الذي جنح أصحابه إلى جعل الحاكمية الإلهية نقیضاً نافياً لأية حاكمية بشرية، والذي بدأت به مسيرة الغلو العظيم في التاريخ الإسلامي، قد توارى هذا الشعار عن أدبيات الفكر الإسلامي مع طي التاريخ الإسلامي لصفحة الخوارج كثورة مسلحة مستمرة، وظل هذا المصطلح متوارياً حتى بعثه من مرقده العلامة المجاهد أبو الأعلى المودودي رغم ما بين المودودي والخوارج من خلاف واختلاف فكان أن بدأت مسيرة جماعات الغلو الإسلامي المعاصر تحت رايات شعار الحاكمية من جديد" (محمد عمارة، ٢٠٠٤، ص ١٣).

وأصل الخلاف الذي حصل زمن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن معاوية أراد أن يقتص من قتلة عثمان رضي الله عنه، وعلي رفض أن يتعجل في ذلك لكي لا يثير حفيظة القاتلين فيجتمعوا ويقوموا بأعمال تخريبية في المدينة النبوية، فقد أخرج ابن كثير في البداية والنهاية أن علياً رضي الله عنه بعث جرير بن عبد الله لمعاوية بكتاب يدعوه فيه لمبايعته، فلما انتهى إليه جرير بن عبد الله أعطاه الكتاب فطلب معاوية عمرو بن العاص ورؤوس أهل الشام فاستشارهم فأبوا أن يبايعوه حتى يقتل قتلة عثمان، أو أن يسلم إليهم قتلة عثمان، وإن لم يفعل قاتلوه ولم يبايعوه حتى يقتل قتلة عثمان رضي الله عنه، فرجع جرير إلى علي فأخبره بما قالوا، ثم تلاقى الفريقان في موقعة صفين وهنا رفع أهل الشام المصاحف فوق الرماح وقالوا هذا بيننا وبينكم قد فني الناس فمن للثغور ومن لجهاد المشركين والكفار؟ فقد جاء في صحيح مسلم من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "أن الحورية لما خرجت قالوا: لا حكم إلا لله، قال علي: كلمة حق أريد بها باطل، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصف ناساً، إني لأعرف صفتهم في هؤلاء يقولون الحق بألسنتهم لا يجوز هذا منهم وأشار إلى حلقه، من أبغض خلق الله إليه منهم أسود، إحدى يديه طي شاة، أو حلمة ندي" (أخرجه مسلم، رقم ١٠٦٦).

وجاء في مستدرك الحاكم (مستدرك الحاكم بإسناد صحيح على شرط مسلم، ٢، ١٥٠-١٥٢) من حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: "لما خرجت الحورية اعتزلوا في دار وكانوا ستة آلاف، فقلت لعلي يا أمير المؤمنين أبرد بالصلاة لعلي أكلم

هؤلاء القوم، فقال: إني أخافهم عليك، قلت: كالأغلب، فلبست وترجلت ودخلت عليهم في دار نصف النهار وهو يأكلون، حتى قالوا له أقمأ إحداهن فإنه حكم الرجال في أمر الله وقال الله: "إِنْ أَحْكَمْتُمْ إِلَّا لِلَّهِ" الأنعام ٥٧:٦. فمن هنا جاء لفظ الحاكمية مع نشأت فرقة الخوارج، وكانوا قد أنكروا على علي رضي الله عنه مسألة التحكيم في الخلاف بينه وبين معاوية رضي الله عنه، وبعد أن لم يستجب لهم قاتلوه وكفروا المسلمين واستحلوا دماءهم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "لكن خرجوا عن السنة والجماعة، فهم لا يرون اتباع السنة التي يظنون أنها تخالف القرآن كالرجم، ونصاب السرقه، فضلوا؛ فإن الرسول صلى الله عليه وسلم أعلم بما أنزل الله عليه، والله قد أنزل عليه الكتاب والحكمة، وجوزوا على النبي أن يكون ظالماً؛ فلم ينفذوا لحكم النبي، ولا لحكم الأئمة بعده، بل قالوا إن عثمان وعلياً ومن والاهما قد حكموا بغير ما أنزل الله فكفروا المسلمين بهذا وبغيره" (ابن تيمية، ١٩٩٥، ص ٢٠٨-٢٠٩).

ومع ذلك فإن منظري المؤسسة يصرون على أن المصطلح ابتداءً في "القرن العشرين على يد مفكري الهند كرد فعلي على الاضطهاد الديني الذي كان يمارسه الهندوس على المسلمين في سنوات الثلاثينيات، ووفقاً لرأيهم فإن أبو الأعلى المودودي هو الذي بعث المصطلح من جديد في مؤلفاته التي كتبها في الثلاثينيات وخاصة كتاب الحكومة الإسلامية وكتاب الإسلام والمدنية الحديثة، ومن المودودي تلقف سيد قطب المصطلح وزرعه في تربة غير تربته ونشره في بيئة غير بيئته، وانتقل من سيد قطب إلى باقي قيادات الإحياء الإسلامي المعاصر في مصر في الستينيات والسبعينيات" (حسن حنفي، ١٩٨٨، ص ١٩١).

وقد زعم الحداثيون في مؤسسة مؤمنون بلا حدود أن المودودي عرّف الحاكمية تعريفاً خاصاً به ويتناسب مع فهمه للإسلام السياسي وهو أن الإنسان ليس له من أمره شيء سوى الإذعان المطلق للخالق، وهذا الإذعان لا يقتصر على الأحوال الشخصية والاجتماعية بل ويشمل جميع أحوال الإنسان ومجالات الحياة الخاضعة لتطبيق شرع الله تعالى، يقول أحد مفكريهم: وقد عرّف المودودي الحاكمية باعتبارها كل احتكام لغير شريعة الله على أساس أن الخالق هو الذي له السلطة المطلقة للتصرف فيما خلقه، وأن الإنسان ليس له من الأمر شيء سوى الإذعان المطلق للخالق؛ وهذا الإذعان لا يقتصر على الأحوال الشخصية والاجتماعية بل يشمل كذلك الأحوال القانونية والسياسية من خلال تطبيق الشريعة). ولما رجعت لكلام المودودي وجدته كلاماً لا غبار عليه ومتوافقاً مع المنطق والعلم والدين إلا أن الحداثيين اجتزؤوا نصوصاً من كلامه تتوافق مع الفكرة التي يريدون التوصل إليها وهي أن المودودي منظر للإسلام السياسي، يقول أبو الأعلى المودودي في كتابه الحكومة الإسلامية في سياق الكلام على تفسير قوله تعالى: "وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَقْتُلُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ" النحل ١١٦:١١٦. يقول: "هذه الآية تصريح بآلا حق لأحد في التحريم والتحليل غير الله، إنَّ المشرع والمقنن هو الله وحده، أقمأ من يجترئ ويقرر للناس ما هو مشروع وما هو غير مشروع، ويصنف لهم ما هو حلال وما هو حرام فقد تجاوز حده، اللهم إلا إذا اتخذ القانون الإلهي أساساً وسنداً ومصدراً، ثم استنبط من أحكامه أن كذا وكذا حلال جائز وكيت وكيت حرام لا يجوز أقمأ التحليل والتحريم، أو بمعنى أعم وأشمل التشريع الذي لا يتقيد بهذا الأساس فهو كذب على الله وإفتراء، ومن ثم فمن يصدر أحكاماً على هذا النسق فلا محيص له من فعل أحد أمرين: إمّا أن يجرم ويحلل دون سند من كتاب الله أو برهان ثم يدعي أن الله قد أحل هذا الشيء أو حرّمه، وإما أن يزعم أن الله تنازل عن سلطته في التحريم والتحليل، وترك للإنسان حرية التشريع لأموال حياته وكلا الادعاءين كذب وإفتراء على الله مبين" (أبو الأعلى المودودي، ١٩٧٧، ص ٧٠).

والعجيب أن الباحثين في مؤسسة مؤمنون بلا حدود يربطون بين مفهوم الحاكمية والتكفير والهجرة وهذا الربط ليس ربطاً عاماً في سياق تاريخ معين أو عدة حقبة زمنية وإنما هو ربط مخصص مقيد بحركات إسلامية اعتبرتها المؤسسة تمثل الإسلام السياسي، يقول بوطقوقة أحد كتّاب المؤسسة: "ثم كان أن اختفى المصطلح من الساحة الإسلامية لمدة أربعة عشر قرناً، ثم تم بعثه من جديد

في بدايات القرن العشرين ليشكل منذ ظهوره مسرّحاً لسجل عقدي وفقهي وسياسي بين فريقين متعارضين فريق يرى فيه أصلاً من أصول الدين ويربطه بالإمامة العظمى ويساوي بينه وبين توحيد الألوهية، وفريق يعتبره مجرد فرع فقهي يجوز فيه الاختلاف واجتهاد سياسي يقبل الخطأ والصواب، وحاول كل فريق استدعاء ما أمكنه من نصوص من أجل إثبات وجهة نظره، لكن المصطلح تم توظيفه من طرف الجماعات الإسلامية المتطرفة لتسويغ غلوها في الدين وانحرافاتها الفكرية وإضفاء الشرعية على ممارساتها العنيفة، وليس هذا فحسب بل اعتبر الكاتب أن مفهوم الجاهلية أيضاً نابع من مفهوم الحاكمية، حيث يقول: ولعل جماعة الهجرة والتكفير كانت أحد الشرور الكبيرة التي نبتت من فكرة الحاكمية وسليلتها فكرة الجاهلية" (مبروك بوطقوقة، ٢٠٢١).

إن خلاصة القول في الحاكمية عند الإسلام السياسي من وجهة نظر المؤسسة أنهم يقصرونها على نوع واحد ومجال واحد وهو الحاكمية لله تعالى، بينما يدعي الحداثيون أن هذا النوع من الحاكمية يلغي الأنواع الأخرى مثل حاكمية البشر، وهذا يعتبر حسب رأيهم حجر على عقلية البشر وكتبهم والزامهم وتسييرهم في القدر وعدم إعطاء العقل مجالاً للتفكير والاجتهاد، ثم كان لهم ملاحظة على المصطلح ذاته أنه مصطلح مستحدث ولم يبدأ إلا مع المودودي عندما كان يكافح من أجل الأقلية المسلمة في الهند وسط تيارات متعددة، ووسط استعمار انجليزي تسوده الفوضى في تحكيم القوانين، وقد بينّا أنّ المصطلح نشأ مع نشأة الحوار عندما اعترضوا على مسألة التحكيم بين علي رضي الله عنه ومعاوية رضي الله عنه إثر نشوب معركة صفين، وليس صحيحاً أنّ المصطلح قد ظهر في الهند على يد المودودي، ثمّ هم لماذا يعترضون على حصر المصطلح في الحاكمية الربانية فقد بينّا سابقاً أن الله تعالى هو خالق الكون ولما خلق الانسان استخلفه في الكون لعبادة الله تعالى وإقامة شرع الله تعالى فالكلام على الحاكمية الربانية مذكور في القرآن الكريم والاستخلاف منصوب عليه أيضاً في القرآن الكريم، أمّا طريقة تحكيم شرع الله فهذه مسألة أخرى لا مجال للتوسع فيها هاهنا فهذا باب كبير له شروحاته وتفصيله وليس معنى أن البشر عندما يكونون غير قادرين على تحكيم شرع الله تعالى في الأرض أنّ هذه الحاكمية الإلهية ليست موجودة فهذه أغلوطة نشرها كل من هو مشكك في تحكيم شرع الله تعالى في الأرض، وكل من لا يعجبه تأطير الإنسان في مجال الاستخلاف فهم لا يريدونه مستخلفاً بل يريدونه مشرعاً من دون الله عز وجل.

ثانياً: الخلافة

(١) اعتبار الخلافة مظهر اراهياً

يعيب الحداثيون على حركات الإسلام السياسي أنهم اعتبروا الخلافة رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا، لإقامة شرع الله سبحانه وتعالى ونشر الدعوة الإسلامية للعالم كله، إلا أن المصيبة ليس في هذه النظرة الطبيعية التي من المعتاد أن ينظر فيها الحداثيون مظهرين طبيعيين فكر الإسلام السياسي وتفكيره في عدة مسائل، بل في تطوير هذه الأفكار لتتعدى الإسلام السياسي وتنتقل إلى اتهام الإسلام نفسه كدين خاتم للبشرية بأفكار سياسية مغرضة لتحسين صورة الحداثيين والتنويريين أمام الغرب، والعجيب في الأمر أنهم يأخذون عينة من هذه الجماعات ويعممونها على كل الحركات الإسلامية العاملة في المجتمعات العربية والإسلامية، فما إن يبدؤون حديثهم عن الإسلام السياسي حتى تحضر مصطلحات فجة مثل الإرهاب والاسلاموفوبيا، والصدام الحضاري، ومن أين تنبع هذه المصطلحات؟ تنبع من حديث الحداثيين عن حرص الإسلام السياسي على السلطة والحكم، يقول طارق عثمان: "يرى الكثيرون أن مثل تلك الجماعات ظاهرة عجيبة لكن آخرون يرونها نتيجة حتمية لعقود من الخمول والتبني الفكري وفشل السياسات الاجتماعية والاقتصادية في أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي خصوصاً في المنطقة العربية وفي خضم تطور تسييس الدين، أصبح الإسلام نفسه في موضع الاشتباه مما دفع قطاعات واسعة من المراقبين ذوي العلاقة النافذة خصوصاً في الغرب إلى النظر إلى الإسلام باعتباره ديناً

يتساهل مع العنف وفي نظر البعض يجسده وي طرح جانبا المشاكل الاقتصادية التي تمر بها أوروبا نجد أن الخوف من المسلمين هو صميم الموجة المعادية للمهاجرين التي تحتاح القارة ثمة شعور قوي في أوساط كثيرة أن الإسلام ما هو إلا خصم فكري للإنسانية والليبرالية وقد فشلت المؤسسات الإسلامية التي تخطى بتوقيع وافر لتعليمها الفقهي في معالجة هذه التحديات حتى الآن وإنما يزيد الأمر تعقيدا هو أن الفكر السائد في هذه المؤسسات قد تشكل من تراث القرون العشرة الماضية وهي الفترة التي غابت فيها أية ضغوط اجتماعية تدفع نحو التغيير مثل تلك التي واجهتها المؤسسات الدينية الغربية فمن نتيجة ما زالت أكبر المؤسسات الإسلامية وأغناها وأبرزها تدور في مجال فكري لم يتغير كثيرا في الأعوام الـ ٣٠٠ الماضية".

(٢) اعتبار الخلافة من الدين

اتهم الحداثيون حركات الإسلام السياسي بأنهم ينظرون إلى الخلافة على أنها مسألة عقدية تحتل جزءاً من العقيدة الإسلامية، وأنه لا يقوم الدين إلا بإقامتها وتحقيقها، باعتبارها حسب رأي الحداثيين هي فقط الدولة الإسلامية الشرعية، يقول رفعت السعيد في مقالة له بعنوان "أوهام الخلافة": "إن الخلافة تختصر كل هذه القضايا بوصفها نموذجاً لطريقة تفكير العديد من الممتنعين إلى التيار الفكر السلفي: إنها تلخص الرغبة في العودة إلى الماضي، وفق نموذج غير محدد سيرسم مستقبلاً مجهول الملامح. والرغبة الحادة في طرح الخلافة والمفاهيم المتعلقة بها من حيث مصدر الحاكمية، هي رغبة في فرض طرق محددة للتفكير، وأسلوب وحيد في استنباط الفتوى يحولها إلى محنة للإسلام والمسلمين. وإذا اتخذ بعض السياسيين من المقدس أداة في معاركهم السياسية، فإنهم يتجاهلون المقولة «الدين تسليم بالإيمان والرأي تسليم بالخصومة، فمن جعل الدين رأياً جعله خصومة، ومن جعل الرأي ديناً جعله شريعة» (محمد خير، ٢٠٠٧) ولذلك اعتبر الحداثيون أن الخلافة بالنسبة للإسلام السياسي هي المظهر الوحيد لحكومة البشر وما عداها ليس إلا مظهراً مختلفاً عن الحاكمية الربانية لصالح حاكمية إنسانية دنيوية.

وقد اعتقد الحداثيون أن الخلافة ليست نظاماً دينياً إنما هي نظام بشري وهي عبارة عن عقد بين طرفين بين الحاكم والمحكوم، وأنَّ الحاكم يستمد شرعيته من إرادة الأمة وليس من الدين كما يزعمون، ويطلقون عليه مصطلح "الأمة مصدر السلطات"، وقد أتوا بنص لحسن البناء مؤسس جماعة الإخوان المسلمين واستدلوا به على أن الإسلام السياسي يعتبر الخلافة قضية من قضايا الدين، قال حسن البناء في رسالة المؤتمر الخامس: "أما الخلافة فهي رمز الوحدة الإسلامية والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله ولهذا قدّم الصحابة رضوان الله عليهم النظر في شأنها على النظر في دفن النبي صلى الله عليه وسلم، والأحاديث الواردة في وجوب نصب الإمام كثيرة" (حسن البناء، ٢٠٠٢، ص ١٨٦).

وهذه الأفكار وغيرها تعتبر من الأفكار التي عمل الإمام حسن البناء رحمه الله على تجسيدها وتطبيقها داخل جماعة الإخوان المسلمين وقد أثارت هذه الأفكار حفيظة الحداثيين في مؤسسة مؤمنون بلا حدود ودفعتهم لانتقاد الإمام كشخص له فكر يحاول كما يزعمون فرضه على الأفراد فقد ادعى الحداثيون أن الإمام البناء عمل على الأفكار التمهيدية للخلافة الإسلامية فدعى كما يقولون إلى المنهج التدريجي الذي يشكل العقل الجماعي للأمة الإسلامية، ورأوا أنه كان يعتمد على الخطوات التمهيدية التي تهيئ لإقامة الخلافة الإسلامية ومنها تكثيف التعاون بين الشعوب الإسلامية سواء كان ذلك على الصعيد الاقتصادي أو الصعيد الاجتماعي أو الصعيد السياسي ثم تقوم هذه الجماعات أو الشعوب بعقد اتفاقيات ومعاهدات ومؤتمرات بينها مما يؤدي إلى تكوين قيادة لهذه الأمم مجتمعة ثم يتم اختيار الخليفة أو الإمام من أهل الحل والعقد.

ولا أرى في هذه الأفكار أي تطرف أو خطأ لأن المفترض من المسلم أن يمارس دوره في مجتمعه وأمته وأن يحرص على إقامة دين الله سبحانه وتعالى في الأرض فالإسلام هو نظام شامل يشمل جميع مظاهر الحياة الدولة والحكم والسياسة والاقتصاد والثقافة

والرياضة والحرب والسلم، وهذا الدين هو الذي ارتضاه الله للبشر كخاتم لجميع الأديان وختم به نبيه صلى الله عليه وسلم وإذا كان الله عز وجل قد بين في القرآن الكريم كل أحكام الحياة ومن ذلك حكم الزاني والزانية أنهما يجلدان أمام طائفة من المؤمنين، وقد حكم الله بين الأزواج بالطلاق وأحله شرعاً وأمر المؤمنين بعد أن يطلقوا زوجاتهم بتقوى الله سبحانه وتعالى وهذا دليل على أن الدين يدخل في كل عنصر من عناصر الحياة فإذا دخلت الحياة الاجتماعية والاقتصادية وفي مجال العلاقات فكيف لا يدخل في مجال الحكم والخلافة، والمتتبع لكتب المتقدمين يلحظ اهتمام العلماء بهذا الأمر فقد صنفوا الخلافة من جميع مجالاتها من الجوانب العقدية والفقهية والتاريخية وكل جانب من هذه الجوانب له تعلق بمسألة الخلافة فلا يصح أن نقول أن الخلافة ليست من الدين كما يزعم الحداثيون فهذا إطلاق خطأ ولو قالوا أن الخلافة من الدين لكن تختلف معكم في طريقة التطبيق لقلنا إن هذا الأمر أفضل من إلغاء الخلافة من الدين لأننا رأينا كثيراً من الجماعات حاولت تطبيق الخلافة والحكم الإسلامي فشلت في ذلك بسبب عدم تهيئة الظروف لهذا الأمر فهذا أمر مختلف عن إلغاء الخلافة من الدين ليسهل لهم تشكيل عقول المسلمين من جديد وإقناعهم بعدم جدوى الحكم الإسلامي. وقد نص المتكلمون على مسألة الإمامة وكانوا يوردونها في باب العقائد دوماً، وذلك في سياق الرد على أهل البدع والفساق، من الشيعة والخوارج، لأن لهم اعتقادات غير صحيحة في مسألة الإمامة كعصمة الإمام ورجعته.

ولذلك فرّق العلماء بين الخلافة والملك لأن الخلافة من الدين والملك ليس منه، قال ابن خلدون في مقدمته: "إن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي وحمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية الراجعة إليهم" (ابن خلدون، ٢٠٠٥، ص ١٩٠).

من ذلك ما أخرجه الإمام أحمد عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تكون النبوة فيك ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرية، فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ثم سكت" (رواه الإمام أحمد، ٢٧٣/٤).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "جلس جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنظر إلى السماء فإذا ملك ينزل فقال له جبريل: هذا الملك ما نزل منذ خلق قبل الساعة، فلما نزل قال يا محمد أرسلني إليك ربك أملكاً أجعلك؟ أم عبداً رسولاً؟ قال له جبريل: تواضع لربك يا محمد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بل عبداً رسولاً" (رواه الإمام أحمد، ٢٣١/٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على هذا الحديث: "لم يختار أن يكون ملكاً لئلا ينقص، أي من أجره شيء، لما في ذلك من الاستمتاع بالرئاسة والمال عن نصيبه من الآخرة فإن العبد الرسول أفضل عند الله من النبي الملك" (ابن تيمية، ١٩٩٥، ص ٣٤-٣٥)، "وهذا الأمر لا ينطبق على باقي الأنبياء لأن الله سبحانه وتعالى قال في حق داود: وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك وعلمه مما يشاء، وقال عن سليمان: واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا، من الأنبياء ممن سمو ملوكاً فهم أنبياء معصومون ولا شك أن ملكهم كان على منهج الحق قطعاً لذلك لا يرد عليه الدم السابق في الأحاديث السابقة لعصمتهم عليهم الصلاة والسلام" (عبد الله الدميحي، ١٩٨٣، ص ٤٠).

وهاهنا لا بد من الحديث عن أمر مهم جداً في هذا السياق وهو أن الحداثيين ينسبون إلى الإسلام السياسي أنهم يقولون عن الخلافة أنها خلافة عن الله عز وجل وهذا خطأ فلم يقل أحد من المسلمين من لدن مبعث النبي صلى الله عليه وسلم وحتى يومنا هذا عن الخليفة أنه خليفة الله في الأرض على اعتبار أنهم يريدون اتهام الإسلام السياسي بالقول بالخلافة الربانية وأنها معصومة عن الخطأ أو من يتقلد منصب الخليفة معصوم عن الخطأ، وهذا أمر خطأ أيضاً لأن العصمة لا تكون إلاً للأنبياء والمرسلين أما سائر

البشر دونهم فليسوا معصومين، ويلخص هذه الفكرة شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "المقصود أن الله تعالى لا يخلفه غيره فإن الخلافة إنما تكون عن غائب، وهو سبحانه شهيد مدبر لخلق لا يحتاج في تدبيرهم إلى غيره" (ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ١/١٨٣). وقال في موضع آخر في كتاب آخر: "بل هو سبحانه يكون خليفة لغيره، قال صلى الله عليه وسلم: "اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل، اللهم اصحبنا في سفرنا واخلفنا في أهلنا" (ابن تيمية، ١٩٩٥، ٤٥/٣٥)، وقد منع جمهور الفقهاء أن يقال خليفة الله، ونسبوا ذلك إلى الفجور، لأن الاستخلاف لا يكون إلا في حال الموت أو الغيبة، وقد قيل لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: "يا خليفة الله" فأنكر ذلك وقال: لست بخليفة الله ولكنني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

خاتمة البحث

في ختام هذا البحث لا بد من القول إن مؤسسة مؤمنون بلا حدود اتخذت من الإسلام السياسي ندا وعدوا لها ولكن ليس كأبي عدو فهو عدوها اللدود، فكل النصوص التي أوردوها وتحديثها بها عن الإسلام السياسي حملت طابعا عدائيا وتحامليا، ثم إننا خلت من الموضوعية والحيادية في البحث والتحليل، وانطلقت من قاعدة أيديولوجية ابتدأت بأساسيات عن المخالفين بين قوسين الإسلام السياسي وانتهت بالتطرف بالموقف منهم، ثم إنَّ المسائل التي انتقدوا بها الإسلام السياسي مسائل كبرى ومسائل مركزية تتعلق بالكون والحياة والإنسان وليست مسائل هامشية يمكن التغاضي عنها أو تصنيفها في مجال النقد البناء، فإن الانتقاد الذي يكون بدافع سياسي أو فكري لا يخلو عادة من التحامل وعدم الموضوعية، فلفترض في الباحث إذا أراد أن يبحث في قضية ما أن يتجرد في البحث وأن يكون موضوعيا لكن، المؤسسة هنا افتقرت لهذه الصفة، ثم إن انتقاد المؤسسة للإسلام السياسي انطلق من مسألة كبرى، بحيث جعلت هذه المسألة مقياساً تقاس عليه جميع المسائل التي انتقدت بها المؤسسة الإسلام السياسي، وإن هذه القضية هي مفهوم الألوهية فقد ردوا جميع المسائل التي انتقدوا فيها الإسلام السياسي إلى مفهوم الألوهية وأن الإسلام السياسي يرتبط كل شيء بهذا المفهوم، يقول أحد الباحثين في المؤسسة: "إن فلسفة الإسلام السياسي العامة هي فلسفة تغلب مفهوم الإله على مفهومي الكون والإنسان، ومن ثم فهي فلسفة دينية تقوم على مفهوم الألوهية، ومن خلاله يفسر مفهومي الكون والإنسان" (غيطان السيد علي، ٢٠٢١، ص ٢٨).

القضية الكبرى الثانية هي قضية أدلة الإسلام فقد اتهمت المؤسسة ومفكرها حركات الإسلام السياسي بأنهم انطلقوا في فهم الإسلام وتطبيقه من أيديولوجيا معينة أهمها بحسب ما ذكره الحداثيون الفكر الأصولي وهدفها من ذلك الوصول للسلطة فقد قال الحداثيون أن: "المتتبع لمجريات الأحداث في مجتمعاتنا يلاحظ أن الدين تحول إلى وسيلة لتعطيل قدرات الإنسان وإخضاعه لأيديولوجيات تكبح أفعه التحرري، وقد تستساغ أحياناً تصرفات لا إنسانية ومعادية للفطرة بديباجات دينية ونصوص قرآنية، ناهيك عن جعل الإسلام وسيلة لحشد الجماهير المكشوفة بنار الاستبداد والتخلف من أجل الوصول للسلطة ويلاحظ ذلك في أدبيات بعض الجماعات الإسلامية المسكونة بأحلام خلاصية، ولا تصل هذه الأخيرة إلى مبتغاها إلا من خلال "أدلة الدين" وهنا ممكن الخطر لأننا نفرغ الدين من مضمونه ويفقد أصالته وفعاليته" (سمير إدوعراب، ٢٠١٧).

قامت المؤسسة في سعيها لمحاربة التيار الإسلامي الذي أطلقت عليه مسمى الإسلام السياسي بربط الأصولية والفكر الأصولي كما يسمونه بالأدلة (أدلة الإسلام) حيث قسمت المؤسسة أدلة الإسلام من حيث ارتباطها بالأصولية الإسلامية إلى قسمين أو شقين الشق النظري العلمي والشق العملي الحركي، ولذلك اعتبروا أنَّ الأصولية مضادة للإسلام لأنهم اعتبروها تقيد الاجتهاد في حضرة النص، ويبدو أنهم فسروا الأصولية تفسيراً مغايراً لفهم الحركات الإسلامية إذ إن الحركات الإسلامية تعتبر الأصولية هي التمسك بالأصول والقواعد والعقائد الثابتة في الإسلام وتدعوا إلى عدم العبث بها وتغييرها.

جاء تعريف الإسلام السياسي عند المؤسسة مغايراً للواقع الذي يعيشه الإسلام السياسي فقد عرفوه أنه حركة دينية سياسية هدفها معارضة منظومة الدولة الحديثة بمنظومة دولة إسلامية، والحقيقة أن الحركات الإسلامية لا تعارض الدولة الحديثة، بل هي تشارك في كثير من الأحيان في مؤسساتها كالبرلمانات ومجالس البلدية، بل وحتى الوزارات والرئاسة.

لم يقتصر نقد المؤسسة لحركات الإسلام السياسي على مسألة التوجه الديني والأصولية والأدلة بل تعدا نقدها حتى طال مسألة المشاركة السياسية في المؤسسات الرسمية للدول التي تنشط فيها الحركات، وحمّلت المؤسسة مسؤولية فشل ثورات الربيع العربي للحركات الإسلامية على اعتبار أنها هي السبب في اندلاع هذه الثورات والحقيقة ليس كل الثورات كان وراؤها هذه الحركات، بل في كثير من الدول تنحت الحركات جانباً بينما قام عوام الناس بالثورة على الأنظمة القمعية كما حصل في تونس والأردن وسوريا ثم تبتعثهم الحركات كونها جزء من الحركة الشعبية.

قائمة المصادر

- ابن تيمية. ١٩٩٥م. مجموع الفتاوى. (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد).
- أبو الأعلى المودودي. ١٩٧٧م. الحكومة الإسلامية، ترجمة: أحمد إدريس. (القاهرة، مصر: دار المختار الإسلامي).
- أحمد رمضان. ٢٠١٨/١١/١٩م. "مؤمنون بلا حدود" .. كيف تحاول الإمارات خلق إسلام على مقاسها؟. الجزيرة-سكون.
- أحمد موصلي. ٢٠٠٠م. الإسلام والفكر السياسي، ط ١. (المغرب العربي: المركز الثقافي العربي).
- حسن البنا. ٢٠٠٢م. مجموعة الرسائل والمسائل، ط ١. (القاهرة، مصر: دار الدعوة للنشر والتوزيع).
- حسن البنا. بدون ذكر سنة الطبع. الله في العقيدة الإسلامية. جامعة الإسكندرية.
- حسن حنفي. ١٩٨٨م. الدين والثورة في مصر. (القاهرة: مطبعة مدبولي).
- رائد محمد عبد الفتاح. ٢٠١٢م. أساليب التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة الإخوان المسلمون في مصر نموذجاً. [رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين].
- رفيقي محمد الملقب بأبي حفص. ٢٠١٥/٧/٢٧م. سلسلة مقالات جريدة الأخبار اليوم المغربية. مراجعات لا تراجعات، ١٣٧٥.
- سعيد بن سعيد العلوي. الإسلام السياسي والدولة الإسلامية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- سفيان الغانمي. ٣٠ أغسطس ٢٠٢٣. نقد مشروع الإسلام السياسي في المغرب في فكر الدكتور فريد الأنصاري. قسم: الدين وقضايا المجتمع الراهنة. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- سيد قطب. ١٩٨٣م. معالم في الطريق، ط ٨. (المغرب، الدار البيضاء: دار الشروق، دار الثقافة).
- طارق الزبيدي، تغريد علي. ٢٠١٩م. فكر حركات الإسلام السياسي، دراسة في المقومات والمعوقات. مجلة العلوم السياسية، ٥٤، ٣٠٤-٢٧٥.
- طه ليحمداي. ٢٠١٣م. مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي وغاياته الوجودية. مجلة الإبانة، ١، ٢١٦-٢٣٣.
- عبد الرحمن بن حسن. ١٩٩٢م. فتح المجيد شرح كتاب التوحيد. (دمشق: دار الفيحاء).
- عبد الرحمن بن خلدون. ٢٠٠٤م. مقدمة ابن خلدون، تحقيق النصوص وتخريج الأحاديث: عبد الله الدرويش، ط ١. (دمشق: دار يعرب).
- عبد الله الدميحي. ١٩٨٣م. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة. (الرياض، المملكة العربية السعودية: دار طيبة).
- عبد المجيد الشرفي. ٢٠١٤م. مرجعيات الإسلام السياسي، ط ١. (لبنان: دار التنوير).

- غيضان السيد علي. ٢٠٢١م. فلسفة الإسلام السياسي ومركزاته الأيديولوجية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- فريد الأنصاري. ٢٠٠٩م. البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، ط ١. (دار السلام).
- مبروك بوطقوقة. ٢٠٢١/٤/١. مفهوم الحاكمية أو السيادة عند التكفيريين. قسم: الدراسات الدينية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- محمد خير. ٢٠٠٧. رفعت السعيد: عن الأساطير المؤسسة لـ"أوهام الخلافة". الأخبار.
- محمد سعيد العشماوي. ٢٠٠٤. الإسلام السياسي. مؤسسة الانتشار العربي.
- محمد عمارة. ٢٠٠٤م. مقالات الغلو الديني واللا ديني، ط ١. (مصر: مكتبة الشروق الدولية).
- محمد قطب. ١٩٨٣م. منهج الفن الإسلامي، ط ٦. (القاهرة: دار الشروق).
- محمد نعيم ياسين. ١٩٩٥م. الإيمان. (عمان، الأردن: دار الفرقان للنشر والتوزيع).
- نصر حامد أبوزيد. ٢٠٠٤. اليسار الإسلامي، تعقيب: جورج جقمان، إيد البرغوثي. جامعة بيرزيت.
- هشام جعفر وآخرون. ٢٠٠٣م. حول التحول في حركات الإسلام السياسي في الشرق الأوسط، ط ١. (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية).
- يوسف القرضاوي. ٢٠٠٥م. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط ٢. (القاهرة: مكتبة وهبة).